

רב בעולם החדש

עיונים בהשפעתו של הרב יוסף דוב סולובייצ'יק
על תרבות, על חינוך ועל מחשבה יהודית

עורכים

אבינועם רוזנק | נפתלי רוטנברג

רב בעולם החדש

עיונים בהשפעתו של הרב יוסף דוב סלובייצ'יק
על תרבות, על חינוך ועל מחשבה יהודית

עורכים

אבינועם רוזנק | נפתלי רוטנברג

מכון ון ליר בירושלים
הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים

Rabbi in the New World
The Influence of Rabbi J. B. Soloveitchik on Culture,
Education and Jewish Thought

Edited by

Avinoam Rosenak and Naftali Rothenberg

עריכת לשון: אבי בן אמתי

ההפצה: הוצאת מאגנס

ת"ד 39099, ירושלים 91390, טל' 02-6586659, פקס' 02-5660341

www.magnespress.co.il

מכון ון ליר בירושלים, ת"ד 4070, ירושלים 91040, טל' 02-5605222

www.vanleer.org.il

©

כל הזכויות שמורות
להוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית
ולמכון ון ליר בירושלים
ירושלים תשע"א / 2010

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם,
לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט
בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי, מכני
או אחר כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה.
שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה
אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמו"ל.

מסת"ב 3-517-493-965-978 ISBN

ISBN eBook 0-518-493-965-978

נדפס בישראל

סדר ועימוד: א.מ.ן בע"מ, ירושלים

תוכן העניינים

ט	פתח דבר
1	אבינועם רוזנק ונפתלי רוטנברג מבוא

חלק ראשון פילוסופיה ועיון ביקורתי עיונים בין־תחומיים

23	אלי הולצר התאוריה ההרמנויטית של הרב סלובייצ'יק בחיבורו <i>The Halakhik Mind</i> : עיון ביקורתי והשלכות חינוכיות
42	יוסף טרנר 'המחשב ההלכתי' – <i>The Halakhik Mind</i> – כדיון בתחום הפילוסופיה של הדת והשלכותיו היהודיות
56	יונתן כהן קווים מקבילים שאינם נפגשים: סלובייצ'יק וברקוביץ, על החוויה הדתית, המצוות וממד ההיסטוריה
85	משה מאיר הרב סלובייצ'יק כמתווך בין הגותו של הרמן כהן ובין האורתודוקסיה

- חנוך בן־פזי
היבטים פסיכואנליטיים-פרוידיאניים במשנתו של הרב סלובייצ'יק 97
- אלן בריל
ניצחון ללא קרב: גישה דיאלקטית לתרבות בהגותו של
הרב סלובייצ'יק 118

משמעויות תרבותיות

- לורנס קפלן
'איש האמונה הבודד' לרב סלובייצ'יק במחשבה
האורתודוקסית־מודרנית 147
- ג'ייסון קלמן
איוב על פרשת דרכים: 'קול דודי דופק' ומקומו בהיסטוריה
הפרשנית של ספר איוב 177
- שרית בן שמחון־פלג
מוסר של אחריות הדדית: הרב סלובייצ'יק וזכויות אדם אוניברסליות 204
- יהודע עמיר
הרב סלובייצ'יק כסוכן תרבות: קריאה ביקורתית של
'איש האמונה הבודד' 223
- אירווינג (יצחק) גרינברג
שתי דלתות פתח הרב סלובייצ'יק – ולא עבר בהן:
על עתידה של האורתודוקסיה המודרנית 245

המאבק על דמותו של הרב סלובייצ'יק

- שלמה זאב פיק
הרב סלובייצ'יק: לימוד מדעי של התלמוד והשלכותיו 281
- אביעד הכהן
'מה נשתנה?': קווים לחקר שיטתו הלמדנית של הרב סלובייצ'יק 299
- יוסף ג' וולף
היסטוריה ותודעה היסטורית במשנתו ההלכתית של הרב סלובייצ'יק 323

דניאל ריינהולד
כאשר העובדות עומדות בדרכה של תזה טובה: שיטתו
הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק
340

חלק שני גבולות הקהילה וחינוך – מעיון למעשה קהילות בתהליכי שינוי

חיים א' וקסמן
מחשבה, תרבות חברתית ומבנה: הרב סולובייצ'יק כמנהיג
אורתודוקסיה מודרנית
363
ג'פרי ש' גורוק
מצבה של האורתודוקסיה האמריקאית טרם בואו של
הרב סולובייצ'יק
387

גבולות בעולם מערבי פתוח: פנים וחוץ

מיכאל רוזנק ואבינועם רוזנק
הרב סולובייצ'יק והפילוסופיה החינוכית היהודית
397
יצחק דב קורן
הרב סולובייצ'יק והדיאלוג התאולוגי לאור תאולוגיות
קתוליות עכשוויות
410
כריסטיאן רוטישאוור
גישתו של הרב סולובייצ'יק למפגש יהודי-נוצרי:
עקרונות וגבולות הפתיחות
434
ראובן קימלמן
על יחסי יהודים-נוצרים במשנתם של הרב י"ד סולובייצ'יק
והרב א"י השל
446

בשיח ובמעשה הציבורי

- קלמן נוימן
בין אורתודוקסיה מודרנית בארצות הברית לציונות דתית בישראל:
השפעת הרב סלובייצ'יק על עמדות הציבור הדתי בישראל
471
- שאול פרבר
הנהגה לאומית ומנהיג מקומי: קווים לדמותו של הרב סלובייצ'יק
בבוסטון
490
- מיכאל צבי נהוראי
הרמב"ם והרב סלובייצ'יק על גבולות החירות
502
- משה סוקולוב
יצירת תכנית לימודים לתפילה בהשראת הגותו של הרב סלובייצ'יק
514
- טובה ליכטנשטיין
מרחוק הרב נראה לנו: הרהורים על השפעתו של הרב סלובייצ'יק
כעבור דור
535
- רשימת המשתתפים
545

פתח דבר

הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק (1903–1993) היה מהמנהיגים הבולטים של היהדות האורתודוקסית המודרנית בארצות הברית במשך קרוב לחצי מאה. דמותו בלטה בנוף הרבני של זמנו בשל השכלתו התורנית והכללית הרחבה, יכולתו הפדגוגית, כוחו הרטורי וסמכותו ההלכתית. בשל סמכותו הרבנית ופעילותו הציונית (כנשיא 'המזרחי', למשל) הקרינה השפעתו גם על הציונות הדתית במדינת ישראל. אבל עד כמה באמת השפיעה מנהיגותו על עיצובן של הקהילות האורתודוקסיות בארצות הברית? מה הן מאפייניה של השפעה זו, ובאילו תחומים היא התבטאה? האם יש לראות בו מנהיג לקהילות, או שהשפעתו כמנהיג וכהוגה חרגה מגבולותיה של האורתודוקסיה המודרנית באמריקה?

שאלות אלה בנוגע להשפעתו ומעמדו של הרב סולובייצ'יק עמדו במוקד כנס בינלאומי שערך מכון ון ליר בירושלים לציון מאה שנה להולדתו. הכנס נקרא עיונים בהשפעתו של הרב יוסף דוב סולובייצ'יק על תרבות, על חינוך ועל מחשבה יהודית, ובמסגרתו נישאו כארבעים וחמש הרצאות על ידי מרצים מהעולם כולו. העניין הרב בכנס התעורר לא רק בשל אישיותו, למדנותו והגותו של סולובייצ'יק, אלא בגין השאלות שהועמדו במוקד הדיונים, ועיקרן חקר השפעתו ובחינתה הביקורתית.

ראוי לומר שלהקשר של מחקר או כינוס חוקרים עשויה להיות השפעה לא מבוטלת על תוכן התובנות שיעלו ממנו. השאלה 'האם חשיבות דמותו של הרב סולובייצ'יק כאחד האישים הבולטים בעם היהודי במאה העשרים מוגבלת לנקודת מבטם של בני קבוצת השתייכות מסוימת או חורגת ממנה?', וכן השאלה 'האם הדיון על השפעתו ראוי שייעשה באחד מבתי המדרש הקשורים במורשתו?', נענו בחלקן כבר בשלב ההכנות לכנס. התברר לנו שההתעניינות ברב סולובייצ'יק חוצה אסכולות, בתי מדרש וזרמים, והעיסוק המחקרי בהגותו, בתורתו ובהשפעתו הוא נחלתם של חוקרים מדיסציפלינות מגוונות גם באוניברסיטאות באירופה ובאוסטרליה, ולא רק באמריקה ובישראל.

אנו שמחים להגיש לקוראים את הספר הזה, שמכונסים בו עשרים ושישה מאמרים מפרי מחקרים של המרצים בכנס. אנו מבקשים להודות לכל מי שפעלו אתנו, עשו במלאכה או סייעו בעצה ובביקורת. תודה לד"ר שמשון צלניקר, אשר שימש ראש מכון ון ליר בירושלים בתקופת הכנס. תודה לפרופ' גבריאל מוצקין, ראש מכון ון ליר בירושלים, על המשך תמיכתו בפרסום. תודה מיוחדת

לדפנה שרייבר, מנהלת תחום תרבות וזהות יהודית במכון ון ליר בירושלים, שניצחה על מלאכת ארגון הכנס, הייתה מעורבת עמוקות בתכנון, עסקה במסירות אין קץ באיסוף המאמרים וסייעה במלאכת העריכה. תודה לענבל רוטנברג ולשולי ספיר על עזרתן בשלבים שונים של ארגון הכנס וההוצאה לאור ובמיוחד לשירה קרגילה על עבודתה המסורה והנעימה לקידומו של ספר זה. תודה רבה לחברי הוועדה האקדמית: פרופ' יעקב בלידשטיין, ד"ר אביעד הכהן, פרופ' חנה כשר, הרב פרופ' יהודע עמיר, ד"ר עוזי רבהון, פרופ' אביעזר רביצקי, פרופ' שלום רוזנברג ופרופ' אליעזר שביד. תודה לקוראים האנונימיים שהעבירו את המאמרים בשבט ביקורתם.

תודה לשרה סורני, מנהלת מחלקת הפרסומים של מכון ון ליר בירושלים, ליונה רצון, לעורך הלשון אברהם בן-אמתי, למרכזת המערכת אילנה שמיר, למנכ"ל הוצאת מאגנס חי צבר, לרם גולדברג ורוחמה הלוי וכן לכל שאר אנשי הוצאת מאגנס על העבודה המתוקנת שהוציאו תחת ידם. אנו מקווים שהספר יתקבל בברכה בקרב קהל הקוראים ויעשיר את הדיון הציבורי ואת העיון והמחקר בשאלות התרבות והזהות היהודית בזמננו.

נפתלי רוטנברג

אבינועם רוזנק

מבוא

אבינועם רוזנק ונפתלי רוטנברג

חמישים שנות פעילותו של הרב יוסף דוב סולובייצ'יק כאחד ממנהיגי היהדות האורתודוקסית המודרנית בארצות הברית חופפות לשנות התגבשות הזהות והיצירה התרבותית של יהדות זו, ולתקופה שבה שורטטו גבולות ההשתייכות הקהילתית. ניתן לראות תהליך זה כמתגבש סביב שלושה שלבים הקשורים לתהליכים חברתיים ותרבותיים שעברו על המהגרים ממזרח אירופה לארצות הברית. שלב הקונפליקט נוצר מתחילתו של מפגש המהגרים מאירופה עם העולם החדש. שלב זה מאופיין בניסיון – של היחיד ושל הקהילה – לשמר את הזהות היהודית האירופית, ובעיקר המזרח-אירופית. שלב ההשלמה, שבא בעקבותיו, מאופיין בשילוב של מרכיבי זהות ותרבות משם ומכאן. בשלב זה ניצבו הקהילות בפני דילמות קשות הקשורות לדרך עיצוב אופיין ומנהגיהן, והן נדרשו להכרעות שיקבעו את פני יהדות ארצות הברית לדורות. בד בבד נאלץ היחיד להגדיר לעצמו את זהותו, ולהכריע בשאלה 'מי אני?'. בשלב זה המהגר עדיין איננו חש כאמריקאי אבל הוא יודע שכאן הוא נשאר, פה תתעצב תרבותו, ויותר מזה תרבות ילדיו. יהודי זה נדרש להכריע האם להיעלם בכור ההיתוך האמריקאי או להשתייך לקהילה. הכרעתו תבוא על ביטויה בשלב השלישי, הוא שלב ההשתייכות. שלב זה מופיע עם התגבשות הזהות הקהילתית, ובמקביל נוצרת גם זהות מקומית. בשלב זה היהודי חש עצמו 'שייך' ואמריקאי, ובד בבד הוא שייך לקהילה היוצרת – בהקשר של סולובייצ'יק ובהקשר של נאמני הקהילה האורתודוקסית – 'אורתודוקסיה מודרנית אמריקאית'. קהילה זו נדרשה להגדרת הגבולות וההשפעות ההדדיות מול קבוצות זהות אחרות (יהודיות ולא יהודיות) מימין ומשמאל.

ניתן לעקוב אחר פעילותו של הרב סולובייצ'יק והאתגרים שעמדו מולו לאור השלבים השונים בתהליך השתלבותם של המהגרים מאירופה בארצם החדשה. לא הרי פעילותו הציבורית ועבודתו האינטלקטואלית כרב, הוגה ומורה נוכח בעיותיהם של יהודים הנמצאים בשלב הקונפליקט כהרי תגובותיו נוכח יהודים המצויים בשלב ההשלמה וההשתלבות.

חלפו כשלושה עשורים מאז חדל סולובייצ'יק להיות פעיל באופן אישי

במסגרות הקהילה היהודית בארצות הברית. זמן זה פותח בפנינו הזדמנות לבחון מתוך ריחוק־מה את דמותו והשפעתו, ובהקשר זה לעסוק בכמה שאלות יסוד. איזה משקל היה לרב סולובייצ'יק בתהליכים ובהתפתחויות שהתרחשו בקהילה היהודית? האומנם היה מתווה ומפלס דרך לאורתודוקסיה מודרנית במפגש בין המהגרים לעולם החדש? האם האורתודוקסיה המודרנית הייתה קבוצת הזהות היחידה שיכלה לקבלו? עד לאן חרגו גבולות השפעתו כגדול בתורה וכהוגה דעות? מה הופך מנהיג הפועל בתוך קבוצה בעלת זהות תרבותית מוגדרת לאחד המנהיגים וההוגים החשובים בעם ישראל במאה העשרים – והאם הגדרה זו חלה על הרב סולובייצ'יק?

בחינתן של שאלות אלו, וכמוה חקר השפעתו החינוכית, התרבותית והדתית, היא משימה מרתקת ורבת פנים העשויה להוביל את מבצעה בדרכים יצירתיות ומגוונות, ויש בה אף ניחוח חדש ומרענן החורג ממחקרים אחרים שכבר נעשו סביב אישיותו וכתביו של הרב סולובייצ'יק.¹ התשובות לשאלות דלעיל מורכבות, ובירורן כרוך במחקר נרחב ומחייב שימוש בדיסציפלינות שונות. לעומת זאת עבור אנשים רבים באורתודוקסיה המודרנית שאלות אלה אינן מורכבות כלל, והתשובות להן ברורות מאליהן. ממילא נמצא שהדיון האקדמי בשאלות אלה טעון ברגשות עצומים הנשענים על אמונות ואידאולוגיות שונות ולעתים מנוגדות, ומצב זה הופך את השיח למעניין במיוחד.

הרב סולובייצ'יק היה, כאמור, אחד ממנהיגי הנעצים של האורתודוקסיה המודרנית בארצות הברית בשנות התגבשותה. יוצרה של שפה מטה־הלכתית המהווה תשתית תאולוגית ואידאולוגית לקהילות ובתי מדרש; פילוסוף, מחנך ומרביץ תורה לרבים. יש הרואים בו מנהיג ואף מעצב של זרם ביהדות מבחינה תאולוגית, הלכתית וחינוכית. הוא נחשב למי שתורם לביסוס השלמתה של האורתודוקסיה עם המודרנה והמדע תוך ניסיון לקבוע את גבולותיו של קשר זה. הדיון על קביעת הגבולות, גם עבור היחיד, נעשה בדרך כלל בהקשרים קהילתיים. קביעת גבולות הקהילה לא רק משפיעה על מי שבתוכה, אלא גם מקרינה על מי שנותר 'בחוץ' (יהודי זרמים אחרים ובני דתות אחרות). ההתעניינות במשנתו חרגה ממסגרת האורתודוקסיה המודרנית בארצות הברית, והגיעה גם אל חוגים הנמצאים מחוץ לגבולות קהילתו מימין ומשמאל. את תלמידיו אפשר למצוא בכמה ממחוזות הרוח והעשייה של העולם היהודי והכללי: בחינוך, ברכנות, בישיבות ובעולמות המדע והמחקר האקדמי, הכלכלה והעסקים. מתיאוריהם של ממיכי דרכו במקומותיהם השונים עולים פרצופים שונים של אישיותו. הצד

1 ראו לדוגמה את שני הקבצים על אודותיו: ש' ישראלי, נ' לאם וי' רפאל (עורכים), ספר היובל לכבוד הרב יוסף דב סולובייצ'יק, ירושלים וניו יורק 1984; א' שגיא (עורך), אמונה בזמנים משתנים, ירושלים תשנ"ז.

השווה שבכולם הוא תפיסתו כגאון, הכמיהה למנהיגותו הכריזמטית והשותפות בעולם המושגים שהטמיע בתלמידיו.

במסגרת זו נבקש להתחקות אחר מושגי יסוד אלו והנושאים המרכזיים שבהם עסק סולובייצ'יק, ולבחון מה ההשלכות הרוחניות, התרבותיות והחברתיות המגולמות בהם. בד בבד נבקש להצביע על סוג השאלות שיכולות להתעורר מהתבוננות ביקורתית, ולראות בשאלות אלה מצע למחקר שפריו מופיע בקובץ זה והזמנה למחקר שעתיד להיעשות בשנים הבאות.

סולובייצ'יק טבע מושגי יסוד הנחשבים מושגים מעצבים במחשבה היהודית המודרנית, כמו ברית גורל וברית ייעוד;² איש האמונה וקהילת האמונה, המורכבים מהדיאלקטיקה שבין אדם הראשון מכאן ואדם השני מכאן;³ איש ההלכה, הנמצא בתווך בין איש הדעת לבין איש הדת.⁴ סולובייצ'יק הוסיף והעניק משמעות מעמיקה ורחבה למושגים חפצא וגברא, שהיו קטגוריות חשיבה יסודיות של שיטת סבו, ר' חיים מבריסק.

אמנם המושגים שטבע הפכו לנכסי צאן ברזל של שפת ההגות המודרנית, אולם יש לשוב ולשאל: מהי מידת התלות של האידאולוגיה, התאולוגיה, ההלכה והנורמות של האורתודוקסיה המודרנית בתורתו, ובאיזו מידה הן נשענות על הגותו וכתביו? עד כמה יצירתו היא ביטוי וראי של תהליכים קיימים, ועד כמה הייתה האורתודוקסיה המודרנית שונה לולא מנהיגותו והשפעתו? מי הם ההוגים והרבנים שנשכתחו בשל דמותו הכריזמטית, ועד כמה שונים רעיונותיהם מרעיונותיו? חלק מן המאמרים בקובץ זה מנסים להתמודד עם שאלות אלה.

דומה שניתן לדבר על ארבעה מישורים שבהם עסק הרב סולובייצ'יק ושעליהם הטביע את חותמו: הזהות היהודית, חינוך יהודי, המחשבה הפוליטית והיצירה הפילוסופית. בחינתם הביקורתית של תחומים אלה מעוררת שאלות שראוי להבהירן.

הזהות היהודית

אחת התכונות האינטלקטואליות שבנו את מנהיגותו המעשית של הרב סולובייצ'יק היא יכולתו להתבונן בקהילה שהשתייך אליה התבוננות חיצונית וכוללת תוך הבנה וניתוח של תהליכים ושינויי זהות בעת התרחשותם. ניתוח כזה נמצא בהבחנתו בין 'ברית גורל' לבין 'ברית ייעוד'. הבחנה זו מתארת את שני המוקדים שסביבם עיצב את מושג הזהות היהודית בעולם יהודי שסוע ושבור שלאחר

2 הר"ד סולובייצ'יק, 'קול דודי דופק', איש האמונה, ירושלים תשמ"א, עמ' 83-93.

3 'איש האמונה', שם, עמ' 61-9.

4 הר"ד סולובייצ'יק, איש ההלכה - גלוי ונסתר, ירושלים תשל"ט, עמ' 11-25.

השואה. 'ברית גורל' הייתה למוקד השיתוף הקיומי; זהו השיתוף הנכפה על האדם על ידי המציאות שהוא מצוי בה ושעמה עליו להתמודד. ברית גורל מתבטאת בהשתתפות בסבל היהודי כאשר הוא; בשמירת הישרדותו הפיזית של עם ישראל. שיתוף הגורל יכול להיות שיתוף פסיבי, שבו האדם מוצא עצמו קרבן, או שיתוף אקטיבי, שבו הוא נוטל חלק בהגנה ובביצור קיומו של העם היהודי. 'ברית ייעוד', לעומת זאת, מדברת על עיצובה של הזהות היהודית מבחינה תוכנית. וכאן נדרשת הכרעה מודעת של האדם להיות שותף ברמה הערכית, לכוון את העולם סביב מרכיבי הייעוד היהודי המוגדרים במסגרת התרבות היהודית הפרטיקולרית.

קטגוריות אלה פרצו דרך חדשה. הן נתנו מקום לכל מי שלא ראה עצמו שותף ב'ברית הייעוד', אולם היה שותף מדעת או שלא מדעת ב'ברית הגורל', ובכך הפך לחלק של הקהילה היהודית.⁵

אולם כבר הנחות היסוד הטמונות בהבחנה זו נדרשות לעמוד מול ביקורת העשויה לערערה. האם אנשי הגורל היהודי משוללים תרבות עצמית ואינם יוצרי תרבות גם הם? האם אפשר לראות את עיסוקם של אנשי ברית הגורל כעיסוק בעניינים טכניים של קיום יהודי גרדא? האם לא גלומה בהם גם תרבות יהודית? הציונות, למשל, היא אחד הביטויים המשמעותיים ביותר של 'ברית גורל' בהיסטוריה היהודית. הציונים החילוניים יצרו תרבות הנוגעת בכל מערכות החיים עוד בגולה, ואחר כך בישראל. האם תכנים אלה אינם תרבות יהודית?⁶ ומה באשר לתרבות שנוצרה כפועל יוצא של ההווה היהודית-ציונית-ישראלית במדינת ישראל? האם העובדה שאיננה נכללת בהגדרת היהדות או בהגדרת 'ברית הייעוד' של סולובייצ'יק מלמדת על המציאות כמות שהיא, או על מגבלותיה של ההגדרה?

ואשר למושג ברית ייעוד: האם ניתן להצדיק כיום מבחינה אינטלקטואלית ותרבותית את הטיעון ש'ברית ייעוד' יהודית מרוכזת סביב 'עולם ההלכה' בלבד? האם במציאות שרוב היהודים אינם שומרי מצוות על פי ההלכה יכול העם היהודי להיבנות על בסיס 'ברית ייעוד' הלכתית? דומה שהצבת הייעוד היהודי על בסיס ההלכה בלבד מגבילה את מסריה של משנת סולובייצ'יק למגזר מצומצם בעם

5 ראו מיכאל רוזנק, 'האדם היהודי', ספר היובל (לעיל הערה 1), עמ' קנב-קסט; דב שוורץ, 'משנתו של הרב י"ד סולובייצ'יק בראי ההגות הציונית-יהודית: החילון והמדינה', אמונה בזמנים משתנים (לעיל הערה 1), עמ' 123-145.

6 ראו מוטי זעירא, ההתיישבות העובדת בשנות העשרים וזיקתה לתרבות היהודית, עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה, 1998; אהרון ברק, 'רב שיח ציבורי: מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית', רון מרגולין (עורך), מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית: רב שיח ומקורות נלווים, ירושלים תשנ"ט, עמ' 11-12; ארי אלון, עלמא די, תל אביב 1991; יהושע רש (עורך), כזה ראה וחדש: היהודי החופשי ומורשתו, תל אביב תשמ"ז.

היהודי בזמננו. האם יש לו מה לומר לעולם היהודי באשר הוא, או שמא נגזר על הגותו להצטמצם לקבוצה מובדלת? וגם אם יימצא שביקורת זו נכונה, עדיין יש לברר אם הגותו כוללת בתוכה מרכיבים דיאלקטיים נושאי מסרים לזרמים אחרים בעם היהודי או עקרונות בעלי פוטנציאל השפעה החורג מקבוצת ההשתייכות שלו.

חינוך יהודי

התשובות שסולובייצ'יק הציע לקהילתו נוכח תהליכי השינוי ומול המתח שבין שלבי הקונפליקט וההשלמה לא נשארו בגדר אמירות תאורטיות, אלא תורגמו למשנה סדורה שיושמה במסגרת החינוך היהודי הלכה למעשה. הוא העמיד במוקד את שאלת התאמת הלימוד המזרח-אירופי לקהילה היהודית בעולם החדש ואת התאמת הנורמות החינוכיות לסביבה החדשה. תפיסותיו והכרעותיו החינוכיות השפיעו על מעגלים רחבים של יהדות אורתודוקסית מודרנית באמריקה ובישראל, ובהקשר זה ניתן להתייחס אליו כמי שעיצב חינוך יהודי דתי המושתת על 'סגירות חלקית' מחד גיסא ו'פתיחות חלקית' מאידך גיסא.⁷ מושגים אלה תרמו רבות לעיצוב דמותם של יהודים הנאמנים לקהילתם ובאותה עת פתוחים למעגלים החיצוניים הסובבים את קהילתם. בבית הספר רמב"ם (Maimonides School) שבבוסטון, שהוקם על ידי הרב בשנת 1937, יושמו עקרונות אלה הלכה למעשה הן בשילוב בין לימודי קודש ללימודים כלליים ללא הפרדה במערכת השעות והן בחינוכם של בנים ובנות במסגרת משותפת. השפה החינוכית הייתה שפה קהילתית-יהודית משולבת בתרבות דמוקרטית מודרנית וגאוה אמריקאית. בכל אלה הייתה חדשנות רבה, ואישיותו של הרב סולובייצ'יק אפשרה אותה גם בכך שסיפק את הגיבוי ההלכתי ואת הסמכות התורנית הדרושה, והקנתה לה לגיטימציה כלפי המבקרים מימין.

אולם גם כאן עולים הרהורים אחדים בדבר טיבה של מהפכה זו ומידת מקוריותה. עד כמה בית הספר שהקים סולובייצ'יק הוא אכן פרי משנתו הדתית, ועד כמה הוא רק מגיב למצב הקהילתי של יהדות בוסטון בזמנו? במילים אחרות: אפשר שהגישה החינוכית המורכבת המשלבת בין האוניברסלי לפרטיקולרי, שיושמה בבית הספר רמב"ם, משקפת את עמדתו של הרב מלכתחילה; אבל אולי היא רק עמדה של בדיעבד הנדרשת בשל מצבה של הקהילה. ניתן גם לשער שמורכבות זו נתפסת כמצב מבורך וכאתגר ראוי, אך אפשר גם שמתחת

7 ראו מיכאל רוזנק ואבינועם רוזנק, 'הפילוסופיה של ההלכה', הפילוסופיה של החינוך והפסיקה ההלכתית שביניהם, הגות בחנוך היהודי 3-4 (2002), עמ' 89.

לפני השטח מועבר מסר סותר המבטא געגועים לעולם פשוט ולחינוך מובחן ופרטיקולרי כבעבר.

לשאלות אלה צריכים להוסיף בחינה מדוקדקת של המתרחש בין כותלי בית הספר הלכה למעשה. האומנם מתבטאת הפילוסופיה המכוננת את בית הספר ב'תכנית הלימודים הגלויה' ו'הסמויה' המתממשת בחדרי הכיתות?⁸ לשון אחר: האם עקרונות המורכבות המצויים בבית הספר אכן חלחלו לתאוריה החינוכית המעצבת את הלימודים בפועל, והאם עקרונות אילו אכן מוקנים לתלמידים כהשקפת עולם בתרגומה היום-יומי? כמו כן יש לבדוק מה גבולותיה של אותה 'פתיחות חלקית', ומה העקרונות המנחים את השסתום המווסת בין 'הפנים' לבין 'החוץ', וכיצד מנסחים ומבטאים אותו.

לאור חשיפת הדגמים המורכבים והדיאלקטיים שהרב סולובייצ'יק פיתח עבור בית הספר מעניין לבדוק, עד כמה הם באים לידי ביטוי גם בחלקים אחרים של כתיבתו. לדוגמה, היש סימנים למורכבות זו של 'פתיחות חלקית' ו'סגירות חלקית' גם בליבה ההגותית של משנתו ההלכתית? האם משנתו ההלכתית מסייעת לחזון החינוכי שהוא ביקש להנחיל, או שהמבנים הקוגניטיביים המטה-הלכתיים קובעים גבולות ברורים וחדים מדי ומגבילים את הפתיחות החינוכית? ייתכן שנמצא שהחזון החינוכי והפילוסופיה ההלכתית עומדים כל אחד לעצמו ואין ביניהם זיקה, ואולי החזון יונק ונובט על מצעה של הפילוסופיה ההלכתית.

כיוון שמצויים אנו כשנות דור לאחר ניסוח הפילוסופיה ההלכתית והחזון החינוכי של סולובייצ'יק, יכולים אנו גם להעלות שאלות מטרידות ההולכות ומתלבנות נוכח הניסיונות לתת תרגום מעשי של משנתו למציאות זמננו. לדוגמה, עד כמה המחשבה החינוכית וההלכתית של סולובייצ'יק רגישה למושג הזמן ולדינמיות המגולמלת בו? אפשר שהיא נושאת בחובה מנגנון המאפשר התחדשות תמידית נוכח המציאות הדינמית הבאה על ביטויה בשינויים במבנה החברתי, בשינויי זהות ותרבות; אולם אפשר גם שאין היא משקפת אלא את המענה שהרב סולובייצ'יק נתן לבעיות הספציפיות שהתעוררו בקהילתו ובזמנו, ושמא אין בהכרעות אלה מנגנון התחדשות פנימי המאפשר ליצור הכרעות קשות ודומות על ספה של המאה העשרים ואחת.

מפעליו החינוכיים של סולובייצ'יק – הן במסגרת בית הספר שהקים והן בישיבה שהנהיג – מעוררים השראה והתפעלות. אולם עלינו לבחון את מפעליו באור השוואתי עם מקורותיה של משנתו החינוכית, ולברר מהו ייחודה ביחס אליהם. אכן מורכבותו הביוגרפית של סולובייצ'יק היא ייחודית; אישיותו היא דוגמה אולטימטיבית של גאון תלמודי בעל סמכות הלכתית שרכש השכלה

8 על המושג תכנית הלימודים הסמויה ראו Philip W. Jackson, *Life in Classrooms*, New York 1990; H. Giroux and D. Purpel (eds.), *The Hidden Curriculum and Moral Education*, Berkeley 1983

הומניסטית עמוקה – ודווקא בתחומי עיון המאיימים על המחשבה הדתית. אולם מעבר לשילוב זה יש לבחון את התופעות שנחשף להן בהקשר החינוכי והתרבותי היהודי. בגרמניה פגש הרב סולובייצ'יק את קהילת 'תורה עם דרך ארץ' של רש"ר הירש.⁹ עד כמה שימשה משנתו החינוכית של הרב הירש, מכונן הנאור אורתודוקסיה הגרמנית, מקור השראה למפעליו בבוסטון ולהנהגתו בישיבה אוניברסיטה? האם השילוב בין הפרטיקולרי לאוניברסלי קיבל ביטוי מובהק יותר אצל הרב סולובייצ'יק בישיבה-אוניברסיטה, או אולי הקדים אותו בית המדרש לרבנים בברלין תחת ניצוחם של הרב עזריאל הילדסהיימר¹⁰ והרב יעקב יחיאל וויינברג?¹¹ מה היה מצבה של האורתודוקסיה האמריקאית טרם בואו ומה הזיקה בין מפעלו לבין משנתו החינוכית של ד"ר ברנרד רבל?

המחקר נדרש לברר, עד כמה מרכיבי משנתו החינוכית של סולובייצ'יק מקנים חיוניות חדשה בשונה ממפעליהם של קודמיו בגרמניה או מן המפעלים החינוכיים שיצרו במקביל חברי הקיבוץ הדתי בארץ ישראל, תנועת תורה ועבודה או ישיבת 'תורה ומדע' שהוקמה בלידא על ידי מייסד תנועת 'המזרחי', הרב יצחק יעקב ריינס.¹² היש כאן חידוש מהותי, או אולי מפעליו של סולובייצ'יק אינם אלא הגרסה האמריקאית של אותן תורות חינוכיות?

המחשבה הפוליטית

כבר נכתב לא מעט¹³ על המחשבה הציונית-דתית של הרב סולובייצ'יק ועל הזיקה שבין דת ופוליטיקה במשנתו.¹⁴ ידועה העובדה, שסולובייצ'יק הביע

9 הרב שמשון רפאל הירש (1808–1888), מנהיגה החשוב של היהדות האורתודוקסית בגרמניה במאה התשע עשרה ואבי שיטת 'תורה עם דרך ארץ', מחברם של אגרות צפון, הפירוש לתורה ו'חורב'.

10 הרב עזריאל ישראל הילדסהיימר (1820–1899), מראשי היהדות החרדית בגרמניה, מייסד (אוקטובר 1873) בית המדרש לרבנות בברלין.

11 הרב יעקב יחיאל וויינברג (1885–1968), חניך ישיבות המוסר במזרח אירופה, עבר מליטא לגרמניה והתוודע לרעיונות 'תורה עם דרך ארץ' ולמחשבה ההלכתית וההגותית של ר"ע הילדסהיימר. הוא למד באוניברסיטאות ברלין וגיסן שבגרמניה. משנת 1925 עמד בראש הוראת התלמוד בבית המדרש לרבנים בברלין, ובשנות השלושים כיהן כנשיא בית המדרש.

12 הרב יצחק יעקב ריינס (1839–1915) הקים בשנת 1905 בעיר לידא (במחוז וילנה שבליטא), שבה כיהן כרב, את ישיבת 'תורה ומדע', המשלבת לימודי חול עם לימודי קודש; ראו מרדכי ברויאר, 'שורשיה ההיסטוריים של הישיבה התיכונית', מרדכי בר-לב (עורך), במשך היובל: חמישים שנה למדרשת נעם, תל אביב תשנ"ו, עמ' 127–141.

13 ראו לעיל הערה 5.

14 ראו 'קול דודי דופק' (לעיל הערה 2); הרי"ד סולובייצ'יק, חמש דרשות, ירושלים תשל"ד.

הסתייגות מפורשת מצירוף הדת והפוליטיקה בישראל (מה שיצר שליטה של הפוליטיקה על הדת). בהקשר זה מעניין יהיה לערוך השוואה בינו לבין הרב אברהם יצחק הכהן קוק, שמשנתו כבשה את הציונות הדתית משנות החמישים ואילך, ועיצבה מחדש את השיח על מושגים כמו ציונות, ארץ, עם ותורה. כל המעורה בחוויה התרבותית של הציונות הדתית מודע להשפעה העצומה של הרב קוק על עיצוב דרכה, ולעובדה שהשיח האידאולוגי הציוני-דתי מושתת לרוב על תורתו ונובע ממקורות משנתו. הוא 'הרב' בשיח הציוני-דתי הארץ-ישראלי, ואילו הרב סולובייצ'יק נותר 'הרב' בשיח האורתודוקסי-מודרני האמריקאי, ובעיקר בקרב בוגרי ישיבת רבנו יצחק אלחנן של ישיבה-אוניברסיטה.

ניתן אולי לסכם את ההבחנה בין השניים בכך, שהרב קוק הצביע על מושג הקדושה האימננטי¹⁵ הטמון בהוויה הציונית, הארץ-ישראלית, המחלחל אל שדרות העם כולו, והמעורב ביצירה החילונית על כל גווניה. ההוויה ההיסטורית, לשיטתו של הרב קוק, אינה אלא תהליך גילוי של הרצון האלוהי. לעומת זאת, מושג ה'הלכה' של הרב סולובייצ'יק תבע יצירת קדושה המבוססת על המחויבות לנורמות הלכתיות ספציפיות.¹⁶ אמנם ההבחנה בין הרבנים קוק וסולובייצ'יק בהקשר למושג הקדושה לא הייתה טעונה באותו מתח בלתי מתפשר שבין הגישה של הרב קוק לבין משנתו של ישעיהו ליבוביץ.¹⁷ הרב סולובייצ'יק לא עיצב את מושג הקדושה שבמשנתו באופן טיפולוגי וחד כמו ליבוביץ, אף ששניהם ביססו את תורת הקדושה על החובה. ליבוביץ הפנה אל הציבור החילוני והדתי כאחד דרישה תובענית לביקורת עצמית וחשיבה מחודשת; דבריו של סולובייצ'יק, לעומת זאת, לא נוסחו כהתרסה אלא כ'תרגום'¹⁸ של רעיון הלכתי המכוון לאוזניו של ציבור המבקש הסבר רציונלי. ואכן, ציבור רחב נענע לסגנונו

15 במושג קדושה אימננטית הכוונה לתפיסת הקדושה כביטוי למציאות נוכחותו של האלוהים. החלל והזמן קדושים כי האלוהי שרוי בהם. ראו יוסף דן, על הקדושה: דת מוסר ומיסטיקה ביהדות ובדתות אחרות, ירושלים תשנ"ז, פרק א.

16 זוהי הקדושה הנורמטיבית, שלפיה הקדוש הוא נפרד ונבדל; ייחודו מתעצב בשל פעולת ההבדלה של האדם. ראו אבינועם רוזנק, 'פרשת קרח': "כל העדה כולם קדושים"? – מסע בעקבות משנתם של הרב קוק וישעיהו ליבוביץ', נ' רוטנברג (עורך), הוגים בפרשה: פרשת השבוע כהשראה ליצירה היהודית לדורותיה, תל אביב וירושלים 2004, עמ' 458–471. חשוב להדגיש, שהמאמר 'קול דודי דופק' הוא חריג מרתק בנוף ההגותי של סולובייצ'יק. חריגותו של מאמר זה בטענת הנוכחות האלוהית בהיסטוריה שאינה תלויה בהכרעתם ובהתנהגותם של בני אדם.

17 ראו רוזנק, שם.

18 ראו 'מחשבת ישראל לשם חינוך: האם המסורת היהודית ניתנת ל'תרגום'?', צ' לם (עורך), עיצוב ושיקום: אסופת מאמרים לזכרם של פרופ' עקיבא ארנסט סימון ופרופ' קרל פרנקנשטיין, ירושלים תשנ"ז, עמ' 164–182.

של הרב סולובייצ'יק, ועמדתו שימשה מקור הזדהות חלופי לעמדה הטיפולוגית של הרב קוק, שכבשה, כאמור, את חלק הארי בשיח של הציונות הדתית. מתוך עמדה זו של סולובייצ'יק התלבנו גבולות הנאמנות למדינת ישראל ככלל ולמפעל ההתיישבות בפרט. מתוכה ניתן לשלול את הטענה שמדינת ישראל יונקת את כוחה מעצם קיומה, ולהציב תחת זאת את הנורמות הקושרות אותה לברית הייעוד ההלכתי. ניתן לצטט בהקשר זה דברי תלמידה שלפני עלייתה לישראל נכנסה עם קבוצת תלמידים לחדרו של הרב סולובייצ'יק כדי להיפרד ממנו ולקבל את ברכת הדרך; והוא – כך היא סיפרה – בירך אותם ועודדם בהחלטתם לעלות ארצה, אולם הוסיף: 'אל תשכחו: חשוב יותר ללמוד תורה בניו יורק מלחלוב פרות בארץ ישראל'.

עד כמה השפיעו דברים אלה על זרמים פוליטיים, חברתיים ותרבותיים בציונות הדתית? האם מיעוט השפעתו על הפוליטיקה של הציונות הדתית בישראל נעוץ ברעיונותיו, בעובדת פרסום דבריו באנגלית, או במרחק הגאוגרפי והיעדר קשר שוטף עם הציבור בארץ? כיצד ניתן להבין את הפער בין תרומתו של סולובייצ'יק למעמדה של הסתדרות הרבנים באמריקה ובין השפעתו המינורית על תנועת 'המזרחי', אף שעמד בראש שני הארגונים הללו?

היצירה הפילוסופית

תלמידיו המובהקים של הרב סולובייצ'יק העריצו אותו בראש ובראשונה בשל גדולתו בתורה, אך היה לו גם תפקיד מכריע בהשבת הביטחון העצמי של שומרי ההלכה בקרב תלמידיו. למדנותו הצטיינה לא רק בכוחה האנליטי, אלא בהיותה בת שיח עם המודרנה. ביטוי לכך נמצא בכלל יצירתו ההגותית שפירשה או תרגמה את עולמו הלמדני, ובידועה שבמסותיו, ואולי המרכזית שבהן – 'איש ההלכה'. חיבוריו הפילוסופיים של סולובייצ'יק אינם פרי עיונים תאורטיים לשמם, ולעולם אינם מנותקים מלבטים ושאלות המטרידות את תלמידיו בפרט ואת אנשי הקהילות האורתודוקסיות המודרניות בכלל. מסה זו, וכמוה מסות אחרות, מספקת מענה לצרכים תרבותיים וחינוכיים מדיים, והיא מחברת את למדנותו עם כישוריו הפילוסופיים. במסת 'איש ההלכה' יצר הרי"ד חיבור בין תחומי התמחות שונים, וחיבור זה משמש בסיס למתן מענה לכמה בעיות פילוסופיות מרכזיות המטרידות את האדם המודרני: בעיית היעדר האוטונומיה של האדם הדתי; התהייה כיצד ניתן להיות אדם מוסרי ובאותה עת להיות נאמן למערכת הטרונומית; החיפוש אחר 'התשובה היהודית' לטענות של הפוזיטיביזם הלוגי ולשלילת המטפיזיקה. בעיות אלה הציבו אתגר קשה בפני התלמידים היהודים של הזרם הנארקאנטיאני, וקיבלו ביטוי בשיח הפילוסופי כבר בתחילת המאה העשרים. בשיח זה שימש עולם ההלכה דוגמה מובהקת לנחיתות מוסרית ואינטלקטואלית. סולובייצ'יק אחז

סוגיה זו בקרניה. בכתיבתו הוא מתאר את עולמו האוטונומי של איש ההלכה ומתקף את מעמדו תוך שימוש בכל אותה מערכת טיעונים פילוסופיים ששימשו את המבקרים כדי לנגח אותו. הוא הציע פתרון מפתיע בכך שלא עקף את הבעיה על ידי יצירת מרכז כובד חלופי ביהדות להלכה ההטרונומית, כפי שעשו הוגים ליברלים והומניסטים, אלא השליך את יהבו דווקא על הבטן הרכה, החשופה והמותקפת – ההלכה – כמוקד לניצחון המוסרי והאינטלקטואלי של היהדות. ההלכה הפכה לליבה של הפעילות הדתית; ליבה בעלת אופי אוטונומי, תבוני, יצירתי, השווה בזוהרה לפעילותו של המדען המשרטט עולם אידאלי ובכך יוצר אותו ומעצבו הלכה למעשה. הצבתה של ההלכה במרכז מציגה יהדות שאיננה דנה בתאולוגיה המבוססת על מטפיזיקה, אלא מעצבת את עולמה על בסיס קטגוריות בנות כימות של עקרונות הלכה, המבוססות על עקרונות לוגיים.

למהלך זה היו משמעותיות מרחיקות לכת. הוא נועד להשיב את תחושת הלגיטימיות, את הביטחון האינטלקטואלי והמוסרי של חובשי בית המדרש, ובמידה רבה השיג את מטרותיו. אך בד בבד יצר הוא מהלכי משנה בעייתיים שיש לתת עליהם את הדעת. ראשית, קביעת הבלעדיות לעולם ההלכה, בלעדיות שהיא אולי אחת המהפכות הגדולות בשדה המחשבה היהודית במאה העשרים. ה'הלכה' באה כחלופה למושג ה'תורה' – מושג שהכיל בתוכו את ההלכה אבל גם מרכיבים אחרים של מסורת, אסטיקה, דרש, זיכרונות, סיפורים, 'יידישקייט', שעיצבו את המסגרת הרחבה של 'הקהילה והתרבות היהודית' שנים רבות לפני פעילותו החינוכית והיצירתית של הרב סלובייצ'יק. החלופה ההלכתית שהציע הייתה חדה, בהירה ונועזת יותר מבחינה אינטלקטואלית, והשיבה מלחמה על מתקיפיה. אולם היא הייתה צרה יותר מבחינת תכניה התרבותיים. היא הפכה את האדם היהודי לחד-ערכי, ואיבדה את ממדי העומק והגמישות שמושג ה'תורה' יכול להכיל בתוכו. הרב סלובייצ'יק יצר חשיבה הלכתית מודרנית בלבושה ובתכניה. ההלכה הפכה לפילוסופיה הנאקאנטיאנית של היהדות, ואף הכילה מעתה מושגים חדשים שהופנמו לתוכה ואפשרו לה להתמודד עם אתגרי הזמן החדש. מושגים אלה, כך הראה סלובייצ'יק, הם חלק בלתי נפרד מכלי המחשבה ההלכתית; וממילא אין אתגר מודרני שזר לעולמה של ההלכה. אולם בד בבד נוצרה גם טענה בלתי מתפשרת: היהדות היא הלכה ורק הלכה. וכאן יכולים אנו לשאול הן על השפעתו המכוונת והן על השפעתו הבלתי מכוונת: האם הרב סלובייצ'יק התכוון כי אכן כך יקרה? מה הייתה תגובתו לאותה מהפכה שתוצאתה הייתה גיבושה של תרבות חד-ממדית זו? האם הקהילה האורתודוקסית המודרנית – שנאומיו, שיעוריו, דרשותיו וכתביו עזרו לגבש – הייתה גם ביתו הרוחני?

החיבור 'איש ההלכה' השפיע רבות על תלמידיו של סלובייצ'יק – הן אלה שהושפעו מהמרכיב הפואטי ומהאידאליזציה של דמות הפוסק והמנהיג ההלכתי, והן אלה שהיו מסוגלים להפנים את הניסוחים הפילוסופיים ולקשור אותם לשיח

הפילוסופי ולעיונים פילוסופיים כלליים. 'איש ההלכה' משרטט את פניה של ההלכה באור פורמליסטי ונאריקאנטיאני, ברוח המזכירה מגמות פורמליסטיות של המחשבה המשפטית האמריקאית בתחילת המאה העשרים.¹⁹ הערך המוסף של 'איש ההלכה' לצרכים החינוכיים והפסיכולוגיים של הציבור האורתודוקסי המודרני היה ברור. אולם בד בבד הביא 'איש ההלכה' ליצירתה של מהפכה נגדית המגולמת במאמץ אינטלקטואלי רחב היקף – שגובש על ידי תלמידיו – בניסיון לקעקע את התאוריה ההלכתית של סולובייצ'יק. ניתן להצביע על מספר ספרים ושורה של מאמרים שנוצרו תחת ידיהם של קוראי 'איש ההלכה' בתוך האורתודוקסיה המודרנית, שכל מטרתם להצביע על החלופה לפילוסופיה של ההלכה של הרב סולובייצ'יק.²⁰ כאן נפרש לעיננו הוויכוח המר בין הגישה הפורמליסטית לבין הגישה המהותנית; ויכוח שעיצב את מחקר הפילוסופיה של ההלכה בשלושים השנים האחרונות. הנה כי כן ניתן לומר, שאחת ההשפעות החריפות של הרב סולובייצ'יק על חקר ההלכה היא בניסיון הבלתי פוסק להראות שהוא טועה, וליצור במרץ חלופה המסוגלת לשמש משקל נגד לכתיבתו. כל השאלות שנשאלו כאן אינן אלא הזמנה לדיון ומחקר, וקובץ זה מאגד בחובו תשובות שונות לשאלות אלו. אולם עדיין אין המלאכה שלמה, שאלות רבות נותרו פתוחות, ומבחינה זו אין ספר זה אלא בבחינת פתיחה לדיון ולעיון הביקורתי בתורתו של הרב סולובייצ'יק ובהשפעתו. בשל האופי המגוון של המאמרים, חילקנו את הספר לשני חלקים מרכזיים: פילוסופיה ועיון ביקורתי, מכאן, וגבולות הקהילה וחינוך – מעיון למעשה, מכאן.

חלק ראשון: פילוסופיה ועיון ביקורתי, נפתח בשער 'עיונים בין-תחומיים' ומכיל מחקרים חדשניים על כתביו ההגותיים של הרב סולובייצ'יק מתוך פרספקטיבות דיסציפלינאריות מגוונות: הרמנויטיקה, פילוסופיה, ספרות, פסיכולוגיה ותאולוגיה נוצרית.

שער זה נפתח בשלושה מאמרים המתרכזים בניתוח חדשני של ספרו של סולובייצ'יק *The Halakic Mind* – 'המחשב ההלכתי', שלא זכה עד כה לעיון מחקרי מספק. מאמרו של אלי הולצר ניגש אל כתביו סולובייצ'יק עם כלי הניתוח ההרמנויטיים, ועמם הוא קורא, כאמור, את חיבורו הפילוסופי של הרי"ד *The*

19 לסקירת מגמות אלו ראו בנימין בראון, פורמליזם וערכים: שלושה דגמים, א' רביצקי וא' רוזנק (עורכים), עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה, ירושלים 2008, עמ' 233–258.

20 משה הלברטל, 'הרטמן והפילוסופיה של ההלכה', צבי זוהר ואבי שגיא (עורכים), מחויבות יהודית מתחדשת: על עולמו והגותו של דוד הרטמן, ירושלים ותל אביב תשס"ב, עמ' 14–17; דוד הרטמן, מסיני לציון: התחדשותה של ברית, תרגם נועם זוהר, תל אביב תשנ"ג.

Halakhic Mind.²¹ משנת סולובייצ'יק נדונה בביקורתיות בהשוואה עם משנות ו' דילתיי וה'ג גדמר. מתוך כך הולצר מציג מספר היבטים מרכזיים של החינוך הדתי האורתודוקסי המזמנים דיון בשאלות הרמנויטיות, דיון שלא התקיים אצל הוגים יהודים אורתודוקסיים באופן מפורש מאז חיבורו של סולובייצ'יק ועד ימינו אלה. מאמרו של יוסף טרנר מבסס אף הוא את דיונו על חיבורו הראשון של סולובייצ'יק, *The Halakhic Mind*. המאמר מאיר באור חדש את תפקידו ומרכזיותו של חיבור זה כמקום מפגש בין הפילוסופיה המטה-הלכתית לבין הפוזיטיביזם המדעי המתיימר לייצג את המודרנה. טרנר חושף את עקרונות המחשבה של מסה זו ותחולה המורכב אל כתיבתו המטה-הלכתית לאורך השנים. הוא מצביע על חשיבותה של הביקורת הפלורליסטית של סולובייצ'יק ברמה ההכרתית ועל הפוטנציאל הפלורליסטי-דתי העשוי לצמוח ממסה זו. יונתן כהן קורא את *The Halakhic Mind* בהשוואה לכתיבתו של הרב אליעזר ברקוביץ. כהן – בקריאה ספרותית זהירה – מראה במאמרו כיצד סולובייצ'יק מדגיש את חשיבות האותנטיות ההלכתית כחוויה על-זמנית של קולקטיב יהודי, ומזניח את חשיבות האפקטיביות ההיסטורית. כל זאת בניגוד לברקוביץ, הרואה חשיבות באפקטיביות ההיסטורית. משה מאיר פורש באופן בהיר את הזיקה העמוקה שבין עולמו ההלכתי וההגותי של סולובייצ'יק לבין עולמו הרוחני של ההוגה היהודי הנאו-קאנטיאני והאקזיסטנציאלי הרמן כהן. מאיר סוקר את מגוון המקורות החלופיים שהשפיעו על סולובייצ'יק, ומצביע על הבולטות של משנת כהן בכל כתביו. חנוך בן-פזי מציע נקודת מבט חדשה לקריאת משנתו האקזיסטנציאלית וכתבתו הדרשנית של סולובייצ'יק לאור דגמים פסיכואנליטיים תאורטיים העוסקים בצורות השונות של האישיות. לטענתו, ניתן לחשוף סטרוקטורה פרוידיאנית בבסיס חשיבתו של סולובייצ'יק על הדת והתרבות, וממנה קורא בן-פזי לבחינה מחדש של משמעות ההלכה במשנתו. אלן בריל ניגש אף הוא לניתוח כתבי סולובייצ'יק מתוך הרקע התרבותי שבו הוא חי, אולם מדגיש את השפעתם האפשרית של מקורות נוצריים מודרניים של הגותו. במאמרו מצביע בריל על התאולוגיה הדיאלקטית של אמיל ברונר במאה התשע עשרה ושל התאולוג הפרוטסטנטי קרל ברט' במאה העשרים כמקורות חדשים המאפשרים את הבהרת עולמו האקזיסטנציאלי-דתי של סולובייצ'יק.

השער 'משמעויות תרבותיות' פורש לפנינו את מרחב ההשפעה של משנת סולובייצ'יק על סביבתו ההגותית והתרבותית. כאן נתוודע לשאלות הפילוסופיות המטרידות את עולם הרוח במאה העשרים ואחת ולכוחה של משנת סולובייצ'יק לענות עליהן, וממילא יתגלו חידושי ותובנותיו של סולובייצ'יק, וגם הקשיים הנחשפים אצל המעיינים בכתביו. קשיים אלו מעלים את שאלת הרלוונטיות של

סולובייצ'יק נוכח מציאות ימינו על אתגריה ותובנותיה. מאמרו של לורנס קפלן מצביע על השפעת כתיבתו של סולובייצ'יק על שלוש דמויות מרכזיות בנות זמננו (דוד הרטמן, שירה וולוסקי ודוד שי). קפלן מתאר את השפעתו של סולובייצ'יק מצד אחד, ומבקר את מידת הנאמנות של ממשיכיו למכלול הגותו מצד שני. קפלן מתמקד בכתיבתו של דוד הרטמן ובוחנה בביקורתיות תוך קריאה זהירה של המסה 'איש האמונה'. ג'ייסון קלמן מעלה במאמרו את אחת השאלות הקשות שהתעוררו במאה העשרים ושמקרינה עד להגות זמננו: תאולוגיה בעידן שלאחר השואה. קלמן מתאר בביקורתיות את התאולוגיה הפוסט שואתית של סולובייצ'יק ואת פרשנותו ביחס לאיוב. קלמן קושר בין הפרשנות של סולובייצ'יק לפרשנות הקלסית ומצביע על העדר השפעתה על פרשנים בני דורו. קלמן אף מצביע על ההוגים נורמן לאם, דוד שפירא יצחק גרינברג ואליעזר ברקוביץ שהצליחו ליצור – בניגוד לסולובייצ'יק – הגות פוסט-שואתית משמעותית. מאמרה של שרית בן-שמחון פלג חובר לשיח זכויות האדם ומצביע על 'איש האמונה' כמצע הגותי המעגן זכויות אלה ויכול לשמש בסיס לכינון וגם לעורר את המוטיבציה המוסרית לשמור אותן. קריאתה של בן-שמחון פלג מבקשת לספק נקודת מבט שונה ומרעננת על מושגים כמו 'טבע האדם' ו'החובה המוסרית', ולהצביע על אלטרנטיבה לשיח המערבי האוניברסלי המתעלם משיח רב-תרבותי. מאמרו של יהודע עמיר ניגש גם הוא לנתח את מסת 'איש האמונה', אך חושף בה את כשליה וחולשותיה. הוא מצביע על השפה האזוטריה שסולובייצ'יק משתמש בה כדי לכסות מקהל קוראיו הרחב את מקורות 'ניקתו' – שהם הוגים יהודים ליברלים בני המאה העשרים. בשל כיסוי זה, לדבריו, טיעוניו מתרדדים. עמיר מבקש לטעון שהתנהלות זו נובעת מתפיסתו של סולובייצ'יק את קהל מאזיניו כבלתי מסוגל להתמודד עם מקורותיו אלא בעיבודם באמצעותו. בד בבד, פורש עמיר ניתוח אוהד לדרך התמודדותו של סולובייצ'יק עם סוגיית השואה. ביקורת מכיוון אחר נשמעת במאמרו של אירווין (יצחק) גרינברג. גרינברג מורה על תרומתו העמוקה של סולובייצ'יק בהתמודדות עם המודרנה בשנות השלושים עד החמישים, אך טוען כי כגודל תרומתו כך גודל החסר של משנתו נוכח הצרכים התרבותיים החדשים בני זמננו. מושגים כמו 'פלורליזם' ו'ביקורת היסטורית' מצויים בכתיבתו של סולובייצ'יק אך באופן מסויג. סולובייצ'יק פתח דלתות שאליהן לא נכנס. היעדרם של מושגים אלה באורתודוקסיה המודרנית כיום, טוען גרינברג, דורש שידוד מערכות אמיץ בדומה למה שעשה סולובייצ'יק בעבר.

השער 'המאבק על דמותו של הרב סולובייצ'יק' מרחיב ומעמיק את הוויכוח בדבר טיבה של משנת סולובייצ'יק על המתחים הגלומים בה, ולנוכח הרקע התרבותי המגוון של פרשניו ותלמידיו. בשער זה נשאל: עד כמה קשור עולמו ההגותי הנאורקאנטיאני והאקזיסטנציאליסטי (כפי שנמצא ב'איש ההלכה' מכאן או ב'איש

האמונה' מכאן) אל עולמו הישיבתי, התלמודי וההלכתי? מי היה הרב סולובייצ'יק – איש הלכה בריסקאי או פילוסוף?

שלמה פיק יוצא נגד מגמות סינתטיות אלה, ומאמרו מבקש לטעון שסולובייצ'יק יצר מידור בין הלימוד המחקרי והמדעי לבין המחשבה ההלכתית והלימוד הישיבתי. לאור קריאתו של פיק, סולובייצ'יק אמנם הכיר את השיטות של חוקרי התלמוד וההיסטוריה אולם דחה אותן באופן עקרוני כיוון שלא התמקדו בגוף הטקסט ותחת זאת עסקו בזוטות. הוא מתאר את הסתייגותו של סולובייצ'יק מלימוד תלמוד המתייחס למחקר הפילולוגי-היסטורי או לעירוב דגמים פילוסופיים ופסיכולוגיים במחשבה התלמודית. אביעד הכהן מכיר בשילוב שבין המחשבה ההלכתית לעולם הפילוסופיה הנאו-קאנטיאנית המצוי בכתבי סולובייצ'יק, אולם הוא מצביע על ההבחנה בין הלימודים הפנים-ישיבתיים, שניסו לשמור על המחשבה והשיטה הבריסקאית (וממילא השפיעו ויצרו תלמידי ישיבה שהם בעלי חשיבה יותר פרטיקולריסטית), לבין כתביו ההגותיים, שהופנו כלפי מי שאינם חובשים את ספסלי בית המדרש (ויצרו דמות של הוגה בעל אוריינטציה פילוסופית כללית). יוסף וולף מצביע במאמרו על עירוביה של החשיבה והביקורת ההיסטורית בשיעוריו ולימודי התלמוד של סולובייצ'יק. לאישוש טענתו וולף משתמש במקורות שלא נחקרו עד כה כנדרש, ומראה שיש לתודעה ההיסטורית חשיבות כמקור לפיתוח חייו הפנימיים-רוחניים של האדם וחיבורו לאירועים מכוננים המעניקים משמעות מאחדת ומלכדת. שער זה ננצל במאמרו של דניאל ריינהולד. מתוך מודעות לוויכוח שבין פלגי תלמידיו של סולובייצ'יק, בין המרכזים הכול בעולמו ההלכתי למרכזים הכול בעולמו הפילוסופי, ריינהולד יוצר בחינה חדשה של מושג התפילה במשנת סולובייצ'יק – על השלכותיו ההלכתיות – תוך שהוא משתמש במושגי יסוד הצומחים דווקא מחיבורו הפילוסופי *The Halakhic Mind*.

חלק שני, גבולות הקהילה וחינוך – מעיון למעשה, נפתח בשער 'קהילות בתהליכי שינוי'. תהליכי השינוי הנורמטיבי והתרבותי העוברים על המהגרים מאירופה לעולם החדש הם נקודת המוצא לפעולותיו ולגיבוש מסריו של הרב סולובייצ'יק כמנהיג קהילה וראש ישיבה בארצות הברית. הבנת התהליכים הללו היא תנאי להבנת משנתו ובסיס לגילוי תחום השפעתו וגבולותיו.

מאמרו של חיים וקסמן מתעמת עם העמדה הנפוצה בקרב סוציולוגים של יהדות ארצות הברית בדבר חולשתה של האורתודוקסיה המודרנית האמריקאית והיגרויותה לעבר עמדה חרדית ימנית. בניתוח סוציולוגי מפורט מפריך וקסמן טענה זו, טוען לעצמתה של האורתודוקסיה המודרנית, ומצביע על אישיותו של הרב סולובייצ'יק כמכוננת ומאפשרת את הימשכותו של זרם זה. ג'פרי גורוק מתאר את דרכי השתלבותו של סולובייצ'יק ביהדות אמריקה, ודן בהתאמה הבסיסית שבין משנתו לבין מבנה התרבות של הקהילה היהודית שם. גורוק פורש את פועלו ומתאר את שלהי עבודתו של ד"ר ברנרד רבל ומבהיר את

הרקע לכניסתו של הרב סולובייצ'יק לקהילת האורתודוקסיה המודרנית לאור עבודותיהם של קודמיו.

השער 'גבולות בעולם מערבי פתוח: פנים וחוץ' דן בדרכי התמודדותו החינוכית ובכתיבתו ההגותית של סולובייצ'יק נוכח ה'אחר' התרבותי. מהו היחס ל'אחר' החילוני? ונוכח סוגיה מרכזית בשיח היהודי בתפוצות נשאל: מה מידת הזיקה הרצויה בין המיעוט הקוגניטיבי (היהודי) לרוב הקוגניטיבי (המערבי-נוצרי)?²² כיצד התמודד סולובייצ'יק עם סוגיה זו, וכיצד עיצבה עמדתו את פניה של הקהילה היהודית המצויה תחת מתח סוציולוגי ותרבותי זה?

מיכאל רוזנק ואבינועם רוזנק בוחנים במאמרם את השפעתה הדתית והתרבותית של משנת סולובייצ'יק תוך בחינת מרחב כתביו של סולובייצ'יק לאור הפילוסופיה החינוכית של יוסף שוואב. בניתוחם מתלבנים הכלים החינוכיים שיצר סולובייצ'יק, לעיצובו של יהודי מורכב ומוגבלותיהם של כלים אלו. בד בבד, מתוך עיון בפילוסופיה של החינוך מתבהרת הבחנה חדשה בין מרכיביו של החיבור 'איש האמונה' (הנע בין 'אדם א' ל'אדם ב') ובזיקה שבין חיבור זה לבין המסה 'קול דודי דופק' העוסק בהכלתו של הציוני החילוני. יוג'ין קורן מנתח את כתיבתו המורכבת של סולובייצ'יק נוכח האתגר שעמד על פיתחה של הקהילה היהודית: הצעה לדיאלוג תאולוגי יהודי-נוצרי. קורן בוחן לעומק את מאמרו של סולובייצ'יק 'עימות' ('Confrontation'), ואת הרלוונטיות של מסקנותיו לנוכח הנחות היסוד של הדיאלוג היהודי נוצרי בזמננו. כריסטיאן רוטישאוור קורא אף הוא את מאמרו של סולובייצ'יק 'עימות', שדחה את הדיאלוג הבין דתי, ומצביע דווקא על המרחב הדיאלוגי שסולובייצ'יק מאפשר. יתר על כן, רוטישאוור מצביע על הדמיון בין עקרונות המחשבה הקתולית-הישועית לעקרונות ההלכה בתיאורו של סולובייצ'יק המאפשר זיקה והפריה הדדית בין הדתות השונות. המאמר החותם שער זה הוא עבודתו של ראובן קימלמן. קימלמן משרטט את הזיקה שבין שני המנהיגים הגדולים של יהדות ארצות הברית במאה העשרים, סולובייצ'יק מכאן ואברהם יהושע השל מכאן. הדמיון ביניהם רק מעצים את הפער שמתגלע ביחס לדיאלוג היהודי-נוצרי, וקימלמן מנתח פער זה נוכח שנות השישים (או עלה ויכוח זה לכותרות), ולנוכח הזיקה שבין הנצרות והיהדות כיום.

הספר ננעל בשער 'בשיח ובמעשה הציבורי'. מנהיגותו של הרב סולובייצ'יק נבנתה, כאמור, בנקודת המפגש בין העולם הישן לחדש. צומת זה הוא מקור לשאלות והתלבטויות ברמה האישית והקהילתית המקבלות ביטוי בסוגיות פוליטיות וחינוכיות. סולובייצ'יק היה אישיות ציבורית בעלת מהלכים פוליטיים

ומנהיג קהילה עם זיקות אנושיות וחברתיות שחרגו מד' אמות של בית המדרש. הוא לא הסתפק בתפקיד איש הרוח התאורטי, אלא יזם וסייע בהקמת מוסדות שיתרגמו תאוריה זו אל הפרקטיקה החינוכית של צעירים ומבוגרים.

קלמן נוימן משרטט את קשייו של סולובייצ'יק בניסיונו להשפיע על החברה הישראלית בכלל, ובפרט בניסיון להתערב בשיח הפנים-ישראלי בהקשרים פוליטיים לאחר מלחמת ששת הימים. לטענתו, התקבלותו בתור 'הרב של הרבנים' בארצות הברית נבעה מדמותו המשלבת גדולה בתורה עם שליטה בחכמת העולם. בארץ ישראל, לעומת זאת, נחלש מעמדו בשל העובדה שהוא לא קיים את המצווה הציונית של העלייה לארץ. שאול פרבר מצביע על ההבחנה, בהקשר של התחום החינוכי, בין הרב סולובייצ'יק של ניו יורק, ששם הוא עמד בראש ישיבת רבנו יצחק אלחנן של ישיבה-אוניברסיטה, לבין סולובייצ'יק של בוסטון, ששם הוא חי כרב בקהילתו ונדרשו ממנו יכולות וכישורי הנהגה וחינוך אחרים לחלוטין. לטענתו, תרומתו של הרב סולובייצ'יק בתחום החינוך הקהילתי והציוני ממקום ישיבתו בבוסטון חשובה להבנת דמותו המורכבת והשפעתו החינוכית על עיצוב האורתודוקסיה המודרנית. מיכאל צבי נהוראי מציג פער גדול בין המושג 'בעל תשובה' בכתבי סולובייצ'יק לבין מושג זה כפי שהוא מופיע אצל הרמב"ם. נהוראי מצביע על האופק החינוכי כמבהיר חריגה זו אצל סולובייצ'יק, ובכך הוא מדגים את רגישותו של הרי"ד למצב הפסיכולוגי של מאזיניו או למוקד של 'התלמיד' על פי הדגם של שוואב שהוזכר דלעיל. מאמרו של משה סוקולוב מדגים את המעבר מתאוריה למעשה. סוקולוב עוקב אחר עקרונות הגותו היהודית והחינוכית של סולובייצ'יק לאור התיווך של דגמים בפילוסופיה של החינוך ומראה כיצד ניתן ליצור בזיקה אליהם תכנית לימודים בנושא הוראת התפילה. הספר נחתם במאמרה של טובה ליכטנשטיין, בתו של הרב סולובייצ'יק, שהוא מעין אפילוג לקובץ זה. דבריה מתארים מזווית אחרת את חייו וזיקתו לקהילתו ומאפשרים התבוננות נוספת לזיקה שבין חזונו ההגותי של סולובייצ'יק לבין פועלו הלכה למעשה. בד בבד, דבריה מאפשרים הערכה מחודשת של ניתוחים הנעשים על משנתו של סולובייצ'יק.

ככל שספר זה רב היקף, אנו רחוקים מלמצות את מגוון העיונים והמחקרים הדרושים כדי לבחון בחינה יסודית את השפעתו של הרב סולובייצ'יק וגבולותיה. אולם גם אם איננו מסיימים את עריכת הספר מתוך תחושת מיצוי יש כאן סלילת דרך לדיון על דמות של למדן, הוגה ומנהיג יהודי חשוב שהשפיע על עיצובו של אחד הפתרונות היהודיים המרתקים לאתגרי המודרנה.

ספר זה מבקש כאמור להתחקות אחר השפעתו של הרב סולובייצ'יק, אולם טרם שאלנו את השאלה, האם הוא עצמו ביקש להשפיע? דומה שהתשובה לכך ברורה

לכל מי שבא במחיצתו או קרא אף מקצת מכתביו. ביטוי לעמדתו הברורה ניתן למצוא בדברים אלה המצוטטים משמו:

סיפר לי דודי הרב מאיר ברלין, כי פעם שאל את ר' חיים, איש בריסק, מה היא תעודת הרב. ענה ר' חיים ואמר: 'לתבוע עלבונם של גלמודים ועזובים, להגן על כבוד עניים ולהציל עשוק מיד עושקו'. לא ההוראה, לא ההנהגה הפוליטית, אלא התגשמות אידיאלי הצדק הינה עמוד האש של רב ומורה בישראל. התגשמות אידיאלי הצדק היא מילוי תעודת יצירה, שהוטלה על האדם, תיקון עולם במלכות ההלכה וחידוש פני הבריאה.²³

שאיפה גדולה ליצירת שינוי, לתיקון עולם, להשפעה, נשמעת כאן כמו בכל כתביו.

23 אברהם בית דין, פרקים במחשבת הרב, ירושלים תשמ"ד, עמ' 165.

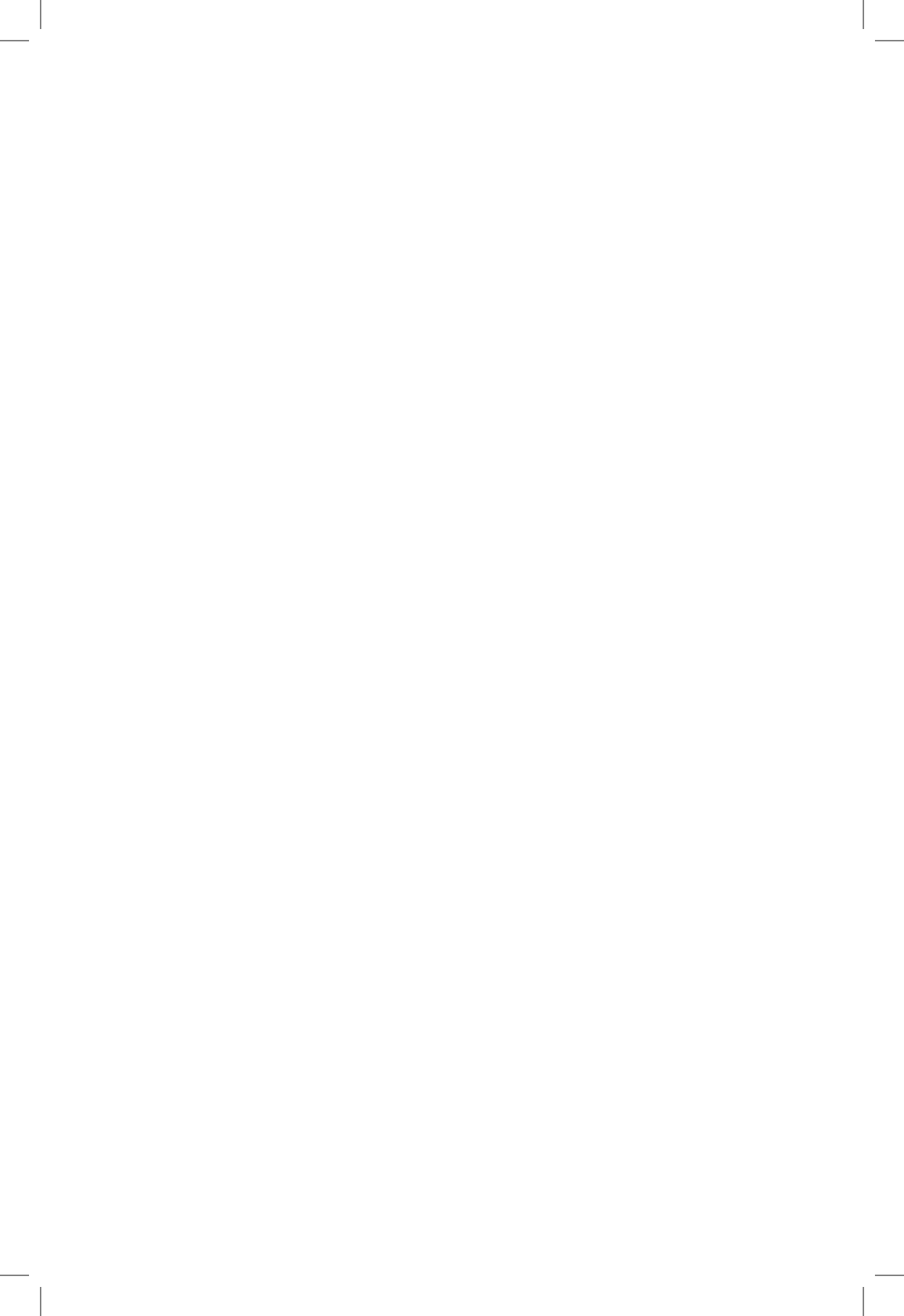


חלק ראשון

פילוסופיה ועיון ביקורתי



עיונים בין-תחומיים



התאוריה ההרמנויטית של הרב סולובייצ'ק בחיבורו *The Halakhic Mind*: עיון ביקורתי והשלכות חינוכיות

אלי הולצר

מבוא

החל במפעלו העיוני של וילהלם דילתיי, שביקש לעצב עקרונות ומתודה לחקר מדעי הרוח, וכלה בתאוריות פוסט־מודרניות ודקונסטרוקציוניסטיות השוללות כל משמעות הטמונה בטקסטים¹ ההרמנויטיקה היא ללא ספק אחד מתחומי העיון המרכזיים ורבי ההשפעה בהגות המערבית במאה האחרונה. למושג הרמנויטיקה משמעויות שונות, ממתודות של פרשנות ועד לפנומנולוגיה של הקיום האנושי.² ככלל אפשר לומר, כי פעולת הפרשנות בכלל והפרשנות של טקסטים בפרט הפכה להיות מושא לעיון ולדיון שיטתי, ובזאת הפרשנות חדלה להיעשות בצורה תמימה ובלתי רפלקטיבית. מעתה הדיון בהרמנויטיקה אינו נסב על מתודות וכללי פרשנות בלבד. עתה נשאלות שאלות מסדר שני (כשפעולת הפרשנות היא מושא עיונם של השואלים), כגון 'מהו טקסט?' או 'מהי משמעות של טקסט וכיצד היא נוצרת?'. על כן אין זה מפתיע, כי יש אף המבקשים לאפיין את סדר היום הפילוסופי של סוף המאה העשרים כמעבר מההכרח לפרש טקסטים להכרח לפרש מהי פרשנות (של טקסטים).³

הפרשנות בפועל של טקסטים שמיוחסת להם מידה מסוימת של נורמטיביות היא חלק בלתי נפרד ומאפיין בולט של שיח ההגות היהודית בדורות השונים. ואולם נוכל לאתר רק מעט דיונים שיטתיים בשאלות הרמנויטיות בכתביהם של הוגים יהודים בעת החדשה, כאשר שאלת הפרשנות הופכת להיות נושא

1 זהו המכנה המשותף בין גישתו של פיש, למשל, הטוען כי משמעותו של טקסט אינה אלא המשמעות שהקורא מטיל עליו, לבין גישתו של בארת, הטוען כי אין לו לקורא אלא לשחק במילים של הטקסט, המשליכות זו על זו בצורה אינסופית. ראו Stanley Fish, *Is there a Text in this Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge 1982; Ronald Barthes, 'Death of the Author', *Image-Music-Text*, London 1984

2 Richard E. Palmer, *Hermeneutics*, Evanston: Northwestern University Press, 1969 2

Mark C. Taylor, *Deconstructing Theology*, New York: Scholars Press, 1982 3

לדיון כשלעצמו. אפשר להצביע על דיונים ראשוניים אצל מרטין בובר ופרנץ רוזנצווייג, ומאוחר יותר אצל עמנואל לוינס.⁴ ברם אין אנו מוצאים עיסוק עיוני שיטתי בשאלות הרמנויטיות אצל הוגים המזהים עם אורתודוקסיה יהודית. על רקע מצב עניינים זה בולט חיבורו המוקדם (מ'1946) של הרב י"ד סולובייצ'יק *The Halakic Mind* [להלן המחשב ההלכתי].⁵ בחיבור זה המחבר מבקש להסביר ולנמק את עקרונותיה של המפעל ההגותי שבו הוא עומד לפתוח, הווה אומר חילוץ התפיסות הדתיות של היהדות על ידי פרשנות של המקורות ההלכתיים (בצורתם הטקסטואלית והריטואלית) מתוך תפיסה, כי לדת ראייה פילוסופית ייחודית משלה. הדיון אפיסטמולוגי בעיקרו, והוא עוסק בשאלות של פילוסופיה של מדעי הטבע ושל מדעי הרוח. בניגוד לרבים מכתביו האחרים הדיון ב'המחשב ההלכתי' אינו מבוסס לא על טיפולוגיה ולא על פרשנות של מקורות יהודיים קלאסיים, אלא כל כולו דיון על ('מטה') שבו המחבר מסביר את הרציונל העומד מאחורי הכרעותיו המתודולוגיות. יתר על כן, מצד הסגנון אופי הדליברטיבי של החיבור, וכן הבניית הטיעון בדו־שיח עם אסכולות פילוסופיות שונות וביחס אליהן, מזמינים את הקורא להתייחסות עיונית פתוחה לסוגיות הנידונות.

ואולם דומה כי טרם ניתנה תשומת לב מספיקה לעובדה, כי במהלך הדיון נוגע הרב סולובייצ'יק גם בשאלות הרמנויטיות, גם אם זהו דיון ראשוני ולא ממצה. כך למשל הוא דן בשאלת טיבו של טקסט דתי ובשאלת המתודות הפרשניות המובילות ו/או המרחיקות את הלומד מהבנת המשמעות של טקסטים אלה. במאמר זה אנו מבקשים לדון בדבריו אלה. אין אנו טוענים כי התפיסות ההרמנויטיות הנידונות ב'המחשב ההלכתי' באות בהכרח לידי ביטוי במפעלו העיוני-פרשני של הרב סולובייצ'יק בחיבוריו השונים; נושא זה ראוי לו מחקר עיוני משל עצמו. ברם כיוון שזהו המקום היחיד (לפחות בכתביו שראו אור עד היום) שבו מתייחס הרב סולובייצ'יק לשאלות הרמנויטיות כחלק מדיון מתודי ועיוני שיטתי, הרי שהדבר ראוי לעיון מקרוב.⁶ ראשית נדון בדבריו אלה בהקשר

4 מרטין בובר, משה, ירושלים תשכ"ג; פרנץ רוזנצוויג, נהריים: מבחר כתבים, ירושלים 1977. על הדיונים של לוינס בשאלות הרמנויטיות ראו חנוך בן פזי, קריאה לאחריות: עיון פילוסופי ב'קריאות התלמודיות' של עמנואל לוינס, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בראילן, 2003, פרקים 3-1.

5 J. B. Soloveitchik, *The Halakic Mind: An Essay on Jewish Tradition and Modern Thought*, New York 1986. תרגום הפסקאות מספר זה ומספרים אחרים מאנגלית לעברית נעשה על ידי (א"ה).

6 אמנם ניתן למצוא מספר משפטים הנוגעים לנושא ההרמנויטי המפורזים בכתביו של הרב סולובייצ'יק, אבל היא הנותנת: אין אלה יותר מאשר משפטים בודדים. ראו למשל יוסף דב סולובייצ'יק, איש האמונה הבודד, ירושלים תשמ"ח, עמ' 13. על נושאים הנוגעים לדיון ההרמנויטי בהגותו של הרב סולובייצ'יק ראו פנחס פלאי, 'הדרוש בהגות הרב סולובייצ'יק: מיתודה או מהות?',

הכולל של 'המחשב ההלכתי', ונדון בעמדותיו ההרמנויטיות ביחס לטיבם של טקסטים דתיים הלכתיים וביחס לעקרונות הפרשניים האמורים להנחות את הקורא לדעתו. בחלק השני של המאמר נדון בתפיסתו בזיקה לתפיסות הרמנויטיות של דילתי⁷ ושל גדמר במטרה להבליט ולחדד את הבעייתיות בנטרול הכפול העולה מדבריו של המחבר: נטרול טיבו ההיסטורי של מה שהטקסט מגלם, ונטרול ההיסטוריות של הקורא המפרש. בחלק השלישי והאחרון של המאמר נדון בחשיבות היתרה ובהשלכות החינוכיות של הדיון בשאלות הרמנויטיות עבור הוגים ואנשים אורתודוקסים בימינו, ובפרט בסוגיות ההיסטוריות של הטקסט ושל הפרשן.

התפיסות ההרמנויטיות בחיבור 'המחשב ההלכתי'

החלק הראשון של 'המחשב ההלכתי' עוסק בסקירת היחס שבין הפילוסופיה, המדע והדת בעבר ובהווה.⁸ המחבר מברר את האופציות החדשות הנפתחות בפני הפילוסופיה של הדת במאה העשרים. הוא טוען, כי רק במאה זו התברר כי הדת מגלמת ראייה בעלת ממד קוגניטיבי אוטונומי וייחודי של העולם לצד תחומי ידע אנושיים אחרים. אי לכך, הוא טוען, יש צורך בפיתוח מתודה אוטונומית לעיסוק בפילוסופיה של הדת. בחלק השני של הספר מסביר הרב סולובייצ'ק מהן התכונות של ההלכה (קרי הדיונים התאורטיים והפרקטיקה ההלכתית) ההופכות אותה לביטוי המגלם בצורה המוצלחת ביותר את הסובייקטיביות הדתית בדת היהודית. תכונות אלה מצדיקות את הפיכת ההלכה למרשא העיקרי של הפילוסופיה של הדת היהודית. נמצא כי הדבר מחייב פרשנות של הביטויים הטקסטואליים

דעת 4 (תש"ם), עמ' 111–128. על *The Halakhic Mind* ראו במיוחד Jonathan Sacks, 'Rabbi J. B. Soloveitchik's Early Epistemology: A Review of "The Halakhic Mind"', *Tradition* 23, 3 (1988), pp. 75–87; Daniel Rynhold, 'The Philosophical Foundations of Soloveitchik's Critique of Interfaith Dialogue', *Harvard Theological Review* 96, 1 (2003), pp. 101–120; William Kolbrener, 'Towards a Genuine Jewish Philosophy: Halakhic Mind's New Philosophy of Religion', M. D. Engel (ed.), *Exploring the Thought of Rabbi Joseph B. Soloveitchik*, New Jersey 1997, pp. 179–206; אלי הולצר, 'פילוסופיה של הדת וחינוך מורים', הגות בחינוך היהודי ב (תש"ס), עמ' 53–88.

7 אפשר להניח כי הרב סולובייצ'ק נחשף לפחות לחלק מיצירותיו של דילתי בזמן לימודיו בברלין במחצית השנייה של שנות העשרים, גם אם לא באופן מלא ושיטתי. הרב סולובייצ'ק מתייחס מספר פעמים לדילתי בהמחשב ההלכתי.

8 הדברים מבטאים תפיסות שנידונו בהגות הפילוסופית בזמן לימודיו של הרב סולובייצ'ק במחצית השנייה של שנות העשרים.

והריטואליים של ההלכה, ובהקשר זה נמצאת התייחסותו של הרב סולובייצ'יק לשאלות הרמנויטיות.

תהליך שחרורה של הדת מכבלי המדע הטיעון של הרב סולובייצ'יק מבוסס על קריאת תולדות היחסים בין המדע, הפילוסופיה והדת. למעשה, טענתו היא כי עתה (במחצית הראשונה של המאה העשרים) ניתן לראשונה לפנות ולבסס מקום לאפיסטמולוגיה דתית, וזאת כתוצאה מהתפתחויות במדעים ובעולם הרוח. הכיצד?

למעשה נקבע המעמד של הדת לאורך הדורות כפונקצייה של היחס בין המדע לבין הפילוסופיה. עד למאה העשרים העסיקה את החשובים שבהוגים השאלה, מהי המתודה ומהו תחום הידע הנותנים לנו ידיעה נכונה של המציאות. על התשובה לשאלה זו התחרו הדת מחד גיסא, המדע והפילוסופיה מאידך גיסא.⁹ בתהליך ארוך חלו שינויים בתחומי תורת ההכרה והמדע. בסופו של תהליך זה התערערה ההנחה, כי בכוחו של המדע לספק תמונת עולם שלמה וקוהרנטית.¹⁰ אחרי מספר גלגולים אימצו מספר מדענים את מושג הפלורליזם האפיסטמולוגי. מושג זה מניח, כי ניתן להשקיף על המציאות באמצעות מודלים שונים ומגוונים, שאין אחד בהם היכול להקיף ולמצות את הצדדים הרבים של המציאות.¹¹ הרב סולובייצ'יק מזהה בפילוסופיה שתי תגובות עקרוניות למצב עניינים זה:

פוזיטיביזם פילוסופי: זו הכרעה של הפילוסופים לצמצם את עיסוקם בניתוח השפה והמתודה המדעית. במילים אחרות, זהו המשך הדפוס הבסיסי של ימי הביניים: המדע, על כל מגבלותיו, הוא המפתח היחיד למציאות, ועל הפילוסופיה לצמצם את תחום פעילותה לניתוח המושגים בלבד.¹²

אוטונומיה של מדעי הרוח: זו גישה הטוענת, כי המדע אינו ממצה את כל הגישה למציאות. על מדעי הרוח ליצור את גישתם האוטונומית, ולהשתחרר מהמתודה ומהשפה של מדעי הטבע. במילים אחרות, יש לגשת לעולם לא רק מבחינה הכימית שבו, אלא גם מבחינת האכיות שבו. לאור אי יכולתו של המדע לספק מפתח אחד וגישה אחת למציאות תובעת עתה הפילוסופיה את הלגיטימיות של גישתה האוטונומית. המדעים ימשיכו לעסוק בהיבטים הכמותיים של המציאות.

9 ראו הדיון בהמחשב ההלכתי, חלק ראשון.

10 הרב סולובייצ'יק מציין למשל: (א) את הסתירות בין המדע הביולוגי לבין המדע המתמטי. (ב) כיצד, בעקבות איינשטיין ומכניקת הקוונטים, אנו מוכרחים לקבל בו בזמן תאוריות שונות הגם שהן נוגדות ואף סותרות את תמונת העולם של השכל הישר. (ג) את העובדה כי אי אפשר להניח ידיעה רציונלית 'נאיבית' של המציאות. המדענים יוצרים מודלים חיוניים לגישה ולשימוש של העולם, אבל מודלים אלה אינם עומדים עם המציאות.

11 המחשב ההלכתי, עמ' 12-18, 27-22.

12 שם, עמ' 12.

למשל, בהתעסקותם בצבעים יעסקו המדעים באורכי גל, שזה ההיבט הכמותי של המציאות. לעומת זאת, הפילוסופיה והדת יעסקו בהיבט האיכותי של המציאות, למשל בצבעים כפי שהם ניתנים לאדם בהתנסות.¹³

היה מי שראה במצב עניינים זה, כלומר באי־היכולת למצוא מתודה אחידה שתקיף את הצדדים הרבים של המציאות, מצב זמני בלבד שיימצא לו מענה בעתיד. גישה זו מכונה תורת 'אחדות המדעים'. לעומת זאת טענו אחרים, כי ריבוי הגישות והמתודות נעוץ בריבוי הפנים של המציאות עצמה. הפלורליזם של הגישות למציאות משקף את המצב הקבוע של הידע האנושי, אשר אין באפשרותו לגשת למציאות בגישה אחידה. גישה זו מאמץ הרב סולובייצ'ק.

מעשה לא רק שהמדע, הפילוסופיה והדת אינם בתחרות, אלא כל אחד מהם יפתח לעצמו מתודות שבאמצעותן הם ישכללו את גישתם הייחודית.¹⁴ זהו הרקע לצורך בפילוסופיה של הדת שתבטא את הסתכלותה על העולם. לפי הרב סולובייצ'ק אין לראות בדת את חיפוש הטרנסצנדנטי, אלא קודם כול ובעיקר התייחסות למציאות הראלית הקונקרטית, מתוך הפרספקטיבה המיוחדת לאיש הדתי; לאמור, הדת גם היא טוענת משהו על העולם, אבל מתוך פרספקטיבה של האמונה.¹⁵ לכן הרב סולובייצ'ק מדגיש כי ממהותה של הדת היא השאיפה ל־noesis, להכרה של משהו. כלומר, ה'זרימה' הדתית שבתוך האדם נמשכת להכרת המציאות ולמוחלט שבה, גם אם ברור שזו לא תושג לעולם במלואה.¹⁶

13 שם, עמ' 13.

14 ראוי להדגיש: אין בכוונתו של הרב סולובייצ'ק לטעון כי בשחרור מכבלי המדעים הופכת הדת להיות לא קוגניטיבית. ההפך הוא הנכון: כל המאמץ שלו הוא למקם את תופעת הדת גם כבעלת רובד קוגניטיבי ייחודי.

15 'האדם הדתי' [...] נלהב מהמעשה הקוגניטיבי לא פחות מהפילוסוף. הוא מבין את העולם מתוך פרספקטיבה ייחודית [...] אין עיסוקו בפרשנות של אלוהים מנקודת מבט של העולם אלא בפרשנות של העולם תחת ההיבט של אלוהים' (המחשב ההלכתי, עמ' 44–46).

16 הרב סולובייצ'ק מייחס חשיבות מיוחדת למושג האינטנציונליות של המסורת הפנומנולוגית, שלפיה הרצון והאמוציה קיימים רק כמבנה־על, מעל היסוד הקוגניטיבי. לשון אחר: כל 'רצון ל־' או 'אמוציה של' מחייבים מושא קיים שאליו חותר הרצון או שממנו מתפעלת האמוציה. כל פעולה מנטלית מקושרת לאובייקט: לא ייתכן Cogito ללא Cogitatum. בכך טמון אחד ההבדלים החשובים בין גישתו הפילוסופית של הרב סולובייצ'ק לבין גישתו של ישעיהו ליבוביץ. ראו למשל ישעיהו ליבוביץ, 'אמונה, הדת ומדע', יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, ירושלים ותל אביב תשל"ז, עמ' 337–384, ובמיוחד עמ' 339. לפי סולובייצ'ק אין ביכולתה של השאיפה הדתית לוותר על חיפוש המוחלט. מכאן הביקורת החריפה של הרב סולובייצ'ק על הפרגמטיזם מבית מדרשו של דיואי, שוויתר מזמן על חיפוש זה. לשיטתו של הפרגמטיזם מספיק להצביע על ריבוי מטרות כדי להצדיק פלורליזם של המתודות, והשאלה האם המציאות דורשת גישה מוניסטית או פלורליסטית אינה חשובה כשלעצמה (המחשב ההלכתי, עמ' 20 ואילך). לפי סולובייצ'ק זוהי גישה אנטי־מטפיזית במהותה, וכתוצאה מכך היא אינה יכולה לעלות בקנה אחד עם השאיפה הדתית. את שאלת מתן התוקף להתנסות הדתית פותר הרב

השחרור מהצורך לתת דין וחשבון למדע גרם גם ל'שחרור' מאילוצים כלפי השפה הדתית, כפי שהכרנו בהגות הדתית הרציונליסטית של ימי הביניים. בהגות זו משמעותם של תוארי האל צריכה הייתה 'להתיישר' עם מה שלימדו המדע והפילוסופיה על האל. על כן ביקש הרמב"ם להפקיע את משמעותם הראשונית של תוארי האל, ופיתח תאולוגיה שלילית.¹⁷ לעומת זאת, עתה ניתן לחזור לשימוש חיובי של תארי האל: כשם שתיאור המדע את הצבע כאורכי גל אינו ממצה את העולם שבו אנו חיים ועדיין משאיר לנו מרחב לדיבור על התייחסותנו לצבעים כצבעים, כך יש שוב מקום לתארים חיוביים של האל, כשברור כי מחד גיסא הם אינם ממצים את ישותו, ומאידך גיסא הם אינם מתחרים עם המושגים המופשטים יותר של החשיבה התאולוגית.

הנה כי כן, בהקשר רחב זה ביקש דילתיי (1833-1911) להבטיח את עצמאותם ותוקפם של מדעי הרוח. בבואנו להבין את הטבע באמצעות שימוש במתודות מדעיות אנו 'מסבירים' (erklaeren), טוען דילתיי. לעומת זאת, בבואנו להבין את 'צירות הרוח האנושית באמצעות המתודות המתאימות אנו 'מבינים' (verstehen).¹⁸

לפי הרב סולובייצ'יק מתבקשת עתה מתודה מתאימה ומיוחדת שתוכל לחלק ולבטא נכונה את תפיסת המציאות של הדת. לדעתו הגיעה שעתה הגדולה של הדת, ודומה כי לפחות בעת חיבור 'המחשב ההלכתי' ייחס לעצמו הרב סולובייצ'יק תפקיד רב חשיבות בהיסטוריה של ההגות היהודית, כמי שלראשונה נזדמן לו לעסוק בניסוחה של המתודה הנ"ל, ועוד יותר כמי שבאמצעותה יוכל לתת ביטוי לאוצרות הגלומים בתפיסת העולם של ההלכה. איי אפשר שלא להתרשם, כי דבריו של הרב סולובייצ'יק מבטאים תודעה ותחושה של תקופה חדשה בעולם הרוח. הדברים באים לידי ביטוי בדברי הפתיחה ובדברי הסיום של החיבור, היוצרים מעין מעטפת לחיבור כולו: 'קשה יהיה למצוא בהיסטוריה של הפילוסופיה תקופה כמו בימינו שבה קיימת מוכנות לקבל את הרהוריו של האדם

סולובייצ'יק בטענה, כי מתן תוקף מוחלט אינו באפשר. המאמין אינו סובל מחוסר לגיטימיות פילוסופית, ומצד שני שום טענה או הוכחה לא תוכל לשנות את דעתו של האדם הסקפטי (המחשב ההלכתי, עמ' 118, הערה 58).

17 ראו מורה הנבוכים, חלק א.

18 על דילתיי ראו, K. Mueller-Vollmer (ed.), *The Hermeneutics Reader*, New York 1997, pp.148-164. וראו Hans Peter Rickman, *Wilhelm Dilthey: Pioneer of the Human Studies*, Berkeley 1979; Rudolf A. Makkreel, *Dilthey: Philosopher of the Human Studies*, Princeton 1975. הרב סולובייצ'יק מזכיר את דילתיי דווקא בהקשר הזה; ראו המחשב ההלכתי, עמ' 14.

הדתי'.¹⁹ ובמשפט המסיים את החיבור: 'מתוך מקורותיה של ההלכה מחכה לה השקפת עולם חדשה לניסוח'.²⁰

בחלק השני של 'המחשב ההלכתי' טוען הרב סולובייצ'יק, כי דווקא ביטויי ההלכה ראויים לשמש מושא העיון לכל המבקש לחלץ את התפיסות של הדת היהודית. כאן נמצא את התייחסותו לשתי שאלות הרמנויטיות חשובות: מהו בעיניו טיבו של טקסט דתי, ומה מאפיין את המתודה הפרשנית המתאימה למי שמבקש להבין את התפיסות של הדת היהודית.

על טיבו של הטקסט הדתי

לדעתו של הרב סולובייצ'יק לתופעה הדתית פן סובייקטיבי ופן אובייקטיבי. מחד גיסא האדם מתנסה בהתנסות סובייקטיביות דתית. התנסות זו דומה לזרם עמום, שאינו מוגדר היטב, ושהאדם מכנה בשמות כמו 'ההתנסות' או 'החווייה' הדתית. מאידך גיסא אנו מוצאים ביטויים אובייקטיביים של סובייקטיביות זו בדמותן של אובייקטיפיקציות הבאות לידי ביטוי למשל בספרות הדתית: 'כשם שאנו מוצאים את הביטוי האמנותי המוחשי ביותר בספרים, בציורים וכו', כך נגלה את המקורות המהימנים ביותר של הבניות דתיות אובייקטיביות בספרות הדתית, המכילה נורמות, דוגמות, הנחות וכו'.²¹

אלה אם כן שני קצוות של תופעה אחת. ואולם יש להטעים: תהליך היווצרותו של הביטוי הדתי נע מהסובייקטיבי לאובייקטיבי.²² הווה אומר כי ראשית תהליך ההיווצרות נמצאת בהתנסות הסובייקטיבית הדתית, וסופו בביטוי הקונקרטי, כמו למשל בטקסטים ובפולחן. מעבר זה נובע מנטייה של הרוח להתבטאות שהיא מעבר לעצמה (self-transcendence) ולחתירה לקראת ביטוי בעולם הקונקרטי הראלי. הוא מקבל ביטוי בכימות, בזמן ובמקום בתהליך עיבוד המורכב משלבים שונים. הרב סולובייצ'יק מדגים את הדבר ביחסים בין האדם לבין האל:

שלב א: האדם מתנסה בנוכחות האל ביחס של ניגודים כגון ריחוק-קרבה, משיכה-רתיצה, ייאוש – אושר עילאי, בריחה-חיפוש וכו'. התכונות של התנסויות אלה עמומות למדי, וסובלות מחוסר דיפרנציאציה. שלב ב: הניגודים העמומים מקבלים עתה ביטוי בעקרונות לוגיים-קוגניטיביים,

19 המחשב ההלכתי, 'עמ' 3. וראו מאמרו של Sacks, לעיל הערה 6.

20 שם, 'עמ' 102.

21 שם, 'עמ' 81. וראו עוד: 'אם הפילוסופיה של הדת מבקשת לדעת למשל כיצד האדם הדתי מפרש את מושגי הזמן, המרחב, הסיבתיות, העצם, האני וכו' הרי שיהיה עליה להתבונן בביטויים האובייקטיביים של הנורמות, האמונות, עיקרי האמונה, טקסטים דתיים, וכו' (המחשב ההלכתי, 'עמ' 99).

22 המחבר לא טען כי יש בדברים משום תיאור היסטורי וכרונולוגי בדבר היווצרותם של טקסטים אלה. דומה כי נכון יותר לראות בדבריו תיאור פנומנולוגי.

כגון אלוהים קיים, הוא רחמן, הוא אל קנא, נוכחותו בכול; או למשל בעקרונות דתיים-אתיים: 'ואהבת את ה' / 'ויראת מאלהיך', 'ועבדת את ה' / 'ואהבת לרעך כמוך אני ה' / 'עקרונות אלה חותרים לביטוי ממשי יותר בעולם המעשי.

שלב ג: העקרונות הלוגיים-קוגניטיביים מקבלים עתה ביטוי בעולם הראלי והפסיכופיזי: עיקרי אמונה ומצוות מעשיות שיבואו לידי ביטוי בהלכה. אלה ביטויים מובהקים של אובייקטיפיקציות של מה שהחל ברוח סובייקטיבית.²³ הווה אומר, הפרקטיקה הדתית (ולאו דווקא השיח הרפלקטיבי והספקולטיבי של ההגות) מבטאת יותר מכול את הסובייקטיביות הדתית. עובדה זו אינה לדעתו ייחודית ליהדות: 'יתר על כן, עיונים השוואתיים בשדה הדת הראו כי מבין שתי המתודות של אובייקטיפיקציה, האתוס והפולחן, זה האחרון ייחודי יותר בביטוי של ההתנסות הדתית הייחודית'.²⁴

לפי הרב סולובייצ'ק, ביהדות האובייקטיפיקציות המובהקות ביותר של הסובייקטיביות הדתית מצויות בהלכה, המשמשת לדידו ככור המחצבה המובהק לחילוצה של הסובייקטיביות הדתית:

האובייקטיפיקציה מגיעה לביטוייה המלא ביותר בהלכה. ההלכה היא מעשה אחיזה של הזרימה הסובייקטיבית, ותרגומה לכדי דבר מה גדול מתמשך ומוחשי. זוהי התגבשותה של ההתנסות החולפת הבודדת לכדי כללים ונורמות אוניברסליים. בקיצור, ההלכה משמשת כמכשיר היוצר אובייקטיפיקציה של תודעתנו הדתית, העיקרון המעצב של המעשה הטרגסצנדנטי.²⁵

דומה כי בהקשר זה יש להבין את 'ההלכה' הן בביטויים הטקסטואליים שלה והן בביטויים הריטואליים-פרקטיים שלה. יוצא כי בדברים אלה אנו מבחינים בהתייחסות למה שהרמנויטיקנים מכנים תאוריה של הטקסט. זו דנה בשאלת טיבו של טקסט כמבע של רוח האדם: מה מבטא טקסט, וכיצד הוא עושה זאת? האם הטקסט מבטא את האירוע האינטנציונלי של המחבר בזמן הכתיבה? אם כן, מהו היחס בין אירוע זה ובין המילים המקובעות בכתוב?²⁶

23 המחשב ההלכתי, עמ' 67.

24 שם, עמ' 69. וראו עוד: 'יש להבין את העדיפות של הריטואל רק מנקודת מבט של טיפולוגיה דתית המתייחסת למה שחיוני בדת' (שם, עמ' 70).

25 המחשב ההלכתי, עמ' 85. וראו עוד דבריו: 'בדת היהודית תהליך האובייקטיפיקציה מגיע לשיאו בהלכה. איננו מכירים דת אחרת שבה תהליך האובייקטיפיקציה הגיע לשלמות כזאת כפי שהדבר קיים בהלכה' (שם, עמ' 99). יש לציין כי טענה זו נאמרת ללא נימוקים. ככלל, המחבר עובר משיח כללי על הדת וביטוייה ליהדות וההלכה בגישה תיאורית בלבד. הוא אינו טורח להסביר או לטעון לייחודה או למקורה האלוהי של ההלכה, אלא פשוט קובע, כי המבקש לחלץ פילוסופיה של הדת היהודית טוב יעשה אם יתמקד בפרשנות של ההלכה.

26 הדיון על 'טיבו' של טקסט הוא מסימני ההיכר של הדיון ההרמנויטי על גלגוליו השונים. ראו

לפי הרב סולובייצ'יק טקסטים דתיים, וכן ההלכה והפולחן הדתי, הם מבעים של התנסויות דתיות סובייקטיביות. יש להדגיש כי אין בדבריו אלה כדי לנקוט עמדה בשאלת היווצרותם הכרונולוגית של הטקסטים או של ההלכה, אלא זהו ניסיון להסביר את טיבם של הטקסטים המונחים בפנינו ואת התפיסה/ההתנסות הדתית שהם נושאים.

עתה נראה, כי מראייה זו בדבר טיבו של הטקסט נגזר אופייה של מתודת הפרשנות שעל הלומד/הפרשן לנקוט.

המתודה הפרשנית של מבעים דתיים

מהאמור לעיל יוצא, כי על הלומד מוטלת פעולת שחזור, שתחילתה במבע האובייקטיבי הנתון לו, אל עבר ההתנסות הדתית השוכנת מאחורי המבע האובייקטיבי: 'צריך ליישם את השחזור, שהוא עיקרון מתודולוגי שולט בפילוסופיה, גם בשדה הדתי. [...] יש להניח ולראות במבעים האובייקטיביים את נקודת ההתחלה שממנה ניתן לשחזר בהדרגה את ההיבטים הסובייקטיביים, באמצעות תנועה הפונה לאחור'.²⁷

יש להדגיש ולומר כי הרב סולובייצ'יק אינו קובע עמדה ביחס לפרשנות בלבד, אלא למעשה הוא טוען טענה עקרונית יותר על טיבה של ההתנסות הדתית האנושית. לדידו אין לאדם גישה ישירה ובלתי אמצעית להתנסות הסובייקטיבית הדתית. אמנם קורה שאדם מתנסה בהתנסות פתאומית ובלתי אמצעית, אך זאת יכולה בקלות להיות התנסות אסתטית או רגשית. לעומת זאת, האדם מתנסה בהתנסות דתית רק באמצעות התהליך הפרשני של הביטויים האובייקטיביים:²⁸

ההבנה האינטואיטיבית את העיצוב המבני של הדת, באמצעות התמזגות עם מהות נצחית, איננה באפשר. הבנה זו צריכה להיות משוחזרת מתוך הנתונים הדתיים האובייקטיביים²⁹ [...] בלתי אפשרי להשיג תובנה של הזרימה הסובייקטיבית מבלי קודם כול לפנות ולרכוש את ההיבטים האובייקטיביים.³⁰

למשל Paul K. Mueller-Vollmer (ed.), *The Hermeneutics Reader*, pp. 159–164 וכן Ricoeur, 'What is a Text?', *From Text to Action: Essays in Hermeneutics*, II, Evanston 1991, pp. 105–125

27 המחשב ההלכתי, עמ' 81.

28 בהקשר זה ראו ביקורתו על מה שהוא מכנה התפיסות הליברליות של הדת, המחשב ההלכתי, עמ' 78–80. והשוו עמ' דבריו בחיבורו איש ההלכה: גלוי ונסתר, ירושלים תשל"ט, עמ' 12 הערה 4.

29 המחשב ההלכתי, עמ' 62.

30 שם, עמ' 74.

מכל האמור לעיל יוצא, כי הפעולה ההרמנויטית מהותית לא רק לעבודתו של הפילוסוף של הדת, אלא לכל אדם דתי. כאן יש להעיר, כי הרב סולובייצ'יק מצטרף לשורה של פילוסופים המערערים על המסורת הקרטיזאנית, המאמינה כי ביכולתו העקרונית של האדם האוטונומי לדעת את עצמו מתוך רפלקסייה ואינטרוספקצייה ומבלי להזדקק קודם ליצירות אנושיות אחרות. דבריו על הכרחיות הקדימות של המבצע האובייקטיבי הם הד לטענתו של דילתי בדבר הקדימות של הפרשנות של יצירות האדם בהגעה להבנה עצמית.³¹

עתה יש לשאול: האם הרב סולובייצ'יק ראליסט בגישתו הפרשנית? האם הוא מניח כי לא רק שהטקסט מבטא משהו מהסובייקטיביות הדתית הגולמית, אלא גם כי קיימת אפשרות לשחזור מלא של אותה הסובייקטיביות הדתית? נכון הוא כי בחיבור 'המחשב ההלכתי' לא מצאנו ביטוי במפורש המעיד על עמדה ראליסטית מעין זו. ואולם מספר נתונים מובילים אותנו למסקנה, כי זוהי לפחות הנטייה הבלוטת ביותר בדבריו של הרב סולובייצ'יק בחיבור זה.

ראשית, עצם אפיונה של פעולת הפרשנות כפעולת 'שחזור' מהאובייקטיבי לסובייקטיבי מחזק את הרושם, כי אכן בפנינו תפיסה הרמנויטית ראליסטית.³² שנית, שני הכיוונים של היחס בין הרוח הסובייקטיבית ובין הביטויים האובייקטיביים מוצגים כהליכים בין שני קצוות ללא שינוי מהותי בטיבה של הרוח של הסובייקטיביות הדתית עצמה. דומה כי תיאור התהליך מדגיש את שינויי צורת המבצע של הסובייקטיביות הדתית, לאו דווקא את מהותה. שלישית, אין הרב סולובייצ'יק מדבר על ריבוי התנסויות שהפרשן עשוי לשחזר. הדבר מחזק את הרושם, כי כל מטרתו של המפרש היא שחזור הסובייקטיביות הטמונה בטקסט.

יש להדגיש במיוחד, כי לדעתו הסובייקטיביות הדתית היא על-היסטורית.³³ במילים אחרות, ההתנסויות הדתיות העומדות בבסיס ההלכה והטקסטים אינן

31 William Dilthey, 'The Construction of the Historical World', H. Rickman (ed.), *Dilthey: Selected Writings*, Cambridge 1976. וראו גם פלמר (לעיל הערה 2), עמ' 106; Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, New Haven and London 1970, p. 46; idem, 'The Hermeneutical Function of Distanciation', *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge 1981, p. 143. ואולם יש להבהיר כי ההשוואה תקפה רק לגבי עצם הצורך הראשוני בפרשנות של מבעים אנושיים. לידים של פילוסופים כמו דילתי וריקר הכוונה היא שהאדם מעשיר ומעמיק את הבנת עצמו באמצעות תהליך איך-סופי ופתוח של עימות ואימות של עולמו הוא עם עולמם של אחרים המגולמים במבעים האנושיים, בעיקר הטקסטואליים. בדבריו הרב סולובייצ'יק ב'המחשב ההלכתי' לא מצאנו ולו רמז על אופייה של פעולה לימודית זו.

32 על השימוש במונח 'שחזור' כדי לתאר את פעולת הפרשנות ראו *The Hermeneutics Reader* (לעיל הערה 18), עמ' 95-96.

33 אנו אף שומעים את ביקורתו של הרב סולובייצ'יק על גישות דתיות ליברליות המבקשות

עוברות שינוי מהותי בזמנים ובתקופות שונות על פי הנסיבות החברתיות והתרבותיות. אנו אף שומעים את ביקורתו של המחבר כלפי גישות דתיות ליברליות המבקשות לשנות את האובייקטיביות של הדת (הפולחן, ההלכה) בכל תקופה מחדש, מתוך הנחה כי גם ההתנסות הסובייקטיבית הדתית משתנה. הדבר ניכר בהסתייגות המפורשת של הרב סולובייצ'יק מגישות פרשניות המבקשות להסביר את הטקסט כתולדה של גורמים ה'חיצוניים' לו, כמו נסיבות היסטוריות ותרבותיות. לדעתו, גישות פרשניות היסטוריות המצביעות על השפעות שונות שעיצבו את הטקסט אינן ממצות את המשמעות הקבועה הטמונה בתוך הטקסט. כדי להבטיח שחזור מהימן של הסובייקטיביות הדתית המסתתרת בתוך הטקסט צריכה האוריינטציה הפרשנית לחדור לתוך המבצע הטקסטואלי עצמו ולהוביל את הלומד לרוח המסתתרת בתוכו, ולא להתמקד בגורמים החיצוניים שעיצבו את לשונו של הטקסט בצורתו החיצונית. הרב סולובייצ'יק ממחיש את דבריו באמצעות שתי גישות של הרמב"ם לטעמי המצוות, האחת במורה הנבוכים והשנייה במשנה תורה. במורה הנבוכים הרמב"ם נותן טעם היסטורי לתקיעת שופר בראש השנה, והוא כי השופר שימש בתקופת המקרא לקבוץ האנשים, בעת צרה או בעת שמחה. לפי הרב סולובייצ'יק גישה זו, המתחקה על סיבתיות חיצונית למבצע הדתי, אינה מאפשרת את הניתוח של התופעה הדתית:

במקום להציע תיאור הרמב"ם הסביר; במקום לשחזר הוא עיצב [...] בכל פעם שנידונה שאלת הסיבתיות, הפילוסוף חייב לחצות את גבולות הדת כדי למצוא את תשובתו מעבר לתחומה של הדת [...] הסיבתיות חורה להיות בבעלותה של הטלאולוגיה [...] והדת היהודית הפכה לחכמה טכנית.³⁴

לעומת זאת, במשנה תורה מאמץ הרמב"ם גישה תיאורית המתחקה על המבצע המסתתר מאחורי התקיעה בשופר:³⁵ 'אף על פי שתקיעת שופר בראש השנה גזרת הכתוב, רמז יש בו. כלומר: עורו ישנים משנתכם! ונרדמים הקיצו מתרדמתכם! וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם!³⁶ וכך מפרש הרב סולובייצ'יק את דברי הרמב"ם: באמרו 'גזרת הכתוב' שולל הרמב"ם כל נטייה להסבר תכליתי או היסטורי. כאלטרנטיבה הוא פותח אפשרות

לשנות את האובייקטיביות של הדת (הפולחן, ההלכה) בתקופות היסטוריות חדשות מתוך הנחה כי גם ההתנסות הסובייקטיבית הדתית משתנה; ראו המחשב ההלכתי, עמ' 88-89.

34 שם, עמ' 92-93.

35 על הבחנה דומה בעניין טעמי המצוות בין מורה הנבוכים לבין משנה תורה ראו הראי"ה קוק, 'טללי אורות', מאמרי הראי"ה: קובץ מאמרים, ירושלים תשמ"ד, עמ' 18-28.

36 משנה תורה, הלכות תשובה ג, ד.

פרשנית בעלת אופי פנומנולוגי, בדמות האפקט של תקיעת השופר על עולמו הנפשי של השומע.³⁷

למעשה, הרב סולובייצ'יק מציג את עקרונות העיסוק במדעי הרוח כפי שנידונו אצל הוגים מודרניים.³⁸ הדברים מבוססים בין השאר על הפסיכולוגיה הדסקריפטיבית של דילתיי, שבאמצעות המתודה המתאימה למדעי הרוח חותר להבנה של המבעים האנושיים. אופייה של הבנה זו הוא בהתמזגות בפועל בין הסובייקט היודע ובין ההבעה, ה'מה' של האובייקט, שהוא פרי היצירה האנושית.³⁹ כבר בדבריו אלה (ויש להדגיש, בשונה מדילתיי) מדגיש הרב סולובייצ'יק עד כמה הממד הסיבתי-היסטורי אינו מעניינו של מי שמבקש להבין את ה'מה' של מבעי האדם תוך כדי התמזגות עמו:

איש המתודה של מדעי הרוח אינו מעוניין בשאלה הגנטית או ההיסטורית, כגון 'מדוע' ו'כיצד', אלא בשאלה הפונקציונלית, שאלת ה'מה'. הפסיכולוג וההיסטוריון מעדיפים לחדור ל'עובי' מושא מחקרם מאשר לסרוק את יחסיו החיצוניים. הם מגשרים על המרחק האינסופי ביניהם לבין האובייקט. הסובייקט והאובייקט מתמזגים והופכים לאחד. הבעיה הייחודית המושכת את ההומניסט היא התוכן המשמעותי והמבנה של ה-A וה-B, ולא אופי הקשרים ביניהם.⁴⁰

יוצא אפוא, כי לפי הרב סולובייצ'יק סדר היום של הפילוסופיה של הדת (וכפי שאמרנו אף של כל הלומד טקסטים דתיים והלכתיים) זהה לסדר היום העקרוני של אנשי מדעי הרוח עקב שחרורם הקונצפטואלי והמתודי ממדעי הטבע. ואולם דא עקא, כי על רקע הדברים האלה בולט נטרולו של הממד ההיסטורי של הסובייקטיביות הדתית המגולמת לדעתו בטקסט. נחמד נקודה זו בהשוואה קצרה עם תפיסתו של דילתיי, המנסח החשוב של התמורה שחלה בסוף המאה התשע עשרה ותחילת המאה העשרים בהבנת ההבדל בין מדעי הרוח ומדעי הטבע.

בין הרב סולובייצ'יק לדילתיי

אין ספק כי בהיבטים מסוימים מאמץ הרב סולובייצ'יק את גישתו של דילתיי. ואולם עלינו לציין גם הבדלים חשובים העולים מעיון משווה בין שניהם. כאמור,

37 לביקורת הביקורת של הרב סולובייצ'יק על הרמב"ם ראו זאב הרוי, 'הערות על הרב סולובייצ'יק והפילוסופיה הרמב"מית', א' שגיא (עורך), אמונה בזמנים משתנים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 95-110.

38 המחשב ההלכתי, עמ' 30-36.

39 שם, עמ' 18.

40 שם, עמ' 34 (ההדגשות שלי, א"ה). השימוש במילה eidetic מרמז לדעתנו לתפיסה הפנומנולוגית של הוסרל, המזניחה גם היא במידה רבה את הממד ההיסטורי בהבנה של תופעה אנושית.

דילתיי ביקש לפתח אפיסטמולוגיה ומתודולוגיה הולמת שיצדיקו את עצמאותם של מדעי הרוח. ככלל הוא היה מעוניין בכל מבעי החיים שנוצרים על ידי בני האדם, כגון פעולות, טקסטים, יצירות אמנות וכו'. לדידו כל אלה הם מבעים של התנסויות חיים כגון מחשבות, רגשות ורצונות.

לפי דילתיי טקסטים של העבר הם נתונים המשקפים אובייקטיביות היסטוריות, שניתן לפענחן באמצעות מתודה פרשנית. ההיסטוריון/הקורא הוא עצמו יצור היסטורי המסוגל לערוך פעולת שחזור של התנסויות המחבר (nachleben). במילים אחרות, עם ההבנה הקורא גם חווה מחדש את רוחו של המחבר.⁴¹

הטקסט הוא מוצר היסטורי, וכל התנסות חיים תמיד ניוונה מן הסביבה ההיסטורית והתרבותית שבה היא מתרחשת, מעוצבת על ידה ומעצבת אותה. על כן תפקידו של הקורא הוא להשתמש בטקסט וכן במה שידוע לו על הנסיבות ההיסטוריות והתרבותיות שבהן הטקסט נוצר כדי לחדור להתנסות המחבר ולהתנסות בה. יש לציין כי לדידו של דילתיי כוונת המחבר אינה תופעה עצמאית וסגורה, אלא היא מתמזגת עם תופעות החיים ההיסטוריים והתרבותיים של תקופתו. אפשר למצוא ארבעה רעיונות חשובים של דילתיי ב'המחשב ההלכתי':

1. המרחק בין הקורא מזה ובין המחבר מזה (או הסובייקטיביות הדתית הטמונה בטקסט) הוא בעיה שיש להתגבר עליה, וניתן לעשות זאת על ידי מתודה פרשנית נאותה.
2. ראיית הטקסט כמבע חיצוני ומילולי של התנסות סובייקטיבית.
3. מעשה הפרשנות הוא פעולת שחזור, שראשיתה בביטוי הטקסטואלי וסופה בגילוי של מה שעומד מאחוריו.
4. מתודה פרשנית הולמת תוביל לשחזור המשמעות העומדת מאחורי הטקסט, והמשמעות עצמה אינה תלויה בתהליך הפרשנות.

ואולם על רקע קרבה זו בולטים שני הבדלים משמעותיים. ראשית, הסובייקטיביות הדתית הגלומה בטקסטים היא לדעתו של הרב סולובייצ'ק אִהיסטורית. הוא שולל מכול וכול תכונה של היסטוריות לסובייקטיביות הדתית שהטקסט נושא. ייתכן שהוא חושש שייחוס היסטוריות לטקסטים ייצור מרחק בין הקורא לטקסט, ואף יותר מכך יפתח פתח לרליטיזם היסטורי. ואולם אם אפשר לגלות הבנה

41 ראו *The Hermeneutics Reader* (לעיל הערה 18), עמ' 160–164. זוהי לפחות השאיפה של מעשה הפרשנות, אם כי זאת עלולה להיות משימה אינסופית.

בשיטתו כלפי עמדה זו ביחס אל כתבי הקודש, קשה יותר להבינה ביחס לשאר הטקסטים היהודיים הקלאסיים וביחס לטקסטים ההלכתיים.⁴² הדברים אומרים דרשני במיוחד לאור העובדה, שהרב סולובייצ'יק מאמץ גם הוא את ההבחנה של דילתי בין הבנה ובין הסבר. לפי דילתי במדעי הטבע אנו חותרים להסבר באמצעות התחקות אחר הסיבות והסיבתיות של התופעה. לעומת זאת, במדעי הרוח אנו חותרים להבנה, קרי שחזור של התנסות החיים המסתתרת מאחורי המבע האנושי. בדומה לכך, לפי הרב סולובייצ'יק על הקורא לשחזר את ההתנסות של הסובייקטיביות הדתית העומדת מאחורי המבע ההלכתי-טקסטואלי, ולדעתו לא ניתן לעשות כן באמצעות ההתחקות אחר הסיבות החיצוניות המסבירות את המבע.

והנה, דילתי עצמו חשב כי התנסויות החיים תמיד מתקיימות בהקשר היסטורי, חברתי ותרבותי, ועל כן הדרך המובילה לשחזור ולהבנה של התנסות החיים העומדת מאחורי המבע האנושי עוברת בהכרח בהבנתנו את ההקשר ההיסטורי והתרבותי שבו נוצר הטקסט.⁴³ לדידו של דילתי הדבר קשור לתפיסתו הפילוסופית היסודית, המבקשת לחזור ולהתבונן בחיים מבלי להזדקק להנחות מטפיות. אחד מיסודות הפילוסופיה של דילתי אומר, כי ההיסטוריות היא אחת הקטגוריות המהותיות של האדם, וזו מתבטאת במבעי החיים שהוא יוצר. על כן אצל דילתי ההבחנה בין הסבר להבנה משמשת להבחנה הבסיסית בין מדעי הטבע ומדעי הרוח, אבל אין היא מבטלת את ההסבר ההיסטורי, למשל בפרשנות של טקסטים או כל מבע אנושי היסטורי אחר. אצל הרב סולובייצ'יק ההבחנה בין הסבר להבנה תוחמת את פעולת הפרשנות של טקסטים דתיים, ומוציאה את ההסבר ההיסטורי-סיבתי מכלל הגישה הפרשנית.

שנית, לדידו של דילתי הטקסט משקף את עולמו הסובייקטיבי של המחבר, השזור כל כולו בזמנו ובתקופתו כך שלא ניתן להפריד בין התנסותו של המחבר ובין תקופתו. הרב סולובייצ'יק, לעומת זאת, מדבר על סובייקטיביות דתית קולקטיבית ועל-זמנית המתגלמת בקורפוס של הטקסטים ובהלכה. הדברים

42 יש להדגיש, כי אי-ההיסטוריות מתייחסת לסובייקטיביות הדתית המקורית דווקא. לאורך כל הדיון ב'מחשב ההלכתי' אין המחבר מדבר על מקורה של הסובייקטיביות הדתית – האם הוא בחוויית האדם או בגילוי אלוהי. מובן ששתיקה זו בולטת ביתר שאת לאור קביעתו, כי ניתן לשחזר את הסובייקטיביות הדתית ללא התייחסות לקונטקסט היסטורי שבו היא נוצרה. וראו את הדיון של יוסי טרנר במאמרו המופיע בספר זה. ככלל אני נוטה לאמץ את המסקנה של טרנר כי הרב סולובייצ'יק אינו מתנגד לייחוס אופי היסטורי לטקסט הדתי באופן כולל, אבל הוא מתנגד לגישה היסטוריו-סיסטית התולה את המשמעות של הטקסט ברקעו ההיסטורי בעיקר. ואולם לדעתי הדברים נכונים רק בבחינת רושם המצטבר במשתמע, ופחות כמסקנה ברורה המעוגנת בכתביו של הרב סולובייצ'יק. הדבר בוודאי נכון אם נצטמצם לחיבור המחשב ההלכתי בלבד, שבו, כאמור, בולט ההבדל עם דילתי בנושא הזה.

43 ראו הדיון של פלמר (לעיל הערה 2), עמ' 116–118.

מפתיעים לאור העובדה, שבדבריו על עניינו של איש מדעי הרוח הוא טורח להדגיש כי במבעים משתקף גם משהו אינדיווידואלי של הרוח האנושית: 'ההומניסט אינו מעוניין רק במושגי ובאוניברסלי, אלא גם בממשי הייחודי והאינדיווידואלי. המציאות המנטלית מאופיינת בייחודיות ובאחרות'.⁴⁴

מדוע אם כן לא יהיה הדבר כן כשמדובר במבעים הטקסטואליים הדתיים וההלכתיים? ייתכן כי עמדתו קרובה יותר לעמדה הרמנויטית טרנסצנדנטית מבית מדרשו של אדמונד הוסרל.⁴⁵ בתפיסה זו טקסטים מאפשרים לנו גישה לצורות אידאוליות של משמעות, ולא לתודעות של בני אדם אינדיווידואליים המעוצבות בתוך ההקשר ההיסטורי שבו הם חיים. ואולם בכל מקרה היעדר ההתייחסות לשאלת האינדיווידואליות, ועל כן לשאלת ההיסטוריות של הסובייקטיביות הדתית הגלומה במבעים הטקסטואליים, בולט לאורך כל החיבור 'המחשב ההלכתי'.⁴⁶

תהא עמדתו בנושא הזה אשר תהא, ויהיו אמונותיו אשר יהיו באשר למקור הסובייקטיביות הדתית הטמונה במבעים הטקסטואליים וההלכתיים האלה, במבט לאחר של יותר משישים שנה על עמדתו ההרמנויטית כפי שהיא מופיעה ב'המחשב ההלכתי' בולט יותר מכול נטרול ההיסטוריות של הפרשן במעשה השחזור הפרשני. נדגיש את הנקודה הזאת מתוך השוואה קצרה עם מי שמשנתו ההרמנויטית מדגישה את ההיסטוריות של הפרשן במיוחד – גדמר.

בין הרב סולובייצ'יק לגדמר

התפתחויות רבות פקדו את שדה ההרמנויטיקה במהלך שלושים-ארבעים השנים שאחרי כתיבת 'המחשב ההלכתי'. פול ריקר מציין, כי עד שליירמכר ודילתי היה הדיון בשאלות ההרמנויטיות 'אזורי' (regional hermeneutics) בעיקרו – קרי ההרמנויטיקה התייחסה בעיקר לכללי פרשנות של טקסטים מסוגים שונים, כמו ספר חוקים מזה וכתבי קודש מזה. שליירמכר ודילתי ביקשו לפתח תאוריה הרמנויטית אוניברסלית, כלומר תורת פרשנות שתהיה תקפה לקריאה של כל טקסט היסטורי. זהו השדה שאליו מתייחס הרב סולובייצ'יק ב'המחשב ההלכתי'. ואולם שינוי רדיקלי נוסף חל עם הופעת ההרמנויטיקה האונטולוגית (המכונה

44 המחשב ההלכתי, עמ' 35.

45 Gerald L. Bruns, *Hermeneutics Ancient and Modern*, New Haven 1992, p. 2. וראו לעיל הערה 41.

46 אנו מבקשים להדגיש רק את היעדר ההתייחסות וההסבר של עמדתו בשאלות אלה. ברור כי ניתן להגן על עמדות שונות. גם לדידם של דילתי ושליירמכר המבצע (הטקסטואלי למשל) מבטא הן משהו מהרוח האינדיווידואלית של המחבר והן משהו מן הרוח האנושית בכללה.

הרמנויטיקה פילוסופית) מבית מדרשם של היידגר ובעיקר של ה"ג גדמר ופול ריקר.⁴⁷

אחד מרעיונות היסוד שתרמה ההרמנויטיקה הפילוסופית לדיון ההרמנויטי הוא, כי גם הקורא/המפרש הוא יצור היסטורי, וכי אין לו דרך להשתחרר מממד קיומי זה. הטענה הבסיסית היא, כי האדם נולד בתוך מסורות היסטוריות, ואין הוא מסוגל להבין את עצמו ואת הסובב אותו אלא באמצעות מסורות אלה. ואולם חידושו של גדמר הוא, כי הנתון הקיומי הזה אינו מהווה מכשול בפני ההבנה, אלא להפך – תנאי לכל הבנה. לדידו, פרשנות/הבנה היא תהליך מתפתח שהוא פרי המפגש הדיאלוגי (הכולל לעתים גם עימות) בין התכנים של הטקסט מזה ובין עולמו של הקורא מזה. ודוק, לא כוונת המחבר אלא עולמו של הטקסט; לא עולמו הפרטי של הקורא אלא עולמות התרבות וההיסטוריה הפועלים בתוכו ומתוכו.⁴⁸

תודעה הרמנויטית מפותחת חייבת להיות רגישה לאחרותו של הטקסט מיד בראשית העיון.

רגישות זו אינה כרוכה ב'ניטרליות' ביחס לתוכן הטקסט ואינה דורשת העלמות של העצמי.

רגישות זו דורשת התייחסות פעילה כלפי הדעות הקדומות של עצמי, כך שהטקסט יוכל להציג את עצמו במלוא אחרותו ולהציב את האמת שלו כנגד התובנות המוקדמות של עצמי.⁴⁹

ככלל, גדמר מבקש לערער את הדיכוטומיה הטבועה במסורות הפילוסופיות הרציונליות בין סובייקט לאובייקט, או לדידו בין קורא לטקסט. ביסודה, ומעבר לכל המתודות, הפעילות הפרשנית אינה הפעלה סובייקטיבית של מתודה שנועדה לשחזר משמעות קיימת. לעומת זאת, פרשנות היא אירוע שבו נפגשים/מתעמתים הווה ועבר, עולמות התרבות של הקורא והעולמות של הטקסט.

לענייננו נדגיש כי לפי גדמר, ובדומה לרב סולובייצ'יק, ההקשר ההיסטורי של מחבר הטקסט אינו עיקרי, ובוודאי אינו יכול למצות את המשמעות שתיווצר במעשה הפרשנות של הטקסט. ואולם הסיבה לכך היא שהפרשנות היא מפגש

47 Paul Ricoeur, 'The Task of Hermeneutics', J. B. Thompson (ed.), *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge 1981, pp. 43–62

48 עולמות אלה הם בחלקם טרום-קוגניטיביים. ככלל, אין כאן המקום לדון על טיבם של העולמות המכוננים תמיד את האדם על פי האסכולה הפילוסופית הזאת. ראו Martin Heidegger, *Being and Time*, J. Macquarrie and E. Robinson (trans.), New York 1962; Hans George Gadamer, *Truth and Method*, J. Wienshimer and D. G. Marshall (trans.), New York 1996

49 גדמר, שם, עמ' 269.

בהווה של שני צדדים הרוויים היסטוריות וקונטינגנטיות, והם הטקסט מזה והקורא מזה:

המשמעות האמתית של טקסט כשהוא מדבר אל הפרשן אינה תלויה בתנאים ובהקשרים של המחבר ושל קהל יעדו המקורי. משמעות הטקסט בוודאי אינה זהה עם הקשרים אלה שהרי זו לעולם אינה נקבעת על פי המציאות ההיסטורית של האדם המפרש ועל ידי הטוטליות של מהלך ההיסטוריה האובייקטיבי. לדבר הזה יש חשיבות עמוקה ביותר. משמעותו של טקסט מצויה תמיד מעבר למחבר, ולא רק לעתים מזומנות אלא תמיד. זו הסיבה לכך שהבנה איננה בעיקרה פעילות משחזרת אלא גם פעילות יוצרת.⁵⁰

יש אם כן להבחין בין הבנה פסיכולוגית לבין הבנה הרמנויטית. הבנה פסיכולוגית חותרת לשחזור כוונת המחבר. לעומת זאת, ההבנה ההרמנויטית מזמנת את הקורא ואת הטקסט במפגש שהוא פרי ההיסטוריות המוגבלת והמשתנה של שניהם גם יחד.⁵¹ ברם יותר משישים שנה אחרי 'המחשב ההלכתי' אין משנה הרמנויטית המכבדת את עצמה שלא תיתן את הדעת להיסטוריות של הקורא.⁵²

השלכות חינוכיות

הדיון בהרמנויטיקה במישור התאורטי והמעשי גם יחד הוא אחד השינויים המשמעותיים ביותר בעולם הרוח במחצית השנייה של המאה העשרים. דיון זה חובק את שתי המשמעויות היסודיות של המילה הרמנויטיקה, זו המתייחסת לכל הקשור לתהליך הפרשנות של טקסטים וזו המתייחסת לתיאור מהותה הפרשנית של כל הבנה אנושית. גם אם נמקד את תשומת לבנו למשמעות הדיון ההרמנויטי ביחס לפרשנות של טקסטים בלבד יהיו לדיון זה השלכות רבות על תחומי עשייה רבים. בהקשר מאמר זה נעיר על מספר סוגיות הנוגעות לחינוך הדתי האורתודוקסי והמחייבות לדעתנו התייחסות להיבטים ולסוגיות הרמנויטיות לא מעטות.⁵³

50 גדמר, שם, עמ' 126.

51 באופן פרדוקסלי אפשר לומר, כי דווקא העיסוק ההגותי של הרב סולובייצ'יק במושגים כמו אותנטיות ואוטונומיה בעולמו של איש ההלכה ואיש האמונה – מושגים שהיו על סדר יומם של זרמים פילוסופיים במחצית הראשונה של המאה העשרים – מעיד על האופן שבו ההיסטוריות של הקורא/הפרשן מעצבת את המושאים והתכנים של דינו ההגותי.

52 הדברים נאמרים כמובן גם ביחס למי שסבור כי ניתן ורצוי לנטרל את השפעתו של הקורא.

ראו למשל Eric Donald Hirsch, *Validity in Interpretation*, New Haven 1967

53 הדיון השיטתי המקיף ביותר בהשלכות של הדיון ההרמנויטי על החינוך בכלל נמצא אצל

ראשית, נציין את אחת הפעילויות הלימודיות העיקריות המתרחשות בחינוך הדתי, והיא הלימוד של טקסטים דתיים, החל בכתבי הקודש והמשך בספרות התלמודית על סוגיה השונים, ספרות הראשונים וספרות האחרונים. חלקים גדולים של הקורפוס הטקסטואלי הזה בנויים בין השאר על פרשנות של טקסטים קודמים, כך שפעילות הפרשנות גלויה לעין הן בטקסטים עצמם והן בפעילות של הלומד אותם. כיצד ממשיגים מורים ומחנכים את פעולת הפרשנות, הלמידה וההבנה שאליה הם מכניסים את התלמידים? למה היא נועדה? ובמיוחד מול דור צעיר, שבעיניו ההשקעה בלימוד של טקסטים אינה דבר מובן אליו. הדבר מחייב חשיבה מסדר שני על טיבה ומטרתה של הפעילות הפרשנית של טקסטים – ובזאת בדיוק עוסק תחום ההרמנויטיקה. ככלל, כיצד מבינים המחנכים הדתיים את הפרויקט הפרשני הטקסטואלי המשמש אבן יסוד להמשך קיומה וחיותה של המסורת הדתית? מהן דרכי ההמשגה של מורים ותלמידים כאחד בכל הקשור לפרשנות של טקסטים דתיים לנוכח איום פונדמנטליסטי מזה ותפיסות רלטיביסטיות ורדוקציוניסטיות מזה?

בעקבות הדגש של הרב סולובייצ'יק בדבר הצורך בשחזור הסובייקטיביות הדתית מתוך מבעים טקסטואליים והלכתיים יש לשאול: מהו בעיני המחנכים פשר המילה דתי כאשר הם מלמדים טקסטים דתיים? האם ה'דתי' הוא שם עצם או שם תואר? האם הממד הדתי מוגבל לפרופוזיציות ולתכנים דווקא, או שהוא מתייחס גם למה שמעבר לפרופוזיציות ואולי אף לסוג של התנסות עם הטקסט? לכל עמדה בשאלה זו יהיו השלכות פדגוגיות חשובות. ככלל, ההרמנויטיקה הפילוסופית הפכה מדיסציפלינה עיונית לאוריינטציה קיומית עד כי השאלה היסודית של הפילוסופיה התהפכה לה. כך בדברי גדמר 'השאלה אינה כיצד ניתן להבין את ההווה, אלא באיזה מובן ההבנה היא ההווה'.⁵⁴ לפי השקפה זו יש לבחון את הממדים הקיומיים והחינוכיים של עצם העיסוק בפרשנות של טקסטים מעבר למטרה לימודית זו או אחרת.⁵⁵

נטרול ההיסטוריות של הסובייקטיביות הדתית הגלומה במבעים הטקסטואליים וההלכתיים איננו ייחודי למשנתו של הרב סולובייצ'יק, ודומה כי אין זה מפתיע למצוא אותו אצל הוגה אורתודוקסי. ואולם הדבר מזמין התייחסות מיוחדת בגלל אופיו של 'המחשב ההלכתי', שאינו דוגמטי או דרשני אלא דליברטיבי בסגנונו הספרותי. עם זאת, נטרול ההיסטוריות של הפרשן בתהליך הפרשני

Shaun Gallagher, *Hermeneutics and Education*, Albany 1992

Hans George Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, D. E. Linge (trans. and ed.), 54 Berkeley 1996, p. 49

Eli Holzer, 'Educational Aspects of Hermeneutical Activity in Text Study' in J. ראו 55 Cohen and E. Holzer (eds.), *Modes of Educational Translation, Studies in Jewish Education*, Jerusalem 2009, pp. 205–240

אינו יכול שלא להזמין התייחסות בהקשר החינוכי. דומה כי גם מי שיבקש להגן על דבר מה קבוע ואי-היסטורי המתגלם בטקסט הדתי עדיין צריך יהיה לתת דין וחשבון לטענה בדבר ההיסטוריות של הקורא הפרשן, שהוא חלק בלתי נפרד של התהליך הפרשני. גם לתפיסה עקרונית זו השלכות מרחיקות לכת במישור החינוכי, למשל ביחס למקומה וחשיבותה של ההשתתפות האישית של כל לומד בתהליך הפרשני, או ביחס לריבוי פרשנויות מזה וקריטריונים של פרשנויות טובות יותר או טובות פחות מזה.

כמו כן, דומה כי קשה להתכחש לתרומה העצומה של הגישות הפרשניות השונות כמו הגישות ההיסטוריות והפילולוגיות, או גישות סטרוקטורליסטיות שהניבו פרי משמעותי ביותר במדעי הרוח. ואכן דומה כי אחד האתגרים העומדים על הפרק בחינוך הדתי הוא הצורך בהמשגת תאוריות הרמנויטיות שלא יוותרו על הגישות הפרשניות השונות, ואף ימצאו דרכים לשלב ביניהן.⁵⁶

סוף דבר

דומה כי עבור הקורא האורתודוקסי של ימינו ייחודו של 'המחשב ההלכתי' אינו מצוי דווקא בתכניו של הספר. הדברים נכתבו לפני שישים שנה, ועל כן אין זה מפתיע כי הם נשמעים לעתים אנכרוניסטיים הן בהנחות העומדות ביסוד הדיון והן בהיבטים של הנושא ההרמנויטי שנידונים ושאינם נידונים בו. ייחודו של החיבור וגדולתו של מחברו הם בעצם הדיון בשאלה ההרמנויטית בצורה פתוחה ודליברטיבית. כאמור, הדברים נכתבו בראשית שנות הארבעים, בתחילת מפעלו העיוני והפרשני של הרב סולובייצ'ק, והוא אימץ בהם את השיח הפילוסופי, ובאמצעותו ביקש לתת דין וחשבון על מה שהוא הולך לעשות ולבסס את עשייתו. הוזה אומר, שבעיניו אחת הפעילויות השכיחות ביותר בעולמו הרוחני-תרבותי – הפרשנות של טקסטים דתיים – חייבת גם היא בהבהרה ובנימוק. יותר מכל תובנה אחרת זוהי אולי האמירה החשובה ביותר שאנו יכולים לקחת עמנו מ'המחשב ההלכתי'. שישים שנה אחרי *The Halakic Mind* נותר לדור האורתודוקסי המודרני (ו/או הפוסטמודרני) של ימינו לעסוק ב'*Hermeneutic Mind*'.

56 על דיון בהשלכות החינוכיות של משנת ריקר ראו Eli Holzer, 'The Concept of Second Naiveté by Ernst Simon and Paul Ricoeur', J. Cohen, E. Holzer and A. Isaacs (eds.), *Languages and Literatures in Jewish Education: Studies in Honor of Michael Rosenak*, Jerusalem 2006, pp. 325–344

The Halakhik Mind – 'המחשב ההלכתי' כדיון בתחום הפילוסופיה של הדת והשלכותיו היהודיות

יוסף טרנר

הקדמה

בדברים שלהלן אבקש לקבוע עמדה באשר לחשיבות הדיון הפילוסופי בחיבורו המוקדם של הרב סולובייצ'יק, *The Halakhik Mind* (להלן 'המחשב ההלכתי'),¹ מנקודת הראות של הפילוסופיה של הדת מכאן ושל החשיבה הדתית הלא אורתודוקסית מכאן.² כידוע, חיבור זה נכתב בסמיכות זמנים לחיבורים המפורסמים יותר, 'איש ההלכה' ו'וביקשתם משם', היינו באמצע שנות הארבעים של המאה הקודמת.³ אולם 'המחשב ההלכתי' שונה משני החיבורים האחרים, ולמעשה הוא שונה מכלל החיבורים שפרסם הרב סולובייצ'יק במשך השנים עד שיצא לאור בשנת 1986. לעתים מציינים חוקרי משנת הרב תכנים משותפים לחיבור זה ולחיבורי הרב האחרים, ובמיוחד ל'איש ההלכה'.⁴ בכלל, ככל שזכה 'המחשב

1 Joseph B. Soloveitchik, *The Halakhik Mind, An Essay on Jewish Tradition and Modern Thought*, London 1986. תרגום הקטעים הוא שלי (י"ט).

2 לדיננים קודמים על חיבור זה ראו Jonathan Sacks, 'Rabbi Joseph B. Soloveitchik's Early Epistemology: A Review of The Halakhik Mind', *Tradition* 23, 3 (1988) pp. 75–87; Shubert Spero, 'Rabbi Joseph Dov Soloveitchik and the Philosophy of Halakha', *Tradition* 30, 2 (1996); William Kolbrener, 'Towards a Genuine Jewish Philosophy', *Tradition* 30, 3 (1996), pp. 21–34; Daniel Rynhold, 'The Philosophical Foundations of Soloveitchik's Critique of Interfaith Dialogue', *Harvard Theological Review* 96, 1 (2003), pp. 101–120. בעברית, ראו מאמרי 'המעשה הדתי לפי הרב סולובייצ'יק: ציווי האל או יצירת אנוש', א' שגיא (עורך), אמונה בזמנים משתנים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 402–383 (להלן טרנר, המעשה הדתי).

3 איש ההלכה פורסם לראשונה בתלפיות שנה א (תש"ד). לפחות טיוטה ראשונה של 'וביקשתם משם' נתחברה באותה שנה, אף שהחיבור פורסם ברבים רק בתשל"ט (ההפניות לשני החיבורים האלה יהיו לאיש ההלכה – גלוי ונסתר, ירושלים תשל"ט). המחשב ההלכתי נכתב ב-1944, אך פורסם רק ב-1986.

4 מגמה זו בולטת במאמרו של ספירו (Spero), המתעלם לחלוטין מהמתודה הפילוסופית של

ההלכתי' לדיון בספרות המחקר נטו החוקרים לראותו מלכתחילה כביטוי לתפיסת העולם האורתודוקסית שביטא הרב בחיבוריו האחרים,⁵ ורק מעטים עצמדו על ההבדל הגדול והמשמעותי ביותר מבחינת סגנון הכתיבה ושיטת הדיון המאפיינים את החיבור הזה.⁶ למעשה, זהו היחיד בין חיבורי הרב שפורסמו ברכים⁷ שבו

הדיון ב'מחשב ההלכתי' ומבקר חלק מטיעונו על בסיס סקירה של עמדות המקובלות, לדעתו, במסורת היהודית. ספירו אינו מתיימר אמנם לערוך דיון השוואתי עם אותם המאפיינים בחיבורי הרב האחרים, אך כתוצאה מהתעלמותו מהקונטקסט המיוחד של השיטה הפילוסופית המאפיינת את הדיון במחשב ההלכתי יוצא, שאין שום הבדל בין המשמעויות שהוא מייחס לתפיסת ההלכה בחיבור זה לבין התפיסה המוצגת באיש ההלכה. כמו כן, במאמרו של סקס (Sacks) טוען המחבר, כי המחשב ההלכתי הוא מעין מבוא מתודולוגי ותכנית לפיתוח פילוסופיה של הדת שיושמו בפועל בחיבורים כמו איש ההלכה, 'וביקשתם משם' ואפילו 'על התשובה' (ההדיר וערך פ' פלאי, 'ירושלים תשל"ט). אולם, יש להודות, ניתוח מדוקדק של שיטת הדיון ושל תכניו של חיבור מוקדם זה והשוואתם לחיבורים האחרים מעלה ללא צל של ספק, כי מדובר בתכנית לפיתוח פילוסופיה שיטתית של הדת שלעולם לא יושמה כלל בחיבורים האחרים, והקשרים הקיימים בין חיבור זה לבין החיבורים האחרים נשארו חלקיים בלבד. אמנם, בניגוד לספירו, נעשה במאמרו של סקס ניסיון של ממש לעקוב אחר שיטת הדיון ב'מחשב ההלכתי', אולם בסופו של דבר גם סקס לא הצליח לעמוד על יסודותיו האפיסטמולוגיים של הדיון שלפניו, ומכאן הטעות במסקנותיו. לגישה אחרת באשר ליוחס בין המחשב ההלכתי לחיבורי הרב האחרים ראו אבי שגיא, 'הרב סולובייצ'יק: הגות יהודית לנוכח המודרנה', הנ"ל, אתגר הישיבה אל המסורת, רמת גן 2003, עמ' 30–58, וכן טרנר, המעשה הדתי.

5 נוסף על שני המאמרים הנזכרים בהערה הקודמת יש לציין בהקשר זה את מאמריהם של קולברנר (Kolbrenner) וריינהולד (Rynhold). דיונו של הראשון מפגין ידע רחב בתחום הפילוסופיה של המדע והפילוסופיה של הדת, ובאופן כללי הוא מתנהל במקצועיות רבה. אך נראה כי אף דיון זה נפגם במעט בסוף המאמר, שעה שהמחבר משווה את מגמת החשיבה העיונית-שיטתית של סולובייצ'יק ב'מחשב ההלכתי' לכיוון האפולוגטי המובהק של רב שמשון רפאל הירש. קולברנר, וכמוהו ריינהולד, גם מדגישים יתר על המידה את מעמדה של ההלכה כעיקרון מתודולוגי מרכזי בחיבור זה. סולובייצ'יק טוען אמנם בחיבור זה כי ההלכה היהודית היא הדוגמה הטובה ביותר לתופעה דתית שעברה תהליך של אובייקטיפיקציה. אולם, יש להודות, הדיון כשלעצמו עוסק בהיבטים של הסובייקטיביות הדתית ומוצריה האובייקטיביים בכלל, ומעבר לתועלת שיש בהדגמת שיטתו בניתוח של דפוסי ההלכה היהודיים אין להלכה – במיוחד בגרסתה האורתודוקסית – מעמד מיוחד בו.

6 חרף הנטייה לקשור את הדיון של הרב ב'מחשב ההלכתי' עם המגמה הדתית השלטת בחיבוריו האחרים יש לציין לשבח את עמידתו הקפדנית של קולברנר על התמצאות הרב בתחום הפילוסופיה של המדע, ושל ריינהולד על ההשפעות מתחום ההרמנויטיקה. בהמשך מאמרנו נלך מעבר למה שקבעו שני החוקרים האלה, עם שנפרט ונחדד את הפרובלמטיקה הפילוסופית שעמה ביקש הרב להתמודד בחיבור זה, ונפרט את הצעדים המתודולוגיים שנקט באופן שמציב מענה לפרובלמטיקה זו.

7 מובן שעבודת הדוקטור של הרב על תורת ההכרה של הרמן כהן (Joseph Dov Soloveitchik, *Das reine Denken und die Seinskonstituierung bei Hermann Cohen*, Berlin 1932

הדיון מתנהל כדיון פילוסופי שיטתי המעמיד מראש אתגר קונצפטואלי בתחום הפילוסופיה של הדת, הטורח להסביר ולנמק את חשיבות האתגר על בסיס של פרובלמטיקה עיונית ברורה, ואף ממשיך בעקבות זאת ומציע דרך ייחודית בהתמודדות עם אותה בעיה, עד שלבסוף עולה בידו לנסח גישה חדשה ובמידת מה משכנעת בתחום החקר הפילוסופי של הדת ובחקר הפילוסופי של הדת היהודית במיוחד. בקיצור, זהו החיבור היחיד של הרב סולובייצ'יק בתחום הפילוסופיה של היהדות שאינו מסתפק בהצמדת רעיונות פילוסופיים לצורת דיון דרשנית מסורתית, אלא בוחן בצורה עניינית ושיטתית מההתחלה עד הסוף בעיה דתית השווה בערכה לכל הוגה וחוקר בתחום הדת, ללא הבדל השתייכות קהילתית, זרמית או אחרת.

אופיו הכללי של 'המחשב ההלכתי'

מובן שאין לשמוע מכאן שהדיון הפילוסופי השיטתי המתנהל ב'מחשב ההלכתי' מנותק מסדר יום כלשהו הלכות מהחיים הדתיים שמחוץ לתחום, או שבחיבור זה הרב אינו נוקט עמדה אישית המניעה את מחקרו. אדרבה, גם בחיבורו השיטתי בתחום הפילוסופיה של הדת עומד בפני הרב סולובייצ'יק יעד אישי ברור: הוא מבקש לבצר את הלגיטימיות העקרונית של החיים הדתיים בכלל, ושל החיים הדתיים היהודיים המסורתיים וההלכתיים בפרט, מול טיעוני היסוד של הפוזיטיביזם המדעי.⁸ מהבחינה הזאת דומה כי הנתונים הביוגרפיים של

יצאת דופן מבחינה זו. שכן מדובר בעבודה פילוסופית מרשימה במידת השיטתיות, הדיוק והעומק שלה, וניכר כי השפעתה על אופי החיבור המחשב ההלכתי רבה מאוד. לדיון נרחב על עבודת הדוקטור של הרב סולובייצ'יק ופירוט הסתייגותיו מהיבטים מסוימים של שיטת הרמן כהן הנבחרים על ידו ראו Joseph B. Soloveitchik on Hermann Cohen's 'Logik der reinen Erkenntnis', in R. Link Salinger (ed.) *Torah and Wisdom*, New York 1992, pp. 147–173 (להלן מונק, הרי"ד על הרמן כהן).

8 הפוזיטיביזם הוא צורת חשיבה המגבילה את ההסתכלות העיונית לתופעות הניתנות לניתוח ומדידה במסגרת המציאות הנתונה של התודעה והניסיון, ומפרשת את משמעותן של תופעות אלה במסגרת שדה ראייה זה בלבד. כך מוציא הפוזיטיביזם ממסגרת הסתכלותו את הרפלקסייה המחשבתית על תחומי המציאות המוגדרים כמטפזיים, וכן את תנאי ההכרה הנלמדים בדרך הרפלקסיה האינדוקטיבית של ההכרה על עצמה. מבחינת תולדות המחשבה המודרנית ניתן לראות את הפוזיטיביזם כתוצאה של הפילוסופיה הביקורתית של עמנואל קאנט, אף שקאנט עצמו הקדיש את שיטתו לגילוי שיטתי של תנאי ההכרה, ולא כיוון כלל לגישה פוזיטיביסטית מעין זו שהתפתחה בעקבותיו. בכל אופן, אחד מעקרונות היסוד של השיטה הקאנטיאנית הוא, שהחשיבה המדעית מוגבלת ביכולתה להשיג ידיעה ודאית על אודות המציאות לאותם התחומים שההכרה כבר מעורבת בעיצובם. עם הזמן הפך עיקרון זה לעמדת היסוד של הפוזיטיביזם לגבי יכולת ההכרה בכלל. בעקבות קאנט פתחה אפוא המחשבה המודרנית

הרב סולובייצ'יק באמצע שנות הארבעים של המאה הקודמת מסבירים יפה את אופיו הכולל של החיבור הן מבחינה שיטתית והן מבחינה תוכנית. לפנינו למדן תורני דגול שהוא גם מומחה בכיווני החשיבה המרכזיים של הפילוסופיה החדשה, ושבקרוב יהיה למנהיג של האורתודוקסיה המודרנית בארצות הברית. בתור חוקר פילוסופי של הדת העמיד הרב סולובייצ'יק את היקר לו, את אמונתו ואורחות חייו הדתיים וההלכתיים, מול טיעונים פילוסופיים כבדי משקל שיש בהם כדי לשלול את הלגיטימיות מדרך חייו, ופתר את בעייתו תוך התמודדות נוקבת עם הפרובלמטיקה הפילוסופית המיוצגת בטיעונים אלה.⁹

טענתי הבסיסית היא שהרב סולובייצ'יק מצליח, בחיבורו 'המחשב ההלכתי', להחזיר את החיים הדתיים בכלל ואת החיים היהודיים ההלכתיים בפרט לעמדה של כבוד בשיח הפילוסופי, עם שהוא מציג במהלך דיונו טיעונים משכנעים נגד ההגמוניה של תורת ההכרה, שעליה מתבסס הפוזיטיביזם המדעי, ובעד גישה המחייבת מה שהוא עצמו מכנה בשם 'פלורליזם אפיסטמולוגי'. זו גישה הקובעת, למעשה, כי המציאות וחיי האדם במסגרתה הם רבגוניים כל כך, שלכל היבט והיבט של מציאות זו ולכל אחת מצורות ההתנסות בה נדרשת צורת הסתכלות המתאימה לו.¹⁰ התוצאה היא שלא הרי שיטת העיון המתחייבת במדעי הטבע כהרי שיטת העיון המתחייבת במדעי הרוח, ולא הרי שיטת העיון הנדרשת במדעי הרוח כהרי שיטת העיון בתחום הפילוסופיה של הדת.¹¹

בהמשך נרחיב בסוגיה זו. אך לפני כן יש להדגיש את העוקץ שבטיעון הבסיסי הזה, והוא שאותו פלורליזם הכרתי, שדורש הרב סולובייצ'יק בחיבור הנדון למען ביצור צורת הכרה ייחודית בחיים הדתיים מול ההגמוניה של הפוזיטיביזם המדעי של זמנו, עשוי לשמש כבסיס עקרוני גם לדרישת הפלורליזם הדתי, ואף בתוך היהדות. וזאת חרף העובדה שבחיבור הנידון לא עמד הרב על השלכה זו, ואף

גישה פוזיטיביסטית בכמה וכמה מתחומי הידע האנושי. המחצית השנייה של המאה התשע עשרה ותחילת המאה העשרים התאפיינו, למשל, בצורות החשיבה של הפוזיטיביזם ההיסטורי המוכר גם בשם היסטוריציוזם, ואילו אמצע המאה העשרים (במיוחד בארצות הדוברות אנגלית) התאפיינו בפוזיטיביזם מדעי המגביל את ההכרה בתחום מדעי הטבע ובמדעי החברה שאימצו את שיטות המחקר האמפיריות של המדע.

9 במסגרת זו ניתן להסביר, מדוע החליט הרב לגנוז את הספר כבר עם כתיבתו. אמצע שנות הארבעים של המאה הקודמת הוא נקודת מפנה בביוגרפיה האישית של הרב מהיותו סטודנט לפילוסופיה בברלין, המתמודד באופן שיטתי עם בעיות הדת לנוכח כלי החשיבה הפילוסופית, למנהיג של ציבור שההתמודדות הפילוסופית של הדת אינה עומדת בראש מעייניו. דומה שמאותה תקופה ואילך הרב בחר אפוא לפרסם ברבים אך ורק אותם חיבורים שנראו בעלי חשיבות בעיצוב חיי הציבור שביקש להנהיגו בדרכי התורה; ואילו את ההתבוננות הפילוסופית השיטתית השאיר כעניין להרהור אישי בלבד.

10 המחשב ההלכתי, עמ' 41. והשוו למקומות המסומנים להלן בהערות 22–24.

11 להצגת הבסיס הפילוסופי של גישה זו ראו טרנר, המעשה הדתי, עמ' 386–387.

שהשלכה זו מנוגדת לכאורה לעמדה אחרת שהביע בהמשך דרכו ושחזר עליה בהזדמנויות שונות.

עמדתו של הרב בנושא הפלורליזם הדתי ב'איש האמונה'

בכמה מקומות מבטא הרב סולובייצ'יק את הסתייגותו מהליברליזם הדתי בכלל ומהזרמים הלא אורתודוקסיים ביהדות המודרנית בפרט. ברוב המקומות האלה הוא מעגן את הביקורת בניסיון של המחשבה המודרנית לפרש את התופעה הדתית באמצעות גורמים היסטוריים, ולראותה בעיקר תוצר של יצירת האדם. כך למשל הוא כותב ב'וביקשתם משם' על האדם המודרני, ש'נדמה לו [...] כאילו הוא אבי המצווה [...] הקובע את מגמתה ותכליתה של הדת', ושהוא מאמין כי 'גם ניסוח החוק וגם קיומו מסורים לרשות האדם'.¹² נראה עם זאת, שהמקור החשוב ביותר לענייננו מופיע בסיום המסה 'איש האמונה'.¹³ לקראת סיום החיבור הזה הרב סולובייצ'יק לוקח את שני הטיפוסים האידיאליים שהעמיד לאורך החיבור, איש האמונה ואיש ההדר, ומציב אותם מחדש כנציגים של שתי גישות בתחום הדת. הרב סולובייצ'יק טוען כנגד הליברליזם המודרני, הרואה בדת תחום אחד בין תחומים רבים של התרבות האנושית. לדבריו, אין לראות בצורות הפולחן של הליברליזם ביטוי אותנטי של זיקה ממשית עם האל, משום שלהבנתו תפיסת הדת כאחד מתחומי התרבות מנתקת אותה ממקורה הראשון בהתגלות האל ומשעבדת אותה שלא כדין להיסטוריה האנושית ולתמורות הזמן. לפי ניסוח ביקורתי זה של הליברליזם הדתי:

דורש האדם המודרני שהאמונה תתאים את עצמה למצב הרוח ולמזג של הזמנים המודרניים. הוא אינו מבחין בין הדת המתורגמת והמנוסחת בקטגוריות תרבותיות – שאינן קבועות משום שהן פותחו על ידי התודעה האנושית היוצרת – ובין ההתחייבות הטהורה לאמונה שאינה משתנית כמו הנצח עצמו [...] בשורת התרבות של האמונה משתנית תדיר בחלוף העיתים, עם תמורות באקלים הרוחני, תודעות במצבי רוח ערכיים ועליית צרכים חברתיים. אולם, מעשה האמונה עצמו אינו משתנה כי הוא חורג מגבולות הזמן והחלל. האמונה צומחת מתוך פריצת הנצח שבתוך הזמניות.¹⁴

אמנם הרב סולובייצ'יק אינו מציין במפורש, כי כוונתו לפולמוס של האורתודוקסיה עם הזרמים הליברליים ביהדות המודרנית. ייתכן שכוונת הדברים גם לחולשה

12 'וביקשתם משם', איש ההלכה – גלוי ונסתר, עמ' 162.

13 יוסף דב סולובייצ'יק, איש האמונה, ירושלים תשל"ה.

14 שם, עמ' 58–59.

שהוא מזהה בתוך האורתודוקסיה המודרנית עצמה. אולם גם אם כך פני הדברים, כוונתו אינה לאורתודוקסיה בתור שכזו אלא למאפיינים ליברליים של התודעה המודרנית אשר מצאו את דרכם לתוך היהדות האורתודוקסית של המאה העשרים.¹⁵ בכל מקרה, עיקר הביקורת הוא על יחסו של הליברליזם הדתי כמאפיין של התודעה המודרנית, והיא מתמקדת ביחסו של הליברליזם אל ההיסטוריה ותמורות הזמן. דוק ותמצא כי טיעונו מתבסס כאן על הבחנה קוטבית בין 'מעשה האמונה' האוטנטי, שתוקפה נגזר מה'נצח' ומ'פריצת הנצח' שבתוך הזמניות, לבין 'בשורת התרבות של האמונה', המשועבדת לשינויים באקלים התרבותי והרוחני ההיסטורי. מהקונטקסט הנתון של הדיון מתברר, ש'בשורת התרבות של האמונה' שונה מהאמונה הדתית כשלעצמה בכך שאינה מסמנת באופן בלתי אמצעי את המפגש המטפיזי עם האלוהים, אלא היא משמשת למפגש זה תזכורת בתוך חיי התרבות וההיסטוריה בלבד.¹⁶

על מה מתבססת הנגדה זו של 'בשורת התרבות של האמונה', המיוחסת לליברליזם הדתי, ל'מעשה האמונה' האוטנטי? כפי שהדברים מוצגים כאן נראה, כי מדובר באמירה פולמוסית שאינה טורחת לברר באופן שיטתי את המחלוקת העקרונית שבין האורתודוקסיה לבין הליברליזם על קיום זיקה ממשית עם האל מעבר לחליפות הזמן. במקום זאת היא מפרשת את הצד שמנגד לפי הנחות יסוד השוללות אותו מראש. הדברים עולים על רקע ניסיונו של הרב סולובייצ'יק להסביר את חוויית בדידותו של איש האמונה בזמנו.¹⁷ הוא טוען אמנם שהתכונות המיוחסות לאיש האמונה ולאיש ההדר, הכולל כאן גם את איש הדת הליברלי של המודרנה, שייכות לשני פנים של הדיאלקטיקה המאפיינת את נפש האדם בכלל.¹⁸ אולם כהסבר לבעיית הקיום של האיש המאמין בדורו חוזר הרב וטוען, שבגלל השעבוד המרחיק לכת של התרבות לקטגוריות של הזמן החולף אצל איש ההדר בעת החדשה נמנע מהאדם המאמין לתרגם את חוויית האמונה שלו למונחים

15 השוו את התייחסותו של הרב סולובייצ'יק ל'קהילה היהודית בעלת המסורת' (שם, עמ' 44) כדוגמה הטובה ביותר לקהילה המארגנת מחדש את חוויית הזמן שלה תוך זיקה אל ה'נצח'.

16 ראוי להעיר בהקשר זה על שני מאפיינים של הדת בעת החדשה בניגוד לתפיסה המסורתית הקדם-מודרנית. ראשית, חרף העובדה שגם בעת החדשה נחשבת הדת תחום ייחודי של התרבות שבה נזכרת זיקתו של האדם הממשי למציאות עליונה, אף ביטוי זה נתפס בדרך כלל בקונטקסט היסטורי ההולך ומשתנה עם תמורות הזמן. שנית, בתקופה הקדם-מודרנית התפרשו תוכני הדת בדרך כלל בהתאם להוראה הניתנת על ידי כותבי הקודש וכלי הפרשנות הממוסדים של הסמכות הדתית בכל עדה ועדה, ואילו בעת החדשה, עם התפתחות לימוד המדעי של ההיסטוריה, שימשו כלי לימוד אלה יותר ויותר אף בתוך הלימודים התאולוגיים. וכך אירע, שיותר ויותר נחשב הקונטקסט התרבותי-ההיסטורי המשתנה כמסגרת הולמת לבידור המשמעותי של תוכני החיים הדתיים בתקופה זו.

17 איש האמונה, עמ' 13-10.

18 שם, עמ' 49-50.

הרווחים בחיי התרבות שמסביבו. ברם אם אכן זו טענת הרב, יש להעלות כאן מספר שאלות חשובות שהוא נמנע מלדון בהן בחיבור זה. ראשית, שאלה היסטורית: האם אין למצוא בליברליזם הדתי, או בהגות הפילוסופית והתאולוגית הקרובה אליו, שום טענה רצינית לגבי מגע עם הטרנסצנדנטי? שנית, השאלות הפילוסופיות העיוניות: כיצד יש להבין מונחים כמו 'זמן' ו'נצח' כשמדובר בניסיון לברר את מידת האוטנטיות של חיי דת והשקפות עולם דתיות כאלה ואחרות – האם בהכרח יש לראות ב'זמן' וב'נצח' מונחים קוטביים? ובעקבות זאת מה ייחשב כיחס סביר בין דת, תרבות והיסטוריה? ההתמודדות העיונית עם שאלות אלה מחייבת ניתוח פילוסופי שיטתי של סוגיית הדת בהקשר ההיסטורי, ושל ההיסטוריה בהקשרה של ההכרה הדתית. אך, כאמור, בחיבור הנוכחי חסר דיון פילוסופי שיטתי שכזה.

הפלורליזם והשלכותיו על עמדת הרב לגבי הליברליזם הדתי ב'מחשב ההלכתי'

חשיבות הדיון בתחום הפילוסופיה של הדת ב'מחשב ההלכתי' מתבררת על רקע השאלות האלה שלא נידונו, חרף הרלוונטיות שלהן, ב'איש האמונה', אך נידונו, ובאופן שיטתי, בחיבור מוקדם זה. ציינו לעיל, שהבעיה העיקרית שהרב בא להתמודד עמה ב'מחשב ההלכתי' היא ביצור הלגיטימיות של הדת מול איום הפוזיטיביזם המדעי. מטרת הפילוסופיה היא להכיר את המציאות בכללותה. באופן מסורתי נחשב המדע כלי בידי הפילוסופיה לממש יעד זה.¹⁹ אולם עם התגבשות המדע כדיסציפלינה אמפירית המסוגלת לאשש את ממצאיה באמצעות ניסוי ותעייה, החל המדע לגבש תפיסת עולם המגבילה את הפילוסופיה במשימתה לתפוס את המציאות תפיסה כוללת.²⁰ לכאורה לא הייתה לפילוסופיה ברירה אלא לקבל את תמונת העולם שמציג בפניה המדע, אף ששוב לא היה זה עולם שבו מתנסה הפרט הממשי, כי אם עולם הבנוי בהתאם לצרכים המתודולוגיים של איש מדעי הטבע. כאשר מבקש איש המדע לנסח את החוקיות שלפיה מתנהל הקיום הפיזי, אין הוא מתייחס לאופי המוחשי והעשיר של המציאות מבחינת צבע, ריח, חום קור וכדומה, אלא לכימות של כל זה; היינו, לקונסטרוקציות מחשבניות שנוצרו בתהליך החשיבה של איש המדע עצמו.²¹ החוקיות של הקיום בעיני איש המדע אינה לקוחה ישר מהמציאות, אלא היא מקבילה לה באופן שמאפשר אותו

19 המחשב ההלכתי, עמ' 6–7.

20 שם, עמ' 10 ואילך, 30–34.

21 מונק (הר"ד על הרמן כהן) מראה, כי התנגדות הרב להגבלת הפילוסופיה לדגם של מציאות שבשימוש במדעי הטבע המתמטיים עולה כבר בעבודת הדוקטור שלו על משנתו הפילוסופית

תהליך של ניסוי, תעייה ואימות שהוזכר לעיל. הבעיה העולה בהקשר זה מנקודת הראות של הפילוסופיה של הדת ברורה: הרב מרבה לדבר על התעלמות המדע מ'עובי' המציאות או מעושרה הכולל.²² אולם, לדעתו, עובי זה של הקיום הכרחי לחוויה הדתית כמו לכל חוויה אחרת, ואולי אף יותר. שכן לא זו בלבד שבמסגרת הרבגונית והרב-ממדית של הממשות נפגש האדם עם הזולת ועם תופעות הטבע, אלא הוא נפגש בה גם עם אלוהיו. כדברי הרב, 'זה אינו ה"לוגוס" ששר שירי הלל לאלוהים [...] כי אם האדם הפסיכופיזי'.²³ האדם הממשי, הפסיכופיזי כלשונו, אינו חי בעולם המורכב מן הקונסטרוקציות הכמותיות של איש המדע, אלא בעובי הקיום הרב-ממדי, בעולם המלא איכויות חיים שאינן ניתנות לתפיסה והגדרה ב'רשת' [המחשבתית] של איש המדע.²⁴

מכאן עולה דרישתו של הרב לפלורליזם הכרתי. לפי דרישה זו יש לראות בתפיסה המדעית תפיסה אפשרית אחת של מציאות בעלת פנים רבות המתגלות באופנים שונים בהתאם לזווית הראייה של הסובייקט. 'ההיבטים האיכותיים וכן גם הכמותיים', הוא כותב, 'הם אך שניים מתוך מרקם הממשות'.²⁵ הרב מניח שריבוי התופעות בעלות מגוון רחב של איכויות הממשות מתערבב עם צורות ההכרה של הסובייקט,²⁶ ומבסס על ידי כך את דרישתו להכיר בלגיטימיות של ריבוי הגרסאות למציאות. כמו הפרגמטיסטים הוא מניח אפוא אפשרות של ריבוי תצפיות ואופנים לחוות את המציאות. אך אחרי שהוא טוען כי זהו מבנה המציאות כשלעצמו, המורכב כך שהוא ניתן להכרה בדרכים רבות, יוצא כי הוא מעגן פלורליזם זה בהנחה שמבנה המציאות שעליו מתבסס הפלורליזם ההכרתי הוא ממשי בהחלט. 'הפלורליזם האפיסטמולוגי', הוא טוען, 'אינו מתכחש לערך המוחלט של החוויה [...] הוא רק מניח ש[המציאות בבחינת] מושא של ההכרה מתגלה בריבוי דרכים אל הסובייקט'.²⁷

השלכה חשובה של העיקרון הזה היא, שאין להתבונן בצורות ההכרה המתאמות לתחומי עיון ופעילות שונים כביטויים מופשטים של איזושהי מציאות הקודמת להן, אלא הן גופן בשר מבשרה של מציאות זו. לכן כשאנו באים לדבר על צורות ההכרה הקשורות בחוויה הדתית, נמצא שאנו מדברים על צורה של הסתכלות שהיא במעמד של כעין התגלות. הרב סולובייצ'יק אכן חשב שיש

של הרמן כהן, כהסתייגות מתפיסת כהן הרואה את החוקיות של התבונה ה'טהורה' המבודדת מכל השפעה של הניסיון המוחשי בסיס יחיד לפענוח הפילוסופי של מבנה הממשות.

22 המחשב ההלכתי, עמ' 34, 40, 44-46.

23 שם, עמ' 39.

24 שם, עמ' 13.

25 שם, עמ' 16.

26 שם, עמ' 19.

27 שם, עמ' 16.

צורות הכרה הנושאות בקרבן תוכן של התגלות אלוהית. אולם, בניגוד למה שהיה ניתן לצפות על רקע הקריאה ב'איש האמונה' בלבד, אין הרב מתייחס כאן לערכה הסגולי של ההכרה הדתית כתופעה המעוגנת במומנט נצחי המופשט מן הזמן או במומנט המועמד כנגד הזמן ותמורותיו, אלא – כפי שעשה לפניו מורו הרמן כהן – הוא מעמיד את מקורה של הדת, עם מקורות התרבות בכלל, במסגרת תהליך של התהוות שהוא בעיקר התרחשות אימננטית של רוח האדם; ועם זאת מדובר ברוח שיש לה זיקה אל הטרנסצנדנטי.²⁸

הניסיון של הרב סולובייצ'יק לדון בסוגיית הדת מנקודת מבט פילוסופית שיטתית הביאו להנחת, בעקבות הרמן כהן, שהביטויים החיצוניים של הדת, הערכים והנורמות המיוחדים לה, מוסדותיה ומקורותיה, כמו בכל תופעות התרבות,

28 מונק מציין נכון, שבאותם הטקסטים של הרמן כהן שאליהם התייחס סולובייצ'יק בעבודת הדוקטור שלו לא קיים מושג הטרנסצנדנטיות, ושסולובייצ'יק מבקר את כהן על כך. אולם הטקסטים האלה לקוחים בעיקר ממשנת כהן המוקדמת, ובמיוחד מחיבורו הלוגיקה של התבונה הטהורה (*Logic der reinen Erkenntnis*, Berlin 1922). בחיבור זה התבונה מונחת כחוקיות היוצרת את מבנה המציאות בבחינת מציאות ה'מתהווה' מתוך עצמה על ידי 'הטרמה' או 'אנטיציפציה' של הגשמה עתידית ואידאלית של הרוח. אך במשנתו המאוחרת, יש לציין, הוסיף כהן לשיטתו את מושג הטרנסצנדנטיות, והעמיד מחדש את מבנה המציאות במסגרת של זיקת גומלין בין ה'התהוות' האימננטית של הרוח (כפי ששרטט במשנתו המוקדמת) לבין ה'הוויה' הטרנסצנדנטית, המציגת עתה כממשות אלוהית הקיימת מעל ומעבר לרוחו של האדם. מתוך מעבר זה נתאפשר לכהן, בפעם הראשונה, להוסיף נדבך חשוב לשיטתו גם בתחום המחשבה הדתית. אמנם כבר בתקופתו המוקדמת התייחס כהן למקורות ההיסטוריים של המדע והמתמטיקה כבסיס אמפירי שעליו ניתן לשחזר את פעולת הרוח בשלבי בנייתה את חוקי הטבע. כך התייחס גם למקורות ההיסטוריים של המשפט והמוסר כבסיס אמפירי שעליו ניתן לשחזר את החוקים שבאמצעותם בנתה רוח האדם את כללי המוסר של הציביליזציה האנושית. באופן דומה התייחס עתה (בחיבוריו *er Begriff der Religion im der System der Philosophie*, Hildesheim 1996; *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Wiesbaden 1978) למקורות הספרותיים וההיסטוריים של הדת כביטוי אמפירי לחוקיות הפנימית של הזיקה הקורלטיבית בין ההתהוות האימננטית של הרוח לבין ההוויה האלוהית הטרנסצנדנטית. על כך ראו, Andrea Poma, *The Critical Philosophy of Hermann Cohen*, pp. 157–198; J. Denton (trans.), Albany 1996. נתן רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה, תל אביב תש"י, עמ' 54–69; אליעזר שביד, 'יסודות הפילוסופיה הדתית של הרמן כהן', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב, ב (טבת תשמ"ג), עמ' 262–267. מכאן שחרף ביקורתו של סולובייצ'יק בדוקטורט על הדגשת היתר שהדגיש כהן במשנתו המוקדמת את היעדר מושג הטרנסצנדנטיות ועל תפיסתו את פעילות הרוח כדבריה מנותק מספרת החיים ה'פסיכריפסית', הוא חוזר ומאמץ ב'מחשב ההלכתי' את תפיסת כהן המאוחרת לגבי מקורות הדת כביטוי אמפירי של יצירת הרוח המשקפת עמידה קודמת בפני האל. למיקוד השפעת כהן על סולובייצ'יק בקשר לרעיון התהוות ה'רוח' או התהוות ה'סובייקטיביות' בתחום הדת השווה המחשב ההלכתי, עמ' 65–68; וראו טרנר, המעשה הדתי, עמ' 387–389.

הם תוצר של תהליך הטנסצנדציה העצמית של הרוח.²⁹ משום כך, שוב בעקבות כהן, הוא ראה בתוצרים האובייקטיביים האלה במציאות החברתית והתרבותית היסטורית בסיס לבדיקה חוזרת של אותם תהליכים ברוחו הסובייקטיבית של האדם שיצרה את התופעות מלכתחילה.³⁰ אולם דרישתו לפלורליזם אפיסטמולוגי על מנת לבצר את ייחודה של הדת, בניגוד לשאר תופעות התרבות, הביאה אותו גם להנחה שבתוך הרוח עצמה הולכות ומתגבשות אוריינטציות קוגניטיביות שונות שישמשו, בסיכומו של דבר, את ניסיונו של הפילוסוף לעמוד על ההבדלים האינהרנטיים שמבחינים בין ההיבטים הייחודיים של מקורות הדת לבין מקורות שאר תופעות התרבות.

על רקע הדברים האלה יש טעם להתייחס לביקורת שמעלה הרב סולובייצ'יק נגד הליברליזם הדתי גם בחיבור הזה. אולם יש לשים לב לאופי השונה של הביקורת בהשוואה למה שמצאנו ב'איש האמונה'. כאן הוא כותב כי –

המשגה העיקרי של הליברליזם אינו טמון כל כך באידאולוגיה שלו כמו במתודה הפילוסופית [...] הבה נניח שהסובייקטיביות הדתית המודרנית אינה מתאימה למערכת הדתית האובייקטיבית, המקודשת על ידי המסורת. עדיין יש לשאול, כיצד האבות המייסדים של הליברליזם הנוכחי מתכוונים לעצב מעשה דתי מתוך השפע הכאוטי של הסובייקטיביות החדשה? [...] בעבר הרחוק, כששט במים זרים ונחת ביבשת אמריקה, שגה קולומבוס בחשבו שנחת באיי הודו. הליברלים של היום טועים כשהם חושבים שהצליחו לחזור מבעד לסובייקטיביות הדתית, ולאמתו של דבר לא הגיעו אלא למערכת סובייקטיבית אחרת – של האתי או האסתטי. ומאחר שאין גבולות בתחום הסובייקטיביות, פלישה לתוך תחומי של האתי או האסתטי היא בלתי נמנעת.³¹

אכן, כמו ב'איש האמונה', גם כאן ביקורתו של סולובייצ'יק על הליברליזם הדתי נסבה על מרכזיות החשיבה ההיסטורית של איש התרבות המודרני ועל נטייתו לעיין בתופעה הדתית, ערכיה ומקורותיה, בקונטקסט התרבותי-ההיסטורי הנתון, במקום לראות בה מלכתחילה ביטוי ליחס ממשי בין האל ובין האדם. אולם כאן הביקורת אינה חד־משמעית, ואינה יכולה להיות חד־משמעית כמו הביקורת המבחינה הבחנה קוטבית בין נצח וזמן ב'איש האמונה', או כפי הביקורת המרומזת בחיבוריו האחרים.³² שכן בחיבור הנוכחי הרב סולובייצ'יק מודה במעורבות של

29 המחשב ההלכתי, עמ' 67.

30 שם, עמ' 71–75, 81. והשוו שביד (לעיל הערה 28).

31 המחשב ההלכתי, עמ' 89–90.

32 היא מרומזת, למשל, באיש ההלכה שעה שהרב כותב, כי 'איש ההלכה כשהוא ניגש אל המציאות הרי הוא בא ותורתו שניתנה לו מסיני בידו' (עמ' 28), ומוסיף ש'ההלכה שניתנה

הסובייקטיביות הדתית האנושית בעיצוב ביטוייה האובייקטיביים של התופעה הדתית. מאוחר יותר הוא מודה גם בהשפעה של תמורות הזמן – לפחות באופן חלקי – על יצירתם של טקסטים דתיים באמצעות השתנות התודעה המכוננת אותם. כך אנו מוצאים, בחלק האחרון של החיבור, כי הוא דוגל בגישה לחקר הפילוסופי של מקורות היהדות שהיא מעניינת ומפתיעה מנקודת ראות אורתודוקסית: תוך התייחסות לכלי המחקר של ההיסטוריונים המודרניים המסמנים את השפעות הזמן והמקום בעיצוב טקסט מסוים והמפרשים אותו בהתאם לכך, הרב סולובייצ'יק חוזר ומאשר את קיומן של השפעות אלה. אולם במקום לחייב את פירוש הטקסט על רקע הקונטקסט התרבותי-היסטורי בלבד, הוא מבקש להבחין בין השפעות דפוסי הזמן לבין השימוש שהסובייקטיביות הדתית עשתה בדפוסים אלה בתהליך הטרנסצנדנציה העצמית המובילה ליצירת הטקסט בתור תופעה אובייקטיבית.

דוק ומצא שהרב ממעיט כאן בחשיבות האופי ההיסטורי של התופעה הדתית בכלל, ושל הטקסט הדתי בפרט, לא משום היעדר אופי שכזה, אלא משום שהוא גוזר את חשיבותו הדתית של הטקסט מהיותו תוצר של תהליך האובייקטיפיקציה של הרוח הקדם-היסטורית שיצרה אותו. הרב סולובייצ'יק קובע כאן מפורשות כי 'ניתוח' מהסוג שהוא מציע 'אינו בא למחוק' מהטקסט אפילו 'אלמנטים לא יהודיים' שהם בוודאי תוצר של השפעה היסטורית. 'אדרבה. שילוב המחשבה היוונית עם היהודית', הוא כותב, 'היה לעתים קרובות בגדר תופעה מופלאה'. עוד טוען הרב ש'באמצעות מעקב אחר המגמות היהודיות והשוואתן לאלה הלא יהודיות', הניתנות אף הן במסגרת הטקסט, 'נעשיר בהרבה את תפיסת עולמנו ואת ידיעותינו'.³³ מתברר אפוא שהרב סולובייצ'יק אינו מתנגד כאן לייחוס אופי היסטורי לטקסט הדתי באופן כולל, אלא לגישה היסטוריוסטית אל הטקסט בלבד; היינו, לגישה התולה את המשמעות הדתית של הטקסט ברקעו ההיסטורי כעיקר. ומכאן ביקורתו על הליברליזם הדתי בחיבור זה.

השפעת הגורמים ההיסטוריים על אופי הטקסט אינה מוטלת כאן בספק, והשאלה

לנו מסיני היא האובייקטיפיקציה של הדת בצורות קבועות ובהירות, מאחר ש'ההלכה רוצה להביא את הדתיות לידי אובייקטיפיקציה לא רק על ידי הכנסת המעשה החיצוני והפעולה הפסיכופיזית לעולם הדת אלא גם על ידי סידורו של הקורלטיב הפנימי בתחום הרוחני של האדם' (עמ' 56-57). משתמע מכאן כי האוריינטציה הדתית הראויה להתקיים באיש ההלכה ניתנה כבר בסיני בצורה שקודמת לפעילות הרוחנית של האדם הנפגש באופן עצמאי עם הטרנסצנדנטיות האלוהית. עמדה אנטי-היסטורית זו מנוסחת במפורש במאמר 'מה דורך מדוד' (בסוד היחיד והיחד, ירושלים ללא ציון תאריך). שם הרב מתאר תוך הערכה והסכמה את תפיסת סבו הרב חיים איש בריסק ש'ניתקה' את ההלכה 'מהמוחשיות ונדחקה אל עולם רוחני מחשבתי הנוצר על ידי החשיבה ההלכתית הצרופה', ושהפכה את ההלכה 'למתודה דדוקטיבית שלמה [...] בהקבלה להנחותיה ולמושכלותיה הראשונים, המעורים בפעולת פוסטולוציה שנמסרה לנו מדור לדור עד משה רבינו שקיבל תורה מסיני' (עמ' 228).

33 מה דורך מדוד, עמ' 102 (לעיל הערה 32).

המעסיקה את הרב לגבי הליברליזם בחיבור זה היא אך ורק שאלת היחס בין 'הסובייקטיביות הדתית' היוצרת את הטקסט בתהליך של 'טרנסצנדנציה עצמית' לבין ההשפעות ההיסטוריות הניכרות בו. אין כאן ביקורת על כך שמפרשי הדת הליברליים מפרשים את הביטויים החיצוניים של התופעה הדתית (כולל הטקסטים ההלכתיים) מתוך ההנחה שהם משקפים הקשר תרבותי-היסטורי משתנה, אלא על העובדה שהם עושים כן בלי הכלים הפילוסופיים הדרושים כדי להעמיד את התופעה הדתית, אף בתור תופעה היסטורית, על ערכה הסגולי כביטוי למפגש עם הטרנסצנדנטי. כמו כן אין לראות בדגש שהרב שם בחיבור הזה באופי האובייקטיבי של דפוסי ההלכה ביטוי לעמדה פונדמנטליסטית המייחסת להלכה מעמד של דיבור אלוהי עליהיסטורי, כפי שאפשר להבין מחיבוריו האחרים; אלא גם בעניין זה מגמת החשיבה של הרב היא מתודית בעיקר: תפקיד הפילוסוף של הדת, לשיטתו, הוא לברר את טיבה, מבניה ומשמעותה של ההתנהגות הדתית בקונטקסט הייחודי לה. מכאן שביקורתו על הליברליזם הדתי מוגבלת לאותה חשיבה המציעה את הקונטקסט התרבותי-היסטורי כקונטקסט ממצה למען פענוח התופעה הדתית, בלי להניח שהתופעה הדתית האותנטית שונה מתופעות תרבות אחרות בכך שהיא נגזרת מרובד אחר של היצירה התודעתית של האדם; רובד שעדיין נשמר בו הרושם שהשאיר המפגש עם הטרנסצנדנטי שקדם לו. לשון אחרת, המפגש הראשוני של האדם עם הטרנסצנדנטיות האלוהית אף הוא גורם בכינון הקונטקסט שבו הרוח יוצרת את דפוסי הדת האובייקטיביים כדוגמת ההלכה.

סיום: מה בין פלורליזם אפיסטמולוגי לפלורליזם דתי?

ביקורתו של הרב סולובייצ'יק על הליברליזם הדתי ב'מחשב ההלכתי' רחוקה מהביקורת הפונדמנטליסטית השוללת את התפיסה ההיסטורית של הטקסט מכול וכול. עם שמודה הרב במעורבות התודעה האנושית בניסוח הטקסט הדתי, ולו בעקבות ניסיון דתי קדם-היסטורי, מתברר כי בעייתו עם הליברליזם אינו בנכונותו להעריך את האופי ההיסטורי של הטקסט הדתי בכלל, אלא עם אותה מגמה שראתה את ההתפתחות ההיסטורית מסגרת בלעדית לפרשנות הטקסט. אולם מהבחינה הזאת יש להודות, שמדובר בביקורת שראוי לו לליברליזם להטיל על עצמו, ולמעשה כבר הטיל על עצמו עוד לפני ביקורת זו של הרב סולובייצ'יק מכוח רצונו שלו לקיים זיקה ממשית עם האל חרף סירובו להפוך את הדת בכללותה לתופעה איהיסטורית. ואמנם אנו כבר מוצאים ביקורת מעין זו אצל

מספר הוגים הקרובים לליברליזם הדתי בקרב היהדות כדוגמת הרמן כהן, מרטין בובר ופרנץ רוזנצווייג.³⁴

בהקשר הזה עולה שאלת הפלורליזם הדתי באור חדש: ההנחה הפונדמנטליסטית המאפיינת חלק גדול מהחשיבה האורתודוקסית, ולפיה המוסדות, הנורמות והטקסטים הדתיים נגזרים ישיר מאמירה אלוהית המנוסחת מראש, אינה משאירה מקום כלשהו לפלורליזם דתי ביהדות. שכן לפי גישה זו עמדה דתית לגיטימית תיחשב רק זו שעולה בקנה אחד עם חובה אלוהית שניסוחה אינו נתון כלל לפירוש על רקע תמורות הזמן. העמדה שאנו מוצאים בחיבורו המוקדם של הרב סולובייצ'יק, 'המחשב ההלכתי', לעומת זאת, מבחינה בין הרובד העמוק של הסובייקטיביות הדתית, שממנו נגזרים כלל הדפוסים האובייקטיביים של החיים הדתיים, לבין אותם דפוסים אובייקטיביים כשלעצמם. מכאן נפתח פתח של ממש להכיר בלגיטימיות של מערכות חיים דתיות שונות ובלבד שבכל אחת מהן יהיו הדפוסים האובייקטיביים תוצר של פעילות יצירה המתקיימת ברובד העמוק של התודעה, המופעל מלכתחילה בזיקה קודמת עם האלוהים, ולא באותו רובד שתואר לעיל כמערכת סובייקטיבית אחרת – של האתי או האסתטי.

נזכיר שהניסיון לבצר את הלגיטימיות של החיים הדתיים בכלל ושל החיים הדתיים של היהדות ההלכתית בפרט הוא שדרכן את הרב סולובייצ'יק לנסח בחיבור זה אותו עיקרון של פלורליזם הכרתי שהוביל אותו להבחין בין הסובייקטיביות הדתית הייחודית לבין שאר רובדי הסובייקטיביות הרוחנית של האדם. מכאן שיש לשאול, אם יש סיבה שהרב סולובייצ'יק יעדיף את הטענה שהסובייקטיביות הדתית – ככל שהיא מובילה לצורת הסתכלות שונה מזו של המדע, המוסר והאמנות – חייבת בכל זאת להתבטא תמיד באותה צורה, או שמא אף היא עשויה להביא בזמנים שונים ובסיטואציות תרבותיות שונות למגוון רב של הסתכלויות וביטויים? למעשה השאלה שאנו שואלים כאן היא, אם עקרון הפלורליזם האפיסטמולוגי שהרב סולובייצ'יק דגל בו במאבקו נגד הפוזיטיביזם המדעי אינו מהווה פתח להכרה באפשרות של ריבוי ביטויים קוגניטיביים של

34 העמדה המבקרת את ההיסטוריציות מנקודת ראות דתית בלי להכחיש את האופי ההיסטורי של הטקסטים הדתיים מפורשת אצל כל אחד מההוגים האלה. אצל כהן ורוזנצווייג היא נעשתה חלק מהמסגרת הפילוסופית השיטתית של חשיבתם, ואילו אצל בובר היא גלומה בגישתו הייחודית כחוקר פילוסופי של המקרא. להרחבת הדיון בסוגיה זו בקשר למחשבה הדתית של הרמן כהן ומרטין בובר ראו דבריו של אליעזר שביד, 'המערכה הפילוסופית על הגשמת ההומניזם כשליחות יהודית אוניברסלית: הרמן כהן', תולדות פילוסופיית הדת היהודית בזמן החדש, ג, א, תל אביב 2003, עמ' 115–176; 'מרטין בובר: ההתגלות כמאורע "מטאפילוסופי"', נביאים לעצמם ולאנושות, ירושלים תשנ"ט, עמ' 144–189. להרחבת הדיון בתפיסה הדתית של ההיסטוריה וביחס לאופי ההיסטורי של טקסטים דתיים אצל פרנץ רוזנצווייג ראו יוסף טרנר, אמונה והומניזם: עיונים בפילוסופיה הדתית של פרנץ רוזנצווייג, תל אביב 2001, עמ' 76–118, 179–187.

התגלות האל. אולם אלה, יש להודות, אינן שאלות שהטרידו את הרב סולובייצ'יק באופן מיוחד.

בסיכומי של דבר ניתן לומר, שבמסגרת הדיון הפילוסופי של 'המחשב ההלכתי' התקרב הרב להכרה בלגיטימיות של הפלורליזם הדתי, עם שהודה כי מבחינה היסטורית התבטאה הסובייקטיביות הדתית אפילו בקרב היהדות בצורות שונות, לעתים תוך אימוץ דפוסי התבטאות שמקורם מחוץ למסורת היהדות התורנית. אך לאמירה מפורשת ולדיון בלגיטימיות של הפלורליזם הדתי בימינו לא הגיע כלל; לפחות לא מעבר לאותה אמירה מאופקת שציטטנו לעיל: 'המשגה העיקרי של הליברליזם אינו טמון כל כך באידאולוגיה שלו כמו במתודה הפילוסופית'. בחיבוריו האחרים, לעומת זאת, כל אימת שניגש לדיון בנושא זה הקול שהשמיע הביע שלילה חד־משמעית. מדוע לא פיתח הרב סולובייצ'יק את עמדתו לגבי הפלורליזם ההכרחי כבסיס למחלוקת עקרונית בין הזרמים השונים ביהדות המודרנית, ובמקום זאת בחר להשמיע עמדה השוללת זרמים אלה מראש? ייתכן שהיו לו בזה שיקולים עקרוניים שלא נתגלו בחיבוריו, וייתכן כי השיקול היה שיקול פרגמטי המתחשב בעניינים משפחתיים וקהילתיים. בכל מקרה, בירור שאלה זו הוא כבר עניין לדיון שונה מזה שבו ביקשנו לעסוק כאן.

קווים מקבילים שאינם נפגשים: סולובייצ'יק וברקוביץ על החוויה הדתית, המצוות וממד ההיסטוריה

יונתן כהן

נראה שנכון לומר, שיוסף דב סולובייצ'יק ואליעזר ברקוביץ היו המנהיגים האינטלקטואלים המובילים של האורתודוקסיה המודרנית בארצות הברית בסוף המאה העשרים. שניהם זכו לחינוך תורני מעמיק, שניהם זכו ללמוד אצל רבנים גדולים במזרח אירופה ושאומו מהם השראה, ולאחר מכן הגיעו לתואר דוקטור בפילוסופיה באוניברסיטה של ברלין בתחילת שנות השלושים של המאה העשרים. עם הזמן היגר כל אחד מהם לארצות הברית והפך למנהיג רוחני בקהילתו (סולובייצ'יק בבוסטון ובניו יורק וברקוביץ בשיקגו), ושמו נודע כתאולוגים וכתלמידי חכמים. אף שאין ספק שסולובייצ'יק הוא הידוע מבין השניים והמייצג של דורו, ואף שהוכר כמנהיג הבלתי מעורער של האורתודוקסיה המודרנית, גם שמו של ברקוביץ הלך לפניו כהוגה מקורי וכ'מבקר מבפנים' של האורתודוקסיה. באחרית ימיו קבע ברקוביץ את ביתו בישראל, והמשיך לפרסם עבודות חשובות בהלכה ובתאולוגיה יהודית.¹

זכור לי דיון עם חבר, דיון שהתקיים לפני כשלושים שנה. אמרתי לו שלדעת הרב סולובייצ'יק לא 'הפנים' את התודעה ההיסטורית המודרנית ואת השלכותיה בנוגע להבנה העצמית של היהודים בזמננו. נראה היה לי שהשפעה האדירה של ההקשר ההיסטורי על התפתחות האמונה היהודית וכן על ההלכה לא נגעה בתאולוגיה של הרב סולובייצ'יק כלל. חשבתי אז שהגותו יצוקה בתבנית של טיפולוגיות אליזמיות, גישה שלא פינתה מקום לממד ההיסטורי בשיח התאולוגי או ההלכתי. ידידי לא יכול היה לקבל את האפשרות שהיה אתגר אינטלקטואלי רציני כלשהו שהרב לא העמיק לחשוב עליו, ורמו שאולי פשוט לא ירדתי מספיק 'לעומקם של דברים'.

לא עברו שנים רבות ומורי ורבי פרופסור מיכאל רוזנק אמר לי כמעט כבדרך אגב, שלדעתי אליעזר ברקוביץ הוא ההוגה האורתודוקסי היחיד ש'לקח את

1 לסיכומים על חייהם, הגותם ועבודתם של סולובייצ'יק וברקוביץ ראו Steven T. Katz, *Interpreters of Judaism in the Late Twentieth Century*, Washington, DC 1993, pp.

ההיסטוריה ברצינות, אמירה שנשמעה מדויקת לאוזני באותה עת. בגיליון כתב העת *Tradition* שבו ראתה אור המסה המפורסמת של סולובייצ'יק 'איש האמונה הבודד' ('The Lonely Man of Faith') ראתה אור גם המסה של ברקוביץ 'יהדות אורתודוקסית בעולם של שינויים מהפכניים' ('Orthodox Judaism in a World of Revolutionary Transformations').² בעוד שבמסה 'איש האמונה הבודד' הדגיש סולובייצ'יק את אופייה הטרנס-היסטורי של החוויה הדתית הקמאית (כפי שזו השתקפה במערכת ההלכתית היהודית), והזהיר את הקהילה מפני היסחפות על גלי האתוס המודרני (אף שראה את הלגיטימיות ואפילו את הערך הדתי ביסודות מסוימים של המפעל המודרני), ברקוביץ הזהיר מפני שאננות אל מול השינויים המפליגים שנשאה עמה המודרנה, שינויים שאי-אפשר שלא ישפיעו על יסודות החשיבה היהודית והעשייה היהודית. סולובייצ'יק לא ראה כל פסול בהלכה כשלעצמה, ואילו ברקוביץ כתב על ההלכה כאילו היא מתקיימת במצב של 'גלות', שממנו עליה להיגאל.³ סולובייצ'יק כתב ב'קול דודי דופק'⁴ שאי אפשר להסביר את הסבל של העם היהודי במסגרת של 'תאולוגיה מטפיזית', ושהתגובה היהודית הנאותה לבעיית התאודיציה היא לפשפש במעשינו; ברקוביץ בספרו *Faith after the Holocaust*⁵ פנה דווקא למלאכה זו, דהיינו לניסיון לשלב את השואה בפילוסופיה 'טלאולוגית' של ההיסטוריה.

מאז התחלתי לחשוב על הסוגיות הללו לא התמעטה אצלי חשיבותה של בעיית הזיקה שבין האורתודוקסיה להיסטוריות. אולם מאז התפרסמה המסה המוקדמת של סולובייצ'יק *The Halakhic Mind*,⁶ והיא מעידה על כך שהוא הקדיש מחשבה רצינית למדי לסוגיית ההיסטוריות והדת. אחרי הופעת מסה זו כבר אי אפשר לפטור את גישתו של סולובייצ'יק ליחסים שבין החוויה הדתית, חוקי ההלכה ושאלת ההיסטוריה כדוגמה ותו לא. עמדות שרק שורטטו ב'איש

2 ראו *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 7 (Summer 1965), pp. 5–67, 68–88. מכאן ואילך יוזכר בקיצור LMOF (The Lonely Man of Faith), ובעברית איש האמונה.

3 ראו גם Eliezer Berkovits, 'The Galut of Judaism', *Judaism* 4, 3 (Summer 1955), pp. 225–234.

4 'קול דודי דופק', המסה שכתב סולובייצ'יק, מופיעה עם התרגום לעברית של The Lonely Man of Faith בכרך איש האמונה, ירושלים 1975, עמ' 65–105. ההפניות הן למהדורה האנגלית (New York 1992). התרגום של חיבור זה במאמרי הוא שלי (י"כ).

5 ירושלים, 1973. מכאן ואילך FAH. התרגום של חיבור זה במאמרי הוא שלי (י"כ).

6 J. B. Soloveitchik, *The Halakhic Mind: An Essay on Jewish Tradition and Modern Thought*, New York 1986. התרגום של חיבור זה במאמרי הוא שלי (י"כ).

האמונה הבודד' ובמסות אחרות מצאו את בסיסן התאורטי ב־*The Halakhic Mind*.

מעניין שמסה זאת, שנכתבה בשנת 1944, יצאה לאור רק בשנת 1986, כש'הרב' כבר עמד לקראת סיום הקריירה הפעילה שלו. נראה שלעולם לא נדע מדוע בחר לפרסם אותה רק בערוב ימיו. אפשר שחשב שחלק מהדיונים המורכבים יותר, הנוגעים להתפתחויות במתמטיקה, בפיזיקה ובפילוסופיה במאה העשרים, לא יהיו נגישים אפילו למלומדים שבין קוראיו. אפשר גם שסולובייצ'יק – כמו הרמב"ם – חשש מההשלכות שאולי תהיינה לחלק מהדעות שהובעו במסה. ייתכן שעם השנים הוא הרגיש, שלמרות הסיכונים האפשריים על המורשת שלו לכלול הצדקה תאורטית ברורה של מפעל חייו, דהיינו ניסוח והבהרה, בדרך של מושגים הלקוחים מן השיח הפילוסופי, של מה שנראה לו כמניעים הדתיים הבסיסיים ביותר שעליהם מושתתת המערכת ההלכתית.

כך או כך, טענתנו היא שקריאה זהירה ב'המחשב ההלכתי' מגלה, שנקודת המבט של הרב סולובייצ'יק על הסובייקטיביות הדתית, ההתגלות, המצוות וההיסטוריה היא מקורית ביותר, ואי אפשר לסווג אותה בקלות כ'אורתודוקסית' במובן הרגיל של המילה. ברם מנקודת מבט שיטתית דווקא אותה הבנה מקורית של סולובייצ'יק את יסודות החוויה הדתית היהודית וההלכה היהודית היא שאינה מאפשרת גישה אבולוציונית או גישה לינארית-היסטורית להתפתחות ההלכה.

חלק מכתביו התאולוגיים המוקדמים של אליעזר ברקוביץ זוכים עכשיו לעדנה ולעיון מחודשים.⁷ אף שברקוביץ טען למה שאפשר לכנות גישה 'פתוחה' יותר להתפתחות ההלכה,⁸ הבנתו את החוויה הדתית, ההתגלות והמצוות נראית קרובים יותר להבנה של האורתודוקסיה ה'קלסית'. דווקא משום כך (ואולי ייראה הדבר כמפתיע לחלק מהקוראים) במסגרת גישתו זו הופכת ההלכה רגישה יותר להשפעתן של התפתחויות היסטוריות.

במסנתנו זו נגביל את עצמנו לניתוח של חלק מהכתבים התאולוגיים העיקריים של סולובייצ'יק וברקוביץ, ולא נטען באשר לזיקה או לחוסר הזיקה בין כתביהם התאולוגיים וההלכתיים.⁹ כפי שידוע לנו ממחקריהם של אחרים, הפסיקות

7 בשנים האחרונות פורסמו מחדש חלק מהמסות החשובות של ברקוביץ באנגלית, ומתקיים בהן דיון בחוגים האקדמיים. ראו לדוגמה David Hazony, 'Eliezer Berkovits and the Revival of Jewish Moral Thought', *Azure* 11 (Summer 2001), pp. 23–65; idem, 'Berkovits, Eliezer – Theologian of Zionism', *Azure* 17 (Spring 2004), pp. 88–119; Eliezer Berkovits, *Essential Essays on Judaism*, D. Hazony (ed.), Jerusalem 2002. באחרונה גם תורגמו מסות מרכזיות של ברקוביץ לעברית, במסגרת קובץ בעריכתם של דוד חזוני ויוסף יצחק ליפשיץ, הנקרא מאמרים על יסודות היהדות (ירושלים: הוצאת שלם, תשס"ד).

8 ראו במיוחד ספרו של ברקוביץ, *Not in Heaven: The Nature and Function of Halakha*, New York 1983.

9 לבחינת הקשר בין מאפיינים של הגותו הפילוסופית של סולובייצ'יק ובין נטיותיו ההלכתיות

ההלכתיות הממשיות של דמויות רבניות פעילות אינן משקפות תמיד את רוחם של הרהוריהם התאולוגיים או אפילו את תוכנם.¹⁰ כל שנרשה לעצמנו לומר הוא שהתאולוגיה של סולובייצ'יק, שהיא חדשנית כשלעצמה, מציגה מסגרת רעיונית המתאימה למה שאפשר לכנות 'נצחיות הלכתית', ואילו התאולוגיה של ברקוביץ, גם אם היא מסורתית יותר משהו (אף כי לא לגמרי), מכילה יסודות שיש בכוחם להוליד גישה דינמית יותר.

סולובייצ'יק על החוויה הדתית, צורות דתיות וההיסטוריה

החיבור *The Halakhic Mind* (להלן 'המחשב ההלכתי') מספק לקורא תיאור שיטתי ביותר של היחס בין החוויה הדתית, הצורות הדתיות והממד ההיסטורי. ראשית לכול חשוב לציין, שנקודת המבט של 'המחשב ההלכתי' היא אנתרופוצנטרית מעיקרה, ומתוך כך מתוארת הדת כסוג של תודעה אנושית ופעילות אנושית, הניתנת להשוואה, בהיבטים מסוימים, לאתיקה ולאסתטיקה.¹¹ על פי סולובייצ'יק יש לגשת לכל התחומים הללו בשיטה קוגניטיבית המתאימה למדעי האדם ולא בגישה המתאימה למדעי הטבע. סולובייצ'יק הולך בעקבות דילתיי, ומבדיל בין פרשנות (הרמנויטיקה) מסבירה, המתאימה למדעי הטבע, ובין פרשנות מבינה, המתאימה למדעי האדם.¹² פרשנות מסבירה מנסה להעמיד סדר גנטי וסיבתי לתופעות האמפיריות הנראות לנו כממוקמות בעולם החיצוני לנו, תופעות שתולדתן אינה נראית לנו כבאה מן הרוח האנושית. קטגוריית הסיבה והתוצאה משמשת לאפיון של יחסי הקודם-עוקב שבין אירועים פיזיים הנתפסים כמתרחשים מחוץ לתודעה האנושית. רצף הסיבה והתוצאה נתפס כמתקיים בתוך ממד של זמן מכומת ולינארי. הזמן נתפס בשני אופנים שונים: לפי שיטתו של אריסטו כמידה של התנועה, ולכן כנובע מתוך התנועה הפיזית; או לפי ניוטון כחלל היוצר רקע לדרמה של התנועה האינטראקטיבית של החומר. בשני המקרים הזמן נתפס כ'מצרכת ייחוס', הקשורה בדרך זו או אחרת לשינוי פיזי בעולם האמפירי.

ראו אבינועם רוזנק, השפעות של מודלים פילוסופיים על החשיבה התלמודית של הרב יוסף דוב סולובייצ'יק, עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1994.

10 לדיון בנקודה זו בהגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק ראו יצחק הרמן, אדם חדש: תרגום הגות הרא"ה קוק מתורת אדם לתיאוריה חינוכית, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2000.

11 המחשב ההלכתי, עמ' 67.

12 שם, עמ' 63–74. ראו גם Wilhelm Dilthey, *Hermeneutics and the Study of History*, שם, עמ' 74–63. ראו גם, idem, *Introduction to the Human Sciences*, London Princeton 1996, pp. 229–234; idem, *Introduction to the Human Sciences*, London 1988, pp. 77–88.

מאידיך גיסא, במדעי האדם 'החומר' הוא יצירות או פעולות שתולדתן ברוח האנושית. לתופעות שהן בלבם של מדעי הרוח יש סוגים משלהן וגם כיוונים של תנועה משלהן. במקום לנוע רק בתחום המרחב והזמן מ'סיבה' ל'תוצאה' הן נעות מהתחום הפנימי־רוחני כלפי חוץ, אל תחום המרחב והזמן. בנוסף, פעמים רבות הן משקפות תודעת זמן שהיא שונה בהרבה מזו המונחת על ידי המדען, המבקש להסדיר באופן כמותי את בליל המידע האיכותי שברשותו. התודעה הפנימית של הזמן איננה נחווית כאילו נוצרה מ'רגעים' אטומיים המופרדים זה מזה כך שאפשר יהיה לומר לאחר מעשה שאחד 'השפיע' על השני. כמו כן, אין לחלק חוויה כזו ל'תקופות' היסטוריות מובחנות שההבדלים ביניהן נחשבים למכוננים, ולחשובים יותר מכל רצף שאפשר לראות בהן. ניתן לפעמים לאפיין את תחושה פנימית זאת של הזמן במונחים של הבנתו של ברגסון את ה'משך' שבו נחוזה הזמן כרצף וזרימה חיוניים.¹³ לעתים אפשר לתפוס 'עבר', 'הווה' ו'עתיד' כאילו הם סימולטניים. בתוך ההמשכיות והזרימה הזאת אפשר שגם איכויות, ולא רק כמויות, ייהפכו לבנות תפיסה ובנות ניסוח.¹⁴ כאשר הדבר קורה, הזמן מקבל איכות כמעט מוחשית, לא אנליטית. בעולם החוויה הדתית אנו מכירים מקרים שהזמן הקדוש, שבו מתרחש אירוע מסוים, הוא חלק מעצמו ובשרו של אותו אירוע. כאשר תופעה זו 'מוחצנת' בתחום המרחב והזמן, היא הופכת נגישה דרך לוח השנה הדתי, כאשר זמן תחולתו של אירוע כלשהו הופך חלק בלתי נפרד מאיכותו החווייתית ('זמן' תשובה וסליחה, 'זמן' הציפייה לגאולה). מהו, אם כן, מסלולה של תנועה זו מה'פנימי' אל ה'חיצוני'? הבה נעיין בדבריו של הרב סולובייצ'יק, ולאחר מכן ננתח אותם.

קיים תהליך של אובייקטיפיקציה, אף כי הוא רחוק משלמות, בתחום הפנימיות. מתוך כך סובייקטיביות אתית מומרת להיגדים, נורמות, ערכים וכיו"ב, שאינם אלא קורלטים שנעשו אובייקטיביים, לזרם סובייקטיבי חמקמק. בשטח האסתטי באה הסובייקטיביות לידי ביטוי באסתטיקה או בעבודות אמנות. שני אלה הם היבטים שנעשו אובייקטיביים של סובייקטיביות בת חלוף. הדת, שאולי נטועה עמוק יותר בסובייקטיביות מאשר כל ביטוי של הרוח, משתקפת גם בתופעות חיצוניות הכרוכות בתהליך האובייקטיביזציה של התודעה הדתית. סך כל התבניות הדתיות האובייקטיביות מורכבות מנורמות אתיות־דתיות, פולחן, דוגמות, הנחות תאורטיות וכיו"ב.¹⁵

כבר בנקודה זו יש מאפיינים מפתיעים, מזווית ראייה אורתודוקסית מקובלת,

13 ראו Henri Bergson, *An Introduction to Metaphysics*, London 1913 (trans. from the French by T. E. Hulme).

14 ראו סולובייצ'יק, LMOF, עמ' 45–48.

15 המחשב ההלכתי, עמ' 67 (כל ההדגשות שלי, י"כ).

בדרך שבה מסביר סולובייצ'יק את ההתנסות הדתית ואת תהליך החצנתה. ראשית, הדת כאן היא 'ביטוי של הרוח' כשם שהאתיקה והאסתטיקה הן ביטויים כאלה. מחד גיסא סולובייצ'יק מתאמץ, הן ב'מחשב ההלכתי' והן במסות אחרות, להדגיש את הייחודיות של הממד הדתי ואת העובדה שאי אפשר לצמצמו לתחומים אחרים של התודעה והפעילות האנושית.¹⁶ הוא עומד על כך שאין 'להסביר' תופעות דתיות על ידי צמצומן לפונקציות של התפתחויות היסטוריות, פוליטיות או סוציולוגיות. הוא גם מתעקש וטוען, שהדת נבדלת מהאתיקה בכך שיש בה 'פולחן' (cult) ו'טקס' (ritual) ואיננה מסתפקת ב'אתוס'. מאידך גיסא, כאשר הוא משווה בין הדת לאתיקה ולאסתטיקה בהקשר זה, הוא מוצא דמיון מבני בדרך שבה מתחילים חיפושים רוחניים אלה ובדרך בה הם מחצינים את עצמם. לפחות בזיקה לאתיקה ולאסתטיקה אין הדת נתפסת כבעלת מעמד 'אקסטרנה' טריטוריאלי, שמחייב מתודולוגיה פרשנית אקסקלוסיבית שאינה רלוונטית לצורות אחרות של ביטוי רוחני.

שנית, תהליך האובייקטיפיקציה, אם באתיקה, אם באסתטיקה ואם בדת, הוא תהליך שאינו מושלם. ה'הבניות'¹⁷ של הדת הממוסדת משקפות באופן שאינו מושלם את הבסיס הסובייקטיבי והחוויתי שממנו הן נובעות. מכאן שאין מערכת דתית שהיא השתקפות מושלמת של האינטראקציה בין האנושי לנשגב, אינטראקציה שהיא 'חמקמקה', 'בת חלוף' ומתקיימת בנבכי הסובייקטיביות האנושית ובמקומות הצפונים ביותר בה. גם כאן הדת שונה מהאתיקה ומהאסתטיקה לא במהות, אלא במידה. הדת 'מושרשת עמוק יותר בסובייקטיביות מאשר האתיקה והאסתטיקה', אך איננה פועלת על פי חוקים שונים בתכלית מחוקיהן של אלה. יתרה מזאת, סולובייצ'יק יאמר גם שההלכה היהודית היא סוג של תהליך האקסטרנליזציה של הדת, שבאופן בסיסי אין להבחין בינו לבין המחווה הדתית הכוללת, מעין 'דת, אבל יותר'. 'ההלכה היא הביטוי הגבוה ביותר של האובייקטיביזציה, כאשר היא הפעולה התופסת את הזרימה הסובייקטיבית וממירה אותו לסדרי גודל מוחשיים ובני קיימא'.¹⁸

לבסוף, האובייקטיפיקציה היא 'תהליך' ש'מתפתח' (evolves). אמנם ברור שבאמרו 'תהליך' ו'אבולוציה' אין סולובייצ'יק מתכוון למה שבדרך כלל מתואר כ'התפתחות היסטורית'. נהפוך הוא, סולובייצ'יק מרחיק עצמו במכוון מתפיסת ההתפתחות שבדרך כלל נהוגה במחקרים היסטוריים, ואשר על פיה ההקשר

16 שם, עמ' 93-99. וראו גם Halakhic Man, trans. by L. Kaplan, Philadelphia 1983, pp. 6-8, 144 n. 7. לדיון בתפיסתו של סולובייצ'יק בדבר העצמאות הקוגניטיבית והייחודיות של התובנות הדתיות.

17 מפתיע שהוגה אורתודוקסי יחשוב שתופעות דתיות מקורן בהבניה אנושית, ולא תוצאה ישירה של התגלות.

18 המחשב ההלכתי, עמ' 85.

ההיסטורי והתרבותי, הטבוע בנקודות ציון של מרחב וזמן, הוא הוא הקובע את אופיין של התופעות הנחקרות. ועם זאת, אפילו מנקודת המבט של תפיסת זמן אורגנית-המשכית, ולא דווקא מנקודת מבט אטומיסטית-סיבתית, נראה שלשיתו של סולובייצ'יק יש מעבר של זמן שבו 'מתגוללת' ו'מתגבשת' המערכת של הדת הממוסדת. דת זו אינה נופלת משמים כשהיא במלוא פריחתה. נפנה עתה לשתי פסקאות אחרות מתוך 'המחשב ההלכתי', פסקאות שבהן המעבר מסובייקטיביות לאובייקטיביות מתואר בפירוט גדול יותר:

כדי להציג זאת אפשר לנתח את השילוש שביחסי אלוהים ואדם. קודם כול, המתח הסובייקטיבי, האישי, שבין הסופיות לאינסופיות; שנית, נקודת המבט האובייקטיבית-נורמטיבית; ושלישית, ההתגשמות הקונקרטית המלאה בפעולות חיצוניות ופסיכופיזיות. יחס סובייקטיבי של אלוהים לאדם מרמז על מצבים מנוגדים שונים. אלה הם: זעם ואהבה, ריחוק וקרבה (טרנסצנדנציה ואימנציה), רתיעה ומשיכה (מצד האלוהות), חרדה ושלווה, דיכאון והתפעלות, מנוסה ושיבה (מצד האדם), וכיצא באלה. יחס סובייקטיבי זה באדם משתקף, בתורו, בצורת שיפוטם לוגיים-קונטיטיביים מחד, או בצורת נורמות אתיות-דתיות מאידך, כגון: יש אלוהים, אלוהים הוא כל־יודע, אלוהים נמצא בכל מקום, הוא כל־יכול, הוא רחום, הוא אל נקמות, הוא בורא עולם, ועוד ועוד. האדם אוהב את אלוהים, האדם ירא את אלוהים, על האדם לעבוד את האלוהים, על האדם לאהוב את רעהו, והרשימה ארוכה. נטייתם של שיפוטם אלה ושל הנורמות הקרובות לפתחו של הסף הפסיכופיזי היא להחציין את עצמם. הם מוצאים את ביטויים הקונקרטי בעיקרי אמונה, בתפילות, במעשים פולחניים קונקרטיים ובמנהגים וצורות עבודה אחרות, שכולם מצויים בעולם החיצון. לכאורה, אף שהדת זורמת בשכבות העמוקות ביותר של המעמקים התת־הכרתיים של האגו, הרי היא בבחינת חיפוש נצחי אחר הופעה במרחב וביטוי גשמי.¹⁹

אם נתבונן מקרוב בתחילתה של הפסקה, נראה שסולובייצ'יק שוב מעמיד את החוויה הדתית הבסיסית, המפגש שבין הנשגב לאנושי, או 'ההתגלות', בתחום הפרטי, הסובייקטיבי. אין המפגש הזה קיים בעולם החיצון כאירוע היסטורי העומד בפני עצמו. התחום הפנימי הוא תחום של 'זרימה' לא מוסדרת ומעורפלת. זהו רובד המאופיין בניגודים ובפרדוקסים. בראש ובראשונה המפגש מתואר כמתח בין 'הסופיות' לאינסופיות'. ברם סולובייצ'יק אינו מדבר רק על ניגוד פורמלי ולוגי. המפגש שהוא מתאר הוא אישי וזיקתי, והוא מוליד רגשות סותרים הן באלוהים והן באדם. חשיבות יתר נודעת לעובדה, שהחוויה ממקמת 'בתוך האדם'. אלוהים נחוה בתוך האדם, בפנימיותו, כמתקרב ונסוג, כמקבל וכדוחה,

וכו'. אין ספק שלדידו של 'איש האמונה' של סולובייצ'יק מפגש זה אינו אשליה 'סובייקטיבית' בעלמא. ברור שסולובייצ'יק מעיד בכנות על מפגש אמתי, מסתורי ככל שיהא, בין האלוהים הנצחי והטרנסצנדנטי לבין 'הנפש הצמאה לאלוהים'²⁰ של האדם. אולם מפגש קמאי זה אינו מתרחש 'לאור התכלת העזה', אלא בתוך נפשו של האדם. לאחר מכן מתורגם המפגש מן התחום המעורפל, הלא סדור והפרדוקסלי אל התחום הברור, הסדור והניתן להגשמה כאשר הוא עובר דרך הפריזמה האנושית. תהליך האובייקטיביזציה קורה בתוך התודעה הדתית ולא מעבר לה. רק במעמקים הסובייקטיביים הגדולים ביותר מתואר אלוהים כמי שיש לו תפקיד במפגש ('מצד האלוהות', 'מצד האדם' וכו')²¹. 'שיפוט לוגי-קוגניטיבי' או 'נורמות אתיות דתיות' הוא 'השתקפות' של 'יחס סובייקטיבי באדם'. 'שיפוט' זה ו'נורמות' אלה מתוארים, אם כך, כבעלי דחף פנימי, אינהרנטי, להחצנה. על פי סולובייצ'יק דחף זה – כאן ובכל אתר ואתר – הוא הסימן לדתיות בוגרת ואחרת²². שאינה מסתפקת בחוויה הפנימית אלא מבקשת להעניק לה צורה ויציבות בתוך הקוארדינטות של המרחב והזמן. ברם אין מקום שבו מתואר אלוהים כמי שיש לו תפקיד פעיל, ישיר או אקסקלוסיבי אפילו בהגדרתם של עיקרי אמונה או של כללים מוסריים ביהדות, לא כל שכן בהגדרתם של פרטי ההלכה.

אולם זהו רק חלק מהיריעה כולה. לו התבססנו רק על הפסקאות שלעיל, אפשר שההשלכה הייתה שעל בן האנוש לשאוף להגיע למצב של מפגש ישיר עם האלוהים, ומפגש זה צריך שיהיה ברמה של 'סובייקטיביות אישית'. במצב כזה אפשר יהיה להתייחס לתאולוגיה, לאתיקה ולפולחן כאל 'השתקפות' ייחודית של מפגש זה או אחר ותו לא, ועל כל אחד ואחת יהיה ליצור מחדש את המפגש בנבכי נשמתו. השלכה זאת רחוקה ביותר ממטרותיו של סולובייצ'יק. סולובייצ'יק חזר ודחה באופן ברור כל ניסיון לתפיסה אינטואיטיבית של 'רוחניות' צרופה, בנבדל מעיקרי האמונה, מן הכללים המוסריים ומן הגילויים הקונקרטיים ה'משקפים' את הרוחניות. על פי סולובייצ'יק אפשר להגיע אל הרוחניות הפנימית רק דרך גילוייה החיצוניים.²²

בהצדקת הטענה הזאת נשען סולובייצ'יק על שני מהלכים, האחד קוגניטיבי והשני אתי. מנקודת מבט קוגניטיבית הוא מתאר פנימיות סובייקטיבית כ'מסתורית', 'עוטה סוד', 'חידתית', וכזאת שאי אפשר לשערה. במובן זה לשיטתו של סולובייצ'יק אפשר להשוות בין הסובייקטיביות האנושית ובין

20 שם, עמ' 81.

21 שם, עמ' 67–68. ראו גם LMOF, עמ' 35; שם כתב סולובייצ'יק: 'The total faith commitment always tends to transcend the frontiers of fleeting, amorphous subjectivity and to venture into the outside world of the well formed, objective gesture'

22 המחשב ההלכתי, עמ' 51–52, 77–81.

תפיסתו של אריסטו את החומר.²³ אריסטו טען שחומר הוא התשתית חסרת הצורה הנושאת את כל הצורות. אולם אי אפשר לחוות או 'לדעת' חומר צרוף, שכן הוא תמיד מגיע אלינו במסגרת הצורה. כך גם אין הסובייקטיביות הדתית נגישה לנו בצורתה ה'צרופה'. גם אם נדמה לנו שהצלחנו להביע את המבנה של חוויה פנימית, הרי שיש לראות בביטוי זה עצמו (ולו בגלל אופיו הלשוני) תופעת שטחית, מעין 'צורה' בזכות עצמה.²⁴ תמיד יש צורך בחדירה נוספת, ותהליך ה'הבניה מחדש' של ההתנסות הסובייקטיבית שהולידה את העקרונות, הכללים והמנהגים של דת זו או אחרת הוא תהליך אינסופי. הדבר נכון גם אם נתחיל את ה'הבניה מחדש' בניתוח פנומנולוגי של צורות דתיות אובייקטיביות. על אחת כמה וכמה שכל 'קפיצה' אל תוך הסובייקטיביות הזאת, המתעלמת מהצורות הפסיכרפיזיות הממשיות שיצרו בני אנוש כדי להביע מצבים דתיים פנימיים וקונפליקטים פנימיים, דינה להחטיא את המטרה. בעוד שהמוטיבציה לקפיצות שכאלה טובה, כלומר מקורה בצורך 'להגן' על המיוחדות שבחוויה הדתית מרדוקציות לאתיקה, לפסיכולוגיה או לסוציולוגיה, הרי שבסופו של דבר יובילו אותן קפיצות למעין חסידות הניזונה מעצמה, או מעין התכנסות מיסטית, משוללות כל תכונות רציונליות מאזנות.

נוסף על כך, סולובייצ'יק כותב שסובייקטיביות דתית צרוף – מהסוג ששליירמכר וקירקגור קשרו לו כתריום²⁵ – מסב את תשומת הלב של האדם הדתי מהסוגיות האתיות, שהן חלק בלתי נפרד מהתחום הדתי עצמו. שאלות אלה הן שאלות כגון 'מה עליי לעשות בחיי היום-יום שלי כדי לחיות בדרך מקובלת על אלוהים?'. ישנה נסיגה מקבלת החלטות פרקטיות, ומיישום נורמות, למין עולם פנימי, וכן מעבר למעין התעסקות רוחנית של האדם עם עצמו. אף כי נכון שלדידו של סולובייצ'יק המפגש הקמאי עם אלוהים טמון בנבכי הסובייקטיביות, אסור ש'יאסר' שם וכך יתנוון ויהפוך לסוג של סנטימנטליזם דתי ולאנדינודואליזם 'יהיר'. הדחף הדתי הוא דחף אוניברסלי, ובזירה הציבורית יש לעשותו נגיש במידה שווה לכל בני אנוש. יתרה מזאת, כאשר הדת מופרדת מהממדים החברתיים, הקהילתיים והנורמטיביים, התוצאה איננה רק אליטיזם רוחני. התכנסות רוחנית המנכרת

23 שם, עמ' 75–76.

24 ראו LMOF, עמ' 73; שם כותב סולובייצ'יק: 'בין שתי אישיות העסוקות בעבודה פתוחים קווי התקשורת, כאשר העובדים מקדישים עצמם להצלחה ומדברים בקלישאות ובסטרטיפים, והדיבור אינו דיבור בין שתי נשמות הכרוכות זו בזו ביחסים שאינם ניתנים להתרה – כל אחד מהם מדבר ב"לוגוס" הייחודי לו. אישיות העומק אינן מתקשרות, ובוודאי אינן משוחחות זו עם זו'. ראו גם שם, עמ' 44–45.

25 ראו Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, Philadelphia 1976, pp. 12–20; Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, vol. 1, Princeton, NJ 1992, chapter 2, pp. 189–251.

עצמה מ'סמכות אתית', מ'תודעה מוסרית' ומציות ללא תנאי לנורמות קולקטיביות יכולה להפוך 'מושחתת' ואפילו 'ברברית'.²⁶

כאן עולה שאלה חשובה: מי הוא ה'סובייקט' הנושא את 'הסובייקטיביות הדתית'? תודעתו של מי היא מקור השפיעה של כל המערכות הדתיות – האמונות, הכללים והמצוות? כאן אפשר לחשוב על ארבע אפשרויות: (א) אנשי דת דגולים; (ב) סוג של אגו טרנסצנדנטלי אוניברסלי בנוסח קאנט (או הוסרל); (ג) 'הסובייקטיביות הקולקטיבית' של קבוצה מסוימת, כגון העם היהודי; (ד) מחשבתו של האלוהים בעצמו. בהתבסס על הערות של סולובייצ'יק ב'המחשב ההלכתי' ובמקומות אחרים ברור, שמבין ארבע האפשרויות שתיים נדחות על הסף. כפי שראינו, בעיני סולובייצ'יק התופעה הדתית היא 'גלויה' (אקזוטריק) ו'דמוקרטית' לפני ולפנים.²⁷ אין תודעה אנושית ספציפית, גם לא זו של דמויות כמשה או ר' עקיבא, שאפשר לראותה כמקור היצירתי של המערכת הדתית היהודית, או של כל מערכת דתית אחרת. גם האפשרות של אגו טרנסצנדנטלי ואוניברסלי אינה נראית, לפחות לא מנקודת מבט יהודית.²⁸ אמנם יש מרכיבי יסוד של החוויה הדתית שנתפסו על ידי סולובייצ'יק כעומדים בבסיס מחוות דתיות אוניברסליות, כגון התפילה והפולחן. על מרכיבים אלה (כגון ריתוק ורתיצה, תחושת ערך עצמי מול המעטת ערך העצמי, וכיו"ב) מעידים אנשים בני דתות שונות, וגם הוגים כרודולף אוטו.²⁹ אולם נראה שסולובייצ'יק חיפש בכל מאודו את השורשים הסובייקטיביים הייחודיים של הדת היהודית דווקא, הדת ה'בוגרת' ביותר, שהאובייקטיביות המסועפות שלה מהוות משקל נגד לשחיתות המתלווה לאנרכייה הדתית.

ניתן היה לצפות שהוגה יהודי אורתודוקסי כסולובייצ'יק יראה את מקורה של הסובייקטיביות הדתית היצירתית בתודעה האלוהית. אם כך, יהיה זה האלוהים, במגעיו עם בני ישראל, שיוציא החוצה ממעמקי שכלו האינסופי את הצורות הדתיות השונות שהיהודים נקראים להגשים בחייהם האישיים ובחייהם הקולקטיביים. ראייה כזו, אף כי היא עדיין 'סובייקטיביסטית' ולא 'היסטורית' אמפירית, תוכל, למרות הכול, להיתפס כזו מיוחדת של אורתודוקסיה קלסית, כלומר התפיסה שרואה באלוהים את המקור המובהק לצורות המפורשות של היהדות. אבל למרבה הפליאה אין כל רמז שיתמוך בכך, לא בנימתה של המסה 'המחשב ההלכתי' ולא בתוכנה. ראשית, כפי שכבר ציינו, הטקסט כולו מדבר

26 המחשב ההלכתי, עמ' 80.

27 LMOF, עמ' 40. ראו גם המחשב ההלכתי, עמ' 44.

28 על 'האגו הטרנסצנדנטלי' ראו Edmund Husserl, *Logical Investigations*, vol. 2, London 1970, pp. 540–542.

29 ראו רודולף אוטו, הקדושה: על הלא רציונלי באידיאת האל ויחסו לרציונלי, תרגמה מ' רון, ירושלים תשנ"ט.

על הדת כתופעה אנושית, אף כי תופעה זו היא פרי מפגש אמתי ופנימי בין הרוח האלוהית והרוח האנושית. אפילו פסקאות הנראות כאילו הן מייצגות את הדת כיצירה של האלוהות וכניתנת מידה של האלוהות סופן שהן חוזרות לסובייקטיביות האנושית. כך, לדוגמה, בסיום החלק השלישי של 'המחשב ההלכתי' כותב סולובייצ'יק:

הסדר הדתי האובייקטיבי זהה לאקט הדתי הפסיכופיזי שבו התודעה הדתית ההיסטורית החיה באה לידי ביטוי. כשם שהביטוי הקונקרטי ביותר של האמנות נמצא בספרים, בציורים וכו', כך גם נמצאים המקורות האמינים ביותר של הבניות דתיות אובייקטיביות בספרות הדתית הכוללת נורמות, דוגמות, הנחות יסוד וכו'. כתבי הקודש הקנוניים משמשים כמדד האמין ביותר לאובייקטיביות. דרך תהליך ההבניה מחדש הופך דבר האלוהים, 'האות והסימן' של כתבי הקודש, למילה פנימית, למשהו ודאי, לתובנה ולווידוי של הנפש הצמאה לאלוהים. דבר האל (Deus dixit) הוא המקור האובייקטיבי היחיד לכל דת אפוקליפטית.³⁰

אם נוציא מהקשרו את המשפט האחרון של פסקה מיוחדת זו, תהיה בידנו הצהרה אופיינית לאורתודוקסיה הקלסית. ואזי סביר יהיה לפרש אותה כך: אל לנו לבקש את המקור ל'דת אפוקליפטית' (כלומר דת הכוללת הבטחות לגאולה לאומית-היסטורית על בסיס מפגש התגלותי חי) ביצירה אנושית מוגבלת ו'סובייקטיבית', אלא במילה המוחלטת, ה'אובייקטיבית', של האלוהים. אולם כאשר קוראים את המשפט כחלק מהפסקה כולה (וכחלק מהמסה 'המחשב ההלכתי' כולה), הרי ששובנו משתנה מן הקצה אל הקצה. אמנם 'כתבי הקודש הקנוניים' הם 'המדד האמין ביותר לאובייקטיביות (דתית)', אך מכל מה שנמצאנו למדים מ'המחשב ההלכתי' עד כה אנו רואים שסולובייצ'יק עומד על כך, שהדרך לסובייקטיביות חייבת להתחיל בתופעות דתיות אובייקטיביות, וכמו חוקרים רבים מודרניים אחרים של הדת הוא מעודד אותנו לבקש את מקורות הדתיות בתצורות של הדתות כפי שנאמניהן חיות אותן.³¹ סולובייצ'יק גם מתאר את 'כתבי הקודש הקנוניים' (תופעה היסטורית-קהילתית) כ'דבר אלוהים'. אולם כבר ראינו שלשיטתו של סולובייצ'יק כל דבר המובע כמילה, טקסט או כתובים קנוניים הוא, בסופו של דבר, נגזר, שכן המפגש הממשי עם אלוהים הוא בלתי מוסדר, פרדוקסלי ובלתי ניתן לביטוי. דרך 'ההבניה מחדש' אנו חוזרים מאותם טקסטים שעברו אובייקטיביזציה בידיו הקהילה, שהפכה אותם לקנוניים ולדבר האלוהים, אל המפגש הסובייקטיבי עם האלוהים – המפגש המתקיים במעמקי הנפש הצמאה לאלוהים. אין ספק

30 המחשב ההלכתי, עמ' 81.

31 ראו לדוגמה, Julius Guttman, *On The Philosophy of Religion*, Jerusalem 1976, pp. 13.

סולובייצ'יק סומך על המסורת היהודית של קנוניזציה ושל פרשנות כ'מקור האמין ביותר' המוכר לו ל'אובייקטיביות דתית'. ועם זאת, 'אירוע' ההתגלות, המפגש הממשי עצמו בין אלוהים ובין הנפש הצמאה לאלוהים, אינו מתקיים בתוך הטקסט או בתוך המצווה, או בהיסטוריה של המרחב והזמן, אלא בתודעה הסובייקטיבית שהחצינה אותם.

בתהליך של אלימינציה, אם כי לא רק בתהליך כזה, תיוותר לנו אפשרות רביעית לאפיון 'ההתודעה הסובייקטיבית', שהיא, לשיטתו של סולובייצ'יק, המקור והנשא של תצורות דתיות בעלות משמעות. בפסקה הקודמת ב'מחשב ההלכתי' מתואר מקור זה כ'תודעה הדתית ההיסטורית החיה'. מכאן נמצאנו למדים שמדובר בתודעה השוכנת בתוך הזמניות, אם כי תודעה זו חוותה דבר מה סולובייצ'יק מכנה 'פלישה של הנצח אל תוך הזמניות'. בחלק קודם של 'המחשב ההלכתי' כותב סולובייצ'יק, ש'הדת שיסודה התגלות נשענת על הרעיון של אגו חברתי כריזמטי שהוא בבחינת ההתגלמות החיה של האמונה'³². מכאן שה'סובייקט' של 'הסובייקטיביות הדתית' של סולובייצ'יק הוא מה שאפשר לכנות (וכך מכנה אותו סולובייצ'יק בכתבים אחרים) 'כנסת ישראל'³³ – 'האגו החברתי הכריזמטי' של העם היהודי.

כדי להבין נקודה זו אולי נוכל להיעזר בבדיקה מחודשת של הדברים שנטל סולובייצ'יק מדילתיו, וכן של הדברים שהשמיט או שינה מדבריו במודע. נזכיר שדילתיי ביקש להבחין בין המתודולוגיה של מדעי הטבע לבין מתודולוגיה שאיננה נופלת ממנה ב'מדעיותה', אך המתאימה יותר לניתוח יצירותיה של הרוח האנושית. הוא הציע ש'ההבנה' של יצירותיה של הרוח, לעומת 'הסבר' היחסים החוקיים בין תופעות טבע, תתקדם דרך ניתוח של 'החצנות' אנושיות, ניתוח שיוביל לשחזור של התהליך היצירתי הפנימי שהוליד אותו. החוקר המנתח ניתוח היסטוריפילוסופי חייב לעבור מההקשר הלשוני וההיסטורי של היצירה אל הסובייקטיביות האינדיווידואלית של האמן היוצר. אפשר אם כך להניח, שכדי להבחין בין חקר הדת ובין צורות אחרות של מחקר מדעי יאמץ סולובייצ'יק את שיטת הבנייה מחדש (reconstruction) של דילתיו, כלומר, אותו נתיב שבו התופעה ה'חיצונית' ש'הוחפצה' (objectified) תהפוך 'מובנת' בדרך שאולי יהיו בה רמזים באשר לתהליך היצירתי הפנימי שהוליד אותה. אולם סולובייצ'יק לא פנה באופן מיוחד לחשיפה של 'האגו הנסתר' שהתקיים אצל יחידי סגולה דתיים.³⁴ כמו כן לא התעניין סולובייצ'יק בחשיפת התהליך היצירתי של יחידי סגולה אלה בתוך הקשר 'היסטורי' שאפשר יהיה להעפיל אליו במעשה פרשני

32 המחשב ההלכתי, עמ' 79.

33 ראו On Repentance, P. Peli (trans.), Jerusalem 1980, pp. 130–137.

34 סולובייצ'יק משווה את עבודותיהם של הוגים גדולים, כגון הרמב"ם ותומס אקווינס, אך עושה כך רק כדי להראות ש'האגו החבוי' שלהם שונה במהותו ושכסופו של דבר אי אפשר להגיע

המבטא 'אמפתיה'.³⁵ יש לזכור, שכאשר מדובר בסובייקטיביות דתית פעמים רבות נחוות הזמן כרציף וכסימולטני. אין צורך לנעוץ תודעה דתית מסוימת בזמן ובמקום – בייחודיותה הרדיקלית – ורק אז להתגבר על מרחק זה ב'דילוג' המבטא אמפתיה אנושית אוניברסלית. האינדיווידואלי והאוניברסלי אינם הקטגוריות היחידות המצויות בדינו. בתוך קהילות דתיות מיוחדות אנו מוצאים, ממש בהישג יד, חוויה לגיטימית וייחודית של רציפות וסימולטניות המאפשרת לבני אדם לחבור באופן בלתי אמצעי עם העבר הקולקטיבי שלהם, ללא הצורך לעבור דרך ה'ניכור' של רבידוביץ או ה'הרחקה' (distanciation) של ריקר.³⁶ לסיכום ניתוח זה, נראה שהגענו למצב פרדוקסלי משהו. סולובייצ'יק, שהוא אולי הנציג החשוב ביותר של האורתודוקסיה המודרנית, העיד כנראה על סוג של חוויה דתית שאי אפשר בקלות להביעה במסגרתם של 'נרטיבים' אורתודוקסיים מקובלים. אולם דווקא התפיסה הבלתי קונוונציונלית שלו באשר למאפייניה של החוויה הדתית היא היא היוצרת את הבסיס התאורטי לכיוון שמרני ביותר בהתפתחות ההלכה. הא כיצד? ברור מהניתוח לעיל שקטגורית המצווה, כנורמה אתית-דתית, שכבר 'הוחצנה' מתוך ההתנסות הפנימית של המפגש הדתי ולאחר מכן תורגמה לנוהל 'פסיכרפיזי', היא בסופו של דבר נגזרת, ולא קטגוריה דתית ראשונית. אין משהו במסה 'המחשב ההלכתי' שיש בו כדי לתמוך באמונה האורתודוקסית ה'קלסית' שפרטי המצוות התגלו לבני ישראל במדבר סיני לאור היום, ב'מפגש' היסטורי-אמפירי. נראה שמה שקרה היה שונה לחלוטין. התנ"ך, 'כתבי הקודש הקנוניים' של 'האגו החברתי הכריזמטי' הידוע כ'כנסת ישראל', מספר את סיפור סיני כך שיש בו 'צוהר' לחוויה דתית ייחודית מאוד ופרטית מאוד שבה הרגיש העם גם המום וגם נתמך בעת ובעונה אחת. הרגשה זו מתוארת כאילו האדם 'עולה' ואלוהים 'יורד'. מטפורות תנ"כיות ונרטיבים תנ"כיים מעבירים תחושה של 'התגלות עצמית' הדדית במסגרת הברית כפי שזו מתוארת להפליא ב-'Lonely Man of Faith'.³⁷ התנ"ך, על סיפוריו וחוקיו, כולל סיפור ההתגלות, הוא 'קורלט אובייקטיבי' של הסובייקטיביות הדתית הקולקטיבית של עם ישראל. תודעה דתית זו, החוצה את ההיסטוריה והגאוגרפיה, תודעה שבה

אליו, למרות הדמיון השטחי הנראה לכאורה בין מורה הנבוכים ובין ה-SUMMA. ראו המחשב ההלכתי, עמ' 72–74.

35 על רעיון ה'אמפתיה' בפרשנות ראו Wilhelm Dilthey, *Selected Writings*, H. P. Rickman (ed.), Cambridge, UK 1976, pp. 226–228.

36 על תחושת ה'ניכור' כמצב מכריע בפרשנות ראו Simon Ravidovitz, 'On Interpretation', *Studies in Jewish Thought*, Philadelphia 1974, p. 47.

(distanciation) ראו Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge, UK 1981, pp. 131–144.

37 ראו LMOF, עמ' 44–45.

היה, ועדיין יש, מפגש עם אלוהים, היא לדידו של סולובייצ'יק הנתון הראשון של הדתיות היהודית.

עד כאן בעניין ה'הטרודוקסיות' של סולובייצ'יק. ועם זאת, נראה ששני מרכיבים של הבנת סולובייצ'יק את הדתיות היהודית מציבים מעין הגבלה שיטתית על חדשנות הלכתית. ראשית, כפי שראינו, סולובייצ'יק מציג את חוויית הזמן של כנסת ישראל כרציפה וסימולטנית. אין חוויית הזמן מבוזרת ל'תקופות' ברורות שכל אחת מאופיינת ב'רוח זמן' (zeitgeist) משלה. אפילו 'תמורות מהפכניות' בעולם ה'חיצוני', עולם המרחב והזמן, אינן נוגעות בהכרח במקור הקמאי, ה'פנימי', של 'הוודאות, התובנה' ושל 'ההודאה באמת'. שנית, יש רצף אורגני נוסף הנע מתחום החוויה הדתית אל תחום עיקרי האמונה שהוחצנו ואל הנורמות האתיות, ולבסוף אל המעשה הפסיכופיזי. ניתן אולי לומר שאף שהמצוות אינן ראשוניות, והן נובעות בסופו של דבר מה'אנדרלמוסיה' של החוויה הדתית, הן עדיין מהוות מעין קליפה חיצונית של סובייקטיביות דתית פנימית. המצוות מגשרות בין התובנה הדתית ובין העולם הפסיכופיזי. אולם, בדומה לאגו הפרוידיאני, הן צומחות באופן אורגני מתוך אנרגיות 'ליבידינליות' דתיות. משום כך, ומשום שסולובייצ'יק מאפיין הן את הזמן ההיסטורי והן את הווקטור של ה'אובייקטיפיקציה' מהפנימי אל החיצוני כרציפים (וזאת בהתאם לחוויה של 'האגו החברתי הכריזמטי' של עם ישראל), הרי יהיה זה תמוה אם התודעה ההיסטורית המודרנית, על חוויית הזמן המכומתת, ה'תקופתית' והסיבתית שלה, תזכה בתוקף הנורמטיבי שיסמך אותה לקבוע את דרכה ואת אופייה של התפתחות הלכתית בעתיד.

ברקוביץ על החוויה הדתית, המצווה וההיסטוריה

ההבדל בין הבנתם של סולובייצ'יק ושל ברקוביץ את החוויה הדתית הקמאית שביסודן של האמונה היהודית והפרטיקה היהודית יובן, אולי, אם נשווה את גישתם לסוגיה בסיסית זאת לדרך שהלכו בה שני הגוים גדולים מימי הביניים – הרמב"ם ויהודה הלוי. מחד גיסא אפשר לומר, שהדיון של סולובייצ'יק בחוויות המכוננות של הדת היהודית הוא יותר 'חווייתי' ופחות 'אינטלקטואלי' בהשוואה לדיון של הרמב"ם. הרמב"ם לא התלהב מפרדוקסים, ולא העדיף את הקונפליקט על פני ההרמוניה הפסיכולוגית והפילוסופית.³⁸ יתרה מזאת, הרמב"ם לא אימץ

38 ראו לדוגמה פרק ד ופרק ו בשמונה פרקים לרמב"ם; שם הוא מעדיף העדפה ברורה את העיצוב המאוזן וההרמוני של הנשמה, ומעניק רק ערך חלקי לקונפליקט הפנימי (באשר ל'חוקים' הנראים לכאורה, למי שאינם מביני עניין, כאילו אין להם הצדקה רציונלית) אולם במורה הנבוכים ג, לא מבטיח לנו הרמב"ם, שלכל החוקים יש הצדקה רציונלית.

את הפילוסופיה כמשאב גרדא להבעת חוויות שהוא ראה אותן כקדם-פילוסופיות או חוץ-פילוסופיות, או כמצע להצדקת חוויות אלה. נראה, לפחות לדעת חלק מחוקרי הרמב"ם, שהרמב"ם עסק בשזירת הרציונליות הפילוסופית אל תוך רקמת הדתיות היהודית,³⁹ ואילו לדעת חוקרים אחרים הוא בחן בחינה מדוקדקת את היסודות של 'ירושלים' ו'אתונה' מנקודת מבט פילוסופית בלתי מתפשרת.⁴⁰ ועם זאת, מבחינה אחת שיש בה חשיבות לדיונו כאן אפשר לראות את סולובייצ'יק כתלמידו של הרמב"ם. הן הרמב"ם והן סולובייצ'יק מתארים את מהותו של המפגש בין האלוהי לאנושי כמצב של הנפש ולא כאירוע היסטורי חיצוני. במורה הנבוכים ב, לג⁴¹ אומר הרמב"ם, שמהותה של ההתגלות היא בהשגת אמתות שכליות. בדיון על מעמד הר סיני הוא מתאר את משה ואת בני ישראל כמבינים את האמתות, אף כי הבנתו של משה את עקרון אחדות האל ואת עקרון קיומו היא ברמה גבוהה מזו של ההבנה של העם. משה, שהיה בעל כוח שכלי מושלם וכוח מדמה מושלם, היה ער יותר מאשר כל אדם לפניו או אחריו לגודלו העצום של המרחב המפריד בין האפשרות לדעת את הטבע ובין האפשרות לדעת את האל.⁴² הוא גם הבין את האופנים שבהם התבונה האלוהית מוטמעת בחוקי הטבע. תובנות פנימיות תאורטיות אלה מיתרגמות לכלל מערכת חיים פרקטית מסועפת, שכוונתה הייתה לגמול את בני ישראל מעבודת האלילים ולהוביל בהדרגה את הנאורים יותר בעם לכיוון אהבת האלוהים, אהבה שאינה תלויה בדבר. מאידך גיסא, יהודה הלוי רואה בהתגלות אירוע היסטורי ממשי וחיצוני, המתרחש על במה אמפירית של מרחב וזמן מול עם שלם. ההתגלות היא מפגש

39 יוליוס גוטמן נוטה לקבל דעה זו. ראו Julius Guttman, *Philosophies of Judaism*, Philadelphia 1964, p. 155

40 זוהי דעתו של ליאו שטראוס. ראו Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago and London 1968, pp. 108–109 על הבחינה הרדיקלית ו'חסרת הרחמים' שבוחנים ההוגים הגדולים את היצירות המגיעות לידיהם.

41 ראו את תרגומו של שלמה פינס: Maimonides, *Guide of the Perplexed*, S. Pines (trans.), Chicago 1963, pp. 363–366. בפרק זה דן הרמב"ם בהתגלות, ולדיון זה פנים רבות ורבה בו החידתיות. ועם זאת קריאה שהיא נאמנה לטקסט, וכן לכתבים האחרים של הרמב"ם, מצביעה ככל הנראה על כך שמאחר שתפיסותיו של משה היו נעלות מאלה של יתר האנשים, הוא הבין את עקרונות הקיום ואת ייחודו של האל בדרכים עמוקות יותר מכפי שהבינום הם. ועם זאת גם העם כולו מתואר כמבין ולא כעד. כל המצוות למעט שני הדיברות הראשונים מתוארות כשייכות לדעות המהלכות בציבור וכאלה שנהוגות מכוח המסורת. מטבען של דעות אלה שאין הן נרכשות בחשיבה אינטלקטואלית מעמיקה, אלא הנביא הוא זה המנחיל אותן כדי להבטיח את התנאים הפוליטיים והפסיכולוגיים הנאותים לחיפוש האינטלקטואלי אחר האלוהים.

42 רעיון זה חב אני למורי ורבי, פרופ' אליעזר שביד. ראו פרשנותו בספרו עיונים בשמונה פרקים לרמב"ם, ירושלים 1969, ובמיוחד פרשנותו לפרק 7.

אמתי, כמעט פיזי, בין אלוהים ובין עם ישראל.⁴³ מפגש זה הופך פרדיגמה לסוג חוויה דתית שהיא נגישה (לפחות באופן עקרוני) לכל היהודים, אם במישרין ואם בהחייאתו של האירוע המכונן בדרך שמורה התורה. באשר להבחנה זו בין סובייקטיביות דתית פנימית ל'מפגש' דתי חיצוני, ברקוביץ לא רק מזכיר מפורשות את יהודה הלוי,⁴⁴ אלא ממקם עצמו במפורש במסורת התאולוגית של ריה"ל.

במבט ראשון נראה שיש הקבלות רבות בין תיאורי החוויה הדתית של סולובייצ'יק ושל ברקוביץ. שלא כמו הוגים יהודים מודרניים ידועים אחרים, כגון בובר ורוזנצווייג, סולובייצ'יק וברקוביץ מדברים לא רק על 'אהבה' ו'רעות' כמאפיינים של המפגש האלוהי-אנושי, אלא גם על 'סכנה', 'אימה' ותחושה של אפסות מול הנוכחות ה'עצמתית' של האלוהות.⁴⁵ אפשר גם שבדרך זו הם מעידים, כיורשיו של אתוס מזרח-אירופי רב שנים, על חלק מההיבטים המחמירים יותר של הדתיות היהודית הקלסית, היבטים שהיו זרים לסוג הרוחניות שבובר ורוזנצווייג ייצגו.⁴⁶ כך גם הושפעו שניהם מתיאורו של אוטו את האופי הפרדוקסלי של המפגש הדתי, מפגש שבו האדם מרגיש גם המום וגם נתמך בעת ובעונה אחת, נכתש עד דק וגם זוכה להעצמה, נאנס לסגת וגם מעודד להתקדם.⁴⁷

למרות ההקבלות החשובות הללו אין תפיסותיהם של סולובייצ'יק וברקוביץ עולות בקנה אחד. כפי שראינו, אצל סולובייצ'יק הדרמה של היחסים הפרדוקסליים בין האלוהי לאנושי ובין הסופי לאינסופי חוזרת ומופיעה בתוך גבולות התודעה הדתית הסובייקטיבית. הבמה שעליה מתרחשת הדרמה הדתית היא הרוח האנושית, אף כי במקרה של הדתיות היהודית נראה שסולובייצ'יק מתכוון למעין רוח יהודית קולקטיבית. מתוך 'גרעין' זה עוברת הדינמיקה של החוויה הדתית מהנפש אל הגוף. המפגש כ'אירוע' אינו מתחולל במקור בתוך הקואורדינטות של הזמן או

43 יש לציין, שנראה שגם הרמב"ם מתאר את ההתגלות בדרך זו (משנה תורה, הלכות יסודי התורה ת, א). ברם אני סבור שדעתו האותנטית יותר מתבטאת במורה הנבוכים, ספר שנכתב לקוראים בעלי השכלה בפילוסופיה. אמירותיו של הרמב"ם במורה והשלכותיהן של אמירות אלה מצביעות על כך, שחשיבותה של ההתגלות בהר סיני אינה באופייה ההיסטורי-אמפירי, אלא בהארה התאורטית שזכו לה השותפים להתגלות.

44 ראו Eliezer Berkovitz, *God, Man, and History*, Middle Village, NY 1959, p. 10 (מכאן ואילך GMH).

45 הרטמן מדגיש את יסודות האימה והסכנה כסממני המפגש האלוהי-אנושי במשנתו של סולובייצ'יק. ראו David Hartman, *Love and Terror in the God-Encounter*, Woodstock, VT 2001, pp. 182–187.

46 בהקדמה של ליאו שטראוס למהדורה האנגלית של ספרו מופיעה ביקורת על החוסר ב'חומרה' וב'קדרות' ועל 'עודף ה'שחרור' וה'חופש' במשנתם של בובר ורוזנצווייג. ראו Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, New York 1965, p. 14.

47 ראו אוטו, הקדושה (לעיל הערה 29), עמ' 51–13.

של המרחב, אלא מתרחש בממד שבו לקואורדינטות אלה – ולהשפעתן המייצבת – אין כל השפעה. רק במעין מחווה 'שנייה' קורה שהמאפיינים הבלתי יציבים, הכאוטיים ואולי אפילו האנרכיים של המפגש מיתרגמים לעקרונות תאולוגיים הניתנים להנחלה, לכללים אתיים הניתנים לניסוח, לטקסטים קנוניים מוגדרים ולפרקטיקות דתיות מיוחדות. לעומת זאת, אצל ברקוביץ המפגש מתרחש לאור היום, ואפשר להשוותו לפגישה אמתית בין שני אנשים שיש לכל אחד מהם גם גוף וגם נפש. במפגש המקורי משתתפים הן הגוף והן הנפש, ובמט המפגש היא ההיסטוריה – מסגרת המרחב והזמן.⁴⁸

להלן מספר ניסוחים של ברקוביץ בעניין מה שהוא קורא 'אירוע' 'מפגש' בין אלוהים לאדם. נראה בעליל, שלשיטתו של ברקוביץ 'אירועים' מסוג זה דומים מבנית לפגישות בין בני אדם. מבחינה זו ברקוביץ לא רק הולך בדרכו של יהודה הלוי, ההוגה הימיינימי, אלא גם בעקבות מרטין בובר, ההוגה היהודי המודרני.

בתנ"ך אלוהים והאדם עומדים כביכול זה מול זה: אלוהים רוצה משהו מהאדם, והאדם עשוי להפציר באלוהים [...] מכאן שיסוד הדת המקראית איננו רעיון אלא אירוע, שאפשר לכנותו המפגש בין אלוהים ואדם [...] עם ישראל מזהר שוב ושוב – 'הישמרו פן תשכחו את אשר ראיתם ואת אשר שמעתם'. ויש התייחסות רציפה לתפיסה חושית. מובן שהטקסט עומד על כך שאלוהים חסר גוף, אך הוא גם מדגיש – ובאותו להט – את חשיבות התפיסה החושית במעמד הר סיני.⁴⁹

כפי שראינו לעיל, חשוב מאוד לברקוביץ להדגיש ש'האדם כולו' (כמאמר בובר), על גופו ונפשו, חושיו ותודעתו, שותף ל'מפגש'. לא ב'אירוע' כלפי פנים עסקינן, אירוע המתחולל בנפש ואזי מיתרגם לעקרונות קוגניטיביים ובסופו של דבר למחוות גופניות. לדידו של ברקוביץ ההתגלות היא אירוע חיצוני המתרחש מהרגע הראשון במרחבים הפתוחים שבין האלוהים והאדם.

כפי שצינו, הן סולובייצ'יק והן ברקוביץ רואים בחוויה הדתית הקמאית משום פרדוקס, אך התיאור של ברקוביץ מיוחד בכך שהוא מנסח את הפרדוקס במונחים אורגניים ופיזיים.

הסכנה שמקורה ב'מגע' עם הנוכחות האלוהית אין לה ולא כלום עם חטאו של האדם או עם משפטו של הקדוש ברוך הוא. מדובר במשהו שיש בו

48 GMH, עמ' 116–117, 141–155.

49 שם, עמ' 14–15 (ההדגשות שלי. י"כ). על הקרבה שבין הבנתו של ברקוביץ את ה'מפגש' האישי והבלתי אמצעי בין אלוהים לבני אנוש לבין המפגש כפי שמבין אותו יהודה הלוי ראו הכחרי א, צא (בתרגומו של יהודה אבן שמואל, תל אביב תשל"ג, עמ' ל). וראו Martin Buber, *The Way of Response*, N. Glazer (ed.), New York 1966, pp. 138, 140

מה'פיסי', ואולי אף 'טבעי', אם אפשר להתבטא כך. אדם קמל בחום הצהריים או מת מאפיסת כוחות אם הוא חשוף לקור זמן רב [...] כיצד, אם כך, יעז אדם לקוות לעמוד מול המקור העליון של כל האנרגיה וכל הכוח שבעולם, כיצד יעז להתקרב למקור זה ולשרוד! הטבע האלוהי טעון עצמה קמאית וחיות היולית עד כדי כך, שעצם קרבתו בלבד מכריעה כל קיום אינדיווידואלי.⁵⁰

לו נותר המפגש בין אלוהים לאדם ברמה 'פיזית', 'טבעית' זו, לא היה כאן כל מפגש. כדי שאלוהים ואדם ייפגשו 'פנים אל פנים' אסור שהאדם יהיה נרמס או המום, וחשוב שהאנרגייה האלוהית לא תאכל אותו. על האדם להיות שותף אמתי במפגש, ולהיות בעל רצון חופשי שיאפשר לו להשיב לקריאת האל או לעמוד מולה. כיוון שאלוהים חפץ ביחסים ממשיים עם בני אדם, וכיוון שבמצב ה'טבעי' בני אדם אינם יכולים לעמוד מול האלוהים, על האל לאפשר ל'פגישה' לחרוג מממדיה ה'פיזיים'. בדאגתו לאדם האל מגביל את עצמו ומחביא את עצמו, ובכך הוא מחיה את האדם. בדרך זו מוסיף האל ממד מוסרי למערכת היחסים, ממד של אכפתיות ודאגה החורג מגבולות הכוח והאנרגייה. בעקבות תיאורי נביאים של המפגש אומר ברקוביץ:

מכאן שהאל המסתתר אינו רק צורך 'פיזי' שמטרתו להגן על האדם מ'האש המאכלת'; יש כאן גם צורך מוסרי שהאל 'יתחבא', כדי לשמר את הזהות האישית של האדם, שכן ללא זהות כזו אי אפשר שיתקיים מפגש. האדם יכול להתעמת עם הנוכחות האלוהית רק משום שאלוהים – אם אפשר לומר כך – מרסן ומגביל את עצמו כדי לאשר את האדם. ההכחשה העצמית של האל מאפשרת לאדם את החופש להתכחש לאלוהים.⁵¹

אולם למרות ה'ענווה' וההכחשה העצמית האלוהית הרי הממד ה'חוש' של המפגש לעולם אינו נעלם כליל. בהיות המפגש עצמו כרוך בגוף ובנפש, הנורמות הנדרשות מהאדם במפגש קשורות לגוף ולנפש. המצווה שמצווה האדם במפגש איננה משום קטגוריה נגזרת, בבואה 'חיצונית' של הדרמה הדתית המתחוללת בנבכי הנפש; המצווה היא בשר מבשרו של אירוע המפגש הקמאי. ברקוביץ ממקם את המצווה בשורש החוויה הדתית הקמאית, ורואה בה את החומר שממנו עשוי המפגש בין אלוהים לאדם. הוא איננו מאפיין אותה כמצווה משנית שכוונתה לייצב את התופעה הדתית במסגרת של מקום וזמן, וכך נראה שהוא מתקרב יותר למה שנחשב, בדרך כלל, אורתודוקסיה 'קלסית'.⁵²

50 GMH, עמ' 32.

51 שם, עמ' 35.

52 הימלפרב מציג מספר דעות אורתודוקסיות בנות זמננו בנוגע להתגלות; ראו במיוחד דעותיהם

הבה נבחן מקרוב הנחה זו, וגם את השלכותיה הפרקטיות. מחד גיסא נראה כאילו ברקוביץ גם מבקש ליצור הפרדה בין ה'מפגש' עם אלוהים כשלעצמו לבין מה שאפשר ללמוד ממפגש זה.

המפגש עצמו הוא התגלות – במפגש מגלה אלוהים את נוכחותו לאדם – אך אין המפגש בבחינת תורה. ברור שקשה שלא ללמוד דבר-מה בעל חשיבות מן המפגש, אולם החשיבות המידית של המפגש איננה במה שאפשר להנחיל למחשבה אלא בעצם האירוע עצמו, אירוע ממשי שהתקיים בין אלוהים ובין היצור הזה, האדם. היסוד הגדול והמהמם בכל התגלות הוא שאלוהים אכן פונה לאדם, כלומר עצם העובדה שהשניים 'נפגשים'. העובדה שאלוהים 'מדבר' לאדם היא התפיסה הדתית הבסיסית, והיא כשלעצמה בעלת חשיבות מפליגה – אפילו ביחס לאמת שהאל מעביר לאדם. ההיבט המופלא ביותר של התגלות איננו בתוכנה – דבר האל – אלא באפשרות המפגש עצמו עם האל.⁵³

בקריאה ראשונה נראה שברקוביץ, כמו רוזנצווייג ופקנהיים, מבדיל הבדלה ברורה בין התגלות ובין חוק.⁵⁴ האל מגלה את נוכחותו המיטיבה, את העובדה שהוא 'אתנו', דואג לנו ורוצה שנחזיר לו אהבה. ל'בשורה', ל'אמת' או ל'תוכן' שאנו שואבים מהמפגש חשיבות משנית בלבד בהשוואה לפלא שבעצם המפגש עצמו. אולם מאידך גיסא, ברקוביץ אינו מרחיק לכת עד כדי אמירה ש'תוכן' ההתגלות מלא בפרשנות אנושית, בעוד שחשיפת הנוכחות האלוהית היא לבדה מקורה באל. אמנם ההיבט הבלתי צפוי ביותר, וזה שפחות מתקבל על הדעת, הוא עצם האפשרות שהאלוהים הטרנסצנדנטי יכול להתקרב אל בני האדם כדי לדבר אתם; היבט זה הוא המייצג את הממד הזיקתי של הדת החיה, בשונה מספקולציה מטפזית. אולם בעניין זה ברקוביץ אינו מפליג מעבר למה שיהודה הלוי כתב.

אבל אין הנפש נוטה להודות כי יש לאלוה התחברות עם בשר ודם, כי אם בראותה מופת אשר בו יהפך עצם אחד לעצם אחר [...] רק אז תקבל הנפש, ובקושי, את הדבר הגדול הזה – רצוני לאמר: כי בורא העולם הזה והעולם הבא והמלאכים, עושה השמים והמאורות, יתחבר עם החומר העכור הזה – רצוני לאמר: האדם – וידבר עמו וימלא משאלותיו ובקשותיו.⁵⁵

של נורמן פרימר, נורמן לאם ואהרן ליכטנשטיין: M. Himmelfarb (ed.), *The Condition of Jewish Belief*, New York 1966

53 GMH, עמ' 102.

54 על ההבחנה הזו בין חוק להתגלות ראו בכתביהם של רוזנצווייג ושל פקנהיים: Franz Rosenzweig, *On Jewish Learning*, N. Glazer (ed.), New York 1955, pp. 117–118;

Emil Fackenheim, *Quest for Past and Future*, Boston 1968, pp. 80–81

55 הזכורי א, ח (תרגום אבן-שמואל), עמ' ח.

העובדה שהמפגש עצמו הוא הנתון הדתי הראשון במעלה עבור ברקוביץ איננה מוציאה מכלל אפשרות שתורות מסוימות תהינה כרוכות ב'פגישה' המקורית, ושתורות אלה לא יהיו תלויות במחווה נוספת של בני האדם – מחווה של היסק או תרגום. קודם לכול, על פי ברקוביץ, מבנה המפגש-אירוע כשלעצמו טומן בחובו מצווה. במפגש מתגלה כי אלוהים דואג ליצוריו, וכי הוא שש לאותה אוריינטציה של אכפתיות.⁵⁶ הדרך שהוא ניגש בה לבני האדם הופכת לפרדיגמה ולאבטיפוס של הדרך שבה צריכים בני אדם לנהוג איש ברעהו, ובעולם כולו. ברור כשמש, שגישה זו של האל היא גם רצונו של האל. ציווי כזה אין בהכרח לראות כנטל מחמיר ומכביד, כפי שתופסים את החוק אלה הרואים את הספונטניות כערך עליון. הציווי הוא השתקפות רצונו של האל, ובמילוי ציווי זה אנו מביעים את שאיפתנו שהתנהגותנו אנו תשקף את רצונו. אם כך, בעיני ברקוביץ 'המפגש כשלעצמו מגלה לא רק את דאגתו של האלוהים, אלא גם את מה שהוא רוצה מבני האדם'.⁵⁷

הכול טוב ויפה, ומתאים לאופן שגם רוונצווייג תופס את ה'מצווה' לעומת האופן שבו הוא תופס את ה'חוק'.⁵⁸ לשיטתו של רוונצווייג 'מצווה' מייצגת הוראה הנחוית באופן בלתי אמצעי כאילו היא נובעת ישירות מהאל, ואילו 'חוק' הוא המבצע והניסוח האנושיים של השלכותיה של אותה ה'מצווה'. אולם ברקוביץ מבקש לטעון לא רק ש'מצווה' נחוית במסגרת בלתי אמצעית של המפגש, אלא שגם ה'חוק' נחויה כמתת אלוה:

החוק הוא הקשר המשמר את היחס של הדאגה האלוהית מעבר למפגש, שהוא החוויה הדתית הבסיסית. המפגש חולף מהר, אך דבר האל נשאר לנצח. החוק הוא גיבושו של כל שאלוהים מבקש מהאדם, וככזה הוא הערב לעניין המתמשך של האל באדם. כאשר נמוג המסתורין שבמפגש, האל עדיין קשור לאדם דרך החוק האלוהי. כאשר הרגע היקר מכול, שהאדם זוכה בו לוודאות הברורה שהאל נוכח לו, שוקע אל תוך רחמו האפל של העבר, ה'רעות' עם האל יכולה להמשיך ולהתקיים על ידי עשיית רצון האל. החוק הוא נתיב המגע הנמשך גם מעבר לנקודת המפגש.⁵⁹

במובאה זו מערער ברקוביץ מפורשות על הבחנה מקובלת. אנשים מודרניים רבים, אולי בהשפעתו הנמשכת של האתוס הרומנטי, מבחינים בין הייסוד ה'כריזמטי' של הדת ובין 'הפיכתה לשגרה' או 'התמסדותה הביורוקרטית',

56 GMH, עמ' 102.

57 שם, עמ' 86-87.

58 ראו רוונצווייג (לעיל הערה 54), עמ' 116.

59 GMH, עמ' 87.

תהליכים בלתי נמנעים שבהם שוקעת הדת לאחר שחלף האירוע המכונן.⁶⁰ מאליו מובן ש'כריזמה' מצודדת הרבה יותר מאשר פורמליזציה. נראה שאפילו רוונצווייג נפל ברשתה של הנחה זו, כשהבחין בין 'מצווה' לבין 'חוק'. לשיטתו של רוונצווייג חוויה דתית אותנטית מנוגדת לכך שאלוהים ייפגש עם בני אדם בבחינת מחוקק – בנבדל מהיותו אוהב ה'מצווה' עלינו, כדרך האוהבים, לאהוב אותו בחזרה. על פי רוונצווייג בני האדם מסיקים את המסקנות מ'מצווה' זאת ומייחסים אותה לכל מארג החיים האנושיים והפעילות האנושית, וכך נולד החוק. אף כי לדעת רוונצווייג בכוחם של חוקי התורה להפוך שוב ל'מצוות' כאשר אנשים חווים אותם כהבעות אמיתיות של המצווה לאהוב את אלוהים, ההבחנה הבסיסית בין 'חוק' ו'מצווה' בעינה עומדת. לעומתו ברקוביץ איננו נרתע מלכלול את החוק בחוויית ההתגלות המקורית. לגביו הפורמליזציה המידית של המצווה אמורה לחקות את ה'אכפתיות' של אלוהים, ועצם הציבות של החוק הנובעת מפורמליזציה זו אינה אלא העצמה של מתנת האל עצמו. האל תמיד מבקש להיות נגיש לבני האדם, ולא רק בזמן 'חוויות שיא'.⁶¹ לכן הוא מאריך בטיפוחו את בני האדם ובמעורבותו אתם מעבר לרגעי המפגש הנדירים, בכך שהוא מאפשר תמיד חידוש של היחסים.

לאור כל זאת, אנו רואים שגישתו של ברקוביץ לקטגוריית המצווה שונה מגישתו של סולובייצ'יק. ראשית ראינו, שברקוביץ רואה את ההיסטוריה, ולא את הפנימיות הדתית, כבמת ההתגלות. בחוויה המכוננת המקורית ההיסטוריה היא המקום שבו הביע אלוהים את רצונו, ורצונו כבר קיבל צורה של חוק. החוק איננו קטגוריה מדרגה שנייה או שלישית המייצגת תרגום של חוויה דתית כאוטית לכלל צורות אמינות. החוק הוא קטגוריה ראשונית, המופיעה בתוך החוויה הדתית המכוננת עצמה. אין הוא המקבילה הפיזית של חוויה הנובעת ממעמקי הנפש, אלא הוא הקטגוריה המאפשרת את האינטרקציה בין גוף לנפש, במיוחד לאחר שחלפה מידיותו של המפגש.

'אין אנו יכולים לדעת דבר על דתה של נפש טהורה', טוען ברקוביץ,⁶² ואין אנו אמונים על החיפוש אחר דת כזו במין 'חזרה לאחור' מדפוסים דתיים 'חיצוניים' לחוויה דתית 'פנימית'. לא רק זאת, כפי שאומר גם סולובייצ'יק, שהבנת הדת מתחילה בניתוח המעשה; כל חקירה דתית של היהדות תמיד תסתיים בתיאור תופעה המייצגת שילוב של כוונה ומעשה. אין להבין חוויה דתית ומעשה דתי כאילו הם קיימים על רצף מן ה'פנימי' אל ה'חיצוני' או מן ה'עומק' אל

60 מקס ובר דן בתפיסות אלה. ראו H. H. Gerth and C. Max Weber, *Essays in Sociology*, W. Mills (trans.), London 1974, pp. 245–252

61 על תפיסת 'חוויות השיא' ראו Abraham Maslow, *The Farther Reaches of Human Nature*, New York 1971, pp. 168–179

62 GMH, עמ' 119.

'פני השטח'. לשיטתו של ברקוביץ הגוף והנפש שותפים בהכוונת כל החיים לעבודת האל ולהעמקת התודעה הדתית לאורך ההיסטוריה. הנפש, מקום מושבה של התודעה האתית והדתית, היא כשלעצמה חסרת כוח היסטורי. שלא כמו שגורסים אפלטון וקאנט, הבנה אינטלקטואלית, חודרת וכוללת ככל שתהיה, אין לה היכולת לחולל תשוקה, הנעה ופעולה.⁶³ יש לאלץ את הגוף לשתף פעולה. אולם הגוף, אף שהדת היהודית מקבלת ומקירה אותו כחינוי לעירויים של האתיקה והדת לתוך המארג המלא של החיים האנושיים, נתפס כאילו יש בו משהו 'אגוצנטרי', משהו הדואג רק להישרדותו שלו עצמו, לעינוגו העצמי ולכוחו הוא. אם כך, יש למצוא אמצעי שיביא את הגוף 'מרוצן' לקחת חלק הן באתיקה והן בדת, על פי אופיו. התודעה בדבר הגבלת ה'אני' על ידי 'אחר', או בדבר אופן ההתייחסות לאלוהים כ'אחר', צריכה בדרך כלשהי להפוך לטבע שני' לגוף, ולא רק לשאיפה של הנפש. על הגוף לסגל לעצמו רגישות כמעט 'אינסטינקטיבית' לצרכים או לדרישות של 'האחר'.⁶⁴ אפשר להגיע לכך, כפי שאנו למדים מאריסטו ומהרמב"ם, רק על ידי חזרה על מעשים המגלמים את הזיקה האתית או הדתית שיש לטפח.⁶⁵ לתוצאה כזו, כותב ברקוביץ, אפשר להגיע רק דרך המצווה, אותה מחווה כוללנית המאחדת נפש וגוף ומכוונת אותם יחד אל 'האחר', בין ש'אחר' זה אנושי ובין שהוא אלוהי.

מסיבה זו דווקא אופיו ה'חוקי' של החוק הוא חלק מאותה מתת אלוה ומאותה תכנית אלוהית שהותוותה מלכתחילה. החוק חייב להיות מסועף ומקיף, על מנת לווסת ולייצב את 'תודעת האחר' של הגוף עצמו. רק באמצעות שיתוף פעולה כזה בין ההכרה למעשה יכולה להיות לאתיקה ולדת תקווה כלשהי להתגשם בעולם. אם לא כן, המגמה שאפיינה את ההיסטוריה האנושית עד כה תימשך, כלומר השגת 'שלווה דתית' בין כותליהם של מקומות שיוחדו להתבודדות, שלווה שיגיעו אליה רק וירטואוזים רוחניים, בעוד שזירת ההיסטוריה בכללותה תישאר פתוחה לאגוצנטריות, לכוח ולאלימות.

בחלק מכתביו של סולובייצ'יק נוצר הרושם שהאדם, שעליו הוטלה המצווה לשאת בעול הציוויליזציה בעולם ה'שטחי', מוצא משמעות רוחנית גדולה יותר ב'מעמקי' החוויה הדתית ובמסגרת קהילת הברית האינטימית.⁶⁶ המצווה אינה נידונה על פי השפעתה ההיסטורית, אלא על פי יכולתה לשקף ולזמן מבנה קמאי ונצחי של חוויה דתית. מאידך גיסא, ברקוביץ רואה באפשרות להשפעה היסטורית את אחת הסיבות העיקריות להופעתו של 'המעשה הקדוש' או המצווה,

63 שם, עמ' 93-95, 100-101.

64 שם, עמ' 112-114.

65 ראו לדוגמה אריסטו, אתיקה, תרגם יוסף ליבס, ירושלים 1985, ספר שני, עמ' 40-41; שמונה

פרקים לרמב"ם, פרק ד.

66 LMOF, עמ' 20-30.

וכן את אחת מאמות המידה העיקריות לקביעת ערכו. המצווה אינה מזמינה את היהודי להשתתף בתודעת זמן פנימית וייחודית המאופיינת ברציפות וב'משך'. מטרתה של המצווה בראש ובראשונה לתרום להתפשטותה של הזיקה האתית והדתית בדיוק באותו ממד זמן 'חיצוני' שבו מתקיימות התנועות והאינטראקציות של גופים, ובכללם – ובמיוחד – הגוף האנושי.

ברקוביץ מסביר נקודת מבט זאת בכך שהמסורת היהודית מציעה לנו את האפשרות למעשה הקדוש, מעשה המאפשר לתודעה הדתית להשתרש בעולם החומרי-ביולוגי, ובכך מעניק לקיום החומרי-ביולוגי כיוון רוחני. מעצם טבעו המעשה הוא חברתי, ואיננו רק הביטוי החברתי לתודעה פרטית או הבבואה החיצונית של מצב אינטימי.⁶⁷ אין להשוות אקטים דתיים ליצירות אמנות, שהן עבודות הנשפכות על פי ה'אותנטיות' שלהן – כביטויים חיצוניים לתודעה פנימית חמקמקה. אקטים דתיים יש להשוות לאירועים היסטוריים, וככאלה הם נשפטים, דהיינו על פי היכולת שלהם להשפיע על אירועים היסטוריים נוספים. כדי שמעשה יתקיים, כדי שיהיה בר קיימא, הרי שעל פי ברקוביץ עליו להיות בעל השפעה בעולם החיצוני. המעשה אינו יכול רק לתפקד כבבואה – מעוותת מכורח המציאות – של תודעה דתית 'שלא מהעולם הזה'. עליו להיוולד בעולם ולהיות בן בית בעולם. כפי שכותב ברקוביץ, מעשים הם 'החומר שממנו נעשית ההיסטוריה',⁶⁸ מקורה של המצווה הוא מקור היסטורי – מעמד סיני; וסוף המצווה הוא היסטורי – עיצוב כל הפעילות האנושית על פי פרדיגמת האכפתיות והקדושה.⁶⁹ לא תמיד אפשר לסמוך על כך שמעשי הפרט, אף שיהיו בעלי ערך כשלעצמם, יסיטו את מסלולה של 'היסטוריית הכוח' לכיוון האכפתיות והדאגה. לשיטתו של ברקוביץ כדי להבטיח את השפעתו האתית והדתית של המעשה יש להטמיע אותו בסדרי החיים של קבוצה בעלת השפעה היסטורית.⁷⁰ קריאה במסה של סולובייצ'יק 'איש האמונה הבודד' יוצרת את הרושם, ש'קהילת הברית' אינה אלא הרחבה גרדא של האינטימיות של יחסי אני-אתה-הוא. ה'קהילה' היא הזירה שבה באים לכלל ביטוי האכפתיות האמתית, הדאגה והרצון להקריב למען ה'אחר'. היהודים חיים את מצוות האכפתיות במישור האינטימיות הקהילתית. הם שותפים לדאגות אנושיות שהן אוניברסליות וכוללניות (מיגור מחלות, אקולוגיה

67 GMH, עמ' 134.

68 שם, שם.

69 שם, עמ' 136. נראה שב-LMOF (עמ' 50-52) סולובייצ'יק ממשיך וקורא לאיחודם של עולמות הקדושה והחולין. ברם יש לציין שלדידו של סולובייצ'יק דגם זה של 'מזוג' יכול להתממש רק בימות המשיח, בעתיד הלא-נודע. בהווה שומה על היהודי 'להתנודד' בין פעילות ה'קודש' (הקשורה לאינטימיות קהילתית) ובין פעילות ה'חול' (הקשורה לבניית העולם ולתרבות). ראו

LMOF, עמ' 48-50, 54-55.

70 GMH, עמ' 133-137.

וכיו"ב). ברם הם עושים זאת על פי הקטגוריות של 'אדם הראשון' – קטגוריות כגון שיתוף פעולה במסגרת יחסים עם העמית והשכן.⁷¹ לעומתו ברקוביץ אינו רואה ב'קהילה' את הקבוצה שבה יש ליישם בראש ובראשונה את האכפתיות האמתית, אלא ב'עם' או ב'אומה'. היסטוריה אינה נוצרת בהכרח בידי קהילות; עמים ולאומים הם היוצרים אותה. כדי שהמעשה יהפוך למה שברקוביץ כינה 'מעשה העושה היסטוריה' עליו לעצב את דפוסי החיים של 'חברה חיה שיש לה מידה סבירה של שליטה בסדר החיים הכללי שלה'.⁷² מכאן שמדובר בעם ריבוני שחי על אדמתו הוא. כדי לממש את 'רצון האל' לאכפתיות ולדאגה בהיסטוריה יש 'להתחיל ביחידה הקטנה ביותר של המציאות החיה, יחידה שבה המעשה היהודי יעשה היסטוריה'.⁷³ מכאן שלדידו של ברקוביץ הקבוצה היהודית איננה מצע שנועד לשקף את היחסים האינטימיים שבין האלוהי לאנושי, ואף לא יחסים בין אדם לחברו. העם הוא שמעניק בסיס למה שבובר כינה 'סדר חיים למען אנושות עתידית'.⁷⁴ לא מדובר בקבוצה הגדולה ביותר שעדיין, על אף גודלה, תוכל להמשיך ולהרגיש כמשפחה, אלא בקבוצה הקטנה ככל האפשר שיש בכוחה להפוך לכוח היסטורי אוניברסלי.

את ההבדל החשוב בין סולובייצ'יק וברקוביץ באשר למעמד התאולוגי של הממד ההיסטורי אפשר ללמוד גם מקריאה במבחר מכתביהם האחרים. לכאורה אפשר לטעון, שהמסה 'קול דודי דופק' היא בבירור המסה ה'היסטורית' ביותר של סולובייצ'יק. כיצד ניתן לטעון שסולובייצ'יק 'לא לקח את ההיסטוריה ברצינות' כאשר במסה זאת הוא מפרש אירועים היסטוריים קונקרטיים כבירים כ'קריאות' נורמטיביות לקהילה היהודית? אותו שילוב יוצא דופן של קולות המצביעים באומות המאוחדות הוא שסלל את הדרך לתכנית החלוקה, לניצחון המעטים על הרבים במלחמה השחרור, למסר שהדהד בעולם שדם יהודי לא עוד יהיה הפקר, לעובדה שאיש לא 'הפריח את השממה' עד שקמו יהודים מודרניים לעבד את אדמת ארץ ישראל, להצדקת קיום הלאום היהודי והריבונות היהודית אל מול הטענות הנוצריות שהיהודים אינם עם אלא 'רוח רפאים' של עם, להתעוררות הזהות היהודית כתוצאה מהצלחתו של המפעל הציוני – את כל אלה מציג סולובייצ'יק כ'דפיקות' על דלתה של הרעיה, עם ישראל, כדי לעוררה להשתתף השתתפות פעילה בבנין חברה חדשה שיש לה שאיפות משותפות

71 ראו LMOF, עמ' 21–33.

72 GMH, עמ' 134.

73 שם, עמ' 137.

74 ראו מאמרו של מרטין בובר 'הומאניות עברית' בספרו תעודה ויעוד, כרך ב, ירושלים תשכ"ד,

עמ' 131.

ורצונות משותפים, לא רק גורל משותף.⁷⁵ האם אין זו הדוגמה המשכנעת ביותר להתתייחסות חיה להיסטוריה?

כך אמנם נראה. אולם קריאה מדוקדקת יותר ב'קול דודי דופק', במיוחד כאשר משווים מסה זו לספרו של ברקוביץ *Faith after the Holocaust*, מאירה את הדברים באור שונה. ראשית, סולובייצ'יק מגיב רק לאירועים אשר סביב קום המדינה, ומסרב בעקשנות להציע פירוש תאולוגי לשואה. כל שיכול יהודי לעשות לנוכח השואה הוא לשאול 'איך אפשר לחיות עם הסבל הנורא הזה שאין מילים לתארו?'. אין מסגרת משמעות שיכולה להכיל את השואה. אי אפשר, ואף אסור, להכניסה לפילוסופיה טלאולוגית של ההיסטוריה.⁷⁶ נראה שרק אירועים היסטוריים חיוניים יכולים לזכות לפרשנות תאולוגית; אירועים שהם שליליים באופן קיצוני אינם יכולים לזכות לה. יתרה מזאת, האירועים העומדים בסוד הקמתה של מדינת ישראל אינם יוצרים דפוס היסטורי המתפרש מתוך עצמו. ההיסטוריה עצמה איננה מכילה דפוס משמעות כאלה. עבור סולובייצ'יק דומה ההיסטוריה יותר לתיבת תהודה שמתוכה אפשר לשמוע את הריתמוס של דינמיקת האוהבים הטרגי-היסטורית שבין אלוהים לעם ישראל. קודם לכול היה אלוהים חברי, ואנחנו ביקשנוהו. עכשיו אלוהים קורא לנו, ואנו מתחבאים.⁷⁷ יתר על כן, אירועים היסטוריים מוצגים כפרדיגמות אליזמיות הלוקחות מן ההלכה ומן האגדה. ההצטרפות למאבק באויבי ישראל היא מקרה של 'לא תעמוד על דם רעך'.⁷⁸ גרמניה של היטלר, וכמוהו הערבים המבקשים להשמיד את ישראל, אינם אלא גרסה חדשה של צמלק.⁷⁹ המצווה המחייבת את היהודי להגנה עצמית היא דוגמה לקטגוריה ההלכתית של 'כבוד הציבור'.⁸⁰ מכאן שההיסטוריה איננה המסגרת שבה ניתן לאתר את דפוסייהם של האירועים העכשוויים. ההיסטוריה אינה אלא המסך החיצוני המשקף את העליות והמורדות ביחסים שבין כנסת ישראל והשכינה, כפי שזו נחוות בנפש היהודית הקולקטיבית.

ספרו של ברקוביץ *Faith after the Holocaust* מתווה גישה שונה בתכלית להיסטוריה.⁸¹ לדעתו של ברקוביץ ההיסטוריה איננה רק הבמה החיצונית שעליה מוצגת פסיכודרמה אלוהית-אנושית המתרחשת מאחורי הקלעים. מסלולה של

75 'קול דודי דופק' (לעיל הערה 4), עמ' 77-82.

76 שם, עמ' 68.

77 דפוס דומה ניתן לראות בדרך שבה מפרש סולובייצ'יק את המעבר מהנבואה אל התפילה בהיסטוריה הקדושה של 'כנסת ישראל'. ראו LMOF, עמ' 34.

78 'קול דודי דופק', עמ' 100-101.

79 שם, עמ' 101.

80 שם, עמ' 82.

81 דיון מיוחד בממד ההיסטורי נמצא ב-FAH (פרק 4, עמ' 86-97), בחלק שכותרתו 'A Jewish Philosophy of History'.

ההיסטוריה האנושית כולה ושל ההיסטוריה היהודית בפרט משקף דיאלקטיקה פנימית. מסלול ההיסטוריה הוא בעת ובעונה אחת המקור והמקום של אותה דרמה משיחית שהיא כולה שייכת לעולם הזה, הקונקרטי והמוחשי מאוד. שני כוחות מנוגדים פועלים בתוך ההיסטוריה: השאיפה לכוח והשאיפה לאכפתיות (care). במהלך ההיסטוריה פעלו רוב העמים ורוב האומות לשם העצמת כוחם ושליטה באחרים. דחף זה (שהוא פרוזאי ביותר אך גם מצוי לרוב והרסני) הוא המניע שעמד מאחורי הניסיונות העצומים לכינון אימפריות, ניסיונות שההיסטוריה האנושית מלאה בהם. אולם עם אחד חווה במהלך ההיסטוריה שלו מפגש עם אל אכפתי. עם זה יצא מהמפגש עם רצון לממש את רצון האל – צדק, חסד ורחמים – בהיסטוריה. ברור שעם זה, עם ישראל, לא תמיד עמד בציפיות של החזון שלו הקדיש את עצמו. אולם העם מעולם לא זנח לחלוטין את החזון של עולם העומד על דאגה לזולת ולא על הכוח.⁸²

כעם אכפתי, שהדאגה לזולת עומדת לנגד עיניו, מצא עם ישראל את עצמו בעמדה מנוגדת לזו של הכוחות השולטים בהיסטוריה. בעיני ברקוביץ היה זה אך 'טבעי' שעם כזה ימצא עצמו מושלך לצדי הדרך בידי הרוב שוחר הכוח, כאשר עם זה חי במצב של 'גלות' ללא בסיס כוח משלו. מתוך מגמה הפוכה לזו של סולובייצ'יק ברקוביץ מוכן להתמודד עם השואה במסגרת פילוסופיה כוללת של ההיסטוריה. השואה מייצגת את ההיגיון הפנימי של 'היסטורית הכוח' בדרגתה הקיצונית ביותר.⁸³ עם ישראל, השריד החי של האפשרות לבסס את ההיסטוריה על בסיס חלופי, בסיס האכפתיות ולא בסיס הכוח, מייצג את האיום האולטימטיבי על התפשטותו הבלתי מסויגת של הכוח, הן כעיקרון מנחה והן ככוח פוליטי אמיתי. ברגע שהטכנולוגיה אפשרה זאת לקחה על עצמה גרמניה הנאצית – מבכירות הנציגים של תאוריית הכוח ושל הפעלתו כאחת – להשמיד את העם הזה מעל פני האדמה.

ראינו אם כן, שבעיני ברקוביץ המהלך הכולל של ההיסטוריה האנושית משקף דינמיקה פנימית, אימננטית. אולם אין להבין מכאן שברקוביץ אינו חווה את מגעה של יד אלוהית מכוונת מאחורי הדינמיקה ה'טבעית' של הכוח והגלות. אמנם, טוען ברקוביץ, הן בתאולוגיה שלו של המפגש והן בפילוסופיה שלו של ההיסטוריה,⁸⁴ שהרצון החופשי ניתן לאדם כדי שיוכל לבחור באמונה שלא מתוך אונס. כדי לתת ביטוי לרצון החופשי של האדם, בניגוד לציות עיוור או ציות מתוך פחד, אפשר לומר שהאלוהים הצניע והקטין את עצמו, ואינו מתערב כאשר אנשים בודדים ועמים שלמים שפניהם לרוץ עוסקים בשפיכות דמים. אלוהים

82 ראו FAH, עמ' 112, 158-169.

83 שם, עמ' 116-119.

84 GMH, עמ' 34-35, 80-79; FAH, עמ' 61, 106-104.

איננו רק רב כוח; הוא גם בעל עצמה בשתיקתו ובאיפוקו.⁸⁵ ועם זאת, הוא נוטל 'אחריות כוללת' להיסטוריה. הוא לא יתיר ל'היסטוריית הכוח' להתגבר לגמרי על 'היסטוריית האמונה' או על עקרון האכפתיות בעולם. ברקוביץ רואה בכינונה של מדינת ישראל משום אישור מחדש מטעם האל, דרך האירועים ההיסטוריים, לכך שהאופצייה של 'היסטוריית האמונה' עדיין חיה וקיימת.

אולם אישור זה, אף שהוא נחוזה כמעשה חסד מצד האלוהים, איננו בבחינת אפיזודה בסיפור האהבה הטרנס-היסטורי שבין האלוהים לעם ישראל כפי שמציג זאת סולובייצ'יק. שלא כסולובייצ'יק, ברקוביץ אינו מדבר על 'החיוך השפוך על פניו של אלוהים' תוך שהוא מציג פירוש לפסקאות נבחרות מתוך שיר השירים.⁸⁶ המענה האלוהי מגיע רק כאשר הדינמיקה ה'טבעית' של ההיסטוריה ממצה את עצמה. מבחינה פרדוקסלית ודיאלקטית 'היסטוריית הכוח' חותרת תחת עצמה. כאשר החיפוש הבלתי מסווג אחר הכוח זוכה לשליטה ללא מצרים, וכאשר הטכנולוגיה מתקדמת לנקודה שבה אפשר למעשה למחוק את המין האנושי כולו מעל פני האדמה, הרי ש'היסטוריית הכוח' מבטלת את עצמה.⁸⁷ החתירה הבלתי מוגבלת לכוח, והשימוש בכלי משחית אולטימטיביים לצורך אותה חתירה, פירושם קץ ההיסטוריה וקץ החיים האנושיים. מכאן שהמין האנושי הגיע, על פי ברקוביץ, לצומת דרכים משיחי, ומעכשיו או שעקרון הכוח יוחלף בעקרון האכפתיות, או שהאנושות תימחה ולא יישאר מי שישלוט. בזמננו אנו עומדת האנושות מול 'הבחירה החופשית' הגדולה ביותר בתולדותיה. הבחירה היא לזנוח את עקרון הכוח כעיקרון השולט ולהכפיף את הכוח לאכפתיות, או להיות אחראים לחורבן העולם. לא ברור כלל ועיקר באיזו דרך תבחר האנושות, ולכן אין כל הבטחה מראש לגאולה. ועם זאת, ההעצמה של עם ישראל בזמננו יש בה משום רמז לכיוון שהדברים עשויים ללכת בו ואף לדרך שבה הם חייבים ללכת. התפתחות זאת גם מעמיסה משא כבד ביותר על עם ישראל, בהיותו העם שעליו לייצג את עקרון האכפתיות בחייו הקולקטיביים, ולהציע אותו כאפשרות רצינית לעולם כולו.

ברקוביץ האמין שיש לנקודת מפנה היסטורית זאת השלכות כוללות על ההלכה, אותו 'גיבוש' חוקי של הגישה האכפתית האמורה להיות כוח היסטורי

85 FAH, עמ' 156.

86 שם, עמ' 143-147.

87 ב-GMH (עמ' 137) מדבר ברקוביץ על עם ישראל כאומה שעליה 'ליישר קו' עם אומות העולם במימוש אתיקה של אכפתיות. ב-FAH, ספר שנכתב לאחר 'בדידותה המזהרת' של ישראל במלחמת ששת הימים ובצל השואה, מתאר ברקוביץ את ישראל והעמים כהפכים דיכטומיים (ומציג 'אכפתיות' כהיפוכו של 'כוח'), ונראה הרבה פחות אופטימי באשר לאפשרות של שיתוף פעולה בינלאומי. ראו FAH, עמ' 114-115.

עולמי. בגלות, כאשר לא הייתה לעם ישראל, 'שליטה סבירה בסדר החיים הכללי שלו', לא נדרשה ההלכה לאתגר ההתמודדות עם הצרכים הציבוריים של חברה ריבונית וההיענות להם. כמו כן לא נדרשה ההלכה לומר את דברה לעולם הגדול, ולהשמיץ את קולה כך שיופיע לאוזני כול ויהיה מובן, מבחינה אינטלקטואלית, לבני כל העמים. בצומת היסטורי זה, שברקוביץ רואה בו מצב חירום משיחי, נקראת ההלכה לצאת מתוך גלותה היא ולהתמודד עם כל הסוגיות המעסיקות חברה ריבונית מודרנית, חברה המחויבת לייצוג אופציית האכפתיות מתוך שותפות עם אומות העולם, ולעשות זאת כאשר היא משתמשת בכל הכלים המשפטיים והפרשניים החבויים בה.⁸⁸ אפיון כזה של המצב הנתון של עם ישראל בימינו אינו יכול אלא להוות גורם מדרבן להתפתחות הלכתית ולחידושים הלכתיים.

הערות סיכום

כפי שראינו, דומה כי התאולוגיה של סולובייצ'יק תומכת באמת המידה של אותנטיות הלכתית (עד כמה דפוס הלכתי מסוים משקף את המבנה האל-זמני של החוויה הדתית הקולקטיבית של היהדות), ופחות תומכת באמת המידה של אפקטיביות היסטורית (עד כמה עשוי דפוס זה לתרום להעצמת ה'אכפתיות' לא רק כנורמה קהילתית, אלא כבסיס להתנהגותו של עם ריבוני הנמצא במגע פעיל עם אומות העולם). לעומתו, ברקוביץ מבקש להעניק אישור תאולוגי לאמת המידה של אפקטיביות היסטורית, כזאת שיש בכוחה להוות משקל נגד לאמת המידה המקובלת יותר בחוגים האורתודוקסיים – האותנטיות.

במסגרת מסה זו לא יכולנו לברר, איזה ביטוי קיבלו השיקולים השונים והביסוסים השונים של סולובייצ'יק וברקוביץ בשיח ההלכתי ובפסקי ההלכה שלהם. ועם זאת, אפשר ששפכנו מעט אור על הפוטנציאל לחידושים הלכתיים הטמון בגישות שלהם לסוגיות התאולוגיות שנדונו כאן, דהיינו מבנה החוויה הדתית הבסיסית, קטגוריית המצווה וממד ההיסטוריה.

סולובייצ'יק רואה את החוויה הדתית הבסיסית כמצווה בתוך הנפש היהודית הקולקטיבית, והיא חוויה שיש לה, מעצם טיבה, מבנה של זיקת אהבה, עם כל העליות והמורדות הבאים בעקבותיה: אינטימיות משלהבת וגם בדידות מייאשת. החוויה הדתית איננה מתרחשת לאורה הבהיר של ההיסטוריה אלא ב'תגווי הסלע' האפלים של הרוח האנושית, במיוחד בנבכי הרוח הקולקטיבית היהודית. מצווה היא קטגוריה נגזרת המייצגת את הקליפה החיצונית של החוויה הדתית כפי שהיא מתורגמת לממדי הזמן והמקום. ממדים אלה הם בבחינת ה'מסך'

החיצוני שעליו מוצגת הדינמיקה הפנימית, אך ב'מסך' עצמו אין למצוא דינמיקה דתית משמעותית.

אם כך, מה שאחרים רואים כדינמיקה לינארית של ההיסטוריה אינו יכול לשמש, לשיטתו של סולובייצ'יק, כמניע אמתי לתנועה בעולם ההלכה. התנועה הבלתי נלאית של יחסי האהבה הנצחיים בין אלוהים לעם ישראל היא המעניקה, והיא זו שצריכה להעניק, חיות לתנועה המחזורית של ההלכה. אפילו האירועים החדשים לכאורה שהתרחשו בימינו אלה, אירועים שגרמו טראומה לעם ישראל וגם עוררו בו השראה, יש להבינם – ככל שאפשר להבינם – במושגי אותה דינמיקה של אהבה.

לעומתו, ברקוביץ סבור שהמפגש עם אלוהים התקיים במרחבים הפתוחים של ההיסטוריה. במפגש זה יסוד האכפתיות, כפי שהוא מיוצג בפנייתו של האל לאדם, נחוה גם ככוח מושיע ומקיים, וגם ככוח מצווה. מכאן ש'מצווה' איננה קטגוריה נגזרת, אלא היא ארוגה בתוך אירוע המפגש עצמו. כמו המפגש המצווה נובעת מתוך ההיסטוריה, ולא רק משתקפת בהיסטוריה.

כפי שאמרנו, הולדתה של המצווה בהיסטוריה, והיא מתקיימת בהיסטוריה. מאותה סיבה ממש היא חשופה להיסטוריה. בלי אינטרקציה חזקה בין רוח האכפתיות ובין הדינמיקה הפיזית של ההיסטוריה הרי המצווה, כאיחוד שבין הגוף לנפש, קמלה ועוברת מן העולם. להיסטוריה דינמיקה דתית פנימית בעלת משמעות – הקונפליקט בין כוח לאכפתיות. הכוח הולך ומחסל את עצמו מבחינה דיאלקטית, ואילו לאכפתיות יש לשאוף במרץ ולהציגה לעיני כול בראי החיים הריבוניים של העם היהודי. יש להעמיד את ההלכה היהודית כך שהאכפתיות תשמש חלופה בת קיימא לנורמת הכוח. הדינמיקה הפנימית של ההיסטוריה העולמית והדינמיקה הפנימית של ההיסטוריה היהודית הגיעו לנקודה שהן יכולות – ואף שומה עליהן – לשמש זרו לשינוי של ההלכה מתופעה שמקורה בגלות לתורת חיים עבור עם ריבוני ועולם מאוים.

הרב סולובייצ'יק כמתווך בין הגותו של הרמן כהן ובין האורתודוקסיה

משה מאיר

מקורות רבים ליצירתו של הרב סולובייצ'יק: התנ"ך, ספרות חז"ל, מסורת בריסק, הפילוסופיה היהודית, ספרות הקבלה, הפילוסופיה הנאריקאנטיאנית וההגות האקזיסטנציאליסטית. להלן אטען, כי מכל המקורות הללו בולטת הגותו הנאריקאנטיאנית של הרמן כהן כנקודת המוצא ליצירתו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק. הגותו של הרב סולובייצ'יק היא הפנמה של עיקרי תורתו של כהן, תרגומם לשפה האורתודוקסית, ומענה לבעיות שנחשפו בשיתט כהן כבר בעבודת הדוקטור שכתב עליה הרב סולובייצ'יק.¹ שני מרכיבים לטיעון – ההיקף והכיוון. מבחינת ההיקף הטענה היא, שכל עבודותיו החשובות של הרב סולובייצ'יק מצויות בזיקה עמוקה ליצירת כהן. מבחינת הכיוון הטענה היא שהגותו הפילוסופית של הוגה נאריקאנטיאני וליברלי ככהן הופנמה על ידי הרב סולובייצ'יק, ותורגמה

1 כמה חוקרים עמדו על הזיקה בין הרב סולובייצ'יק ובין כהן: אביעזר רביצקי במאמרו 'הכרה מדעית ודבקות דתית בהגותו של הרב סולובייצ'יק', חירות על הלוחות, תל אביב תשנ"ט (לפני כן תחת הכותרת 'קניין הדעת במשנתו של הרב סולובייצ'יק: בין הרמב"ם לנאריקאנטיאנים', ש' ישראל, נ' לאם וי' רפאל (עורכים), ספר היובל להגאון רבי יוסף דב סולובייצ'יק, ניו יורק 1984, ירושלים תשמ"ד, עמ' קכה-קנה); אבינועם רוזנק, 'פילוסופיה ומחשבת ההלכה: קריאה בשיעורי התלמוד של הרב י"ד סולובייצ'יק לאור מודלים נאריקאנטיאנים', א' שגיא (עורך), אמונה בזמנים משתנים: על משנתו של הרב יוסף דב סולובייצ'יק, ירושלים תשנ"ז; ריינר מונק, 'לדעת את המקום: הרב סולובייצ'יק והרמן כהן על מחשבה וטרנסצנדנציה', דעת 42 (תשנ"ט), עמ' 97-124. רביצקי הראה דמיון תוכני בין משנת הרב סולובייצ'יק ובין הנאריקאנטיאנים בכלל וכהן בפרט. רוזנק הראה שימוש בתבניות נאריקאנטיאניות בשיעורי ההלכה של הרב סולובייצ'יק. מונק הראה יחס בין הביקורת של הרב סולובייצ'יק על כהן בעבודת הדוקטור ובין משנתו העצמית הפוזורה בכתביו. מאמר זה קרוב לעבודתו של מונק, אך נבדל בהיקף הטיעון. כאן הטיעון רחב יותר ומורה, כי כל יצירתו ההגותית של הרב סולובייצ'יק בנויה על אדני הביקורת על כהן שהופיעה בעבודת הדוקטור. כמו כן, מונק מתרכז בתורת ההכרה, בלוגיקה ובאתיקה, ואני מבליט גם את הנגיעה בדת תוך תרגום כהן מליברלי לאורתודוקסית.

להגות אורתודוקסית מטה־הלכתית. לאור תובנה זו אציג את עבודת הדוקטור, ואחריה את חיבורי המרכזיים של הרב סולובייצ'יק.

עבודת הדוקטור: 'המחשבה הטהורה וכינון היש אצל הרמן כהן'²

עבודה זו הוגשה ב־1932 לפרופ' הנריך מאייר בברלין. היא לא הובאה בחשבון יצירותיו החשובות של הרב סולובייצ'יק,³ אולם לדעתי היא אבן היסוד ליצירתו משתי בחינות: ראשית, היא מעצבת את הקשר העמוק בין הרב סולובייצ'יק ובין כהן; שנית, היא מנסחת את הבעיות המוצבות כביקורת על כהן, שתשמנה בסיס ליצירה העצמית של הרב סולובייצ'יק. הגותו היא ניסיון מתמשך לתת מענה לבעיות אלה.

עבודת הדוקטור מציגה את האידאליזם של כהן וטוענת כנגדו שני טיעונים: האחד, השיטה מציבה מערכת מושגים אך מתעלמת מהסובייקט היוצר אותם; השני, השיטה מתעלמת מהמושא החוץ־תודעתי של המושגים.

הפרק הראשון של עבודת הדוקטור, 'האופי הכללי של חוקי החשיבה',⁴ מעמיד שתי תכונות של האידאליזם של כהן: האחת, הבלטת הפן הכמותי של המושג, ושימה בסוגריים של הפן האיכותי; השנייה המְשָׁגה, שבניגוד לשיטה הקלסית, הבנויה על הפשטה, בונה עצמה על עקרון הרצף של מושגים המתפתחים בטור אינסופי.⁵

הפרק השני, 'האחדות של החשיבה הטהורה',⁶ עוסק בתוקפה של מערכת המושגים שהוצבה בפרק הראשון. לאחר המהפכה הקאנטיאנית אין מתקיימת עוד אמת המידה המסורתית הבנויה על התאמה בין המושג ובין המציאות החוץ־תודעתית. במקומה ישנה אמת מידה חדשה – אחדות המערכת עצמה. גם אצל כהן מציגה אמת המידה הזאת, ומיתוספת עליה אמת מידה חדשה – מושג הראשית. מושג הראשית הוא נקודת המוצא של סדרת המושגים, המקפל בחובו את הסדרה

Das reine Denken und die Seinskonstituierung bei Hermann Cohen 2

ליוצא מהכלל הזה ראו מונק, שם. 3

Der allgemeine gesetzeswissenschaftliche Charakter des Denkens 4

המשגה רגילה יוצאת מהנתון החושני, משמיטה את המקרים ומותירה את העצם – הלא הוא המושג המופשט. המשגה אידאליסטית של כהן משתמשת בנתון רק כנקודת ראשית המגדירה שאלה. המחשבה בונה באופן עצמאי את המושג, המהווה מענה לשאלה, כסדרה כמותית מתפתחת. למשל, מושג הצבע המופשט ייבנה על פי אורכי גל, כסדרה מכומתת שתציב את קבוצת הצבעים. הקבוצה כולה היא התוכן של מושג הצבע האידאליסטי, שייתכן שאברים בו לא נצפו מעולם על ידי החושים. 5

Die Einheit des reinen Denkens 6

כולה. נקודת מוצא זו יוצרת את אחדות הסדרה, ונותנת לה את תוקפה. כהן שם את הסובייקט יוצר המושגים בסוגריים. לטענתו, שימה בסוגריים זו מעצימה את אחדותה של סדרת המושגים.⁷ הרב סולובייצ'יק חולק על כהן בנקודה זו. לטענתו דווקא הסובייקט החושב את סדרת המושגים מעניק לה אחדות ותוקף.

הפרק השלישי, 'התודעה',⁸ דן בתפקידה של זו ביצירת האחדות הנותנת תוקף לסדרת המושגים. לתודעה שני מרכיבים: רפלקסייה ומודעות עצמית. כהן ממיר את הרפלקסייה בהיפוכה – ההטרמה. המודעות העצמית מושמת בסוגריים, כהמשך המגמה לשים את הסובייקט בסוגריים. שני רבדים אלה – הסובייקט עצמו ומודעותו העצמית – הם עולמו הפנימי של האדם. כהן מתעניין בגילוי החיצוני של האדם, המתבטא בשפה ובמדע. הרב סולובייצ'יק מבקר את ההתעלמות מהמודעות העצמית. ראשית מכיוון שאי אפשר להתעלם ממנה, ושנית, אם מתעלמים ממנה פוגמים באחדות התודעה. המודעות העצמית, לטענתו, היא נדבך הכרחי באחדות התודעה.

הפרק הרביעי, 'היחס בין החשיבה הכללית והאינדיווידואלית',⁹ עוסק במעמד היחיד בתבנית האידאליסטית. תבנית אידאליסטית קאנטיאנית היא חשיבה כללית טרנסצנדנטלית, ואין בה מקום ליחיד שאינו מושגי. לעומת זאת האידאליזם של כהן הוא אידאליזם מדעי, והוא יוצר קבוצות וסדרות אך לא הפשטות. מכאן – היחיד הממשי כלול בסדרה.

הפרק החמישי, 'המשימה והמושג',¹⁰ מורה על תכונת הדגם האידאליסטי כמערכת מושגים ללא מושא חוץ־תודעתי. המציאות החוץ־תודעית משמשת למחשבה רק נקודת מוצא וראשית; היא מגדירה את השאלה, לא את תוכן התשובה. המענה והמושג מתפתחים באופן בלתי תלוי במציאות החיצונית, על ידי יצירת סדרה מתמטית, כגון סדרה של אורכי גל היוצרים את מושג הצבע האידאליסטי. תכונה זו עומדת בניגוד לתכונת המושג שהיא היות מושג של משהו, כלומר מושג עם מושא חוץ־תודעתי.¹¹ הרב סולובייצ'יק מורה כי כהן מתמודד עם ניגוד זה על ידי תבנית האובייקטיבציה. כלומר, כל מושג בסדרת

7 אחדות סדרת המספרים הטבעיים, לדוגמה, טוהרה יותר כשאינן מביאים בחשבון את הסובייקט החושב אותה. הרב סולובייצ'יק לעומת זאת סבור, שהעובדה שהסובייקט מכיל בתודעתו את הסדרה מוסיפה גורם לאחדותה.

8 Das Bewußtsein

9 Das Verhältnis zwischen allgemeinem und individuellem Denken

10 Die Aufgabe und der Gegenstand

11 יש לשים לב להוראה הנאראקאנטיאנית של היגד זה בניגוד להוראה הקאנטיאנית שלו. אצל קאנט היש כשהוא לעצמו חסום בפני ההכרה. אצל הנאראקאנטיאנים היש כשהוא לעצמו איננו חסום בפני ההכרה, אך ההכרה המדעית בוחרת להשתמש בו רק כנקודת מוצא ואחר כך לשים אותו בסוגריים. אחרי השימה בסוגריים מפותח המושג ללא קשר עם המושא החוץ־תודעתי, ורק בסוף התהליך יש שיבה אל המציאות החוץ־תודעית תוך שימוש במושג.

המושגים מתממש והופך לאובייקט עבור המושג העוקב. הרב סולובייצ'יק מבקר דרך זו בטענה שהיא יוצרת שני סוגי מושגים ובכך פוגמת באחדות הסדרה, שהיא תנאי לתקפותה. כאלטרנטיבה הוא מציע דגם של אובייקטיבציה חלקית, שמחד גיסא יוצרת מושא למושג ומאידך גיסא אינה קוטעת את הסדרה. לענייננו חשובה כאן תחושת אי הנחת מהיעדר מושא חוץ־תודעתי למושג, תחושה שלמים הובילה לפתרונותיו ההגותיים עצמאיים של הרב סולובייצ'יק.

בפרק השישי, 'היש',¹² מצביע הרב סולובייצ'יק על סתירה באידאליזם של כהן. מחד גיסא אחת מאבני היסוד שלו היא הגדרת המושגים כיש; מאידך גיסא כהן מעמיד את המושגים כסדרה החותרת אל עבר היש אך אינה מגיעה אליו לעולם. הפתרון לסתירה, על פי פרשנותו של הרב סולובייצ'יק, טמון בכך שהחשיבה על פי כהן היא איכות ללא כמות. סתירה בין יש ובין לא יש קיימת במערכת כמותית, ואילו במערכת איכותית שני המושגים יכולים לתאר מושא אחד. עקרון הרצף של כהן מתאר דינמיקה איכותית ולא מעבר מכמות לכמות. את הפתרון הזה מבקר הרב סולובייצ'יק. העמדת היש כאיכות מקפלת בחובה הצבתו כתכונה של העצם, בעוד שלטענתו היש הוא מושג של היחס בין הסובייקט לאובייקט, בין הפנימי לחיצוני, בין התודעה ובין המציאות החוץ־תודעית. שוב בא לידי ביטוי הקו העצמי של הרב סולובייצ'יק, המתעקש להעמיד את המציאות על שני פניה, הפנימי והחיצוני, ולא להתעלם מהפנימי – מהסובייקט.

הפרק השביעי, 'הממשות',¹³ עוסק בבעיית התחושה. כיצד יכול המחשב האידאליסטי להכיל את התחושה? כהן מנסה לכמת את התחושה, להפוך אותה לקטגוריה המתאימה למחשב האידאליסטי. הרב סולובייצ'יק מבקר את הפתרון הזה. לטענתו התחושה אחרת ביחס לתבונה, והתבונה אינה יכולה להכיר אותה וממילא גם לא לכמתה. הרב סולובייצ'יק מציע פתרון אלטרנטיבי: בניית מערך קורלטיבי שהקוטב האחד שלו הוא המושג התבוני והקוטב השני הוא התחושה. רק תבנית קורלטיבית שכזאת יכולה להתאים למציאות החוץ־תודעית. פתרון זה משנה באופן מהותי את המחשב האידאליסטי התבוני.

סיכומי של דבר, האידאליזם של כהן מוצג כאידאליזם מדעי הבנוי על סדרת מושגים איכותיים, המתכמתים ובעזרת הסדרה שהם בונים מממשים עצמם לקראת היש.¹⁴ סדרה זו שמה בסוגריים הן את הסובייקט החושב אותה והן את המושא החוץ־תודעתי. הרב סולובייצ'יק משרטט מערך אלטרנטיבי: הסובייקט מוצא מהסוגריים, בעיית המושא החוץ־תודעתי מוחרפת, והמערך המושגי עצמו מוחלף במערך קורלטיבי של מושג ותחושה.

Das Sein 12

Die Wirklichkeit 13

14 סדרת אורכי הגל המתאימה לצבעים השונים מהווה את מושג הצבע. מכיוון שהסדרה אינסופית, ישנה התקרבות למושג ולא הגעה אליו.

אסקור עתה את היצירות המרכזיות של הרב סולובייצ'יק, ואטען כי הן בנויות על התשתית של עבודת הדוקטור ומפתחות ומשכללות אותה. נקודת ראשית זו יוצרת עיקרון מאחד ליצירה כולה, ומהווה כלי חשוב להבנת זהותה.

המחשב ההלכתי – *The Halakhic Mind* ¹⁵

החיבור הזה נכתב ב־1944. חשיבותו רבה הן כשלעצמו, הן כמטרים ומקריין על איש ההלכה ואיש האמונה, והן כמבליט את משימת התיווך בין כהן ובין ההגות האורתודוקסית. למרות זאת הוא מוזכר מעט במחקר אודות הרב סולובייצ'יק, ואף לא תורגם לעברית.¹⁶

היצירה מורכבת מארבעה פרקים. שני הפרקים הראשונים מוקדשים לסקירת קורותיה של הפילוסופיה בעת החדשה. הרב סולובייצ'יק מציע תמונה של הפילוסופיה בנקודת זמנו, המהווה בסיס לאפשרות העמדת הפילוסופיה של ההלכה כאלטרנטיבה פילוסופית כללית. פילוסופיית ההלכה עצמה מתוארת בשני הפרקים האחרונים.

הפרויקט כולו מזכיר את עבודתו של כהן בספרו 'מושג הדת'.¹⁷ כהן נאבק שם להעמיד את הדת כאיבר בשיטה הפילוסופית. בכך מציג כהן אלטרנטיבה לגישות שרווחו בזמנו, שראו את הדת כמערך לא פילוסופי, או כללו אותה באתיקה ובאסתטיקה. הרב סולובייצ'יק נוקט מהלך דומה, אך מימושו נעשה באופן אחר. בסקירת קורותיה של הפילוסופיה מורה הרב סולובייצ'יק על קו מתפתח. ראשיתו בתלות מוחלטת של הפילוסופיה בשפה המתמטית, ודרכה במדע. בסוף המאה התשע עשרה ובתחילת המאה העשרים השפה המתמטית כבר אינה יכולה להכיל ולבטא את המדע. כתוצאה מכך ירדה קרנו המונוליתית של המדע, וכך נפתח פתח לשפות פילוסופיות אחרות, שאינן מושגיות. דוגמה לשפה שכזאת היא הפילוסופיה של ברגסון. המפנה המהותי הוא מעבר משפה מתמטית מדעית, המכמתת את התופעות, לשפה המחפשת דרך להכיל את האיכות במקום הכמות. במקביל לתהליך זה מתאר הרב סולובייצ'יק את פילוסופיית ההלכה. ההלכה בנויה אף היא על עקרון הכימות. אך בניגוד למדע, שלא הצליח להכיל את השפה האיכותית, ההלכה מצליחה בכך. היא עושה זאת בתחום 'טעמי המצוות'

Joseph Dov Soloveitchik, *The Halakhic Mind: An Essay on Jewish Tradition and Modern Thought*, New York 1986 15

כיוצאים מן הכלל ראו זאב הרוי, 'הערות על הרב סולובייצ'יק והפילוסופיה הרמב"מית', אמונה במונחים משתנים (לעיל הערה 1), עמ' 95–107, ויוסי טרנר, 'המעשה הדתי לפי הרב סולובייצ'יק', שם, עמ' 383–402. 16

Der Begriff der Religion im System der Philosophie, Geissen 1915 17

או המטה-הלכה, ומשמעותה של הכלה זו היא בניית דגם פילוסופי המאחד את האידאליזם ואת האקזיסטנציאליזם.

את שיטתו של הרמב"ם ב'מורה הנבוכים'¹⁸ בסוגיית טעמי המצוות מגדיר הרב סולובייצ'יק כבניית מערכת מושגים סיבתית, המקבילה למערכת המושגים המדעית. השיטה הזאת כשלה. שיטת הרמב"ם ב'יד החזקה' הולכת באפיק אחר. מחד גיסא מוצג הפן המושגי המכומת החיצוני כעומד ברשות עצמו, בלי תלות בסיבה ובטעם כמכוננים אותו. מאידך גיסא, היש התבוני והסגור – ההלכה – יכול להשפיע על האיכות הסובייקטיבית והפנימית ולעצב אותה. התהליך הפוך ביחס לתורת הטעמים של מורה הנבוכים: לא מהטעם אל המצווה, אלא מהמצווה אל הטעם. כדוגמה הוא מביא את דברי הרמב"ם בהלכות תשובה:

אף על פי שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב, רמז יש בו. כלומר: עוררו ישנים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם, וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם.¹⁹

היות תקיעת שופר גזירת הכתוב מורה על אי תלות של החיצוני בפנימי, של המצווה בטעם. מאידך גיסא החיצוני יכול להשפיע על הפנימי, כפי שבא לידי ביטוי ב'רמז'. להליך זה של מעבר מהחיצוני אל הפנימי קורא הרב סולובייצ'יק רקונסטרוקציה.²⁰

הרב סולובייצ'יק השיג את מטרתו. ההלכה הוצבה כאלטרנטיבה פילוסופית הנותנת מענה לחסר בפילוסופיה הקיימת – השלמת המושגים המכומתים על ידי האיכות. החיבור לכהן בולט. הרב סולובייצ'יק מתמודד עם הבעיה שהציב כהן במושג הדת, הכלת הדת בשיטה הפילוסופית. את ההלכה הוא מעמיד כמערכת מושגית בסגנון שעיצב כהן בכתבים המוקדמים והשתקף בעבודת הדוקטור. הביקורת של הרב סולובייצ'יק על כהן – היעדר האיכות והסובייקט – הובילה אותו להשלים את החסר. האלטרנטיבה שהוצבה בעבודת הדוקטור – מערך קורלטיבי בין המושג לתחושה – הושגה כאן בפרשנות היוצרת לטעמי המצוות ב'יד החזקה'.²¹

18 חלק ב, פרק כו ואילך.

19 פרק ג, הלכה ד.

20 המחשב ההלכתי, חלק שני, פרק חמישי: 'The Method of Reconstruction', עמ' 74 ואילך.

21 לשם חדות ההבחנה: הרמב"ם מבחין בין גזרת הכתוב ובין הטעם. הרב סולובייצ'יק מעמיד את גזרת הכתוב כנתון המשפטי החיצוני, ואת הרמז כהצטרפות הסובייקטיבית אליו.

איש ההלכה²²

החיבור הזה התפרסם אף הוא בשנת 1944. הוא נתפס כמקבילה מטה-הלכתית לפילוסופיה הנאורקאנטיאנית, או לאידאליזם המדעי של כהן.²³ על פי קריאה זו לא צפוי בו מענה לטענות הביקורתיות של הרב סולובייצ'יק על כהן, והליכה אל מעבר לכהן. על פי קריאה זו לא צפוי קשר לחיבור הקודם, 'המחשב ההלכתי', שהרי בו צעד הרב סולובייצ'יק אל מעבר לנאורקאנטיאניות של כהן. אציע כאן קריאה שונה לחיבור.²⁴

החיבור מורכב שני חלקים: השקפת עולמו וחיי, וכוח היוצר שבו. החלק הראשון מעמת שני טיפוסים: איש הדעת, איש המדע, איש הגילוי, החיצוני, וכנגדו איש הדת, האקזיסטנציאליסט, איש הכיסוי, הפנימי. אל מול שני טיפוסים הפכיים אלה בונה הרב סולובייצ'יק טיפוס שלישי – איש ההלכה. הטיפוס השלישי הוא סינתזה בין השניים הראשונים, אך גם יש בו אחרות ביחס אליהם.

כבר תבנית זו מורה כי אין מדובר כאן בטיפוס אידאליסטי, אלא בשילוב בין האידאליזם ובין האקזיסטנציאליזם. שילוב זה מתבטא בצירוף בין עולם מושגי שבו החושב מושם בסוגריים ובין עולם קיומי שבו הסובייקט נמצא במוקד. בכך ניתן מענה לתביעה שהוצגה בעבודת הדוקטור, ונוצרה הזיקה לתשתית העבודה הקודמת, המחשב ההלכתי. ירידה לפרטי הטיפוס השלישי תעבה את הטענה.

'איש ההלכה' מוצג על ידי הרב סולובייצ'יק כבונה דגמים אפרויריים של המציאות, ממשיג על ידי כימות, בונה עולם מקביל לאידאליזם המדעי. כל זאת בניגוד ל'איש הדת', שעולמו אינו מושגי, ולכן הוא שוקע בתהומות האני שלו.²⁵ 'איש ההלכה' מחייב את החיים, את העולם הזה, מתעניין ב'תחתונים' ולא ב'עליונים', ושולל את המוות. 'איש הדת', המיסטיקן, שולל את החיים החיצוניים, מכון אל העולם הבא, אל ה'עליונים', ומכיל בצורה זו או אחרת את תשוקת המוות.²⁶

אלא שבעוד ש'איש הדעת' מנוכר לעולמו הפנימי ואינו יודע אותו כלל, 'איש ההלכה' מודע לעולמו הפנימי ומעביר אותו תהליך של אובייקטיבציה.²⁷

22 איש ההלכה גלוי ונסתר, ירושלים תשל"ט (נדפס לראשונה בתלפיות, ניו יורק תש"ד).

23 ראו אביעזר רביצקי, 'קנין הדעת בהגותו' (לעיל הערה 1).

24 ראו ספרו החדש של דב שוורץ, הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק, איש ההלכה: דת או הלכה?, אלון שבות תשס"ד. הספר מהווה קריאה באיש ההלכה. ספר זה לא היה בידי בשעת הכתיבה הראשונה של המאמר. דב שוורץ מציע אף הוא קריאה הרמונית במכלול כתבי הרב סולובייצ'יק, ובה הוא רואה את איש ההלכה כ'טיפוס טהור'. קריאתי משוחחת עם קריאתו, אך שונה ממנה.

25 איש ההלכה, עמ' 15–18.

26 שם, עמ' 18–22.

27 שם, עמ' 56.

האובייקטיבציה הפוכה לרקונסטרוקציה שהוצגה בהמחשב ההלכתי אך זהה לה מבחינת הקישור שבין הפנימי ובין החיצוני. האובייקטיבציה היא המענה של איש ההלכה לחרדה הקיומית. כך מפרש הרב סולובייצ'יק את מנהגו של סבו, ר' חיים מבריסק, ללמוד הלכות טומאת מת בשעה שנתקף באימת המוות.²⁸

מושג האובייקטיבציה מוכר לנו מעבודת הדוקטור. שם, בפרק החמישי, הוא הופיע כמענה לבעיה שהרב סולובייצ'יק חשף בהמשגה של כהן – מושג ללא מושא. האובייקטיבציה ציינה הליך של הפיכת המושג למושא. כאן היא מציינת הליך של הפיכת התחושות הפנימיות למושגים. למרות השוני נראה שיש קשר ורצף בין המופעים. הרב סולובייצ'יק – בעקבות עבודת הדוקטור – הכניס את הסובייקט לתמונה. ביחס לסובייקט הוא מנסה ליצור עולם שישלב אידאליזם ואקזיסטנציאליזם. הוא נעזר לשם כך במושג ששימש אותו כבר בהקשר אחר. לענייננו נראה, כי הרצף המתפתח בכתיבתו בא כאן לידי ביטוי. הרב סולובייצ'יק מציב בכך את איש ההלכה בניגוד לשתי תנועות יהודיות מודרניות: החסידות, המבליטה את השמחה, ותנועת המוסר, המעמיקה את המלנכוליה. המכנה המשותף לשתייהן הוא ההתמקדות בפנימי, בסובייקטיבי, המכיל רגשות עזים והפכיים – שמחה ועצב. בניגוד להן איש ההלכה מכיל את הפנימי, אך מעביר אותו אובייקטיבציה – הופך אותו לגופי הלכה מושגיים. בעולמו החיצוני אין גילויי הרגש עזים, אלא ממותנים. כזה הוא יגונו, וכזאת שמחתו. המעניין הוא, שאת הפנימי שעבר אובייקטיבציה מכנה הרב סולובייצ'יק בתארים אקזיסטנציאליים – אינדיווידואלי, יוצר, בורא עולמות – ולא מגלה, חווה או מכיר. הוא מייחד את עולמו של איש ההלכה כשילוב של הכרה אינטלקטואלית ורגש. יש כאן מימוש נוסף של הפרויקט שעוצב בדוקטורט: שילוב האידאליזם והאקזיסטנציאליזם, החיצוני והפנימי. למרות השוני גם בחיבור זה וגם בחיבור הקודם השילוב מתמש בהלכה.

בחלקו השני של החיבור, 'כוח היוצר שבו', משתמש הרב סולובייצ'יק בדגם המשלב אידאליזם ואקזיסטנציאליזם לתיאור פעילות ההמשגה של איש ההלכה. האובייקטיבציה מתוארת מחד גיסא ככימות, ומאידך גיסא כמימוש. הכימות הוא התיאור להמשגה האידאליסטית המדעית עוד בעבודת הדוקטור. המימוש הוא התיאור האקזיסטנציאליסטי, השייך לשדה המושגי של האותנטיות המחליפה את מושג האמת הקלסי.²⁹ כפסגת היצירה של איש ההלכה מציג הרב סולובייצ'יק את התשובה, שבה האדם יוצר את עצמו. בכך הוא מלכד בעולם ההלכתי את החיצוני, החוק, ואת הפנימי – התודעה.³⁰ בכך גם חובר הרב סולובייצ'יק בנתיב

28 עמ' 35-42.

29 שם, עמ' 83-92.

30 שם, עמ' 92-101.

נוסף לכהן. כהן הציב את התשובה במוקד של 'דת התבונה ממקורות היהדות',
וראה בה – בדרכו – את החיבור שבין החיצוני ובין הפנימי.³¹

איש האמונה³²

החיבור הזה התפרסם במקורו באנגלית ב־1965. הגישה המקובלת רואה בו ביטוי
לפן האקזיסטנציאליסטי שבהגותו של הרב סולובייצ'יק.³³ לטענתי, אף הוא שייך
לתבנית המנסה לאחד את האידאליזם ואת האקזיסטנציאליזם.
נקודת המוצא של החיבור היא חוויה של סובייקט מסוים, יוסף דב סולובייצ'יק:
'אני בודד'. זוהי כמובן נקודת מוצא אקזיסטנציאליסטית מובהקת. כדי לתת
מענה לבעיית הבדידות משרטט הרב סולובייצ'יק בעקבות פרקי הפתיחה
של ספר בראשית שני טיפוס אדם. האחד איש המדע, האידאליסט, והשני –
האקזיסטנציאליסט. האחד מחפש כבוד ושליטה, השני – חוויה וגאולה. האחד חי
לבד או מצטרף לאחר כחבר בצוות עבודה, השני – מתוך בדידותו מחפש רעות
וברית.

בהציגו את שני סוגי הרעות הולך הרב סולובייצ'יק בעקבות כהן, שעיצב שני
מושגי הצטרפות, *Mitmench* ו־*Nebenmench*, או כתרגום העברי – עמית ורֵע.
שני טיפוסיו של הרב סולובייצ'יק זהים לשני טיפוסיו של כהן. האחד חי ליד
האדם האחר, והשני חי עם האחר.³⁴ הרושם הנוצר הוא שהרב סולובייצ'יק מעדיף
את האדם השני, האקזיסטנציאליסטי, ומוצא בו את המענה לבעיית הבדידות.
המעין נוכח לדעת כי לא כך הם פני הדברים. ראשית, בסופו של חשבון מציב
הרב סולובייצ'יק את שני הטיפוסים כשני קטבים של מבנה דיאלקטי המכונן את
הטיפוס השלישי, המשלב אותם. שנית, כשהוא מציג את קהילת הברית האמורה
להיות הקהילה האקזיסטנציאליסטית, הוא מעמיד את הברית על החוק, העומד

31 הדבר בא לידי ביטוי בשני שערים שהוקדשו לנושא – 'הכיפורים' ו'יום הכיפורים'. שני שערים
אלה הם שיאו וסימונו של החלק הראשון של הספר. המוטו של הספר הוא קטע מהגמרא
ממסכת יומא המייחס ליום הכיפורים, והוא מופיע בשער 'יום הכיפורים'. דב שוורץ בספרו
הנוצר (הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק, איש ההלכה: דת או הלכה?, עמ' 331–332)
רואה את התשובה 'כאובייקט הכרת טהור', ובכך מנגיד אותה לתשובה אצל הוגים מודרניים
אחרים. אני נוטה לראות בה פן אקזיסטנציאליסטי.

32 Rabbi Joseph Soloveitchik, 'The Lonely Man of Faith', *Tradition* 7, 2 (Summer 1965), pp. 5–67
ובתרגום עברי של צבי זינגר וזאב גוטהולד, איש האמונה, ירושלים תשל"ה.

33 כך למשל עולה ממסת המבוא של אבי שגיא לספר 'אמונה בזמנים משתנים' שבעריכתו.

34 שני הטיפוסים הללו הם העמודים ביסוד שתי הזיקות של בובר, אני-לז ואני-אתה. לדעתי,
בתורת ההוגים היהודים הגרמנים והמושפעים מהם, כגון הרב סולובייצ'יק ולווינס, כהן הוא
אבי ההבחנה, והאחרים הולכים בעקבותיו.

בסתירה לתפילה כחוויה קיומית. הוא מגיע עד לקביעה כי בקהילת הברית, קהילת החוק, התפילה אינה ניצבת במרכז. כלומר, 'איש האמונה' אינו חיבור אקזיסטנציאליסטי. אף על פי שבקוטב האקזיסטנציאליסטי נעשה כאן מהלך חריף מקודמו, בכך שהתיאור האקזיסטנציאליסטי הוא אישי יותר ומכיל יותר ממד של וידוי, זהו חיבור המעמיד אף הוא שילוב בין האידאליזם ובין האקזיסטנציאליזם. אף כאן ניכרת המשכיות הן ביחס לעבודות הקודמות, הן ביחס לדוקטורט והן להגותו של כהן.

'וביקשתם משם'³⁵

מאמר זה פורסם לראשונה ב־1978.³⁶ אם נעמיד את הרצף המתפתח של החיבורים הגדולים, הוא ניצב בפסגה. אפשר לומר כי הוא סוגר את המעגל שנפתח בעבודת הדוקטור.

המאמר מוקדש לזכרה של אשת הרב, ובנוי על בסיס התשתית של שיר השירים. המוטיב של קרבה וריחוק בין הדוד ובין הרעיה מוצג, תוך חיבור למסורת קריאות שכאלה, כביטוי ליחס הדיאלקטי שבין אדם לאלוהיו. ריחוק וקרבה, דין וחסד, ניכור ודבקות – אלה הם הקטבים שביניהם נעה היצירה.

את תחושת החיפוש אחר אלוהים מתאר הרב סולובייצ'יק באופנים שונים. החשוב לענייננו הוא תיאור תחושת ההיעדר והחיפוש הנובע ממנה בתחום המדע. כאן הוא קובע את גבולות ההיעדר הטורד ב'רשות האיכותית המוחשית'.³⁷ מנקודת מבטנו זה בדיוק האזור החסר שאותר בעבודת הדוקטור, והיווה את נקודת הראשית לשיטה המשלימה שבנה הרב סולובייצ'יק במשך השנים.

בסוף החיבור בן עשרים הפרקים מגדיר הרב סולובייצ'יק את התהליך שאותו תיאר כרקונסטרוקציית.³⁸ במונח זה הוא השתמש, כאמור, בהמחשב ההלכתי כדי לתאר את שיטת ההלכה המשלבת אידאליזם ואקזיסטנציאליזם. בכך הושלם החסר בשיטת כהן כפי שהוצג על ידי הרב סולובייצ'יק בעבודת הדוקטור. כאן משמש המושג כמתאר את תהליך בניית האני הפנימי ביחסו לאלוהים. הבנייה נעשית בשלושה שלבים: הראשון – 'ראָה המלווה בתודעת כורח. השני – אהבה המלווה בתודעת שעבוד, ושיאה בהתדמות. השלישי – דבקות. כאן יש שינוי

35 נדפס כחלק שני בספר איש ההלכה – גלוי ונסתר, ירושלים תשל"ט.

36 ידידי אבינועם רונק העירני כי המאמר נכתב לאחר 'איש ההלכה' ונגנן, ושאלני האם עובדה זו אינה משנה את הניתוח. דומני שלא. הניתוח הוא ניתוח מושגי, ומבחינה זו 'וביקשתם משם' נמצא מעבר לתבנית של 'איש ההלכה' ושל 'איש האמונה'. אם הוא נכתב ביניהם, הרי שהפריצה הייתה בתווך, ולאחר מכן שיבה לתבנית. אולי זו סיבת הגניזה בשלב המוקדם.

37 וביקשתם משם, עמ' 125.

38 שם, עמ' 234.

ביחס ל'איש ההלכה'. ב'איש ההלכה' הוצגה הדבקות כערך בתודעת איש הדת, ולא כחלק מתודעת איש ההלכה. ההתדמיות שומרת על זהות האני, ומסתפקת בחיקוי האל. מצב זה מתואר כאן כחסר. הדבקות שונה ממנה:

מה בין הידמות לדבקות? ההידמות מקצתה חרות גמורה ומקצתה השתעבדות גמורה. הדבקות כולה פעילות חופשית. האדם חי על פי התורה והמצווה בשמחה רבה. הוא מתאוה לעשות את רצון ה' כאילו רצון האין סוף הוא גם רצונו של האדם הסופי. במצב ג' אנו רואים את פלא זיהוי הרצונות.³⁹

הסיום הזה מפתיע ומתעתע. לכאורה יש בו כדי להעצים את ערך החירות, הפעולה החופשית. אם כך – הרי הוא מגביר את הפן האקזיסטנציאליסטי שביצירת הרב סולובייצ'יק, שערך החירות שייך לשדה המושגים שלו. אך דומני כי כאן מסתתר סיפור אחר.

במעבר מהידמות לדבקות עובר הרב סולובייצ'יק מהשפה התבונית של הרמב"ם אל השפה המיסטית.⁴⁰ אך למעבר הזה יש משמעות נוספת. מושג הדבקות מציב חירות לכאורה, אך למעשה ביטול האני שהוא שלילתה של החירות. ביטול האני עומד בסתירה וחורג מהשדה של השפה האקזיסטנציאליסטית.⁴¹ נראה לי כי במסה זו ניסה הרב סולובייצ'יק להביא לשיא את האזיון שבין השפה הדתית ובין השפה האקזיסטנציאליסטית, שהיא במהותה חילונית. לדעתי ביטול השיא את המתח שאפיין את כל יצירתו, והשליט את השפה המיסטית על השפה האקזיסטנציאליסטית.⁴² בכך חרג מהפרויקט ששורטט בעבודת

39 שם, עמ' 235. זהו קטע הסיום של המסה.

40 ראו Howard Kreisel, 'Imitatio Dei in Maimonides' Guide of the Perplex', *AJS Review* 19 (1994), pp. 169–211. וראו רבקה הורוביץ, 'יחסו של הרב סולובייצ'יק לחוויה הדתית ולמסתורין', אמונה בזמנים משתנים (לעיל הערה 1), עמ' 45–74; לורנס קפלן, 'מוטיבים קבליים בהגותו של הרב סולובייצ'יק', שם, עמ' 75–93. לניתוח שלנו כאן יש משמעות ביחס לוויכוח בין הורביץ וקפלן על מקומה של המיסטיקה בהגותו של הרב סולובייצ'יק.

41 מהלך דומה מצוי אצל הרב קוק, באורות הקודש, חלק ב, מאמר שלישי, סדר א, ה – 'האזרח האלוהי הכולל'. הרב קוק מציב את בעיית הקנאה של האדם באלוהים על אושרו האינסופי. הפתרון הוא ש'הכול כלול באלוהים' (תמונה אחרת של מושג הדבקות), ועל כן חירותו האינסופית של אלוהים היא חירות האדם, ואין מקום לקנאה. אצל הרב קוק השפה המיסטית טבעית יותר מאשר אצל הרב סולובייצ'יק. לכן נראה כי אצל הרב סולובייצ'יק מדובר בחריגה הפוצעת את שדה הגותו. למרבה העניין, דווקא אצל הרב קוק חירות האדם מופיעה בשפה אקזיסטנציאליסטית כשאלוהים מושג בסוגריים, ואילו אצל הרב סולובייצ'יק החירות היא תולדה של ביטול האדם.

42 דב שוורץ בספרו הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק, איש ההלכה: דת או הלכה? רואה את תבנית החיבור כמוזיגה דיאלקטית. 'זהו טיפוס המשלב את ההכרה ההלכתית האידאלית

הדוקטור, ופנה מהשפה הייחודית שעיצב לשפה המיסטית, שרבים השתמשו בה. לשון אחר, כל יצירתו התאפיינה במתח שבין השפה האידאליסטית ובין השפה האקזיסטנציאליסטית. מתח זה הוא פרויקט ייחודי בהגות היהודית, הממשיך את הגותו של כהן. ב'וביקשתם משם' נעשה צעד נוסף, העובר לשפה אחרת, מוכרת יותר בשדה ההגות היהודית.⁴³

בחווייתיות דתית דיאלקטית: את הראליזם ההלכתי עם הגבהים המיסטיים של אהבת אלוהים' (עמ' 381); 'לדעתו [של הרב סולובייצ'יק] אפשר להיות יוצר עולמות מחד גיסא, ולהתבדל ולהתבטל בפני בורא עולם מאידך גיסא' (שם). לדעתי החלק האחרון של החיבור, החלק המיסטי המעמיד את מושג הדבקות, מתעלה מעבר לחלקים הקודמים ומבטל אותם מבחינת התכלית ודמות האדם השלם.

43 על קו הגבול העדין בין חירות אקזיסטנציאליסטית ובין התבטלות דתית ראו יוסי טרנר, 'המעשה הדתי לפי הרב סולובייצ'יק: ציווי האל או יצירה אנושית', אמונה בזמנים משתנים, עמ' 383-402; משה סוקול, 'אדון או עבד – על האוטונומיה האנושית לנוכח האל בהגותו של הרב סולובייצ'יק', שם, עמ' 403-443.

היבטים פסיכואנליטיים-פרוידיאניים במשנתו של הרב סולובייצ'יק

חנוך בן פזי

פתיחה

לפני הקהל הקורא עברית וביחוד לפני הנוער צמא הדעת מוצגת הפסיכואנליזה בספר זה בלבוש אותה לשון עתיקת יומין, שקמה לחיים חדשים מכוח רצונו של העם היהודי. נקל למחבר לשער איזו עבודה היתה מוטלת על המתרגם. אין הוא צריך לכבוש בלבו את הספק, אם משה והנביאים היו מבינים הרצאות עבריות אלו. המחבר שוטח את בקשתו לפני צאצאיהם (שהוא עצמו אחד מהם) אשר ספר זה מיועד להם, שלא ייחפזו יותר מדי ולא יגיבו בשלילה על פי התעוררות ראשונה של רגשי ביקורת ומורת רוח. יש בה בפסיכואנליזה דברים חדשים מרובים כל כך, המנוגדים לדעות מקובלות משכבר ולרגשות טבועים עמוק, עד שבהכרח היא מעוררת תחילה התנגדות. מי שנמנע מחריצת משפט מיד ומניח לכוליות הפסיכואנליזה להשפיע השפעתה עליו, אפשר שיבוא לידי השתכנונות, כי גם החדש הבלתי רצוי הזה ראוי לידיעה והכרחי, אם רוצים אנו להבין את הנפש ואת חיי האדם.¹

דברים אלו הקדים פרויד לתרגום הראשון לעברית של ספרו 'מבוא לפסיכואנליזה', אך דומה כי הם מבטאים את אחת מן הטענות המרכזיות של מחקר זה, כי ניתן לראות את משנת סולובייצ'יק כניסיון פילוסופי לתרגום דתי של הרעיונות הפסיכואנליטיים המעצבים את המחשבה המודרנית. אם בדרך כלל נדרש מן הפרשן והחוקר להפעיל את 'עקרון החסד' בהבנת משנת הרב סולובייצ'יק, דומה שהוא נדרש לפתיחות רבה יותר כלפי מסקנותיו האפשריות של מחקר זה. מאמר זה מבקש להציע נקודת מבט נוספת להבנה הפילוסופית של משנת סולובייצ'יק, מתוך שימוש בכלים הפסיכואנליטיים התאורטיים. ההנחה המתודולוגית היא כי ניתן להעמיק את הדיון הפילוסופי על ידי היעזרות

1 זיגמונד פרויד, 'הקדמת המחבר למהדורה הראשונה', מבוא לפסיכואנליזה, תרגום ח' איזק, תל אביב 1988, עמ' xvii.

בכלים תאורטיים אחרים, ובהם התאוריות הפסיכואנליטיות, וכי במחקר כתבי הרב סולובייצ'יק יש לניסיון זה תרומה חשובה, בשל הקרבה הברורה שבין אופק המחשבה של הרב סולובייצ'יק ובין תחום ההתעניינות של התאוריות הפסיכואנליטיות: האדם.²

ניתן לזהות מגמה זו במשנת סולובייצ'יק מן התיאורים הישירים שלה, מן המאפיינים של הנושאים שבהם הוא עוסק, מן התכנים ההגותיים שהוא מעלה ומסגנון הכתיבה שלו, המצטרפים כולם כדי למקד את ההתבוננות הדתית באדם. סולובייצ'יק מבקש לתאר את האישיות הדתית לגווניה, ואת החוויות הדתיות שהיא מתנסה בהן.³ כך ניתן לראות את סולובייצ'יק הבא לתאר את 'ההלכה' לא כמי שעוסק בהתפתחותה של ההלכה ובמשמעותה הדתית, תוקפה או אפשרות התאמתה לרוח הזמן והמקום, אלא כמי שעוסק דווקא ב'איש ההלכה' – באישיותו הייחודית של איש ההלכה, רבדיה השונים ואופני התגלותה והתייחסותה אל המציאות הראלית. סולובייצ'יק הבא לתאר את האמונה היהודית מבקש לפענח את סודו של האדם – איש האמונה הדתית או איש האמונה הבודד. 'אל המצב של חי אנוש אשר בו נמצא איש האמונה כאדם ממש'.⁴

יצוין, כי פעמים רבות פותח סולובייצ'יק את מאמריו בנושאים שונים של חיי הרוח והדת באופן הממקם אותם בעניין האישיותי, כתוצאה ישירה של נקודת המבט האישית הסובייקטיבית:

הדברים שברצוני לומר כאן אינן נובעים מדיאלקטיקה פילוסופית, מספקולציה מופשטת או מהתבוננות סתמית ואובייקטיבית, כי אם ממסיבות ממשיות ומחוויות שהועמדתי בפניהן. אכן המונח 'הרצאה' אינו מתאים בהקשר זה [...] במקום לשוחח בדרך התיאולוגיה, במובן הדידקטי, בצחות דיבור ופסוקים מאוזנים, מבקש אני, בהיסוס ובגמגום, להתוודות בפניכם ולשתף אתכם בכמה מן הדאגות המטרידות אותי ביותר ואשר מגיעות תכופות לממדים של תודעת משבר.⁵

2 הגדרה ברוח זו למשנת סולובייצ'יק ניתנה על ידי פנחס פלאי כבר לפני שנים. עיינו למשל פנחס הכהן פלאי, 'מתורת האדם של הרב סולובייצ'יק', דעת 12 (תשמ"ד), עמ' 99–110; הנ"ל, 'לדמותו של איש התשובה במשנת הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק', על התשובה: דברים שבעל פה, כתב וערך פ' הכהן פלאי, ירושלים תשל"ה, עמ' 315–318; לורנס קפלן, 'דגמים של האדם הדתי האידיאלי בהגות הרב יוסף דוב סולובייצ'יק', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ד (תשמ"ה), עמ' 327–339.

3 במובנים רבים ניתן לראות במפעלו של סולובייצ'יק מעין פיתוח יהודי של המחקר הפסיכולוגי הדתי של ויליאם ג'יימס, החוויה הדתית לסוגיה, תרגם ישורון קשת, ירושלים תש"ט.

4 יוסף דב סולובייצ'יק, 'איש האמונה הבודד', איש האמונה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 9.

5 איש האמונה, שם.

קריאה דאתכסיה וקריאה דאתגליא⁶

שתי דרכים מרכזיות עומדות בפני המחקר הפילוסופי במשנתו של הרב סולובייצ'יק: הדרך התודעתית והדרך האישיותית. המחקר במשמעות התודעתית של משנה זו מבוסס על השיטה הנאו־קאנטיאנית, על הפילוסופיה של הרמן כהן.⁷ את המחקר במשמעות ניתוח האישיות דומה שיש לערוך מנקודת המבט הפסיכולוגית הפסיכואנליטית.

בהתאם להבחנה יסודית של הרב סולובייצ'יק ניתן לומר כי בעוד המחקר התודעתי מתאר את 'עלמא דאתגליא', המחקר האישיותי מתאר את 'עלמא דאתכסיה'. דומה כי כדי להבין לעומקה את משנת סולובייצ'יק נדרש מן החוקר לבחון את משמעותה כתורת נפש מודרנית, וייתכן שהדרך הטובה ביותר לעשות זאת היא באמצעות התאוריות הפסיכואנליטיות.

הרב סולובייצ'יק משתמש בתיאור הקבלי של שני עולמות, זה לעומת זה: עלמא דאתכסיה ועלמא דאתגליא.⁸ אולם הוא מבקש ללכת הלאה מן התיאור הקבלי,⁹ ומן ההקשר ההגותי והדרשני (בקונטקסט הנידון כמאמרים וכדרשות

6 הרב יוסף דב סולובייצ'יק, 'תשובת ישראל באיתכסיה ובאתגליא', ימי זיכרון, תרגם מ' קרונה, ירושלים תשמ"ז, עמ' 215–227.

7 עיינו אביעזר רביצקי, 'קנין הדעת בהגותו: בין הרמב"ם לניאוקאנטיאנים', ש' ישראל, נ' לאם ו' רפאל (עורכים), ספר יובל לכבוד מורנו הגאון רבי יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק שליט"א, ירושלים – ניו יורק 1984, עמ' קכה–קנא; שלום רוזנברג, 'על משנתו הפילוסופית של הרב י"ד סולובייצ'יק', גיליון סח [1] (תשנ"ג), עמ' 29–38; וולטר סמואל וורצבורגר, 'היסודות הפילוסופיים במשנתו הציונית דתית של הרב סולובייצ'יק', א' שגיא (עורך), אמונה בזמנים משתנים, ירושלים 1996, עמ' 111–122; אבינעם רוזנק, 'פילוסופיה ומחשבת ההלכה: קריאה בשיעורי התלמוד של הרב י"ד סולובייצ'יק לאור מודלים ניאוקאנטיאנים', א' שגיא (עורך), אמונה בזמנים משתנים, עמ' 275–306; Lawrence Kaplan, 'The Religious Philosophy of Rabbi Joseph B. Soloveitchik', *Tradition* 14, 2 (1974), pp. 43–64.

תשובת ישראל באיתכסיה ובאתגליא (לעיל הערה 6), עמ' 217.

8 על משמעות השימוש בתיאורים הקבליים בכתיבתו של סולובייצ'יק עיינו רבקה הורביץ, 'יחסו של הרב סולובייצ'יק לחוויה הדתית ולמיסטריון', אמונה בזמנים משתנים, עמ' 45–74; לורנס קפלן, 'מוטיבים קבליים בהגותו של הרב סולובייצ'יק: משמעותיים או עיטוריים?', שם, עמ' 75–93. קפלן מדגיש את אופן השימוש ואת גבולות הנכונות של סולובייצ'יק ביחסו אל הקבלה גם כאשר הוא נראה כמקבל את הרעיונות הקבליים או למצער כמי שמעניק חשיבות רבה לחוויה הדתית המנוסחת לעתים בשפה הקבלית. עיינו רון מרגולין, 'הלכה וחוויה', א' שגיא וצ' זהר (עורכים), מחויבות יהודית מתחדשת: על עולמו והגותו של דוד הרטמן, תל אביב תשס"ב, עמ' 375–405. על השימוש הדרשני עיינו פנחס הכהן פלאי, 'הדרוש בהגות הרב סולובייצ'יק: מיתודה או מהות?', דעת 4 (תש"ם), עמ' 111–128; חיים רבינוביץ, 'הרב סולובייצ'יק כדרשן', הדאר מו (תשכ"ז), עמ' 467–469; רפאל ירחי, 'היבטים מדרשיים, ספרותיים ופילוסופיים על בריאת האדם והשלכותיהם הפרשניות וההינוכיות', דרך אפרתה

לפסח ולראש השנה) אל משמעות ההבחנה שבין שני העולמות בעולמו של האדם. הרב סולובייצ'יק מזהה שתי מגמות בתכונותיו של האדם. זו המתארת את 'עולם הנגלות' שלו, 'המגיעה לכלל ניסוח על ידי כוח הדיבור שבו נִיחָן', וזו המתארת את 'האישיות הטמירה, שאינה באה לידי ביטוי על ידי דיבור'. עלמא דאתכסיא הוא העולם הטמיר, המכוסה, אשר אליו מכוונים הגעגועים הנסתרים והמאווים האנושיים. עולם המעמקים הזה הוא 'עולם של חושך', שבו מצויים התאוות הגדולות של האדם ודחפיו החזקים ביותר. אך קיומו של עולם סתרים, של עולם מעמקים שאינו ידוע אפילו לאדם עצמו, אומר סולובייצ'יק, אין משמעו שאין לאדם יכולת לשנותו, אלא שאופן הפעולה בתחום זה של האישיות שונה, כיוון שבו פועלים באמצעות 'הבכי'. בעומק לבו של אדם קיימת האפשרות לחוויות מסעירות ובלתי צפויות, לזעזועים עמוקים ולמהפכות. עולם המעמקים הזה הוא עולם סוער, ועל כן מפתיע, וכלשונו 'מבחינה פסיכולוגית קשור הבכי בהפתעה'.¹⁰

וכאן יש להדגיש עניין מרכזי. תחום העלמא דאתכסיא הוא לכאורה האזור היצירי, הלא מודע, הלא ניתן לדיבור, החושך והדחפים; אך הוא עצמו תחום הקדושה. זהו התחום שבו מתבטאים הדתיות ועולם המצוות בצורה 'היותר בלתי מובנת'. זהו התחום שבו מתקיימים חוקים בגדר של 'בלתי מובנות לאומות העולם והשטן מקטרג עליהן'.¹¹ עולם המעמקים איננו 'העולם התבוני' והפעולות הנעשות בו אינן בהתאם להיגיון, והיותן של המצוות המסוימות 'בלתי מובנות' הוא העדות לפעולת העומק שהן מבצעות. סולובייצ'יק, אם כן, מבקש לגעת בעולם מעמקי הנפש ותהומות הלא מודע, של הפסיכואנליזה של האישיות, באמצעים שיתאימו לתחום זה.

העיון בדרשותיו של הרב סולובייצ'יק בנושא זה מגלה, כי ההבחנה של סולובייצ'יק נוגעת למשמעות הסימבולית שהוא מייחס למועדים ולהבחנה שבין המועדים השונים: הימים הנוראים, היינו ראש השנה ויום הכיפורים, מן הצד

ד (תשנ"ד), עמ' 67–88; דב שוורץ, 'על דרשנים ודרשנות בציונות הדתית', א' שגי' וד' שוורץ (עורכים), מאה שנות ציונות דתית, כרך ב, רמת גן תשס"ג, עמ' 357–392. בתוך כל הדיון הרחב הזה באשר למקומה של הקבלה מן הראוי לצטט את דבריו של דב שוורץ במאמר שהוקדש להגותו של הרטמן: 'הרי"ד סולובייצ'יק אף הוא הביע לעתים אדישות לגבהים המטפיזיים. החוקרים חלוקים לגבי משמעות שימושו במוטיבים קבליים. אולם בין אם נקבל את הפירוש המטאפורי ובין אם נאמץ את הפירוש הריאלי של מוטיבים אלו ניאלץ להכיר בעובדה, שהרי"ד לא נרתע מן הדיון המטפיזי. זאת ועוד: הדיון באימנציה האלוהית כשלעצמה ממלא מקום חשוב במאמר "וביקשתם משם". גם אם הדיון הוא מטאפורי בלבד, המטפיזיקה נוכחת כבת שיח בהגותו של הרי"ד' (דב שוורץ, 'על הסופיות בהגותו של הרטמן', מחויבות יהודית מתחדשת [לעיל הערה זו], עמ' 504).

10 תשובת ישראל באיתכסיא ובאיתגליא (לעיל הערה 6), עמ' 218, 219, 220, 222.

11 שם, עמ' 219.

האחד, ומועדי האביב – פסח וחג השבועות – מן הצד האחר. תחום הנגלה והדיבור הוא תחום חג הפסח וחג השבועות, המתואר בלשון 'אתה נגלית בענן כבודך'. התחום של הלא מודע והמכוסה הוא תחומם של חגי תשרי. ראש השנה בתיאור זה הוא יום שבו ממעמקי החושך של הנפש מתגלה לאדם עצמיותו.¹² להתבוננות בראש השנה וביום הכיפורים חשיבות רבה, כיוון שבהם פועל האדם בתחום הלא מודע ובתחום הנסתר, באמצעים הנפשיים של בכי ושל יללה. החשיבות הרבה המוענקת לנושא זה בעיונו של הרב סולובייצ'יק באה לידי ביטוי בהיקף הרחב של חיבוריו ומאמריו על חגי תשרי, ובהם ספר שלם שנכתב בעקבות שיעורים שבעל פה: על התשובה.¹³ התשובה לדידו של הרב סולובייצ'יק היא מהפך ושינוי באישיות, לא בתודעה. התשובה המעמיקה היא זו שנעשית לאחר הוידוי, שבכוחה להפוך זדונות לשגגות, משום שהיא נוגעת במאוייו הכמוסים של האדם – ברגשי הזדון שלו. התשובה הזו עוסקת ב'עלמא דאתכסיא', שבו מצויים היסודות העמוקים ביותר של הנפש, ומנסה לפעול בתוכו.¹⁴ בדומה למחשבה הפסיכואנליטית, אין הרב סולובייצ'יק מפריד בין שני העולמות, אלא מבקש הוא לזהות את הקשרים שביניהם. הוא שואל על תהומות הנפש, ועל הקרבה שבין תהומות אלה ובין ההרים הגלויים; בין הרובד הנסתר של האישיות ובין הרובד הנגלה שלה. ריבוי ההבחנות והדקויות שהרב סולובייצ'יק נוקט מקשה לעתים על המתבונן לזהות כי ישנו קשר יסודי ביניהם, שכן האדם עשוי למצוא את עצמו בתווך, בקונפליקט הפנימי שבין העולמות. כדי להבין את מהותו של הקשר בין עולם האתכסיא לעולם האתגליא יש לתת את הדעת לקיומה של סטרוקטורת יסוד של האישיות בכלל, ושל האישיות הדתית בפרט, במשנת סולובייצ'יק.

מן המפורסמות הוא שמחקר שיטתי בניתוח האישיות אצל הרב סולובייצ'יק כולל את גישתו הדיאלקטית.¹⁵ האדם הוא אישיות הפועלת בתוך קונפליקט דיאלקטי, או ליתר דיוק בהתמודדות עם קונפליקטים דיאלקטיים רבים. הרב סולובייצ'יק מרבה להשתמש בכלי הניתוח הפנומנולוגי כדי לתאר את הדיאלקטיקה שהאדם נתון בה. דומה כי באמצעות בחינה מדוקדקת של המתחים הדיאלקטיים אצל הרב

12 הבחירה של סולובייצ'יק בדוגמאות המקראיות של העקדה ומכירת יוסף דומה שאיננה מקרית בקונטקסט הזה של תיאור מעמקי הנפש.

13 'יד סולובייצ'יק, על התשובה (לעיל הערה 2). יצוין כי ספר זה לא נכתב על ידי הרב סולובייצ'יק עצמו, אלא נערך מתוך הרצאותיו.

14 עיינו 'כוחו של וידוי', על התשובה, עמ' 37–68; 'ביעור הרע או העלאתו', שם, עמ' 149–190.

15 עיינו למשל שאול מגיד, 'היסוד הדיאלקטי באנתרופולוגיה ההלכתית של הרב סולובייצ'יק', עת לעשות 2 (תשמ"ט), עמ' 81–89; אהוד לוז, 'היסוד הדיאלקטי בכתבי הרב י"ד סולובייצ'יק', דעת 9 (תשמ"ב), עמ' 75–89; אבי שגיא, 'בדידותו של איש האמונה במשנתו של י"ד סולובייצ'יק: הדיאלקטיקה של גורל וייעוד', דעת 3–2 (תשל"ח–תשל"ט), עמ' 247–257.

סולובייצ'יק ניתן לחשוף סטרוקטורת יסוד של האישיות, המונעת על ידי שתי תנועות: תנועה של כיבוש ותנועה של נסיגה. סטרוקטורה זו מתוארת פעמים רבות במאמרי, ומשמשת את העמדה הדיאלקטית של האישיות. סטרוקטורה זו משותפת הן להבנת חוויית האמונה של איש האמונה והן להבנת משמעותה של ההלכה אצל איש ההלכה.

כך מתואר איש האמונה כמי שמצוי בין הקוטב של 'האדם הראשון', בפרק א בבראשית, ובין 'האדם השני' המתואר בפרק ב של בראשית. מן הצד האחד ישנו הקוטב של 'האדם היוצר', זה שמוטל עליו לכבוש את הטבע ולהשתלט עליו, ולהשתמש בשכלו למען מטרות אלו. ומן הצד השני ישנו הקוטב של 'האדם השני', זה שתמה על היקום ועל תכליתו, זה שמחפש את משמעותו האיכותית של העולם, זה שחש את עצמו נכבש על ידי בורא הטבע.¹⁶

ואילו איש ההלכה מתואר כמי שמצוי בין הקוטב של 'איש הדעת' ובין הקוטב של 'איש הדת'. איש הדעת הוא זה 'המתאווה להכיר על מנת להבין ולהשכיל [...] לגלות את סוד העולם ולפשוט את בעיות היש'.¹⁷ איש הדת לעומתו מבקש 'להדגיש את המסתורין שבהוויה [...] ולהטעים את הסוד שבבריאה'.¹⁸

סטרוקטורה זו מתוארת אצל הרב סולובייצ'יק פעמים כה רבות, עד שלעתים קשה לזהות כי למעשה כלל התיאורים משחזרים אותו מבנה אישיותי. הנה כך מבחין סולובייצ'יק בין קדושה וענווה, בין כבוד וקדושה, בין קרבה ומרחק, כקטבים אשר האדם מצוי ופועל ביניהם. זהו גם אופן הפרשנות של סולובייצ'יק למונחים הבריסקאיים המפורסמים גברא וחפצא כקטבים אישיותיים היוצרים מתח דיאלקטי. תחושת הגברא האנושית היא תנועת כיבוש, ואילו תחושת החפצא מגבילה את האדם ומביאה אותו לסגת.¹⁹

חשיפה של סטרוקטורה אחת מביאה את המחקר לשאול על המבנה הפנימי שלה, על הדחפים המניעים או מגבילים אותה. חיפוש זה נעשה כבר על ידי הרב סולובייצ'יק עצמו, והוא חושף את מבנה העומק של הסטרוקטורה במספר מאמרים, כאופן דיון רעיוני תאורטי וכפרשנות ומדרש. שניים מן התיאורים המרכזיים של סטרוקטורת היסוד, הקושרת בין האתכסיא והאתגליא, מתארים תהליכים פסיכואנליטיים:

מערכת היחסים המשפחתית – אב, אם, ילד;

מנגנון המיניות והתרבות.

16 עיינו באריכות בפסקאות הפותחות את 'איש האמונה הבודד', איש האמונה (לעיל הערה 4), עמ' 13–27.

17 י"ד סולובייצ'יק, 'איש ההלכה', איש ההלכה – גלוי ונסתר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 15–16.

18 איש ההלכה, עמ' 17.

19 על הגברא והחפצא של סטרוקטורה זו עיינו עזריה ברוזן, 'הגדרת "גברא" ו"חפצא": קיום מדרך לימודו של רבי חיים סולובייצ'יק ז"ל והשלשלת הבריסקאית הנמשכת', אור המזרח לד,

א–ב (תשמ"ו), עמ' 36–41.

מנגנון הדחף המיני

דומה, כי יש לראות את מנגנון המיניות והתרבות הפרוידיאני כתיאור של מבנה העומק של הסטרוקטורה הסולובייצ'יקית. הדחף המיני כתנועת יסוד של האישיות פועל בהתאם לסטרוקטורה זו של כיבוש ונסיגה. תנועה הארוס מבקשת לצאת הלאה אל האדם האחר ואל החברה, אך היא מוגבלת ומתוחמת על ידי תנועה הפוכה לה, של נסיגה והגבלה. זהו רגע התרבות או הרגע הדתי.

כדי להבהיר עניין יסודי זה ניתן להשתמש בדוגמה אשר הרב סולובייצ'יק נדרש אליה מספר פעמים. צעיר וצעירה משתוקקים זה לזה ומחכים להגשמה של התשוקות הארוטיות המכוונות אותם זה אל זה. והנה מיד לאחר שמגיע רגע כלולותיהם, רגע החיבור והזיווג, הם מוצאים עצמם, על פי דרכה של ההלכה, נפרדים זה מזה.²⁰ מה גרם להם לנסיגה זו ולהימנעות זו? או כלשון הגמרא 'איזה נחש נשכם?' אליבא דסולובייצ'יק, התשוקה המקרבת את הצעיר והצעירה ורגע העצירה וההיפרדות הם התנועה הדתית הבסיסית: תנועת 'רצוא ושוב'. וזה בהתאמה מלאה לתנועה של הדחף והתרבות הפרוידיאנית – כיבוש ונסיגה.

את התנועה בין שני הדחפים ניתן לתאר במשנתו של הרב סולובייצ'יק כתנועה של צירוף, או 'קתרויס' בלשונו. האדם מצוי במתח בין הצד הטבעי שבו ובין הצד הרוחני שבו. מחד גיסא האדם הוא אחד מבעלי החיים, ונוטל חלק בסביבתו הטבעית; מאידך גיסא האדם מופיע 'כאישיות רוחנית העומדת לפני אלוקים'.²¹ תנועה זו כה מרכזית בעיני הרב סולובייצ'יק, עד שהוא מצטט את דבריו רב 'לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות' (בראשית רבה מד, א).²²

מבחינתו של הרב סולובייצ'יק פעולתו של האדם כיצור טבעי היא פעולה מינית המתוארת במונחים של יצירה ושל הנאה. אך בפעולה זו לא ניכרת אנושיותו של האדם, ולא ניכרת תרבותו או רוחניותו. בפעולה המינית האדם מופיע כיצור טבעי לצד יצורים נבראים אחרים. הפעולה הדתית מופיעה כפעולה של גבורה, במקום שבו האדם עוצר ונסוג לאחוריו.²³ המתח בין פעולת הכיבוש

20 הסיטואציה הזו מתוארת אצל סולובייצ'יק למשל במאמרו 'צירוף', דברי הגות והערכה, ירושלים 1982, עמ' 246.

21 שם, עמ' 239.

22 כל זאת כדי לתאר את מרכזיותו של התהליך הנפשי בתפיסת ההלכה והמצוות. הרב סולובייצ'יק בוחר לתרגם את המונח צירוף לאנגלית כ-Catharsis. במובן זה מקבלות המצוות את משמעותן מתנועת הנסיגה, המובילה את האדם לרגע של זיכור, במובן הנפשי של קתרויס.

23 עצם השימוש בסטרוקטורה הפרוידיאנית הזו בהבהרת העמדה ההלכתית היהודית ראוי לדיון אלטרנטיבי בעקבות הגישה הפסיכולוגית היהודית המוצעת על ידי מרדכי רוטנברג. דוגמה מובהקת לעמדה הפוכה ניתן לראות בניתוחו של רוטנברג את הקשר שבין יצר ובין יצירה בתוך ההקשר היהודי, כפי שהוא מתאר בספרו 'היצר'. עיינו מרדכי רוטנברג, 'היצר כניווט ותיאור יצירתית', היצר: הפסיכולוגיה הקבלית של מיניות ויצירתיות, תרגמה ד' לוי, ירושלים ותל

ופעולת הנסיגה יוצר תנועה דיאלקטית, בין הניסיון לכבוש את הטבע ובין הסכנות לוותר על ה'שלל' שהאדם ביקש לכבוש. כלשונו של הרב סולובייצ'יק, תנועה דיאלקטית זו היא 'לב לבם של חיי ההלכה'.²⁴

זוהי המשמעות העמוקה של 'צו האלוהים' המופנה אל האדם-נטורה, אומר סולובייצ'יק במאמרו 'אדם וחווה'.²⁵ אדם-נטורה הוא ילדה של אימא טבע, 'כמוהו כבהמה וכחיה'.²⁶ אולם האדם כאישיות הוא תוצאה של ההגבלה, ונטיעת הגן בעדן נועדה לעורר באדם את הדחפים שיובילו אותו לנתיק מן הטבע, ולזיהויו העצמי כאישיות. המשמעות של הזהות האנושית, התרבות והדת מצויה בהגבלה של הדחפים הטבעיים. 'האדם נעשה לאישיות מטפיזית בו ברגע שהבין כי אנושיות משמעה נשיאת משא, וכי הקיום האנושי איננו מתמצה בהדוניזם, ברדיפת התענוגות'.²⁷

אף שהדיון מכון עתה אל המשמעות הפילוסופית של משנת סולובייצ'יק, קשה שלא להידרש לדוגמאות שהרב סולובייצ'יק בחר לתיאורים אלה: יוסף ופיתויה של אשת פוטיפר, יהודה ותמר, האיש והאישה בגן העדן,²⁸ שיר השירים²⁹ וכד'. דומה שדי בדוגמאות אלה כדי להדגיש את חשיבות הדיון של הרב סולובייצ'יק במושג הארוס, בהגבלתו ובמשמעות הניתנת לאדם היכול לגבור על תאוותו.³⁰

אביב 1999, עמ' 45-72. כך מביא רוטנברג למשל דרשה מפי הבעל שם טוב על המימרה 'איזהו גיבור הכובש את יצרו' (אבות ד, א): 'וכן בצדיקים יש אינו מניח לקרב אצלו שום הרהור [...] ויש לוקח התמדה או אהבה ויראה רעה לעבודת ה' לאהבה וליראה אותו ית' (שם, עמ' 64).

24 צירוף, עמ' 245.

25 עיינו הרב יוסף דב סולובייצ'יק, 'אדם וחווה', אדם וביתו: שש מסות על חיי המשפחה, תרגם א' שגן, בעריכת ד' שץ וי"ב וולוולסקי, ירושלים תשס"ב, עמ' 31-33.

26 עיינו בתיאורו של האדם-נטורה שם, עמ' 27-28.

27 שם, עמ' 31.

28 בחינה מדויקת של הדוגמאות הנבחרות על ידי סולובייצ'יק דורשת התייחסות נפרדת, ואולם את הרושם הספרותי הנוצר בעקבות כתיבתו באשר לדוגמאות הללו ניתן לראות למשל בכתובים אלו: 'בסתר ובגלוי', דברי הגות והערכה, ירושלים 1981, עמ' 169-176; 'עלי תאנה וכתנות אור', ימי זיכרון, ירושלים תשמ"ז, עמ' 204-212; 'השיתין שבכנסת ישראל', שם, עמ' 63-76.

29 במאמר 'צירוף', הנידון כאן רבות, מועלה שיר השירים דרך המדרש על 'בטנך ערמת חטים סוגה בשושנים' (עמ' 245-246), אך העיסוק בשיר השירים כמודל מובהק להבנת החוק וההלכה מצוי בהקשרים רבים אחרים, כגון המאמר המוקדש לר' יצחק זאב, 'מה דודך מדוד' (מופיע בדברי הגות והערכה, עמ' 57 ואילך).

30 כיצד ניתן לתאר צירוף זה? תיאורו של סולובייצ'יק הוא תנועת הדחף הטבעי, העצמה הגופנית והגבלתה על ידי תנועת התרבות - החוק הדתי. בדימויו של סולובייצ'יק הרי אלו מובעים בהבחנה שבין שתיים מברכות השחר: 'אזור ישראל בגבורה' ו'נותן ליעף כוח'. הכוח הוא פעולתו של האדם כיצור טבעי, כאשר עצמתו איננה יודעת גבולות ומבקשת להיענות

אך הרב סולובייצ'יק מבהיר באופן קטגורי ולא רק מטפורי את הקוטב האחד של הדיאלקטיקה כדחף מיני. את פעולתו של האדם כיצור טבעי מכנה הרב סולובייצ'יק בלשון נקייה 'התחום האסתטי תענוגי', דהיינו התחום המיני-הארוטי:

אין תחום שבו מודגשת תורה זו של הצירוף הדיאלקטי ביתר תדירות מאשר בתחום האסתטי-תענוגי.

כיצד מצרף אדם עצמו בתחום זה? על ידי הכנסתו בתנועה דיאלקטית, על ידי נסיגתו בהיותו אל מול פסגת תשוקתו. ככל שתגבר שליטתו [כנראה: שליטתו] של הדחף הפיסיוולוגי, ככל שישגדלו השיכרון ותמהון החושים לקראת סיפוק התאוה, כן יתעצם כוחם הפודה של הצירוף הדיאלקטי, של תנועת הרתיעה לאחר.³¹

בשפתו המענדת מתאר הרב סולובייצ'יק את הליבדו ואת היצר המיני כיצר התענוג או התאוה.³² 'גאולת יחסי האישות היא נושא מרכזי בהלכה'.³³ גאולה זו יכולה להיות מבוססת לא על ההתנגדות לדחף, אלא על ההגבלה הדיאלקטית שלו. היהדות, הוא אומר, הצביעה 'על המיניות כדחף המכריע ביותר, אשר בגאולתו תלוי כל יעודו הדתי של האדם'.³⁴

יסוד ההגבלה מתואר על ידי הרב סולובייצ'יק באמצעות הדוגמה של זוג

לדחפיה של נפשו בלבד. גבורתו של האדם היא ההגבלה שהאדם שם לדחפיו. הגבורה מייצגת את מעמדו הייחודי של האדם הניצב כנגד הטבע, והיא זו המכוננת את תחום התודעה עצמו. הגבורה היא תנועה דיאלקטית. 'מתת אל [...] המייצגת את מעמדו הייחודי בבריאה, את ייחודו הסגולי ובחירתו' (צירוף, עמ' 240). אין הכוונה לגבורה גופנית: לעתים היא הפוכה מעמדת הכוח. פעולת הגיבור דורשת פנייה אל האבסורד. הדוגמה של סולובייצ'יק היא דוגמתו של יעקב הנאבק באיש, הממאן להיכנע וקורא תיגר על האויב הנעלם ממנו. כך מוצא את עצמו יעקב כגיבור וכמנצח לא צפוי. שיא גבורתו של יעקב מתואר 'עם שחר': כאשר 'הגיע הרגע לקטוף את פירות הניצחון, שיחרר יעקב את התוקף ושילחו לחופשי' (צירוף, עמ' 243). ומסקנתו של סולובייצ'יק: 'התורה רוצה באדם שיהיה נועז והרפתקן בבקשתו אחר שעת כושר לפעולה של גבורה, אולם ברגע האחרון, כשהניצחון נראה כבהישג ידו, יעצור, יפנה לאחוריו וייסוג' (צירוף, עמ' 244).

31 שם, עמ' 245.

אלא שסולובייצ'יק מעמיק את הדיון במשמעות הגבלת המיניות, באופן שבו הוא מפרש את ברית המילה כ'צירוף'. דבריו נסמכים על מדרש נחומא לפרשת תזריע, סימן ה: 'מעשה ששאל טורנוסרופוס הרשע את רבי עקיבא: איזה מעשין נאים של הקב"ה או של בשר ודם? אמר לו: של בשר ודם נאים. אמר לו [...] לפי שלא נתן הקב"ה את המצוות לישראל אלא כדי לצרף אותם בהן, לכך אמר דוד: "כל אמרת ה' צרופה" (תהלים יח 18) (הרב יוסף דב סולובייצ'יק, 'כנסת ישראל בסוד היצירה והתיקונים', ימי זיכרון, ירושלים תשמ"ז, עמ' 89).

הרב יוסף דב סולובייצ'יק, 'גאולת יחסי האישות', אדם וביתו (לעיל הערה 25), עמ' 81.

33 מן הראוי לציין כי המאמר כולו, 'גאולת יחסי האישות', עוסק במרכזיותו של מנגנון הדחף וההגבלה לעיצוב האישיות על ידי ההלכה (עמ' 79-102).

34 עיינו שם, עמ' 82.

צעירים אשר 'אהבה לזהות ביניהם', והנה תנועה של נסיגה לאחור – 'מביס את עצמו'.³⁵ הקריאה הרגילה והפרשנות המהומית של הרב סולובייצ'יק במדרשים מביאות אותו להפנות את הקורא למדרש המופיע בשיר השירים רבה (ומובא גם בתלמוד הבבלי) על הפסוק 'בטנך ערמת חטים סוגה בשושנים'. המדרש המוכר הזה מבקש להפוך את המשמעות, והשושנים המתוארות בשיר השירים כפיתוי הופכות לגדר של שושנים המגבילה את הארוס. אך הדיבור של שיר השירים רבה דרמטי. הוא. השושנה האדומה היא הפיתוי המיני, והיא גם הגבולות החדשים המוצבים מול הפיתוי המיני. ציון האיסור ומקום הגבול בשושנה מסמן גם את מקומו של היצר המיני, ואת פנייתו לעבר השושנה. לגבי דידו של סולובייצ'יק הדיאלקטיקה הזו 'איננה מוגבלת לחיי המין של האדם, אלא נמשכת אל כל תחומי הפיתויים והדחפים הטבעיים' (דוגמת התאוה לאוכל או ההשתוקקות לקניין, להיות בעל רכוש).³⁶

בהתאם להבנה הפסיכואנליטית³⁷ משתמש הרב סולובייצ'יק בתיאור התענוגי כמפתח להבנת מבנה העולם הרגשי. התנועה הדיאלקטית המיוסדת בעולם הגוף, בתוך המתחים שבין הדחפים הראשוניים, הולכת ומקבלת את עיצובה מחדש בתוך העולם הרגשי:

האדם אדון הוא לעולמו הרגשי הפנימי ובכוחו להתכחש לרגשות מערערים, אף אם יכפו עצמם בעוצמה יתירה; ובכיוון ההפוך – בכוחו לספוג אל אישיותו רגשות גואלים. על פי ההלכה, הצירוף בעולם הרגש פירושו התערבותו הפעילה של האדם בחייו האמוצינאליים.³⁸

תנועת עצירה זו של הדחף המיני בעולם התענוגי דורשת מן האדם לפעול 'פעולה של צירוף' בעולמו הרגשי. אך כאשר מדובר בעולם הרגשי, אומר הוא, זוהי דרישה קשה, כיוון שהיא דורשת את

נסיגתו של האדם והיבדלותו מעצמו, מעולמו הפנימי הוא. הנסיגה נבנית מוויתור על חלק ממנו עצמו – על סנטימנט, על הלך נפש או מצב

35 על המשמעויות השונות והאופנים השונים של תבוסה עיינו גם במאמרו 'אדם וחווה' (לעיל הערה 25), עמ' 39–43.

36 צירוף, עמ' 246.

37 הדיון נסמך על מקומם של היצירות ועקרון העונג בתאוריה הפרוידיאנית. עיינו זיגמונד פרויד, 'חרדה וחיי יצר', כתבי זיגמונד פרויד, כרך ה, תרגם א' בר, תל אביב 1968, עמ' 245–267; 'יצרים וגורלות יצרים', שם, ד, תרגם ח' איזק, תל אביב 1968, עמ' 37–52; 'מעבר לעקרון העונג', שם, עמ' 95–137.

38 צירוף, עמ' 247.

תודעתו. האומנם יש בכוחנו לסגת מעצמנו, לדחות מעלינו רגשות האוחזים בנו בעוצמה רבה, להרחיק מלבנו חוויה מכרעת? ההלכה משיבה בחיוב.³⁹

במעבר לתחום הרגשי מנסח הרב סולובייצ'יק את השאלה, 'מה משמעותם של דברים אלו במונחים פסיכולוגיים?'. הנה עתה ברור לקורא כי אכן זהו נושא הדיון של הרב סולובייצ'יק – הדיון האישיותי הנפשי שמשמעותו תודעתית ודתית.⁴⁰

כפי שניתן יהיה לראות, חשיבות הדיון הפסיכואנליטי בכך שהוא מאפשר להתבונן באופן מעמיק לתוך האירוע הקריטי המכונן את הסטרוקטורה: רגע הנסיגה. הוא רואה חשיבות רבה בהבנה של רגע זה, רגע העצירה והנסיגה, כיוון שזהו הרגע המכונן את התרבות. יש להדגיש, כי ממש בהתאם לתיאור הפרוידיאני אין תנועת העצירה וההגבלה מבטלת את עצמתו של הדחף אשר דחפה, אלא מעניקה לו 'עידון', מפנה אותו לכיוון מסודר, ומבקשת לממש אותו בתחום התודעתית-התרבותי. ובהתאם לתיאור הפרוידיאני אין הרב סולובייצ'יק מתאר את תנועות ההגבלה באופן חד-ממדי, אלא באופנים שונים ובהופעות שונות: בושע וביישנות, מיניות גן-עדנית, אפרודיטית וגאולית. בתיאורים אלה מבקש הרב סולובייצ'יק לא רק לקבל את מנגנון הדחף המיני והגבלתו הפרוידיאנית, אלא לכוון בתוכו את ההבחנות הראויות להגבלה טבעית, הגבלה תרבותית והגבלה דתית.⁴¹

המוסר המיני התרבותי

בניתוח של פרויד את 'המוסריות' ניתן לראות את ההתמקדות ברגע החשוב הזה של 'העצירה' או 'ההשהיה' של הדחף. חשיבותו של רגע זה נובעת מן האפשרות הקיימת להפנות את המשאבים הניזונים מן הארוס לכיוון של פיתוח והתקדמות תרבותית מבלי לאבד את העצמה והאנרגיה הטבעית של החיים. מבחינתו של פרויד רגע זה יכול להיות מעוצב באופנים שונים, ועל כן יש לתת את הדעת לאופנים הבריאיים והחולים שבהם הדבר נעשה. במאמר המוקדש

39 שם, שם.

40 על חשיבותה של המיניות בסיפור התורה עיינו 'גאולת יחסי האישות' (לעיל הערה 33), עמ' 102–96.

41 הבחנות אלו בהגותו של סולובייצ'יק מעניינות ביותר, משום שהוא משתמש במונחים הפסיכולוגיים כדי לאבחן את ההבחנה הפילוסופית הדתית שלו. כך לדוגמה החשיבה על התגובה האנסטינקטיבית של האדם, על אודות הצורך בסיפוק הגופני, על תגובות הבושה והאשמה, וכמובן בדיון זה על האהבה כעידון ארוטי. ועיינו במאמרו גאולת יחסי האישות, עמ' 96–89.

לנושא זה, 'המוסר המיני ה"תרבותי"' והעצבנות המודרנית,⁴² שואל פרויד על אופנים שונים של הגבלה והשהיה, כאלה שניתנים לכנותם טבעיים, כאלה שהם פרי החברה, וכאלה הקשורים בדת.

המחקרים ההתנהגותיים,⁴³ הוא אומר, מראים הבחנה בין מוסר מיני טבעי ובין מוסר תרבותי. המוסר המיני הטבעי הוא זה שמאפשר חיים אנושיים שבטיים קבועים ומתמידים, תוך שמירה על הבריאות והכשירות לחיים, ואילו המוסר התרבותי הוא זה שהציות לו איננו רק משמר את החיים אלא מדרבן את הבריות ל'עבודה תרבותית אינטנסיבית ופרודוקטיבית'.⁴⁴

בניתוח הפסיכואנליטי קיומה של הבחנה בין מוסר מיני תרבותי ומוסר מיני טבעי יוצר את האפשרות שהמוסר התרבותי יהיה נוגד את המוסר הבריא והחי, ואולי אף יגבה קרבנות ונוקים ליחידים ולחברה. זהו לדעת פון ארנלס המקור למוסר הכפול של החברה המערבית, הדורשת מונוגמיה מחד גיסא, ומאידך גיסא מתייחסת בפחות חומרה לניאוף (שלא לדבר על היחס החברתי השונה לגבר ולאישה בקונטקסט זה). הפערים שבין מוסר ומוסר, בין סוגים שונים של הגבלה, יוצרים מצד אחד את הדרישה החברתית הבאה לידי ביטוי בהערכה ל'אהבת אמת, יושר ואנושיות'. מן הצד האחר אותה חברה מערבית עצמה מעודדת פעולות רבות של שקרים, ייפוי האמת, הונאת הזולת ולעיתים אף הונאה עצמית.

על פי הניתוח הפסיכואנליטי של פרויד זהו גורם מרכזי לעלייה ברמת העצבנות בתוך החברה המערבית. אף שפרויד איננו מתכוון לביטוי התמים 'עצבנות' השגור במקומותינו, אלא מתעד את הסיטואציות הפתולוגיות של מחלות עצבים, ניתן להרחיב מעט את גבולות הדיון, ולחשוב על החברה המערבית ומתחיה באופן כוללני יותר. על פי התיאור הזה העצבנות המודרנית היא תוצאה של הפער בין הדרישה התרבותית ובין ההתנהגות הטבעית.

אין בכך כדי לטעון נגד ההגבלות שהחברה יוצרת. להפך, יש להגבלות אלו, יצירות התרבות, תרומה עצומה להתפתחות האנושית. כך אנו עדים

להישגים מדהימים של התקופה המודרנית; התגליות וההמצאות בכל שטח ושטח והתרחשותה המתמדת של התקדמות נוכח התחרות הגוברת – כל אלה נרכשו רק בזכות עבודה רוחנית גדולה [...] הדרישות ליכולת הביצוע של היחיד במלחמת הקיום עלו במידה ניכרת, והוא יכול לספקן רק מתוך אימוץ כל כוחותיו הרוחניים. בו בזמן, בקרב כל שכבות האוכלוסייה גברו גם צרכיו של היחיד והתביעות להשגת הנאות חיים, ורדיפה אחר מותרות

42 זיגמונד פרויד, 'המוסר המיני ה"תרבותי"' והעצבנות המודרנית' (1908), תרגם ד' זינגר, מיניות ואהבה, בעריכת ר' גולן ואחרים, תל אביב 2002, עמ' 103–117.

43 פרויד מסתמך בדבריו אלו על מחקרו של פון ארנפלס שהופיע בספרו העוסק באתיקה של המיניות: Christian von Ehrenfels, *Sexualethik*, Wiesbaden 1907.

44 פרויד, שם, עמ' 103.

שלא היתה כדוגמתה [...] הכל מתנהל במהירות ובהתרגשות, הלילה משמש לנסיעות, היום לעסקים, אפילו נסיעות הנופש הפכות למעמסת יתר על מערכת העצבים. משברים גדולים פוליטיים, תעשייתיים וכלכליים נושאים עמם התרגשות לחוגי אוכלוסייה רחבים [...]

העצבים התשושים מחפשים את החלמתם בגירויים חזקים יותר ובהנאות מפולפלות מאוד, ולפיכך מתרבה גם העייפות. הספרות המודרנית מתעסקת בעיקר בבעיות המפוקפקות, אלה שמגרות את התאוות, שמעודדות חושניות ורדיפת הנאות, שמפגינות בזו לזו את העקרונות המוסריים והאידיאליים.⁴⁵

פרויד מקבל את התיאור הזה של העצבנות המודרנית אך איננו מסתפק בו, ולדבריו יש לראות תחילה את 'ההשפעה המזיקה של התרבות בעיקר לדיכוי חיי המין של העמים (או המעמדות) התרבותיים'.⁴⁶ הניתוח המעמיק של ההגבלות התרבותיות ופעולות דיכוי הדחפים מלמד על אופנים שונים שבהם פועלת ההגבלה התרבותית, ובהם התרבות מדכאת ומגבילה את הדחפים הטבעיים. לסטרוקטורה הזו יש משמעות כפעולת תרבות, ומשמעות חשובה מאוד בהבנת הדת והאופנים שבהם ההגבלות הדתיות פועלות:

תרבותנו בנויה באופן כללי על דיכוי הדחפים. כל יחיד ויחיד על חלק מקניינו, משלמות כוחו, מהנטיית התוקפניות והנקמניות של אישיותו; ומתוך תרומות אלה נוצר קניין התרבות המשותף בנכסים החומריים והרעיוניים. מלבד מצוקות החיים, הרגשות המשפחתיים שנובעים מהארוטיקה הם ללא ספק אלה אשר הניעו את היחידים לויתור זה. במהלך התפתחות התרבות היה הויתור בעל אופי פרוגרסיבי. שלבי ההתקדמות הנפרדים שלו קיבלו את אישורם מן הדת. אותו חלק של סיפוק הדחפים שעליו ויתרו, הוגש לאלוהות כקורבן, והנכס הציבורי שנרכש תוך כך, הוכרז כ'מקודש'. מי שבגלל הקונסטיטוציה העיקשת לו אינו יכול ליטול חלק בדיכוי זה של הדחפים, נתפס על ידי החברה כ'פושע', כ-outlaw, אלא אם עמדו החברתית וסגולותיו המעולות מרשות לו להתבסס בה כאדם גדול, ולהיתפס כ'גיבור'.⁴⁷

יש אפשרות להשתמש באנרגיה של הדחף המיני ולכוונה לרשות הפעילות

45 גישתו של פרויד בעניין זה היא לנתח דרך כלי הניתוח הפסיכואנליטיים את ממצאיו של וילהלם היינריך ארב על מערכת העצבים ועל השפעת הסביבה על התפתחותה ובעיותיה. דבריו של ארב מובאים על ידי פרויד במאמרו 'המוסר המיני התרבותי' (לעיל הערה 42), עמ' 104-105; ועיינו, Wilhelm Heinrich Erb, *Über die wachsende Nervosität unserer Zeit*, Heidelberg 1894.

46 פרויד, המוסר המיני התרבותי (לעיל הערה 42), עמ' 106.

47 שם, עמ' 107.

התרבותית. היכולת של הסובלימציה היא להתיק את המטרה של הדחף, מבלי לאבד את עצמתו, ולהשתמש בכוחות היצריים למטרות תרבותיות. עם זאת, לעולם תישאר עצמה שיסודה בדחף המיני, ואשר איננה ניתנת להמרה. יתר על כן, מניעתו של הדחף המיני עלולה להזיק, כאשר המאמצים שיושקעו על ידי האדם להתקה זו לא יישאו פרי; ומתחים אלו עלולים להביא לידי בעיות של תפקוד. המהלך המתואר בהתפתחות המוסריות יוצא מן ההתבוננות בדחף המיני כדחף חופשי למטרות הנאה, ומגיע אל הקונטקסט המיני של הרבייה, אל המנגנון התרבותי של המשפחה.

דתיותו של רגע ההגבלה

האופן שבו הרב סולובייצ'יק מפרש סטרוקטורה זו ומתבונן בה נותן לרגע ההגבלה משמעות תרבותית וחשיבות דתית ראשונה במעלה. אך מה שמעניין בניתוח הסולובייצ'יקי של הסטרוקטורה הזו הוא השינוי בנושאי הדיון ובדוגמאות. הדיון במשמעות הרגשית של ההגבלה איננו מתחם לעניין המיני, אלא הופך לדיון ביחסי הורים וילדים. הקרבה המחשבתית להתבוננות הפסיכואנליטית מביאה את הרב סולובייצ'יק לבחון את משמעויות הגבולות וההגבלות התרבותיות-הדתיות ביחסי ההורים והילדים.

הקרבה הרעיונית הזו מקבלת משנה תוקף כאשר רואים כי הרב סולובייצ'יק מקבל גם את המחשבה על התסביך האדיפלי. כיוון שכך, לא רק שהדיון כולל את המשמע המיני ואת הגבלת המיניות אלא גם את יסוד המוות, הבא לידי ביטוי במתח שבין האב והבן. הרב סולובייצ'יק דורש ומפרש את יחסו של אהרן למות בניו ביום חנוכת המשכן. המתח על פני השטח הוא המתח שנוצר בין אהבת האב לבניו ובין רצונו לעמוד בדרישות סדר הפולחן של יום זה.⁴⁸ ניתוח מעמיק של הקריאה הזו מעלה בפני הקורא, כי לא רק הגבלת הרגש מונחת על כף המאזניים, אלא גם הגבלת היצריות האדיפלית. לא בכדי קורא לכך סולובייצ'יק 'הכחשה עצמית'. זוהי לדעתו 'פעולה הירוואית [...] המתעלה מעל הקתארוזיס האסתטי האריסטוטלי, שאותו נמנעה היהדות מלקבל'.⁴⁹

השאלה העולה מאליה היא, מהו הדבר המגביל את הרגש הראשוני? והתשובה לכאורה פשוטה: החוק. ושוב, בדומה לתאוריות הפסיכואנליטיות בוחר הרב סולובייצ'יק לדבר על האב או על כניסתו של האב כיוצר את החוק.⁵⁰ אך האם

48 עיינו סולובייצ'יק, צירוף (לעיל הערה 20), עמ' 248.

49 שם.

50 מן הראוי לדון בנפרד בקרבה ובמרחק שיש בין תפיסתו של סולובייצ'יק את מקומו של האב וכניסתו של החוק לתפיסת 'שם האב' ו'חוק האב' במשנתו הפסיכואנליטית של לאקאן. דומה,

האב יוצר החוק הוא האב הממשי? ואולי זהו מקומו של האל? דומה, כי תשובתו העמוקה של הרב סולובייצ'יק רואה את כניסתו של האב באופן העמידה של האדם מול המסתורין, מול האינסוף, מול האימה בעצמה.

אחד מן הניתוחים החשובים של סולובייצ'יק למשמעות כניסתו של החוק עוסק בדיוק ביחסים המשפחתיים מול האב והאם, ובקונטקסט הדתי שלהם מול האל: 'כיבוד אב ואם ותלמוד תורה'.⁵¹ נקודת המוצא למאמר היא דיון הלכתי באשר להבחנה שבין חובות וכיבודים הנדרשים מן הבן כלפי אביו ובין אלו הנדרשים ממנו כלפי אמו. בהתאם לדרכו הפילוסופית-הלכתית של סולובייצ'יק אין הוא מסתפק בניתוח ההבחנה ההלכתית, ופונה לבאר אותה במישור האקזיסטנציאלי. ההקבלה שיוצר הרב סולובייצ'יק בין המערכת המשפחתית ובין העמידה בפני האל מקיימת מבחינה תודעתית הבחנה דתית של עמידה בפני האל כאב ובין עמידה בפני האל כאם.

הניתוח חושף את המשמעות המטפיזית ואת תפיסת האלוהות העולה מן המפגש שבין הילד ובין הוריו. המפגש הראשוני של ילד עם אמו או עם אביו משמעו מפגש עם צדדים שונים של האלוהות: עם 'מי שאמר והיה העולם' מן הצד האחד, ועם 'הקדוש ברוך הוא' מן הצד השני.⁵² למעשה אלו שתי התנועות היסודיות שתוארו לעיל כחלק ממנגנון הדחף והתרבות הסולובייצ'יק-פרוידיאני:

לאב ולאם גישות פסיכולוגיות ורגישויות שונות [...] לכך ישנה משמעות קיומית בחיי היום יום. היחסים שבין בראי עולם חייבים להיות נשענים על הסדרים הפסיכולוגיים של הבריאה.⁵³

לרב סולובייצ'יק חשוב לתאר את מערכות היחסים ואת התפקידים השונים

כי סולובייצ'יק איננו חושב רק על מושג החוק וההגבלה שיש בכניסתו של האב, אלא גם במשמעות המטפיזית – האינסופיות המתגלה דרך כניסת האב. עיינו בהרחבה במאמרו של סולובייצ'יק 'תורה ושכינה', אדם וביתו (לעיל הערה 25), עמ' 143–159. מערכת היחסים עם האב והאם יוצרת דיאלקטיקה של תנועות אצל הילד, ומפנה אותו לעבר רעיון השראת השכינה: 'אלוהים בחינת אב מצוי במרחק אינסופי מאתנו. אנו מכנים אותו "אביו שבשמים"'. מעונו בחביון השגב, מעל ומעבר לערפל הטוהר ולמשעוליו הלא נודעים של היקום [...] האבהות האלוהית מדגישה, כפי שעושה זאת האב הטבעי הסופי, את החופש, את אחריותו של האדם ואת יכולתו למלא בעצמו את המשימות המפרכות ביותר [...] רעיון הבחירה החופשית מושל בכיפה במערכת היחסים האבהית על שתי רמותיה, זו הטבעית וזו הטרנסצנדנטלית (תורה ושכינה, עמ' 151).

51 יוסף דב סולובייצ'יק, 'כיבוד אב ואם ותלמוד תורה', האדם ועולמו, בעריכת ש' שמידט, ירושלים תשנ"ח, עמ' 111–125.

52 במאמרו 'תורה ושכינה' קושר סולובייצ'יק הבחנה זו להבחנה שבין מקומה של התורה ומקומה של השכינה בחיי האדם. עיינו שם, עמ' 143–146.

53 שם, עמ' 122.

שבמערכת היחסים במשולש האדיפלי – ילד, אביו ואמו. מערכות היחסים הפסיכולוגיות בתוך המשפחה הגרעינית משתקפות ביחסו של הבורא כלפי הנברא. 'כאיש אשר ייסר את בנו' (דברים ח 5) או 'כאיש אשר אמו תנחמנו' (ישעיהו סו 13).

האם רשאים אנו לפנות אל ריבוננו של עולם כאל אב ואם? האם זכאים אנו לדבר בלשון שלכאורה היא מעין אנתרופומורפיזם? לי נראה שהדבר הזה מותר לנו.⁵⁴

המפתח הזה מאפשר לסולובייצ'יק לדון בהרחבה במשמעויות השונות של אלוהות העולה מן היחס המשפחתי ההורי-ילדי. בעומקה של החוויה האנושית מצוי התרגום של יחסי הילד עם הוריו למערכת היחסים שלו עם אלוהיו: 'המפגש בין האדם לבין האלוהים יכול להתרחש רק כאשר האדם – התר אחרי שורשיו הנצחיים, הראשוניים והנשגבים – מעסיק עצמו גם בשאלת שורשיו הגשמיים, שהם קלי ערך מותנים וארעיים'.⁵⁵

מסעו של סולובייצ'יק נע פעמים רבות מן הניתוח של מערכת היחסים המשפחתית אדם-הורים אל מערכת היחסים אדם-אל. את תיאורו במאמר 'כנסת ישראל בסוד היצירה והתיקונים' קושר סולובייצ'יק באופן ישיר אל המעגל אב-אם-ילד:

כשם שהכרת השם אינה נקנית אלא על ידי מכאובים ויסורים של הסרת ערלת האדם וערלת היקום, כך אף ההכרה בכיבוד אב ואם. הישווה הקב"ה את היחסים שבין אדם לבין הוריו ליחסים שבין אדם למקום. כמאמרם 'השווה הכותב מורא אב ואם למורא המקום' האב הוא במובן מסוים מעין נסתר וחידה כלפי בנו. ערלת לב הבן אוטמתו מלהזדהות עם רגשי האב מלפנים הרמונית עם פעימות האב. לפעמים הבן – צעיר, חסר ניסיון, אך מלא חזון וחלום – סבור, שטועה האב ויש לבן טענות כלפי אביו. הוא

54 שם, עמ' 126.

55 סולובייצ'יק, 'כיבוד ההורים ומוראם', אדם וביתו (לעיל הערה 25), עמ' 135. מאמר זה, בדומה למאמר 'כיבוד אב ואם', עוסק בדמיון שבין מערכת היחסים של האדם עם הוריו ומערכת היחסים של האדם עם אלוהיו, כאשר הרב סולובייצ'יק מקשר גם באופן התפתחותי בין שתי מערכות היחסים המקבילות. החלק המעניין מבחינה נפשית הוא יחסו של הרב סולובייצ'יק לפגיעת המערכת המשפחתית בנרקיסים של הילד. רכישת היכולת של הילד להכיר בהוריו, וממילא להכיר בתלותו באנשים אחרים בעולם, מכשירה אותו להכרה בסופיותו ובמה שמעבר לה. הנכונות להכיר בהורותם של ההורים ומכאן גם המחויבות לכיבוד ההורים מאפשרת את ההכרה של האדם הבוגר בשורשיו האינסופיים.

חושד שאבא נוקשה מדי, פורמאלי מדי כלפיו. כל אחד מבני הנעורים מתנסה בחוויה זו.⁵⁶

סולובייצ'יק מרשה לעצמו לספר סיפור אישי בעניין זה, מתוך מערכת היחסים שלו בימי נעוריו, עם אביו ומולו. התיאור משקף באופן ברור את האב כמשקף החוק וההלכה במובנה המגביל, זה שנראה על פניו כנטול ארוס. אופן תיאור יחסי האב והבן נראה כעידון של התסביך האדיפלי, ועל כן הוא עוסק בברית המילה, אך זו הנעשית על 'ערלת הלב'. הרגישות בתיאור הסולובייצ'יקי היא מפעימה: פעולת 'הברית' והסירוס הנעשית על ידי האב היא פעולה קשה, אך כאשר 'לוקח הבן את חרבות הצורים וכורת את ערלת לבו', פעולה זו היא פעולה 'המגדילה את התפארת'.

בנעורי הייתי אף אני לא פעם מבקר בלבי את אבא ז"ל ואפילו את סבא ז"ל. כל אחד היה פעם במצב רוח של מרד נגד סמכות הוריו. לפעמים הבן הוא ערל לב ומקשה קושיות: האם הכרח הוא לחיות תמיד על פי ההלכה, הנראית לו יבשה וחסרת רגש? האם אי אפשר, שיהא ליהדות יותר חסד ורחמים, יותר עדינות ויופי? [...] כשמת יעקב נעשתה דמות דיוקנו קורנת ומושכת יותר. ככל שמתרחקים מזמותו של ישראל סבא, מאבא, מבית אבא, הרי דמות דיוקנו יקרה ואהובה יותר. המרחק מגדיל את התפארת. רק אז לוקח הבן את חרבות הצורים וכורת את ערלת לבו, שהייתה מונעתו מהזדהות מושלמת עם אבא; אז קונה הבן בגעגועיו ובחלומותיו את ישראל סבא שנעלם ממנו, ולפעמים מופיעה לפתע בחלומו וזוהרת לפניו דמות אבא. החולם המתגעגע שורה באווירה של חמימות וביטחון, בחברת הדמות האהובה. כאשר לפתע מתעורר החולם – הכל נמוג ונעלם והוא נשאר לבדו, בדד. בייסורי הבדידות מתחייב הבן בברית נצח כלפי עברו: 'אני אל שדי התהלך לפני והיה תמים'.⁵⁷

ניתוח סטרוקטורת האישיות על פי הרב סולובייצ'יק יוצר תנועה ממנגנון הדחף המיני והגבלתו אל מיקומו ופעולתו בחיי התרבות והדת, עד שהוא מגיע לידי ביטוי בתודעתו של האדם. הלומד והחוקר הולך בסדר פנומנולוגי זה: מן הדחפים אל הרגש, ומשם אל חיי העיון. אין המחשבה קובעת את הרגש, אלא נבנית על פיו.⁵⁸ מקומו של הרגש הדתי או של ההווה המוסרית הוא במעגל השלישי,

56 הרב יוסף דב סולובייצ'יק, 'כנסת ישראל בסוד היצירה והתיקונים' (לעיל הערה 32), עמ' 104.

57 שם, עמ' 104-105.

58 על חשיבותו של סדר דברים זה בהקשר הפסיכואנליטי כמעט אין צורך להרחיב את הדיבור. ביטוי משוכלל ומשמעותי של רעיון זה מצוי בניתוחו של וילפרד ביון את התפתחות החשיבה.

במקום הזה של התפתחות הצירוף. רק לאחר שלושת השלבים מגיע מקומו של הדיון ברגש הדתי והמוסרי, ואותו הוא בוחן במושגים של חטא ושל אשמה.

שני אופנים של הגבלה מוסרית – ושני תיאורים של הלכה

הניתוח של מנגנוני ההגבלה המוסריים המתוארים על ידי התאוריה הפסיכואנליטית יכול לסייע בידי המעיין בניתוח אופנים שונים של ההתפתחות המוסרית, ושל דרכי ההלכה. התיאור האחד מבקש לראות את ההלכה כתוצאה של החוק המגביל, ואילו התיאור השני ימצא אותה כגבול טבעי המושם מחמת העיון. המשמעות הרגשית והנפשית של עניין זה היא רבה, באשר פרויד טוען כי 'עם הגבלת הפעילות המינית אצל אומה כלשהי, מתרחשת [...] עלייה בפחד מפני החיים ובחרדה מפני המוות'.⁵⁹

הרב סולובייצ'יק מתאר, באופן המזכיר את הדיון הפרוידיאני, את איש ההלכה כאיש החרד מן המוות, אינו מוכן להשלים עם המוות, ופחד זה מפנה אותו אל החיים.⁶⁰ מה שבעיני פרויד יכול להיות קרבן כבד מדי של התרבות הופך אצל סולובייצ'יק לתיאור מלא הוד והדר של איש ההלכה, המפנים לתוכו את רגע הנסיגה מבלי לפגום בעצמתו של הרגש הארוטי. איש ההלכה הוא זה היכול להפנות הן את הדחף והן את אופני הגבלתו לתוך אופן העיסוק שלו עם החוק ועם ההלכה. הרב סולובייצ'יק מציג את יחסו של איש ההלכה להלכה כזיקה של ברית נישואין:

במה מתבטא רעיון הצירוף? בכושרו של האדם להתבונן התבוננות ביקורתית

לתיאור שיטתי של התפתחות זו עיינו ג'ואן ונוויל סימינגטון, החשיבה הקלינית של וילפרד ביון, תרגמה א' זילברשטיין, תל אביב 2000, עמ' 84–117.

59 פרויד, המוסר המיני התרבותי (לעיל הערה 42), עמ' 117.

60 נושא המוות במשנתו של הרב סולובייצ'יק ראוי לעיון נפרד, כהמשך וכשכלול של הדיון המוצג כאן. מן הראוי להפנות את תשומת לב המעיין לחשיבותו של העיסוק ביסוד המוות בכתביה הפילוסופית הפנומנולוגית, כמעצבת תודעת עתיד ומכוננת מושג של חרדה. כך למשל ממקד היידגר את התבוננותו בקשר שבין 'הוויה' ו'זמן' דרך הקיום לעבר המוות; עיינו Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1972, pp. 231–267. על החרדה של האדם המוטל בעולם וקיומו ההווה אל מול המוות עיינו היידגר, שם, עמ' 270–280. אופן אחר של חשיבה בעקבות המוות, המזכיר במובנים מסוימים את חשיבתו של הרב סולובייצ'יק, ניתן לראות בכתביו הפילוסופית של סרטור. נוכחותו של פרויד בכתביה של סרטור רבה, והוא משתמש בו כדי לבקר אותו מחד גיסא ולבסס עליו את הפסיכולוגיה האקזיסטנציאלית שלו מאידך גיסא. עיינו Jean Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1953, pp. 616–633. על משמעות העתיד המתכוננת בעקבות היידגר מול המוות עיינו סרטור, שם, עמ' 162–168. על ההתמודדות הפילוסופית עם תודעת 'המוות שלי' ראו סרטור, שם, עמ' 589–612.

בעצמו ולהודות בכישלון, באומץ להתוודות ולהכיר באשמה, בנכונות לנחול מפלה. קריאתו של יהודה, קריאת השופט בן המעמד, המודה בטעותו ובצדקת הזונה העלובה – 'ויכר יהודה ויאמר צדקה ממני' – מעשה גדול של צירוף היה, מעשה שמירק את יהודה וגאל את חייו. אמירת הווידוי, הנעלה שבמידות היא, הפעולה ההירואית ביותר, הצירוף המעולה.⁶¹

על פי דרכו של מאמר זה ניתן לחשוב על שאלת החוק וההלכה ככזו המקבלת את משמעותה בהתאם לניתוח האישיותי המוצג על ידה. התיאור הפסיכואנליטי מגלה את משמעותן העמוקה של הבחנות היסוד של סולובייצ'יק על ההלכה. במאמר 'מה דודך מדוד', המוקדש לדודו ר' יצחק זאב, עוסק הרב סולובייצ'יק בהלכה, כאשר הוא פונה באופן ישיר לדון בה דרך שיר השירים ושיר השירים רבה. מבחינת העיצוב הספרותי זוהי הגדרה של התחום ההלכתי בהתאמה לסטרוקטורה המוצגת פה, כחלק ממנגנון הדחף המיני ומן ההגבלות התרבותיות המוטלות עליו.

הרב סולובייצ'יק מנתח שתי גישות אל ההלכה, ומציג אותן כשתי זיקות אל ההלכה: זיקה של אירוסין וזיקה של נישואין. הדימוי הלקוח מתוך שיר השירים, הדימוי הארוטי הנוגע לזיקה אל ההלכה, מרכזי בהבנת הניתוח הסולובייצ'יקי. 'זיקה של אירוסין' דומה, אליבא דרב סולובייצ'יק, לכניסתו של החוק החיצוני כמגביל. זוהי כניסה לעולם שיש בו גבולות, והם כולם חוק על גבי חוק, ספר על גבי ספר. זהו מודל שבלשונו של פרויד ובניתוח הפילוסופי של מרקוזה ייקרא המודל הדכאני, בהיותו מבקש לדכא את היצריות הנתפסת כאיום. אך חשוב לרב סולובייצ'יק לתאר גם מודל אחר, של זיקה שונה אל ההלכה – מודל של נישואין.⁶² מודל הנישואין אינו מבוסס על החוק, ולא על האיסור, אלא הוא מתרחש מאליו, ויש בו צד ספונטני וטבעי.⁶³

לפעמים התורה נקנית לאדם ונעשית שלו על ידי אירוסין; ולפרקים מתייחדת היא עמו ומזדווגת בו על ידי נישואין [...] אירוסין מושתתים על קניין [...] והזיקה נקבעת על ידי פעולה צורנית הלכית חוקית [...] הזיקה היא קניינית איסורית.⁶⁴

61 צירוף, עמ' 253–254.

62 מן הראוי לבחון את התיאור הזה לאור תיאורו של הרב סולובייצ'יק את ההלכה במאמר אחר, 'הנישואין', אדם וביתו (לעיל הערה 25), עמ' 47–78. במאמר זה מודגשות דווקא האופציות השונות של כניסת החוק והנורמה לתוך הזוגיות והיחס המיני. ובכל זאת גם במאמר זה מודגשת האפשרות של הזיקה, הדומה יותר למתואר כאן כמטפורה תרבותית ודתית.

63 לרעיון הזה, שהנישואין אינם פעולה פורמלית אלא זיקה פנימית אישיותית המתרחשת מאליה, יש כמובן השלכות הלכתיות. הרב סולובייצ'יק מייחס עמדה זו לר' חיים מבריסק.

64 הרב סולובייצ'יק, 'מה דודך מדוד', בסוד היחיד והיחד, ירושלים תשל"ו, עמ' 213–214.

זיקת האירוסין אל התורה היא פעולה של רכישה,⁶⁵ פעולה הבנויה על חוקים ועל איסורים, ואילו זיקת הנישואין היא דרגה אחרת:

זיקת אירוסין כיצד? אדם מישראל יכול לזכות בתורה כדרך שאחר קונה נכסים או מקדש אישה בקניין [...] בקי הוא בהלכות, יודע הוא להורות ומתמצא בענייניה של תורה [...]

אולם ישנה דרגה למעלה ממנה [...] כשהפירוד בין אדם ותורה מוסט לגמרי מרשותו נפתחים לפניו לא רק מ"ט שערי חשיבה והכרה הלכית אלא גם מ"ט שערי הרגשה וחזות הלכית. [...] החשיבה ההלכית ההגיונית מתפרנסת מן החזות והחזון הטרומי שכליים, המתפרצים בסער ממעמקי אישיותו [...] אינטואיציה מיסתורית זו היא מקור היצירה והחידוש ההלכיים.⁶⁶

סיכום והערה

ההתבוננות במחשבת הרב סולובייצ'יק מנקודת המבט הפסיכואנליטית חושפת את מרכזיותו של הניתוח הפסיכואנליטי הפרוידיאני בהבנת סטרוקטורת היסוד של משנתו. ניתוח זה מסייע בזהוי המשמעות העמוקה והמתח האישיותי שיש בין העולם המכוסה והעולם הנגלה ברובדי האישיות האנושית, אלו שבהם נוצרת המשמעות התרבותית של הדת והמוסר. השימוש בתאוריה הפסיכואנליטית מסייע בידי החוקר להבין נכון יותר את משמעותה הפילוסופית הקיומית של משנת סולובייצ'יק, וללמד על מספר הכרעות של הרב שאותן הוא מעדן בכתיבתו הפילוסופית-הדרשנית. הדוגמה של משמעויות שונות של הלכה היא דוגמה ברורה שבה לא רק שהרב סולובייצ'יק מקבל את תיאור מנגנוני הדחף וההגבלה, אלא אף את הניתוחים הפסיכואנליטיים של האופנים השונים שמנגנונים אלה פועלים בהם.

ובכל זאת, בשולי הדברים אני מבקש להשאיר שני נושאים פתוחים, שיכולים להיות שאלות אל המחקר המשתמש בתאוריה הפסיכואנליטית. הרב סולובייצ'יק מקדיש תשומת לב רבה לבדידות ולפחד מן המוות. גם בתוך הניתוחים של האמונה ושל ההלכה סולובייצ'יק פותח במובהק שני נושאים מעיקים, אישיים וקשים, שאתם אין הוא מוכן להשלים: הבדידות מצד אחד, והמוות מן הצד האחר.

65 על מרכזיות יחסי הקניין ביחסי זוגיות מסוג זה המתואר כאן עיינו במאמרו 'הנישואין' (לעיל הערה 61), עמ' 52-60. זוהי החשיבות הרבה לקיומו של חוזה בתוך מערכת היחסים הווגית הנעה מן ההקשר הטבעי אל ההקשר המגביל החוקי, אך אין היא מבטאת את רעיון הברית, שהוא האופצייה המכובדת יותר בתיאורו.

66 מה דודך מדוד, עמ' 217-219.

הניתוח האישיותי שאולי יכול לספק את התאוריה הפסיכואנליטית הפרוידיאנית ממשיך להיות טורדני בעיני סולובייצ'יק, ואולי בכך הוא מסמן את הדרך לקריאה ולניתוח בהתאם לחשיבה הפסיכואנליטית הבתר-פרוידיאנית:⁶⁷

בטרם ניגש אל הניתוח, חייבים אנו לקבוע באיזו מסגרת נתאר את בעייתנו, במסגרת פסיכולוגית-אמפירית או תיאולוגית-מקראית. דומה עלי כי תסכימו כמי שאין לנו ברירה בעניין זה; כי בשביל איש האמונה, ההכרה העצמית יש לה משמעות אחת בלבד – להכיר את מקומו ותפקידו בתוך מסכת המאורעות והדברים שעלו לפני רצונו של ה' כאשר ציווה כי מתוך האין סוף יופיע המוגבל ויתגלה היקום, כולל האדם. סוג זה של הכרה עצמית אפשר שאינו תמיד נעים ומרגיע, אדרבה, מדי פעם בפעם אפשר שהיא תבוא לידי ביטוי בהערכה כואבת של הקשיים שנתקל בהם איש האמונה, הנאחז בסבך גורלו הפרדוקסלי. כי ההכרה בשני המישורים, האובייקטיבי-הטבעי והסובייקטיבי-האישי, אינה תמיד חוויה רווית אושר.⁶⁸

גם אם ההכרה במורכבות האישיות היא חלק מרכזי ומעצב במשנת הרב סולובייצ'יק, הרי שניתן בדברים אלה לזהות את אופן השימוש בכלי הפסיכולוגי והאישיותי שהוא מבקש לכוון כמעצב תרבות וכקובע הלכה. אין הוא נאות לראות בהכרה בסטרוקטורת היסוד הפסיכולוגית יסוד של הכרה עצמית גרדא. אין הוא מסתפק במשמעות החשובה של ההכרה העצמית שיש לאיש האמונה המכיר בסבך גורלו. הרב סולובייצ'יק מכוון את הדיון האישיותי אל הפרקטיקה היישומית: להכיר את מקומו ותפקידו בעולם. בכך ניתן לראות את משנתו כמי שנעה מן העולם האישיותי של האדם, על כל מורכבותו הפסיכואנליטית, לעבר הפרקטיקה החיובית, אשר תביא לידי מעשה של בניין חברתי.

67 זהו המעבר החשוב מתיאור אישיותי המבוסס על מנגנוני דחף לתיאור אישיותי המבוסס על הדחף לקשר. עיינו סטיוון א' מיטשל, תקווה ופחד בפסיכואנליזה, תרגמה א' זילברשטיין, תל אביב 2003, עמ' 227–293.

68 איש האמונה, עמ' 12–13.

ניצחון ללא קרב: גישה דיאלקטית לתרבות בהגותו של הרב סולובייצ'יק

אלן בריל

מורכבותה של הפילוסופיה הנאראקאנטית הייתה נושא שעמו התמודד הרב סולובייצ'יק בעבודת הדוקטור שלו, והוא השתמש בדגמים מהמחשבה המדעית כבסיס למסות שכתב על ההלכה בשנות הארבעים של המאה העשרים.¹ בעבודתו המאוחרת יותר ניכרת השפעתם הגדלה של האקזיסטנציאליזם ושל התאולוגיה הדיאלקטית, למשל במובאות מקירקגור, מרודולף אוטו ומקרל בארת. על השפעות אלה נכתב כבר בספרות הכללית על סולובייצ'יק, וראיה להן העניין הרב שיש לו בסוגיות החוויה הדתית והמחויבות הדתית. ועם זאת, אחד היסודות בהגותו שלא זכו עדיין לחקר מעמיק הוא הישענותו על חשיבה דיאלקטית בחלק מעמדותיו הבסיסיות.

התאולוגיה הדיאלקטית של שנות העשרים, שהובילו אותה אמיל ברונר (Brunner, 1889–1966) וקרל בארת (Barth, 1886–1968), מחתה על שהנצרות זוהתה עם פעילות אתית במישור החברתי, או שנתפסה כהיבט אחר של התרבות הליברלית. כדי להגן על האמונה מפני הכוח השוחק של חוסר האמון שבלב השיח המודרני הציבו אישים אלה את האמונה מחוץ לחברה, ואפילו מחוץ לדת. יתרה מזאת, בהשפעת האקזיסטנציאליזם הם טענו שהאמונה אינה ניתנת להעברה, וכך יצרו דיכוטומיה בין אמונה כעניין פרטי לבין תרבות כציבורית. מכאן שהם התנגדו לתאולוגיות טבעיות, אפילו כאלה של הוגים ימייניימים. כהמשך לקו המחשבה הזו הסירה עצמה התאולוגיה הדיאלקטית מהתרבות למה שנמצא מעבר לה, והתנגדה למגמות הפייסניות של התאולוגיה האקומנית ולזיהויה של הדת עם המופשטות של הידע הנאראקאנטי.²

- 1 סולובייצ'יק הסתמך על ניקולאי הרטמן ועל מקס שלר (Scheler) בהבנתו את הנאראקאנטיות ובביקורתו עליה. על כך ראו Philip Blosser, *Scheler's Critique of Kant's Ethics*, Athens 1995; Lewis White Beck, 'Nicolai Hartmann's Criticism of Kant's Theory of Knowledge', *Philosophy and Phenomenological Research* 2 (1942), pp. 472–500.
- 2 על התאולוגיה הדיאלקטית ראו J. M. Robinson (ed.), *The Beginnings of Dialectic Theology*, Richmond 1968; John Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*,

הגותו של אמיל ברונר התמקדה בהצבעה על כך שההתגלות גדולה יותר מכל חוויה אישית של ה־*homo religiosus*, היינו האדם הדתי. ברונר, תוך שהוא משלב את מה שהיה אז האקזיסטנציאליזם, מציג את האדם הטבעי כמבקש משמעות מתוך הייאוש של קיום שאין בו גאולה, וכעובר דרך נקודת מבט משתנה אל קבלת ההתגלות. כתאולוגיה דיאלקטית מתמידים שני היסודות הללו בתנודתם; האדם מקבל את העובדה שיש שני צדדים לקיומו.

ברונר התווה את הפילוסופיה החברתית שלו בספרו *The Divine Imperative* (1932). בעקבות לותר הציע ברונר בספר זה, שיש סדרים חברתיים טבעיים ביקום. האדם ניתן בציווי לחיות חיים מכובדים של קשר עם העולם, ליצור בעולם ולמשול בו, ולהתגבר על הבדידות באמצעות הנישואין. ההתגלות נמצאת במצב דיאלקטי לתחום האנושי, ועל המאמינים לדעת שהם נושאים נטל כריזמטי כפול של הכבוד הגשמי ושפלות הרוח הדתית. אף שלהגותו של ברונר אוריינטציה חברתית והיא מקבלת את חיי החולין, הדת, לטענתו, מכוננת את הביקורתיות על נקודת מבט חיצונית לזו של החברה.

בימינו מוכר בארת יותר מאשר עמיתו ברונר בקרב קוראיו של סולובייצ'יק, אף כי השפעתו של ברונר על סולובייצ'יק מכרעת, והוא הוא האחראי לחלק מעמדותיו הבסיסיות של הריי³.

קרל בארת, התאולוג השוויצרי-גרמני, שהיה חבר בכנסייה הרפורמית השוויצרית ולימד בסמינר לותרני, עיצב את הקריירה שלו כאופוזיציונר. הוא ביקר את תמיכתה של הכנסייה בקיסר גרמניה וילהלם השני בשנת 1914, ומאוחר יותר הנהיג את ההתנגדות לניסיונותיהם של הנאצים להלאים את הכנסייה. בעיני בארת התהום בין האדם לאלוהים גדולה עד כדי כך, שרק התגלות יכולה לשאת עמה ידע דתי. בארת רואה את האדם במצבו הטבעי כחסר כל תקווה וכמי שזקוק לאקט דתי גואל המבוסס על שפלות רוח ועל כניעה. האדם רוכש משמעות דרך הצטרפות לקהילת הברית (covenantal community), היא קהילת המאמינים שלו, המעניקה לו גישה למסורת ההתגלות, התגברות על הבדידות באמצעות הנישואין, ואפשרות לבטא את מצבו הפנימי וכך לתקשר עם זולתו. בארת דוחה את הקבלה הבסיסית שמקבל ברונר את חיי החולין של איש ההוד (majestic man), ורואה את החולין כנתיב המורה על מצב אנושי טרגי שיש בו אומללות, מצב שאפשר להיחלץ ממנו רק בדרך האמונה שמכירה הקהילה המיוחדת, קהילה הנושאת את המסורת. בארת מרחיק את האמונה לגמרי מתחום התרבות.

London 1963; Emil Brunner, *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*, Philadelphia 1979; idem, *Our Faith*, London 1936; Karl Barth, *Church Dogmatics*, Edinburgh 1936–1969; Emil Brunner, *The Divine Imperative*, Philadelphia 1947

3 מעניין לציין, שהקורא האחרון ששאל את ספרו של ברונר *The Divine Imperative* מהספרייה בישיבה אוניברסיטה היה הרב אהרן ליכטנשטיין, והשנה הייתה 1957.

ריינהולד ניבור (Niebuhr, 1892–1971) היה איש הכנסייה הרפורמית האוונגליסטית, ולמעשה היה הפרשן האמריקני לענייני תאולוגיה דיאלקטית, וביקר את החברה בארצות הברית מנקודת מבט דתית. לשיטתו של ניבור החברה הליברלית החילונית מייאשת ונגועה ביוהרה ובגבהות לב. הוא ביקש להחדיר ערכים דתיים לחברה ולעשות זאת באמצעות הבהרה, שעל האדם להכיר במגבלותיו ולפנות אל ההתגלות. כבר בשנת 1948 הצביע ניבור על כך שעמדתם הדיאלקטית של ברונר ובארת היא 'ניצחון ללא קרב', שכן התאולוגים הללו מעולם לא נכנסו ממש אל תחום התרבות. נאמן לעקרונותיו ייעץ ניבור לפוליטיקאים בענייני חברה – בין השאר לנשיא אייזנהאואר, לשר החוץ דאלאס ולסגן הנשיא סטיבנסון.⁴

הרב יוסף סולובייצ'יק פיתח רבים מהרעיונות החברתיים שלו על בסיס הגישה הדיאלקטית של ברונר, בארת וניבור, והתאים את כתביהם להשקפה היהודית. מאמר זה יעסוק בחלק מנקודות ההשקפה שבין סולובייצ'יק ובין החשיבה הדיאלקטית בנושא התרבות. מטרת המאמר איננה רק להסביר את השימוש שעשה סולובייצ'יק בחשיבה הפרוטסטנטית, אלא גם להצביע על הערכים החברתיים והתרבותיים הסמויים שנבעו משימוש זה. אני רואה בסולובייצ'יק בראש ובראשונה הוגה הלכתי, וכמי שתעה במשעולי הפילוסופיה, הייתה האפיסטמולוגיה בראש מעייניו, וכאשר פנה לתאולוגיה הוא דן בחוויה האמונית האנושית. כאשר השתמש בהוגים דיאלקטיים על התרבות, לא היו הסוגיות התרבותיות במרכז הבנתו את המודרניות. הימנעותו מנושא התרבות יש בה מן הדמיון להימנעותו מההיסטוריה והסוציולוגיה.

במאמר זה תוגדר תרבות כעשייה האנושית הטבעית שההתגלות חודרת אליה ובכך מקבלת התרבות את משמעותה. התאולוגים הדיאלקטיים השונים מדברים על יחסים שונים בין תרבות להתגלות, וחשוב לציין זאת, שכן למרות העניין של סולובייצ'יק עצמו באפיסטמולוגיה, מלחמות התרבות הניטשות על פרשנות כתביו ומורשתו של סולובייצ'יק עוסקות בתרבות, לא באפיסטמולוגיה של האמונה.

מטרתי במאמר זה להציג מבט רחב על השפעתו של סולובייצ'יק; את המחקר המפורט בכל אחת מהמסות של הרי"ד ובדרך שבה השפיעה החשיבה הדיאלקטית על חשיבתו ההלכתית ועל הסתכלותו על מצוות מסוימות אני מניח למחקר העתידי. אני מניח שסולובייצ'יק קרא את בארת ואת ברונר בשפתם המקורית, גרמנית, בזמן לימודיו לדוקטורט, וסביר ששנה בהם שוב כאשר תורגמו לאנגלית

4 על ניבור ראו Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, New York 1943; על השפעתו של ניבור על הקהילה היהודית ועל טענתו שיש להשיב את הנצרות לשורשיה היהודיים ראו Eyal Naveh, 'The Hebrew Foundation of Christian Faith according to Niebuhr', *Judaism* 41, 1 (1992), pp. 37–56.

בסוף שנות החמישים של המאה העשרים. כתביהם מהווים את עמוד השדרה של השקפת עולמו, ובהגותו מופיעים מאות ניסוחים וחלקי מובאות מכתביהם. נראה אפילו שסולובייצ'יק נועץ ישירות בכתביו של ברונר בטרם התחיל לכתוב רבות מהמסות שלו. ועם זאת, ככל הנראה נועדו קשריו עם התאולוגים הללו רק לספוג את החומר ואזי לעבד את הרעיונות במילותיו הוא. שלא כמו כתביו של הרמן כהן, שאותם קרא סולובייצ'יק בדקדקות למדנית בשנותיו כסטודנט באוניברסיטה, את כתביהם של התאולוגים הדיאלקטיים קרא פחות בקפידה, אולי מפני שחש קרבה אישית לדעותיהם. את כתביו של ניבור קרא סולובייצ'יק באנגלית, כאשר יצאו לאור בשנות הארבעים, והוא מצטט מהם להעשרת טיעוניו.

כהנחיית עבודה כללית נאמר כאן, שהסוגיות התרבותיות ב'איש האמונה הבודד' משקפות את השקפותיהם של בארת וברונר; מאמרו 'עימות' פותח בנקודת מבטו של ברונר, ועובר לביקורת של בארת על דרישה בידדתי; מסתו 'חמש דרשות' וכן רוב ההרצאות הפומביות שלו בשנות השישים נוצרו מתוך נקודת המבט של ברונר. לעומת זאת את חיבורו 'איש ההלכה' כתב סולובייצ'יק בעיקר מתוך ההשקפה האקטיביסטית של הליברליזם הנאו-קאנטי ושל ניבור, אך יש בו גם ביקורת של ברונר על ההומו רליגיוזוס.⁵

איש האמונה הבודד

קוראיו של סולובייצ'יק סבורים שהוא עצמו טבע מונחים ומושגים רבים, אבל אלה לקוחים למעשה מכתביהם של בארת וברונר. מבנה המסה 'איש האמונה הבודד' הוא כמבנה הדיון של בארת בבריאה בתוספת חומר רב של ברונר. המסה חבה לברונר את נקודת המבט ההתחלתית, שהבורא מעניק סדר מול חוסר המשמעות של העולם.⁶ היא גם חבה לברונר את דרך ההצגה של ההיבטים היצירתיים של האדם. בו בזמן את המתח בין החברה המודרנית לחברת הברית חבה המסה ל-"Church Dogmatics" של בארת (מאמר 41) ולמושגים המופיעים

5 בחיבורו 'וביקשתם משם' מופיעות אותן עמדות ליברליות כמו אלה שב'איש ההלכה', בכללן השימוש בכתביו של ויליאם ג'יימס בשילוב עם עמדות דיאלקטיות שונות ביחס לתאולוגיה הטבעית. כיוון שהוא מתמקד בחוויה הדתית ולא בתרבות, לא אדון בחיבור זה במאמר הנוכחי. די לציין שמסה זו מדגישה הדגשה יתרה את החיפוש אחר האלוהים יותר מאשר את ההכנעה הדיאלקטית. המשך ההשוואה בין סולובייצ'יק לבין המקורות שמהם 'נק', המתחילה במאמר זה, מופיע במאמרו של המחבר 'Elements of Dialectic Theology in Rabbi Soloveitchik's 'View of Torah Study', ח' קרייסל (עורך), לימוד ודעת במחשבה יהודית, באר שבע 2006, עמ' 295-296.

6 Joseph Dov Soloveitchik, *The Lonely Man of Faith*, New York 1992, p. 43

שם, כגון 'אדם הראשון' ו'אדם השני', 'קהילת הברית', 'הבושה במיניות', 'עיונות' ו'אקט קרבני גואל'.

נמצא אפוא שהמבנה הארגוני העיקרי של 'איש האמונה הבודד', השימוש ב'אדם הראשון' וב'אדם השני' כביטויים של ההבדל בין 'איש ההדר וההוד' ל'איש הברית', מבוסס על בארת, ובארת למעשה נטל אבחנה זו מברונהופר (והוא אף מצטט גרסאות שהציגו הוגים אחרים).⁷ אותם פסוקים משמשים להצגת תמות דומות, ויידרש דיון נפרד כדי להעריך את היחסים בין בארת וסולובייצ'יק רק בנקודה זו. סולובייצ'יק אינו כולל בכתיבתו את הדיונים הצדדיים הרבים של בארת בחקר המקרא ולא את הניתוח של בארת על ספר בראשית כולו, אלא רק את המגמות הכלליות של מסקנותיו.

המתאר הכללי של התאולוגיה הדיאלקטית על הבריאה – קו מתאר המשותף לרוב המסות מאסכולה זו – הוא שהאדם האסתטי הטבעי עומד מול צלם האלוהים שלו ומקבל את אחריותו לעולם. הוא נגאל מתוך שיצר את קהילת הברית בעלת האמונה. התגלות היא תהליך שינוי, שבו בני אנוש מכירים במעמדם כברואים. הם עוברים אל צדם ההפוך, הטבעי, שאף משמרם בקיום האנושי ובאופניו השונים של האדם הטבעי. 'צלם אלוהים' הוא האחראי לסדרים החברתיים, ו'אנשי הברית' מצויים במערכת יחסים דיאלקטית אלה עם אלה. המאמינים מגיבים להתגלות לא בציות לרשימת הוראות, אלא בתחושה של נוכחות או הכנעה בחייהם.

לצלם אלוהים, שדרכו מבינים בני אנוש שהגורל והמשמעות נובעים מהאלוהות, תפקיד חשוב בחשיבה הדיאלקטית של בארת וברונר. הגדרתו של סולובייצ'יק את 'צלם האלוהים' כקבלה שלנו את עצמנו כיצורים יצירתיים, קבלה המעניקה לחיינו כבוד, היא ניסוח דומה לזה של ברונר בספרו *Creation and Redemption*. ברונר מגדיר 'הדר' כקבלת אחריות וכבניית בתי חולים.⁸

7 *The Divine Imperative*, pp. 8, 21 (הערה 2 לעיל); ובספר *Church Dogmatics*, מאמר 41, הדיון בשני סיפורי הבריאה, עמ' 80. על משמעות התנ"ך כמעבר להיסטוריה ראו עמ' 81–84, 90–92; כשני סיפורים, עמ' 224–249; על הסיבות לראות בהם סיפורים נפרדים המבוססים על שמות שונים של האלוהות בכל אחד מהסיפורים, האישה כחלק מהבריאה המקורית או עזר כנגדו עצמאי, על בריאת העולם כקודמת לבריאת האדם או להפך, ועל השאלה האם האדם רודה בעולם או משמר אותו, ראו עמ' 234 ואילך; על דחייתו של בנו יעקב את הגישה הגורסת שיש 'אדם הראשון' ו'אדם השני' ראו עמ' 239; על הקריאה לשליחות (discipleship) בדומה לדיון של סולובייצ'יק באלישע ראו מאמר 66, עמ' 543 ואילך.

8 *Lonely Man of Faith*, pp. 11, 14. שלא כמו בארת, ברונר מציג את שני פרקי בראשית כנקודת המבט האלוהית על התרבות שיש בה שני ההיבטים – העבודה השוטפת (stewardship) והיצירתיות. הדיכטומיה הסולובייצ'ית של אדם הראשון ואדם השני מבוססת על שיטתו של בארת, ועם זאת הוא משלב את שני ההיבטים באדם הראשון.

אחריות זו, והרצון החופשי הנלווה לה, הם מאפייניו ומגדיריו של האדם.⁹ בארת, לעומת זאת, מגדיר את 'צלם האלוהים' כיצירה של קהילת הברית בנישואין:

היכולת שיש לו לאדם לדעת היא אחד ההיבטים של איכות צלם אלוהים [...] זהו הכבוד האנושי והגורל המיוחד [...] ולכן מדע ודת חוברים זה לזה [...] אלוהים מעניק לאדם רשות לרדות בארץ – את היכולת להשתמש בה.¹⁰

וניכר לעין הדמיון בין ברונר לסולובייצ'יק:

רק האדם הבונה בתי חולים [...] בורך בכבוד [...] אדם הראשון מנסה לקיים את המנדט שנתן בידיו בוראו כאשר ציווה עליו 'ומלאו את הארץ וכבשוה' [...] בסיכום הגענו למשוואה משולשת: אנושות = כבוד = אחריות = הוד.¹¹

הגדרתו של ברונר את צלם אלוהים מהדהדת בדברי סולובייצ'יק הרואה בצלם האלוהים כוח יצירתי אנושי בלא הבדלים נראים לעין, והוא אפילו מפרש את הרעיון הקבלי בדבר האחריות לשימור העולמות העליונים בספרו של ר' חיים מוולוז'ין נפש החיים ככוחה האנושי של הבריאה.¹² לא כל שימוש בתאולוגיה דיאלקטית נותר בעינו כמו שקורה בהגדרה זו, אך רבים הניסוחים שיש בהם ביטוי דומה. מחקר רחב של התאולוגיה הדיאלקטית של סולובייצ'יק מעבר למותווה בהקדמה זו יחייב השוואה של פסקה מול פסקה.

בעוד שתפיסת כבוד האדם מבוססת על ברונר, המתח בין חוסר הישע של האדם הטבעי וגאולתו של איש ההוד מבוסס על בארת. לשיטתו של בארת האדם הטבעי חסר הישע מקיים את הציווי הלותרני להיות איש ההוד בכך שהוא משמר את הסדר הטבעי שיש לגאול אותו, בכך שמראים שהעולם נותר מחוץ לאלוהי.¹³

לדידו של סולובייצ'יק הקהילה הטבעית מבוססת על תחושת חוסר הישע של

9 בספר *Creation and Redemption*, עמ' 56–57, אנו למדים שאחריות היא חירות מוגבלת המבוססת על תפיסתנו את צלם אלוהים.

10 *Creation and Redemption*, pp. 30–31

11 *Lonely Man of Faith*, p. 15

12 השוו ללוינס ולקריאתו המעמיקה בספר נפש החיים, המשמרת את ההדגשה המקורית יותר על דבקות, על ההכנעה בפני האחר ועל התעלות מעבר לעצמי: Emmanuel Levinas, 'Prayers without Demand', S. Hand (ed.), *The Levinas Reader*, Oxford 1989

13 במאמר 60 בספר *Church Dogmatics*, עמ' 376, מופיע המתח שבין הכבוד לחוסר הערך; בעמ' 465 – טעות היא לדחות את חוסר הערך של הפרט... ללא עימות מצד אלוהים אין לנו עימות מצד האדם; בעמ' 467 – הצורך בבורא ובברוא; בעמ' 432–433 – כאשר אדם שם מבטחו בעצמו, הוא יוצר ניכור בינו לבין אלוהים – לדוגמה נרו, גיטשה, היטלר. לעומת זאת

האנושות, בדומה לרעיון של ברונר שבני אנוש זקוקים לקהילה כדי להצליח. כך למשל בדידותו של רובינסון קרוזו בעיני ברונר אינה דגם לחיים אנושיים, ואפילו דאגה פרגמטית אין בה די לבניית קהילה. אנו זקוקים לקהילה גואלת שיש לה עניין משותף עם אלו שאינם מאמינים ואשר מציעה ערכי מוסר חברתי. וזה לשונו של ברונר:

כל הפילוסופיה המודרנית איננה אלא מעשה רובינסון קרוזו, ניסיון להסביר את האדם היחיד אך ורק לאור אישיותו הוא, ואת החברה כהתמזגות של פרטים אלה.¹⁴

ובהשוואה לסולובייצ'יק:

להוגי תקופת התבונה לא העלה האדם כל בעיה [...] אמנם הם הודו כי מבחינה פונקציונלית הוא מקופח, אף על פי שהוא מסוגל, כמו רובינסון קרוזו, להתגבר על כך. אם היחיד שלם במהותו הרי זרה לו חוויות הבדידות.¹⁵

בהשוואה זו מאגד סולובייצ'יק את האנתרופולוגיה של ברונר, הדוחה את התפיסה הרווחת בחשיבה המודרנית באשר ליכולתו של הפרט לספק את צרכיו, עם תיאורו של ברונר את הבדידות הקיומית ואת הצורך בנישואין, נושאים שאותם הוא חקר ותיאר.¹⁶

לשיטתם של בארת וברונר יש רמת מחויבת נוספת לזו של רמת ההוד – האדם הגואל הנכנס לקהילת הברית בעלת האמונה.¹⁷ תקשורת זו מראה שאין הוא לבדו מבחינה אונטולוגית, ולפיכך הוא מבקש חברה כדי להתגבר על בדידותו.¹⁸ על פי גישה דיאלקטית זו האדם חובר בראשונה לקהילה כדי להתגבר על בדידותו. אבל גם בקהילה הוא מגלה שהמצב האנושי מבוסס על תבוסה וייאוש, ולכן כדי להחזיק כל איש וכל אישה בקהילה זקוקים שני הפרטים לאלוהים כשותף. באמצעות שותפות זו ממזג הפרט את הסופי והאינסופי, את הנצחי והחולף ואת

בספר *Divine Imperative*, עמ' 54 לא מדובר בחוסר ישע, אלא במשהו הקרוב יותר למושג של קירקגרד 'חולי עד מוות' (64), עמ' 154 ואילך על איש ההוד.
 14 *Lonely Man of Faith*, p. 22; *Creation and Redemption*, p. 46; *Divine Imperative*, p. 294
 15 *Lonely Man of Faith*, p. 21
 16 Brunner, *Divine Imperative*, pp. 340–355; idem, *Our Faith*, London 1936, chp. 27
 17 *Lonely Man of Faith*, p. 19
 18 *Lonely Man of Faith*, pp. 6–28. נושא שלא יידון במחקר זה הוא תפיסתו של סולובייצ'יק את התפילה כמשהו שמציע גאולה. רעיון זה תלוי ב"Church Dogmatics", §53, עמ' 87–115, כולל הדיון של בארת בנושאים הלכתיים כגון חשיבותו של הווידיי שבעל פה כתפילת חובה, לעומת תפילה ספונטנית וחרטה.

היציר והיוצר לכלל קיום אחדותי. החיים הם עבודה משותפת של האדם ושל אלוהים, והגאולה איננה מגיעה אך ורק מאלוהים.¹⁹ יש מקומות שנראה בהם שסולובייצ'יק מסדר שני היבטים אלה בסדר הייררכי, שבו ההוד זקוק לגואל כדי להגיע לשלמות. במקומות אחרים נשאר סולובייצ'יק נאמן למקורותיו התאולוגיים, והוא מציג אותם כשני אופנים סימולטניים של חיי הדת שלנו.

ברונר ייחס את צלם האלוהים שלנו לרצון החופשי ולאחריות, ולשיטתו הנישואין הם חלק מהסדרים שנוצרו עם הבריאה.²⁰ הנישואין הם נקודת הסיום בתפקוד הסדר הטבעי, סדר שייצודו הוא להתגבר על הבדידות.²¹ לעומת זאת לדעת בארת צלם האלוהים שלנו תלוי באדם השני ובמעשהו הגואל – נישואין ובניית קהילה. סולובייצ'יק הולך בעקבות שני ההוגים הללו, ומציג את הנישואין הן כחלק מסדרי הבריאה והן כאקט גואל.

ברונר רואה בהתחייבות הרצונית לקהילה וברצון לקיים מצוות את היסוד האמוני החשוב. אין הוא מדבר על תחושה סובייקטיבית; ההתנהגות הנכונה היא היא הגורם המכריע.²² בכתביו של סולובייצ'יק יש אמירות רבות בנוסח זה על הרצון שדרוש לאדם כדי שינהג בהכנעה, בציות, ועל פי המצוות. מעניין להשוות את הציות לחוק הפורמליסטי של סולובייצ'יק עם התוצאותיות (consequentialism) של אליעזר ברקוביץ, הגורס, שעל מצוות הטרונומיות להיות בעלות השפעה כלשהי על העולם. לדידו של סולובייצ'יק, לעומת זאת, קהילת הברית היא, מעצם היותה, קיום גואל; ואילו לדעת ברקוביץ ההתנהגות הנאותה מחייבת את האדם להיות ער לתוצאות הדתיות של מעשיו. עמדתו של ברקוביץ קרובה יותר לאקטיביזם של ניבור מאשר להכנעה של ברונר. ועם זאת נראה, שקריאה ליברלית בכתביו של סולובייצ'יק מקרבת אותו לברקוביץ ולניבור, ולא לציות הפורמלי שהוא עצמו מחייב.

לעומת זאת, קרל בארת תופס את הבריאה כמלמדת על רצון אלוהי ואת קהילת הברית כמתפקדת מכוח האהבה האלוהית, בעוד סולובייצ'יק רואה הן בבריאה והן בקהילה ישויות המבוססות על רצון. ועם זאת, הגדרתו של בארת את האמונה כענווה וכציות יש בה קרבה להגותו של סולובייצ'יק.²³ בתקופה שבה

Lonely Man of Faith, p. 13 19

ראו *Divine Imperative*, עמ' 184–200, על היחסים בין גברים ונשים, ובמיוחד באשר לשלטון האדם בעולם, עמ' 185–187, 188. 20

על ההבדל בין הגבר לאישה בסדרי הבריאה ראו *Divine Imperative*, עמ' 211. 21

ראו *Creation and Redemption*, pp. 224–225. ברונר רואה את רצון האל כמכוון אל הפרט, ומדגיש את המשמעות הכוללת של המצוות – המחויבות האקסילוגית. 22

ראו *Church Dogmatics*, §61, pp. 618–620; §63, pp. 760–761. סולובייצ'יק נסמך רבות על פסקות אלה. 23

כתב את *Church Dogmatics* טען בארת שאמונה היא ציות, וציות בלבד, ואין היא מבוססת על כל דוקטרינה, תאוריה, סיפור מקראי או תאולוגיה שמיוצגת בקהילה או על ידי הקהילה.²⁴ מעניין לציין, שבארת מצטט מתוך הברית החדשה פסוקים המספרים על ישוע כדי להוכיח את הצורך בענווה ובציות. מאליו יובן שסולובייצ'יק אינו יכול להיעזר בפסוקים אלה כדי לייצג קווי אופי אלה, ובמקום זאת הוא משתמש בסיפורי המקרא; לדוגמה, קריאה ברוח קירקגור של סיפורי אברהם.²⁵

בחיבור 'איש האמונה הבודד' שואל סולובייצ'יק שאלה גדולה יותר, שאלת הדת בעולם המודרני. סולובייצ'יק טוען, שאדם מערבי המשווה לדת המאורגנת ותומך בה ברוחב יד עדיין עומד מול הסיכון, שיאבד את המודעות הדיאלקטית שלו ואת הקוטביות המטפיזית.²⁶ אם נשתמש במונחים שטבע פיטר ברגר, המבנה המסתבר של האמונה נשבר, ויש לארגן אותו מחדש בצורות חברתיות חדשות. תאולוגיה דיאלקטית אינה מדמה את הדת לתצורות החברתיות החדשות הללו, והיא מעמידה עצמה בודדה וביקורתית מול העולם המודרני, כמהה לאורתודוקסיה מטפיזית שפסה מן העולם.

בעוד שלרבים מן התאולוגים באוניברסיטאות היה מאפיין אנטי-מודרני, נקטה התאולוגיה המשפיעה ביותר במאה העשרים עמדה אחרת. קרל בארת פיתח את התאולוגיה שלו כתאוריה אוונגרדית של החילון. בארת תופס את התאולוגיה כיריבה של הדת. נראה שהרעיון שיש נצרות ללא דת תאם היטב את העולם המדעי, הרציונליסטי והפלורליסטי. הכוונה הייתה לא לקשר בין האמונה הנוצרית לבין הסביבה התרבותית, אלא לאסוף את קבוצת המאמינים הקטנה. לתאולוגיה לא היה אכפת מהחברה כולה, ולא היה עליה לגלות אכפתיות כלפי החברה. לשינוי דוגמטי זה נלווה מחיר כבד – התאולוגיה בודדה עצמה לא רק מבעיות החברה, אלא גם מהקהילה המדעית.²⁷

24 הציווי האלוהי מאשר את המפגש בין האיש לאישה (ובין ילדים להורים). הפרט מוצא את שליחותו באנושות ובקהילה, ולומד את החשיבות של אני-אתה בקבלת החלטות. על כך ראו *Church Dogmatics* 2, 2, §54, p. 116. בהמשך (עמ' 118) בארת משווה את עמדתו הוא לעמדתו של ברונר.

25 הוא השתמש בדרך כלל בכך שאברהם רצה להעלות את יצחק לעולה. לקריאה ברוחו של בארת ראו *Majesty and Humility*, *Tradition* 17, 2 (Spring 1978), pp. 25–37. מעניין להיווכח, שנראה שאפילו חלק מהמובאות הפילוסופיות נסמכות על בארת. כך, לדוגמה, השוו *Lonely Man of Faith*, עמ' 27: שם הוא מציין את דקארט ואת שופנהאואר כשתי גישות חלופיות, כפי שעושה בארת בספרו *Church Dogmatics* 3, 1, pp. 350 ff.

Lonely Man of Faith, p. 56

Rolf Schieder, 'Religion and Modernity from the Perspective of Theology: Three 27

סולובייצ'יק מכיר בהיבטים הפרגמטיים של האמונה ובכך שאפשר למצוא ערך מרפא בדת המאורגנת, אך הוא מזהיר שיש משבר בין איש האמונה ובין איש ההוד היוצר את הסדרים החברתיים.²⁸ הוא מכיר בכך שגם עכשיו אפשר, חלקית, לתרגם את האמונה למונחים תרבותיים,²⁹ אך הוא גם טוען בעוז, בעקבות הביקורת התרבותית של קרל בארת, שהאדם מנוכר מהנשגבות. אבל אם אפשר לתרגם אמונה לתרבות, יכול האדם לשחרר את עצמו מבידודות נפשית. ברם האמונה תמיד חומקת מניתוח קוגניטיבי ומתרגום תרבותי. לשיטתו אין דרך לפרוט את המחויבות המוחלטת של איש האמונה לערכים קוגניטיביים. זוהי הדילמה הבלתי פתורה של האמונה בעיני סולובייצ'יק, השאלה מהו תפקידו המעשי של איש האמונה בעולם המודרני.³⁰ הרי גם כשהוא מוקף בכל השפע שבבריאה האדם תמיד לבדו.³¹ בארת מנסח זאת אחרת, ואומר, שהדוקטרינה הלותרנית בדבר איש ההוד הנושא את התמצית האלוהית אל התמצית האנושית שגויה היא, ושעולמנו נשאר מחוץ לאלוהי אלא אם האדם מרומם עצמו לדרגת האלוהות.³²

בקריאתי את סולובייצ'יק אני מדגיש את תפקידה הדיאלקטי של האמונה בחברה, וזהו קושי גדול שאתו אני מבקש להתמודד במאמר זה. השאלה איננה השאלה האמפירית, האם התרבות איננה ניתנת לתרגום. אלא שסולובייצ'יק רואה עצמו כנמצא מחוץ לתרבות. ניתוק זה, המבטא את איכות המחשבה הדיאלקטית, הוא שניבור כינה 'ניצחון ללא קרב'. הדת נמצאת מחוץ לתרבות, ובו בזמן האמונה מציעה גאולה חברתית. סולובייצ'יק טוען במובהק, שתרגומה של האמונה לתרבות הוא תבוסה. הוא חושב את האמונה למשהו יחיד, טהור ומיוחד. האמונה מתגברת על כל הסופי והחולף.³³ הוא מניח שההלכה פותרת בעיות חברתיות משום שההלכה היא אמונה, כלומר היא מצויה מחוץ לתרבות ויש בה ייחודיות

Ways of Coping with Modernity', http://www.iue.it/Personal/Strath/Archive/Conferences/Religionmod/abstract_schieder.htm

28 *Lonely Man of Faith*, pp. 57–60. בחלק מהטקסטים של התאולוגיה הדיאלקטית נתפס ההמון כבור, קרתני וחסר רגישות. סולובייצ'יק מבקר את בורותו ויחירתו של האדם המודרני אך אינו מבקר ישירות את קהילת ההוד ההלכתית, וכך מאפשר לקורא להניח שכל חברי קהילת ההוד הם בעלי יכולת ורגישים.

Lonely Man of Faith, p. 56

30 שם, עמ' 9.

31 *Church Dogmatics* 3, 1, p. 292

32 שם, כרך 4, ספר 2, עמ' 101.

33 *Lonely Man of Faith*, pp. 62–64

ומיוחדות.³⁴ כך גם בארת אומר שהנצרות היא יחידה ומיוחדת, האמונה מיוחדת משום שההתגלות נותרת מחוץ לכל מה שיש לתרבות להציע.³⁵

פרשנו של סולובייצ'יק שעמדותיהם ימניות מבקרים את הערכים המערביים ומבקשים להתגבר על הדיאלקטיקה בכך שהם יוצרים תרבות הלכתית המנוגדת לערכי המערב, ואילו פרשנו הליברליים מסיטים את ביקורת התרבות. שני הצדדים אינם משמרים את האמונה הדיאלקטית שמחוץ לתרבות. חלק מהבלבול נובע מכך שסולובייצ'יק הולך בדרכו של ניבור ומבקש את קירקגור ובארת על כך שהם פסיביים ודוממים ואינם מתעמתים עם אירועים היסטוריים או קוראים לצאת ולפעול.³⁶ אולם הצעתו שלו ללכת בדרכי ההלכה ללא פעילות חברתית או פוליטית ממקמת אותו קרוב יותר לדת הפנימית של בארת מאשר לניבור.

בארת ביקר את קירקגור וחש שציות לסדר הבריאה ממקם את האדם מעל הטראומות הנפשיות של האדם הטבעי. עבור ברונר הסדרים הטבעיים המצויים בקהילה מעניקים מה שהוא מכנה 'הומניזם נוצרי', המשתרע מעבר לדאגה הליברלית לעצמי ולאנדיווידואליות ופונה לאלוהים, לקהילה ולנישואין. ההומניזם הנוצרי גם נמנע מהפשטות ליברליות של האנושות לקשרים אישיים.³⁷ סולובייצ'יק חפץ בטוב שבשני העולמות כאשר הוא מקבל את היסודות הפסיכולוגיים האישיים של החיים האנושיים גם בתוך קהילת הברית. הוא רואה במצוות שבקהילת הברית אמצעים להבעת מצבים של עומק אנושי. סולובייצ'יק משמר את העצמי, כפי שנראה בשימוש שהוא עושה בהבנות אקזיסטנציאליסטיות של המצוות, ופתוח להפשטה של האנושות בצלם האלוהים של העצמי. לדוגמה, כאשר סולובייצ'יק דן ב'הוד', הוא מוסיף הערת שוליים בעניין התפיסה ההלכתית של הכבוד כפי שהיא מיוצגת בתפיסה של 'כבוד הבריות', כגון במקרה של מתן כסות לערום. לשיטתו של סולובייצ'יק כאשר אנו נותנים כסות לערום אנו מבטאים את דאגתנו לכבודם של אלה שהם, כמונו, בני אנוש. הציווי הוא מחווה סמלית המביעה את הבנתנו את משמעות הקיום בכבוד. האדם העושה את הכסות צריך לשמר את כבודו בהתעטפותו, וזה הנותן לו כסות חייב לקשור את המחווה לראיית עולם

34 על מושג המיוחדות (singularity) ראו Church Dogmatics, כרך 2, ספר 2, מאמר 34, עמ' 196. במאמר 37, עמ' 566 החוק מוצג כחסד אלוהי שיש לו כוחות טלאולוגיים. כל שהאדם עושה יש לו מיוחדות גדולה, בהיותו האישוש האנושי של ההחלטה האלוהית.

35 כשהם משתמשים בשפתו של סולובייצ'יק רבים מתלמידיו מטיפים על הייחודיות (uniqueness) של מצוות מסוימות. המובן המקורי של ייחודיות זו היה שהיא מחוץ לתרבות, אך התלמידים משתמשים במילה להביע איכות תרבותית סימבולית.

36 Lonely Man of Faith, p. 61. אליסטר מקינטיר (Macintyre) טוען גם הוא שהאתיקה היא היסטורית באופן שהוא אהיסטורי. דיון זה חורג מתחומו של מאמר זה.

37 Divine Imperative, p. 191. ראו עמ' 320–329 לדיון על כך שהקהילה גוברת על הבדידות.

דתית רחבה יותר. בארת אינו רואה בהם מצבים פרגמטיים שיש לשמרם, אלא מצבים אונטיים; אדם מעומת, גם אם הוא מגולה, אינו מאבד מכבודו.³⁸ מכאן שלעומת התאולוגים הדיאלקטיים סולובייצ'יק רואה נתק קטן יותר בין החיים הטבעיים הליברליים לבין חיי ההלכה הגואלים. פרשניו הליברליים של סולובייצ'יק גורסים בצדק שהגותו שימרה ליברליזם, אוטונומיה ודאגה לעצמי, ואילו פרשנים מסורתיים מבינים באופן חולם מה טיבן של ההשלכות של חשיבתו על הקהילה, וטוענים שיש צורך לכוף ראש בפני הקהילה כולה ולקבל את המסורה.

ולבסוף, במונחים סגנוניים, מכיוון ש'איש האמונה הבודד' היה מלכתחילה הרצאה לציבור, דעותיו מובעות באורח תמציתי יותר מאשר בכתביהם המייגעים של קודמיו. במסה אחת כורך סולובייצ'יק את הבריאה עם האנתרופולוגיה, עם פרשנות מקראית, עם תפילה, עם גאולה, עם התגלות ועם המצב האנושי בלא להתייחס למקורות לדבריו או לטיעונים, ומשאיר מקום רב לעמימות.

עימות

התאולוגיה הדיאלקטית דוחה את המגמות הפייסניות של התאולוגיה האקומנית, ובארת טען בצורה שאינה משתמעת לשני פנים, שמי שאינו חלק מהנצרות אינו יכול להבין את אמירותיה. את המסה 'עימות' כתב סולובייצ'יק בתגובה לדרישה הקתולי-יהודי בחסות הוועידה האקומנית השנייה, ובה גם הוא יוצא חוצץ נגד דרישה ברוח דיאלקטית דומה. אין בכוונתי לעסוק בהשלכותיה הבינ-דתיות של המסה, אלא בהשלכות התרבותיות. המסה נפתחת בסיכום של תפיסתו של ברונר שהעימות האלוהי מעניק לאדם אחריות, וממשיכה ועוברת לסיכום דעותיו של קרל בארת על דת ותרבות.

ברונר רואה באדם הטבעי ישות ללא מודעות וללא אחריות, אך כאשר הוא תופס את האחרות (otherness) הקיומית שלו, הוא מתעמת עם התחושה שיש בורא. בהכרה שהאדם הוא יצירה מלפני הבורא, אדם מעומת, רואה ברונר התגלות.³⁹ יש מתח של ההתגלות ושל התבונה הטבעית שבהן חוסר המוסריות האסתטית של המדע והאינטלקטואלים הורסת את חיי הקהילה והאמונה.⁴⁰ בה במידה, כשמדובר בסולובייצ'יק הרי שלדידו האנתרופולוגיה מניחה שהישות הפשוטה והטבעית של האדם יש בה שמחה ללא פרדוקס, ללא ביטול עצמי וללא

Lonely Man of Faith, p. 13 38

על פי *Creation and Redemption*, עמ' 4-5, אנו נטועים בסטטוס שלנו של בוראנברא לא תאולוגיה טבעית אלא כהתגלות. ראו 151-153 *Divine Imperative*, pp.

Divine Imperative, p. 498 40

עומק.⁴¹ האדם הטבעי אינו חוסך דבר מעצמו; אין הוא מודע להתנגדות בעולם החיצון או לאבסורד הטמון בחיפוש אחר ההנאה.⁴² זהו יצור לא מעומת אשר אינו מודע ל'אחרות' הקיומית שלו כמי שזומן בידי יוצרו לגדולה טרגית.⁴³ סולובייצ'יק משליך פרדיגמה זאת על התחום החילוני כולו בקבעו שאפילו תרבות גבוהה, חיים אינטלקטואליים וכס הלימוד הדוניסטיים ואסתטיים הם. האדם זוכה לחירות מהסדר הטבעי על ידי העלאת קרבן גדול לאלוהים. (אין דין ברונר ו'עימות' כדין הענווה וחוסר הישע של בארת ושל 'איש האמונה הבודד').

לדעתו של ברונר אדם עומד מול בחירה עקרה – להאמין בייעודו או להתבוסס בייאוש.⁴⁴ לאחר שנתקל האדם בזולת השונה ממנו לגמרי ומודע לייחודיותו, הבחירה שיש לו היא בין כיבוש לייאוש.⁴⁵ בעקבות ברונר טוען סולובייצ'יק שהאדם המעומת מקבל אחריות ומסוגל להעריך באופן ביקורתי את מצבו אל מול סביבתו, ובגלל הערכה זו האדם המעומת דוחה את הנירוונה שטומן בחובו חוסר המעש.⁴⁶ האדם נוכח לדעת שיש לו צורך לא רק במחוות קוגניטיביות, אלא גם במחוות נורמטיביות.⁴⁷ המחווה הנורמטיבית החדשה נמצאת בהחלטה האנתרופולוגית הנצחית להתייחס לייעודנו הנעלה.⁴⁸ (במסה 'עימות' מדגיש סולובייצ'יק את הצורך לקבל נורמות, אף כי ב'קול דודי דופק' נשמע קולו של הייעוד ברור יותר מקול הגורל).

סולובייצ'יק קובע, שיש ליהודים עימות כפול של התנהגות מתוך כבוד יחד עם דרישות נפרדות של קהילת הברית:

אנו מאמינים שאנו נושאים משא כריזמטי כפול. משא כבוד האדם ומשא קדושתה של קהילת הברית. בתפקיד קשה זה אנו נקראים בידי האל, שגילה עצמו לפנינו הן ברמת הבריאה האוניברסלית והן ברמת הברית האישית, לקחת על עצמנו שליחות כפולה – זו האנושית אוניברסלית וזו של העימות הייחודי עם הברית.⁴⁹

41 'Confrontation', *Tradition* 6, 2 (1964), pp. 5, 21

42 שם, עמ' 8.

43 שם, עמ' 7.

44 Emil Brunner, *Revelation and Reason: The Christian Doctrine of Faith and Knowledge*, Philadelphia 1946, p. 38; idem, *Our Faith*, pp. 17–20 and chap. 20 (הערה לעיל).

45 *Creation and Redemption*, p. 126. הדיאלקטיקה של האדם, של הגדולה ושל האומללות מקבילה לתפארת ולנפילה.

46 *Confrontation*, pp. 9–10

47 שם, עמ' 13.

48 *Divine Imperative*, p. 122. ההתגלות היא רגע ההחלטה עצמו, לא העבר ולא העתיד.

49 *Confrontation*, p. 17

ברונר גם הוא מציג עימות כפול כאדם וכנוצרי, עימות שיש בו כבוד וקדושה או שגב וענווה. 'כבורא עולם האל דורש מאתנו להכיר בסדרים שהוא יצר ולהתאים עצמנו אליהם. זוהי חובתנו הראשונה. חובתנו השנייה היא להכיר בו כגואל ולהתאים את עצמנו אליו'.⁵⁰ ברמה הספרותית ממזג סולובייצ'יק בהצגת הדברים שלו את לשון קהילת הברית של בארת. ברמה הממשית דורשת החובה הנוצרית השנייה של ברונר שהאדם ילך בעקבות חזון אוניברסלי גבוה יותר, ואילו סולובייצ'יק משתמש בלשון של בלעדיות ושל מצוות אישיות בהצביעו על קהילת ההוד בחלקה השני של המסה.

סולובייצ'יק רואה רמה שלישית של קבלת הקהילה כאשר 'שני אנשים, גלמודים וחסרי ישע בבדידותם, נפגשים ונוצרת הקהילה הראשונה'.⁵¹ קהילה מבוססת על תקשורת שבה אנו מבטאים את רחשי לבנו העמוקים ביותר. ועם זאת אנו ממשיכים להיות ערים להבדלים מטפיזיים נוכח אנשים אחרים; מודעים להיותנו כלואים בפרדוקס של הקהילה והבדידות. בשונה מברונר, שלדידו נישואין וקהילה הם חלק מהעימות השני, סולובייצ'יק מפתח רמה שלישית הכוללת שיבה לתחושת ניכור. וכך בעוד אצל ברונר גוברים הנישואין על הניכור והופכים חלק מהסדר המוסרי, אצל סולובייצ'יק הקהילה היא רמה נוספת שבה חוזר במפתיע הניכור האנושי.⁵²

סולובייצ'יק שב לנרטיב הראשוני שלו בעניין העימות הראשון של האדם, וקובע שיהודים שותפים לעימות האוניברסלי הגדול שבין האדם לסדר הטבעי. כחלק מהמחויבות שלהם לעימות הראשון יהודים דתיים נלחמים במחלות, מקלים את הסבל האנושי ומגנים על זכויות האדם.⁵³ יש לשים לב שההגנה על זכויות האדם נמצאת מחוץ לעימות השני בתורה, ושכל מה שאתי הוא אוניברסלי. בעוד שבמסה 'איש האמונה הבודד' האמונה היא תנודה בין חיי החולין לחיי הדת, ב'עימות' התנודות הן בין התפקיד האנושי לעבוד למען העימות האוניברסלי לבין הצרכים של המחויבות לאמונה בברית.

אולם בחלקה השני של המסה, החלק שבו סולובייצ'יק מתווה את המחויבות האמונית, הוא עורך שני שינויים. הוא ממיר את התנודות בין מחויבויות לתנודה בין מחויבות לאמונה מפורשת, והוא סוטה מהעימות הדואלי בנוסח ברונר – העימות בין האוניברסלי לפרטי – אל המתח של בארת בין דת שבתרבות ובין אקט אמוני מפורש. חלק זה של המסה של סולובייצ'יק חב חוב גדול לבארת ול-"Church Dogmatics".⁵⁴

Divine Imperative, p. 208 50

Confrontation, p. 14 51

שם, עמ' 14-16. דבר זה עומד בניגוד לכתוב ב-"Divine Imperative", עמ' 340-355. 52

שם, עמ' 20. 53

חשוב לציין שבארת עצמו ריכך את עמדותיו במרוצת השנים, במיוחד לאחר הכינוס האקומני 54

בארת מסביר אמונה זו. זוהי אמונה הדוחה את היסודות התרבותיים של הדת לא כיסוד שני בעימות דואלי, אלא כניגוד לעימות כזה.

כאשר אנו מאזינים להתגלות שמימית, האמירה היחידה שנעזר להגות היא אמירה של אמונה, [שכן] ההתגלות אינה נקשרת בדת אנושית קיימת ופועלת. ההתגלות מנוגדת לדת כזו, כשם שהדת הייתה בעבר מנוגדת להתגלות. אין אנו יכולים להדגיש הדגשה חזקה מספיק את הקשר בין האמת של הדת הנוצרית לבין החסד שבהתגלות [...] איננו יכולים להבחין ולהבדיל בין הכנסייה לבין דתות אחרות על יסוד תפיסה כללית באשר לטבעה של הדת.⁵⁵

בארת רואה בדת אִי־אמת, בניגוד להתגלות,⁵⁶ כאשר האוניברסליות והברית אינן יכולות לחיות בכפיפה אחת. מכאן שתקשורת המעוגנת באוניברסלי יכולה להתקיים רק בתחום החולין.

בחלקה הראשון של המסה כבר רמז סולובייצ'יק לדוקטרינת הפרטיקולריזם והבלעדיות של בארת בהצגתו את החובה השנייה על פי ברונר, ואילו בחלקה השני של המסה ממקם סולובייצ'יק את הבלעדיות בלב העניין. סולובייצ'יק, בעקבות ניבור, מקבל את האתיקה היהודית־נוצרית כתרבות המוסר האמריקאי. ועם זאת הוא מפריד את התרבות המוסרית מפעולות אמוניות שאינן ניתנות לתרגום, כאלה שהן מעבר לתרבות:

נכון הוא שאפשר, באופן לגיטימי, לדבר על מסורת יהודית־נוצרית [...] ברם כאשר אנו מסיטים את המוקד מממד התרבות לממד האמונה – אל המקום שבו יש צורך במחויבות ובמעורבות מוחלטות וללא תנאים – הרי שהרעיון בדבר מסורת של אמונות ורצף של דוקטרינות שמקורן בהתגלות הופך לאבסורד מוחלט.⁵⁷

הנקודה השנייה של סולובייצ'יק באשר לחוסר היכולת להעביר אמונה אינה מתייחסת לדיון אקדמי, פנומנולוגי או קוגניטיבי, שהרי סולובייצ'יק ציטט בחופשיות את דבריהם של קירקגור ובארת והשתמש בהם כחומרי בנייה להיכל היהודי שבנה. הוא עמד על כך שיהודים רק יכולים לדון בדתות אחרות בהתבסס על הקיום הארצי, עמדה הסותרת מסורת בת מאות שנים של הגות דתית תאולוגית. החילון שעושה סולובייצ'יק לחיים הטבעיים משקף שאיפה לפגוש

השני. ראו Willem A. Visser't Hooft, 'Karl Barth and the Ecumenical Movement',

Ecumenical Review 32 (1980), pp. 129–151

Church Dogmatics 1, 2, §17, p. 336 ff

55 שם, עמ' 301.

56 *Confrontation*, p. 21

את העולם המודרני כעולם חילוני, ומתוך כך כעולם שהוסרו ממנו הסוגיות התאולוגיות שהוצגו לעיל:

המילה האמונית מייצגת את האינטימי, הפרטי, את ההשתוקקות הבלתי מובעת של הפרט לבוראו ואת הקשר שלו לבורא. המילה האמונית משקפת את האופי האלוהי ואת המוזרות של האקט האמוני של קהילה מסוימת, אקט שאדם השייך לקהילה אמונית אחרת לא יבין כלל ועיקר.⁵⁸

כמו בארת סולובייצ'יק מציג עמדה חילונית של חברה אשר בה

כולנו מדברים בשפתו הארצית של האדם המודרני. למעשה, האינטרסים המשותפים שלנו אינם בתחום האמונה אלא בתחום סדרי החול [...]. אולם אם ייסוב הדיון בענייני אמונה, אזי אחד המתעמתים יהיה מוכרח להשתמש בשפה זו.⁵⁹

סולובייצ'יק מצייר תמונה של חברה חילונית ושל אמונה פרטית הנוגדת את הערותיו כמה עמודים קודם לכן, כאשר, בעקבות ברונר, היה צורך להערות ערכים דתיים לחברה החילונית שלו.

אף שחלק זה ב'עצמות' הוא פרפרזה על הדיכוטומיה של קרל בארת שבין חברה לאמונה, סולובייצ'יק מוסיף הערת שוליים מפתיעה; אחד מקוראיו כינה אותה 'עקב אכילס של הרב'. בהערה זו מוסיף סולובייצ'יק את הערתו של ניבור שהוא (סולובייצ'יק) 'משתמש במונח "סדרים חילוניים" על פי פשטם הסמנטי המקובל, אך לאדם המאמין הסדר בבריאה הוא סדר קדוש'.⁶⁰ ייתכן שהוא נסוג לעצמות הראשון של ברונר מראשית המסה, ואולי, כמו ניבור, סולובייצ'יק זוכר את המחויבויות ההלכתיות הארציות ב'איש ההלכה' ומוסיף הערת שוליים המסבירה את השימוש שהוא עושה בניבור ב'איש ההלכה'. כך או כך, בהקשר הנוכחי עדיין יש לנו הגמוניה דתית שאינה מאפשרת דרשית, שלא כמו בגרסה הרחבה של ניבור.

'חמש דרשות'

מהמסות שכתב סולובייצ'יק משנת 1959 ועד לסוף שנות השישים נראה שהוא עסק בקריאת כתביו של ברונר ועשה בהם שימוש נרחב. בחמש הדרשות על

58 שם, עמ' 23.

59 שם, עמ' 24.

60 שם, שם, הערה 8. ראו Eugene Korn, 'The Man of Faith and Religious Dialogue: Revisiting "Confrontation" after Forty Years', http://muse.jhu.edu/journals/modern_judaism/v025/25.3korn.html וכן מאמרו בכרך זה.

הציונות הדתית מורגש המתח בין הקהילה הדתית לחברה. כאן מקומה של הקהילה הדתית הנדרשת כדי לבקר את החברה. לשיטתו של סולובייצ'יק ההלכה מתפקדת כמי שנדרשת לבקר את הציונות, ומתייצבת מנגד ככוח אופוזיציוני. סולובייצ'יק מקבל את היסודות הפרגמטיים של המדינה הציונית החילונית ומשבח את תרומתה לגורל העם היהודי, אך אינו מתמודד עם סגויות של בניין אומה וממשלה. במקום זאת הוא מציג הצדקה הלכתית למדינה בשילוב ביקורת הלכתית. סולובייצ'יק מתאר את דת אברהם כדת 'העבריי', כלומר האמונה שמעברו השני של הנהר, וזאת בניגוד לתרבות החילונית. המשבר של האדם המודרני זוכה לתשובה בשמירת ההלכה בתוך החברה בלא צורך לבנות מחדש את החברה הלכה למעשה.⁶¹

סולובייצ'יק רואה את הגאווה כחטאו של האדם המודרני, גאווה הגורמת לו לחשוב שאדם אינו מחויב לחוק. ברעיון זה יש הד לעצמתו של ניבור, עמדה שדולדלה עד מאוד בשנות החמישים של המאה העשרים, ולפיה הגאווה גורמת לאדם המודרני לחרוג מחוץ לתחום היכולת שלו.

סולובייצ'יק רואה בישראל מדינה חילונית, והאדם הדתי בה חי על פי אתוס סותר של ההלכה; ועם זאת הוא גם מצפה שההלכה תאמר את דברה על המדינה. המתח של ברונר הוא בין הפרט הנוצרי וקהילתו לבין האדם הטבעי החי בחברה חילונית, ואילו החברה ההלכתית של סולובייצ'יק שופטת את החברה החילונית. מעניין לציין שסולובייצ'יק אינו משתמש בתאוריות של ברונר בנושאי עבודה וכלכלה, תאוריות הדורשות דיאלקטיקה בין החיים החילוניים ובין אתיקת האהבה הנוצרית.⁶² מבחינתו של סולובייצ'יק הקפיטליזם מניח את הדעת, ואין צורך בחלופה דתית. כמו כן אין הוא נסוג לעמדה אישית כפי שעושה ברונר, ובמקום זאת הוא הולך בדרכו של ניבור ונמנע מהבחנה חדה מדי בין האישי למוסדי.⁶³

אצל סולובייצ'יק חסרה תאוריה של היסוד הדתי בתרבות החילונית. הוא מרעיף שבחים על ישיבת כרם ביבנה ורואה בה הישג גדול, ללא תאוריה של תרבות חילונית. ניבור סבר שיחידות הקהילה של ברונר היו בלתי יעילות, ושהיה צורך בראליזם נוצרי שיחדור לפוליטיקה וישנה את החברה. סולובייצ'יק נשאר בתוך הקווים שהתווה ברונר, שכן ברונר כתב שלא תיתכן תכנית חברתית נוצרית ולא תשובות פוליטיות.⁶⁴ איש האמונה ממשיך להיות ביקורתי כלפי התרבות החילונית, בעוד שהמטלה המוטלת על האדם המכובד היא ליצור תרבות, ומכאן

Soloveitchik, *The Rav Speaks: Five Addresses on Israel, History and the Jewish People*, Lakewood, NJ 2002, pp. 115–119 (speech 3, section 4) 61

Divine Imperative, pp. 384–439, esp. 434 62

ראו Gilkey, *On Niebuhr*, pp. 64, 194 (הערה 4 לעיל). 63

Divine Imperative, p. 339 64

שלא יכולה להיות תרבות נוצרית.⁶⁵ לשון אחר, כפי שכבר ציין אבי שגיא, בציונות של סולובייצ'יק ההלכה מתפקדת כמקור לערכים, ומצמצמת את תפקידה של התרבות הציונית החילונית.⁶⁶

הלכה ומסורה

הצורך שהיה לסולובייצ'יק לטעון לרלוונטיות של ההלכה ולהציע חזון שבו משולבים לימודי חול מיתן משהו מהשקפות דיאלקטיות אלה. ב'איש ההלכה' הרי"ד מציג עמדה חיובית יותר באשר ליכולתו של האדם לתרום לחברה באמצעות ידע, תורה, מצוות ותשובה. היסודות התרבותיים ב'איש ההלכה' משקפים את נקודת המבט האקטיביסטית של ניבור כפי שהיא מתמזגת עם ניסוח ההלכה של סולובייצ'יק, ניסוח שיש בו מהרמב"ם ומהדרך הנאריקאנטית. במסה זאת לא שולטים המתחים בין התרבות לאמונה.

הצהרתו של סולובייצ'יק ב'איש ההלכה', שההלכה היא דת של העולם הזה, שלא כמו הנצרות' קשורה לדיוננו. מכאן שאפילו על מצוות תשובה ויום הכיפורים – שהן המצוות הרוחניות ביותר – חלה החובה לחולל שינוי בעולם הזה. בהערת שוליים הוא זוקף קריאה זו של היהדות כמנוגדת לנצרות להנגדת האמונה המקראית עם האמונה הנוצרית המאוחרת יותר, על ידי ניבור.⁶⁷ וכך אנו נותרים עם חומר רב למחשבה על אודות שיטתו והשלכותיה. ציוניו של סולובייצ'יק ביהדות מושרשים בתאולוגיה המודרנית אף לפני שהוא מבהיר את ערכם התאולוגי. במקרה זה התאולוגיה הדיאלקטית של ניבור התקבלה כחזרה לעבריות של העולם הזה לעומת הנצרות של העולם הבא.⁶⁸ בעקבות נטייתו של ניבור לראות חשיבה דיאלקטית כ'חשיבה עברית' סולובייצ'יק מבקר את אלה הרואים אמונה כמשהו רוחני שאינו כרוך במחויבויות חומריות.⁶⁹

כחלק מהדגשת העולם הזה ממשיך סולובייצ'יק בקו הביקורתי הרחב של ברונר כלפי ה'הומו רליגיוזוס' בכלל וכלפי המיסטיות בפרט.⁷⁰ בשנת 1924 קרא סולובייצ'יק בגרמנית ספר שהיה רב מכר – ספרו של ברונר *Die Mystik und*

65 שם, עמ' 489.

66 אבי שגיא, 'ציונות דתית בין סגירות לפתיחות', א' שגיא, ד' שוורץ וי"ז שטרן (עורכים), יהדות פנים וחזן, ירושלים 1999, עמ' 165–166.

67 *Halakhic Man*, p. 149, n. 41

68 על ניסיונו של ניבור ליצור מחשבה עברית ראו אייל נווה במאמרו הנזכר לעיל בהערה 4.

69 *Creation and Redemption*, p. 60 וכן במקומות שונים אצל Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*, New York 1941

70 *Divine Imperative*, p. 310

das Wort. כרך זה הוא ביקורת דיאלקטית של 'הומו רליגיוזוס' ושל רגשות דתיים, ויש מקום להשוות בינו לבין איש ההלכה. ברם שלא כמו 'איש האמונה הבודד', ששם השתמש הרי"ד באינדיווידואליזם של המשפחה והקהילה בנוסח ברונר, ב'איש ההלכה' מבסס הוא את ההלכה ברעיונו של בארת בדבר הקהילה הנושאת את התגלות האמונה. סולובייצ'יק היה בעיקרו של דבר מורה הלכה, והוא פיתח את חזון המשכיותה של ההלכה דרך תפיסת המסורה המתפקדת בדרך דומה לזו של kerygmatic community אצל קרל בארת. הקהילה כולה עדה למסר הקריגמטי (הטפה, העברת מסר דתי), ובהתגלות זו אין כל בחירה אישית עצמאית: 'יש עד למסורת בקהילה'.⁷¹ על פי בארת הידע של האמונה ידוע דרך עדות כתבי הקודש והקהילה.⁷² הוא כותב:

שלא רק החיים הם המדברים והפועלים. אבותיהם, המילים שלהם ומעשיהם, ההיסטוריה שלהם שאינה תמה עם הסתלקותם, אלא שבהסתלקותם היא רק נכנסת לשלב המכריע בקרב צאצאיהם, וניצבת ביחס שאין להפך אותו עם ההיסטוריה של ההווה.⁷³

סולובייצ'יק עצמו מגדיר את המסורה כקהילת הברית, קהילה שאינה עשויה מבני אנוש כפרטים, אלא מדורות על גבי דורות שהגיעו אל הקשר הפרדוקסלי של העבר והעתיד. המסורה עוברת כחוט השני מדור לדור.⁷⁴ ואגב, הסיאנס שבו הרמב"ם ורבנו תם מדברים עם סולובייצ'יק כדי להוכיח את המשכיותה של קהילת ההלכה דומה דמיון רב לקהילה של בארת, קהילה שבה חברים החיים והמתים. לדברי בארת 'הקהילה הנראית לעין חיה על פי כנסיית השליחות הסמויה, עטרת ניצחון עוטרם המתים והחיים כאחד'.⁷⁵ סולובייצ'יק מרחיב עמדה זו בעזרת הדימויים החיוביים של ברונר למנהיגות.

71 Church Dogmatics 2, 2, §34, p. 196; § 62, p. 669

72 ראו גם במקומות שונים שם, כרך 4, ספר 1, מאמר 63.

73 שם, מאמר 62, עמ' 669, 672. לכל קהילה מקומה סביבתה והמסורת שלה, אך כולן קשורות לאותו אל ונמצאות תחתיו. 'כל תיווך אנושי של אחדות זו [...] יכול להיות אך ורק שירות אנושי חופשי', ואינו יכול ליצור אחדות. הכנסייה המאוחדת אינה ניצבת כאידאל או כשלמות מאורגנת; כל כנסייה קיימת לגמרי לכשעצמה בכל קהילה שהיא (עמ' 673). על פי מאמר 67, עמ' 614-615, הקהילה היא עבודתם המופשטת של בני האדם, והיא תוצאה של אלוהים הנובע מתוך ישוע ועל ידי רוח הקודש.

74 Lonely Man of Faith, p. 47. סולובייצ'יק משתמש בחלק מהרעיונות של היידגר הנמצאים בכתביו של בארת. עוד יוער כאן, כי הרב סולובייצ'יק משתמש בכתביו באנגלית במילה ההלכתית מסורה, לא במילה העברית מסורת ולא במילה האנגלית tradition; וכוונתו לרציפות תאולוגית של ההלכה, בהתאם למחשבת קרל בארת.

75 Church Dogmatics, §62, p. 669

מכאן שלדידו של הריי'ד מושתתת קהילת הברית על העיקרון ההלכתי המשפטי של דיון חופשי ועל הדגם של מנהיג, מורה ורועה.⁷⁶

מעניין לבקש את מקומם של סולובייצ'יק וקוראיו בדיון שבין הנס פריי (Frei, 1922–1988) וקרל בארת על טקסטואליות לעומת קהילה בקריאת המסורת. בארת, התאולוג הדיאלקטי, סבר שהקהילה העבירה את המסר הקריגמטי בשמחה כעימות עם האל, ומסר זה נותר גדול מכל טקסט נתון.⁷⁷ הנס פריי, התאולוג הפוסט-ליברלי, ביקר את בארת ומיקם את משמעותה של ההתגלות בטקסט ובפרשנויו העכשוויים.⁷⁸ סולובייצ'יק רואה את המסר הקהילתי כמשהו שיידוע דרך הטקסט כפי שמפרשים אותו נושאי המסורה, ולימוד התורה הוא אירוע חווייתי. סולובייצ'יק מזהה מסורה עם לימוד טקסטואלי ועם ההיסטוריה של הפרשנות, אך זיהוי זה יש בו פנים לכאן ולכאן. בין קוראיו של סולובייצ'יק יש הסוברים שהייתה לו תפיסה פוזיטיביסטית של החוק, ושהוא ראה את משמעות ההלכה בפנייה לקורא המלומד ולא לקהילה. אחרים מדגישים את התפקיד המיוחד של ראש ישיבה כמקשר היחיד בין העבר לעתיד.

ב'איש האמונה הבווד' מתאר סולובייצ'יק את הקהילה כמשחררת מעצלות ומסבל. הוא גם מתאר את הקהילה כמתווכת בין העבר לעתיד. כמו אצל בארת כך גם אצל סולובייצ'יק יש הגדרה שלילית חדה של הקהילה כנדרשת לשמר גורל, כבוד ומשמעות.⁷⁹ הן סולובייצ'יק והן בארת רואים את הקהילה כדורשת הכנעה.⁸⁰

שלא כתאולוגים הדיאלקטיים האחרים, המכירים בסדר היום התרבותי שלהם, ניתוח הקהילה ההלכתית של סולובייצ'יק רואה אותה כנצחית. בהתחשב בדעתו על הקהילה ברי שהמודעות העצמית של סולובייצ'יק באשר לתאולוגיה שלו לוקה בחסר; וזאת לעומת בארת, הכותב שעלינו לראות את הפן ההיסטורי הגלוי של הכנסייה. לדעתו אין כל 'ארץ פלאות'.⁸¹ בארת מתריע מפני חילונה של הכנסייה, וטוען שעליה להיות מגן בפני שחיתות, חומריות וסתגלנות עצמית בעולם. הוא טוען שהכנסייה גואלת משום שהיא משרתת את העולם ואיננה רואה את עצמה כעולם ומלואו.⁸² סולובייצ'יק חסר את ההתרעה בדבר הבלבול שבין

Lonely Man of Faith, p. 29 76

Church Dogmatics 3, 2, §72, p. 802 77

Hans Frei, *Eclipse of Biblical Narrative*, New Haven 1974; David Demson, Hans Frei 78

and Karl Barth: *Different Ways of Reading Scripture*, Grand Rapids, MI 1997

בנושא זה ראו Brill, 'Elements of Dialectic Theology' (הערה 5 לעיל).

Lonely Man of Faith, pp. 22–23; *Church Dogmatics* 4, 1, §62 passim; §65, pp. 403ff 79

Church Dogmatics, מקומות שונים במאמרים 62, 68. 80

שם, מאמר 62, עמ' 654. 81

שם, כרך 4, ספר 2, מאמר 67, עמ' 666–669. 82

הצגת הדברים האידאליים שלו לבין הקהילה ההלכתית כפי שהיא, הוא חסר את ההכרה באנושיות ובפוטנציאל לשחיתות שיש לנושאי המסורה, ומתאר את ההלכה כגואלת מניה וביה, ואין הוא מוסיף ומתריע.

זאת ועוד. סולובייצ'יק, כמו בארת, טוען שהמסורה נמצאת מחוץ לתרבות אך אין הוא מתמודד עם היסודות האנושיים שבה. אפשר ללמוד רבות מההשוואה בין סולובייצ'יק לבארת בנושא הקהילה. בארת כותב שכמוסד אנושי הקהילה היא 'תופעה בהיסטוריה העולמית שאפשר לתפוס – כמו כל תופעה אחרת – במונחים היסטוריים, פסיכולוגיים או סוציולוגיים'.⁸³ לו השלכנו את התובנה של בארת על המסורה, הרי שהמסורה, כשהיא נתפסת בהיבטיה האנושיים, יכולה להיות כפופה להיסטוריה ולסוציולוגיה. בארת דוחה את דוקטרינת הכנסייה הדוצטית (docetism) הדוחה את הכנסייה הארצית. הכנסייה, לשיטתו של בארת, קיימת בזמן ובמרחב. סולובייצ'יק לעומתו דוחה את ארציותה של המסורה.

השלכות

מאמר זה הצביע על דוגמאות אחדות בארבע נקודות זמן בהגותו של סולובייצ'יק. ניתוח מלא צריך לכלול את כל כתביו, במיוחד אלה הקשורים לנושאים שנידונו כאן. וכן מתבקש ניתוח נפרד ל-*Majesty and Humanity* ול-*Family Redeemed*, שראה אור באחרונה. שני הספרים הללו נטועים ביסודות ההגות הדיאלקטית. מטרת לא הייתה להראות כיצד הסכים סולובייצ'יק עם שלושת ההוגים הדיאלקטיים האלה או כיצד התאים עצמו אליהם, וגם לא להראות שהגותו כפופה הייתה להגותם או לקבל את הביקורות של ניבור על ברונר ובארת. כוונתי הייתה לפתוח דרך חדשה לחשיבה על השפעתו התרבותית של סולובייצ'יק כשימוש יהודי בתאולוגיה דיאלקטית על אודות התרבות.

כאשר הציג ט'פ טורנס ב-1962 את התאולוגיה של התרבות של בארת, הוא תלה את הצורך לפתח גישה דיאלקטית לתרבות בבעיה שנוצרה 'מאחר שהנצרות נטמעה כל כך בתרבות הבורגנית של האדם המודרני, שהיא הופיעה בכל מקום כביטוי לתרבות זאת'.⁸⁴ כוונתי הייתה להראות שסולובייצ'יק שותף לחלק גדול מנקודת המבט של בארת, ואף התאים אותה לרעיונותיו. מעבר לנקודה הכללית הזאת ניתוח זה של השקפתו הדיאלקטית של סולובייצ'יק על התרבות יש בו

83 שם, מאמר 62, עמ' 652.

84 Thomas. F. Torrance, *Karl Barth: An Introduction to his Early Theology*, New York 1962. לדיון בחלק מהסוגיות התרבותיות באורתודוקסיה המודרנית ראו Alan Brill, 'Judaism in Culture: Beyond the Bifurcation of Torah and Mada', *Edah Journal* 4, 1 (2004), pp. 1–26.

משום פתיחת צוהר אל התפצלותם של תלמידיו לעמדות מודרניסטיות ופאך הלכתיות. אלה שהלכו בדרך המודרניסטית בוחרים במובאות הדוגלות בעימות עם העולם המודרני בלא רגישות לכך שהוא הצהיר על 'ניצחון ללא קרב', ואילו אלה שהלכו בדרך הפרוהלכתית בוחרים במובאות המתנגדות לתרבות, והם יוצרים תרבות הלכתית. קיימת גם השפעתו של ברונר, המבחין בין הקהילה הדתית לבין החברה; סולובייצ'יק מעמיד הבחנה דומה ב'איש האמונה הבודד'. ברם יש כאלה, במיוחד הפרשנים הליברליים, המתעלמים מההבחנה ומבקשים ליצור ברית חיה של חברת ההוד – בעוד שהימין לוקח את הקהילה הדתית אל תוך החברה.

ברצוני לשוב לשאלה הבסיסית של התרבות. במקומות שונים במאמרי מופיעות אמירות דומות הנסמכות על מקורות שונים. כך לדוגמה ב'איש האמונה הבודד' בתוך שלושה עמודים בלבד הוא הולך בעקבות רעיונותיו של ברונר על שני התחומים השונים ועל הצורך בשיבה לקהילת ההוד:

ההלכה מחייבת שיבה להוד [...] לא כדיאלקטיקה אלא כתנועה משלימה [...] לא כמנוגדת למפגש הבריתי אלא כתגובת רפלקס שנגרמת ממפגש זה כאשר האדם מרגיש את מגעה הרך של יד האלוהים מונחת על כתפו והוא מקבל את הזמנתו של אלוהים לחבור אליו בברית.⁸⁵

לאחר מכן הוא מנסח ניסוח אחר את גישתו של ניבור, גישת העולם הזה. 'להלכה יש גישה אחדותית למציאות, והיא שוללת – ללא כל סייגים – כל סוג של דואליזם'.⁸⁶ בהמשך הוא חותם באמונתו של בארת, אמונה שיכולה לגבור על תחום החולין ולכפות את הנורמה שלה, משום שתחום החולין ריק מערכים. 'כאן אשתמש במטפורה. הייתי אומר שהנורמה לדעתה של ההלכה היא הזרוע שבעזרתה נצמדת הברית, כשם שנצמד הקיסוס, אל עולם ההוד ומתפשטת בו'.⁸⁷ כיוון שהמובאות הללו קצרות, והיות שההבדלים בין שלושת המקורות דקים מאוד, אין באפשרותנו לערוך הנגדות מנוסחות היטב. אולם ברונר לא היה מדבר על אחדות או על הברית המתפשטת על פני ההוד, וניבור לא היה סובל נוכחות עדינה בתחום החולין. משפטים אלה מעידים על הדרך הכללית שבה הטמיע סולובייצ'יק את מקורות התאולוגיה הדיאלקטית ושילב אותם במשהו משל עצמו.

מקום חשוב בתאולוגיה הדיאלקטית יש להפרדה שבין ידע קוגניטיבי לבין אמונה. כמה קוגניטיבית היא האמונה לשיטתו של סולובייצ'יק? ב'*Halakhic Mind*, חיבור שלא נידון במאמרנו זה, הוא כותב במפורש שבארת וברונר

Lonely Man of Faith, pp. 1–50 85

שם, עמ' 51. 86

שם, עמ' 52. 87

צודקים בדחייתם את הדת שיש בה רק סובייקטיביות, רומנטיות ונורמות אתיות. בארת וברונר עושים את האמונה למשהו שאיננו קוגניטיבי ואיננו תרבותי. על פי הגישה ההלכתית, לעומת זאת, לאחר האקט האמוני יש שיבה אל תוך הקוגניטיבי.⁸⁸ ההשלכה היא הגישה ההלכתית השונה מהנצרות. בכתובה מוקדמות זו משתמש סולובייצ'יק בניבור כדי לעזור לגבש יהדות ארצית יותר מאשר הנצרות של בארת וברונר. ב'איש ההלכה' חוזר סולובייצ'יק ליחסים שבין המערכת התרבותית והמערכת ההלכתית. שאלתו של ניבור נותרת ללא מענה – היכן אין הדת שוקעת לתוך זהות עם תצורות תרבותיות? תשובה אפשרית היא שסולובייצ'יק חשב שחדירתה של ההלכה אל תוך הליברליזם והתרבות היהודית של שנות הארבעים של המאה העשרים היא מטבעה דיאלקטית מספיק ועומדת מעל לתרבות. ברם אם נחשוב על ההלכה כמשהו שהוא מעבר לתרבות, הרי שבעיניה נותרת השאלה בדבר עתידם התרבותי של יהודים החיים על פי ההלכה; יהודים הרואים את אדיקותם ההלכתית כמובנת מאליה. איפה קיים עדיין היסוד הדיאלקטי? במקור שלישי, 'איש האמונה הבודד', משיב סולובייצ'יק תשובה חד-משמעית, שאי אפשר לתרגם את האמונה לכלי ההכרה, בלא לחזור ולהבהיר את טיב אמירותיו ב'איש ההלכה'.

אינני חושב שיש לפתור סתירות אלה, אלא נכון לראות בהן שברים של שאלות תרבותיות שלא היו בראש מעייניו של סולובייצ'יק בהגותו האפיסטמולוגית וההלכתית-נורמטיבית. חוסר המודעות העצמית שלו, שכבר צוין, ליסוד האנושי שבקהילה ההלכתית, היעדר חשיבה סוציולוגית והיסטורית, והעובדה שלא התמודד עם היסודות החילוניים בתרבות הישראלית – כולם מובילים למסקנה זו.

יתרה מזאת, בעוד בארת וברונר מסירים את חרדת המרכיבים העל-טבעיים לאחר הגאולה, סולובייצ'יק ממשיך ואוחז בחוסר השקט של סוף המאה התשע עשרה שאפיין את דוסטויבסקי ואת טולסטוי, אפילו לאחר שהגיעו לקיום שיש בו כבוד. אחרי האמונה עדיין יש חרדה. אני סבור, שסולובייצ'יק חש שהדת איננה מעניקה רווחה למצב האנושי כפי שכתוב בהערת השוליים המפורסמת ל'איש ההלכה'.⁸⁹ ועם זאת, אם החברה הדתית מנוכרת במידה שהוא מתאר, הרי שהשימוש בביטויים שיש בהם הד לחברה המחוברת (engaged society) של ניבור או לחברת הברית של בארת מאבדים מיכולתם הגואלת לבקר את החברה החילונית. תאולוגיה דיאלקטית שואבת את הכוח לבקר את החברה מתוך הריחוק שלה לאחר הגאולה מדחפים ארציים וחרדה קיומית. מהיכן ימצא אדם שממשיך להשתייך לחברה טבעית שלא נגאלה את נקודת המבט שממנה יוכל לבקר אותה?

Halakhic Mind, New York 1986, p. 129 n. 93 88

Halakhic Man, pp. 139–143 n. 4 89

לעומת זאת, אם סולובייצ'יק מקבל את החברה ואת ההלכה כצור מחצבתם של החיים, ומקבל את ההלכה כמסוגלת לשמש נקודה טובה שממנה אפשר לצפות בחברה, אזי הצגת הניכור התהומי איננה הולמת. אם ההלכה מתפקדת כמדע נאור-קאנטי המכונן את תשתיתן של הבריאה ושל הפעולה האנושית, הרי שהן התהום והן הביקורת על החברה אינן במקומן הנכון. אף שהרמן כהן מבקר את הניהיליזם והפוזיטיביזם של חברתו הוא, ומשתמש לשם כך בתאוריית הבריאה שלו, הוא מקבל את הליברליזם של חברה זו.⁹⁰ כתלמידו של כהן קרל בארת מבקר את הליברליזם, ועושה זאת בכך שהוא ממקם את האמונה מחוץ לתרבות.

יש גם בעיה בשימוש שעושה סולובייצ'יק בדיון בנוסח בארת באמונה שמעבר לתרבות, משום שאמונה בנוסח בארת היא חסרת תוכן או מצויה רק בקהילה חיה, ואילו ההלכה מלאת התוכן של סולובייצ'יק, שהביאה לעולם כרכים רבים של פרשנות לתלמוד, אינה מקבילה לאמונה הרצונית שמחוץ לספרים, האמונה משוללת התרבות של בארת. אין דין הכנעה לחוק חיצוני כדין הכנעה לציווי אלוהי מופנם. בעוד שסולובייצ'יק הלך בעקבות גישתו של ברונר, כלומר טען שהאמונה נודעת בנקודת מגע טבעית עם העולם, ברונר סבר שהלגליזם שוגה בחשבו שהוא יכול לתת מענה לדברים שהם ציווי אלוהי.⁹¹ יתר על כן, בארת דחה את עמדתו של ברונר משום שעל פי עמדה זו אפשר יהיה שוב לעגן את האמונה בישות תרבותית של הדת. אינני עומד להגן על ברונר או לדון בתלמידיו, אך כדאי לציין שהביקורת של בארת יכולה להתאים גם לסולובייצ'יק, המטשטש את הקווים שבין מחויבות אמונית בל תתואר ובין התחום ההלכתי הקוגניטיבי.⁹² לפנינו אפוא שלוש עמדות:

- א. תחום יחיד שמתפשט מתוך תחום החולין, כמו בשיטתו של ניכור, אלא שסולובייצ'יק חסר את הפעילות הראליסטית.
 - ב. דיאלקטיקה של אמונה נפרדת ושל תרבות נפרדת כמו בשיטתו של בארת, אלא שסולובייצ'יק אינו מאפשר לאמונה לגאול את האדם מהמצב האנושי.
 - ג. אתיקה דתית בנוסח ברונר המשליטה סדר בקיום המכובד שלנו ומבקרת את האתיקה החילונית.
- ברם בהלכה על פי סולובייצ'יק לא קיימת הדיסהרמוניה בין החול לקודש, אלא בנושא הציונות. סולובייצ'יק אינו מתאים בדיוק לשום הוגה משלושת ההוגים הללו.

Gabriel Motzkin, 'Herman Cohen's Integration of Science and Religion', *ASSR* 60, 1 90
(1985), pp. 43–53

Divine Imperative, p. 122 91

Natural Theology: Comprising 'Nature and Grace' by Emil Brunner and the Reply 92
'No!' by Karl Barth, Eugene, Or 2002

לו ניסיתי למזג את הגישות בכתביו, הייתי אומר שיש לו סדר דתי בחיים החילוניים וסדר זה נהפך להפשטה נאורקאנטיאנית המרוחקת מפעילות אנושית רגילה. בכך משקף סולובייצ'יק את הקדושה שמעניקים הרבנים לחיי השגרה כפי שאלה מוגדרים באוטונומיה הבריסקית של תחום ההלכה. ועם זאת, ההרמוניה העדינה שקיימת ב'איש ההלכה' איננה תוצאה של ההיגיון של כל אחד ממרכיביו. 'איש האמונה הבודד' מנוכר מהחברה, 'חמש דרשות' הן מאמרי ביקורת על הציונות מנקודת מבט הלכתית, 'עצמות' מכיל הפרדה בין אמונה לתרבות, והוא רואה את המסורה כקהילה שהיא גדולה מהתרבות שבה שתולות האמונה והתרבות. כך גם אין הרמוניזציה שמשקפת את הפירושים השונים מימין ומשמאל של כתביו, של אלה המוצאים ביקורת של התרבות החילונית בכתביו, או של אלה השומעים ציווי של הברית להתערב בעולם המודרני, או של אלה המוצאים בו תחום הלכתי ייחודי שאין שני לו.

זאת ועוד. הצהרות גלויות של התאולוגיה של סולובייצ'יק אינן תואמות את הדרך שבה קוראים אותן. לדוגמה, סולובייצ'יק יצא חוצץ נגד הפרגמטיות, אך האם קהילות הברית ההלכתיות שיצרו תלמידיו מכוונות גם הן נגד הפרגמטיות כפי שהוא עצמו דרש? ומכאן מתבקשת שאלתי הבאה – מה פירושה של חשיבה דיאלקטית בימינו?

כאשר ניבור היה יועצו של אייזנהאואר, וכאשר בשנת 1954 טבעה ארצות הברית את המילים 'in God we trust' על מטבעותיה, הייתה הדת הייעוד האמריקני המוצהר נגד הקומוניזם האתאיסטי. השקפות דיאלקטיות על התרבות היו מקובלות. רק שנים מעטות לאחר מכן, בשנות השישים, השנים האופטימיות של המאה העשרים, נתפסה התאולוגיה הדיאלקטית כמי שמחזירה את הקדרות לעידן שכבר חלף.⁹³ כאשר ציטט ג'ימי קרטר את ניבור בשנות השבעים, כבר נדחתה התאולוגיה הדיאלקטית כדקדקנות יתר וכלוקה בחסר ביקורת.⁹⁴ ובשנות התשעים כשצוטטה תאולוגיה דיאלקטית נשמע הצד הביקורתי כדת אוונגליסטית, כזו הדוחה את החברה הליברלית אך אינה שותפה לראיית החיים כטרגיים.⁹⁵ מכיוון שחשיבה דיאלקטית משמשת היום בסיס לחשיבה אוונגליסטית, חשוב לציין שחמש מתוך התכונות שמנה קריסטיאן סמית לחשיבה אוונגליסטית הן מתוך התאולוגיה הדיאלקטית: גבולות חזקים נגד הליברלים, אמת סופית, עליונות מוסרית, אורח חיים מובחן ותחושת שליחות חברתית.⁹⁶

93 ראו במקומות שונים אצל Martin Marty, *Modern American Religion*, Vol. 3: *Under God*, Indivisible, 1941–1960, Chicago 1996

94 James Burnham, 'Politics and Morality', *National Review* (1976), p. 1226

95 Alistair E. McGrath, *A Passion for Truth: The Intellectual Coherence of Evangelicalism*, Downers Grove, IL 1999

96 Christian Smith, *American Evangelicalism*, Chicago 1998, pp. 120–154

אם נפנה להגותו של סולובייצ'יק, עלינו לשקול חלק מאותו משחק גומלין שבין המקור לקורא. במקום להכניס את משנתו להקשר של פתיחות למודרנה לעומת האידאולוגיות היהודיות הכיתתיות עלינו להעריך את טבעה של מחויבות אידאולוגית זאת. היבטים רבים במודרניות של סולובייצ'יק קרובים יותר לתאולוגיה הדיאלקטית מאשר לאפשרויות האחרות שהוצגו באמצע המאה העשרים, וביניהן ליברליזם, פרסונליזם, נאורתומיזם (Neo-Thomism), פעילות חברתית או פנומנולוגיה. התאולוגיה הדיאלקטית שבה בחר סולובייצ'יק כדגם התאולוגי שלו זכתה לקבלת פנים שונה בעשורים השונים. בשנת 1967, כאשר פרסם את 'איש האמונה הבודד', היו שראו במסה זו דחייה של הליברליזם, אחרים חשו תחושה טרגית קיומית כאילו החיים הם חלק מתכנית לימודים במדעי הרוח, והיו כאלה שרק שמעו את קולו של איש ההוד החובק את היצירתיות. בדינוי בחיים האמריקאים שנכתבו בשנות השבעים של המאה העשרים הוא משבח את ארצות הברית ואת הצורך שיש לפוליטיקה בדת, ועם זאת, הוא מבקר את החומרנות בארצות הברית ואת חוסר האמונה השורר בה:

במלחמת העולם הראשונה ניסה האמריקאי להציל את העולם למען הדמוקרטיה. במלחמת העולם השנייה הציל האמריקאי את העולם מעבדות, והעמים ששחרר ראו בו מלאך [...] ברם חולשתו היא שהוא התנווד. החברה האמריקאית מבולבלת יותר מאשר חברות אחרות, הציביליזציה המערבית תמיד מנסה לפתור את כל בעיותיה בכוחות עצמה במיוחד בשלושה תחומים מובחנים – החיים (הנצח), הידע והמוסר.⁹⁷

ביקורת זו, שבאה בעקבות השבחים, חבה חוב לניבור.⁹⁸ יש מתלמידיו של סולובייצ'יק ששמעו את חיבוקה של התרבות האמריקאית, אחרים שמעו את הביקורת הדיאלקטית, ואחרים החלו מנסחים רעיונות שלפיהם ההלכה היא מבצר אוונגליסטי. ועם זאת, סולובייצ'יק עדיין ראה בסביבה המוסרית של המסורת היהודית-נוצרית תרבות, ולא ישות המבוססת על אמונה:

ברגע שמסיים אדם השני המודרני לתרגם את הדת לשפת התרבות ומתחיל לדבר בשפה ה'זרה' של האמונה, הוא מוצא עצמו בודד, עזוב, לא מובן ולפעמים אפילו מושא ללעגו של אדם הראשון.⁹⁹

סולובייצ'יק עצמו הבין את הבעיות שבתרגום אמונה דיאלקטית לשפת התרבות, אולם מפרשיו נותרים בתוך התרבות. חשיבות גדולה יותר נודעת לכך שהחשיבה

⁹⁷ 'American Jewish Experience', shiur given on November 22, 1975, <http://www.613.org/rav/notes1.html#American%20Jewish>

⁹⁸ ראו Gilkey, *On Niebuhr*, pp. 80–84 (הערה 4 לעיל).

⁹⁹ *Lonely Man of Faith*, p. 65

הדיאלקטית עצמה הייתה גישה תרבותית מוגדרת הנטועה בשפה תרבותית מוגדרת ובתקופה מוגדרת, וחשיבה זו אי אפשר להתעלם ממנה התעלמות דוצטית, כשם שאי אפשר להכריע בסוגיות תרבותיות בהצהרה על ניצחון ללא קרב.

משמעויות תרבותיות



'איש האמונה הבודד' לרב סולובייצ'יק במחשבה היהודית האורתודוקסית-מודרנית

לורנס קפלן

מארבעת מאמריו החשובים ביותר של הרב סולובייצ'יק, שניים באנגלית, *The Lonely Man of Faith* ו־*The Halakhic Mind*, ושניים בעברית, 'איש ההלכה' ו'וביקשתם משם', הפופולרי ביותר הוא בלא ספק *The Lonely Man of Faith*¹. הלהט והפתוס של המאמר, הפרשנות המבריקה של שני סיפורי הבריאה בספר בראשית, הדיוקנות הפנומנולוגיים המעמיקים, הרגישים והנוגעים ללב של אדם הראשון, איש ההדר והכיבוש, ואדם השני, איש ההקרבה והברית, ושל קהילת הפעולה הטבעית וקהילת האמונה והברית הקשורות אליהם, ולבסוף הערכתו הדתית העמוקה לציוויליזציה המערבית בת זמננו ובעת ועונה אחת ביקורתו הדתית העמוקה עליה – כל התכונות הללו חוברות יחד להעניק למאמר את קסמו הנרחב. יתרה מכך, אף שהוא מציג עומק וקפדנות פילוסופיים אין הוא, בניגוד לשלושת המאמרים האחרים, מרתיע מבחינה טכנית שיש בה כדי להבריא אותו יצור מיתי, הקורא המשכיל הכללי.²

מאמר זה יבחן כיצד השתמשו ב'איש האמונה' מספר הוגים אורתודוקסים מודרניים בולטים בני זמננו בפיתוח הפילוסופיות או השקפות העולם הדתיות שלהם. אולי החשוב שבהוגים אלה הוא החוקר והפילוסוף הישראלי הדגול דוד הרטמן, תלמידו של הרב. מאמרי אכן יתמקד ברובו בשימוש של הרטמן ב'איש האמונה' בכתביו השונים. במיוחד אני מבקש להראות איך דיוניו של הרטמן

1 5–67 (Summer 1965), pp. 7 = Tradition 2, 'איש האמונה הבודד', תרגמו צ' זינגר וז' גוטהולד, ירושלים 1992, עמ' 9–61. מכאן ואילך יצוטט התרגום העברי עם תיקונים קלים משלי כ'איש האמונה' בלוויית מספר העמוד.

2 לעניין שלושת המאמרים האחרים: *Halakhic Mind* הוא מאמר קשה ומרתיע, טכני מאוד מטבעו, העוסק בסוגיות מתודולוגיה פילוסופיות ומדעיות סתומות ועלומות; 'וביקשתם משם', לדעתי החשוב שבארבעה מאמרים אלה, מרתיע פחות, אך מאחר שהוא מתמקד בטבע החוויה הדתית יש לו נופך אבסטרקטי מסוים; אשר ל'איש ההלכה', אף שבדומה ל'איש האמונה' הוא מציג ניתוח פנומנולוגי של טיפוס אישיות דתיים מסוימים ולפיכך משרה תחושה של קונקרטיזם, ששת חלקיו הראשונים, המדגישים את האפיסטמולוגיה, עלולים להתרע את הקורא.

ב'איש האמונה' משקפים את מה שניתן לכנות הפרספקטיבה האורתודוקסית מודרנית ה'שמאלנית' שלו. אך בטרם אפתח בעיוני בהרטמן הייתי רוצה לדון, ולו בקצרה, בשימוש שעושים במאמר דוד ש"ץ, אף הוא תלמיד של הרב, המפורסם כפילוסוף אנליטי בולט וכדובר מוביל של הזרם המרכזי (mainstream) של האורתודוקסיה המודרנית בצפון אמריקה, ושירה וולוסקי, חוקרת ספרות בולטת ופמיניסטית יהודית-אורתודוקסית ישראלית.

ש"ץ כתב מספר מאמרי מחקר מצוינים על הרב. כאן אבחן את השימוש שעושה ש"ץ ב'איש האמונה' במאמרו האידאולוגי המנומק מאוד 'Practical Tora and the Endeavor and the U-Madda Debate' (יזמה מעשית והמחלוקת על תורה ומדע).³ במאמרו זה מתמקד ש"ץ, כמשתמע מהכותרת, בצד המעשי של המחלוקת על תורה ומדע, דהיינו 'באיזו מידה יש להשתמש בתאוריות ובשיטות של דיסציפלינות חילוניות להשגת מטרות לא אינטלקטואליות, אלא מעשיות חיוניות, בחיי היום-יום שלנו'.⁴ כדובר של פילוסופיית תורה ומדע מגדיר ש"ץ את המטלה שלפנינו כ'גיבוש פרספקטיבה שתאפשר לנו בהיכנסנו למקצועות המדעיים והסוציו-מדעיים להסביר לעצמנו מדוע אנחנו מוצאים השקפת תורה ומדע משכנעת; מדוע אנו מוצאים ערך ביצירה ולא בצריכה גרדא של המדע המעשי'.⁵ את המטרה הזו ניתן להשיג, מוסיף ש"ץ, רק אם אפשר להראות ש'הדת יכולה לאמץ באופן מושלם מתודה מדעית ולאשר באופן מושלם את השימוש במשאבי אנוש קוגניטיביים למטרה של שיפור מצב האנושות כפעילות דתית, לא רק חילונית'.⁶ שני ההוגים העיקריים שיכולים לספק לנו את החומרים שיאפשרו לנו לעמוד בדרישות המטלה הזו הם בעיני ש"ץ, ולא במפתיע, הרמב"ם והרב סולובייצ'יק.

בהקשר זה מתמקד ש"ץ, כמו הוגים אורתודוקסים מודרניים בולטים אחרים – למשל יעקב בלידשטיין ושוברט ספרו⁷ – בדיוקן אדם הראשון של הרב. עבור הרב, מציין ש"ץ, תפקידו ומשימתו של אדם הראשון 'לרתום את הכוחות הטבעיים היסודיים, לשלוט בהם ולהעמיד אותם לרשותו'⁸ כשהם נהנים מן

David Shatz, 'Practical Endeavor and the Torah U-Madda Debate', *The Torah U-Madda Journal* 3 (1991/1992), pp. 98–149

4 שם, עמ' 98.

5 שם, עמ' 109.

6 שם, עמ' 110.

7 יעקב בלידשטיין, 'עם ישראל בהגותו של הרב סולובייצ'יק', א' שגי'א (עורך), אמונה בזמנים משתנים, ירושלים 1996, עמ' 150–152; Shubert Spero, 'Towards a Philosophy of Modern Orthodoxy', *Modern Judaism* 6 (1986), p. 83. ש"ץ מציין ומוכיר בהתאם את שני המאמרים האלה.

8 איש האמונה, עמ' 14.

האישור האלוהי כמו אלה של אדם השני, שענייניו רוחניים ומטפיזיים יותר.⁹ זאת משום שלהשקפת הרב, אם נצטט את ש"ץ, 'הטכנולוגיה סוללת את הדרך עבור בני האדם בתפקידם כאדם הראשון, להגשים את הציווי המקראי "כבֹּשְׁהָ"; להשיג כבוד והדר; למלא את מחויבויותיהם כלפי אחרים, ויתרה מכך, להרחיב את תחום המחויבויות האלה על ידי הגדלת מספר הדרכים לשיפור רווחת האנושות; ולבסוף, להגשים את אידאל ההידמות לאלוה'.¹⁰ כפי שש"ץ מציין נכונה, אף שיהיה זה מטופש ויומרני לתרגם את התזה הזו לכלל מנדט ספציפי (פסק) לכל היהודים לעסוק במקצועות שמשפרים את הקיום האנושי, אף על פי כן ממוטיב האחריות נובעות לכל הפחות 'אחת, הרשאה לפרטים בודדים בעם היהודי בעלי כישרונות ונטיות מתאימים להעסיק עצמם בשיפור חומרי של העולם באמצעים טכנולוגיים; ושתיים, מנדט לאנושות – ובכלל זה העם היהודי – לעשות כן'.¹¹ לכך הייתי מוסיף שמשמע מכאן, גם שעל כל יהודי כאדם מאמין, גם אם אינו עוסק במקצועות אלה, להזהות אישית ולחוש שיתוף עם קהילת ההדר של אדם הראשון, או, בתרגום למונחים סוציולוגיים, עם יזמת הציוויליזציה המערבית המודרנית.¹²

במאמר זה¹³ ועוד יותר במאמרו 'המדע והתודעה הדתית בהגותו של הרב סולובייצ'יק'¹⁴ מצביע ש"ץ על החידוש בתפיסת המדע של הרב ב'איש האמונה' בהשוואה לתפיסת המדע של הרמב"ם ובמידה רבה גם של הרב עצמו במאמריו 'איש ההלכה' ו'וביקשתם משם'. המדע של הרמב"ם ושל הרב ב'איש ההלכה' ו'וביקשתם משם' הוא בעיקרו אינדיווידואלי, תאורטי ומכוון להגשמה עצמית; לעומת זאת המדע של 'איש האמונה' הוא בעיקרו קיבוצי, מעשי ומכוון למלא את מחויבויותיו של אדם כלפי אחרים.

ש"ץ מוסיף ומבחין בחידוש חשוב בתפיסתו של הרב במשמעות הדתית של מדע מעשי זה. הרב, הטוען בעד 'הקבלה ללא סייג של עולם ההדר על ידי ההלכה', מצביע במיוחד על 'הקשר [החיובי] של ההלכה לרפואה המדעית ולאמנות הריפוי'.¹⁵ אבל איזו מסקנה יש להסיק מקשר חיובי זה? כפי שמעיר ש"ץ בתבונתו, הוגה שמרני שאינו מוקסם מן הטכנולוגיה המודרנית באותה מידה כמו הרב סולובייצ'יק, למשל הרב דסלר (Dessler), עשוי להסיק מסקנה צרה.

9 'Practical Endeavor', p. 112 (הערה 3 לעיל).

10 שם, שם.

11 שם, עמ' 113.

12 לטעון דומה, אם כי חלש יותר, ראו דוד ש"ץ, 'המדע והתודעה הדתית בהגותו של הרב סולובייצ'יק', אמונה בזמנים משתנים (לעיל הערה 7), עמ' 329.

13 'Practical Endeavor', pp. 112, 139 n. 41.

14 ש"ץ, 'המדע והתודעה הדתית' (לעיל הערה 12), עמ' 325–332.

15 איש האמונה, עמ' 49 הערה 42.

ואכן כך עושה הרב דסלר, הגורס שההלכה דורשת מאדם רק להשתמש במאגר הידע הרפואי או המדעי הקיים הזמין לו, כדי למלא את מחויבויותיו כלפי אחרים. לרב אין די בכך. אדרבה, בלי למשוך תשומת לב לעובדה שהוא עושה כן הוא מגיע למסקנה רחבה בהרבה, דהיינו שעל פי ההלכה 'אלוהים רוצה שהאדם ייאבק ברע באומץ ויגייס את כל כשרונו האינטלקטואלי והטכנולוגי על מנת להביס אותו'.¹⁶ כלומר ההלכה מעודדת את האדם שיעסוק במחקר רפואי ומדעי מתמשך כדי להרבות את הדרכים לשיפור רווחת האנושות, ובכך ירחיב את טווח מחויבויותיו.¹⁷

אני סבור שבאופן כללי ניתוחו של ש"ץ את דיוקן אדם הראשון של הרב קולע למטרה. יתרה מכך, כמי שכתב בעצמו להגנת הפילוסופיה של תורה ומדע, גם אני, שלא במפתיע, תומך במטרות הרחבות של המסה שלו. אבל הייתי מציע שבגייסו את דיוקן אדם הראשון של הרב לשירות מטרות רחבות אלה מפריז ש"ץ במידת מה בתכונותיו החיוביות של הדיוקן וממעט בשליליות.¹⁸ ש"ץ ממעיט כאמור בתכונות השליליות של דיוקן אדם הראשון של הרב, על אף שהוא מזכיר בקצרה את 'הביקורת החרפה על החברה הטכנולוגית' מצד הרב.¹⁹ אך חשובה מכך היא הגזמתו של ש"ץ בתכונות החיוביות של הדיוקן. בהקשר זה אגביל את עצמי לנקודה אחת.

טענתי היא שש"ץ מייחס לאדם הראשון דחף אתי ודאגה אתית שאין למצוא במאמר, וכך מעניק לו חלק מתכונותיו של אדם השני. כך למשל הוא טוען ש'אדם הראשון עוסק בפעילויותיו הקוגניטיביות למטרות אתיות. שכן באמצעות פעילויות אלה הוא ממלא אחר הציווי "והלכת בדרכיו" (דברים כח 9).'²⁰ עמדה זו אי אפשר להחזיק בה. ראשית, האתיזציה שעושה ש"ץ לאדם הראשון מנוגדת במפורש לטענת הרב ש'האדם הראשון הנו תמיד אסתטיקן, בין אם הוא עסוק בענין אינטלקטואלי ובין בענין מוסרי. מצפוננו אינו מושפע מן האידיאה של הטוב כי אם מן האידיאה של היופי, שכלו אינו שואף לאמת כי אם לעונג ולתועלת, המצויים בתחום האסתטי ולא בתחום ההכרתי-המוסרי',²¹ וגם לטענתו שהחוק

16 שם, שם.

17 'Practical Endeavor', pp. 122–129

18 מבחינה זו יש להשוות את מאמרו של ש"ץ עם David Singer and Moshe Sokol, 'Joseph Soloveitchik: Lonely Man of Faith', *Modern Judaism* 2, 3 (1982), pp. 227–272 המבליט את כל הערות הביקורת של הרב על אדם הראשון ובה בעת מבליע את כל הדברים החיוביים שיש לרב לומר על דמות זו.

19 'Practical Endeavor', p. 112

20 'המדע והתודעה הדתית' (לעיל הערה 12), עמ' 330. אף שש"ץ אינו טוען זאת ב'Practical Endeavor' במפורש, אני סבור שלפחות במרומו הוא מחזיק בעמדה זו גם במאמר זה.

21 איש האמונה, עמ' 17.

המוסרי הטהור 'מקורו בקהילת [האמונה וה] ברית [של אדם השני]'.²² יתרה מכך, אמת כי הרב מתייחס ב'איש האמונה' לרעיון ה'הידמות לאלוה' בנוגע לאדם הראשון,²³ אך, כפי שציינתי במקום אחר,²⁴ הוא אינו מצטט במאמר את הפסוק 'והלכת בדרכיו'. ה'הידמות לאלוה' שאליו הוא מתייחס היא 'מה אלוהים הוא יוצר – אף אתה ה'ה יוצר'. אבל ליצירתיות, אם אלוהית ואם אנושית, אין ב'איש האמונה' כל משמעות אתית מיוחדת.²⁵ לאמתו של דבר הייתי טוען שהרב אינו מצטט ב'איש האמונה' את הפסוק 'והלכת בדרכיו' בדיוק משום שלפסוק זה יש משמעות אתית חשובה, שכן את הפסוק זה פירש הספרי ובעקבותיו הרמב"ם (הלכות דעות א, ו) לאמור 'מה הוא [אלוהים] נקרא חנן – אף אתה היה חנן; מה הוא נקרא רחום – אף אתה היה רחום'. ש"ץ מתייחס לאמירתו של הרב שאדם הראשון 'לחם במחלות [...] בונה בתי חולים, מגלה טכניקות ריפוי ומציל חיי בני אדם'.²⁶ אבל, כפי שהרב מוסיף מיד, אדם הראשון עושה את כל הדברים הללו כדי להשיג כבוד, לא מתוך דאגה אתית עמוקה או אהבת חסד לזולת. בהקשר זה בולט שהמונח 'חסד' אינו מופיע כלל ב'איש האמונה' ביחס לאדם הראשון. המנדט של אדם הראשון, בעיני הרב, הוא מחויבות מכובדת, לא חסד.

אין זאת אומרת, שעבור הרב 'לחימה במחלות [...] בניית בתי חולים וכדומה' אינם מעשי חסד. שכן, כפי שטוען הרב, אף שהחוק המוסרי הטהור 'מקורו בקהילת [האמונה וה] ברית [של אדם השני]', הגשמת החוק הזה מתרחשת כמעט בלעדית בקהילת ההדר של אדם הראשון.²⁷ יתרה מכך, איש האמונה הקונקרטי הוא הן אדם הראשון והן אדם השני. לכן אנו רשאים לומר את הדברים האלה.

22 שם, עמ' 48.

23 שם, עמ' 17.

24 Lawrence Kaplan, 'Maimonides and Soloveitchik on the Knowledge and Imitation of God', G. Hasselhof and O. Fraisse (eds.), *Moses Maimonides (1138–1204): His Religious, Scientific, and Philosophic Wirkungsgeschichte in Different Cultural Contexts*, Würzburg 2004, pp. 491–523

25 שימו לב שטענתו של הרב, כי 'אדם הראשון עוסק במלאכה יוצרת מתוך שאיפה להידמות לבורא' מלווה כמעט מיד בטענות נוספות ובבירור לא סותרות, ש'מצפנו [של אדם הראשון] אינו מושפע מן האידאה של הטוב כי אם מן האידאה של היופי. שכלו אינו שואף לאמת כי אם לעונג ולתועלת המצויים בתחום האסתטי ולא בתחום ההכרתי-המוסרי', ושהוא 'תמיד אסתטיקן, בין שהוא עסוק בפעילות אינטלקטואלית ובין בפעילות מוסרית' (איש האמונה, עמ' 17). עם זאת, הן ב'איש ההלכה' והן ב'ויביקשתם משם' יש ליצירתיות משמעות אתית עמוקה. בנוסף לכך, ולא בלי קשר, בשני המאמרים, ובמיוחד ב'ויביקשתם משם', מבסס הרב את הפעילות האתית על עקרון חיקוי האל. אני דן בנושא זה באריכות במאמרי הנזכר בהערה הקודמת.

26 איש האמונה, עמ' 16, מצוטט ב'המדע והתודעה הדתית' (לעיל הערה 12), עמ' 330.

27 איש האמונה, עמ' 48.

חשבו על רופא שהוא אדם מאמין, אדם הראשון ואדם השני גם יחד. רופא זה 'נלחם במחלות [...] בונה בתי חולים, מגלה טכניקות ריפוי ומציל חיי בני אדם'. מה מניע אותו לפעול כך? ומה מעניק לו את היכולת לפעול כך? בתור אדם השני הוא מונע לפעול כך מפאת דאגתו האתית העמוקה לזולת, דאגה הנובעת מהחוק המוסרי שמקורו בקהילת האמונה והברית שאליה הוא משתייך בתור אדם השני. בתור אדם הראשון הוא מונע לעשות כן כדי להשיג קיום מכובד לעצמו ולכל מי שמשתייכים כמותו לקהילת ההדר של אדם הראשון. אבל מה שנותן לו את היכולת והידע לפעול כך, בין שהמניע שלו הוא דאגה אתית לזולת ובין שהוא השגת כבוד או שניהם גם יחד, זה הכישרונות היצירתיים שבהם חנן אותו אלוהים בתור אדם הראשון.

ש"ץ אם כן צודק ביסודו של דבר בהשתמשו ב'איש האמונה' לתמיכה במחויבות לאידאולוגיית תורה ומדע, לפחות בנוגע לתחומים כמו מדע, ממשל וכלכלה; אך יכול היה לחזק עוד יותר את טיעונו לו השלים את הדיון שלו בדיוקן אדם הראשון של הרב באמצעות דיון נוסף, בדיוקן איש האמונה הקונקרטי של הרב, המשלב בתוכו הן את אדם הראשון הן את אדם השני.

אם ש"ץ מתמקד באדם הראשון, וולוסקי והרטמן מתמקדים יותר באדם השני.

וולוסקי, במאמר שהתפרסם לאחרונה, 'The Lonely Woman of Faith' (אשת האמונה הבודדת),²⁸ מנסה להביא את מושגי האישיות והקהילה של הרב, כפי שהוצגו בטיפולוגיות אדם הראשון והשני שלו, לכלל דרישה עם הפרשנות המקראית הפמיניסטית העכשווית, וחשוב מכך עם התאוריה האתית והפוליטית הפמיניסטית. בנוגע לפרשנות מקראית פמיניסטית היא מציינת שהרב הופך על פיה את ההערכה הפמיניסטית התקנית של שני סיפורי הבריאה. רוב הפרשנים המקראיים הפמיניסטיים מהללים את סיפור הבריאה הראשון בשל שוויוניותו, ומגנים את הסיפור השני על שהוא מכפיף כביכול את חוה לאדם.²⁹ ההפך הוא הנכון בעיני הרב, הרואה את סיפור הבריאה הראשון ולא השני כמעלה את סוגיית השררה. שכן אף שסיפור הבריאה הראשון 'מעניק לאדם ולחוה שוויון בבריאה' הסכנה היא שאדם הראשון, הפרגמטי והנתון רובו ככולו להצלחה, ינקוט כלפי חוה הראשונה גישה 'תועלתנית טהורה ואנוכית מיסודה'.³⁰ אדם השני, הלא-מושלם, המוכן להקריב את עצמו והמתבונן פנימה, מחפש לעומתו

Shira Wolosky, 'The Lonely Woman of Faith', *Judaism* 52, 1-2 (2003), pp. 3-18 28

שם, עמ' 3-4. 29

איש האמונה, עמ' 26. 30

'סוג חדש של רעות' עם חוה השנייה,³¹ ידידות ששורשיה לא באינטרס עצמי אלא בחברות, באהבה ובהשתתפות ברגשות.³² בנוגע לתאוריה האתית והפוליטית הפמיניסטית מציינת וולוסקי, ראשית, שהרב, בהתייחסותו לאדם ולחוה כאחד בסיפור הבריאה השני כאל טיפוסים של אדם השני, מעניק לנשים 'פנימיות' [ש] כמעט לא יחסה או אפילו הותרה [להן] בדיונים ההיסטוריים של פילוסופיה ודת'.³³ שנית, היא טוענת שאף שהרב, ב'איש האמונה' לפחות,³⁴ אינו עוסק בניתוח מגדרי, ברור שאדם הראשון איש ההדר, האסרטיביות והשררה הוא דמות גברית יותר, ואילו אדם השני הלא מושלם, האכפתי ובעל ההגבלה העצמית הוא טיפוס נשי יותר.³⁵ יוצא מכך, כפי שוולוסקי מסיפה ומראה, שכשהרב דורש שכל אנשי האמונה הקונקרטיים, כלומר כל הזכרים והנקבות, צריכים להיות אדם הראשון והשני גם יחד, הוא למעשה דורש שכל אנשי האמונה יהיו גם נשיים וגם גבריים.³⁶ מבחינה זו הייתי אומר שכותרתו של איש האמונה צריכה להיות לא 'איש האמונה הבודד' ואף לא 'אשת האמונה הבודדת' אלא 'אנדרוגינוס האמונה הבודד'.³⁷ לבסוף וולוסקי מציינת, שהרבה מביקורתו של הרב על אדם הראשון וקהילת הפעולה הטבעית שהוא יוצר, עקב השטחיות, האינטרסנטיות, תחושת הניכור שלו ושל ה'וכו', דומה לביקורות הקומוניטריות והפמיניסטיות על החברה האינדיבידואליסטית הליברלית.³⁸ שוב, הנקודה אינה גבר 'לא-מוסרי' ואישה 'מוסרית', אלא שכל אנשי האמונה, והחברה ככלל, חייבים להגיע לאותו איזון קשה בין המידות ה'גבריות' של אדם הראשון למידות ה'נשיות' של אדם השני.

כאן מעלה וולוסקי פרדוקס מאלף. הוגים מסורתיים רבים קישרו את הפמיניזם האורתודוקסי עם טיפוס אתוס ההגשמה העצמית וההאדרה העצמית של אדם

31 שם, עמ' 27.

32 'The Lonely Woman of Faith', pp. 4, 7–8 (הערה 28 לעיל).

33 שם, עמ' 9.

34 בהשוואה למאמרים ב'*Family Redeemed* ה'מוקדשים במפורש לשאלות של מגדר באופנים ש'איש האמונה' אינו עושה זאת' (p. 10, 'The Lonely Woman of Faith'). ראו D. Shatz and J. Wolowelsky (eds.), *Family Redeemed: Essays on Family Relationships*, New York 2000. וראו להלן הערה 37.

35 'The Lonely Woman of Faith', pp. 9–10 (הערה 28 לעיל).

36 שם, עמ' 10–11.

37 למעשה, בדיונו ב'הברכות ביהדות' משמיע הרב את הטיעון הזה במפורש: 'כל אדם בעולם מורכב מדרפרצופים, מדוכרא ונוקבא. כל אדם הוא משפיע ואף מקבל כאחד. יש בו כוח יוצר, דוכרא, וגם חומר היולי הנכנע ליוצר, נוקבא' (ימי זיכרון, תרגם משה קרונה, ירושלים, 1986, עמ' 31).

38 'The Lonely Woman of Faith', pp. 14–15

הראשון.³⁹ אך דווקא התאורטיקנים הפמיניסטיים, בדומה לרב, עמדו בתוקף על כך שבחברה בת זמננו חשוב יותר מתמיד שמידות ההקרבה העצמית, ההגבלה העצמית והאכפתיות (אדם השני) ישלימו ויאזנו את מידות האוטונומיות, העצמאות וההתפשטות (אדם הראשון).⁴⁰ מזיגה זו בין בהגותו של הרב ובין בהגות הפמיניסטית, מסכמת וולוסקי, 'פותחת דרך בין השיח הפמיניסטי והשיח היהודי, בהראותה לשניהם כיווני גאולה'.⁴¹

טיעונה של וולוסקי ערוך בהקפדה ורגישות, והצגתי אותו רק בקווים כלליים מאוד. אם אני מוצא חולשה כלשהי בטיעונה, אין זה בניתוח אדם הראשון והשני וקהילותיהם, אלא בדיונה בתפקידו של אלוהים בייסוד קהילת הברית. בהתייחסה לטענתו של הרב שקהילה זו מצריכה שלושה משתתפים – אדם, חוה ואלוהים – שואלת וולוסקי: 'מהם בדיק תפקידו ונחיצותו של האלוהי כאן?'⁴² כדי לענות על כך היא מצטטת מ'איש האמונה' את הקטע הזה: 'כאשר האלוהים מצטרף אל קהילת האדם נעשה נס ההתגלות בשני מישורים: במישור הטרנסצנדנטי – האל המסתתר מופיע כאל הנגלה, ובמישור האנושי – האדם הנסתר מסיר את המסווה ונחפץ לאדם גלוי'.⁴³ והיא מוסיפה ומעירה: 'כניסת האלוהי מסמנת היכנסות אל תוך העצמיות הדיאלקטית של האדם הנסתר והנגלה, המתפשט והמתכווץ בעת ובעונה אחת. רגע ההתכווצות החיוני לקשר הברית בין גבר ואישה בקהילת הברית מעוגן ונגלה בחוויה הרדיקלית של ההתכווצות האלוהית מאינסוף לכלל הגבלה שבלעדיה העולם לא היה קיים'.⁴⁴ כפי שמלמד המשפט האחרון, וולוסקי מתייחסת כאן למושג הקבלי 'צמצום'. בהתאם לכך, אם נרחיב את טיעונה, אזי ממש כשם שיצירתיותו ההדורה של אדם הראשון מבוססת על הידמות לאלוהים, היוצר, רב ההוד וההדר, כן גם ההגבלה העצמית של אדם השני מבוססת על ההידמות לאלוהים המגביל ומצמצם את עצמותו. מה שנכון לגבי האדם, אם כן, נכון לגבי אלוהים. הן אדם הראשון והן אלוהיו דמויות גבריות הם; הן אדם השני והן אלוהיו (אלוהיה?) טיפוסים נשיים הם.

איני יכול להסכים. התגלותו של אלוהים בקהילת הברית אינה כל כך התגלות של אישיות אלוהית, כפי שטוענת כנראה וולוסקי, אלא של חוק אלוהי. כלומר, בעיני הרב תפקיד המפתח של אלוהים בייסוד קהילת הברית הוא זה של מגלה הנורמה האתית האמתית. קטעים רבים ב'איש האמונה' תומכים בטענתי. הרשו לי לצטט את החשוב שבהם, המשלים ומבהיר את הקטע שציטטה וולוסקי:

39 שם, עמ' 15.

40 'The Lonely Woman of Faith', pp. 11–12

41 שם, עמ' 17.

42 שם, עמ' 13.

43 איש האמונה, עמ' 33.

44 'The Lonely Woman of Faith', p. 13

רק כאשר הופיע האלוהים מן האפילה הטרנסצנדנטית של אנונימיות המתבטאת בכינוי 'הוא', והופיע במישטחים המוארים של היכרות קהילתית [עד כאן נשמע כמו צמצום, ל"ק] והטיל על האדם תפקיד אתימוסרי [זהו ביטוי המפתח], החלו אדם הנסתר וחווה הנסתרת לגלות את עצמם כלפי האלוהים בתפילה ובהתחייבות מוחלטת – ובאותה העת גילו את עצמם גם זה לזה באהדה ובאהבה מחד ובפעילות משותפת מאידך.⁴⁵

יוצא מכך, לדעתי, שהן אלוהי ההדר היצירתי שמחקה אדם הראשון הגברי והן האלוהים מגלה החוק לאדם השני הנשי הם דמויות אלוהיות גבריות. אמנם כן, במאמרים אחרים שלו, 'הקהילה', 'גאון וענווה' ו'הברכות ביהדות', מבסס הרב אתיקה של הכרה בזולת ושל הקרבה עצמית על הידמות לאלוהים המגביל ומצמצם את עצמותו, אלוהים – האם אעז לומר זאת? – נשי יותר.⁴⁶ אבל לא ב'איש האמונה'. פירושו של דבר שעל וולוסקי להרחיב את מאמצי, שנפתחו באורח מבשר טוב שכזה, על מנת להביא את מושגי העצמיות והקהילתיות – ואפשר להוסיף – האלוהות, של הרב, לכלל דרשיה עם הכתבים הפמיניסטיים בני זמננו, בכך שתביא בחשבון מאמרים אחרים אלה.

אפנה עתה להרטמן, אשר פיתח פילוסופיה משלו תוך דרשיה צמוד וביקורתית עם קולות חשובים מהעבר ומההווה, בעיקר הרמב"ם והרב סולובייצ'יק ובמידה פחותה גם ליבוביץ והשל. כאן, בהתאם למטרות מאמרי זה, אתמקד בקריאה של הרטמן את 'איש האמונה', בשימוש שהוא עושה בו וביקורתו עליו.

הרטמן דן ב'איש האמונה' בשלושה מקומות בכתביו: האחד, ב-'Soloveitchik's Response to Modernity: Reflections on *The Lonely Man of Faith*' (תגובת סולובייצ'יק למודרניות: הגיגים על איש האמונה הבודד);⁴⁷ השני ב-'Halakhic Man: Soloveitchik's Synthesis' (איש ההלכה: הסינתזה של סולובייצ'יק);⁴⁸ והשלישי בפרק על אודות איש האמונה הבודד ב-'*Love and Terror in the God Encounter*'.⁴⁹ פרשנותו של הרטמן לאיש האמונה בכל אחד ממאמרים

45 איש האמונה, עמ' 42.

46 שני המאמרים הראשונים הופיעו בדברי הגות והערכה, ירושלים 1982. ראו 'הקהילה', עמ' 230–231; 'גאון וענווה', עמ' 220–221; 'הברכות ביהדות' (לעיל הערה 37), עמ' 34–37.

47 David Hartman, 'Soloveitchik's Response to Modernity: Reflections on *The Lonely Man of Faith*', *Joy and Responsibility*, Jerusalem 1978, pp. 198–231.

48 'Halakhic Man: Soloveitchik's Synthesis', *A Living Covenant*, New York 1985, pp. 60–88. הספר יצא לאור בשם מסיני לציון: חידושה של ברית, תל אביב, תשנ"ג.

49 David Hartman, *Love and Terror in the God Encounter The Theological Legacy of Rabbi Joseph Soloveitchik* (בעברית: אהבה ואימה במפגש עם אלוהים: מורשתו התיאולוגית של הרב יוסף סולובייצ'יק, ירושלים תשס"ו; להלן: אהבה ואימה).

אלה משקפת את העניין התאולוגי והפילוסופי הבסיסי המעסיק אותו בכל ואחד בהם.

כך למשל אחד הנושאים המרכזיים באסופת מאמריו של הרטמן *Joy and Responsibility* הוא המתח בין ההלכה וההיסטוריה כאופנים לתיווך נוכחותו של אלוהים. משום כך, במאמר 'Soloveitchik's Response to Modernity' מאסופה זו הוא מתמקד בקטע מ'איש האמונה' שבו עוסק הרב במעבר מקהילת ברית הנבואית לקהילת ברית המתפללת לאחר חורבן בית ראשון. הרב מסביר ש'אנשי כנסת הגדולה סירבו להכנע למציאות היסטורית ואכזרית' של הפסקת הנבואה, ו'עמדו על כך שהדרישה [בין אדם לאלוהים] יתמיד לעולם'. לכן הם דרשו 'שאם האלוהים לא המשיך לקרוא את האדם, שהאדם יקרא לאלוהים'.⁵⁰ הרטמן שואל: 'איך ידעו אנשי כנסת הגדולה שאלוהים מקשיב? איך ידעו שאלוהים מעוניין בכלל בתפילותיהם? על סמך מה טוען סולובייצ'יק שאנשי כנסת הגדולה "סירבו להיכנע" ו"עמדו על כך" שהדרישה יימשך?'⁵¹

הרטמן עונה בתשובתו המעמיקה, כי 'גם כאשר אירועי ההיסטוריה חדלו לגלות את הנוכחות האלוהית [...] הכוח הנורמטיבי של ההלכה היהודית אפשר את העימות המלא חיים עם אלוהים [...] כוחן המחייב של המצוות קושר את האדם לאלוהים, והדרישה עם אלוהים (תפילה) נמשך כל עוד התפילה היא מצוות חובה'.⁵² כתוצאה מכך, טוען הרטמן, 'הפכה ההיסטוריה במידת מה חסרת חשיבות לחיי הרוח של איש ההלכה'.⁵³ למעשה, מוסיף הרטמן ואומר, 'גדולתו של איש ההלכה הייתה מחויבותו לחוק, שחיסנה אותו למעשה מפני ההיסטוריה'.⁵⁴ עם זאת הוא טוען, שנראה שבימינו לגדולה זו יש מחיר, שכן בעקבות השואה ובמיוחד בעקבות הקמת מדינת ישראל שב העם היהודי ונכנס אל ההיסטוריה במשנה מרץ. השאלה שבה מסכם הרטמן את מאמרו היא, אם כן, 'האם יכול כוחה השקול והתומך של הרוחניות ההלכתית להתאחד עם הדרמה בת החלוק של שיבת העם היהודי למולדתו העתיקה?'⁵⁵

50 איש האמונה, עמ' 35–36.

51 *Joy and Responsibility*, p. 225. בהרצאה שנשא פעם במונטריאול הציג הרטמן את השאלה הזו בסגנונו הדרמטי הרגיל. מובן שהמילה הכתובה הקרה אינה מסוגלת להכיל את ניחוח נאומו של הרטמן, אבל אנסה. "אנשי כנסת הגדולה סירבו להיכנע למציאות ההיסטורית האכזרית". הם סירבו להיכנע לה. הם סירבו להיכנע לה. מי הם שסירבו להיכנע לה? הם סירבו להיכנע לה. מה זאת אומרת הם סירבו להיכנע לה? הם סירבו להיכנע לה. בעלה של אישה עזב אותה, והיא "מסרבת להיכנע למציאות ההיסטורית האכזרית". יפה מאוד. אבל אוכל יש במקרה? ומי משלם את שכר הדירה?!

Joy and Responsibility, pp. 226–227

53 שם, עמ' 226.

54 שם, עמ' 228.

55 שם, עמ' 229.

אכן, ניסוח חזק ומרשים ביותר. אבל באיזו מידה נכון הדבר ש'ההיסטוריה הפכה במידת מה חסרת חשיבות לחיי הרוח של איש ההלכה'? עד כמה נכון הדבר, כפי שמוסיף הרטמן, ש'הרגישות ההלכתית אינה חשה בנוח בהיסטוריה היהודית בת זמננו?'⁵⁶ הבה נגביל את עצמנו לרגישות ההלכתית של הרב. ראשית, הרטמן מתעלם מהמאמר 'קול דודי דופק', שבו טוען הרב בתוקף שאלוהים חשף הן את חסדו הבלתי מוגבל והן את התביעות הנובעות מחסד זה, באירועים שסבבו את הקמת המדינה. אולי, 'היו מי שיטענו, ש'קול דודי דופק' הוא במובן זה מאמר אנומלי במכלול כתביו של הרב. משמעותית יותר היא טענתו של הרב ב'איש ההלכה' ובמקומות אחרים, שמטרתו של איש ההלכה היא להגשים את מערכת ההלכה האידאלית האפריורית במלואה בעולם המציאות, ליישם אותה על כל ההיבטים של המציאות האמפירית, הן הפיזית והן החברתית.⁵⁷ כמסקנה של מטרה זו מחויב איש ההלכה, להשקפת הרב, לא לסגת מהעולם המודרני אלא דווקא לכבוש ולקדש אותו.⁵⁸ מכך נובע, כפי שהרב קובע בכמה ממאמריו, שמדינת ישראל, על אף אופייה החילוני או אולי דווקא בגללו, משמשת אתגר קשה אך רב השראה לקהילת ההלכה בכלל ולקהילה הציונית הדתית בפרט, להראות שאכן ניתן ליישם את ההלכה בחברה ומדינה יהודית מודרנית, ושההלכה יכולה להנחות, לעצב ולצור אותן.⁵⁹ כאן זוכה ההיסטוריה לחשיבות לא מפני שהיא מתווכת ישירות את נוכחות אלוהים, אלא בגלל האתגרים וההזדמנויות ההלכתיים שהיא מציבה.

למרבה העניין, עמדה זו של הרב דומה מאוד להשקפות הן של ישעיהו ליבוביץ (עד 1973 לערך) והן של הרטמן עצמו! כך קבע ליבוביץ באביב 1973:

משמעותה הדתית של תקומתנו המדינית היא שהשחרור, העצמאות והממלכתיות מעמידים את היהדות הדתית ואת היהודי הדתי בפני תפקידים דתיים שטושטשו והועלמו ע"י הגלות ושלטון הזרים עלינו. עתה הוצאה ההלכה מן החממה המלאכותית, שבה גודלה וטופחה [...] המבין שהתורה

56 שם, שם. לביקורת נרחבת ונוקבת על טענה זו של הרטמן ראו את מאמר הביקורת של Shubert Spero על 'Conflicting Visions: Spiritual Possibilities of Modern Israel', New York 1990

Tradition 26, 4 (1992), pp. 78–83 של הרטמן ב'

57 ראו איש ההלכה: גלוי ונסתר, ירושלים 1979, עמ' 28–66, 78–82, 89–91, 113 [מכאן ואילך מצוטט כ'איש ההלכה' בלוויית מספר העמוד]; 'מה דודך מדוד', בסוד היחיד והיחד, ירושלים 1976, עמ' 239–240, 241–242.

58 'איש ההלכה', עמ' 43–44: 'ברית אבות', חמש דרשות, ד' טלצנר (עורך), ירושלים 1974, עמ' 100–97; 'מטל השמים ומשמני הארץ', שם, עמ' 111–113.

59 'מטל השמים ומשמני הארץ', עמ' 112, 114–116 [עמ' 174–175, 178–179]; 'מה דודך מדוד', עמ' 243–244. לדין בקטע האחרון ראו מאמרי, 'The Multi-Faceted Legacy of the Rav',

Bechol Derakhekha Daehu 7 (1998), p. 71 n. 6

ניתנה לנו כדי שנתאמץ לעצב על־פיה את חיינו החל ביסודות הריאליים שעליהם הם עומדים, יבין שתנאי ראשון לאפשרות של מאמץ זה הוא שהציבור שעליו הוא מוטל – העם היהודי – יהיה אדון לגורלו, אחראי להנחת יסודות קיומו ונושא בעצמו בעול התפקידים הקשורים בקיום זה. עתה – ורק עתה, עם השגת העצמאות לעם היהודי – תיבחן היהדות, אם אמנם תורת־חיים בידה, שעל־פיה ייתכן לעשות את המאמץ להניח את היסודות של קיום האדם והחברה; ואין ערכו הדתי של מאמץ זה מותנה בוודאות של הצלחתו.⁶⁰

ברוח דומה מאוד כותב הרטמן:

אני מגיב להקמת מדינת ישראל באופן דתי מדגם ברית סיני, מהסיבות האלה. כנינונו המחודש של עם ישראל במולדתו העתיקה נטלו היהודים על עצמם אחריות לכל היבטי החיים החברתיים. הקריאה האלוהית להפוך לגוי קדוש המחויב ליישום התורה ככתבה וכרוחה חייבת להשפיע על מוסדותינו הכלכליים, הפוליטיים והדתיים. באמצעות הקמת מדינת ישראל אנו נקראים להדגים את כוחה המוסרי והרוחני של התורה להגיב לאתגרים של חיי היום־יום.⁶¹

חושבני כי ראוי לציון, שבעיני שלושה הוגים יהודיים חשובים אלה של המחצית השנייה של המאה העשרים הקמת מדינת ישראל היא אירוע דתי משמעותי, לא כל כך (כמו במקרה של הרב) או כלל לא (כמו אצל הרטמן וליבוביץ) מפני שהקמת מדינת ישראל וקיומה הנמשך והולך הוכיחו בבירור את 'מעורבות ההשגחה העליונה באירועיה של ההיסטוריה היהודית בת זמננו',⁶² אלא בראש ובראשונה (על פי הרב) או באופן בלעדי (על פי הרטמן וליבוביץ) מפני שקיומה של המדינה מציב בפני הקהילה הדתית משימות ואתגרים – והזדמנויות – דתיים חסרי תקדים. בדיוק כאן, אם כן – או כך לפחות נראה לי – בולט הטיב ההלכתי של חשיבתם.

נפנה עתה אל *A Living Covenant*. בחיבור זה עוסק הרטמן בשתי מטלות (אולי סותרות). ראשית הוא מבקש לחקור את פעולת הגומלין, ואולי נכון יותר לומר המתת, בין שני נושאים מסורתיים במסורת היהודית: 'אחד המדגיש

60 'ימי זיכרון', יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, ירושלים ותל אביב 1975, עמ' 95–96. המאמר הופיע במקור ביום העצמאות של ישראל בשנת 1972. ההדגשה הראשונה שלי (ל"ק) והשנייה של המחבר.

61 *Israelis and the Jewish Tradition: An Ancient People Debating its Future*, New Haven and London 2001, p. 147

62 מסיני לציון (לעיל הערה 48), עמ' 305.

את הכבוד שבאחריות האנושית, בהלימות האינטלקטואלית, בביטחון העצמי ובהדדיות הברית של האנושות עם אלוהים, ואחר התובע שתיקה והכנעה מוחלטות בפני הרצון הנשגב לאין חקר של אלוהים.⁶³ אבל ברור שבמחו של הרטמן וכן (חשוב מכך) בלבו מהדהדים צלילי הראשון משני נושאים אלה. משימתו השנייה היא, משום כך, 'להתוות אנתרופולוגיה דתית אפשרית של היהדות, על ידי שאיבה מתכונות המסורת היהודית שמעודדות יהודים שומרי מצוות להוכיח חוש של הלימות, כבוד ויזמה בקשר הברית שלהם עם אלוהים'.⁶⁴ בפרק 'הסינתזה של סולובייצ'יק' הוא בוחן מפרספקטיבה זו הן את 'איש ההלכה' והן את 'איש האמונה'. אף שמיקודנו העיקרי, בהתאמה למטרתו של מאמר זה, יהיה בניתוח של הרטמן את 'איש האמונה', עלינו להקדיש תחילה מילים אחדות לדינונו ב'איש ההלכה'.

הרטמן מעיר, בצדק, ש'עניין פעילות היצירה האנושית האוטונומית הוא השליט ב'איש ההלכה'".⁶⁵ כפי שהוא ממשיך ומציין, איש ההלכה שהרב משבח במאמרו זה מוכיח את כוחותיו היצירתיים האוטונומיים, את חוש ההלימות ואת האקטיביזם שלו בשלושה תחומים: האינטלקטואלי, החברתי והאישי. בתחום האינטלקטואלי עוסק איש ההלכה במהלך לימוד התורה המתמשך שלו ביצירה אינטלקטואלית נועזת, המשתווה במרצה ובעומקה לזו של דיסציפלינות המחקר החילוניות המתקדמות ביותר, ואולי אף עולה עליה.⁶⁶ בתחום החברתי חותר איש ההלכה באופן אקטיבי להגשמת ההלכה האידאלית, על ערכי הצדק והיושר שלה, בעולם הקונקרטי.⁶⁷ בתחום האישי משתמש איש ההלכה בהלכה לצורך עיסוק באקט היצירה הבסיסי והקשה מכול – יצירה עצמית.⁶⁸

אין תמה, בהתחשב בהעדפותיו של הרטמן עצמו, שהוא מדבר על 'איש ההלכה' במונחים חיוביים מאוד, כמעט מהללים. בהקשר זה הביקורת היחידה שמציג הרטמן על המאמר מגלה הרבה. הרטמן שואל, אם הדוגמאות שמביא הרב לתמוך בטענתו ש'איש ההלכה הוא אקטיביסט רב-עצמה, המשנה את העולם, מעוגן בקונקרטי ונלחם בגורמים לעוולות חברתיות'⁶⁹ אכן מוכיחות אותה. אמת, כמה מהסיפורים מעוררי ההשראה והנוגעים ללב שמגולל הרב במאמר זה על אנשי ההלכה הדגולים של ליטא, כגון סבו, ר' חיים מבריסק, מעידים באורח מרשים על מוסריותם האישית ועל הגנתם האמיצה על נאותות הלכתית; אבל,

63 A Living Covenant, p. 60 (הערה 48 לעיל).

64 שם, עמ' 42.

65 שם, עמ' 63.

66 שם, עמ' 63–71.

67 שם, עמ' 71–73.

68 שם, עמ' 74–77.

69 שם, עמ' 73.

טוען הרטמן באורח משכנע, 'יש צורך בדוגמאות בקנה מידה גדול בהרבה כדי לאשר את טענתו של סולובייצ'יק לאקטיביזם של איש ההלכה'.⁷⁰ לפיכך ביקורתו העיקרית של הרטמן על 'איש ההלכה' היא, שהוא אינו מספק בסיס תאולוגי ואנתרופולוגי איתן דיו לאקטיביזם החברתי המודרני!

בניגוד ל'איש ההלכה', שבו 'עניין כוח היצירה האנושי האוטונומי הוא השליט' [...], "איש האמונה" וכתבים מאוחרים יותר [...] מבטאים הן את תכונת האסרטיביות והן את תכונת הביטול העצמי של התודעה ההלכתית'.⁷¹ למעשה, בעיני הרטמן לא זו בלבד ש'איש האמונה' נותן ביטוי הן לתכונת האסרטיביות והן לתכונת הביטול העצמי של התודעה ההלכתית, כפי שאלה מגולמות, בהתאמה, באישויותיהם של אדם הראשון איש ההדר ואדם השני איש הברית, הוא גם מנגד אותן בחדות זו עם זו. ב'איש האמונה', קובע הרטמן, 'מתואר היהודי כמיטלטל בין שני קצוות. איש האמונה במסורת היהודית מתקדם לפעמים בביטחון ברוח אדם הראשון, אבל אז מחויב, בתור אדם השני, להקריב כל הישג ולסגת בתבוסה'. רק אחרי שנסוג, קובע הרב – וכאן הרטמן מצטט לא מ'איש האמונה' אלא ממאמרו של הרב 'גאון וענווה' – רשאי איש האמונה 'לחזור ולצעוד אלי ניצחון ולחזור שנית לכיבוש ולשלטון'.⁷²

הכתוב לעיל חייב להבהיר, שעל אף כותרתו של הפרק, 'הסינתזה של סולובייצ'יק', אין, להשקפתו של הרטמן, כל סינתזה אמיתית בין 'תכונת האסרטיביות לתכונת הביטול העצמי של התודעה ההלכתית', הן ב'איש ההלכה' והן ב'איש האמונה'. ב'איש ההלכה', טוען הרטמן, 'מודגש רק הממד האסרטיבי של הרוחניות היהודית'.⁷³ ואף ש'איש האמונה' אכן 'נותן ביטוי הן לתכונת האסרטיביות והן לתכונת הביטול העצמי של התודעה ההלכתית', אין הוא חותר להרכיב אותן באמת משום בחינה, אלא מציג אותן – או כך לפחות טוען הרטמן – כקצוות מנוגדים שביניהם מיטלטל איש האמונה הקונקרטי.

שוב אין זה מפתיע, בהתחשב בהעדפותיו שלו, שהרטמן מבקר בחריפות את 'איש האמונה' ומאמרים נלווים, כדוגמת 'גאון וענווה' ו'צירוף'⁷⁴ על תנועתם הדיאלקטית החדה בין התקדמות, ניצחון והכרת כוח העצמי (אדם הראשון) לנסיגה, מפלה ביטול עצמי (אדם השני). הרטמן טוען שזוהי תנודה רחבה ופרועה מדי, תנודה שאיננה סבירה ואולי אף איננה אפשרית מבחינה פסיכולוגית, ונוסף על כך מיותרת. עד כמה מתקבל על הדעת, שואל הרטמן, שאיש האמונה הקונקרטי, שבתור אדם השני אך נסוג והקריב כל אחד ואחד מניצחונותיו

70 שם, שם.

71 שם, עמ' 63–77.

72 'גאון וענווה' (לעיל הערה 46), עמ' 222, מצוטט ב' *A Living Covenant*, עמ' 83.

73 *A Living Covenant*, p. 77.

74 'צירוף', דברי הגות והערכה (לעיל הערה 46), עמ' 239–254.

וכיבושיו אשר השיג בתור אדם הראשון, יוכל פשוט לקום על רגליו, לסוב על עקביו ולהתחיל להתקדם שוב בתור אדם הראשון? האומנם אפשרית תנועת זיגזג רוחנית שכזו?⁷⁵

ואולי חשוב מזאת – תנודה מטיפוס זה, טוען הרטמן, היא מיותרת.

מאחורי דרישתו של סולובייצ'יק שהיהודים ייטלטלו בין שתי קהילות, שיקטעו את התקדמותם בנסיגה, שוכן חשש פן הקהילה היהודית תיסחף אחר יהירות וביטחון מופרז (היפריס). ההתעלות העצומה שחש איש ההלכה בהשתמשו בכוחות היצירה שלו במחוות ההדר של הכנעת הטבע חייבת להיות מאוזנת על ידי תנועת הכניעה שבהקרבה, המבוססת על העקדה. אבל אני טוען ששיטת הריפוי הקיצונית מיותרת, מאחר שאין צורך שהמחלה תצמח מלכתחילה. היהדות מכילה בתוכה מנגנוני תיקון פנימיים משלה, שבכוחם להגן מפני כל נטייה להיבריס. יהודים הלכתיים מודעים בראש וראשונה לכך שהם יצורים (ברואים) כשם שהם יוצרים. שנית, הם יודעים שהמצוות ניתנו להם כדי שימלאו תכלית שבחר אלוהים, כך שתודעת אוטונומיית הברית שלהם כפופה תמיד לחוש הכיוון הנורמטיבי שלהם, ומוגבלת על ידו. אם את חיי הדת של אדם ממלאות תחושת היותו יצור (ברוא) ודרישות המצוות, אזי תחושת ההלימות שלו ואמונתו ביכולתו להתמודד עם המציאות ניתנות להכלה בתוך פרספקטיבה דתית בריאה הכוללת את מידות הענווה וגם רגשי כבוד אישי.⁷⁶

יש לי מספר בעיות עם דברי הביקורת של הרטמן. ראשית, אני טוען, הרטמן מפריז את יסודות ההקרבה, הנסיגה, המפלה והביטול העצמי המצויים אצל אדם השני. הוא עושה זאת בשתי דרכים: בקום ועשה ובשב ואל תעשה.

בקום ועשה: צודק הרטמן בהצעתו, ש'ב'איש האמונה' סולובייצ'יק מדבר במונחים כלליים בלבד על הצורך שאיש האמונה יחוה כישלון ומפלה וישלים אתם. אנו נתקלים בקטעים שמשמשים בהם מונחים כמו 'נרתע', 'נסוג', 'מעומת ומובס', 'מוכנע' ו'משבר וכישלון', אך בשום מקום אין סולובייצ'יק יוצק במונחים אלה תוכן ספציפי.⁷⁷ אולם הצעתו של הרטמן, ש'לצורך כוונתו המדויקת עלינו לפנות למאמרים אחרים, במיוחד 'גאון וענווה' ו'צירוף',⁷⁸ היא בעייתית. טענתי היא, שקריאה מדוקדקת של 'איש האמונה' מגלה, שבמאמר זה

A Living Covenant, pp. 87–88 75

שם, עמ' 88. 76

שם, עמ' 81. 77

שם, עמ' 88. 78

משתמש הרב בתפיסה – הגם שלמרבה הצער לא לגמרי רהוטה – של כישלון, הקרבה ומפלה, השונה מאוד מזו של 'גאון וענווה' ו'צירוף'.
ב'גאון וענווה' וב'צירוף', כפי שהרטמן מציין נכונה, מפלה פירושה ש'בכל תחומי הפעילות האנושיות' אדם יוותר, ייסוג, ולו זמנית, 'מהנחשק מכול והיקר מכול'.⁷⁹ אקט זה של נסיגה, של מפלה עצמית, הוא לדידו של הרב האקט ההרואי האמיתי. כל אימת ש'הניצחון נראה כבהישג ידו [...] יעצור, יפנה לאחוריו וייסוג'.⁸⁰ המפלה כאן היא קטגוריה פנים-נפשית, שבהכרח אינה קשורה לנוכחותו של הזולת, אם אנושי ואם אלוהי. זוהי חוויית עקדה במובן המדויק ביותר של המושג, שכן אדם מקריב את היקר לו מכול רק על מנת לשוב ולזכות בו פעם נוספת.

אבל ב'איש האמונה' לעומת זאת, ההקרבה, התבוסה והנסיגה קשורות בהכרח להכרה בזולת, אם אנושי ואם אלוהי, ולמתן מקום לו. שלושה יסודות מובילים להיווצרותה של קהילת האמונה והברית של אדם השני: האחד, העימות האישית אלוהים-אדם; השני, הבשורה (kerygma) הנורמטיבית הנובעת מעימות זה; והשלישי, מודעות ה'אנחנו' המשותפת לחברי קהילת הברית, מודעות הנובעת מאותו עימות ומהבשורה הנורמטיבית שלו. בקיצור נמרץ אטען: (1) ברובד העימות האישית אלוהים-אדם מפלה פירושה, שאדם השני יכיר באיכולתו ליזום את העימות הזה ובצורך המשתמע מכך, שאלוהים יעשה את הצעד הראשון. (2) ברובד הבשורה הנורמטיבית, הנובעת מעימות זה, מפלה פירושה שאדם השני, על מנת להיגאל, יזדקק לנורמה הכפויה עליו מבחוץ, נורמה שלא הוא קבע, אלא אלוהים. (3) ברובד מודעות ה'אנחנו', המשותפת לחברי קהילת הברית, מפלה משמעה שאדם השני יהיה חייב לסגת כדי לתת מקום לאחר או לאחרת, כדי להקשיב ולשמוע מה יש לאחר זה או לאחרת זו לומר באחרותם, כי רק על ידי כך יתאפשר דרישה אמיתית, וכתוצאה ממנו קהילה אמיתית.⁸¹

כשהרטמן, אם כן, מדבר על איש האמונה הקונקרטי ש'חייב בתור אדם השני להקריב כל הישג [שהשיג בתור אדם הראשון] ולסגת במפלה',⁸² הוא מקריין על דיוקן אדם השני של הרב ב'איש האמונה' את מידת הענווה של 'גאון וענווה' ואת האתוס ההרואי של 'צירוף'. אמת, איש האמונה הקונקרטי ב'איש האמונה' אכן צריך להקריב בתור אדם השני; אבל אין כל אינדיקציה, בניגוד לדברי הרטמן, שאותו אקט של הקרבה מתייחס לנסיגתו מ'כל הישג שהשיג בתור אדם

79 'גאון וענווה', עמ' 221-222, מצוטט ב'*A Living Covenant*', עמ' 83.

80 'צירוף', עמ' 244.

81 השוו 'קהילה' (לעיל הערה 46), עמ' 230-231. שימו לב שהרב מתייחס שם להכרה בקיום הזולת כאל 'פעולת הקרבה'.

82 *A Living Covenant*, p. 78

הראשון' ולהקרבתו אותו. למעשה ראוי לציון, שאין ב'איש האמונה' כל אזכור של העקדה.

ניתן אפוא להבין, מדוע ב'גאון וענווה' הרב עומד על כך שלא תיתכן כל סינתזה בין מידת הגאון למידת הענווה,⁸³ ואילו ב'איש האמונה' הוא יכול לטעון: 'לעתים קרובות דומה עלי בבירור כי ההלכה אינה רואה בתנודתו המתמדת של איש האמונה בין ההדר ובין הברית ענין דיאלקטי אלא תנועה משלימה'.⁸⁴

בשב ואל תעשה: בפרק 'הסינתזה של סולובייצ'יק', המקום העיקרי ב'*A Living Covenant* שבו דן הרטמן ב'איש האמונה', אין הוא מזכיר את היסודות הלימות, כבוד ויזמה אנושיים המצויים בדיוקן אדם השני של הרב, אף שלמרבה העניין הוא מציין אותם בפרק מאוחר יותר, 'רוח התפילה היהודית'. בפרק זה שב הרטמן פעם נוספת לקטע מ'איש האמונה' שבו מתאר הרב איך 'אנשי כנסת הגדולה [אחרי חורבן בית ראשון] [...] סירבו להכנע למציאות היסטורית ואכזרית זו' של הפסקת הנבואה, ו'לא נתנו לדרישה בין האלוהים והאדם להסתיים [...] הם ידעו כי בעקבות היעלמותו של דרישה זה מתחום התודעה של הקהילה היהודית תפסיד הקהילה את הקירבה האינטימית של האלוהים ועל ידי כך תפסיד גם את המעמד של ברית [...] אם האלוהים לא המשיך לקרוא את האדם, הם דרשו שהאדם יקרא לאלוהים'.⁸⁵ הוא מעיר:

סירובם של אנשי כנסת הגדולה להתיר להיעדרו של דבר ההתגלות של אלוהים להיות מאפיין קבוע של ההיסטוריה, סירובם להיכנע לשתיקתו של אלוהים בהיסטוריה, מגלה רבות על תחושת הכבוד שהרגישו [...] היעדר ההתגלות [...] לא דחף אותם לתחושות ספק עצמי, אימה, אי-הלימות ודחייה [...] תגובתם בהתקנת תפילה חובה [...] משקפת את הרוח האקטיביסטית של קהילת הברית, העומדת בתוקף על קיום דרישה אינטימי נמשך עם אלוהים.⁸⁶

בהמשך אותו פרק מצטט הרטמן קביעה נוספת של הרב בעניין התפילה:

התפילה יש בה לא רק תודעת הנוכחות של האלוהים כי אם מעשה של התחייבות כלפי האלוהים וקבלת עול מרותו המוסרית [...] לעולם מבשרת התפילה את התשובה המוסרית [...] לעולם חייבת התפילה להיות בזיקה לחיים של תפילה המוקדשים למימוש הצו האלוהי, ובתורת שכזאת אין התפילה יחידה בפני עצמה אלא מבוא נשגב לפעילות הלכתית.⁸⁷

83 'גאון וענווה', עמ' 211.

84 'איש האמונה', עמ' 48.

85 שם, עמ' 35-36.

86 *A Living Covenant*, p. 136.

87 שם, עמ' 39-41.

והוא מעיר:

כהמשכו של העימות הנבואי, התפילה מטילה את הפרט לתוך פעילות חברתית. היא אינה היכנעות, חוסר אונים או נסיגה. היא אינה ויתור על אחריות אישית. את התפילה כעימות [...] משלימה רק פעולה מוסרית [...] מבחינה זאת התפילה מרחיבה את כבוד-הברית שבמצווה, ואינה האנטיזה שלה בשום פנים.⁸⁸

להערות אלה של הרטמן רשאים אנו להוסיף, כי בהערה 17 שם מיישם הרב את העיקרון הזה על ברית סיני, וטוען, ש'מתן ההלכה בסיני היה פרי של משא ומתן חופשי בין משה ובין העם, שהסכים להיכנע לרצון השם'.⁸⁹ אנו רואים אם כן, שאקטיביזם, אסרטיביות וכבוד האדם מצויים לא רק בקהילת ההדר של אדם הראשון, אלא גם בקהילת הברית של אדם השני. אדם השני, בניגוד למה שנראה מדברי הרטמן בפרק 'הסינתזה של סולובייצ'יק', אינו מתאפיין רק בנסיגה, במפלה ובכניעה שבהקרבה. באמת הייתי מרחיק לכת וטוען, שהאקטיביזם, האסרטיביות ותחושת כבוד האדם שמאפיינים את אדם השני הם צדן השני של הנסיגה, המפלה והכניעה-שבהקרבה. הא כיצד?

ראינו שברובד העימות האישי אלוהים-אדם מפלה פירושה, שאדם השני יכיר באי יכולתו ליוזם את העימות, ובצורך הנובע מכך, שאלוהים יעשה את הצעד הראשון. אבל אף שאלוהים עושה את הצעד הראשון בהפנותו את דברו אל אדם השני, אף שהוא, אלוהים, חייב לרדת תחילה מן ההר, הרי מרגע שנוצר העימות אלוהים-אדם באמצעות יזמה אלוהית אין אדם השני צריך לקבל את היזמה הזאת באופן פסיבי גרדא, אלא הוא נקרא להגיב באופן אקטיבי, לטפס על ההר ולהפנות את דברו לאלוהים בתפילה. ובאור זה עלינו להבין את טענתו של הרב בדבר תעוזתם של אנשי כנסת הגדולה בהתקנת תפילת חובה.

בדומה לכך נוכחנו, שברובד הבשורה הנורמטיבית הנובעת מאותו עימות מפלה פירושה שאדם השני יזדקק לנורמה הכפויה עליו מבחוץ, נורמה שלא הוא קבע כי אם אלוהים. אך, שוב, אף שההלכה האתית-מוסרית חייבת לבוא מחוצה לאדם השני (זהו הצעד הראשון), הוא חייב לאחר מכן (וזהו הצעד השני) לקבל אותה באופן חופשי ומלא. ובאור זה עלינו להבין את דרישתו של הרב, ש'עצם הצידיק של הברית מבוסס בעקרון המשפטי-הלכתי של משא ומתן חפשי, קבלת אחריות הדדית של חובות, והכרה מליאה של זכויות שוות לשני הצדדים המתאגדים בברית'.⁹⁰

לבסוף, נוכחנו שברובד מודעות ה'אנחנו', המשותפת לחברי קהילת הברית,

88 שם, עמ' 138.

89 איש האמונה, עמ' 28 הערה 17.

90 שם, עמ' 28.

מפלה משמעה שאדם השני חייב לסגת כדי לתת מקום לאחר או לאחרת, כדי להקשיב ולשמוע מה יש לאחר זה או לאחרת זו לומר באחרותם, כי רק על ידי כך יתאפשר דרישי אמת, וכתוצאה ממנו קהילה אמתית. אך, שוב, אקט זה של נסיגה הנותן מקום לזולת, המקשיב ושומע את מה שיש לזולת לומר, הוא רק הצעד הראשון. וכך קובע הרב במאמרו 'הקהילה': 'משעה שהכרתי ב'אתה' והזמנתי להצטרף לקהילה, מעצם העובדה נטלתי על עצמי אחריות כלפיו⁹¹. ולאור הצעד השני הזה עלינו להבין את דרישתו של הרב, ש'לעולם חייבת התפילה להיות בזיקה לחיים של תפילה המוקדשים למימוש הצו האלוהי, ובתורת שכונת אין התפילה יחידה בפני עצמה אלא מבוא נשגב לפעילות הלכתית'⁹². באמת, בדיוק בנקודה זו חל מעבר מקהילת הברית של אדם השני לקהילת ההדר של אדם הראשון. וכאן אנו שבים אל טענת הרב ש'לעולם קרובות דומה עלי בבירור כי ההלכה אינה רואה בתנועתו המתמדת של איש האמונה בין ההדר ובין הברית ענין דיאלקטי אלא תנועה משלימה'⁹³. כיצד ייתכן הדבר? הרב מסביר: 'למרות הפער העצום בין שתי הקהילות האלה הבא לידי ביטוי בניגודים ובמאבקים הטיפולוגיים שתיארת לעיל, רואה ההלכה בחוק האתי-מוסרי כוח מאחד. החוק, אשר מקורו בקהילה בעלת הברית, פונה באורח כמעט בלעדי אל הקהילה בעלת ההדר, בה מתגשם החוק'⁹⁴. את המשפט האחרון של אמירה זו ציטטנו לעיל בניתוחנו של דברי ש"ץ. אבל רק עכשיו, לדעתי, יש בידנו להבין אותו במלואו.

באיזה מובן משמשת הנורמה האתי-מוסרית בעיני הרב ככוח מאחד, כלומר באיזה מובן היא נובעת מקהילת הברית, ובאיזה מובן היא ממומשת בקהילת ההדר? תשובתי היא כדלהלן. אותה תחושת אכפתיות, עניין, אהדה לזולת – ל'אתה' או ל'את' – המניעה אותי ליטול אחריות עבורו, מקורה בקהילת הברית. שכן רק אדם השני מסוגל לבצע את אקט ההקרבה שבנסיגה, הנותן מקום לאחר או לאחרת, המקשיב ושומע את מה שיש לאחר זה או לאחרת זו לומר באחרותם, והמאפשר בכך דרישי אמת וכתוצאה ממנו קהילה אמתית. אולם יש ביכולתי ליטול אחריות לאחר רק אם אני מסוגל לבצע את ההתחייבויות הנובעות מנטילת אחריות זו. אבל רק אדם הראשון, שנוטל עמדה של הדר כלפי סביבתו וכתוצאה מכך מקים את הקהילה הטבעית הפונקציונלית, המאפשרת לו לכבוש את סביבתו ולשלוט בה, נמצא בעמדה המאפשרת לו למלא את ההתחייבויות האלה. רק במסגרת קהילת ההדר של אדם הראשון, שהשיג מידה כלשהי של שליטה משמעותית, אם כי מוגבלת, על הטבע – או, אם נתרגם את הקטגוריות

91 'הקהילה' (לעיל הערה 46), עמ' 233.

92 איש האמונה, עמ' 41.

93 שם, עמ' 48.

94 שם, שם.

הטיפולוגיות של הרב לקטגוריות היסטוריות וחברתיות קונקרטיות יותר, רק במסגרת הציוויליזציה המערבית המודרנית על הישגיה המדעיים והטכנולוגיים המרשימים – יכול אדם בכלל להתחיל לטפל כיאות בצורכי חברו. בקצרה, הניגוד בין קהילת ההדר של אדם הראשון ובין קהילת הברית של אדם השני חד פחות ובוודאי מוחלט פחות מהשתמע מהצגתו של הרטמן. הרטמן – אולי! – עשוי להודות בכל הנאמר לעיל ועדיין לטעון, במידה מסוימת של צדק, שהרושם הברור והמוחץ מ'איש האמונה', לא כל שכן ההיגיון של טיעונו, הוא ש'התנודה המתמדת של איש האמונה בין הדר לברית' היא תנועה דיאלקטית יותר מאשר משלימה. יתרה מכך, יכול הוא להוסיף ולומר, גם אם מסכימים עם טענתו של הרב ש'החוק האתי-מוסרי' [הוא] כוח מאחד בין שתי הקהילות, טענה זו מאוזנת ומוכרעת על ידי הודאתו ב'פער העצום' [ביניהן] הבא לידי ביטוי [...] בניגודים ובקונפליקטים טיפולוגיים'. כתוצאה מכך הוא יכול לטעון שאין לו סיבה לחזור בו מביקורתו, שהתנועה הדיאלקטית בין התקדמות, ניצחון ואסרטיביות (אדם הראשון) לנסיגה, תבוסה וויתור עצמי (אדם השני), כפי שניתן למצאה ב'איש האמונה', בכל זאת חדה מדי (גם אם פחות מכפי שטען), ונוסף לכך מיותרת. אך האומנם כך הדבר? האם ניתן לתמוך בטענתו של הרטמן, שתנועה 'דרסטית' זו מיותרת היא? הרטמן, כפי שנוכחנו, טוען:

מאחורי דרישתו של סולובייצ'יק שהיהודים ינדו בין שתי קהילות [...] מקנן חשש פן תיסחף הקהילה היהודית להיבריס. ההתעלות העצומה שחש איש ההלכה בהשתמשו בכוחות היצירה שלו במחוות ההדר של כיבוש הטבע חייבת להיות מאוזנת על ידי תנועת הכניעה שבהקרבה, המבוססת על העקדה. אבל אני טוען ששיטת הריפוי הדרסטית מיותרת, מאחר שאין צורך שהמחלה תצמח מלכתחילה. היהדות מכילה בתוכה מנגנוני תיקון פנימיים משלה, שבכוחם להגן מפני כל נטייה להיבריס.⁹⁵

ביקורתו של הרטמן כאן, אני טוען, כורכת בטעות את אדם הראשון עם איש ההלכה. אמת, הן אדם הראשון והן איש ההלכה הם קודם כול טיפוסים יצירתיים ואסרטיביים, אבל אדם הראשון אינו איש הלכה. היצירותיות והאסרטיביות של אדם הראשון מתרחשות במסגרת קוסמית; היצירותיות והאסרטיביות של איש ההלכה – במסגרת ברית. וכאן אנו שבים להשקפתו של הרטמן, שאין למצוא כל סינתזה אמיתית בין 'תכונת האסרטיביות ותכונת הביטול העצמי של התודעה ההלכתית' ב'איש ההלכה', מאחר ש'רק הממד האסרטיבי של הרוחניות היהודית מודגש' במאמר זה.⁹⁶ אך האם אלה הם פני הדברים? אני טוען, בניגוד לכך, שאם 'רק הממד האסרטיבי של הרוחניות היהודית

A Living Covenant, p. 88 95

שם, עמ' 77. 96

מודגש' ב'איש ההלכה', הרי זה מפני שאסרטיביות זו מתרחשת בתוך מסגרת של ברית שהיא מובנת תמיד, גם אם לעולם אינה מודגשת; שאם 'עניין פעילות היצירה האנושית האוטונומית הוא השליט' ב'איש ההלכה',⁹⁷ הרי זה משום ש'כוח היצירה האנושי האוטונומי' מניח מראש אקט קודם של כניעה. כך, בתמיכה לטענתו ש'עניין פעילות היצירה האנושית האוטונומית הוא השליט' ב'איש ההלכה', מצטט הרטמן תיאור זה של איש ההלכה: 'איש ההלכה הוא טיפוס ספונטני, טיפוס של יוצר [...] אין הוא מכיר שום סמכות אחרת [...] חוץ לסמכותו של השכל (כמובן על פי יסודות הקבלה)'.⁹⁸ אבל הרטמן מתעלם מהמאמר המוסגר (כמובן על פי יסודות הקבלה). כלומר, מסגרת הברית מתווה את יסודות הקבלה שעל איש ההלכה לציית להם בלא תנאי. רק אז הוא רשאי, בעודו מבסס את עצמו ובונה על פי יסודות אלה, לעסוק באופן חופשי וספונטני ביצירה האינטלקטואלית המחמירה והמרנינה הגלומה בחשיבה ההלכתית. דומה אכן שהרטמן מודע לעתים לאקט מוקדם זה של ציות; למשל כשהוא קובע, ש'במסגרת אורח החיים היהודי [...] היצירות האנושיות אינה פורצת בספונטניות ובשרירותיות לכל עבר, אלא מתועלת ומתוחמת על ידי המצוות שנגלו למשה'.⁹⁹ אכן כך.

ניתוחנו נתמך על ידי דיון מקביל של הרב במאמרו 'וביקשתם משם'. למרבה הצער לא בחן הרטמן את המאמר הזה, החותר במפורש ליצירת סינתזה בין החוויה הדתית השכלתנית, שהיא חוויה של חופש, התפשטות ויצירה תרבותית, לבין החוויה הדתית הגילויית, שהיא חוויה של כורח, כפייה ואכיפה מצד אלוהים. הרב מנסה שם להראות בפירוט־מה איך במסגרת הברית, הנובעת מהחוויה הדתית הגילויית, יכול איש ההלכה להגיע לתחושה זו של חופש, התפשטות ויצירה תרבותית המאפיינת את החוויה הדתית השכלתנית. ובהקשר זה הוא אומר במפורש את מה שרק מרומז ב'איש ההלכה':

החשיבות המיוחדת שההלכה מקנה לשכל, בולטת כל כך, עד שכל אופיה של ההשקפה ההלכתית מסתמנת [!] על ידה. השכל הוא הפוסק האחרון בכל ענייני דת ודין. התוכן ההלכתי שבעצמו ובמהותו הוא גילויי, משתעבד למהותה של ההכרה השכלית [...] המצע הוא גילויי־חזוני [...] שיכולת הגוונים הזורעים עליו היא קוגניטיבית 'טבעית'.¹⁰⁰

בכל שלושת המאמרים, אם כן – 'איש האמונה', 'איש ההלכה' ו'וביקשתם משם' – קיימת תנועה בתוך מסגרת הברית מחוויה של ציות והקרבה לחווית חירות ויצירתיות. מצד אחד, המיקוד העיקרי ב'איש ההלכה' ו'וביקשתם משם' הוא

97 שם, עמ' 63.

98 איש ההלכה, עמ' 71, מצוטט ב'*A Living Covenant*', עמ' 70.

99 *A Living Covenant*, p. 66

100 'וביקשתם משם', איש ההלכה: גלוי ונסתר, עמ' 204–205.

בחירות, ביזמה וביצירתיות של איש ההלכה בתוך מסגרת הברית, והרב ממעט ('וביקשתם משם') או מניח בשתיקה ('איש ההלכה') את קיומם של היסודות ציות והקרבה הכרוכים בקבלה מראש של מסגרת זו. מצד שני, ב'איש האמונה' עוסק הרב בחירות, ביצירתיות וביזמה של אדם הראשון איש ההדר, הפועל בתוך מסגרת קוסמית ולא בתוך מסגרת הברית. וכאן, אם אנסח את דברי הרטמן אחרת ובה בעת אתקן אותם, הייתי אומר שחששו של הרב פן קהילת ההדר (לא הקהילה היהודית!) תיסחף לכלל היברים הוא חשש מוצדק, כשם שמוצדקת היא הרגשתו שההתעלות העצומה שחש אדם הראשון (לא איש ההלכה!) כשהוא משתמש בכוחות היצירה שלו במחוות ההדר של כיבוש הטבע חייבת להיות מאוזנת על ידי תנועת הכניעה שבהקרבה הנדרשת מאדם השני. מסיבה זו, אני סבור, מתמקד הרב ב'איש האמונה' ב'יסודות הקרבה, נסיגה, מפלה וויתור עצמי, המצויים בעמדת הברית של אדם השני (ואולי מעצימים יתר על המידה), וגם (למרבה הצער, אולי) מטשטש את היסודות של ההלימות האנושית, הכבוד והיזמה, המאפיינים אותו גם הם (אף שבשום פנים אינו שוכח להזכירם).¹⁰¹

לבסוף, אני תוהה אם האנתרופולוגיה הדתית של הרטמן עצמו, וביקורתו על הרב, כפי שהיא מוצגת ב'*A Living Covenant*', מעניקות חשיבות מספקת לערכים הדתיים של הקרבה עצמית, ענווה ומחויבות ללא תנאי. במיוחד מפריעה לי אי-הנוחות של הרטמן ביחס לעקדה. ראוי לציון, שהרטמן מבקר הן את הרב והן את ליבוביץ על הסתמכותם על 'דגם העקדה'. הרטמן, לעומתם, מדבר על 'פרספקטיבת הברית' של עצמו, 'הדוחה מכול וכול את דגם העקדה עבור הלכת הברית'.¹⁰² אבל בהתחשב במרכזיות העקדה ביהדות זה אינו מספק. יש להניח שהרטמן 'דוחה מכול וכול את דגם העקדה עבור הלכת הברית', אך מקבל אותו ברובד אחר כלשהו. אולם על אף אינדיקציה לכאורה זו לכך שהרטמן מוכן

101 כך הגעתי בדרך עקיפין לתזה שהציג מאמרי 'דגמים של האדם הדתי האידיאלי בהגותו של הרב סולובייצ'יק', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ד, ג-ד (תשמ"ה), עמ' 337-339. הרטמן דן בתזה שלי ב'אהבה ואימה', עמ' 79, רק על מנת לדחות אותה. בדומה דוחים את התזה שלי אבי שגיא, אתגר השיבה אל המסורת, ירושלים ותל אביב 2003, עמ' 521; וגילי זיוון, 'ההוויה הדתית על פי הרב סולובייצ'יק', אמונה בזמנים משתנים (לעיל הערה 7), עמ' 237. אין זה המקום לדיון והגנה מלאים על התזה שלי. אומר רק, שחלק מהביקורות המופנות כלפי מאמרי מייצגות לדעתי נקודות מחלוקת לגיטימיות; שאחרות נראות לי כחוסר הבנה של טענותי, שאת האחריות לה אני נוטל כמוכח במלואה על עצמי מאחר שלא הבהרתי את עצמי באופן מספק; ואילו אחרות, אהין ואטען, הן טעויות ברורות. דבר אחד יש ברצוני לומר כאן. ברור כשמש בעיני כן, בלי להיכנס לעניין השפה, הטענה שלי במאמרי, ש'איש ההלכה', 'ביקשתם משם' ו'מה דודך מדוד' מופנים לציבור רבני מלומד, ואילו 'איש האמונה', 'גאון וענווה' ו'צירוף' מכוונים לציבור רחב יותר, נתמכת על ידי התוכן והסגנון של מאמרים אלה.

להעניק תפקיד דתי חיובי מסוים ל'דגם העקדה', הוא מציג כלפי העקדה בכל כתביו יחס אמביוולנטי במקרה הטוב, ואפילו שלילי.¹⁰³

בהקשר זה רואה הרטמן את טענת הרב, שמנקודה מסוימת אדם השני 'נדרש לקבל ללא עוררין את התביעות הבלתי ניתנות להסבר של אלוהים ואת סמכות המסורת'¹⁰⁴ כנובעת מדגם העקדה. ומפרספקטיבה זו משווה הרטמן את "האנתרופולוגיה הדתית של הרמב"ם עם הדיוקן האקזיסטנציאליסטי של "איש הברית" שמשרטט סולובייצ'יק [...] בניגוד לרמב"ם, בעיני סולובייצ'יק הרצון האנושי ולא השכל הוא המאפשר את ההישג הרם ביותר בחיי הדת. בעיני הרמב"ם אהבת השם צומחת מידיעה; בעיני סולובייצ'יק מכניעה מוחלטת.¹⁰⁵ למעשה, אם נרחיב את הניגוד עוד יותר, בעיני הרמב"ם, בניגוד לרב, לצייתנות כשלעצמה, כפי שצינתי במקום אחר, אין ערך דתי בפני עצמו.¹⁰⁶ אבל – וזאת הרטמן אינו מזכיר – הרמב"ם רואה את נכונותו של אברהם להקריב את יצחק כנובעת בדיוק מאהבת אלוהים שלו. דהיינו, בעיני הרמב"ם ידיעת אלוהים האמתית מובילה לאהבת אלוהים,¹⁰⁷ וזו, בתורה, מובילה לעבודת האל מאהבה.¹⁰⁸ אברהם הגיע בכוחות עצמו לידיעה אמיתית של אלוהים,¹⁰⁹ דבר שהביא להפיכתו לאוהבו הגדול של אלוהים,¹¹⁰ וזה בתורו הביא לעבודתו את האלוהים מתוך אהבה כפי שבא לידי ביטוי בניסיון העקדה, המשמש 'להודיע אותנו גבול אהבת האלוה יתברך ויראתו, עד היכן היא מגעת'.¹¹¹

103 לניתוח וביקורת מעמיקים של הטיפול של הרטמן בעקדה בחיבוריו השונים ראו Yehudah Gellman, 'The Akedah in the Thought of David Hartman', J. Malino (ed.), *Judaism and Modernity: The Religious Philosophy of David Hartman*, Jerusalem 2001, pp. 149–167. מתוך הגינות כלפי הרטמן עליי לציין שאי-הנוחות שלו אינה מתייחסת כל כך ל'דגם העקדה' בפני עצמו, אלא לשימוש העכשווי בדגם זה לבקר את 'אלה הפונים אל השיקולים המוסריים בשאלות של מנהג ושינוי בדת'. ביקורת כאלה, לדעת הרטמן, 'מעוררות לעתים קרובות מודוס חשיבה "עקדת"', בטענן (או בהניחן במרומו) שחיי הדת יאבדו כל אמינות אם הציות והכניעה יהיו פחות ממוחלטים'. ראו David Hartman, 'Judaism as an Interpretive Tradition', *A Heart of Many Rooms: Celebrating the Many Voices within Judaism*, Woodstock, Vermont 1999, p. 14. אני מבין את חששו של הרטמן, ומזדהה עמו, אך סבור שניתן לדחות 'טיעון ממודוס "עקדת"' שכזה בלי לדחות בה בעת את העקדה עצמה.

A Living Covenant, p. 88 104

105 שם, עמ' 90.

106 Lawrence Kaplan, 'An Introduction to Maimonides' Eight Chapters', *The Edah Journal*, Summer 2002 (Tammuz 5762), Journal@edah.org. זמין ב-

107 הלכות יסודי התורה ב, ב; הלכות תשובה י, ו.

108 הלכות תשובה י, ב.

109 הלכות עבודה זרה א, ג.

110 הלכות תשובה י, ב; מורה הנבוכים ג, נא.

111 מורה הנבוכים ג, כד.

כפי שנוכחנו, הרטמן ב־*A Living Covenant* חותר 'לשרטט אנתרופולוגיה דתית אפשרית של היהדות על ידי שאיבה מתכונות המסורת היהודית המעודדות יהודים שומרי מצוות להפגין רגש הלימות, כבוד ויזמה בקשר הברית שלהם עם אלוהים'.¹¹² לתימוכין בניסיון זה הוא טוען, ש'התקדמות מדעית וטכנולוגית במאות התשע עשרה והעשרים מאשרת את הצורך בתפיסה מודרנית של בן האדם [...] כגורם אחראי המסוגל באופן מלא לשנות את הסביבה הפיזית והחברתית'.¹¹³ אבל אפשר לטעון באותה מידה, שנוכח ההיסטוריה העקובה מדם של מאות אלה 'תפיסה מודרנית' שכוז מתגלה כאופטימית מדי, כמתעלמת מהצד האירוני והטרגי, צד שאי אפשר למחוק, של הקיום האנושי. בניסוח שונה במקצת ייתכן שהרטמן, בהדגשתו הראויה לשבח את המידות הגבריות יותר של הלימות, כבוד ויזמה, אינו מעריך דיין את המידות הנשיות יותר של הגבלה עצמית והקרבה, כפי שדנה בהן וולוסקי.

חשוב לי להבהיר שאין בכוונתי לטעון, שהרב ב'איש האמונה' הגיע לאיזון הנכון בין הקרבה, נסיגה, מפלה וויתור עצמי מחד והלימות, כבוד ויזמה מאידך בחייו של איש האמונה הקונקרטי;¹¹⁴ אבל אני תוהה אם הרטמן מעריך מספיק את הצורך להגיע לאיזון כזה ואת הקושי לעשות זאת. לבסוף ברצוני לפנות לספרו האחרון של הרטמן, הראשון בספריו המוקדש

112 *A Living Covenant*, p. 42; ראו גם עמ' 3.

113 שם, עמ' 2.

114 במיוחד מטרידה אותי השמטתו של הרב את תלמוד תורה מהחוויה הדתית של אדם השני. השמטה בולטת זו צוינה לראשונה על ידי Joseph Soloveitchik: *Lonely Man of Faith* (לעיל הערה 18), עמ' 257. אם אוכל לשכתב ולשחזר את הטיעון של איש האמונה, הייתי אומר כך: ראינו את הרב נע במאמר ממקור הנורמה האתית-מוסרית בקהילת הברית של אדם השני למימוש בקהילת החדר של אדם הראשון. במגמה דומה, ברובד האפיסטמולוגי, הוא נע מ'עולם החי' ה'נתון' [...] העולם במעמדיו המקוריים [...] כמות שהוא [...] העולם האיכותי המקסימלי (איש האמונה, עמ' 19), דהיינו ה'*lebenswelt*, של אדם השני, אל 'עולם' יחסית-פורמלי של תבניות מחשבה (איש האמונה, עמ' 17) של אדם הראשון, שהוא עולם טפילי על גבי אותו *lebenswelt*. לבסוף, המודעות הדתית הרציונלית הטהורה של אדם הראשון שואבת מהחוויה הדתית הקוסמית ה'קדמאית' של אדם השני (איש האמונה, עמ' 57-59). למה אם כן לא לנוע בדומה לכך מאדם השני לאדם הראשון בכל הנוגע לכניעה ויצירה? כלומר לפתוח בנסיגה, בתבוסה, בויתור-שבה הקרבה ובכניעה שמאפיינים את העמדה הדתית הראשונית של אדם השני, ואז לנוע דיאלקטית לאקטיביזם, לאסרטיביות ולתחושת כבוד האדם שלו, שהם, כפי שראינו, הצד השני של הנסיגה, המפלה והכניעה-שבה הקרבה שלו. וכחלק אינטגרלי של אותם אקטיביזם, אסרטיביות ותחושת כבוד האדם המאפיינים את העמדה הדתית המאוחרת יותר של אדם השני לשוב ולהציג את החירות והיצירתיות שבה מאפיינות את פעילות תלמוד התורה, כפי שטען הרב ברהיטות ובעצמה שאלה הן ב'איש ההלכה' והן ב'זיקשתם משם'. זה יאפשר לנו לראות בחירות וביצירתיות של אדם הראשון גלישה של החירות והיצירתיות של אדם השני, פרט לכך שבעוד החירות והיצירתיות של אדם השני

כולו לרב, אהבה ואימה במפגש עם אלוהים. בחיבור זה, שהוא אולי הסקירה הכללית הטובה ביותר של הגותו של הרב, שב הרטמן לעניין שבו עסק ספרו הראשון, הרמב"ם: הלכה ופילוסופיה, דהיינו אינטגרציה בין גישה פילוסופית אוניברסלית לאלוהים וגישה יהודית הלכתית ייחודית. לאור עניינו זה נוקט הרטמן, שלא כב'*A Living Covenant*, גישה חיובית מאוד כלפי אדם השני. שכן, כך טוען הרטמן בהתבססו על התייחסותו של הרב ל'קהילת האמונה האוניברסלית', בדינו באדם השני¹¹⁵ הרב מתאר את חוויית האמונה של הברית של אדם השני בקטגוריות אוניברסליות, בניגוד לקטגוריות יהודיות ספציפיות. כך, קובע הרטמן, 'המונח "קהילת האמונה והברית" משמש לא רק לתיאור ההתפתחות ההיסטורית שבה עם ישראל הפך לעם בחירה, אלא [גם] [...] לציון פרספקטיבה שדרכה יכולה כל אישיות דתית לתפוס את עצמה, את הזולת, את העולם ואת משמעות חיי הדת'.¹¹⁶ ושוב, 'ברית היא מסגרת של יחסים, המתארת את החיפוש אחר אינטימיות, קשר עמוק, פעולת הקרבה ואת הערגה לקשר אישי עם אלוהים. היא מאפיין תמידי של הסיטואציה הדתית כפי שזו נתפסת על ידי אדם השני, מאפיין הצומח מהסיטואציה האנושית שלו'.¹¹⁷ הרטמן מתמקד לפיכך בהקשר זה ב'עצמת היחסים' של אדם השני¹¹⁸ כחווייה דתית אוניברסלית שצריכה להיות כלולה בתוך המסגרת ההלכתית הפרטיקולרית היהודית, ומתעלם מתחושת המפלה והצורך בכניעה שלו.

אבל טענתי היא, שאף שהרב אכן מדבר על 'קהילת האמונה האוניברסלית', קהילה כזו יכולה להיווסד לדעתו, כפי שנוכחנו, רק ביזמתו של אלוהים, כלומר היא חייבת להיות מבוססת על התגלות, ובאופן מיוחד יותר על התגלות החוק. אינטנסיביות יחסים ופרספקטיבה דתית אישית, חשובים ככל שיהיו, אינם מספיקים בפני עצמם כדי לייסד קהילה כזו, אם עליה להיות קהילת אמונה וברית אמתית. אני חוזר על ציטוטי הקודם: 'רק כאשר הופיע האלוהים מן האפילה הטרנסנדנטית של אנונימיות המתבטאת בכינוי "הוא", והופיע במשטחים המוארים שלהיכרות קהילתית והטיל על האדם תפקיד אתי-מוסרי, החלו אדם הנסתר וחווה הנסתרת לגלות את עצמם כלפי האלוהים בתפילה ובהתחייבות מוחלטת – ובאותה העת גילו את עצמם גם זה לזה באהדה ובאהבה מחד ובפעילות משותפת מאידך'.¹¹⁹ למעשה, כפי שטענתי קודם לכן, ברובד העימות

מתבטאות בהקשר הברית, החירות והיצירתיות של אדם הראשון מתבטאות בהקשר קוסמי. אני מקווה להמשיך ולפתח את קו החשיבה הזה במאמר עתידי.

115 איש האמונה, עמ' 38.

116 אהבה ואימה, עמ' 111.

117 שם, עמ' 117.

118 שם, עמ' 118.

119 איש האמונה, עמ' 42; ההדגשה שלי (ל"ק).

האישי אלוהים-אדם כל מובנן של ההקרבה, המפלה והנסיגה של אדם השני נעוץ בהודאתו של זה באי־כולתו ליזום את העימות ובצורך הנובע מכך, שאלוהים יעשה את הצעד הראשון; ואילו ברובד הבשורה הנורמטיבית הנובעת מעימות זה מובנן של ההקרבה, המפלה והנסיגה הוא שאדם השני, על מנת להיגאל, נזקק לנורמה הכפויה עליו מבחוץ, נורמה שלא הוא קבע אלא אלוהים. כך מפרז הרטמן יסודות החווייתיים הסובייקטיביים של קהילת האמונה והברית, על חשבון יסודות ההתגלות האובייקטיביים שלה.

במילים אחרות, כפי שהראיתי במקום אחר, ישנם שני שלבים בחוויית האמונה המתפתחת של אדם השני. השלב הראשון הוא החוויה הדתית הקוסמית הקדמאית; השלב השני הוא החוויה הגילויית, חווית הברית. החוויה הדתית הקוסמית הקדמאית היא אכן סובייקטיבית כולה מטבעה. אין ספק שהחוויה הגילויית, חווית הברית, בתור חוויה, היא סובייקטיבית מטבעה, אבל היא אפשרית רק כתוצאה מהאירוע האובייקטיבי של התגלות החוק המוסרי מפי אלוהים. וחשוב אולי עוד יותר, רק אירוע הגילוי האובייקטיבי הזה הוא המאפשר את היווצרותה של קהילת האמונה והברית.

מעניין שב'אהבה ואימה' נראה שהרטמן מודע לעתים מאוד לשני השלבים האלה, אך במקומות אחרים כאילו נעלמו הם ממנו. מודעות זו מקבלת ביטוי מובהק בנתחו את השקפת הרב בעניין היווצרותה של קהילת הברית:

ר' סולובייצ'יק פותח במודעות העצמית של אדם השני, בעולם החווייתי שלו עם חוה, בתהליך הגילוי העצמי, בהצגת שאלות המשמעות, בתפיסת הטבע במושגי איכות, בחידת הא־אמצעיות – שכולם נובעים מהמודוס הסובייקטיבי. אך כאישיות דתית חייב ר' סולובייצ'יק להעתיק עצמו מעם המסגרת הסובייקטיבית כדי להראות שכל זה אפשרי רק בזכות הדרך שבה מציאות האלוהים נגלית לעולם האנושי. החלטתו של אלוהים יוצרת אפשרות חווייתית חדשה ושאיפות נורמטיביות חדשות.¹²⁰

בהמשך לדברים אלה ממשיך הרטמן ומצטט את מאמר הרב שלו ייחדתי חשיבות שכזו: 'רק כאשר הופיע האלוהים מן האפילה הטרנסצנדנטית של אנונימיות המתבטאת בכינוי "הוא", והופיע במישטחים המוארים של היכרות קהילתית והטיל על האדם תפקיד את־מוסרי, החלו אדם הנסתר וחוה הנסתרת לגלות את עצמם כלפי האלוהים בתפילה ובהתחייבות מוחלטת – ובאותה העת גילו את עצמם גם זה לזה באהדה ובאהבה מחד ובפעילות משותפת מאידך'.¹²¹ והוא מסיק נכונה: 'באמצעות התהליך הזה של הגילוי ההדדי, חל שינוי מקביל באופיה של

120 עמ' 89; ההדגשה שלי (ל"ק).

121 איש האמונה, עמ' 42.

הקהילה האנושית. רק עכשיו עלתה אפשרות הידידות, וגם זה בזכות המציאות ההתגלותית החדשה של אלוהים.¹²²

קשה אם כן להבין איך בעמוד העוקב ממש מסוגל הרטמן לומר 'ברית היא מסגרת של קשרים, המתארת את החיפוש אחר קירבה, מערכות יחסים עמוקות, מעשי הקרבה וכיסופים לקשר אישי עם אלוהים. זהו מאפיין תמידי של המצב הדתי כפי שאדם השני ראה אותו, מצב הצומח מתוך המצב האנושי'.¹²³ מה קרה להחלטת אלוהים, למציאות ההתגלות החדשה של אלוהים?

לפעמים דומה שהרטמן סותר את דברי עצמו בעצם אותה פסקה. כך הוא מצטט את אמירת המפתח של הרב (בעיני הרטמן) שבה מתייחס הרב ל'קהילת האמונה האוניברסלית':

כל פגישה עם האלוהים, אם עליה לגאול את האדם, חייבת להתבהר ולהתממש בבשורת מוסר נורמטיבית [...] כשהוא עומד לפני האל, מקבל הנביא בשורה מוסרית המיועדת לחברי קהילת הברית למען יגשמו אותה [...] האמור לעיל, המתאים בדרך כלל לקהילת האמונה האוניברסלית, יש לו ערך מיוחד לגבי קהילת ההלכה. מבחינת ההלכה, המטרה העיקרית של ההתגלות מתייחסת למתן החוק.¹²⁴

הרטמן מעיר ש'מרכזיות הנורמה, מנקודת ראותה של קהילת אדם השני, נוכחת אם כן ב'קהילת האמונה האוניברסלית'. אבל מיד הוא מוסיף ואומר: 'קהילת אמונה אוניברסלית זו [...] מושרשת באנתרופולוגיה הדתית שבאה לידי ביטוי במסגרת הבריתית. הברית מספקת שתי מסגרות לתפיסת העצמי והאלוהים, וכן להבנת הקהילה והיחסים הבין-אישיים'.¹²⁵ בוודאי זה אמת שהחוויה הדתית הקוסמית הקמאית של אדם השני 'מושרשת באנתרופולוגיה הדתית שבאה לידי ביטוי במסגרת הבריתית'. אך 'מרכזיות הנורמה' עבור קהילת האמונה האוניברסלית של אדם השני, היא אשר היא טבעה המדויק של קהילת אמונה אוניברסלית זו, נובעת לא מברית, אלא, כפי שמצוין באותה אמירה ממש של הרב שאליה מתייחס הרטמן בדבריו, מהתגלות. לאור זאת קביעתו הנוספת של הרטמן, ש'אדם השני מתייחס לטיפוס אנושי דתי אוניברסלי היודע כי אין גאולה בלא עוצמה של קירבה' (שם) מחמיצה את העיקר. הרב אינו אומר 'כל פגישה עם האלוהים, אם עליה לגאול את האדם, חייבת להתבהר ולהתממש בעצמה של קרבה', אלא 'כל פגישה עם האלוהים, אם עליה לגאול את האדם, חייבת להתבהר ולהתממש בבשורת מוסר נורמטיבית'.

122 אהבה ואימה, עמ' 90.

123 שם, עמ' 91.

124 איש האמונה, עמ' 37-38. מצוטט ב'אהבה ואימה', עמ' 91.

125 אהבה ואימה, עמ' 91.

נראה שהדגשת היתר של הרטמן את העצמה של קרבה והמעטת את משמעות ההתגלות עבור קהילת הברית של אדם השני נובעות מאופן ההבנה שלו את השקפת הרב, ש'תפילה ונבואה הן שתי הגדרות נפרדות לדרישה הנושא אופי של ברית בין האלוהים והאדם'.¹²⁶ וכך מסביר הרטמן את הקביעה הזאת:

את הכמיהה לקירבת ברית יכולים לחולל שניים: אלוהים, באמצעות ההתגלות, או התפילה, באמצעות הקהילה [...] הדגש של 'איש האמונה הבודד' אינו על תוכן ההתגלות אלא על הצורך החוויתי בהתגלות. והצורך בחוויה זו יכול לבוא על סיפוקו לא רק בדרך ההתגלות אלא גם בדרך התפילה.¹²⁷

לאור הערותיי הקודמות הייתי מתקן את המשפט השני של הרטמן ל'הדגש [של "איש האמונה"] אינו רק על תוכן ההתגלות אלא גם על הצורך החוויתי בהתגלות'. אבל הבעיה העיקרית שלי ביחס לאמירה של הרטמן היא, שזו מערבבת שתי סוגיות שונות. אמת, בעיני הרב קיים שוויון אקסילוגי בין קהילת ברית התפילה לקהילת ברית הנבואה. אבל לזו האחרונה יש עדיפות של זמן ועדיפות לוגית על הראשונה, כפי שקובע הרב עצמו: 'קהילת התפילה נולדת באותה שעה שקהילת הנבואה הגיעה לקיצה... התפילה היא המשך של הנבואה'.¹²⁸ אני חוזר: בעיני הרב אדם השני אינו מסוגל לזוהם את העימות האישי אלוהים-אדם. אלוהים חייב לעשות את הצעד הראשון, ולעשות אותו בפנייה לאדם. אמת, מרגע שנוצר העימות אלוהים-אדם באמצעות היזמה האלוהית, אל לו לאדם השני רק לקבל באופן פסיבי את היזמה הזו, אלא הוא נקרא להגיב באופן אקטיבי, ולהפנות את דברו לאלוהים בתפילה. ולדידו של הרב צעד שני זה, שבו האדם נוטל את היזמה, חשוב באותה מידה כמו הצעד הראשון, שבו אלוהים נוטל את היזמה. אבל צעד שני זה, מצדו של האדם, אינו יכול להתרחש בלי שקדם לו הצעד הראשון, מצדו של אלוהים.

לתימוכין בטענה אחרונה זו הרשו לי לצטט את הרטמן של *Joy and Responsibility* לעומת הרטמן של 'אהבה ואימה', כלומר את הרטמן הראשון לעומת הרטמן השלישי. ראינו שבספר מוקדם זה שאל הרטמן: 'איך ידעו אנשי כנסת הגדולה שאלוהים מקשיב, שהוא מעוניין בתפילותיהם?'¹²⁹ הוא ענה: 'גם כאשר אירועי ההיסטוריה חדלו לגלות את הנוכחות האלוהית [...] הכוח הנורמטיבי של ההלכה היהודית אפשר את העימות המלא חיים עם אלוהים [...] כוחם המחייב של הדיברות קושר את האדם לאלוהים, והדרישה עם אלוהים

126 איש האמונה, עמ' 34-35.

127 אהבה ואימה, עמ' 94-95.

128 איש האמונה, עמ' 35; ההדגשה שלי (ל"ק).

129 *Joy and Responsibility*, p. 225 (הערה 47 לעיל).

(תפילה) נמשך כל עוד התפילה היא מצוות חובה.¹³⁰ אבל האם אין פירוש הדבר שה'קירבה, מערכות יחסים עצמוקת, מעשה הקרבה, וכיסופים לקשר אישי עם האלוהים',¹³¹ כפי שהם באים לידי ביטוי בקהילת ברית התפילה, אפשריים רק כתוצאה מהתגלות החוק שסיפקה את הבסיס לקהילת ברית הנבואה? יוצא מכך שקהילת ברית התפילה, 'אשר יזמתה באה מן האדם' – 'אדם הקורא לאלוהים' – באה תמיד ובהכרח בעקבות קהילת ברית הנבואה, 'אשר יזמתה באה מן האלוהים' – 'אלוהים הקורא לאדם'.¹³² למעשה, דומה שהרטמן עצמו מודע לכך בנקודה מסוימת ב'אהבה ואימה', אם כי לא בפרק על 'איש האמונה' אלא בזה המוקדש לתפילה. כך הוא מצטט את קביעת הרב ב'איש האמונה': 'הדרמה הקוסמית, אף על פי שאדירה ומלאה הוד, ואם כי היא משקפת את דמות הבורא ומספרת את הדרו, אינה יכולה לעורר את האדם שיתפלל'.¹³³ והוא מעיר: 'רק מסגרת ההתגלות הנבואית מאפשרת את הפיכתה של התפילה לחוויה של מפגש אישי'.¹³⁴ זה נכון בהחלט, אך סותר את מה שהרטמן אומר מוקדם יותר באותו ספר.

בקצרה, 'איש האמונה' מכיל איזון עדין ומורכב בין מוטיבים מסורתיים למודרניים. ב'*Living Covenant* הרטמן מעניק הכרה מלאה למוטיבים המסורתיים בדיוקן אדם השני של הרב, רק על מנת למתוח על אותו דיוקן ביקורת מחמירה, כל עוד מוטיבים אלה מדמים לאיים על 'התפיסה המודרנית של בן האדם [...] כגורם אחראי המסוגל באופן מלא לשנות את הסביבה הפיזית והחברתית'.¹³⁵ ב'אהבה ואימה', לעומת זאת, מציע הרטמן הערכה אוהדת בהרבה של אדם השני, אך הוא מצליח לעשות זאת רק על ידי 'תיקון' ו'שיפור' של דיוקן הרב – הבלטת גווניו המודרניים והסובייקטיביים יותר, שבלא ספק אכן קיימים, וטשטוש הגווניו המסורתיים והאובייקטיביים יותר, שגם הם קיימים לפחות באותה מידה. דיוניו של הרטמן ב'איש האמונה' משקפים אם כן את מה שניתן לכנות הפרספקטיבה האורתודוקסית-מודרנית ה'שמאלנית' שלו.

בטרם אפרוש מדיוניו בהרטמן, אני חייב ואני רוצה להוסיף את הדברים שלהלן. ברור מכל כתביו של הרטמן, שהערות הביקורת שלו על חלק מהשקפות הרב אינן סותרות את הערצתו העמוקה למורו אלא להפך, מעידות באופנים החזקים ביותר על הרצינות הדתית והפילוסופית שבה הוא מקבל את הגות הרב.

130 שם, עמ' 226–227.

131 אהבה ואימה, עמ' 91.

132 איש האמונה, עמ' 33, 36.

133 שם, עמ' 34.

134 אהבה ואימה, עמ' 132.

A Living Covenant, p. 2 135

אני מקווה שאותו דבר נהיר גם לגבי הערות הביקורת שלי במאמר זה על חלק מהשקפותיו של המנטור המכובד ביותר שלי, דוד הרטמן.

אני מסיים בהערה מאלפת אולי, אשר כבונס מיוחד גם קושרת יחד את דברי הביקורת השונים שלי: לשלושת ההוגים הדגולים שבהם דנתי במאמרי, על אף מעלותיהם השונות הרבות, ליקוי אחד. כולם, בדרך זו או אחרת, מבליעים את דרישתו של הרב ב'איש האמונה' שרק ההתגלות לבדה יכולה לשמש בסיס לאתיקה, ולא טיפוס אישי כלשהו של הידמות. ש"ץ, כפי שנוכחנו, מעניק ערך אתי לפעילויותיו של אדם הראשון, בראותו אותן כמילוי הציווי 'זהלכת בדרכיו'. וולוסקי, כפי שראינו, טוענת ש'רגע ההתכווצות החיוני לקשר הברית בין גבר ואישה בקהילת הברית [של אדם השני] מעוגן ונגלה בחוויה הרדיקלית של ההתכווצות האלוהית מאינסוף לכלל הגבלה שבלעדיה העולם לא היה קיים'. לבסוף, כפי שנוכחנו לעיל, הרטמן ב' *Living Covenant* מזהה את מידת ההקרבה של אדם השני עם מוסר הענווה במאמרו של הרב 'גאון וענווה'. אך כפי שנוכחנו לעיל, הרב מבסס באותו מאמר את מוסר הענווה הזה על *humilitas Dei*, האל העניו.¹³⁶ הרטמן, כתוצאה מכך – וזוהי נקודה שלא העליתי קודם – עושה בעקבות הרב צעד דומה, ובאופן המזכיר את וולוסקי מבסס את מידת ההקרבה של אדם השני על *humilitas Dei*.¹³⁷ אני סבור שליקוי משותף זה נובע מכך, שכל שלושת ההוגים קראו את 'איש האמונה' לאור רוב מאמריו האחרים של הרב, אשר אכן מבססים את האתיקה על הידמות לאלוהים.¹³⁸ וזה מעלה את השאלה: אם מסתכלים על הקורפוס של הרב כשלם, למה זה 'איש האמונה' יוצא דופן במובנים רבים כל כך? על כך במאמר אחר.¹³⁹

136 'גאון וענווה' (לעיל הערה 46), עמ' 219–222.

137 *A Living Covenant*, p. 82.

138 עליי לציין, שבאחד הקטעים של 'איש האמונה' כותב הרב, שכשם ש'אלוהים זונח את לבדיותו הטרנסנדנטלית, כן הוא רוצה שהאדם יעשה כמותו ויצא מהבידוד והבידדות שלו' (איש האמונה, עמ' 36). זה עשוי לתמוך לכאורה בהשקפתם של וולוסקי והרטמן, שמבססת את מידת ההקרבה של אדם השני על הידמות לאל. בתגובה אטען שני דברים. ראשית, זוהי הערה חולפת, ודומה שהמניע לה, לפחות בחלקו, הוא השימוש הדרשני של הרב בהקשר זה בנאומו של אלוהים מתוך הסערה בסוף ספר איוב. וחשוב מכך, בסופו של דבר, כפי שהרב מדגיש ב'איש האמונה' שוב ושוב, מה שמאפשר לאדם השני 'לצאת מהבידוד והבידדות שלו' הוא החוק האתי-מוסרי שאלוהים גילה לאדם.

139 בינתיים ראו את דינוי ב' *Maimonides and Soloveitchik on the Knowledge and Imitation of God* (לעיל הערה 24).

איוב על פרשת דרכים: 'קול דודי דופק' ומקומו בהיסטוריה הפרשנית של ספר איוב

ג'יסון קלמן

הקדמה

בספרו *(God After Auschwitz)* ממקם זכרי ברייטרמן את הרב סולובייצ'יק במקומו הראוי בין ההוגים שלאחר השואה שעיצבו את הגותם מתוך עימות בין המסורת היהודית למודרנה.¹ קביעתו שהגותו של סולובייצ'יק עוצבה על ידי עימות זה היא נכונה,² אולם בניגוד לברייטרמן אבקש להציב כאן את סולובייצ'יק כהוגה קדם-שואתי, לפחות על פי כתביו על ספר איוב, למרות העובדה שחיבוריו נכתבו בעקבות השואה ומתייחסים אליה. גישה שונה זו אף תציב את פרשנותו של סולובייצ'יק לאיוב כהגות פרה-מודרנית. מאמר זה יבחן את חריגותו של החיבור 'קול דודי דופק' לסולובייצ'יק בתולדות הפרשנות לספר איוב. מולו נציג את פרשנותם של הוגים אורתודוקסים מודרניים אחרים, כמו נורמן לאם, דיוויד שפירו, אליעזר ברקוביץ ואירווינג (יצחק) גרינברג, שאף הם עסקו בפרשנות לספר איוב בעקבות השואה. אף על פי ש'קול דודי דופק' נחשב חיבור פופולרי ומשמעותי, עמדתו הפרשנית של סולובייצ'יק ביחס לספר איוב השפיעה אך במעט על הפרשנות שבאה אחריו.

* ברצוני להודות לפרופ' לורנס קפלן מאוניברסיטת מקגיל, על שדרכו התודעת ליצירותיו של הרב סולובייצ'יק ועל ענייניו המתמשך במחקרי. קריאתם המדוקדקת שלו ושל חברי פרופ' חיים רכניצר מהיברו יוניון קולג' – המכון למדעי היהדות בגרסאות שונות של מאמר זה חסכה ממני טעויות רבות ועזרה לי להבהיר את טיעוני.

- 1 Zachary Braiterman, *(God) After Auschwitz*, Princeton 1998, p. 6
- 2 לדיון נרחב בתגובתו של הרב למודרניות ראו בין השאר Shalom Carmy, 'Of Eagle's Flight and Snail's Pace', *Tradition* 29, 1 (1994), pp. 21–31; David Hartman, 'Soloveitchik's Response to Modernity', *Joy and Responsibility*, Jerusalem 1978, pp. 198–231; M. Sokol, 'Modernity and Traditionalism in the Life and Thought of Rabbi Joseph B. Soloveitchik', *Tradition* 29, 1 (1994) pp. 32–47

עמדתו הייחודית, שאיוב היה אחראי בעצמו לסבלו, לא הכתה שורשים בהגות שאחרי השואה.³

ספר איוב והטקסטים היהודיים הקלסיים

ביצירות היהודיות לאורך הדורות, מן התלמוד ועד תחילת המאה העשרים, הגיבו הגוים יהודים לשאלת התאודיציאה שהועלתה בספר איוב, והציעו מגוון חטאים וליקויים מוסריים ואינטלקטואליים שיסבירו את ייסוריו. 'כתב האישום' שלו בפרשנות הרבנית הוא מגוון: במסכת בבא בתרא (טז ע"א) הוא מואשם בחילול השם ובכפירה בתחיית המתים, וכן מיוחסות לו אמירות שגרמו לו לאבד את חלקו בעולם הבא. הוא מואשם גם בכך ש'חטא בלבו', כאשר טען כביכול שהוא בן דרגה שווה לאלוהים, כפר בהשגחה האלוהית, ועבד את האלוהים רק על מנת לקבל פרס. הטענה הממשית המשמעותית שנטענה נגדו היא שהיה יועץ לפרעה, שהעביד את בני ישראל בפרך:

א"ר חמא בר חנינא, בשעה שיצאו ישראל ממצרים עמד סמאל המלאך לקטרג אותן, ור' חמא בר חנינא פירשה משום אביו משל לרועה שהיה מעביר צאנו בנהר בא זאב להתגרות בצאן, רועה שהיה בקי מה עשה נטל תיש גדול ומסרו לו. אמר: יהא מתגשש בזה עד שנעבור את הנהר ואח"כ אני מביאו. כך בשעה שיצאו ישראל ממצרים עמד סמאל המלאך לקטרג אותן אמר לפני הקב"ה: רבש"ע עד עכשיו היו אלו עובדים עבודת כוכבים ואתה קורע להם את הים? מה עשה הקב"ה מסר לו איוב שהיה מיועצי פרעה דכתיב בו (איוב א 1): איש תם וישר, אמר לו: הנו בידך. אמר הקב"ה עד שהוא מתעסק עם איוב ישראל עולים לים ויורדים ואח"כ אציל את איוב.⁴

תיאור זה מסביר את בחירתו של איוב כשעיר לעזאזל: 'מסר לו איוב שהיה מיועצי פרעה'. נקודה זו כשלעצמה איננה הסבר, אך היא מרמזת על מסורת רבנית הגורסת שאיוב שירת את פרעה מלך מצרים בזמן השעבוד.⁵ איוב נענש אפוא על שתיקתו בעת שפרעה עינה את בני ישראל:

3 על פרשנות התנ"ך של הרב ראו Avi Sagi, 'Contending with Modernity: Scripture in the Thought of Yeshayahu Leibowitz and Joseph Soloveitchik', *Journal of Religion* 77, (1997), pp. 421–441. 3. להתייחסות ספציפית לפירושו של ספר איוב ראו שם, עמ' 428–429.

4 שמות רבה כא, ז. וראו גם בראשית רבה נז, ד וירושלמי סוטה כ, ג (כה ע"ב).

5 ראו שמות רבה א, ט ('שלושה היו באותה עצה – בלעם, איוב ויתר') ושם יב, ב. והשוו בבלי סוטה יא ע"א.

אמר רבי חיא בר אבא בשם רבי סימאי: שלושה היו באותה עצה [להשמיד את ישראל דרך הציווי 'כל הבן היילוד היאורה תשליכה' (שמות א 22)], בלעם ואיוב ויתרו. בלעם שיעץ נהרג. איוב ששתק נדון ביסורין.⁶

אצל חז"ל רווחת אפוא העמדה, שייסורי איוב היו מוצדקים, ופירושים יהודיים מאוחרים יותר שימרו ועודדו עמדה זו. כך הרמב"ם מציגו כפילוסוף בתחילת דרכו שההאשמות שהוא מטיח באלוהים משוללות בסיס, עקב אייבהנה בסיסית בטבעו האמתי של העולם:

אבל הוא אמר מה שאמר כל זמן שלא היתה לו ידיעה ולא ידע את האלוה אלא על-פי המסורת, כמו שיודעים אותו המון בני-התורה. אבל כאשר ידע את האל בידיעה ודאית, הודה שהאושר האמיתי, שהוא הכרת האלוה, מובטח לכל מי שמכיר אותו, ושום פגע מן הפגעים האלה כולם לא יעכיר לאדם את האושר הזה. רק כל זמן שהוא ידע את האל מתוך מסורות, ולא בדרך העיון, דימה איוב שמיני האושר המדומים האלה, כגון בריאות, עושר וילדים, הם התכלית. לכן נבוכ מבוכות אלה ואמר דברים אלה.⁷

רלב"ג הגיע למסקנה דומה, למרות ביקורתו על הרמב"ם בדבר קיצורו בעניינים המורכבים של ספר איוב. לדעת רלב"ג נמסר איוב לידי השטן (דהיינו המחשבה הרעה שבלב האנושי), כיוון שיראת האלוהים שלו הייתה לקויה.⁸ אילו חשב איוב מחשבות 'נכונות' מבחינה פילוסופית לא היה השטן מפעיל עליו את כוחו, וסבלו היה נמנע.

גם המסורת המיסטית הגיבה באופן דומה למצבו הקשה של איוב. לטענתה נבע סבלו של איוב בחלקו ממחשבה מוטעית. ב'שער הגמול' משער הרמב"ן, כי איוב תפס לא נכון את צדקותו שלו.⁹ ספר הזוהר מביע עמדה זו באופן מפורש מעט יותר: 'והאי דאמר ותסיתני בו לבלעו חנם. ותסיתני לבלעו לא כתיב אלא ותסיתנו בו ביה קיימא בדעתיה דאיהו חשיב דהא תסיתני כמה דאמר'.¹⁰ לדעת הרמב"ן היה אפוא צדק בייסורי איוב. אחד מרעיו, אליהוא, הוא החושף בפני איוב את הסוד המסביר את סבלו, ועניינה של תשובת אליהוא הוא אחד מסודות התורה:

עם מה שנרמז בדברי המענה הטעם שחידש אליהוא בצדיק ורע לו בקצת

6 בבלי סוטה, שם.

7 מורה הנבוכים ג, כג (תרגום מ' שוורץ, תל אביב 2002, עמ' 500).

8 ראו רלב"ג במבואו לאיוב פרק ב.

9 משה בן נחמן, 'שער הגמול', כתבי הרמב"ן, מהדורת ח' שוועל, ירושלים 1994, כרך ב, עמ' 280–281.

10 זוהר ח"ב לג ע"א.

פסוקים ידועי קבלה, ועל זה נתחרט איוב ושב בתשובה לבוראו, שכבר ידע מדברי אליהוא כי הטענה היא שאמר לו היא טענה הגונה ומקובלת [...] אבל זה הספק אע"פ שהוא מועט עם הספק האחר שהוא רב ממנו, שיראה הרשע הגמור והמוחלט מצליח בכל ענין ההצלחות, יהיה החושב מיחס תלאות הצדיק בעיניו או שלוות הרשע הזה. בסוד הנזכר הנכלל בשם סוד העיבור.¹¹

איוב הוא למעשה צדיק, אך הוא איננו יודע כי העונש מושת עליו מכיוון שנשמתו פגומה, כתוצאה מ'סוד העיבור' המיסטי. דברים דומים מופיעים בזהר, הקובע כי איוב אינו מודע לכך שהוא צאצא של נישואי ייבום: 'איוב בן יבמה הוה ובגין דא איתענש על מה דאירע לו כבר' (זהר ח"ג רטז ע"ב). ההסבר של הקשר בין ייבום וגלגול נמצא בזהר ח"ב צט ע"ב:

ההוא רוח דנפיק מהאי עלמא דלא אתרבי ולא אתפשט בהאי עלמא. אזלא בגלגולא ולא אשכי נייחא אתי בגלגולא בעלמא כאבנא בקופסיתא עד דישכח ההוא פרוקא דיפרוק ליה ואייתי ליה בההוא מאנא ממש דחיה איהו אשתמש ביה ודביק ביה תדיר רוחיה ונפשיה והות בת זוגיה רוחא ברוחא וההוא פרוקא בני ליה כמלקדמין. וההוא רוחא דשבק ואתדבק בההוא מאנא לא אתאביד דהא לית מלה אפילו זעירא בעלמא דלא הוי ליה אתר ודוכתא לאתטמרא ואתכנשא תמן ולא ולא אתאביד לעלמין. ובגין כך ההוא רוחא דשבק ההוא מנא תמן הוא. ודאי רדיף בתר עקרא ויסודא דיליה דקא נפיק מיניה ואייתי ליה ובני ליה בדוכתיה באתר דההוא רוח בת זוגיה דנפקת בהדיה ואתבני תמן כמלקדמין ודא איהו בריה חדתא השתא בעלמא רוחא חדתא וגופא חדתא.

[תרגום: אותו הרוח שיוצא מזה העולם, שלא גדל (שלא נטהר) ולא התפשט בזה העולם, הולך בגלגול ולא מוצא נחת, אפילו בגלגול בעולם כאבן (במפתן) בכף הקלע, עד שימצא הגואל שיגאל אותו, והביא אותו באותו כלי ממש שהיה הוא משתמש בו, ודבק בו תדיר רוחו ונפשו, והיתה בת זוגו רוח ברוח, ואותו הגואל בונה אותו כמקודם, ואותו רוח שעזב ודבק באותו כלי, לא נאבד, שהרי אין דבר אפילו קטן בעולם, שאין לו מקום (ומיקום) להתכסות ולהיאסף שם, ולא נאבד לעולמים, ומשום כך אותו רוח שעזב באותו כלי שם הוא. וזה רודף אחר העיקר והיסוד אשר יוצא ממנו, ומביא אותו ובונה אותו במקומו, במקום אותו רוח בת זוגו שיוצאת אותו, ונבנה שם כמקודם. וזהו בירה חדשה וגוף חדש].¹²

11 שער הגמול, עמ' 280-282.

12 זהר, כרך ב' פרשת משפטים, דף צט ע"ב – דף ק ע"א; התרגום על פי הזהר הקדוש על התורה עם ביאור בלשון הקודש, יריד הספרים, ירושלים 1998, יהודה אדרי (תרגום), כרך ה, עמ' 31.

ייתכן שהצעתו זו של ספר הזוהר, שאיוב נולד מנישואי ייבום, היא העומדת מאחורי דבריו של הרמב"ן דלעיל בעניין 'סוד העיבור'. כך או כך, איוב המקראי סובל בגלל מעשי נשמתו כאשר היא שכנה בגופו של אחי אביו הביולוגי. בד בבד מרחיב הזוהר את הרעיון המדרשי כי איוב שירת את פרעה המצרי. אלא שבניגוד למסורת חז"ל בסיפור של הזוהר איוב אינו מחשה כאשר שואלים בעצתו, אלא משיב כי פרעה צריך לחוס על נפשותיהם אך לייסר את גופם בעבודה קשה. וכך, במידה כנגד מידה, חס השטן על נפשו של איוב, ומייסר אך את גופו.

ספר איוב אחרי השואה

בחינת הפרשנות היהודית לאיוב לאחר השואה מראה, כי הרוב המוחלט של ההוגים היהודים סירבו להרשיע את איוב כדי להצדיק את אלוהים. האשמת הקרבן אינה נתפסת עוד כתגובה תקפה. נראה כי שינוי זה נבע מחוויית השואה, וכמעט כל תגובה פרשנית לספר איוב נשזרת בדיון על השואה. הכורח שחשו הוגים מודרניים להגיב על סבלם הנורא של קרבנות השואה שבר את שרשרת הפרשנות הזו. השואה אפוא בנתה חומה מסביב לאיוב, והגנה עליו מפני המקטרגים על צדקתו, מוסריותו וחכמתו. אינטלקטואלים יהודים שהתעניינו באיוב לאחר השואה נטשו את ההסברים המסורתיים על טיבו, והגיבו בדרכים חדשות. תגובתם הייתה לעתים ביקורתית הן ביחס לאלוהים והן ביחס לצדקתו, ולעתים אף הביעו את חוסר היכולת להבינם כלל. רק לעתים רחוקות נמצא מי שמפנה אצבע מאשימה כלפי איוב. במובן מסוים חזר איוב לתפקידו העתיק – על פי תפיסת חקר המקרא – להיות נושא הסבל הבלתי מוצדק. במסגרת זו אביא דוגמאות בודדות, אולם ניתן היה לבחון בהקשר זה ובאריכות גם את עבודותיהם של עמנואל לוינס, שלמה פריהוף, אברהם יהושע השל ורבים אחרים. בספרו 'תורת הנביאים' מפנה מרטין בובר אצבע מאשימה כלפי אלוהים, וטוען כי בפסוק 'ותסיתני בו לבלעו חנם' (איוב ב 3) ניתן לראות הודאה באשמה מפי אלוהים. אין להאשים אפוא את איוב על מה שאירע לו, אלא את אלוהים.

כדי לברר אם איוב עובד אותו 'חנם' (א 9), כלומר, שלא על מנת לקבל פרס, האל מכה אותו ומביא עליו יסורים, כמו שהוא עצמו מודה (ב 3), 'חנם', כלומר, בלי טעם מספיק. כאן נבחנים מעשי אלהים בבחינה חמורה

יותר משהם נבחנים בכל ההאשמות היוצאות מפי איוב, מפני שכאן בניגוד להן נודע לנו הטעם האמיתי, והטעם אינו נאה לאלוהים.¹³ על אף פרשנות זו מבקר בובר את איוב על כך שהגיב לייסוריו באופן בלתי הולם: 'אשת איוב אומרת, המציאות עצמה אומרת לו "ברך" את אלהים והסתלק ממנו, אבל הוא משתחוה לאלוהים ו"מברך" אותו, אף שנתן להסיתו נגדו "חינם"'.¹⁴ בביקורו הראשון בצפון אמריקה, בשנים 1951–1952, נשא בובר הרצאות בבית המדרש לרבנים באמריקה שבניו יורק. בהרצאתו השלישית, *The Dialogue Between Heaven and Earth*, הרחיב בעמדה זו, וטען כי הוגים יהודים אינם יכולים לבוא בתביעה כלפי ניצולי השואה:

האם נעז להמליץ לניצולי אושוויץ, האיוב של תאי הגזים: 'הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו? התשובה היחידה שאיוב התנ"כי קיבל הייתה: קרבת אלוהים, שהוא ידע שוב את אלוהים. 'דבר לא מוסבר, דבר לא משתנה; רע לא הפך לטוב, ואכזריות לא הפכה לחסד'.¹⁵

כשהוא משיב לשאלתו של עצמו הציע בובר, כי הגיע הזמן שהוא וניצולים אחרים 'יכירו שוב באלוהינו האכזר והרחום'. ביקורתו של בובר מופנית אפוא כלפי אלוהים, שעתים הוא אכזר ועתים הוא מסתיר פניו בכוונה, אלוהות המסוגלת לפעול ללא הצדקה. כלומר, אין להאשים לא את איוב התנ"כי ולא את איוב של תאי הגזים על סבלם.

במקביל לבובר גם הרב וההוגה האמריקאי הקונסרבטיבי רוברט גורדיס קובע את חפותו של איוב. אולם בשונה ממנו הוא אינו מבקר את אלוהים. מבחינתו של גורדיס קיים קונפליקט בין התאורטי לניסויי. איוב מבין שאלוהים הוגן, אך ניסיונו אומר לו אחרת. בכל מקרה, גורדיס מוצא מסר משמעותי יותר באיוב; הצדיק אינו יכול להרשות למצפונו לסטות מן הצדק:

איוב מודע לכך שהמוסר תלוי באמונה בצדק אלוהי. בהכחישו את האחרון, כיצד יוכל לשמור על הראשונה? איוב מונע אל עבר צעד נואש, והוא להוכיח את אחד מהרעיונות המשחררים ביותר של הדת; הוא חותך את הקשר שבין עשיית הטוב לגמול. אנשים ירעדו למראה סבלו הבלתי מוצדק, אך לא יסטו בגללו מדרך הישר.¹⁶

13 מרטין בובר, תורת הנביאים, תל אביב 1950, עמ' 174.

14 שם, עמ' 174–175.

15 Maurice Friedman, *Martin Buber's Life and Work: The Later Years, 1945–65*, New York 1983, p. 147

16 Robert Gordis, 'The Temptation of Job', N. Glatzer (ed.), *The Dimensions of Job*, New York 1969, pp. 78–79

למרות הקושי שאיוב מפגין בקבלת מעשה האלוהים גורדים מאמין כי איוב מבין שהוא צריך לשמור על צדקתו. הוא אינו יכול לסטות, וסבלו אינו מספק לאחרים תירוץ לעזוב את דרך הישר.

גם אלי ויזל כתב מחדש את הסיפור התנ"כי. בספרו *Messengers of God* הוא מדגיש באופן חד-משמעי את חפותו של איוב:

איוב ידע, כפי שאנו יודעים, שהוא לא חטא; לא היה לו על מה לגנות את עצמו, וכך גם אלוהים. איוב ידע, כפי שאנו יודעים, שכל חייו הוא פעל לפי רצון אלוהים, ירא ואהב אותו, לא הפר חוק ולא מצווה.¹⁷

איוב הוא בן זמנו של ויזל. כפי שויזל סבל ללא סיבה, כך גם איוב. כמו בובר גם ויזל מבקר את איוב על כך שלא הביע התנגדות כשעמד לפני האלוהים. ויזל ממשיך בכתביו לקרוא תיגר על אלוהים, ומנגד אף אינו יכול לסלוח לאיוב על ותרתו ורכוכותו:

אלוהים דיבר עם איוב על הכול מלבד מה שהטריד אותו [...] ובכל זאת, במקום להתמרמר, איוב הכריז על סיפוקו [...] הוא לא ביקש עוד דבר; מבחינתו הצדק נעשה [...] ברגע שאלוהים דיבר, איוב התחרט. האם היה כה גאה בכך שהיווה השראה לשירה האלוהית? כה מרוצה ששמע את קולו של אלוהים, עד כי שכח גם את רצונו וגם את עקרונותיו? האם התרשם כל כך מהקול השמימי עד כי שכח את החלטתו? [...] איוב נסוג ומשך את שאלותיו, ביטל את תלונותיו. הוא אמר: כן, אני אכן קטן, חסר משמעות; לא הייתה לי זכות לדבר, אינני ראוי לדברך ומחשבותיך [...] מעתה אחיה בחרטה, בעפר ואפר. וכך, הנה איוב, גיבורנו, נושא הדגל שלנו, אדם שבור ומובס. על ברכיו, נכנע ללא תנאי.¹⁸

ייחודה של השואה אפוא בולט. לאורך ההיסטוריה התעמתו הוגים יהודים עם מגוון אירועים שהובילו לסבל רב של צדיקים וחפים מפשע, של רשעים ושל אשמים. חז"ל נאלצו להתעמת עם חורבן בית המקדש ורדיפות על ידי הרומאים. חכמי ימי הביניים בצרפת ובגרמניה עמדו בפני מסעי הצלב; חכמי ספרד התנסו בפלישתם של אלמונדון, באינקוויזיציה ובגירוש. ובכל זאת, בתוך כל האירועים הללו פרחו המגמות הפרשניות שהקרבן, איוב, הוא האשם בייסוריו. רק השואה גרמה לשבר בקו הזה, ושינתה את הדרך שבה הוגים יהודים קוראים את ספר איוב.

כאן מגיע ספרו של סולובייצ'יק 'קול דודי דופק' ומחולל תפנית. סולובייצ'יק גם הוא שוזר את ספר איוב בשואה, אולם בניגוד לאחרים הוא בוחר להמשיך

Elie Wiesel, *Messengers of God*, New York 1976, p. 193 17

שם, עמ' 205. 18

את הפרשנות המסורתית המאשימה את איוב בסבלו. אף שנקודת המוצא שלו היא הנחת היסוד של הרמן כהן כי דרישה מהקרבתן להצדיק את ייסוריו איננה קבילה, בהמשך מאשים סולובייצ'יק את איוב בסדרת כישלונות מוסריים, ומצדיק את אלוהים על חשבון איוב.¹⁹

הרב סולובייצ'יק, הרמן כהן והרמב"ם

החיבור 'קול דודי דופק' מקורו בדרשה שנשא הרב בישיבה-אוניברסיטה ביום העצמאות תשט"ז (1956). בדבריו התבסס על הרמן כהן,²⁰ הטוען כי הייסורים מכוונים על ידי אלוהים כדי להכריח את האדם להגיב, ולפעול מתוך יושר מוסרי גדול יותר.²¹

כמו כהן, גם סולובייצ'יק פותח בעיקרון שהאדם אינו מסוגל לתפוס את כלליות היקום, ולפיכך אין בכוחו לשפוט האם סבלו של האחר נובע מחטא או פגם: 'כל זמן שהשגת האדם מצומצמת ומסורסת היא, ואין הוא רואה אלא קטעים בודדים בדרמה הקוסמית ובעלילה הכבירה של ההיסטוריה, אי-אפשר לחדור לתוך כבשוננו של הרע ולחביון-הסבל'.²²

בהינתן נקודת הפתיחה של סולובייצ'יק מניח הקורא, כי גם בהמשך יחזיק בעמדה זו. אולם, כמו כהן, עצם הצורך האנושי למצוא פגם מוסרי כמענה לסבל מעיד על קיומו של פגם שכזה באמת.²³ כך כהן:

כל מה שאלוהים מודיע על משמעותה של הפואמה, מתגלה בדרך השלילה

19 הישענותו של של סולובייצ'יק על כהן מפרידה אותו מקבוצה של הוגים יהודים שכתבו אחרי השואה, כדוגמת מרטין בובר ואליעזר ברקוביץ. סטיבן כץ מראה במחקרו, שרבים מההוגים אכן כפרו בהנחות היסוד של כהן. ראו Steven Katz, *Post-Holocaust Dialogues*, New York 1983, pp. xi-xii, 2, 97–108

20 סולובייצ'יק הגיש את עבודת הדוקטור שלו על כהן ב-1932, והיא פורסמה שנה לאחר מכן: J. Solowiejczyk, *Das Reine Denken und die Seinskonstituierung bei Hermann Cohen*, Berlin 1933. לניתוח נרחב של פירושו של סולובייצ'יק לכהן ראו Reinier Munk, *The Rationale of Halakhic Man*, Amsterdam 1996, pp. 14–51

21 למחקר חשוב על תגובתו של סולובייצ'יק לייסורים ראו Rochelle Millen, 'Like Pebbles on the Seashore: J. B. Soloveitchik on Suffering', *Modern Judaism* 24, 2 (2004), pp. 150–164

22 יוסף סולובייצ'יק, 'קול דודי דופק', דברי הגות והערכה, ירושלים 1982, עמ' 11.
23 גם סולובייצ'יק וגם כהן בנו את הגותם על יסודות קאנטיאניים, ושאוּפו להציב הגינות מוסרית במרכז משנתם. על קאנט, כהן וסולובייצ'יק ראו Aviezer Ravitzky, 'Rabbi Joseph B. Soloveitchik on Human Knowledge: Between Maimonidean and neo-Kantian Philosophy', *Modern Judaism* 6, 2 (1986), pp. 157–188

בתודעתו של איוב, הכופרת בכך, שהחטא שימש סיבה לייסוריו. נביא הוא, וכנביא הוא משמש סמל לאנושות. ככל שקנה תודעה עצמית על היותו נביא, הרי הוא זקוק למען קיום עצמיותו להכרת הסיבה לייסוריו. כל טוב העולם הזה וקנייניו היו לו בשפע, ולבסוף אף מוחזרים לו לאחר שאבדו לו. מה יעניק ערך לחייו לאחר שכבר ניתנו לו חכמה ויראה? וכי האושר והתחושה העצמית הארצית נחשבים כמטרה נעלה בעיניה של התודעה? וכי אין הצורך בנבואה משום ליקוי במוסריותו של העולם? על הליקוי הזה עומד איוב בקובלנה שלו, ועל ייסוריו הוא עומד במצוקת נבואתו. הדברים שהעולם זקוק להם, קודם־כול זקוק להם גם הנביא בעצמו, וצרכים אנושיים אלה מודחקים לכאורה בתודעתו של הנביא. קושי זה קיים ועומד לגבי תודעתו העצמית של הנביא בכלל, וגם ביחס לאיוב היא מעוררת קושי. דר'משמעות זו עומדת וקיימת גם בייסורי איוב, שהוא סובל כנביא, וכאדם מן השורה 'הזקוק לסבל עבור עצמו'.²⁴

בהגותו של כהן סבלו של איוב נובע בבירור ממשוה שאינו חטא. אין מדובר בעונש. במובנים מסוימים משקף כהן את הטיעון החז"לי על ייסורים של אהבה. אם איוב 'זקוק לסבל עבור עצמו', סבל זה בא כדי למלא חשך (חוסר) באישיותו. לורנס קפלן מציין כי כהן קובל על בחינת הסבל מנקודת מבט סיבתית, וטוען כי לעולם אין להבין את הסבל כמכונן על ידי אלוהים וכעונש נגד הפרט.²⁵ כהן מחזיק בדעה זו כאשר הוא מטפל בתשובתם של רעי איוב:

לא צדקו רעי איוב שאמרו להמציא לו נוחם לייסוריו בדבריהם על חטאו. מוטב היה אילו ראו בו באיוב נביא, שבא ללמד להם תורת ערכם של ייסורים. איוב הוא הנביא שממנו צריכים הרעים ללמוד שהייסורים מגופה של תוכנית הישע האלוהי הם. אולם תוכנית זו הולכת ועוממת, הולכת ונדיפה כל שעה שאינם רואים במתייסר את הסובל בעד חטאי אחרים, כל שעה שדנים כאן בטעות במתאם שבין סיבה ומסובב.²⁶

למרות זאת, גם הסברו של כהן אינו חף מיחסי סיבה-תוצאה, וברוח קאנטיאנית הוא מציץ: 'הייסורים הם העונש שהאדם תובע ללא משוא־פנים לעצמו בשביל עצמו'.²⁷ תהא השפעתו של קאנט על מחשבתו אשר תהא, תגובתו של כהן לאיוב היא בסופו של דבר רמב"מיסטית: 'רעיון עמוק הגה הרמב"ם בדבריו על איוב,

24 הרמן כהן, דת התבונה ממקורות היהדות, תרגם צ' וויסלבסקי, ירושלים 1971, עמ' 262-263.

25 Lawrence Kaplan, 'Suffering and Joy in the Thought of Hermann Cohen', *Judaism* 21, 1 (2001), p. 15

26 כהן, דת התבונה ממקורות היהדות, עמ' 262.

27 שם, עמ' 261.

שאף הוא נביא היה, שהייסורים צורת-אמת של הנבואה הם. ומתוך רעיונו זה הוא הולך ומסביר את כוונתו של שיר-לימודים נבואי זה. הייסורים, בבחינת צורה של נבואה, נשלבים בזה בארגון התיאודיצי של העולם המוסרי.²⁸

בדומה לרמב"ם, גם כהן טוען כי סבלו של איוב אינו נובע מן החטא. אם איוב 'זקוק למען קיום עצמיותו להכרת הנימוק (grund) של ייסוריו'²⁹ חייבת להיות לכך סיבה. הרמב"ם טוען כי כאשר גילה איוב כי רכושו, ילדיו ובריאותו הגופנית כולם כאין וכאפס לעומת החיפוש אחרי הכרת האלוהים – פסקו ייסוריו. בדומה לכך דורש כהן, שאיוב יהרהר על חשיבותם של דברים אלו בחייו. במה שנראה כדברי קטגוריה על איוב הוא מציין, כי איוב היה מרוצה כאשר הושבו לו הנאות העולם הזה, הגם 'שכבר ניתנו לו חכמה ויראה'.³⁰ מבחינת שני הכותבים החכמה החדשה שאיוב מצא לא הובילה למחיקת כל ייסוריו; הוא איבד את רכושו המקורי ואת ילדיו, הוא פגוע, אך אינו מתייסר עוד בשל כך. ההבדל טמון בתכלית הייסורים. לפי הרמב"ם מדובר במשוכה שיש להתגבר עליה. לפי כהן הייסורים משמשים אמצעי לגאולה, ואין הייסורים כלל משמעות אחרונה של חיים, רק הגאולה בלבד היא משמעות זו.³¹

אולי בגלל מחויבותו למסורת הרבנית הערכתו של סולובייצ'יק את איוב מחמירה יותר מזו של כהן. ב'קול דודי דופק' טוען סולובייצ'יק כי באופן מהותי סיבתו של הסבל היא בלתי נתפסת, אך מנגד ניתן לתפוס את התכלית והמטרה. אלא שבהצגתו את הדברים לא הבחין סולובייצ'יק למעשה בין תכלית הסבל לבין סיבתו. הן את כהן והן את סולובייצ'יק מעניינות השלכותיו של הסבל, ואילו סיבתו היא משנית. מה ניתן לעשות כדי להפוך את חוויית הסבל למשמעותית? על פי סולובייצ'יק להלכה יש מנגנון מובנה המסייע לסובל בהפיכת ייסוריו למשמעותיים:

התשובה ההלכתית [לסבל] פשוטה מאוד. הייסורים באים כדי לרומם את האדם, לטהר את רוחו ולקדשו, לנקות את מחשבתו ולצרפה מכל פסולת-השיטחיות וסיגיהגסות, לעדן את נפשו ולהרחיב את אופק חייו. כללו של דבר: הייסורים תפקידם לתקן את הפגום באישיותו של האדם [...] הסבל מופיע בעולם כדי לתרום דבר-מה לאדם, כדי לכפר עליו, כדי לגאול אותו מן הזוהמה, מגסות-הרוח ושפלות-הנפש.³²

28 שם, עמ' 262. רעיון זה מופיע כבר בפירוש רב סעדיה גאון, והוא רק אחד משורה של קווי דמיון בינו לבין הרמב"ם. ראו, Lenn Goodman, *The Book of Theodicy*, New Haven 1988, p. 100.

29 דת התבונה ממקורות היהדות, עמ' 263.

30 שם, עמ' 262.

31 שם, עמ' 265.

32 סולובייצ'יק, 'קול דודי דופק', עמ' 13. סולובייצ'יק סיפק דיון נרחב יותר על הייסורים וההלכה

גישתו של סולובייצ'יק היא אפוא גישת הכפרה, שתכלית הסבל לכפר על האדם מחטאו. אולם בבואו לדבר על השואה נראה שקשה לו להציב שוב את הסבר הכפרה, שכן אין הוא מסוגל לטעון כי השואה נבעה מחטאי הקרבנות. לפיכך הוא מנסה למצוא דרך להפוך את החוויה למשמעותית. כמו כהן הוא מאמין שהסבל ממלא תפקיד מהותי בגאולת האדם: 'הצרה נועדה לעורר אותנו לתשובה, ומהי התשובה אם לא התחדשותו וגאולתו העילית של האדם?'³³ כלומר, הייסורים ממלאים תפקיד בתכנית האלוהית.

השלכות חטאיו של איוב

את מאמרו פותח הרב בתיאור הצורך של איוב ללמוד מניסיונו, וצורך זה נובע מכך שהוא פגום: איוב לעולם אינו לוקח על עצמו את מלא האחריות, הנדרשת ממי שמשותף בקהילת ברית.³⁴ במאמרו 'The Crisis of Human Finitude' מציין סולובייצ'יק בפירוש כי איוב חטא. כמו הרמב"ם גם סולובייצ'יק טוען, כי חטאו של איוב הוא חטא הבורות:

[הוא] ניסה להתחמק מהמציאות וסימם את עצמו בתחושת שלוה וביטחון מדומים. הוא לא הבין שהחוויה הקיומית האמתית כרוכה בחוסר שלמות

בחיבורו 'A Halakhic Approach to Suffering', D. Shatz, J. Wolowelsky and R. Ziegler (eds.), *Out of the Whirlwind*, New York 2003, pp. 86–115

33 קול דודי דופק, עמ' 13–14.

34 גם ב'איש האמונה הבודד' הגיע סולובייצ'יק למסקנה דומה: 'אם אלוהים זונח את יחידותו הקדושה והטרנסנדנטית, הריהו רוצה שהאדם יעשה כמותו ויצא מבדידותו ומיחידותו. איוב לא הבין דבר פשוט זה ו'יהי כי הקיפו ימי המשתה וישלח איוב ויקדשם והשכים בבקר והעלה עלות מספר כלם'. הוא התפלל, הוא הקריב קורבנות, אבל רק למען בני ביתו. איוב לא הבין את אופי הברית של קהילת התפילה אשר בתוכה משולבים גורלם של בני אדם, והם משתתפים עצמם בצער ובשמחה והתפילות מצטרפות לבקשה אחת למען כל הקהילה. כידוע קרבנותיו של איוב לא נתקבלו, תפילותיו, לא נשמעו, ואיוב – האדם הראשון הפראגמטי – האסון פקד אותו והסערה עקרה אותו ואת בני ביתו. רק אז גילה את החוויה הגדולה של שבת יחידו, תפילה בידוד ולמען הזולת. 'זה' שב את שבות איוב בהתפללו בעד רעהו, ויסף ה' את כל אשר לאיוב למשנה'. לא זו בלבד שאיוב קיבל שכר של מנה כפולה בנכסים חומריים אלא שהוא זכה להשיג מימד חדש של חיים – מימד של ברית' (איש האמונה הבודד, ירושלים 1968, עמ' 36–37). 'איש האמונה הבודד' הוא חיבור מאוחר יותר מ'קול דודי דופק', וניכר הדבר שסולובייצ'יק ריכך כאן את ביקורתו על איוב. הוא מפנה את תשומת הלב אל העובדה שתפילותיו ועולותיו של איוב אינן מתקבלות על ידי האלוהים, ואירוע זה נתפס כמשבר קיומי. עניינו של סולובייצ'יק במשבר הקיומי של איוב בולט יותר בעבודה זו, ומזכיר את עניינו של בובר בשיקום מערכת היחסים בין אלוהים לאדם (ראו לעיל).

ובתחושת מצוקה. הוא התייחס בטעות לפנטזיה שלו כאל עובדה, אל חזיון השווא שלו כאל מציאות [...] מה שהדאיג את איוב לא היה אישיותו הפנימית הסובלת, אלא הסכנות החיצוניות: זדונו של השטן, אויבים זרים, יסודות הטבע, סופות, מחלות מוות וכו'. חששו לא היה נקי מחרדותיו הפרימיטיביות, ואימתו מקפיאת הדם מאסון קרב ובא הניעה אותו להקריב זבחים כל שבוע כדי לשכך את זעמו של הבורא. עבור איוב משמעותו של משבר הייתה רק אסון חיצוני. באופן פנימי הוא היה מסופק ושמח. ואז השטן הכה. המשבר החיצוני, שממנו פחד, הפך למציאות.³⁵

האשמה זו דומה למסורת חז"ל.³⁶ איוב עובד את האלוהים מתוך פחד מן הרע העשוי לפקוד אותו. גם ב'קול דודי דופק' מפרש סולובייצ'יק את התנהגותו של איוב בטרם הייסורים כהתנהגות חוטאת.³⁷ ואולם כאן, שלא כמו ב'The Crisis of Human Finitude' חטאו של איוב בשל תפיסה מוטעית של המציאות קשור קשר קרוב לחטאים קונקרטיים הנובעים מהתנהגות בלתי הולמת. סולובייצ'יק שם בפי אלוהים האשמה זו כלפי איוב:

איוב! כששפצו עליך חסדי, בבחינת 'הנני נוטה אליה כנהר שלום', והיית מאנשי-שם ובעלי-השפעה – 'ויהי האיש ההוא גדול מכל בני קדם' – לא מילאת את התפקיד שחסדי הטילו עליך. איש תם וישר היית, ירא-אלהים וסר מרע, לא השתמשת בכוחך ועושרך לרע, נתת הרבה לצדקה – 'צדק לבשתי וילבשני כמעיל וצניף משפטי', לא נמנעת מלהמציא עזר וסעד לרבים ועמדת להם בעת צרה ומצוקה – 'כי אמלט עני משווע ויתום ולא עוזר לו?' – אולם חסרה לך אותה מידת החסד הגדולה בשני מובנים: א. מעולם לא נשאת בעול הציבור ולא השתתפת בצרתו וביגונו. ב. לא הרגשת את יסורי-היחיד הסובל. כאיש המחונן בלב-טוב ריחמת לרגע על

35 משפט סיכום זה נראה כהתייחסות לאיוב ג' 25, 'כי פחד פחדתי ויאתינו ואשר יגורתי יבוא לי'. Joseph Soloveitchik, 'The Crisis of Human Finitude', in D. Shatz, J. Wolowelsky and R. Ziegler (eds.), *Out of the Whirlwind: Essays on Mourning, Suffering, and the Human Condition*, New Jersey 2002, p. 165

36 ראו משנה סוטה ה, ה: 'בו ביום דרש ר' יהושע בן הורקנוס לא עבד איוב את הקדוש ברוך הוא אלא מאהבה, שנאמר (איוב יג 15) הן יקטלני לו איחל ועדיין הדבר שקול לו אני מצפה או איני מצפה, תלמוד לומר (שם כו 27) עד אגוע לא אסיר תומתי ממני, מלמד שמאהבה עשה. אמר רבי יהושע מי יגלה עפר מעיניך רבן יוחנן בן זכאי, שהיית דורש כל ימך שלא עבד איוב את המקום אלא מיראה, שנאמר (שם א 1) איש תם וישר וירא אלוהים וסר מרע, והלא יהושע תלמיד תלמידך למד שמאהבה עשה'.

37 סולובייצ'יק שם בפי אלוהים המלצה לאיוב: 'השתדל עתה להשיג את תורת-הסבל. אולי תתקן עכשיו, מתוך צער ועוגמה, את אשר חטאת לפניך מתוך הרחבת-הלב וגיל מדומה' (קול דודי דופק, עמ' 18).

יתום, כסף רב היה לך, ולא חסרת כלום כשנתת נדבה הגונה. אמנם חסד – משמעותו מקיפה יותר מסנטימנט חולף, מרגשנות זולה, חסד תובע יותר מדמעה רגעית, ממטבע קרה. 'חסד' פירושו: התמזגות עם הזולת, הזדהות עם כאבו, הרגשת האחריות לגורלו. מידת־חסד זו לא היתה בך, לא בנוגע אל הרבים ולא ביחסיך עם היחיד.³⁸

כאן מתחברת האשמתו של סולובייצ'יק עם האשמות חז"ל. ייתכן שהנחתו באשר לחמלה בלתי מספקת כלפי חבריו נובעת בחלקה מן התיאור החז"לי של יחסו של איוב לאברהם:

אמר לו הקב"ה לאיוב איוב עדיין לא הגעת לחצי שיעור של אברהם. אתה יושב ושוהה בתוך ביתך ואורחים נכנסים אצלך את שדרכו לאכול פת חטים האכלתו פת חטים את שדרכו לאכול בשר האכלתו בשר את שדרכו לשותות יין השקתו יין. אבל אברהם לא עשה כן אלא יוצא ומהדר בעולם וכשימצא אורחים מכניסן בתוך ביתו את שאין דרכו לאכול פת חטין האכילתו פת חטין את שאין דרכו לאכול בשר האכילתו בשר ואת שאין דרכו לשותות יין השקהו יין.³⁹

38 שם, עמ' 16–17.

39 אבות דרבי נתן נ"א ז. המקור הרבני לעמדתו זו של סולובייצ'יק אינו ברור. לא ידוע לנו על טקסט חז"לי המבקר מפורשות את איוב על כך שלא מילא את תפקידו נאמנה במרחב הקהילתי. העדות המוקדמת ביותר למסורת מסוג זה היא בזוהר: 'מיד מה דכתיב השמת לבך על עבדי איוב כי אין כמוהו באין וגו'. כיון לאשתמודע איהו בלחודי מיד אתקיף ביה מקטרגיא. ועל דא תנינן דלא אצטריך ליה לבר נש לאתפרשא מכללא דסגיאין בגין דלא יתרשים איהו בלחודי ולא יקטרגון עליה לעילא דכתיב בשונמית (מל"ב ד 13) ותאמר בתוך עמי יושבת. לא בעינא לאפקא גרמי מכללא דסגיאין בתוך עמי יתיבנא עד יומר דא ובתוך עמי בכללא חדא אשתמודע לעילא. והכא איוב כיון דאשתמודע לעילא ואתרשים מיד אתקיף ביה מקטרגא ואמר החנם ירא איוב אלהים כל מה דדחיל לך ואתתקף לאו למגנא עביד הלא אתה שכת בעדו והדע וגו'. אבל טול כל האי טבא דאנת עבד ליה ומיד אם לא על פניך יברכך. ישבוק לך ויתדבק בסטרא אחרא דהא השתא בפתורך איהו אכיל סליק פתורך מניה ונחוי ממאן איהו וכאן סטרא יתדבק (זוהר ח"ב לג ע"ב). [תרגום] (ראו לעיל הערה 12): 'מיד מה כתוב, השמת לבך על עבדי איוב כי אין כמוהו בארץ וגומר כיוון שנכר הוא בלבדו, מיד החזיק בו המקטרג. ועל כן שינו שלא צריך לו לבן אדם להפד מכלל הרבים, כדי שלא יצוין הוא בלבדו, ולא יקטרגו עליו למעלה. שכתוב בשונמית ותאמר בתוך עמי אנכי ישבת, אני לא רוצה להוציא עצמי מכלל הרבים, בתוך עמי ישבתי עד יום זה, בתוך עמי בכללות אחת נכרתי למעלה. וכאן איוב כיוון שניכר צוין, מיד החזיק בו המקטרג ואמר החנם ירא איוב אלהים, כל מה שירא אותך ומחזיק לא לחנם הוא עושה, הלא אתה שכת בעדו ובעד וגומר. אבל קח כל זו הטובה שאתה עשית לו, ומיד אם לא על פניך יברכך, יעזוב אותך ויתדבק בסטרא אחרא (בצד האחר). שהרי עכשיו בלחמך הוא אוכל, סלק שולחנך ממנו ונראה ממי הוא ובאיזה צד ידבק'. אולם פרטי הפרשנות של סולובייצ'יק לאיוב עשויים להיות חידוש עצמאי שלו. כפי שמדגיש גורמן למ,

בפסקה העוקבת של 'קול דודי דופק' מדגיש סולובייצ'יק את תפקידו של איוב כיועץ לפרעה בתקופתו של משה. בהתבסס על ניסיונות התארוך השונים שהציעו חז"ל בתלמוד ביחס לחיי איוב הוא מנסה לאחד את כל הדעות ועורך 'אוניברסליזציה' לדמותו של איוב: איוב הוא אב־טיפוס של אנשים שלא התנהגו כראוי בזמן ובמקום נתונים. דמות איוב משקפת כל אדם המסרב להתעמת עם בן אנוש דוגמת פרעה. כיועצו של פרעה הוא לא תמך בבני ישראל, ובימי עזרא ונחמיה הוא סירב לתרום מכספו לעזרת השבים לציון.

סולובייצ'יק קשור למסורת בכך שהלוגיקה של טיעוניו מראה כי השואה התרחשה, או לפחות הפכה לאירוע מרחיק לכת, בגלל אותה אדישות שהובילה לאירועים של רשע בדורות קודמים. ברייטרמן, שבדבריו פתחנו, מציע כי תגובתו של סולובייצ'יק לאיוב ולשואה היא חמורה למדי, אך ייתכן שהיא תיראה פחות ככזו אם נזכור כי איוב לא ייצג את הפרטים הסובלים. במקום זאת סולובייצ'יק השתמש [באיוב] כדי להדגיש את החסרונות ההיסטוריים של קהילתו.⁴⁰

גינוי זה של איוב ושל הקהילה היהודית בתקופת השואה אינו מקובל על רוב ההוגים שאחרי השואה. עבור אנשים רבים הרעיון של האשמת ענף אחד של הקהילה בהשמדתו של ענף אחר הוא מטריד, וזה משתי סיבות: (1) לאלו שהשלימו עם השואה הרעיון של האשמת קהילה קרבתו באסון שאירע לה נראה בלתי צודק. (2) לאלו שמנסים להבין את סולובייצ'יק תגובתו נראית כחורגת מן המבנה שהוא עצמו יצר כדי להשלים עם הסבל האנושי במסגרת העולם שנברא על ידי האלוהים הטוב.

כדי להתמודד עם הסבל טוען סולובייצ'יק כי בני אדם נתונים לשתי בריתות: ברית גורל וברית ייעוד. בברית הגורל אנשים הופכים נתונים לרצונו הכפוי של אלוהים, רצון הנשגב מהבנתם של בני תמותה: 'לדאבוננו הגדול אנו רואים את העולם מצדו השמאלי, לפיכך אין בידנו לתפוס את מסגרת ההווה הכול־כוללת, שרק בתוכה אפשר לגלות את תכניתה ומהותה של פעולת הקב"ה'.⁴¹ אנשים נשלטים בידי כוחות בלתי מובנים, הנראים כנעדרי משמעות, אולם סולובייצ'יק אינו מטיל ספק במשמעותם הנסתרת. לאלוהים יש כוונה, והעולם הוא מקום שבו הכול מתגלה כגילוי רצונו וכוונתו.⁴² ניחושים פילוסופים מצד הסובלים אינם

מ'על לכול הרב היה איש של עצמאות [...] הרב היה אדם לעצמו, ולעתים קרובות הלך נגד הזרם של אמתות מקובלות ודעות קונבנציונליות. פעם אחת, לאחר שיעור מקורי במיוחד, זר שלא היה רגיל ליצירתיות עצמאית כה נדירה שאל אותו: "אבל הרב סולובייצ'יק, מה המקור שלך?" הוא ענה: "מוח צלול ולוגי" Norman Lamm, 'Hesped Mar: A Eulogy for the' (Rav', M. Bierman [ed.], *Memories of a Giant*, Jerusalem 2003, p. 220.

40 ברייטרמן (לעיל הערה 1), עמ' 76.

41 קול דודי דופק, עמ' 11.

42 מוקדם יותר ב'קול דודי דופק' הרב קובע את מציאות הרוע. ברייטרמן ציין נכונה את הסתירה

יכולים לספק את התשוקה לדעת את סיבותיו של הסבל. לפיכך, כאשר איוב מבקש הסבר למצבו, הוא פשוט מבזבז את זמנו.

בברית הייעוד, לעומת זאת, 'במקום קיום כחויית-עובדה בלתי נתונה לשינוי שהאומה נדחקה לתוכו, מופיע הקיום כחויית-פעולה בעלת מימדים תכליתיים, רפודיית-נועה, עליה, שאיפה ומימוש'.⁴³ בברית הייעוד אנשים מנסים ליצור משמעות, להפוך את חויית ברית הגורל לשיעור שאותו הם יכולים לעצב וליישם. כאן השאלה הופכת להיות לא למה אני מתייסר, אלא מה יכול אני ללמוד מחויית הייסורים. לא מה הוביל לייסורי, אלא לאן מועדות פניי? אם איוב או כל אדם מתרכז בסיבת הייסורים שפקדו אותו, הוא מאבד הזדמנות להפוך את החוויה לשיעור רב ערך בחייו. מנקודת מבט אלוהית משמעות הייסורים אינה יכולה להיות מובנת, ולכן יש למצוא משמעות אישית בחוויה כדי להפכה מחויית גורל לחויית ייעוד.

מודל הברית הכפולה של הרב מתערער ברגע שמעמידים מולו את סיפור איוב, מכיוון שהרב מעדיף לטעון שאיוב חטא. כך דוד הרטמן:

אמנם אין סולובייצ'יק מניח שנוכל להשיג איפּעם הבנה רציונלית מלאה של מעשי ה' בהיסטוריה. אבל בעקרון הוא מאמין כי אילו יכולנו להתבונן בעולם מנקודת ראותו של האל, היינו מבינים כיצד כל ייסורי אנוש עולים בקנה אחד עם האמונה באלוהים, כבורא אוהב וכשליט צודק של ההיסטוריה. הוא מציע אפוא שהתגובה הראויה ליסורי איוב היא להיעשות יותר רגישים, אוהבים ומלאי דאגה לאחרים. עבור סולובייצ'יק, אין זה בגדר צידוק הדין אלא רק דרך לגאול את הייסורים מהעדר פשר לכאורה.⁴⁴

הרטמן צודק בטענתו, שנראה כי סולובייצ'יק דוחה את התאודיצאה.⁴⁵ התאודיצאה היא תגובה לשאלת ה'למה' של הייסורים; ושאלה זו חסרת משמעות, מפני שדרכי האל נעלמות. אם לדעת סולובייצ'יק נותרת שאלה זו חסרת מענה, מדוע הוא חש צורך להגן על אלוהים על חשבוננו של איוב? אך בניגוד לדעת הרטמן, סולובייצ'יק חוזר למעשה לתאודיצאה הקלסית, המייחסת חטאים לאיוב. איוב סובל מפני שלא מילא את חובתו לקהילה באופן מלא. אלוהים הענישו על

בטיעון של הרב. סולובייצ'יק טוען לקיומו של הרוע, ועם זאת הוא קובע, כי כל מה שמתרחש הוא תוצאה של כוונתו הטובה של אלוהים. כתוצאה מכך כל מה שנראה שהוא תוצאה של הרוע אינו למעשה אלא הכרחי למילוי התכנית האלוהית, וכזוה הריחו טוב מטבעו. ראו ברייטרמן, עמ' 73.

43 קול דודי דופק, עמ' 39.

44 דוד הרטמן, מסיני לציון, תרגם נ' זהר, תל אביב 1992, עמ' 292.

45 בתוך *Love and Terror in the God Encounter*, Woodstock 2001. הרטמן דן בקצרה בשימוש של סולובייצ'יק באיוב באיש האמונה הבודד. בשתי עבודות אלו הרטמן אינו דן בהנחת היסוד של סולובייצ'יק כי איוב, לפני ייסוריו, היה אדם פגום.

כישלוננו זה, ולכן בעקבות התפילות של איוב למען רעיו 'יסוריו מצאו את תיקונם האמיתי בהחלצו מן ההסגר שהיה נתון בו, וחמת אלהים שככה'.⁴⁶ הייסורים היו תוצאה של זעם אלוהי שנגרמו על ידי סירובו של איוב להזדהות עם הקהילה. אם רצונו של אלוהים אינו ניתן להבנה, כיצד יודע סולובייצ'יק כי הסבל שנגרם לאיוב הוא תוצאה של כעס אלוהי? הרי הטקסט התנ"כי לא ציין במפורש עובדה זו? נראה כי סולובייצ'יק יודע את הסיבות האלוהיות לסבלו של איוב, למרות טענותיו כי לא ניתן להסביר את ה'למה' של הסבל, וכי לא ניתן להאשים את הקרבן בסבלו.

רושל מילן, במחקרה על הסבל במשנת סולובייצ'יק, מציגה מסקנה דומה:

תוצאת סבלו של איוב איננה פתרון לשאלה המטפיזית של הרוע, אלא הפיכת השאלה הפילוסופית לזירה הקונקרטית של המעשה האנושי, המעשי. הסבל – המוצדק או לא, בהתאם להבנה האנושית – מתפקד כמנוף לחשבון נפש, ומוביל – לא באופן בלתי נמנע אלא בתקווה – למה שסולובייצ'יק מכנה 'התרוממות מוסרית'.⁴⁷

מסקנתה הכללית של מילן היא אכן נכונה. סולובייצ'יק, בהכירו בקושי בתשובה לשאלת ה'למה' של הייסורים, מחליף אותה בשאלה בעלת תשובה קונקרטית המספקת כיוון לפרט. אולם במקרה המבחן של איוב הוא נכשל. על ידי סיפוק תשובה ל'למה' סותר סולובייצ'יק את קביעתו, כי איוב ואנחנו 'לעולם לא נבין את סוד ה"מדוע"', סיבת הייסורים ותכליתם.⁴⁸

פרשנותו החמורה של סולובייצ'יק מודגשת עוד יותר מול גישתם הפרשנית של הוגים בני זמנו, וביניהם תלמידיו שלו. בעודו מטיל את החטא על ראש איוב, הם מציעים כי ייסורים יכולים לפקוד את האדם גם ללא חטא. אמנם סולובייצ'יק אינו מעוניין כאמור באיוב הראוי לעונש, אולם עדיין הוא רואה בבירור פגם באיוב המצדיק את המעשה האלוהי.

השפעתו של סולובייצ'יק?

למרות השפעתו של סולובייצ'יק על האורתודוקסיה המודרנית בחרו רבים מתלמידיו והוגים מסביבתו שלא ללכת אחריו בכל הנוגע לאיוב. לרוב אין זה כרוך בדחייה גלויה של דבריו (אם כי במקרים מסוימים פירושו מאותגר באופן סמוי), אלא נראה יותר כי הייתה זו תוצאת הנסיבות המשתנות. הסתירות הפנימיות

46 קול דודי דופק, 'עמ' 19.

47 Rochelle Millen, 'Like Pebbles on the Seashore', p. 158 (הערה 21 לעיל).

48 קול דודי דופק, 'עמ' 16.

שב'קול דודי דופק' מעלות מספר תמיהות, כאמור, אולם אלה לא הטרידו במיוחד את תלמידיו ועמיתיו של הרב. דחייתם את עמדתו ביחס לאיוב נבעה, כפי שקרה אצל הוגים יהודים לא־אורתודוקסים, מהבנתם את ספר איוב כפרדיגמה המסבירה את השואה. הם לא יכלו לקבל את הגישה המאשימה את איוב בייסוריו, כיוון שיישומה השליך על האשמת קרבנות השואה באסונם. למען האמת, 'גאולתו' של איוב בידי תלמידי סולובייצ'יק מוכיחה שהם הפנימו את הנחת היסוד שלו, כי ניתן להימנע משאלת סיבת הסבל ולמצוא משמעות בחוויה.

דוד סולומון שפירו

הרב ד"ר דוד סולומון שפירו (Shapiro) הוסמך בקולג' התאולוגי העברי ב־1934, ושימש כרבה של קהילת מילווקי במשך יותר מארבעים שנה. בנוסף הוא שימש כעורך־משנה בכתב העת *Tradition*, היה חבר קבוע במועצת הרבנים של אמריקה, עמד לאורך השנים בקשרים עם בית מדרשו של הרב, ושני כרכים מאוסף מחקריו פורסמו על ידיהם.⁴⁹ ביחס לספר איוב מציע שפירו, כי אפילו מחאותיו של איוב היו צודקות; הוא חולק על ההאשמה של חז"ל כי איוב לא השתווה לגדולתו של אברהם, וטוען כי הם ניצבים זה מול זה כשווים. איוב של שפירו אינו נושא סטיגמה של פגם אישי:

אלוהים מוסר את איוב לידי השטן [...] כדי לשכנע את השטן שהאדם ראוי

49 זיקתו הישירה של שפירו אל הרב קשה לתייעוד. מכתבתו עולה, כי הוא עקב מקרוב אחר פרסום כתביו של הרב סולובייצ'יק. ההערה שלקמן מופיעה במאמרו 'The Ideological Foundations of the Halakhah', שהוא תשובה ל'איש ההלכה' של סולובייצ'יק; 'כתבי הרב סולובייצ'יק אינם משקפים בבירור את דעותיו על הטלאולוגיה של ההלכה. במאמרו על איש ההלכה נראה שהוא מבטא דעות סותרות. במקום אחד הוא טוען כי הצורות ההלכתיות האידאליות, ולא המימוש שלהן, מרכיבות את התכלית של החשיבה ההלכתית (עמ' 667). במקום אחר הוא מציין כי הגישה האונטולוגית משמשת רק ככלי שדרכו נכנסים למקדש התפיסה הנורמטיבית. העולם נתפס על ידי איש ההלכה כאובייקט שאותו יש לכפוף למעשים הלכתיים ופעולות מקודשות (עמ' 660). במאמרו 'מה דורך מדוד' (*Hadoar*, XLII, 39) תומך הרב בתוקף בשיטה של האוטונומיה המוחלטת של ההלכה כמערכת עצמאית לחלוטין, ממניעים מוסריים או מטעמי אדיקות. קשה לכותב זה לראות כיצד יכולה ההלכה להיתפס כנפרדת ממטרותיה הסופיות. במאמר מאוחר יותר (איש האמונה הבודד) מדבר הרב סולובייצ'יק על הטלאולוגיה של ההלכה במנחים של תנועת האדם רצואישוב בין הנשגב והברית (*Tradition*, Summer 1965, pp. 1–50). במאמרו של ד"ר אהרן ליכטנשטיין על הגותו של הרב סולובייצ'יק ('Great Jewish Thinkers of the Twentieth Century', *B'nai Brith Great Book Series*, Volume III, pp. 281 ff.) יש התעלמות מהאופי האידאלי של ההלכה, ובמקום זאת מודגש אופייה השממי והטלאולוגי. היה זה מן הראוי שהרב סולובייצ'יק יבהיר סוגיה זו במשנתו (המאמר הופיע במקור ב: *Tradition* 8 [1966–7], pp. 100–122. הוא מצוטט כאן מתוך גרסה שונה בתוך: (David Shapiro, *Studies in Jewish Thought*, vol. 1, New York 1975, pp. 137–138

לתשומת לבו ודאגתו של אלוהים. השטן בטוח כי העינויים העל־אנושיים שאיוב יסבול יובילו אותו לחילול השם. אך איוב לעולם אינו מקלל את בוראו, ואפילו כאשר הוא מגנה את הבורא במרידות, קריאות התיגר שלו מגיעות מתוך תחושת צדק ואמת [...] 'בצדקתי החזקתי ולא ארפה לא יחרף לבבי מימי' (איוב כז 6). איוב מחזיק בתומתו ובצדקתו תוך הקרבה, ועל ידי כך הוא מגיע לפסגת האמונה של אברהם ומשה.⁵⁰

לאורך מאמרו 'The Problem of Evil and the Book of Job'⁵¹ מצטט שפירו קטעים מן התלמוד והמדרשים התומכים בדרך קריאתו את הטקסט התנ"כי. אולם, בניגוד ל'קול דודי דופק', הוא אינו מזכיר ולו ביקורת חז"לית אחת על איוב, שכן זו מנוגדת לעמדה שהוא מבקש להציג. לדעתו, מחאתו של איוב שוות לאלו של אברהם, משה ונביאים אחרים, והוא מזכה כאמור את איוב הסובל מכל אשמה. בניגוד לקביעתו של סולובייצ'יק על חטאו של איוב הוא כותב: 'הסיבה האמתית לייסורי איוב מעולם לא התגלתה לו או לרעיו [...] היא נותרת חידה הידועה רק למחבר ולקוראים. טענתו של איוב שייסוריו לא נבעו מחטאים מסוימים או מחטאו הכללי הייתה נכונה, והרעים, שביקשו להצדיק את אלוהים בייחסם לאיוב מעשים בלתי נאותים, דיברו באופן לא נכון'.⁵² שפירו וסולובייצ'יק מסכימים אפוא שמחאתו של איוב לא הייתה חילול השם, אך עבור שפירו היא מדגימה את תכונותיו הנבואיות, בעוד סולובייצ'יק מתמקד בתכונותיו האנושיות:

ספר איוב לא נכתב לשווא. היהדות אינה סובלת צביעות והתנהגות לא טבעית המנוגדת לרגישות האנושית. תוצאת הכאב היא אנחה, פחד פתאום, וצרחות. המפגש עם המוות חייב להוביל להפגנה של מחאה [...] אלוהים אומר אני רוצה שהסובל יתנהג כאדם.⁵³

אליעזר ברקוביץ⁵⁴

התמודדותו של אליעזר ברקוביץ עם נושא השואה מפרנסת מחקרים רבים,

50 שם, עמ' 173.

51 מאמר זה הופיע לראשונה ב: *Judaism* 4 (1955), pp. 333–338. הדפסה מחודשת אצל David Shapiro, *Studies in Jewish Thought*, vol. 1, pp. 165–174.

52 Idem, 'The Book of Job: The Dialogues (3)', *Studies in Jewish Thought*, vol. 1, p. 229.

53 Joseph Soloveitchik, 'Avelut Yeshanah and Avelut Hadasha', D. Shatz, J. Wolowelsky and R. Ziegler (eds.), *Out of the Whirlwind* (לעיל) 35, p. 12.

54 ברקוביץ – תאולוג, פילוסוף וראש המחלקה לפילוסופיה יהודית בקולג' התאולוגי היהודי בעיר סקוקי שבמדינת אילינוי – כיהן כרבה של קהילה בבוסטון בשנות החמישים, כשהרב סולובייצ'יק ניסח והציג את 'קול דודי דופק'.

שאינו כאן המקום לפרט את מסקנותיהם.⁵⁵ עניין מיוחד ניתן לראות בדרך שבה הוא קורא את איוב לאור התאולוגיה שפיתח בעקבות השואה. ברקוביץ מחזיק בהנחת היסוד כי אמונה באלוהים ממשיכה להיות אפשרית גם לאחר השואה. הוא מדגיש הנחה זו בדיון על איוב, המשקפת במובנים רבים את תפיסתו של בובר. ברקוביץ פותח בקביעה כי האדם והאלוהים מצויים בדיאלוג, וכי 'ההיבט הנפלא של ההתגלות אינו התוכן שלה, דבר האלוהים, כי אם האפשרות עצמה של קיום המפגש עם אלוהים'.⁵⁶ הבנה זו נובעת מקריאה של איוב שבה איוב מרוצה מעצם הופעתו של אלוהים, אף על פי שאלוהים (שוב, בניגוד לקביעתו של הרב) אינו מסביר את סיבת הייסורים.

בעיית התאודיצייה מנותחת באופן ביקורתי במשך פרקים ארוכים ורבים. איוב אינו יכול לקבל אף לא אחד מהפתרונות שרעיו הציעו לו. לבסוף, בעוד השיא שאליו מוביל כל הדיון מתקרב, '[...] ויען ה' את איוב מן הסערה ויאמר[...] ' ובנשימה עצורה אנו מחכים לתשובה – רק על מנת להתאכזב. מסתבר, שתשובה לא נראית באופק. אלוהים מרחיב את הדיבור על כוחו ותבונתו הבלתי מוגבלים, ובד בבד הוא מורה על בורותו של איוב ועל קיומו הזניח וחסר המשמעות [...] ועדיין נראה כי איוב הכיר בתשובה [...] איוב עצמו מכנים כמה מילים החלטיות: 'לשמע און שמעתך ועתה עיני ראתך, על כן אמאס ונחמתי על עפר ואפר [...]'. (איוב מב 5). בעיותיו היו הגיוניות כל עוד הוא ידע על אלוהים רק 'לשמע און'. אולם ברגע שהראו לו כי 'ה' הוא האלוהים' כל תשובה אחרת לא נדרשה.⁵⁷

בהתבסס על טיעון זה ניצול השואה צריך לייסד מחדש או לנסות להמשיך לבסס את מערכת יחסיו עם אלוהים; לדרוש כי אלוהים יראה את עצמו. התעקשות זו נחשבת מידה טובה ולא מידה רעה. בזמן סבלם של החפים מפשע השאלה 'היכן אלוהים עכשיו? היא השאלה שיש לשאול. לא לשאול אותה יהיה חילול הקודש'.⁵⁸

ברקוביץ מדגיש את הנקודה כי תמצית האמונה היא מחאתו של איוב נגד אלוהים. איוב מוחה כעל האתגר שהוצב כלפי אמונתו, ולא מתוך ייסורי הגוף,

55 ראו לדוגמה David Hazony, 'Eliezer Berkovits and the Revival of Jewish Moral Thought', *Azure* 11 (2001), pp. 23–65; Zachary Braiterman, 'Anti/Theodic Faith in the Thought of Eliezer Berkovits', *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 7 (1997), pp. 83–100; Steven Katz, 'Eliezer Berkovits and Modern Jewish Philosophy', *Tradition* 16 (1977) pp. 92–138

Eliezer Berkovits, *God, Man and History*, New York 1959, p. 16

57 שם, עמ' 165–164.

Eliezer Berkovits, *Faith after the Holocaust*, New York 1973, p. 68

או אבדן משפחתו. איוב מחויב לאמונה אשר אינה מאפשרת מצב שבו אלוהים מעורב בחוסר צדק או באכזריות.⁵⁹ בנוסף, ברקוביץ מכיר בכך שמה שקורה לאיוב הוא עוול, אם מתבססים על ההנחה שסבל נובע מחטא. איוב הוא בחזקת 'צדיק ורע לו'. ברקוביץ מגנה את רעיו של איוב (ובאופן מרומז מאתגר את מסקנותיו של סולובייצ'יק), בכתבו: 'איוב לא יקבל את טיעוני רעיו המגנים על ההשגחה האלוהית, לא בגלל צידוק עצמי עיקש, ולא בגלל תחושת חשיבות עצמית מופרזת. מה שהרעים מנסים לעשות הוא להגן על העוולה ולהצדיקה'.⁶⁰ אולם ייסוריו הבלתי מוצדקים של איוב אינם סיבה לכפירה באלוהים. האתגר שלו לאלוהים מצביע על אמונתו המתמשכת. במחאתו כלפי אלוהים בעיצומה של הטראומה רואה ברקוביץ מקבילה לאלו שסבלו בשואה. הוא טוען כי הטלת הספק בטבעו של אלוהים באושוויץ ובמחנות אחרים היא דוגמה נוספת לתגובה לסבל שנראה בלתי מוצדק, כפי שהוא מוצג במסורת היהודית הקלסית. משמעותית במיוחד היא ההכרה במקום שבו שתי החוויות נבדלות – זו של איוב וזו של ניצול השואה. שלא כאיוב, שהופעתו של אלוהים מספקת אותו, עבור רבים אחרי השואה אלוהים טרם הופיע. 'עד הסוף אלוהים נותר דומם ונסתר. מיליונים חיפשו אחריו, ולשווא. הם שמעו עליו "לשמע און", אך מה שנותר לעיניהם לראות היה "עפר ואפר", שנעשה מהם ומכל היקר להם'.⁶¹ צדקם לא יצא לאור, והם נותרו בלתי מסופקים.

כפי שראינו אצל ויזל, גם ברקוביץ משכתב את ספר איוב כדי להתמודד עם נושא זה, ויוצר 'שני איוב'. שני איוב חיו באושוויץ: איוב ששמע לאשתו, קילל את אלוהים והפנה את גבו, ואיוב ששמר על אמונתו לאורך כל הדרך, ושמחאתו הייתה סימן למסירותו המתמשכת.⁶² שני טיפוסים האיוב הם נציגים אותנטיים של התגובות היהודיות הקלסיות לסבל. בעוד שברקוביץ הכיר קודם בכך שמה שאירע לאיוב היה בלתי מוצדק, במקרה של איוב האחד הוא מקבל את המסורת הרבנית המציגה את המרד של איוב כהודאה באשמה, ולפיכך היו הייסורים עונש ראוי. בנוגע לאיוב השני 'מציל' אותו ברקוביץ מידי רעיו, ומידי המסורת הקדם שואתית ומפרשנותו של סולובייצ'יק.

אירווינג (יצחק) גרינברג

הרב ד"ר אירווינג (יצחק) גרינברג, תלמיד בולט של הרב,⁶³ הולך בדרכו של

59 שם.

60 שם.

61 שם, עמ' 69.

62 שם.

63 גרינברג מעולם לא למד אצל הרב באופן ממוסד ורשמי. הוא מתאר את מערכת היחסים שלו

עם מורהו בהקדמתו ל: 7–8, pp. 1988, New York, The Jewish Way.

רבו, ומנגיד את איוב לשיר השירים. אף שהוא מכיר בחובו למורהו מנסח גרינברג מחדש את התזה של 'קול דודי דופק', תוך דילוג על הקושי שבצמדה זו ביחס לייסורי איוב. כמו הרב פותח גרינברג במודל של איוב, ועובר להקבלתו עם זה של השולמית של שיר השירים. מה שמעניין כאן הוא המודל השונה מאוד של איוב. ברור לחלוטין שגרינברג קרא ואימץ את 'קול דודי דופק'. בחירתו להחליף את פירושו של מורהו לאיוב בפירושו שלו ברורה גם היא. עבור גרינברג תגובתו של איוב לסבלו היא מודל אפשרי אחד לאנשים המשלימים עם השואה. איוב, לשיטתו, הוא צדיק שממנו נלקח הכול: רכוש, אהובים, בריאות.

מעניין כי אשתו של איוב מציעה לו 'ברך אלהים ומות'; ורעיו טוענים כי הוא נענש על חטאיו. איוב דוחה את שתי ההצעות (בסוף אלוהים נזף במפורש ברעים על 'תשובתם'). סיום הספר, שבו איוב משתיק את רעיו ומקבל אישה וילדים חדשים, הוא כמובן בלתי קביל על פי העיקרון שלנו. שישה מיליון יהודים שנרצחו לא קמו ולא יקומו לתחייה בחיים אלה. אך איוב גם מציע לנו הבנה שונה. סבלו לא מוצדק על ידי אלוהים, והוא גם אינו מתנחם לשמע הדברים בדבר מלכותו של אלוהים וגדולת היקום העולה על ההבנה האנושית. מה שמשמעותי בחוויתו של איוב הוא, שברוח הסערה הקשר עם אלוהים משוקם. תחושת הנוכחות נותנת את הכוח להמשיך ולחיות את הסתירה.⁶⁴

בניגוד לרב, גרינברג בטוח בחפותו של איוב. גרינברג אינו מצדיק את התנהגותו של אלוהים, ואף אינו מוצא במילותיו של אלוהים ניסיון להצדקת האל את עצמו. הוא מדגיש את שגיאתם של רעי איוב המאשימים אותו, וקורא תיגר על כל אחד העושה כאן בעקבותיהם, כולל (לפחות במרומז) סולובייצ'יק. גרינברג מציג את הפיצוי שמוצע לאיוב בסוף הספר כבעיה; הוא אינו מכפר על כל הנזק שנעשה על ידי אלוהים. להפך, סולובייצ'יק מציג אותו כהוכחה לכך שאלוהים מקבל את כפרתו של איוב. לאיוב של גרינברג אין על מה לכפר, והוא אינו מציג שום מקור תנ"כי המעלה אפשרות אחרת. כאשר הופכים את איוב לסמלם של קרבנות השואה, רעיון הפיצוי הופך בלתי קביל. אין פיצוי על אבדן שישה מיליון אנשים.

הרב סולובייצ'יק, לעומת זאת, מאמין כי אם הקהילה היהודית שלאחר השואה תתעלם משאלת הסיבה לייסורים, היא תוכל להפוך את הסבל לגמול כפול ומכופל, כמו איוב:

Irving Greenberg, 'Cloud of Smoke, Pillar of Fire', E. Fleischer (ed.), *Auschwitz: 64 Beginning of a New Era*, New York 1977 [reprinted: J. Roth and M. Berenbaum (eds.), *Holocaust: Religious and Philosophical Implications*, New York 1989, pp. 325–326]

כשיצר הסקרנות השכלית תוקף על האדם, אין לו אלא להתחזק באמונתו בבורא-העולם, להצדיק את הדין ולהודות בתום פועלו. 'הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט'. אם יפה לנו להעמיק שאלה בשעת סיטייבלהות, אז עלינו להציעה בצורה הלכתית ולשאול: 'מהי חובת האדם הסובל הנולדת מתוך הסבל? מהי בת-קול הציווית הבוקעת מתוך הייסורים?' לשאלה זו יש, כמו שאמרנו למעלה, פתרון והוא מתבטא בפסקה-הלכה פשוט. אין צורך בספיקולציה מטאפיסית כדי לברר את הלכות תיקון הרע. 'לא בשמים היא'. אם נצליח לנסח תורה זו מבלי לטפל בשאלת הסיבה והתכלית, נזכה לישועה שלמה, ויתקיים בנו מקרא שכתוב: 'עוצו עצה ותופר דברו דבר ולא יקום כי עמנו אל'. אז, ורק אז, נעלה מתוך מעמקי-השואה בעלי שיעור-קומה רוחנית מוגדלת ועטוריית-פארת היסטורית מוגברת, כמו שנאמר: 'זיוסף ה' את כל אשר לאיוב למשנה' – פיישניים בכמות ובאכות'.⁶⁵

המתח בין דברי גרינברג לדברי הרב סולובייצ'יק ניכר, ולאור דברי הרב השאלות נותרו בעינן: אם הקהילה היהודית שלאחר השואה צריכה לשנות את עצמה כפי שאיוב עשה, כדי לקבל את הגמול כפי שאיוב קיבל, האם גם פשעיה זהים לשלו? ואם כן, האם הרב לא אמר שהשואה, כמו סבלו של איוב, הייתה תוצאה של זעם אלוהי מכוון לקרבנות?

לבסוף, עבור סולובייצ'יק איוב צריך היה להפוך את החוויה למשמעותית על ידי שינוי התנהגותו. עבור גרינברג המצב הוא בעל משמעות מטבעו. נוכחות אלוהים בשיחה הופכת אותו לכוהן. סולובייצ'יק אינו מודאג במיוחד מתחושת הנטישה של איוב, או מהעינוי הפנימי הבא עם הסבל. סולובייצ'יק, בשונה מגרינברג, אינו קורא את הספר מבחינת איוב כסיפור על אמונה. הוא קובע כי כאשר אדם מעומת עם קשיי ה'למה', הוא צריך 'להצדיק את הדין ולהודות בתום פועלו'. קביעה זו רחוקה בהחלט מהשקפתו של גרינברג (ושל שפירו, כאמור לעיל) כי תאודיציות מסורתיות אינן יכולות להישאר על עומדן. גרינברג ממשיך:

ההשלכה התאולוגית של איוב היא התגובה הדיאלקטית של חיפוש וציפייה להתגלויות נוספות של השכינה, וכן דחייה של אדיקות קלילה או כפירה קלילה. זהו הממד הדתי העיקרי של מדינת ישראל, שנולדה לאחר השואה. כאשר הסבל כמעט הכניע את העם היהודי וכמעט הרחיק את נוכחות אלוהים, הופיעה מן הסערה מדינת ישראל, ונתנה לנו את הכוח להמשיך ואת הזכות לדבר באופן אותנטי על נוכחות אלוהית קיימת.⁶⁶

65 קול דודי דופק, עמ' 19.

66 Greenberg, 'Cloud of Smoke, Pillar of Fire', pp. 325–326 (הערה 64 לעיל).

גרינברג רואה בסערה של איוב הכנסה מחדש של נוכחות אלוהים לסיפור. איוב של גרינברג מסתכן בפנייה נגד אלוהים, או בכפירה באלוהים. כיוון שהסבל הבלתי מוצדק הניעו לחשוב שאלוהים אינו ראוי לאמונו, או, חמור מכך, שאין אלוהים. תשובתו של אלוהים לאיוב סיפקה לו הזדמנות שנייה להתקרב אליו. באותו אופן, הקמת מדינת ישראל מספקת ליהודים הזדמנות לפגישה מחדשת עם האלוהים. המדינה אינה פיצוי על סבל השואה, אולם משמשת כהשראה ליהודים לבחון מחדש את השתתפותם במערכת היחסים של ברית עם אלוהים. גרינברג רואה כאן מקבילה ל'קול דודי דופק':

הרב יוסף ב' סולובייצ'יק הציג מטפורה דומה – 'הדפיקה על דלת' ההיסטוריה. הדימוי לקוח משיר השירים. השולמית נלקחה לחצר המלך, מופרדת מאהובה למשך זמן כה רב עד כי היא מתחילה לפקפק במציאות אהובה שמכבר. לפתע יש דפיקה על הדלת. זה מוכרח להיות אהובה, אך היא מהססת לענות, היא עייפה מדי מחוייית הפירוד והתבוסה. או אז ההבנה הרגשית שייטכן שזה אהובה ניצתת בה, והיא ניגשת לדלת. עד שהיא פותחת את הדלת, אין לו זכר... המידה שבה האופי החילוני והפגום של המדינה שנולדה הוא מעורפל מספיקה על מנת לאשר את השכנוע שלא 'להימכר לארמון' ולהכחיש את יחסי העבר – או העתיד – עם האהוב.⁶⁷

איוב של גרינברג הוא צדיק; איוב של סולובייצ'יק הוא חוטא. אולם גרינברג אינו מעלה סוגיה זו במפורש. למעשה הוא מנסח מחדש את 'קול דודי דופק', ומחליף את פרשנות הרב לאיוב בפרשנות משל עצמו.⁶⁸

נורמן לאם

הרב נורמן לאם, נשיא לשעבר, נגיד נוכחי של ישיבה-אוניברסיטה, ותלמיד מסור של סולובייצ'יק, נוקט גם הוא את העמדה כי איוב אינו אשם בייסוריו. הוא משתמש באיוב כדי להשיב לאלו הטוענים כי השואה היא עונש על חטאיהם של חברי הקהילה היהודית בטרם שואה:

האם יש תוקף ל'מפני חטאינו', כפי שתשובות שונות מבוססות על הסבר השואה-כעונש? [...] מובן שיש [...] זוהי תמה המופיעה אצל כל הנביאים ובתלמוד [...] ובכל זאת, אני דוחה את ההעלאה באוב של תמה זו כדרך 'להסביר' את השואה. בנסיבות מיוחדות אלו של טבח חסר תקדים כזה, סבל שאין להעלות על הדעת וסכנה לקיומנו, פנייה ל'מפני חטאינו' איננה רלוונטית, והיא עזת מצח ובלתי רגישה. ומדוע? ראשית, ישנן גישות רבות

67 שם, עמ' 325.

68 מחקר מקיף של גרינברג כתאולוג שלאחר השואה מופיע אצל Michael Morgan, *Beyond Auschwitz*, Oxford 2001, pp. 121–140.

לסבל [...] וחטא איננו הגישה היחידה. אכן, כל כובדו של ספר איוב הוא דחיית הפנייה הפשטנית ל'מפני חטאינו'. איוב אינו מואשם בשום חטא, זוהי הנחת היסוד של הספר, ובכל זאת הוא סבל. היו אלו רעיו של איוב שהתעקשו שהוא ודאי אשם בחטא חבוי כלשהו, והם אכן ננזפו בידי אלוהים. לפיכך תהא זו יהירות פושעת שאין דומה לה, וחוסר רגישות אכזרית מצדנו – אנו החיים בנוחיות ובביטחון שנים אחרי האירוע – להפנות אצבע מאשימה כלפי יהדות אירופה [...] ולמתוח ביקורת עליהם בגלל פגם זה או אחר שבגללם, לכאורה, בא סבל נורא שכזה. איך יעז מישוה אפילו להציע כי 'כל' חטא שבוצע על ידי כל חלק משמעותי של יהדות אירופה היה ראוי לכל הכאב והצער והמוות שהובא עליהם על ידי הקצבים הסדיסטים של היטלר? איך יעז מישוה, היושב בגן העדן האמריקאי, הבריטי או הישראלי, להרשיע את הקדושים המעונים שאוכלו באש הגיהנום האירופי?⁶⁹

בפרשנותו על איוב עשוי לאם להיות מואשם בהשארת הדלת פתוחה לתשובה בסגנון רמב"ם לאיוב. כלומר, לאם נחוש בדעתו כי איוב לא סבל בגלל חטאו, אולם הוא אינו דוחה מכול וכול את הרעיון שאיוב סבל בשל פגם אחר, כגון בורות. זה מאפשר להחזיק בעמדה התנ"כית ביחס לצדיקותו של איוב בד בבד עם שמירת הצדק האלוהי. אולם בפסקה העוקבת לוקח לאם רעיון זה צעד אחד קדימה, ומבטיח לקרוא כי אלו שנספו בשואה לא היו אישנים בכל 'ליקויים מסוג זה או אחר'. כיוון שאלו שמאשימים כך את קרבנות השואה מושווים לרעיו של איוב, ניתן להסיק כי איוב חף מכל פגם.

מעניין גם לבחון את עמדתו של לאם ביחס ל'מפני חטאינו', ולגלות באיזה אור הוא מאיר את המסורת הרבנית ביחס לאיוב. נראה ברור כי הוא מנסה לשמר את הצדק האלוהי בעולם של ידע שלא ניתן להבנה על ידי בני אדם. למעשה הוא מציין כי ידע זה ייוותר נעלם עד שובה של הנבואה לישראל.⁷⁰ עוד הוא מציין נכונה, כי הרעיון של 'מפני חטאינו' היה התגובה המסורתית לאסונות הקהילה היהודית כבר אלפי שנים. מדוע, אם כן, לסטות ממסורת זו? לאם טוען כי ייחודה ההיסטורי של השואה הופך תגובה זו לבלתי קבילה. אף שאינו דן ישירות במסורות חז"ל לגבי איוב מוכן לאם לסטות מהתגובה המסורתית לייסורים קהילתיים, ומכאן גם שהשואה מאפשרת לסטות מן המסורת הפרשנית לאיוב.

Norman Lamm, 'The Face of God: Thoughts on the Holocaust', B. Rosenberg and F. Heuman (eds.), *Theological and Halakhic Reflections on the Holocaust*, Hoboken 1992, pp. 122–123. מאמר זה הוא גרסה כתובה של דרשה שניתנה ביום השואה בישיבה אוניברסיטה ב'6 במאי 1986.

70 שם, עמ' 126.

סיכום

מחקרים על ההגות היהודית שלאחר השואה מציעים, כי היו אלו כתביו של אלי ויזל והשפעת משפט אייכמן שאפשרו את הסטייה מן המסורת בעניינים הנוגעים לשואה; רק במחצית השנייה של שנות השישים הוחל באמת בחקר מלא של השואה והשלכותיה. כך מייקל מורגן:

החיים היהודיים באמריקה שאחרי המלחמה עלולים היו להידרדר לניכור, ניתוק, תסכול ואף כעס. עד לסוף שנות השישים היו הלחצים והפילוגים מנת חלקם של החיים היהודיים, כפי שהיה בחברה הכללית. דאגת הישרדות ורגשות מעורבים ביחס לפרויקטים החברתיים והמוסריים הם שהעסיקו את היהדות בראשית העשור. אולם אחרי משפט אייכמן, ההתרגשות סביב המאמרים של ארנדט, התגובות האפיוודיות למחזותיו של רולף הוכהוט (הסגן) ופיטר וייס (החקירה), והדאגה הגוברת ליהודי ברית המועצות, גברה תשומת הלב לשואה ולפתרון הסופי. אמיל פקנהיים וריצ'רד רובינשטיין התחילו את עבודתם לפני מלחמת ששת הימים, וויזל היה לדובר הבולט של הכנות, הזיכרון ואפילו הגבורה, אל מול פני העבר המזעזע והמחריד. עם המלחמה ביוני 1967 תפסו ישראל ואושוויץ את מרכז הבמה, האחת כדימוי של תקווה והשני כדימוי של סבל וכאב. יש שהבינו את המלחמה ואת האיום במונחים של אושוויץ. אחרים הגיבו למלחמה על ידי פירוש ההצלחות של ישראל ושל הצבא הישראלי במונחים של סבל במחנות המוות; אחרים התנגדו, או לפחות רצו להתנגד, לאפשר למשהו כה שלילי להשתלט על זהותם הדתית.⁷¹

העניין והידע הגובר בכל הנוגע לשואה ולוועדותיה שינו את מה שהיה מותר או אסור לכתוב ביחס לאלוהים ומעורבותו. עוד בסוף שנות הארבעים ותחילת שנות החמישים החל מרטין בובר לקרוא תיגר על הבנות יהודיות מסורתיות ביחס לאלוהים. אולם הוגים יהודים אורתודוקסים לא הלכו בעקבותיו עוד זמן רב לאחר מכן. ניתן אפוא להטיל ספק בהשפעתו של אלי ויזל על מעגלים יהודיים אורתודוקסיים. על רקע זה הערותיו של הרב עמנואל רקמן, נשיאה לשעבר של אוניברסיטת בריאלין ורב אורתודוקסי שהוסמך על ידי הרב סולובייצ'יק, הן מאלפות למדי. כך מתחיל רקמן את 'מחשבות על השואה' שלו:

נוצרים ויהודים גם יחד מכבדים את אלי ויזל מסיבות רבות, בעיקר את הדרך שבה – כמו נביאי העבר – הוא הכריח פילוסופים ותאולוגים להרהר

בהשפעת השואה על תפיסתם את טבע אלוהים והאדם. הוא אינו מתיימר לטעון כי יש לו תשובות לשאלות הרוח הגורל.⁷²

מעניין שבאותו מאמר מציין רקמן, בניגוד לרב, שסבלו של איוב לא היה תוצאה של ענישת אלוהים את איוב על חטאיו. סבלו של איוב נבע מפעולותיהם של אנשים בעלי רצון חופשי. השאלה, מבחינתו של רקמן, היא מדוע אלוהים עמד מנגד ואפשר לאדם חף מפשע לסבול.⁷³

אילו נסיבות אפשרו אם כן לרב סולובייצ'יק לקבוע את מה שקבע, ומדוע עמיתו ותלמידו מרגישים בנוח ללכת בנתיב פרשני אחר?

נראה שסולובייצ'יק הציג את 'קול דודי דופק' בשנת 1956, קודם כניסתו של ויזל לזירה, ושנים לפני משפט אייכמן. השפעת השואה דרך כתביהם של ויזל ובני דורו האפילה על דרכי הפרשנות המסורתיות ביחס לאיוב, אלה שסולובייצ'יק ניסה להנציח. ב'קול דודי דופק' בולט המתח שבין המסורת לבין הרצון להסיר אשמה מן הקרבן לאחר השואה. אולם עדיין נשמרה המסורת של האשמת איוב. סולובייצ'יק יכול היה להחזיק בעמדה זו בין השאר מפני שלא ערך השוואה ישירה בין איוב לבין קרבנות השואה. הוא התכוון להפוך את איוב לפרדיגמה עבור אלו המנסים להתמודד עם ייסורים, מבלי להסביר את סיבתם. על אף מאמציו, ואולי בניגוד להם, הוא מסביר את הסיבה לייסורים בכך שהוא מטיל את האשמה לייסוריו של איוב, למרבה הצער, על כתפיו הוא, ובכך איוב הוא שהביא על עצמו את הזעם האלוהי. אולם מבחינתם של עמיתו ותלמידו של סולובייצ'יק מן האורתודוקסיה המודרנית השתנו העתים. הם כתבו את דבריהם לאחר משפט אייכמן, ואחרי הופעת כתביו של ויזל. איוב שלהם, וזה של כתבים לא אורתודוקסים כולל ויזל, היה קרבן חף מפשע שנבחר במיוחד על ידי כתבים אלו לשמש סמל לקרבנות השואה.⁷⁴ דור זה השתמש באיוב בצורה שונה. הוא לא ביקש בו קריאת כיוון כיצד להתמודד עם סבל, אלא ביקש לפתור את בעיית ה'סיבה' של השואה וייסורי קרבנותיה באמצעות ההקבלה לסיבת ייסורי איוב ובאמצעות הפיכתו לקרבן. איוב שלהם, המייצג אנשים אמתיים, לא יכול היה

Emanuel Rackman, 'Thoughts on the Holocaust', B. Rosenberg and F. Heuman (eds.), 72
Theological and Halakhic Reflections on the Holocaust, Hoboken 1992, p. 145

שם, עמ' 147-148. העובדה שרקמן אינו מסכים עם הרב, מורה, בעניין פרשנות האגדה אינה
מפתיעה לאור חוסר הסכמתם בעולם ההלכתי. ראו Emanuel Rackman, 'Soloveitchik: On
Differing with My Rebbe', *Sh'ma* 15, 289 (March 8, 1985)

על הקשיים הפנימיים בשימוש באיוב כסמל לקרבנות השואה ראו Richard Rubenstein, 'Job
and Auschwitz', *Union Seminary Quarterly Review* 25 (1970), pp. 421-437 גרסה
חדשה מופיעה אצל T. Linafelt (ed.), *Strange Fire*, New York 2000, pp. 233-251

להיות אשם בהבאת הייסורים על עצמו. הרב ניסה למצוא בספר איוב דרך תגובה לייסורים, בעוד הדור המאוחר ביקש להסביר את סיבתם. מבין ההוגים האורתודוקסים המודרניים לאם הוא המנוגד משמעותית לרבו סולובייצ'יק, דווקא בשל מעמדו הבולט באורתודוקסיה המודרנית והיותו ממשיך דרכו ותורתו במובנים רבים. לאם מדגיש שספר איוב מוכיח שמן האפשר הוא שאדם יתיישר ולא יחטא. לדעתו הרעים הם שהתעקשו להאשים את איוב, ולפיכך ננזפו בידי אלוהים. 'קול דודי דופק' מציב את סולובייצ'יק בקבוצת שלושת הרעים, ומותיר אותו בעמדה מאתגרת, באופן מרומז, על ידי לאם. ככזה מציין החיבור 'קול דודי דופק' פרשת דרכים בפרשנות היהודית לספר איוב; הוא נקרע בין מסורת לשינוי, אך עומד לצדה של המסורת. הוגים אורתודוקסים מודרניים מאוחרים יותר, שחיו וכתבו בזמנים אחרים, בחרו בדרך השינוי בקלות רבה יותר.

מוסר של אחריות הדדית: הרב סולובייצ'ק וזכויות אדם אוניברסליות

שרית בן שמחון-פלג

בשנים האחרונות אנו עדים לשינוי חשוב בשיח זכויות האדם. עד לאחרונה התבסס צידוקן של זכויות האדם על ערכים ונורמות הנחשבים ליברליים, כגון אינדיווידואליזם, אוטונומיות וחירות. התרבות שכונתה על ידי ריצ'רד רורטי 'תרבות זכויות האדם'¹ קידשה את דמות האדם הרציונלי, החופשי והאוטונומי, והגנה עליו ככזה. הניסיון להפוך את תרבות זכויות האדם לתרבות אוניברסלית, כלומר להנחיל ולהחיל את ערכיה על כלל החברות האנושיות, התבסס במידה רבה על ההנחה הסמויה, כי כדי שרעיון זכויות האדם יאומץ באופן אוניברסלי, על הטיעון המצדיק את קיומן להיות אוניברסלי וניטרלי. במילים אחרות, הטיעון צריך להיות כזה אשר מקובל על כל אדם סביר ללא קשר למוצאו ולרקעו הלאומי, הכלכלי, הדתי והתרבותי. עם זאת, למעין מקרוב בטיעונים הקיימים היום לזכויות אדם, גם באלו הנחשבים 'ניטרליים' בדבר תפיסת החיים הטובים ובדבר טבע האדם, מסתבר כי הנחה סמויה אחת משותפת לכולם: על פי הנחה זו אינדיווידואליזם, אוטונומיות ורציונליות הם הבסיס היחידי לזכויות האדם, ועליהם מגנות זכויות האדם. במידה רבה נדרש אימוץ רעיונות אלה כחלק מעסקת החבילה של אימוץ רעיון זכויות האדם.

על רקע פריחת הרב-תרבותיות, אך גם, ובעיקר, משום הכישלון למצוא מעין 'צידוק אוניברסלי' כזה, החלו להישמע קולות אחרים, הטוענים כי ראוי ששיח זכויות האדם יחרוג מעבר לתחומי ההגות והתרבות הליברליים. ההצעות שנשמעות הן מסוגים שונים: יש הטוענים כי מקור זכויות האדם חיצוני לליברליזם ונטוע בתרבויות אחרות, ולכן מן ההכרח להקשיב לקולות הבאים מתרבויות אחרות.² לעומתם יש הטוענים כי רעיון זכויות האדם הגיע למבוי סתום, וכי פתיחת הדיון

1 Richard Rorty, 'Human Rights, Rationality, and Sentimentality', S. Shute and ראו S. Hurley (eds.), *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993*, New York 1993, pp. 111–134

2 רבים רואים את היהדות כמקור לרעיון זכויות האדם. מאמרים וספרים רבים מצביעים על הקשר שבין ערכים המצויים בתנ"ך, בתלמוד ובמשנה לבין זכויות אדם שונות. ראו לדוגמה חיים ה' כהן, זכויות אדם במקרא ובתלמוד, תל אביב 1988; Herbert Chanan Brichto,

לרעיונות שמחוץ להגות הליברלית עשויה להמציא פתרונות יצירתיים לבעיות הקיימות.³ אחרים טוענים כי ראיית זכויות האדם כבסיס למוסר אוניברסלי היא יוהרה של המערב העומדת בעוכריו של הפצת רעיון זכויות האדם, וכי רק פתיחת הדיון בפני תרבויות אחרות עשויה לקדם את התבססותן של זכויות אלה כמקובלות ונאכפות בכל העולם.⁴

אני סבורה כי יש מן האמת בכל אחת מן הטענות הללו. אף שמושג הזכות, ומושג זכויות האדם אשר צמח מתוכו, נטועים בתורת המשפט של ימי הביניים, וככאלה שייכים הם באופן ישיר לתרבות המערבית הליברלית, הרי שפתיחתו של שיח זכויות האדם לשיח רב-תרבותי עשויה לתרום לא רק במישור הרעיוני, אלא גם במישור המעשי – להפצת הרעיון ולאכיפת זכויות האדם ברחבי העולם. במילים אחרות, אני סבורה כי יש לזנוח את החיפוש אחר צידוק 'ניטרלי' אשר יהיה מקובל על כל אדם ואדם ולאמץ את הגישה כי יכולים להיות טיעונים רבים, המבוססים על ערכים ותפיסות שונות, אשר מקדמים גם הם את רעיון זכויות האדם.⁵ אחרי הכול, כפי שאומר צ'רלס טילור במאמר על הנושא, מדוע איננו יכולים להניח כי אנשים שונים יסכימו על ערך זכויות האדם, אך כל אחד מסיבותיו הוא?⁶

נעשו בעבר ניסיונות רבים לקשור בין זכויות אדם לבין המסורת וההלכה היהודית. בין המוכרים שבהם מחקרו של חיים כהן, אשר הצביע על התלמוד

'The Hebrew Bible on Human Rights', D. Sidzsky (ed.), *Essays on Human Rights*, Philadelphia 1979, pp. 215–233

3 זוהי, למשל, טענתו של דיוויד נובק. אליבא דנובק המסורת הליברלית של תאוריית הזכות אינה מסוגלת לגשר על הפער שבין הטענה לזכות לחובה המוסרית לכבדה. היהדות, לעומת זאת, יכולה לגשר על פער זה באמצעות הגדרה מחודשת של היחס בין זכות לחובה. ראו David Novak, *Covenantal Rights: A Study in Jewish Political Theory*, Princeton 2000

4 Daniel A. Bell, *East Meets West: Human Rights and Democracy in East Asia*, Princeton 2000

5 במאמר מוסגר ניתן לציין את העובדה כי פילוסופים פוליטיים רבים עדיין מתיימרים לייצג טיעונים וצידיקים מוסריים כאוניברסליים, הנשענים על ערכים ליברליים מערביים בלבד. באופן זה פותח בריאן ברי את ספרו הנודע *Justice as Impartiality* (1995). טעות דומה קיימת גם בנוגע לטיעונים ולצידיקים לזכויות אדם. כבר ציין ג'רמי ולדרון כי אין זה מן ההכרח להמציא את 'טיעון המחץ' האחד והיחיד במוסר, אשר יהיה תקף עבור כל בר דעת. לטענתי, חשוב ונכון יותר כי הטיעונים והצידיקים להתנהגות מוסרית ראויה יעלו בקנה אחד עם אמונות וערכים אשר כבר קיימים ואשר יספקו את הסיבות הטובות לאימוצן של זכויות האדם כדי שאלו יהפכו להיות אכן זכויות אוניברסליות.

6 Charles Taylor, 'Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights', J. Bauer and D. Bell (eds.), *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge 1999, pp. 124–144

והמשנה כמקורותיהם של זכויות האדם. אני מבקשת לנקוט גישה שונה. אינני מבקשת לטעון כי מקור זכויות האדם ביהדות. לגישתי, אין זו בהכרח השאלה החשובה ביותר. לעומת זאת אני מבקשת להראות כיצד הגות ומחשבה יהודית יכולה להוות 'קרבן קפיצה' למבקשים למצוא טיעונים חדשים לזכויות אדם, טיעונים אשר אינם מניחים בבסיסם קבלה ואימוץ של אינדיבידואליזם ואוטונומיות, המונחים בבסיס הטענות הקיימים.⁷

במאמר זה אטען, כי קריאה פרשנית בהגותו של הרב סולובייצ'יק יכולה לסייע בצידוק רעיון זכויות האדם. בטרם אגש לגוף הטעון אני מבקשת לציין כמה דברים:

ראשית, איני יוצאת מתוך הנחה רלטיוויסטית. אין בכוונתי לטעון כי לתרבויות ודתות שונות מערכות ערכים החסינות מהשוואה וביקורת רק משום היותן 'מערכות ערכים מסורתיות'. למעשה, טענתי היא ההפך הגמור: זכויות אדם מקדמות ערכים חשובים, כשהחשוב שבהם הוא הגנה על ערכו המהותי והבלתי ניתן לערעור של כל אדם בכל חברה ובכל זמן.⁸

שנית, רבות נכתב על הגותו של הרב סולובייצ'יק מהיבטיה ההלכתיים והפוליטיים, אולם מעט נכתב על הטענות המוסריות-אוניברסליות העולות מדבריו. בחיבור זה אני מבקשת להפנות את תשומת הלב אל מרכיבים אלה

7 תהליך דומה של צידוק זכויות אדם תוך דיאלוג עם מקורות מסורתיים ודתיים מתקיים בתרבויות רבות. דוגמאות לכך ניתן למצוא אצל ההוגה המוסלמי אבדולהי אחמד אנעים, אצל נורמי עותמן, אצל דייוויד נובק, ג'וסף צ'אן ואחרים. Abdullahi A. An-Naim, 'Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights: The Meaning of Cruel, Inhuman, or Degrading Treatment or Punishment', A. A. An-Naim (ed.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*, Philadelphia 1992, pp. 19–43; Norami Othman, 'Grounding Human Rights in Non-Western Culture: Shari'a and the Citizenship Rights of Women in a Modern Islamic State', J. Bauer and D. A. Bell (eds.), *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge 1999 pp. 169–192; Joseph Chan, 'A Confucian Perspective on Human Rights', *ibid*, pp. 212–240; David Novak, *Covenantal Rights: A Study in Jewish Political Theory*, Princeton 2000

8 משום כך אני דוחה מכול וכול טענות המושמעות לעתים על ידי מנהיגים במזרח אסיה, כי זכויות האדם מתוקף היותן ערך מערבי עומדות בסתירה לערכיה המסורתיים של התרבות המזרח-אסייתית. (בהערת סוגריים ניתן לומר כי אותם מנהיגים עצמם משתמשים במונח 'תרבות מזרח-אסייתית' לנוחותם. אין, כמובן, תרבות מזרח-אסייתית אחת. ישנן תרבויות שונות במזרח אסיה ולא ברור איזו מהן עומדת בסתירה ערכית לרעיון זכויות האדם). טענתי כי רעיון זכויות האדם יכול להתקבל כרעיון אוניברסלי אם ניתן יהיה להראות כי אפשר להצדיק מנקודות מבט שונות, והיו אלה ליברליות-אינדיבידואליסטיות, ליברליות-קהילתיות, דתיות מסורתיות ואחרות. אולם לא ניתן לקבוע כי זכויות אדם הן ערך אוניברסלי מבלי לבחון האם אכן ניתן להצדיקן ככאלו מנקודות מבט שונות.

בתורתו. באמצעות הקריאה המחודשת בחיבורו 'איש האמונה' וניתוח טיעונו להצדקת החובה המוסרית לדאוג לרווחתו של האחר אראה, כי בטיעונו מציב הרב חלופה לטיעונים הליברליים בדבר זכויות האדם. בחירתי להתמקד בחיבור 'איש האמונה' אינה מקרית, אלא נובעת מאופיו של הטקסט. החיבור 'איש האמונה' פותח בנימה אישית. במילות הפתיחה מתוודה הרב, כי ברצונו לשתף את קהל המאזינים בדילמה המעסיקה אותו:

אין כוונתו של חיבור זה לדון בבעיה עתיקת-יומין של אמונה ושל. אין אני עוסק כאן בתיאוריה. לעומת זאת רוצה אני להפנות את תשומת הלב אל המצב של חיי אנוש אשר בו נמצא איש האמונה כאיש ממשי, בתוך סבך דאגותיו ותקוותיו, ענייניו וצרכיו, שמחותיו ושעות עצב [...] לא באתי להעלות רעיונות המסוגלים לפתור בעיות. אינני מתכוון להציע שיטה חדשה לרפא את מצב האנושות שאני עומד לתאר כאן [...] כל חפצי הוא לשמוע בעצתו של אליהוא בן ברכאל 'אדברה וירוח לי'.⁹

דברים אלה נאמרו בפני קבוצת עובדים של המכון הלאומי האמריקאי לבריאות הנפש (The National Institute of Mental Health), קהל מעורב בהשתייכותו הדתית. פנייתו זו של הרב סולובייצ'יק היא אפוא פנייה של איש מאמין אל אנשים אשר אינם בני קהילתו הדתית. ככזו מתאפיינת פנייתו של הרב סולובייצ'יק לקהלו בנימה אוניברסלית. לעומת זאת, חיבורו המוקדם יותר, 'איש ההלכה – גלוי ונסתר', מיועד ללא ספק לקהל יהודי, ולכן פנייתו פרטיקולריסטית יותר. הבדל זה ניכר בסוגיות השונות ששני החיבורים מעלים, באופן שבו סולובייצ'יק ניגש לדיון, ובפתרון השונה המוצג בכל חיבור. 'איש האמונה' עוסק בשאלות ובבעיות של אדם (באשר הוא אדם)¹⁰ אשר נקרע בין חייו בעולם המודרני, החומרי, שבו מתקדשת יכולתו לכבוש את הטבע ולהכפיפו לצרכיו, לבין חוויית בדידותו, הכרתו במגבלותיו ותחושתו כי קיים גורם שהוא טרנסצנדנטי לעולם כפי שהוא רואה אותו. לעומת זאת, ב'איש ההלכה' הרב סולובייצ'יק מבקש לעסוק במתח המאפיין את חייו של היהודי הדתי. מטרתו להראות ליהודי החי בעולם המודרני, כי היהדות ההלכתית היא דרך חיים אשר לא איבדה את ערכה לנוכח ההתפתחויות והשינויים בעולמנו. לכן ניתן לטעון, כי המתחים המוצגים בשני החיבורים אינם שני מופעיו השונים של מתח אשר מהותו אחת היא. להפך,

9 יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, איש האמונה, ירושלים תשל"ה, עמ' 9–10. ההדגשות שלי.

10 ניתן לטעון כי השימוש הנרחב אשר עושה הרב בסיפור בריאת האדם בחיבורו זה אינו מקרי. סיפור הבריאה נתפס כפונה וכללונטי לכל אדם, שהרי סיפור בריאת האדם דן בהוריה הקדמוניים של האנושות כולה. ניתן לראות כי בחיבורים נוספים של הרב אשר פונים לקהל שאינו דווקא יהודי נעשה לעתים קרובות שימוש באותו סיפור. ראו לדוגמה: 'אגון וענווה', 'הקהילה' ו'מעמקים' – שלושתם מודפסים בקובץ דברי הגות והערכה, ירושלים 1982.

המתח המוצג ב'איש האמונה' הוא מתח קיומי, אוניברסלי ואינהרנטי לאדם באשר הוא אדם, לכן למתח זה אין לרוב פתרונות. לעומתו, המתח הקיים ב'איש ההלכה' אינו מתח המתקיים בכל אדם, אלא באדם היהודי הדתי בלבד. זהו מתח הקיים כשלב בדיאלקטיקה של חיי האדם היהודי, וככזה, יש לו פתרון בדמותה של ההלכה.

התמקדותי בחיבור 'איש האמונה הבודד' נובעת, אם כן, מגישתו האוניברסלית. כפי שאטען, הרב סולובייצ'יק מבקש בחיבור זה להצביע על המסר הנורמטיבי של התורה. אולם מסר זה אינו מיועד לקהילה היהודית בלבד; המסר מופנה אל האדם באשר הוא אדם.

שלישית, והערה זו נוגעת באופן ישיר יותר בנושא המאמר – סולובייצ'יק עצמו אינו עוסק בזכויות אדם. למעשה, הרב סולובייצ'יק כמעט אינו מזכיר בכתביו את המונח 'זכויות אדם'.¹¹ הצידוק שאציג נסמך על קריאה פרשנית של כתביו המראה את המסר הנורמטיבי של דברי הרב, מסר אשר, כך אטען, מהווה בסיס לצידוקן של זכויות אדם. כלומר, אטען כי אדם אשר מקבל את המסר הנורמטיבי שסולובייצ'יק גוזר מטקסטים תנ"כיים ימצא במסר זה תמריץ חזק לאימוצן וכיבודן של זכויות אדם.

מבנה טיעוני יהיה כדלקמן: אציג תחילה את פרשנותו של הרב סולובייצ'יק לסיפור בריאת האדם כפי שהיא מוצגת בחיבור 'איש האמונה הבודד', ואראה כיצד דרך פרשנותו זו מציג סולובייצ'יק את תפיסתו המורכבת את טבע האדם ואת המשמעות הנורמטיבית של מורכבות זו. שנית, אטען כי סולובייצ'יק מציג תמונה של יחסי אחריות הדדית בין בני אדם כיחסים הרצויים על פי התורה. לאחר מכן אראה כיצד תפיסה מוסרית זו מהווה בסיס לצידוק זכויות אדם.

ניתוח סיפור בריאת האדם

לקורא את פרקים א' ו'ב' של ספר בראשית מתברר עד מהרה, כי ישנן למעשה שתי גרסאות של סיפור בריאת האדם. סולובייצ'יק טוען כי מקור ההבדלים אינו בכפל מקורות, כפי שניסו לטעון חוקרים מאסכולת ביקורת המקרא, אלא בכפל ומורכבות בטבעו של האדם. כלומר, שניות הסיפורים נעוצה בשניות האדם.¹²

11 אחד האזכורים הבודדים של הביטוי 'זכויות אדם' מופיע בחיבור 'מעמקים', כאשר הרב סולובייצ'יק מציין כי היהדות שותפה לכלל המין האנושי בכך 'שהגנו יצורי אנוש הדורשים טובתו הכללית והתקדמותו של המין האנושי, שאנו מעוניינים בהדברת התחלואה, בהקלת הסבל האנושי, בהגנת זכויות אדם, בעזרה לנצרכים וכו' ' (מעמקים), דברי הגות והערכה, עמ' 130).

12 יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, איש האמונה הבודד, ירושלים תשל"ה, עמ' 13.

סולובייצ'יק מציין ארבעה הבדלים בין הסיפור בבראשית א לסיפור בבראשית ב: בפרק א מצוין כי האדם נברא 'בצלם אלהים' ואילו בפרק ב נעדרת קביעה זו, ובמקומה נאמר כי האדם נוצר מעפר האדמה ואלוהים נופח בו 'נשמת חיים'. בפרק א נבראים שני פרטים, זכר ונקבה בו בזמן, ואילו בפרק ב מצוין כי פרט אחד נברא בנפרד ורק לאחר מכן נבראת בת זוגו מצלעו. בפרק א האדם מצווה לכבוש את הארץ, ובפרק ב הוא מצווה 'לעבדה ולשמרה'. לבסוף, בפרק א האל הבורא מכונה אלהים, ובפרק ב מיתוסף על הכינוי אלהים הכינוי 'יהוה' (שם ההווה).¹³

כל סיפור, טוען סולובייצ'יק, מציג פנים אחרות של אישיות האדם. הסיפור בפרק א מציג בפנינו פן אחד, ואותו הוא מכנה 'אדם הראשון'; ופרק ב מציג פן אחר, 'אדם השני'. אדם הראשון ואדם השני אינם שני אנשים שונים, אלא הם שני מרכיבים הקיימים יחד בכל אדם.¹⁴ כפי שנראה, הצגה טיפולוגית זו מסייעת בידי לבסס מספר טענות נורמטיביות.¹⁵

אדם הראשון נברא בצלם אלוהים, והדבר מורה על הכישרון היוצר שבאדם.¹⁶ כישרון זה אין משמעו רק היכולת לבנות עולם וסביבה כדי לחיות בהם, אלא,

13 שם, עמ' 13-14.

14 שם, עמ' 49. כבר ציין אביעזר רביצקי נכונה, כי יש לקרוא את תיאורו של הרב את השניות האנושית המורכבת לא כתיאור פנומנולוגי אלא כתיאור נורמטיבי. דהיינו, המורכבות איננה נתפסת בעיני סולובייצ'יק כעובדה שיש לתאר, אלא כיעוד: המורכבות מצביעה על האופן הראוי שבו עלינו לבחון את אנושיותנו ולחיות את חיינו. ראו אביעזר רביצקי, 'הכרה מדעית ודבקות דתית בהגותו של הרב סולובייצ'יק: בין הרמב"ם לניאירקאנטיאנים', חירות על הלווחות, תל אביב 1999, עמ' 178-206. המאמר הופיע לראשונה תחת כותרת 'קניין הדעת במשנתו של הר"ד סולובייצ'יק: בין הרמב"ם לניאירקאנטיאנים', שואל ישראלי, נחום לאם ויצחק רפאל (עורכים), ספר היובל להגאון רבי יוסף דב סולובייצ'יק, ניו יורק 1984, עמ' קכה-קנה.

15 תפיסה זו של שניות מובנית אל תוך האישיות האנושית שונה מן התפיסה הרווחת בהגות האנגליראמריקאית, שלפיה אף על פי שהאדם הוא יצור מורכב, השכל נעלה על פני תכונות אחרות המכוננות את אישיותו. רעיון זה משמעותי בהשלכותיו המוסריות. בתאוריות מוסר קאנטיאניות, לדוגמה, ישנה חשיבות עליונה לתפיסת האדם כיצור רציונלי ולטענה כי ממד הרציונליות הוא המכונן את האדם כסוכן מוסרי. בהתאם לתפיסה זו בסיס המוטיבציה המוסרית במידה השכלית האובייקטיבית והאוניברסלית. במקרים של סתירה בין רגשות אנושיים אשר הם בני חלוף, משתנים וקומפולסיביים לבין השכל השיפוט המוסרי מעניק עליונות ברורה לאחרון. תיאורו של הרב סולובייצ'יק את השניות שבאדם מהווה בסיס, כפי שאטען בהמשך, להנחת בסיס שונה מזה הרווח באסכולה הקאנטיאנית באשר למוטיבציה מוסרית. ישנה חשיבות לכן לטענתו של הרב בדבר אי היכולת ליישב את המתח והסתירה שבאישיות האדם, טענה אשר הוא טוען בצורה הברורה ביותר ב'איש האמונה הבודד'. ברור עם זאת, כי הצגה טיפולוגית מעין זו הנעשית על ידי סולובייצ'יק חוטאת לרבגוניות של המין האנושי.

16 סולובייצ'יק, איש האמונה (לעיל הערה 12), עמ' 14.

ובעיקר, יכולתו השכלתנית של האדם להכפיף את הטבע למסגרות החשיבה שהוא מכונן.¹⁷ חייו של אדם הראשון מתמקדים בהגשמת תכליתו להיות אנושי, שעל פי תהלים מזמור ח ('ותחסרהו מעט מאלהים וכבוד והדר תעטרהו') פירושו להיות חיי הדר.¹⁸ חיי הדר משמעם התגברות על מכשולי הטבע בכוח השכל. כתוצאה מכך הרב סולובייצ'יק מפרש את המסורת המקראית כמאשרת ואף כמקדשת את הקדמה הטכנולוגית.¹⁹

אולם חיי הדר נושאים בחובם אחריות. רעיון האחריות המתלווה לחיי כבוד והדר נגזר מהבנתו של הרב את המשוואה המוסרית *ought implies can* (טענת ראוי מניחה יכולת): אליבא דסולובייצ'יק יש אמת בטענה, כי ביסוד החובה המוסרית ניצבת ראשית כול ההנחה בדבר יכולתו של האדם לפעול לקיומה; אך לטענתו גם היפוך הדברים נכון, דהיינו, *can implies ought* (טענת יכולת גוררת אחריות לביצועה). פירושו של דבר הוא כי כאשר יש לאדם יכולת לפעול, מוטלת עליו החובה המוסרית לפעול.²⁰ יש עם זאת להיזהר בהבנת קביעה זו. סביר כי סולובייצ'יק אינו מבקש לומר כי כל דבר אשר אדם יכול לעשות מוטלת עליו החובה המוסרית לעשותו, שהרי אדם יכול גם לפגוע. יהיה זה שגוי לטעון כי סולובייצ'יק גורס כי האדם צריך להגשים את יכולתו לפגוע. לטענתו, הציווי המוסרי הנגזר מטענת היכולת מעוגן מלכתחילה בתפיסה מוסרית רחבה יותר, הנגזרת מן הציווי 'ההלכת בדרכיו', או, במילים אחרות, ההידמות לאל כמודל של התנהגות מוסרית.²¹ לפיכך *can implies ought* הוא כלל המלווה בסייגים. סולובייצ'יק מדגיש בכך כי סיפור הבריאה נושא בחובו מסר נורמטיבי כפול. מחד גיסא מסר של חובה ליצור ולשלוט על הטבע הסובב אותו, ומאידך גיסא חובת האחריות. לדבריו, כאמור, 'אין כבוד ללא אחריות, ואי אפשר לשאת

17 מוטיב זה, של היצירה השכלתנית כיסוד מאפיין באדם, חוזר ומופיע בכתבים רבים של הרב. את הביטוי הבולט ביותר לרעיון זה ניתן למצוא בחיבורו המוקדם יותר 'איש ההלכה – גלוי ונסתר'. גישתו של איש ההלכה לעולם 'פותחת ביצירה אידאלית וחותמת ביצירה ריאלי' (שם, עמ' 28). לפירוט רעיון היצירה בהגותו של הרב סולובייצ'יק ראו Walter S. Wurzbarger, 'The Centrality of Creativity in the Thought of Rabbi J. Soloveitchik', *Tradition* 30, 4 (1996), pp. 219–228.

18 איש האמונה, עמ' 15.

19 כבר עמדו על כך מפרשים כי, בשונה מהוגים דתיים אחרים, הרב סולובייצ'יק לא ראה בהמצאות טכנולוגיות ובכיבוש הטבע ביטוי ליוהרה אנושית, אלא דווקא הגשמת אנושיותו היוצרת. ראו לדוגמה דוד הרטמן, 'תגובת הרב למודרניות', שאול ישראלי, נחום לאם ויצחק רפאל (עורכים), ספר היובל (לעיל הערה 14), עמ' ל-נה.

20 לפיכך ניתן לטעון כי על האדם המודרני מוטלת אחריות רבה יותר כלפי העולם הסובב אותו, משום יכולתו הטכנולוגית המתקדמת.

21 ראו Shalom Carmi, 'Pluralism and the Category of the Ethical', *Tradition* 30, 4 (1996), pp. 145–163.

באחריות כל עוד אי אפשר לקיים את ההתחייבויות הכרוכות בכך.²² לעומת אדם הראשון, אדם השני מתאפיין בהיותו בודד. חווייתו כולה שזורה בתחושה כי יש גורם הקיים מחוץ לישותו, והוא 'יסוד המציאות'; ואת עקבותיו הוא מגלה תוך התבוננות בסובב אותו.²³ העובדה כי אדם השני נברא לבדו היא המפתח להבנת אדם זה. משום שהוא נברא לבדו, הוא לומד את תחושת הבדידות כאלמנט קיומי בחייו. אדם השני הוא בראש ובראשונה אדם הלומד את היותו אחד ויחיד, את העובדה כי יש לו עולם פנימי הנבדל מן הבריאה הסובבת אותו, ואשר לעולם הוא במידת מה נסתר ופרטי. הכרה זו מעצבת את מהות חייו.²⁴ כשם שאדם הראשון מבקש להגשים את אנושיותו באמצעות חיי ההדר, כך מבקש אדם השני להגשים את אנושיותו, לטענת סולובייצ'יק, על ידי גאולה. דרך הגשמה זו מקורה בתחושתו כי 'ישנה דרך אחרת של חיים אשר דרכה יכול אדם למצוא את מהותו העצמית'.²⁵

הבדל יסודי נוסף בין אדם הראשון לאדם השני בא לידי ביטוי בקהילות האנושיות שהם מכוננים. בבראשית א איש ואישה נבראו יחדיו. שניהם גם יחד מצווים על ידי אלוהים לכבוש את הארץ. לפיכך, טוען סולובייצ'יק, נוצרת קהילה אשר היחסים בה מבוססים על שיתוף פעולה בין מרכיביה על מנת ליצור. זוהי קהילה שבה היחסים הם אינסטרומנטליים, שבה שיתוף הפעולה הוא פונקציונלי, חיצוני. היחסים שבין בני האדם בקהילה זו הם יחסים מנוכרים שבהם האחר נתפס כאובייקט, כשותף לכיבוש הארץ.²⁶ קהילה זו מכונה קהילת ההדר.

בבראשית ב מוצגת תמונה שונה. האדם נברא ביחידותו, ומגיע להכרה בבדידותו ובהיותו שונה משאר הברואים קודם לבריאתה של חווה. על פי סולובייצ'יק דבר זה מתברר בכתוב 'ויקרא האדם שמות לכל הבהמה ולעוף השמים ולכל חית השדה, ולאדם לא מצא עזר כנגדו' (בראשית ב 21). בדידות זו מכוננת את מהות היחסים בקהילה אשר אדם השני וזוגתו יוצרים, קהילה המכונה על ידי סולובייצ'יק קהילת הברית. בשונה מקהילת ההדר זוהי קהילה אקזיסטנציאלית, כלומר קהילה אשר בה הפרטים 'קיימים יחד', ולא רק פועלים במשותף.²⁷ היחסים הבין-אישיים בקהילת הברית שונים מאלה שבקהילת ההדר, וניכר שרמת המחויבות שבין הפרטים בקהילה גבוהה יותר. עם זאת, בשתי

22 איש האמונה, עמ' 16.

23 שם, עמ' 19.

24 ראו אבי שגיא, 'בדידותו של איש האמונה במשנתו של י.ד. סולובייצ'יק: הדיאלקטיקה של גורל וייעוד', דעת 3-2 (1978), עמ' 247-257.

25 איש האמונה, עמ' 20.

26 להרחבה בנקודה זו ראו דני סטטמן, 'היבטים בתפיסתו המוסרית של הרב סולובייצ'יק, א' שגיא (עורך), אמונה בזמנים משתנים: על משנתו של הרב י.ד. סולובייצ'יק, ירושלים 1996, עמ' 249-262.

27 איש האמונה, עמ' 33.

הקהילות גם יחד היחסים שבין חבריה הם אלו המאפשרים את הגשמת ייעודו של האינדיבידואל. אדם הראשון, שיייעודו כבוד והדר, נצרך לאחר לשם ההכרה בכבודו; ואילו אדם השני נצרך לאחר על מנת להיגאל מבדידותו ויחידותו. תלות זאת שבין הפרטים היא גם המפתח להבנת המסר הנורמטיבי החבוי בדברי סולובייצ'יק. לשם הבנת מסר זה אפנה כעת לניתוח ההבדל הרביעי בין שני סיפורי הבריאה, קרי השינוי בכינויי האל.

השינוי בכינויי האל

כזכור, בפרק א מצוין הכינוי אלהים, ובפרק ב מצטרף אליו שם ההוויה. מהי משמעותו של שינוי זה?

במאמרו 'The Three Biblical Names of God'²⁸ נותן הרב את פרשנותו לכינויי האל בתורה. לדבריו, הכינוי אלהים הוא השם הגנרי של האל. כינוי זה מרמז להיותו של האל בורא העולם וכל יכול. עם זאת, כינוי זה אינו מורה על קשר מיוחד בין הבורא לבריאתו (ולראיה, הכינוי אלהים משמש גם בתיאורם של אלוהי עמים אחרים). לעומתו, כינויו של האל בפרק ב, המצרף את שם ההוויה לשם אלהים, מורה על מעורבותו המתמדת של האל בעולם שברא. השימוש המשובל בשני הכינויים גם יחד רומז לאל שהוא הן בורא העולם והן מקיים קשר נצחי עם בריאתו. סולובייצ'יק מוסיף ומחדד שינוי זה באמצעות ההבחנה כי בפרק הראשון נזכרים בני האדם כ'זכר ונקבה', קרי, נעשה שימוש בכינוי תיאורי ואיפרסונלי, בעוד שבפרק השני ניתנים להם שמות – אדם וחוה – ביטוי ליחס ישיר ואישי יותר. כלומר, השיח שבין האל לברואיו משתנה בתחילת פרק ב ממה שאכנה כאן שיח מונולוגי לשיח דיאלוגי.

פרק א של בראשית מאופיין כולו בתיאור פעולותיו של האל כבורא. אלוהים אומר, ואמירתו יוצרת. הוא מבדיל, מעניק שמות לבריאתו, ורואה 'כי טוב'. שינוי החל בניסוח הדברים בדיוק לפני תיאור בריאת האדם מעיד על שונותה של בריאה זו. ראשית, אנו מתוודעים אל כוונתו של האל לברוא יצור בצלמו ובדמותו. שנית, אל בני האדם הוא פונה באופן ישיר: 'ויברך אותם אלהים ויאמר להם אלהים פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבש'ה'. פנייה זו של אלוהים לנשוא הברכה מרמזת על מאפייניו של היצור המבורך. שהרי בעצם פנייתו של האל אל האדם נרמזת ההנחה כי האדם הוא יצור המסוגל לכל הפחות לקלוט את פנייתו של האל אליו. זוהי גם נקודת המפנה בסיפור הבריאה שמיד לאחריה, בראשיתו של

Joseph D. Soloveitchik, 'The Three Biblical Names of God', *Reflection of the Rav*: 28
Lessons in Jewish Thought, adapted from lectures of Rabbi J. D. Soloveitchik by
 Rabbi Abraham R. Besdin, Jerusalem 1979, pp. 13–22

פרק ב, משתנה כינויו של האל הבורא לה' אלהים. האל הופך בפרק ב לפרסונלי ודיאלוגי, משום שלאחד מברואיו ישנה היכולת להגיב ולהיענות לפנייתו. השינוי בכינויי האל מרמז, לכן, לא רק על השינוי החל ביחסו של האל לבריאיו, אלא גם על קביעה מסוימת לגבי טבע האדם: בני האדם אינם רק יצורים שכלתניים ויוצרים, אלא הם גם יצורים תקשורתיים. גם ממאפיין זה נגזר מסר נורמטיבי, באופן דומה לגזירת מסר הנורמטיבי של יצירה ואחריות על פי העיקרון *can implies ought* והליכה בדרכי האל. אדם השני מצווה לצאת מבדידותו האקזיסטנציאלית באמצעות מאפייניו התקשורתיים, ומשום שאלוהים עצמו חשף בפניו את אפשרות היציאה מן הבדידות. הכיצד? על מנת להבהיר נקודה זו עליי להרחיב מעט בנושא השפה ותקשורת בין-אישית בהגותו של הרב סולובייצ'יק.

שפה, דיאלוג ואחריות

ניתן לטעון כי לרב יחס דו-ערכי לשפה. מחד גיסא, הוא רואה את המילה המשמשת להעברת מידע כריקה. מאידך גיסא, הוא רואה את הפוטנציאל הגלום בה כאמצעי לפתרון בדידותו של האדם. מחד גיסא, המילה והשפה הן טכניות, פונקציונליות. הן מחדדות את שונותם וזרותם של הפרטים – עד כמה אדם יכול להעביר לרעהו במילים את כאבו, צעריו ומחשבותיו? השפה בהופעתה זו אך מחדדת את תחושתנו, כי אין לנו אפשרות להסביר את עצמנו לאחרים באופן שישביע את רצוננו. מאידך גיסא, המילה משמשת את האל בהתגלותו לאדם. השפה היא זו החושפת בפנינו את קיומו ואת רצונותיו. השפה אמנם לא חשפה בפנינו את מהותו הכוללת של האל, ואיננו יכולים לצפות שתעשה זאת, אך היא חשפה בפנינו את אפשרות הגילוי (גם אם חלקי).

אפשרות היציאה מ'נסתר' ל'גלוי' הופכת על ידי הרב סולובייצ'יק לציווי מוסרי: 'אם אלוהים זונח את יחידותו הטרנסצנדנטית, הריהו רוצה שהאדם יעשה כמותו ויצא מבדידותו ומיחידותו'.²⁹ גזירת ציווי מוסרי זה נדמית כמבוססת על הרעיון הדתי של ההידמות לאל – אם עשה כן האל ויצא מנסתרותו, לא כל שכן על האדם לצאת מ'נסתר' ל'גלוי'.

אולם זו אינה התמונה כולה. הסבר נוסף לכינון היציאה מ'נסתר' ל'גלוי' כציווי מוסרי מבוסס על גישתו של הרב שנוכרה בשלבי המוקדמים של חיבור זה, ולפיה יכולתו של אדם גוררת את מחויבותו לפעול על פי יכולתו (*can implies ought*). האדם, הן במופעו כאדם הראשון והן במופעו כאדם השני, הוא יצור רספונסיבי, ועצם פנייתו של האל אליו בברכתו מעידה על כך. גזירת

מחויבותו של האדם להגשים את חייו כיצור המתקשר עם סביבתו נעשית באופן זהה לגזירת מחויבותו של אדם ליצור ולהתפתח. לכן, כפי שיכולתו של האדם להיות יוצר מחייבת אותו ליצירה (היצירה הופכת להיות חובה דתית), כך יכולתו התקשורתית מחייבת אותו לפתוח עצמו לקשר עם האחר, לצאת מה'נסתר' ל'גלוי'. באופן זה נגזרות חובותיו של האדם לסביבתו מתכונותיו היסודיות.

זהו המקום להגיב על טענה ביקורתית המצביעה על בעייתיות במחשבתו של הרב סולובייצ'יק. על פי הטענה, המועלית על ידי אבי שגיא, קיים 'פרדוקס לוגי' בפילוסופיית השפה של הרב סולובייצ'יק. שגיא תוהה כיצד ייתכן כי הרב רואה בשפה אמצעי לסגירת פערם קיומיים בין בני אדם, כאשר לדבריו חוויותיו של אדם הן במהותן פרטיות ובלתי קומוניקטיביות.³⁰

תהייתו של שגיא עולה בעקבות קריאת הדברים האלה, המופיעים ב'איש האמונה': 'כאדם ניסתר אין האדם השני מסוגל לספר את סיפורו האישי והחוויתי במונחים נשגבים פורמליים [...] הם שייכים באורח בלעדי לאדם השני, שלו ורק שלו הם, ואין להם טעם כשהם נגלים לאחרים [...] עצב ואושר, חדווה ותסכול אינם ניתנים למסירה במסגרת דרשיה טבעי של מילים רגילות'.³¹ כלומר, יש בחוויותיו של אדם מהות אשר איננה ניתנת להעברה לאדם אחר. אולם, מקשה שגיא, הרי באמצעות השפה אמורים בני האדם להיגאל במדידותם הקיומית, האין כאן פרדוקס?

לדעתי אין כאן פרדוקס. הסברה כי ישנה סתירה בדברי הרב מקורה בשתי הנחות שגויות: הראשונה לגבי מידת העצמה הגלומה במילה, והשנייה לגבי מהות הגאולה של אדם השני. הרב לא ציין בשום מקום כי למילה לבדה העצמה לגשר על הפער בין שתי ישויות נפרדות. כפי שאין בכוחה של המילה לחשוף בפנינו את מהותן של תופעות רבות בעולם, אין להניח כי תצלחנה לחשוף בפני אדם את מהותו הייחודית של רעהו. השפה היא כלי, ערוץ, או 'כללי משחק' (כפי שטען ויטגנשטיין), אך לעולם היא מסמלת את המציאות, ואין היא המציאות עצמה. אינני סבורה כי סולובייצ'יק ייחס לשפה מעמד מיסטי מוחלט. עם זאת, יש לציין כי סולובייצ'יק אכן סבר כי למילה ולשפה תפקיד שמעבר להעברת מידע בין בני אדם. ניתן להבין מדברי הרב בחיבוריו השונים כי לטענתו ישנו מופע של השפה, כאשר היא משמשת בדיאלוג בין שני יחידים, שבו היא משמשת לקירוב השניים. ככזו השפה מאפשרת היפתחות של האחד כלפי השני, אם כי אין משמעות הדבר שתחושותיו וחוויותיו של האחד הופכות להיות לאחר כאילו היו שלו. גישתו זו של הרב סולובייצ'יק בה לידי ביטוי מפורש בכמה מכתביו, ואציין שניים מהם.

30 טענה מסוג זה ניתן למצוא במאמרו של אבי שגיא 'הרב סולובייצ'יק: הגות יהודית לנוכח המודרנה', אמונה בזמנים משתנים (לעיל הערה 26), עמ' 461–500, ובמיוחד 480–481.

31 איש האמונה, עמ' 42.

בחיבור 'וביקשתם משם' (פורסם בשנת 1978 בכתב העת 'הדרום', אם כי גרסה מוקדמת יותר של חיבור זה נכתבה כבר באמצע שנות הארבעים) מציין הרב, כי פעולת התקשורת בין בני אדם דורשת את היכולת לחלוק ולהבין את מהותו של האחר באמצעות המילה. דהיינו, לשמוע ולהבין את האחר משמעו לחלוק משהו עם הדובר, לדבוק ולהתקרב אליו ולו לזמן הדיבור. הרב מדגים זאת במערכת היחסים שבין מורה לתלמיד, שבה באמצעות ההוראה ישנה התלכדות רוחנית של המורה עם תלמידו, משום שהמורה מעביר לתלמידו חלק מעצמותו בתהליך ההוראה. כך גם ביחסים שבין הנביא לעם: 'אי אפשר לנביא להתנבא לאחרים ואי-אפשר לרב ללמד תורה לאחרים מבלי שישק אישיות באישיות'.³² הדברים מוצגים באופן מפורש יותר בחיבורו 'ממעמקים': 'חברה יכולה להיוולד רק עליידי פעולה של הדברות [...] מתוך הערפל עולה המילה הפילאית וזורחת, אדם פתאום מתחיל לדבר – "ויאמר האדם". הוא פונה לחוה ובהערת פתיחה, שתי ישויות אנוש, סגורות בתוך עצמן ומבודדות, נפתחות, ושתיהן פורצות בהתפעלות זו לתוך זו'.³³

ההנחה השנייה המוסווית בתהייתו של שגיא נוגעת למהות הגאולה על פי הרב סולובייצ'יק. כאמור, שגיא תוהה כיצד זה יכולה השפה לגאול את האדם כאשר זו אינה יכולה לגשר בין מהויותיהם של שני פרטים. התשובה לסוגיה נמצאת שוב בהבנה, כי בין שני קטבים קיימת מידה אמצעית. סולובייצ'יק אינו טוען כי הגאולה מן הבדידות האונטולוגית מתבטאת כהתלכדות סימביוטית עם האחר, התלכדות שבה אדם אחד מבין ומזדהה עם תחושותיו ומחשבותיו של אדם אחר. בין מצב הבדידות האונטולוגית וחוסר האונים לבין מצב של קהילה שבה מלוכדים הפרטים זה עם זה עד כדי זהות חוויתיהם קיימת קשת נרחבת של מצבים. הרב סולובייצ'יק רחוק מלטעון, כי זהות מיסטית של חברי קהילה היא רצויה ובבחינת פתרון לתחושת הבדידות. הגאולה משמעה אחר. עניינה פתיחות וגילוי אמפתיה לצרכיו, רצונותיו ובעיותיו של האחר באשר הוא אחר ושונה ממך.

מתקשורת אינסטרומנטלית למוסר של אחריות הדדית

סולובייצ'יק מבחין אפוא בין שני סוגי תקשורת, אינסטרומנטלית ואקזיסטנציאלית. תקשורת אינסטרומנטלית היא זו המתקיימת בקהילת ההדר. תקשורת זו מהותה

32 יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, 'וביקשתם משם', איש ההלכה – גלוי ונסתר, ירושלים 1978, עמ' 227–229.

33 יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, 'ממעמקים', דברי הגות וההערכה, ירושלים 1982, עמ' 24 (ההדגשה שלי).

העברת מידע. זוהי תקשורת המאפשרת להחליף דעות וידיעות, להחליט על דרכי פעולה ולהוציאן אל הפועל. בתקשורת מסוג זה אנשים מדברים זה עם זה, אך המילים אינן חודרות אל מבעד לתיחום הברור שבין 'מה שאני' לבין 'מה שאתה'. בתקשורת זו המילה היא כלי טכני מוגבל אשר יכול להעביר רק את מה שסולובייצ'יק מכנה 'האוניברסלי שבאדם', ולא את הפרטי שבו. מצב זה מתקיים מפני שבקהילתו של אדם הראשון 'אדם וחווה פועלים יחד [...] אבל אינם קיימים יחד. לכל אחד יש תחושת "אני" ואין להם תחושת "אנחנו"'.³⁴ התקשורת האקזיסטנציאלית היא שונה. ביכולתה של תקשורת זו לגשר, ולו במידה מסוימת, על הפער שבין שתי ישויות נפרדות. טיבה של אותה תקשורת מתברר על ידי התגלותו של האל ובאמצעות רעיון הברית: כשם שמשמעה של הברית בין אלוהים לבני האדם הטלת מחויבות של אחריות על הצדדים, כך גם בקהילת הברית הנוצרת בין בני האדם מוטלת מחויבות של אחריות הדדית. זוהי תקשורת המתאפשרת כתוצאה מלקיחת אחריות על רווחתו של האחר.³⁵ ובמילותיו של הרב:

כל פגישה עם האלוהים, אם עליה לגאול את האדם, חייבת להתבהר ולהתממש בבשורת מוסר נורמטיבית. אבל עם הפגישה מופחתת עד שאין בה משמעות של בשורה מחייבת, הרי שכל גדולתה והודה של החוויה, אין להגדיר אותה בפגישה של ברית מפני שהמשמע הסמנטי של המונח 'ברית' כולל מצוות והתחייבויות שהתקבלו מתוך חירות.³⁶

הברית הנוצרת בין חברי הקהילה היא ברית של אחריות הדדית לרווחתו של האחר:

משעה שהכרתי באתה והזמנתי להצטרף לקהילה, מיד נטלתי עליי אחריות כלפיו. הכרה זהה להתחייבות.

אף כאן הולכים אנו בדרכי הבורא. ה' ברא את האדם. ה' לא הפקירו אלא גילה כלפיו דאגה ותשומת לב [...] יחס דומה ראוי שיתקיים גם ביני לבין האתה שבו הכרתי ושעימו יצרתי קהילה. אני נושא באחריות כלפי כל רע

34 איש האמונה, עמ' 23–24.

35 סוג תקשורת זה מכונה על ידי סולובייצ'יק 'ידידות'. באמצעות אותה תקשורת אקזיסטנציאלית נוצרת התקרבות בין שתי ישויות אנושיות. וכך מסביר שגיא: 'ההתקשרות ההדדית אינה מבטלת את הפער שבין האני לזולת, אך היא יוצרת יחס של הבנה וכבוד כלפי עצם הסוד שבחיי כל יחיד. השיח האנושי הוא, איפוא, פעילות שמעורבים בה אמפטיה ואנלוגיה המקרבים אל עולמו של הזולת, מצד אחד, אך משמרים את עצמאותו ויחידותו של היחיד, מצד אחר' ('הגות יהודית לנוכח המודרנה' [לעיל הערה 31], עמ' 482).

36 איש האמונה, עמ' 37.

בקהילה, רע אשר לו הענקתי הכרה ושאותו מצאתי ראוי להיות עמיתי. במילים אחרות, האני נושא באחריות לרווחתו של האחר.³⁷

כלומר, באמצעות היחסים הנדרשים בקהילת הברית ממחיש סולובייצ'יק, כי גאולתו של אדם מבידודו תיתכן רק על ידי פעולות מוסריות של החברים בקהילה – פעולות הנשענות על הערך של אחריות הדדית של כל חבר בקהילה לרווחתו של האחר. ניתן לומר, כי למעשה בתקשורת האקזיסטנציאלית המילה המדוברת היא הערוץ, אך המסר והתוכן של ערוץ זה הוא פעילות מוסרית מסוג מסוים.³⁸

מן הדברים האחרונים עולה כי סולובייצ'יק טוען ליחסים בקהילת בני האדם המשותפים על מה שניתן לכנות 'מוסר של אחריות הדדית' (ethic of responsibility). הרעיון המונח ביסוד תפיסה מוסרית זו הוא כי בני אדם ראוי שיהיו קשובים לצורכיהם של בני אדם אחרים תוך ניסיון לספק צרכים אלה כצרכים העולים מתנאים וסיטואציות השונים מאדם לאדם. לכן תשומת הלב של פרטים מוסריים מוסבת אל הפרטי והמיוחד שבכל אדם, וזאת בניגוד לתפיסות מוסריות אחרות אשר מפנות את תשומת הלב אל המשותף לכל בני האדם, אל 'אנושיותם'.

עם זאת יש מי שיטען, כי בדיוק משום מאפיינים אלה השימוש באתיקה של אחריות בצידוקן של זכויות יכול להיות בעייתי: זכויות אדם מטבע הגדרתן הן זכויות כלליות, החלות על כל אדם באשר הוא אדם, ללא התייחסויות להשתייכותו ללאום, גזע, דת, מגדר או מעמד כלכלי. זכויות האדם נועדו לקבוע כללים רחבים וכוללים לאופן שבו חברות אנושיות מארגנות את חייהן הפוליטיים, החברתיים והכלכליים, ללא פגיעה בפרטים החיים בהן. ישנו אף שוני מהותי יותר בין שתי הגישות, קרי האופן שבו הן מגדירות את תפקידו של הסוכן המוסרי. בעוד שבאתיקה של זכויות לסוכן המוסרי אחריות מוסרית לפעול (או להימנע מפעולה) באופן מסוים כתוצאה מכך שלפרטים יש זכויות, במוסר של אחריות האחריות

37 יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, 'הקהילה', דברי הגות והערכה (לעיל הערה 34), עמ' 233. ניתן לציין כי ישנה הקבלה אמתית בין יחסי הברית עם אלוהים לבין יחסי הברית בקהילה. סולובייצ'יק אינו גוזר את מחויבות האדם לאחריות הדדית ממחויבותו של האדם כלפי האל. החובות שבין בני האדם אינן תולדה, השלכה או פיתוח של החובות כלפי האל. מדובר פה בשני מישורי מחויבות שונים: מחד חובות האדם לאל, ומאידך החובות שבין בני אדם. לקיום החובות בשני המישורים תפקיד מרכזי ביציאת האדם מבידודו.

38 הפעולה המוסרית היא זו אשר מגשרת בין שתי הישויות הנבדלות ובו בזמן משמרת את ייחודן. היא זו המסייעת לאדם להיחלץ ממצב הבדידות אל מצב שהרב מכנה במקום אחר לבדידות, דהיינו תחושת ביטחון וכבוד המשמרת את האינדיווידואליות האנושית. ראו יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, 'קול דודי דופק', איש האמונה, עמ' 105.

של הפרט כסוכן מוסרי קודמת לכל הנחה מוסרית אחרת, ואינה נגזרת מקיומן של זכויות. זו, לדוגמה, הייתה תפיסתו של פילוסוף יהודי אחר, צמנואל לוינס, אשר טען כי על כל פרט מוטלת אחריות אינסופית לדאוג לרווחתו של האחר, הנובעת מעצם העובדה כי האחר קיים. אליבא דלוינס, לכל אחר ישנה תביעה מוסרית כלפיי.³⁹ גישה זו שונה באופן מהותי מן התפיסה השלטת בתאוריה הליברלית, שבה הפרט תובע את זכויותיו (the moral agent as claimer) בקהילה המשותפת על הסדרת התביעות ההדדיות של הפרטים בה.⁴⁰ באתיקה של אחריות הפרט הוא קודם כול פרט הנוטל על עצמו אחריות להיענות לדרישות האחר (the moral agent as assuming responsibility), ונטילת אחריות זו קודמת לטבע התביעות. למעשה, מושג הזכות איננו המסד למערכת המוסרית. אחריותי, כסוכן מוסרי, קודמת לכל טענה בדבר צדקת תביעתו.

זהו כמובן תיאור גורף של מוסר של אחריות, ויש לזכור כי איננו בשום אופן שלם וכולל. אולם הצגתי אותו באופן זה כדי לחדד את האופן שבו טבעו של הפרט המוסרי שונה באופן מהותי בשתי הגישות. תיאור זה גם מחדד את העובדה כי טיעונים בזכות מוסר של אחריות הם מעל לכול טיעונים בדבר הדיספוזיציה המוסרית הראויה יותר מאשר בדבר כללי התנהגות ספציפיים.

קריאתי את פרשנותו של סולובייצ'יק לסיפור הבריאה הראתה, כי על פי תפיסתו תיאור בריאת האדם מפנה את תשומת לב הקורא אל הדיספוזיציות המוסריות אשר התורה מבקשת לעצב בקוראיה. כלומר, סולובייצ'יק מצייר בכתביו תמונה מסוימת של טבע האדם העולה מן התורה, וטוען כי הסיפור אינו רק דסקריפטיבי אלא גם נורמטיבי. לתפיסתו של סולובייצ'יק התורה לא רק מציגה תמונה אנתרופולוגית, אלא גם מראה כיצד תמונה אנתרופולוגית זו מתקשרת לתובנות בדבר הדיספוזיציות המוסריות הראויות. הדיספוזיציה המוסרית הראויה העולה מסיפור בריאת אדם שני היא זו של אחריות לרווחתו של האחר.

ניתן לציין, כי תפיסתו של סולובייצ'יק את טבע האדם המורכב מבחינה בצורה חדה בין שתי דמויות אדם ובין שני פנים של התארגנות אנושית, ומציבה אותן באופן דיכוטומי זו מול זו. היא משתמשת בסיפור המקראי כדי להציע מענה לאותה דיכוטומיה עבור בני האדם המוכנים לקבל את רעיון ההידמות לאל כפתח לשינוי אותה דיכוטומיה. האם רק אנשים המוכנים לקבל את שיתופו של האל

39 ראו לדוגמה צמנואל לוינס, 'פיתוי הפיתוי – קריאה שניה: מסכת שבת דף פח ע"א–ע"ב', תשע קריאות תלמודיות, תרגם דניאל אפשטיין, ירושלים ותל אביב 2001, עמ' 35–65.

40 אין זה המקום לבחון את מגוון הטיעונים הקיימים לזכויות אדם בתאוריה הליברלית. דוגמה חשובה ומתוחכמת לצידוק ליברלי של זכויות אדם המושתת על תפיסה של הפרט כסוכן מוסרי אוטונומי ורציונלי התובע את זכויותיו בתוך המארג החברתי המבוסס על כיבוד הדדי של זכויות ניתן למצוא בספריו של הפילוסוף אלן גוורית. ראו לדוגמה Alan Gewirth, *Human*

Rights: Essays on Justification and Application, Chicago 1982

בקהילה האנושית יזדהו עם הצו המוסרי הנגזר מיציאתו של האל מנסתר לגלוי? האומנם רק אמונה טרנסצנדנטית יכולה לגשר על הפערים שבין בני האדם? לטענתי אין בכך הכרח. פרשנותו של סולובייצ'יק לסיפורו של אדם משתמשת בתורה כדי להצביע על התאמה הקיימת בין הסיפור המקראי ובין היכרותנו והבנתנו את טבע האדם ואת טבען של חברות אנושיות. עשייה למען האחר ואחריות הדדית אכן משרתת את רצון האדם לצאת מבדידותו האינדיווידואלית ולהתקשר בקשרי קהילה עם האחר.

זכויות אדם: חיי הדר ואחריות הדדית

ראינו אפוא כי סיפור בריאת האדם מציג טבע אדם מורכב, ולא דווקא כזה המתאפיין ביסוד דומיננטי יחיד. מצד אחד האדם הוא תבוני ויוצר. ליכולתו ליצור ולשנות את סביבתו מתלווה הציווי לעשות זאת, אם ברצונו לחיות חיי הדר. מצד שני האדם רספונסיבי ותקשורתי, וככזה הוא יכול לקלוט את צרכיו ורצונותיו של האחר. כיצד שתי נטיות אלה של האדם יכולות להצדיק אתיקה של זכויות אדם?

לטענתי ניתן לראות את זכויות האדם כמיסודם הפוליטי-חברתי של אותם תנאים המאפשרים לבני האדם לחיות חיי הדר. לדוגמה, כדי לחיות חיי הדר כל אדם נזקק להשכלה ברמה המאפשרת לו להבין את התופעות הסובבות אותו ואת האופן שבו הן משפיעות על חייו. כלומר, כל אדם זכאי להשכלה שמעל לרמה המינימלית המאפשרת לו לקרוא, לכתוב ולבצע פעולות חשבוניות. לשום חברה אין זכות למנוע מקבוצות מסוימות השכלה ברמה זו. לכל אדם ישנה גם הזכות להשתתף בהליכים הפוליטיים המשפיעים על מהלך חייו, משום שחיי הדר פירושם היכולת להשפיע ולשלוט על מהלך חייו. כדי שבני אדם יוכלו להגשים את טבעם הם זקוקים גם למזון וקורת גג ושירותי בריאות בסיסיים ועוד. נראה לי כי הכיוון המסתמן הוא ברור: חיי הדר הם ייעוד הנגזר מטבעו של אדם, וזכויות אדם הן אלו המאפשרות הגשמת ייעוד זה.⁴¹

41 בטיעונים האחרונים ניתן למצוא הדים מתפיסתה של מרתה נוסבאום בדבר זכויות אדם. נוסבאום מבססת את תפיסת זכויות האדם שלה על גישה אריסטוטלית הבוחנת את הכישורים (capabilities) אשר נותנים מענה לאותן פעילויות אשר היא מוצאת כמהותיות לחיים אנושיים. (על פי נוסבאום ישנן עשר פעילויות כאלה, וביניהן חיים, שלמות הגוף ובריאותו, רגשות, רציונליות, קשרים אנושיים ועוד). הכישורים נחלקים לכישורים בסיסיים, פנימיים ומשולבים. ניתן לומר כי על פי גישתה של נוסבאום זכויות האדם הן הסדר להבטחה כי הכישורים האנושיים הנחוצים לפעילויות האנושיות המהותיות לעולם לא ירדו מתחת לסטנדרט מסוים. לטענתי, התבססותה של נוסבאום על רעיון הפעילויות האנושיות והתפקודים הנגזרים מהן היא ניסיון לביסוס אוניברסלי של זכויות אדם תוך ביטול, או לפחות ניסיון לעקיפה, של הבדלים

אולם אין זה מספיק להראות אילו צרכים ותנאים זכויות אדם יבטיחו. יש גם להראות מדוע על החברה למסד צרכים ותנאים אלה כזכויות. מענה לשאלה זו מצוי ברעיון שהוצג לעיל, שעל פיו חיי קהילה דורשים דיספוזיציה מוסרית מסוג מסוים בין חברי הקהילה, דיספוזיציה של אחריות הדדית לצורכיהם של החברים בקהילה.

בכך ניתן מענה לשני אספקטים אשר כל צידוק בדבר זכויות אדם נדרש לעסוק בהם. מחד גיסא על הצידוק לתת לנו את הסיבה לטענה, כי לכל אדם באשר הוא אדם יש זכויות מסוימות. למעשה, הסיבה היא אותו מאפיין אשר מספק תשובה לשאלה, 'מהי התכונה החשובה בבני אדם אשר לשם הגנתה אנו בונים מערכת של זכויות?'. מאידך גיסא, צידוק בדבר זכויות אדם נדרש לספק את המוטיבציה לכיבוד מאפיין זה. במילים אחרות, הצידוק צריך שיכלול הסבר מדוע אני, כאדם החי בחברה, אמורה לכבד זכויות של אחרים. הטיעון לעיל עונה על דרישה זו: זכויות האדם הן אמצעי להבטחת התנאים הדרושים לאדם להגשמת טבעו התבוני והיוצר, והמוטיבציה לכבד זכויות אלה היא רצוננו כפרטים לחיות בקהילה שבה נמצא מענה לחוסר הביטחון שבאינדיווידואליזם קיצוני ומענה לטבענו כיצורים רספונסיביים.

ניתן להדגים את שני מרכיבי הצידוק באמצעות הזכות לחינוך והאופנים השונים שבהם מצדיקים זכות זאת. על פי הגישה האינדיווידואליסטית האדם הוא יצור אוטונומי, ופיתוח והגנה על אוטונומיות זו הוא ערך יסודי. לפיכך החינוך, ככלי עיקרי לפיתוחה, שכלולה והגשמתה של אותה אוטונומיות, נתפס כזכות בסיסית של כל אדם באשר הוא אדם. החובה לספק זכות זו ולהגן עליה מוטלת על החברה. כמו כן, החינוך הוא תנאי בסיסי לאפשרות מימושן של הזכויות הפוליטיות, שהרי החינוך מאפשר לאדם לרכוש ידיעות על העולם הסובב אותו ולקבל החלטות הנוגעות לחייו. הנה כי כן, הגישה הרואה את טבעו של האדם כיצור אוטונומי מספקת לנו את הסיבה לקיומה של הזכות לחינוך. המוטיבציה החברתית לכבד את הזכות לחינוך נסמכת, עם זאת, על ראייה קהילתנית. חינוך נתפס כאותם כישורים בסיסיים שאדם זקוק להם כדי לחיות בקהילת בני אדם. אחריותה של הקהילה האנושית היא לאפשר את התפתחות אותם כישורים כדי לקיים אותה קהילה אנושית.⁴² הסיבה והמוטיבציה הן, אם כן, שני צדדים לאותו

תרבותיים. ראו Martha C. Nussbaum, 'Feminism, Internationalism, Liberalism' and 'Women and Cultural Universals', *Sex and Social Justice*, New York 1999, pp. 3–54
 42 ברנרד ויליאמס טוען, כי אוטונומיות אנושית אינה יכולה להסביר מוטיבציה מוסרית. ראו Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London 1985, pp. 64–69, 198–199

מטבע, והן משלימות זו את זו. צידוק כולל לזכויות אדם חייב לכלול את שתיהן.⁴³

חלוקה זו, לסיבה מכאן ולמוטיבציה מכאן, מקבילה לחלוקה של רוברט נוזיק בין *moral pull* ו-*moral push*, האמורים להתקיים בתאוריה אתית.⁴⁴ המושג *moral push* מסביר מדוע בני אדם יבחרו להתנהג זה כלפי זה באופן מסוים, ואילו המושג *moral pull* מציין את הדרישות והחובות המוסריות הנתבעות מכל אדם עקב קיומם של בני אדם אחרים החיים סביבו. ניתן לנסח זאת אף בדרך נוספת: מושג ה-*moral pull* מציין את האופן שבו התנהגותי המוסרית נעוצה בשיקולים על האחר, ואילו מושג ה-*moral push* מציין את האופן שבו התנהגותי המוסרית נעוצה בשיקולים על עצמי כסוכן מוסרי. למשל, יכולים להיות מספר שיקולים אשר ימנעו ממני להתעלל בבעלי חיים. השיקול הראשון עניינו באמונתי כי בעלי חיים, בהיותם יצורים בעלי תחושות ורגשות, זכאים לחיים ללא כאב. כאן הסיבה ליחסי המוסרי לבעלי חיים מתבססת על הנחות בדבר בעלי החיים עצמם. מאידך גיסא, הימנעות מפגיעה בבעלי חיים יכולה לנבוע מאמונתי כי התעללות בבעלי חיים תקהה את רגשות הרחמים שיש בי כלפי אחרים, דבר העלול להוביל לכך שאתעלל גם בבני אדם (כך סבר, לדוגמה, עמנואל קאנט). אף ששני שיקולים אלה גם יחד יכולים להוות את ההסבר לכך שאני מתנגדת להתעללות בבעלי חיים, אלה שני שיקולים נפרדים ומובחנים. הבחנה דומה מתקיימת בצידוקי זכויות אדם. צידוקים רבים מבססים את טענתם כי לכל בני האדם זכויות על הנחות בדבר כבוד האדם, אולם צידוקים אלה מניחים כמובן מאליו כי לכל אדם ישנה המוטיבציה להגן על כבוד האדם. מצב הדברים בעולמנו, והאופן החלקי שבו ממומשות זכויות האדם,⁴⁵ מצביעים על הבעייתיות שבהנחה זו. לכן צידוקן של זכויות האדם מחד ויצירת המוטיבציה המוסרית לכבדן מאידך הם שני דברים שונים.

43 במאמר מוסגר אציין כי ניתן לראות כיצד נוצרה ההייררכיה המקובלת בין זכויות פוליטיות ואזרחיות (הנחשבות זכויות 'שליליות' על ידי ההוגים הקלאסיים של תאוריות זכויות האדם) לבין הזכויות הכלכליות-חברתיות (הנחשבות זכויות 'פוזיטיביות'). הזכויות החברתיות-כלכליות נתפסות כנדרשות למימוש הזכויות הפוליטיות, ולכן הבטחתן והגנתן מוצדקות על בסיס הזכויות הפוליטיות. טיעונים כגון 'כדי שאדם יוכל לממש את זכותו האזרחית להשתתפות בחיים הפוליטיים הוא זקוק לתנאים מינימליים של מזון, חינוך ובריאות' מקובלים על פוליטיקאים והוגים רבים. על בסיס הייררכיה זו גם ניתן לדחות את מימושן של הזכויות הסוציאליות או לצמצמן עד למינימום. התפיסה המבוססת על אחריות הדדית קהילתית אינה מדרגת את הזכויות באופן הייררכי זה, וממילא היא מרחיבה את התוכן הנוצק לכל זכות 'חברתית' כלכלית'. מן הבחינה הפוליטית התפיסה האינדיווידואליסטית מניחה את היסודות למשטר דמוקרטי-ליברלי, והתפיסה של אחריות הדדית מניחה את היסודות למשטר סוציאלי-דמוקרטי.

44 Robert Nozick, *Philosophical Explanations*, Oxford 1981, p. 401

45 מובן שסיבה זו אינה בשום אופן הסיבה היחידה לאי-מימושן המלא של זכויות האדם.

הקריאה הפרשנית בדברי הרב סולובייצ'יק מאפשרת למבקש לחזק את רעיון זכויות האדם לבסס הן את הסיבה לכך כי לבני אדם יש זכויות והן את המוטיבציה לכבד אותן זכויות על טבע האדם כפי שהוא מוצג בתורה. פרשנותו של הרב סולובייצ'יק לסיפור בריאת האדם מהווה בסיס לצידוק כולל של רעיון זכויות האדם, וככזו מאפשרת לסגור את הפער הקיים בין סיבה למוטיבציה בצידוקים הקיימים לזכויות אדם.

מייקל וולצר טוען כי אולי הדרך הנכונה להבין את מהותו של מוסר ולדון בשאלות מוסר אינה להתווכח האם המוסר הוא סוג של 'המצאה אנושית', שבה נקבעו הטוב והרע. קביעה מוסרית גם אינה תהליך של 'גילוי' שבו נחשפת האמת, או הקביעה המוסרית הנכונה. נכון יותר יהיה לחשוב על מוסר כעל תהליך של דיון, פרשנות וניסיון להסדיר את החיים המוסריים של בני האדם בחברה. הדיון המוסרי הוא בסופו של דבר על 'הדבר הנכון לנו, כבני אדם בחברה שלנו'. הדיון המוסרי מתנהל תמיד בתוך הקשר תרבותי. אין הכוונה להקשר התרבותי כפשוטו: זמן, שפה ומקום – אלא להיווצרות הדיון עצמו והשאלות עצמן מתוך הקשרים שבהם בני האדם חיים.

ככזו, הקריאה שאני מציעה בכתביו של הרב סולובייצ'יק מעלה את הדיון במושג זכויות האדם בתוך הקשר תרבותי שאינו בהכרח בית טבעי למושג כפי שהוא נידון בפילוסופיה הליברלית. קריאה זו היא ניסיון להעלות את המושג ולעבדו בתוך עולם המושגים של הרב סולובייצ'יק. כפי שטוען וולצר, אין לנו הגדרות וידע אפריוריים של מושגים במוסר. אין לנו הגדרה אפריורית של רצח, הונאה או אפילו זכויות. אנו זקוקים, כדי לפעול מוסרית, לתובנות תרבותיות של אותם מושגים. אותם מושגים מוסריים 'רזים' (thin) אנו צריכים לעבות באמצעות תובנות משותפות.⁴⁶

במאמר זה הצגתי דרך אחת אפשרית להצדיק זכויות אדם על בסיס קריאה בהגות יהודית מודרנית. הראיתי כי קריאה מסוג זה עשויה לתרום לקידום רעיון זכויות האדם, משום שהיא מספקת נקודת מבט שונה ומרעננת על מושגים כמו טבע האדם, על רעיון החובה המוסרית ועל העקרונות המנחים (או אשר ראוי כי ינחו) את ארגון של חברות אנושיות. אני מקווה שטיעוני הראה לכל הפחות, כי בפתיחת הדיון בנושא צידוק זכויות האדם לרבישיח בין תרבותי ניתן לתרום לקידומן. אני מאמינה כי תהליך זה הכרחי אם ברצוננו להבטיח את אימוצן האוניברסלי של זכויות האדם.

הרב סולובייצ'יק כסוכן תרבות: קריאה ביקורתית של 'איש האמונה הבודד'

יהודע עמיר

המאמר 'איש האמונה הבודד' קונה לו מקום ייחודי בהגותו של הרב סולובייצ'יק. שלא כמרבית כתביו, שמקורם בדברים שבעל פה שנערכו בידי אחרים לפרסום בשפה העברית, מאמר זה נתנסח על ידו מלכתחילה לצורך פרסומו באנגלית.¹ כתב העת שבו ראה המאמר אור מבטא את דרכה של הנאראורתודוקסיה האמריקאית, שמרכזו בשיבה-אונברסיטה, ומשמש במידה רבה כלי המבע הפומבי ה'ביתי' ביותר מבחינתו של סולובייצ'יק. פרסומו של 'איש האמונה הבודד' מעל במה זו הוא אפוא פנייה רעיונית פומבית אל ציבורו, גם אם נימתו, במיוחד בפסקאות הראשונות, נכתבת כאישית עד מאוד. תרגומו של המאמר לעברית והפופולריות שזכה לה בשפה זו בין חסידיו של סולובייצ'יק ואף מחוץ לחוג זה עשו את מרכזיותו של מאמר זה למובהקת ומשמעותית עוד יותר.

גם מבחינה תוכנית ניכר מעמדו הייחודי של מאמר זה בתוך הקורפוס הכולל של כתבי סולובייצ'יק. במאמר זה הוא מבקש לאזן באורח שאינו נמצא בכתבים אחרים בין אורתודוקסיות למודרנה, בין פרטיקולריות לאוניברסליות, בין דת למדע ולציוויליזציה. עניינו של המאמר – מדרשית ורעיונית – אינו היהודי בלבד אלא האדם באשר הוא והתרבות האנושית באשר היא. האמונה הנדונה בו אינה מוגבלת בהכרח לתחומה של היהדות,² ואינה כרוכה, לכן, בהכרח בעיצוב

1 Joseph Dov Soloveitchik, 'The Lonely Man of Faith', *Tradition* 7, 2 (1965), pp. 5–67. המאמר זכה לתפוצה ולתהודה של ממש בעיקר בעקבות פרסומו בתרגום לעברית (הרב יוסף דב סולובייצ'יק, 'איש האמונה הבודד', איש האמונה, תרגום: צבי זינגר וזאת גוטהולד, ירושלים תשכ"ח, עמ' 9–61; מראי מקום מהמאמר יובאו להלן בגוף הדברים על פי התרגום העברי). גם הספר *The Halachic Mind* נכתב לשם פרסומו באנגלית, אלא שפרסום זה עוכב על ידי מחברו שנים ארוכות. נראה לומר שהסיבה לכך היא, שהוא סבר שהציבור שאליו פנה בהוראתו ובכתביו אינו בשל להתמודדות עם טקסט זה. ראו יוסי טרנר, 'המעשה הדתי לפי הרב סולובייצ'יק: ציווי האל או יצירה אנושית', א' שגיא (עורך), אמונה בזמנים משתנים: על משנתו של הרב י.ד. סולובייצ'יק, ירושלים תשנ"ז, עמ' 383–402. וכן ראו ההתייחסויות הנרחבות לספר זה בקובץ הנוכחי.

2 וזאת בניגוד חד למרבית כתביו האחרים. במרכז 'איש ההלכה', למשל, עומד טיפוס דתי יהודי

ההלכתי היהודי של חיי הדת,³ שלא לדבר על אחיזה בהתגלות הר סיני, בתודעה ההיסטורית של יציאת מצרים ובברית בין האל לעמו. האמונה מופיעה כאן כיסוד בהווה האנושית וביחסה הכולל אל הציוויליזציה. אין ספק, שהמאמר משרטט את קצה גבול הפתיחות שסולובייצ'יק רצה להציג בציבור, את מבטו האנושי הרחב ביותר ואת הקוטב הפתוח והאוניברסלי ביותר במסר שביקש להנחיל לתלמידיו ולהולכים בדרכו. אם כתביו בשאלת ההלכה, ובמיוחד 'איש ההלכה', מבטאים את עמדתו האורתודוקסית ואת היעגנותו במסורת בריסק שממנה צמח, מאמר זה אמור להשתית את הממד המודרני שבאורתודוקסיות זו ולהעניק לה משמעות של נאראורתודוקסיה, היונקת לא רק מערכי המורשת היהודית ומעולמה של ההלכה אלא גם מן התרבות האנושית הכללית, שאותה היא מחייבת ומאשרת מבחינה דתית.

קריאה ביקורתית של מאמר זה יש בה אפוא כדי ללמד רבות על כוחה ועל מגבלותיה של הגותו של סולובייצ'יק בכלל. היא עשויה להקנות כלים רבי ערך למתבונן בכתביו האחרים, וללמד על תפיסתו העצמית של סולובייצ'יק ועל תפקודה החברתי-היסטורי.

ההיבט המדרשי

המאמר מעוצב בעיקרו כמדרש מורכב ורב אנפין, המוסב על בריאת האדם, וליתר דיוק על ההבדל המהותי שבין שני סיפורי הבריאה שבספר בראשית באשר לאדם ולדמותו. סולובייצ'יק מזכיר את הגישה המקובלת בביקורת המקרא, הרואה בשוני המהותי שבין שני הסיפורים בסיס לראייתם כשני מקורות שונים שהושמו יחד על ידי עורך מאוחר, ודוחה גישה זו מכול וכול.⁴ לדידו, הביקורת פסולה

ספציפי הגם שהוא מתואר כסינתזה דינמית בין שני טיפוסים אדם, שאינם מייחדים את היהדות דווקא: איש הדעת ואיש הדת. הוא הדין ב'וביקשתם משם', הפותח ב'שמש בין הערביים של יום השישי' ובכניסת השבת, ומסתיים בטענה ש'פעולת הריקונסטרוקציה של התוכן הגילויי היא משאת היהדות' (יוסף דב סולובייצ'יק, איש ההלכה גלוי ונסתר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 117, 234).

3 דיונו של סולובייצ'יק בהלכה כזו התובעת את הגישור הנכון בין ממדי חייו של האדם הדתי (עמ' 47-48) אין בו כדי לסתור טענה זו. אדרבה, הדיון במקרה ייחודי זה של דתיות ובתרומתו למרקם הכולל של חיי אנוש רק מדגיש, שמעיקרו עוסק המאמר באדם בכלל ובאמונה באשר היא. עובדה זו עולה בשיטות מן ההיבט המדרשי של דבריו, היינו מן ההתמקדות בדמויותיו של האדם ובסיפורי בריאתו.

4 על פי התפיסה המקובלת במדע המקרא הקלסי הסיפור הראשון הוא ממקור P: הוא בעל אופי מושגי, ומדבר על הקטגוריות השונות במציאות. הסיפור השני, המעניק מקום נרחב הרבה יותר לממד המיתי והסיפורי, הוא ממקור J. ההבדלים בין הסיפורים מתבטאים בשם האל,

מעיקרה ואינה מייצגת אלא זווית ראייה מודרנית תלושה ומנוכרת, המתעלמת מאיכויותיו היסודיות של הטקסט ככתב קודש. כתחליף לשאלות המחקריות הוא מדגיש שחז"ל הבחינו גם הם, דורות רבים לפני מבקרי המקרא המודרניים, בהבדלים היסודיים שבין הסיפורים, ועשו את אלה למנוף פרשני רב ערך. מתוך כך הוא מבקש להציג עצמו כממשיכה של גישתם הביקורתית זו של חז"ל, שאינה חוטאת לאחדותו של הטקסט ואינה מתנכרת להיותו דבר התגלות אלוהי. שאלתו מתנסחת אפוא כך: כיצד ייקרא הטקסט, המשלב שני סיפורים אלה, בחינת אחדות אחת? מהו היסוד התוכני והרעיוני הבסיסי המחייב לספר את בריאת האדם פעמיים ולהציב ניגוד עקרוני בין שתי תמונות שונות שלו? כיצד תצמח מהצבה דיאלקטית זו של שתי התמונות זו לצד זו תמונת אדם שלמה ורבת פנים? את התשובה לשאלה זו יבקש סולובייצ'יק לנסח תוך חידוד ההבדל שבין הסיפורים והעצמת הניגוד בין דמויות האדם שהם משרטטים.

אין ספק, שבטענתו של סולובייצ'יק בדבר רגישותה הביקורתית של ספרות המדרש לשאלה זו יש מידה של צדק. נקל למצוא בספרות זו התייחסויות לפערים שבין סיפורי הבריאה השונים שבספר בראשית, בין על דרך ההרמוניזציה והחריזה יחדיו, הננקטת על פי רוב, ובין על דרך חידודם של ההבדלים והפערים ועשייתם בסיס לפרשנות מדרשית יוצרת.⁵ עם זאת, קשה שלא להבחין גם בהבדלים העקרוניים בין מדרשו של סולובייצ'יק לאלה השוזרים בספרות המדרש הקלסית ובספרות ימי הביניים הנסמכת עליה. שלא כמקובל במדרשי חז"ל, המפתחים

בלשון ועוד. במסגרת זו ניכרים גם ההבדלים רבי המשמעות בין תיאורי האדם ובריאתו, שעל חלק מהם עומד סולובייצ'יק. תורת המקורות, העומדת ביסוד ניתוח זה של סיפורי הבריאה, נתקבלה על ידי מרבית חוקרי המקרא היהודים בני המאה העשרים כתשתית לעבודתם המדעית והפרשנית. עם זאת יש לציין, שהיא נדחתה על ידי מספר הוגים ופרשנים יהודים מרכזיים בני המאה העשרים, כגון מרטין בובר ומשה דוד קאסוטו. אחרים, כמו הרמן כהן ויחזקאל קויפמן, קיבלו עקרונית את ההנחות העומדות בבסיס תורה זו, אך ביקשו להציב בתחומה כיוונים משלהם.

5 ראו למשל הדיון בשאלת היחס שבין בראשית א, המדבר על בריאת האדם 'זכר ונקבה', לבין בראשית ב, המספר על יצירת האישה מצלעו של האיש (בראשית רבה ח, א [מהדורת תיאודור ואלבק, ירושלים תשכ"ה, עמ' 55]). השילוב שבין בריאת האדם 'בצלם' לבין בריאתו 'עפר מן האדמה' עומד ביסוד התיאור שבויקרא רבה כט, ובמקבילות רבות בספרות, שלפיו ההימלכות במלאכים ככוונה לברוא אדם 'בצלמנו' נערכה בשעה השנייה למהלך זה, ואילו כינוס עפרו בשעה השלישית. הרמב"ם (מורה הנבוכים ג, ח) רואה בצלם את צורת הנשמה, ובעפר את חומר הגוף. האדם כשילוב של נשמה וגוף מיוצג אפוא בשני הסיפורים מהיבטיו השונים. ראייה ביקורתית כזו עומדת גם ביסוד הוויכוח בין בית הלל לבית שמאי בשאלה, האם בריאת השמים קדמה לבריאת הארץ או להפך (בראשית רבה א, יד [תיאודור ואלבק, עמ' 13]). עוגנו הטקסטואלי של ויכוח זה הוא הפער שבין בראשית א 1 לבין בראשית ד 4. מעניינות לעניין זה המגמות ההרמוניסטיות המובאות בבראשית רבה והמבקשות ליישב את המחלוקת בדרך של פשרה כזו או אחרת (שם, עמ' 14).

על פי רוב את פרשנותם מתוך התייחסות נקודתית לטקסט, סולובייצ'יק מפתח את מדרשו כדיון כולל ומקיף במגמתם של שני הסיפורים, תוך שזירה שיטתית של פרטי הדברים השונים לכלל מסכת רעיונית אחת. בכך הוא קרוב עד מאוד לפרשנות המחקרית המודרנית דווקא, זו המציעה לראות בסיפורי הבריאה יחידות בעלות אחדות פנימית סגנונית ורעיונית ומצביעה על ההבדל העקרוני שבין שתי היחידות.⁶

בפילוסופיה היהודית המודרנית נשאלה כבר שאלתו הפרשנית של סולובייצ'יק באופן דומה עד מאוד על ידי פרנץ רונצווייג במאמרו 'אחדות המקרא?', שכל כולו התדיינות עם הנאראטורודוקסיה כהופעתה במשנתם של שמשון רפאל הירש וממשיכי דרכה של 'תורה עם דרך ארץ' בפרנקפורט בשנות העשרים של המאה העשרים.⁷ רונצווייג מכיר שם עקרונית בתקפות טענות הביקורת, ומוכן לקבל את האפשרות ששני הסיפורים אכן מייצגים מקורות שונים, שהטקסט המקראי נבנה מהם על דרך העריכה והשילוב. ואולם הוא קובע שהשאלה העמוקה שמעלה קריאת המקרא אינה נסבה על מקורות אלה כשלעצמם, אלא על שכבת עריכה זו ועל משמעותה הרעיונית הדתית. מעשה העריכה שהביקורת מדברת בו הוא מעשה דתי יסודי; הוא הוא יצירתה של התורה. העורך 'הוא מורנו והתאולוגיה שלו היא תורתנו'. תלמוד תורה, היינו קריאה יהודית של המקרא,

6 עם זאת, סולובייצ'יק נוהר מלהתייחס לשאלה היסודית העומדת בבסיס תורת המקורות, היינו להבדל שבין שמות האל המופיעים בפרקי המקרא השונים. אף על פי שבספרות הפרשנות המסורתית, וכמוה בספרות הפילוסופית והקבלית, ניתן למצוא התייחסות רבה לשאלת שמות האל ולהבדלים ביניהם, אין זה מקרה שסולובייצ'יק נוהר מלהיכנס לדיון זה. שלא כהרמן כהן, הודן בקורלציה שבין האל לאדם והמייחס לכל רמה של קיום אנושי היבט קורלטיבי במושג האל (הרמן כהן, דת התבונה ממקורות היהדות, תרגמו צבי וויסלבסקי וחנוך קלעי, ירושלים תשל"ב [להלן דת התבונה]). סולובייצ'יק בוחר למקד את דיונו באדם בלבד ומשאיר את האל מחוץ לתמונה, בבחינת בורא ותו לא.

7 פראנץ רונצווייג, נהריים: מבחר כתבים, תרגם יהושע עמיר, ירושלים 1960, עמ' 26–33. המאמר נכתב ביסודו כמכתב לעורך כתב העת של האורתודוקסיה ההירשיאנית בפרנקפורט, יעקב רוזנהיים. בעיני רונצווייג הירש מייצג את האורתודוקסיה בת העת החדשה בכלל, ולא דווקא את הזרם הנאראטורודוקסי. הוא מעלה במאמרו את השאלה, כיצד אפשרי הדבר שתרגום המקרא ההולך ונכתב על ידו ועל ידי בובר קרוב ברוחו כל כך לתרגומו של שמשון רפאל הירש, וזאת למרות התהום הפעורה בין התאולוגיה שלהם לזו של ההוגה האורתודוקסי בן המאה התשע עשרה. התשובה נעוצה לדידו בכך שהם, לא פחות מהירש, 'מתרגמים את המקרא בתורת הספר האחד', היינו 'יצירתו של רוח אחד'. אלא ש'רוח' זו העומדת ביסוד המקרא היא בעיניו רוח אנושית בעלת מגמה דתית, ולא אינספירציה ורבולית מאת הגבורה. בעיני רונצווייג אין בגישה זו בשום אופן כדי לטשטש את 'קדושתה'ייחודה של התורה ואת אופייה ההתגלותי' (תרגומי כאן שונה מעט מהתרגום הנדפס). על גישתו של רונצווייג למקרא ראו בהרחבה יהוידע עמיר, דעת מאמינה: עיונים במשנתו של פרנץ רונצווייג, תל אביב תשס"ד, עמ' 164–180, 281–289.

קריאה המתבוננת בו מתוככי מסורת הכתיבה והקריאה הפרשנית היהודית, צריך להיות מכון בראש ובראשונה אל שכבת עריכה זו ואל משמעותה של ההשמה יחדיו של המקורות השונים, דווקא במקום שבו השמה זו משלבת קולות שונים ואמתות חלקיות שונות שמקורות המקרא מייצגים.⁸ מה שמצווים אנו לדעת על הבריאה לא נוכל להעלות מאחד משני הפרקים האלה בלבד, אלא משילוב התוכן וצימוד הקולות של שניהם יחד.⁹

בנקודה זו, שבה ניבטת הקרבה שבין הפרשנויות שמציעים שני הוגים אלה, ניכר אפוא גם ההבדל הבסיסי שבין השניים. סולובייצ'ק יוצא מתוך דחייה עקרונית דוגמטית של הביקורת, דחייה שאינה נובעת מקריאת הטקסט אלא מתנה אותה. רונצווייג לעומתו מבקש לבחון את משמעותן של הקביעות המחקריות ולצעוד מעבר להן. סולובייצ'ק מתיימר להמשיך את גישת חז"ל, ומתכחש להשפעה המהותית של הביקורת עליו. רונצווייג מבקש לבסס מדע מקרא יהודי, 'שלא יעלים עין מכל בעיה מבעיות הביקורת החדשה, אלא שיגולל את כולן, בין אלה שנתעוררו מכבר בין אלה שרק הוא עשוי לעוררן, מבחינתו של העורך האחרון, או לשון אחרת: מבחינתו של הקורא הראשון'.¹⁰ גם כשהצבת השאלה ודרכי ההתמודדות של סולובייצ'ק מושפעות מהקריאה הביקורתית המודרנית של המקרא, הוא מקפיד להתייבב כמי שלכל אלה אין חלק בעולמו. רונצווייג, לעומתו, מבקש להכניס אל תוככי הקריאה המודרנית שלו את העיגון בתובנות המסורתיות ואת רצף הקריאה וההתמודדות עם התורה.

8 מתוך אותה מגמה תובע רונצווייג, הגם שאין הוא שותף לרעיון המסורתי שתורה שבעל פה ניתנה למשה בסיני עם תורה שבכתב, לדבוק ב'אחדותו של הספר הקרא', היינו לראות את מסורת הקריאה היהודית לדורותיה כזרם אחדותי אחד המאיר את 'הספר הכתוב'. קריאה זו נובעת מצד אחד מההכרה ההיסטורית בדרישה המתמיד בין הדורות, הזרמים וההשקפות, ומצד שני מאמוצה המודע והמוצהר של נקודת מבט 'פנימית' של מי שממשיך מסורת של לימוד תורה ואינו מתבונן בתולדות הקריאה רק מבחוץ, בבחינת חומר לעיון מחקרי. רונצווייג מעיד במכתבו על המשמעות המתודולוגית שנקנתה לקביעה זו במלאכת תרגום המקרא.

9 נהריים, עמ' 27. מבחינה תוכנית מציע רונצווייג לראות בשילוב של שני הסיפורים אחדות דיאלקטית של תיאור תאוצנטרי עם תיאור אנתרופוצנטרי. בשל מסגרתו המצומצמת של המאמר אין הוא מפתח את פרשנותו זו לכלל מסכת כוללת, אולם ניכר היטב אף מהמעט שהוא אומר, שממש כמו שיעשה אחריו סולובייצ'ק פרשנותו אינה נאחזת בפרטי הבדלים כאלה ואחרים, אלא במשמעות הכוללת של כל סיפור. שניהם אינם מבקשים ליצור הרמוניזציה בין הסיפורים אלא להשתית אחדות דיאלקטית, שיוסדה במורכבות הדיאלקטית של הנושא שהסיפורים מספרים. באותה מידה נכון רונצווייג לקבל את הטענה, שסיפור התגלות שבשמות יט הוא ממקור שונה מזה שממנו נלקחת רשימת החוקים שבפרשת משפטים. עם זאת, לדידו, עניינה של קריאת המקרא והיענות לצו העולה ממנו משמעה שילובם של שני קולות אלה לכלל חטיבה התגלותית אחת הכוללת חוויה דתית נשגבה והישמעות לחקיקה פרוזאית בתחומי החברה והטקס הדתי.

10 שם, עמ' 33.

הבדל זה בין השניים אינו נוגע רק ל'קליפה' החיצונית של הפירוש. הסתירה הפנימית שבדברי סולובייצ'יק – לאמור: אם מסקנותיה של ביקורת המקרא אינן קבילות כל עיקר בעיני ואם אף שאלותיה וראייתה הביקורתית אינן מחדשות לדידו דבר, מה לו לפתוח בה ולהתהדר בהתייחסות אליה? – מסגירה את החלקיות והפרובלמטיות של פרשנותו. רונצווייג מבקש לחשוף שכבה ייחודית של פשט הטקסט המקראי, לבסס את העדפתה על פני שכבות אחרות בנימוקים ענייניים, ולהניח בתוך כך מקום גם להתבוננות בשכבות פשט ודרש אחרות. לעומתו עוסק סולובייצ'יק בדרש שאינו מחייב משמעת ממשית כלפי הטקסט המקראי, הקשרו ולשונו. הבחירה בשאלה טקסטואלית זו או אחרת – במקרה זה תיאורי בריאת האדם השונים – נתפסת כעניין חופשי-דרשני גרדא, המוצדק רק מתוך תוכנו של המדרש המפותח ועל פי מגמותיו, ואינו תלוי בפשט.

ניתן בהחלט להתווכח על השאלה, עד כמה יכול ניסיונו של רונצווייג להצליח ולהפרות את הדיון המחקרי והפרשני במקרא ובמשמעותו; סולובייצ'יק אינו נותן בידי הקורא כלים להצגתה של שאלה זו כל עיקר. רונצווייג עשוי ליטול חלק בשיח בדבר משמעותו התרבותית-הדתית של המחקר ובדבר ההקשר התרבותי-הדתי שממנו צומח מחקר זה; סולובייצ'יק אינו עשוי לתרום להתמודדות עם שאלות אלה דבר. הוא נעול בדלת אמותיו של השיח העצמי שלו ושל קהל קוראיו, שיח המדמה שמחוץ לתחום זה של הקריאה האורתודוקסית אין מוצבים אתגרים, חידושים ואופקים חדשים העשויים להיות רלוונטיים לקורא המקרא בן ימינו.

עם זאת, עיקר הבעייתיות שבמדרשו של סולובייצ'יק נעוצה בתוכנו ובפרטיו. כך, למשל, קישורי הדברים הנעשים בין בראשית א למזמור ח בתהלים הם שרירותיים וחלקיים למדי, וקשה להלום את ההנחה המובלעת בהם, שמגמת שני המקורות זהה, ולא כל שכן את ציפיותו של סולובייצ'יק, שזו תתקבל כדבר הלמד מעניינו.¹¹ לא פחות בעייתי הוא הפירוש הניתן למושג צלם אלוהים, המיוחס לאדם הראשון, והאורח שבו מוצג פירוש זה. המסורת הפרשנית היהודית לענפיה השונים העניקה ל'מושג ערך' זה משמעויות שונות ומגוונות, החל מהשכל המעיין בפרשנותו של הרמב"ם,¹² המשך בדמיות נפש האדם ל'עליונים' בפרשנותו של

11 ראוי לציין, שספרות המדרש נזקקת הרבה יותר לקוטב של 'מה אנוש כי תזכרנו וכן אדם כי תפקדנו' שבמזמור זה (פסוק 5) מאשר לקוטב הנגדי של 'תחסרהו מעט מאלהים וכבוד והדר תעטרנהו' (פסוק 6), שסולובייצ'יק מתייחס אליו. מכל מקום ברור, שראייתו את מגמת המזמור היא חד-צדדית ורחוקה מפשטם של הכתובים.

12 רמב"ם, מורה הנבוכים א, א (תרגום אבן תיבון). על פי דיונו בפרק ב הרמב"ם רואה באדם שלפני החטא את מי שנתן כל כולו לעיון ב'מושכלות', היינו באמתות העיוניות, ללא סייג. החטא והנטייה אחרי התאוה, שלפי הטרימינולוגיה של סולובייצ'יק יש לייחסם ל'אדם הראשון' הגם שהסיפור כולו נסב דווקא על 'אדם השני', מכניסים אותו בשערי 'מפורסמות', היינו

הרמב"ן,¹³ ועד לקורלציה שבין האל לאדם במשנתו של הרמן כהן,¹⁴ ולתביעה הבלתי נשלמת לגישור בין חוויה להכרה במשנתו של אהרון דוד גורדון.¹⁵ מגוון פרשנויות זה, שרק דוגמאות אחדות מתוכו הובאו כאן, מעלה בבירור את הבעייתיות הטמונה בקביעתו של סולובייצ'יק, ש'אין ספק שהמושג "צלם אלהים" שבתאור הראשון בתורה מתייחס אל כשרונו החאריסמאטי של האדם

האיסורים החברתיים והמוסריים. סולובייצ'יק מתייחס לפירוש זה בהערה 8 (עמ' 17), אך עושה זאת באורח תמוה ביותר. ראשית, הוא מתעלם מן המתחייב ממדרשו שלו ומייחס את כל עניינו של החטא לאדם הראשון דווקא. שנית, הוא קובע שמשמעות 'נפילת האדם' לפי הרמב"ם היא 'בגידת האינטלקטואלי והמוסרי לשם קידום האסתטי'. סולובייצ'יק אף מאמץ את הבנתו המוקשית של הרמן כהן (בלי להזכירו, כמוכן) כאילו הרמב"ם מפרש את 'ועץ הדעת טוב ורע' כאילו עניינו 'העץ שיש בו הנאה והמכוער'. קשה שלא לחוש בפער הגדול בין מידת הדיק והאחריות העילאית שבה מתייחס סולובייצ'יק לדברי הרמב"ם בהלכות תשובה שבמשנה תורה לבין התייחסותו המדרשית החופשית כאן (הרמן כהן, 'אופיה של תורת המידות להרמב"ם', עיונים ביהדות ובבעיות הדור – פרקים מתוך כתבים יהודיים, תרגום: צ' וויסלבסקי, ירושלים 1977, עמ' 29–30. תודתי נתונה לידידי אבינועם רונק שהסב את תשומת לבי לרקע של הרמן כהן בדבריו אלה של סולובייצ'יק).

13 פירוש הרמב"ן לבראשית א 27. מגמות דומות, המשוות בין דמות האדם לדמות האלוהות, ניתן למצוא לרוב בספרות הקבלה. מקורותיה נעוצים כבר בספר שיעור קומה, ואף בספרות המדרש. וראו למשל בראשית רבה ת, ט (תיאודור ואלבק, עמ' 63–64): 'אמר רבי הושעיא בשעה שברא הקב"ה אדם הראשון טעו מלאכי השרת ובקשו לומר לפניו קדוש [...] מה עשה הקדוש ב"ה הפיל עליו תרדמה וידעו הכל שהוא אדם'. ממדרש זה עולה בפירוש, שמלכתחילה ניתן היה לטעות בין אדם הראשון לאל, כאשר דמותם דומה. רק השינה, שהיא נחלת האדם לבדו, מבחינה ביניהם. וראו בהרחבה יאיר לוברבוים, צלם אלוהים, ירושלים ותל אביב 2003, עמ' 105–145.

14 דת התבונה ממקורות היהדות (לעיל הערה 6), עמ' 123. פרנץ רונצווייג צועד בכיוון דומה כשהוא מזהיר שבריאית האדם בצלם אלוהים מתייחסת לעצמיותו המבודדת והמורדת, העתידה להתגלגל בענוותו של האדם מקבל ההתגלות (פראנץ רונצווייג, כוכב הגאולה, תרגם יהושע עמיר, ירושלים תש"ל, עמ' 108).

15 כתיב א. ד. גורדון, ג, תל אביב תרפ"ז, עמ' 200. גורדון אף ממשיך ומחיל תביעה זו על העם ועל אחריותו כלפי האנושות, ומדבר בהתאם על התביעה לכוון בקרב האנושות 'עם אדם' ועל 'עם בצלם אלוהים' (שם, ב, תל אביב תר"ץ, עמ' 36). וראו בהרחבה Avraham Shapira, 'A. D. Gordon and the Second Alia Realization of Utopia', Y. Gorni, Y. Oved and I. Paz (eds.), *Communal Life: An International Perspective*, Efal 1987, pp. 130–141; גד אופי, 'צ'ירת "עם אדם" האוטופיה הלאומית של אהרון דוד גורדון, הציונות טו (1990), עמ' 55–75; Education: 'Towards "a Life of Expansion": Education as Religious Deed in A. D. Gordon's Philosophy', Y. Rich and M. Rosenak (eds.), *Abiding Challenges: Research Perspectives on Jewish Education (Studies in Memory of Mordechai Bar-Lev)*, London 1999, pp. 19–63.

היוצר.¹⁶ המילים 'אין ספק' מדגישות את חולשת הטענה כולה. הן מבקשות לשוות לדברים לבוש של פירוש פשטני, בעוד שהמדובר הוא לכל היותר בדרש בעייתי שאיננו מעוגן בבחינה מעמיקה של ההקשר, בניתוח לשוני או בכל כלי אחר שיוציא אותו מחזקת הטיה שרירותית של בעל המדרש. מובן, שניתן לאמץ את פירושו של סולובייצ'יק ל'צלם אלוהים' ולקרוא את הסיפור מזווית הראייה של פרשנות זו, ממש כשם שניתן להתייחס לכל אחת מהפרשנויות האחרות שניתנו למושג זה. אולם יש לומר בבירור, כי סולובייצ'יק אינו מציע שום תשתית לכך לבד מקבלת סמכותו האישית כפרשן וכהוגה.

מאולץ מבחינה מדרשית עוד יותר הוא הדיון באדם השני, המנותק לחלוטין משאלת החטא והגירוש מגן העדן, היינו מן הציר המרכזי שעליו נסב סיפור זה.¹⁷ וכן מסיפור בריאתה של האשה מצלעו של האדם.¹⁸ הוא הדין בעבודה, שאותה מייחס סולובייצ'יק ל'אדם הראשון' אף על פי שיסודה מבחינת הסיפור המקראי הוא בבירור ב'לעבדה ולשמרה'¹⁹ של 'אדם השני', המתגלגל לאחר החטא ב'בעצבון תאכלנה'.²⁰ ציפיותו של המחבר מקוראיו שיתעלמו ממרכזיותו של

16 איש האמונה הבודד, עמ' 14.

17 הערה 15 בעמ' 27 של איש האמונה הבודד מבקשת כביכול למלא חסר זה, אולם למרות עומקו של הרעיון המובע בה קשה שלא לחוש עד כמה היא מופרכת מבחינה מדרשית. לשום קביעה מהקביעות המופיעות בה – נטייתו של איש האמונה לנטות מדרכו ולפעול למען השגת 'הוד והדר' או רצונו 'לארגן קהילה פוליטית ותועלתית' – אין ולו אחיזה כלשהי בנרטיב המקראי. למותר לציין, שסולובייצ'יק אף אינו מנסה לעגן את דבריו בכתובים בדרך מדרשית כלשהי. במיוחד תמוה בהקשר זה הדיבור על ניצול 'הכנות וההתחייבות הבלתי־מסויגת של ההמון'. ככזו אין בהערה אלא כדי להדגיש את חולשתו של המדרש כולו.

18 חסר זה בולט במיוחד לאור העובדה, שהציר המרכזי שעליו סובב תיאורן של בדידותו של 'אדם השני' ושל קהילת הברית שהוא מכונן הוא הרעיון ש'לא טוב היות האדם לבדו'. אף שהוא מזכיר בחטף את פגישתו של 'אדם השני' עם חוה (עמ' 28), לאמתו של דבר בוחר סולובייצ'יק להתעלם כליל מן ההקשר המיני והמגדרי המוענק בסיפור המקראי לשאלת מציאת ה'עזר כנגדו' של האדם. הוא מדבר על 'ריעות אכזיסטנציאלית', ולא על זוגיות בין בני שני המינים. וראו Shira Wolosky, 'The Loanly Woman of Faith', *Judaism* 52, 1–2, וראו p. 18 (2003). וולוצקי, המנתחת מנקודת מבט פמיניסטית את מאמרו של סולובייצ'יק, עומדת נכונה על כך שמערכת יחסי הברית המיוחסת לאדם השני תואמת במידה רבה את תביעת השוויון והברית השוררת בהגות הפמיניסטית. עם זאת היא מתעלמת מהעובדה, שפרשנותו של סולובייצ'יק אינה מעניקה לסיפור זה – המעניק על פי פשוטו מקום נרחב כל כך לממד המגדרי – שום משמעות בהקשר זה, ונראה שהוא עיוור לו לגמרי.

19 בראשית ב 15. יש לציין שאמנם הקו השלט בפרשנות חז"ל מייחס את העבודה והשמירה האמורות כאן לקרבנות, אולם ראו בראשית רבה טז, טו (תיאודור ואלבק, עמ' 149), המביא לצד פירושן של העבודה והשמירה כמתייחסות למלאכת הקרבנות את הדברים האלה: 'לעבדה, "ששת ימים תעבוד"', ולשמרה "שמור את יום השבת לקדשו" (דברים ה 12).

20 בראשית ג 17. יש לציין, שבספרות חז"ל מתפרש הביטוי בדרך כלל כמתייחס לפרנסה, היינו

סיפור החטא ויצעדו בעקבותיו בנתיב השרירותי שהוא משרטט מניחה מניה וביה קוראים שההקשר המקראי הכולל ואף ההקשר שהעניקן לסיפור זה הפרשנות היהודית והנוצרית אינו נתפס בעיניהם כמחייב התייחסות מעמיקה; אלה אמורים לראות בדברי הפרשנות הללו דרשה חופשית ותו לא, בלא מתן ביטוי לאחריות פרשנית כלפי הטקסט המקראי, בבחינת סיפור המבקש לשמש תשתית עיונית לתורת אדם ותורת אמונה.

מצב עניינים זה, שהודגם כאן על ידי הצבעה על אחדים מהכשלים המאפיינים את מדרשו של סולובייצ'ק, מעלה שאלות כבדות משקל בדבר דרכי פיתוח המדרש הנחוצות לנו כיום. אלה עשויות להתעורר ביתר שאת אצל מי שמבקש להתמודד עם קריאות מסוג זו של אמיל פקנהיים, התובע מהמחשבה היהודית בת ימינו לאמץ את 'המסגרת המדרשית' כמסגרת חלופית לספקולציה הפילוסופית, שכשל כוחה לנוכח השוואה.²¹ באורח חריף עוד יותר ניבטת הבעייתיות העולה ממדרשו של סולובייצ'ק למאמין בזכותו ובחיוניותו של רעיון 'המדרש החדש' כפי שמפתחות אותו השירה והספרות העברית המודרנית, ההתייחסות האמנותית למקרא וחלקים ניכרים של ההגות בת המאה העשרים.²² בכל אלה טמון דיאלוג מורכב בין המקרא לבין הקוראת והקורא המודרניים, בין הפשט משמעותו לעולם אינה נמחקת לבין הרובד החדש של משמעות שמבקשים היוצרת והיוצר המודרניים להקנות לקריאתו. גם במקום שרובד זה מייצג מרידה והטחה כלפי שמיא וכלפי המסורת יש בו משום נאמנות לטקסט המקראי, נאמנות שאין למצוא במדרשו של סולובייצ'ק כל עיקר.

אתגר זה מעלה מניה וביה את שאלת סוג האחריות שיש לפתח כלפי הטקסט הנדרש, ויהא זה הטקסט המקראי או טקסט מדרשי או אחר. יש לומר, שהאחריות הנתבעת אמורה להציב את 'המדרש החדש' הן לצדו של המדרש הקלסי לסוגיו ולרבדיו הן לצדו של המחקר המדעי, המיטיב לעתים להצביע על משמעות הפשט ועל הקשרו הכולל. העמדה כפולה מעין זו, שבלעדיה לא יוכלו להיקנות ליצירה הפרשנית איכות מדרשית מזה ואיכות מחדשת מזה, יכולה להיכון רק על אדני מודעות רפלקטיבית מעמיקה למשמעותו של המעשה המדרשי, ליחס הדינמי כלפי שכבות שונות אלה ולהכרעה המתחדשת־תדיר בדבר אופן ההתייחסות אליהן.²³

לאותו ממד של עבודה שסולובייצ'ק מדבר עליו בהרחבה בתיאורו של 'אדם הראשון'.

21 אמיל פקנהיים, על אמונה והיסטוריה: מסות ביהדות זמננו (לא צוינו שמות המתרגמים), ירושלים 1989, עמ' 19–23. פקנהיים רואה במסגרת המחשבה המדרשית אופצייה יחידה להתמודדות עם האתגר שמציבה השוואה בפני המבקש להמשיך ולהיאחז במחשבה היהודית ובאמונה באל.

22 וראו אליעזר שביד, הפילוסופיה של המקרא כיסוד תרבות ישראל, תל אביב 2004, עמ' 42–7.

23 דומה, שהמבקש לעמוד על סוד כוחן של הפרשנויות המדרשיות־המתחדשות של מרכזי מרטינ

הדרך שסולובייצ'יק בוחר ללכת בה אינה מקדמת את המאמץ ליצור 'מדרש חדש', אין בה כדי לשכנע ברצינותה ובעמקותה של ההיזקקות המודרנית לטקסט המקראי, ואין בה כדי להעניק לממד ההגותי של דבריו יותר מאשר כסות דקה ובלתי משכנעת של סמכותיות 'מסורתית'.

ההיבט ההגותי

עם זאת, ברור שעיקר עניינו של המאמר אינו המדרש כשלעצמו, אלא הרעיון שמדרש זה מבקש לבטא. סולובייצ'יק משרטט באדם – בכל אדם במשמע – חלוקה פנימית לשני מרכיבי יסוד ששורר ביניהם מתח דיאלקטי מתמיד, המגדיר את הקיום האנושי. האחד מסומל ב'אדם הראשון', לאמור איש ההדר והטכניקה, איש הכבוד והעבודה, האדם המבקש להשתלט על העולם ולשעבדו. השני מסומל ב'אדם השני', איש האמונה הבודד, איש הברית המבקש להיחלץ מבדידותו על ידי הקשר האמתי הנבנה בין בני אדם דרך ההתייחסות המשותפת אל אלוהים.²⁴

סולובייצ'יק מדגיש שהמדובר הוא בטיפולוגיה אוניברסלית, בהיותה תואמת את המין האנושי כולו לדורותיו ולפלגיו. המיוחד בעיניו את העידן המודרני הוא רק ניסיון ההתכחשות הנמרץ של האדם ליסוד 'אדם השני' שבו, והשתעבדותו המוחלטת כמעט לקיום בממד של 'אדם הראשון'. הפרה זו של האיזון בין ממדי החיים היסודיים של הקיום האנושי מאיימת על התרבות ועל החברה, על היחיד ועל האנושות, ועושה את האמונה לעניין מורכב וקשה עוד יותר מבעבר. כדי להבריא את הקיום האנושי ולהשיב לו את האיזון הנדרש צריך אפוא האדם בן ימינו לפרוץ מתוך סגור כלאו של 'אדם הראשון' ולפתח – כנגד כל זרמי התרבות המובילים והמתעים את האדם מדרכו – את יסוד 'אדם השני' שבו. כשלעצמה אין חלוקה זו מייחדת את סולובייצ'יק. ניתן למצוא לה מקבילות ברורות ביחס שבין אתיקה לדת אצל הרמן כהן,²⁵ בהבחנה העקרונית שבשניות

בובר מזה ושל נחמה ליבוביץ' מזה – אם לנקוט שתי דוגמאות רבות חשיבות המייצגות קווים מדרשיים-מתחדשים שונים מאוד זה מזה – ייווכח על נקלה בחשיבותה המכרעת של רפלקסיה זו ובמידת האחריות שכל אחד מהפרשנים מפתח כלפי שכבות הטקסט שאותן הוא בוחר להאיר ולעשות תשתית לדבריו שלו.

24 מובנו של 'איש האמונה' במאמר זה הוא כפול. הוא כולל, מצד אחד, את האדם השני לבד, ומצד שני את הסינתזה הדיאלקטית בין האדם הראשון לאדם השני.

25 ב'דת התבונה ממקורות היהדות' מפתח כהן את הטענה שכתורה פילוסופית אין האתיקה, הגם שהיא חייבת להיסמך על הכרעתו של היחיד ליתן עצמו תחת עולו של החוק המוסרי, יכולה לפתח מושג זה של היחיד, לא בבחינת 'אני' ולא בבחינת 'אתה'. האדם התבוני הנקרא לפעול לפעולה מוסרית חייב לראות עצמו כמקרה של התבונה המעשית, ולראות בזולת נציג של

שבין עולם ה'אני-אתה' לעולם ה'אני-לז' אצל מרטין בובר,²⁶ ביחס שבין חוויה להכרה אצל אהרון דוד גורדון,²⁷ ובהשקפתו של רוזנצווייג בדבר המעבר מ'קדם העולם האלילי, שבו חווייתו המרכזית של האדם היא הבדידות מזה וההירקמות הטבעית בתוך החברה מזה, לעולמה של ההתגלות, העומד על אהבת האל לאדם ועל אהבת האדם לאל ולרע.²⁸ במילים אחרות, סולובייצ'יק מתייבב כאן כאחד מדבריה הרבים של ההגות הדיאלוגית, שראשיתה במפנה המאה העשרים ובדור שבין מלחמות העולם, ושעיקר מפתחיה היו יהודים אירופיים שהושפעו במידה מכרעת מהפילוסופיה הקונטיננטלית דוברת הגרמנית.²⁹ אצל כל הוגי הדור הראשון של זרם זה משמשת דואליות זו כדי לציין קטבים קיימים ועומדים בחוויית האדם ובקיומו, כדי להשתית את עמידתו בפני אלוהים ואת מעמדו בחברה, וכדי לייסד מערכת אנושית וחינוכית מורכבת ורבת פנים. בכל המקרים ברור, שאחד היסודות – החוויה, ה'אתה', הדת, ההתגלות – נעלה, משמעותי

האנושות ותו לא. רק הדת, בהציבה אדם יחיד מול אל יחיד, יכולה להציב באמת את האדם היחיד – בבחינת אני חוטא היכול לשוב מחטאו ולברוא בקרבו 'לב חדש ורוח חדשה'. יחיד אמתי זה יכול להתייבב אל מול הרע, הסובל והנענה, לראות אותו בייחודו ובחד-פעמיותו, ומתוך כך לפתח כלפיו עומק של אחריות שהאתיקה קצרה ידה מהשיגו. יש להדגיש, שאף על פי שדת התבונה יתרה בעיני כהן על האתיקה ומעניקה ציווי בעל עומק שהאתיקה אינה יכולה אף להבינו, כל כולו של מושג הדת שלו כרוך באתיקה ונובע ממנה. לדת נקנית 'סגוליות' כלפי האתיקה; בשום אופן לא עצמאות. וראו למשל יהודי עמיר, 'לפיכך נברא אדם יחיד: פרטיקולריזם ואוניברסליזם בפילוסופיה הדת של הרמן כהן', 'עמיר (עורך), דרך הרוח: ספר היובל לאליעזר שביד, ירושלים תשס"ה, עמ' 643–675.

26 מרטין בובר, בסוד שיח: על האדם ועמידתו נוכח ההווה, תרגם צ' וויסלבסקי, ירושלים 1964. בובר מבסס את הגותו הדיאלוגית, שהמאמר 'אני ואתה' משנת 1923 הוא ביטוי הראשון, על ההבחנה שהעולם ניבט לאדם בכפל פנים. פן אחד הוא זה של ההתייבבות נוכח האובייקטים, עולם ה'לז'; הפן השני הוא זה של העמידה בדרשיה עם שותפי השיח בכל רמותיה של ההווה, עולם ה'אתה'. בכוחה של הבחנה זו קורא בובר לאדם לאזן בחייו בין שני פנים אלה של המציאות, וסובר ש'מחלת דורנו' עניינה השתלטותו המוחלטת כמעט של עולם הלז על התרבות והחברה והתנתקות של עולם האתה שלנו עד מוות כמעט.

27 ראו למשל אלעזר שביד, היחיד: עולמו של א. ד. גורדון, תל אביב 1970, עמ' 101–116; שרה שטרסברג-דיין, 'יחיד אומה אנושות: תפיסת האדם במשנותיהם של א. ד. גורדון והרב קוק, תל אביב 1995, עמ' 41–50; אברהם שפירא, 'אור החיים' ב'יום קטנות': משנת א. ד. גורדון ומקורותיה בקבלה ובחסידות, תל אביב תשנ"ה, עמ' 93–108.

28 ראו למשל דעת מאמינה (לעיל הערה 7), עמ' 107–149.

29 בדורו של סולובייצ'יק ניתן למנות בין הוגים הדיאלוגיים את עקיבא ארנסט סימון ושמואל הוגו ברגמן בארץ ישראל, את אברהם יהושע השל בארצות הברית, ואת אנדרה נהר ועמנואל לוינס בצרפת. שני הראשונים מתייחסים בהרחבה למוריהם הדיאלוגיים ומרבים להכיר בחובם להם; יחסם של שלושת האחרונים למורים אלה מורכב מאוד, ומעורבת בו לא מעט ביקורת ואף התכחשות להשפעה של בובר, כהן ורוזנצווייג עליהם – כולם או חלקם.

ותשתיתי לאין ערוך מן היסוד הנגדי לו; אצל כולם מופיעה התביעה שלא להתכחש ליסוד האחר ושלא לראות בו מעשה שטן ולהתגבר עליו. ביסוד טענה זו עומדת תמיד ההנחה ששני היסודות – ולא רק זה הנתפס כתשתיתי – נוטלים חלק משמעותי בהוויית האדם, ושהמתח הדיאלקטי ביניהם מפרה את שניהם.³⁰ יתרה מזאת, אצל רובם ניתן למצוא את הניתוח ההיסטורי-תרבותי, שלפיו תרבות ההמונים המודרנית שהתפתחה בדור שבו הם חיים ובסמוך לו חומסת מן האדם את האיזון הפורה שבין היסודות ומציבה במרכז רק את הקוטב הציוויליזטורי, המכני והמנוכר.³¹ מניתוח זה עולה אצל כל אחד מהם הקריאה להשתחררות רדיקלית מחד-צדדיות זו ולריפוי הקיום האנושי בעזרת דבקות מחודשת ביסוד של הזיקה, השייכות והאמונה. כולם מאמינים שבהשתחררות זו, שלא נעדר ממנה ממד דתי ופסיכולוגי של מעשה תשובה, טמון הסיכוי להבראת האנושות מחולייה ולהצלתה מהסכנות המאיימות על קיומה.

סולובייצ'יק אינו מתייחס במפורש אל שורה זו של הוגים בני הדור הקודם לו, אך קשה להתעלם מן הקרבה הרבה השוררת בין הגויותיהם להגותו. כמי שהיה אומן על משנתו של כהן וכמי שלא יכול היה שלא להכיר – ולו אף באורח שטחי – את משנותיהם של בובר ושל רוזנצווייג, ברור שאם פיתח מדרש ההולך באותו כיוון, הרי שהוא חב להם את התבנית היסודית של המחשבה שמדרש זה מפתח. העובדה שאינו נזקק להם, אינו מתווכח עמם ואינו מודה בחובו להם אין בה כדי

30 ביטוי נמרץ להנחה זו ניתן למצוא אצל גורדון, המדגיש שבעוד החוויה משותפת לאדם ולכל בעלי החיים מייחדת ההכרה את קיומו. בזכותה זוכה האדם לא רק להישגיו התרבותיים, החברתיים והמדעיים, אלא גם לעומק המשמעות של השאיפה הבלתי נשלמת לאיחוי הקרע שבין הכרה לחוויה. שאיפה זו, מטלה מתמדת זו, היא, כאמור לעיל, 'צלם אלוהים' שבאדם. שהרי אם בשביל בעלי החיים אין הדבקות בחוויה אלא ביטוי למהותם הפשוטה, בשביל האדם היא פרייה של הכרעה מוסרית ואמונית, ובתור שכזו קונה לה משמעות רוחנית נעלה. תבנית דומה ניתן למצוא ביחס שבין זיקת הראשית של התינוק ושל האדם הפרימיטיבי לבין זיקתו של האדם הבוגר בן התרבות במשנתו של בובר.

31 וראו, למשל: 'מחלת תקופתנו אינה דומה לזו של כל דור אחר, היא שייכת למחלותיהן של כל התקופות גם יחד. תולדותיהן של התרבויות אינן משולות לאיצטדיון של העדינים שבו יש לרץ אחד לעבור על אותו מסלול-של-ממות בעליות ובלא שיחשש לכלום. על פני עליותיהן וירידותיהן עובר נתיב ללא-שם. אין זה נתיב של קידמה והתפתחות; ירידה יש כאן דרך פיתולי הדרך הלוליניים של השאול הרוחני; ויש לכנותה גם עלייה עד למערבולת הפנימית, העדינה והמפותלת ביותר, מקום שאין שם עוד 'מכאן-והלאה' וכל שכן שאין ממנו עוד 'חזרה-לאחור', אלא רק עוד מעשה-התשובה שלא יאומן: הבקיעה לחופשי. שמה ניטל יהיה עלינו ללכת בדרך זו עד תומה, עד אל רגע הניסיון של חושך וצלמוות? ברם במקומה של סכנה יגבר גם כוחה של הישועה' (מרטין בובר, אני ואתה, חלק שני, תרגם יהושע עמיר [טרם נדפס]).

להעלות או להוריד בנידון דידן. לכל היותר יש בה כדי להציב סימן שאלה על האורח שבו הוא מבקש לחנך את קהל קוראיו שהגויות אלה לא נודעו להם.³² סימן שאלה זה יידון בהמשך דברנו, שכן עיקר ענייננו כאן צריך להיות ממוקד לא בשאלת ההשפעה הישירה של אחדים מהוגים אלה על סולובייצ'ק, אלא בתשתית הפילוסופית-קיומית שבגינה הוא נותן עצמו להשפעה זו ומפתח את השקפתו באותו כיוון כדרך שעשו זאת אלה. יש לומר, שנראה שמשו יסודי בחוויה של האקזיסטנציאליסט הדתי בן המאה העשרים מביא אותו לשרטט דו-קוטביות דיאלקטית כזאת, ולראות בה את מהות הקיום האנושי ונקודת מוצא להבנת מחלתו ודרכי ריפוי.

הקושי מתעורר כאשר בוחנים את פרטיה של חלוקה זו כפי שסולובייצ'ק משרטט את קווי המתאר שלה. איש האמונה כשמו כן הוא: הספירה של חייו היא הברית שבין אלוהים לאדם, ובהתאם לכך הוא חי בתוך 'קהילת אמונה'. במובן זה הוא דומה למדי לאדם החי בתוך ספירת ה'אני-אתה' אצל בובר.³³ ועם זאת ניכר הבדל הרה משמעות ביניהם, שהרי בעוד בובר דורש מן האדם להיות את כל ממדי חייו בתוך עולם ה'אתה', גם כמחנך, כפועל בתחום הכלכלי והפוליטי וכל כיוצא בזה, ובעוד גורדון מגשים בחיי העבודה והקבוצה שלו את תביעתו לחזור אל הטבע ואל החוויה ומחיל אותה על כל ממדי הקיום האנושי, סולובייצ'ק משאיר את כל הפעילות היוצרת והבונה מחוץ לתחומי של איש האמונה. אמנם דיונו ב'אדם השני' מגלה רגישות ועמקות רבות, אולם הוא נשלט על ידי תיחום חריף של מרחב הפעולה של 'אדם השני'. 'אדם הראשון' עוסק ביישובו של עולם; 'אדם השני' כשלעצמו אינו פועל בתחום זה ואינו שותף כלל לגדולתן של 'נשמות תוהו', כניסוחו של הרב קוק.³⁴ אין לו יד ורגל בדעת האמת ובמחקר,

32 מאמרו של אלן בריל בקובץ מדגיש את דבריי אלה ביתר שאת לאור הוגים נוספים.

33 אמנם במאמר 'אני ואתה' חסרה במידה רבה הקהילה, או ברובד הלשוני ה'אנחנו', והזיקות נראות במידה רבה כתלויות ועומדות רק במישור הבינאישי שבין שני יחידים, וזאת למרות דיונו המקיף של בובר בהיסטוריה ובתרבות. ואולם בהמשך פיתח בובר את תפיסתו הדיאלוגית, וקשר אותה קשר איתן עם השקפתו הלאומית והסוציאליסטית-נבואית. בשלב זה נקנה למושג החברותא (Gemeinschaft) הבובריאני מלוא עומקו הדיאלוגי. החברותא נתפסת כמכוננת מצד אחד על יחסי ה'אני-אתה' שבין חבריה, ומצד שני על יחסו של כל אחד מהם אל 'האתה הנצחי'. וראו למשל מאמרו משנת 1951, 'הדו שיח בין אלוהים לאדם במקרא', תעודה וייעוד, א: מאמרים על ענייני היהדות, 'ירושלים תש"ך', עמ' 244-252. אצל כהן, רונצווייג וגורדון משולבים מלכתחילה היחסים הדיאלוגיים שבין היחידים בתוך המרקם של העדה והחברה.

34 אברהם יצחק הכהן קוק, אורות, ירושלים 1950, עמ' קא-קכג. הרב קוק אינו שותף אמנם לזרם זה של מחשבה דיאלוגית, ומושגיו הדתיים שאובים במידה מכרעת משדות מחשבה ואמונה אחרים; עם זאת התמודדותו עם השניות שבהוויה האנושית, העומדת ביסוד יכולתו לראות את החיוב העקרוני שב'חוצפה' ובכפירה, מקבילה במידה רבה להתמודדותם של ההוגים הדיאלוגיים.

באמנות ובתרבות, בכלכלה ובפוליטיקה, בחברה ובפילוסופיה.³⁵ סולובייצ'יק מגונן עליו בכוחה של ההפרדה המוחלטת בין שני הקטבים מפני כל תביעות למודרניות, לחילוניות ולעיונות עם מערכות ערכים מתחדשות. הוא מונע ממנו את היציאה מדלת אמותיו של ה'רחם' המגונן של הברית ומאווירתה של ה'הרעות' האקזיסטנציאלית'. בתור שכזה נשאר תחומו מוגבל וצר עד מאוד. שהרי 'אדם הראשון' שבקרבתו אמור למלא את כל חלל הפעילות האנושית שמחוץ לאמונה במובנה האקזיסטנציאליסטי המתוחם. תביעה זו ברורה מתוך הקשר הדברים הכללי, אולם היא מודגשת על ידי הפן המדרשי של המאמר. שהרי רק שניים ברא האל, ורק שילובם זה בזה הוא האדם הממשי. כל מה שיש באדם, ושאיננו שייך לתחומה המתוחם של האמונה, אמור אפוא להיות מגולם בדמותו של 'אדם הראשון'.

בשל כך נודעת חשיבות רבה במיוחד לעיון במאפייניה של דמות זו ובמגבלותיה. 'אדם הראשון' מתואר על ידי סולובייצ'יק כאיש ההוד וההדר:

האדם הראשון הוא תוקפני, נועז, ושואף לנצחון. סיסמתו היא הצלחה, נצחון על כוחות הטבע [...] המדען המודרני [המייצג את יסוד אדם הראשון במלוא טהרתו – י"ע] אינו מנסה לבאר את הטבע. הוא רק מכפיל אותו.³⁶

ברבדים אלה מתמצה דמות אדם זו. סולובייצ'יק אינו מייחס לה אף שמץ מן המכלול של יצירה אנושית פילוסופית, אמנותית ותרבותית, שאינו חלק מן הפולחן של 'קהילת הברית', ושמכיוון שכך היה צריך לכאורה להיות מנת חלקה. הוא יודע אמנם שאיש ההדר הוא גם 'אסתטיקן יוצר', ואפילו שהוא 'אינו רק שכל יוצר החותר ללא הרף קדימה אלא גם שכל מתבונן, המביט אחורה והמעריך את פעלו, ובכך הוא מתדמה לבוראו [...] בעשותו מאמץ לקבוע אותם [את הישגיו – י"ע] בפרספקטיבה פילוסופית וערכית'.³⁷ ואולם אליבא דסולובייצ'יק כל אלה אינם פעלים בעלי ערך של ממש, אלא רק תת-סעיפים של השכלתנות הטכנית היוצרת של 'אדם הראשון'. הוא מדגיש:

למרות חסדו ללא-גבול של ה', בהעניקו לאדם הרבה תכונות אינטלקטואליות ומידות הסתכלות בגישתו אל המציאות, הרי שעה שבירך ה' את האדם

35 חולשה דומה ניתן למצוא במושג הגאולה שמפתח רוזנצווייג, המתוחמת כולה אל הליטורגיה הדתית ואל האורח שבו היא מעצבת את החלל והזמן של עדות האמונה היהודית והנוצרית. כמו אצל סולובייצ'יק כך גם אצלו חסרה ספרה זו של התחברות אנושית מקודשת ממדים פוליטיים ואתיים.

36 איש האמונה הבודד, עמ' 17.

37 שם, עמ' 53.

הראשון וכשהטיל עליו לכבוש את הטבע כיוון אותו אל התכונות המעשיות של השכל.³⁸

ובהמשך:

הנציג האופייני ביותר של האדם הראשון הוא המדען המתמטי³⁹ המנתק אותנו ממיכלול הדברים המוחשיים, מצבע וקול, מחום, חוש וריח, שהן התופעות היחידות הניתנות לנו לקליטה מוחשית, והוא מעתיק אותנו אל עולם פורמאלי ויחסי של דפוסי מחשבה.⁴⁰

במובן מסוים מבטאים דברים אלה של סולובייצ'ק את מרידתו של האקזיסטנציאליסט – דתי כחילוני – בהגמוניה שמבקשות להן האידאות, במקביל למרידתם של פילוסופים אחרים בני זרם זה באידאליזם ההגליאני. ואולם בהקשר זה יש לשאול, מדוע הוצב כאן כאבטיפוס של 'אדם הראשון' איש מדעי הטבע דווקא ולא הפילוסוף, המדינאי, או כיוצא בזה. שהרי מדען הטבע, ועוד יותר מכך המתמטיקן, אינו יוצר אידאות ואינו מטיל משמעויות בעולם. המתמטיקה הטהורה אינה יודעת את ההכרה כל עיקר. היא עוסקת רק בדפוסי המחשבה. במובן זה אין בה משום 'כיבוש העולם' ולא משום 'כשרון כריזמטי'. בוודאי, נוח לו לאיש האמונה להתעמת עם המתמטיקה, שאינה נושאת בכנפיה ערכים כלשהם – ולכן גם לא ערכים שיוכלו להיות מנוגדים לאלה של אמונתו; נוח לו להתעמת עמה גם משום שאינה מטילה קושיות בעולם האמונה שלו כדרך שעושים זאת מדעים אחרים, כגון ההיסטוריה, מדעי החברה, חקר היהדות, ובעיקר, כפי שראינו, מחקר המקרא המודרני.

לאמתו של דבר אין סולובייצ'ק מעניק אף לעיסוק השכלי מעמד של ממש. העיקר בשביל 'אדם הראשון' הוא 'תהילה, הוד והדר'. רק לשמם הוא צריך להעלות עצמו 'מעל לדו קיום עם הטבע' ו'ממצב של חיים חסרי הכרה וחסרי אונים אל חיים שכליים, מתוכננים ומלאי הדר'.⁴¹ מכאן כבר נובע ההמשך: העיון השכלי אינו נתפס כאן כערך לעצמו ואף אינו מטרה לעצמה; הוא מתואר על ידי סולובייצ'ק כמיועד לשמש את הניסיון להשתלט על העולם ותו לא. במילים אחרות, המדובר אינו במדען התאורטי כלל אלא במדען השימושי, זה שבזכותו מנסה 'האדם המודרני' [...] לכבוש את החלל, ושבגינו הוא יכול 'להמריא במטוס

38 שם, עמ' 14.

39 ביטוי זה, שתורגם באורח מילולי יתר על המידה בתרגום הנדפס, מתייחס לאיש מדעי הטבע הנסמכים על המתמטיקה והמכמתיים תופעות ויחסים. עם זאת יש בתרגום המילולי כדי להאיר את האורח שבו מתייחס סולובייצ'ק למדעים אלה כעומדים על הכימות ועל הממד הפונקציונלי.

40 איש האמונה הבודד, עמ' 17.

41 שם, עמ' 16.

בשדה התעופה בניירירק בחצות הלילה ולאחר כמה שעות לצעוד ברחובותיה של לונדון.⁴² שאלתו אינה אלא 'שאלת ה"איק" הפונקציונלית'⁴³ העומדת ביסוד ההישג הטכנולוגי. בטכנולוגיה מתקדמת וחסרת תוכן ערכי זו מתמצית בעיני סולובייצ'יק דמותו בת ההדר של 'אדם הראשון'. ומכיוון שהעידן המודרני מתואר על ידי סולובייצ'יק כעידן ההתגברות של אדם זה,⁴⁴ מתמצית בכך הגדרתו המהותית של עידן זה.

תיאור זה של סולובייצ'יק מצייר לעומת 'אדם השני' – שכאמור לא חרג מתחומן של האמונה וביטוייה ושל עדת הברית – דמות של 'אדם הראשון' שאינו אלא דחליל מרוקן מתוכן של איש התרבות והציוויליזציה, הפילוסופיה והאמנות, הפוליטיקה והחברה.⁴⁵ ברור, שנקל מאוד על איש האמונה להתמודד אתו. הוא אינו צריך לשלם כל מחיר על התמודדות זו שהרי אין היא מחייבת אותו לדבר, מלבד חיובם העקרוני של הישגיה החיצוניים והשטחיים ביותר של התרבות המודרנית והכרה בתרומתם לקיום האנושי. במובן זה יש לראות בנוסחה שמציע סולובייצ'יק נסיגה משמעותית מרעיון 'תורה עם דרך ארץ' כפי שפיתח אותו שמשון רפאל הירש, ושביסודו עמד חיוב ערכי של ערכיה ההומניסטיים של התרבות ה'כללית' כפי שזו ניבטה אליו בגרמניה של המאה התשע עשרה. שהרי בניגוד להירש, התובע מאמץ מתמיד של גישור בין תחומה של תורה לבין התחום של התרבות הכללית על גילוייה הרוחניים, האמנותיים וההגותיים, סולובייצ'יק אינו תובע אלא הכרה בכך שלקיומו של האדם נודעים ממדי 'הדר' שמחוץ לאלה של האמונה.

התוצאה היא שהאמונה גם אינה יוצאת נשכרת ממערך דו־קוטבי זה. לאמתו

42 שם, עמ' 17.

43 שם, עמ' 18.

44 שם, עמ' 53.

45 יש אמנם לקבל בהחלט את ניסוחו של איש שלום, כי 'האדם אשר הרי"ד סולובייצ'יק מתאר כמי שנברא ב"צלם אלוהים" הוא האדם החילוני על פי כל המאפיינים שרי"ד סולובייצ'יק מתאר. לאדם זה אין כל עניין רוחני, ערכי או מטאפיסי, וכל שאיפותיו ממוקדות בעצמו ובשלטונו על הטבע' (בנימין איש שלום, 'על מדע ושלמות הרוח', אמונה בזמנים משתנים, עמ' 366). הוא צודק גם בכך ש'טיפוס אדם זה [...] זוכה להערכה חיובית אצל הרי"ד סולובייצ'יק' (שם, עמ' 367). אולם קשה עד מאוד לקבל את מסקנתו מכל זה, שבכך הולך סולובייצ'יק 'זמרחיק יותר מעמיתיו [הרב קוק ושמשון רפאל הירש – י"ע] בכך שהוא מחייב את ההווה החילונית כשלעצמה בחינת מימוש רצונו של אלוהים' (שם). מה שסולובייצ'יק מחייב אינו אלא גילוי חיצוני וחלקי של החילוניות וזאת תוך התכחשות מוחלטת להגות החילונית, למערכות הערכים שהנחו את המאבק החילוני להשתחררות מהקלריקליות במאות השמונה עשרה והתשע עשרה וליצירה החילונית. התכחשות זו גורמת לנתק מוחלט כמעט בין סולובייצ'יק וקהילתו לבין מושא דיונם, ולחוסר יכולתם להתמודד עם החילוניות להעריכה על חולשותיה ויתרונותיה.

של דבר אין היא נאבכת כלל עם אותו צד־שכנגד שבהוויה האנושית, משום שהוויה־שכנגד זו אינה מציבה בפניה שום אתגר רוחני וחברתי ממשי. היא אינה נבנית מאותה 'עצבות נעלה' של הגורל האנושי המחליף תדיר כל 'אתה' ב'לוי' כהגדרתו של בובר,⁴⁶ אינה מעלה 'ניצוי' מן התוהו, אינה נענית לשום אתגר מפרה ומסכן כדרכו של הרב קוק בשאלת הכפירה, ואינה מביאה אל בית תלמודה שום חומר מן 'החיים' כדרך שרוונצווייג הגדיר את משמעותו של תלמוד התורה הנחוץ לנו היום.⁴⁷ אף שסולובייצ'ק מחייב את קיומו של הפן ה'נהדר' שבקיום האנושי אין הוא מעניק לו משמעות. אפילו לרפואה, שהיחס המסורתי אליה חיובי ביותר, מייחס סולובייצ'ק מעמד רק במסגרת חיפוש הכבוד וההדר.

קשה לראות כיצד יכול יחס זה להפרות את הדיון במקומו ובבעיותיו של האדם המודרני, וכיצד תוכל הגות זו לזכות במעמד של מי שעוסק באמת ב'כאן' וב'עכשיו', מתוך הפרספקטיבה של 'ימות עולם'. מצוקתו של איש האמונה ובדידותו נשארות עניין לחוויית אמונה שאינה מתייצבת נוכח העולם ונוכח מפעלו התרבותי של המין האנושי. כשלעצמה היא נדונה לעומקה ותוך אמפתיה רבה למשמעותה ולכשלים העומדים בדרכה, אולם היא אינה מוארת כלל על ידי היחס הדיאלקטי שבין 'אדם הראשון' לבין 'אדם השני'. האמונה קיימת לעצמה, ולמרות ביטויי הענווה הפזורים בספר קשה שלא לחוש בתודעה היהירה המפעמת במאמר בדבר יופייה הפנימי והאותנטיות הגלומה בה. אמנם הסיפור המקראי כפי שסולובייצ'ק דורש אותו מספר ששניים ברא האל, ומציב בפנינו את האתגר לחיות את שני האספקטים הללו מתוך הרמוניה ואיזון. ואולם לאמתו של דבר המאמר מבקש להחליף את שלטונו חסר המצרים של 'אדם הראשון' בשעבודו של אדם זה לעליונותו הבלתי מעורערת, הבלתי מאותגרת והבלתי מועשרת של 'אדם השני'. בתוך כך מיטשטשים שורה של ממדי חיים אתיים, פוליטיים, אמנותיים ורוחניים.

תפקידו התרבותי־היסטורי של 'איש האמונה הבודד'

מהו אפוא תפקידו של מאמר זה? האם לא יכול היה סולובייצ'ק עצמו לחוש בחולשותיו הקשות מנשוא? האם נצטרך להניח שהאיש שחיבר את *The Halachik Mind* לא יכול היה להוציא תחת ידיו מאמר מתוקן, מעמיק ואחראי יותר? ומצד

46 אמנם אליבא דבובר אין 'האתה הנצחי', היינו אלוהים, מתחלף ב'לוי', אולם בכך רק מודגש עד כמה כל 'אתה' אחר אכן מתחלף ב'לוי'. ומכיוון שהזיקה עם 'האתה הנצחי' מתרחשת לעולם בתוככי הספרה של הפגישות עם ה'אתה' הסופי, הרי שהיא טבועה בחותמה של ההתגברות על התחלפות זו ומופרית מהתמודדות זו.

47 נהריים (לעיל הערה 7), עמ' 190–192.

שני: אם הניתוח דלעיל אינו מופרך לחלוטין, כיצד נבין את הפופולריות הרבה שלה זכה המאמר, בבחינת אמירה אינטלקטואלית־דתית נועזת וייחודית? דומה שהתשובה לשתי שאלות אלה היא אחת. סולובייצ'יק פועל כאן מדעת או שלא מדעת כסוכן תרבות, ולא דווקא כהוגה וכיוצר עצמאי. הוא מביא בפני קוראיו אחדים מהרעיונות הפילוסופיים בעלי המשמעות ההומניסטית והדתית המעמיקה, שאותם קיבל מאחדים מההוגים היהודים הלא־אורתודוקסיים שאליהם נחשף לפני שהיגר לארצות הברית ושאליהם הוא חש קרבה עמוקה. אלא שהוא עושה זאת תוך סיגול למה שהוא מבין ככוח עיכולו המוגבל של הקהל הנא־אורתודוקסי של כתב העת *Tradition*. הוא מניח שקהל זה אינו יכול לקרוא במישרין את דברי בובר, המורד במצוות כולן והמתרים כנגד הדת הממוסדת באשר היא, ושואם גם יקרא את דבריו לא יפיק מהם דבר לעולמו הנא־אורתודוקסי. באותו אופן הוא מדיר את קהלו מלבוא בשערי משנותיהם ודמותם של רוזנצווייג ושל כהן. ויש לומר שסולובייצ'יק אינו מסתפק בהתעלמות מכוונת מקודמיו הלא־אורתודוקסיים,⁴⁸ הגם שאלה הניחו את היסוד לחשיבתו הדו־קוטבית, אלא גם מפתח מדרש מאולץ ובעייתי, העשוי לסבר את אוזני קהל קוראיו. הוא נכון לוותר על ממדי העומק של ההבחנות שמהן שאב ועל הרבה מהפירויות של העמדות של קודמיו, ומסתפק בלגיטימציה חלקית ביותר לעולמם המודרני של קוראיו, תוך הדגשת ממדי האמונה האמורים להיות משוקעים בו. הוא מניח שלגיטימציה זו שעל פני השטח ושילובו של עולם זה בחיי האמונה הם המרב שראוי לומר לקוראיו הנאמנים.

זו הערכתו של סולובייצ'יק את כוח עיכולם של קהל קוראיו. הוא אומר את שלדעתו הם יכולים לשמוע, ומתרגם לשפתם את שלהבתו אין הם יכולים לקרוא במקור. התוצאה פרובלמטית למדי. מצד אחד, אין ספק שעלה בידו להביא אחדים ממערכי המחשבה הדיאלוגיים אל קהל רחב, שהרבה לקרוא בהם ולמצוא בהם עיגון לעמדתו הדתית הנא־אורתודוקסית. יתרה מזאת, ייתכן שהשפעתו של המאמר הועילה בדיעבד אף מעבר למה שסולובייצ'יק הרשה לעצמו לומר בו בפועל. אלא שהמחיר ששולם על פעולת 'תרגום' תרבותית־דתית זו כבד עד מאוד. לא רק שנמנע הדיאלוג הפורה שצריך היה להתפתח בין ההשקפה האורתודוקסית לבין מערכי המחשבה הדתיים שהולידו רעיונות אלה, אלא

48 שגיא, העומד על הקרבה שבין הגותו של סולובייצ'יק להגותו של בובר, מפנה את תשומת הלב לרמזים היחידים של סולובייצ'יק אל מקורותיו, היינו להיוקקותו למונחים 'היחסים בין האני והאתה' או 'דרשיח בין האני והאתה', ולהערתו שמינוח זה נעשה בעקבות 'האכזיסטנציאליסטים' (עמ' 24, 42). מובן שאין בכך אלא כדי להוכיח שהתעלמותו של סולובייצ'יק ממקורותיו והתכחשותו להם נעשית מדעת ומתוך כוונת מכוון. וראו אבי שוויצר (שגיא), 'בדידותו של איש האמונה במשנתו של י"ד סולובייצ'יק: הדיאלקטיקה של גורל וייעוד', דעת 3–2 (תשל"ט), עמ' 255 הערה 40.

שהמאמר מבטא בבירור נסיגה מפוריותו הדתית הנועזת של העימות שמציבים הוגי המחשבה הדיאלוגית, וכאמור לעיל אף מן הרעיונות שעמדו ביסוד ענפים כאלה ואחרים של הסנתזה הנאו-אורתודוקסית והציונית-דתית בדורות קודמים. תחת הקרום הדק של פתיחות וליברליות עוצבה כאן עמדה שמרנית מובהקת. המבקש לעמוד על משמעות הדברים ולבחון את האורח שבו הם מציגים את סולובייצ'ק כמנהיג וכהוגה טוב יעשה אם ישווה את מה שנעשה כאן לאחדות מהתבטאויותיו האחרות. לעיל נרמז הפער הגדול שבין הדקדקנות, האחריות והעמקות הטקסטואלית שמגלה סולובייצ'ק כשהוא בא לפרש את דברי הרמב"ם ב'משנה תורה' לבין הנעשה כאן. הוא הדין בפער שבין השיטתיות הפילוסופית והזהירות המחשבתית המאפיינות את *The Halachik Mind* לבין דרך הכתיבה במאמר זה. במקרה הראשון מעיד הפער על ההבדל שבין יכולתו של סולובייצ'ק להציג לפני קוראיו התמודדות ישירה עם ההוגה ופוסק ההלכה הימריביניימי לבין הכרעתו שאין הוא יכול לעשות זאת בהקשרם של ההוגים הליברליים בני זמננו; במקרה השני ניכרת התהום בין עומק ההתמודדות שבינו לביןנו – לפחות למשך שנים ארוכות – לבין תודעת החובה שלו כמנהיג וכאיש ציבור.⁴⁹

מאלפת לא פחות היא הצבתו של 'איש האמונה הבודד' לצדו של 'קול דודי דופק',⁵⁰ הדומה לו במובנים רבים. אין זה המקום להיזקק לניתוח מפורט של מאמר מורכב זה.⁵¹ לענייננו די לציין קווי דמיון אלה באורח כללי. בשני המאמרים הוא מבקש לבטא בעזרת מדרש רעיון פילוסופי, ובשניהם הוא מעלים מקוראיו ממי שאב את הבחנותיו העיקריות.⁵² שהרי ההבחנה היסודית בין 'איש הגורל' ל'איש הייעוד' מעוגנת כל כולה בדיון הקאנטיאני ביחס שבין מטפיזיקה לבין אתיקה, ובמיוחד באורח שבו היא זוכה אצל הרמן כהן לחידוד ולהבלטה מיוחדים.⁵³ גם הטענה, שאת הסבל צריך להבין דרך הציווי העולה מן העמידה

49 תהום זו ניכרת עוד יותר כשמתבוננים בדרכי התבטאותו של סולובייצ'ק בפני ועידות 'המזרחי', שכונסו תחת הכותרת 'חמש דרשות'.

50 יוסף דוב סולובייצ'ק, 'קול דודי דופק', בסוד היחיד והיחד: מבחר כתבים עבריים, בעריכת פנחס פלאי, ירושלים תשל"ו, עמ' 331–400 (נדפס שנית: איש האמונה, עמ' 65–106).

51 על 'קול דודי דופק' וקשרו ל'איש האמונה הבודד' ראו שוויצר-שגיא (לעיל הערה 39), עמ' 247–257.

52 אפשר שצורך זה, להציג את דבריו כבלתי תלויים במקורות היניקה שלהם, נובע מכך שכאן, שלא כמו במקומות אחרים שבהם סולובייצ'ק שש להציג את מקורותיו, אין מדובר בהוגים נכריים אלא בהוגים יהודים ליברליים. ההתנאות במודרניות בכלל ובהיותו בן בית בתרבות המערב קלה לו יותר מההודאה בכך, שהוא אינו רק יורשה של מסורת בריסק אלא גם של המסורת היהודית הלא-אורתודוקסית שהתמודדה עם עולם מודרני זה.

53 בספרו 'אתיקה של הרצון הטהור' (*Ethik des Reinen Willens*, Berlin 1904) מחדד כהן את ההבחנה הקאנטיאנית בין האפריורי של החוק המטפיזי העומד ביסוד מדעי הטבע לבין האפריורי של הצו האתי העומד ביסוד מדע המשפט. בעוד האפריוריות הראשונה 'קודמת'

נכחו ולא דרך מטפזיקה כזאת או אחרת, שאובה כמעט באורח מילולי מדינו של כהן בספר הזקונים שלו, דת התבונה ממקורות היהדות.⁵⁴ יסודות אלה היו מוכרים לסולובייצ'יק היטב, ואין ספק שעמדו בבסיס המהלך ההגותי שהוא מפתח במאמרו,⁵⁵ הגם שאין הוא מזכיר אותם ולו ברמז. במילים אחרות, גם כאן, כמו ב'איש האמונה הבודד', יש לבחון את תפקידו של סולובייצ'יק לא כהוגה עצמאי אלא כסוכן תרבות, המבטא בפעולתו הערכה דומה לגבי כוח עיכולם של שומעי לקחו. בשני המקרים הוא 'מתרגם' את שעבד הוא עצמו מתוך משאו ומתנו עם ההגות הלא-אורתודוקסית ללשון האמורה בעיניו להיות נוחה ופורייה לשומעי לקחו האורתודוקסים.

אלא שבין שני המאמרים שורר הבדל עקרוני הן במישור המדרשי הן במישור ההגותי. גם בלא להיכנס לניתוח מפורט של המדרש שמפתח סולובייצ'יק ב'קול דודי דופק' נקל לראות, שאין הוא סובל כמעט מהחולשות שאפינו את המדרש המפותח ב'איש האמונה הבודד'. המדרש המשולב של שיר השירים ושל סיפורו של איוב מתייחס אל ההקשר הכולל שממנו צומחים היסודות שהוא דורש ואל שאלות היסוד שהם מעוררים. דבריו מגלים מידה של קריאה רגישה בטקסטים. המדרש שהוא מפתח מבקש לעמוד על יסודה של אותה משיכה בלתי ממומשת ששירי האהבה שבשיר השירים מעידים עליה מזה, ועל קושיית היסוד התאולוגית שמציג ספר איוב מזה. יתרה מזאת, המדרש – שבמקרה זה אינו מתייבב באותו אורח בלתי פרודוקטיבי כנגד המחקר המודרני שבו התייחס ולא התייחס סולובייצ'יק אל ביקורת המקרא ב'איש האמונה הבודד' – נסמך על תובנה מסורתית מוצקה בדבר משמעותם של שירי אהבה אלה כשירי אהבה שבין כנסת ישראל לבין הקדוש ברוך הוא.⁵⁶

לניסיון הטבעי ומתנה אותו, האפריוריות השנייה מציינת את תכליתו של האדם. הראשונה היא דסקרפטיבית; השנייה – נורמטיבית.

54 ראו דת התבונה (לעיל הערה 6), עמ' 52–55, 270–252. לתפיסה שלפיה יש להתמודד עם ייסורי האדם לא דרך פיתוח של מטפזיקה כזו או אחרת, אלא דרך השאלה מה הציווי העולה מהעמידה נוכח ייסורי הזולת ונוכח ייסוריי שלי, מקום מרכזי בכל המבנה של פילוסופיית הדת של כהן. רק מכוחה הוא יכול להניח את התשתית למהלך הכולל של ספרו, שעניינו חדירה אל עומק משמעותה של הדת והגדרתו של מעמדה הסגולי ביחס לאתיקה.

55 יעקב בלידשטיין מציע שהמונחים גורל וייעוד, שסולובייצ'יק נוקט, שאובים ממשנתו הציונית-דתית של מרטין בובר (יעקב בלידשטיין, 'עם ישראל בהגותו של הרב י"ד סולובייצ'יק', נספח: 'למקורות המושגים "גורל וייעוד"', אמונה בזמנים משתנים, עמ' 168–171). בכך אין כמובן כדי לסתור את הטענה, שהתוכן הנוצק למונחים אלה שאוב מהפילוסופיה הנארא קאנטיאנית של כהן, שבובר הושפע ממנה עמוקות, אם גם לעתים בדרכי עקיפין.

56 על שיר השירים כמחרוזת שירי אהבה ארציים ראו יאיר זקוביץ, שיר השירים, סדרת מקרא לישראל, תל אביב תשנ"ב, עמ' 3–39. זקוביץ עומד על כך, שכבר עריכתו של אוסף זה והכללתו במקרא מעידות על פרשנותו כמבטא את האהבה בין שמים לארץ. על דיונו המקביל

גם כאן העיקר הוא בפן ההגותי שהמדרש בא לשרת, פן המבליט עוד יותר את ההבדל העקרוני שבין שני המאמרים. ב'איש האמונה הבודד' לא מצינו כמעט שום יסוד רעיוני שלא הופיע בדברי קודמיו של סולובייצ'ק ושלא רודד בידיו לרמה שבה האמין שהדברים יימצאו בני עיכול לשומעיו. כאן, ב'קול דודי דופק', הוא מתייזב אל מול בעיה שעצמתה לא נודעה עד כה: שאלת השואה מזה ופרשנותה של הציונות לנוכח אימיה של השואה מזה. אכן, שתי ההבחנות היסודיות שעל בסיסן הוא מעצב את השקפתו במאמר זה הן משל כהן; אולם האומר לאחר השואה את שאמר כהן לפניו מעניק לדברים הקשר חדש ומעמיק ומעז העזה דתית ופילוסופית רבה שמורו ורבו לא היה צריך כלל להיזקק לה. הקובע שאיננו יכולים להבין את השואה אך אנו יכולים להיות 'מצווים' על ידה אומר אמירה המכוננת אתיקה יהודית דתית שלא נהגתה עד כה, גם אם הוא נסמך על יסודות שפותחו במסורת ההגותית היהודית. המציב בהקשר זה את עמדתו הציונית-הדתית מתייזב במקום שונה לגמרי לא רק מהרמן כהן האנטי-ציוני, אלא גם מרבים מהוגי הציונות בכלל והציונות הדתית בפרט.⁵⁷ כאן נקנה לדיון הזהיר באתיקה הדתית ממד הלכתי מובהק, המציב את עמידתו הדתית של היהודי ואת הלוז של אמונתו באל על המצווה שהוא מצווה לקיים בכל רגעי חייו. סוכן התרבות הוא במקרה זה גם 'סוכן נוסע' בזמן, השם נפשו בכפו ומתייזב אל מול קהלו באורח שקהל יהודי לא יכול היה לשמוע לפני כן.

תפקידו של סוכן התרבות ושל המתרגם מהקשר להקשר יכול להיות חשוב ביותר. כשהוא מעז להביע את מלוא אמונתו והשקפתו הוא עשוי להיות משמעותי ורב ערך. מעמיק עוד יותר הוא תפקידו של סוכן תרבות המפנה את שומעיו אל המקורות שמהם הוא דולה ומציב בפניהם את מלוא ההיקף של הרעיונות שהוא 'מתרגם' בעבורם.⁵⁸ ברם כשהוא מרדד את הדברים ומפשט אותם תוך עיקורם ממשמעותם הפורה והפרובוקטיבית, הוא מביע אי-אמון בקהלו ומוותר לו. אזי מצטייר תפקידו באור בעייתי הן מבחינת תפיסתו את רמתו וכוך עיכולו של קהל שומעי לקחו הן מבחינת תולדות הרעיונות שלהם הוא משמש סוכן. בחינת מעמדו ותפקידו של הרב סולובייצ'ק בעולם היהודי בן ימינו ושאלת

של רוזנצווייג בשיר השירים ראו יוסף טרנר, אמונה והומניזם: עיונים בפילוסופיה הדתית של פרנץ רוזנצווייג, תל אביב 2001, עמ' 96–118; דעת מאמינה (לעיל הערה 7), עמ' 170–172. 57 וראו דב שוורץ, 'משנתו של הרב י"ד סולובייצ'ק בראי ההגות הציונית-הדתית: החילון והמדינה', אמונה בזמנים משתנים, עמ' 123–145.

58 זהו למשל התפקיד המכריע שנטלו על עצמם ביאליק ורביניצקי בבואם לחבר את ספר האגדה שלהם. הספר מביא אל הקורא בן זמננו טקסט ערוך ונגיש, המבטא את הבנתם של העורכים מזה והפניות למקורות חז"ל שמהם לקוחים הטקסטים מזה. לעומת זאת, כשמרטין בובר חיבר את ספרו 'אור הגנוז' הוא לא נקט דרך זו, ועל כך נמתחה עליו ביקורת קשה ומוצדקת. רק במהדורות המאוחרות של הספר נוספו לו מראי המקום מן הספרות החסידית.

ההשפעה האפשרית של חלקים ניכרים בכתיבתו על הקהל האורתודוקסי והנאו־אורתודוקסי כעל קהלים דתיים וחילוניים אחרים טוב לה שתישאל בין היתר בפרספקטיבה זו. סוכן תרבות – בוודאי; אבל מאיזה סוג?

שתי דלתות פתח הרב סולובייצ'יק – ולא עבר בהן: על עתידה של האורתודוקסיה המודרנית

אירווינג (יצחק) גרינברג

א. הקדמה

אחת האמתות שמחזיקים בה היסטוריונים יהודים היא, שהאורתודוקסיה איננה המסורת העתיקה שהורישה לנו תרבות ימי הביניים. למעשה, המסורת נוסחה מחדש בתגובה לעליית המודרניות ולמעבר של היהדות לכלכלה המודרנית, למבנים הפוליטיים ולסביבה התרבותית המודרניים.¹ תהליך האמנציפציה הזה, שנקשר לתנועת הנאורות, חולל שינוי גורף בתשתית הקיומית של הקהילה היהודית. המודרניות, בעיקר בהופעותיה ה'משיחיות' (ליברליזם, אוטופיזם ולאומיות), תבעה שהזמנים החדשים ישאו עמם מערכת ערכים חדשה ואורח חיים חדש. בתמורה לאמנציפציה חייבים היהודים לאמץ את הנורמות וההתנהגויות החדשות שישלבו אותם בתרבות החדשה. יהודים רבים קיבלו תביעה זו, ובתגובה ביקשו יהודים רבים – חילונים ודתיים כאחד – לשנות את היהדות או לנטוש אותה.²

האורתודוקסיה (היום מזוהה כאולטרה-אורתודוקסיה, או הזרם החרדי) הגיבה בטענה שהתורה הנצחית היא על-זמנית. האורתודוקסיה נוצרה לפי תאוריית ההפרדה: אפשר לא להיכנס לתרבות המודרנית החדשה, והדבר אף מתחייב, משום ששינוי כזה יהרוס את האמונה והדתיות המסורתית. הבעת משמעויות חדשות של התורה ועל אודותיה מערערת את הלגיטימיות הנורמטיבית של המסורת וחידושים אסורים מעיקרם, גם אם השקפות דומות והנהגות דומות היו

1 למשל, Moshe Samet, 'The Beginnings of Orthodoxy', *Modern Judaism* 8, 3 (October 1988), pp. 249–269

2 W. Gunther Plaut, *The Rise of Reform Judaism*, New York 1963; idem, *The Growth of Reform Judaism*, New York 1965; Michael A. Meyer, *The Origins of the Modern Jew*, Detroit 1967; idem, *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism*, New York 1988; Jacob Katz, *Jewish Emancipation and Self-Emancipation*, Philadelphia 1986, esp. 'Jewry and Judaism in the Nineteenth Century', pp. 3–19; Benny Kraut, *From Reform Judaism to Ethical Culture*, Cincinnati 1979, pp. 76–86

מקובלים בעבר.³ כל הצדקה וכל הסבר של התורה במונחים מודרניים פגומים, בשל מתן הסמכות למודרניות וערעור קודשי ישראל הגלומים בהם. הגישה והזיקה לתרבות החילונית וללימודי החול נאסרה⁴ אפילו כהוספה על תכנית הלימודים הישיבתית המסורתית. פסיקה זו נובעת מן השיקול, שאלה מהווים מבנה שכנוע (plausibility structure) לאמונות ודעות אלטרנטיביות, ולטווח ארוך יגרמו לערעור סמכות הקהילה המסורתית.

התרבות המודרנית נדחתה משום שהיא נותנת סמכות לאדם. תוך שימוש במדע ובפוליטיקה האנושות נוטלת שליטה על גורלה ומבטיחה ליצור עולם טוב יותר שיש בו כבוד אנושי מלא לכולם. גם הציונות אסורה, שהרי דרכה היהודים חותרים ליטול שליטה בגורלם, לשחרר את עצמם, לחזור לארצם ולהקים את מדינתם. היא נתפסה ככפירה אסורה בקבעה שלאדם הכוח לגאול את עצמו, על חשבון סמכותו של האלוהים והשליטה האלוהית בגורל האנושי.⁵ לעומת זאת, האורתודוקסיה המודרנית טוענת שחשוב מלכתחילה להיכנס לעולם המודרני, אף כי כניסה זו כרוכה במאמצים עזים ובסיכונים גדולים. נצחיותה של התורה מותנית בהדירתה לכל תרבות אנושית, ביכולתה לכוון ולעצב את החיים בה.

הרב סולובייצ'יק היה ער מאוד לניגוד בין שתי הגישות הללו. בספרו 'חמש דרשות' הוא מתאר את גישתה של האורתודוקסיה המודרנית כ'אני מאמין' הארבעה-עשר במספר:⁶ 'אני מאמין באמונה שלמה שזאת התורה ניתנת לקיום, לגישום ולביצוע מלא בכל מקום ובכל זמן, בכל המערכות החברתיות, הכלכליות והתרבותיות; בכל הנסיבות הטכנולוגיות ובכל התנאים הפוליטיים. זוהי הצהרת עקרונות כל כך בסיסית שכל יהודי היה צריך להצהיר את היסוד היידי הזה באופן ברור וחותר בכל בוקר כשהוא גומר לומר את יתר שלשה-עשר העקרין.⁷ לדעת סולובייצ'יק הצהרה זו היא מבחן אמינותה של הדת. 'מה ערך לחזור תמיד על שלשה-עשר העקרין, אם אין אמונה באפשרות הגשמת התורה בכל מקום ובכל זמן'.⁸ הוא ממשיך: 'התורה ניתנה להגשמה בין בחברה הפשוטה והמשק ההמוגני של הגיטו [...] וכל הסביבה היתה רוויה יהדות [...] ובין בחברה המודרנית

3 ראו שו"ת לחתם סופר, אורח חיים, כח, נג, קפא; יורה דעה, יט; אבן העזר, כט.

4 אלה דברי הברית, אלטונה 1819. אסופה זו כוללת עשרים ושתיים שו"ת של אישים כמשה סופר ועקיבא איגר בגנות התנועה הרפורמית.

5 למשל Joel Teitelbaum, *Divrei Yo'el*, Brooklyn 1980, vol. 1, §§ 62–63. לדיון בטייטלבוים ובמתנגדים אחרים לציונות ראו Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism and Jewish Religious Radicalism*, Chicago 1996, pp. 40–78. ראו גם Walter Laqueur, *Zionism*, New York 1976, pp. 407–413.

6 יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, 'מטל השמיים וממשני ארץ', חמש דרשות, ירושלים 1974, עמ' 111.

7 שם, עמ' 111–112.

8 שם, עמ' 112.

המפותחת [...] שבהם היהודי הנהו חלק אינטגרלי של סביבתו, ללא שום קשר עם רשות היחיד שלו [ז"א באוירה חילונית ואוניברסלית]. לתורה יש גם זיקה לחולין ולאוניברסלי.⁹

הרב סולובייצ'יק הפגין את תמיכתו באורתודוקסיה המודרנית אל מול העמדה החרדית. הוא כותב: 'מצד אחד דוחה "אני מאמין" זה את כל האכספרימנטים של מתקני הדת – ריפורמים למחצה, לשליש ולרביע – הטוענים, כי ההלכה בשלמותה איננה הולמת את מסגרות החברה המדעית-עשייתית שלנו'.¹⁰ מאידך גיסא הוא עומד על כך שה'אני מאמין' 'מרחיק ודוחה גם שיטה אחרת, והיא, כי פרישה מן העולם היא הדרך היחידה לקיום התורה'.¹¹ לדעתו שתי התאוריות הללו כרוכות יחדיו והנן אחת. במילים אחרות, הדוגלים בפרישה, בבדלנות מוחלטת, 'מודים בשתיקה למתקני הדת, כי בקונסטלציה התרבותית-היסטורית המודרנית, שמירת המצוות ולימוד התורה הם כמעט בלתי אפשריים'. הוא מוסיף: 'גם הם [החרדים], בפנימיות נפשם, חסרה להם ההכרה כי התורה, כתורת הנצח, ניתנת לביצוע בכל התמורות והתנודות הסוציולוגיות אשר חברה דינמית, שנמצאת תמיד בתנועה, כזרם כביר, כפופה להם'.¹²

זאת ועוד, לאור העובדה שרוב עם ישראל עבר להתגורר במערב והפך קשור מאוד לתרבותו, יש לשלול את העמדה הנסגנית כ'איבוד עצמי לדעת'. 'עקב שיטה זו קיימת סכנה שנצטמק לכדי כת קטנה, שלא תאריך ימים'. על היהודים האורתודוקסים המודרניים 'לקבוע חגיגת', 'כי יסוד נצחיות התורה מקנה לנו הבטחה, כי אפשר ללמוד את התורה ולקיימה, לא רק בבית המדרש ובגיטו, אלא בכל מקום בעולם, ויהיה זה בית מודרני, מעבדה, קמפוס או בית-חרושת'.¹³

בכתביו ובשיעוריו היטיב הרב סולובייצ'יק למלא את תפקידו כשופרה של האורתודוקסיה המודרנית וכוונשא דברה. את הגותו ואת תפקידו ההיסטורי אפשר להשוות לאלה של הרמב"ם. השוואה זו מתאימה במיוחד, מכיוון שהרב העריץ את הרמב"ם, וחלק גדול מהפילוסופיה שלו השתמשה בקטגוריות הלכתיות של הרמב"ם. תורתו הלמדנית של הרב (של בני משפחתו) הייתה פעמים רבות הרהורים, ניתוח ופרשנות לדברי הרמב"ם ולפסיקותיו.¹⁴ בדומה לרמב"ם, שכתב עבור המלומדים המסורתיים שעוצבו נפשית נוכח המפגש העברי עם התאולוגיה המוסלמית והפילוסופיה היוונית, כך גם הרב סולובייצ'יק קיבל עליו את האחריות

9 שם, שם.

10 שם, שם.

11 שם, שם.

12 שם, שם.

13 שם, עמ' 113.

14 חיים סולובייצ'יק, חידושי רבנו חיים הלוי על הרמב"ם, ירושלים 2002; משה סולובייצ'יק, ספר חידושי הגר"ם והגר"ד: חידושים וביאורים לפי ספר הרמב"ם, Riverdale, NY 1990.

לפרש את התורה לשם הסרת המכשולים לאמינותה שהציבה התרבות החדשה. אצל סולובייצ'יק היו המכשולים תדמיתה של ההלכה כדת שאיננה רוחנית, וכדרך התנהגות דתית ולא כאורח חיים שיש בו עומק. כן הפריעו תפיסת ההלכה כערכים קרתניים, שבטיים וטקסיים ללא רוח אוניברסלית וללא דאגה לצדק חברתי ואחריות לאנושות כולה, כחשיבה המנוגדת למחשבת המדע ולמתודולוגיה המדעית. היא נראתה כמערכת הטרונומית, לגליסטית פורמלית, המטפחת אחידות והליכה בתלם. בכתביו (במיוחד בספרים איש ההלכה, וביקשתם משם, *The Halakhic Mind* ואיש האמונה הבודד) ובדרשותיו תיאר הרב את ההלכה כהתגלמות אידאליים נשגבים של התרבות המודרנית, כולל הבחירה בחיים,¹⁵ רוחניות המעורה והמאירה בחיי היום-יום,¹⁶ מערכת המעוצבת ומוקדשת לעצוב אדם אוטונומי, יחיד, מיוחד וחופשי,¹⁷ בעל להט לצדק חברתי ולעזרה לנדכאים,¹⁸ המונעת בכוח חזון של תיקון עולם הן של הטבע והן של ההיסטוריה.¹⁹ כמו הרמב"ם אף הרב סולובייצ'יק תרם תרומה שנייה: בהצגת המסורת במונחים מתוחכמים, ביצירת ספרות רבת עצמה, ברהיטות כתיבתו ובבקיאותו במקורות התרבות הכללית – מקורות שיש בהם תחרותיות אינטלקטואלית ועומק רגשי. ניסוחיו החדשים היו חיוניים; בלעדיהם אנשים בעלי מודעות מודרנית היו רואים ושופטים את המסורת כ'פרימיטיבית' מבחינה מתודולוגית, משוללת רוח ואסתטיקה וכבעלת תוצר אינטלקטואלי נחות. הרב סולובייצ'יק טווה סביב ההלכה²⁰ גלימה של פילוסופיה, שירה, רוח ואידאליים תוך התייחסות לפרטי הפרטים של מנהגי ישראל, כיאה לאורתודוקסיה המקפידה על קיום מדויק של המצוות. בכתביו לא בחר הרב בדרך הקלה, של הסתמכות על סמכות מורשת (כלומר, אלוהים ציווה לנו חוקים אלה, וכל שינוי או אי ציות להם הוא בגדר כפירה), אלא להפך, הוא קירב את קוראיו לתורה ואת התורה לקוראיו בכך שהשתמש בכוח השכנוע של הערכים החדשים לחזק את המסורת העתיקה והחדשה.

זאת ועוד, הרב סולובייצ'יק שימש מופת אישי לחיים דתיים, לחדוות הלימוד, לפתיחות לשאלות ולתרבות המודרנית ולהרהורים על אנושיותם של הגיבורים בכתבי הקודש. גישות אלה הלהיבו את נאמנותם המתמשכת של יהודים אורתודוקסים מודרניים רבים (ואני בתוכם). לבסוף, הרב חנך והסמיך יותר

15 למשל 30–39, 44, 65, *Halakhic Man*, Philadelphia 1983, pp.

16 למשל שם, עמ' 19–22, 40–54, 64–66, 94.

17 למשל שם, עמ' 123–137. והשוו עמ' 65–66, 77 ואילך.

18 למשל שם, עמ' 91–95.

19 למשל שם, עמ' 99–108.

20 שם, עמ' 99.

רבנים באורתודוקסיה המודרנית מאשר כל מורה לפניו בהיסטוריה של עם ישראל.

ב. הבעיה שבירידת קרנה של האורתודוקסיה המודרנית

אמר ר' חמא בר חנינא, גדולים צדיקים במיתתן יותר מבחייהן' (חולין ז ע"ב). מאז מותו של ר' מנחם מנדל שניאורסון, בשנת 1994, קמו ברחבי העולם כשלושת אלפים מוסדות של תנועת חב"ד, כולם נושאים את שם הרב ופועלים ברוחו ובהשראתו. התנועה זכתה לכבוד רב ולתמיכה כספית נרחבת, והיא עצמה מצהירה על תרומות של למעלה ממיליארד דולר בשנה. הרב הראשי של רוסיה – אם כי מינויו שרוי במחלוקת – הוא מתנועת חב"ד, ורבנים אלה מהווים מרכיב עיקרי ברבנות האורתודוקסית באנגליה, באוסטרליה ובדרום אפריקה.

ונהפוך הוא כשמדובר במורשתו של הרב סולובייצ'יק. מאז מותו בשנת 1993 מסתמנת שקיעתם של מוסדות הפועלים ברוחו של הרב ובצביון האורתודוקסיה המודרנית. באנגליה נמצא בית הדין של האורתודוקסיה המודרנית (Beit Din of the United Synagogue) בשליטתם של חרדים. תנועת המזרחי בישראל, שפנתה לרב סולובייצ'יק לעזרה בניסוח מדיניות מתונה ואחריות דתית לכלל האוכלוסייה, והייתה חלק חשוב מכל קואליציה ממשלתית בין השנים 1948–1977, נפלה בידי קנאים לאומניים בעלי נטיות משיחיות מבית מדרשו של הרב קוק, ובידי הזרם החרדי לאומי. בניגוד לרב סולובייצ'יק, שהטיף לשלום תמורת שטחים ושם את קדושת החיים על רמה גבוהה יותר מאשר קדושת הארץ, קבוצות אלה הפכו את ארץ ישראל השלמה לאבן יסוד של הציונות הדתית. הדבר הביא לדחיקתה לשוליים של המפד"ל, ועל חורבנה נבנתה ש"ס החרדית יותר, שנטלה קולות ספרדיים רבים מתנועת המזרחי. הרבנות הראשית (וכן משרות של רבנים ראשיים ברבות מהערים החשובות) נפלה לידי רבנים ההולכים בצו 'הגדולים' ולא לאורם של קווים מתונים יותר.

בארצות הברית נתפסו בתי הספר של 'תורה ומסורה' בידי בעלי סמכות חרדיים ישיבתיים נטולי אהדה לחינוך החילוני. גם The Union of Orthodox Jewish Congregations נטתה ימינה, ותנועת הנוער שלה, NCSY, החלה מעסיקה בוגרי ישיבות חרדיות במקום בוגרי ישיבה יוניברסיטי. אגודת ישראל הפכה לארגון הדתי האורתודוקסי הדינמי והחזק ביותר בארצות הברית, ואילו תנועת המזרחי, שהפכה לחלק מה־Religious Zionists of America, ירדה ירידה חדה. ההוצאה לאור המובילה בקהילה האורתודוקסית היא Artscroll, חברה עם אוריינטציה חרדית המדירה את תורותיהם של הרב סולובייצ'יק, הרב קוק ודומיהם מהפרשנויות שלה. תנועת RCA האורתודוקסית מודרנית היא תנועה חלושה שלא הצליחה לגייס את האנרגיה האינטלקטואלית או את המשאבים

הכספיים הדרושים לפתח מהדורה חדשה לסידור שלה. (הסידור אזל, ולא הודפס מחדש). במקום זאת החלה התנועה להשתמש בסידור 'אנטי ציוני' (דהיינו סידור שאיננו כולל תפילה לשלום מדינת ישראל, תפילות יום עצמאות וכו') של Artscroll. ה-RCA הוסיפה לסידור דף אחד, לא ממוספר, ועליו התפילה לשלום מדינת ישראל.

אפילו בישיבה אוניברסיטה – או לפחות בישיבת הרב יצחק אלחנן, שבה לימד הרב סולובייצ'יק למעלה מארבעה עשורים – השליטה היום היא בידי ראשי ישיבה שהיו תלמידיו אמנם אבל הם הרבה פחות מעוניינים (אם לא מתנגדים) לעיסוק וקשר עם העולם המודרני. רבנים חרדים פוסקים הלכה, והמדיניות ביחס לתנועות הליברליות ביהדות מושפעת יותר ויותר מעמדות חרדיות ומהעוינות שלהן לכל תנועה שאינה מרימה על נס את שמירת המצוות. האורתודוקסיה הימנית (כולל חב"ד) שולטת בתכניות 'קירוב' (פעילות להחזרה בתשובה המופנית ליהודים לא אורתודוקסים). בעוד שישיבה אוניברסיטה סגרה את שעריה של הסמינר למנהיגות תורנית (Torah Leadership Seminar) ומנגנוני 'קירוב' אחרים. כאשר חיפשה האוניברסיטה נשיא חדש, לא הצליחה למצוא ולו אדם אחד שהלך בדרכי האורתודוקסיה המודרנית ושהיה גם גדול בתורה וגם בעל תארים אקדמיים. (למצער ניתן לומר, שלא נמצא אדם כזה שסיפק את דרישותיהם של חבר הנאמנים של ישיבה אוניברסיטה). יש גם עדויות לירידה דמוגרפית של האורתודוקסיה המודרנית, במיוחד בקרב יהודים ממוצא מזרח-אירופי המתגוררים בארצות הברית זה שלושה דורות, ועל עלייה במספר החרדים. מתקיים דיון גלוי בירידה הסופית של האורתודוקסיה המודרנית.

מה ניתן ללמוד מהשוואה בין הרבי מלובביץ' לרב סולובייצ'יק? ההשוואה בין השניים היא השוואה נאותה, שכן משך חייהם ושנות פעילותם חופפים (הרב סולובייצ'יק 1903–1993, הרבי מלובביץ' 1902–1994). שניהם ילידי מזרח אירופה ושניהם התחנכו על ברכי הלימוד היהודי הקלסי, וגם למדו באוניברסיטה (אם כי אין ספק שלרב סולובייצ'יק היה ידע רחב יותר ואנליטי יותר בתלמוד, פוסקים ובפילוסופיה מודרנית). שני האישים עברו לארצות הברית והפכו מנהיגים רוחניים בחייהם, והיו לשניים מהמחנכים והמנהיגים הרוחניים הגדולים של המאה העשרים; ושניהם דחקו באורתודוקסיה להושיט יד לכל היהודים ולהילחם בהתבוללות של יהדות אמריקה באוכלוסייה הכללית.

מכיוון שיוסף דוב סולובייצ'יק היה צדיק, גדול בתורה ובעל חזון דתי וחברתי לא פחות ממנחם מנדל שניאורסון, כיצד אפשר להסביר את ההבדל הגדול בהתפתחותן של שתי התנועות שהנהיגו?

חלק מההבדל נעוץ באירועים היסטוריים שלא היו בשליטתו של זה או של זה. מאז שנות השישים של המאה העשרים נפתחה החברה בארצות הברית מעבר לכל הציפיות, שילבה יהודים בתוכה ואימצה אותם לחיקה. בה בשעה חלה ירידה

תלולה באנטישמיות,²¹ ושני הכוחות החברתיים הללו הגדילו עשרות מונים את ההתבוללות, במיוחד בקרב המשכילים בוגרי האוניברסיטאות. בשנים הללו חל שינוי רדיקלי בחשיבה ובערכי החברה בארצות הברית, ותמורות גדולות מעבר לכל דמיון התחוללו בתחומי הפמיניזם וזכויות הנשים, חופש המין וזכויות ההומוסקסואלים, ועד לקריסת הגבולות על האמנות וצורות אחרות של ביטוי עצמי. התקשורת חדרה לכל פינה (וכך הביאה כל אורח חיים לידיעתם של כל אחד ואחת) בד בבד עם צמיחת האינדיווידואליזם, החומרנות, ההדוניזם והחיפוש אחר האושר. כוחות מצטברים אלה הביאו להתפתחותה של הרב־תרבותיות ולפוסט־מודרניות, על הכחשתה את התאולוגיות היחידתיות (האוניטריות) ואת מערכות הערכים האובייקטיביות.²²

תופעות אלה הכו בתדהמה יהודים ליברלים ואורתודוקסים כאחד, וגרמו לרבים לסגת מהתרבות המודרנית או לבקש מקלט תרבותי אחר לילדיהם במוסדות חינוך חרדיים או בעלי רוח שמרנית יותר מבחינה דתית. יהודים רבים שלא עלה בידם להפריך את הטענות החדשים, ושהחלופות הרדיקליות לאורח החיים שלהם הטרידו אותם, שלחו את ילדיהם למוסדות חינוך שבהם המשמעת קפדנית יותר כדי לבדוד את הילדים מהאווירה סביבם. רבים ראו באפשרויות הערכיות החדשות משום ערעור על התפקידים המסורתיים ועל הציפיות המסורתיות, ופנו – כדרכה של הפונדמנטליות – לויתור מרצון על הבחירה. הועצמה דרך הציות לגדולי תורה. בגישה מחמירה זו נהפכו הסייגים לחיוביים מוחלטים, והתעצם כוחה של הקהילה לשלוט על נוהלי החברה והדת.²³ נטיות אלו חזקו את דרך הלוֹבֵבִיק

21 Renae Cohen, 'What We Know, What We Don't Know about Anti-Semitism: A Research Perspective', in J. Chanes (ed.), *Anti-Semitism in America Today: Outspoken Experts Explode the Myths*, Secaucus, NJ 1995, p. 72. Gregory Martire and Ruth Clark, *Anti-Semitism in the United States: A Study of Prejudice in the 1980s*, New York 1982, p. 29. מצוטט אצל Chanes, עמ' 74. וראו גם Jonathan D. Sarna, 'Perched between Continuity and Discontinuity: American Judaism at a Crossroads', in *Proceedings on the Rabbinical Assembly* 56 (1995), pp. 75, 77. לדיון נוסף במקורות אלה וברעיונות אלה ראו Irving Greenberg, 'Jewish Denominationalism Meets the Open Society', M. Garber and R. L. Walkowitz (eds.), *One Nation under God*, New York 1999, pp. 32–59.

22 ראו בין היתר Marshall Berman, *All That Is Solid Melts into Air*, New York 1982; Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society*, New York 1973; Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis 1979.

23 ראו הסימפוזיון על 'The Sea Change in American Orthodox Judaism', *Tradition* 32, (1998) 4. וראו גם Irving Greenberg, 'Jewish Values and the Changing American Ethic', *Tradition* 10, 1 (Summer 1968), pp. 50–61. R. Bulka בספר (ed.), *Dimensions of Orthodox Judaism*, New York 1983. וראו תגובתו של דויד סינגר

שמדגישה כוחה של הקהילה והסמכות יותר מאשר הגישה האינדיווידואליסטית של האורתודוקסיה המודרנית על כל נפתוליה.

עם זאת, גורם חשוב בירידתה של האורתודוקסיה המודרנית הוא הימצאותם של יסודות בלתי פתורים במשנתו של הרב סולובייצ'יק, ויסודות אלה צמצמו או אף עצרו את יכולתה של התנועה להתמודד עם מצבים חברתיים, תרבותיים וקהילתיים שהתעוררו בעקבות הפתיחות החדשה בחברה בארצות הברית. להלן אצביע על שתי דלתות שהרב סולובייצ'יק עצמו פתח, אך לא נכנס דרכן. ככל שגדל מספרם של השינויים הרדיקליים (בתרבות, בתאולוגיה ובהתנהגות) הופיעה נטייתו הדיאלקטית של סולובייצ'יק להגביל את הרפתקנותם האינטלקטואלית ואת חופש הפעולה של תלמידיו בהגזמה יתרה אצל נושאי הרשמיים והמורשים של משנתו, ואלה שללו כל שינוי או חשיבה מחדש מעבר לגבולות שהרב יצר בעבר. עמדות אלה לא הלמו חברה ההולכת ונפתחת, במיוחד בקרב היהודים המשכילים יותר והחשובים יותר לתרבות האוניברסיטאית. הקבוצה האורתודוקסית הזאת נקרעה בין האורתודוקסיה החרדית, המתגברת מימין לעמדותיו של הרב סולובייצ'יק, לבין המספר הגדל של כוחות ליברליים, קרובים ברוחם לחילוניות, שהתפתחותם הואצה משמאל לו.

הממסד האורתודוקסי, בגלל הלחץ החרדי ובגלל חוסר האונים שלו עצמו, נואש מלהתמודד עם האתגרים החדשים, ובשילוב אבדן ביטחונו העצמי קבע, שכל מי שמרחיק מעבר לעמדותיו של הרב סולובייצ'יק אינו רק טועה, אלא גם מאבד את הלגיטימיות שלו. כתוצאה מזה נלכדה האורתודוקסיה המודרנית בין הסתגרות בתוך דפוסי המחשבה המסורתיים ובין חידוש המחשבה. הימין הציע חלופה סמכותית, מלווה ברוח קהילתית הניצבת כחומה מול חברה שבה האנרכיה המוסרית מתגברת. השמאל, לעומת זאת, הציע שילוב גדול יותר בתרבות הדינמית החדשה לצד הפחתה של הדיסוננס הקוגניטיבי והמוסרי בין היהודים לבין חברה זו. לפיכך נטו תלמידים רבים ימינה או שמאלה, וכך האורתודוקסיה המודרנית נראתה כישות שאינה מתאימה לאותה תרבות שאליה שאפה להיכנס. קוטביות זו הגבירה את כניעתם של המודרניסטים לערכים הסמכותיים של החרדים, וכניעה זו פגעה ביכולת של ההלכה האורתודוקסית המודרנית לעצב נכונה או לבקר נכוחה את המציאות החדשה, וכך הלכה ונחלשה השפעתה על החברה בארצות הברית ועל הקהילה היהודית.

במאמר זה מוצגת הטענה שעל האורתודוקסיה המודרנית להיכנס בשתי הדלתות שהרב סולובייצ'יק פתח ולעבור את ספן, אף שהרב עצמו לא עשה זאת. דלתות אלה פותחות פתח לרלוונטיות ולאמינות שיוכחו את אפשרות לימודה של התורה וחיים על פיה בכל תרבות. אם לא תהיה כניסה לדלתות אלו ייחרץ

גורלה של האורתודוקסיה המודרנית, והיא תיזדרר לפונדמנטליזם שהרב דחה. תהליך ההתחדדות כבר גרם להזנחת הכתיבה מחדש של רבות מעמדותיו של הרב סולובייצ'יק. עלינו לנקוט צעדים אלה כדי להגשים את חזונו ולהציל את הפרדיגמה שלו מהיעלמות בתהומות הנשייה.

ג. הדלת הראשונה: פלורליזם

המעבר ממודרניות לפוסט־מודרניות גלום ומוגשם בצמיחתו של הפלורליזם. התעצמותו של הפלורליזם נובעת מהגישה הפוסט־מודרנית, שמתחה ביקורת על מסורות קנוניות. הביקורת חשפה את ההטיה הטמונה בקנונים הללו ואת 'הפנים האמתיות' של מערכות ערכים שנתפסו בעבר כ'אוניברסליות' ו'אובייקטיביות'. הביקורת הצביעה על הכוחות שכונו אותן ועל האינטרסים של הקבוצות השליטות שחוללו אותן. הגישה הפלורליסטית מבוססת על עיקרון שהוא יותר מתחושות כבוד או סובלנות כלפי האחרים. העמדה הפלורליסטית מושתתת על חשיפה גדלה והולכת של כל קהילה פרטיקולרית, כל אורח חיים ייחודי וכל דת לכל קהילה, כל אורח חיים וכל דת ייחודיים אחרים.

ההשפעה הראשונית שיש לחיים במחיצת האחר ולשיח במחיצתו היא קצה של קטגוריית האמת הסמכותית ביותר – האמת המובנת מאליה. בתוך שפע הבחירות אין עוד 'מובנים מאליהם'. בעבר הסתמך חלק ניכר מהעברת הערכים והחינוך לחברות בקבוצות דתיות על עליונותה של הקבוצה/הדת ועל הצגה סטראוטיפית של נחיתותה של קבוצת החוץ או הדת האחרת. השפעתה של הצגה חיובית של החלופות חזקה עד כדי כך, שהתגובה שהיא גוררת היא רלטיביזם. אם להבין את הכול פירושו למחול על הכול, הרי שמתחילים להסתמן סימני שאלה באשר לזכות לשפוט. במקרים רבים אמינותם של ערכים מסורתיים הייתה תלויה באי־הימצאותו או בנחיתותו של האחר. פעמים רבות עצם הגילוי של אנושיותו הסבירה של הזולת וטביעת חותמו התרבותי די בהם לערער את טענותיה של המסורת.

התפתחויות אלה הובילו לתגובת נגד – עליית הפונדמנטליזם. פונדמנטליזם איננו אך עמידה בתוקף על כל מה שהוא מסורתי; הוא מייצג הבעה חדשה של המסורת שהופכת אותה לסמכותית יותר (ואולי אף רודנית יותר). פונדמנטליזם כורך את ההחלטה לוותר במודע על בחירה ועל גישה לאפשרויות שונות (אם מרצון ואם מאונס) כדי להיצמד לערכים יסודיים שהרלטיביזם מאיים עליהם. ההנחה היא, שאם תוצע בחירה לאנשים הם יבחרו בערכים הלא נכונים. המסורת אינה יכולה לעמוד בתחרות בשוק החופשי של הרעיונות, וזאת משום שרעיונות זולים או נחותים תמיד נמכרים בקלות. מכאן הוויתור על שיפוט אינדיבידואלי

ועל הסמכות לקבוע את סדר הערכים, ומסירת תפקיד זו למועצת זקנים (או גדולי התורה) או למסורת נוקשה. זו הדרך היחידה להבטיח שערכים אלה ישרדו.²⁴ מובן שפונדמנטליזם רדיקלי מדכא זכויות דמוקרטיות כדי להגיע ליעדיו. מנגד, בדמוקרטיה ובחברה פתוחה גובר ועולה הפלורליזם כתגובה המוסרית למפגש עם צלם האלוהים של האחר.²⁵ התוצאה של הכרה בכבוד השוויון והיחידות של כל מי שנברא בצלם (ראו בבלי, סנהדרין לז ע"א) היא הקביעה שלאחר הזכות לאמונותיו הדתיות – גם אם אלה שגויות. אפשר לבקר ולשכנע בני אנוש שווים, אך מבחינה מוסרית אי אפשר לכפות עליהם ומבחינה חוקית אי אפשר לדכא את דעותיהם. (היוצא מן הכלל היחיד הוא אם האחר מטיף בכפייה או כופה דחייה של ערך, שוויון וייחודיות של האחר).

מכאן שפלורליזם חוצה את גבולות הסובלנות כאשר הוא מתמודד עם המערכת השונה כאילו היא שווה, לגיטימית ותקפה (גם אם האחר שוגה בחלק מהשקפותיו או מנהגיו). מערכת פלורליסטית חייבת להתמודד באופן חיובי עם מסורות אחרות ועם קריאות חלופיות בתוך המסורת עצמה בלי שתתערער, שכן בדרכים מסוימות היא למדה את מגבלותיה היא. מערכת כזו מכירה בכך שאין לה חזקה על כל צורות החכמה ועל כל האמתות האפשריות. אין בה גבהות לב עד כדי כך שתאמין שכוונת האל היא שהיא תהיה המערכת של כל יצורי אנוש תוך העלמה מוחלטת של אמונות אחרות. היא מקבלת את העובדה שאין היא מושלמת, ולכן פתוחה ללמוד מהאחרות. לאורה של גישה זו גם הקבוצה ו/או מנהיגיה פיתחו ביטחון פנימי שביכולתם להתמודד בהצלחה על נאמנות ועל השפעה בשוק הרעיונות החופשי, ושיש ביכולתם להעיד נאמנה על עצמם בנוכחות של אחר מכובד – אפילו אחר המנוגד להם.

בתרבות דמוקרטית היעדרותה המתמשכת של עמדה פלורליסטית מסמנת חולשה מוסרית קשה. מערכת ערכים או מסורת שאין בה עמדה פלורליסטית מסווגת כחסרת סובלנות, כזאת שמוכנה להכחיש את קיומו של האחר או לדכא אותו, וכזאת הפועלת מתוך זלזול בכבודם של בני אדם שדרכיהם שונות. התסמין 'ראייה לא-פלורליסטית' מאובחן כלקות בקוהרנטיות הפנימית ובאמינותה. וזוהי המגבלה של האולטרה-אורתודוקסיה. אנשים החיים בתוך המערכת יכולים לתמוך בסמכות של מורשתם אם המסורת האחרת מוגדרת נחותה ומשוללת

M. E. Marty and T. S. Appleby (eds.), *Fundamentalism Observed*, Chicago 1991, esp. 24 p. 835. ראו גם Menachem Friedman, 'The Market Model and Religious Radicalism', L. J. Silverstein (ed.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective*, New York 1993, pp. 192–215

Irving Greenberg, 'Seeking the Religious Roots of Pluralism: In the Image of ראו 25 God and Covenant', *Journal of Ecumenical Studies* 34, 3 (Summer 1997), pp. 385–388

מעמד רשמי.²⁶ כדי לתפקד באופן נורמטיבי עליה להיות מוכרת כטובה יותר, בעוד האחר אינו שווה בקול או במעמד. מכאן שהתנועה הקוראת לחזור בתשובה יכולה לפנות ליהודי חילוני וליהודים רפורמיים וקונסרבטיביים כיחידים, כפרטים, שאותם היא רוצה לרומם לדרגת בעלי תשובה. תנועה זו אינה יכולה להכיר ברבנים או בנציגים רשמיים של התנועות הליברליות, משום שהכרה זו כמוה כהודאה בלגיטימיות של האחר. בעיני הפעילים והמנהיגים החרדים אישור כזה יערער טענות לסמכות, טענות המבוססות על עליונות ועל לגיטימיות בלעדית המובנות מאליהן. בעיני הציבור שאינו שותף לדעות אלה עמדה כזו מייצגת הפרה של הכבוד לאחר ולשוויוניותו. כאשר דת פונה לכוח פוליטי או לטקטיקות של החוק כדי להחזיק במונופולין שלה על טענות לאמת, גדל חוסר הכבוד אליה, והיא נתפסת כדת שזוקקה לכוחנות (או לטכסיסים) המחללים את התהליך הדמוקרטי או פוגעים בו.

הרב סולובייצ'יק התמודד עם אתגר הסובלנות והפלורליזם במפגשיו עם יהודים לא אורתודוקסיים. מתוך המודרניות שלו ומתוך הגינותו ומגעיו החברתיים עם אנשי דת הוא התייחס לרבנים קונסרבטיביים ורפורמיים בסובלנות ואפילו בכבוד, אך לא בדרך פלורליסטית. יחסיו ושיתוף הפעולה שלו עם יוסף א' שובו (Shubow), רב קונסרבטיבי מאזור בוסטון, הפכו לאגדה. לא פעם סופר הסיפור המשפחתי שהרב סולובייצ'יק בא, מפאת כבודו של שובו, לבית הכנסת הקונסרבטיבי ללוויה של שובו, אך עמד מחוץ לבית הכנסת. אחותו מספרת שכאשר הזמינה אותו להיכנס המשיך לעמוד בחוץ, בקור, ואמר: 'חנה, הם [כנראה האורתודוקסים הפחות פתוחים וסובלנים] לא מרשים לי'.²⁷

ברם בהגנתו על תנועת המזרחי מול הביקורת החרדית שהמזרחי נותן לגיטימציה לכפירה ולהתפרקות מקיום מצוות פתח סולובייצ'יק את הדלת לפלורליזם. עיקרה של הביקורת החרדית הייתה, שבתנועה הציונית ישבו נציגים רשמיים של תנועה חילונית כשוויים, ויחד עם מנהיגים אורתודוקסים החליטו החלטות מחייבות. היו תנועות ציוניות חילוניות שדחו בתוקף את האמונה באלוהים, את קדושתה של התורה או את הצורך בשמירה על כללי ההלכה. מתוך שיתוף פעולה עם מפלגות חילוניות וקבלה פומבית שלהן קיבלה האורתודוקסיה המודרנית את תקפותן של תנועות אלה כמערכות ערכים חלופיות, וככאלה הן מערערות את האמונות

26 לעומת זאת ראו את הערותיו של הרב סולובייצ'יק שהיהדות עומדת על יחס שווה של כבוד לכל אחד ואחת כצורה של חיקוי התנהגות אלוהית (imitatio dei), שעל פיה אלוהים מביט במך ובחלש ורואה בהם שווים בערך ובכבוד. 'אם מסתכל האדם על ברישיו מלמעלה למטה הריהו מאבד מיד את סובלנותו – ואמנם אין כאן ענין של חוסר סובלנות בלבד – חסרה כאן המידה הנכונה של כבוד האדם' ('על הגדרתו הדתית של האדם', האדם ועולמו, ירושלים 1998, עמ' 28).

27 שיחות אישיות עם הגברת אנה גרבר. השיחה האחרונה התקיימה ב-26 בדצמבר 2003.

והרעיונות הקדושים ליהדות. טענה זו לבשה פן מכוער יותר כאשר המקטרגים הוסיפו ואמרו שתנועת המזרחי ירבה עם התנועות החילוניות בעבור נזיד עדשים – הטבות כספיות ופוליטיות. החרדים האנטי־ציונים חזרו ותבעו שתנועת המזרחי תוציא את עצמה מהתנועה הציונית (לימים מהממשלה הציונית), משום שמעצם הישיבה המשותפת נתנו אנשי המזרחי אישור לתנועות שאין להם כל לגיטימיות בעיני הסמכויות ההלכתיות. במילים אחרות, המזרחי הואשם בפלורליזם – אם כי מונח זה לא היה שגור. בפועל התכחשו תנועות מאורגנות כמו השומר הצעיר ליותר אמונות ומנהגים בסיסיים ליהדות מכפי שהתכחשו להם הצדוקים או הקראים, שנמחקו כליל מהעם היהודי וממסורתיו. את ההגנה החזקה ביותר לעמדתה של תנועת המזרחי הציג הרב סולובייצ'יק במסה 'קול דודי דופק',²⁸ וכתב ההגנה הזה אינו אלא הנמקה רציונלית של הפלורליזם.

הרב מלמד שאלוהים כרת שתי בריתות עם עם ישראל – האחת במצרים והשנייה בסיני. הברית שנכרתה במצרים לבשה צורה כאשר אלוהים גאל את העם מעבדות ומסבל, וזוהי ברית גורל. ברית סיני, שהיא ברית שהעם (שזה עתה זכה בחירותו) כרת עם אלוהיו מתוך בחירה, היא ברית ייעוד. ברית גורל מדגימה קיום מתוך כורח. ברית הגורל מגלמת את גורלו האחד של עם ישראל – יחד היו עבדים במצרים, יחד היו מושא לשנאה אנטישמית לאורך הדורות ויחד נרדפו וניצודו בשואה. התכונה המאפיינת שייכות לברית היא קבלת החיים של 'עם לבדד ישכון'. אישור החיים המשותפים וקבלה של ערכות הדת מזהים יחיד או קבוצה כבעל ברית (גורל). היחיד הקשור בברית, או הקבוצה הקשורה בה, אינם חייבים להיות שותפים לערכי העם היהודי או למטרותיו כדי להיות יהודים או כדי להיות שותפים בברית הגורל.²⁹ לעומת זאת, קבלת ברית הייעוד משקפת בחירה ביהדות כדרך חיים שמטרתה הגשמה של ערכים יהודיים ושל השליחות היהודית בהיסטוריה. ברית זאת אינה נכפית מבחוץ, מתוך עוינותם של האחרים. נהפוך הוא, הבאים בשעריה עושים זאת מתוך מחויבות לחזונו של העם היהודי ולערכיו. אלוהים רוצה בכל מאודו בקבלה זו, אך לא יכפה את הברית הזאת. לשיטתו של סולובייצ'יק הצטרפות לברית זו אפשרית רק כאשר אדם מקבל עליו מרצון ובחויב עול מלכות שמים, כלומר אמונה באלוהים ושמירת מצוות וערכים על פי כללי ההלכה.³⁰

ארבע פנים לתודעת שיתוף הגורל, הקובעת אם אדם (או קבוצה) נכנס לברית הגורל: (א) היסטוריה משותפת – הבנה שהאירועים ההיסטוריים קושרים בין כל

28 'קול דודי דופק' – מסה מעובדת מתוך הרצאה שנתן הרב בשנת 1956. הודפס בקובץ דברי הגות והערכה, ירושלים 1982, עמ' 55–59.

29 שם, עמ' 32–34.

30 שם, עמ' 39–41.

היהודים, ההכרה שגורל היהודים האחרים הוא גורל שלי – 'חברים כל ישראל' 'גורל כולנו אחד הוא'.³¹ (ב) סבל משותף – השתתפות בסבלם של יהודים באשר הם, יהיו ההבדלים ביניהם אשר יהיו. אם אלה יהודים שחורים המופלים באתיפיה הקדם־מודרנית, יהודים רוסים המופלים באימפריה הקומוניסטית, יהודים סוריים שיש לחלצם, יהודים ישראלים החווים את אימת הטרור, יהודי ארגנטינה המצויים בשפל כלכלי, קשישים יהודים בארצות הברית החיים בעוני – 'עמו אנוכי בצרה' (תהלים צא, טו). (ג) אחריות משותפת – היחיד חש אחריות להתנהגותם של יהודים אחרים, למעמדם ולכבודם הציבורי. היחיד חש אחריות לתיקון דרכם של אחיו ואחיותיו היהודים ולהגשת עזרה להם. קידוש השם וחילול השם נובעים מתפיסת האחריות המשותפת. (ד) פעולה משותפת – היחיד או הקבוצה פועלים על פי תחושת האחריות ההדדית ונוקטים צעדים מעשיים לעזור ליהודים. צדקה, גמילות חסדים, פדיון שבויים והושטת יד לעזרה בעת צרה הם תולדה של המודעות שיוצרת הברית.³²

הרב עומד על כך ששתי הבריתות אוחדו בעת יצירת העם היהודי:³³

ברית־סיני השלימה את ברית־מצרים; היעוד נדבק בגורל – שתייהן נהפכו ליחידה בריתית מסוימת. אי־אפשר להכניס רווח בין הדבקים ולנסח השקפה הנוגדת אחדות זו של עם־חסד [= עם מחויב בברית גורל] וגוי־קדוש [= עם מחויב בברית ייעוד]. ישראל, המשתתף בסבל העם ובגורלו, אבל לא נשתלב ביעודו המתבטא בחיי תורה ומצוות, מקצץ בנטיעות ופוגם את יהדותו. להיפך: ישראל, שאיננו כואב את כאב־העם והמשתדל לפרוש מן הגורל היהודי, אעפ"י שהוא עושה מצוות, מחלל קדושת־ישראל. והנכרי הבא להסתפח אל האמונה מקבל עליו עול שתי הבריתות [...] אין גירות לחצאין.³⁴

סולובייצ'יק מאשים את האורתודוקסים (ואת עצמו בכלל זה) על שכשלו במבחן המחויבות לגורל העם בכך שלא עשו די להציל את יהודי אירופה בתקופת השואה, וזאת משום שרגשות 'כל ישראל חברים' והמודעות לברית הגורל היו חלשים בקרב הקהילה ובקרב מנהיגיה (בשל המלחמות על אמונות וקיום מצוות שהחלישו רגשות אלו בקרב היהודים האורתודוקסים). הרב מזהיר

31 שם, שם.

32 שם, עמ' 34–38.

33 הרב מצטט את הרמב"ם, משנה תורה, הלכות תשובה ג, יא: 'הפורש מדרכי צבור על פי שלא עשה עבירות אלא נבדל מעדת ישראל ואינו עושה מצוות בכללן ולא נכנס בצרתן ואינו מתענה בתעניתן אלא הולך בדרכו כאחד מגויי הארץ וכאילו אינו מהן אין לו חלק לעולם הבא'.

34 'קול דודי דופק', עמ' 43.

שהאורתודוקסים יכולים להיכשל שוב ביחסם למדינת ישראל. ייתכן שציונים חילוניים ויהודי ארצות הברית שגו גם הם כך. הרב מפקיד בידי הציונים הדתיים את מלאכת השכנוע – עליהם לשכנע את כלל היהודים בישראל (כולל אלה הרוצים להיות ישראלים ואינם רוצים להיות יהודים) לקבל על עצמם את אחדות ישראל. אפשר להשיג מטרה זו אם מתקרבים אליהם ומזכירים את המודעות המשותפת של ברית הגורל. הצעד הבא באחריות הוא לרומם את הישראלים לדרגה גבוהה יותר של אימוץ ברית הייעוד, כלומר אימוץ השליחות הרוחנית וקיום המצוות הדתיות המעניקות משמעות והדר לקיום היהודי. כיוון זה הופך את הבדידות שמקורה באנטישמיות ואנטי־ישראליות לייחודיות, למצב של נכונות לעמוד לנוכח העולם כמופת דתי ומוסרי, יחיד ומיוחד. ושוב מדגיש סולובייצ'ק שצעד זה אפשר להגשים רק אם ישוכנעו החילונים להזדהות – מרצונם החופשי ומתוך הבנה עמוקה יותר – עם גורל עם ישראל. הקהילה הדתית יכולה להגיע להישג רק אם היא תזדהה הזדהות מלאה עם עם ישראל ועם גורלו, ולשם כך יש צורך בחינוך כדי להשיג את הסכמתם של האחרים. לפיכך אני טוען שפלורליזם הוא הצעד הבא שעל האורתודוקסיה לעשותו.

מסקנתו של סולובייצ'ק הייתה שיהודים אורתודוקסים אחראיים לברית הגורל, ושאחריות זו משותפת להם ולשאר היהודים (כגון התנועות הציוניות החילוניות). לכן חלות עליהם כל חובות הברית כלפי יהודים אחרים, שיש לגשת אליהם ולהתייחס אליהם כאל שותפים בברית של שותפות הגורל. ברור שיש ויכוחים בסיסיים בין הקבוצות, ואחד הגדולים בהם הוא שיהודים חילונים ויהודים שאינם שומרי מצוות דוחים את ברית הייעוד כפי שהאורתודוקסים מגדירים אותה. זהו ויכוח עמוק, ועל האורתודוקסים להביע ביקורת ולבקש דרכים לרומם לדרגת הברית הגבוהה יותר. אולם דבר זה הוא בר השגה רק מתוך שכנוע, כשם שאת הברית הגבוהה אפשר לקבל רק מתוך רצון חופשי. וכך, בשתיקה, הצדיק הרב סולובייצ'ק את ההתייחסות לציונים החילוניים כשותפים בברית הגורל. מכאן שהקבוצות שאין להן 'לגיטימציה תאולוגית' זכאיות לייצוג, להיות שותפות בקביעת מדיניות, לזכות שיתייחסו אליהן כאל שחקנים לגיטימיים במאבק למען העתיד היהודי. אם נמשיך ונעקוב אחרי קו החשיבה של הרב, הרי ששותף לברית יכול להיות (וגם צריך להיות) מישהו שיש לתקן את דרכיו, לשכנעו ולחנכו – אך לעולם לא לכפות עליו או לדכא אותו. יש להתייחס בכבוד לשותפים לברית, לחיות לצדם ולבקר אותם מתוך התנסויות משותפות ברוח הציוני המקראי 'הוכח ותוכיח את עמיתך' (ויקרא יז, ט)³⁵

35 יש לציין גם את טיעונו של הרב שהאתיקה החברתית של היהדות ממוקדת בכבוד האדם, ושאת מזכויות היסוד הבסיסיות היא הזכות לכבוד עצמי. מסיבה זו טוען סולובייצ'ק שהוקעת האחר, המטת קלון עליו והשפלתו הן בניגוד לאתיקה החברתית היהודית. מכאן שהכחשה של הלגיטימיות של האחר, שהיא תוצאה בלתי נמנעת של היעדר פלורליזם, צריכה להיראות

למעשה, סולובייצ'יק העניק לנו פילוסופיה של פלורליזם שאפשר עכשיו להשליכה על היחס לקבוצות ולזרמים הדתיים השונים. האם הזרם הרפורמי אינו מקבל שיש לעם היהודי שיתוף מאורעות ושיתוף סבל? האם הזרם הקונסרבטיבי אינו דוגל בשיתוף חובה ואחריות ושיתוף פעולה? האם יהודים חילוניים הומניסטיים דוחים ערכים אלה? האם ההיגיון איננו תובע שמותר להתנגד לדעתן של קבוצות אלה אך לא לשלול את הלגיטימיות שלהן? האם הדעת אינה נותנת שאפשר לבקר אך לא לנצל כפייה פוליטית כדי למנוע קבוצות אלה מלפעול בישראל? האם אי אפשר לטעון שכשם שהתנועות הליברליות היהודיות מהוות תת־קהילה בקהילת ברית הגורל, כך צריכים האורתודוקסים לאשר שאלוהים, שהוא בעל הברית השותף, מקבל את תפילותיהם ברצון, וחודשיהם ומועדיהם אהבה נפשו? לכל אלה אפשר להגיע גם כאשר הקהילה שומרת המצוות מנסה ללא הפוגה לשכנע את האחרים לקבל את התהליך ההלכתי שבו האורתודוקסיה רואה את המסורת האותנטית והסמכותית, מסורת המחייבת גם בימינו אנו.

ההיסטוריה תעיד שהרב סולובייצ'יק לא הלך בדרך זו. בשנת 1954 הוא הגיע להסכמה עם הרב שאול ליברמן מה־Jewish Theological Seminary (ליברמן היה תלמיד חכם, ידיד וקרוב משפחה) שיוכנס סעיף חדש לכתובה ויתכונן בית דין משותף כדי להתמודד עם בעיית העגונות. ברם כאשר תקפו חוגים אורתודוקסיים ימניים את ההסכם, נסוג הרב.³⁶ מאוחר יותר הוא פסק שעדיף שאדם ישב בביתו בראש השנה ולא יקיים מצוות שופר ובלבד שלא ייכנס לבית כנסת קונסרבטיבי לשמוע קול תקיעה.³⁷ פירושו של פסק זה הוא, שאי אפשר לקיים מצוות שופר (או תפילה) אם זה נעשה בקהילה הסוטה מההלכה. בכך קיים את הדחייה החרדית של התנועות הליברליות.

עם זאת, פעולתו של הרב בתחום זה הייתה דו־משמעית. בשנת 1956 חברו אחד עשר ראשי ישיבות שייצגו את מועצת גדולי התורה של העדה החרדית, שהייתה אז בתחילת דרכה. ראשי ישיבות אלה עשו יד אחת לאסור על השתתפותם של רבנים אורתודוקסים כחברים במועצות הרבנים ששגשגו אז בארצות הברית אם במועצות אלה ישבו 'רבנים' קונסרבטיבים או רפורמים (המירכאות סביב המילה 'רבנים' בהקשר לשני הזרמים הללו הופיעו במכתב של ראשי הישיבות). קבוצה זו גם אסרה על ארגון בתי הכנסת האורתודוקסיים המודרניים (Union of Orthodox Jewish Congregations of America – UOJCA) להמשיך להיות שותף במועצת בתי הכנסת, שבה היו נציגי שלושת הזרמים. (גוף זה, The

כמנוגדת מעיקרה לאתיקה היהודית. ראו סולובייצ'יק 'על הגדרתו הדתית של האדם', האדם ועולמו (לעיל הערה 26), עמ' 24–26.

36 Louis Bernstein, *Challenge and Mission*, New York 1982, pp. 64–71
37 Joseph B. Soloveitchik, 'On Seating and Sanctification', B. Litvin (ed.), *The Sanctity of the Synagogue*, New York 1959, pp. 114–118

Synagogue Council of America, ייצג את יהדות ארצות הברית מול הממשלה בנושאים כגון רבנות צבאית משותפת, בסוגיות מול קבוצות נוצריות וכיו"ב.³⁸ סולובייצ'יק לא הצטרף לאיסור. הוא סירב לאשר את האיסור, אף שלא דחה אותו באופן רשמי. אדרבה, הוא הסמיך את UOJCA להמשיך להשתתף בוועד בתי הכנסת. בריאיון לעיתונים הכתובים ביידיש, ריאיון שהתפרסם כשנה וחצי קודם לאירועים אלה, הצדיק סולובייצ'יק מעורבות עם זרמים לא-אורתודוקסיים במועצת בתי הכנסת, על אף המצב של ייצוג שווה לכל הקבוצות. הרב הבחין בין ייצוג כלפי חוץ (כלומר מול העולם הלא-יהודי) וכלפי פנים (העולם היהודי על זרמיו השונים), והגביל את הלגיטימיות של קשרים אלו למצבים הקשורים להבטחת חייהם ושלומם של היהודים.

וכך אמר סולובייצ'יק: 'כאשר מדובר על ייצוגם של יהודים ושל אינטרסים יהודיים כלפי חוץ, על כל הקבוצות והזרמים להתאחד. אסור שתהיה מחלוקת בתחום זה, שכן כל מחלוקת במחנה היהודי יכולה להזיק לכלל כולו [...] במשרפות היה אפרם של חסידים ואנשי מעשה לאחד עם אפרם של רדיקלים ושל אנשים חופשיים בדעותיהם, ועלינו להילחם נגד האויב שאינו מבדיל בין מאמין לבין מי שאינו מאמין'. עם זאת, הרב הסביר שביחסים פנימיים, כגון ענייני חינוך, בית כנסת וארגונים רבניים, 'כאשר יש לייצג את האחדות במובנה הרוחני-אידיאולוגי של קהילה תורנית, נראה לי שאל לה לאורתודוקסיה לדור בכפיפה אחת עם הקבוצות האחרות המכחישות את יסודות תפיסת העולם שלנו, ואף אין היא יכולה להצטרף אליהן'.³⁹

למעשה יישם הרב את מהותה של הקטגוריה 'ברית גורל' כדי לתקף את האישור האורתודוקסי למסגרת 'פלורליסטית', כלומר ארגון שבו מתייחסים לנציגים רשמיים של זרמים שאינם חלק מהזרם האורתודוקסי כאל שותפים שווים ולגיטימיים; אבל יחס זה נכון אך ורק כאשר העימות הוא מול אויב משותף. הוא סירב ליישם את רעיון הגורל המשותף ואת השלכותיו הפלורליסטיות במוסדות הדתיים הפנימיים.

בסופו של דבר הציבה עמדתו של הרב את האורתודוקסיה המודרנית חסרת מגן אל מול המתקפה הגוברת של הימין הדתי על היחס המנומס לזרמים הלא-אורתודוקסיים. איך אפשר להצדיק שותפות עם אנשים שעמדתם סוטה עד כדי כך שגדול המנהיגים הרוחניים של האורתודוקסיה המודרנית פוסק שאין יוצאים ידי חובת תפילה או שמיעת קול שופר אם מתפללים בבית כנסת לא אורתודוקסי.

38 Bernstein, *Challenge and Mission*, p. 146 וראו טאג. *Der Tag*, March 6, 1956
39 Aaron Rakeffet-Rothkoff, *The Day*, November 19, 1954 וראו דיון בתוך, The Rav: The World of Rabbi Joseph B. Soloveitchik, Hoboken, NJ 1999, pp. 147–

זאת אומרת שאלוהים אינו שומע את תפילותיהם, ובמילים אחרות שתפילתם אינה תפילה! ככל שהחברה האמריקאית הלכה ונפתחה, וככל שהאנטישמיות נחלשה, כך נחלשה עמדתו של סולובייצ'יק, עמדה שהצדיקה שיתוף פעולה וכבוד רק כשמתאחדים כלפי חוץ. כאשר אין עומדים מול המפחיד, מדוע לשתף פעולה עם קבוצות שאין להן לגיטימיות? עם הזמן נתפסה עמדתה של האורתודוקסיה המודרנית כמוצדקת פחות ופחות בתפיסה הלוגית ההלכתית המוגדרת.

המסקנה המתבקשת (על המשך שיתוף פעולה ונימוס בהתייחסות) הייתה, שהאורתודוקסיה המודרנית היא משוללת עקרונות ומתפשרת, ו'חוסר העקרונות' הזה פגע באמינות התנועה בעיני צעיריה. בוגרי הישיבות בני הדור החדש הרגישו שרק עמדה המוגדרת על ידי ההלכה ומאושרת על ידיה היא העמדה המוצדקת. מכאן שהאיסורים שהטילו ראשי הישיבות וחוסר הכבוד שהפגינו היו מוצדקים אף הם, ושהאורתודוקסיה המודרנית הלכה 'בחוקות הגויים' בסובלנות שלה. אם כן העקרונות המנחים שלה היו אמריקניים, ולא הייתה לגיטימציה דתית לשתף פעולה עם זרמים ליברליים, ואפילו לא לנהוג בהם דרך ארץ. מגמה זו הטתה את הדור הצעיר באורתודוקסיה המודרנית ליחס 'חרדי' יותר כלפי יהודים ליברליים בעוד היא מנכרת אורתודוקסים מודרניים אחרים שהמגע החברתי שלהם עם יהודים לא אורתודוקסים היווה מקור לרגשות חיוביים כלפי יהודים אלה.

כשהפכה החברה האמריקאית פתוחה יותר, קם דור חדש של רבנים קונסרבטיביים ורפורמיים. פחות ופחות היו אלה בנים שגדלו בבתים אורתודוקסיים ועזבו את האורתודוקסיה כדי להיות יותר אמריקניים. בדרך כלל היו הרבנים החדשים תוצר של המוסדות של אותם זרמים ליברליים, מוסדות דוגמת מחנות קיץ ותנועות נוער. היו להם פחות רגשות אשמה אל מול האורתודוקסיה, הם היו יותר 'אמריקנים' ברוחם, והם ציפו ליחס שווה ולכבוד ברוח הפלורליזם, ולא לחוסר נימוס ואף לא לסובלנות. רבנים אלה היו פתוחים יותר להפנמה של ערכים אמריקניים כגון אוניברסליות, אינדיוידואליזם, פמיניזם, פעילות חברתית, זכויות להומוסקסואלים וכיוצא באלה. הם היו נכונים יותר לשלב מנהגים שוויוניים, וקיבלו לא־יהודים במידה גדולה יותר. יהודים אורתודוקסיים תפסו שינויים אלה כפגיעה וכחריגה נוספת מהמסורת, דבר שהגביר את האיבה החרדית והפך את שיתוף הפעולה שבין האורתודוקסיה המודרנית לזרמים הליברליים לדבר שקשה יותר להגן עליו בקרב האורתודוקסים עצמם. הרבנים הליברלים מצדם, במיוחד הרפורמים, זעמו יותר ויותר על הבזו שמגלים כלפיהם הרבנים האורתודוקסים ועל אי ההכרה בלגיטימיות שלהם. (הרב הראשי לישראל – הרב בקשי דורון – כינה אותם 'ליצנים', ואחד הדוברים הציע להכיר בנישואין רפורמיים בישראל כאשר הרפורמה מוגדרת כדת אחרת, שאינה יהדות).⁴⁰ הכחשת הלגיטימיות שלהם הרגיזה אותם ופגעה בהם.

בד בבד גדל מספרם של החוזרים בתשובה שהיו בנים ובנות לאימהות שנישאו בשנית, אך הנישואין הראשונים הסתיימו ללא גט. מצב זה הפך אותם למזמרים, ומבחינת ההלכה לא כשירים לנישואין. הרב משה פיינשטיין (מגדולי הפוסקים האורתודוקסים באמריקה במאה העשרים) הגיב על משבר הומניטרי זה באומץ, והציע חידוש הלכתי: רבנים רפורמיים (וקונסרבטיביים) נחשבים כופרים, והטקסים שערכו לא היו במעמד עדים שהם עדים יהודים שומרי מצוות, ולכן הנישואין שערכו ייחשבו כאילו אין להם משקל דתי או תוקף דתי. יוצא מזה, שלא נזקקה האם לגט כדי לסיים את הנישואין, והילדים שנולדו לה בנישואין השניים אינם מזמרים אפוא.⁴¹ פתרון זה היה נועז מבחינה הלכתית ותחבולה מתוחכמת מבחינה סוציולוגית. אולם, במיוחד בקרב הקהילה האורתודוקסית, גישה זו הפגינה זלזול בדתינותם של יהודים ליברליים. החלופה הייתה למנות בית דין קהילתי ואז לשתף פעולה בהשגת הגט, צעד שחייב מחויבות עמוקה לפלורליזם ונחישות לקיים אחדות יהודית, ולו במחיר מאמץ עליון למתוח את גבולות העקרונות ולעמוד מול התנגדות מבית למען כלל ישראל. למרבה הצער, זהו וזה היו חסרים.

העלייה במספר האנשים הנישאים בנישואי תערובת בין-דתיים ללא המרת דת הובילה למספר רב של משפחות שבהן האב יהודי והאם איננה יהודייה, וגדל מספר ההורים האלה שחינכו את ילדיהם כיהודים. קבוצה זו, שהיא קבוצה הולכת וגדלה, דרשה הכרה, ודרישה זו הובילה בסופו של דבר את הרבנות הרפורמית להוסיף הגדרה הקובעת את מעמדו של צאצא כיהודי דרך האב – וזאת בתנאי שמגדלים את הילד או הילדה על ברכי היהדות. השינוי שהתחולל בתנועה הרפורמית והתבטא בהגדרת אדם כיהודי רק בשל מוצאו היהודי של האב משקף את התגברות חוסר הפלורליזם האורתודוקסי, ויש בו תגובה להבעת הבוז הגדלה של האורתודוקסיה והבעת זעם כלפי האורתודוקסיה מצד הרפורמים.⁴² בכנס שנערך בשנת 1982 הצביעו הרבנים הרפורמיים בעד ההצעה לדחות למועד אחר את ההחלטה בדבר הפתרון הפטריילינארי כדי שלא לשרוף את כל הגשרים בינם לבין האורתודוקסיה. החלטה זו התקבלה ביחס של 3:1. שלוש שנים לאחר מכן

בתשרי תשנ"ח). כדוגמה לעמדות רפורמיות כלפי חוסר הסובלנות האורתודוקסית ראו Simeon J. Maslin, 'The Fury of Orthodoxy', *Reform Judaism* (Fall 1998), <http://reformjudaismmag.net/998sm.html>

41 משה פיינשטיין, אגרות משה, אורח חיים, ניו יורק תשי"ט, כרך א, סי' ו, צא; יורה דעה, כרך ב, ניו יורק תש"ך, סי' ק, קמא; אורח חיים, בני ברק תשמ"א, כרך ב, סי' מט, נ; כרך ג, סי' יב, כא-כב; אבן העזר, ניו יורק תשכ"א, כרך א, סי' עו. וראו גם Ira Robinson, 'Because of Our Many Sins: Contemporary Jewish World as Reflected in the Responsa of Moshe Feinstein', *Judaism* 35 (Winter 1986), pp. 35-46

42 *Central Conference of American Rabbis Yearbook*, vol. XCIII, New York 1983, pp. 157-160

הצביע ועד הרבנים הרפורמיים (Central Conference of American Rabbis) בעד הפתרון הפטריילינארי, והפעם ביחס של 1:3. מרכיב חשוב בתפנית שחל היה הזעם הגובר על האורתודוקסיה. תוך כדי דיון טען אחד מראשי התומכים בפתרון, שגם אם הרפורמים לא יקבלו את הרעיון מתוך חשש לאחדות העם היהודי תמשיך האורתודוקסיה לראות בהם גוף לא לגיטימי. ואם כך, האם אין זו זכותם לשרת את צרכיה של הקהילה הרפורמית?⁴³ התחזקותה של הרוח הלוחמנית בכל הזרמים החלישה את האוריינטציה של האורתודוקסיה המודרנית שהייתה מכוונת לכלל ישראל, והובילה לפסק הלכה צר יותר. הקשו את תהליך הגיור יותר וננקטו צעדים לסגור את המקוואות האורתודוקסיים לטבילתם של מתגיירים ליברליים.

בהיעדר פלורליזם החלו אנשים באורתודוקסיה המודרנית, ובמיוחד הצעירים שבהם, להסתגר יותר ויותר ולהמעיט במגע עם יהודים ליברליים. גישה זו הטתה אותם לכיוון הערכים החרדיים, והרחיקה אותם מהחוויה האמריקנית המשותפת. יש לציין שיהודים לא אורתודוקסים תפסו יחס מזלזל ופסקי הלכה עוינים כגסות רוח וכהתנהגות פגומה מבחינה ערכית שהחלישו את כוחה של האורתודוקסיה המודרנית לשמש כגשר לכלל ישראל. התנהגות כיתתית זו גם גרמה לניכורם של יהודים אורתודוקסים צעירים אחרים שהיו פתוחים יותר ומעורים בחברה הכללית.

חוסר הכבוד לגישה היהודית הליברלית הוביל לכך, שסוגיות דתיות מודרניות (כגון זכויות נשים, כבוד האדם וצדק חברתי) נדחקו לקרן זווית. הפוסקים לא העניקו כל משקל לצורכי הציבור שהתנועות הליברליות שירתו, ויתרה מזאת, נושאים ליברליים אלה נוצלו כדי להכשיל כל ניסיון אורתודוקסי להיענות להם בדרך חיובית.⁴⁴ באווירה זו היה קל לקבוע שאמת המידה הגבוהה ביותר לסמכות דתית – ואולי אף היחידה – היא בקיאות בטקסטים המסורתיים ולמדנות במקורות. אמת מידה זו העניקה אך משקל זעום או אפסי להיכרות עם ערכי המסורת או להרמה על נס של הערכים הרוחניים שהושפעו מהחשיבה המוסרית שאותה הדגיש הרב סולובייצ'יק. אפילו תלמידיו החשובים של הרב נטו לדרך הבקיאות והלמדנות, והחלו פונים עורף לפילוסופיה של הרב ולרוחניות שלו (אם כי באופן

Statement of Rabbi Roland Gittelsohn, *ibid.*, pp. 155–156 43

ראו הצהרתם של חמישה ראשי ישיבות משיבת רבנו יצחק אלחנן נגד חוגי תפילה של נשים, 44 הצהרה שנכתבה לבקשת ה'Rabbinical Council of America', מיום יט בכסלו תשמ"ה (13 בדצמבר 1984). הדיון והמובאות בתוך Avraham Weiss, *Women at Prayer*, Hoboken, NJ 1990, pp. XV-XVI. ראו גם את תשובתו של הרשל שכטר לשאלה אם נשים יכולות לקרוא כתובות בטקס חתונה אורתודוקסית: Herschel Schachter, 'Can Women Be Rabbis?', TorahWeb.org. וראו דיון אצל Gary Rosenblatt, 'Rabbinically Incorrect', *The Jewish Week* (July 30, 2004)

אישי הוא התלונן קשות על מגמה זו). כתוצאה מזה גדלה השפעתה של גישה צרת אופקים ומשפטית להלכה בישיבה אוניברסיטה. זמן רב לפני שנדם קולו של הרב בגלל מחלת הפרקינסון שלקה בה, נדם קולו שהיה מכוון לכלל ישראל. לגורמים אלה נוספה מגמה חדשה בקרב צעירים אורתודוקסים בארצות הברית, והיא הנסיעה לשנת לימודים בישיבה בישראל. בישיבות הישראליות גבר כוחה של החשיבה החרדית, וכתוצאה מכך החלו ילדיהם של אורתודוקסים מודרניים לנוע לכיוון הימין הדתי. כשגברו המגמות הכיתתיות והמסורתיות, מצאו עצמם בוגרי ישיבות אורתודוקסיות מודרניות נשחקים תחת המרות החמורה יותר ומתמרדים נגד הגברת ההפרדה החברתית והמינית, ושחיקה זו פרצה את דתיותם, בעיקר כאשר נכנסו לחברה הפתוחה באוניברסיטאות. חוסר היכולת לאמץ גישה פלורליסטית עלה לאורתודוקסיה המודרנית בעזיבתם של צעירים רבים שלמדו באוניברסיטאות הטובות. עזיבה זו חיזקה את הרוח האורתודוקסית שנשבה לכיוון התנתקות מהחברה והיפרדות מכלל ישראל. לסיכום, הכיוון שאליו נטתה קהילה זו היה למעשה נסיגה מתכניתו של הרב לשלב לקחים חיוביים ואת הערכים הטובים ביותר של המודרניות במסורת המתחדשת.

תהליך דומה התרחש גם בישראל, שבה הפכו החילוניים רדיקלים יותר. לחרדים בישראל הייתה השפעה גדולה יותר מכוחם הם, וככוח מקצין, בגלל התרעומת שגרמו על ידי השחרור משירות צבאי והתלות הגדלה של החרדים בקופה הציבורית. הרבנות והמפלגות הדתיות התנגדו לכניסתן של תנועות ליברליות לחיי המדינה וניצלו את תוצאות הבחירות למשא ומתן על שימור מעמדן המונופוליסטי, וגם השתמשו בתחבולות חוקיות. בדמוקרטיה נתפסים מעשים כאלה כנחותים מבחינה מוסרית וכהונאה. התחרדותה של הרבנות הרשמית הפכה טקטיקות אלה אהודות עוד פחות על הקהל הרחב. הפוליטיקה החד-צדדית שהולידו תנועות המתנחלים המשיכה להסיט את העמדה הדתית-ציונית, והכוח הדתי-ציוני איבד רבים, במיוחד צעירים, שחלקם פנו שמאלה לכיוון החילוני, וחלקם ימינה לכיוון החרדי. התוצאה הייתה עלייה במספר החוזרים בשאלה וירידה חדה בקרנה של האורתודוקסיה המודרנית ובהשפעתה הפוליטית והציבורית.

האמת הפשוטה היא, שתוצאה עיקרית של תמורה זו הייתה חילול השם בהיקף מסיבי. הציבור ראה בתורה ובמצוות תרבות שהתוצר שלה הוא אנשים שאין להם יכולת אינטלקטואלית לחיות עם התרבות המודרנית והמדע המודרני, או שאינם יכולים לעמוד בקצבם של אלה. החרדים גם נתפסו כנחותים מבחינה מוסרית, שכן הם ניצלו את האידאולוגיה הדתית שלהם לפטור עצמם מהחובות והסיכונים הקשורים לביטחון המדינה, ובד בבד ניצלו את כוחם בקלפי להשיג הטבות בתחום הרווחה. בדרך זו הפכו תלויים בעבודתם ובתמיכתם של האחרים באופן 'טפילי' וחד-צדדי. היעדר כל דרישה וקשר חברתי מצדם נתפס בעיני הציבור הרחב כדפוס נוסף של זלזול בבני אדם אחרים.

האורתודוקסיה המודרנית לא תוכל לרכוש מחדש את האיזון שלה ואת מקומה

בלי לפתח גישה נועזת וחיובית לכלל ישראל באשר הוא. על הגישה להיות שווה בעצמתה לגישתם הנוכחית לחרדים, אך קשר זה הוא גם המרחיק אותם מהחברה כולה ומהקונצנזוס המוסרי שלה. בקצרה, היכולת לצאת מבעד לדלת אל הפלורליזם, הגילוי מחדש של הערכים המשותפים וההזדמנויות הרוחניות הטמונות במודרניות ומתוך כך פיתוח היכולת לדו־שיח עם הציבור הכללי ולחנכו, הם מרכיבים חיוניים לעתידה של האורתודוקסיה המודרנית ולשמירה על המופת שהציב הרב ועל הכיוון הרוחני־תרבותי שהתווה.

עם זאת, אפשר בסופו של דבר לשאול, האם הרב סולובייצ'יק עצמו לא שלל את הפלורליזם בהתייחסו לזרמים הלא־אורתודוקסיים? ברצוני להציע פירוש אחר לדרכו. מתוך חכמתו ומתוך זהירותו, וכן מתוך חוסר הרצון שלו לעמוד מול הלחץ מהימין, בחר הרב לכוון את כל חציו למטרה אחת. הנושא הראשון במעלה בחיים היהודיים משנות הארבעים ועד שנות השבעים של המאה העשרים היה הישרדותה הפיזית של היהדות. הציונות והמדינה היהודית היו חיוניות להשגת כוח יהודי שיבטיח את הגורל היהודי. לכן הפנה הרב את היצירתיות האינטלקטואלית וההלכתית שלו לחזית זו. כאן השליך את כל כובד משקלו כגדול בתורה כדי לתת תוקף חוקי לפלורליזם שהיה דרוש בתוך התנועה הציונית ולתת תוקף לפעולה המשותפת, שרק היא יכלה להביא את העם ליעדו. פלורליזם זה דגל במרכזיותו של המושג 'כלל ישראל' ובפיתוח פילוסופי ומעשי של מושג זה לשם הצלת האחדות היהודית. כוחו לא עמד לו לשאת משא גדול מזה.

ברור שהסוגיה הנועזת בחיים היהודיים במאה העשרים ואחת תהיה ההישרדות הרוחנית והתרבותית של העם היהודי, הישרדות ששלובה בחירות ובחיים בישראל ובחברות פתוחות אחרות בעולם. אין זרם אחד או גישה אחת שיוכלו להשיג מטרה זו בכוחות עצמם בלבד. רק המגוון הגדול ביותר של אפשרויות חיוניות יוכל להכיל את נאמנותה של מסה קריטית בעם היהודי. רק תמורה בקהילה היהודית ובתשתית הקהילתית ותחייה מחדש של ערכים יהודיים ושל הדת יהיה בכוחם לשאוב אליהם את נאמנותו של כלל ישראל. ורק אם הקבוצות השונות ילמדו זו מזו וישלבו זו את התובנות הטובות ביותר של רעותה בתובנותיה היא, אפשר יהיה להגיע למרב היעילות בהשגת היעד.

כדי להפוך את הירידה הדמוגרפית של היהדות ולזכות בהערכה מוסרית ובקבלתה של היהדות כ'אור לגויים', אנו זקוקים לניסויים שעורכות הקבוצות השונות, לגישות השונות וכן ללקחים שלמדו כל הקבוצות, וכל זאת כדי להגיע לתמהיל הנכון של רעיונות, ערכים והתנהגויות. הכוח המושקע במריבות ובשלילת חוקיותם של האחרים הוא בזבזני והרסני, ומהווה שימוש בלתי הולם במשאבים המוגבלים של עצמנו. טענתי היא שאפשר לחזור מחדש על קריאתו של הרב ולנצל את יוקרתה ואת כוחה של האורתודוקסיה המודרנית כדי להגשים פלורליזם בדת היהודית, בתרבות היהודית ובחיים הפוליטיים. צעד כזה יהיה מבוסס על התאולוגיה הפלורליסטית של הרב וגם על תאוריות אחרות, חלקן

קיימות וחלקן עדיין מחכות להיווצר. צעד כזה יכבד את המופת שהציב הרב וישמר את הרלוונטיות והמרכזיות של הקשת הרחבה של ההגות שלו באשר לאורתודוקסיה המודרנית. אורתודוקסיה כזו תגשים את חלומו של הרב להנהיג את כלל ישראל לשותפות חדשה ואוהבת עם אלוהים ואדם.

ד. הדלת השנייה: לימוד היסטורי ולימוד ביקורתי

ידוע ומקובל, שהרב לא התעניין בלימוד היסטורי של המסורת ('דרך בריסק', ככלות הכול, היא מושגית וא'היסטורית). הרב לא התערב בלימוד מחדש של סוגיות לאור רעיונותיהם של ראשונים שלא היו ידועים ושנחשפו בכתבי יד ימ'בינימיים. הוא היה נחרץ בביקורתו על השימוש במחקרים היסטוריים כדי להוכיח שינויים הלכתיים או כדי לתת להם תוקף.⁴⁵ כמו כן, למרות העניין האישי העמוק והגישה הייחודית שלו לחומש, גישה שהייתה ספרותית וקונצפטואלית, ולמרות יכולתו המופלאה לחשוף את אנושיותם של גיבורי התנ"ך ולדלות את ההארות הקיומיות שבתורה, למרות כל אלה התנגד הרב לכל התאמה של הבנתו את התורה מסיני כתגובה לטענות של ביקורת המקרא. אף שתמך בפשוטו של מקרא, התייחס הרב כלאחר יד להדגשים מסוימים של מלומדי הדור על עליונותו של הפשט. במקרה הקיצוני ביותר בכתביו הוא אומר שבמקרה של שיר השירים 'נתמעט הפשט המלולי מחלות שם תורה ואת מקומו ירש מדרש הכתובים [...]' כל המבאר מגילה זו על פי פשוטם של הכתובים ביחס לאהבה חושנית, מחלל קדושתה וכופר בתורה שבעל פה.⁴⁶

ועם זאת, כיוון שהרב הזמין יהודים אורתודוקסים להצטרף לעולם המודרני מתוך ביטחון ואמונה 'שזאת התורה ניתנת לקיום לגישוש ולביצוע מלא בכל מקום ובכל זמן, בכל המערכות החברתיות, הכלכליות והתרבותיות', אחר שהרב הצהיר ש'נצחיות התורה מקנה לנו הבטחה, כי אפשר ללמד את התורה ולקיימה [...] בכל מקום בעולם' – אחר הדברים האלה אין הוא יכול להשאיר אותנו בלא יכולת להתמודד עם העקרונות של לימודי הערך האקדמיים הבסיסיים, ובמיוחד עם נוכחותו התמידית של השינוי ההיסטורי. כמו כן אין תלמידיו של הרב או

45 המקרה הקלסי היה הביקורת הפומבית שמתח על ניסיונו של הרב עמנואל רקמן לסלול את הדרך לפתרונות ליברליים יותר לבעיית העגונות, בטענו שהעיקרון התלמודי טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו (קידושין ז ע"א; יבמות קח ע"ב) אינו תקף עוד לאור השינויים במצבן החברתי, הכלכלי והתרבותי של הנשים. וראו www.ericlevy.com/Recordings/Recordings.

hem, Shiurim on Ceremony and Prayer: Gerus and Mesorah

46 'ביקשתם משם', בתוך איש ההלכה גלוי ונסתר, ירושלים 1978, עמ' 120.

מנהיגים אחרים של האורתודוקסיה המודרנית יכולים לפתור בעיה זו בהצהירם שחל איסור ללמוד לימודים אלה, גם אם האיסור הוא בשמו של הרב. דחיית שיטות היסטוריות וביקורתיות הייתה אפשרית בימים שבהם רק מעט יהודים אורתודוקסים רכשו חינוך אוניברסיטאי; באותה תקופה אפילו אורתודוקסים מודרניים נחשפו חשיפה מזערית יחסית לגישות היסטוריות. ברם עכשיו רוב הצעירים בקרב האורתודוקסיה המודרנית לומדים באוניברסיטאות, ובהן הם נחשפים לשליטתן של השקפות היסטוריות אלה ולקורסים במקרא. המצב המסוכן ביותר הוא כאשר הצעיר האורתודוקסי המודרני מוזמן להצטרף לתרבות הסוערת והדינמית של ימינו אנו, ובו בזמן הוא מוצא את עצמו בבית אינטלקטואלי רעוע שאינו יכול לעמוד בפני רוחות ההשכלה והחקירה. על המנהיגות הדתית לסייע בפיתוח מתודולוגיה של דרישה עם מצבת העובדות ועם היקף הבעיה ולחפש פרדיגמות אפשריות ליישב בין המסורת ובין מחקר אקדמי, כדי לאפשר להם לדור בכפיפה אחת.⁴⁷

האמת לאמתה היא שבמשך דורות רבים ברחו היהודים האורתודוקסים מלימודי המקרא כמפני מגפה, מחשש שאמונתם תאבד או שיוקעו מתוך הקהילה כמכחישי תורה מן השמים כשיחפשו דרכים ליישב את הלמדנות האקדמית עם האמת הדתית. ואילו היום קם דור חדש של מלומדים אורתודוקסים צעירים בתחום זה. רבים מגיעים לשטח זה על כנפי הגישה הספרותית המתפתחת, גישה המתמקדת בהיגיון של הטקסט כמכלול, בעושר ובאחדות של הנרטיב ובמבנים החוקיים שלו. חוקרים אלה נמשכים לתובנות העמוקות יותר, למשמעות הדתית של הטקסט הנלמד בשיטות ספרותיות ומתוך הגישה ה'מאחדת' שצמצמה את הדיסוננס הקוגניטיבי בין הגישה החילונית לזו הדתית. חוקרים אורתודוקסים אלה זקוקים לתמיכה כדי להתמודד ביושרה עם הקונפליקטים הללו.⁴⁸ כאן אפשר לקבל אות חשוב מהרב סולובייצ'יק. בספרו 'איש האמונה הבווד' הוא פותח את הטיפולוגיה שלו על אדם הראשון ואדם השני בהצביעו על כך שהמקרא מציג 'שני סיפורים' – אמירה המזכירה מחקרים ביקורתיים מודרניים, ושבוודאי גם הושפעה מהם. הוא מכיר בגישה החלופית של ביקורת המקרא אף

47 והשוו, Steven Shaw, 'Orthodox Reactions to the Challenge of Biblical Criticism', *Tradition* 10, 3 (Spring 1969), pp. 61–85. מאמר זה מציג מספר גישות בסיסיות, אך אין הוא דן בהתפתחויות שהתחוללו במחקר בכלל ואצל חוקרי המקרא האורתודוקסים בפרט ב-35 השנים האחרונות.

48 ראו למשל עבודתו האקדמית של ג'יימס קוגל. קוגל הוא בעל תשובה שאינו רוצה להתכחש לעבודתו המחקרית. הוא דן בפומבי בדיאלקטיקה של גישה מחקרית ביקורתית וגישה מתוך אמונה, ומציע רעיונות לגשר על הפער: James Kugel, *The Bible as It Was*, Cambridge, Mass 1995; idem, *How to Read the Bible: A Guide to Scripture Then and Now*, New York 2007.

שהוא דוחה מכול וכול את מסקנותיה. שתי סיבות לו לדחייה זו: האחת, קבלתו את 'אחדותם ושלמותם של כתבי הקודש ואת אופיים האלוהי' והשנייה – העובדה שפרשנותו שלו יכולה להסביר בצורה טובה יותר את ההבדלים בטקסט מאשר פרשנותם של המבקרים הפועלים מתוך 'התעלמות מוחלטת מהתוכן האידטי-שכלי (eidetic-noetic) של הסיפור המקראי'.⁴⁹

בדרך זו דחה הרב את הגישה הנסגנית של העולם החרדי, הרואה בביקורת כפירה ועל כן אינה מתייחסת אליה כלל. בפרשנות של Artscroll⁵⁰ אפשר לראות את פרותיה של ההתעלמות הכללית הזו: את חוסר הבגרות הקונצפטואלי, את המחסור בתובנות חדשות למשמעויות פשוטות ואת דלות הדתית של Artscroll ושל רוב הפרשנות במקרא של האורתודוקסיה הדתית בדורנו.

הרב גם אינו נוקט בגישה החרדית האחרת, שימוש באפולוגטיקה שקרית דוגמת הטענה שהארכיאולוגיה מעולם לא סתרה את התורה, או שהיא מאשרת במלואה את ההיסטוריות של התורה. גישה אפולוגטית זו גם מצטטת את אחת האסכולות הביקורתיות כמפריכה תאוריה של אסכולה אחרת; אולם השימוש באסכולה המחקרית למען המסורת מסתיר את העובדה, שהתאוריות המחקריות הללו מניחות הנחות משותפות העומדות בסתירה להשקפה המסורתית. מתוך שהיה לרב סולובייצ'יק ביטחון ביכולתם של יהודים החיים על פי ההלכה להתמודד עם אתגרים ולחיות עם ניגודים, הוא הצביע על דרך להתמודד עם אסכולות מחקר מודרניות ולבחון אותן, כאשר מטרתו הייתה להגיע לתובנות עמוקות יותר בתורה. ושוב, ההוכחה היא בעצם המעשה: אף שאינני מומחה בנושא זה, קשה לקרוא מחקרים עכשוויים במקרא, במיוחד מחקרים ספרותיים, בלי להתרגש מהתובנות העמוקות בכל הקשור לכוחם הדתי, התאולוגי והאתי של כתבי הקודש.

למעשה, הרב סולובייצ'יק פתח את הדלת פתיחה רחבה מעט יותר. במסה 'עימות' (Confrontation) הוא מצביע על הרב-ממדיות של האמונה: 'אל לנו לשכוח שמודעות דתית ממחישה עצמה [...] גם בהתנסות תרבותית יומיומית. אפשר (וכבר נעשה בעבר) לתרגם ערכים דתיים, דוקטרינות דתיות ותפיסות דתיות לקטגוריות תרבותיות שגם אדם חילוני יוקיר וייהנה מהן. אפשר אפוא ללמוד קטגוריות אלה לימוד התפתחותי או לימוד יחסי'.

ומוסיף הרב: 'הדת היא הן ציווי אלוהי שנכפה על האדם מבחוץ והן ממד חדש של הוויה אישית שהאדם יכול לגלות בתוך עצמו'.⁵¹ הרב אף מציע שהאדם,

Joseph B. Soloveitchik, 'The Lonely Man of Faith', *Tradition* 7, 2 (Summer 1965), p. 49
10

קרן Mesorah Heritage Foundation מוציאה לאור ספרי תנ"ך עם פירוש בהשקפה ישיבתית
חרדית: *The Artscroll Series*

Joseph B. Soloveitchik, 'Confrontation', *Tradition* 6, 2 (Spring/Summer 1964), p. 22 51

כ'יצור פשוט וטבעי', או כאדם לא־מעומת אינו חש בקיומו של האל ובהתגלות. 'האדם הטבעי אינו מגיב ללחץ הציווי מלבר [כלומר התגלות אלוהית] וה'חייב' מלגו [...] הנורמה מלבר או מלגו מכוונת עצמה רק לאדם הרגיש לחוסר ההרמוניה שלו ולדילמה הטרגית שלו'.⁵²

יש לציין שני יסודות בקביעה זו. האחד, שבני אנוש נפגשים בנורמות – הנורמות האלוהיות – הן כציוויים מבחוץ והן כ'חייב אני' מבפנים; והשני, שאפשר שאלוהים מדבר בצורה נורמטיבית לבני אנוש אך אין הם שומעים את דברו או מכירים בו עד אשר הם מודעים אישית ל'עימותיות' (confrontedness) שלהם. הרב סולובייצ'יק מגדיר עימותיות זו כהכרה בייחוד האנושי, בהיות האדם נפרד מהטבע (ומרוחק מהמיידיות הקוסמית) ועומד מול סדר אובייקטיבי שאינו תלוי בו ואף אינו מציית לו. רק אז 'מגלה האדם את עצמו' ונולדת בו 'הנורמה האלוהית', ועם לידתה 'הופך האדם מודע לייחודיות של ההתנסות האנושית שלו'.⁵³ כאן מרמז הרב שאפילו התגלות, או לכל הפחות שמיעתה, תלויה בהכרעה אנושית מקדמית המאפשרת לאדם להגיב.

הרב מבהיר, שתיאורו של האדם הלא־מעומת אינו תיאור אנתרופולוגי של אדם פרימיטיבי. אדרבה, קטגוריה זו 'מתאימה לקיום האנושי בכל זמן', כולל 'האדם המודרני'. ואכן טיפוס זה נפוץ ושולט בתרבות המודרנית.⁵⁴ תובנה זו של הרב פותחת דלת להבנה שההתגלות האלוהית אולי קיימת, אך זה עידן ועידנים שלא הכירו בה. רק כאשר יגיע הפרט לדרגת התובנה הזו תוכר הנורמה. ומה שחשוב עוד יותר, רק כאשר תגיע התרבות המדריכה את הפרט וחושפת אותו למודעות העימות, תגיע ההכרה המיוחלת. בניתוח זה גם צפונה העובדה שלפעמים שומע האדם את הנורמה מבחוץ ופעמים אחרות הנורמה מתוארת ומובעת מבפנים.

במילים אלה מכון אותנו הרב להכרה גדולה יותר של ההקשר התרבותי האנושי של כל התגלות. הוא פותח את הדלת לבדיקה של פעולת הגומלין של האלוהי הפורץ אל תוך הקיום האנושי מבחוץ ושל האדם המביע מודעות לנשגב מבפנים כתגובה דתית לחיים. בחינה של יחסי הגומלין בין שני הכוחות הללו, חלקו של כל אחד מהם בכתיבה של המסורת, יכולתה של ההתגלות לחזור דרך מסגרי התרבות האנושית, בחינה כזו פותחת את הדלת לסניתזה של האורתודוקסיה המודרנית שיש בכוחה להיות מתווכמת ומאירה. זו תהיה סינתזה של ההתגלות ושל פעולת הגומלין האנושית בהיסטוריה הדתית והתרבותית.⁵⁵

52 שם, שם.

53 שם, עמ' 9.

54 שם, עמ' 7.

55 הרב סולובייצ'יק כותב ב'וביקשתם משם', שההלכה מבקשת 'להפקיע את השניות המלפפת את

לבסוף, יש להתייחס לתיעוד השינויים ההיסטוריים בהלכה המרמזות על האפשרות שהיו שינויים הלכתיים בתגובה לתנאים היסטוריים חדשים או להתנסויות חדשות שמאירים את ערכינו ומשפיעים עליהם. קיימת ספרות רחבה על שינויים הלכתיים ביחס לתנאים היסטוריים משתנים. יהודים אורתודוקסים מודרניים אינם יכולים להתעלם מהעובדות הנתונות, שהרי הם חשופים למחקרים אלה. האם אנו מבקשים, באמת ובתמים, להפוך לדוגמה את העובדה שכדור הארץ אינו נע ושההלכה אינה משתנה, וכך להכריח את הנוער שלנו להישבע אמונים לדוגמה זו?

אפשר להדגים גישה אחרת בעבודתו המחקרית של בנו של הרב, הרב חיים סולובייצ'יק.⁵⁶ גישה זו יש בה משום עלייה בהבנה הדתית שלנו, שכן היא מרמזת על כך שנורמות דתיות אינן רק תוצאה פסיבית של כוחות סוציולוגיים ושל אינטרסים כלכליים, ואינן נורמות המשתנות באותה קלות שבה משתנים כוחות אלה. בפועל יש לערך הדתי קוהרנטיות פנימית ועמידות – אולם גם קוהרנטיות זו ועמידות זו מושפעות ומונעות בידי כוחות היסטוריים. הרב חיים משתמש בבקיאיותו במקורות הקלסיים כדי להראות, שההלכה נעה על פי המסגרת הקונצפטואלית שלה עצמה וכופפת עצמה לציר של ערכיה הפנימיים. דרכו של חיים סולובייצ'יק מסמנת את הדרך לפעולה עצמאית של דת והתגלות פעילה שהיא עקבית עם עצמה ולא סתם אובייקט ותוצאה של פעולות אנושיות וגורמים בהיסטוריה. זה פותח דלת לדרישה חדש בין גישה היסטורית וגישה דתית אורתודוקסית.⁵⁷

וכך אנו מגיעים לנושא התפתחות ההלכה בתנאים משתנים וסמכותנו לחולל שינויים. גם כאן הרב סולובייצ'יק פתח דלת ועורר את תשומת לבנו בלשון מרחיקת לכת על כוחם של תלמידי חכמים לחדש – אבל בדלת הוא לא נכנס. היבט אחד של נושא זה הוא עלייתה של המודעות באורתודוקסיה המודרנית לפמיניזם ולזכויות נשים (למשל בנושא העגונות) ולמעמדן. ההתנסות התרבותית המודרנית גילתה

תודעת האלוהים שבאדם [...] האידיאל ההלכתי מתגלם בשאיפתה לפעולה גילוית [מצווית, א"ג] ופעולה שכלית [מונעת, א"ג] משותפת [כגוף אחד, א"ג] (שם, עמ' 215).
 56 לדוגמה, חיים סולובייצ'יק, יינם: סחר בינם של גויים – על גלגולה של הלכה בעולם המעשה, תל אביב 2003. וראו גם הנ"ל, 'Religious Law and Change', *AJS Review* 12 (Fall 1987), pp. 205–221.

57 כדאי לציין, שהרב שג"ר ז"ל ביטא בהקדמה של ספרו אהבון עד מות (הוצאת ישיבת שיח יצחק, תשס"ד) גישה מקבילה, בטענו שהרב דחה גישות היסטוריות שלקו בדלות ההסבר שלהן למקורות המסורת ועל פשטנותן בהתוויית ההשפעה של ההיסטוריה. הרב שג"ר מציע, שהרב סולובייצ'יק יכול לחיות עם גישה ביקורתית-היסטורית אם נבחין בין הצורך ההיסטורי שזימן איזה כיוון או שינוי הלכתי לבין הפסיקה ההלכתית עצמה, שמתנהלת לפי כלליה (ואינה סתם אובייקט המונע בשל גורמים היסטוריים). ראו הרב שג"ר, אהבון עד מות, אפרת תשס"ד, עמ' 11–1, ובמיוחד דבריו על הרב סולובייצ'יק, עמ' 7–14.

את מלוא היכולות וההדר של נשים, וחשפה תחומים משמעותיים שבהם לא זכו נשים לשוויון מלא ולמעמד מלא בהלכה ובקהילה היהודית (ולטענתי, וכן ממה שעולה מן המסורת, אין לנושאים אלה קשר לייחודן של נשים ולהיותן שונות). יהודים שחוו את כל ההתגלות של התרבות המודרנית רואים את התחומים שבהם אין לנשים הכבוד המלא או נגישות מלאה להגשמת היכולות שלהן, יכולות שהן מתת אלוה, כתחומים בהלכה העכשווית שיש בהם פגם מוסרי. (אפשר לערוך ניתוח דומה בנושא עלייתן של סוגיות של אחריות אוניברסליות – מעמדם ההלכתי של נכרים, זכותם לפיקוח נפש גם בשבת, חובות יהודיות לתיקון עולם וכיו"ב). לאחר התנופה הראשונה של תגובות מוסריות והצפתן של תביעות אתיות קשה יהיה להשיב בסגנון 'אכן אנו מצויים בבעיה, אבל אין תקדים או סמכות הולמת להתפתחות בהלכה'.⁵⁸ מענה כזה מכיל משמעות הרסנית להמשך נאמנותם של המאמינים. במצבים כאלה העמדה של האורתודוקסיה המודרנית הופכת פגיעה, משום שחבריה הם אלה שחשופים לכל הטענות משני צדי המתרגם. הם חשים בכוח המוסרי, בנוכחות הרגשית ובקשר למורשת ולאישות היהודייה המודרנית (או לאנושיותם של הנכרים). הם אלה שעלולים, יותר מכולם, להיות שסועים אם הכוחות הללו לא יתקרבו יותר זה לזה.

ברצוני לטעון שגם כאן נתן לנו הרב סולובייצ'יק – אם כי ברמזים חולפים ובקול ענות חלושה במכלול עבודתו – פנומנולוגיה של כוחו של איש ההלכה לעשות את העולם מושלם בדרך של תיקון עולם דרך תיקון ההלכה. כמו כן קשר הרב בין השיח ההיסטורי למסורת כך שהאנושות תמצא כוחות חדשים להתמודד עם סוגיות אלה.

הרב פונה, בראש ובראשונה, לתפקיד המרכזי של היהודי איש ההלכה:

משאת נפשו של איש ההלכה היא לחזות במילוי פגימת הבריאה, כשתסתגל לעולם האידיאלי ותגשם בקרבה היצירה היותר מעולה ונהדרת. [בזמן שהוא הבריאה היותר מעולה ונהדרת מכילה את ההלכה האידיאלית שתתממש בו]. חלום היצירה הוא האידיאה המרכזית בתודעתה של ההלכה – אידיאת חשיבות האדם בתור שותף להקב"ה במעשי בראשית, בתור יוצר עולמות. בכל מגמות היהדות מתגלמת כמיהה זו ליצירה ולחידוש פני העולם.⁵⁹

58 ראו Aryeh Frimer, 'Women and Minyan', *Tradition* 23, 4 (1988), pp. 54–77; Rabbi Aryeh A. Frimer and Rabbi Dov I. Frimer, 'Women's Prayer Services: Theory and Practice', *Tradition* 32, 2 (Winter 1988), pp. 5–118; וכן ראו 'Guarding the Treasure', *BDD: Journal of Torah and Scholarship* 18 (April 2007), English section, pp. 67–106.

59 ראו גם Mark D. Stern, 'On Egalitarianism and Halakha', *Tradition* 36, 2 (2002) pp. 1–30; Moshe Meiselman, *Jewish Women in Jewish Law*, New York 1978, pp.

הרב מבהיר שפגמים נמצאות 'הן במציאות הפיסית' והן [בתוך] הישות הרוחנית ההיסטורית'. 'גורלות אלה מקבילין זה לזה', ו'כשיתגשם התהליך ההיסטורי של ישראל ויגיע למרום פיסגת השתלמות, תמלאינה (אליגורית) פגימות היצירה כולה'.⁶⁰ הוא חוזר ואומר: 'כנסת ישראל מביאה כפרה על הקב"ה כביכול, שלא השלים את הבריאה כולה';⁶¹ משמע שעל היהודים ועל ההלכה לתקן את העולם הפיזי והעולם ההיסטורי, תיקון שיש בו הן ממד פיזי-טבעי והן ממד רוחני-היסטורי.⁶² יתרה מזאת, הרב מבהיר שיש להשיג שלמות זו בתרבות ובהיסטוריה של האנושות כולה, לא רק בזו היהודית.

הרב סולובייצ'יק מדבר שוב ושוב על הגשמת ההלכה האידאלית.⁶³ אפשר להבין זאת כרמז דק שישנם תחומים בהלכה שאינם אידאליים, וברצוני לטעון שההלכה הנוגעת לנשים משקפת ירידה מהשוויון המלא ומהכבוד המלא ששררו בגן עדן. מעמדן הדתי של נשים במסורת האורתודוקסית מעיד על פשרות מופנמות עם היחס התרבותי האוניברסלי לנשים כקניין וכיצורים מדרגה שנייה. במקום לקבל סטטוס קוו פגום, על האדם להפוך ליוצר כדי למלא את ייעודו, שהוא תיקון עולם.⁶⁴ 'אם אין האדם יוצר מחדש – אין הוא מתקדש לאלהיו'. הוא גם מדגיש, שלהיות יוצר זה לא רק במחשבה ובחידוש הלכתי (כלומר בתחום העיון), אלא זה מתפשט גם לתחום המעשי.⁶⁵

לאחר מכן פונה הרב להבהיר את עליונותם של הצדק ושל הדאגה לחלשים כאחריותם של אלה המחויבים להלכה:

הוא [איש ההלכה] עומד בתוך העולם הממשי, כשרגליו תקועות בקרקע המציאות, והוא מסתכל ורואה מקשיב ושומע ומוחה בפומבי נגד עושק דל, גזל עניים ושועת יתום [...] לא ההוראה, לא ההנהגה הפוליטית, אלא התגשמות אידיאלית הצדק הינה עמוד האש של רב ומורה בישראל [...] צער עניים וחלישות דעתם של אביונים שפלי רוח, שקולים כנגד כמה מצוות.⁶⁶

אם כן, מה נאמר על מצב העגונות לאור המציאות שבתי דין הרבניים קובעים בממוצע חמישים אחוזים פחות של סעד לאישה המגורשת ולילדיה מבתי הדין

160, 147–151, 146–147, 111–103; איש ההלכה: גלוי ונסתר, ירושלים תשמ"ט, עמ' 83;

וראו גם עמ' 89–91.

60 שם, עמ' 89.

61 שם, עמ' 89–90.

62 שם, שם.

63 שם, עמ' 90–91; וראו גם עמ' 51–55, 80.

64 שם, עמ' 83–84, 89–90.

65 שם, עמ' 90, 91.

66 שם, עמ' 80 (ההדגשה שלי, א"ג).

החילוניים? ומה נאמר על 'חלישות דעתם של אביונים שפלי רוח', ועל קיפוח הנשים וראייתן כבריות מדרגה שנייה ונחותה בכל האספקטים של הקהילה האורתודוקסית?

נשים בימינו אנו – ולא רק עגונות – הן החלשים ולפעמים גם חסרי הישע והנדכאים. אין ספק שאין הן שוות כוח לגברים בקהילה האורתודוקסית, ומכאן שהמחויבות לפעול למענן גדולה יותר.

האם יש כוח לחולל שינוי? אומר הרב: 'איש ההלכה קיבל את התורה מסיני לא בתור מקבל פשוט אלא בתוך יוצר עולמות, בתור שותף להקב"ה במעשי בראשית. כוח החידוש הוא יסוד המסורת והקבלה'.⁶⁷ בסמכותו המלאה של שותף ושותף ליצירה לעשות כל שצריך כדי לממש את ההלכה האידאלית. יתרה מזאת, 'איש ההלכה הוא שליט אדיר במלכות הרוח והשכל. אפילו הקב"ה כביכול, מסר [...] את חותם הממשלה בענייני התורה, לאדם [...] אם בית דין של מטה מכריע בענייני דין ומשפט הלכה כמותו בכל מקום אף אם מתיבתא דרקיע תחלוק עלי'.⁶⁸

כאן מבטא הרב משהו שאין הוא מביע תדיר – את השימוש בהיסטוריה כמקשרת את הסמכות העליונה ואת כוחם של פוסקי ההלכה לפתח את ההלכה כאשר חלות תמורות היסטוריות. כוח זה לשנות ולהשלים את המסורת גדל עם ההיסטוריה ועם בגרותם של בני אנוש. מאליו יובן, שזהו תפקידה של התורה שבעל פה. הרב מצטט מדרשים קלסיים כדי לרמז על התפתחות זו:⁶⁹ 'אמר ר"י: אמר הקב"ה עד שלא נעשית אומה שלי, מועדי ה'. מכאן ואילך אשר תקראו אותם' (דברים רבה ב, יד); 'משל למלך שהיו לו אוצרות מלאים זהב וכסף, אבנים טובות ומרגליות והיה לו בן א'. כל זמן שהיה הבן קטן, היה אביו משמר את הכול. הגדיל הבן [...] אמר לו אביו [...] עכשיו שעמדת על פרקך, הרי הכול מסור לך. כך היה הקב"ה משמר את הכול. כיון שעמדו ישראל, מסר להם הכול' (שמות רבה טו, ל). 'הקב"ה כביכול התנצל את עזיו מעליו, את ממשלתו ומסרם לישראל, ולבית דין של מטה. בית דין של מטה גוזר, והקב"ה מקיים'.⁷⁰

במסה 'איש האמונה הבודד' מציג הרב את מועד התרחשותו של מעבר היסטורי זה (אף שהיעד הסופי בעינו נותר). הוא מתאר את הדרך שבה הצליחה קהילת המתפללים להמשיך את קהילת הנבואה, וטוען שקהילת התפילה נולדה ברגע שבו נפחה הקהילה הנבואית את נשמתה.⁷¹ קהילת המתפללים לא החליפה

67 שם, עמ' 73 (ההדגשה שלי, א"ג).

68 שם, עמ' 72.

69 שם, שם. והשוו דבריו שם, עמ' 89–90.

70 שם, עמ' 72–73.

71 'The Lonely Man of Faith', p. 36 (הערה 48 לעיל).

את קהילת הנבואה, אלא המשיכה אותה.⁷² בנבואה אלוהים הוא הנוטל את היזמה, ואילו בקהילת המתפללים היזמה היא בידי האדם: הוא המדבר ואלוהים הוא המאזין.⁷³ חז"ל מבהירים שעם חורבן בית המקדש פסקה נבואה מישראל, ושאין עוד מצייתים (או אפילו מטים אוזן) לבת קול.⁷⁴ הרב תאריך אירוע זה,⁷⁵ והוא מצביע על הצמצום האלוהי שנחווה כהסתר פנים עד אשר הפרשנות העמוקה יותר של חז"ל הכירה שיש ב'נסיגתו' זו של האלוהים משום קריאה לבני אנוש לקום ולבטא את הנוכחות האלוהית ואת ההתגלות האלוהית העכשווית. מכאן שעל בני אנוש ליטול על עצמם כוח הלכתי מלא כשותפים שווים שנדרשים עתה לשלוט, וכל החלטה שיחליטו בית דין של מעלה יכבד. 'כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, הרי הוא בכלל תורה שבעל פה'.⁷⁶

בהקשר אחר טענתי שנטילת הכוח בידי הרבנים והתפתחותה של התורה שבעל פה, תהליכים שהרב סולובייצ'יק תיאר ואישר, הם תקדים לדגם לשינוי שהאורתודוקסיה יכולה להכיר ואף ליישם. כשם שהרבנים פירשו את החורבן כצמצום אלוהי, שבו קרא אלוהים לבני אנוש ליטול תפקיד גדול יותר ואחריות גדולה יותר ביישום ברית תיקון עולם,⁷⁷ כך הבינו כי החלטותיהם ומצוותיהם הם התגלות בת זמנם, וכי הם ראויים לברכת 'אשר קדשנו במצוותיו וציונו'. מכאן היו להם התובנה והאומץ לומר 'אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש נאמר למשה מסיני'.⁷⁸ תובנה זו, המיושמת לאור המחקר ההיסטורי העכשווי, פותחת פתח להפעלה של הסמכות ההלכתית לשדרג את פועלה המוסרי ולהעמיק את גאולתה את בני האנוש.

72 שם, שם.

73 שם, שם.

74 וראו בבלי, בבא מציעא נט ע"ב.

75 הרב מייחס תמורה זו לאנשי כנסת הגדולה, שכן על פי פרקי אבות א הם שפתחו את העידן הרבני. מסביר הרב: 'במועד מאוחר יותר, כאשר אנשי המסורתין של חבורה מופלאה זו [אנשי כנסת הגדולה] ראו בעיניהם את יום הקיץ הבהיר של הקהילה הנבואית, יום שכולו צבע וקול, הופך לליל סתיו קודר שכולו דממת אימים, ללא אורו של החזון האלוהי או ללא נחמת קול האלוהים, הם סירבו להיכנע למציאות ההיסטורית האכזרית הזו ולא הסכימו לאפשר לדרישה העתיק בין אלוהים לאדם להסתיים. אם פסק אלוהים מקרוא לאדם, טענו אנשי כנסת גדולה, על האדם לקרוא לאלוהים. וכך עבר שיח הברית מרמת הנבואה לרמת התפילה' (The Lonely Man of Faith', p. 37).

76 איש ההלכה, עמ' 73.

77 וראו Irving Greenberg, 'The Third Great Cycle of Jewish History', *CLAL Perspectives*, 1981, pp. 4–7. לעניין הטיפול הכולל בהתפתחות זו ראו גם idem, 'Voluntary Covenant', *CLAL Perspectives*, 1982, pp. 1–36.

78 ויקרא רבה כב, א.

למען האמת, הרב לא הלך בדרך זו בפסקי ההלכה שלו. ואכן, בהספד שלו לרבי מבריסק הוא דחה את ראיית ההלכה מבצע לעיניים פסיכולוגיות והיסטוריות.⁷⁹ אולם אין לבלבל הכרה בשינויים היסטוריים עם הפיכת ההלכה להיסטוריה ומסמוסן של נורמות הלכתיות לכלל מנהגים מקומיים בני חלוף. יתרה מזו, הרב סולובייצ'יק עצמו איזן את התנערותו מההיסטוריוזציה של ההלכה באמרו שההלכה איננה חיצונית לאירועי הזמן, שכן 'אירועים היסטוריים וגורל הפרט והקהילה הקשורים באירועים אלה הם כור ההיתוך של ההלכה'.⁸⁰ זאת ועוד. סולובייצ'יק עומד על כך שהמערכת ההלכתית מוטבעת בחותם עליונותה של התבונה. התבונה האנושית היא הפוסק האחרון בכל עניין של דת וחוק. אפילו אמתות שהן תוצאה של התגלויות תלויות בהבנה הרציונלית.⁸¹ מכאן שאם ההחלטה הטובה ביותר של התבונה היא שיש משקל רב יותר לשינויים היסטוריים, האם אפשר להתעלם מכך? הרב מכיר באמביוולנטיות שלו עצמו ובמסרים הסותרים שלו, והוא מנסה להפיג מעט את המתח. לאחר שדיבר על שלטון התבונה בהלכה, לאחר שקבע שבתחום ההלכה יש עצמה רבה לחופש הניתוח ולשאלות חוזרות, ולאחר שהוא עומד על כך שיצירתיות וחשיבה רעננה הן לב לבה של ההלכה, אומר הרב שאין שינוי ותיקון בהלכה אלא חידוש ללא מצרים.⁸² כך הוא משאיר לנו, אנשי הדור שאחריו, ללכת דרך הדלת שפתח. יש גם להצביע על החלטיותו של סולובייצ'יק שיש לדעת עובדות המבוססות על המדע כדי שבסיס ההלכה יהיה מדויק ככל האפשר.⁸³ בדרך זו אי אפשר להתעלם מעובדות שיש בהן דיוק היסטורי, גם אם הן אינן מבוססות על המדעים המדויקים.

'ההלכה עסוקה בהלכות מלכים ומינהלה פוליטית, בשאלות סוציולוגיות, כגון המדינה, החברה, חיי המשפחה והיחסים ההדדיים שבין הפרט, אישות וכל כיוצא בהם. מיגו, אומדנא, שודא דדינא, חזקת כפרן, חשוד, ישיבת אשה תחת בעלה, דרגות פקחות ושטות. [כל אלה] קובעים יסודות פסיכולוגיים-פסיכיאטריים'. הרב מצביע על כך, שההלכה מודרכת על ידי ממצאים הנובעים מן המציאות.⁸⁴ אפשר לטעון ששיפוט מהתחום הסוציולוגי וההיסטורי חיוניים לכינון פסיקה הלכתית נכונה. מכאן שמדעי החברה והשיפוט ההיסטורי המבוססים על העדות הטובה ביותר בהישג יד חיוניים לפסוק פסקי הלכה שיש בהם יושר ורלוונטיות. לדוגמה, ייתכן מעבר מהעיקרון שקבע ריש לקיש שטוב לאישה לחיות עם בעל ולו גם

79 'מה דורך מדוד', דברי הגות והערכה (לעיל הערה 28), עמ' 76.

80 שם, עמ' 77.

81 'ביקשתם משם' (לעיל הערה 46), עמ' 204-205.

82 שם, עמ' 205.

83 שם, עמ' 216.

84 שם, עמ' 217.

חיים קשים אתו מאשר להיות אלמנה,⁸⁵ ומעבר כזה היה מתבסס על הצמיחה האדירה ביכולתן של נשים לכלכל את עצמן ובציפיותיהן הגדולות לאושר בחיי הנישואין, והיה פותח דלתות משמעותיות נוספות לשחרור נשים מעיגון בידים בעלים שמסרבים לתת להן גט.

מכאן שעלינו לערער על עמדת האידאליזם הפסיכולוגי של הרב, מהמופת שהציב להלכה כמדע מתמטי (ולא אמפירי), מחשיבתו האהיסטורית, ולבקש במקום זה להדגיש את הצד השני של מחשבתו: להצהיר על ההלכה כמבוססת על המציאות שמעורה בו, להצהיר כמו הרב על הכוח הלגיטימי של חופש התבונה האנושית ושל המטרה המוסרית של ההלכה, שהיא תיקון עולם. קריאה כזו תאפשר לאורתודוקסיה המודרנית לצעוד צעד נוסף לקראת שימוש במחקר תרבותי והיסטורי בקביעת פסקי הלכה. צעד זה יאפשר לה ליטול בידה את המנהיגות להוביל את הפסיקה לקראת הלכה שמכבדת יותר מגוון אנשים, ביניהם נשים, נכרים, אנשים עם מוגבלויות ואנשים שאינם שומרים מצוות – כל הקבוצות שהן היום קבוצות 'חלשות' בעולם ההלכה.

אין אני מבקש לומר כאן ששינוי בהלכה הוא התפקיד היחיד, ואף לא העיקרי, העומד בפני האורתודוקסיה המודרנית. אנו מצויים בעידן של נטיות מתנגחות זו בזו ועם סימנים רבים להתפרקות חברתית, לחומרנות יתר ולמידה רבה מדי של התרכזות כל אדם בעצמו. הנטיות השליליות דורשות ביקורת והתנגדות חריפה מצד האורתודוקסיה המודרנית, ונעתרים פצעי אוהב. בה במידה זהו עידן של התקדמות אדירה בתחום הבריאות ורמת החיים, ושל פריצות דרך בכבוד האדם. קיימת צמיחה מפותחת בראייה שכל אדם נברא בצלם אלוהים. בימים כאלה תפקידה של ההלכה (ושל התורה) הוא ליישם את המופת שלה כדי להנהיג את התרבות המודרנית לאנושיות גדולה יותר, כזו המושרשת בקהילה, הקשורה לאלוהים והמסייעת לממש את נטיותיה הטובות ביותר, לא הגרועות שבהן.

האורתודוקסיה המודרנית יכולה למלא תפקיד כזה אך ורק אם היא מוכנה להיות שותפה בהתנסויות של כל היהודים ושל לא־יהודים ולהיות קשובה לשפתם. עליה להיות בעלת אמינות אינטלקטואלית ומוסרית ונכונות להיות אור לגויים – אור אתי, רוחני ופולחני. ואז, כשותפיו של הקדוש ברוך הוא, יהיו האורתודוקסיה ועם ישראל ראויים ומסוגלים להוביל בדרך להתחדשות תבל כולה – בחומר וברוחניות ההיסטורית.

הרב אומר לנו שזוהי 'מטרת המטרות של היהדות [...] הטילוס של ההלכה בכלל וגווניה וגילוייה'.⁸⁶ כדי להיות חלק ממשימה זו מוטל עלינו לחלוק לרב את המחמאה הגדולה ביותר בכך שנאמץ את מחשבותיו וניישם אותן באופן רחב

85 בבלי, קידושין ז ע"א. אני מציע צעד זה אף שאני מודע להערה 45 למעלה. ועל כל אלה ראו עכשיו Aviad HaCohen, *The Tears of the Oppressed*, New York 2004.

86 איש ההלכה, עמ' 83.

ונועז בדורנו אנו. מי ייתן ובדרך זו נשאב כוח מהצהרתו, ההצהרה שהצהיר כל ימי חייו, שביצירת תורה חדשה, רעיונות חדשים וחפצים חדשים ממלא האדם את הציווי ללכת בדרכי האלוהים למלא את המנדט האלוהי לבני אנוש.⁸⁷

87 שם, עמ' 83-84, 87-91; וביקשתם משם, עמ' 123-223. 'שליחות', ימי זיכרון, ירושלים 1986, עמ' 9 ואילך; 23-20, 16-13, pp. 'The Lonely Man of Faith'.

המאבק על דמותו
של הרב סלובייצ'יק



הרב סולובייצ'יק: לימוד מדעי של התלמוד והשלכותיו

שלמה זאב פיק

במבוא שכתבתי לספרי תיארתי את שיטתו בלימוד תורה של הרב יוסף דב סולובייצ'יק, הידוע בפי תלמידיו ומעריציו כ'הרב'. בפרק הדן על 'הרב סולובייצ'יק כממשיך וכמשמר את שיטת בריסק' עמדתי על העובדה שהרב שימר את מורשת בריסק בנסיבות חדשות, בעימות עם העולם המערבי, ובמיוחד עם עולם 'מדעי היהדות' – 'Wissenschaft des Judentums'. אף על פי שהרב למד בברלין והכיר את השיטות של חוקרי התלמוד וההיסטוריה ואף השתמש במחקריהם מפעם לפעם, באופן עקרוני הוא דחה את שיטותיהם. הרב אהרן ליכטנשטיין הציע שני טעמים לזה: ראשית, החוקרים עסקו בפכים קטנים ובזוטות. בדרך כלל הם התעניינו בגרסה, באילן יוחסין (סטמה) של כתבי היד, בצורת הכלי, בראליה, ולא בסברות, בהיגיון, בקונצפטואליזציה של הגמרא. יתר על כן, יש בדבריהם חשש של סילוף התורה, מאחר שדברי אלוקים חיים מתוארים כתוצאה של תהליכים סוציו-היסטוריים או פסיכולוגיים.¹

1 הרב יוסף דב סולובייצ'יק, מועדי הרב, בעריכת ש"ז פיק, רמת גן תשס"ג, עמ' 21–22. שם בהערה 13 הבאתי כמקור את דברי הרב אהרן ליכטנשטיין, 'כך היא דרכה של תורת "הרב": לדרך לימודו של הגר"ד סולובייצ'יק', עלון שבות בוגרים ב (ניסן תשנ"ג), עמ' 114–115, וצינתי שבמאמרו של הרב ליכטנשטיין (עמ' 111) מובא תיאור של פגישתו של הרב ליכטנשטיין עם פרופ' שאול ליברמן המנח ודיון בעניין פעולת רדיית הפת. תמה פרופ' ליברמן איך ייתכן ללמוד סוגיה בלי לדעת ראליה מציאותית-טכנית. השיב הרב ליכטנשטיין על דברים אלה: 'מנקודת ראות שונה, והיא השלטת בתורתו של ר' חיים [מבריסק], סבו של הרב, ניתן לדון ולנתח, ובצורה מבריקה וחדשנית, את רדיית הפת, לנסות ולהגדיר – כמעשה הראשונים – מהי בדיוק אותה קטיגוריה של "חכמה שאין עמה מלאכה", באיזו מידה נחשבת היא מלאכה דרבנן ומהו היחס בינה לבין "שבות" ולכמה תופעות הלכתיות אחרות בהלכות שבת שמקורן מדרבנן, וכל זאת מבלי לדעת בדיוק מהם שלביה של אותה מלאכה מבחינה מציאותית-טכנית. כמובן, חכם ההלכה הנדרש לפסיקתה, חייב להכיר את הבטיה הטכניים של רדיית הפת, ואינו יכול להסתפק בזיקה מופשטת אליה. אבל אותו הלומד, היושב בבית המדרש, יכול להעביר במשך ארבעים שנה ויותר שיעור על רדיית הפת מבלי שידע אל נכון כיצד היא פועלת במציאות'. על פגישה בין הרב לבין פרופ' ליברמן ראו הרב צבי שכטר, נפש

במעמד זה ברצוני להעמיק קצת בנושא זה. נדון ביחסו של הרב לכמה מ'הפכים הקטנים והזוטות'. כמו כן נעיין בהיבט זה של סילוף התורה.

גרסאות

במובן הקלסי של לימוד מדעי של התלמוד, כלומר עיסוק בגרסאות, מצאנו שהרב מציע לעתים שינוי גרסה להבנת הסוגיה. דבר זה אינו מפתיע, שהרי כל הראשונים והאחרונים עסקו בזה. אמנם הם לא עסקו בזה באופן מדעי ובאופן שיטתי, על ידי חיפוש בכתבי יד או בספרי דקדוקי סופרים למיניהם, אבל הגיהו על פי שכלם. כך מצאנו אצל החזון איש למשל, וכן היה אצל הרב בשיעוריו. במקרים מסוימים שבהם התקשה הרב זצ"ל בפשט הסוגיה כתוצאה מסתירה בין דברי הרמב"ם וניסוחו את ההלכה ובין הסוגיה העומדת לפני הלומד היה הרב מציע אפשרות, שהייתה לפני הרמב"ם גרסה אחרת בסוגיה.²

אולם בכמה מקומות מצאנו, ש'גילה הרב גם רגישות כלפי כתבייד וכלפי קביעתם של טקסטים מתוקנים'. בצעירותו, כשהיה סטודנט בברלין, אכן עסק בשינויי נוסחאות מכתבי יד לנוסח הרמב"ם, ולכאורה באופן שיטתי. שינויי נוסחאות אלו הוא שלח לדודו, הרב מנחם קרקובסקי (נפטר בשנת 1929), וזה רשם אותם בספרו עבודת המלך בשם אחיינו ודן בהם.³ ד"ר אהרון רקפת-רוחקוף העיר ש'כך זה נודע ייחוד (!) בחוגים רבניים, כיון שהוא שילב בתוכו את הגישה הישיבתית המסורתית יחד עם הערכה כלפי מבנים טקסטואליים מתוקנים'.⁴

אולם צריך להדגיש שאין כאן ניסיון לבדוק אילן יוחסין, או מסורות של משנה תורה, אלא גישה למדנית לברר מה אמר הנשר הגדול ומה פירוש הדבר. יתר על כן, לא ברור מה הייתה עמדתו של הסטודנט הצעיר, נכדו של ר' חיים, כשעיין בכתב היד. האם הוא הרגיש שבסך הכול הוא עושה חסד לדוד זקן שלומד רמב"ם וצריך עזרה בהבנת דברי הנשר הגדול? או האם הסתקן לראות את שינויי הנוסחאות כחוקר נוסח הרמב"ם? האם הוא תהה אם נוסח כתב יד הוא הנוסח האמתי של הרמב"ם? האם עיסוק זה היה תוצאה של שהייתו בברלין, וקרבה מסוימת לאסכולה מדעית של לימוד הראשונים? נעיר שהרב סולובייצ'יק

הרב, ירושלים תשנ"ד, עמ' רמח. וראו עוד Aaron Rakeffet-Rothkoff, *The Rav: The World of Rabbi Joseph B. Soloveitchik*, Hoboken, N.J. 1999, p. 28

למשל, ראו מועדי הרב (לעיל הערה 1), עמ' 211 הערה 2.

3 ראו עבודת המלך, ירושלים תשס"ב, דפים 8 ע"א, 8 ע"ב, 18 ע"ב, 64 ע"ב, 77 ע"א, 77 ע"ב.

4 הציטוטים בסעיף זה הם ממאמרו של אהרון רקפת-רוחקוף, 'ביוגרפיה של הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק', א' שגיא (עורך), אמונה בזמנים משתנים: על משנתו של הרב יוסף דב סולובייצ'יק, ירושלים תשנ"ז, עמ' 21.

הצעיר היה מקורב מאוד לרב חיים הלר בזמן שהייתו בברלין. ר' חיים הלר הכין מהדורה חדשה של ספר המצוות של הרמב"ם. האם היה הרב מעוניין במפעל דומה למשנה תורה?

ייתכן שיש פתרון לשאלתי באיגרת מעניינת שהרב כתב לדודו באותה תקופה, ובה הוא דן בשינויי נוסחאות אלו.⁵ שם הרב פשוט הסביר את נוסח הדפוס ונוסח כתבי היד, כל אחד כשיטות ראשונים הטעונים הסבר. אמנם צריך להדגיש פעם נוספת: אין כאן שום ניסיון לעקוב אחרי תהליך התפתחות הספר, לבדוק אילן יוחסין של כתבי יד או דפוסים או לבדוק את מסירת כתב היד לאזורים שונים כגון נוסח המשנה תורה שהגיע לפרובינצא לעומת נוסח שנמצא בתימן. כל מגמתו היא להבהיר את המשמעות ההלכתית של ההבדלים בין גרסה זו לאחרת.

לפי זה ניתן להסיק, שהרב לא התעניין בגרסאות כשלעצמן ולא ראה לו למטרה לעקוב אחרי התפתחות הטקסט. עבור הרב שינויי הנוסח הם שיטה שצריך להבין אותה, להגדירה ולהסבירה. אין כאן מטרה לעצמה, אלא אמצעי להבהיר את ההלכה. אם הנוסח של כתב יד של המשנה תורה של הרמב"ם הוא הנוסח המקורי, צריך להסביר מה הוא אמר. לא היה אכפת לרב איך נתגלגלה השיטה ואיך זה התפתח אצל הרמב"ם, כי כל מעייניו היו להגדיר ולהסביר את שיטת הרמב"ם.

היסטוריה בפרשנות הטקסט במשנת הרב

בדרשותיו הציג הרב פירושים היסטוריים לדברי חז"ל. לא מצאנו דבר זה בשיעוריו על המסכת, אבל בדרשותיו לציבור הרחב היה הרב מתחשב לפעמים ברקע ההיסטורי למשנה. מפורסם בין פירושים אלו היה הסברו לדברי רבי עקיבא בסוף מסכת יומא, פירוש שהרב חזר עליו עוד שלוש פעמים. בשיעור לזכר אביו בשנת תש"ה, שהתפרסם תחת הכותרת 'קודש וחול', ניתח הרב את המשנה ביומא פה ע"ב:

אמר רבי עקיבא: אשריכם ישראל, לפני מי אתם מטהרין, מי מטהר אתכם – אביכם שבשמים, שנאמר (יחזקאל לו 25) וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם ואומר (ירמיהו יז 13) מקוה ישראל (ה') מה מקוה מטהר את הטמאים – אף הקדוש ברוך הוא מטהר את ישראל.⁶

הסביר הרב:

5 ראו אגרות הגר"ד הלוי (משנת תרע"ו עד שנת תש"א): מכתבי הלכה ודברי תורה של רבינו הגאון יוסף דוב הלוי סאלאוויצקי וצוק"ל, ירושלים תשס"א, עמ' ח ואילך.

6 במשנה (יומא ח, ט) הנוסח זהה, אבל ההפניה לפסוק היא לירמיה יד 8.

ביבנה, ביום הכיפורים הראשון שלאחר החורבן, היו ישראל חסרים את בית המקדש ואת כל הטקסים הנחוצים למעשה התשובה, הכפרה. הם היו נבוכים ומרירים [...] הכיצד יוכל היהודי להשיג מאת הקב"ה סליחה ומחילה בלעדי עבודתו של הכהן הגדול? [...]

ואז קם רבי עקיבא – 'המצחק' הנהדר, האופטימיסט המושבע – ואמר: אין כל צורך באבלות ובאיין-אונות. אמנם כן, אנו חסרים את בית המקדש וכל השייך לו בנידון מחילת עוונות וסליחת החטאים. אבל נגזלו מאתנו אך ורק הכפרה, החרטה והתשובה, אולם הטהרה בידינו היא. עוד יש לנו אמצעי מרומם העולה על הכפרה. אכן, נשללו הטקסים והקרבנות [...] אולם, אנו היהודים הרי הבאנו לו לאדם מושג נוסף: התשובה [...]

מעשה הטהרה [...] הוא המעורר כוח יצירתי המעצב אישיות חדשה ונעלה יותר. אין כאן מקום לעבודה ולקרבנות. הגשמת הטהרה מכוונת לאלוקים חיים, אבינו, רענו, ידידנו ויועצנו הקרוב ביותר. הוא אינו דורש מאתנו טקסים וקרבנות. תשובה זו מתבססת על יחסי הקירבה שבין האדם לבוראו, בין יצור ליצור. יחס זה אלוקים-אדם. לא נפגע כלל וכלל על ידי אבדן הטקסים החיצוניים. 'לפני מי אתם מיטהרים? לפני אבינו שבשמים'.⁷

הרב חזר על פירוש זה בדרשתו בין כסה לעשור בשנת תשל"ד (1973).⁸ ומעניין שבאותו שיעור לזכר אביו בשנת תש"ה הציע הרב רקע היסטורי גם למשנתו של ר' עקיבא (עדיות ב, ט):

הוא היה אומר האב זוכה לבן בנוי ובכח ובעושר ובחכמה ובשנים ובמספר הדורות לפניו והוא הקץ שנאמר (ישעיה מא 4) קורא הדורות מראש אף על פי שנאמר (בראשית טו 13) ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה ונאמר (שם טו 16) ודור רביעי ישובו הנה.

הרב ביסס את דבריו על דברי הרב יצחק יעקב ריינס בספרו אורה ושמחה. הפירוש ההיסטורי מציג את דברי ר' עקיבא בהקשר של מרד ברכוכבא:

נוכל לשער שרבי עקיבא אמר את דבריו בימים הקשים והנוראים שלהם

7 'קודש וחול', האדם ועולמו, ירושלים תשנ"ח, עמ' 160–161.

8 A. Lustiger (ed.), *Before Hashem You Shall be Purified: Rabbi Joseph B. Soloveitchik on the Days of Awe*, Union City 1998, p. 88 (קיצור של דרשה זאת משנת תשל"ד פורסם בשיעורי הרב: Shiurei HaRav: A Conspectus of the Public Lectures of Rabbi Joseph B. Soloveitchik, J. Epstein (ed.), Hoboken, N.J. 1974; new material copyright 1994 עמ' 159–160; ופעם נוספת בעמ' 151). הרעיון גם מופיע בתוך על התשובה: דברים שבעל פה, בעריכת פנחס הכהן פלאי, ירושלים תשל"ה, עמ' 19–20 (ככל הנראה הדרשה נישאה בשנת תשכ"ו). ראו עוד הררי קדם, ח"א, ירושלים תש"ס, סי' מו (עמ' צה), שהביא בשם הרב אותו רעיון בלי לציין מתי אמר הרב פירוש זה.

היה ער. מרד בריכוכבא עמד לפרוץ ורבי עקיבא קבע ברוב אמונתו כי 'דרך כוכב מיעקב', כשהוא מתכוון לבריכוכבא שבו תלה תקוות גדולות. בתקופה קשה זו בוודאי נמצאו רבים שהשיאו עצות בדבר מתינות וביקורת עצמית. הם בוודאי הצביעו על אי־שלותו של מרד כזה; על כך שעדיין לא הגיע הזמן לאחוז בנשק נגד המעצמה הרומית. למעשה היו אז ניגודים חריפים בין חסידי המרד ובין האנשים שהמתינו ל'התפתחויות'. הבעיה הישנה נושנה אם צריך אדם להתערב בזרם המהלך ההיסטורי ואם לאו – דרשה הכרעה [...] היתה זו תקופה שבה היה הכרח לקבוע עמדה בעד או נגד בריכוכבא. רבי עקיבא נאלץ היה להביע דעתו והשקפתו בדבר הגישה הדריאנית לעניין הזמן; מניין השנים ומספר הדורות.⁹

אולם כאמור לעיל בעניין גרסאות כן הוא בהסברים היסטוריים: לא שמענו הסברים כאלו בשיעוריו על הדף.¹⁰ יתר על כן, אין בדברי הרב הסברים חברתיים או כלכליים להתפתחות של הלכות או כהסברים למחלוקות בין בית שמאי לבין בית הלל, כשם שמוצאים בחוגים מסוימים. למעשה, הרב רק הבהיר את דברי התנא בנתינת רקע היסטורי לדבריו. על פי רקע זה הדגיש הרב את החידוש שבדברי התנא. נוסף שבמעמד הציבורי של שיעורים אלו הוא השתמש ברקע ההיסטורי כדי להציע הסתכלות אחרת בטקסט, לחדד רעיונות יסוד של היהדות ולהחיותם, ולחדד ואולי לחדש מושגים יסודיים כגון מושג הזמן.

פילוסופיה ופסיכולוגיה בתלמוד תורה של הרב

אף שלא מצאנו עיסוק כלשהו של הרב בפילוסופיה בשיעוריו על הדף ובשיעור היומי לתלמידיו בישיבה, הרב הזדקק לפילוסופיה או לפסיכולוגיה בשיעוריו לפני ציבור רחב, ובמסגרת שיעור או דרשה לפני קהל היה משתמש בדיסציפלינות אלו כדי להסביר מחלוקות ראשונים.

מפורסם ביניהם הוא הסברו של הרב למחלוקת רמב"ם ורמב"ן במצוות תפילה, אם היא מדאורייתא או מדרבנן. הרב למד שאין כאן מחלוקת עקרונית בעצם החיוב של תפילה, אלא הן הרמב"ם והן הרמב"ן מודים שתפילה היא מדאורייתא כשיש צרה. כל המחלוקת ביניהם היא בהגדרת 'צרה' – מהי צרה? הרב פירש שיש שני סוגי צרה:

9 קודש וחול (לעיל הערה 7), עמ' 152–153.

10 אמנם פרופ' שמואל שפרכר סיפר לי, כי כשלמדו פרק כל כתבי במסכת שבת (דף קטז ע"א), דיברו על 'הגליון' (תא שמע: הגליון וספרי מינין אין מצלין אותן מפני הדליקה, אלא נשרפין במקומן הן ואזכרותיהן), הזכיר הרב שיש מפרשים הגליון כ'האוונגליון'. מקרה בודד של פירוש מודרני לביטוי שהראשונים הבינו כדבר אחר.

הצרה 'שעל פני השטח' (surface crisis) של הרמב"ן היא משבר חיצוני, שאינו תלוי באדם. היא נגרמת על ידי גורמי הסביבה ובדרך כלל מופיעה לפתע פתאום [...] האדם הפשוט ביותר מתנסה בו, בין אם מדובר על עוני, חולי, רעב, מלחמה או מוות [...].

'המשבר שלעומק' (depth crisis) אצל הרמב"ם הוא משבר פנימי, חבוי, וקשה להגדירו. אינו גלוי לעין. רק אנשים מעמיקי חשוב ורגישים במיוחד חשים בו ומוכנים להזדהות עמו. אנשים שטחיים יכולים בהחלט להעלים עין ולהתחמק ממנו, ואז לא ייפגעו [...] את הסוג הזה של משבר אי אפשר לייחס לטיפשותו של האדם, לבטלנותו או לחוסר הכשרון שלו, מה שאפשר ואפשר לעשות בענין 'המשבר שעל פני השטח'. ברור לגמרי של 'משבר שבמעמקים' אין פתרון; הוא מציאות קיומית, מצב המתחייב מן ההווה האנושית. הוא יורגש ביתר שאת על ידי אנשים בעלי אינטליגנציה גבוהה ובעלי דמיון רב. כל כמה שהאדם חכם ורגיש יותר, המשבר גדול יותר, הוא מושרש במהותו של האדם, במקורו המטפיסי. זו תופעה קיומית, לא סוציאלית, מדינית או כלכלית.¹¹

כמו כן, בשיעור שהזכרנו לעיל לזכר אביו בשנת תש"ה, כשהרב חקר וניתח את ענייני המקום והזמן, הוא הזדקק לפילוסוף ברגסון. ועוד הוא הזכיר את אפלטון ואת שופנהאואר, והתייחס לפילוסופיה יוונית ומודרנית.

אבל לא כך במסגרת השיעור היומי שנאמר על סדר הדף – שם לא היה שום מקום לפילוסופיה או אקדמיה. כשדיברתי עם תלמידים שהשתתפו בשיעורי הרב בשנות החמישים, השישים והשבעים, הם העידו שהרב לא הכניס שום פילוסופיה לשיעור, ובמיוחד לא להסבר שיטות הראשונים. הוא הדין בקשר ללימוד אקדמי או הסברים היסטוריים – כל מי ששאלתיו השיב שאינו זוכר שאי פעם השתמש הרב בשיטות אלו!¹²

נעיר עוד הערה. שיעוריו הציבוריים לזכר אביו בג' בשבט בשנות הארבעים

11 א' בית דין (עורך), פרקים במחשבת הרב י"ד הלוי סולובייצ'יק, תרגם א' מלר, ירושלים תשמ"ד, עמ' 62–63 (המהדורה המקורית: Avraham R. Besdin, *Reflections of the Rav*: 81–82, pp. 1950. *Lessons in Jewish Thought*, Jerusalem 1979). דברים אלו נאמרו בשנת 1950. ובריש עמ' 62 אמר הרב: 'הרמב"ם סבור, שקיומנו היומי שרוי תמיד בסיוע של צרה ומצוקה, המעוררות בלבו של אדם רגיש תחושת יאוש, מועקה כבדה בשל חוסר תוכן וטעם והעדר כל סיפוק בחייו. זוהי צרה מתמדת, הקיימת בכל יום. המלה צרה מסמלת יותר מאיזה אסון חיצוני, היא מצביעה על מצב אמוציונאלי ואינטלקטואלי, שבו האדם רואה את עצמו לכוד במציאות עצומה ואדישה, עווב לנפשו ובלא תקוה. אין ספק, שזעקתו של בעל המזמור "מן המצר קראתי יי"ה" (תהילים קיח 5) מתייחסת למצב פנימי של לחץ ומצוקה, יותר מאשר לגורמים כאלה הבאים מבחוץ'.

12 אמנם הרב צבי שסטר זכר רק פעם אחת, כשלמדו מסכת סנהדרין, שהרב הזכיר מחלוקת בין

והחמישים אכן שילבו בהם הסברים היסטוריים ופילוסופיים. אולם לשיעורים אלו בשנות השישים והשבעים היה אופי הלכתי טהור. נראה שבחלוף השנים חל שינוי בקהל השומעים את דברי הרב, והם התמצאו יותר בעולם ההלכה, לכן התמקד הרב יותר בענייני הלכה. לעומת זה, קהל הלומדים האמריקאי של שנות הארבעים והחמישים לא התמצא בסודות הלימוד התלמודי, וכדי לקרב קהל זה הכניס הרב מושגים פילוסופיים.

אי לכך אפשר לסכם ולומר כי הלמדנות הבריסקאית הייתה עיקר העיקרים אצל הרב, וכדי לקרב תורה זאת לעולם שלא הכירה או הבינה הוא השתמש במושגים של העולם המערבי; אולם כשהרגיש הרב שהעולם הדתי באמריקה כבר מבין במושגי תורה, למדנות ושיטת בריסק, הוא נמנע מפירושים היסטוריים באופן כללי, והתמקד בשיעורים בעלי אופי יותר למדני, הלכתי, תורני.¹³

שיטת האקדמיה בתוך בית המדרש

ברור שיש 'מעשה רב' שאין מקום לשיטות מדעיות בבית המדרש.¹⁴ במסגרת השיעורים שלו לא עסק הרב בלימוד מדעי של טקסט התלמוד. יתר על כן, פעם התבטא הרב שהגישה המדעית ללימוד תורה 'אינה מדע ואינה תורה'.¹⁵ באותו מעמד הוא ציטט את אביו, רבי משה סולובייצ'יק, שאמר שכשהרמב"ם כתב בהלכות תשובה ג, ח'¹⁶ 'המכחיש מגידה' הם קטגוריה של אנשים שאין להם עולם הבא (שם, הלכה ו), אין הכוונה למי שדוחה את חז"ל, שהרי זה כלול

אפלטון לבין אריסטו, והרב אמר שלכאורה דבריהם מתאימים לשיטות בגמרא, אולם זה מקום בודד.

13 כך העיר ידידי אהרון (ארנולד) לוסיגרא. אולם לכמה מן השיעורים היה אופי מיוחד במבנה. ראו דברי אבינועם רוזנק, 'פילוסופיה ומחשבת ההלכה: קריאה בשיעורי התלמוד של הרב י"ד סולובייצ'יק לאור מודלים ניאוקאנטיאניים', אמונה בזמנים משתנים (לעיל הערה 4), עמ' 275–306, וכן מה שכתבתי במועדי הרב (לעיל הערה 1), עמ' 31.

14 שמעתי מידידים שהיו נוכחים בשיעורו היומי בשנות השבעים, שכתגובה לדרכי הניתוח של סוגיות התלמוד על ידי פרופסור למדעי היהדות במכללת הישיבה התבטא הרב באחד משיעוריו ש'אין מקום לשיטתו בבית המדרש'.

15 בריאיון של הרב חיים אילסן עם ידידי הרב ארי קאהן: 'Once he visited the Rav with Rabbi Heshy Reichman after the Rav had cataract surgery, and the Rav said the scientific approach to learning torah was neither science nor approach to learning torah was neither science nor שמסר לי קטעים מריאיון זה. בשיחה אתי חזר הרב אילסן על הדברים.

16 'שלושה הן הכופרים בתורה: האומר שאין התורה מעם ה' אפילו פסוק אחד אפילו תיבה אחת אם אמר משה אמרו מפי עצמו הרי זה כופר בתורה, וכן הכופר בפרושה והוא תורה שבעל פה והמכחיש מגידיה כגון צדוק ובייתוס [...]'.¹⁷

ב'כופר בפרושה והוא תורה שבעל פה'; כאן מדובר במי שאכן מקבל את דברי חז"ל אבל מנתח אותם ניתוח פסיכולוגי, ומזלזל בערכם.¹⁷ נחזור לזה בהמשך. מפורסמים יותר הם דברי הרב ביחס לשיטות מסוימות בענייני נתינת גיטין לנשים מעוכבות גט. כשהוצע פירוש סוציהיסטורי לחזקה של 'טב למיתב טן דו' התנגד הרב באופן חריף ביותר, ובפתיחה לשיעור לפני רבנים של הסתדרות הרבנים בשנת תשל"ה אמר בין היתר:¹⁸

האמת ניתנת להתגלות רק על ידי הצטרפות לשורות חכמי המסורה. לומר – 'המצאתי דבר שהרשב"א לא ידע, שה'קצות' לא ידע, ושלגאון מוילנא לא היה מושג ממנו; המצאתי גישה לפרשנות התורה שהיא לחלוטין חדשה' – זה מגוחך.

על האדם להצטרף לשורות חכמי המסורה – חז"ל, ראשונים, גדולי האחרונים – ועליו להימנע מלנסות להסביר את חוקי התורה באמצעות מושגים שאולים מבחוץ. אין לשפוט ולהעריך חוקי משפטים על פי מונחים של מערכת ערכים חילונית. ניסיון כזה – בין אם יהא מבוסס על היסטוריה, פסיכולוגיה או יוטייליטריניזם – חותר תחת יסודות התורה והמסורה, ומוביל לבסוף לתוצאות הטרגיות ביותר של התבוללות וניהיליזם, ואין זה משנה עד כמה היו הכוונות המקוריות טובות [...]

אינך יכול לעשות פסיכולוגיזציה של ההלכה, היסטוריזציה של ההלכה או רציונליזציה של ההלכה מפני שזה דבר זר, דבר שבא מן החוץ [...] כשזה מגיע לתורה שהיא מאת הקב"ה, כל הכלים של הפסיכולוגיה, ההיסטוריה, והמוסר היוטיילטרי מגויסים כדי לקעקע את עצם סמכותה של ההלכה!

17 הסיפור נמסר לי על ידי הרב חיים אילסן: The Rav cited Rav Moshe (his father) as saying 'that when the Rambam writes *machish magede'ha* as a category of someone who has no share in *olam haba*, he said this is not the person who rejects *chazal*, for that was already stated, rather the person who accepts *chazal*, but psycho-analyzes them, and 'belittles them

18 הדברים התפרסמו באנגלית באתר האינטרנט http://mail-jewish.org/rav/talmud_torah.txt. דברים אלו התפרסמו בקונטרס שנקרא 'זה סיני' והופץ בבתי כנסיות ובבתי מדרשות בארץ ללא ציון מקום או תאריך הדפסה או גורם אחראי כלשהו. האיש שהרב התנגד לו בדברים אלו כתב תגובה בכתב העת 'שמע', ובה הוא טוען שבשיחה פרטית אתו היה לו הרושם שהרב סולובייצ'יק חזר בו מהתנגדותו החריפה להסבר היסטורי לחזקה של 'טב למיתב טן דו' (ראו עוד Emanuel Rackman, 'Soloveitchik: On Differing with my Rebbe', *Sh'ma* 15/289, March 8, 1985, p. 65). לדעתי יש מעט הפרזה כאן; או שהיה הרב נימוסי במסגרת השיחה, או המדווח שמע מה שרצה לשמוע. לאור הדברים האמורים כאן, ובמיוחד בהערות 15 ו-17, הייתה התנגדות חריפה להסברים היסטוריים לדברי חז"ל במשך שני דורות של בית בריסק בארצות הברית.

היצור האנושי מוזמן להיות יצירתי, מקורי, ולקחת חלק במחקר מעורר השראה – מבפנים ולא מבחוץ.

נמצא אפוא שדי ברור שהרב התנגד לכל סוג של מחקר תלמודי במסגרת שיעוריו בישיבה, הן מבחינת המתודה והן לגבי השלכותיו ההלכתיות.¹⁹

הסברים ליחסו של הרב לחכמת ישראל בלימוד תלמוד

ולטר וורצבורגר במאמרו בכתב העת *Tradition* הציע הסבר להתנגדותו של הרב ללימוד אקדמי של הגמרא: התנגדות הרב ללימוד מדעי של התלמוד אינה פרי מסורתיות נאיבית, אלא משקפת היא מחשבה ביקורתית פוסט-מודרנית. להלכה יש חוקי פרשנות עצמאיים, להלכה יש קטגוריות אפריוריות משלה, ולכך אין שום קשר לשיטות מדעיות המסבירות תופעות טבעיות. לכן התעלם הרב מביקורת המקרא, והתנזר ממדעי היהדות.²⁰

משה סוקול ביקר את דברי וורצבורגר באותה חוברת של *Tradition*.²¹ מראשית דבריו הוא הביע תמיהה על כך שהרב עמד בעימות עם התרבות החילונית אבל התעלם לגמרי ממדעי היהדות, במיוחד בכל הקשור להתפתחות הטקסט וההלכה. הפתרון של וורצבורגר אינו פותר את הבעיה, שהרי אמנם הרב סולובייצ'יק האמין שלהלכה יש היגיון וקטגוריות אפריוריות משלה, ובכל זאת אי-אפשר לעמוד על דברי ההלכה בלי לעמוד על הטקסט הנכון – נושא שמדעי היהדות יכולים לתרום לו הרבה. אין כאן שימוש בשיטות מדעיות לנימוקים הלכתיים אלא לביקורת נמוכה – לברר על פי מידות ההיגיון שהטקסט אכן נכון, דבר שיש לו תקדימים בתולדות ההלכה. יתר על כן, הרב הכיר את שיטותיהם של מבקרי המקרא וחכמי מדעי היהדות, שהרי הוא למד בברלין והיה אז תלמידו של הרב חיים הלר. בולטת יותר העובדה שמדעי היהדות יצרו את המתחזה הגדול

19 לניסיון להשוות בין שתי שיטות לימוד התלמוד – שיטת הישיבה לעומת שיטת האקדמאית – ראו מנחם כהנא, 'מחקר התלמוד באוניברסיטה והלימוד המסורתי בישיבה', הנ"ל (עורך), בחבלי מסורת ותמורה, רחובות תש"ן, עמ' 113–142. וראו עוד תוספת מקורות אצל דניאל שפרבר, דרכה של הלכה, ירושלים תשס"ז, עמ' 13–15 הערה 7; וכן הנ"ל, נתיבות פסיקה: כלים וגישות לפוסק ההלכה, ירושלים תשס"ח, עמ' 9–52.

20 Walter S. Wurzbarger, 'Rav Joseph B. Soloveitchik as Posek of Post-Modern Orthodoxy', *Tradition* 29, 1 (1994), p. 7 (reprinted in M.D. Angel [ed.], *Exploring the Thought of Rabbi Joseph B. Soloveitchik*, Hoboken, N.J. 1997, pp. 3–22).

21 Moshe Sokol, "'Ger ve-Toshav Anokhi'" Modernity and Traditionalism in the Life and Thought of Rabbi Joseph B. Soloveitchik', *Tradition* 29, 1 (1994), pp. 37–39 (reprinted in *Exploring the Thought*, pp. 125–143) [הערה 20 לעיל].

של היהדות האורתודוקסית – התנועה המסורתית (הקונסרבטיבית). לכאורה, האתגר לאורתודוקסיה דורש תגובה.

סוקול הציע כמה גורמים אפשריים להתנזרותו של הרב סולובייצ'יק מן הנושא. ראשית, האוריינטציה של הרב הייתה לכיוון רעיונות מופשטים וקטגוריות הגיוניות, ולא לביקורת היסטורית או טקסטואלית. שנית, הוא הבין את הסכנה למסורה ששיטות אלו העמידו, ובלי שתהיה לו יכולת להציע פתרון ברור הוא לא רצה להתמודד עם הבעיות, ובמיוחד משום שמומחיותו האישית והמקצועית לא כללה תחומי מחקר אלו.

סוקול הציע גם סיבה שלישית להתכחשות של הרב לבעיה. הרב הציג את איש האמונה הפשוט כאידאל דתי:

האדם הגדול, ששכלו נתעלה לדרגה גבוהה בחכמת התורה, שמחשבתו מחוננת בשפע כוחות מפותחים ומתפרצים – בעמקות, היקף וחריפות – אינו נחשב למבוגר לגמרי [...] הוא נשאר ילד-שעשועים, עול ימים, שהסקרנות התמימה, ההתלהבות הטבעית והחיפזון ואי-המנוחה הנפשיים לא נטשוהו [...] רק הילד באמונתו הפשוטה והתפעלותו המתיזה ניצוצות יכול לקפוץ קפיצת פלא אל חיק האלוהים.²²

סוקול סיכם, שעל פי תיאור זה של חיים דתיים הציג הרב את אמונתו בדייקנות רבה. כך הבטיח הרב לעצמו אי בודד של אמונה משלו בתוך סערות של סוגיות קיומיות ותאולוגיות שעמן התמודד.

להסבר הסיבה להתנגדות הרב אני נוטה לדברי וורצבורגר, שהרב ראה את לימוד התלמוד וההלכה כדיסציפלינה עצמאית, כפי שנסביר להלן. אמנם אין די בזה, ויש לצרף גם נקודות מסוימות בדברי סוקול, אולם צריך לתת להן פן תאולוגי.

אמת היסטורית ואמת משפטית

להבהרת דבריי שהרב ראה את לימוד התלמוד וההלכה כדיסציפלינה עצמאית אתן דוגמה מעולם המשפט. יש אסכולה הטוענת, שבהבנה של חוק אני יכול להסביר את הרקע ההיסטורי לכוונת המחוקק ולתהליך החקיקה, ולפרש את החוק בהתאם. ממילא עם שינוי הנסיבות יובן מאליו למה יתבטל החוק או יעבור

22 הרב יוסף דב סולובייצ'יק, 'פליטת סופריהם', דברי הגות והערכה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 159. סוקול במאמרו הנזכר בהערה הקודמת ציטט מתוך 'Shiurei The Remnant of Scholars', ha-Rav, pp. 62–63 (הערה 8 לעיל), שהוא תרגום לאנגלית של המאמר 'פליטת סופרים' של הרב.

שינויים כדי להתאימו לעידן החדש. מלכתחילה אני מפרש את החוק על פי הרקע ההיסטורי – על פי אמת היסטורית.

אבל יש אסכולה אחרת, המסתכלת על האמת המשפטית ללא שום זיקה לכוונותיו ההיסטוריות של המחוקק. יש לי הזכות לפרש אותו בנסיבות שבהן אני חי, ואין לי שום צורך להזדקק לרקע ההיסטורי שבו התקבל החוק. אפילו אם מנסח החוק יעמוד בעצמו ויצעק לפנינו שהייתה לו כוונה מסוימת בניסוח החוק, כוונה שונה לגמרי מהפרשנות העכשווית שלנו, השופט רשאי ואולי אפילו חייב לומר לו: סליחה אדוני, איננו מתייחסים לכוונותיך, לרקע המשפטי, לאמת ההיסטורית של החוק. אנחנו מתייחסים למה שכתוב ומפרשים אותו לאור החוק הנתון לפנינו.²³

כמדומני שבעולם ההלכה יש רעיון דומה. אכן, אולי יש אמת היסטורית שמעניינת את החוקר. החוקר יכול לברר מה היה הרקע הפסיכולוגי של החזקה של טב למיתב, מה היה הרקע ההיסטורי של אמירת משנה מסוימת, קבלת תקנה אחרת, וכדו'. ואכן יש זרמים ביהדות שאמנם מתחשבים בדברים אלו, ומגיעים למסקנות שאולי היום הנסיבות השתנו ויש מקום לשנות את ההלכה.

לזה בדיוק התנגד הרב. לימוד הלכה ומקורות ההלכה הוא דיסציפלינה מיוחדת. רב, פוסק, דיין, מורה הוראה, ראש ישיבה צריך לפתח מתודה ורגישות מסוימת כלפי המקורות ופסקי ההלכה עם הנתונים הקיימים, המסורה שבידינו. כללי הפסיקה ניתנו לאורך שנים, והנסיבות ההיסטוריות אינן יכולות לשנותם:²⁴

ראשית, עלינו לחתור לאמת ורק לאמת. אכן בתלמוד תורה ניתנת האמת להשגה רק באמצעות חשיבה והבנה תורנית הלכתית ייחודית, מבפנים, על פי המתודה הנתונה למשה והנמסרת הלאה מדור לדור. האמת ניתנת להיגלות רק בהצטרפות לשורות חכמי המסורה.

מחלוקת בין הרב יעקב יחיאל וויינברג לבין הרב יוסף דב סולובייצ'ק

כמדומני שכך יש להבין את הוויכוח בין הרב י"י וויינברג, בעל ה"שרידי אש",

23 לסיכום של שיטות אלו, להגדרות משפטיות שלהן ולשיטות אחרות ראו אהרון ברק, פרשנות במשפט, כרך א: תורת הפרשנות הכללית, ירושלים 1992, עמ' 137 ואילך; ולאורך ספרו החדש פרשנות תכליתית במשפט, ירושלים תשס"ג. בספרים האלו הוא דן בפרשנות סובייקטיבית, ex tunc, intentionalism (שאני רואה אותה כאמת היסטורית), ופרשנות אובייקטיבית, ex nunc, textualism (שאני רואה אותה כאמת משפטית). אמנם ברק מתאר את שתיהן כפרשנות משפטית, אבל ההיסטוריון יעדיף את הראשונה בלבד.

24 בפתחה לשיעור לפני רבנים של הסתדרות הרבנים בשנת תשל"ה, הוזכר לעיל בהערה 18.

לבין הרב כפי שהוא משתקף במכתבו של הרב י"י וויינברג לגבריאל כהן (יט בכסלו תשכ"ו):

קראתי את מאמרו של הגר"ד סולובייצ'יג (!) על דודו הגר"ז זצ"ל. השפה היא נהדרה ונאדרה והסגנון הוא מקסים. אבל התוכן הוא מוגזם ומופרז מאוד... מתוך מאמרו מתקבל הרושם כאלו התורה לא נתנה ע"י מרע"ה [= משה רבנו עליו השלום] חלילה כי אם ע"י ר' חיים מבריסק זצ"ל. אמת הדברים כי ר' חיים הזרים זרם חדש של פלפול ע"ד ההגיון לישיבות. בהגיון יש לכל אדם חלק, ולפיכך יכולים כל בני הישיבה לחדש חידושים בסגנון זה, משא"כ בדרך הש"ך [= השפתי הכהן, שמחברו היה ר' שבתאי כהן] ורעק"א [= ור' עקיבא איגר] צריך להיות בקי גדול בשביל להיות קצת חריף. ולכן משכל אנשי הישיבות מתאווים להיות 'מחדשים' הם מעדיפים את ר' חיים על כל הגאונים שקדמו לו. שאלתי פעם אחת את הגר"ד בהיותו בברלין: מי גדול ממי: הגר"א [= הגאון רבי אליהו] מווילנא או ר' חיים מבריסק? והוא ענני: כי בנוגע להבנה ר' חיים גדול אף מהגר"א. אבל לא כן הדבר. הגר"א מבקש את האמת הפשוטה לאמתתה, ולא כן ר' חיים. הגיונו וסברותי אינם משתלבים לא בלשון הגמ' ולא בלשון הרמב"ם. ר' חיים הי' לכשלעצמו רמב"ם חדש אבל לא מפרש הרמב"ם. כך אמרתי להגאון ר' משה ז"ל אבי' של הגר"ד שליט"א.²⁵

הרב וויינברג, שהייתה לו זיקה למחקר תלמודי, ראה בגר"א אבטיפוס לאיש שמבקש את האמת ההיסטורית, וכמו אנשי אקדמיה אחרים תלה עצמו בגר"א. מאידך גיסא, הרב ראה בסבו דמות גדולה יותר, איש האמת על פי מסורת, שדרך ההבנה, סברה, לימוד עיוני הנקרא 'לומדות', יכול ליישב כל סתירה, כל קושיה, כל תמיהה בלי להזדקק לשינוי גרסה, חיפוש בכתבי יד או מחקר רובד היסטורי.

יחסו של הרב לטקסט הגמרא

ביחס לטקסט – הרב עצמו התייחס לנושא בהספדו על דודו:

הוא [= איש ההלכה] פורש את שלטונו על הטופס ועל המילול. עיקר

25 כתבי הגאון רבי יחיאל יעקב וויינברג, זצ"ל, חלק ב: מאמרים, נאומים ודיבורים, בעריכת מ' שפירא, סקרנטון תשס"ג, עמ' ריט הערה 4. המכתב במלואו כעת נדפס (עם עוד הערות חשובות של הרב וויינברג על שיטתו של ר' חיים בפרשנות הרמב"ם) אצל Mark B. Shapiro, *Studies in Maimonides and his Interpreters*, Scranton and London 2008, pp. 29–33

העיקרים היא האידיאה המרכזית, פעולה ההפשטה. הוא משעבד את התיבה למשמעותה הנכונה, את הצורה לתוכן, ואת המונח לשיטה. הוא נהפך לבעל הבית בתחום התורה ועושה בו כאדם העושה בתוך שלו. בשעה שעמד רבי יהושע על רגליו במחלוקת על תנור של עכנאי ואמר 'לא בשמים היא', ביטא יסוד זה. איש ההלכה הוא תקיף ומושל במלכות ההלכה.²⁶

ממילא לפי דברים אלו אין משמעות לטקסט 'אמתי' או לטקסט הנכון, שהרי מה שמכריע בסופו של דבר הוא שלטונו של איש ההלכה – האידיאה המרכזית. התוצאה היא שעבוד הטקסט למשמעותו הנכונה, לשיטה, לאותה אידיאה מרכזית. זאת שיטת בריסק, ודבר זה יכול גם להסביר את ההתנגדות של אביו של הרב, רבי משה, בנו של רבי חיים איש בריסק, לעיסוק בגרסאות ונוסחאות. זה לא העיקר, אלא מה שחשוב הוא האידיאה המרכזית.²⁷

נוסף עוד נימה ביחסו של הרב לטקסט: לדעתי יחסו של הרב לטקסט של הגמרא היה דומה ליחסו של החזון איש לטקסט. אחרי דורות כבר התקבל הטקסט, אם זה התלמוד נוסח וילנא ואם זה נוסח הרמב"ם. הגרסא דינקותא, הטקסט שנמסר מדור לדור, קיבל הילה של קדושה.²⁸

26 הרב יוסף דב סולובייצ'יק, 'מה דודך מדוד', דברי הגות והערכה, 'ירושלים תשמ"ב, עמ' 85. הרב אהרן ליכטנשטיין, 'כך היא דרכה של תורת "הרב"' (לעיל הערה 1), עמ' 112, הוסיף הסבר לדברי הרב: 'בשעה שהלומד מצוי בלב העימות שבין ההיגיון הצרופ ובין הטקסט שלפניו, יכול הוא להיאחז בציפרינו בטקסט הכתוב, ר"ל שעבד' את התיבה הכתובה ל"משמעותה הנכונה" [...] דומה, שלא פחות מתיאורה של שיטת ר' חיים יש כאן ביטוי לתפישתו של "הרב" עצמו. "הרב" מדבר בקטע האמור על ריבונותו של איש ההלכה, שהופך להיות "בעל הבית" העושה בה כבתוך שלו. מלכות זו, ממשלת הלמדן בעולמה של ההלכה, היא ממרכיביה הבולטים של כל תורת בריסק. אותה תחושה חריפה של מלכות, ריבונית ושלטת, מאפינת את שיטתו של "הרב".'

27 אחרי ההרצאה שלי בכנס ון ליר בא אליי אחד מן השומעים וסיפר לי סיפור שקרה לידידו בבוסטון (ואני מצטער מאוד שלא רשמתי שמו ושם ידידו): הרב מסר מראי מקום לשיעורו, והחבר הכין את מראי המקום והסתבך בפרשנות הסוגיה. אחרי מאמצים גדולים ואי-הצלחה בהבנת דברי הגמרא עלה בדעתו לעיין בדקדוקי סופרים, ואכן מצא שינוי נוסח בכ"י מינכן שהבהיר את כל הסוגיה. בשיעור התקשה הרב באותה סוגיה, והידיד הרים את ידו והעיר לרב שבכ"י מינכן יש נוסח אחר הפותר את כל הסוגיה. הרב הביט בו והפטיר: 'אכן זה היה טוב לו היינו לומדים בעיר מינכן, אבל עכשיו אנחנו לומדים כאן בבוסטון'.

28 אחר כך מצאתי שכן הבין גם וורצבורגר במאמרו, עמ' 6: 'This respect for established norms manifested itself in his aversion to utilizing even newly discovered manuscripts of Rishonim for halakhic purposes'. בעמ' 19, הערה 3, הוסיף וורצבורגר: 'Rav Soloveitchik's attitude resembles that of the Hazon Ish, whose views on this issue were discussed by Z.A. Yehudah, "Hazon Ish on Textual Criticism and Halakhah", Tradition, 18, no. 2 (Summer, 1980), pp. 172–180'. למראה מקום זה הייתי מוסיף את שני המאמרים: Shnayer Z. Leiman, 'Hazon Ish on Textual Criticism and Halakhah',

ידידי הרב ארי קאהן סיפר לי, שפעם במהלך שיעור ביקש הרב רמב"ם, והעבירו לו את מהדורת שבתי פרנקל. הרב הסתכל בו לכמה רגעים, ואמר: ביקשתי רמב"ם! והניח אותו בצד, וביקש רמב"ם סטנדרטי. יש נוסח עם צורה מסוימת, ולא דוחים את הישן מפני החדש. הייתי מוסיף שאין כאן דרך נוחה בלבד למצוא מראה מקום, על פי מה שזכר מן הדפוס מימים ימימה מצעירותו, אלא משל לגרסא דינקותא באופן המורכב ביותר, למסורת אבות.

לימוד תורה ומסורת כעיקר ביהדות

לפי הרב, הדיסציפלינה הזאת של תלמוד תורה היא הבסיס למסורת ביהדות. למסורת ולמסורת חז"ל במיוחד היה תפקיד מרכזי במחשבה ההלכתית של הרב. באחד משיעוריו לזכר אביו ('ארציט שיעור') הזדקק הרב לעניין המסורת הקובעת מסמרות לאופי היהדות.

שתי מסורות ישנן: א) מסורת אחת המתייחסת כולה למסורה של לימוד, ויכוח, משא ומתן והוראה שכלית, זה אומר כך וזה אומר כך [...] ב) מסורת מעשית של הנהגת כלל ישראל בקיום מצוות וזו מיוסדת על הפסוק שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך [דברים לב 7].

ידוע מה שאירע בין זקני הגאון רבי יוסף דב הלוי ובין האדמו"ר הגאון מראדזין בנוגע לתכלת שבציצית. שהרבי מראדזין חידשה וציוה לכל חסידיו להטיל תכלת בציציותיהן. האדמו"ר ניסה להוכיח על יסוד הרבה ראיות כי הצבע הזה הוא באמת התכלת. רב יוסף דוב טען כנגד ואמר שאין ראיות וסברות יכולות להוכיח שום דבר במילי דשייכי למסורת של שאל אביך

– A Rejoinder', *Tradition* 19, 4 (Winter 1981), pp. 301–310; Moshe Bleich, 'The Role of Manuscripts in Halakhic Decision-Making: Hazon-Ish, his Precursors and Contemporaries', *Tradition* 27, 2 (Winter 1993), pp. 22–55. ראו עוד את מחקרו של בנימין בראון, החזון איש: הלכה, אמונה וחברה בפסקיו הבולטים בארץ ישראל (תרצ"ג–תשי"ד), עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ג, עמ' 131–139, המסכם שיטת החזון איש בנידון ואת דברי החוקרים בהבנת שיטת החזון איש, ומוסיף נופך משלו. מסקנתו של בראון בהסבר התנגדותו של החזון איש לשימוש בכתיב יד ובמחקר מדעי מתאימה בהחלט לדברי הרב סולובייצ'יק (ראו להלן דברי הרב לפני ציון הערה 31). התנגדותו של החזון איש נבעה מחשש 'לעצם חדירתה של המתודה הביקורתית, המעמידה בספק את מסורת חכמי ישראל שראשיה בחז"ל והמשכה בראשונים ובאחרונים, אל תוך חלל בית המדרש' (שם, עמ' 138). אחרי ההרצאה הציעו כמה מן המשתתפים, שיתכן שהיו גם סיבות פילוסופיות לעמדת הרב סולובייצ'יק כלפי הטקסט, כתלמיד באסכולה של הרמן כהן ויחסו לטקסט. ייתכן שיש כאן 'זה וזה גורם', אבל מבחינת סדר הזמנים נראה שהרב נטש כל התעסקות בנוסחאות הרמב"ם שנים לפני שסיים את הדוקטורט שלו.

ויגדך. שם אין הסברה מכריעה כי אם המסורה עצמה. כך ראו אבות וכך היו נוהגים וכך צריכים לנהוג הבנים.²⁹

הרב צבי שכטר הרחיב את הנושא בספרו נפש הרב,³⁰ והביא עשרות דוגמאות שבהן רואים כי המסורת היא אבן פינה במחשבתו של הרב. ממילא, כל שינוי בדרכי הלימוד הוא סכנה למסורת, ליהדות ולהלכה המקובלת מדור דור. לכן ביסס הרב כל שינוי בדרכי הלימוד ביסודות האמונה, כלומר מי שמשנה דרך הלימוד הוא כופר בעיקר. באותה פתיחה לשיעור שציטטנו לעיל (ליד ציון הערה 18) המשיך הרב ואמר:

קבלת עול מלכות שמים – שהינה פעולה זוהה לתלמוד תורה – דורשת מאתנו לרחוש כבוד ואהבה ולהעריך את דבריהם של חכמי המסורה, בין שיהיו אלה תנאים, אמוראים או ראשונים, זו חובתנו הראשית. הם הסמכות העליונה. התבטאות בלתי אחראית כלפי חז"ל גובלת – אני אוהב להשתמש במילה, אבל כך הוא אליבא דהרמב"ם – בכפירה. כך כותב הרמב"ם (הלכות תשובה פ"ג ה"ח): 'שלושה הן הכפרים בתורה [...] וכן הכופר בפירושה והיא תורה שבעל פה והמכחיש מגידה כגון צדוק ובייתוס'. כל מי ששולל את האמת והאותנטיות של התורה שבעל פה הוא צדוקי. מדוע הוסיף 'המכחיש מגידה' – כלומר מי ששולל את סמכותם של חכמי המסורה? נראה שהרמב"ם אומר שתחת הקטגוריה של 'כופרים בתורה' מסווגים לא רק אלה המכחישים, למשל, ניסוך המים [...] או מכחישים תורה שבעל פה – באלו אין ספק, אלא אפילו אלה המודים באמתתה של תושבע"פ – אבל הם מבקרים את חכמי חז"ל כאישיות, הם מוצאים פגמים בחכמי חז"ל, פגמים באופיים, בהתנהגותם, או אומרים שיש להם דעות קדומות. [הם מודים] שאין לכל זה שום השפעה על ההלכה, ובכל זאת צריך לראות אותם ככופרים. 'וכן הכופר בפירושה והיא תורה שבעל פה והמכחיש מגידה כגון צדוק ובייתוס' – מי שכופר בשלמותם ואמתתם של חכמי חז"ל, לא התורה, אלא חכמי חז"ל כאישיות, כאנשים ממשיים ביחס לאופיים, לפילוסופיה שלהם, להשקפת עולמם, הוא כופר!

ברור שלפי הרב יש כאן עניין תאולוגי. הוא ראה שימוש בשיטות אקדמיות בלימוד תורה כהרס היהדות. הוא ראה אותן כ'שיטות של הרס עצמי והתאבדות'

29 יוסף דב סולובייצ'יק, שיעורים לזכר אבא מארי ז"ל, ירושלים תשמ"ג, ח"א, עמ' רכח. ראו עוד בדברי תלמידיו של הרב, הרב צבי שכטר, נפש הרב (לעיל הערה 1), עמ' נג הערה 26. [הערת המערכת: כפי שרואים בתחילת המובאה, הרב נקט את שתי הצורות הדומות מסורה ומסורת ככל הנראה בהוראה שווה. בנוסח המאמר איחדנו לצורה היותר שגרתית מסורה.]

30 נפש הרב, עמ' ה ואילך.

(שם).³¹ במידה מסוימת שתי הסיבות האחרונות של סוקול שייכות כאן. הרב הבין את הסכנה למסורת ששיטות אלו העמידו, ולא הייתה לו דרך להתמודד אתן. הוא ראה בהן כפירה בעיקר; המסורת הייתה 'האי הבודד של אמונה משלו', והרב הגן עליו בכל כוחו, וראה בהרס 'אי' זה הרס היהדות כולה.

דעת תורה³²

ידוע הספדו של הרב על ר' חיים עוזר גרודזנסקי, 'נושא הציץ והחושן'. בין היתר תיאר הרב:

אותו הכהן שהיה לבוש בציץ הקודש, שהי' מרצה על הטומאה, שהיה פוסק בשיעור כתמים ובמקוואות, בעירובין ובשר וחלב, היה נשאל באורים ותומים. אותו הכהן היה גם פוסק וקובע מסמרים להלכה בכל הבעיות החמורות של 'אעלה או לא אעלה', של מלחמה ושלום, של תקוה ויאוש, של יחסנו לאומות העולם ולשלטון. אותו הכהן שמוחו היה ספוג קדושת התורה של ר' עקיבא ור' אליעזר, של אביו ורבא, של הרמב"ם והראב"ד, של הבית יוסף, והרמ"א, היה רואה

31 ניסוח הלכתי של עניין זה נמצא באגרות הגר"ד הלוי (לעיל הערה 5), עמ' פח [= קובץ חידושי תורה (הגר"מ והגר"ד), ירושלים (ללא תאריך), עמ' סא-סב]. קורא אנונימי של מאמר זה הציג: 'יש לאזן את התיאור הסטראוטיפי (!) של המחקר המדעי של התלמוד בהפניה למאמרים המתארים את המתודה (וראו לעין הקשר זה במאמרו של מנחם כהנא, 'מחקר התלמוד באוניברסיטה והלימוד המסורתי בישיבה', מ' כהנא [עורך], בחבלי מסורת ותמורה, רחובות תש"ן, עמ' 113-142)'. אכן, יש לכהנא כמה ניסוחים וחידודים להבדלי הגישה בין כותלי בית המדרש לבין כותלי האוניברסיטאות, והדברים מאירים למה גדולי ישראל כמו החזון איש והרב סולובייצ'יק התנגדו למתודות מדעיות. אולם כמדומני שאינני צריך לאזן את דברי הרב בהתנגדותו ללימוד אקדמי של התלמוד, ואפילו הוא היה מייצג זאת בתיאור סטראוטיפי – הרי מגמתי היא לתאר את שיטתו של הרב, איך הוא הציג לימוד אקדמי של התלמוד ואיך הוא הבין סוג לימוד זה. יתר על כן, מעצם המאמר של כהנא יש להביא דוגמה שהיא אישור לחששות של הרב: בעמ' 134 כהנא מתחיל פרק בכותרת 'סיכוני הלימוד הישיבתי' (!). מלבד הסלידה מאמרה כזאת, הרב היה רואה בזה 'הרס עצמי', כלומר הרס הדת.

32 לעניין דעת תורה אצל חוגי 'המזרחי' ובמיוחד אצל הרב סולובייצ'יק ראו לורנס קפלן, 'דעת תורה: תפישה מודרנית של הסמכות הרבנית', ז' ספראי וא' שגיא (עורכים), בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל, תל אביב 1997, עמ' 105-145; דברי ביקורת: שלמה פיק, 'בעניין דעת תורה', דעת 46 (חורף תשס"א), עמ' 139-143; בנימין בראון, דעת תורה ואמונת חכמים בהגות החרדית, עבודת גמר, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ז; הנ"ל, 'פולמוס "דעת תורה" בציונות הדתית בישראל: הרקע, העמדות והמשמעויות', א' כהן (עורך), הציונות הדתית – עידן התמורות: אסופת מחקרים לזכר זבולון המר, ירושלים תשס"ד, עמ' 422-474.

ברוח הקודש פתרון כל השאלות הפוליטיות העומדות על הפרק, בכל הוויות העולם הזה, בכל התביעות העולות על הפרק בלי הרף. אותו כהן בעל הציץ הקודש, בעל ההלכה והאגדה, התייצב לפעמים לפני מלכים [...] לפרקים סיסמתו היתה: אל תעלו בחומה, ולפרקים – יהרג ולא יעבור.³³

שמעתי אמנם את הרב אהרון ליכטנשטיין טוען בהספדו על הגר"ד:³⁴ 'לימים נטש [הרב] תפיסה זו, ובמשך עשרות שנים קיבל ואף חידד הבחנה בין דברי מצווה, הנתונים לפסיקת מורי הוראה, ודברי רשות, לגביהם ניתן משקל משמעותי לשיקול דעתם וסמכותם של גורמים אחרים'; אולם לדעתי הדברים אינם כל כך ברורים ופשוטים. לכאורה יש מקום להעיר מדברי הרב סולובייצ'יק שהובאו בספר 'חמש דרשות' לעניין יוסף ואחיו.³⁵ הקורא מקבל רושם שהרב עצמו הזדהה עם יוסף הצדיק במחלוקת עם אחיו, גדולי הדור באותה תקופה (משל למחלוקת בין גדולי אגודת ישראל = יהודה ויתר אחיו של יוסף, לבין המזרחי = יוסף), ואמנם הקב"ה פסק כיוסף לאורך ההיסטוריה בדורות האחרונים ובהקמת מדינת ישראל. אבל סוף כל סוף יוסף הוא גם כן ביטוי של 'דעת תורה' מסוימת. הרי נראה שיש כאן ביטוי של 'דעת תורה', שכן יש סמכות עליונה לדעת תורה בעניינים השקפתיים ופוליטיים. אם הרב סולובייצ'יק אכן מביע סוג של 'דעת תורה', אי אפשר לטעון כנגדו שהיה לו סדר יום שעיקרו מופנה נגד העולם המודרני וערכיו. משימתו החשובה של הרב הייתה לגשר בין עולם ההלכה לבין העולם המודרני!

נוסף לכך, יש להדגיש שהסמכות העליונה בחייו של הרב הייתה דעתו של אביו. הרב קיבל את דעתו בכל שטחי ההלכה והחיים. לעניין זה משמעותי מאוד המוטו של הרב למאמרו 'איש ההלכה': 'באותה שעה באתה דיוקנו של אביו ונראתה לו בחלון' (בבלי, סוטה לו ע"ב).³⁶ אמנם הרב מתאר את איש ההלכה במונחים מודרניים, מדעיים, אבל מי שעומד לפניו באמת הוא אביו.

33 הרב יוסף דב סולובייצ'יק, 'נושא הציץ והחושן (מהספדו על הגאון ר' חיים עזר)', דברי הגות והערכה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 192.

34 הדברים התפרסמו במסורה 9 (תשנ"ד), עמ' 22–23.

35 ירושלים תשל"ד, עמ' 19 ואילך.

36 דב שוורץ (הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק, איש ההלכה: דת או הלכה?, אלון שבות תשס"ד, עמ' 14) פירש דברים אלו כך: 'אולם החיבור "איש ההלכה" מיועד אך ורק לתיאור שושלת בריסק, וכבר הדגיש זאת הר"ד במוטו של "איש ההלכה": "באותה שעה באתה דיוקנו של אביו..."'. ואכן באותו שעה, לאמור בעת כתיבת "איש ההלכה", חדר הר"ד לדמותו של טיפוס אידיאלי זה. ראו עוד שוורץ, שם, עמ' 39 והערה 54. אולם אם נזכור את ההקשר של הסוגיה במסכת סוטה, 'באותה שעה', פירושו בשעת החטא, בא דיוקנו והציל את יוסף מן החטא, השגיח עליו לבל יחטא. נשווה לדברי הרב בעצמו, על התשובה, בעריכת פ' פלאי,

לפיכך יש לי רושם, שגורם מרכזי בשלילת הרב את מדעי היהדות והשלכותיהם היה דעתו של אביו בעניין גרסאות, בעניין 'מכחישי מגידה', ועוד בנושאים אחרים. הרב קיבל את דעתו של אביו כדעת תורה, ועל פי זה, וכן מדעת עצמו, ראה את הסכנות ליהדות המבוססת על מסורת ההלכה מלימוד תלמוד אקדמי, ולכן נקט עמדה חריפה כנגד זה. יתר על כן, הרב ראה עצמו כסמכות הלכתית בעולם האקדמי-מודרני השומר את מסורת ההלכה. לפי זה מובן איך הפך עניין זה להיות מעיקרי האמונה, שהעוסק בו בפרשנות תורה שבעל פה יהפוך להיות כופר בעיקר. כמו שהרב תיאר את נושא החושן: 'היה רואה ברוח הקודש פתרון כל השאלות [...] בכל הוויות העולם הזה, בכל התביעות העולות על הפרק, תמיד בלי הרף [...] לפרקים סיסמתו היתה: אל תעלו בחומה, ולפרקים – יהרג ולא יעבור'. הרב ראה בלבו את הסכנה שבשילוב מדעי היהדות בבית המדרש, ופסק בהתאם. יש והפתרון הוא לצאת ולהתמודד עם הבעיה, עם המודרנה, עם המדע, עם בעיות הקיום, ויש שהפתרון הוא אל תעלו בחומה, ואולי אפילו ייהרג ולא יעבור על עיקרי האמונה.

לסיכום, ברור שבלימוד תורה הרב היה שמרני מאוד, ושימר את מסורת היהדות האורתודוקסית באמצעות שמירת מסורת בריסק בתלמוד תורה. ממילא התנגד הרב לכל סימן של שימוש בדיסציפלינות חיצוניות בתלמוד תורה, שהרי לפי דעתו השימוש בהן היה הורס את יסודות המסורת של היהדות האורתודוקסית במאה העשרים.³⁷

ירושלים תשל"ה, עמ' 180: 'הנה לפני ראשיהשנה זה עמד לפני, בדמיוני, אבי הגאון זצ"ל. הוא היה רבי ומורי היחיד שהיה לי בכל ימי חיי. עכשיו שיטחתי חיי לפניו ואמרתי לו: אבא מארי, כמה חידושים חידשתי [...] בוודאי יש ביניהם דברים שהיית מרוצה מהם ונהנה בהם ויש שלא היו מוצאים חן בעיניך והיית דוחה אותם. ככה דיברתי אליו בדמיוני'. אולי יש מסר כזה גם במוטו של 'איש ההלכה': אבא הביט אליי, אני עדיין נאמן למסורת, אני עדיין איש ההלכה. ראו עוד: Shelomo H. Pick, 'Who is Halakhic Man?', *The Review of Rabbinic Judaism*, 12, no. 2 (2009), p. 248

37 בכל זאת, כשתלמיד שאל את הרב אם להירשם לקורס במדעי היהדות של פרופסור ידוע שעסק במבוא לתורה שבעל פה, בתוך ישיבה אוניברסיטה, ענה לו הרב שהוא אינו אוהב את המתודה. כשהסטודנט שאל אם מותר ללמוד את הקורס, הרב ענה לו 'כן'. מסתבר, שהרב התנגד לשיטות אלו בתוך ישעוריו בגמרא והלכה במסגרת ישיבת רבנו יצחק אלחנן, אבל כקורס אקדמי בתוך מכללת ישיבה קולג', על אף הביקורת על המתודה, לא התערב הרב במה אסור ומה מותר ללמוד במדעי היהדות.

'מה נשתנה?'

קווים לחקר שיטתו של הרב סולובייצ'ק

אביעד הכהן

א. אקדמות מילין: בין תדמית למציאות

תורתו של רבי יוסף דב הלוי סולובייצ'ק, הרב בפי אלפי תלמידיו (וכך גם להלן), זכתה לעיון רב בעולם המחקר בשנים האחרונות. ברם במסכת עשירה זו נתקפה במקצת חלקה הלימדני של משנת הרב. מצב דברים זה צריך תיקון. שהרי משבאים אנו לעסוק במשנתו או בהשפעתו של 'איש ההלכה' הגדול, אין זה ראוי לקפח דווקא את מקומה של המרכזי של המסכת הלימדנית באישיותו ובאורחות חייו, והלא בה הגה יומם ולילה ואותה ראה כמרכז חייו.

המעין בדמותו של הרב, כפי שנתקבעה כבר כיום, מעט שנים לאחר פטירתו, הן בדברי הימים שסוקרים את תולדותיו הן בעיני הציבור, ימצא שבעוד שגישותיו הפילוסופיות וההגותיות, הציניות והחינוכיות, זוכות למקום של כבוד, נתקפחה עד מאוד דמותו התורנית והלימדנית.¹ למקרא הספרים שהופיעו לרוב בשני העשורים האחרונים לכבוד הרב ולזכרו עשוי קורא תמים לחשוב, ובצדק, שהרב

1 הד לכך ניתן למצוא בספרים רבים שיצאו לכבודו של הרב ולזכרו. כך, למשל, בשני ספרי היובל הגדושים שהוציא לאור מוסד הרב קוק לכבוד הגר"ד סולובייצ'ק בעריכת ר"ש ישראלי, ר"צ לאם ו'י רפאל (ירושלים תשמ"ד). בספר זה באו עשרות מאמרים. חלקם עוסקים במשנתו ההגותית, אך רק מעט מהם מזכירים את היותו רבן של ישראל בדרך העיון בתלמוד וברמב"ם, נושא מקל השליחים של 'המסורה', אותה מסורת מפוארת של בית בריסק לדורותיה, ומנחיל המורשת לדורות הבאים. גם בספר 'אמונה בזמנים משתנים', שיצא לאור לפני שנים אחדות בעריכת א' שגיא (ירושלים תשנ"ז), שכותרת המשנה שלו היא 'משנתו של הרי"ד סולובייצ'ק', ושעל כריכתו מודגש כי בא הוא לבחון, בין השאר, את מורשתו ההלכתית, באו מאמרים על יחסו של הרב לחוויה הדתית ולמסורתו, על קשריו עם הסתדרות הרבנים, תגובתו למודרניות, מוטיבים קבליים בהגותו של הרב סולובייצ'ק, תפיסתו הצינית-דתית של הרב והתפילה בהגותו של הרב. יוצא מן הכלל הוא מאמר בודד אחד, פרי עטו של אבינעם רוזנק, שעניינו במשנתו הלימדנית של הרב. וגם מאמר זה נוגע רק בקטע צר של משנת הרב, שלושה משיעורי היארצייט, שנקראו לאורם של מודלים נאוקאנטיאניים. וראו להלן התייחסות לעניין זה.

סולובייצ'יק היה איש דת ואיש דעת, חכם רזים ומיסטיקן, איש מדע ופילוסוף, אורתודוקס מודרני וציוני דתי. אכן, חלק ממרכיבים אלה, ברמה זו או אחרת, בוודאי מאפיינים את דמותו של הרב איש האשכולות. ועם זאת, דומה ש'העיקר חסר מן הספר'. יש בתדמית זו כדי לעוות, שלא מדעת ככל הנראה, את דמותו של הרב.

מבחינה עובדתית רוב שעותיו וימיו, מאז היותו ילד קטן בעיירה פרוזנא ועד היותו בן למעלה מגבורות שמונים שנה, כמעט לא מש הרב מאוהלה של תורה. משנות ילדותו המוקדמות ועד שנות העשרה המאוחרות (תקופת הזמן הפורמטיבית, שבה מעוצבים בדרך כלל אישיותו ועולמו של אדם), עת למד בגימנסיה הוורשאית, כמעט שלא נחשף הרב לעולם שמחוץ לבית המדרש.² רק בשנות לימודו בברלין, בשעה שהיה כבר אדם בן 22, שאישיותו ועולמו מעוצבים היטב, נחשף לספרות הפילוסופית ובלע אותה בשקיקה, וזו קיבלה ביטוי נרחב בכתביו ההגותיים.³

ועם זאת, אחת הנקודות החשובות שלא תמיד ניתנה להן שימת הלב הדרושה היא, שאפילו בתוך עולם 'בית המדרש' גופו כמעט לא נחשף הרב לפרץ היצירה העשיר, המורכב והמגוון שרחש וגעש באותן שנים ממש בבתי המדרש שבמזרח אירופה.⁴

כמנהג אבותיו ודודו הסתפק הרב בלימוד ב'חברותא' עם אביו, ר' משה, שלעיתים נלוותה אליו חבורה מצומצמת ביותר של אברכים מקומיים.⁵ ממנו ינק רובי תורתו, ואת השאר השלים בלימוד עצמי, שלו הוקדש רוב יומו.

- 2 ראו Rabbi J. B. Aharon Rakefet-Rothkof, *The Rav*, New Jersey 1999; הנ"ל, Soloveitchik: The Early Years, פורסם בספרו של הרב גנק (להלן הערה 12), עמ' 253–274. כפי שמעידים מקורות שונים על תולדות הרב, החריגות המועטות מעולם בית המדרש וספרייתו הוקדשו בעיקר לקריאת ספרות יפה בזכות אמו שסיפקה לו ספרים של פושקין, לרמונטוב, איבסן וביאליק. ראו מאמרו של הרב אהרון ליכטנשטיין אצל S. Novak (ed.), *Great Jewish Thinkers of the Twentieth Century*, Washington, DC 1964, p. 283
- 3 מפגש זה, בין אדם ששיטה למדנית מסורתית הוטמעה ונטבעה בתודעתו במשך כתרסר שנות לימוד אינטנסיביות לבין עולם העיון הפילוסופי, הוא ללא ספק מפגש מרתק. השפעתו – או אייהשפעתו – על דרכו הלמדנית של הרב נידונה במחקרו של רונק (ראו להלן ליד ציון הערה 23).
- 4 עדיין לא זכינו לתיאור כולל ומקיף מנקודת מבט למדנית־משפטית של הזרמים הלמדניים השונים, על קווי ייחודם ומאפייניהם. לתיאור חלקי שנותן טעם טוב וחרף בסוגיה רחבה זו ראו הרב שלמה זוין, אישים ושיטות, תל אביב תשי"ח. לתיאור מנקודת מבט היסטורי ראו מרדכי ברויאר, אוהלי תורה, ירושלים תשס"ד. לתיאור תקופת העיצוב של הישיבה הליטאית ראו שאול שטמפפר, הישיבה הליטאית בהתהוותה, ירושלים תשנ"ה.
- 5 ראו את עדותו האוטוביוגרפית של הרב במאמרו 'ובקשתם משם', איש ההלכה – גלוי ונסתר, עמ' 230. יתרונותיה וחסרונותיה של שיטת לימוד זו ברורים. מחד גיסא, חסרה היא את השיח

למדנות זו – ולא העיון הפילוסופי, הדרשנות, פסיקת ההלכה או העמקת חקר במקרא, נושאים שגם מהם לא משך ידו ושיצר בהם נפלאות ונצורות – היא שמילאה את רוב שעות עולמו האינטלקטואלי וגיבשה את אישיותו בשנים הקריטיות לעיצובה. למדנות של בית המדרש הישן, של עיסוק בדם שפיר ושליה, עיון מעמיק בהוויות אביו ורבא, של עמידה על דרכה של סוגיה, של 'פארשטייען די גמרא' (הבנת הגמרא), 'דערהערט די סברה' ('שמיעת' הטמעת הסברה) ו'דערזעהט דעם ענין' ('ראיית' הבנת מהות העניין).

הפילוסופיה, וקל וחומר קבלה, פסיקת ההלכה, ההנהגה הציבורית או ניהול מערכות ה'מזרחי' בארצות הברית – שכבודם במקומם מונח – לא היו לה אלא בנות לוואי. כיצד זה אפוא עוותו הפרופורציות של מרכיבי חייו ואישיותו של 'הרב' עד כדי כך? דומני שניתן להצביע על שלושה גורמים מרכזיים שהביאו לידי כך:

א. העיסוק הרב בהגות היהודית בעת החדשה, שהרב סולובייצ'יק הוא אחד מעמודי התווך שלה,⁶ לעומת החסר הגדול שקיים במחקר מדעי של אופייה המשפטי-הלכתי של הלמדנות הישיבתית בכלל, והלמדנות מבית מדרשה של בריסק בפרט.

ב. בעוד שבעולם המחשבה וההגות היהודית, וכן בפעילותו הציבורית (שילוב תורה עם דרך ארץ, ציונות ודת, מסורת ומודרנה), יצר הרב חידוש גדול בתחומים מסוימים, בעולם הלמדנות הוא נתפש בעיקר כממשיך המסורת של בית אביו וסבו. מטבע הדברים נוטים הכול לקיים 'וישן מפני חדש תוציאו', מתמקדים בחידושים ובתמורות, ומושכים ידיהם מן העיסוק במה שנראה בעיניהם כ'ישן'.

ג. אופי החומר: מסכתו המחשבתית של הרב הועלתה⁷ עלי כתב על ידי-שלו, וחלקה כתוב בשפה עשירה, המושכת את הלב והעין כאחד. גם מי שאינו שולט בכל רזי המחשבה היהודית, העתיקה והחדשה, יכול להלך בה די בבטחה, ולגלות

והשיג של הלומדים השונים, שרקעם השונה וגיוונם מעשיר ומפרה את הלימוד. היא חסרה את התסיסה של בית מדרש שוקק חיים, מחלוקות, שקלא וטריא, שרוחות שונות מנשבות בו. מאידך גיסא, היא מאפשרת ללומד לינוק את תורת הרב בטהרתה, כשהיא מזוקקת ומנופה בשבע נפות, ללא סייגים ושיירים שאפשר נדבקו בה ממקורות זרים, וממקדת אותו לאפיק אחד שבו הוא יכול להעמיק חקר. על עירוב התחומין שיוצר לעתים שיטות כלאיים למדניות ראו הרב אליקים קרומביין, נטועים ט (להלן הערה 21), עמ' 52 והערה 4.

מטבע הדברים, אדם קרוב אצל עצמו, ושמא גם קרבה זו השפיעה על עורכי מקצת הקבצים, שבהיותם קרובים יותר אצל עולם המחשבה וההגות הפילוסופית ביכרו לקבץ יחדיו מחקרים שעוסקים בתחום המוכר להם והקרוב ללבם.

בשנים האחרונות מופיעים כתבים מחשבתיים נוספים מן העיזבון. ראו, למשל: האדם ועולמו, ירושלים תשנ"ח; אדם וביתו: שש מסות על חיי המשפחה, ירושלים תשס"ב; מן הסערה: מסות על אבלות, ייסורים והמצב האנושי, ירושלים תשס"ד; עבודה שלב, תשס"ו – כולם בתרגומו הטוב של אביגדור שנאן.

את האור שזרוע בה. לא כן המסכת הלמדנית. פרט לשברי שברים⁸ נותרה זו גנוזה. הדיה עולים מתוך רשימות תלמידים או קלטות שמע. ואף משהועלתה על הכתב לא באה על תיקונה: חלק מן הדברים נפסדו בתהליך ההעברה שמתורה על פה לתורה שבכתב,⁹ וממילא קשה לעתים לעמוד על מידת דיוקם. יתר על כן: גם אם מידת מהימנותם גבוהה, וקרובה למקור, לימודם קשה ביותר. המעיין בהם צריך לצלול לנבכי הסוגיה התלמודית ומפרשיה קודם שיעמוד על דברי הרב. עליו להכיר את הבעיות ואת הקשיים שבכל סוגיה וסוגיה, ולבחון מה דיברו בה ראשונים ואחרונים. רק לאחר שיעשה כל אלה יקל עליו להבין אם חידש הרב בדרך הילוכו בסוגיה ומה חידש, ואיזה חידוש הביא לעולמו של בית המדרש. יתא אשר יהא, בעיני ריבואות תלמידיו של הרב, שזכו לשנות מים ממעיניו הלמדני המפכה באופן ישיר, כתורה על פה שינקו מפיו, ואפילו בעיני חלק גדול מאלה שזכו לבוא בשערי תורתו הלמדנית רק בדרך עקיפין, מדברים שבכתב, נתפס הרב בראש ובראשונה כגאון תלמודי,¹⁰ כרבן של ישראל בעולם הלמדנות.¹¹ ואכן, בספרים ומאמרים אחדים שכתבו וערכו מקצתם ניתן משקל ראוי יותר לפן הלמדני של הרב.¹²

- 8 חלקם קובצו אל מקום אחד בשני קבצים: שיעורים לזכר אבא מארי (ירושלים תשמ"ג), הכוללים את שיעורי היארצייט שהעביר הרב, וקובץ חידושי תורה (ירושלים תשמ"ד), הכולל הערות למדניות שונות שפרסם הרב בקבצים תורניים שונים, בעיקר בירחון הרבני 'הפרדס'.
- 9 בחלק מהמקרים ביקשו התלמידים אף לייפות את הדברים או להכשירים גם בעיני בני ישיבות חרדיות, וניסחו אותם בניגוד לרוח המקורית שבה נאמרו מפיו הרב. לעניין זה ראו למשל הרב צבי ה' שכטר, נפש הרב, ירושלים תשנ"ד; הנ"ל, מפני הרב, ירושלים תשס"א. כחלק מתהליך 'הכשרה' זה חזרו ונדפסו חלק מחידושי התורה תחת שם הרב בתעתיק הישן סאלאוויצ'ק ולא סולובייצ'ק, הוא תעתיק השם שבו נדפסו ספרי הרב בעודו בחיים.
- 10 ראו למשל את הביוגרפיה הקצרה שכתב תלמידו המובהק וחתנו מו"ר הרב אהרון ליכטנשטיין באנציקלופדיה העברית, כרך כה, ירושלים תשל"ד, עמ' 502 טור ב: 'מגדולי ההלכה וההגות היהודית בזמננו'. ודוק: הלכה ברישה, ורק אחר כך הגות. ראו גם הנ"ל, 'דברי הספד על מרן הגאון ר"ד סולובייצ'ק', מסורה ט (תשנ"ד), עמ' יד.
- 11 ואם תרצו, כהגדרתו של ר' אברהם כהנא-שפירא, בעל 'דבר אברהם' ובעצמו אחד מגדולי הלמדנים של הדור הקודם, שכתב על הרב סולובייצ'ק הצעיר, עול הימים, שהריהו 'כוכב גדול ומזהיר, כצאת השמש בגבורתו, שעלה להאיר לבני ישראל במושבותיהם באור התלמוד ולנוגה זהרו ילכו מבקשי דבר ה'".
- 12 ראו, למשל, את ספר המאמרים וההספדים שכינס הרב גנק תחת הכותרת *Rabbi J. B. Soloveitchik, Man of Halacha, Man of Faith*, New York 1998; ראו והשוו גם זאב א' קליין, בני יוסף דברים, שיקגו תשנ"ה; אבינועם רוזנק, השפעות של מודלים פילוסופיים על החשיבה ההלכתית של הרב י"ד סולובייצ'ק, עבודת גמר, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ד; יובל שרלו, והיו לאחדים בידך: מדיאלקטיקה להרמוניה במשנתו של הר"ד סולובייצ'ק, אלון שבות תש"ס; רח"י וידר וא"י שמידמן (עורכים), ספר זכרון הרב, ניו יורק תשנ"ד; מ' שרמן (עורך), ספר כבוד הרב, ניו יורק תשמ"ד. קובעים ברכה, עיון וביקורת

ב. שאלות היסוד

עד שבאים אנו לשאול מה נשתנה בעולמו של הגרי"ד, ובמה נשתנתה תורתו מזו שלפניה, שלפני פניה או שלאחריה, צריכים אנו למודעי לא מה נשתנה אלא האם נשתנה. האומנם תורת הרב שונה מזו של אביו ר' משה ושל סבו ר' חיים? או שמא יש בה המשך למסורת בית בריסק?¹³

גם אם נאמר שיש שינוי בשיטת הלימוד, צריך לבדוק האם מתבטא שינוי זה בעיקרי שיטת הלימוד, ביסודות ובכללים, או רק בפרטים קטנים, פרטי לוואי. כמו כן יש מקום לבחון מהי סיבת השינוי: האם היא תלויה בנסיבות חיצוניות, אובייקטיביות במהותן (בית גידול, השפעת החברה הסובבת, עיסוק ב'חכמות חיצוניות'¹⁴), או במרכיבים פנימיים, סובייקטיביים במהותם (החלטה מודעת של הלומד, תחומי דעת ועניין אחרים משל קודמיו)?

התשובה לשאלות אלה יכול שתינתן מנקודות מבט שונות לחלוטין: תדמית מול תודעה עצמית, מבט סובייקטיבי לעומת נקודת מבט אובייקטיבית.

ניתן להרהר בה מנקודת מבטו הסובייקטיבית של הרב עצמו (ואולי אף בני ביתו הקרובים): האומנם ראה הרב את עצמו כממשיך השושלת, או שמא ראה עצמו כמחדש הכובש לעצמו דרך משלו בעולם התורה? דומה שהתשובה לשאלה זו פשוטה למדי.

מעדויות על פה ששמעתי בהזדמנויות שונות מבני ביתו הקרובים ומתלמידיו המובהקים עולה, כי הרב ראה עצמו כממשיך השושלת, מעביר ה'מסורה', אותו מקל שליחים למדני שעובר מדור לדור. במובן זה תדמיתו של הרב יוצרת מעין 'אישיות כפולה', או אם נרצה, על דרך ההשאלה, תדמית של ד"ר סולובייצ'יק ו'מיסטר רב' יוסי בער.

לעצמם הם ספרי הליקוטים של הרב צבי ה' שכטר: מפני הרב, ברקלין תשס"א; נפש הרב, ירושלים תשנ"ד; וספרו של אברהם בית דין, פרקים במחשבת הרב י"ד הלוי סולובייצ'יק, ירושלים תשמ"ד. המבקש לעמוד על מלוא יצירתו של הרב, המקורית והמשנית, יוכל למצוא סקירה טובה בספרם של אלי וחיים טורקל, מקורות הרב: מפתחות וביבליוגרפיה לתורת הרב י"ד סולובייצ'יק לפי נושאים, ירושלים תשס"א.

13 תיאור ראשוני ביותר של מסורת זו ניתן במסותו של הרב שלמה יוסף זווין, שנדפסה בספרו הקלסי אישים ושיטות, תל אביב תשי"ב. ראו גם משה ליכטנשטיין, 'סבא רבא', עלון שבות בוגרים ב (תשנ"ד), עמ' 123 [תרגום אנגלי שלו הופיע בספרו של הרב גנק (לעיל הערה 12), עמ' 61–87]; *Torah U-Madda Journal* 9 (2000), p. 4; הרחיב בה דברים הרב אליקים קרומבין במאמרו שבנטועים ט (להלן הערה 15). כמובן, גם כשמדברים על המשך הכול עניין של הגדרה ומידה. למותר לומר שגם המשך אינו מבטא בהכרח זהות בין שיטת היסוד לשיטה הממשיכה אותה, ולעתים יש רק מכנה משותף וקווי דמיון בין שתי השיטות.

14 נקודה אחרונה זו עומדת במוקד מחקרו של אבינועם רוזנק (להלן הערה 23).

בעולם שמחוץ לאוהלי תורה, בוודאי בעולמם של מי שאינם בני ברית, אך גם בקרב רבים משלומי אמוני ישראל, נתפס הרב כדמות אקדמית-אינטלקטואלית מן המעלה הראשונה, בעל שיעור קומה פילוסופי מופתי, השתול על פלגי קאנט, הרמן כהן, רודולף אוטו, ברט וקירקגור, ובתורתם יהגה יומם ולילה.

אולם בעיני עצמו היה הרב ונשאר 'ישיבה'בחור' צנוע מהעיירה הקטנה פרוז'ין, או למצער 'מלמד' בן בריסק, הלן באוהלה של תורה ומבקש להבינה.¹⁵ ואין צריך לומר שהיה זה לימוד 'תורה לשמה', ולא לשם פסיקת הלכה 'רחמנא ליצלי'.¹⁶ מקור חשוב לבירור תודעתו העצמית של הרב בעניין זה הוא אמירות אוטוביוגרפיות הפזורות זעיר שם זעיר שם בכתביו¹⁷ וכן במכתביו האישיים, שמבחר מהם הופיע אך לאחרונה.¹⁸

בעיניו שלו ראה הרב את עצמו כממשיך השושלת. ביטוי לכך נתן בקטע אוטוביוגרפי קצר שבא באחת מדרשות היארצייט שלו:

היה לי רק רב מובהק אחד וזהו אבא מארי ז"ל. אין לי ספק כי ממנו למדתי רוב חכמתי וכי אני חייב בכבודו בין בתורת אב ובין בתורת רבי המובהק.

15 בהקשרים שונים חזר הרב בדבריו על פה על כך שבעיקרו של דבר הוא 'מלמד', ובכך הוא רואה את ייעודו. מאפיין זה בא לביטוי גם בדברי תלמידיו. ראו, למשל, את עדותם של הרבנים בוייל ופלדמן במאמריהם שנדפסו בספרו של גנק (לעיל הערה 12), בעמ' 161, 182.

16 דומה שאין זה מקרה, שאף שהרב הסמיך מאות ואלפי רבנים ומורי הוראה, ועמד בראש ועד ההלכה של הסתדרות הרבנים, לא הותיר אחריו בכתובים פסקי הלכה או שאלות ותשובות. מעדויות תלמידיו למדתי, שלא אחת ראה הרב בפסיקת הלכה לא יותר מאשר כורח מציאות, שמשקלו נמוך מן הלימוד הטהור, של לימוד לשם לימוד.

17 הגם שהדברים אינם נאמרים מפורשות, במסה 'איש ההלכה' ובהספד על דודו ר' ולול'ה יש שיקוף עצמי של תורת בריסק, הכוללת רבים ממאפייני תורת הרב עצמו, כפי שנתפשו בתודעתו העצמית. עם זאת, דרך ההצגה הטיפולוגית של 'איש ההלכה' אינה זהה בכול לדמות ראלית מסוימת, והרב עצמו עומד על כך. ראו למשל הערת הפתיחה ל'איש ההלכה', פינחס פלאי (עורך), בסוד היחיד והיחד, ירושלים תשל"ז, עמ' 39 הערה 1, בהסתמכו על אדוארד שפרנגר: 'כמובן שתיאור איש ההלכה מתייחס לטיפוס אידיאלי טהור, כמו יתר הטיפוסים שמדעי הרוח עוסקים בהם. אישי ההלכה הריאליים, שאינם טיפוסים פשוטים אלא מורכבים, מתקרבים במידה מועטה או מרובה אל איש ההלכה האידיאלי, הכל לפי דמות דיוקנם ושיעור קומתם הרוחנית'. וכיוצא בזה, שלושים שנה מאוחר יותר, במסה 'איש האמונה הבודד' (עמ' 45 הערה 38), שבה כתב: 'למעשה אין טיפוסים טיפולוגיים טהורים ולכן קיימת חפיפה בין קהילות הברית וההדר'. על מסה זו ראו גם אביעד הכהן, 'זהאישה הזה הוא אנחנו: על האיש, האמונה והבדידות', איש האמונה הבודד לרב י"ד סולובייצ'יק – 40 שנה אחרי, באתר www.atid.org.

18 N. Helfgot (ed.), *Community, Covenant and Commitment – Selected Letters and Communications*, New York 2005

ברם, אם אחשב את כמות התורה שלמדתי ממנו ושלמדתי בעצמי אגיע לידי מסקנה כי בעצמי למדתי יותר ממה שלמדנו יחד. עם זאת, אין לי כאמור צל של ספק שאמנם קיבלתי ממנו רוב חכמתי. לדעתי יש לפרש 'רוב חכמתו' במובן 'עיקר חכמתו'.

אבא מרי ז"ל העמידני על רגליי, נתן בידי את המפתח ללומדות ולתורה שבעל פה, הורה לי את הדרך והעניק לי את השיטה אין להבין ולהשכיל, ללמוד וללמד. אם למדתי ממנו חמש מאות דף גמרא או שש מאות – המספר לא מעלה ולא מוריד. מה שחשוב וקובע זיקת רב לתלמיד הוא הענקת השיטה והגישה והוראת הדרך. גם כשאני לומד מסכת עירובין שלא למדנו, דמותו עומדת כנגדי והוא מנחה אותי דרך המסכת הסבוכה והחמורה. הדבר ברור כשמש בצהריים.¹⁹

אולם לצד בחינת תודעתו העצמית־הסובייקטיבית של הרב יש לבחון שאלה זו גם מנקודת מבט אובייקטיבית, שהרי לא אחת קיים פער בין תודעתו העצמית של היוצר לבין יצירתו. בעוד שהוא רואה עצמו כממשיך דרך אפשר שלאמתו של דבר אינו אלא פורץ דרך. בחינה אובייקטיבית זו יכולה להיעשות באמצעות פרמטרים שונים, שעל מקצתם נעמוד להלן תוך הדגמתם.

פרמטר אחד מתייחס לתהליך הלמידה ולמקורות הנלמדים. פרמטר אחר מתייחס לאופי הלימוד, מטרתו ויעדיו, הן ברמת ה'מקור' (תכליתו הכללית של הלימוד: האם עיקרו נועד להיות 'לימוד תורה לשמה', או לשם 'אסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא' והסקת מסקנות מעשיות־אופרטיביות), הן ברמת ה'מיקור' (כך למשל השאלה, האם הלימוד מתמקד ב'מה', בהגדרת המבנה המשפטי שלפניו והבנתו, או ב'למה', בסיבות לו ובגורמים המניעים אותו). פרמטר שלישי מתייחס לאופי היצירה, מהותה, היקפה, לשונה וסגנונה. שאלה שונה לחלוטין נוגעת למניעי השינוי, אם אמנם יש שינוי, ולגורמים שהשפיעו עליו.

ג. מצב המחקר הקיים והצורך בשכלולו ופיתוחו

גם לאחר שנים רבות של מחקר שיטתו ההגותית של הרב ופרסום מאות מחקרים על הגותו נותר תחום זה של חקר שיטתו הלמדנית זנוח למדי. רק לאחרונה החלה להיות לו עדנה עם פרסומם של כמה מחקרים המבקשים לתת סימנים במשנתו הלמדנית של הרב ולעמוד על מאפייניה.²⁰

19 שיעורים לזכר אבא מארי ז"ל, חלק ב, ירושלים תשמ"ה, עמ' טו.

20 ראש וראשונה להם מסה שראשיתה בדברים על פה שנשא מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין, חתנו ותלמידו המובהק של הרב ומנושאי הדגל המובהקים של משנתו בימינו. נתגלגלה זכות על ידי ויכיתי לשמש למקצתם שופר. ראו 'כך היא דרכה של תורת הרב: לדרך לימודו של הגר"ד

במחקר מקיף, שנדפס בשלושה פרקים שונים, ביקש הרב אליקים קרומביין לעמוד על דרכו הלמדנית של חתן הרב ותלמידו המובהק, הרב אהרן ליכטנשטיין.²¹ אגב עיסוקו הנרחב והמעמיק במשנתו הלמדנית בא הרב קרומביין לבחון גם 'מה בינו לבין חמיו', והשווה בין תורת החתן לתורת חמיו, הרי"ד סולובייצ'יק, תוך עמידה על המאפיינים, המאחדים והמייחדים של כל מסורת לימוד. לטענת הרב קרומביין התמקד הרב בעיקר ב'שאלות ראשוניות', שעיקרן הגדרה וניתוח של מושגי היסוד של הסוגיה, והתעסקות מזערית או אפסית ב'שאלות משניות' דוגמת קשיים טקסטואליים. אף שמעיקרם נועדו מאמרים אלה לפרוש יריעה רחבה של המשנה הלמדנית של הרב ליכטנשטיין, ותורת הגרי"ד באה בהם רק כמעין 'עיטור ביכורים', כהשלמת לוואי,²² יש בהם תרומה חשובה ביותר לחקר משנתו הלמדנית של הרב.

מחקר נוסף, של אבינועם רוזנק, שראשיתו בעבודת המ"א שלו והמשכו בשני מאמרים שנתבססו עליה, ביקש לבחון 'השפעות של מודלים פילוסופיים על החשיבה התלמודית של הרי"ד סולובייצ'יק'.²³ לטענת רוזנק הושפעה יצירתו הלמדנית של הרב במידה ניכרת ממודלים פילוסופיים שהרב ספג בשנות לימודיו בברלין. כהוכחה לכך נותחו שלושה דוגמאות מתוך שיעורי היארצייט של הרב על הלכות שבת וימים טובים, אבלות, תפילה ותלמוד תורה. רוזנק בחן את

סולובייצ'יק, עלון שבות לבוגרי ישיבת הר עציון ב (ניסן תשנ"ד), עמ' 105–118; ראו גם הספדו (לעיל הערה 10). בדבריו עמד הרב ליכטנשטיין על עיקרי דברים המאפיינים את תורת הרב, וניסה לצייר את קווי המתאר שלה. אולם יתרונם של הדברים החשובים שנאמרו במסה זו הוא גם חסרונם: כדרכה של הרצאת דברים על פה, האמרות הכלליות שבה לא זכו לגיבוי הולם בדוגמאות שיסייעו לשומע – ולימים לקורא – לבחון על מה נסמכים יתדותיהם. דברים נוספים בעניין זה כתבו גם בני משפחה ותלמידים אחרים, דוגמת מאמריו של נכד הרב, הרב משה ליכטנשטיין, ולהבדיל בין חיים לחיים, על ידי חתנו של הרב, הרב פרופ' יצחק טברסקי ז"ל, שנדפסו בספרו של הרב גנק (לעיל הערה 12).

21 הרב אליקים קרומביין, "פריצת דרך" בתחומי קדשים וטהרות, מעלין בקודש א (תשנ"ט), עמ' 171–178; 'על 'שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין: דינא דגרמי', עלון שבות 158 (תשס"א), עמ' 115–129; והחוט המשולש – שלא במהרה יינתק – המאמר המקיף שכותרתו 'מר' חיים מבריסק והגרי"ד סולובייצ'יק ועד 'שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין': על גלגוליה של מסורת לימוד, נטועים ט (תשס"ב), עמ' 51–94. לאחר הרצאתי בכנס (ראו הערת כוכבית בראש המאמר) הופיעו שני מאמרי המשך חשובים בסוגיה זו: הרב אברהם וולפיש, 'השיטה הבריקסאית והקריאה הצמודה', נטועים יא–יב (תשס"ד), עמ' 95–137; הרב אליהו קרומביין, 'מעבר למורכבות', שם, עמ' 139–165.

22 אכן במאמר התגובה שהופיע לאחרונה, 'מעבר למורכבות' (לעיל הערה 21), כבר עבר מרכז הכובד לתורת הרב, שבה מיקד גם הרב וולפיש (לעיל הערה 21) את דבריו.

23 אבינועם רוזנק, השפעות של מודלים פילוסופיים על החשיבה התלמודית של הרב י"ד סולובייצ'יק, עבודת גמר, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ד; הנ"ל, 'פילוסופיה ומחשבת ההלכה', אמונה בזמנים משתנים (לעיל הערה 1), עמ' 275.

השיטה הקלסית של 'לימוד בריסק', כפי שהוא הבין אותה, מול תורת הרב באותן סוגיות, עמד על השוני ביניהן, והסיק ששוני זה נובע מהשפעת המודלים הפילוסופיים הנאורקאנטיאניים שהרב נחשף אליהם בתקופת ברלין שלו. מאמרים מחקרים אלה מילאו חלל חסר במחקר תורתו הלמדנית של הרב. ועם זאת עדיין לא נתמצתה מידתה של יריעה רחבה זו, והיא טעונה השלמה בכמה מישורים:

1. ראשית, בהבחנה כרונולוגית בין יצירתו הלמדנית של הרב בתקופות חייו השונות. הופעת הספר 'אגרות הגרי"ד הלוי (משנת תרע"ו עד שנת תש"א)' נותנת לנו לראשונה הזדמנות מופלאה להציץ ל'חדר עבודתו' של הרב בשנות נעורו, מעת שהגיע למצוות ועד שהיה ל'איש'. ספר זה מאפשר לנו להתארח ב'מעבדה' של איש ההלכה, מעבדת ה'כימא' – אם תרצו, ככינויו של ר' חיים מברסק – בעודו עסוק באנליזה של החומרים השונים. חלק ניכר מאגרות אלה נכתבו בשעה שהרב שהה בברלין, ורבות מהן נכתבו, כלשון הרב עצמו, בחפזן יוצאי מצרים. ועם זאת, תוכן המפתיע בעושרו ובגיוונו, בהיקפו, בעומקו ובחריפותו, ולא פחות מכך היותן עדות ממקור ראשון – ולא מפי תלמידים – על דרכו הלמדנית של הרב בשנים אלה, חשובים ביותר לחקר משנתו הלמדנית. דווקא משום שהן משקפות את השלב הביוגרפי המוקדם בחיי הרב ומהיותן 'קולמוס ראשון' של ניסוח תבניות חשיבה משפטית (שברוב הימים, מטבע הדברים, נשתכללו, עובדו וסוגנו מחדש) יכולים אנו להתרשם מתהליך היצירה הלמדנית של הרב וממידת השפעתה או אי השפעתה של הפילוסופיה על יצירתו.²⁴
2. אבחנה שנייה שיש לתת אליה את הדעת היא האבחנה בין המקורות השונים שמשמשים מצע להבנת דרכה של תורת הלמדנות של הרב הן לעניין תכליתם הן לעניין המתודה המשמשת בהם. כוונתנו היא, בעיקר, לאבחנה המתבקשת בין השיעורים ה'חד-פעמיים' – השיעור 'היומי', העוקב אחר דרכי הסוגיה, עקב בצד אגודל, שיעור שרק הדין, בעיקר בדרך של סיכומי שיעורים של תלמידים צעירים, הגיעו לידינו בצורה כתובה – לבין שיעורי ה'ארציטי' ההמוניים, שהתמקדו בנושא אחד. גם טיב נמעני השיעור – תלמידי הרב בשיבה אוניברסיטה או 'בעלי הבתים' שומעי לקח בבית הכנסת מוריה

24 לאור העיון באגרות אלה דומה שיש למתן את מסקנתו של רוזנק (לעיל הערה 23) בדבר ההשפעות הפילוסופיות על כתביו הלמדניים של הרב. עיון באגרות הגרי"ד ובכתבים למדניים נוספים שלו, שאינם חלק מדרשות הארציטי, אינו מגלה סימנים מובהקים של השפעות פילוסופיות על תהליך היצירה או תוצאותיו. עם זאת, אפשר שזרמים פילוסופיים תת-קרקעיים מחלחלים זעיר שם זעיר שם לתוך תוכנה למדנית זו או אחרת, שהרי אדם אינו מנותק מההקשר שבו הוא חי ופועל. הבדיקה צריכה להיעשות באופן מקומי, בכל סוגיה וסוגיה, ודומה שלא ניתן להציע לגביה כללים שיהיו יפים לסוגיות כולן.

– השפיע על צורת הדברים, גם אם התוכן נשאר בעיקרו אחיד. יש ליתן את הדעת גם לדרשות התשובה ולהספדים, שאף בהם משוקעים יסודות למדניים מובהקים, דוגמת האבחנה שבין מעשה המצווה לבין קיום המצווה. ואין צריך לומר שלגבי מקורות אחרונים אלה יש לנקוט אמת מידה זהירה פי כמה, בשל המתודה הדרשנית שלעיתים הצריכה פנייה לשבילי עפר צדדים שאינם מאפיינים את דרך המלך הלמדנית. אכן, התכלית השונה משפיעה לא אחת על התכנים, ויש ליתן את הדעת לכך כל העת.²⁵

3. נקודה נוספת, חשובה ביותר, שבה מתבקשת לטעמנו השלמת בירורה של סוגיה זו נוגעת להיקף החומר שנבדק. כנזכר לעיל, חלק מהמאמרים והמחקרים שנזכרו מסתפקים בהבאת דוגמאות בודדות, שעליהן הם מבקשים להקים את הבניין כולו. רק בחינה כוללת, של כל סוגי המקורות שהזכרתי, לתקופותיהם, למקומותיהם ולתכליתם השונה, תוכל לצייר לנו תמונה שלמה ואמתית שתשקף את עולמו הלמדני של הרב. בדיקה זו – אין צריך לומר – אינה יכולה לעמוד בבדידותה. תורת הרב לא נוצרה יש מאין. קדמה לה מסורת למדנית מפוארת, ולצדה חיו ופעלו מסורות שונות. המבקש לברר סוגיה זו על בוריה חייב אפוא לבחון מה היו פני העולם הלמדני לפני הרב הן במעגל המצומצם של בית בריסק והן במעגל הרחב יותר של עולם התורה בכלל. כך גם לעניין השפעת הרב על עולם הלמדנות. גם סוגיה אחרונה זו ניתן לחלק לשתי תקופות: מה הייתה השפעת הרב בימיו, בזמנו ובמקומו, ומהי השפעת תורת הרב על עולם הלמדנות דהאידינא.

ד. מקורות המחקר והצורך בהבחנה ביניהם

הצרת אזהרה חשובה שראוי הוא, שכל הבא בשערי תורתו הלמדנית של הרב ייתן אליה את לבו ועיניו, נוגעת במקורות האפשריים המצויים בידינו לבירור סוגיית עולמו הלמדני של הרב. בנושא זה יש להבחין בין שני סוגי מקורות עיקריים: מקורות ראשוניים ומקורות משניים.

מקורות ראשוניים

ראש וראשית למקורות אלה הם כמובן כתבי הרב עצמו. דא עקא, והדברים ידועים, שהרב – כמסורת בית אבותיו – מיעט להעלות חידושי על הכתב, ומה

25 מסיבה זו מאמריו של הרב קרומביין ומחקריו של רוזנק אינם נותנים מענה מלא באשר לתיאור התמונה הכוללת, בהיותם נשענים כמעט לחלוטין על סוג זה של מקורות, של שיעורי היארצייט, שאינם משקפים, לדעתנו, את מורכבות עולמו הלמדני של הרב במלואה.

שהגיע לידינו אינו אלא כטיפה מים השיעורים והחידושים שהשיע הרב במשך כיובל שנות הוראה ולימוד.²⁶

כידוע, אחד המאפיינים המובהקים של תורת בריסק לדורותיה הוא 'כיבוש' יצר פרסומם של החידושים הלמדניים, ולעתים אף הימנעות מוחלטת מכתבתם. ביטוי לכך, על דרך 'מכלל הן אתה שומע לא', נמצא באחת האיגרות שהגיעו לידינו. באיגרת ששלח בשנת ת"ש (1940) מפציר האב ר' משה בבנו הרב, שלא יימנע מלכתוב את חידושי: 'הנני חוזר על בקשתי הישנה עוד פעם להעלות על הכתב כל הדברים שאתה מחדש, החדשים והישנים, חידושים גדולים והערות קטנות מב"ב ומברכות, מבלי לדחות זאת אלא לקיים תיכף'.²⁷ ר' משה, שבצעמו לא כתב אלא שברי דברים קצרים, וראה בבנו את גדול הדור העתידי, מנסה להשפיע על בנו בן ה-37 שלא ינהג כמנהג אבותיו אלא יכתוב את חידושי. אולם פנייה זו לא נענתה במלואה. כסבו, ר' חיים מבריסק, שנמנע מלהדפיס את חידושי (אלה פורסמו רק לאחר פטירתו), חשך גם הרב את רוב תורתו הלמדנית מהציבור בחייו, ורק בערוב ימיו, ובעיקר לאחר פטירתו, החלו כתבי היד שהותיר בעזבונו להופיע בדפוס.

טעמה של הינזרות זו מכתבת דברים מאפיין כאמור את בית בריסק כולו. מעבר לרתיעה אישית מפני פרסום דברים בכתב (שיכולה לנבוע מכל מיני סיבות) אפשר שיש בה ביטוי של שיקוף מסורת יהודית עתיקת יומין המסתייגת מהעלאת תורה שעל פה עלי כתב, מעין 'דברים שעל פה אי אתה רשאי לאמרן בכתב'. ולא בכדי. בעולמה של יהדות לימוד התורה אינו רק חוויה אינטלקטואלית קרה ומנוכרת, אלא חוויה דתית רבת עצמה ורגש.²⁸ הקשר הבלתי אמצעי שבין הרב, מעביר ה'מסורה', לתלמידיתלמידיו הוא יסוד מוסד בלימוד זה. מבט העיניים, הרמת הגבות, נשיאת הקול, האצבע המתנופפת ומתנוססת בחלל הכיתה, שפת הגוף – כל אלה אינם יכולים להיכלא באותיות הדוממות שעל גבי הנייר. וכבר ידענו, שלא אחת דווקא השתיקות הארוכות יש בהן כדי ללמד יותר מן הדיבור.²⁹

26 ראו קובץ חידושי תורה אסופת מאמרים מאת ר' משה הלוי סלוביצ'יק ומאת בנו ותלמידו ר' יוסף דב הלוי סלוביצ'יק, ירושלים תשמ"ד; אגרות הגר"ד הלוי [משנת תרע"ז עד שנת תש"א], ירושלים תשס"א; חידושי הגר"מ והגר"ד: ענייני קדשים, ניו יורק תשנ"ג, ומהדורה חדשה, שיצאה לאור ע"י ח"ל אילסון ו"א ליכטנשטיין, ניו יורק תשס"ד; קונטרס בעניין עבודת יום הכיפורים, ירושלים תשמ"ז; שיעורים לזכר אבא מארי ז"ל, ירושלים תשמ"ג (מהדורה שנייה, ירושלים תשס"ג).

27 אגרות הגר"ד הלוי, עמ' לד.

28 ראו, למשל, את הסברו הנודע של הרב בנוגע למצוות אמירת ההגדה בליל הסדר, שכולה אינה בעצם אלא חוויה של לימוד תורה ומדרשה. לעניין זה ראו הדברים שהביא בשמו נכד הרב, י"א ליכטנשטיין, הגדת שיח הגר"ד, ירושלים תשנ"ה.

29 רעיון זה בא לביטוי גרפי גם בספר התורה, בפרשיות הסתומות והפתוחות, שתכליתן 'ליתן

לימוד תורה ראוי לשמו גם אינו יכול להיעשות בדרך של מונולוג, בכיוון חד סטרי, מן המורה לתלמידו. חייב הוא להיעשות בדרך של דו־שיח מתמשך, של שקלא וטריא, של בניין וסתירה, בכוחותיהם המשותפים של הרב ותלמידו. אפשר שהרב, שהדגיש עניין זה פעם אחר פעם, ואף בנה עליו עולמות למדניים מרהיבים,³⁰ בוודאי חשש – ובצדק – שכל אלה לא יבואו לביטוי בדברים שבכתב. אכן, אין בכך כדי לתת תשובה מניחה את הדעת. שהרי הימנעות זו מהעלאת חידושי התורה הלמדניים על הכתב בולטת עוד יותר לנוכח השוני בינה לבין כתבי ההגות, ההספדים והדרשות, שאותם פרסם הרב עצמו בהזדמנויות שונות. בנוהג שבכולם חושש כל 'מלמד' מומחה, פדגוג מעולה או 'דרשן' פופולרי שעיקר תורתו על פה, שמא יושחתו הדברים וטעמם יפוג עם העלאתם על הכתב. נקל לשער שהרב, שהיה רב אמן בהוראה, וירטואוז דרשני³¹ שקסם דבריו ריתק מאות ואלפים במשך שעות ארוכות, חשש – ובצדק – שמא יפוג במקצת או בהרבה טעמו של הקסם עם העלאת הדברים על הכתב;³² ולמרות זאת כשדובר על כתבי ההגות לא מנע עצמו מפרסומם. לעומת זאת, באשר לכתבים הלמדניים כבש את למדנותו, ופרט להערות קצרצרות, שנדפסו בעיקר בשנות הארבעים, כמעט שלא פרסם הרב דבר.³³

רווח בין פרשה לפרשה, ויש לו הדים רבים גם בתורתם של חז"ל. הקבלה מרתקת ניתן לעשות בין שפת הגוף של לימוד התורה לבין שפת הגוף של התפילה. על זו האחרונה ראו בהרחבה פינחס פלאי, האדם המתפלל, עבודת דוקטור, בית המדרש לרבנים בניו יורק, 1969; אורי ארליך, כל עצמותי תאמרנה: השפה הלא־מילולית של התפילה, ירושלים תשנ"ט, והספרות שצוינה שם.

לא פעם הפנה הרב את שימת לב תלמידיו לדבריו של הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה (ז, ג), בעניין מצוות אמירת ההגדה: 'וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו "מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות"', עד שישבי להם ויאמר להם: כך אירע וכך היה [...] אין לו בן – אשתו שואלתו [...] ואפילו היו כולם חכמים'. וכאן באה הנקודה המכרעת: 'היה לבדו – שואל לעצמו (!) מה נשתנה הלילה הזה'. הווי אומר: לשאלה ולתשובה יש ערך עצמאי, פדגוגי וחוויתי בעיקרו, בלי קשר למידת ידיעתו המוקדמת של השואל, שידע זה כבר את התשובה לשאלתו. ועד כדי כך ערכן גדול, שאפילו כשהוא לבדו הוא, שואל הוא את עצמו! ראו, למשל, את תיאורו המלבב של דודי פינחס פלאי, במבואו לספר על התשובה, ירושלים תשמ"ט, עמ' 9–11. ראו גם הנ"ל, 'הדרוש בהגות הרב סולובייצ'יק: מיתודה או מהות?', דעת 4 (תש"ס), עמ' 111–128; רות שניר-ורדיגר, קווי מתאר לדרשה כסוגה ספרותית על פי דרשותיו של הרב י"ד הלוי סולובייצ'יק, עבודת גמר, אוניברסיטת ברא"ל, תשמ"ה.

בעיני רבים שזכו לשנות ממעיינו של הרב בדרך בלתי אמצעית כך אכן אירע לרובי תורתו שהועתקו מלשונו הקולחת והחיה אל דפי הדפוס. חריג בולט אחד בתחום זה הוא הספר 'על התשובה' שערך דודי ז"ל, פינחס פלאי. שעות ארוכות טרח ועמל על כתב היד, איזן וחיקר ותיקן, כדי לשמר לא רק את הקנקן של היין המתוק אלא אף את טעמו המיוחד, שרוחו של הרב שורה עליו. ביטוי לכך נתן בהקדמתו לספר; ראו שם, עמ' 10–12.

הדבר בולט עוד יותר לנוכח העובדה שהרב – כחניך האסכולה האירופית – נהג לכתוב את

האומנם חשב שאין בדבריו חידוש? או שמא הייתה זו יראת הכבוד מפני אבותיו ואבות אבותיו, שגם הם מיעטו בכתיבה, ודבריהם 'קב ונקי', מועט שבמועט, מרוכז ותמציתי?

אין בידינו די כלים לתת על כך מענה המניח את הדעת. אפשר שהינורות זו מהעלאת דברים עלי כתב משקפת בחלקה גם את מידת האחריות והזהירות שחש היוצר כלפי יצירתו, ורתיעה מקיבועה לדורות בדרך של העלאתה הפיזיה עלי כתב. וכבר אמרו קדמונים שלא כל מה שחושבים ראוי לומר, ולא כל מה שנאמר ראוי שייכתב, ולא כל מה שנכתב ראוי שיידפס, ולא כל מה שנדפס ראוי שיופץ להמון.³⁴

יתר על כן: תורתו הלמדנית של הרב הייתה דינמית. גם אם לימד אותה מסכת פעמיים או שלוש, לעתים בהפרשי זמן של עשרות שנים, לא חזר במדויק על חידושו. עדויות על פה של תלמידים שלמדו אצלו בתקופות שונות – והדברים קיבלו ביטוי גם בחידושים שנדפסו בשמו לאחר פטירתו – מלמדות, שבכל פעם שניגש ללמד את המסכת מחדש היה בוחן את הדברים מנקודת ההתחלה, ונמנע מלחזור על תבניות למדניות שלימד בעבר.³⁵ אפשר אפוא שההימנעות מקיבוע הדברים בדפוס נועדה גם למטרה זו, של הותרת פתח למבט למדני חדש על הסוגיה.³⁶ תהא אשר תהא הסיבה לכך (וכאמור, תשובה ברורה בעניין זה אין בידינו), העובדה שרוב חידושי הלמדניים של הרב נותרו כתורת על פה בוודאי

תוכנם המלא והמדויק של דבריו עובר להרצאות שהיה עליו לשאת, וכך נצטברו במהלך השנים מאות רבות של עמודים בכתב ידו. אמור מעתה, שלא עצם הכתיבה הייתה קשה עליו, אלא פרסומה ברבים.

34 ועם זאת, טעם זה, שאולי היה נכון בדורות ראשונים, איבד הרבה מקסמו בדורות אחרונים, שבהם רוב הדברים מוקלטים ומסוכמים על ידי תלמידים. בסופו של דבר מוצאים רוב הדברים את דרכם לספר הכתוב, ונמצא יוצרם ניזוק פעמיים: פעם אחת על שדברים שחשש מלהעלותם עלי כתב מצאו דרכם אליו, ופעם נוספת – והיא העיקר – שבמקום שיצאו הדברים לאור עולם כבשעת נתינתם, מבוררים ומזוקקים, באים הם לעולם לא אחת כשהם מקוטעים, משובשים ומסורסים, ועושים עוול ליוצרם.

35 דבר זה יפה גם לכתביו ההגותיים והדרשניים. כפי שלמדתי מפי ידידי הרב ראובן ציגלר, שאחראי על עזבון כתביו של הרב, טיטות כתבי יד שנמצאו בעיזבון מלמדות שאף על פי שהרב נשא דרשת הספד על אמו בשני מקומות שונים (ניו יורק ובוסטון) יום אחר יום, הכין לכל אחת מהן נוסח שונה של דברים. במקרה אחר אבד ככל הנראה הנוסח המקורי, והרב כתב את הדברים מחדש, אבל בכיוון וניסוח חדשים לחלוטין.

36 מקור מעניין לעניין זה היא ההערה הקצרה שבאה בראש אחד החריגים לתופעה זו, והיא הדפסת הקונטרס בעניין עבודת יום הכיפורים (ירושלים תשמ"ז). כפי שכותב הרב בראשיתו, הוא מבוסס על משא ומתן שקיים עם אביו בשנות בחרותו, ועל שיעורים שנאמרו והוצעו 'בצורה מסודרת וערוכה' כבר בשנת תשכ"ד (1964), אך נדפסו רק כחצי יובל שנים לאחר מכן, בשנת 1986, עת עמד הרב כבר בגבורותיו.

מקשה על המבקש לתלות בהם יתד, ודורשת זהירות כפולה ומכופלת קודם שבאים להסיק ממנה מסקנות.

מבחינה זו המעט שנתפרסם עד כה בדפוס מתורתו הלמדנית של הרב, הן בהוצאות ממוסדות, הן בהוצאות עצמאיות או פרטיזניות,³⁷ אינו משקף את מלוא עולמו הלמדני של הרב על מורכבותו ורוחב הדעת שבו. אותם חידושי תורה קצרים שנדפסו בבמות ספרותיות-תורניות שונות ונלקטו יחדיו ל'קובץ חידושי תורה' נותנים טעם מקורי בתורת הרב. אבל כל מי שהכיר את הרב ואת עולמו הלמדני ידע כי אין הם אלא ברקים בודדים, שאינם משקפים את עמלו היום-יומי בתורה, לא מצד תוכנם ולא מצד סגנונם.

הוא הדין לשיעורי היארצייט, שקובצו אל מקום אחד בשני כרכים תחת הכותרת 'שיעורים לזכר אבא מארי'. שיעורים אלה משקפים את הפן 'הפומבי' – הערוך והסדור – של משנתו הלמדנית של הרב, אך אין בהם כדי לבטא את מלוא התמונה שנגלתה למאות ואלפי התלמידים שהיו נוכחים בשיעוריו הרבים של הרב 'על הדף', לפי סדר דפי הגמרא, תמידין כסדרם ומוספים כהלכתם, במשך עשרות שנים.

במקום ה'לישנא דרבנן' המסורתית, שהייתה שגורה על פי הרב משחר טל ילדותו, מנוסחים שיעורים אלה בלשון 'חדשה', שאמנם מקלה בהרבה את העיון בשיעורים על הלומדים החדשים, אך מאבדת את טעמו הישן והטוב של יין הלמדנות שירוח זקנים נוחה הימנו.

סוף דבר, אפילו אבני הבניין הבסיסיות, המקורות הראשוניים בפרקי הלמדנות

37 ראו, למשל, מבית מדרשו של הרב, ירושלים תשל"ח (והשוו לספרו החדש של הרב יאיר קאהן, שיעורי הגרי"ד על ענייני תפילין, כתיבת סת"ם וציצית, ירושלים תשס"ז); אלתר אשר ישעיהו בלאו, אפנה ואשנה, ניו יורק תשנ"ג; צבי הריס גדליה ואפרים חזק, בשם אומרם, ירושלים תש"ס; מיכל זלמן שורקין, הררי קדם, שני חלקים, ירושלים תש"ס-תשס"ד; הרב יוסף דב סולובייצ'יק, זה סיני, ירושלים תש"ס; דוד שרייבר, נוראות הרב, ניו יורק תשנ"ז-תשס"א; שלמה זאב פיק, מועדי הרב, רמת גן תשס"ג. כראוי וכנכון נזהר הרב פיק בלשונו והדגיש בראש הספר, כי הדברים אינם ציטוטים מדויקים של לשון הרב אלא עיבוד שלי. בקבצים שונים הופיעו סיכומים של שיעורים ושברי שיעורים מתורת הרב. ראו, למשל, נר תמיד, ירושלים תשנ"ד; צבי יוסף רייכמן, רשימות שיעורים על מסכת סוכה, ניו יורק תשמ"ט-תש"ן; הנ"ל, רשימות שיעורים על מסכתות שבועות ונדירים, ניו יורק תשנ"ג-תשנ"ז; הנ"ל, רשימות שיעורים על מסכת בבא קמא, ניו יורק תש"ס; אליקים קניגסברג, שיעורי הרב על ענייני אבלות ותשעה באב, ניו יורק 1999; צבי שכטר, שיעורי הרב י"ד סולובייצ'יק למסכת גיטין מפי השמועה, ניו ג'רסי תשנ"ט; הנ"ל, שיעורי הרב למסכת קידושין, ניו ג'רסי תשס"א; הנ"ל, שיעורי הר"ד סולובייצ'יק על ענייני ציצית, תפילין והלכות קריאת התורה ניו ג'רסי תשס"ג; הנ"ל, שיעורי רי"ד הלוי סולובייצ'יק על פסחים, ראש השנה, יום הכיפורים ומגילה, ניו ג'רסי תשס"ב; חיים אברהם שויבין, שיעורי הרב על מסכת חלה, ניו יורק תשס"ג; א' כהן, שיעורי מרן הגרי"ד הלוי על מסכת בבא בתרא: פרק חזקת הבתים, ניו יורק תשל"ה.

של תורת הרב, עדיין רב בהן הפרוץ על העומד: חלק ניכר מהחומר הלמדני לא נכתב על ידי הרב עצמו; חלק ניכר מהקלטות שבהן נשתמרו השיעורים התלמודיים שנתן הרב במשך שנים רבות לא נודע מקומן, וסיכומי דברים שנכתבו על ידי תלמידים ותלמידי תלמידים אינם משקפים תמיד נכונה את מלוא התמונה, בוודאי שלא את מלוא כוחו היוצר של איש ההלכה, הרב.

עניין בפני עצמו הוא האידאל הלמדני שהרב מציג לנגד עיניו. דומה שיהא זה מיותר להרחיב דברים על מרכזיותה של מצוות תלמוד תורה בעולמו. כאבותיו ורבותיו היה תלמוד תורה מרכז חייו. בעניין זה שפר עלינו במקצת גורלנו. המבקש לעמוד על מקומו של לימוד התורה בעולמו של הרב יוכל ללכת אל כתבים שיצאו מידי-שלו. במסותיו ההגותיות דוגמת 'איש ההלכה', בדרשות ובהספדים שנשא הרב בהזדמנויות שונות, פורש הרב יריעה רחבה. מהן ובהן – באמצעות התיאור הטיפולוגי שהיה כה חביב על "הרב" – של דמויות שונות, למן יוסף הצדיק והרמב"ם ועד לסבא ר' חיים מבריסק, הדוד ר' ולוליה או ר' חיים הור, ניתן לשאוב מקצת טעמים על האידאל הלמדני בעיניו.

מקורות משניים

לצד הדברים המעטים, החלקיים והמקוטעים שיצאו מתחת ידו של הרב עצמו יש לתת את הדעת לחיבורים למדניים אחרים מתורת הרב שיצאו לאור עולם בעיקר בשנים האחרונות, לאחר פטירתו. כנאמר לעיל השימוש בהם מחייב זהירות יתרה, ומהימנותו ודייקנותו של כל אחד מהם צריכים בדיקה עצמאית. כך, למשל, כולל החיבור החדש 'אגרות הגר"ד הלוי' (ירושלים תשס"א) פרקי יצירה שנכתבו בידי הרב עצמו במשך תקופה של למעלה מ-25 שנה (!), בין השנים 1915–1941, והדבר אף הודגש בכותרת המשנה של הספר. ברם עיון מהיר בספר ובהקדמתו יגלה שרוב הדברים – למעט איגרות בודדות – נכתבו רק במחצית השנייה של התקופה, למן שהותו בברלין בשנת 1927. אז היה הרב תלמיד ותיק, בן 24 ויותר, ועולם למדנותו היה מעוצב כדבעי. ומכל מקום, קשה ללמוד מהדברים על שלבי עיצוב עולמו הלמדני ברבדים מוקדמים יותר.

ה. יסודות עולמו הלמדני של הרב

כאמור לעיל, ניתוח עולמו הלמדני של הרב מנקודת מבט אובייקטיבית יכול להיעשות בכמה מישורים, שכל אחד מהם עשוי לשקף פן שונה של ההמשכיות או החדוש ביצירתו הלמדנית. נעמוד על כמה מהם.

היקף

יצירתו הלמדנית של הרב, כיצירת בית המדרש הבריסקאי כולה, מקיפה את

כל מרחבי העולם התלמודי. שלא כהרבה ראשי ישיבות הן בדורו של הרב הן בדורנו אנו, פורצת היא גבולות, וחידושיה אינם מצטמצמים בגבולותיהם של סדרי נשים ונזיקין.

הרב עוסק באותה רצינות ועמקות בניתוח דקדקני ולמדני של סוגיית התגין שבאותיות ספר התורה, בהלכות פרה אדומה, בדיני כל דאליים גבר, ובסוגיית פסולי המוקדשין. קיצורו של דבר: הכול כשרים – ראויים אף חייבים – לבוא בשערי בית המדרש הלמדני. קדשים וטהרות, חגים ומועדים, תפילה וקידוש החודש, נטע רבעי וערלה, הלכות סוטה ואיסורי ביאה – הכול עולים למניין, וכשרים לבניין, וצריכים עיון וליבון, וזיקוק השמועה עד שתהא מחוורת כשמלה. לא זו אף זו: קטגוריות שונות שמוחלות בסוגיות נזיקין ונשים 'מועצקות' ממקומן ומוחלות גם על סוגיות מועד וקדשים, ולהפך. מבחינה זו, כאמור, היה הרב ממשיך מובהק של מסורת אבותיו, שראשיתה בישיבת וולוז'ין.

יש ליתן את הדעת לכך שקביעת 'תכנית הלימודים' והיקפה אינה משקפת רק הסדר טכני-פרגמטי, או אפילו חינוכי-פדגוגי. היא נובעת גם מתפישת עולם עקרונית שמושרשת היטב בבית מדרשה של בריסק. זוהי תפיסת העולם של לימוד 'תורה לשמה', ולשמה בלבד. ממילא גם מסכתות שאין להן כל נפקות מעשית, וגם סוגיות שניתנו 'להידרש בלבד', שהיו 'הלכתא למשיחא', או עניינות שלא היו ולא עתידים להיות אלא בבחינת 'דרוש וקבל שכר', צריכים להילמד בעיון, ויש להחיל עליהם אותן נורמות המוחלות על לימוד הסוגיות ה'שגרתיות'.³⁸

לא יחא זה מופרז להנחת, שבחירה זו של הרב כרוכה בראשיתה של התפתחות עולמו הלמדני. עדות אוטוביוגרפית שהגיעה לידינו מלמדת כי מורו ורבו העיקרי של הרב, אביו ר' משה סולובייצ'יק, למד עמו בשנות ילדותו ונערותו מסכתות מכל מרחבי התלמוד: בבא קמא, בבא מציעא ובבא בתרא, סנהדרין, שבועות, מכות, גיטין, קידושין, נדרים, נזיר, סוטה, זבחים, מנחות, מעילה, בכורות, תמורה, כלים, אהלות, ידיים, ברכות, פאה, תרומות, מעשר שני וביכורים.³⁹

מבחינה זו היה במעשהו של הרב אומץ לא קטן מבחינה פדגוגית. בעוד שראשית לימודו הייתה ב'עולם הישן', של פולין וליטא, עיקר יצירתו נעשתה כבר ב'עולם החדש', של ברלין ובעיקר של בוסטון וניו יורק. מבחינת הלמדנות וכוחות היצירה חל שינוי עצום בין בתי המדרש בפולין וליטא שלפני השואה

38 ראו להשוות תפישת זו עם תפישות שגרסו, כי הלימוד צריך להיות מסד להכרעת ההלכה וממילא יש להתמקד ולהעדיף לימוד מסכתות ועניינים שנוהגים הלכה למעשה. על קביעת סדר הלימודים בישיבות ראו גם ברויאר, אוהלי תורה (לעיל הערה 4), עמ' 83 ואילך, ושם עמ' 89 על השינוי שחל בעניין זה בישיבות ליטא.

39 ראו רקפת (לעיל הערה 2). רשימה זו נזכרה על ידי הרב באחד משיעורי היארצייט, אך הושמטה משום מה בנוסח הנדפס. ראו שיעורים לזכר אבא מארי (לעיל הערה 8), חלק ב, עמ' טו.

ובין אלה שקמו לאחריה בארצות הברית. עולם התורה, כמו העולם היהודי כולו, ניצב בפני משבר עצום, וניסה לשקם מעט את מרכזי התורה שחרבו. החלטת הרב להמשיך את השושלת וללמד גם סוגיות קשות או נדירות מסדרי זרעים, מועד, קדשים וטהרות גם ב'עולם החדש' של אמריקה, ולאחר השואה, עשויה הייתה להיראות בלתי מציאותית. אין ספק שבחירה זו משקפת רצון להמשיך את מסורת בית בריסק, שעליה גדל הרב, ושכאמור הכיר גם בחשיבותה הערכית.

גם בהיקף ספריית הפרשנים המלווה אותו ניתן למצוא קו ישיר בין הרב לבין רבותיו. בדומה לר' חיים ובנו הגר"ז, שנתנו עיקר דעתם לתלמוד ולרמב"ם, נוטה גם הרב למקד את עיונו בהם. לעתים הוא מזכיר גם את דברי הפרשנים ואת חידושי הראשונים והאחרונים. לצד פירושי הראשונים נזכרים לעתים מספרייתו של הרב מנחת חינוך, פני יהושע, המרחשת, חידושי ר' עקיבא אייגר וקרן אורה. ועם זאת אלה הם החריגים, היוצאים מן הכלל שלא ללמד על הכלל באו. כאבותי וירבותיו היה עיקר עיונו ונשאר בתחום הסוגיה התלמודית ודברי הרמב"ם שעליה. אם נזקק לדברי הפרשנים, היה זה כדי לסמוך בהם את הנחותיו או את בניינה הלוגי של הסוגיה, ולא לשם העיון בדבריהם כשלעצמם.

תהליך ומבנה

כמו אבותי וירבותיו גם תורתו התלמודית של הרב נעה בין שני קטבים: הסוגיה התלמודית ודברי הרמב"ם שעליה. תהליך הלימוד נע בין שניהם, בתהליך של רצוא ושוב, כשבדרך נקרים לעתים מוקשים בדמות קטע תלמודי שאינו מתיישב עם מהלך הדברים, או דברי פרשנות של אחד הראשונים שצריך לסלקו ולסלקו מן הדרך. בהרבה מן העיונים התלמודיים נוטה מרכז הכובד, אולי בניגוד למצופה, דווקא לדברי הרמב"ם. בחירה זו מקלה על הרב להתמקד במהות, במבנים המשפטיים, בקונצפציה ולא בטקסט. הסוגיה התלמודית מעורבת ובלולה, רצופה שקלא וטריא, ולא אחת מסיטה את הדעת מן העיקר. נוספו אליה קשיים טקסטואליים שמהם נטה הרב לברוח.⁴⁰ בקרב החוקרים חלוקות הדעות, האם עיגון הדברים בדברי הרמב"ם נעשה מטעמי נוחות ולצרכים פדגוגיים, או שהוא מבטא מהות.

יהא אשר יהא, ברור שגם כאן ממשיך הרב את הדרך שהורו לו אבותיו. כידוע, הרמב"ם הוא בן לוויה קבוע בשיעורי הרב ובדרך לימודו, עד שבתודעת הרב הוא נוכח כמעט פיזית במהלך ניתוח הסוגיה. אחד הקטעים הידועים והנפלאים ביותר בכתבי הרב מבחינה ספרותית מתאר את הרמב"ם כ'אחיו הבוגר', המלווה אותו בכל שעות לימודו, למן בית אבא ועד ערוב ימיו:

40 אף שהוא עצמו עסק, לבקשת דודו ר' מנחם קרקובסקי בעל 'עבודת המלך', בבדיקת כתבי יד בעת שהותו בברלין. ראו עבודת המלך, דפים ח ע"א, ח ע"ב, יח ע"ב, עז ע"ב.

אורח קבוע היה הרמב"ם בביתו. אבא ישב ולמד תורה ביום ובלילה. חבורה (לא גדולה ביותר) של אברכים ובחורים מצוינים התלקטה אליו ושתתה בצמא את דבריו [...] אבא מארי דיבר תמיד על אודות הרמב"ם. וכך היה עושה: פותח את הגמרא, קורא את הסוגיה. אחר כך היה אומר כדברים האלה: זהו פירושם של הר"י ובעלי התוספות. עכשיו נעיין נא ברמב"ם ונראה איך פירש הוא.

תמיד היה מוצא כי הרמב"ם לא פירש כמותם ונטה מן הדרך הפשוטה⁴¹ [...]

לא הבנתי אף מילה אחת בנוגע לעניין המדובר. ברם רושם כפול התרקם במוחי התמים והצעיר: א. הרמב"ם מוקף מתנגדים ו'אויבים' הרוצים לעשות לו רע; ב. המגן היחידי הוא אבא מארי. לולא אבא מי יודע מה היה קורה לרמב"ם. הייתי מרגיש כי הרמב"ם בעצמו היה נוכח כאן בטרקלין ושומע את דברי אבא. הרמב"ם היה יושב עמדי במיטתי. מה היה מראהו? לא ידעתי בדיוק. אבל דומה הייתה דמות דיוקנו לפני אבא הטובות והיפות. בשמו של אבא נקרא גם הוא – משה....

אור חדש זרח. הקושיות נתיישובו, הסוגיא נתפרשה. הרמב"ם יצא כמנצח. פני אבא היו מקרינות שמחה וגיל. הוא הגן על 'ידידו', על רבנו משה בן מיימון. בת צחוק של נחת נראתה על שפתי הרמב"ם. גם אני השתתפתי בשמחה זו. עליז ושמח הייתי. הייתי קופץ ממיטתי, ורץ מהר לחדר אמי ובשורה מרנינת לב בפני: אמא! אמא! רמב"ם צודק, הוא ניצח את הראב"ד.⁴²

כפי שעולה מהמשך הדברים, חוויה זו אינה חד-פעמית. היא מתווה דרך וכיוון, ומלווה את הרב בתודעתו גם כשגדל והיה לאיש. וכך הוא ממשיך ומתאר:

חוויה זו שייכת לימי ילדותי. אבל בכל זאת היא לא פנטסיה של זהב של ילד קטן. אין הרגשה זו בגדר מיסטיקה. היא מציאות פסיכולוגית היסטורית גמורה שחיה גם עכשיו בעמקי נשמת.

כשאני יושב ללמוד הנני נמצא תכף ומיד בחבורת חכמי המסורה. היחס בינינו הוא אישי. הרמב"ם מימיני, ר"ת משמאלי, רש"י יושב בראש ומפרש. ר"ת מקשה, הרמב"ם פוסק, הראב"ד משיג. כולם הם בחדרי הקטן, יושבים סביב לשולחני. המה מביטים עלי בחיבה, משתעשעים עמי בסברא ובגמרא, מעודדים ומחזקים אותי כאב [...]

41 קריאה זהירה של טקסט זה מלמדת, כי בביטוי 'תמיד היה מוצא' יש יותר מרמז לאמירה אירונית. משמעותה היא שדברי הרמב"ם אינם אלא משטח המראה או מסד לבניין הסוגיה בדרך הקונספטואלית המנותקת מהטקסט התלמודי ומהסתירות שבו, שעליהם נבנה כל עולמם של בעלי התוספות, בעלי הפלוגתא של הרמב"ם.

42 'זיכרונות משם', איש ההלכה – גלוי ונסתר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 230–232.

כאמור, הרמב"ם היה חברי לא רק בשנות הילדות. גם עכשיו אנו חברים [...] כשאני מיישב דברי הרמב"ם או הר"ת הנני רואה את פניהם המאירות, המביעות נחת רוח. הנני מרגיש תמיד כאילו הרמב"ם והר"ת מעניקים לי נשיקות על מצחי ולוחצים את ידי. כאמור, אין זה דמיון, זוהי חוויה עמוקה מאד.

חשיפה אוטוביוגרפית גלוית לב זו⁴³ פותחת פתח גדול לא רק להבנת ההיצמדות הטכנית לדברי הרמב"ם כמתודה למדנית או פדגוגית, אלא מבטאת מהות. למרות התובנות והדוגמאות היפות שעליהן העיר אברהם וולפיש⁴⁴ בעניין דיוקיו הטקסטואליים של הרב והמעגל הפרשני הכורך את הטקסט והקונצפט יחדיו עדיין עומדת בעינה מסקנתו של אליקים קרומביין⁴⁵ בדבר עדיפותם הברורה של ההמשגה והקונצפט על פני הטקסט בעיסוקו של הרב בסוגיות הלמדניות.⁴⁶ מעבר לסגוליותו של משנה תורה, שאינה צריכה לפנים, בעניין הסקת המסקנה ההלכתית וניסוח הדברים הוא מבטא כמה מיסודות עולמו הלמדני של הרב. ראשית, החיבור – בדומה לתורת הרב וביתו – מקיף את התורה כולה. שנית, מיקודו הוא במבנה המשפטי, בכללים ולא בעיסוק הטקסטואלי המייגע שבתלמוד, בבזבוז האנרגיות ביישוב סתירות טקסטואליות או בשקלא וטריא שלעתים מרוב עצים שבה קשה לראות את היצר. משנה תורה הוא טקסט משפטי 'נקי', נטול מחלוקות, נטול שקלא וטריא, המאפשר ללומד להתמקד בעיקר ולאחוז את שור הסוגיה המשפטית בקרניו. אשר על כן אין זה מפליא שהרב – כאבותיו – בחר דווקא בו, ולא בתלמוד, כנקודת העיגון. דבר זה בולט כבר באיגרותיו המוקדמות של הרב. הגם שהדברים נכתבו כאיגרות, לא כשיעורים סדורים, רובן הגדול של איגרות הגרי"ד תלויות על מסמר דברי הרמב"ם. הוא הדין לטקסטים שנאמרו ונכתבו עשרות שנים מאוחר יותר, כמו דרשות התשובה שבי'על התשובה, או שיעורי היארצייט. אף שמדובר בטקסטים בעלי אופי שונה, בעלי קהל יעד שונה, דברי הרמב"ם עוברים בינותם כחוט השני.

43 על אף שילוב התיאור הביוגרפי בדברי דרוש מובהקים, הרי המקום הרחב שניתן לו (שלושה עמודים), סגנון הדברים ודרך תיאורם מבטאים את מרכזיותה בעולם תודעתו העצמית של הרב.

44 לעיל הערה 21.

45 לעיל שם.

46 אבן ברוך חשבה לעניין זה, שלא תמיד ניתנים לה שימת הלב והמשקל הדרושים, היא הקונטרס בעניין עבודת יום הכיפורים. בניגוד לכתבים הלמדניים האחרים שיצאו מתחת ידי הרב עצמו (ולא מידי תלמידיו לאחר פטירתו), בעיון ראשון נראה קונטרס זה כסדרת הערות 'על הדף'. אולם קילוף המעטפת החיצונית ובחינת תוכן הדברים מלמדים שגם כאן, למרות הדיוקים הטקסטואליים הנטועים בקונטרס זעיר שם זעיר שם, דפי התלמוד וסוגיותיו אינם אלא משטח המקרא לעיון קונצפטואלי ולבירור מקחו של הרמב"ם בסוגיות יום הכיפורים.

לשון וסגנון

סגנונו המיוחד של הרב בדרשותיו ובמאמריו ההגותיים אינו צריך לפנינו. אחד משומעי לקחו, הרב אברהם שאולייביק, תיאר כיסגנון מלוטש, בלשון מודרנית שיש בה גיזונים ספרותיים-אמנותיים, ניבים פיוטיים, הלכי רוח ליריים ותיאורים ציוריים של יפה-נוף.⁴⁷

והנה, המשווה בין דרשותיו-הספדיו לבין שיעורי התלמוד וחינוכי התורה יגלה ש'לא קרב זה אל זה'. כאילו שני אנשים שונים כתבו את הדברים. בעוד שמאמרי ההגות וההספדים רצופים אהבה, חום, רגש, לשון פיוטית, קטעי ספרות נהדרים,⁴⁸ חידושי התורה כתובים בלשון מאופקת, חסנית, רבנית, למדנית, ב'לישנא דרבנן' מסורתית, שרב בה הנסתר על הנגלה, הסתום על הגלוי. לו היינו לוקחים קטע מאגרות הגרי"ד או מ'קובץ חידושי תורה' ומשמיטים ממנו את שם הכותב, ספק רב אם היה מאן דהוא מזהה בו את חותם סגנונו הספרותי המלוטש של הרב שבא לביטוי בכתביו ההגותיים והדרשניים.

כיצד יש לפרנס עובדה זו? דומה שהייתה זו לא רק תכונת אופי מולדת, אלא בחירה מְדַעַת ומְדַעֶת. דומה שגם כאן, בכתבו את חידושי תורתו, ביקש הרב ליצור חוליה נוספת באותה 'שושילתא דרבנן' של בית בריסק. שושלת שהצטיינה בכתובה חסנית, מאופקת. סוד ידוע הוא, שכתובת חידושי תורה בדורנו ולדורנו – כפי שהגדירה פעם הרב ליכטנשטיין⁴⁹ – הריה בבחינת 'עבודה קשה שבמקדש'. הרב ביקש להמשיך את הקמת המחיצה, הלשונית והתרבותית, שבין עיסוק בדברי תורה, בתורת ה', במילי דשמיא, לבין עיסוק במילי דעלמא, בדברי חולין. לכן המשיך לכתוב חידושי – בוודאי לפני תקופת ברלין, אך גם בתקופה זו ולאחריה – באותה 'לישנא דרבנן'. לשון ארכאית, עתיקת יומין, קרת רוח. לתוך קנקן ישן נושן זה יצק תבניות לוגיות מופלאות, ומתוכה ביקש להעלות את השלהבת.

את דרשות התשובה של הרב היטיב לתאר דודי, פינחס פלאי זכרו לברכה,⁵⁰ בהקדמתו לספר על התשובה: 'זעזוע עבר על המקשיבים לשמע שאגת האריה של הרב, כשכולו סוער כלבה רותחת ודברו מתלהם בקולות וברקים חוצבים

47 הרב אברהם שאולייביק, ספר היובל לגרי"ד סולובייצ'יק, ירושלים תשמ"ד, עמ' קע.

48 כך, למשל, הפתיחה הנפלאה לשירת האהבה של 'זבקשתם משם' (הדרום מז' [תשל"ט], עמ' 1): 'שמש בין הערביים של יום הששי כי יצית אש בפאתי ים, ושבתי המלכה, ענוגה נאה וחסודה, כי תופיע מתוך רודי שקיעה לזהטת, צלילי שיר השירים יזרמו בחלל עולם מיטהר, מתקדש ומתעטף בשלוות השקט ומנוחה. כמהה השולמית, שזופת שמש אל בחיר לבבה'. או התיאורים שובי הלב שביעל התשובה – ראו שם (לעיל הערה 31), עמ' 59, 160, 251 ובמבוא של פנחס פלאי, שם, עמ' 10.

49 ראו אביעד הכהן, על לב אהרן, ירושלים תשס"ג, עמ' כה-כח.

50 הקדמה לספר על התשובה, עמ' 7-8.

להבות אש'. כך היה, לפי עדות תלמידיו, לא אחת גם בשיעור היומי.⁵¹ אבל אש קודש זו, מלווה קולות וברקים, הפכה לקול דממה דקה, חרישית, קרירת מזג, משהועלו הדברים על הכתב.

אכן הלשון, כך מקובלנו, משקפת לא רק טכניקה אלא גם מהות. ובענייננו יש בה כדי לשקף את החומה שביקש הרב, ודומני שגם הצליח, להקים בין עולמו הלימודי, שנשאר נטוע בעולמה של בריסק ובנותיה, לבין עולמו האחר, ההגותי והציבורי.

תוכן ומהות

המעין במרחבי תורתו הלימודית של הרב מגלה שמאפייניה הבולטים של תורת בריסק ניכרים בה על כל צעד ושעל, והם הם אבני הבניין של הרב בכל צעד ושעל שהוא עושה בלימודו. על המרכזיים שבהם – קלסיפיקציה, מיון וסיווג, קונצפטואליזציה, וכיוצא באלה – עמדו כבר הרבנים קרומביין וולפיש לאחרונה, ואף סמכו להם, כראוי וכנכון, דוגמאות למכביר.⁵²

ברצוננו לעמוד כאן על נקודה מרכזית נוספת שעדיין לא הודגשה כראוי. כוונתנו ליסוד החידוש שמלווה את התהליך הלימודי. לכאורה, החידוש אינו אבן מאבני הבניין הלימודי, מתהליך היצירה, אלא תוצאה שלו. ועם זאת, כאבותיו רואה הרב את החידוש והיצירה בעולמה של תורה לא רק כתוצאה לוואי, לא רק כאפשרות פרי התהליך הלימודי, אלא כיעד וייעוד, משאת נפש, מטרה ותכלית. עניין זה מתקשר למרכיב מרכזי במשנתו ההגותית של הרב, הרואה את האדם בכלל, לא רק את איש ההלכה, בראש ובראשונה כאדם יוצר, פועל ומפעיל, אקטיבי ודינמי.

עניין זה מקבל גם ביטוי מפורש בהצהרת הכוונות של הרב.⁵³ תחת הכותרת 'כוח היוצר שבו' מקדיש הרב חלק גדול וחשוב במסתו הקלסית 'איש ההלכה' לכוח היוצר של איש ההלכה. וכך הוא כותב:

איש ההלכה הוא איש המתגעגע ליצירה ולחידוש. לימוד התורה פירושו: חידושי התורה. 'קודשא בריך הוא חדי בפלפולא דאורייתא' – אל תקרי פלפולא אלא חידושא [...] חלום היצירה היא האידיאה המרכזית בתודעתה של ההלכה – אידיאת חשיבות האדם בתור שותף לקב"ה במעשי בראשית,

51 ראו את עדויותיהם של הרבנים בוילן ופלדמן המובאות בספרו של הרב גנק (לעיל הערה 12), עמ' 160 ואילך.

52 ראו מאמריהם שנוכרו לעיל בהערה 21.

53 וכמוכן, אף כאן אין להסתפק בהצהרת הכוונות אלא יש לבחון את יישומה, הלכה למעשה. עיון בכתביו הלימודיים השונים של הרב מלמד שהדברים לא נותרו רק בגדר הצהרה בעלמא, ושי'מדרש' יפהפה זה יושם הלכה למעשה.

בתור יוצר עולמות [...] איש ההלכה קיבל את התורה בסיני לא בתור מקבל פשוט אלא בתור יוצר עולמות [...] כוח חידוש.⁵⁴

כדרך אבותיו החידוש מתבטא לא אחת בניסיונו של הרב, כדרך שכבשו לו אבותיו רבותיו, להסיר את הקושיה מעיקרה במקום לנסות ליישבה רק בדיעבד. תיאור יפה של מרכיב זה בתורת בית בריסק נתן אברהם גולדברג:

שח פעם ר' יושע בר מבריסק, ראש בית אב לסלובייצ'יקים, אביו של ר' חיים: כשבא אלי יהודי ומקשה קושיה בגמרא, משתדל אני לתרץ לו קושייתו, ואז שנינו, כמובן, שמחים ומרוצים. הוא שמח על ששאל שאלה שנמצאה ראויה לתשובה, ואילו אני שמח על שתירצתי ויישבתי לו את הסוגיה שעוררה ספקות בלבו. אולם כשהוא פונה אל בני חיימקה שיחיה ושומע תשובתו, הריהו נפטר ממנו כשהוא אכול יאוש ומלא עגמת נפש, והריהו מקלל את יומו ממש. משום שחיימקה שלי אינו מתמהמה, אלא שולף מיד מראשו את המגהץ הגדול (ה'פרעסאייזען' בלע"ז), ומחליק על פני הקושיא אחת הנה ואחת הנה, עד שאין משתיירת מן הקושיה אפילו גבשושית אחת לרפואה, והכל נעשה חלק ומיושר ומיושב, כמה שנאמר 'זהיה העקוב למישור, והרכסים לבקעה', ללמדך שאין כאן קושיא כלל, ומעיקרא.⁵⁵

מעשה הסבא סימן היה לנכדו הרב. שיטת הפשט העמקני, השיטה שלא לתרץ קושיה ('פרענטפערן א'קשיא') אלא לעקור אותה ממקומה הראשון, להשיבה אחר ('אובפרעגן א'קשיא'), הייתה גם היא ליסוד מוסד בתורתו הלמדנית של הרב.

ו. סיכום ומסקנות

התחלנו את מסענו בעולמו הלמדני של הרב בהצגת שאלת היסוד האם נשתנתה תורה זו מתורת אבותיו ועמיתיו, ואם כן, במה השתנתה. בחינת הפרמטרים השונים שהצענו לבחינת שאלה זו מלמדת, שכמו בהרבה מקרים אחרים התשובה אינה פשוטה וחד־משמעית, אלא מורכבת. בשיטת הלימוד הבסיסית, שנותנת דעתה לכללים ולא לפרטים, לקונצפט ולא

54 איש ההלכה – גלוי ונסתר, ירושלים 1979, עמ' 83. גם במקום אחר מוסיף ומדגיש הרב: 'אין שינוי ותיקון בהלכה. ברם, יש בה חידוש בלי מצרים'. ראו 'בבקשתם משם', הדרום מז (תשרי תשל"ט), עמ' 49.

55 ראו אברהם גולדברג, 'לויבלו השבעים של ד"ר משה זילברג', כתבי משה זילברג, ירושלים תשנ"ח, עמ' 14.

דווקא לטקסט, אוחז הרב במעשה אבותיו. גם מרחב הלימוד, מקורות המצע, הלשון, הסגנון ואפילו נקודות המוצא והסיום – התנועה בין הסוגיה התלמודית לבין דברי הרמב"ם וחוזר חלילה – קרובים אצלם. עם זאת, בכמה תחנות⁵⁶ ניתן להבחין בקווי ייחוד שטבע הרב, ובתכנים שאפשר הושפעו מהנסיבות המיוחדות שליוו את הרב בדרכו, הביורגראפיה והאינטלקטואליות. באופן בסיסי קיימת זהות בין תודעתו העצמית של הרב, כממשיך השושלת הלמדנית מבית בריסק, לבין המציאות.

בדברים שלעיל ביקשנו לגלות משהו מעולמו הלימודי של הרב ומהפוטנציאל הגלום בו, ליתן בו סימנים, לתאר מניין הוא בא ולאן הוא הולך. בשנים האחרונות זכינו ליכול מבורך מפרות כתביו הלימודיים של הרב. אגרות הגרי"ד הלוי, ספרי השיעורים של ר' צבי יוסף רייכמן, ר' מיכל זלמן שורקין, ר' הרשל שכטר, ספרי השיעורים לזכר אבא מארי, קובץ חידושי התורה, ספרי היובל והזיכרון, הגדת שיח הגרי"ד של הנכד, ר' יצחק ליכטנשטיין – כל אלה פותחים לנו צוהר חדש ללימוד תורתו הלימדנית של הרב. גם אם רובם של כתבים אלה משקפים תורה זו מכלים שניים ושלישיים, הם מאפשרים כיום למבקש לבוא בשערי תורתו הלימדנית של הרב לעשות כן ביתר קלות, ונותנים תקווה שמא יבוא היום ויימצא מי שיתאר את מכלול שיטתו הלימדנית של הרב, בשיטתיות, בעומק ובהיקף הנדרשים, ונמצא גם פן חשוב ומרכזי זה בתורתו נגאל. האוצרות פתוחים, והמרגליות שאצורות בהם מחכות לנו שנבוא ונמלא ידינו מהן מלוא חופניים. עלינו רק לצאת ולעיין, ללמוד וללמד.

הראינו לדעת, שתדמיתו החד-גונית של הרב כפי שנתקבעה בספרות המחקר, כאיש הגות בלבד, חוטאת במידה רבה לאיש וליצירתו. רק שילוב שתי הדמויות, של איש ההלכה, הלכה במשמעות של למדנות תלמודית-משפטית, ושל איש האמונה,⁵⁷ עשוי לשקף בצורה נכונה את מורכבות דמותו העשירה של הרב סולובייצ'יק. יתר על כן: בחינה אובייקטיבית כוללת של חיי הרב סולובייצ'יק, משנתו ותפישת עולמו תגלה לנו, שלמרות מקומה המרכזי של הפילוסופיה בחייו וביצירתו, ולמרות מאמרי ההגות המבריקים, שמוניטין שלהם יצא בעולם לשם, לתהילה ולתפארת, ולמרות קטעי הדרשנות וההספדים שובי הלב, לאמתו של דבר עולם הלימדנות הוא שתפס את המשקל הכבד בעולמו של הרב, וכל השאר היו לו בנות לווייה, חשובות ככל שתהיינה, ייחודיות ככל שתהיינה.

56 מעין אלה שעליהן הצביעו קרומביין ורוזנק במחקריהם: ראו לעיל הערה 23.

57 שילוב ההלכה והלימדנות הבריסקאית ביצירתו המחשבתית של הרב סולובייצ'יק מן המפורסמות הוא שאינם צריכים ראייה. ראו למשל את הבחנתו המפורסמת בין מעשה המצווה וקיום המצווה, שבאה בהערת שולים בספר איש האמונה, עמ' 39. לעניין זה ראו גם אביעד הכהן, 'והאיש הזה הוא אנחנו: על האיש, האמונה והבדידות', שנדפס באתר האינטרנט של 'עתיד': www.atid.org.

דבר זה נכון גם מכוח בחינת שורשי צמיחתו ובית גידולו של הרב. בסיס עולמו הרוחני היה נטוע עמוק בבית המדרש הישן שבמזרח אירופה. עד גיל 22 למד הרב תורה מפי אביו בעיירה הקטנה פרוז'נא. נקל לשער שבשנים גורליות אלה נתעצבה אישיותו של הרב. לימודי החולין שספג בהיותו בברלין היו בבחינת תוספת, השלמה, אך לא עיקר. גם המשך דרכו מלמד שרוב מעייניו של הרב, הן מבחינת הקדשת זמנו משך רוב שעות היממה והן מבחינת הרבצת תורתו ברבים, היו נתונים לעולם הלמדנות ולא לעולם ההגות.

אשר על כן הצגת הרב ומשנתו כמי שנעים רק, או בעיקר, על ציר ההגות והמחשבה, או עלי דרך חינוכית וציונית, יוצרת עיוות מסוים, אם לא גדול, של דמותו האמתית. וכבר העיר מי שהעיר על נטייתם של אנשים בני ימינו ליצור לעצמם, איש איש לפי מעלתו וכישוריו, את דמותו של הרב ולעצבה בצלמם כדמותם. בצלמם־כדמותם שלהם, של הכותבים, ולא בצלמם־דמותו של הרב עצמו. ככל דמות גדולה אחרת לא מדובר בדמות פלקטית, חד־גונית, באישיות חד־ממדית, אלא באישיות מורכבת, תוססת, יוצרת, שפניה השונות מתערבבות זו בזו ולא ניתן לטבוע אותה בחותם שטחי אחד, חד־ממדי, שטוח.

כאותו סולם שראשו בשמים עשה גם הרב רוב ימיו בגורדי השחקים של ניו יורק ובהיכלי מלך שבברלין ובוסטון. ועם זאת, בסיסו מוצב ארצה, נטוע כל העת בסטנדר שמאחורי התנור החם בקלויז הקטן שבעיירה פרוז'ין.

ודומה שלא נטעה אם נאמר כי לו היינו שואלים את הרב עצמו מהו ומיהו, מהי 'תעודת הזהות' שלו, היה נותן בנו את עיניו הטובות, מחייך ואומר: 'למדן בן למדנים אני'. לא פילוסוף ולא דרשן, לא מקובל ולא מיסטיקן, אפילו לא פוסק הלכה ולא מנהיג ציבור, אלא סתם 'רבי'. 'מלמד'. עבד ה' המבקש לאחוז במידותיו של הקב"ה, ו'מלמד תורה לעמו ישראל'.⁵⁸

היסטוריה ותודעה היסטורית במשנתו ההלכתית של הרב סולובייצ'יק

יוסף ג' וולף

א. מבוא

במבט ראשון אין בין משנת הרב ד"ר יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק לבין ההיסטוריה ולא כלום. הנחת היסוד של הרב בכתביו, הן התלמודיים הן העיוניים, הייתה שההלכה במובנה הרחב ביותר היא חטיבה עצמאית העומדת מעל לתמורות הזמן והמקום.¹ וכך כתב ב'איש ההלכה': 'איש ההלכה מזדקק ליצירה כולה ומתבונן בה מתוך עולם אידיאלי, שהוא נושא בתודעתו ההלכתית. כל מושגי ההלכה מושגים אִפְרִיורִיים הם, ואיש ההלכה מביט דרכם בעולם כולו'.² את עמדתו זאת הוא סיכם בנחרצות: 'אי אתה יכול לערוך להלכה היסטוריוזיה'.³ בנוסף, עיון בכתביו המודפסים משאיר את הרושם הברור, שההיסטוריה כשלעצמה לא תפסה

* לזכרו ולעי"נ של מו"ר האהוב, רבן של ישראל, מרן הגר"ד הלוי סולובייצ'יק ז"ל.

1 ראו Walter Wurzburger, 'Rav Soloveitchik as a Posek of Postmodern Orthodoxy', M. Sokol (ed.), *Engaging Modernity: Rabbinic Leaders and the Challenge of the Twentieth Century*, New Jersey 1997, pp. 121–123. לורנס קפלן מוסר שהרב עצמו הודה, שקיים מתח מהותי בין תפיסתו זו לבין המרכיב הסובייקטיבי הקיים ממילא בפסיקה ההלכתית. ראו Lawrence Kaplan, 'The Religious Philosophy of Rabbi Joseph Soloveitchik', *Tradition* 14, 2 (1973), p. 52 n. 44. לעת עתה אין בידינו מספיק פסקי הלכה מתועדים של הרב כדי להעריך עד כמה השפיע הפן הסובייקטיבי הזה על דרכו בפסיקה.

2 'איש ההלכה', איש ההלכה – גלוי ונסתר, ירושלים תשל"ט, עמ' 30–31. ראו Almut Bruckstein, 'Halakhic Epistemology in Neo-Kantian Garb: J. B. Soloveitchik's Philosophical Writings Revisited', *Jewish Studies Quarterly* 5 (1998), pp. 346–368.

3 השוו דברי הרב ב'מה דודך מדוד', דברי הגות והערכה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 4; וכן Joseph B. Soloveitchik, *Community, Covenant and Commitment: Selected Letters and Communications*, N. Helfgot (ed.), New York 2005, pp. 273–278. כאן נאמרו בכנס מוסמכי ישיבת רבינו יצחק אלחנן בשנת 1975, והופצו באמצעות קלטות תחת הכותרת *Gerus u-Masorah* (ז"א 'גירות ומסורה'). הם נמצאים באינטרנט בכתובת http://www.ericlevy.com/Recordings/Recordings_The_Rav.htm. תמליל השיעור באנגלית (בכתובת <http://www.shamash.org/listarchives/mj-ravtorah>) והתרגום לעברית שמופץ

אצלו מקום חשוב. לכאורה, כמו אצל הרמב"ם בזמנו,⁴ ההיסטוריה לא הייתה רלוונטית לעולמו הדתי, וודאי שלא לעולמו ההלכתי.⁵ אולם בדיקה מעמיקה יותר בכתביו תשנה את הרושם הזה בצורה משמעותית. עיון כזה מחייב את הכללתו של חומר שעוד לא תפס את מקומו הראוי בחקר משנתו. קודם כול, ישנם הרבה כתבים הגותיים שעד כה היו טמונים בכתבי יד ושרק לאחרונה התחילו לצאת לאור.⁶ בנוסף, במיוחד לצורך הנושא שלנו, כדאי להכניס באופן משמעותי מקורות נוספים לשיח המחקרי. מדובר בשיעוריו התלמודיים שכעת קיימים בצורת קלטות וברשימות תלמידיו.⁷ בהקשר זה

- על ידי ישיבת שבי חברון אינם מדויקים, וכוללים טעויות רבות (כמה מהן גסות), שהן פועל יוצא מאיכות ההקלטה ומאִי־הבנת דברי הרב.
- 4 ראו 'איגרת תימן', איגרות הרמב"ם, מהדורת י' שילת, מעלה אדומים תשנ"ה, עמ' תש-תשה; Salo Baron, 'The Historical Outlook of Maimonides', *PAAJR [American Academy for Jewish Research]* 6 (1936), pp. 5–113 [=History and Jewish Historians, Philadelphia 1964], pp. 109–167; עמוס פונקנשטיין, 'תפיסתו ההיסטורית והמשיחית של הרמב"ם', תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסיסיה התרבותית, תל אביב תשנ"א, עמ' 156–103; רם בן שלום, דימוי התרבות הנוצרית בתודעה ההסטורית של יהודי ספרד ופרובנס, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תשנ"ז, עמ' 6 ואילך.
- 5 בניגוד לרב סולובייצ'יק, הרב קוק, לפחות בשלב מסוים, קיווה להכניס את לימוד ההיסטוריה לתכנית הלימודים של הישיבה העולמית שהוא תכנן להקים. השווה מכתבו לר' יצחק אייזיק הלוי באגרות הראי"ה, ח"א, ירושלים תשל"ב, עמ' קנא. והשוו David Shatz, 'The Rav's Philosophical Legacy', M. Bierman (ed.), *Memories of a Giant: Eulogies in Memory of Rabbi Dr. Joseph B. Soloveitchik ztl*, Jerusalem 2003, p. 312 n. 5.
- 6 הכוונה לשמונת הכרכים שפורסמו עד כה על ידי מכון 'תורת הרב': אדם וביתו: שש מסות על חיי המשפחה, ערכו ד' ש"ץ וי' ולובלסקי, תרגם א' שנאן, ירושלים תשס"ב; מן הסערה: מסות על אבלות, ייסורים והמצב האנושי, ערכו ד' ש"ץ וי' ולובלסקי, תרגם א' שנאן, ירושלים תשס"ד; עבודה שבלב: מסות על התפילה, ערך ש' כרמי, תרגם א' שנאן, ירושלים 2006; זמן חירותנו: מסות על חג הפסח ועל ההגדה, ערכו י' וולולסקי ור' ציגלר, תרגם א' שנאן, אלוף שבית 2007; *Community, Covenant and Commitment: Selected Letters and Communications*, N. Helfgot (ed.), Jersey City 2005; *The Emergence of Ethical Man*, M. Berger (ed.), Jersey City 2005; *The Lord is Righteous in all his Ways: Reflections on the Tish'ah be-Av Kinot*, J. Schacter (ed.), Jersey City 2006; *Abraham's Journey: Reflections on the Life of the Founding Patriarch*, D. Shatz, J. Wolowelsky and R. Joseph Ziegler (eds.), Jersey City 2008. התייחסתי לשלושת הספרים הראשונים במאמרי Joseph Woolf, 'In search of the Rav: The Life and Thought of Rabbi Joseph Soloveitchik in Recent Scholarship', *BaDad* 18 (2007), pp. 5–28.
- 7 מכיוון שהדברים לא נערכו לפרסום בידי הרב, שימוש כזה חייב להיות זהיר. ראו ההערות של מ"ר הרב פרופ' חיים סולובייצ'יק בהקדמתו לספר איגרות הגרי"ד הלוי, ניו יורק תשס"ב; ושל שלמה זאב פיק, מועדי הרב: שיעורים מפי השמועה של מרן הגאון האמיתי הרב ר' יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק זצ"ל, רמת גן תשס"ג, עמ' 141 הערה 2.

חשוב במיוחד להדגיש את הרלוונטיות של כתביו ההלכתיים לחקר משנתו הפילוסופית.⁸

יש שתי סיבות עיקריות להכניס את יצירתו ההלכתית של הרב לשיח המחקרי במשנתו. העובדה שעד עתה זכו כתביו הפילוסופיים לפרסום רב יותר מכתביו ההלכתיים גרמה לחוסר איזון בהערכת פועלו. אירע כאן מה שאירע לרמב"ם בחוגים מסוימים, ובקיצוניות יתרה. על דמות ה'מלמד' התלמודי האפילה דמות הפילוסוף והוגה הדעות.⁹ אין ספק שהתפתחות זו הייתה למורת רוחו. אולם, מעל ומעבר לכך, אי אפשר להתחיל למדוד את מלוא שיעור קומתו של הרב סולובייצ'יק עד שלא נביא בחשבון את יצירתו התלמודית, שהיא רוב מניין ורוב בניין של פוריותו האינטלקטואלית.¹⁰ צורך זה מחוור כשמלה, במיוחד לאור טענתו המתמדת של הרב, שאת הפילוסופיה של היהדות ניתן לנסח רק מתוככי ההלכה.¹¹ הוא חיוני עוד יותר בכל הקשור לשאלת התודעה ההיסטורית והידע ההיסטורי, מכיוון שהרב התייחס אליו בעיקר בשיעורים בעלי אופי הלכתי יותר.¹²

8 כוונתי לאמור שכתביו ההלכתיים יכולים לשפוך על הגותו של הרב. לדעתי, ובניגוד לדעתו של אבינועם רוזנק, לא ניתן להבחין בהשפעה נאוקאנטיאנית על כתיבתו ההלכתית. אמנם ייתכן שרוזנק צודק בקשר לשיעורים שהתפרסמו משני חלקי 'שיעורים לזכר אבא מארי זצ"ל'. שיעורים אלה מהווים סוג מיוחד של כתיבה, המיועדת לקהל הרחב, ואינם יכולים לשמש דוגמה מייצגת כמו 'חידושי הגר"מ והגר"ד' וספר 'איגרות הגר"ד', שבהם לא ניתן להבחין בהשפעה קאנטיאנית. ראו אבינועם רוזנק, 'פילוסופיה ומחשבת ההלכה: קריאה בשיעורי התלמוד של הרב י"ד סולובייצ'יק לאור מודלים נאוקאנטיאניים', א' שגיא (עורך), אמונה בזמנים משתנים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 306–275; Shelomo Z. Pick, 'The Rav: Biography and Bibliography', *BaDaD* 6 (1998), pp. 28–30 והקריאה הצמודה: תגובה למאמרו של הרב אליקים קרומביין, נטועים יא-יב (תשס"ד), עמ' 107 ואילך.

9 ראו את המכתבים שפרסם הרב בהדואר לט, יט (אדר תש"ך), עמ' 330 לרב ראובן כ"ץ מפתח תקוה ולשר משה חיים שפירא.

10 השווה, Yizak Twersky, 'The Rav', *Tradition* 30 (1996), pp. 13–44; Aharon Lichtenstein, 'The Rav at Jubilee: An Appreciation', *ibid.*, pp. 45–57; הנ"ל, 'דברי הספד על מרן הגאון ר"ד סולובייצ'יק', מסורה ט (תשנ"ד), עמ' ח-לג. במובן זה אני בין אלה האמונים על השיטה ה'אינטגרטיבית' בחקר הרמב"ם וגם בחקר דברי הרב סולובייצ'יק, אם כי אינני מתעלם מהמתחים והשאלות שעמדה זו מעוררת. ראו יעקב לוינגר, הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק, ירושלים תשמ"ט, עמ' 9–16.

11 ראו דבריו בסוף *The Halakhic Mind*: 'השקפת עולם חדשה מחכה לניסוחה מתוך מקורות ההלכה' (תרגום שלי – י"י). וראו Joseph B. Soloveitchik, *The Halakhic Mind: An Essay on Jewish Tradition and Modern Thought*, New York 1986, p. 102.

12 הזדקקותו לנושאים אלה קשורה לפיתוח החוויה הרוחנית, 'הקיום שבלב', שבקיום המצוות. השווה הספדו על מחותנו האדמו"ר מטאלנא, 'הרב שחותמו קדושה ואהבה', דברי הגות

ב. תודעה היסטורית ותפיסת הזמן

הרב הרבה להדגיש את החובה לפתח את הממד החווייתי של מצוות שונות.¹³ דוגמה בולטת, שלה הקדיש תשומת לב מיוחדת, היא מצוות 'סיפור יציאת מצרים' בליל הסדר.¹⁴ במרכז הדיון עמדו דברי הרמב"ם בריש פרק ז מהלכות חמץ ומצה:

מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר (שמות י"ג, ג): זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים כמו שנאמר (שמות כ, ז): זכור את יום השבת. ומנין שבליל חמשה עשר תלמוד לומר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך.

הרב תהה על הקשר שבין החובה 'לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים', המבוססת על הפסוק 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים', לבין 'מצות זכור' האמורה בשבת.¹⁵ את הקשר הוא מצא בטיבו של מעשה 'הסיפור',

והערכה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 195–198. וראו גם 'ביקשתם משם', איש ההלכה: גלוי ונסתר, ירושלים תשל"ט, עמ' 19 ושעורים לזכר אבא מארי, ח"ב, ירושלים תשמ"ד, עמ' 187–196. וראו ניתוחו החלוצי של יעקב בלידשטיין, 'On the Halakhic Thought of Rabbi Joseph B. Soloveitchik: The Norms and Nature of Mourning', *Tradition* 30 (1996), pp. 115–130. לאחרונה הראה לי ידידי הרב יוסף בלא"ה דוגמה מאלפת לזיקה זו בין הכתבים הפילוסופיים לבין הכתבים ההלכתיים. השווה איגרות הגרי"ד על רמב"ם הלכות קריאת שמע ב, ג: *Worship of the Heart* (לעיל הערה 6), עמ' 107–109. השווה גם הרב יוסף דב סולובייצ'יק, 'קול דודי דופק', בסוד היחיד והיחד, ירושלים תשל"ז, עמ' 385–389.

13 הדגשה זו, הקשורה בכבלי ברזל במתח הנצחי שקיים ביהדות בין הלכה לבין רוחניות, טרם זכתה לתשומת הלב הראויה. ראו Yitzhak Twersky, 'Religion and Law', S. D. Goitein (ed.), *Religion in a Religious Age*, Cambridge 1974, pp. 69–82. השווה גם הערתו של הרב בהספדו לרב חיים הלר, שבו הוא מתלונן על 'האורתודוקסיה המוודרנית קצוצת הכנפיים להגביה עוף ונטולת השורשים לחדור לעומק החוויה הדתית' ('פליטת סופרים', הרי"ד הלוי סולובייצ'יק, דברי הגות והערכה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 148).

14 הרב חזר לנושא זה שוב שוב בדרשותיו. ראו 'מצות ק"ש וזכירת יציאת מצרים', שיעורים לזכר אבא מארי מן ר" משה הלוי סולובייצ'יק מאת בנו ותלמידו יוסף דב הלוי, ח"א, ירושלים תשמ"ג, עמ' א–יט; ו'בענין סיפור יציאת מצרים', שם, ח"ב, ירושלים תשמ"ה, עמ' קנב–קסג. ראו גם הרב מיכל זלמן שורקין, ספר הררי קדם, כולל חידושים וביאורים וחקרי הלכות בסוגיות ועניני המועדים מחידושי תורתו של הגאון רבי יוסף בער הלוי סאלאוויצ'יק זצ"ל, ח"ב, ירושלים תשס"ד, עמ' קסב–קסז; הרב צבי שכטר, נפש הרב, ירושלים תשנ"ה, עמ' רפז–רפח; פיק, מועדי הרב (לעיל הערה 7), עמ' 139–145. במהלך השנים שזכיתי לשבת לפני הרב הוא התייחס לנושא זה פעמים רבות.

15 לפעמים הוא היה כולל בהקשר זה גם את מצוות זכירת עמלק, שמנוסחת בצורה דומה. השווה

ובעובדה ששתי המצוות מנוסחות כשמות פעולה ולא כציוויים.¹⁶ הוא הטעים שיש ב'סיפור' הרבה יותר מדקלומו של נרטיב. יש בו מרכיב חווייתי שאי אפשר להמעיט בחשיבותו. המספר איננו מוסר מידע בלבד; הוא משתתף באירוע שעליו הוא מדבר. זאת ועוד, בעקבות רש"י ורמב"ן הדגיש הרב, שצורת הפועל זכור מורה על זכירה מתמשכת.¹⁷ הוא הסיק שאסור ליהודי להסיח דעתו לרגע מיצ"מ. יוצא שבמעשה הסיפור של יצ"מ נופלים גבולות המקום והזמן המבדילים בינו לבין אותו אירוע מכונן. כך, למשל, הוא כתב ב'שיעורים לזכר אבא מארי':¹⁸

מצות זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים [...] מחייבת שלא יסיח אדם דעתו מיציאת מצרים, שיהא כולו שקוע במאורע זה, וכפי שהמשנה (פסחים קטז, ב) קבעה, כי חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים; והרמב"ם, בצטטו את דברי המשנה¹⁹ אף הוסיף, 'כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים', כולו מופעם, כולו רוטט וקורן אור. זכור אינו בא להזכיר לנו שלא נשכח או שלא נעלים דעתנו. מצוה זו תובעת מן האדם הרבה יותר: הרגשת העבדות והחירות, ההרגשה, כפי שהדגיש הרמב"ם, כאילו הוא בעצמו זה עתה היה שם, וכאילו הוא חי עכשיו את המאורעות עליהם הוא מספר.

בצורה דומה פירש הרב היבטים שונים של מעמד קריאת התורה בציבור, וגם של חג השבועות בתור 'זמן מתן תורתנו. לטעמו', גם החג וגם קריאת התורה בציבור מהווים שחזור ממשי של מעמד הר סיני, שאותו יש לחוות, כלשונו של רש"י, 'כאילו היום ניתנו'.²⁰ לאור הנחת יסוד זו הוא הסביר את המנהג לקרוא את עשרת הדיברות ב'טעם העליון' לאור הצורך לשחזר את חוויית מעמד הר סיני בשעת קריאת התורה בציבור.²¹ באותה צורה הוא גם פירש את ההסברים השונים שהגמרא במסכת מגילה נותנת לעובדה, שהמספר המינימלי של העולים

דברים כה 17 ודבריו ב'קול דודי דופק' (לעיל הערה 12), עמ' 392–393 הערה 23 (=דברי הגות והערכה, עמ' 49–50 הערה 23).

16 ראו פיק, מועדי הרב, עמ' 141–142.

17 השווה רש"י ורמב"ן לשמות כ 7, ד"ה זכור.

18 'בעניין סיפור יציאת מצרים', עמ' קנ"ג–קנ"ד. הדברים כמעט זהים לדברים שכתב ב'איש ההלכה' (עמ' 166–168).

19 הלכות חמץ ומצה ז, ו.

20 עיינו רש"י לשמות יט 1, ד"ה ביום הזה. כך נמצא ברשימות השיחה שרשמתי בשעתה.

21 ראו 'אבילות ישנה ואבילות חדשה', מן הסערה: מסות על אבילות, ייסורים והמצב האנושי, ערכו ד' ש"ן ו' ולובלסקי, תרגם א' שנאן, ירושלים תשס"ד, עמ' 16.

לתורה בציבור הוא שלושה.²² הגמרא אומרת:²³ 'הני שלשה כנגד מי? אמר רב אסי: כנגד תורה נביאים וכתובים. רבא אמר: כנגד כהנים לויים וישראלים'. כדרכו, וכדרך בית בריסק, המתחשבת בכל צד במחלוקת הלכתית (או חצי הלכתית), הרב טען ששתי התשובות נכונות. שלושת העולים מייצגים את כל התורה כולה, שניתנה בסיני (כדברי רב אסי), וגם את נציגיהם של כל חלקי עם ישראל, שנכחו בשעת מתן תורה. אמור מעתה, שכל אימת שמתקיימת קריאת התורה בציבור אמור היהודי לחוות מחדש את המעמד האצילי של מתן תורה.²⁴ עולה מכאן, לדברי הרב, החובה לחזור ולחוות באופן אישי ובמלוא העצמה את אירועי העבר כחלק מהקיום הרוחני-רגשי של קיום המצוות.

ביסוד דברי הרב בשאלת התודעה ההיסטורית מונחת שיטתו בהגדרת הזמן בכלל.²⁵ הרב גרס שלצד הזמן הפיזיקלי החד-כיווני היהודי חי בסוג נוסף של זמן. זמן זה מהווה רצף שבו נושקים ומתמזגים עבר, הווה ועתיד. יוצא אפוא, שהעבר (וגם העתיד) חי וקיים, נגיש ואף הפיך.²⁶

הרב התייחס לנושא בפעם הראשונה בכתב ב'איש ההלכה' בקשר לאופייה של התשובה.²⁷ כידוע, החטא, לפי ההלכה, גורם לאדם להיפסל לעדות מחמת היותו 'רשע'.²⁸ כדי לחזור לכשרותו חייב השב בתשובה להיפטר מהסטטוס 'רשע', תהליך שבעגה ההלכתית נקרא 'הפקעת שם רשע'. 'הפקעת שם רשע', טוען הרב, 'היא פעולת שינוי העצמיות והאישיות – יצירת עצמות חדשה של האדם'.²⁹ יעד זה משיג האדם על ידי שינוי העבר למפרע ומחיקת החטא מההיסטוריה

22 ראו 'קריאת התורה בשבת, בשני ובחמישי', שיעורים לזכר אבא מארי, ח"א, עמ' 29. אני שמעתי את הדברים במסגרת שיעורי 'ירחי כלה' שהשמיע הרב לחברי הסתדרות הרבנים דאמריקה באלול תשל"ד. סיכום השיעור נערך בידי הרב מרדכי גרינברג, 'הני שלשה חמשה ושבעה כנגד מי', בלכתך בדרך, יוצא לאור על ידי תלמידי ישיבת כרם ביבנה, אדר תשס"א, עמ' 28–36.

23 בבלי מגילה כא ע"ב.

24 בשיעור 'גירות ומסורה' (לעיל הערה 3) החיל הרב את המרכיב הזה על כל מעשה של תלמוד תורה.

25 הראשון שדן בה באריכות היה אליעזר גולדמן, אם כי לורנס קפלן כבר רמז לו קודם (במאמרו המוזכר לעיל בהערה 1, עמ' 57). ראו אליעזר גולדמן, 'תשובה וזמן בהגות הרב סולובייצ'יק, אמונה בזמנים משתנים' (לעיל הערה 8), עמ' 175–190.

26 ראו הרב יוסף דב סולובייצ'יק, 'איש ההלכה', בסוד היחיד והיחד: מבחר כתבים עבריים, בעריכת פ' כהן פלאי, ירושלים תשל"ו, עמ' 158–165. כפי שגולדמן מראה, בנושא זה הושפע הרב רבות מהוסרל, ובמיוחד משלר ('תשובה וזמן', עמ' 176–184). הרב עצמו הודה בחובתו לברגסון בעיצוב תורת הזמן שלו. השוו 'קודש וחול', האדם ועולמו: מאמרים והגות מעובדו של הרב יוסף דב סולובייצ'יק, ירושלים תשנ"ח, עמ' 150.

27 שם, עמ' 86–98.

28 ראו בבלי סנהדרין כז ע"א; רמב"ם, הלכות עדות י, א; שלחן ערוך, חשן משפט לד, א–ב.

29 'איש ההלכה', עמ' 160.

האישית של השב. מעשה נועז זה מתאפשר אך ורק הודות לעובדה, שתפיסת הזמן ההלכתית שונה מזו המוכרת בפילוסופיה המערבית.

יש עבר חי, ויש עבר מת. יש עתיד, שלא נוצר עדיין, ויש עתיד הקיים כבר. יש עבר ועתיד, שאינם קשורים זה בזה ובהווה אלא על ידי חוק הסיבתיות – הסבה הנמצאת בנקודה זמנית א' מצטרפת אל המסובב המעורה בנקודה ב' וכן כיוצא בהם. ברם הזמן עצמו בתור עבר מופיע בבחינת 'היה' – 'אין', ובתור עתיד בבחינת 'יהיה' – 'עדיין'. ומנקודת מבט זו אין התשובה אלא מושג ריק ונבוב; אי אפשר להתחרט על העבר, שכבר מת ושקע בתהום הנשיה [...]. ברם יש עבר מתמיד ויציב, שאינו חולף ומתחמק אלא בעינו עומד. עבר זה נדחק ונכנס לתוך רשות ההווה ומזדווג עם העתיד [...]. כולם מתלכדים ומתמזגים יחד, ופרשת הזמן המשולשת בוקעת ועולה, מעוטרת הוד אחדות [...]. לפעמים תכופות אדם דר בצל העבר, העתיד וההווה בבת אחת.³⁰

הרב חזר לנושא כמה שנים מאוחר יותר, במאמר שנקרא 'קודש וחול'. במאמר זה, שלא זכה עד כה לתשומת הלב הראויה, החיל את תפיסתו על היהדות כולה.³¹ הרב מודה מראש שבתפיסת הזמן שהוא מחזיק בה הוא הושפע רבות מ"חידושו של ברגסון שמעבר לזמן הפשוט והנמדד יש זמן החולף וזורם ובלתי נמדד, מעבר לרשתו של המדען [...]. בתוך ה'זמן' הזה אין אנו מוצאים אבני פינה המאפשרות להפריד בין עבר, הווה ועתיד".³² שתי תפיסות אלו, לדעתו, מביאות לשתי תפיסות עולם וחיים שהן בגדר דבר והיפוכו.

ישנם אנשים החיים בתוך זמן כמותי ומת. הם מודדים אותו על ידי השעון ועל ידי הלוח. אין אצל אנשים אלה חיבור בין העבר והעתיד. ההווה כשלעצמו הוא אצלם בבחינת רגע אבוד. השנה היא להם אין סופית, וכל

30 שם, עמ' 162–163.

31 יסוד הדברים בשיעור שהעביר הרב לזכר אביו הגר"מ הלוי זצ"ל. הוא הופיע לראשונה תחת הכותרת 'Sacred and Profane: Kodesh and Chol in World Perspectives', בכתב העת 'הצדק' מטעם ארגון הסטודנטים של ישיבה אוניברסיטה, מאי–יוני 1945, ושוב (בשינויים) בכתב העת *Gesher* של אגודת הסטודנטים של ישיבת רבינו יצחק אלחנן, סיון תשכ"ז, עמ' 5–29. הוא הופיע לאחרונה בעברית תחת השם 'קודש וחול' (לעיל הערה 26). כפי שציין פיק ('מועדי הרב' [לעיל הערה 7], עמ' 39 הערה 3), תרגום זה איננו מבוסס על הגרסה שהופיעה ב"*Gesher*". אולם בקטעים המובאים כאן אין הבדלים של ממש ביניהם (תודתי לרב יוסף בלא"ה על שהפנה את לבי למאמר זה).

32 'קודש וחול', עמ' 149.

שכן שכך הוא הדבר לגבי עשרות או מאות של שנים! אנשים אלה חסרים תודעת ההיסטוריה, מפני שההיסטוריה היא חוויה חיה של הזמן.³³ האיש מן הרחוב אין לו יחס אישי ואין לו תודעה של המשכיות וזיקה בין תקופות. הזוהר של ימי קדם וימי ההוה הנוכחיים. אפילו היסטוריה של ימי הביניים, או של הדורות האחרונים שמהם אין אנו רחוקים כל כך, אפילו אלה נראים כדברים מסתוריים, רומנטיים ובלתי ברורים.³⁴

תפיסת הזמן האלטרנטיבית (ה'איכותית' כלשונו) מביאה לידי יחס אחר לגמרי לעבר ולעולמו הפנימי של האדם.

אולם, ליהודי המסורה השקפה אחרת לגמרי בנושא הזמן. ההתגלות והמסורת כאילו מוחקות לגמרי את גבולות הזמן. מרחקים בזמן אינם קיימים עוד [...] עבור הצעיר היהודי אין אברהם אבינו אישיות מסתורית, כי אם דמות מרוממת, נוכחת תמיד. הוא כאילו חווה יחד עם אברהם אבינו את נסיונותיו ונדודיו. הוא נודד יחד עמו מאור כשדים לארץ כנען, יחד עמו הוא מרגיש את הפחד והחרדה מול יצחק המוטל על גבי המזבח. יחד עם יעקב אבינו הוא בורח לחרן. עם יוסף הוא אסור בבית הסוהר ושמח יחד עמו בעלותו למשרה הרמה ולפירסום הגדול. הוא מנהיג יחד עם משה רבנו את עם ישראל במדבר סיני, שר יחד עם נעים זמירות ישראל ומתעלה יחד עם הנביאים. הוא מצחק ומנחם יחד עם רבי עקיבא ומעמיק בחשיבה בחברת הרמב"ם. כל הדמויות האלו אינן בבחינת 'מי שהיו' או 'דמויות מתות' לילדי ישראל שלמדו ב'חדר' או לבחורי ישראל הלנים בעומקה של הלכה. אלה הם גיבורים דינאמיים שהם אורחים קבועים בבתי ישראל ומביאים להם נוחם, רוממות נפש ותקווה.³⁵

הוא סיכם את עמדתו בשאלת תודעת העבר המטופחת ביהדות בשיעור הנקרא 'אבילות ישנה ואבילות חדשה'.³⁶

היהדות פיתחה פילוסופיה מיוחדת במינה של הזיכרון; [...] הזיכרון איננו רק יכולתו של אדם להיות מודע לאירועים שזמנם עבר. הזיכרון בטבעו הוא

33 שם, עמ' 150.

34 שם, עמ' 155.

35 שם, עמ' 155-156. ראו גם הרוריו האוטוביוגרפיים בשיעור הנקרא 'Uniting the Generations Pidyon HaBen' – והמופיע ב־<http://www.613.org/rav/rav5024-pidyon-haben.ram>. דברים דומים (ואולי עיבוד שיעור זה) נמצאים ב־'The First Jewish Grandfather', *Man of Faith in the Modern World: Reflections of the Rav*, Part 2, A. Besdin (ed.), Hoboken 1989, pp. 15-24.

36 מן הסערה, עמ' 49-64.

חוייתי; האדם איננו רק נזכר בעבר או בדברים שחלפו, אלא חווה מחדש מה שכבר היה ומפיה רוח באירועים הנראים לכאורה כחסרי חיים [...].³⁷ הזיכרון החוייתי מוחק בדרך כלשהי את קו הגבול החוצץ בין מה שחלף ועבר לבין חוויות ההווה. אין הוא רק היזכרות באירועי העבר אלא חוויה מחודשת של מה שהתרחש. הוא מפיה רוח חדשה באירועים אשר האדם התייחס אליהם כאל חסרי חיים, ולמעשה הוא ממזג עבר והווה, או מעתיק את העבר אל תוך ההווה. היהדות המליצה על מה שהייתי מכנה "תודעת זמן מאחדת" ('unitive time consciousness'), איחוד שעיקרו קשרים של אחווה, של הווה ועבר [...].³⁸

[...] באותו אופן יש לומר שהיהדות אין בה כל ארכיאולוגיה; יש בה היסטוריה, אך לא ארכיאולוגיה. הארכיאולוגיה עניינה בעבר שאיננו, בעבר שאין לי כל חלק בו, בדבר רחוק ומרוחק. היא מעוררת את סקרנותי; אני שואל ומבקש להכיר את מוצאי. אך ההיסטוריה עבורנו היא דבר חי, עבר שהתמזג בהווה, והווה שכולו הציפייה לעתיד.³⁹

אף על פי שתפיסת הזמן של הרב מבוססת במפורש על משנתם של ברגסון ושל שלר,⁴⁰ היא גם עולה בקנה אחד עם מודלים אנתרופולוגיים שפיתחו מירצ'ה אליאדה,⁴¹ יונתן סמית,⁴² ארון גורביץ'⁴³ ואחרים. חוקרים אלה הדגישו את העובדה שחברות מסורתיות רואות בזמן ומקום רצפים נגשיים ומורגשים באופן אימננטי. נקודה זאת חשובה לאור נטייתו של הרב לסווג את המאורעות השונים של ההיסטוריה היהודית תחת ארכיטיפים שונים, במיוחד מהמקרא והתלמוד. מגמה זו, הדומה למדי ל'חזרה הנצחית' של אליאדה, מוצאת ביטוי בולט בפירוש הרב לחורבן בית המקדש ולצום תשעה באב.⁴⁴

37 שם, עמ' 53.

38 שם, עמ' 53–54.

39 שם, עמ' 54.

40 גולדמן, תשובה וזמן (לעיל הערה 25), עמ' 180–182. גולדמן דן במאמר שהוא בתורת התשובה של הרב, ומראה שהוא חלק על שלר בכמה נקודות מרכזיות.

41 ראו, בין היתר, מירצ'ה אליאדה, המיתוס של השיבה הנצחית: ארכיטיפים וחזרה, תרגם יותם ראובני, ירושלים תש"ס; David Carrasco and Jane Marie Law, *Waiting for the Dawn: Mircea Eliade in Perspective*, Niwot 1991.

42 ראו Jonathan Z. Smith, 'Constructing a Small Place', B. Z. Kedar and R. J. Z. Werblowsky (eds.), *Sacred Space: Shrine, City, Land*, Jerusalem and London 1998, pp. 18–31; idem, *To Take Place: Toward a Theory of Ritual*, Chicago 1987, pp. 46–95.

43 ראו ארון גורביץ', תמונת עולמו של איש ימיהביניים, תרגם פ' קריקסנוב, ירושלים תשנ"ב, פרקים א, ב.

44 רוב הפרשנות העשירה של הרב לתשעה באב ולקנינות הנאמרות בו ביום טרם ראתה אור חוק

אליבא דידיה משמעות החורבן טמונה בזה שהוא מבטא ומגלם את התופעה המזעזעת, מבחינה דתית, של הסתרת פני האלקים, או 'הסתר פנים'.⁴⁵ כך כל אסון הפוקד את העם היהודי הוא פועל יוצא ישיר של חורבן הבית, וביטוי נוסף לארכיטיפ 'הסתר הפנים'. גישה אידאליסטית זו היא אשר הביאה את הרב לטעון בנחרצות שט' באב, היום שנקבע במסורת להתאבל על חורבן הבית, הוא היום היחיד המתאים להיזכר בימיו האפלים של עם ישראל, ולהתאבל על מקדשי שם שמים החל ממרד בריכוכבא ועד ימינו. עמדה עקרונית זו עמדה מאחורי התנגדותו לקביעת יום מיוחד לזכר חללי השואה.⁴⁶ כמעט כל שנה, במסגרת לימוד הקינות לט' באב במהלך הצום,⁴⁷ הוא הביא ראיה לשיטתו מדברי ר' קלונימוס בר' יהודה בקינתו על קדושי תתנ"ו, 'מי יתן ראשי מים':⁴⁸

שימו נא על לבבכם מספד מר לקשרה כי שקולה הריגתם להתאבל ולהתעפרה כשרפת בית אלקינו האולם והבירה וכי אין להוסיף מועד שבר ותבערה ואין להקדים זולתי לאחרה תחת כן היום לזית אעוררה ואספדה ואילילה ואבכה בנפש מרה ואנחתי כבדה מבקר ועד ערב על בית ישראל ועל עם ד' כי נפל בחרב.⁴⁹

מהנמצא במאמרו 'אבילות ישנה ואבילות חדשה' (לעיל הערה 21) וכן אצל שורקין, הררי קדם, ח"ב (לעיל הערה 14), עמ' רעו-שיא. בספר שיעורי הרב על עניני אבילות ותשעה באב, חלק ב, בעריכת א' קניגסברג, ירושלים תש"ס, המבוסס על רשימות שיעורי הרב מעטו של הרב צבי שכטר, רוב החומר מתרכז בהיבטים הלכתיים של היום ורק מעט בפרשנות הקינות. ראו: הררי קדם, שם, עמ' רעו-שד. כאן אני מסתמך בעיקר על רשימותיי מהשיעורים הללו ועל המופיע אצל שורקין.

45 על משקל הפסוק 'אנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא על כל הרעה אשר עשה כי פנה אל אלהים אחרים' (דברים לא 18). למושג זה יש משמעות מיוחדת עבור הרב, שטען בעקיבות שהשמחה האמתית קיימת כשהאדם עומד 'לפני ד'. השוו ויקרא יח 12.

46 דיון היסטורי נמצא אצל Irving Greenberg, *The Jewish Way*, Boston 1988, pp. 65 ff.

47 כך הוא ברשימותיי ובקיצור אצל שורקין, הררי קדם, ח"ב, עמ' שי. השיעור ביום זה היה מתחיל מיד אחרי תפילת שחרית, בשעה שמונה בבוקר, והיה נמשך עד חמש וחצי בערב. זכרונ'י, שבתחילת שנות השבעים הורה הרב לקראת סוף הבוקר, אבל לפני חצות היום, לקום ולשבת על הספסלים הרגילים בבית מדרשו בבוסטון, למרות העובדה שהמנהג המקובל הוא לשבת על הארץ עד חצות היום הוא הסביר שעדיף לוותר על סממן זה של אבילות לטובת אמירת הקינות בצורה נאותה ומתוך תשומת הלב הראויה.

48 דניאל גולדשמידט, סדר הקינות לתשעה באב כמנהג פולין וקהילות האשכנזים בארץ ישראל, ירושלים תשל"ב, עמ' צו שורות 55-62 (ההדגשה שלי, י"ו). על המחבר ראו אברהם גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים 2, ירושלים תשמ"ט, עמ' 397-398.

49 דנתי בפסקה זו בהקשר רחב יותר במאמרי: יוסף וולף, 'בית הכנסת באשכנז: בין דימוי להלכה', כנשתא ב (תשס"ג), עמ' ט-ל. ראו גם הערתי 'אבילות ישנה המעתיקה מקצת הלכות אבל', דניאל שפרבר, מנהגי ישראל, ד, ירושלים תשנ"ה, עמ' של-שלא.

בט' באב בכלל הקדיש הרב מאמץ רב להמחיש את זוועות החורבן וכל הבא בעקבותיו על ידי פירוש דרמטי של הקינות ושילובו של חומר משלים מהספרות הרבנית ומההיסטוריה היהודית במסגרת הסבריו.⁵⁰ כפי שהוא הטעים, 'אילמלא תודעת הזמן האחידה/מאחדת, ט' באב היה מוסד מגוון. אנחנו אומרים בקינות, 'בליל זה יבכיון וילילו בני/ליל חרב קדשי ונשרפו ארמוני'.⁵¹ 'בליל זה' כוונתו לילה לפני 1,900 שנה; 'בליל זה' כוונתו הלילה. כנראה, אותו לילה לפני 1,900 שנה איננו רחוק מאתנו. הוא חי – מציאות פועמת כמו רגע זה של ההווה.⁵² הוא ביקש להשיג בט' באב חוויה דומה לזו הקיימת בליל הסדר, דהיינו המחשה אישית של אירועי היום והזדהות רגשית עם מה שהתרחש בעבר.⁵³

ג. תרומת ההיסטוריה להווי הדתי

אמנם כל מה צוין עד כה הוא בגדר טיפוח תודעה היסטורית, ולא עיסוק ישיר בהיסטוריה.⁵⁴ אולם אין להסיק מכאן שכתבי הרב מתאפיינים באותו חוסר אכפתות

50 ראו ליקוטי דברים אצל שורקין, שם, עמ' שה-שיא. כמוכן, יש בפעילות זו ביטוי נוסף להקפדתו הידועה של הרב בכל הקשור ללימוד ולאמירת הפיוטים המיוחדים למועדים.

51 גולדשמידט (לעיל הערה 48), עמ' כו. הרב קיצר את הציטוט ואני השלמתיו.

52 כל זה מתוך 'אבילות ישנה ואבילות חדשה' (לעיל, הערה 49), עמ' 61–62.

53 הדברים משתלבים יפה במאמצי העקיב לפתח את החוויה הפנימית של ההלכה. יעקב בלידשטיין הראה כיצד הדברים מוצאים ביטוי בניהוג אבלות על קרוב ('אבילות חדשה'). מכאן ברור, שהדברים נכונים לגבי אבלות לאומית/היסטורית ('אבילות ישנה'). ראו Gerald Blidstein 'On the Halakhic Thought of Rabbi Joseph B. Soloveitchik: The Norms and Nature of Mourning', *Tradition* 30 (1996), pp. 115–130. לאור ממצאיו החשובים של בלידשטיין יש להעלות את הצורך לבדוק, באיזו מידה מרכיבים שונים במשנתו הפילוסופית של הרב נובעים מפרשנותו הלמדנית. כך, למשל, ההבחנה בין 'ברית גורל' ו'ברית ייעוד' מתבקשת מהדיון ההלכתי של הרב ב'קול דודי דופק' (עמ' 444–447 הערה 21). ועוד, ייתכן שהדגש ששם הרב בחוויית העבר' נובע משיטות הלכתיות טהורות, כזו של סבו, ר' חיים הלוי סאלאוויצ'ק, שכפה כל מיני חומרות על שליח הציבור ביום כיפור, משום שהלה משמש כוהן גדול בפועל.

54 ברור שבהקשר זה יש לכלול את כתביו הציוניים, ובמיוחד את מסתו הפרוגרמטית 'קול דודי דופק', דברי הגות והערכה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 9–56, ואת האוסף הנקרא חמש דרשות, תרגם דוד טלזנר, ירושלים תשל"ד. אולם מפאת תשומת לב הרבה שלה זכו כתבים אלה בחרתי שלא להתעסק בהם כאן. ראו יעקב בלידשטיין, 'עם ישראל בהגותו של הרב יוסף דב סולובייצ'ק', אמונה בזמנים משתנים (לעיל הערה 8), עמ' 149–174; דב שורק, 'משנתו של הרב י"ד סולובייצ'ק בראי ההגות הציונית-הדתית: החילון והמדינה', שם, עמ' 123–145; הנ"ל, אמונה על פרשת דרכים: בין רעיון למעשה בציונות הדתית, תל אביב תשנ"ז; הנ"ל,

להיסטוריה שאפיין את חכמי ישראל בעבר, כפי שטען יוסף חיים ירושלמי.⁵⁵ אין הדבר כן.⁵⁶ כפי שנרמז לעיל, ההיסטוריה עניינה אותו כגורם מחנך, חי ומעצב, שניתן לגייס כדי לפרש את ההלכה ולטפח את החוויה הדתית.⁵⁷ דוגמה בולטת נמצאת בדברים שאמר על נס חנוכה. כידוע, בניגוד לתלמוד שמסתפק בסיפור נס פך השמן, הרמב"ם הקדים להלכות חנוכה סיכום היסטורי:⁵⁸

בבית שני כשמלכי יון גזרו גזרות על ישראל ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצות, ופשטו ידם בממונם ובבנותיהם ונכנסו להיכל ופרצו בו פרצות וטמאו הטהרות, וצר להם לישראל מאד מפניהם ולחצום לחץ גדול עד שריחם עליהם אלהי אבותינו והושיעם מידם והצילם וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים והרגום והושיעו ישראל מידם והעמידו מלך מן הכהנים וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתים שנה עד החורבן השני.⁵⁹

מהעובדה שטרח הרמב"ם לרשום את תיאור המאורעות ההיסטוריים של חג החנוכה הסיק הרב, 'דעיקר מצות הדלקת נרות חנוכה הוא לפרסם את הנס, וע"י פרסום הנס אנו מקיימים מצות הלל והודאה, וצריך לידע את עצמו של הנס כדי לקיים בו פ"נ [= פרסומי ניסא], ועל מה אנו מודים ומהללים לה', ועל כן סיפור הנס הוא ג"כ מדיני חנוכה.⁶⁰ אולם הוא לא הסתפק בדברי הרמב"ם. בשיעור שהקדיש לתפילת 'על הנסים', הנכללת בתפילת העמידה ובברכת המזון והכוללת

ארץ הממשות והדמיון: מעמדה של ארץ-ישראל בהגות הציונית הדתית, תל אביב תשנ"ז, עמ' 188–212, 246–274.

55 יוסף חיים ירושלמי, זכור: היסטוריה יהודית וזיכרון יהודי, תל אביב 1988. עם עמדה זו הזדהו (בלא יודעים) כמה וכמה נציגי העולם החרדי בדורנו. ראו Jacob Schacter, 'Haskalah, Secular Studies and the Close of the Yeshiva in Volozhin in 1892', *The Torah U-Madda Journal* 2 (1990), pp. 110–112. גם Reuven Bonfil, 'How Golden was the Age of the Renaissance in Jewish historiography?', A. Rapoport-Albert (ed.), *Essays in Jewish Historiography: In Memoriam Arnaldo Dante Momigliano*, Middletown, CT 1988, pp. 78–102. וראו דיונו של בן שלום (לעיל הערה 4).

56 בזה נמצאת דעתו של הרב קרובה לדעתם של ההומניסטים הקלסיים.
57 על האמור כאן יש להוסיף את הדרך שבה התייחס הרב לשאלת התערבות האיל בהיסטוריה. דוגמה מפורסמת היא תיאור הדפיקות השונות ב'קול דודי דופק' (עמ' 23–29). אולם בדרשותיו הציבוריות התייחס הרב לנושא זה (ולשאלת הסיבתיות ההיסטורית) יותר מפעם אחת. כך, למשל, הוא הקדיש חלק ניכר של שיעור לטקסט של 'על הנסים' לבעיות הקשורות ל'פילוסופיה של ההיסטוריה'. אני עצמי נכחתי בכמה שיעורים שהעביר הרב בבוסטון בשנות השבעים ושבהם התייחס ישירות לנושאים אלה, ועוד חזון למועד.

58 הלכות מגילה וחנוכה ג, א–ג.

59 כאן מכנים הרמב"ם את סיפור פך השמן.

60 שורקין, הררי קדם, ח"א, ירושלים תש"ס, עמ' רעא.

את תמצית סיפור המועד,⁶¹ תיאר הרב באריכות את הנסיבות ההיסטוריות והתרבותיות שהביאו לגזרות אנטיכוס הרביעי ולפרוץ מרד החשמונאים. הוא האריך במיוחד את הדיבור בשרטוט קווי האופי של ההלניזם, ובמיוחד אופיו השתלטני-מיסיונרי.⁶² הוא הדגיש שדווקא קו אופי זה הוא אשר עמד מאחורי תכניותיהם גם של המתיוונים מקרב היהודים וגם של אנטיכוס עצמו לחיסול היהדות.

בהמשך דבריו הבלית הרב את העובדה שרדיפות אנטיכוס הציבו בפני היהדות אתגר חסר תקדים, היינו רדיפות דת נגד היהדות. גזרות אנטיכוס אילצו את חכמי ישראל לגבש תגובה הולמת למצב שבו נדרשו היהודים לבחור בין הפרת מצוות התורה ומוות. הלכות מנחות למקרה כזה, הוא טען, היו אז חסרות בספרי ההלכה. על כן החלו חכמי הדור בתהליך גיבוש הנורמות של קידוש השם; תהליך שהסתיים, כעבור 300 שנה, בתקופת גזרות אדריינוס קיסר. מטרתו המוצהרת הייתה להוכיח את יכולתה של היהדות להתמודד עם כל מצב שייווצר בחיים, אפילו מצבים שלא שיערום אבותינו.⁶³ כך, למרות התנגדותו הנחרצת להיסטוריוזיה של ההלכה וטענתו האקסיומטית על טבעה האפריורי, הודה הרב שנסיונות היסטוריות חדשות מאתגרות את חכמי המסורה למצוא פתרונות מתוך המערכת ההלכתית עצמה.⁶⁴

גם בשיעוריו לט' באב ישנן דוגמאות למכביר לשימוש נרחב בידע היסטורי.⁶⁵ במסגרת הקינות השונות הוא נהג לתאר את הנסיבות ההיסטוריות העומדות מאחורי האירועים. נחזור, למשל, ל'מי יתן ראשי מים'. הרב ניצל את ההזדמנות להסביר את משמעות האסון הכבד שפקד את יהודי חבל הריינוס בתתניו. הוא תיאר (שוב מתוך דברי הקינה) את תפארת המרכז התורני בערים מגנצא, אשפירא

61 השיעור טרם פורסם בכתב, אולם הקלטת הועלתה לאינטרנט באתר <http://www.613.org/rav.htm> תחת השם 'Al ha-Nissim'.

62 ראו א' רפפורט ו' רונן (עורכים), מדינת החשמונאים לתולדותיה על רקע התקופה ההלניסטית, ירושלים תשנ"ג; Francis E. Peters, *The Harvest of Hellenism: A History of the Near East from Alexander the Great to the Triumph of Christianity*, New York 1971.

63 וכך היא דעתם של חוקרי תולדות המרטריון בישראל. השווה Jan Willem Van Henten, *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People: A Study of 2 and 4 Maccabees*, Leiden 1997; Moshe David Herr, 'Persecution and Martyrdom in Hadrian's Day', D. Asheri and A. Shatzman (eds.), *Scripta Hierosolymitana* 23 (1972), pp. 85–125 אהרון אפנהיימר, 'קדושת החיים וחירוף הנפש בעקבות מרד בריכוכבא', 'ג' גפני וא' רביצקי (עורכים), קדושת החיים וחירוף הנפש: קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 85–98.

64 להפך, הוא דגל בגאון במה שהוא כינה 'האני מאמין הארבעה עשר', שזאת התורה תהיה מתאימה לכל זמן ולכל מקום.

65 הדוגמאות כאן לקוחות מרשימותיי לשנים תשל"ג עד תשל"ח.

וורמייזא. כך נחשפו השומעים לזעזועי מסע הצלב הראשון עבור יהודי אשכנז, ורכשו רקע היסטורי לחיי הראשונים, שביום־יום היו לחמם האינטלקטואלי הבסיסי.⁶⁶ בדומה לכך, ושוב בקשר לאשכנז בימי הביניים, הקדיש הרב תשומת לב מיוחדת לקינה 'שאל' שרופה באש', שחיבר הרב מאיר מרוטנברג בעקבות שרפת התלמוד בפריס בשנת 1242, אירוע שלו הוא היה עד ראייה.⁶⁷ הרב, בהתאם למגמה החווייתית הנ"ל, תיאר את המעמד והביע את זעמם של הדורות על המכה הקשה שהנחית מעשה זה על היהדות. במקביל הוא תיאר את האיבה המתמדת שרחשה הכנסייה הקתולית ליהדות.⁶⁸ שנה אחרי שנה הוא הבליט את קריאתו הכואבת של מהר"ם:⁶⁹

עדאן, עדינה, תהי שוכנה ברוב השקט/ ופני פרחי הלא חלו חרולייך:
תשבי ברוב גאווה לשפוט בני אל בכל/ המשפטים ותביא בפלייליך: עוד
תגזרי לשרוף דת־אש וחוקים ול/ כן אשרי שישלם לך גמולייך:

שחצנותה המקוממת של הכנסייה הקתולית, הטעים הרב, העבירה את מהר"ם על דעתו. ולא רק הוא: כאבם וחוסר האונים של דורות רבים של יהודים מתבטאים כאן. חבל, הוא היה מסיים, שמהר"ם לא זכה לראות את הצרות הפוקדות את הכנסייה. בצרות אלו הוא ראה תשובה שמימית הולמת לתחינתו של המהר"ם וסגירת חשבון ממרומים עם ה'עדינה'.⁷⁰

דרך תיאורי המקרים ההיסטוריים השונים העולים במסגרת הקינות עירב הרב

66 השוו דיון דומה על הקינה 'החרישו ממני' (גולדשמידט [לעיל הערה 48], עמ' פה-פח), אצל שורקין, הררי קדם, עמ' שי. לרקע כללי ראו גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים (לעיל הערה 48), עמ' 414 ואילך.

67 ראו אפרים אלימלך אורבך, בעלי התוספות 5, ירושלים תשמ"ה, עמ' 444–445. ראו גם Gilbert Dahan and Elie. Nicolas, *Le Brûlement du Talmud à Paris 1242–1244*, Paris 1999; Susan Einbinder, *Beautiful Death: Jewish Poetry and Martyrdom in Medieval France*, Princeton 2002, pp. 70–99

68 לי נדמה, שפירושי לקינה זו (וליצירות דומות) צריכים להילקח בחשבון (ולו בתור obiter dicta) כשדנים במסתו המפורסמת 'עימות' (Confrontation) ובשאלת הסיכוי לדיאלוג תאולוגי בין דתות בכלל. ראו: David Hartman, *Love and Terror in the God Encounter: The Theological Legacy of Rabbi Joseph B. Soloveitchik*, Vermont 2001, pp. 131–166 ודיונים בנושא (במיוחד אלה של דוד ברגר ויוג'ין קורן) שהתקיימו בסימפוזיון ב־Boston College בנובמבר 2003. ראו http://www.bc.edu/research/cjl/meta-elements/texts/conferences/Sol_intro.htm

69 גולדשמידט (לעיל הערה 48), עמ' קלו.

70 נימה דומה מופיעה ב'קול דודי דופק': 'יש צורך בידיעה מקיפה בספרות התאולוגית, מאז ימי יוסטין מרטיר עד התאולוגים החדשים בימינו, כדי להבין את הפלא הזה, שעל ידו נהפכה ההנחה בתאולוגיה הנוצרית' (ז"א על ידי הקמת מדינת ישראל). ראו 'קול דודי דופק', עמ' 25.

את התלמידים בדברי הקינות גם רגשית וגם אינטלקטואלית. כתוצאה למדו התלמידים פרקים בתולדות עם ישראל. הם חוו היסטוריה זו והזדהו אתה, ומתוך הזדהות זו הפכה אמירת הקינות למעשה בעל תוכן רגשי ורוחני.⁷¹ נמצאנו למדים שמודעות לרצף ההיסטורי היהודי התייחסה לא רק לעבר המקראי ו/או התלמודי, אלא לכל חוליה וחוליה בשלשלת תולדות עם ישראל.

מצד שני, וכפי שכבר צוין לעיל, הרב גרס שכל אלו החוליות מתאחדות למגמות שחוזרות על עצמן בכל דור ודור. אם להזדקק לפתגמו המפורסם של הרמב"ן 'מעשה אבות סימן לבנים',⁷² יש לומר שניתן להבחין בספרות היהודית הקלסית, הן המקרא הן התלמוד והמדרשים, במאורעות שמהווים בנייני אב להיסטוריה היהודית כולה. התנועה כאן היא דו־כיוונית. את ההיסטוריה יש ללמוד ולהבין לאורם, בעוד שהם מאצילים הרגשה של רצף ואחידות על ניסיונו ההיסטורי, המפוצל לכאורה, של היהודי.

לאמור לעיל נוסף עוד שתי דוגמאות.

יותר מפעם אחת הזדקק הרב לשורשיה של האנטישמיות ולמקומו של היהודי בגולה. בשיעור על הפסוק הראשון בפרשת שמות⁷³ התמקד הרב בדרך שבה תיארה התורה את בני ישראל 'הבאים מצרימה' במקום להשתמש בצורה הצפויה 'שבאו מצרימה'.⁷⁴ הוא הסביר את הצורה הזקוקית החריגה כניסיון ללמד על יחסם של המצרים לבני ישראל. לדבריו, המצרים תמיד ראו בצאצאי יעקב 'חדשים מקרוב באו', למרות שהותם הממושכת בארץ הנלווה. אלא, דא עקא, שהתנכרות זו לבני ישראל עמדה בניגוד מוחלט לרצונם של היהודים להשתלב בחברה המצרית. כהוכחה גייס הרב את המדרש המתאר איך הזדרזו בני ישראל להתמסר לעבודת פרך כשראו את פרעה, בעצמו ובכבודו, נוטל חלק בעבודת הבנייה.⁷⁵ התוצאה הייתה שהתלהבותם להוכיח את 'מצריותם' היא אשר שעבדה את בני ישראל בכור ברזל.

כך המצב, הוא הסיק, בכל דור ודור. העולם הנכרי תמיד רואה ביהודי 'חדש

71 השוו 'על אהבת התורה וגאולת נפש הדור', דברי הגות והערכה (לעיל הערה 12), עמ' 249–250.

72 רמב"ן על בראשית יב 6, ד"ה ויעבר.

73 ראו הרב יוסף דב סולובייצ'יק, 'הבאים מצרימה': שיעור בפרשת שמות, דברי השקפה, ירושלים תשנ"ב, עמ' 47–56. יש בידי רשימות משיעור דומה שהושמע בבוסטון בשנת תשל"ד. לצורך הדברים כאן הצלבתי את שניהם.

74 שמות א 1: 'ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה את יעקב, איש וביתו באו'.

75 במדבר רבה טו, כ, ד"ה אספה לי: 'שבשעה שאמר פרעה "הבה נתחכמה לו" וישימו עליו שרי מסים' קבץ את כל ישראל ואמר להם בבקשה מכם עשו עמי היום בטובה היינו דכתיב "ויעבדו מצרים את בני ישראל בפרך" בפה רך נטל סל ומגרפה מי היה רואה את פרעה נוטל סל ומגרפה ועושה בלבנים ולא היה עושה מיד הלכו כל ישראל בוריות ועשו עמו בכל כח'.

מקורב בא', וזה נגזר להישאר מחוץ לקונסנזוס הכללי. אפילו ינסה היהודי בכל כוחו ובכל מאווד להתבולל, להפוך לחלק מהרוב, אותו רוב לא יקבל אותו, ובסופו של דבר יסלוד ממנו. להוכחת טענתו הרחיק הרב את הדיבור על יהודי גרמניה במאות התשע עשרה והעשרים, ולצורך העניין שיתף את השומעים ברשמיו האישיים מתקופת לימודיו בברלין בין 1926 ל-1932.⁷⁶ כך הפכה דרשה על פרשת שמות לשיעור בתולדות האנטישמיות ולדוגמה בתולדות האידאות.⁷⁷ בקינות השונות לט' באב מתוארים, על פי מקורות מן המדרש, כל מיני סיפורי זוועה שעברו על יהודי ארץ ישראל במהלך החורבנות השונים. באחת הקינות כותב ר' אלעזר הקליר 'אם תגזנה פאת ראשם ותיקשרנה לסוסים פורחים'.⁷⁸ בהקשר זה הרב היה מספר על בידודו, הרב ישעיה גליקסון הי"ד, ראש ישיבה בוורשה, שנרצח בידי הגרמנים באותה צורה בדיוק בשנת 1942. הם קשרו אותו לג'יפ ונסעו עד שגולגולתו נתרוצצה.⁷⁹ המסר עבור התלמידים היה ברור: ככל שהדברים משתנים, הם נשארים אותו דבר. נראה אפוא, שעבור הרב סולובייצ'יק אף על פי שאין להיסטוריה כניסה לפסיקה ההלכתית, יש לה ולתודעתה יותר מדריסת רגל בקיומה.⁸⁰ היא משמשת מקור לפיתוח חייו הפנימיים-רוחניים של האדם. היא מחברת את היהודי עם האירועים המכוננים של העבר, ומעניקה משמעות מאחדת ומלכדת לחוויה היהודית במשך הדורות. לבסוף, לפי המשתמע כאן, להיסטוריה עצמה ישנן הלכות; הלכות שהן לא פחות נצחיות מ'שור שנגח את הפרה'.

76 במידה רבה דבריו תואמים את האידאולוגיה האנטישמית של אותן המאות. ראו יעקב כ"ץ, שנאת ישראל: משנאת הדת לשלילת הגזע, תל אביב תשל"ז.

77 דברי הרב מזכירים את פירוש אביו זקנו הנצי"ב ב'העמק דבר' לבמדבר כג 9. ראו Gil Perl, 'No Two Minds are Alike: Tolerance and Pluralism in the Work of Neziv', *Torah U-Madda Journal* 12 (2004), pp. 74–98. בכלל, טרם פורסם מחקר הבדוק את שיטת הרב בפרשנות המקרא על רקע מקורותיו היהודיים. כך, למשל, הוא הזכיר במפורש שהכיר את דרשותיו של הרב יצחק יעקב ריינס ('קודש וחול' [לעיל הערה 26], עמ' 152) ושל הרב זאב גולד ('גלוי ונסתר', דברי הגות והערכה, עמ' 178–184). יש לציין, שקיים דמיון צורני רב בין דרשותיו של הרב סולובייצ'יק לדרשותיו של הרב ראובן כ"ץ, רבה של פתח תקוה, בספרו דודאי ראובן, תל אביב תשמ"ה.

78 ראו גולדשמידט (לעיל הערה 48), עמ' עה שורה 3. דבריו מרמזים לדברי המדרש המתארים את מותה האכזרי של מרתא בת בייתוס, ש'שקשרו שערתיה בנוני סוסייהם של ערביים והיו מריצין לה מירושלים ועד לוד'. השוה מדרש איכה רבה א, ד"ה מעשה במרים (מז).

79 הסיפור מובא על ידי שמעון הוברבנד ביומן שכתב בגטו ורשה. ראו שמעון הוברבנד, קידוש השם: כתבים מימי השואה מתוך ארכיון רינגלבלום בגטו ורשה, תל אביב תשכ"ט, עמ' 263–262.

80 ראו Jonathan Helfand, 'Striving for Truth: Struggling with the Historical Critical Method', *The Edah Journal* 2 (2002), pp. 1–7.

כאשר העובדות עומדות בדרכה של תזה טובה: שיטתו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק

דניאל ריינהולד

א. הקדמה

הוגים רבים, במיוחד אלה שמורשתם אינה מוגבלת לאקדמיה, סובלים מידיהם של המפרשים אותם, והרב יוסף דב סולובייצ'יק אינו יוצא מכלל זה. כאשר מתחילים ללמוד את משנתו של הרב ומעיינים בפרשנויות לכתביו, מגלים לא פעם בפליאה פרשנויות העומדות בסתירה קוטבית זו לזו, ואחת היא אם מדובר בפרשנות מלומדת או לא. לדוגמה, בין הקהילות הרואות עצמן כממשיכות דרכו של הרב אנו מוצאים את אלה הממעיטות בחשיבות המעשה הפילוסופי שבעבודתו, ולעומתן את אלה המדגישות היבט זה וכמעט מתעלמות מכל האחרים.¹ ניתן היה לחשוב שאין זה אלא ביטוי לדעות הקדומות, המודעות או הבלתי מודעות, של החוקרים השונים; אך ככל שהתעמקתי בהגותו של סולובייצ'יק כן התחוויר לי, שאף שיש רגליים לסברה זו יש לנקודות המבט השונות אחיזה אמיתית בעבודתו של סולובייצ'יק, ומכאן שהתמונה מורכבת יותר, הן מבחינת ההגות והן מבחינת הפרשנות.

במאמר זה אבקש להציג את עמדתי באשר לתאוריה ולפרקטיקה של השיטה הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק, וזאת באמצעות בדיקה של ספרו *The Halakhic Mind*.² במסגרת זו אתאר את המסע הפרשני שערכתי ואת השינויים שחלו בו בעקבות דיאלוג שנוצר ביני לבין פרופסור דויד ש"ץ. יסודותיו של דיאלוג זה בתקופת לימודי בקמברידג'. באחד מהדיונים טען כנגדי פרופסור ש"ץ, שאף שהפרשנות התאורטית שהצעתי ל'מחשב ההלכתי'

1 לאחר מותו של סולובייצ'יק נערך ניתוח מצוין של עבודתו בידי לורנס קפלן: Lawrence Kaplan, 'Revisionism and the Rav: The Struggle for the Soul of Modern Orthodoxy', *Judaism* 48 (1999), pp. 290–311.

2 Joseph B. Soloveitchik, *The Halakhic Mind: An Essay of Jewish and Modern Thought*, New York 1986 (להלן המחשב ההלכתי). הפניה זו, והפניות נוספות להלן, מתייחסות למהדורות מתורגמות שהמאמר מבוסס עליהן.

קוהרנטית, התעלמתי מהעובדה, שסולובייצ'יק לא השתמש בשיטה שייחסתי לו. באותו זמן חשתי שעליי להיכנע לאמירתו של ש"ץ, אולם לאחר הרהור נוסף סברתי שהצדק עם שנינו. מסע אינטלקטואלי זה, כאמור, ברצוני לתאר בפרוטרוט.³

אתחיל בקריאתי את שיטתו הפילוסופית של סולובייצ'יק ובהתנגדותו של ש"ץ, ומשם אעבור לדוגמה אחת של השיטה, הלכה למעשה, כדי לבדוק אם היא עומדת בפרשנותי. ואסכם במבט על השלכותיו של המסע האינטלקטואלי על הפרשנות הרחבה יותר להגותו של סולובייצ'יק.

ב. השיטה

מהי, אם כן, שיטתו הפילוסופית של סולובייצ'יק כפי שהיא מותווית ב'המחשב ההלכתי'? לשיטה שהגיע בסופו של דבר קרא סולובייצ'יק שחזור תיאורי (descriptive reconstruction), והעניין שלי הוא בעיקר בפרטי השיטה. לטענתו, כדי לעסוק בפילוסופיה יהודית עלינו לשחזר ולבנות את התאוריה שלנו מתוך המידע ההלכתי על היהדות. לדברי סולובייצ'יק אי אפשר ליצור את הפילוסופיה שלנו 'דרך' מיזוג אוהד עם מהות נצחית, אלא חייבים אנחנו לבנות אותה מתוך מידע דתי אובייקטיבי;⁴ (ונדחה לעת עתה את בירור המושג 'אובייקטיבי' בהקשר זה). ברור אפוא, שבעיני סולובייצ'יק ההלכה היא הגורם היהודי האקוויולנטי לסדר האובייקטיבי.

מכאן ניתן לחשוב, ששיטתו של סולובייצ'יק פשוט משתמשת במידע ההלכתי כדי לבנות מערכת תפיסתית התואמת למידע זה. אולם קריאה מעמיקה בספר תגלה, שהגישה פחות ישירה מאשר השיטה החד-סטריית שהצגנו. כפי שציין ויליאם קולברנר,⁵ גיבור החיבור הזה הוא המדען המודרני, ששיטתו הופכת דגם לפילוסוף המודרני של הדת. אף שאין קולברנר דן בהשפעה שהייתה, לדעתי, גם לפילוסופים של מדעי הרוח על הטעונונים ב'המחשב ההלכתי', הנקודה המהותית שהעלה קולברנר היא, שכתוצאה מהמגע עם תהליך דו-סטרי ולא חד-סטרי הפך המדען המודרני פרדיגמה לפילוסוף של הדת.

3 אני פורע בכך חוב עצמי שהבטחתי במאמר אחר לשוב לאיבהריריות הללו. ראו מאמרי 'The Philosophical Foundations of Soloveitchik's Critic of Interfaith Dialogue', *Harvard Theological Review* 99 (2003), pp. 101–120, esp. 108–112

4 המחשב ההלכתי, עמ' 62.

5 William Kolbrener, 'Towards a Genuine Jewish Philosophy: Halakhic Mind's New Philosophy of Religion', reprinted in M. D. Angel (ed.), *Exploring the Thought of Rabbi Joseph B. Soloveitchik*, Hoboken, NJ 1997, pp. 179–206

על פי סולובייצ'יק, מדען בנוסח ניוטון איננו יכול להיות דגם לפילוסוף של הדת כל עוד גישתו שלו נותרת אטומיסטית מעיקרה. המדענים בנוסח ניוטון הרכיבו את היקום שלהם מיסודותיו, נדבך על גבי נדבך, ויצרו תמונה כמותנית טהורה שהייתה תמצית השקפת עולמם. גישה זו נדחתה כגישה שאיננה רלוונטית לפילוסוף של הדת. הפילוסוף הדתי מתעניין בהיבט הסובייקטיבי שנמצא ברקע של הסדר האובייקטיבי, ולא ביקום הכמותני הטהור נוסח ניוטון. אולם לדברי סולובייצ'יק היה זה המדען המודרני עצמו שהכיר בצורך בהיבט סובייקטיבי זה בגיליון של תופעות שאי אפשר להסביר בגישה האטומיסטית. לכן הוצרך המדען המודרני לחפש מעבר למידע האובייקטיבי, ולנקוט גישה הוליסטית כדי להבין את המידע החדש והעיקש הזה. 'ההיבט הסובייקטיבי' של סולובייצ'יק נועד להוליד סכמה תפיסתית שתאפשר להבין את התחום האובייקטיבי. סולובייצ'יק ראה כחיוני את העניין שיש למדען המודרני בהיבט ההוליסטי של עולמו, אם על השיטה להיות שימושית בתחום הדתי. ולכן הפכה פיזיקת הקוונטים למושעתה של השיטה המדעית עבור הפילוסוף הדתי.

כל עוד פועלת הפיזיקה על פי גישה אטומיסטית יחידה, אין בשיטתה משום תועלת למדעים ההומניים, שאינם יכולים להתעלם מההיבט הסובייקטיבי [...] אולם ברגע שהפיזיקאי המודרני פיתח 'שלם-קוסמי' סובייקטיבי מתוך יקום גמור ומסוכם, מצא ההומניסט את המורה הרוחני שלו.⁶

בהתעלם ממידת הדיוק על סקירת סולובייצ'יק את המדע המודרני, ברצוני להתמקד במה שנראה היה כרעיון המשמעותי ביותר: שהגישה המומלצת כאן היא גישה דואליסטית או דו-סטריט ולא גישה חד-סטריט. אומר סולובייצ'יק:

הבנת הטבע והבנת הרוח, שתיהן דואליסטיות, שתיהן דמויות פסיפס ובעלות מבנה. אולם (וכאן החשיבות הגדולה), גישת הפסיפס (mosaic approach) והגישה המבנית (structural approach) אינן היבטים מתודולוגיים נבדלים שאפשר לחתור אליהם באופן עצמאי: הן יוצרות שלמות אורגנית אחת.⁷

המונחים 'פסיפס' ו'מבני' מתייחסים כאן ל'אטומיסטי' ו'הוליסטי' בהתאמה, ולפיכך חשיבות מובאה זו רבה. לו המשכנו באנלוגיה הזאת, הרי שבתחילתם של דברים מרמזת ההבניה התיאורית מחדש על מערכת פרשנות חד-סטריט – מהמידע ההלכתי אל התפיסות שהוא מציג; ולא היא. לו השתמשנו בפרטים רק כדי להבין את המכלול, היינו למעשה נוקטים את הגישה הניוטונית שדחינו. אולם אם נתעלם מפרטים אלה, הרי שנשוב למיזוג אוהד עם מחשבתו של אלוהים. מכאן

6 המחשב ההלכתי, עמ' 71.

7 שם, עמ' 60.

שהופעת הגישה הדרסטרית, גישה שבה אנו לא רק בונים את התאוריה מתוך חלקי ההלכה, אלא גם משתמשים בתאוריה שיצרנו להבין מחדש את החלקים הללו, היא היא מהותה של הגישה שסולובייצ'יק טוען לה ב'המחשב ההלכתי'. כפי שטענתי במקום אחר,⁸ שיטת השחזור התיאורי מזכירה מאוד את שיטת שיווי המשקל הרפלקטיבי (reflective equilibrium), שהפכה מוקד לתשומת לב פילוסופית רבה מאז החל להשתמש בה ג'ון רולס בספרו *A Theory of Justice*.⁹ שיטת שיווי המשקל הרפלקטיבי, הנראית דומה מאוד למה שמכונה המעגל ההרמוני, הפכה בעשורים האחרונים לשיטה פופולרית ליצירת תאוריות אתיות להצדקה של פרקטיקות אתיות. רולס מאמין שכאשר אנו בונים תאוריה של צדק עלינו להתחיל בדיון מתוך האמונות על הצדק הטבועות בנו, ו'לנסות לארגן את הרעיונות הבסיסיים ואת העקרונות המשתמעים מהם לכלל תפיסה פוליטית של הצדק'.¹⁰ כדי להשיג זאת יש ליטול סדרות של עקרונות מוסריים, עם הטיעונים הפילוסופיים העומדים מאחוריהם,¹¹ ולבדוק איזה מהם מתאים ביותר לשיפוט סביר (considered judgment). אולם יש משמעות בכך שמבחינתו של רולס דעות אלה הן רק נקודת התחלה זמנית. הרעיון העומד מאחורי השגתו של שיווי משקל רפלקטיבי הוא, שעם יצירת שיווי המשקל אפשר שעקרונות התאוריה יאלצו אותנו לחשוב מחדש על חלק מהמצבים ששקלנו, לשנותן או אפילו לוותר על חלקן.¹² מכאן שמה שיש לנו הוא תהליך תמידי המתנהל מן הדעה אל התאוריה וחזרה חלילה, כדי להתאים את השתיים לכלל מערכת שמצדיקה את שתיהן.

בהשליכנו שיטה זו לעשייה בפילוסופיה יהודית אנו יוצרים מסד תפיסתי ליהדות באמצעות בנייה של תיאוריות מחודשת הנובעת ממקורות הלכתיים. מקורות אלו הם שווי ערך לאינטואיציות ששקלנו. ברם ההשלכות של הדרך הדרסטרית הן, שמקורות הלכתיים אלה יהיו נתונים לחסדיה של התאוריה הפילוסופית שתתאים להם ביותר. עמדה פילוסופית מסוימת עשויה לחייב אינטואיציות מסוימות, ומי

8 הדיון המפורט ביותר נמצא בספרי *Two Models of Jewish Philosophy: Justifying One's Practices*, Oxford 2005, chapter 2 שם.

9 John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford 1973.
10 Idem, *Political Liberalism*, New York 1993, p. 8.
11 idem, 'Outline of a Decision Procedure for Ethics', *Philosophical Review* 60 (1951), pp. 177–197; *A Theory of Justice*, pp. 46–53.

12 להלן נבחן את הדברים לפי שיטת שיווי המשקל הרפלקטיבי הרחב כפי שהוא מופיע אצל Norman Daniels, 'Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics', *The Journal of Philosophy* 76 (1979), pp. 256–282.

12 בספר *A Theory of Justice* משתמש רולס בשני המונחים.

שרואה עצמו מחויב למערכת ההלכתית, כפי שסולובייצ'יק היה, יחשוש מן ההשלכות האנטינומיות הפוטנציאליות שיהיו לשיטה.

במושגי הפרשנות שבעבודתו של סולובייצ'יק, הרב השתמש בשיטה פילוסופית העומדת בהתאמה עם מגמות פילוסופיות עיקריות בנות זמנה, ומכאן תומכת במעלותיו כפילוסוף רציני ומעודדת את אלה המעלים על נס את מחויבותו הלא אפולוגטית של סולובייצ'יק לפילוסופיה. זאת ועוד, גישתו הכילה השלכות בעלות פוטנציאל רדיקלי, כאלה שיכלו לקדם את מעמדו כמודרניסט או לפגוע במעמדו כמסורתי (בכפוף לעין המתבונן).

כאן החלו העובדות פולשות אל התזה. ש"ץ הראה לי, שאף שחלקים מתוך 'המחשב ההלכתי' תמכו בפרשנותי, בפועל לא הייתה זו גישתו של סולובייצ'יק. כשהוא עסק בפילוסופיה הייתה גישתו חד־סטרית. המידע ההלכתי הוא יסודה של מערכת תפיסתית, ולא להפך. סולובייצ'יק השתמש בהלכה כדי ליצור את הפילוסופיה היהודית שלו, אך הפילוסופיה עצמה לא יכלה לשמש לשינוי המידע ההלכתי, ולדעת ש"ץ ההצעה לראות שיטה דרסטרית ב'המחשב ההלכתי' היא משגה תפיסתי.

פעמים רבות היה סולובייצ'יק בתחום ההלכה שמרני במיוחד. אפילו וולטר וורצברגר, במאמר המתאר את המודרניות של הרב, כותב:

בתחומים רבים, כגון הלכות אבלות, עירוב בתחום העיר, סירוב לתת שטר מכירה המאפשר לפועלים לא יהודים להפעיל מפעלים או בתי עסק יהודיים בשבת, היה הרב עקבי בפסיקות לחומרה יותר מאשר הפוסקים הימניים.¹³

אכן משה סוקול טען, שפסיקה לחומרה איננה בהכרח טיעון נגד המודרניות של מאן דהו.¹⁴ אין כל סיבה להניח מראש שהוגה מודרני יקרא טקסט בדרך מקלה; ודינונו לא נועד לברר, אם מה שפסק סולובייצ'יק מצביע על גישה הלכתית מודרנית או מסורתית. אבל סוקול ווורצברגר מסכימים, שהתוצאה הסופית של קביעותיו ההלכתיות של סולובייצ'יק היא שמרנית. אם כן, קשה לטעון שהוא השתמש בשיטה פילוסופית שיש לה פוטנציאל לתוצאות אנטינומיות. לכן השאלה הכללית העולה היא, האם סולובייצ'יק נאלץ לצמצם את היישום המלא של שיטת שיווי המשקל הרפלקטיבי בגלל מגבלות דתיות; ואם כן, הרי שיש רגליים לסברה שמאמצי הפילוסופיים של סולובייצ'יק תמיד עמדו במעמד משני למחויבותו ליהדות.

Walter Wurzburger, 'Rabbi Joseph B. Soloveitchik as Posek of Post-Modern Orthodoxy', reprinted in *Exploring the Thought* (הערה 5 לעיל), pp. 3–22. מעמ' 4.

Moshe Sokol, 'Ger ve-Toshav Anokhi: Modernity and Traditionalism in the Life and Thought of Rabbi Joseph B. Soloveitchik', *ibid.*, pp. 125–143.

לדעתי אין אנו יכולים להתעלם מהשיטה שהוצעה ב'המחשב ההלכתי'. דומני שעיקר משקלו של הטיעון שם סותר כל גישה חד-סטרית. גישה כזאת, כאשר היא מיושמת על הנתונים עצמם, יהיה בה משום אטומיזם נוסח ניוטון. כל גישה ישירה לתחום התפיסתי עלולה ליפול טרף לאינטואיטיביות סובייקטיבית טהורה 'המוצאת את השלם אפילו לפני שהמרכיבים הובנו'.¹⁵ משום כך נראה לי שהדואליזם של שיווי המשקל הרפלקטיבי חיוני לטיעון המצוי ב'המחשב ההלכתי', ועלינו להימנע מהבחירה הייחודית בין יקום שהוא כמותני טהור ובין מיסטיות נסתרת וחבויה. ברם אם אלה הם פני הדברים, עלינו להידרש לשאלה: כיצד – אם בכלל – השתמש סולובייצ'יק בשיטה זאת?

ג. ניתוחו של סולובייצ'יק את התפילה

הדרך היחידה לקבוע אם סולובייצ'יק אכן הלך לאור שיטתי הפרשנית היא בהתבוננות בשיטה הלכה למעשה. ניתן להתבונן בנושאים רבים, ואתחיל בהתייחסותו הפילוסופית של סולובייצ'יק לתפילה.¹⁶ במיוחד אפנה ליסודות הבקשה שבתפילת העמידה המופיעים בקובץ 'עבודה שבלב'.¹⁷ נפתח בהגדרתו של סולובייצ'יק לתפילה:

התפילה היא ביסודו של דבר דרך לביטוי או לאובייקטיביזציה של חוויותינו הפנימיות ביותר, של מצב רוח, של מעשה דתי סובייקטיבי, של הניסיון הנועז וההרפתקני להתעלות עצמית מצד בן אנוש ושל הדחף התמידי המניע אותו כלפי האינסופי והנצחי.¹⁸

15 המחשב ההלכתי, עמ' 61

16 כשהצגתי מאמר זה לראשונה כהרצאה התמקדתי, כדי לסבר את האוזן, בדוגמה הידועה של התשובה, במיוחד בניתוח המוקדם והממצה שלה שניתח סולובייצ'יק ב'איש ההלכה'. הדיון בעקבות ההרצאה גרם לי לחשוב, שהתפילה תהיה כר פורה יותר לבדיקה. אני רוצה להביע את תודתי המיוחדת לפרופ' לורנס קפלן ולפרופ' דויד הרטמן, שתרומוותיהם לדיון ההוא הן שהובילוני לחשוב על נושא זה. את הדיון בתשובה עדיין אפשר למצוא בספר *Two Models of Jewish Philosophy* (לעיל הערה 6), עמ' 66–70.

17 הרב י"ד הלוי סולובייצ'יק, עבודה שבלב, בעריכת ש' כרמי, אלון שבות תשס"ו. אין זו הפעם היחידה בהגותו של סולובייצ'יק שבה מופיע דיון בתפילה. כוונתנו כאן איננה למצות את הנושא או לבקר אותו, אלא להציג את תפיסת התפילה שהרב פורס ולהשתמש בה לדיון בסוגיות המתודולוגיות שלנו. להערכה ולביקורת כללית יותר על הגותו של הרב בענייני תפילה ראו פרק 6 אצל David Hartman, *Love and Terror in the God Encounter: The*

Theological Legacy of Rabbi Joseph B. Soloveitchik, vol. 1, Woodstock, VT 2001

18 עבודה שבלב, עמ' 27.

יש לשים לב לבחירתו של סולובייצ'יק: תפיסת התפילה כ'ביטוי או אובייקטיבציה' של החוויה האנושית איננה התפיסה המתבקשת בהכרח של התפילה. ישעיהו ליבוביץ, לדוגמה, ראה בתפילה צורה טהורה של עבודת האל. לשיטתו, ביחס לטיבו של האקט הדתי אין לתפילה ולשאר המצוות קונוטציות פסיכולוגיות.¹⁹ למרות האופי הרדיקלי של עמדת ליבוביץ, חשובה עמדה זו לענייננו בכך שהיא מראה כי הגדרת סולובייצ'יק איננה ממצה את המרחב הלוגי של תפיסות התפילה, ובזה היא מצביעה על בחירה חיובית ובעלת משמעות. זאת ועוד, סולובייצ'יק מראה שסובייקטיביותם זה ביחס לתפילה הוא ענין 'שלא כל הראשונים הסכימו עליו בפה אחד'.²⁰

כיצד אפשר 'לשחזר' את דרכו של סולובייצ'יק לתפיסה זו של התפילה? תחילה אפנה להבחנה המופיעה פעמים רבות בניתוחי של סולובייצ'יק כאשר הוא בודק מצוות מסוימות: ההבחנה בין מצוות שעניינן חיוב במעשה ומצוות שעניינן חיוב שבלב. הראשונות הן מצוות שתכליתן תתמצה בעצם עשייתן, במעשה המצווה. הדוגמה שהוא מרבה להשתמש בה היא מצוות נטילת לולב ביום הראשון של סוכות כמצווה המתקיימת מעצם הפעולה, ואינה מביעה או מחייבת כל מתאם סובייקטיבי פנימי (חוץ מכוונתו של היחיד למלא את חובתו).²¹ לעומת זאת חיובים שבלב²² הם מצוות שאפשר למלאן רק אם הן מלוות במצב מנטלי מסוים, מצב שהוא תנאי בל יעבור לקיום האמתי של המצווה.

'מעשה המצוה' מציין פעולת דתית, סדרה של אמצעים קונקרטיים המאפשרים את ביצועה של המצוה, בעוד ש'קיום המצוה' קשור ברושם הכולל, בביצוע גופו, בכוליות הסטרוקטורלית של מימוש הנורמה.²³

דוגמאות למצוות כאלה יכולות להיות מצוות האבלות או מצוות 'ושמחת בחגך'. כך גם ביחס לתפילה המדגישה את הסובייקטיביות. אולם במקום לצאת ולציין זאת סולובייצ'יק, נאמן לתנאים המתודולוגיים שקבע, נדרש למקורות הלכתיים ליצירת תמונה זו. המקור העיקרי כאן הוא מצוות עשה החמישית בספר המצוות לרמב"ם, וכך מציג אותה סולובייצ'יק:

המצוה החמישית היא שציוונו לעבדו יתעלה וכבר נכפל ציווי זה פעמיים,

19 Yeshayahu Leibowitz, 'Of Prayer', *Judaism, Human Values and the Jewish State*, E. Goldman (ed.), Cambridge, MASS 1992, pp. 30–36

20 עבודה שבלב, עמ' 100.

21 כאן ההחלטה תלויה בדעת הפרט בשאלה השנויה במחלוקת, האם מצוות צריכות כוונה (בבלי ברכות יג ע"א).

22 את הקטגוריה הזו אפשר לפצל לשתי קבוצות משנה, אם כי אין כאן צורך להידרש לפרטים אלה. ראו 'תפילה, בקשה, ומשבר', עבודה שבלב, עמ' 35–52 ובמיוחד 36–39.

23 שם, עמ' 38.

אמר (שמות כג, כה) 'ועבדתם את ה' אֱלֹהֵיכֶם' ואמר (דברים יג, ה) 'ואתו תעבדו' [...] ואעפ"י שזה הציווי הוא גם כן מן הציוויים הכלליים [...] הנה יש בו יחוד שהוא ציווה בתפילה. ולשון ספרי: ולעבדו – זו תפילה.²⁴

על פי סולובייצ'יק הציווי הכללי על עבודה שבלב נידונה 'לבדידות זמנית',²⁵ ותחייתה הפכה למרכיב מרכזי בשיטתו של הרמב"ם. יתר על כן, שניים מחידושי הגדולים ביותר של הרמב"ם לדעתו של סולובייצ'יק הם סיווגו את התפילה בקטגוריית העבודה שבלב, ובהמשך לכך סיווגו את התפילה כמצווה מדאורייתא. וכך הוא אומר:

ההישג ההלכתי הגדול וגם החידוש המחשבתי של הרמב"ם מהווים עכשיו יסוד מוצק בהשקפת עולמו, במחשבת ההלכה וגם בחוויה הדתית של אומתנו.²⁶

סולובייצ'יק משתמש בדואליות שמציג הרמב"ם – של הציווי הכללי וביטוי בתפילה – כהוכחה לאופייה של התפילה כחיוב שבלב, וזאת משום שהתפילה היא ביטוי מוחשי למצווה כללית יותר, מצוות העבודה שבלב, מצווה הפונה ליחסים הרגשיים שלנו עם האל. לפנינו כאן דוגמה מצוינת לתהליך המשולש של אובייקטיביזציה של המודעות הדתית, תהליך שסולובייצ'יק מתאר אותו ב'המחשב ההלכתי', תיאור שנושא התפילה תופס בו מקום נרחב:

אנו יכולים לנתח את המשולש ביחסי אלוהים ואדם כך: ראשית המתח הסובייקטיבי, המתח הפרטי שבין הסופי לאינסופי; שנית ההשקפה האובייקטיבית הנורמטיבית; ושלישית ההתגשמות הקונקרטית המלאה במעשים חיצוניים ופסיכופיזיים. אלה הם זעם ואהבה, ריחוק וקירוב [...] היחס הסובייקטיבי הזה באדם משתקף, בתורו, בהכרעות לוגיות קוגניטיביות או בנורמות אתיות-דתיות; לדוגמה, האל קיים, הוא יודע כול [...] ואהבת את ה' אלהיך, ועבדת אותו [...] שיפוטם ונורמות אלה השוכנים סמוך לסף הפסיכופיזי טבעם שהם מחצינים את עצמם. הם מוצאים את ביטויים הקונקרטי בעיקרי אמונה, בתפילה.²⁷

כאובייקטיביזציה של היחסים הסובייקטיביים הטבועים בציווי הכללי של עבודה שבלב הרי שאופייה של התפילה כחיוב שבלב ברור, ומכאן שחיוני שכל אקט של תפילה תהיה בו המקבילה הסובייקטיבית הצמודה. מובן מאליו שדבר זה

24 רמב"ם, ספר המצוות, עשה, ה, כמצוטט אצל סולובייצ'יק, עבודה שבלב, עמ' 39.
25 הרב י"ד הלוי סולובייצ'יק, 'רעיונות על התפילה', איש ההלכה – גלוי ונסתר, ירושלים תשל"ט, עמ' 239–271. המובאה מעמ' 240.

26 שם.

27 המחשב ההלכתי, עמ' 69.

מודגש הדגשת יתר בספרות ההלכתית העומדת על מרכזיותה של הכוונה הנכונה בתפילה; ושוב יש להזכיר את הרמב"ם, העומד על כך שמי שמתפלל ללא כוונה חייב לחזור על תפילתו.²⁸

ברם לאחר שקבע שיעילותו של קיום מצוות התפילה תלוי במצב סובייקטיבי מסוים, פונה סולובייצ'יק לשאלה מהו המצב אנו אמורים לבטא. מה טבעה של החוויה הפנימית שעל האובייקטיביות שלה צריך לענות ביצוע המצווה? ראשית, סולובייצ'יק מנתח את רעיון העבודה שבלב כפי שמתאר אותה הרמב"ם במורה הנבוכים ג, נא. על פי סולובייצ'יק ניכרות שתי רמות בתיאורו של הרמב"ם. האחת, רמה שהוא מכנה פסיכולוגית, מתרכזת באקסקלוסיביות של המוקד שלה, מוקד שסולובייצ'יק מכנה 'מונו-אידיאלי', מתן תשומת לב מוחלטת ובלעדית לאידיאה אחת בלבד.²⁹ הרמה השנייה קרויה בפיו מיסטית, והיא הרעיון ש"עבודה שבלב" גובלת במעורבות מוחלטת עם האלהים האינסופי.³⁰ הגדרה זו היא של הציווי הכללי, אולם אף את הכוונה, שחובה להגיע אליה בתפילה, מגדיר הרמב"ם במשנה תורה ככוללת את שני היסודות הללו, ואומר: 'כיצד היא הכוונה? שיפנה את לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאלו הוא עומד לפני השכינה'.³¹

עד כה ראינו שהסובייקטיביות של סולובייצ'יק ביחס לתפילה נובע במיוחד מתוך ההלכה לרמב"ם, ושהוא מגדיר הגדרה דומה את מבנה הכוונה הנדרשת מתוך התפילה הזו. אולם בעוד האופי המבני של כוונה זו ברור עכשיו, סולובייצ'יק ממשיך להגדיר את תוכנם של היחסים הסובייקטיביים שבין תפילה לצרה, הגדרה ששיאה בניתוח המפורסם שלו את הפולמוס שבין הרמב"ם לרמב"ן על מעמדה של מצוות התפילה. שהרי בעוד שהרמב"ם האמין שהחובה הבסיסית לתפילה היא מצווה מדאורייתא, הרמב"ן ורוב גדולי ההלכה, בניגוד בולט לדרכו של הרמב"ם, האמינו שחובת התפילה היא מדרבנן.

סולובייצ'יק מתחיל בכך שהוא קובע את הקשר שבין תפילה לצרה, ועושה זאת בניתוח של מקורות מקראיים ורבניים, יחד עם הפורמט הסטנדרטי של תפילת העמידה עצמה. על פי סולובייצ'יק הקשר בין תפילה לצרה הוא נושא קבוע מאז ימי שלמה המלך ועד לרמב"ם ולרמב"ן. אולם הרמב"ם מקדים את הרמב"ן בקביעת קשר זה בהלכות תענית א, א, ששם הוא כותב על המצווה 'לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבא על הציבור'.

משמעות מיוחדת יש לניתוחו של סולובייצ'יק את אופיו האמתי של הפולמוס

28 רמב"ם, משנה תורה, הלכות תפילה ד, טז.

29 עבודה שבלב, עמ' 42.

30 שם.

31 רמב"ם, לעיל הערה 23.

בין הרמב"ם לרמב"ן על מעמד התפילה. סולובייצ'יק קבע ששני האישים מתייחסים ליחסי התלות שבין הציווי המקראי לצרה, ומאמין שכיוון שכך הרי הפולמוס האמיתי נעוץ בהבנה השונה שכל אחד מהם מבין את הצרה ואת המצב האנושי.

סולובייצ'יק מבחין בין שתי צורות שונות של צרה, צרות "נפרדות, אשר אינן עולות בקנה אחד"³². צורה אחת היא משבר שטחי *tzarah surface*, אותה צרה הבאה על האדם מבחוץ וגורמת לו צער רב במובן הברור ביותר, ויש בה כאב וייסורים המתחוללים ברגעים מסוימים כתוצאה מגורמים חיצוניים ספציפיים.

פעמים רבות מתפתח משבר ללא תלות באדם, וזה מובא עליו בעיקר בשל כוחות הטבע והסביבה [...] משבר זה וצרה זו תוקפים את האדם לפתע, מבלי שהזמנו בידי האנשים שנכנעו לכוחם המוחץ. המכה שהם מכים היא ברורה וגלויה לעין כל, והם נתפסים באורח טבעי, כמוהם כברק או כרעם [...] אל סוג זה של משבר שטחי יכולים אנו לשייך את כל צורותיו של הסבל השכיח והשגרת: מחלות, רעב, מלחמה, עוני.³³

בתורה פונה תפילת הרבים למצוקה כזאת שבדרך כלל סולובייצ'יק מאמין שהיא קהילתית, משבר שטחי. לשיטתו של סולובייצ'יק האמין הרמב"ן, שחובתו של אדם מדאורייתא הייתה להתפלל בזמן משבר חיצוני כגון זה. אולם חובת תפילת הקבע, לפיכך, אינה אלא מדרבנן.

ברם יש כאן צורת מצוקה נוספת, ואותה מכנה סולובייצ'יק משבר של עומק (depth crisis). אין זו תגובה לאירועים חיצוניים, אלא מצב קיומי. זהו משבר שבו

האדם פוגש [...] בפינותיו העלומות של הגורל האנושי, אשר האדם איננו מודע להן כלל, אלא אם כן הוא מבקש להתוודע אליהן [...] זו חוויה [...] הנובעת מעומקי התבוננותו של האדם – אותה אישיות רוחנית כבירה שחוננה בחכמה אלהית ובחזון – במציאותו, בגורלו ובייעודו. האדם איננו מוטל אל תוך סוג כזה של משבר אלא מוצא אותו בתוך תוכו.³⁴

לטענת סולובייצ'יק היהדות 'רוצה שאדם יגלה את היסוד הטרגי שבקיומו',³⁵ יסוד שאינו מקרי, בגלל מצב מסוים, אלא זו אמת אוניברסלית של המצב האנושי.

הבחנה זו מסבירה את מרכזיותה של תפילת הבקשה ביהדות. סולובייצ'יק

32 עבודה שבלב, עמ' 47.

33 שם.

34 שם, עמ' 48.

35 שם, עמ' 49.

מתמצת ואומר: 'האדם נצרך תמיד, משום שהוא נתון תמיד במשבר ובמצוקה'.³⁶ הבקשה היא ביטוי של צורך זה. משבר העומק הוא שהמצב האנושי גורם לרגשות תלות, המיתרגמים לזעקת המצוקה שלנו. מכאן שתפילת העמידה פונה בעיקר לבקשה, שהיא הנושא של חלקה הארוך ביותר של תפילת העמידה. את המשבר האנושי שלנו נוכל לשכך בעזרת הבקשה המאפשרת את 'האחוזה המטפיסטית שחבריה הם אֵלֵהִים ואדם'.³⁷ אם נשוב להגדרתנו הראשונית נראה, וזאת שוב בנייתוח של טקסטים קנוניים שונים, שהתפילה היא ביטוי לחוויה זו, חוויית המשבר והתלות.³⁸

בסופו של דבר, כל הדיון שלעיל מסביר את הכרעתו ההלכתית של סולובייצ'ק לצדד ברמב"ם ולא ברמב"ן בעניין מעמדה ההלכתי של התפילה. הכרעה זו נובעת כנראה, בראש ובראשונה, מכך שלשיטתו של סולובייצ'ק המצב האנושי הוא טרגי ומתוך כך מסובך, ושהציווי להתפלל, כביטוי לחוויה פנימית זו, חייב להיות מקראי. אין זאת שאנו פשוט מצווים על התפילה באותם רגעים שבהם אנו מגיבים על משבר שנכפה עלינו מבחוץ. אנו מחויבים לתפילה בזמן משבר. כבני אנוש המשבר הוא בשורשו ובבסיסו של עצם הקיום שלנו. מכאן שעצם היותנו במשבר קיומי מתמשך פירושו שאנו נמצאים גם תחת הציווי המקראי להתפלל בכל יום.

שנית, אם אמנם מצב זה מצביע על מרכזיותה של הבקשה, נשאלת השאלה איך יכולה להיות לאדם החוצפה להציק לאל, למלך מלכי המלכים, בבקשותיו האנושיות הקטנוניות. נראה שלדידו של סולובייצ'ק רק עוצמתו של ציווי מדאורייתא יש בה כדי להצדיק פנייה כזאת לאלוהים. אבותינו התפללו, וכן צונו להקריב קרבנות, ציווי המעניק לגיטימציה לפנייה אל האל, ואלה הם התקדימים המקראיים להתנהגות זו.

לאור האמור לעיל מוצדקת הטענה שבה פתחנו את הדיון. הציווי להתפלל מעניק לאדם אפשרות לקיים פעולה שיש בה משום אבסורדיות, וברובזמן היא שאיפה להתעלות מעל הסופיות האנושית וניסיון לגשת אל האינסופי. מסע זה

36 שם, עמ' 51.

37 שם.

38 חשוב לציין שאין זאת אומרת, שכל אדם המתפלל מגלה רמות משבר כאלה. ברור שההבנה של סולובייצ'ק אינה מתארת את חווייתם של רוב היהודים. נראה שהוא מודה בכך כאשר הוא כותב, שיש להמחיש את המודעות למצוקה עבור 'הקורא מן השורה שאיננו אמן על לשון הפילוסופיה' (עבודה שבלב, עמ' 53). קרוב לוודאי שהתפילה צריכה להעלות מודעות כזאת דרך חשיבה על יסודות הבקשה המעלה את תחושת התלות ברובד האקזוטר, הגלוי, לאלה שעדיין אינם מודעים למשבר.

מתבטא בתפילות השבח המקדימות את הבקשות ומביעות את אהבת האל, שגם הן חלק מהמודעות הדתית הפרדוקסלית הזאת.

ד. יישום השיטה?

מה ניתן ללמוד מדוגמה זו? מצד אחד ניתן לומר שלפנינו דוגמה מובהקת לגישה החד־סטרית. אנו מתחילים במידע ההלכתי ומוצאים שמידע זה מצייר תמונה אחת של התפילה – התפילה כחיוב שבלב, מצווה שקשורה לתפיסת הצרה, ולכן היא בעיקרה קשורה לבקשה ותלות. כל זה מאפשר לנו הבנה משולבת יותר של המידע המקורי, ובכלל זה המחלוקת בין הרמב"ם לרמב"ן. ברם אפשר יהיה לטעון שהנתונים המקוריים אינם משתנים ועל כן התהליך נותר בעינו, תהליך חד־סטרי. טענה זו, יחד עם המקרים הרבים האחרים שבהם אפשר להציע תיאור מתודולוגי דומה, הייתה ככל הנראה הטענה שעליה חשב ש"ץ בבקרו את פרשנותי.

סולובייצ'יק, כפי שנראה, נקט גישה חד־סטרית דומה בדיוניו האחרים באופיו של התהליך ההלכתי, במיוחד בחלקים מ'מה דורך מדוד'³⁹ וב'ובקשתם משם'; שם הוא טוען, ש'אין ההלכה יכולה להשתחרר משיעבודה למערכת ההנחות האפריוריות'.⁴⁰ יש חוקרים שצינו, שעם כל ההדגשה על היצירתיות של 'איש ההלכה' יצירתיות זו מוגבלת למעבדה של איש זה, לבית המדרש, ואינה עוברת מכלל הלכה לכלל מעשה. וכך כותב קפלן:

שלא לצורך ממעיט הרב סולובייצ'יק בערכה של רוחו החזקה, החופשית והיצירתית של איש ההלכה [...] אם הוא לוקח טקסטים הלכתיים, מקרים הלכתיים ופסקי הלכה כהנחות קבועות ולא פשוט כמידע המציג את הבעיות שאיש ההלכה נותן להן מענה.⁴¹

על אף המחלוקת הגדולה הנושאה בין הנאורטודוקסיה של הרב שמשון רפאל הירש ובין האורתודוקסיה המודרנית של הרב סולובייצ'יק;⁴² במקרה זה נראה

39 יוסף ב' סולובייצ'יק, 'מה דורך מדוד', בסוד היחיד והיחוד, בעריכת פ"ח פלאי, ירושלים 1976, עמ' 189–254.

40 הרב י"ד סולובייצ'יק, 'ובקשתם משם', איש ההלכה – גלוי ונסתר (לעיל הערה 21), עמ' 115–235. המובאה מעמ' 205.

41 Lawrence Kaplan, 'Rabbi Joseph B. Soloveitchik's Philosophy of Halakha', *The Jewish Law Annual* 7 (1988), pp. 139–197. ראו גם אבי שגיא, 'הרב סולובייצ'יק ופרופסור ליבוביץ כתיאורטיקנים של ההלכה', דעת 29 (1992), עמ' 131–148, ובמיוחד 133–134.

42 Chaim Waxman, 'Dilemmas of Modern Orthodoxy: Sociological and Philosophical',

שגישתו של סולובייצ'יק קרובה יותר, אם לא זהה במהותה, לגישה שתיאר הירש בהקדמתו ל'חורב'.

כל אימת שדעה אישית – כולה או חלקה – עשויה להיות בקונפליקט עם ההלכה, על הדעה לפנות מקום להלכה, ולא להיפך. זאת משום שההלכה, כפי שעוברת במסורת, רק היא לבדה יכולה להציב את את עיקריה ואת רעיונה. אבל ההיפך אינו נכון – הרעיון אינו יכול לשלוט בהלכה בדרגה כזו שהוא משנה אותה, מכיוון שהרעיון סותר ההלכה להלכה, מוכח מתוכו שהוא טעות למחצה או טעות לגמרי.⁴³

וכך, כאשר הפרשנים הליברליים יותר של הרב סולובייצ'יק יעדיפו להדגיש את הדיון המתודולוגי שהביל אותנו אל השיטה הדריסטית עם השלכותיה הרדיקליות בפוטנציה, הפרשנים השמרניים ידגישו את הממדים המעשיים את הפילוסופיה של סולובייצ'יק ואת מה שנראה כחוסר התלות שלו במתודולוגיה זו.

הצגתי לעיל את גישתו הפילוסופית של סולובייצ'יק לתפילה כאילו היה זה תהליך של לימוד פילוסופיה מטקסטים הלכתיים. אולם אם נתבונן שוב במקרה שהוצג, נבחין שהתהליך מורכב יותר.

נוכל להבחין בין החוקים הפרקטיים הממשיים הקשורים בתפילה ובין עקרונות גבוהים יותר השולטים בתהליך ההלכתי. תהליכים אלו כונו על ידי יואל רות 'עקרונות שיטתיים' (systematic principles).⁴⁴ אחד העקרונות השיטתיים הבסיסיים, על פי רות, הוא קיומה של הבחנה בין החוקים מדאורייתא ובין חוקים מדרבנן. סולובייצ'יק בוחר, כאמור, לצדד ברמב"ם בפולמוס על מעמדה של מצוות התפילה. להכרעה עקרונית זו, שלפיה התפילה היא מצווה מן התורה, יש השפעות הלכתיות. ואדגים דבריי: אדם תוהה אם אכן התפלל במהלך היום. אם הוא הולך בדרכו של הרמב"ם יהיה עליו להתפלל, וזאת על פי עיקרון שיטתי נוסף – ספק דאורייתא לחומרה. אולם אם המצווה היא מדרבנן, הרי שעל פי התלמוד (ברכות כא ע"א) אין צורך לנהוג כך, שכן ספק דרבנן לקולה.⁴⁵ יוצא אפוא שיש לנו החלטה שהתקבלה ברמת העקרונות השיטתיים, ויש

Judaism 42 (1993), pp. 59–70

43 שמשון רפאל הירש, ספר חורב, סודר מחדש על פי תרגום הרב משה זלמן אהרנזאהן מקאוונא, בני ברק תשמ"ד.

44 Joel Roth, *The Halakhic Process*, New York 1986

45 וראו סיכום יעיל של מספר סוגיות הלכתיות הנוגעות לעניין זה אצל ר' יוסף בן מאיר תאומים, פרי מגדים, פתיחה להלכות תפילה לשולחן ערוך, אורח חיים, חלק פט.

להחלטה זו השלכות מעשיות. ועתה עולה השאלה: האם עדיין נרצה לומר שיש בידינו תהליך חדסטרי פשוט? האם עדיין התהליך הוא רק שימוש בשיפוט המקובל של ההלכה לבניית תאוריה המעניקה שיטתיות?

כאשר הכריע סולובייצ'יק ללכת בעקבות הרמב"ם ולסווג את מצוות התפילה כמצווה מדאורייתא, הוא הכריע ברמה של עיקרון ולא ברמה של ההלכה המעשית. אפשר להמשיך ולתהות על הראייה הישירה והחדסטית של התהליך, אם נעקוב אחר טיעוניו ומתוך תפיסת מעמד התפילה כדאורייתא. שכן במונחים של המחקר שהצבנו לפנינו, נראה שהסיבה העיקרית היא הפרשנות שמעניק סולובייצ'יק למצב האנושי.

כפי שציינו, אפשר לראות שתי סיבות בתיאורו של סולובייצ'יק את משבר העומק האוניברסלי כמובילות אותו לצדד ברמב"ם. האחת היא שאנו נמצאים תמיד במשבר עומק טרגי, אם אנו מודעים לכך ואם לאו, ומשום כך הקשר מחויב המציאות שבין תפילה לצרה קיים תמיד. נמצא אפוא שהמחויבות שלנו להתפלל איננה רק בגין משבר חיצוני. במילים אחרות, זוהי מחויבות מתמדת ככזו היא ציווי מדאורייתא. יתר על כן, בגלל משבר זה, הגורר בעקבותיו חוסר ישע ותלות מוחלטים, אנו צריכים את הרשות שנותנת לנו התורה כדי לגאול עצמנו ממצבנו מעורר החמלה ולאפשר לנו לנקוט צעד רדיקלי זה – לפנות בבקשה לאלוהים. ההחלטה ללכת בדרכו של הרמב"ם כרוכה בטענה הפילוסופית של סולובייצ'יק בעניין הטבע האנושי, כלשונו:

הקיום האנושי ממצה את עצמו בחווית המשבר, בגילוי המתמיד שמגלה האדם את עצם הימצאותו במצוקה, במודעותו האיתנה להתקרבותו עוד ועוד אל גדת הייאוש המוחלט, ברעיון הפרדוקסלי של הגעתו מן האין והליכתו אל הלא כלום. כל זה הוא חלק מתודעתו האונטית של האדם.⁴⁶

ועולה השאלה האומנם טענה פילוסופית זו הכרחית. מה מאלץ את סולובייצ'יק להגיע לפרשנות זו, ומדוע לא לקבל את הרעיון של משבר חיצוני הדורש ציווי מדאורייתא להתפלל? הסיבה, כמובן, היא שנושא המצב האנושי המורכב והפרדוקסלי עובר כחוט השני בכל עבודותיו של סולובייצ'יק, במיוחד כאשר הוא דן במצבו של איש האמונה. ואלה דבריו:

האדם המאמין, אשר חווייתו הדתית עמוסה מאבקים פנימיים וסתירות, המתלבט בין התלהבות ודביקות בא־לוהים לבין הרהורי ייאוש, שעה שהוא מרגיש כאילו נעזב על ידו, תפקידו קשה מאז ימי אברהם אבינו ומשה. תהיה זו ימרה בלתי נסלחת אם אנסה להפוך את חוויית האמונה המלאה

סבל בחוויה רווית הרמוניה וסיפוק, בעוד שאבירי האמונה שבמקרא התעלו מתוך חיי גבורה בניסיון טרגי ופרדוכסלי זה.⁴⁷ התודעה הדתית, היותר עמוקה והיותר נשגבה שבחויית האדם, הנוקבת ויורדת עד התהום ובוקעת ועולה עד לרקיע, אינה כל כך פשוטה ונוחה, אלא כלפי לייא, מסובכת וחמורה ומפותלת ביותר. במקום שאתה מוצא סיבוכה, שם אתה מוצא גדולתה. החוויה הדתית היא מראשה ועד סופה אנטינומית ואנטיתטית.⁴⁸

נמצא אפוא שהתמונה הפילוסופית של התפילה מורכבת מטקסטים, אולם בו בזמן קיימת גם עמדה פילוסופית ראשונית, הנמצאת הרחק ברקע, ודוחפת את ההחלטה העקרונית בדבר מעמד התפילה. לפנינו רקע פילוסופי המונח בבסיסה של הבחירה בין הרמב"ם לרמב"ן, ובחירה זו עצמה מתחוללת בתחומה של ההלכה המעשית. יתר על כן, כפי שציין דוד הרטמן, רקע פילוסופי זה כשלעצמו יש בו לפחות תוצאה הלכתית אחת, והיא החלטתו של סולובייצ'ק לאסור את התפילה מרצון, היא תפילת הנדבה:⁴⁹

אין רשות לאדם מישראל להוסיף על שלוש התפילות שהותקנו על ידי סופרי ישראל וחכמיו. אין לנו רשות לחבר תפילות חדשות [...] אין אנו בקיאים בסידור תפילת נדבה. לכן אין אנו מתפללים אותה עכשיו.⁵⁰

לאור כל האמור לעיל מפתיע למצוא שהרמב"ם תיקן את הרשות להתפלל תפילת נדבה,⁵¹ עובדה שאולי מורה שפירושו של סולובייצ'ק לטקסטים של הרמב"ם מספר לנו יותר על הפילוסופיה שלו עצמו מאשר על מחשבותיו של הרמב"ם כשכתב את דבריו.⁵²

אולם הנקודה המרכזית כאן היא שהדברים אופייניים ל'שיווי משקל רפלקטיבי' רחב (wide reflective equilibrium). לפנינו תאוריית רקע פילוסופית הנראית

47 הרב י"ד סולובייצ'ק, 'איש האמונה הבודד', תרגמו וערכו צ' זינגר וז' גוטהולד, איש האמונה, ירושלים תשל"ה), עמ' 9.

48 הרב י"ד סולובייצ'ק, 'איש ההלכה', איש ההלכה – גלוי ונסתר (לעיל הערה 21), עמ' 9–113. המובאה מעמ' 14.

49 Hartman, *Love and Terror*, pp. 188–189 (הערה 17 לעיל).

50 'רעיונות על התפילה' (לעיל הערה 21), עמ' 246. ראוי לציין, שדחייתו של הרב סולובייצ'ק את תפילת הנדבה היא דחייה תקיפה יותר ועקרונית יותר מאשר גישות הלכתיות קודמות הנוגעות לתפילת נדבה. גישות אלה מתבססות על כך שתהיה לאדם הכוונה הנכונה או על כך שיחדש בה דבר. ראו לדוגמה ערוך השולחן, אורח חיים, סימן קז, סעיף יב. אני אסיר תודה לתלמידי יהושע שיקמן שהפנה אותי למקור זה.

51 רמב"ם, הלכות תפילה א, ט.

52 נקודה זו הועלתה גם בקשר לפירושו לרמב"ן כמאמין שחובת התפילה בעת משבר היא מדאורייתא. ראו Ehud Benor, *Worship of the Heart*, New York 1995, p. 85.

כגישה תפיסתית כללית למצב האנושי. גישת סולובייצ'יק היא עתירת קונפליקטים; היא מכילה תפיסת בדידות קיומית. מתוך גישה זו הוא מצדיק את הבחירה בעיקרון שהתפילה היא מדאורייתא. לדעתו של סולובייצ'יק התאוריה והעיקרון מתאימים לשיח ההלכתי. עם זאת, יישומה של תאוריה זו גורם לשינוי בהלכה: הסוגיה של תפילת הנדבה מושפעת ישירות מהתאוריה עצמה, ולכן אנו מצויים קרוב ל'שינוי דרסטי מבוסס תאוריה' (drastic theory-based revision)⁵³, מהסוג שנורמן דניאלס רואה בו מאפיין נוסף של שיווי משקל רפלקטיבי רחב. מכאן ששיפוטם הלכתיים מקובלים משמשים לבניית תאוריה של התפילה, אך התאוריות והעקרונות המתאימים להם ביותר בעיניו של סולובייצ'יק משפיעים על פרשנותו את השיפוטם ההלכתיים הללו. קיים אפוא דגם פילוסופי המשפיע על אופן השימוש בחומר ההלכתי; ונראה לי שהעבודה שעושה התאוריה היא עבודה נכבדה ביותר. ואכן הרטמן אף מרחיק כאשר הוא טוען שתמונת התפילה שהצגנו כאן היא יצירה בלעדית של הפילוסופיה של סולובייצ'יק, ולא תוצר של כל שחזור הלכתי:

כאשר הוא מהרהר ב'הרפתקה הנועזת' של העמידה נוכח האלוהים בתפילה, מתיר סולובייצ'יק לתודעת האל שלו להישען על מקורות שאינם תלויים במסורת ההלכתית היהודית [...] כאשר המודעות לאל איננה מסוננת בידי המסורת ההלכתית הנורמטיבית ואיננה נשלטת בידיה, הרי שהיא מתפוצצת לאנטינומיות קיומיות ולתנועות דיאלקטיות חדות.⁵⁴

אף כי לא הייתי חולק על ההשפעות הפילוסופיות הברורות כאן, הנקודה שברצוני להעלות מול הרטמן היא, שמודעות זו לאל עוברת סינון מתמיד דרך המסורת ההלכתית. כאן פועל התהליך הדריסטי של שיווי משקל רפלקטיבי. אם כך, מה בעיני ההתנגדות המקורית לרעיון שסולובייצ'יק משתמש בשיטת שיווי המשקל הרפלקטיבי כאמצעי לשינוי ההלכה? אין ספק שבמקרה שלפנינו ההכרעה נעשתה ברמת המקרו כאשר למעמד המחויבות שלנו להתפלל, ולהכרעה יש השלכות הלכתיות מעשיות. בכל אופן, כל ההחלטות שסולובייצ'יק מקבל וכל פרשנויותיו הופכות לאופציות בתוך התחום ההלכתי. אמנם ניתן לומר שכל השינויים וההכרעות הן חלופות בתחום השיח ההלכתי, אולם אין פירושה שלא נעשה כאן שימוש בשיטת שיווי המשקל הרפלקטיבי. בד בבד לא ברור כלל שהגישה הרפלקטיבית תוביל לתוצאה רדיקלית. לדוגמה, בתחום המשפט או המוסר: בעוד שעיקרון שנוצר בגלל השיפוט המקובל שלנו יוכל לגרום לנו לשנות את ההכרעות השיפוטיות האלה, יש לקוות שהעיקרון לא יגרום לנו

53 Daniels, 'Wide Reflective Equilibrium', p. 266 (הערה 10 לעיל).

54 Hartman, *Love and Terror in the God Encounter*, p. 202 (הערה 17 לעיל).

להחליט, למשל, שיש לנו חובה מוסרית להתעלל בילדים כאוות נפשנו. לו כך היה הדבר, מן הסתם היינו דוחים את השיטה על הסף.

אכן, אחד מדברי הביקורת נגד שיטת שיווי המשקל הרפלקטיבי, במקרים שהשיטה משמשת להצדקה בפילוסופיה המוסרית, הוא שזוהי שיטה שמרנית מאוד, שלכל היותר תצליח לגרום לכך 'שאנשים יהיו מודעים יותר להשלכותיהן של השקפות עולם שבהן הם מחזיקים ממילא'.⁵⁵ השיטה רק קובעת שהשקפה מסוימת היא קוהרנטית, אך כאשר נקודת ההתחלה היא מערכת מסוימת של השיפוט השקולים, הרי שיש לנו נטייה ליצור עקרונות מסוימים ולהימנע מליצור עקרונות אחרים, ופירושו של דבר הוא שקשה להניח שהשינוי ברמת השיפוט השקולים יהיה רדיקלי מאוד.

אולם אין ענייננו כאן בשאלה אם השיטה, כשיטת הצדקה, טובה או לא. כל שאנו עושים הוא לציין את הביקורת, שכן היא מראה לנו שסולובייצ'ק אמנם נשאר בתחום המסורת ההלכתית, אך אין זאת אומרת שהוא לא ניצל את השיטה. השימוש בשיטה אינו מחייב נסיגה מהנחות הלכתיות, או חריגה מתחום המערכת ההלכתית. הוא מחייב קריאה פילוסופית ורגישות לכל המקומות הפילוסופיים בטקסט ההלכתי. קריאה זו תאפשר שיקול דעת הלכתי בויקה לטיעונים פילוסופיים הטמונים בטקסט. העניין הוא בכך שאין כאן פילוסופיה אחת ויחידה שפשוט צונחת בשלמות, מתוך דף תלמוד או משנה תורה, וגישה חד-סטרית לא תאפשר לסולובייצ'ק לבחור את הבחירות המשמעותיות שהוא בוחר בתוך המסורת. עצם העובדה שבחירותיו אינן גורמות לנו לחשוב שהוא 'חצה את הקווים' היא היא לשדה ותמציתה של השיטה. בעיני רבים זוהי הביקורת על השיטה. אפשר שבעיני סולובייצ'ק זהו יתרונה.

מכאן גם שעצם דחייתו שיפוט מסוימים ועקרונות מסוימים לטובת אחרים אינה מעידה בהכרח שרעיונותיו הפילוסופיים מרחפים בחופשיות מעל להלכה, כפי שנראה שהרטמן סובר. ההלכה כוללת דעות שונות שביניהן יכול סולובייצ'ק לבחור בחירה לגיטימית, ומבחינה זו ההלכה היא מעין מסנן לנקודת המבט הפילוסופית. זאת ועוד, יש כאן טשטוש גבולין: בלתי אפשרי לנחש אם אותה פילוסופיה עצמה כבר הושפעה מההלכה כפי שסולובייצ'ק מבין אותה. המשחק העדין שבין כל ההשפעות על הגותו של סולובייצ'ק אינו מאפשר לכאורה כל ניסיון לשחזר את חוטי המחשבה המדויקים שלו. לא ניתן לעקוב אחרי קווי מחשבה ישירים ועצמאיים שיוכלו להיראות כקווים שהם אך ורק פילוסופיים או אך ורק הלכתיים. למעשה, שיווי המשקל שבין ההשפעות הללו הוא המוביל לשיטה הפרשנית המיוחדת שיצר סולובייצ'ק בתחום זה ובתחומים אחרים.

נכון אפוא לומר שאין כאן תהליך פשוט של שחזור מתוך טקסטים הלכתיים. אותם טקסטים יכולים לשמש – וכבר שימשו – להצגת פילוסופיות שונות מאוד של התפילה. אנו מוצאים הוא מתאם בין התאוריה, העקרונות והנתונים שהגענו אליהם, ונראה לי שהדבר תואם גם את שיטת שיווי המשקל הרפלקטיבי, כפי שכותב נלסון גודמן כאשר הוא משתמש בתהליך זה להצדקה של עקרונות ההיקש:

תהליך ההצדקה הוא התהליך העדין של התאמה הדדית בין כללים לבין היקשים מקובלים; ההסכמה ביניהם היא ההצדקה היחידה הנחוצה גם לאלה וגם לאלה.⁵⁶

את הנתונים ההלכתיים, הנתפסים כמחזיקים יותר מאשר דעת הרוב שהפכה למעשה הנורמטיבי, לעולם אין מסיגים. אולם אם שיטת שיווי המשקל הרפלקטיבי היא כזו שבה התאוריה מחייבת אותנו לשקול מחדש את ההלכה המקובלת ואת פרשנותה, שדומה ששיטתו של סולובייצ'יק הולכת בדרך זו. יתר על כן, השיטה עושה כך פעמים רבות בדרכים רדיקליות יחסית המאפשרות למזער או לדחות צורות מחשבה מסורתיות עם השפעות מעשיות, אם בגישתו לתפילה ואם בסוגיות אחרות.⁵⁷ שיטת שיווי המשקל הרפלקטיבי, מעצם טבעה, אינה מאפשרת חשיבה 'מחוץ לקווים'. ברם אין פירושו של דבר שמאחר שהקווים שסולובייצ'יק מתמודד עמם הם ההלכה, אין הוא משתמש בכל הכלים שמעמידה לרשותו השיטה.

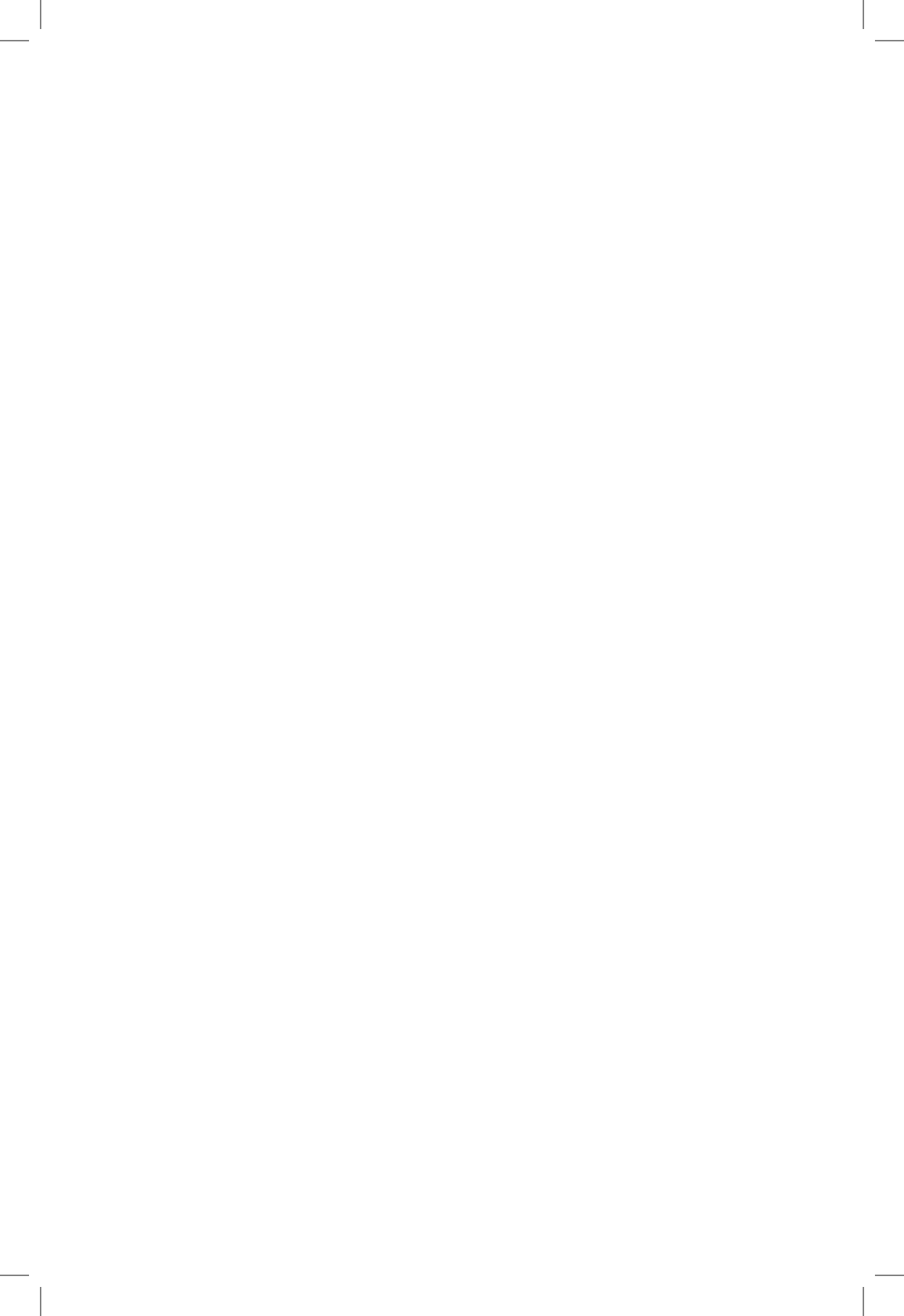
הבה נסכם: בתחילה נראה היה ששיטתו הפילוסופית של סולובייצ'יק יוצרת את הרושם שלפנינו פילוסוף בעל מחשבה חופשית, במיוחד בהתחשב בתוצאות האנטינומיות של שיטתו. יש המעוניינים להאיר את דמותו של סולובייצ'יק בדרך זו. אולם כאן עומדות העובדות בדרכה של תזה טובה, כיוון שדבריו על הנחות הלכתיות בסיסיות והעובדה שהוא מגביל עצמו למסורת ההלכתית מציעים, לכאורה, הגבלה של חירות פילוסופית כזו, ומכאן קצרה הדרך לדחיית השיטה כולה. מהלך זה יהפוך למצודד עבור אלה המעוניינים לשרטט את דמותו של סולובייצ'יק באור שונה, אפילו הפוך. במאמר זה הצעתי שהשיטה אכן

56 Nelson Goodman, *Fact, Fiction and Forecast*, Indianapolis IN 1973, p. 64
 57 ראוי לציין כאן את סקירתו של יעקב בלידשטיין את אסופת המאמרים של סולובייצ'יק *Family Redeemed: Essays on Family Relationships*, D. Shatz and J. B. Wolowelsky (eds.), New York 2000. בלידשטיין מציין, שבחלק מהנושאים 'הקשר למסורות הלכתיות הוא בעייתי'. ראו Ya'akov Blidstein, 'All You Need Is Love', www.haaretzdaily.com, 17 בדצמבר 2002.

בשימוש, אך ללא התוצאות האנטינומיות. הנקודה היא שהשיטה עצמה אינה זקוקה לתוצאות כאלה, כיוון שקיימת שאלה אמתית באשר למידה שבה מגבלות אלה על החירות הפילוסופית של סולובייצ'יק מובנות מלכתחילה בשיטת שיווי המשקל הרפלקטיבי.

מכל אלה אנו למדים, שלא רק דתיותו של סולובייצ'יק שהתגברה על נטיותיו הפילוסופיות היא שגרמה לו כנראה להציב את הסייגים שהציב ליישום שיטתו. ייתכן שבחלקם היו סייגים אלה תוצאה של שיטתו. אך האמת היא ששאלה זו תיוותר ללא הכרעה. ניתן לתאר בדרכים שונות את המתחים הברורים הקיימים במקומות רבים בהגותו, ואפשר שרבים מהתיאורים הללו יהיו מעוגנים בחייו ובעבודתו של סולובייצ'יק. האם האורתודוקסיה שלו מונעת ממנו ליישם יישום מלא את השיטה הפילוסופית של שיווי המשקל הרפלקטיבי? או האם לפנינו שיטה פילוסופית שמרנית הזוכה לשחרור מלא? והאורתודוקסיה היא היא אולי המכתיבה את עצם הבחירה בשיטה פילוסופית שמרנית מעין זו? ייתכן שאופייה הדיאלקטי של הפילוסופיה של סולובייצ'יק פירושו, שהפילוסופיה עצמה פתוחה לפרשנויות השונות הללו.

לפיכך הסוגיה האמתית תהיה הבחירות הפרשניות שאנו בוחרים בבואנו לתאר את המתחים. כדי להוסיף ולהעמיק את הבנתנו בחשיבתו של הרב עלינו להגביר את המודעות שלנו לבחירות אלה, ולחלופות לאותן בחירות.



חלק שני

גבולות הקהילה וחינוך –
מעיון למעשה



קהילות בתהליכי שינוי



מחשבה, תרבות חברתית ומבנה: הרב סולובייצ'יק כמנהיג אורתודוקסיה מודרנית

חיים א' וקסמן

מזה כעשרים שנה מצביעים חוקרים במדעי החברה על תפנית ימנית באורתודוקסיה האמריקאית. עם אלה נמנים צ'רלס ליבמן,¹ חיים סולובייצ'יק,² סאם היילמן,³ ויליאם הלמרייך, רעואל שנער⁴ ואנוכי.⁵ במאמר זה אבקש לטעון כי היה זה מוקדם מדי להספיד את האורתודוקסיה המודרנית. ישנן אינדיקציות לכך שהאורתודוקסיה המודרנית בארצות הברית עדיין חזקה. האם משמעות הדבר שהאבחנות הקודמות היו שגויות? גם אם התשובה לכך חיובית אין זה מטריד,

* מאמר זה מוקדש לד"ר מורי וידידי הרב פרופ' שמואל ב"ר בנימין זאב וורצבורגר, תלמיד מובהק של הרב סולובייצ'יק, רב ומנהיג, בעל מחשבה וחכם מופלג, אציל נפש אמתי, וגדול בעניוּתו.

תודתי לחיים ברונשטיין, לורנס גרוסמן, נח קנת היין, לורנס קפלן, יוג'ין קורן, טובה ליכטנשטיין, דוד שץ, ומירון וורצבורגר על הערותיהם והצעותיהם לגרסאות קודמות של המאמר.

1 Charles S. Liebman, 'Extremism as a Religious Norm', *Journal for the Scientific Study of Religion* 22, 1 (March 1983), pp. 75–86. לגרסה מתוקנת מעט ראו *Deceptive Images: Toward a Redefinition of American Judaism*, New Brunswick, NJ 1988, pp. 25–42.

2 Haym Soloveitchik, 'Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy', *Tradition* 28, 4 (Summer 1994), pp. 63–130; reprint: R. Rosenberg Farber and C. I. Waxman (eds.), *Jews in America: A Contemporary Reader*, Hanover, NH 1999, pp. 320–376.

3 Samuel C. Heilman, 'How Did Fundamentalism Manage to Infiltrate Modern Orthodoxy?', *Orthodoxy Sliding to the Right*, Berkeley, CA 2003. ראו גם בספרו 21 בדצמבר 2006.

4 William B. Helmreich and Reuel Shinnar, 'Modern Orthodoxy in America: Possibilities for a Movement under Siege', *Jerusalem Letters/Viewpoints*, Jerusalem Center for Public Affairs, June 1, 1998.

5 Chaim I. Waxman, 'The Haredization of American Orthodox Jewry', *Jerusalem Letter/Viewpoints*, Jerusalem Center for Public Affairs, February 15, 1998.

שכן 'הדבר הקשה ביותר לחיזוי הוא העתיד'.⁶ כבר טען פיטר ברגר, ש'יתרונם של מדעי החברה על פני הפילוסופיה או התאולוגיה הוא בכך, שניתן להשתעשע באותה מידה כאשר התאוריות שלך מופרכות וכאשר הן מאומתות'.⁷ לא התזה על התפנית ימינה מוטעית, אלא ההנחה שבעקבותיה, בדבר גסיסתה של האורתודוקסיה המודרנית. להלן אעמוד על כוחה ועצמתה של האורתודוקסיה המודרנית בארצות הברית בזמן הזה, תוך ציון נקודות עימות בינה לבין האורתודוקסיה בנקודות זמן מוקדמות יותר במאה העשרים. הצלחתה של המודרנית נזקפת לא מעט להשפעתו של הרב יוסף דוב סולובייצ'יק. אישיותו והגותו, בשילוב עם דפוסים חברתיים-תרבותיים אחרים בחברה האמריקאית ובמבנה היהדות האורתודוקסית בארצות הברית, הם שהפכו את 'האורתודוקסיה האמריקנית' ל'אורתודוקסיה מודרנית'.

לפני זמן מה מצאתי באינטרנט, שיש יותר מ-500 קהילות המגדירות את עצמן במוצהר 'קהילה אורתודוקסית מודרנית'. למעלה מ-200 מצהירות שהנן או שפועל בתחומן 'בית כנסת אורתודוקסי מודרני'. ניתן להעריך אפוא, שקיימות ברחבי ארצות הברית כמעט 1,000 קהילות שניתן להגדירן בצורה כזו או אחרת כ'אורתודוקסיות מודרניות'.

זאת ועוד, בשנים 2001–2002 נערך סקר (הוא לא פורסם) על ידי מילטון היומן ודייוויד רבינוביץ בבית כנסת של ישראל הצעיר ('Young Israel') באזור ניו יורק/ניו ג'רסי. הסקר התמקד בשמונה נושאים: פלורליזם/סובלנות; המשמעות הדתית של מדינת ישראל; גישות והתנהגות בין יהודים ללא יהודים; סמכות רבנית ו'דעת תורה'; תורה והשכלה חילונית ('תורה ומדע'); חומרות; נשים והלכה; יזמה דתית. בכל נושא התבקשו המשיבים לבחור בין תשובות שונות בתוך גבולות האורתודוקסיה. היו תשובות ששיקפו נקודות מבט שמרניות מאוד, והיו ששיקפו נקודות מבט מודרניות. מתוך 270 השאלונים שנשלחו הוחזרו 116, כלומר ההיענות הייתה 43%, וטווח הגילאים של המשיבים היה 25–65, רובם המכריע בין הגילאים 35–54.⁸ באופן גורף בכל שמונת הנושאים בחרו מרבית המשיבים בעמדות המשקפות נקודות מבט מודרניות עד מודרניות מאוד.

הקהילה הנסקרת אינה יוצאת דופן. בראשה עומד רב בוגר 'ישיבת רבינו יצחק אלחנן' בישיבה אוניברסיטה משנות השבעים, המכהן בתפקידו למעלה

6 אמרת כנף בשם סמל אמריקאי מפורסם (כוכב הבייסבול יוגי ברה).

7 P. L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington, DC and Grand Rapids, MI 1999, p. 2

8 אחד הסימנים למאפיין ה'אורתודוקסי מודרני' של בתי הכנסת טמון בממצא, כי בעוד ש-58% אמרו שהם גדלו כאורתודוקסים (או מסורתיים), 42% השיבו כי לא גדלו כך. היו הבדלים מסוימים בהתאם למגדר, כאשר שיעור גבוה מעט יותר של גברים השיבו כי לא גדלו כאורתודוקסים.

משני עשורים. מעטות הקהילות ששוררת בהן אידיליה בין הרב לחברי הקהילה, וכך גם בקהילה הנידונה. הרב ניצב 'ימינה' מרוב חברי קהילתו, אך עם זאת הוא משתף פעולה עם גילויי 'מודרניות' בקהילה גם כאשר הם למורת רוחו.⁹ בסך הכול מעמדו איתן, חברי הקהילה מכירים בערכו ובחשיבותו, ונראה כי יחסיהם תקינים למדי.

כמו קהילה זו כך גם קהילות רבות אחרות. על פי סקר האוכלוסין היהודי הלאומי משנת 2001 כ-10% מן המזדהים כיהודים בדתם הם אורתודוקסים. מתוכם 41% הם בעלי תואר ראשון לפחות, 16% בעלי תואר שני, ו-5% בעלי תואר שלישי, כולל דוקטור לרפואה או למשפטים. 72.7% מן האורתודוקסים מאמינים, כי 'ליהודים בארצות הברית ובכל מקום אחר בעולם יש גורל משותף'; 80% מאמינים, כי 'ישראל היא המרכז הרוחני של העם היהודי'; 70% מצהירים, כי 'אורח חיים אתי ומוסרי' הוא חלק חשוב מהיות יהודי. כמו כן זהותם הדתית של רוב המשיבים כוללת אתגרים כמו 'הפיכת העולם למקום טוב יותר' (73%), 'חיי רוח עשירים' (77%), 'היות חלק מקהילה יהודית' (73%), וכן 'תמיכה בארגונים יהודיים' (63%).

אכן ישנו קושי בהגדרת ההבדלים שבין אורתודוקסיה מודרנית לבין אורתודוקסיה 'קיצונית', 'ימנית', 'כיתתית' או 'חרדית'. עם זאת נראה שיש להבחין ביניהן על בסיס שלושה מאפיינים עיקריים. הראשון, עמדתה הבדלנית העקרונית של החרדיות מול כלל העולם ומול הקהילות היהודיות שאינן חרדיות. השני, היחס למודרנה ולהשכלה: החרדים דוחים, והאורתודוקסיה המודרנית מאפשרת ואף מקדמת בברכה. השלישי, היחס למדינת ישראל ולציונות: האורתודוקסיה המודרנית רואה את מדינת ישראל כמרכז רוחני וכבעלת משמעות יהודית אינהרנטית, ותומכת בה ובמטרות הציונות בכלל.¹⁰

9 דבר זה נראה די טיפוסי ועשוי לעזור בהסבר חלק מתפיסת 'הפנייה ימינה', כלומר נטייתם המובהקת ימינה של רבני ישיבה אוניברסיטה בסוף המאה העשרים בהשוואה לקודמיהם. התפנית לימין עשויה הייתה להיות בתוך תכנית הסמיכה של ישיבה אוניברסיטה, בהשפעת 'הרוויזיוניזם' של הרב יוסף מאיר בתוך האורתודוקסיה בכללה, אך היא בולטת כיוון שהרבנים הרבה יותר נראים לעין מאשר הציבור הרחב. ראו Lawrence Kaplan, 'Revisionism and the Rav: The Struggle for the Soul of Modern Orthodoxy', *Judaism* 48, 3 (Summer 1999), pp. 290–311.

10 במידה רבה ההבדלים התרבותיים בין הרפורמים לאורתודוקסים במאה התשע עשרה בהונגריה, על פי יעקב כ"ץ, דומים להבדלים כיום בין האורתודוקסים המודרניים לבין החרדים. במיוחד בולט 'הפער התרבותי' שבין המחנות: מצד אחד פתיחות לחידושים, לרכישת השכלה מודרנית, להסתגלות חברתית וכיוצא באלה; ומצד שני הסתגרות מרצון. ראו יעקב כ"ץ, 'לאומיות יהודית: מסות ומחקרים, ירושלים 1983, עמ' 149. מיכאל סילבר ומנחם פרידמן מתמקדים בנושא ההקפדה על שמירת מצוות, המאפיין את החרדים. ראו Michael K. Silber, 'The Emergence of Ultra-Orthodoxy: The Invention of a Tradition', J. Wertheimer (ed.), *The Uses of*

מן הנתונים הללו נראה, שקיים רוב בקרב היהודים האורתודוקסים האמריקאים שהוא בעל השכלה גבוהה, מחויב לקהילה יהודית רחבה יותר, מייחס חשיבות וערך למאמץ האנושי ל'תיקון עולם', ורואה את מדינת ישראל כמרכז הרוחני של העם היהודי. במילים אחרות, אלו הם 'האורתודוקסים המודרניים'!

תחילת המאה העשרים

למעלה מתשעים אחוזים של יהדות אמריקה כיום באים מרקע מזרח-אירופי. בשנת 1880 היו בארצות הברית כ־250,000 יהודים, רובם ממרכז אירופה.

Tradition: Jewish Continuity in the Modern Era, New York and Jerusalem 1992, pp. 23–82; Menachem Friedman, 'Life Tradition and Book Tradition in the Development of Ultraorthodox Judaism', H. E. Goldberg (ed.), *Judaism Viewed from Within and from Without: Anthropological Studies*, Albany 1987, pp. 235–255

אביעזר רביצקי מתמקד בגורם הציוני, כאשר האורתודוקסים המודרניים הם ציונים והחרדים נעים בטווח שבין אנטי-ציונות לבין אציונות. הוא מצביע על תפיסה חרדית שלפיה 'מדינת ישראל היא תופעה ניטרלית מבחינה דתית, המתקיימת בתחום החולין ושרויה בעידן הגלות. הורתה ולידתה של מדינה זו אינן בטומאה ואינן בקדושה, היא איננה משקפת התעוררות משיחית וגם איננה מגלמת התפרצות אנטי-משיחית. יש לדון אותה כמו כל תופעה היסטורית אחרת, היינו לפי זיקתה ותרומתה הממשית לתורה וללומדיה, ולפי יחסם של מנהיגיה ובניה לדרשותיה של ההלכה' (אביעזר רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים: משיחות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל, תל אביב תשנ"ג, עמ' 201).

אולם לא כל התפיסות החרדיות רואות את מדינת ישראל כניטרלית מבחינה דתית. כך למשל ר' יעקב קמנצקי (1891–1986), שהיה ראש ישיבה של מתיבתא 'תורה ודעת' בברוקלין במשך שנים רבות, ראה בייסודה של מדינת ישראל מעשה אלוהי, בתגובה לשואה ולמצבה של יהדות ברית המועצות, ואמצעי לחיזוק הזהות והקשרים היהודיים בין העם היהודי. לפיכך הוא הציע: 'עלינו להבין את הקמת מדינת ישראל בימינו שלאחר החורבן הגדול והייאוש שנאחז בקרב שארית הפליטה וכן לאור מצבם הנואש של יהדות רוסיה סיבב הקב"ה את הקמת המדינה כדי לחזק את הזהות היהודית ולקיים הקשר שבין יהדות הגולה וכלל ישראל'. ראו יעקב קמנצקי, אמת ליעקב: ספר עיונים במקרא על התורה, נערך וסודר על ידי נכדו ד"ר נוישטש. ניו יורק וקליבלנד תשנ"א, עמ' רעב הערה 17. בשיחה פרטית הציעה טובה ליכטנשטיין מאפיין מבחין נוסף, דהיינו הגישה כלפי נשים וחינוך, בייחוד חינוך יהודי, כאשר האורתודוקסים המודרניים הרבה יותר שוויוניים בהשוואה להבדלי המגדר החדים בחינוך חרדי.

בניתוח סופי המושגים 'אורתודוקסי' 'מודרני' ו'חרדי' הם אלה שכוננו בפי מקס ובר 'טיפוסים טהורים', כלומר תבניות שלא בהכרח קיימות בצורתן הטהורה אלא מובנות על ידי סוציולוגים למטרות מדידה. ראו H. H. Gerth and C. Wright Mills (trans. and eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York 1946. ישנו מגוון של חרדים עם דרגות שונות של אחד או יותר מהמאפיינים; זהו השילוב של מאפיינים שיוצר את הטיפוסים הטהורים המלאים.

בשנות ההגירה הגדולות (1881–1924) היגרו לארצות הברית קרוב לשלושה מיליון יהודים ממזרח אירופה, רובם יוצאי עיירות קטנות (שטעטלך). מהגרים אלה הכירו צורה אחת של יהדות: זו שנודעה בהמשך כיהדות 'אורתודוקסית'. כתוצאה מכך התפתח 'תור הזהב' של האורתודוקסיה בניו יורק, כאשר הרוב המכריע של יהודים אורתודוקסים בארצות הברית חיו בשנות העשרים והשלושים באזור ניו יורק.¹¹ ברבות השנים עזבו רבים מהם ומבניהם את האורתודוקסיה לטובת יהדות קונסרבטיבית או רפורמית. תחושת האופטימיות והביטחון העצמי של האורתודוקסיה האמריקאית בשנות העשרים דעכה במהרה. כך ג'וסליט:

עד לשנות הארבעים סבלה הרבנות האורתודוקסית דוברת האנגלית מנסיגה, והוכרחה לבדוק את עתידה. את מקומן של חדות החיים והאופטימיות תפסה תחושה [...] של ציפיות שלא מולאו. אלה התבטאו במיוחד בדור השני והשלישי של תלמידי ירי"א [...] היהודים האורתודוקסים שהפכו למודרניים [...] היו בטוחים שצורת יהדותם תהפוך לביטוי הדתי העיקרי של יהודים אמריקאיים מן הדור השני. [אולם] נראה היה כאילו אורתודוקסיה מודרנית אמיתית תוכל להימצא רק במקרים בודדים, ב'כיסים' תרבותיים, ואילו תהליך האורתודוקסיוזיה הצפוי של מעמד הביניים לא יתגשם. 'מטרה אבודה', אמר בוגר של ירי"א בשנת 1942, 'האורתודוקסיה לא הלכה לשום מקום'.¹²

כידוע, בשנים שבהן היו שערי ההגירה פתוחים התנגדו לה רבני מזרח אירופה. באופן כללי, הדתיים והמסורתיים יותר מתנגדים לניידות גאוגרפית, בשל ההשלכה השלילית שיש לכך על הדת.¹³ יהודים אורתודוקסים מזרח-אירופיים

Jenna Weissman Joselit, *New York's Jewish Jews: The Orthodox Community in the Interwar Years*, Bloomington, IN 1990, p. 2

שם, עמ' 80.

Robert Wuthnow and Kevin Christiano, 'The Effects of Residential Migration on Church Attendance in United States', R. Wuthnow (ed.), *The Religious Dimension: New Directions in Quantitative Research*, New York 1979, pp. 257–275; Michael R. Welch and John Baltzell, 'Geographic Mobility, Social Integration, and Church Attendance', *Journal for the Scientific Study of Religion* 23, 1 (March 1984), pp. 75–91; Roger W. Stump, 'Regional Migration and Religious Commitment in the United States', *Journal for the Scientific Study of Religion* 23, 3 (September 1984), pp. 292–303; Roger Finke, 'Demographics of Religious Participation: An Ecological Approach, 1850–1980', *Journal for the Scientific Study of Religion* 28, 1 (March 1989), pp. 45–58; Michael D. Irwin, Charles M. Tolbert and Thomas Lyson, 'There's No Place like Home: Nonmigration and Civic Engagement', *Environment and Planning A*, Vol 31, No. 12 (December 1999), pp. 2223–2238

נרתעו במיוחד מן ההגירה לארצות הברית עקב השמועות השליליות הנוגעות לחיי הדת שם. לשם דוגמה, הרב משה ויינברגר מניו יורק (1854–1940), שהיגר מהונגריה, כתב תיאור ביקורתי חריף של יהדות ניו יורק בשנות השמונים של המאה התשע עשרה.¹⁴ הוא ראה בחברה האמריקאית חברה חומרנית, וקונן על הרמה הנמוכה של חינוך יהודי ושמירת כשרות במדינה. ספרו היה במידה רבה אות אזהרה לעמיתיו במזרח אירופה, שאמריקה מהווה איום רוחני ליהודים דתיים-מסורתיים.

בתחילת שנות התשעים של המאה התשע עשרה פרסם הרב ישראל מאיר הכהן (1838–1933)¹⁵ כתבי אזהרה ליהדות מזרח אירופה על הסכנות שבהגירה לאמריקה. בדברי הסיכום לחיבורו 'נדחי ישראל', שנועד להבהיר את יסודות ההלכה עבור הנמצאים ב'ארצות רחוקות', במיוחד באמריקה, הזהיר מפני הסכנות שבעזיבת מזרח אירופה, וטען שההזדמנויות הכלכליות אינן שוות את מחיר אבדן היהדות.¹⁶

בשנת 1900 הודיע הרב יעקב דוד וילובסקי (1845–1913),¹⁷ כי מי שיהגר לארצות הברית הוא חוטא, כיוון שבאמריקה נרמסת התורה שבעל-פה. לטענתו הותירו יהודי אירופה מאחוריהם לא רק את ביתם כי אם גם את תורתם, את התלמוד, את הישיבות – ובמילה אחת את כל היידישקייט שלהם, כלומר את אורח החיים היהודי.¹⁸ ואכן מרביתה של האליטה הדתית והאינטלקטואלית נשארה במזרח אירופה ולא היגרה לאמריקה, בין השאר מתוך תחושת מחויבות לתפקידם כמנהיגים רוחניים, הדואגים לחסידיהם במזרח אירופה ערב השואה. העובדות באמריקה אכן אישרו את חששם של הרבנים. מצוות מסוימות נזנחו, וביותר שמירת השבת, שהייתה ניסיון קשה בחיי המסחר והמלאכה באמריקה. ורנר וסרול, במחקרם על 'עיר הינקים' בין השנים 1930–1935, מצאו ש'העריקה המתקדמת של דורות עוקבים של יהודים ממערכת דתם כמעט הושלמה בקרב ילדיהם של המהגרים עצמם, והיא מובחנת יותר מאשר בקרב קבוצות מהגרים אחרות'. לטענתם 'תת-המערכת הדתית של קהילת [יהודי עיר הינקים] נמצאת, כפי הנראה, במצב של התפוררות בעיקר בשל הגורם הכלכלי'.¹⁹ יהודים שרצו

14 משה ויינברגר, ספר היהודים והיהדות בניו יורק, ניו יורק: המשרד של העיתון דער ניוארקער יידשען צייטונג, 1887; תרגום לאנגלית וערך י"ד סרנה: *People Walk on their*

Heads: Moses Weinberger's Jews and Judaism in New York, New York 1982

15 בעל 'הפך חיים' מראדין (כיום בלארוס).

16 ישראל מאיר בן אריה זאב הכהן, נדחי ישראל, ווארשא תרנ"ד, עמ' 129–130.

17 הרב מסלוצק (בלארוס), שנודע בשם רידב"ז.

18 מצוטט בתוך Moshe Davis, *The Emergence of Conservative Judaism: The Historical School in the 19th Century*, Philadelphia 1963, p. 318

19 W. Lloyd Warner and Leo Srole, *The Social Systems of American Ethnic Groups*, Yankee City Series, vol. III, New Haven, CT 1945, pp. 199–200

להתחרות בהצלחה בשטח הכלכלי נאלצו להיפרד מן הדפוסים הדתיים המסורתיים המגבילים, והשבת היא דוגמה קלסית לכך:

יום המנוחה היהודי מתקיים בשבת. ברוסיה היהודים, שהיוו חלק חשוב ממעמד הסוחרים, שמרו על סדר עבודה משלהם במשך השבוע, והסוחרים הלא-יהודים נאלצו להתאים את עצמם לסדר זה. חנויותיהם היו סגורות בשבת, וביום ראשון הן היו 'פתוחות לעסקים'. לעומת זאת באמריקה שבוע העבודה הוא נוצרי, ויום ראשון הוא יום המנוחה. היהודים נעזרי יכולת להתנגד להסדר זה, והם מוכרחים לקבל אותו או להפסיד במרוץ התחרותי.²⁰

אף שרבים מן המהגרים היהודים נטשו בחווה את המסורת, שעמדה בדרכם במרוץ התחרות הכלכלית, נמנעו יהודי 'עיר הינקים' מהיטמעות המונית. מעשיהם לא גרמו להתפוררות הקהילה היהודית, אבל טבעה של הקהילה עבר שינוי בסיסי; כהגדרתם של ורנר וסרול:

בכל יתר האספקטים של הקהילה היהודית תהליכי השינוי הם החלפת מרכיבים יהודיים מסורתיים במרכיבים אמריקאיים. [אולם] במערכת הדתית של היהודים אין החלפה כזו. היהודים אינם מוותרים על מנהגיהם, על יחסיהם וייצוגם הדתי במערכת הדתית האמריקאית. אין אינדיקציות לכך שהם הופכים לנוצרים. אפילו הדור הראשון [שנולד בארצות הברית] ניתן רק לומר עליו שהוא אינו דתי.²¹

הקהילה היהודית התבוללה אפוא תרבותית, אך לא נעלמה. מערך המעמדות בעיר הינקים היה פתוח, ו'היהודים הרוסים טיפסו במעלותיו מהר יותר מכל קבוצה אתנית אחרת בעיר'.²² היו לכך דרישות חברתיות ונורמות התנהגות שלא עלו בקנה אחד עם נורמות של יהדות מסורתית, וכולם, מלבד אלו שהיגרו בגיל מבוגר, אימצו את הנורמות האמריקאיות.

המנהיגות הדתית האורתודוקסית לא הייתה מצוידת בכלים להתמודד עם אתגרי החברה האמריקאית הפתוחה. כפי שהציג זאת מרשל סקלייר באמצע המאה: 'הצלחתם של שומרי המצוות האורתודוקסים הייתה מוגבלת להנצחת הממסד, ואף זאת במידה מוגבלת. ההיסטוריה של תנועתם במדינה זו יכולה להיכתב במונחים המתארים ריקבון מוסדי'.²³ מדובר אפוא לא רק בנסיגה

20 ורנר וסרול, שם.

21 שם, עמ' 202.

22 שם, עמ' 203.

23 Marshall Sklare, *Conservative Judaism: An American Religious Movement*, Glencoe, IL 1955, p. 43. לניתוח מפורט של היעדר שמירת מצוות באורתודוקסיה האמריקאית במחצית

ממסדית כי אם גם בנסיגה מספרית, ובאמצע שנות השבעים נראה היה שתהליך זה מצוי בתאוצה מתמדת.²⁴

בעקבות השואה התחוללו תמורות רבות בתחום זה. ליהודים אורתודוקסים רבים שסירבו לבוא לארצות הברית בשנים מוקדמות יותר לא הותרה השואה ברה, והם החליטו להעתיק את תרבותם הדתית לארצות הברית. יש ראיות לכך, שבקרוב פליטי שואה שהיגרו לארצות הברית עלה שיעור האורתודוקסים על חלקם באוכלוסייה המקומית. במחקרו על ניצולי שואה ערך ויליאם הלמרייך ראיונות עומק עם 170 ניצולי שואה, ומצא שכ-41% מהם הזדהו כאורתודוקסים, בהשוואה ל-10% ואף למטה מכך בכלל יהדות אמריקה.²⁵

אין לחשוש שמרואייניו של הלמרייך אינם מייצגים. אני כחנתי את נתוני הסקר הלאומי של יהודי אמריקה משנת 1990, ומצאתי דפוסים דומים. מבין המזדהים כיהודים ואשר היגרו לארצות הברית בין השנים 1937–1948 20% הגדירו את עצמם אורתודוקסים, וכ-45% הגדירו את מוצאם המשפחתי כאורתודוקסי. לשם השוואה, מקרב ילידי ארצות הברית באוכלוסיית הגיל המקבילה רק 6% הזדהו כמשתייכים לאורתודוקסיה, וכ-19% הגדירו את מוצאם אורתודוקסי.

בין המהגרים החדשים לארצות הברית היו מספר מנהיגים אורתודוקסים, שבמזרח אירופה שמשו כראשי סמינרים לרבנים מתקדמים או ראשי ישיבות גדולות, וכמעט מיד עם הגיעם לאמריקה יסדו מחדש מוסדות דומים לאלה. מנהיגים כדוגמת הרבנים אהרן קטלר, אברהם קלמנוביץ, אליהו מאיר בלוך ומרדכי קטץ הקימו מחדש את ישיבותיהם בלייקווד, בברוקלין, בקליוולנד ובמקומות אחרים, במתכונת מזרח-אירופית. מוסדות אלה כוננו דור של יהודים אורתודוקסים משכילים אך גם מחויבים אידאולוגית, ורבים מהם הקימו בהמשך עשרות ישיבות אחרות ברחבי אמריקה.

כצעד ראשון נוסדה החברה הלאומית לבתי ספר יהודיים 'תורה ומסורה'. מטרתה לסייע בהקמת בתי ספר יסודיים ותיכונים יהודיים שיספקו חינוך יהודי אינטנסיבי לצד לימודים כלליים ברמה גבוהה. הלוח שלפנינו מדגים את הצלחתה של החברה (הלוח משקף גם העדר נתונים בקטגוריות המתאימות):

הראשונה של המאה העשרים ראו Jeffrey S. Gurock, 'Twentieth-Century American Orthodoxy's Era of Non-Observance 1900-1960', *Torah U-Madda Journal* 9 (2000), pp. 87–107

Egon Mayer and Chaim I. Waxman, 'Modern Jewish Orthodoxy in America: Toward the Year 2000', *Tradition* 16, 3 (Spring 1977), p. 101

William B. Helmreich, *Against All Odds: Holocaust Survivors and the Successful Lives They Made in America*, New York 1992, pp. 78–79

לוח 1: בתי ספר יהודיים, סוגים והרשמה

מספר הקהילות	מספר הנרשמים	תיכונים	בת"ס יסודיים	
7	7,700		35	1940
31	10,200	9	69	1945
68	35,500		180	1955
117	63,500	83	323	1965
	72,000			1970
160	82,200	138	425	1975

הנתונים המוצגים בלוח מראים כי בין השנים 1940 ו-1965 גדל מספר בתי הספר היסודיים כמעט פי עשרה, וכן מספר הנרשמים. עד לשנת 1975 היו 425 בתי ספר יסודיים, 138 תיכונים, והרשמה של 82,200 תלמיד. בתי ספר אלו היו ממוקמים לא רק באזור העיר ניו יורק, כי אם גם ב-33 מדינות ברחבי ארצות הברית. בשנת 1975 בכל עיר בארצות הברית שחיו בה 7,500 יהודים או יותר היה בית ספר יהודי אחד לפחות, וכך גם בארבע מכל חמש ערים שאוכלוסייתן היהודית מנתה בין 5,000 ל-7,500 נפש. וכן היה בית ספר יסודי יהודי באחת מכל ארבע ערים שהתגוררו בהן 1,000 עד 5,000 יהודים.²⁶

יצוין כי הקמת בתי ספר יסודיים מסוג זה, המשלב לימודי קודש וחול, הייתה כשלעצמה התאמה למודרנה. רבים מאותם מנהיגים רבניים שהפיהו חיים בתנועת בתי הספר התנגדו קשות במזרח אירופה לבתי ספר אשר עירבו לימודי קודש בלימודי חול. אכן עוד בתחילת המאה העשרים נוסדו כבר בתי ספר מסוג זה, אך הם היו מעטים והשפעתם הייתה קטנה יחסית. התמונה השתנתה באופן דרמטי רק הודות למאמציה של ההנהגה שקמה מתוך המהגרים החדשים לאחר השואה. כפי שראינו, משנות הארבעים ועד לאמצע שנות השבעים חל שגשוג מהיר בתנועת בתי הספר, ומאז הם קיבלו הכרה והערכה גם בקרב היהדות הקונסרבטיבית והרפורמית. ואכן עד לשנות התשעים התופעה שצמחה במהירות הרבה ביותר בקהילה היהודית האמריקאית הייתה בתי הספר הלא-אורתודוקסיים.²⁷ מחקר שנערך בשנת 1994 על ידי קרן אבי חי ניתח את מפת בתי הספר היהודיים על

26 Chaim I. Waxman, *America's Jews in Transition*, Philadelphia 1983, pp. 125–126
 27 Hanan Alexander, 'Literacy, Education and the Good Life' בסדנה על שפה, תרבות וזהות יהודית, בית הספר לחינוך, אוניברסיטת תל אביב, 28 בדצמבר 1998.

פי השתייכותם. מתוך 221 בתי ספר שהשתתפו במחקר במדינת ניו יורק 204 היו אורתודוקסיים, 11 של רשת סולומון שכטר (קונסרבטיביים), חמישה בתי ספר קהילתיים ואחד רפורמי. בשאר חלקי המדינה השתתפו 280 בתי ספר במחקר, מתוכם 170 היו אורתודוקסיים, 55 קהילתיים, 43 של סולומון שכטר ו-12 רפורמיים.²⁸ כלומר במדינת ניו יורק היו בתי הספר האורתודוקסיים 92% מכלל בתי הספר ובמדינות אחרות רק 60%, אך עדיין שמרו על רוב.

השלכתו של בית הספר על הזהות היהודית: ניתוח נתוני סקר האוכלוסין היהודי משנת 1990 בקרב הנולדים לאחר מלחמת העולם מראה, כי החינוך של בתי הספר תואם כמעט את כל המדדים של זהות והזדהות יהודית, ועבור רבים ממדדים אלו המתאם גבוה הרבה יותר מאשר סוגים אחרים של חינוך יהודי.²⁹ בין המהגרים הרבים פליטי השואה היו חסידים רבים ואדמו"ריהם, מחצרות כמו בעלז, בובוב, חב"ד-לובביץ', ליסק, מונקץ', נובומינסק, סאטמר, סקוור, סטולין, טאלין, טריסק וצאנז. קבוצות אלה היו נחושות יותר מאחרות לשמור על אורח חייהן המסורתי אף בתוך העיר המודרנית, והן הצליחו בכך במידה בלתי מבוטלת.³⁰

חדירה חדשה זו של אורתודוקסים בעלי מחויבות אידאולוגית הזניקה את האורתודוקסיה מבחינה מספרית, והנתונים בלטו בשטח בעשורים העוקבים. היא גם מילאה תפקיד מרכזי בהעצמת האמונה הדתית ואורח החיים האורתודוקסי, וכן בסדק שהלך ונפער בינם לבין הלא-אורתודוקסים.³¹

מן העניין לציין, שבניגוד לטענתם של כמה ממבקרי הקנאות הדתית הגוברת והחומה שהתגבשה בין הזרמים האורתודוקסיים ללא-אורתודוקסיים ביהדות, תופעות אלו לא כללו התרחקות של האורתודוקסים מן החברה האמריקאית. להפך, יש אינדיקציות לכך שחיבורן של קבוצות אלה לסגנון החיים האמריקאי

28 Avi Chai, *Jewish Day Schools in the United States*, New York 1994, p. 4

29 Chaim I. Waxman, *Jewish Baby Boomers: A Communal Perspective*, Albany, NY

Sylvia Barack Fishman and Alice Goldstein, 'When They גם ראו', 2001, pp. 112–114

Are Grown They Will Not Depart: Jewish Education and the Jewish Behavior of American Adults', *Research Report* 8, Waltham 1993

30 נושא זה מוצג בסרטם עטור הפרסים משנת 1997 של מנחם דאום ואורן רודבסקי: *A Life*

Jerome Mintz, *Hasidic People: A Place in the גם ראו Apart: Hasidim in America New World*, Cambridge, MA 1998; J. S. Belcove-Shalin (ed.), *New World Hasidim: Ethnographic Studies of Hasidic Jews in America*, Albany 1995; Lis Harris, *Holy Days: The World of a Hasidic Family*, New York 1985; Sue Fishkoff, *The Rebbe's Army: Inside the World of Chabad-Lubavitch*, New York 2003

31 Waxman, 'The Haredization of American Orthodox Jewry' (הערה 5 לעיל); Samuel

G. Freedman, *Jew vs. Jew: The Struggle for the Soul of American Jewry*, New York 2000

חזק יותר, והן רואות את קיומן האורתודוקסי כזכותה של קבוצת מיעוט הקשורה לחברת הרוב ולא כמופרדת ממנה. אחת התופעות שהעידו על כך הייתה נוכחותם הבולטת של דגלי המדינה בבתים ובעסקים בשכונות החרדיות לאחר אסון מגדלי התאומים. המשרד הלאומי של אגודת ישראל, ארגון חרדי בולט, עסק באינטנסיביות בגיוס כספים בקרב הקהילות למען משפחות קרבנות המטרה ומכבי האש. פעולות אלה ואחרות הצביעו על תחושת שייכות ועל הזדהותן העמוקה של קהילות אלה עם המדינה והחברה האמריקאית.

איתן דיימונד חקר את הקהילה היהודית האורתודוקסית בפרוורי טורונטו. מחקרו מאפיין שורה ארוכה של קהילות פרווריות יהודיות תוססות ברחבי אמריקה הצפונית. המפתח להצלחתן טמון בשילוב המוצלח של חברת שפע, מעמד סוציאל-אקונומי גבוה של חבריהן ומחויבות דתית ושמירה על חוקי ההלכה. העובדה שההלכה האורתודוקסית אוסרת נהיגה בשבת תורמת לליכוד החברתי והקהילתי, הודות ליום אחד בשבוע שבו כל החברים נמצאים בקרבה פיזית זה לזה.³²

אורתודוקסים רבים שהשיגו מעמד אקדמי וכלכלי גבוה הפנימו תפיסות מודרניות גם ביחס לאסתטיקה וארגון חברתי, ועברו לפרוורים. כך נוצרו להן קהילות חדשות, שבמשך הזמן משכו אליהן מספרים גדולים יותר של יהודים אורתודוקסים. בניגוד לסטראוטיפ המזהה אורתודוקסיה עם שכבות סוציאל-אקונומיות נמוכות, רבים ממקימי הקהילות היו עשירים למדי. אכן, על פי סקר האוכלוסין היהודי הלאומי משנת 1990 המשיכו האורתודוקסים כקבוצה להיות בעלי הכנסה משפחתית נמוכה מזו של הקונסרבטיבים והרפורמים; עם זאת הכנסתם גבוהה מן הממוצע באוכלוסייה הצפון-אמריקנית בכלל.³³

באופן אירוני רבות מן הקהילות האמורות, שהתפתחו על ידי יהודים אורתודוקסים מודרניים ושיקפו ערכים ונורמות אורתודוקסיות מודרניות, נוטשות בשנים האחרונות את הנורמות הללו והופכות חרדיות יותר.³⁴ הסיבה לכך בין השאר היא העובדה, שהתפתחות הקהילה האורתודוקסית החדשה מושכת גם מספר גדול והולך של חרדים צעירים, המרגישים בנוח בסביבה זו, אך גם משפיעים עליה בהדרגה. דפוס זה מתגלה במגוון קהילות יהודיות, כמו בורר פארק ופלטבוש שבברוקלין, 'חמש הערים' בנסואה, מונסי ברוקלנד, בולטימור, טורונטו ועוד. מלבד זאת ניתן לזהות בשנים האחרונות תהליך-עומק של מגמת התחרדות באורתודוקסיה האמריקאית. הסיבות לכך רבות, והן קשורות לגורמים

Etan Diamond, *And I Will Dwell in their Midst: Orthodox Jews in Suburbia*, Chapel Hill, NC 2000

32 Waxman, *Jewish Baby Boomers*, pp. 34–35 (הערה 29 לעיל).

33 Diamond, *And I Will Dwell in their Midst* (לעיל 32); Freedman, *Jew vs. Jew* (הערה 31 לעיל);

34 Waxman, 'The Haredization...' (ibid)

סוציולוגיים, אידאולוגיים ומוסדיים: שיעור הילודה הגבוה יותר בקרב חרדים; האופי המאורגן יותר של קהילות חרדיות, שבהן יש קווים ברורים של סמכות, עם רמות גבוהות של שלטון חברתי; הנטייה הראקציונרית של חרדים; השליטה החרדית על בתי ספר; והבסיס המוסדי החלש יותר של האורתודוקסיה המודרנית. בנוסף משדרים החרדים האמריקנים ודאות בדרכם וביטחון עצמי אידאולוגי, ועובדה זו מגבירה את השפעתם.

הרב יוסף דוב סולובייצ'יק והאורתודוקסיה המודרנית

בחיבור על הרב אברהם יצחק הכהן קוק והאורתודוקסיה המודרנית דן דוד שץ בשלוש בעיות הנוגעות לשימוש בגישת 'השורה התחתונה' כדי 'לאחר סמכויות רבניות שהיו "פתוחות למודרניות"'.³⁵ שץ הוא פילוסוף, והבעיות שהוא דן בהן הן נושאים פילוסופיים. מנקודת מבט סוציולוגית השאלה האם הרב סולובייצ'יק היה 'באמת' אורתודוקסי מודרני או לא אינה רלוונטית. כבר ציין הסוציולוג ויליאם תומס במשפטו המפורסם, 'אם אנשים מגדירים מצבים כאמתיים, הם אמתיים בהשלכותיהם'.³⁶ כמו כן אין זה משנה אם הרב סולובייצ'יק ראה עצמו באופן אישי כמנהיגם של כל אלו שראו אותו ככזה. מנקודת מבט סוציולוגית השאלה היא, כיצד קרה שהרב סולובייצ'יק הפך לדמות מופת ולסמכות רוחנית אידאולוגית-אינטלקטואלית לרבים. בד בבד נדרש ניתוח סוציולוגי של האורתודוקסיה המודרנית במחצית השנייה של המאה העשרים, תוך ניתוח מעורבותו הציבורית של הרב סולובייצ'יק. במסגרת זו אציע הסבר לשאלה, מדוע וכיצד הוא הפך למנהיג דתי כה מרכזי של האורתודוקסיה המודרנית. טענתי המרכזית תהיה, כי מעמדו נבע ממעורבותו הציבורית בכל נושא שנגע בו. היו אלה נושאים שנגעו ביסודות זהותם של יהודים אמריקאים שהגדירו את עצמם כאורתודוקסים מודרניים. כתוצאה מכך, אפילו אם רוב המזדהים כאורתודוקסים מודרניים לא שמעו, לא קראו או לא הבינו את כתביו, הדבר אינו מעיב על מעמדו, ואדרבה, ייתכן שאף מחזק אותו. גם העובדה כי ישנם אורתודוקסים לא מודרניים המשייכים אותו למחנה שלהם אינה ממזערת את השפעתו על האורתודוקסיה המודרנית. אכן הוא היה דמות מורכבת, ואנשים שונים ראו בו

David Shatz, 'Rav Kook and Modern Orthodoxy: The Ambiguities of "Openness"', 35 M. Sokol (ed.), *Engaging Modernity, Rabbinic Leaders and the Challenge of the Twentieth Century*, Northvale, NJ 1997, pp. 92-94

William I. Thomas and Dorothy Swaine Thomas, *The Child in America: Behavior Problems and Programs*, New York 1928, p. 572

דברים שונים: לא הרי דעתו של משה מייזלמן³⁷ כהרי דעתם של צבי שכטר,³⁸ של לורנס קפלן,³⁹ של דוד סינגר ומשה סוקול,⁴⁰ וולטר וורצבורגר⁴¹ ודוד הרטמן.⁴² יש הזוכרים אותו כמורה נפלא; אחרים זוכרים אותו כחסר סבלנות וחסר סובלנות נוכח תלמידים רבים שלא עמדו בסטנדרטים האינטלקטואליים התובעניים שהציב בפניהם. במובנים מסוימים הוא מזכיר את הרמב"ם: יש המכירים אותו כפילוסוף אך לא לגמרי מודעים לעולם ההלכה שלו, ולהפך. אך כל זה אינו צריך להטרידנו בבואנו לנסות להבין, כיצד הפך הרב סולובייצ'יק למנהיג הדתי והאינטלקטואלי של האורתודוקסיה המודרנית.

ערב מלחמת העולם השנייה הגיע הרב סולובייצ'יק אל קהילה אורתודוקסית אמריקאית שהייתה במצב מוזנח למדי. אביו, הרב משה סולובייצ'יק, שימש כראש ישיבה בשיבת רבי יצחק אלחנן [להלן יר"א] משנת 1929 ועד מותו בינואר 1942. לאחר מותו קבעה 'אגודת הרבנים' (איחוד רבנים אורתודוקסים בארצות הברית וקנדה) כי זכותו ההלכתית של הרב סולובייצ'יק לשמש בתפקידו של אביו. התלמידים המזרח-אירופיים בירי"א תמכו במינוי זה אולם התלמידים האמריקאים התנגדו, ובעיקר טענו נגד התערבותה של אגודת הרבנים בנעשה בשיבה.⁴³

הרב סולובייצ'יק התיישב באזור רוקסברי שבבוסטון. עם אשתו טוניה ייסד ב-1937 את בית הספר מיימונידס, והיה לסמכות הרוחנית והאינטלקטואלית שמאחוריו. הוא הטיף לפילוסופיה ששילבה אורתודוקסיה ומודרניות, וזו השתקפה בתכנית הלימודים ובשאר הפעילות הבית ספרית. בית הספר סיפק חינוך משותף

Moshe Meiselman, 'The Rav, Feminism and Jewish Thought', *Tradition* 33, 1 (Fall 1998), pp. 5–30

צבי שכטר, נפש הרב: למלאות שנה לפטירת מרן הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק זצ"ל: לקוטי אמרים, תיאורי מעשים, ודברי הערכה, ירושלים תשנ"ד.

Lawrence J. Kaplan, 'Rabbi Joseph B. Soloveitchik's Philosophy of Halakha', *Jewish Law Annual* 7 (1998), pp. 139–197; Kaplan, 'Revisionism and the Rav' (הערה 9 לעיל)

David Singer and Moshe Sokol, 'Joseph Soloveitchik: Lonely Man of Faith', *Modern Judaism* 2, 3 (October 1982), pp. 227–272; Moshe Sokol, 'Ger Ve-Toshav Anokhi: Modernity and Traditionalism in the Life and Thought of Rabbi Joseph B. Soloveitchik', *Engaging Modernity* (הערה 35 לעיל), pp. 149–165

Walter S. Wurzburger, 'Rav Joseph B. Soloveitchik as Posek of Post-Modern Orthodoxy', *Engaging Modernity*, pp. 119–136

David Hartman, *Love and Terror in the God Encounter*, Woodstock, VT 2001

Aaron Rakeffet-Rothkoff, *The Silver Era: Rabbi Eliezer Silver and his Generation*, 43 rev. ed., Jerusalem and New York 1988, pp. 267–271

לבנים ולבנות בלימודי חול וגם בלימודי קודש לאורך כל הדרך, מן הגן ועד לתיכון, בכל התחומים, חילוניים ודתיים, כולל לימודי התלמוד.⁴⁴ בוסטון הייתה ביתו של הרב סולובייצ'יק במשך כל חייו, אך הקריירה שלו כראש ישיבת רבנו יצחק אלחנן שבישיבה אוניברסיטה היא שעשתה לו שם בעולם היהודי. כמעט יובל שנים כיהן בתפקיד זה, והיה מורה רוחני לאלפי תלמידים (אף שחלקם לא ראו אותו ככזה בתקופה ששהו בשיעוריו). רבים מתלמידיו המשיכו את דרכו ואיישו קתדרות ומשרות חשובות אחרות במסגרת הקהילה היהודית. עד מהרה הוא נודע כ'אחד ממורי התלמוד המובילים בעולם',⁴⁵ וב-1952 התמנה ליושב ראש ועד ההלכה של הסתדרות הרבנים של אמריקה. עד לאמצע שנות השישים עבר שמעו של הרב סולובייצ'יק רק מפה לאוזן. שיעוריו היומיים והשבועיים התקיימו בעיקר במסגרת תכנית הסמיכה של הישיבה. לצדם העביר שיעורי תלמוד לציבור הרחב בבית הכנסת מוריה שבמנהטן (מתחילת שנות החמישים) ושיעורים בבוסטון, ונשא נאומים בכנסים השנתיים של הסתדרות הרבנים של אמריקה ובוגרי ישיבה אוניברסיטה. הופעתו הציבורית המשמעותית הייתה השיעור הפומבי שנהג להשמיע ביום הזיכרון לאביו. האירוע התקיים באודיטוריום הגדול בישיבה אוניברסיטה בנוכחות אלפי גברים ונשים, נמשך מספר שעות, ונחשב לאירוע הציבורי החשוב בקהילה האורתודוקסית. הרב היה מודע ללא ספק לקהלו ולמשמעות האירוע. 'שיעור היארצייט' דמה יותר להרצאה ציבורית רשמית, והוא התכונן אליו באופן קפדני, גם מבחינה מושגית ולשונית. שני חלקים היו לשיעור, הלכה ואגדה; ובחלק האגדה שילב הרב רעיונות ומושגים בפילוסופיה, היסטוריה, מדעי היהדות ומדעים כלליים. גם שיעוריו לתלמידיו בישיבה היו רשמיים באותה מידה, ותמיד הוכנו היטב. הם היו להם לחוויה אינטלקטואלית ולמפגש עם מוח גאוני בפעולה בזמן אמת, שעסק בפתרון שאלות ובעיות תלמודיות.

הרצאותיו ושיעוריו לציבור היהודי הרחב הגבירו את המוניטין שלו כהוגה ומורה ייחודי. היו לו גם שיעורים בפרשת השבוע, ובהם הוא שילב מדרש ופילוסופיה יהודית ועסק במגוון רחב של נושאים. את מעמדו ניתן להגדיר כ'אליטיסט דמוקרטי', שדגל בסמכותם של מורי ההלכה, אך גם האמין שהשליטה בהלכה אינה מקצוע המוגבל לאליטה נבחרת, אלא פריבילגיה הניתנת לכל יחיד. הוא התייחד בכך שלא עודד את תלמידיו להיכנס דווקא למסלול רבנות או ראשות ישיבה. גישה זו היא שתרמה לדעתי להתרחבותה של קבוצת מלומדים אורתודוקסיים-מודרניים סביבו, כזו שראתה בו מורה רוחני המעודד תמיד את

Seth Farber, *An American Orthodox Dreamer: Rabbi Joseph B. Soloveitchik and Boston's Maimonides School*, Hanover, NH 2003 44

George Dugan, 'Orthodox Rabbis to Meet Upstate', *The New York Times*, 25.6.1966, 45 p. 16

הלימוד. עובדה זו קיבלה משנה חשיבות לקראת סוף המאה העשרים, כאשר בחברה ובתרבות האמריקאית הסתמן תהליך התנתקות הדרגתית מן הזירה הארגונית הרשמית. הרב סולובייצ'יק נתפס כמי שנמנע מפעילות ארגונית, והתמקד בהנהגה הרוחנית של הפרט; זהו רעיון מודרני מאוד, אם לא 'פוסט-מודרני', כפי שמכנים אותו היום. מורשת זו התחדדה עוד יותר באמצע שנות השישים, עם הופעת חיבורו 'איש האמונה הבודד'.

אופי מנהיגותו והמוניטין שלו עברו שינוי במהלך שנות השישים. עד אז פרסם אך מעט בכתובים, ולא בשפה האנגלית. בשנת 1972 כתב העיתונאי אדוארד פיסק, ש'הרב סולובייצ'יק כמעט אינו ידוע מחוץ לחוגים יהודיים אורתודוקסיים, וגם שם הוא נותר דמות מסתורית מעט. הסיבה העיקרית לכך היא אי רצונו לפרסם את כתביו בחייו, מנהג שהוא מעין מסורת משפחתית [...] הביבליוגרפיה שפרסם עד כה מכילה פחות מחצי תריסר מאמרים ממשיים'.⁴⁶

הראשון מבין מאמרים 'ממשיים' אלו הוא המאמר 'עצמות', שהופיע בשנת 1964 ב'*Tradition*', כתב העת של הסתדרות הרבנים של אמריקה.⁴⁷ מדובר בעיבוד של נאום שהרב נשא בפני הוועידה השנתית של הסתדרות הרבנים, בתגובה לניסיונות הווייטקן לפתוח בדו-שיח דתי בין קתוליות ליהדות. מדובר במאמר פילוסופי ששורשיו בהלכה ובאגדה, ובו דוחה למעשה הרב סולובייצ'יק כל דו-שיח בינ-דתי בעניינים תאולוגיים. גישה זו הפכה למדיניות של הסתדרות הרבנים ושל מרבית הקהילה היהודית האורתודוקסית. עם זאת, דבריו בהמשך המאמר מהדהדים עד היום בקרב האורתודוקסיה המודרנית: 'אנו נחושים להשתתף בכל מפעל אזרחי, מדעי ופוליטי. אנו מרגישים מחויבים להעשיר את החברה בכישורונותינו היצירתיים ולהיות אזרחים מועילים'.⁴⁸ מדובר למעשה בהצהרת חובה דתית ובהענקת לגיטימציה סמכותית להשתתפות פעילה בכל תחומיה של החברה המודרנית הכללית.

כשנה לאחר מכן הופיע חיבורו 'איש האמונה הבודד',⁴⁹ המתמקד בבעיית הדת

Edward Fiske, 'Rabbi's Rabbi Keeps The Law Up to Date', 23.6.1972, p. 39 46

Joseph B. Soloveitchik, 'Confrontation', *Tradition* 6, 2 (Summer 1964), pp. 5–29 47

'Confrontation', p. 27 48
כך, לדוגמה, בהרצאה אחרת שלו בשנות השישים דן הרב סולובייצ'יק בעקרון תורה מן השמים, שדוחה בגלוי עמדה של הפרדה מהעולם בכללותו. לטענתו 'דוגלי שיטת הפרישה, של בדלנות מוחלטת, מודים בשתיקה למתקני הדת, כי בקונסטלציה התרבותית-היסטורית המודרנית, שמירת המצוות ולימוד התורה הם כמעט בלתי אפשריים'. לדעתו 'יסוד ניצחיות התורה מקנה לנו הבטחה, כי אפשר ללמוד תורה ולקיימה, לא רק בבית המדרש ובגיטו, אלא בכל מקום בעולם, ויהיה זה בית מודרני, מעבדה, קמפוס או בית חרושת; בחיים הפרטיים או בחיימלוכה' (יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, חמש דרשות, תרגום ד' טלזנר, ירושלים תשל"ד, עמ' 112–113).

Joseph B. Soloveitchik, 'The Lonely Man of Faith', *Tradition* 7, 2 (Summer 1965), pp. 5–67 49

עולם חילוני והמבוסס על סדרת הרצאות בתכנית על 'נישואין ומשפחה' מטעם המוסד הלאומי לבריאות הנפש.⁵⁰ הנחת המוצא הייתה החשש מפני היעלמותה של הדת במרחב המודרני והפוסט-מודרני. אמריקה, שבה הוכרז על 'מות האלוהים', נתפסה כתמציתה של 'העיר החילונית'. כיצד יוכל אפוא איש אמונה לחיות בעולם שכזה? הן ניתוח הבעיה והן הפתרונות שהציע הרב סולובייצ'יק דיברו אל לבם של היהודים האורתודוקסים המודרניים בארצות הברית. כמי שהיו מעורים בחברה האמריקאית הייתה דילמה זו חלק מהווייתם. החיבור פותח בתיאור שני סיפורי הברית, המכילים לדעתו את שני חלקי האדם, 'איש ההדר' ו'איש האמונה'. 'איש ההדר', 'אדם הראשון', מצווה לכבוש את היקום, להיות חלק ממה שפייטר ברגר⁵¹ כינה 'תהליך בניית העולם'. אדם הראשון מטיל 'נומוס', סדר חברתי ותרבותי על העולם. קהילתו היא 'קהילה של אינטרסים, המחושלת על ידי שאיפה חזקה להצלחה ולנצחון והמורכבת תמיד משני אישים, האני והאתה, המשתפים פעולה כדי לקדם את האינטרסים שלהם'.⁵² לעומת זאת איש האמונה, 'אדם השני', הוא בודד, על אף השתייכותו לקהילת הברית ומחויבותו אליה. קהילה זו 'נולדה מתוך צרה וכשלון, והיא מורכבת משלושה שותפים: "אני, אתה והוא"; "הוא" המקור של כל המציאות ואשר הכל מתחדש בו ומוצא בו גאולה'.⁵³

הקהילה האורתודוקסית המודרנית הייתה גאה באופן המתוחכם שבו הוצגה הדילמה הקיומית שלה. הרב סולובייצ'יק סיפק עומק פילוסופי ויוקרה שהתעצמה עם פרסומה בידי הוצאת דאבלדיי (הלא-יהודית), בהעבירה את המסר שהחיבור מיועד לקהל הכללי.⁵⁴ הופעתם של ניתוחים דומים בשנת 1965 על ידי הוגים לא-יהודים ידועי שם הייתה מקור לסיפוק אדיר. ב'איש האמונה' הופיעו גם אישור מחודש ליזכות ולרשות לכיבוש העולם מבחינה חומרית, מדעית וטכנולוגית, ולגיטימציה נוספת לקיום האורתודוקסי-מודרני. כך הפך הרב סולובייצ'יק למנהיג הלכתי ו'למנהיג האינטלקטואלי של אורתודוקסיה פתוחה ומעורבת'.⁵⁵ שני

50 Joseph B. Soloveitchik, *The Lonely Man of Faith*, Garden City, NY 1992. הגרסה העברית: איש האמונה, ירושלים תשכ"ח.

51 Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, NY 1967

52 הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, איש האמונה, ירושלים תשנ"ב, עמ' 28.

53 שם, שם.

54 החיבור נתפס כ'אפיון עמוק למקומה של הדת בעולם מודרני, ביטוי של משבר המורגש באופן אוניברסלי'. ראו, David Shatz, 'The Rav's Philosophical Legacy', M. A. Bierman (ed.), *Memories of a Giant: Eulogies in Memory of Rabbi Dr. Joseph B. Soloveitchik ztl*, Jerusalem and New York 2003, p. 315

55 <http://www.rav.org/therav/index.htm>

חיבוריו 'עצמות' ו'איש האמונה הבודד' היו פרסומיו הראשונים באנגלית, ועוררו הד רחב ביותר באורתודוקסיה המודרנית.

לא כך היה המצב מחוץ לחוגים האורתודוקסיים. בשנת 1966 סיקר ג'ורג' דוגן את ועידת הסתדרות הרבנים של אמריקה, ותיאר את הרב סולובייצ'יק כ'אחד ממורי התלמוד המובילים בעולם'.⁵⁶ ב-1968 הופיע 'איש האמונה' בגרסה העברית, והגותו של הרב נחשפה לקורא האינטלקטואלי הישראלי. ניתן לקבוע אפוא כי אדוארד פסק, שציין את 'אלמוניותו של הרב מחוץ לחוגים יהודיים אורתודוקסיים',⁵⁷ לא היה מודע לעובדה, שרק מספר שנים קודם לכן נכלל הרב סולובייצ'יק עם אברהם יהושע השל מהסמינר התאולוגי היהודי ברשימת התאולוגים היהודיים המובילים, מפתחי 'התאולוגיה היהודית החדשה'.⁵⁸

היבט חשוב במנהיגותו של הרב סולובייצ'יק הוא מעורבותו בנעשה בציונות הדתית. אף שגדל בחוגי אגודת ישראל ובסביבה לגמרי לא ציונית, החל סביב תקופת השואה להזדהות עם הציונות הדתית. ב-1946 התמנה לנשיא הכבוד של תנועת המזרחי באמריקה, ובנאומו ביום העצמאות בשנת 1956 דיבר על המשמעות התאולוגית של השואה ותקומת מדינת ישראל. הנאום הופיע כמאמר תחת הכותרת 'קול דודי דופק', ובו פיתח שתי גישות טיפולוגיות להתמודדות עם מציאות הרוע בעולם: 'איש הגורל' ו'איש הייעוד'. בהתאמה ישנן שתי בריתות הקושרות את העם היהודי יחדיו: 'ברית הגורל' היא לאומית, ומבוססת על קרבת משפחה ואתניות; 'ברית הייעוד' היא דתית, ומבוססת על מחויבות דתית משותפת. בנאומו ביקר את הקבוצות הקיצוניות, אשר בשם מטרות דתיות ורוחניות (ייעוד) מפנות את גבן לברית הגורל המאחדת את העם היהודי, ואינן משתתפות בסבלן של הקבוצות האחרות. דברים אלה ודומיהם היוו אישור אידאולוגי פומבי לדרכה של הציונות הדתית, וזו מצדה קידמה את דבריו בברכה.

George Dugan, 'Orthodox Rabbis to Meet Upstate', *The New York Times*, 25.6.1966, 56 p. 16

57 לעיל הערה 46.

58 כוונתי לספרו של יוג'ין בובוויץ – התאולוג היהודי הרפורמי הידוע והעורך המייסד של 'כתב העת לאחריות יהודית – שמע': Eugene B. Borowitz, *A New Jewish Theology in the Making*, Philadelphia, PA 1968. בתוך הקהילה האורתודוקסית האמריקאית לא היה שני לרב סולובייצ'יק. אליעזר ברקוביץ השתווה לו במובנים מסוימים. ברקוביץ היה צעיר בחמש שנים מהרב סולובייצ'יק, נפטר שנה לפניו, וגם הוא כתב ודיבר על נושאים פילוסופיים ואתיים. הוא הדגיש את 'קדימתה של האתיקה', נוסף למעורבות בהלכה פורמלית. אולם ככל שהיו השניים דומים היו הבדלים גדולים ביניהם. בהתעלם מהבדלי אישיות, ברקוביץ הגיע לארצות הברית הרבה יותר מאוחר מאשר הרב סולובייצ'יק, ולא התמיד בישיבתו בה; הוא עלה לישראל ב-1975. הוא לא היה מגיד שיעור או ראש ישיבה, ואף לא זכה למוניטין של הרב סולובייצ'יק כגאון הלכתי. הוא לא היה בעל בסיס מוסדי כפי שהיה לרב סולובייצ'יק; הרב סולובייצ'יק היה ראש ישיבה במשך כמעט יובל שנים ומורה של אלפי תלמידים.

חשוב לציין את הקשר הישראלי לצמיחת המוניטין של הרב סולובייצ'יק ולמעמדו כמנהיג האינטלקטואלי של האורתודוקסיה המודרנית. הדבר קשור בהתפתחותה של תופעה שכיום מצויה במידה רבה באורתודוקסיה המודרנית: נסיעתם של בוגרי ישיבות תיכוניות לישראל כדי ללמוד שנה בשיבה או בסמינר, שבו הם מקבלים אוריינטציה ציונית-דתית. דפוס זה החל באמצע שנות החמישים, פרי מחשבתו של הרב צבי תבורי (ששימש כראש המחלקה לחינוך ותרבות תורניים בגולה של הסוכנות היהודית בניו יורק). בשנת 1958 גייס תבורי קומץ תלמידים מסיימי תיכון מניו יורק ומשיקגו, ושלחם לישיבת כרם ביבנה (ישיבת ההסדר היחידה בזמנו). התכנית גדלה אט אט והתפתחה בעיקר לאחר מלחמת ששת הימים, ובמשך השנים הפכה לנורמה מקובלת בקרב בוגרים ובוגרות של בתי ספר תיכוניים אורתודוקסיים. שלום ברגר מצא במחקרו, כי עד לאמצע שנות התשעים השתתפו בתכנית זו קרוב ל-90% מבוגרי התיכונים האורתודוקסיים.⁵⁹ התכנית חיזקה אפוא את האורתודוקסיה המודרנית האמריקאית, ובאמצעותה נחשפו התלמידים למחשבה יהודית וציונית אינטנסיבית. בשנת 1973 (או 1974) תורגם מידיש ופורסם החיבור הציוני של הרב סולובייצ'יק 'חמש דרשות',⁶⁰ ובשנת 1975 התפרסם חיבורו 'על התשובה'.⁶¹ שני החיבורים הפכו לספרי יסוד עבור הנוער המבקר בארץ, בעיקר לאחר תרגומם לאנגלית.⁶² השפעתו של הרב התעצמה עם פרסום אוסף מאמריו 'בסוד היחיד והיחד' בשנת 1976 בידי פנחס פלאי,⁶³ חיבור שחיזק עוד יותר את האורתודוקסיה המודרנית האמריקאית. שני תהליכים חשובים התרחשו בארצות הברית בסוף שנות השבעים ובתחילת שנות השמונים, והייתה להם השפעה רבה על האורתודוקסיה המודרנית.

Shalom Z. Berger, *A Year of Study in an Israeli Yeshiva Program: Before and After*, 59
PhD dissertation, Azrieli Graduate Institute for Jewish Education and Administration,
Yeshiva University, 1997

60 ראו לעיל הערה 48.

61 יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, 'על התשובה: דברים שבעל פה', כתב וערך והוסיף אחרית דבר פ' פלאי, ירושלים תשל"ה.

62 'על התשובה' פורסם לראשונה באנגלית ב-1980, ובמהדורה מתוקנת ב-1984, בסדרה 'קלסיקות של רחניות מערבית': P. Peli (ed.), *Soloveitchik on Repentance*, New York 1984. שנתיים מאוחר יותר הופיע 'חמש דרשות' באנגלית תחת השם: *The Rav Speaks – Five Adresses: Delivered to Conventions of the Mizrahi Religious Zionist Movement During the Period 1962–1967*, trans. S. M. Rabinowitz, Jerusalem 5743. ספר זה נדפס מחדש בשם Joseph B. Soloveitchik, *The Rav Speaks: Five Addresses on Israel, History and the Jewish People*, trans. S. M. Lehrman and A. H. Rabinowitz, Brooklyn, NY 2002.

63 יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, 'בסוד היחיד והיחד: מבחר כתבים עבריים', ערך והוסיף מבוא פ' הכהן פלאי, ירושלים תשל"ו.

הראשון הוא התפתחות סוציאל-תרבותית כוללת,⁶⁴ והשני 'תפנית ימינה' שחלה באורתודוקסיה האמריקאית, בשקפה תפנית דומה בחברה כולה, כחלק מעליית הפונדמנטליזם ברחבי העולם. באמצע המאה העשרים נראה היה שהעולם מתחלן לגמרי, עד כי הסוציולוג פיטר ברגר חזה, שעד לשנת 2000 'מאמינים דתיים יימצאו כנראה רק בכחות קטנות, המצטופפות יחד כדי להתנגד לתרבות חילונית עולמית'.⁶⁵ בעשורים האחרונים של המאה שינה ברגר את דעתו וטען, שהעולם כיום הוא 'דתי במרץ כפי שהיה תמיד'.⁶⁶ לדעתו 'בזירה הדתית הבין-לאומית תנועות קונסרבטיביות או אורתודוקסיות או מסורתיות נמצאות בעלייה כמעט בכל מקום'.⁶⁷ כוחות המודרניזציה הוחלפו אפוא על ידי המגמה הפונדמנטליסטית, והחלה אפנה של דחיית התרבות המערבית המודרנית לטובת 'דת חזקה'.⁶⁸ התהליך לא פסח על האורתודוקסיה האמריקאית, וזו החלה פונה ימינה מבחינה דתית.

זאת ועוד, בשנים אלו חלה הרב סולובייצ'יק, ובשלב מסוים הפסיק כל פעילות מקצועית וקהלית. עם התדרדרות מצבו הבריאותי והיחלשותו החלו גורמי פנים ומקורבים שונים להטות את תדמיתו הציבורית לכיוון חרדי יותר. בין כותלי ירי"א החל להסתמן 'רוויזיוניזם סולובייצ'יקי', שהתבטא לעתים קרובות בגילויי התנגדות למרכיב אחד או יותר ממרכיבי האורתודוקסיה המודרנית.⁶⁹ בימים ההם התברר, כי האורתודוקסיה המודרנית עדיין איננה חסינה מפני 'מתקפת ימין' זו.

כדאי להדגיש, כי חלק מן ה'חרדיזציה' של האורתודוקסיה האמריקאית הוא בגדר אשליה. האורתודוקסיה האמריקאית נראית כמתחרדת בין השאר משום שהמרכיב החרדי בולט מעצם טבעו, מבחינת דפוסי הלבוש הייחודיים ואורח החיים, בעוד האורתודוקסיה המודרנית נראית כמו כל השאר. החרדים האמריקאים, שלא כעמיתיהם בישראל, מעורבים בחברה הכללית, ועל כן נוכחותם ניכרת בתחומי תעסוקתם. משיכה מיוחדת נרשמת בקרבם לתחומי המחשבים והקומוניקציה,

64 בדומה להצהרה שמיוחסת למשורר המומר היינריך היינה (1797–1856), 'Wie es sich christelt, so judelt es sich' (עם הנצרות הולכת היהדות), שהיא למעשה גרסה של אמירה דומה של ר' יהודה החסיד (ר' יהודה בן שמואל, 1150–1217), מחבר ספר חסידים: 'כמו שמנהג הנכרים כן מנהגי היהודים ברוב מקומות' (ספר חסידים, מהדורת מרגליות, ירושלים תשס"ז, סעיף תתש"א).

65 'A Bleak Outlook is Seen for Religion', *The New York Times*, 25.2.1968, p. 3

66 Berger, *The Desecularization of the World*, p. 2 (הערה 7 לעיל).

67 שם, עמ' 6.

68 Gabriel A. Almond, R. Scott Appleby and Emmanuel Sivan, *Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms Around the World*, Chicago, IL 2003

69 Kaplan, 'Revisionism and the Rav' (n. 9 above)

תחומים שהתפתחו בשנות השמונים והתשעים. דבר זה העצים את נוכחותם, ויצר את הרושם שהם שולטים באורתודוקסיה האמריקאית.

בד בבד עם תהליך זה בחברה ובתרבות האמריקאית הסתמנה באורתודוקסיה המודרנית נסיגה בפעילות הקהילתית. חוקר הפוליטיקה רוברט פוטנר צבר נתונים רבים המצביעים על כך, שהאמריקאים הולכים ומתנתקים מקבוצות חברתיות כמו קהילות, ארגוני הורים-מורים, איגודים מקצועיים, מפלגות פוליטיות ועוד.⁷⁰ אורתודוקסים מודרניים אינם חסינים מפני תהליכים אלה, למרות קשרי הקהילה החזקים המאפיינים אותם (בניגוד לקהילה הלא אורתודוקסית).⁷¹ ביטוי לכך ניתן לראות בהופעתם של 'שטיבלים' לתפילה, שמשמעותם חוסר מחויבות קהילתית והימנעות מהצטרפות לבתי כנסת רשמיים.

התאוששותה של האורתודוקסיה המודרנית החלה רק בשנות התשעים. הדבר מתקשר להתפתחויות שחלו באורתודוקסיה המודרנית בישראל. צ'רלס ליבמן הבחין, שבניגוד לכל הציפיות צמחה אליטה אורתודוקסית מודרנית חדשה בשנים האחרונות.⁷² הקשרים הקרובים בין האורתודוקסים המודרניים האמריקאים ובין חבריהם בישראל הם דבר מוכח ואף מתועד במחקר,⁷³ ושתי החברות מזינות זו את זו.

אף שנראה כי כוחותיה של התרבות הכללית דיללו את אוכלוסיית האורתודוקסיה המודרנית בעשורים האחרונים, אותם כוחות חוזרים ומחזקים אותה עקב השפעתם על הקהילה החרדית. קימת השפעה ברורה בתחומי תרבות

Robert D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York 2000

Etan Diamond, *And I Will Dwell in their Midst: Orthodox Jews in Suburbia*, Chapel Hill 2000

Charles S. Liebman, 'Modern Orthodoxy in Israel', *Judaism* 47, 4, (Fall 1998), p. 406; ראו גם יאיר שלג, הדתיים החדשים: מבט עכשווי על החברה הדתית בישראל, ירושלים 2000.

73 בסקירתו מ-1986 על גישותיהם של יהודים אמריקאים כלפי ישראל מצא סטיבן כהן מתאם מובהק בין השתייכות זרמית לבין רמת הקשר הרגשי לישראל. מידת הקשר של יהודים אורתודוקסיים לישראל – ואין זה משנה כיצד נמדדה – עולה בהרבה על זו שבקרב זרמים אחרים. ההבדלים בין אורתודוקסים ללא-אורתודוקסים היו חדים ביותר ביחס למדדים התובעניים ביותר של מעורבות בישראל, אם זו פתיחות לעלייה, תחושות פרו-ישראליות, קשרים קרובים עם ישראלים, או שליטה בעברית ולא רק ידע בסיסי של השפה. ראו Steven M. Cohen, *Ties and Tensions: The 1986 Survey of American Jewish Attitudes toward Israel and Israelis*, New York 1987, p. 17. בניתוח שלי של סקר האוכלוסין של יהודי ארצות הברית משנת 1990 נמצאה עלייה בהבדלים בין אורתודוקסים ללא-אורתודוקסים ביחס לישראל. דבר זה אינו מפתיע בהתחשב בכך, שכפי שצוין קודם זוהי כמעט נורמה בקרב בוגרים ובוגרות של תוכנים אורתודוקסיים אמריקאיים ללכת ללמוד בישראל למשך שנה או יותר.

הפנאי החרדית, המוסיקה, הלבוש, העיתונות החדשה והשבועונים למיניהם. אלן וולף רואה תופעות אלו כהשפעתה של התרבות האמריקאית על דתות בכל צורותיהן בארצות הברית.⁷⁴ באופן אירוני האורתודוקסיה המודרנית היא שהרוויחה מתהליכים אלה. הקהילה החרדית, מסתבר, אינה חסינה בפני כוחות החברה והתרבות הכללית, והתעצמותה המספרית העצימה גם את תהליך הנשירה ממנה לכיוון האורתודוקסיה המודרנית. יוצאי החרדיות מרגישים שם יותר בנוח להמשיך בשמירת מצוות ולהיות מזוהים כאורתודוקסים, אך בד בבד להיות חלק מן החברה והתרבות המודרנית.

גורם נוסף שתרם לצמיחתה מחדש של האורתודוקסיה המודרנית הוא ההתפתחותן הדרמטית של תכניות ללימודי יהדות באוניברסיטאות חילוניות (תחום שהחל את פעילותו בשנות השבעים המוקדמות). ניכר שגשוג של קורסים ביהדות המוכרים לתואר בקולג'ים ובאוניברסיטאות ברחבי ארצות הברית.⁷⁵ בעשר השנים האחרונות בלבד הכפילה כמעט התאחדות לימודי היהדות (Association for Jewish Studies) את מספר הפרופסורים החברים בה והמלמדים את מקצועות היהדות, מ־800 מורים ל־1,500. ארגוני הסטודנטים היהודים ומרכזי תרבות כמו 'הלל' הפכו פעילים באופן אינטנסיבי ונרחב. הרוורד, ייל, קולומביה, פרינסטון, רוטגרס ופנסילוניה הן רק חלק מן האוניברסיטאות בצפון-מזרח ארצות הברית שמתקיימות בהן תת־קהילות דתיות אנרגטיות של סטודנטים ואנשי סגל. קיצורו של דבר, באחרונה חלות פחות ופחות מגבלות על צעירים אלו שבשנות העשרים השלושים לחייהם, החפצים בחיים מודרניים עם שמירת מצוות.

בד בבד, ולא במנותק מהתפתחות זו, החלה האורתודוקסיה המודרנית האמריקאית בפיתוח מבנה מוסדי שלא היה בעבר. בשנות החמישים והשישים הייתה זו 'ישיבה אוניברסיטה' ששימשה כבסיס המוסדי העיקרי לאורתודוקסיה המודרנית, תחת הנהגתו של הרב ד"ר שמואל בלקין ז"ל.⁷⁶ אולם מאמצע שנות השבעים ועד לסוף שנות השמונים סבלה האורתודוקסיה המודרנית מריק מנהיגותי מוסדי ואינטלקטואלי כאחד. הרב נורמן לם, נשיא ישיבה אוניברסיטה, היה שקוע בשנים אלו בכינון הבסיס הכלכלי של המוסד, שעם כניסתו לתפקיד היה על סף פשיטת רגל. רק בסוף שנות השמונים הצליח לממש את רעיונו, ובספטמבר 1989 כינס באופן רשמי את הפורום האורתודוקסי הראשון. פורום זה הפך לפגישה שנתית של הוגים, מחנכים ואנשי מקצוע קהילתיים יהודיים,

Alan Wolfe, *The Transformation of American Religion: How We Actually Live Our Faith*, New York 2003 74

Nacha Cattan, 'Jewish Studies Classes See Enrollment Boom', *The Forward*, 23.1.2004 75

Victor B. Geller, *Orthodoxy Awakens: The Belkin Era and Yeshiva University*, Jerusalem and New York 2003 76

המקדישים בכל שנה את הכינוס לנושא אחר העומד על סדר יומה של הקהילה האורתודוקסית המודרנית. הפורום מפרסם את דברי הכנס בסדרה של כרכים המשמשים ככלים פדגוגיים עבור רבים. לם גם מילא תפקיד מרכזי בייסוד הוועידה המפלגתית האורתודוקסית, קבוצה ששימשה זרז לדיון ועידוד ההטמעה של אסטרטגיות חדשות, להתמודדות עם נושאים העומדים בפני האורתודוקסיה והיהדות המודרנית בחברה העכשווית. הוועידה, שנוסדה בשנת 1992, לקחה על עצמה פרויקטים במספר קהילות, וכעת היא פעילה ביותר משש קהילות, רובן באזור ניו יורק.

זאת ועוד, תחת חסותה של ישיבה אוניברסיטה מתנהלים מספר פרויקטים חינוכיים. מספרם של כוללי 'תורה מציון' של הציונות הדתית הולך וגדל. הראשון מביניהם הוקם בשנת 1994 בקליולנד, וכיום פעילים 14 כוללים כאלה ברחבי ארצות הברית. גם מכון 'דרישה' לחינוך יהודי, שהוא מרכז נשים ללימודי יהדות מתקדמים (מגמה מהפכנית, שעוצבה על ידי הרב סולובייצ'ק), התפתח מאוד בשנים האחרונות. המכון נוסד בשנת 1979 על ידי הרב דוד סילבר, וזכה לגיטימציה ולמוניטין כמוסד חינוכי מוביל, שרבים מבוגרי משמשים בתפקידי מנהיגות יהודית בארצות הברית ובישראל. ישיבת 'חובבי תורה' (בית ספר רבני אורתודוקסי מודרני) נוסדה בשנת 1999 על ידי הרב אבי וייס. ראש הישיבה הוא הרב דב לינצר (שלמד בישיבה אוניברסיטה והוסמך לרבנות בישראל). המוסד מתאר את עצמו כ'מוסד אורתודוקסי פתוח הרואה ביהדות האורתודוקסית תנועה בעלת עושר אינטלקטואלי, מטילה ספק, רוחנית וכוללת'. מדובר אכן במוסד חדש, ועדיין מוקדם להעריך את התקבלותו בקרב הארגונים הרבניים המבוססים.

בשנת 1996 הקים הרב ד"ר יעקב ברמן תנועה חברתית-ציבורית של יהודים המחויבים לאורתודוקסיה מודרנית. תנועה זו הציבה לה למטרה את החייאת עקרונות האורתודוקסיה המודרנית תוך מחויבת להלכה, פתיחות לתרבות כללית וחיוזק הקשרים בין האורתודוקסיה לעם היהודי בכלל. הכנס הראשון של 'עדה' (ניו יורק 1997) הוכתר בכותרת 'האומץ להיות מודרני ואורתודוקסי', והשתתפו בו יותר מ-1,500 איש. כנסים דומים התקיימו כל שנתיים, בניו יורק ובירושלים. פעילותה של 'עדה' כללה תחומים רבים, כולל הופעתו כתב עת רבעוני, אך הארגון חדל לתפקד ב-2006 והרב ברמן עבר לישיבת חובבי תורה. אין מדדים אמפיריים להצלחתיה, אולם העניין הציבורי בתנועה זו מרמז על כך, שקיימת אוכלוסייה די רחבה הרואה את עצמה כאורתודוקסית-מודרנית ומחפשת לגיטימציה והכוונה.

מן הראוי לציין גם את הברית היהודית אורתודוקסית הפמיניסטית (JOFA), ארגון שערך את הכנס הבינלאומי הראשון שלו בשנת 1997, ואת הכנס החמישי (כעת דרשנתי) בשנת 2004. מלבד פרסום מאמרים בנושא יש ל-JOFA פרויקט הגנה על עגונות, פרויקטים הקשורים לסדרי תפילה, פרסום עלונים ורבעון,

פרויקט אדריכלות חדשני של בתי כנסת, ליווי רוחני לנשים במשרות דתיות, ושירות לתיאום מרצים.

אין בסקירה זו כל רמז לכך שהרב סולובייצ'יק היה תומך או אפילו מאשר אחת מיזמות אלה; מחלקן היה מסתייג כמעט בוודאות. רבים משתמשים בשמו, וכפי שהתבטא אחד מקרוביו: המשפחה הייתה במצב כלכלי הרבה יותר טוב אילו רק היו רושמים זכויות יוצרים על המשפט 'הרב אמר'. ואכן, חלק מן היזמות הנסקרות טוענות לגיטימציה ולאונטיות מהרב סולובייצ'יק וממורשתו. כמעט כל הארגונים והפלגים באורתודוקסיה המודרנית רואים בו את מנהיגם הרעיוני. כן שחלק מן הנתלים בסמכותו מעולם לא קראו את כתביו הרלוונטיים,⁷⁷ אולם עובדה זו אינה מונעת מהם לתבוע לעצמם לגיטימציה, ואף עצם הציטוט הסלקטיבי מדבריו מעיד שהוא היה ועודנו מנהיג האורתודוקסיה המודרנית.

האורתודוקסיה המודרנית כיום מגוונת מאוד. קשה לדבר על קהילה אורתודוקסית אמריקאית, וכמעט בלתי אפשרי לאחד יהודים אורתודוקסים מודרניים בנושא כלשהו. מורכבותו של הרב סולובייצ'יק אפשרה את אימוצו על ידי קהל מגוון. ציונים דתיים מכל הסוגים יכולים למצוא ב'קול דודי דופק' אישור למגמות לאומניות; יש שראו בחיבור זה אישור לעמדת 'עין תחת עין'.⁷⁸ גם הציונות הדתית הפרגמטית הלא־משיחית⁷⁹ יכולה למצוא לגיטימציה באותו חיבור. בד בבד, האסרטיביות של הרב סולובייצ'יק בשנת 1982 ביחס למלחמת לבנון ותוצאותיה הייתה עוגן להנהגתו את השמאל הדתי.⁸⁰

77 דוד שץ טוען כי הפילוסופיה של הרב סולובייצ'יק לא תפסה, משום שאנשים לא קראו אותה. ראו David Shatz, 'The Rav's Philosophical Legacy', M. A. Bierman (ed.), *Memories of a Giant: Eulogies in Memory of Rabbi Dr. Joseph B. Soloveitchik ztl*, Jerusalem and New York 2003, pp. 310–321. ייתכן עוד כי רבים לא למדו גם את עבודותיו ההלכתיות.

78 הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, 'קול דודי דופק', דברי הגות והערכה, ירושלים 1982, עמ' 26.

79 כוונתי לציונות ברוח הרב ריינס. העובדה שהרב סולובייצ'יק קרוב הרבה יותר לרב ריינס הייתה נושא הרצאתו של דוד שץ שלא התפרסמה והתקשרות אישית שהייתה לי אתו בנושא. על הזרמים השונים בציונות הדתית ראו, Eliezer Don-Yehiya, 'Jewish Orthodoxy, Zionism, and the State of Israel', *Jerusalem Quarterly* 31 (Summer 1984), pp. 10–30; Charles S. Liebman and Eliezer Don-Yehiya, *Religion and Politics in Israel*, Bloomington 1984, pp. 57–78. ראו גם אליעזר דון־יחיא, 'אידיאולוגיה ומדיניות בציונות הדתית: הגותו הציונית של הרב ריינס ומדיניות ה"מזרחי" בהנהגתו', הציונות ח (1983), עמ' 103–146; הנ"ל, 'תפיסות של הציונות בהגות היהדות האורתודוקסית', הציונות ט (1984), עמ' 55–94; מיכאל צבי נהוראי, 'הרב ריינס והרב קוק: שתי גישות לציונות', ב' איש שלום וש' רוננברג (עורכים), יובל אורות: הגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, ירושלים תשמ"ח, עמ' 209–218.

80 הרב אליעזר (לואיס) ברנשטיין (נשיא הכבוד של הציונות הדתית של אמריקה ונשיא הוועדה הרבנית של אמריקה) נזכר: 'מיד אחרי המלחמה בלבנון קיבלתי שיחת טלפון מהרב, ובה ביקש ממני במפגיע להתקשר לד"ר יוסף בורג ולזבולון המר, שהיו שרים בממשלת ישראל,

מאז מותו בשנת 1993 ספריו של הרב מתפרסמים שוב ושוב במהדורות רבות. בדצמבר 2003 ניתן היה למצוא בקטלוג ספריית הקונגרס 16 כותרים תחת שמו; כאשר רק חמישה מהם פורסמו לפני שנת 1990. תחת רישומו כמחבר יש 47 רשומות; רק 21 מתוכן הופיעו לפני 1990.

ניתן לסכם ולומר, כי השפעתו הממשית של הרב סולובייצ'יק אינה באמצעות כתביו. הוא דיבר וכתב על מגוון רחב של נושאים, אך לא פיתח תאולוגיה אחידה. חלק מתלמידיו אף מצביעים על חוסר עקביות ואף על סתירות בכתביו. הוא גם לא התייחד כסמכות הלכתית: הוא 'לא הטיף או שידל, שכנע או עסק בשטיפת מוח',⁸¹ לא כפילוסוף ולא כפוסק הלכה, לא התנהג כדמות סמכותית ולא פרסם פסקי הלכה פומביים.⁸² הוא נמנע מלקבל החלטות מוצקות בנושאים פוליטיים (כמו בנושאי השתתפות אורתודוקסית בגופים רבניים ובארגוני בתי כנסת בין זרמים, והציע להעביר את 'סטרן קולג' לנשים לקמפוס בווינגטון הייטס).⁸³ החלטותיו ופסיקותיו היו מקומיות ותלויות-סיטואציה, ואין להסיק מתוכן עמדות הלכתיות בנושאים ציבוריים.

השפעתו על דורו נבעה מגאונותו ומלמדנותו המסורתית, מהיותו פילוסוף דתי יצירתי, מאמונתו שהתורה היא אמת ואין לה להתבייש או להירתע מפני אתגרים חברתיים ותרבותיים. כל אלה העניקו לו את המוניפול שהוא מחזיק בו כמנהיג האורתודוקסיה המודרנית האמריקאית. עם זאת, השפעתו על האורתודוקסיה המודרנית קשה למדידה, ומגוון זרמיה יכול היה להתפתח גם בלעדיו. קשה אפוא לקבוע כיצד הייתה נראית האורתודוקסיה המודרנית בלעדיו, וכל תשובה לשאלה זו לא תהיה אלא השערה.

ולומר להם בלשון שאינה משתמעת לשני פנים שהוא יתפטר מהמזרחי אם הם לא יצביעו בעד הוועדה לחקירת הטבח בסברה ושתילה. מעולם לא ציטטתי את הרב, ולכן ביקשתי ממנו רשות מפורשת לעשות זאת. "כן", הייתה תשובתו החד-משמעית. יש לי כל סיבה להאמין שלמילותיו הייתה ההשפעה ההכרחית'. ראו Rabbi Louis Bernstein, *Memories of a Giant*, pp. 109–110. (הערה 77 לעיל).

81 Yitzhak Twersky, 'The Rov', *Tradition* 30, 4 (1996), p. 32

82 האופן שבו הוא הביע את דעותיו על דרישה ביךדתי הוא דוגמה לכך. ראו Eugene Korn, 'The Man of Faith and Religious Dialogue: Revisiting Confrontation Rabbi Joseph Soloveitchik', *after Forty Years מהדורה מתוקנת של מאמר שהוצג בכינוס 'on Interreligious Dialogue: Forty Years Later'*, Boston College, Center for Christian-Jewish Learning, 23.11.2003. ראו גם במאמרים ובתשובות של David Berger, Aryeh Klapper, and Phillip A. Cunningham Geller, *Orthodoxy Awakens* (הערה 76 לעיל).

מצבה של האורתודוקסיה האמריקאית טרם בואו של הרב סולובייצ'יק

ג'פרי ש' גורוק

סמוך לסיומן של שנות השלושים של המאה העשרים עדיין נפל על אוזניים ערלות המסר המורכב של ד"ר ברנרד רבל, שתוכנו 'סינתזה'¹. תכניתו להרמוניזציה מאתגרת של יהודים בתרבות החילונית ובחברה המודרנית, תוך שמירת אמונים לכל מרחב החיים היהודיים ולא רק לליבת הערכים היהודים המסורתיים, זכתה לחסידים מועטים בלבד.

הקבוצה שנחשבה אז למזוהה ביותר עם פילוסופיה אורתודוקסית מודרנית זו בארצות הברית כללה גברים צעירים ששמעו את לקחו של רבל בין כותלי ישיבת רבנו יצחק אלחנן [להלן: ירי"א]. תלמידים אלו ביקשו לעצמם 'מקורות להעשרת התרבות הכללית והיהודית', וברנרד רבל התפלל כי הם 'יישאו במחננו, ויהיו כשירים לשמש כמנהיגות החסרה לנו'.² אולם האם היה זה מחויב המציאות שתלמידיו יהיו כה מועטים, ושהצלחתם בהפצת תורת רבם לא תעבור את גבולות וושינגטון הייטס בניו יורק?³ משבר חברתי כללי ונסיונות יהודיות ספציפיות חברו יחד ועיכבו את צמיחתה של 'תנועה', או את התפתחותו של 'אידיאל', כלשוננו של רבל. חזונות אלה נראו מבטיחים שלושה עשורים לפני כן, עת ביטא אותם רבל לראשונה בארצות הברית.⁴ בין יהודים אמריקנים שזיהו

1 בלשון עכשווית המילה סינתזה משמעותה הפילוסופיה של 'תורה ומדע'. אולם, כפי שציין יעקב י' שכטר, 'השימוש במונח "תורה ומדע" לתיאור מטרה זו הוא התפתחות מאוחרת יחסית', שצברה פופולריות רק אחרי מותו של רבל. שכטר מציע גם שהמונח סינתזה היה בשימוש על ידי רבל וממשיכי דרכו, שמואל בלקין ונורמן לם. ראו Jacob J. Schacter, 'Torah u-Mada Revisited: The Editor's Introduction', *The Torah U-Mada Journal* 1, 1 (1989), pp. 10–13

2 Bernard Revel, 'The Greater Yeshiva', *Jewish Forum* 8, 5 (June 1925), pp. 241–242
3 מקום מושבה של ישיבה אוניברסיטה בניו יורק.

4 הגנתו החשובה ביותר של רבל על האסכולה שלו כמייצגת 'אידיאל' או 'תנועה' מופיעה במאמרו 'Seminary and Yeshiva', מאמר לא מתוארך (סביבות 1928), שפורסם בתוך Aaron Rothkoff, *Bernard Revel: Builder of American Jewish Orthodoxy*, Philadelphia 1972, p. 269. (להלן רוטקוף, רבל).

את עצמם כיהודים דתיים שררה אז פתיחות רבה לקריאה ליברלית יותר של המקורות הקנוניים וההלכתיים, ברוח המודרנה.

בה בעת התחזקה במעוזה שבברוקלין קבוצה גדלה והולכת של יהודים אורתודוקסים בעלי מראה מזרח-אירופי, שבדעותיה ובמעשיה פקפקה בגלוי בהנחותיה, בהבנתה ובאורחות חייה של אסכולת רבל. רובם המכריע של יהודי ארצות הברית לא נכחו בשום בית כנסת, וממילא לא נחשפו לפתרונות של שילוב אורתודוקסיה ומודרנה, ולדילמות של קיום יהודי ואמריקאי גם יחד. אנשים אלה חיו בנוסטלגיה או באינטראקציה מתמדת עם מורשתן של השכונות היהודיות הוותיקות, שהוקמו בארצות הברית בין שתי מלחמות העולם.

כדי לבחון ולהבין מצב ירוד זה של האורתודוקסיה המודרנית יש להתבונן בתשומת לב בקריירה של ברנרד רבל ובסופה הטרגי. אם נדייק, בסוף שנות השלושים רבל, שנתפס כ'מכוננה של האורתודוקסיה האמריקאית', כבר לא היה המנהיג הפעיל ודמות המופת רבת ההשראה כבעבר. רבל היה בעל מוניטין תורני, ושילב מדעי יהדות והשכלה כללית. בשנות העשרים של חייו (טרם נטל את הנהגת ירי"א) הוא לא רק נחשב חכם תלמודי, אלא תרם גם תרומה משמעותית למדעי היהדות. הוא הכיר היטב את המשפט האמריקאי והתוודע לפילוסופיה הינדית עתיקה, לשפות מזרחיות ולכלכלה. פרשת חייו הייחודית והשכלתו הפכוהו למועמד אידאלי ולאדם היחיד שהיה מסוגל להפוך את ירי"א משיבה מזרח-אירופית למוסד אמריקאי אורתודוקסי, מוסד שיחדיר בפרחי הרבנים אהבה לתורה עם מעורבות עמוקה בעולם המחשבה האקדמי היהודי. בשיעוריו היה רבל דמות מופת עבור רבנים אמריקאים אורתודוקסים צעירים, והמחיש את האפשרות למזג נקודות השקפה אינטלקטואליות רבות באישיות אחת.⁵

אולם התלמידים והרבנים של שנות השלושים, שאולי חיפשו אצל ראש הישיבה שלהם עידוד והשראה, פגשו ברנרד רבל שונה למדי. לא היה זה האדם הדינמי שביקש בתחילה להביא 'מיוזג הרמוני של תרבויות' ועקרונות חינוכיים מאתגרים לישיבה האמריקאית. ככל שהתקדם העשור האחרון לחייו של רבל – שהיה נשיא ישיבת רבנו יצחק אלחנן ונשיאה של 'ישיבה קולג' – התברר שהוא כורע תחת עול מחויבויות התפקיד. תפקידו דרש מענה לבעיות קיומיות של המוסדות שעליהם היה מופקד, לנוכח תקופת השפל הגדול; מחויבות זו גזלה ממנו את אנרגיות הלמידה והמחקר.⁶

5 ראו Jeffrey S. Gurock, *The Men and Women of Yeshiva: Orthodoxy, Higher Education and American Judaism*, New York 1988 (להלן גורוק, הגברים והנשים). פרק 4 (עמ' 43–66) דן ברקע הביוגרפי של רבל ובתכניותיו ב-1915 להפוך את ישיבתו למוסד אורתודוקסי מודרני. על הכשרתו של רבל לגוניה ראו רוטקוף, רבל, עמ' 36–39.

6 לבחינת הדרכים השונות שבהן התייחס רבל למשימות השילוב שלו – הרמוניה, עירוב, אינטראקציה, איחוד – ראו Schacter, pp. 19–20 (הערה 1).

כבר לא היה זה רבל הפורה, הצעיר והמבטיח, שכתב וחידש בשאלות של חוק יהודי אזרחי, בהלכות טומאה וטהרה ובנושאים תלמודיים תאורטיים רבים אחרים (כגון סוגיית אפשרות נוכחותם של כוהנים בנתיחה שלאחר המוות, שאלה שעמדה לפתחה של האסכולה שלו מאוחר יותר). גם אותה קריירה מדעית מלבבת בספרות המקראית שהייתה מנת חלקו בעבר⁷ חלפה עברה לה. החל משנת 1910 נתמך רבל כלכלית על ידי משפחת אשתו, משפחת טרביס מטולסה שבאוקלהומה, שהיו אילי הון בתחום הנפט. אולם גם ימים אלה חלפו, ועמם חלומותיו על הקמת מוסדות גדולים שיאמצו את הדגם שייצגה דמותו הלבדנית המופתית והייחודית.⁸ שנות השלושים היו שנים של מאזן שלילי לו ולישיבתו.

בישיבה סופרה אז אנקדוטה שהדגישה את מצבו הירוד של רבל: תלמיד צעיר נסע עם רבל ברכבת התחתית בדרך לוושינגטון הייטס. רבל לא הבחין בתלמיד, אך התלמיד הבחין בו. כאשר הגיעה הרכבת לתחנה, הרים רבל את ידו כדי לאחוז ברצועה, והתלמיד הבחין כי חליפתו של רבל קרועה מתחת לזרוע. מראה זה ביטא יותר מכול את מצבו הכלכלי של הרב, וציער רבות את שומעי הסיפור. תהפוכות אישיות אלו והלחץ שליווה את עבודתו השפיעו עמוקות על חייו ועל פוריותו המדעית של רבל. הביוגרף של רבל מאפיין תקופה זו במילים עדינות: 'תפוקתו הספרותית של רבל [...] שיקפה רק חלק זעיר מהפרסומים החשובים הרבים שעליהם חשב ושאותם תכנן [...] בעטיים של הלחצים והמתחים המתמידים שהולידה אחריותו על הישיבה'. בדומה לכך אמרו עורכי כתב העת 'הדואר' בהספדם על רבל, כי הופעתו כ'איש של מעשה והישגים' ולא 'של תאוריה ולמדנות' לא נתנה 'ביטוי אמתי לעושר הידע שברשותו, כיוון שהוא נשא בעולה של ישיבת רבנו יצחק אלחנן'. ואכן, תריסר המאמרים שהפיק בעשור האחרון לחייו (1933–1942) ואלו שהופיעו לאחר מותו היו בעלי אופי חוקתי צר, ונעדרה מהן היריעה הרחבה שפרש במאמריו הקודמים.⁹

המאמרים לזכרו שהופיעו ב'הדואר' התמקדו בהרהורים על פטירת המנהיג, ולא הובעו בהם עמדות כי אם אמפתיה גמורה למאמציו. אולם בחלוף הזמן ומתוך נקודת מבט ניטרלית יותר הוחל להטיל ספק בעומק הישגיו. הרעיונות והערכים הדתיים שגילם באישיותו ואף ניסה להפיצם בצפון מנהטן זכו לתפוצה קטנה בלבד בין הקהילות האורתודוקסיות האדוקות, והתפשטו בעיקר במרכז העיר ומעט בברוקלין. פריחתן של קהילות דתיות בויליאמסבורג (Williamsburg) ובבראונסוויל (Brownsville) שבין המלחמות, ובדרום-מזרח מנהטן, היו עדות

7 ראו רוטקוף, רבל, עמ' 327–332 לביבליוגרפיה כרונולוגית של כתבי רבל.

8 על עושרה של משפחת טרביס (Travis), שבתחילת הקריירה של רבל סייעה לו להתחיל בתכניותיו, ראו שם, עמ' 56–57.

9 רוטקוף, לבל, עמ' 253, 323.

לצמיחה ולבלבול של ישיבות כמו 'חיים ברלין', 'תורה ודעת' ו'תפארת ירושלים'. כל אלה הצביעו על כך, שלמרות מהפכתו של רבל בתוך מוסדו הוא, גישתה של ישיבת 'עץ חיים' הוותיקה, וגישתה המוקדמת של ירי"א לחינוך צעירים אורתודוקסים בארצות הברית, שהתבססו על בידול מן התרבות האמריקאית – נותרו עדיין חיות וקיימות. בשנות השמונים והתשעים של המאה התשע עשרה כללה תכנית הלימודים בישיבות אלה גם לימודים כלליים, מתוך גישה של 'בדיעבד', והן שירתו קבוצה מצומצמת של תלמידים ורבנים לעתיד. מוסדות אלה סבלו מנשירת תלמידים, שהיו מעוניינים לשלב תורה והשכלה רחבה, וביקשו לעצמם תרבות וקריירה (ברוח ההשכלה התורנית שרבל ביקש להשתית). סביב שנות השלושים החלו כבר לבצבץ בתוך ברוקלין עצמה ישיבות חדשות לצעירים, כמו ישיבת פלטבוש, עץ חיים החדשה, ובית הספר שולמית. כל אלה יישמו למעשה את הרעיונות שיישיבת מנהטן ביקשה לקדם. בסך הכול הייתה דרך השילוב נחלתן של קבוצות מזעריות מתוך הדתיות והחרדיות האמריקאית, וקבוצתו הקרובה של רבל הייתה לא יותר מאשר 'מתי מעט' [...] שארית הפליטה.¹⁰

בד בבד עם כישלוננו של רבל בחזית 'הימנית', מול החרדים השמרנים, התרחשה בריחת מוחות מן המוסד שלו לכיוון השני. בשנות השלושים ערקו כמה מתלמידיו המבריקים ביותר, וכן כמה מתלמידי הרבנות החלשים והפחות מסורים, לטובת לימודים והוראה בסמינר התאולוגי היהודי (JTS). השפל הכלכלי וסיבות אידאולוגיות גרמו גם לכמה מאנשי הישיבה להגר מווישינגטון הייטס (מקום הישיבה) למורנינגסייד הייטס (מקום הסמינר). חלקם ביקשו להיות חלק מקהילת לומדים בעלת נקודת מבט מודרנית-ביקורתית על כתבים ומסורות יהודיות, בהשפעת עמדותיו של מרדכי קפלן, בעל הגישה המדעית לתורה. אחרים ביקשו ללמוד שולחן ערוך עם הרב המכובד משה חיימסון, ויש שהגיעו לסמינר הקונסרבטיבי בתקווה לקבל שם הסמכה לרבנות אורתודוקסית.¹¹ היו גם פרגמטיסטים שנכנסו לסמינר כדי שלא תפגע בהם נבואת הזעם של הרב הנרי פ' מנדס בתחילת שנות העשרים. מנדס, שהיה נשיא האיחוד האורתודוקסי (Orthodox Union) וחבר סגל בסמינר התאולוגי היהודי (לפני שהצטרף לירי"א בניהולו של רבל), חזה כי בוגרי הסמינר עתידים לכהן בקהילות הגדולות,

10 ראו גורוק, הגברים והנשים, עמ' 82. על צמיחת הזרמים השונים של החינוך האורתודוקסי בברוקלין במהלך שנות העשרים והשלושים, כולל יחסיהם עם מוסדו של רבל, ראו Jeffrey S. Gurock, 'Jewish Commitment and Continuity in Interwar Brooklyn', I. Abramovitch and S. Galvin (eds.), *Jews of Brooklyn*, Hanover and London, pp. 231–241

11 על הסיבות להירשמותם של תלמידי רבל לישיבת רבנו יצחק אלחנן ראו Jeffrey S. Gurock, 'Yeshiva Students at the Jewish Theological Seminary', J. Wertheimer (ed.), *Tradition Renewed: A History of the Jewish Theological Seminary*, vol. 1, New York 1997, pp. 473–513

ואילו אנשי ירי"א ישמשו בקהילות קטנות יותר ברחבי ארצות הברית. לטענתו יסתפקו יוצאי ירי"א במשרות צנועות, כיוון שהתרגלו לסגפנות כל חייהם.¹² עבור שומעיו של מנדס העתיד היה ההווה, והם לא היו מוכנים למנוע מעצמם וממשפחותיהם פרנסה מכובדת. ואכן, כאשר סקרו הצעירים את נוף הרבנות האמריקאית, קשה היה שלא להבחין במספרם המועט של בוגרי ירי"א שאישו משרות טובות ומבטיחות. לעומת זאת בוגרי הסמינר דאו איישו קתדרות קונסרבטיביות ואורתודוקסיות שפרחו בהדרגה בכל רחבי המדינה.¹³ בסוף שנות השלושים התברר, כי בעוד שרבל הצליח לשמור על ישיבתו מסגירה ומאידוד מנהלי עם הסמינר, מאמצע שנות העשרים הוא נאלץ לעשות מאמץ אדיר כדי להציל את המוסד מכליה מוחלטת, ובוודאי לא הצליח להפוך אותו לספינת הדגל של האורתודוקסיה האמריקאית.¹⁴

גרוע מכך, אף התלמידים שנשארו 'בבית' וקיבלו את סמיכתם בירי"א לא שמרו אמונים לעקרונותיו הדתיים של המוסד ברגע שהגיעו 'לשטח'. דברים אלה מגיעים לידי ביטוי במכתב כאוב של רבל משנת 1932 לבוגר שאייש משרה שהייתה 'אורתודוקסית בכל מובן מלבד העובדה שבחגים גברים ונשים ישבו יחד'. 'זה גורם לי צער', כתב ראש הישיבה, 'שהולכת את עצמך שולל [...] ושאתה מנסה להצדיק דבר שנאסר על ידי חכמינו [...] אני מקווה שתעשה כל שבכוך כדי להשפיע על קהילתך [...] ללכת שוב בדרכי בית המקדש, על ידי הפרדת גברים ונשים, ולא להמשיך להתבדל מכל הקהילות הקדושות בכל הדורות'.¹⁵ דוגמה אחרת יש בידינו כשנה מאוחר יותר, בעת שהישיבה ביקשה לשלול את הסמיכה מאחד מבוגריה, שבקהילתו נהגה ישיבה מעורבת וניגנו בעוגב בשבת.¹⁶ ניתן לומר שראשי הישיבה הסתגלו עם הזמן לחיות עם סטיות מן הנורמות, שהפכו את הקו המפריד בין בתי כנסת אורתודוקסיים לקונסרבטיביים למטושטש ובלתי מובחן. סיכום הולם של מצב הדת בקהילה האמריקאית היהודית בתקופה ההיא (בשנת 1942) ניתן למצוא בדבריו הכנים של הרב דוד דהיסולה פול, סגן נשיא איחוד הקהילות היהודיות האורתודוקסיות באמריקה (OU):

Henry Pereira Mendes, 'Orthodox Judaism: The Past and Future of the Union of Orthodox Congregations of America', *Jewish Forum* 2, 9 (September 1919), p. 1172

על התחרות הבלתי שוויונית בין בוגרי הסמינר היהודי התאולוגי לבין אלו של ירי"א על קתדרות אמריקאיות ראו Jeffrey S. Gurock, *From Fluidity to Rigidity: The Religious Worlds of Conservative and Orthodox Jews in Twentieth Century America*, Ann Arbor 1998, pp. 18–33

על הניסיון למיזוג ירי"א והסמינר היהודי התאולוגי בסוף שנות העשרים ראו רוטקוף, רבל, עמ' 94–114.

15 שם, עמ' 311.

16 שם, עמ' 165–166.

כיום קשה יותר ויותר להבחין בהבדל מהותי, אורגני, בין אורתודוקסיה לקונסרבטיביזם. האורתודוקסיה האמריקאית כבר לא משקפת את החיים המזרח-אירופיים – ואני הייתי מוסיף, כהערת שוליים, את המילים: למעט ברוקלין וכמה מעוזים אדוקים אחרים. חידושים כמו תפילה מאוחרת בליל שבת או הסרת עזרת הנשים או בת מצווה [...] היו מזעזעים מתפללים לפני דור. היום מנהגים כאלו מקובלים בקהילות רבות.¹⁷

ייתכן שמעבר לחשיבות שמירת המסורת וזהותם כמנהיגים אורתודוקסים עמדו בפני מוסמכיו של רבל אתגרים בסיסיים יותר: בין שתי מלחמות העולם הייתה הבעיה המרכזית שעמדה בפני הרבנים, שרוב מניין ובניין של היהודים הפגינו התעניינות מעטה ביותר בחיי בית הכנסת. הקהילה היהודית סבלה משפל רוחני עמוק ומשפל כלכלי קשה. הסחף ניכר בעיקר בקרב הנוער שחי בעיירות המתפתחות והשוקקות של שנות העשרים והשלושים, יישובים שמוקמו בין קהילות מרכזי הערים לבין קהילות הפרוורים העתידיים. מחקר משנת 1935 שהתמקד במתבגרים צעירים בניו יורק חשף, ש'פעילויות חברתיות כנסיותיות' דורגו במקום האחרון במדרג של 'פעילויות פנאי' מועדפות על ידי בנים ובנות יהודים. זאת ועוד, בשבוע שבו נערך הסקר רק כ-10% מן הגברים היהודים ו-6% מן הנשים היהודיות דיווחו שהשתתפו ב'טקסים דתיים'. אחיזתו הרופפת של דור ההורים העירוניים במסורת היהודית נשברה לחלוטין בעת שהדור הצעיר שנולד בארצות הברית המשיך והתקרב אל החברה האמריקאית. בתי כנסת במרכז העיר היו מלאים למחצה בשבת בבוקר כיוון שיהודים רבים היו בעבודה, או ישנו אחרי בילוי בליל שבת. בה בעת, בתי התפילה בשכונות החדשות היו ריקים כמעט לחלוטין. הימים הנוראים היו הזמן היחיד שבו נוסטלגיה, מעט יראה מימי הדין והרצון לראות ולהיראות על ידי יהודים אחרים קירבו משפחות לבית הכנסת. ייתכן שנחמתם היחידה של הרבנים האורתודוקסים האמריקאים הייתה העובדה, שעמיתיהם הקונסרבטיבים והרפורמים לא הצליחו הרבה יותר מכך. בתי הכנסת שלהם, שהיו מרווחים יותר, נראו אף ריקים יותר מבתי הכנסת האורתודוקסיים הצנועים.¹⁸

בעת שמוסדות יר"א שקועים היו בחולשתם לא נשא עמו הרב יוסף דוב סולובייצ'יק בשורה של ממש. הגעתו לישיבה לא היוותה תנופה ליתנועה או

David De Sola Pool, 'Judaism and the Synagogue', O. Janowsky (ed.), *The American Jew: A Composite Portrait*, New York and London 1942, pp. 50–54

18 על הבעיות הגדולות יותר שניצבו בפני יהדות ארצות הברית בתקופה זו ראו במחקרים הסוציולוגיים האלה: Nathan Goldberg, 'Religious and Social Attitudes of Jewish Youth in the U.S.A', *Jewish Review* 1 (1943), pp. 146–149; Nettie Pauline McGill, 'Some Characteristics of Jewish Youth in New York City', *Jewish Social Service Quarterly* 14 (1938), p. 266

ל'איידאל' של רבל, ואף לא רמזה על שינוי חיובי ביהדות האמריקאית בכלל. צעדי הראשונים לא בישרו על בואו של ענק עתידי אל בימת הישיבה. ייחוסו הבריסקאי המרשים, הרקורד האקדמי מאוניברסיטת ברלין והמוניטין שלו כמייסד הקהילה האורתודוקסית וכרבה הראשי של בוסטון, גם הם לא עמדו לו. עדיין היו תלמידים בישיבה שהביעו את דאגתם שהרב סולובייצ'יק יהיה כלי משחק בידי אגודת הרבנים, מעוז האורתודוקסיה הישנה בארצות הברית. אגודה זו גונתה בחומרה כ'סכנה נוראית לעתיד היהדות הנאמנה לתורה'. חששם של המבקרים היה, כי מינויו של ראש הישיבה החדש, רב צעיר העלול להפגין חוסר עצמאות כלפי אגודת הרבנים, יקיץ הקץ על 'עשרים וחמש שנות מאבקו הנועז של ד"ר רבל להגן על הישיבה מחיבוקה האבדני של הנהגת אגודת הרבנים'. אכן, טורי המערכת בעיתון הסטודנטים אף דיברו על ניסיון 'שטני' לחדור למנגנון הישיבה.¹⁹

גם חברי מועצת המנהלים שבחרו לבסוף רב סולובייצ'יק לא היו משוכנעים לגמרי בכנותו, למרות הצהרות סניגוריו על 'כישרונותיו הגדולים בלימוד התלמוד ובפילוסופיה כללית'. לפיכך הוצע לו בחורף 1941 'חוזה' לשנה אחת בלבד כראש ישיבה. בזמן הזה, כך נטען, הוא יצטרך להוכיח את יעילותו, אך רק אם יסכים 'לוותר על זכותו לקביעות' – זו הייתה אחת מדרישות אגודת הרבנים שקידמה את מועמדותו. מאוחר יותר חשו אנשי חבר המנהלים אמביוולנטיות נוספת כלפי הרב סולובייצ'יק כמנהיג המוסד, הסירו אותו מרשימת המועמדים, ובתוך כך (עד 1943) קידמו בהדרגה את מינויו של ד"ר שמואל בלקין לנשיאות ירי"א, ישיבה קולג', ולבסוף גם ישיבה אוניברסיטה. בתגובה הודיע הרב סולובייצ'יק לממונים עליו, כי 'אם לא יוכל להיות מועיל הוא לא ירצה להישאר [בישיבה]'. אולם דיונים על הארכת החוזה לא נערכו עוד.²⁰ אט אט הפך הרב סולובייצ'יק למדריך ואב רוחני לשומעי לקחו ולתלמידיו, שהתערו בחיים היהודיים-אמריקאיים שלאחר המלחמה. סולובייצ'יק הפך לסמל המזכיר לתלמידיו שלימודים כלליים אינם רק בגדר היתר, אלא קיימת האפשרות לשלבם בחיים יהודיים שלמים. בהמשך

19 על החששות הללו בחלק משרדי ירי"א, שמינויו של הרב סולובייצ'יק יוביל לכך שאגודת הרבנים תפעיל את סמכותה על בית הספר, ראו גורוק, הגברים והנשים, עמ' 131–132. ראו גם Aharon Rakeffet-Rothkoff, *The Rav: The World of Rabbi Joseph B. Soloveitchik*, J. Epstein (ed.), Hoboken, NJ 1999, pp. 40–41; Shulamit Soloveitchik Meiselman, *The Soloveitchik Heritage: A Daughter's Memoir*, Hoboken, NJ 1995, p. 256. כל המקורות הללו מציינים את העמדה השנויה במחלוקת שנתמכה על ידי עורכי עיתוני הסטודנטים; ראו *The Commentator*, March 19, 1941, p. 2.

20 על הדיונים של חבר המנהלים של ירי"א שהובילו למינויו של הרב סולובייצ'יק והסרתו ממועמדות למשרת נשיא האוניברסיטה ראו בפרוטוקול של חבר המנהלים של קולג' ישיבת רבנו אלחנן, 27 במרס 1941 ו-23 באפריל 1941 במסמכי Joseph H. Lookstein, *Congregation Kehilath Jeshurun*, New York

סיפקו נוכחותו הבולטת וגדולתו הכריזמטית והאנרגטית לדורות הבאים של רבני הישיבה כוח והכוונה במאבק על נפשותיהן של קהילות הפרברים. אף בקמפוס של ישיבה אוניברסיטה הפך הוא אבן בוחן לפילוסופיה המשלבת תורה ומדע.²¹ חשוב לציין, שצמיחתו של הרב סולובייצ'יק למנהיג רוחני ואינטלקטואלי העולה על קודמו, ד"ר רבל, התרחשה לא מעט גם בזכות החירות שניתנה לו, כאשר ירי"א חסכה ממנו את עול התפקיד הממסדי. שלא במתכוון היא מיקמה אותו בעמדה המהווה השלמה יעילה לתפקידיו של ד"ר בלקין. אף שהיה בעצמו פילוסוף, רב ומורה גדול, ייזכר ד"ר בלקין לדורות כפטרון וכבונה המוסד, ואילו הרב סולובייצ'יק – כדמות מופת נשגבת הרבה יותר.

פעם אחת בלבד בקריירה המשותפת הארוכה שלהם, שהשתרעה על פני רבע מאה, חלקו ד"ר בלקין והרב סולובייצ'יק זה על זה באופן גלוי בנוגע לדרכה ולמעמדה הציבורי של הישיבה ולעמידו של המוסד. היה זה בשנת 1970, כאשר הרב סולובייצ'יק יצא בפומבי נגד כוונתו של ד"ר בלקין לייסד מחדש את ישיבה אוניברסיטה כמוסד אקדמי בלתי סקטוריאלי תחת חסות יהודית. בכך ביקש להפריד חוקית את ירי"א מהאוניברסיטה, שהפכה למוסד חילוני רשמי הפתוח לכל המבקשים להירשם אליו ללא קשר לדתם. שינויים אלה בהגדרות המוסד נועדו להשגת מימון ממשלתי לאוניברסיטה, שמצבה הכלכלי היה בכי רע. בנאום דרמטי במעמד הסמכת תלמידים לרבנות תקף הרב סולובייצ'יק את השינויים שמבקש ד"ר בלקין לחולל, והביע את חששו מ'שדים ורוחות' המאיימים לדעתו על עתידה של ירי"א. הוא חשש שהצהרות רשמיות בדבר מטרותיה ה'חילוניות' של הישיבה יהפכו בסופו של דבר למציאות בקמפוס. יש לציין כי לבסוף ניצחה עמדתו של ד"ר בלקין, וחששותיו של הרב סולובייצ'יק לא התממשו. מלבד מקרה זה נמנע הרב סולובייצ'יק מלהתערב וכל שכן להתעמת עם קולגות בנושאים מנהליים ובקביעת מדיניות המוסד.²²

כמנהיג הדומיננטי והבלתי רשמי של ירי"א השקיע הרב סולובייצ'יק את כל זמנו ומרצו בשיעוריו, שלימים השפיעו על העולם האורתודוקסי כולו. הוא נהנה מחופש פעולה, וקצר הצלחה שברנד רבל – הענק האינטלקטואלי הראשון של הישיבה – מעולם לא זכה לה.

21 על השפעתו של הרב סולובייצ'יק על דור הרבנים האמריקאים האורתודוקסים שאחרי מלחמת העולם השנייה ראו Louis Bernstein, *Challenge and Mission: The Emergence of the English Speaking Orthodox Rabbinate*, New York City 1982, pp.34–63. ראו גם את מחקרו של חיים וקסמן בכרך זה.

22 לתיאור חילוקי הדעות הדרמטיים בין ד"ר בלקין לבין הרב סולובייצ'יק ראו Gurock, *The Men*, עמ' 244–248.

גבולות בעולם מערבי פתוח:
פנים וחץ

הרב סולובייצ'יק והפילוסופיה החינוכית היהודית

מיכאל רוזנק ואבינועם רוזנק

[א]

הפילוסוף והחינוך

בדיוננו כאן נציג מספר שאלות המעסיקות אנשי פילוסופיה חינוכית, ובמיוחד את אלה המכונים 'הוגי חינוך נורמטיביים'. לאחר מכן ננסה לקשור בין שתי תפיסות יסוד של הרב סולובייצ'יק לבין שאלות אלה, ולהאיר באור חדש כמה מושגי יסוד במשנתו.

אין זה קל לדלות 'פילוסופיה חינוכית' מכתביהם של הוגים. אנשי הגות אינם נוטים לפרוס לפני קוראיהם שיטה חינוכית-עיונית מסודרת ומקיפה. הם אינם מרבים להצהיר בפה מלא על מטרותיהם החינוכיות, ואינם רגילים בתרגום עקרונות ואידאלים ללשון המטרות. בכל זאת פילוסופיה חינוכית-נורמטיבית נדרשת לכל הוגה, והיא נסמכת על תפיסת עולמו, הכוללת גם תחומים שאינם עוסקים בפילוסופיה ובחינוך.

נדגיש כי מתפקידיה של הפילוסופיה החינוכית-הנורמטיבית לבדוק מהם תכונות הנפש, אוצרות הידע ויכולות אחרות שראוי שהמחנך יקנה לבני הדור הצעיר. ההכרעות האלה נעשות בעולמה של הפילוסופיה החינוכית על סמך בירורים פסיכולוגיים, סוציולוגיים ופדגוגיים, אך גם, ואולי קודם לכול, על סמך עיון פילוסופי באשר לטוב, המועיל והראוי. במילים אחרות: אין זה מספיק לקבוע תכניות לימודים באופן שרירותי או בהתאם להרגל ונוהג, או מתוך דחף לשינוי. הפילוסופיה החינוכית דורשת התייחסות מנומקת לשאלה, על סמך מה אנו קובעים שדווקא סגולות ותכונות נפש, מידות, אמונות ומיומנויות אלה, הן ולא אחרות, הן הראויות להנחלה.

אין אנחנו מוותרים אפוא על תרומתם הייחודית של הוגים באשר הם. והדבר ייאמר במיוחד לגבי הוגה כרב סולובייצ'יק, שקבע את דרכו של הציבור

האורתודוקסי המודרני בארצות הברית. נוכל לצפות שהוגה כזה יציע את המלצותיו באשר לאדם – ובמקרה שלנו 'היהודי הראוי'. נוכל להניח, על פי עדות תלמידיו, דרשותיו ומאמריו,¹ שהבעיה של בחירת תכנים רצויים והנחלתם אכן העסיקה אותו. הוא בוודאי גם התייחס לבעיית התקרבותו של האדם המתחנך לאידאלים ולדרכי השתקפותם בתכנית הלימודים.

מתוך דברינו לעיל עולה, שאין לטעות ולהסיק שהפילוסופיה החינוכית של הוגה נתון מצטמצמת להרהורי בסוגיית החינוך, או לנאומים שהקדיש לנושא החינוכיהעיוני. יהיה חשוב אפוא למתחקים אחר משנתו החינוכית של הרב סולובייצ'יק לגלות מה נדרש מהחינוך לאור מכלול כתביו. לדוגמה, העוסקים בתאוריה החינוכית ירצו להבין כיצד הרב סולובייצ'יק (או כל הוגה אחר שהם חוקרים את כתביו) תופס את 'האדם', את היחס בין הטבע לרוח, או מהו 'הטוב' ו'הראוי' בעיניו.

שאלות יסוד ו'מוקדי חינוך'

כדי להבין את גישתו ותורתו החינוכית של הוגה ואת תרומתו לפילוסופיה החינוכית היהודית מן הראוי, אם כן, לפנות אל גופי הגותו ולהציג, על סמך ניתוח מקורות הגותיים אלה, את עמדתו לגבי שאלות עקרוניות שגם החינוך, בדרכיו הוא, נדרש להן. במסגרת זו נסתפק בשני רבדים של שאלות שבלעדיהם יקשה עלינו לנהל דיון פילוסופייהודי.

הרובד הראשון עניינו בשלוש תהיות באשר ל'אדם המחונך', שהוא בשל ובעל שלמויות (כלשונו של אריסטו). רובד זה עניינו בדרכים לקדם חזון של האדם החי בזיקה ראויה לעולמו, לתרבותו, לאלוהיו ולעצמו.

הרובד השני מזמין לדיון על היסודות, או המוקדים המקיימים את החינוך, שכל אחד מהם חיוני להבנת סיטואציה חינוכית כלשהי. במושג מוקד כוונתנו למה שמכונה, ובמיוחד במשנתו החינוכית של יוסף שוואב, commonplaces. על פי שוואב² ה'מוקד' תוחם כל דיסציפלינה או תחום עיון ומחקר, וקובע מהם גבולותיה של הדיסציפלינה לעומת תחומי מחקר ועיון אחרים. למשל, מושג האישיות מציין שהעוסקים בו עוסקים בתחום ידע הנקרא פסיכולוגיה. כלומר, מי שאין לו עניין במושג אישיות מעיד על עצמו שאינו פסיכולוג והוא אינו עוסק

1 ראו מכתבי הרב יוסף דב סולובייצ'יק: איש ההלכה: גלוי ונסתר, ירושלים תשל"ט; 'מה דורך מדוד', בסוד היחיד והיחד: מבחר כתבים עבריים, בעריכת פ' פלאי, ירושלים תשל"ז, עמ' 57-97; 'על אהבת התורה וגאולת נפש הדור', שם, עמ' 241-258; חמש דרשות, תרגם ד' טלנר, ירושלים תשל"ד; 'איש האמונה הבודד', איש האמונה, תרגמו צ' זינגר וז' גוטהלד, ירושלים תשל"א.

2 Joseph J. Schwab, Problems, Topics and Issues, S. Elam (ed.), *Education and the Structure of Knowledge*, Chicago 1964, pp. 5-6

בפסיכולוגיה. אי־אפשר, אם כן, להבין תחום (ובדוגמה שלעיל: פסיכולוגיה) בלי זיהוי מוקדיו. זאת אף זאת: ה'מוקד' מצטיין בכך שהוא פתוח להגדרות שונות ולדרכי הבנה שונות. היינו, המושג אישיות יהיה ריק מתוכן כל עוד לא הוצעו תאוריות שונות למובנו. למשל, פסיכולוג (עיוני כמעשי) יוכל להבין את המושג אישיות על פי תפיסתו של זיגמונד פרויד (בעל התפיסה הנחשבת מדעית על ידי חסידיה) או על פי תפיסתו של גורדון אלפורט (ההומניסטי והרליגיוזי).³ כל עוד לא נתכוננה תאוריה (סוציולוגית, פסיכולוגית, תאולוגית או כיו"ב) המעניקה לתחום הנידון תכנים ברורים נדע רק שהתחום הזה קיים. למשל, הדת קיימת ויש בה מוקדים (שהם 'האלוהות', 'ההתגלות', 'קהל המאמינים', 'תוכן דוקטריני', 'ספרים קדושים' ו'המעשה הדתי'), אולם הדת הייתה קיימת גם לפני שהובנו מוקדים אלה באמצעות פרשנויות ותורות תאולוגיות. יתר על כן, כאשר יש לתחום יותר מ'מוקד' אחד (כלומר התחום נעשה לתחום באמצעותם) מוטל על אנשי מחקר ועיון לחבר ביניהם כדי שכל מוקד יהיה מובן גם דרך זיקותיו למוקדים אחרים.

בעקבות הוגים חינוכיים⁴ נוכל לקבוע, שתחום החינוך כולל ארבעה מוקדים שבלעדיהם לא יהיה החינוך חינוך. מוקדים אלה הם המלמד, הלומד, הסביבה וחומר הלימוד (זה אשר מבקש המלמד להנחיל ללומד בסביבה נתונה). מספר זה של מוקדים מחייב כמובן את החוקר המעיין לא רק לצקת תוכן תאורטי לכל אחד מהם, אלא גם ליצור זיקות תפקודיות ביניהם.

על סמך התייחסויות לשני רבדים אלה נפנה לכתבים של הרב סולובייצ'ק כדי למצוא דוגמה להתייחסותו לרובד הראשון של השאלות, וכן דוגמה של התייחסותו למוקדי החינוך. דוגמאות אלה, כאמור, עשויות לכוון במשהו את העוסקים ברב סולובייצ'ק ובתרומתו לחינוך היהודי האורתודוקסי.

[ב]

נפנה כעת לרובד הראשון של התהיות, שעניינן 'האדם המחונוך'. ברובד זה נעמוד על שלוש שאלות יסוד:

1. כיצד נטפח 'לומד' שיהיה מסוגל להתמודד עם המציאות שבתוכה הוא אמור לחיות את חייו, להיות מודע לכל מה שמציאות זאת דורשת, בדין או שלא

3 Gordon Allport, *Becoming: Basic Considerations for Psychology and Psychology of Personality*, New York and London 1955

4 ראו למשל, Seymour Fox, *Theory in to Practice*, idem (ed.), *Philosophy and Education*, Jerusalem 1983

בדין; כיצד נוכל לחנכו להיות ער לכל מה שמציאות זו מאפשרת? נבקש לברר, מה צריך האדם לדעת כדי לשרוד, אך גם להתפתח, בתוך מציאות (טבעית וחברתית) זו? אילו תכונות ומיומנויות רצויות ונחוצות לאדם כדי להתמודד עם מצבים בלתי נמנעים או בלתי צפויים. איך נטפח אצל המתחנך את היכולת לקבל את ההזדמנויות שהעולם מעמיד לפניו, בפתירות אך גם בשיקול דעת?

2. כיצד להנחיל לצעירים את התרבות, האנושית-הכללית והיהודית, כך שיהיו בני תרבות זו, משתתפים פעילים בה וחברים ראויים בקהילה אשר חיה על פיה? כיצד נדע לזהות – ולהוקיר – את גיבורי התרבות של תרבות זו?
3. כיצד ניתן לסייע בידי לומדים להשיג שלמויות, כל אחד לפי כוחו, כך שיהיו בני אדם למופת על פי דרכם? כיצד נביאם לרמת היותם בעלי אצילות נפש (על פי חזונות שונים של דרכים שונות)? כלומר, מעבר לרצוננו לטפח בני אדם שמכירים את המציאות וחיים בתוך תרבותם, נבקש גם שיהיו מחוננים בזיקה נוספת; זיקה המפגישה אותם עם ממד אחר של ההווה, המקנה להם פרספקטיבה שיש בה עומק והתכוונות כלשהי לטרנסצנדנטיות.

ההתחקות אחר הפילוסופיה החינוכית של ההוגה תדרוש מאתנו לברר כיצד הוא משרטט את דיוקנו של האדם הראוי, והאם יש בהשקפתו ובשיטתו דגם אחד בלבד של האדם המחונוך (וממילא הוא יוצא נגד כל דגם חלופי), או שמא הוא גורס דגמים שונים. ואם אכן קיימים דגמים אחדים, האם הדמויות השונות האלה נחשבות שוות בעיניו, או שמא ישנו דירוג הייררכי-ערכי בין דגמים אלה? בד בבד נבקש את תרומתה של ההגות ליציקת תכנים ספציפיים למוקדי החינוך. היות שיש בכוחם של מוקדים אלו לסייע בידינו בקביעת תפיסות של הצלחה – וכישלון – בחינוך, נרצה לדעת, כיצד מגדיר ההוגה את מוקדי החינוך, והאם התוכן התאורטי שהוא מייחס למוקדים אלה הולם את השקפתו הכוללת? אילו זיקות בין המוקדים מבטיחות, לדעתו, הצלחה בחינוך, ואילו זיקות יגרמו לכישלון על פי הגדרתו של מושגים אלו?

ארבעה מוקדי חינוך

'מוקדי החינוך' על פי משנתו של שוואב הם ארבעה: 'הלומד', 'הסביבה', 'חומר הלימוד' ו'המלמד'; נפתח את עיוננו במוקד 'חומר הלימוד'.⁵ מה טיבו וכיצד אנו תוחמים אותו? ולאור הכרת תפיסתו של ההוגה, האם חומר לימוד זה הוא מפתח לשלמויות הנחוצות? ואם מתברר לנו שאצל הלומדים אין עניין בחומר הלימוד – מה עלינו להסיק מכך? שמא החומר קשה מדי, או שאינו רלוונטי, או שהוא לא

5 הקדימות הזאת היא שרירותית, כי ייתכן שהוגה מסוים יקבע מעמד נחות ל'חומר הלימוד' לעומת מוקדים אחרים, כגון 'הסביבה'.

תורגם כראוי לעולם מושגי שיהיה מובן לציבור הלומדים, או שמא 'חומר' זה אינו מיועד בעליל לציבור לומדים זה.

וכן גם ביחס למוקד 'המלמד': האם הוא מבין את העקרונות האמורים להדריכו? האם הוא שייך ל'סביבה' של הקהילה המלמדת? האם חומר הלימוד חביב עליו, ואם כן – מדוע? אנחנו מבקשים שהוא יאהב ילדים; אך חשוב לברר, מהם יחסים יעילים והוגנים בין מורים ותלמידים בעיניו? (אגב, ניתן לתהות על טיבה של 'אהבה' בכל סיטואציה חינוכית נתונה). האם הוא מוכשר לקדם את הילד בהתפתחותו הקוגניטיבית, המוסרית והיהודית, או שמא הוא עצמו 'תקוע' בשלב נמוך יחסית של התפתחות בתחומים אלה? וכיצד נגדיר התפתחות?

ובאשר ל'לומד' נצטרך לשאול, מה הביא אותו לבית הספר הנוכחי? מה מעניין אותו/אותה? מה יחסו לסמכות ולמסורת? למה הוא והיא מצפים מבית הספר? ניתן להניח אולי שתוכנית הלימודים נתפסת בעיניהם כדבר בלתי חיוני, ואולי אף כמרכיב טרדני בחייהם. עלינו לחשוב, כיצד נרצה שיחסם ישתנה במהלך שלבי התפתחותם הנפשית והרוחנית; ושוב יש לקבוע, כיצד יש להבין 'שליבים' אלה. המוקד הרביעי, 'הסביבה', מחייב אותנו להיות רגישים לסיטואציה שהחינוך מתנהל בה. כידוע, יכולה סביבה זו להיות מעודדת מבחינה חינוכית או להיות גורם מחבל. כמו כן יכול חומר הלימוד לשקף את הסביבה או להילחם בה. מה אמור להיות יחסו של 'היהודי האידאלי' (או 'המורה') לסביבה הקרובה והרחוקה? וכפי שנראה להלן, יש לבחון את השאלה כיצד אנחנו תופסים את המושגים 'קרוב' ו'רחוק' בהקשר זה.

ניתן להניח, שכל מוקד מגדר היטב מעלה דרישות וציפיות, ומתקיים בזיקה מובחנת למוקדים אחרים. כיצד מתקיימות הגדרות וזיקות אלה ביחס לחזון בחיי אדם 'שחינוכו הצליח'?

התייחסותו של הרב סולובייצ'יק לסוגיות חינוכיות כאמור, אין ספק כי הרב סולובייצ'יק עסק בכל הסוגיות והשאלות שעמדנו עליהן. להלן נציג שלושה היבטים של תרגום אפשרי, ונשרטט באופן ראשוני את השאלות העולות במהלך הדיון הפילוסופי-חינוכי. השאלה הראשונה עוסקת ביחס הרצוי, על פי הרב סולובייצ'יק, לעולם המערבי הרחב על אתגריו השונים. השאלה השנייה עוסקת בזיקה הרצויה בעיני הרב סולובייצ'יק בין יהודים שומרי תורה ומצוות לבין הציבור החילוני או בין הקהילה האורתודוקסית ובין אלה המשתייכים לתנועות דתיות אחרות (קונסרבטיבית או רפורמית). השאלה השלישית תתחקה אחר טיבה של החוויה היהודית ההולמת את האדם היהודי המחונו.

חשוב להבהיר, שלשיטתו של הרב סולובייצ'יק היהודי שבו אנו עוסקים רואה את היהדות כהלכתית, וההלכה היא עבורו מקור החכמה והיראה, והמוקד לעיצוב זהותו ולעיצוב זיקתו לציביליזציה המערבית.

אדם זה – בדומה למצוות האב על הבן שבמסכת קידושין⁶ – חייב ללמוד להתמודד עם העולם ביעילות (שלא בדומה לאיש הדת במסותיו של הרב סולובייצ'יק) ולהכיר בסיטואציה שהוא שרוי בה בתוך העולם הזה. הוא חייב לקבוע לעצמו גישה, שתהיה אולי מסתייגת אך בעקרון לא עוינת לעולם הלא-יהודי. עליו לקיים את עצמו ולהתפרנס. ממילא, לשיטתו של סולובייצ'יק, נידרש לשאול את עצמנו: כיצד ניתן 'לחיות' עם ציביליזציה זו, וכיצד ניתן להגן על עצמנו מפני נוכחותה המסיבית? כמו כן אין מנוס מהתמודדות עם הסכנות הפיזיות המאיימות תדיר על חיי האדם (ובגמרא היא מודגמת על ידי חובת לימוד השחייה).⁷ ממילא תדרוש מורכבות זו לבחון את טיבם של המורים המסוגלים לעצב תשתית זו: אילו תכנים עליהם ללמד, ואילו לא יוכר מקומם? מהו התמהיל הנכון של הכרת הציביליזציה העומדת מול מורים אלה? אילו תלמידים מסוגלים לקלוט מסר מורכב זה, ומה ניתן לעשות עם אילו שאינם מסוגלים לכך? אילו פשרות (למשל בקבלת הנחיות ודרישות ממשלתיות) יתקבלו כסבירות, ואילו כאסורות בתכלית האיסור?⁸

ההתייחסות למודרנה ותרנומה לחינוך הרב סולובייצ'יק, כידוע, הכשיר את רוב מניינה ובניינה של הרבנות האורתודוקסית המודרנית באמריקה הצפונית, וכיהן כראש ישיבה ב-Yeshiva University (שהיא אחד הגילומים של זמנו לתורה עם דרך ארץ). הוא מצא עניין ערכי ונפשי בתרבות המערבית, אולם במסגרת איתור הפילוסופיה החינוכית של הרב סולובייצ'יק נצטרך לאתר ולהגדיר את היחס המומלץ על ידו בין שתי המערכות (הכללית והיהודית), ולשאול, מהם הקשיים החינוכיים העולים מתוך דיאלקטיקה זו.

שלוש סוגיות תעלינה לנוכח מורכבות זו: דמותו של ההוגה, דמותו של התלמיד ודמותו של המורה. ובהרחבה: [א] נידרש לבחון מהי דרכו הפילוסופית החינוכית של הוגה אשר חי בזיקה משמעותית לעולם מערבי, כאשר הוא מבקש לעצב יהודי אידאלי המתמצא בעולם, כבן תרבות וכאישיות למופת. [ב] מה ילמד תלמיד החי בשני עולמות (הרואה עולמות אילו כעולמות נפרדים זה מזה). [ג] נתחקה אחר דמותו של המורה שישכיל להציב את הגבולות בין התרבות ה'כללית' ליהודית ויצליח לשמש כסוכן תרבותי של שני עולמות שונים מחד גיסא, ולהבהיר שבתוך התרבות היהודית יש ממד דיאלקטי המכיל מרכיבים של התרבות הכללית מאידך גיסא. ולאור מורכבות זו, כפי שנראה, ניתן יהיה

6 בבלי, קידושין ל ע"ב.

7 שם.

8 וראו לדוגמה את אירועי ישיבת וולוז'ין ערב סגירתה (בה' בשבט תרנ"ב) לנוכח דרישת שר ההשכלה הרוסי.

להבין את 'איש ההלכה', את 'איש האמונה' ואת שאר הדמויות שבדרשותיו של סולובייצ'יק.

דיאלקטיקה זו, המיוצגת כפנים־יהודית, כבר מודגמת היטב בכתביו של הרב שמשון רפאל הירש, בין היתר בפירושו לתורה. בספר בראשית (ד 2) הוא עומד על הווייתם ואופיים של קין, 'איש האדמה', ושל הבל, הרועה. הבל הוא הרוחני ואף ה'סימפתי' ביניהם. הירש מתאר אותו כרועה צאן הפנוי לענייני רוח ולחיפוש אלוהים. לא כן קין, שהוא רכושני, בונה ערים ויוצר תרבות – והירש כותב דברים אלה על רקע תמונת הקפיטליזם הגרמני של המאה התשע עשרה והמהפכה התעשייתית והמסחרית. קין הוא 'האדם התרבותי' (כדמותו של האדם הראשון ש'באיש האמונה', כפי שיובהר להלן): בבריאת האדם התכוון ה' ליצור זה, פעיל ויוצר, שעיסוקיו ושאיפותיו מפתים אותו להשחתת המידות, לשעבוד בני אדם ולעבודה זרה. לעומתו נרמז כי הבל, נעים ההליכות, אינו מסוגל להתמודד עם העולם הזה ואינו יכול לאתגרים הקיימים. ושוב, הפרדוקס הוא שקין מגלם את האדם שה' רצה בו: הוא נועז ומוכשר. אך שאיפותיו מקלקלות את השורה, ועולמו נעשה חיש מהר אלים ומרושע (והדמיון לעולם המודרני אינו מקרי). מה שמציל את קין הטיפולוגי, לשיטתו של הירש, מגורלו כאדם תרבותי ומדעי, ומחדיר לתודעתו את ההכרה שלא הוא אדון הכול, הרי זו תורת ה' – שניתנה בסיני – המרסנת ומעצנת אותו. ה' לאחר מתן תורה מצווה על קין הטיפולוגי – המייצג את האדם הטכנולוגי בן זמננו לזכור את יום השבת לקדשו, והוא דורש ממנו להפריש תרומות ומעשרות ולהציב גבולות לשאיפותיו הגשמיות. התורה, אם כן, מעניקה ל'קין' ממדותיו של הבל בלי שהוא יצטרך לוותר על אופיו הטבעי. בדגם זה של הירש התורה והיהדות כולה היא הגורם המוסרי, המרסן והמקדש בעולם, ובלעדיה איש את רעהו חיים בלעו.

רואים אנו אפוא, שדמותו של קין היא היא דמותו של אדם הראשון ב'איש האמונה', ואילו דמותו של הבל מקבילה לדמותו של האדם השני באותו חיבור. אולם צריכים לסייג ולומר, שתמונת העולם של הירש הייתה דיכוטומית יותר והעצימה את חשיבותו של קין, והיא הושפעה מהסדר, הנימוס והמשטר המכונן של המדינה הגרמנית; לעומת זאת אצל סולובייצ'יק האדם הראשון והאדם השני היו כרוכים זה בזה, והמעבר ביניהם קשור לרבדים פסיכולוגיים וקיומיים. ואף על פי כן השיקולים החינוכיים של סולובייצ'יק שתוארו לעיל היו אף השיקולים החינוכיים שעמדו בתשתית הגותו של הירש.

תיאור הגותי זה יכול לשמש מצע לתכנית לימודים שבה נלמד ערכה של השבת. השבת, לאור עמדה זו, היא היום המהנך לקראת ריסון האדם בזיקה לעולמו התרבותי, עולם שיש בו מרץ בלתי נלאה המאפשר כיבוש, שאיפה להצלחה ועשייה תרבותית ואסתטית עשירה. השבת באה להקנות משמעת וחירות פנימית לאדם הטבעי. לימוד ערכה של השבת מבהיר גם את הפער בין העולמות המתוארים על ידי הרב סולובייצ'יק.

איש האמונה מול עולם ההוד ובתוכו סולובייצ'יק בוחן באופן בולט את הבעיה של 'שני העולמות' בשתי מסות ידועות: 'איש ההלכה' מכאן ו'איש האמונה הבודד' מכאן.⁹ ב'איש האמונה' – בדומה ל'איש ההלכה' – מוצגים לפנינו, כאמור, שני 'טיפוסים'. האדם הראשון, איש ההוד היוצר, המרשים והטבעי: הוא זה שכוחותיו ומעשיו מעידים על היותו נברא בצלם אלוהים, הקונה כבוד בעולמו, וערכיו הם אסתטיים. הוא אינטליגנטי, ומסוגל לקיים את הברכה האלוהית 'מלאו את הארץ וכבש' (בראשית א 28). אך הריסון הפנימי כנכס רוחניישי שמי ממנו והלאה. אין הוא איש ערכים מוסריים מוחלטים המוטלים עליו באופן מוחלט. לעומתו האדם השני בונה קהילה אחרת, המשתפת בתוכה את שם האלוהים. היא קהילת הברית, הגואלת את חיי ההוד ומצילה את האדם הטבעי מן הבדידות הקיומית שהיא תולדת ההוד.

ברי ששתי הדמויות, של האדם הראשון והאדם השני, מוציאות לכאורה זו את זו. לא הרי ה'נסיגה' (מן ההוד הריבוני) וההקרבה העצמית של האדם השני כהרי ההוד והכבוד של האדם הראשון; אולם האדם השני מודע למחויבותו להישאר תמיד קרוב לקהילת האדם הראשון ושותף בה, כי הוא יודע ששתי קהילות אלה הן 'כל האדם'. עליו לא רק להעביר ערכי תורה לאדם הראשון, אלא גם להכיר ולהוקיר את עצמתו הדינמית של עולמו. העולם הטבעי משקף, עבור האדם היהודי, על פי סולובייצ'יק, חלק של החיים המצויים. לדידו, ראיית עולם ההוד כחזות הכול היא עיוות. זהו, כך מסתבר, החטא הגדול של האדם המודרני; זוהי, לטענתו, מהות החילוניות, הדורשת ב'חוצפתה' גם לשלוט על הדת, כמדור אחד בתרבותה.

קהילת הברית היא הגורם המרכזי בזהותו של האדם השני. קהילה זו אף גואלת את האדם הראשון מבדידותו, הנובעת מהצורך להיות בעל דימוי מרשים המפגין הדר וכבוד מתמידים. בדידות זו, על פי סולובייצ'יק, נובעת מהיעדר חברות אמיתית; היא מיוסדת על שותפות עסקית חיצונית ומוחצנת, המתועלת ליצירה. ה'אחר' עמית במקרה הטוב, אך לעולם לא ידיד נפש (הרי 'עשיית רושם' בנויה על היותנו זרים לאחר וידידות אמת מיוסדת על היעלמותו של הרושם ונכונות לנסיגה מהדימוי המוחצן). לאחר כניסתו של האדם הראשון לקהילת הברית הוא מגלה את סודה של אהבת אמת. בניגוד ל'ידידות' של עולם ההוד, שבו אין מפגש אמת אלא דימוי ורושם, נתינת הכבוד לאלוהים מאפשרת את המפגש הקיומי והאותנטי בין בני אדם כרעים אמתיים. בקהילה הגואלת האדם אינו מבקש מעמד או שליטה. שם אלוהים הוא השולט והריבון, ולו לבדו ההוד. יש לשים לב שלאדם הראשון, המתמודד בהצלחה עם העולם, חסרה אותה

9. ראו הערה 1 לעיל.

פרספקטיבה רחבה ומורכבת המצויה באדם השני. בניגוד לשיטתו של הירש, המעבר אצל סולובייצ'יק בין הדמויות השונות הוא מעבר פנימי, התפתחותי, ולא קניין חיצוני של אידאולוגיה כזו או אחרת. אדם לא יוכל לקנות את הפרספקטיבה הרחבה של 'המַעְבֵּר', של פסגת החוויה באהבת ה' ובלמוד תורה לשמה – במשיכה אינטלקטואלית. ממילא איש קהילת הברית, לפי סולובייצ'יק, מכיל בתוכו את שני 'האדם' באופן דיאלקטי; זהו אותו אדם פרדוקסלי, מורכב ומתוח, והוא זה אשר עלה במחשבה בבריאת האדם.

מעיון תאורטי אל משנה חינוכית עיון קצר זה בא לא רק לתאר רכיבים של האדם האידאלי. הוא אמור להעלות גם את השאלה, כיצד ניתן לחנך לקראת דיאלקטיקה זו, שראשיתה באדם הראשון, ואשר מתקדמת לקראת 'האנטיזה' של האדם השני, ואמורה להביא בסופו של תהליך לאישיות מורכבת ודיאלקטית המאפשרת לאדם לשאוף לשלמות כלשהי – ולהפוך לאיש מופת המכיר ברצון האל. מתברר כי האדם האידאלי נדרש להיות שותף בשתי קהילות: 'קהילת הברית', שבה הוא פונה אל אלוהים כ'ידיד נפש', ו'קהילת ההוד', המחויבת לעולם המעשה.

מהו חומר הלימוד של חינוך המתכוון לטיפול זהות מורכבת זו? מה יהיה האיזון בין לימודי חול לבין לימודי קודש? מי כשיר ללמד את החומר? מה תהיה ההתייחסות לסביבה במהלך חינוכי זה? מצד אחד חייבת המערכת, לפי סולובייצ'יק, להעניק ללומד חִבְרוּת בעולמו של האדם הראשון. מטרתה שיהיה הלומד מסוגל ליצור ולכלל הפחות 'להסתדר' בעולם, וממילא הוא צריך ללמוד מה מסכן את כבודו של האדם ומה מעצים אותו.

האם 'ההרגל' המאפיין את האדם הראשון שעבר חִבְרוּת 'מוצלח', של עשיית רושם והתעסקות מתמדת בענייני העולם הטבעי והחברתי, אינו מונע הליכה, בשלב מאוחר יותר, לקראת עולמו של האדם השני? האם הצעיר אשר למד להיות מרשים, מעוטר בעצמה, מנהיג ובר־סמכא, יהיה מסוגל לכניעה ולנסיגה (מן הכבוד) הנדרשות מן האדם השני? ניתן להניח, כי השינוי הרדיקלי הנדרש מן האדם העובר לעולמו של 'האדם השני' יהיה קל יותר אם יתרחש עקב משבר גדול בנפש הצעיר החש, בגיל ההתבגרות, שעולמו ה'תרבותי' כרוך בבדידות הנוצרת עקב רדיפה אין קץ אחר הישג משכר אך גם מתיש. האם משמעות הדבר היא, כי תכנית הלימודים בגיל שבו עשוי להתרחש מעבר זה חייבת להביא את הצעיר להיות רגיש למשבר הקיומי של חוסר משמעות? בשלב זה הבדידות שבהוד כבר מורגשת על ידו, אך המשמעות של חיי ברית עדיין לא נגלית לו. ועולה תהייה נוספת: 'מסלול' כזה, כידוע, אינו מתאים לכל הלומדים. לומדים רבים עתידים להיכנס לעולם התורה והמצווה בשער התרבות (של 'האדם הראשון'), ואף להישאר שם כ'בעלי בתים' נאמנים אך תוך הכרת חשיבותם של אנשי 'קהילת הברית'. באשר לתלמידים אלה יש לשאול, האם ראוי לפתוח

בפניהם את שערי השיח האקזיסטנציאלי המאפיין את קהילת הברית? והרי חלקם לא יבינו 'מה רוצים מהם', והדבר אף עלול להרחיקם מהשיח ההלכתי. חשוב לציין, שמורכבות זו מתגלמת בתוצרים תרבותיים שונים הצומחים מעולמו של האדם הראשון מכאן ושל האדם השני מכאן. אצל האחד נמצא נכסי תרבות כגון אמנות, מדע, אסתטיקה ופוליטיקה, ואצל השני יצירה תורנית, תלמוד תורה ודבקות במידות.

במה דברים אמורים? כבר בצעירותו האדם מוכנס לעולם התרבות הכללית מכאן ולעולמה של היהדות, המצוות וקיומן מכאן. הנאמנות למצוות אינה מותנית בהיותו של הילד בן קהילת הברית. גם בהיותו בן קהילת ההוד יש לקיום המצוות משמעות תרבותית ולאומית. יתר על כן, לא כל חניך יעבור בסופו של דבר מקהילת ההוד אל השיח האינטימי של קהילת הברית. זאת ועוד, יש להניח, שבבית הספר של סולובייצ'יק המלמד המבקש להנחיל את המצוות ואת עולם התלמוד, לדוגמה, נמצא בקהילת הברית, אולם יש מתלמידיו שיבינו את תלמודם ואת הוויית אביו ורבא מתוך עולם ההוד. לדוגמה, כאשר הם ילמדו 'שה' 'קדשנו במצוותיו', המלמד יראה ביטוי זה כמוביל מההוד אל הברית ואל השלמות של איחוד מרבי באישיותו של התלמיד; ואילו עבור הילד הביטוי 'קדשנו במצוותיו' יהיה מעוגן בעולם ההדר בלבד. החוויה של לימוד הטקסט התלמודי עבורו מדברת ומובנת לאור המושגים של 'אני-לז', בלשונו של בובר. הפער העמוק בין המורה לתלמיד הוא, שהמורה עשוי להבין את התלמוד (ועתה הוא אינו 'טקסט') לאור החוויה הקוטבית של 'אני-אתה'. ואף על פי כן שניהם פועלים בתוך המצוות ורואים את הברכה והמצוות כבעלי משמעות – כל אחד מתוך עמדות קיומיות שונות, של אדם הראשון ואדם השני.

האם משתמע מכך, שמערכת חינוכית המודרכת על ידי הרב סולובייצ'יק חייבת בתכניות מקבילות בגיל ההתבגרות?¹⁰ שהרי חלק מהמחנכים יראו בחוסר ההכרעה ובפסיחה על שתי הסעפים כישלון חינוכי; ואם אמנם נהיה רגישים לתחושה זו, יהיה עלינו לבנות את החינוך היהודי כולו כמפעל אליטיסטי – או שמא יש הרבה פתחים למקום. האפשרות האחרונה היא האפשרות הרואה לעצמה את החובה לשמור על זיקה מתמדת ומתחדשת בין המוקד של חומר הלימוד לבין יתר המוקדים (של המורה, התלמיד והסביבה). לטענתם של האוחזים בעמדה זו אם לא נעשה כך, נסתכן שאלה המצויים במגרשו של האדם הראשון המערבי יסברו שמשמעות הדבר היא, שאין להם חלק ונחלה בחיי הברית. ולא היא. האפשרות השנייה יכולה להראות, שחיי ההוד יכולים להיות סביבה תומכת לנאמנות דתית.

10 שהרי גיל ההתבגרות הוא הזמן שבו אצל חלק מהמתבגרים מתעוררות בעיית הבדידות והשאפה לגאולה.

[ג]

בין ברית גורל לברית ייעוד ונושא מרכזי שני. הדן במוקד הסביבה בחינוך בתורת הרב סולובייצ'יק ישאל, מה תיחשב סביבה קרובה או רחוקה? במילים אחרות: מהו היחס הרצוי בין יהודים דתיים-אורתודוקסים לבין יהודים חילוניים, רפורמיים או קונסרבטיביים? מיהו ה'אחר' הנמצא מחוץ לקהילה היהודית בכלל או מחוץ ל'סביבה' שלנו? התמקדות בסוגיית הסביבה מובילה אותנו לעיון חוזר בשאלות היסוד החינוכיות שנדונו לעיל. מהי הסביבה או הקהילה ההולמת את חיי האמונה ומסורת ישראל? אילו חידושים הנובעים מהסביבה ייראו בעיני קובעי מדיניות החינוכית האורתודוקסית כמעשי הפקרות וחבלה?

שאלות אלו מובילות לסוגיות תאורטיות ומעשיות הכרוכות גם בכל שאר מוקדי החינוך (המורה, התלמיד וחומר הלימוד): מי ייחשב מורה הגון? האם יש צורך בהסתגרות, לא רק כלפי חלק של התרבות המערבית אלא גם כלפי הציבור היהודי הלא אורתודוקסי? האם על הילד ללמוד להגדיר את זהותו כאורתודוקסית אף לפני שהוא תופס את עצמו כיהודי, ואם כן, מהי הסביבה הנוחה לטפח זהות זו? מהו חומר הלימוד המתאים? הייתכן שהוא יהיה אותו חומר הנלמד בבתי ספר קהילתיים (שאינם שייכים לשום זרם דתי)?¹¹ ובכלל, האם רצוי שילד השייך לזרם האורתודוקסי ילמד בבית ספר קהילתי המטפח זהות כללי-יהודית? וכיצד נתמודד עם ביקורת שתטען שחינוך כגון זה מעלים את העיקר – שהוא חיי דבקות בברית הגואלת?

הרב סולובייצ'יק פיתח תפיסה מורכבת לגבי סוגיה זו, בעיקר במאמרו 'קול דודי דופק';¹² ובתיאור דבריו להלן נבחין בזיקה ובהבדל בין שני המאמרים: תפיסתו מאפשרת שיתוף פעולה בין יהודים דתיים לאלה שאינם דתיים. על פי תפיסה זו על כל יהודי לחיות בזיקה לשתי בריתות: ברית גורל וברית ייעוד. הברית הראשונה מטילה על היהודי זהות יהודית, ואפילו על כורחו: הוא מכיר את עצמו כעומד מול עולם שלעתיים עוין אותו ואף מאיים על המשך קיומו. הכנסתו לברית המילה היא סמל לברית זו במישור האישי; ובמישור הלאומי שעבוד מצרים. לא אבותינו במצרים ולא הרך הנולד המוכנס לברית המילה בחרו בסבל ובכאב שהוטלו עליהם בעבדות או, להבדיל, במילה. אך על כלל היהודים להכיר שברית זו מקשרת ביניהם, אם רוצים הם בכך אם לאו, וברית זו מכילה בתוכה ערכים המקדמים תכלית זו (לדוגמה, מצוות הצדקה). תפיסה זו, של ברית גורל, מאפשרת לסולובייצ'יק לראות את עצמו כציוני (מדיני), כי ציונות זו

11 ממילא ה'סביבה' או הקהילה שלו היא מקיפה יותר מאשר הסביבה והקהילה של בתי הספר של הזרמים השונים.

12 'קול דודי דופק', איש האמונה, ירושלים תשל"א, עמ' 86–99.

עלתה מן המצוקות והרדיפות שפקדו את היהודים באירופה. אחרי השואה הנוראה נעשית הציונות, לדידו, 'מצוות עשה שהזמן גרמה' ¹³. אף על פי שסולובייצ'יק אינו מסכים להשקפות עולמם של היהודים החילוניים, שהם, מבחינתו, 'האחר' ¹⁴ – יש קשר של ברית גורל בין יהודים אלה ובין יהודים יראים.

אולם ברית ייעוד אין ביניהם. ברית הייעוד, לשיטתו של סולובייצ'יק, פונה למשמעויות הסופיות של הקיום היהודי, ומגלמת את היות היהודים עם ה'. מעמד הר סיני הוא סמל ואף התממשות של ברית זו. ברית ייעוד באה לידי ביטוי בהכרת היהודי את החיוב לחיות חיים של קדושה, של תלמוד תורה וקיום מצוות. חשוב להדגיש, שמעבר לשתי הבריתות הללו, הכפיות על האדם היהודי, יש, כך ניתן להבין מסולובייצ'יק, אפשרות לכל אדם יהודי גם להכריע וליטול חלק במערכות ערכים ותרבות אחרים – חוץ־יהודיים (כגון ההשכלה הגבוהה, אסתטיקה, אמנות).

יש שסיברו שניתן ליצור חפיפה בין איש הגורל לבין האדם הראשון מחד גיסא, ובין איש הייעוד לבין האדם השני מאידך גיסא. ונקל גם לקבל עמדה זו, כיוון שדפוס המחשבה של האדם הראשון ואיש הגורל חופפים במידה רבה; שהרי שניהם עוסקים בבנייה, כיבוש, הגנה והישרדות מתוך היגיון פרקטי ומדעי. ולא היא. לאור הניתוח דלעיל מצאנו שהאדם הדתי הנאמן להלכה המצוי בקהילת האדם הראשון בלבד (ולא עבר לחוויה של זיקה אינטימית המצויה בעולמו של האדם השני) יהיה שייך גם הוא לברית הייעוד, ויצא ממצב של ברית גורל גרדא. לשון אחר: אין חפיפה מבחינה סוציולוגית בין ברית גורל לאדם הראשון. ברית גורל אינה מכירה מחויבות להלכה או למסורת היהודית. היהדות של ברית הגורל עוסקת בהישרדות יהודית ובהיות אדם יהודי על כורחו. היא אינה עוסקת בתרבות יהודית.

יצא אפוא, שהרב סולובייצ'יק לא הביא בחשבון, שיש בעולמם של מי שסולובייצ'יק רואה בהם אנשי גורל גם מי שרואים את תרבותם כתרבות יהודית בעלת ייעוד יהודי. מצב זה נובע מכך שסולובייצ'יק מצמצם מאוד את טווח ההגדרה של 'הייעוד היהודי' אל המסורת וההלכה היהודית. הנה כי כן, היהודים החילוניים, לשיטתו, אינם משתייכים לברית הייעוד (רעיון זה, מותר לציין, מוטל בספק לאור הדגמים השונים של התחייבויות רוחניות המצויים בעולם היהודי). ונוכל לשאול: כיצד מחנך יכול להנחיל לתלמידיו נאמנות לשתי בריתות (גורל וייעוד) מצד אחד, ולהיות שייך לקהילת גורל שאין בה ייעוד מצד שני? עצם ההפרדה בין הבריתות השונות, כאמור, נושאת בחובה בעייתיות חינוכית

13 ראו מיכאל רוזנק, 'איש היהודי והמדינה', ש' ישראל, נ' לאם ו' רפאל (עורכים), ספר היובל לכבוד רבי יוסף דב סולובייצ'יק, ירושלים וניו יורק תשמ"ד, א, עמ' קנא-קסט.

14 והוא אף מכנה אותם בדרשותיו בשמות עֶשָׂו וישמעאל (חמש דרשות) [לעיל הערה 1], עמ' 115.

שהרב סולובייצ'יק לא שקלל בתפיסתו החברתית-חינוכית: כאשר אני מחנך לאחדות כללייהודית שיש בה התמודדות עם התרבות הכללית, וכאשר חברותי בקהילת הגורל מחייבת אותי לפעול עם כל בני ברית הגורל כדי לקדם המשך קיום העם היהודי – המפגש ההכרחי עם היהודי הלא-אורתודוקסי מגלה לי שהוא (בניגוד ל'צפוי') בעל ערכים הראויים להערכה וללימוד (שהם משקפים ערכים של ברית ייעוד). גם לו השקפת עולם והשקפת חיים, גם לו יכולה להיות תפיסה לגבי ייעוד יהודי. במפגש זה של קיום ברית גורל אני מגלה אפוא את איכותו הערכית היהודית. גילוי זה על פי סולובייצ'יק מאיים על עולמו של בן ברית הייעוד, כיוון שהמפגש עם 'האחר' סותר את הנחות היסוד שלי על 'צרותם' הרוחנית-יהודית של בני ברית הגורל. וממילא עולה השאלה: מה יהיה יחסנו לאותו 'אחר' החבר בקהילת הגורל ושערכיו 'האחרים' נראים לנו כבעלי משקל יהודי ייעודי? האם הוא 'סביבה' קרובה או רחוקה? קושי זה שייך דווקא למי שבוחר לעצב את החינוך במסגרת פתוחה – כמו הרב סולובייצ'יק – שהרי ככל שנוצרת קרבה גדולה יותר בין החניך לשאר בני הגורל כך עולה האיום לטשטוש הגבולות ביניהם.

קשיים אילו הביאו, כידוע, למציאות שבה בתי ספר של 'תורה עם דרך ארץ' מאז ימי הרב ש"ר הירש העדיפו להעסיק בהוראה רק יהודים דתיים (ששייכותם ל'סביבה' היא מובהקת) או לא-יהודים (ש'אחרותם' היא ברורה ואיננה מוטלת בספק). אותם לא יהודים היו, כמובן, למורים רק במקצועות לימודי החול, כחינוך גופני או הוראת מדעים.

לשיטתו של הרב סולובייצ'יק מתעוררת הבעיה, כיצד לחנך יהודי דתי לברית ייעוד בלי שהתלמיד ייסחף להתנשאות בשל הצורך להגן על זהותו המאוּימת. האם קיימת דרך בחינוך שבה באמת מחפשים את המשותף, ולומדים להכיר ביופיו של האדם האחר; ואיזה צורה תהיה ללימודים משותפים (והאם לימודים כאלה באים בחשבון)?

זוהי שאלה מרכזית המופנית לכל גוֹוניה של האורתודוקסיה המודרנית. דומנו כי הפתיחות הרצויה תתאפשר רק הודות לחברות דתי-ייעודי איתן ועקיב. אולם שכר החברות יצא בהפסדו אם העושים את מעשה החברות לא יהיו בני אדם פתוחים. בני אדם פתוחים ייבחנו ככאלה אם נמצא שהם מצפים שגם תלמידיהם יהיו, בבוא זמן, בעלי תודעה ייחודית ואישית, החיים באופן ייעודי בעולם.

הרב סולובייצ'יק והדיאלוג התאולוגי לאור תאולוגיות קתוליות עכשוויות

יצחק דב קורן

א. הקדמה

השפעתו הרבה של הרב יוסף דוב סולובייצ'יק על עיצובה של האידאולוגיה האורתודוקסית המודרנית היא מן המפורסמות. כסמכות תורנית ראשונה במעלה הוא המשיך את השיטה האנליטית בלימוד התלמוד, שסבו, הרב חיים מבריסק, היה חלוצה; וכפילוסוף מודרני ובעל דוקטורט באפיסטמולוגיה נאוקאנטיאנית מאוניברסיטת ברלין התווה דרך ליהודים אורתודוקסים ששילבו לימוד תורה ושמירת מצוות עם לימוד מדעים, פתיחות ומעורבות בעולם המודרני. אולם דומה, שתמיכתו בגישה של פתיחות עולם התורה להוויה המודרנית תוך קיום דיאלוג עם המציאות הסובבת לא כללה דיאלוג בי־דתי בין יהודים אורתודוקסים לאנשי דת נוצריים. עמדתו של הרב סולובייצ'יק כלפי דיאלוג בין היהדות ובין דת הרוב האמריקאי, הנצרות, טעונה הבהרה.

בכנס אמצע החורף של הסתדרות הרבנים דאמריקה (RCA) שהתקיים ב־1964 נשא הרב סולובייצ'יק הרצאה שנודעה בשם 'עימות'. רשמי דבריו פורסמו בהמשך אותה שנה, כמאמר במהדורת האביב של *Tradition*, כתב העת הרשמי של הסתדרות הרבנים. בעקבות הרצאה זו אימצה הסתדרות הרבנים הצהרה המדגישה את הייחוד של כל קהילה דתית ואת נמנעות ההשוואה בין קהילות (במקרה זה יהודים ונוצרים), ודוחה כל דיון בי־דתי שאינו מבוסס על 'עצמאות מלאה, חירות דתית וחופש מצפון של כל קהילת אמונה'. כיוון שהייתה זו הצהרה רעיונית בעיקרה, קיבלה הסתדרות הרבנים בפברואר 1966 החלטה מעשית יותר, שקבעה כי שיתוף פעולה יהודי-נוצרי יוגבל ל'בעיות אוניברסליות', שהן 'כלכליות, חברתיות, מדעיות ואתיות'. ושוב, בהדגישה כי אמונה היא חוויה ייחודית, פרטית ואינטימית לכל קהילה היא מציינת את התנגדות הסתדרות הרבנים לדיאלוג בתחומים של 'אמונה, חוק דתי, דוקטרינה וריטואל'.¹

1 Statement On Interfaith Relationships', Rabbinical Council of America Record,' February, 1966; reprinted in *Community, Covenant and Commitment: Selected Letters*

כדי להבטיח כי עמדה זו, על הניואנסים שבה, לא תפורש שלא כהלכה, היא מסכמת כי 'אנו מוכנים לדון בבעיות אוניברסליות דתיות. אנו נתנגד לכל ניסיון להתפלמס במחויבות (האמונה) הפרטית'.²

הרב סולובייצ'יק והסתדרות הרבנים נדרשו לדיון בתחום המורכב של יחסים בין־דתיים קריטיים כתגובה להחלטות שנתקבלו בתחילת שנות השישים בוועידת הוויטיקן השנייה ביחס ליהדות ולעם היהודי. הוועידה דנה בעדכון הדוקטרינות של הכנסייה, וביניהן היחס ליהדות ולעם היהודי. דיון זה התקיים על רקע הכרה כנה של ראיית השואה כשיבוש נורא שהתרחש בנצרות או על ידי נוצרים. מאז האפיפיור יוחנן ה־23 ואילך האמינו קתולים רבים, כי יש צורך דחוף לבדוק מחדש את המורשת היהודית הרוחנית שלהם ואת יחסי הכנסייה עם העם היהודי.

הוויטיקן פנה לנציגי היהדות, והזמין לדרישה שייצור תהליך של פיוס. רבנים לא אורתודוקסים רבים באמריקה קידמו את המחווה בברכה, אך התפתחות זו הציבה בעיה תרבותית ותאולוגית ליהודים אורתודוקסים. בהיותם מופתעים מהחדשנות הנועזת של יחסים חמים עם מי שהייתה בעבר אויב, ועם זאת משתדלים שלא להיות חסרי נימוס ולדחות את ההצעה כלאחר יד, נשאו מנהיגים אורתודוקסים מודרניים את עיניהם אל הרב סולובייצ'יק, שנתפס כסמכות הלכתית מחד גיסא וכמי שבקי בתהליכים המודרניים על מורכבותם מאידך גיסא. עמדתו, שדחתה כל השתתפות בדיאלוג תאולוגי בין־דתי, התקבלה מיד כמדיניות להלכה ולמעשה של הקהילה האורתודוקסית המודרנית, ונותרה כזו עד היום.³

יותר מארבעים שנה חלפו מאז כתב הרב סולובייצ'יק את 'עימות'.⁴ יש מקום אפוא לבחון מחדש את התזה של הרב סולובייצ'יק לצורך הבנת משמעותה, תבונתה והתאמתה הנכונה כמדריך ליחסי יהודים–נוצרים בזמננו. בארבעים שנה אלו היינו עדים לשינויים ושיפורים משמעותיים ביחסי הכנסייה והעם היהודי; ובעיקר לאחר ההכרה הרשמית של הוויטיקן במדינת ישראל קשה להמשיך ולתאר את קהילות האמונה הללו כאויבות זו לזו, ואופי היחסים מחייב עיון מחודש שיניב הגדרות חדשות.

and Communications (of) Rabbi Joseph B. Soloveitchik, N. Helfgot (ed.), Jersey City, NJ 2005, pp. 259–261

2 שם.

3 באופן מעניין קיבלה הקהילה התנגדות זו לדיון תאולוגי, אך התעלמה במידה רבה מעצתו של הרב סולובייצ'יק להבנה ותקשורת בין־דתית טובות יותר בנושאים אתיים, חברתיים, מדעיים ופוליטיים, שאותם הוא ראה כ'רצויים ואף חיוניים' (הצהרת הסתדרות הרבנים דאמריקה 1966 [לעיל הערה 1]).

4 Joseph B. Soloveitchik, 'Confrontation', *Tradition* 6, no. 2 (1964), pp. 5–29 (להלן: עימות). לאור הפרפקציוניזם הידוע של הרב סולובייצ'יק, שמנע ממנו לומר באופן רשמי דבר שלא נשקל עד הסוף ולא נערך לחלוטין, סביר להניח כי הוא ניסח את התזה של 'עימות' הרבה לפני פרסומה הפומבי.

במאמר זה אנתח את עמדת הרב סולובייצ'יק כפי שבאה על ביטוייה ב'עימות' תוך השוואת הרקע ומצב היחסים בין הכנסייה ובין העם היהודי אז והיום.

ב. המעמד הלוגי של 'עימות'

'עימות' כולל שני חלקים. הראשון הוא תיאור בן 12 עמודים של שלוש רמות של קיום אנושי, שניזון רבות מהתיאור התנ"כי של בריאת האדם; השני דיון בן 13 עמודים על האחריות היהודית לאנושות, ובמיוחד על האופן שבו יהודים מאמינים צריכים להתחבר לקהילות אמונה אחרות. 'עימות', המכיל הן רעיונות תאולוגיים, הן פרשנות מקרא והן הצהרות קיומיות, נושא את החותמת הרוחנית של הרב סולובייצ'יק באינטגרציה הנועזת של המקורות ובחזונו הנאצל. בהתחשב בהשפעתו המעשית והרבגונית של הרב סולובייצ'יק בקהילה האורתודוקסית חשוב להבין נכונה את אופיו ותפקידו של החיבור. הרב סולובייצ'יק דיבר לעתים קרובות כסמכות ההלכתית הראשית של הקהילה – מעין 'רב לרבנים' – ורבים הבינו את החיבור כפסק הלכה שמחייב באופן רשמי את תלמידיו, ושיכול להתבטל רק על ידי סמכות גדולה מהרב סולובייצ'יק עצמו.⁵

ואולם קשה לקבל סיווג זה של 'עימות'. ראשית, השפה המסורתית של התשובות ההלכתיות היא עברית, לא אנגלית. זאת ועוד, מן החיבור נעדרים מקורות קלסיים המשמשים בסיס לתשובות הלכתיות, כלומר ציוויים מדאורייתא, דעות ופרשנות תלמודיות ופסקי רבנים מהתקופה שאחרי התלמוד. אף שיש להם הרבה מה לומר ביחס לנצרות בולטים בחסרונם ציטוטים של סמכויות רבניות גדולות כמו הרמב"ם, ר' מנחם המאירי, ר' יוסף קארו, ר' משה איסרליש ואחרים. ולבסוף, שיטת הדיון אינה דומה כלל לניתוח הלכתי קלסי: אין ביטוי של עקרונות הלכתיים, אין הסקת מסקנות הלכתית, אין ציטוט של תקדימים, ולא מצוינת מסקנה חוקית. המונחים ההלכתיים הפורמליים 'אסור' ו'מותר' אינם מופיעים, וגם אין אזכור של המונח הלכה או מצווה.

הניגוד בין 'עימות' לבין תשובה הלכתית בולט כאשר משווים את החיבור למה שהוא אכן תשובה רשמית לשאלה על מפגש עם קתולים לצורך דיאלוג בין־דתי, תשובה שניתנה על ידי הרב משה פיינשטיין.⁶ לא 25 עמודים אלא עמודה

5 על אודות המעמד ההלכתי של 'עימות' ראו David Hartman, *Love and Terror in the God Encounter*, Woodstock, VT 2001, p. 132

6 לניתוח משווה מצוין של שתי הדעות ראו אגרות משה, יורה דעה, מג (1967). וכן ראו David Ellenson, 'A Jewish Legal Authority Addresses Jewish-Christian Dialogue: Two Responsa of Rabbi Moshe Feinstein', *American Jewish Archives Journal* 52, 1&2 (2000), pp. 113–128

אחת בלבד נדרשה לרב פיינשטיין כדי למצות את הנושא. בשתי פסקאות הוא פסק כי דיאלוג בין־דתי מפר ציווי של התורה, והדגיש את האיסור המוחלט על קיום פעילויות כאלו על ידי יהודים. ומעניין לציין, שזמן קצר לאחר תשובתו של הרב פיינשטיין ב־1967 הוא הפציר ברב סולובייצ'יק לחתום רשמית על הצהרה על 'איסור מוחלט וברור' ליהודים להשתתף בדיאלוג בין־דתי. אין הוכחה לכך שהרב סולובייצ'יק נענה לבקשתו.⁷ ברם ההבדל המכריע אינו בסגנון או בהנמקה, אלא בתפקיד. הרב פיינשטיין כתב תשובה קלסית במונחים הלכתיים, ואילו הרב סולובייצ'יק השתמש לסירוגין בטיעונים פילוסופיים, היסטוריים ותבוניים ביחס לאמות המידה הנכונות לדיאלוג יהודי-קתולי. החיבור הוא יותר מעין פילוסופי (חלק 1) עם יישום פוליטי ישיר (חלק 2). אין ספק אם כן, שהרב סולובייצ'יק כתב את 'עימות' כתזה המצדדת במדיניות יהודית מסוימת בנושא הדיאלוג הבין־דתי, ולא כפסק הלכה.

ג. הטיעונים ב'עימות'

הטיעונים הממשיים של הרב סולובייצ'יק ביחס לדיאלוג הבין־דתי מופיעים בחלק השני של החיבור. כאן נמצא שלושה סוגים שונים של טיעונים השזורים לאורך הדיון: (1) טיעון פילוסופי על טבעה ומגבלותיה של התקשורת האנושית; (2) טיעון דוקטרינרי, המניח, שקתולים מאמינים מחויבים לטענות תאולוגיות מסוימות ביחס ליהודים וליהדות כשהם משתתפים בדיאלוג בין־דתי; (3) טיעון היסטורי, המבוסס על גישות יהודיות שהותנו על ידי החוויה ההיסטורית הכאובה שיהודים התנסו בה ביחסיהם הקשים עם הכנסייה.

הטיעון הפילוסופי מבוסס על האופי האינטרינזי לכאורה של התקשורת, ולכן נראה שהוא בלתי תלוי בתנאים אמפיריים או בהקשר חברתי. כלומר אם הטיעון תקף, הוא תקף לתמיד, כיוון שמסקנתו נובעת מטבע התקשורת האנושית. הטיעון הדוקטרינרי, לעומת זאת, תלוי בעיקרו בתוקף הנחותיו על מגבלות המחויבויות הדוקטרינריות הקתוליות והיהודיות, וכן על הנחות הבסיס בקשר לתפקיד ולדינמיקה של הדיאלוג. אלו הם משתנים, כיוון שגם הדוקטרינה וגם אופי הדיאלוג עשויים להשתנות בנקודות שונות בהיסטוריה. ככזה הטיעון הוא מותנה, ותלוי באמתות הנחות בכל זמן נתון. בדומה, הטיעון ההיסטורי, ששורשיו טמונים בתגובות לעבר, גם הוא מותנה, כיוון שהגישות עשויות להשתנות עם הזמן, במיוחד כאשר חלים שינויים מפליגים בנסיבות ההיסטוריות, החברתיות והאינטלקטואליות. במילים אחרות, תקפותם של טיעונים אלו בימי הביניים או

במחצית הראשונה של המאה העשרים אינה מבטיחה את תקפותם במאה העשרים ואחת, או תחת הבנה שונה של המפגש הדיאלוגי.

הטיעון הפילוסופי

הרב סולובייצ'יק טוען שכל קהילת אמונה היא ייחודית, ולכן כל ניסיון להשוות בין קהילות כאלה הוא 'אבסורד'. מתוך ייחוד זה הוא מסיק, כי

המילה אמונה משקפת את הכמיהה האינטימית, הפרטית והבלתי ניתנת לביטוי באופן פרדוקסלי של הפרט אל בוראו, והיא איננה ניתנת להבנה על ידי האדם מקהילת אמונה אחרת.⁸

ושוב:

המפגש הגדול בין אלוהים לאדם הוא עניין פרטי ואישי לחלוטין ואינו ניתן להבנה על ידי האדם מבחוץ – אפילו לאח מאותה קהילה. המסר האלוהי אינו ניתן להעברה, כיוון שהוא עומד מעל לכל אמצעי התקשורת וכל הקטגוריות האובייקטיביות.⁹

כתוצאה מכך דיאלוג תאולוגי בין יהודים לגויים – בניגוד לדיון בנושאים חברתיים, אתיים או פוליטיים – הוא חסר טעם.

קוראים של הרב סולובייצ'יק טענו שעמדתו איננה עקיבה.¹⁰ בראש ובראשונה, הרב סולובייצ'יק הקדיש את כל חייו ללימוד תורה והלכה – הלוגוס האלוהי של היהדות. תפיסתו את דבר האלוהים מניחה שהוא הגיוני, נשען על מבנים שכלתניים וניתן להעברה לבני אנוש יהודים ולא יהודים.¹¹ זאת ועוד, נתן לטעון בביקורתיות, כי באותה מידה שיהודי אינו יכול להעביר את חוויית האמונה שלו לנוצרי, הוא אינו יכול להעבירה גם ליהודי אחר. אולם הרב סולובייצ'יק ניסה, למעשה, להעביר את חווייתו הדתית ליהודים וגם לנוצרים. וידויו התאולוגי הידוע ביותר, ואולי אף האישי ביותר, 'איש האמונה הבודד', הועבר לקהל בינ"דתי בסמינר הקתולי סנט ג'ון בברייטון מסצ'וסטס.¹² בעבודה זו הוא עוסק בבעיה האנושית הכללית של תקשורת בין-אישית ומגיע למסקנה, כי אדם וחיה

8 עימות, עמ' 23–24.

9 שם, עמ' 24.

10 David Singer, and Moshe Sokol, 'Joseph Soloveitchik: Lonely Man of Faith', *Modern Judaism* 2, 3 (1982), pp. 227–272; Hartman, *Love and Terror*, p. 138

11 תשובות הרמב"ם, מהדורת בלאו, ירושלים 1957, סימן קמט.

12 Walter Wurzburger, 'Rav Joseph B. Soloveitchik as Posek of Post-Modern Orthodoxy', *Tradition* 29, 1 (Fall 1994), p. 16; Shalom Carmy, 'His Master's Voice', *First Things* 104 (June/July 2000), pp. 68–71 שני הכותבים לא זיהו את הסמינר, אך בתו של הרב סולובייצ'יק, ד"ר עטרה טברסקי, אישרה כי זה היה סנט ג'ון, שהיה הסמינר

היו מסוגלים לתקשר זה עם זה כיוון שהם יצרו קהילת ברית אוניברסלית עם אלוהים – הרבה לפני שהיה קיים רעיון של ברית מסוימת שתפריד בין יהודים לגויים.

הטיעון הסופי של מבקריו מציין, כי סולובייצ'יק קרא בכתבי פילוסופים תאולוגיים נוצרים ויהודים אפיקורסיים. הוא הושפע עמוקות מן הסכולסטיים, מדאנס סקוטוס, קאנט, שליירמכר, שילר, קירקגור, ברגסון, בארת ואוטו.¹³ לשונו והפילוסופיה שלו מצביעות בבירור על כך, שלהוגים אלו היה חלק בעיצוב חוויות הקדושה והתשובה ומרקם חיי הדת שלו. איך, אם כך, יכול הרב סולובייצ'יק לטעון ב'עימות', שיהודים ונוצרים אינם צריכים לדבר זה עם זה על חוויית האמונה ועל תורה והלכה, שהם, כאמור, הלוגוס האלוהי של היהדות, כיוון שדיאלוג כזה הוא בלתי אפשרי ואף 'אבסורדי'? אכן אמת הדבר, שחווייה סובייקטיבית – אמונה, אהבה, יופי או יראה – לעולם לא תוכל להיותפס לחלוטין על ידי השפה. שפה דתית היא לכל היותר מטפורה לא מדויקת, קירוב סופי של האינסופי או של חוויה אלוהית. אך אין ספק שביטוי לשוני הוא בעל ערך כרמז שימושי. כפי שמודה הרב סולובייצ'יק, כפי שהאוהב איננו יכול להפסיק לנסות לתאר את רגשות האהבה שלו, האדם הדתי מוכרח לבטא את חווייתו הדתית, ובאופן בלתי מדויק ככל שיהיה.¹⁴

לדעתי ביקורות אלו חסרות בסיס. ביטולו של הרב סולובייצ'יק את הדיאלוג הדתי כאבסורדי איננו מתייחס לחוויית האמונה האישית, אלא להוכחה או הפרכה של האמונה. כאקזיסטנציאליסט שהאמין כי הכמיהות והסיפוקים העמוקים ביותר של החיים האנושיים אינם אינטלקטואליים סבר הרב סולובייצ'יק, כי יסודות האמונה היהודית מצויים בחוויה של העם היהודי, במסורות אבותינו ובחיי הייסורים של יהודים כפרטים. מה שהיה אבסורדי בעיניו הוא כל ניסיון להוכחה רציונלית, לניתוח מקראי או הסקה לוגית כדי להוכיח או להפריך את האמונה. אולי זו הסיבה שלעיתים קרובות הוא דיבר על קירקגור, אך לעתים רחוקות על אנסלם.

הנה כי כן, כל דיון ביךדתי המשתמש בטיעונים כדי להפריך אמונתו של אחר הוא עיון ובלתי כן, ולא רק מבולבל מבחינה לוגית. החיבור 'עימות' מבהיר כי התנגדותו העיקרית של הרב סולובייצ'יק – על בסיס לוגי ומוסרי – הייתה

הקתולי היחיד בברייטון באותו הזמן. הרצאת 'איש האמונה הבודד' פורסמה מאוחר יותר בתוך

Tradition 2, 7 (Summer 1965), pp. 5–67

13 ראו 'איש ההלכה', בסוד היחיד והיחד, עורך פ' פלאי, אורות, ירושלים תשל"ו, עמ' 165–158.

14 הרב סולובייצ'יק כתב לעתים קרובות בהתלהבות על שיר השירים ועל תהלים, וראה בשירות אלו ביטוי מהותי של חוויה דתית אותנטית. ראו, *Worship of the Heart*, S. Carmy (ed.), Jersey City, NJ 2003, pp. 61–68

לפולמוס דוקטרינרי בין הנוצרים ליהודים ביחס לתקפותה של היהדות, דהיינו לדיונים המסורתיים בין היהודים לנוצרים שנכפו על היהודים על ידי הכנסייה מימי הביניים והלאה. מסקנה זו מחוזקת על ידי רשימת הנושאים 'הנחשבים בלתי הולמים' לדיאלוג, שהופיעה בהצהרה משנת 1966 שנוסחה על ידי הרב סולובייצ'יק ואומצה על ידי הסתדרות מועצת הרבנים דאמריקה. אין זה מקרי שהרשימה מכילה אותם נושאים ממש שנידונו בפולמוסים בימי הביניים.¹⁵ התרעומת שלו על צורת דיאלוג יהירה ובלתי שוויונית זו מורגשת היטב:

כל רמז גלוי או נסתר מצד קהילת הרוב, שמצופה מקהילת המיעוט להשיל את ייחודה ולהפסיק להתקיים מפני שהיא מימשה את שליחותה על ידי סלילת הדרך לקהילת הרוב, צריך להידחות על בסיס חוסר דמוקרטיזם, ומפני שהוא מפר את עצם הרעיון של חופש דת [...]
עלינו לזכור תמיד שמחויבותנו הייחודית לאלוהים, ותקוותינו ורצוננו העשוי לבלי חת להישרדות, אינם נתונים למשא ומתן ולא להנמקה ואינם פתוחים לדיון.¹⁶

הנחתו של הרב סולובייצ'יק, כי אלו היו המטרות הקתוליות לדיאלוג תאולוגי, התבררה כמוצדקת מבחינה היסטורית. הזמן היה 1963–1964, כמעט שנתיים לפני שפורסם המסמך *Nostra aetate* (בימינו אנו [להלן בזמננו]) על ידי הכנסייה הקתולית, והכנסייה עדיין דבקה בעמדה התאולוגית משכבר הימים כלפי היהודים והיהדות, לאמור כי היהודים אשמים ברצח האל, כי הנצרות החליפה את הברית 'הישנה', כי 'extra ecclesiam nulla salus' ('מחוץ לכנסייה אין ישועה'), וכי המרת דת ובזו הן המדיניות הנוצרית הנכונה מבחינה דתית כלפי היהודים. לכן היה זה הגיוני להניח כי דיאלוג נוצרי-יהודי מודרני לא יסטה באופן מהותי מההנחות וההיגיון של הפולמוס מימי הביניים. פולמוסים אלו נוצרו כדי להוכיח, במילותיו של הוגה אחד, כי 'האמת של הנצרות תיחשף לעין כול, להרוס את טעויות היהודים, להוכיח שישו הוא המשיח ושהכללים החוקיים והפולחניים של היהודים חדלו ולא נועדו להימשך אחרי ישו'.¹⁷ במילים אחרות, לא היה זה דיאלוג של כבוד ושוויון כלל, אלא דו-קרב תאולוגי עד מוות, שיהודים לא יכלו להרשות לעצמם לנצח או להפסיד בו. לכן דחה הרב סולובייצ'יק כניסה של יהודים לדיונים תאולוגיים תחת 'מסגרת ההתייחסות' הנוצרית הזו, כיוון שלכל היותר היא תביא את היהדות למצב של 'לוויין במסלול הנצרות'.¹⁸

15 אני מודה לפרופסור לורנס קפלן על שהצביע על נקודה זו.

16 עימות, עמ' 23–24.

17 ראו Gilbert Dahan, *The Christian Polemic against the Jews in the Middle Ages*, Notre Dame, IN 1991, pp. 36–37.

18 עימות, עמ' 21.

זוהי הבחנה קריטית בין שמיעת קולות דתיים של אחרים מתוך כבוד ובין פולמוס דוקטרינרי, והיא מתירה את סבך הפרדוקס בין שיחתו הפרטית של סולובייצ'ק עם הוגים נוצרים דתיים, שאת תובנותיהם הוא שילב בתפיסת העולם הדתית שלו מכאן, ובין דחייתו את הדיאלוג הבינ-דתי הפורמלי בנושאים תאולוגיים מכאן.¹⁹ שמיעת קולות דתיים של אחרים מתוך כבוד איננה מאיימת על תוקף אמונתו, ואילו האחרון מכון לחתירה תחת המחויבות של האמונה היהודית. אם נפעיל את הטכניקה החביבה על המסורת הבריסקאית של הרב סולובייצ'ק, ישנם שני מושגים של דיון תאולוגי: האחד הוא דיאלוג אותנטי, שהוא ביטוי דתי חופשי הנשלט על ידי הלגיטימיות של ההבדלים וכבוד הדדי; האחר הוא ויכוח פולמוסי, והוא עקר ומעורר התנגדות בהתנשאותו הבלתי הגיונית.

הטיעון הדוקטרינרי

הדוקטרינה הקתולית המסורתית הפכה את הדיאלוג התאולוגי הקתולי-יהודי אליבא דסולובייצ'ק ל'אבסורד',²⁰ הוא סבר כי המאמינים הנוצרים יביאו בהכרח אל הדיאלוג עם היהודים את השקפתם כי הנצרות החליפה את היהדות, שאיבדה את חיותה הרוחנית, שאין לה עוד ייעוד אלוהי לעתיד האנושות, ושיהודים המסרבים לקבל את הדוקטרינה הנוצרית עיוורים ביחס לקיום הברית עם אלוהים. על סמך 'מסגרת ההתייחסות' הזו ושכנועם באמתותו של המיסיון הנוצרי לא תהיה לקתולים בררה אלא לראות את היהדות כנחותה ולא שלמה, ולכן ינסו להמיר את דתם לנצרות או לפחות לטעון בזכותה של המרת הדת. אין כל סיכוי ליצור הרמוניה שתאפשר דיאלוג בין השקפת עולם דוקטרינרית זו ובין השקפה המאמינה ביכולת ההישרדות היהודית והדוגלת בהמשך המחויבות היהודית והתורה לתקפותה ולקיומה בפועל של תורת ישראל. הניסיון לקיים דיאלוג

19 הבחנה זו מבטלת את עקב אכילס, לכאורה, של החיבור שהועלה על ידי מבקריו, כלומר שהרב סולובייצ'ק רמז כי הנושאים האתיים, החברתיים והפוליטיים הם חלק מסדר חילוני, ושלכן דיאלוג בין-דתי יכול להתקיים בנושאים אלו מבלי לערב תאולוגיה. עבור היהודי המאמין זה בלתי אפשרי, שהרי איך ניתן לדון באתיקה יהודית מבלי להשתמש בהנחת היסוד האקסיומטית של היהדות שבני אדם נבראו בצלם אלוהים, ובלי להתייחס לתכלית, כלומר לימות המשיח, ששניהם תאולוגיים באופן מהותי? (ראו 'עימות', הערה 8 בעמוד 24). ההבחנה בין דיאלוג לבין פולמוס מאפשר ליהודים ולקתולים לדון ולשתף פעולה בנושאים דתיים של כבוד האדם, כבוד ורווחה, בדיק מכיוון ששניהם מוקירים את העקרונות התאולוגיים האלו.

20 אני מדבר על 'מסגרת התייחסות' קתולית ודיאלוג קתולי-יהודי כיוון שהרב סולובייצ'ק הגיב לניסיון הידברות מצד הוויטיקן. חלק מניתוח הטיעון הדוקטרינרי עשוי להתאים, עם השינויים המחייבים, לכנסיות הפרוטסטנטיות, אך ההולמות של הדיאלוג התאולוגי חייבת להיבחן באופן פרטני עבור כל כנסייה פרוטסטנטית בהתבסס על העמדה הדוקטרינרית של כל כנסייה ביחס ליהודים וליהדות.

מול הדוקטרינה הנוצרית הוא אפוא תרגיל עקר ומסוכן שממנו לא תוכל לצמוח טובה.

לפיכך קבע הרב סולובייצ'יק ארבעה תנאים מקדימים ספציפיים לדיאלוג יהודי-נוצרי:

1. חייבת להיות הכרה בכך שהעם היהודי הוא 'קהילת אמונה עצמאית שלה הוענק ערך פנימי שיש להבינו באופן עצמאי על יסוד תפיסת הרקע המטה היסטורית שלה, מבלי להתייחס למסגרת של קהילה אחרת (כלומר קתולית)'.²¹

2. 'מחויבות היהודית הייחודית לאלוהים [...] והתקווה להמשכיות אינן נתונות למשא ומתן או לדיון ואינן טעונות הנמקה'.²²

3. על יהודים להימנע מלהמליץ על שינויים בדוקטרינה הנוצרית, כיוון שהמלצות כאלו יובילו להמלצות נגדיות מצד הנצרות לשינויים באמונה היהודית. שינוי צריך לצמוח באופן אוטונומי מבפנים, באשר 'אי־התערבות היא תנאי בל יעבור לרצון טוב וכבוד הדדי'.²³

4. על כל קהילה להביע את עמדתה כי לקהילה האחרת 'יש זכות לחיות, ליצור ולעבוד את האל בדרכה שלה, בחירות ובכבוד'. לשתי הקהילות יש 'זכות למחויבות בלתי מותנית כלפי אלוהים הממומשת בתחושת גאווה, ביטחון, כבוד וחווה על היותה מי שהיא'. 'החלפת דעות בענייני אמונה' או 'יישוב חילוקי דעות' מתוך מחויבות לפשרה אינם יכולים להיות חלק מדיון זה.²⁴

היו שטענו שתנאים מקדימים אלו קשורים אך ורק לדיאלוג בין־דתי שאיננו תאולוגי (דהיינו דיון חברתי, אתי ופוליטי), ושהרב שלל מכול וכול דיאלוג תאולוגי העומד בפני עצמו. עמדה זו אינה מתיישבת עם הטקסט, שמזכיר במפורש 'דוקטרינה' כמכשול לדיאלוג יהודי-נוצרי ועומד על הימנעות מדיון ב'ענייני אמונה'.

כשהרב סולובייצ'יק כתב את 'עימות' ב־1964, הוא לא יכול היה לצפות את הטרנספורמציה שתעבור הדוקטרינה הנוצרית ובעקבותיה את השינוי מרחיק הלכת בהתייחסותה של הנצרות ליהדות. כמעט שנתיים מאוחר יותר, עם הצהרת 'בזמננו' של הוותיקן, החל מסע תאולוגי מתמשך ביחסה של הנצרות ליהדות ולמקורותיה.

ניתן להעריך את השינוי במסגרת ההתייחסות הנוצרית על ידי בחינת הנחיות קתוליות בנות זמננו בשישה נושאים, מה שתאולוג קתולי אחד כינה 'the six' (1) (R's':²⁵ התנצרות מאנטישמיות, (2) דחיית האשמה בדבר רצח האל, (3)

21 עימות, עמ' 21.

22 שם, עמ' 24.

23 שם, עמ' 24–25.

24 שם, עמ' 25.

Mary Boys, *Has God Only One Blessing?*, New York 2000, pp. 248; see also pp. 25

חרטה על השואה, (4) הנחיות חדשות להצגת יהודים ויהדות בדרשות, (5) הכרה בישראל, (6) שקילה מחדש של הצורך בהמרת דתם של היהודים.²⁶ 'בזמננו' השיג שני שינויים מפורשים בתאולוגיה הקתולית, ומאוחר יותר חוזקו שינויים אלו והורחבו על ידי שני מסמכים אחרים של הוטיקן, 'קווים מנחים והצעות ליישום הצהרת הוועידה, 'בזמננו', מס' 4, משנת 1974²⁷ [להלן 'קווים מנחים'], והערות על הדרך הנכונה להציג את היהודים ואת היהדות בדרשות והנחיות בכנסייה הרומית קתולית, משנת 1985 [להלן 'הערות'].²⁸ הנקודה הראשונה, הקריטית ליחסי יהודים-נוצרים, היא ההתנערות מאנטישמיות. הצהרת הכנסייה על האנטישמיות היא אחת מהדחיות הגורפות ביותר שנעשתה על ידי כל מוסד או קבוצה:

בזכרה את מורשתה המשותפת עם היהודים, וכשאינה מונעת על ידי כל שיקול פוליטי, אלא אך ורק על ידי הנעה דתית של חסד נוצרי, היא [הכנסייה] מביעה צער ('deplores') על כל השנאות, הרדיפות וגילויי האנטישמיות שבכל זמן, מכל מקור, נגד היהודים.²⁹

שני מסמכי הכנסייה האחרונים חיזקו את הדחייה על ידי שינוי הפועל 'להביע צער' ל'לגנות', ומאוחר יותר חזר האפיפיור יוחנן פאולוס השני וציין שהאנטישמיות אינה רק פשע פוליטי, אלא 'חטא נגד אלוהים והאנושות'.³⁰ 'בזמננו' דוחה באופן רשמי את האשמה הקולקטיבית ברצח האל שהוטלה על העם היהודי, אשמה שהייתה המקור התאולוגי העיקרי לאנטישמיות הנוצרית לאורך ההיסטוריה, והובילה את הנוצרים לשפוך דם יהודי רב כל כך:

מה שאירע בפסיון שלו (של ישו) לא יכול להיות מוטל על כל היהודים בלא הבחנה, אלו שחיו אז ואלו שחיים היום. אף שהכנסייה היא עמו

266-247. [הערת המערכת: ניסוחיהם של ששת הסעיפים באנגלית מתחילים באות R.]

26 מאמר זה מנסה רק לתת סקירה קצרה של עמדות הכנסייה בנושאים אלו. לניתוח מלא יותר ראו E. Fisher and L. Klenicki (eds.), *In our Time: The Flowering of Jewish-Catholic Dialogue*, New York 1990, pp. 245-278

27 *Guidelines and Suggestions for Implementing the Conciliar Declaration 'Nostra Aetate'*, N. 4, Vatican, 1974

28 *Notes on the Correct Way to Present the Jews and Judaism in Preaching and Catechesis in the Roman Catholic Church*, Commission for Religious Relations with the Jews, Vatican, 1985, VI, 26

29 בזמננו, 4.

30 הצהרות האפיפיור בסתיו 1990 ובחורף 1991, מצוטטות בתוך Vatican City: Pontifical Council on Christian Unity: Information Service no. 75, 4:172-178; נאום האפיפיור בהונגריה, 16 באוגוסט 1991, מצוטט בתוך *Origins* 21, 13 (5.9.1991), p. 203

החדש של אלוהים, אין להציג את היהודים כדחויים או ארורים על ידי אלוהים.³¹

נקודה זו חוזקה גם ב'הערות', כשהמסמך מציין, כי 'נוצרים אחראיים יותר מאשר יהודים בודדים אלו, כי אנו חוטאים ביודעין'.³² חשוב שיהודים יכירו בכך, של'בזמננו' מעמד מייצג ומחייב הנשען על הסמכות הגבוהה ביותר בכנסייה הקתולית – מועצת הבישופים מכל העולם עם האפיפיור. רוב המסמכים האחרים שאני מצטט הם הנחיות רשמיות של המגיסטריום הקתולי, הסמכות המנחה הרשמית. בטוחני שישנם עדיין כמרים קתולים מסורתיים שחולקים על הנחיות הכנסייה 'החדשות', אך לא ניתן לומר שהם מייצגים את הדוקטרינה הקתולית היום. דעותיהם החולקות הן בעלות משקל כנסייתי מועט, ואינן קובעות את מדיניות הכנסייה כלפי היהודים או היהדות.

דחיית האנטישמיות ודחיית האשמת היהודים ברצח האל זוכות להתייחסות מפורשת וחד-משמעית ב'בזמננו'. האתגר המרכזי העומד בפני הכנסייה כיום אינו הבהרת שתי הנקודות הללו, אלא הפצתן והטמעתן בקהילות הקתוליות. לרוע המזל, אנטישמיות עדיין מצויה בחלקים מסוימים של העולם הקתולי, וקתולים רבים עדיין מאמינים באשמת רצח האל, למרות דחייתה על ידי הסמכויות הקתוליות הגבוהות. גינני האנטישמיות חוזר מאז כמעט בכל מסמך קתולי המתייחס ליהודים, וכן כמעט בכל הרצאה בפני קהל יהודי על ידי כומר קתולי רם דרג. זהו גם מאפיין מרכזי של דיאלוגים יהודיים-נוצרים בני זמננו.

השואה הייתה הזרז העיקרי לשינוי בהנחיות הכנסייה על היהודים והיהדות. העמידה מול ממדיו הבלתי נתפסים של הרוע שהתבטא בשואה הניחה את היסוד להערכה המחודשת של הנצרות את העם היהודי המעונה ולרגישות לסבל שעבר, ובעקבות כך לבחינה מחודשת של התאולוגיה שלה ביחס ליהודים. הוגים נוצרים רבים הזדעזעו מזוועות השואה וראו זיקה סיבתית בינה לבין מאות הנחיות נוצריות אנטישמיות. 'בזמננו' איננו מזכיר את השואה, אך 'קווים מנחים' מתייחס אליה כ'מסגרת ההיסטורית' של 'בזמננו', ואילו 'הערות' אפשר את התפתחות תכניות לימודים על השואה בחינוך הקתולי כדי 'לעזור בהבנת משמעות השואה ליהודים [...] ותוצאותיה'.³³ דבר זה הפך למציאות בהיבטים מסוימים של תכניות לימודים קתוליות, אך אני מתרשם כי המנדט החינוכי הרחב יותר של 'הערות' יכול היה להיות מוטמע באופן נרחב יותר בעולם הקתולי, על כמריו ומנהיגותו.³⁴

31 בזמננו, 4.

32 *Notes on the Correct Way to Present the Jews and Judaism in Preaching and Catechesis in the Roman Catholic Church*, Commission for Religious Relations with the Jews, Vatican, 1985, IV, 22.

33 שם, VI, 33.

34 בין ספרי המקורות הטובים ביותר ראו, Phillip Cunningham, *Educating for Shalom*.

ההודאה הישירה ביותר באשמה ובאחריות הקתולית לתפקידה בשואה באה בהצהרה של על ידי הבישופים הקתוליים של גרמניה ב־1995 ובהצהרת הבישופים הצרפתיים, 'הצהרת החרטה', מ־1997.³⁵ הוטיקן הוציא את הצהרתו הרשמית, 'אנו זוכרים', במרס 1998.³⁶ מסמך זה רחוק מלהיות מושלם, וספג ביקורת מוצדקת, ובלתי מוצדקת, מיהודים ומקתולים כאחד. הוא מתבטא בעמימות דיפלומטית קלסית של הוטיקן (מה שהאחות בויס כינתה churchspeak³⁷), ולדעתי מסמך זה, שלא כמו הצהרות הבישופים הגרמנים והצרפתים, נוקט לשון דו־משמעית בנושא המכריע של אחריות הכנסייה בשואה. חרף בעיות אלו הוא מציין הכרה ברורה בשותפות לפשע של סמכויות נוצריות בשואה. תוך שימוש במונח העברי תשובה הוא מציין את הצורך בחרטה נוצרית, ומבקש את מחילתם של היהודים:

הכנסייה הקתולית מבקשת לבטא את צערה העמוק על הכישלונות של בניה ובנותיה בכל עת. זהו מעשה של תשובה, כיוון שכחברים בכנסייה אנו קשורים לחטאים, כמו לזכויות של כל ילדיה. הכנסייה מתייחסת בכבוד עמוק וחמלה גדולה לחוויית ההשמדה, השואה, שאותה סבל העם היהודי [...] אין זה עניין של מילים ותירלא, אלא של מחויבות [...] היינו מסתכנים בגרימת מוות מחדש של קרבנות של מוות אכזרי, אלמלא היה לנו רצון עז לצדק, אם לא נתחייב להבטיח כי הרשע לא יגבר על הטוב כפי שקרה למיליוני ילדי העם היהודי [...] האנושות לא תרשה שכל זה יקרה שוב.³⁸

האפיפיור יוחנן פאולוס השני חיזק, מאוחר יותר, את ההכרה הקתולית באשמה כאשר ביקר ביד ושם ובכותל המערבי, במרס 2000:

אלוהי אבותינו, אתה בחרת באברהם ובצאצאיו להפיץ את שמך באומות. אנו מצטערים עמוקות על ההתנהגות של אלו שבמהלך ההיסטוריה גרמו לילדיך אלו סבל. בבקשת סליחה אנו רוצים להתחייב לאחווה אמתית עם אנשי הברית.³⁹

Collegeville, MN 1995; idem, *Proclaiming Shalom*, Collegeville, MN 1995, pp. 245–278; *Within Context*, Morristown, NJ 1987

35 הצהרת הבישופים הגרמנים הקתולים ביום השנה החמישים לשחרור אושוויץ, 27 בינואר 1995; הצהרת החרטה של הבישופים הרומים קתולים של צרפת, 30 בספטמבר 1997. שתי ההצהרות נמצאות בתוך <http://www.jcrelations.net>

36 *We Remember: A Reflection on the Shoah*, The Holy See's Commission for Religious Relations with the Jews, Vatican, 1998

37 *Has God Only One Blessing?* (לעיל הערה 25), עמ' 248. וכן ראו עמ' 250.

38 'אנו זוכרים' (לעיל הערה 36).

39 ראו http://www.mfa.gov.il/MFA/MFAArchive/2000_2009/2000/3/Letter%20

אני מאמין כי 'אנו זוכרים' הוא תחילתו של העימות הרשמי של הכנסייה עם תפקידה בשואה. אולם אין זו המילה האחרונה. דיון מתמשך, הרהור וחשבון נפש על טרגדיה זו הם הכרחיים. העם היהודי יודע כי אי אפשר למצוא היגיון היסטורי, דתי או מוסרי בשואה ללא תקופת דממה ומסתורין מתמשכת שמובילה להתבטאות ראשונית מגושמת, חיפוש תאולוגי ולבסוף הכרה באחריות המוסרית וטיהור רוחני. מדובר בתהליך ארוך ומורכב שהכנסייה התחילה בו.

כבר ב־1956 דיבר הרב סולובייצ'יק על ההשלכות התאולוגיות של מדינת ישראל עבור היהדות והנצרות.⁴⁰ שיבת העם היהודי למולדתו התנ"כית והקיום הקבוע של מדינה הכריחו את העולם הנוצרי להכרה, למעשה, בכך שהיהודים לא נועדו לקללה ולהשפלה בגלל דחייתם את הנצרות. הקיום של מדינת ישראל הפריך אמפירית את הדוקטרינה של אוגוסטינוס על היהודים הנוודים, שתפקדו תאולוגית כעדות שלילית לאמת של הנצרות. כל עוד סירב הוויטיקן להכיר במדינת ישראל, עד 1994, טענו גורמים רשמיים בכנסייה כי המניע פוליטי: הכרה תסכן את רווחתם של נוצרים במדינות ערביות, ומדיניות הוויטיקן הייתה להימנע מלהכיר במדינות שחסרו להן גבולות קבע. טענות פוליטיות אלו היו נכונות כשלעצמן, אך הרב סולובייצ'יק הבין כי משהו עמוק יותר מפוליטיקה עומד על הפרק. חוסר ההכרה היה בבחינת הכחשת הזכות של היהודים לבוא למולדתם התנ"כית, כיוון שהדוקטרינות של בוז והחלפת התנ"ך בברית החדשה, ששללו את השלמות של הברית היהודית המתמשכת, היו עדיין תאולוגיה אופרטיבית של הכנסייה. עברו 29 שנים מפרסום 'בזמננו' עד שהכנסייה הכירה במדינת ישראל, ביוני 1994. מאוחרת ככל שתהיה, הכרה כזו הייתה מחויבת המציאות, והיותה הכרה להלכה בזכותו של העם היהודי למולדתו התנ"כית. ככזו יש בה אישור מרומז לתוקף הברית היהודית, ושינוי, כאמור, לעומת הדוקטרינה הקודמת, הרואה בנצרות את מחליפתה של היהדות. ההכרה של הוויטיקן במדינת ישראל היא כעת מדיניות רשמית של הכנסייה, ומעידה כאמור על שינוי משמעותי נוסף ב'מסגרת ההתייחסות הקתולית ליהודים וליהדות'.

באופן תאולוגי פתח 'בזמננו' את הדלת לחשיבה חדשה לא רק על יהודים, אלא על האופן שבו קתולים צריכים להבין את היהדות. בצעד פרשני מרשים, שדרש את דחיית המשמעות הפשוטה של איגרת פאולוס לרומיים, פרק יא – דוקטרינה קתולית קודמת – אישר 'בזמננו' את התוקף של הברית התנ"כית המתמשכת של אלוהים עם העם היהודי.⁴¹

Placed%20by%20Pope%20John%20Paul%20II%20at%20the%20Western
Theological and Halakhic Responses on the תוך נדפס מחדש 'Kol Dodi Dofek', 40
Holocaust, B. H. Rosenberg (ed.), New York 1992, pp. 70–71

41 אני מודה לפרופסור פיליפ קנינגהם, על כך שהצביע על תעוזה פרשנית זו בפניי.

היהודים עדיין יקרים ביותר לאלוהים בגלל אבותיהם, כי אין הוא מבטל את המתנות שהוא נותן, ולא את הקריאות שהוא שולח.

קריאה מחמירה של הצהרה זו מצביעה אמנם על שינוי לחיוב ביחס אל היהודים עצמם, אך לא על שינוי ביחס ליהדות. מעבר לכך, 'בזמננו' מציג במפורש את הכנסייה כ'עם אלוהים החדש'. ניתן היה להמשיך ולדבוק בדוקטרינת ההחלפה, שמשמעותה היא שהברית היהודית כבר איננה תקפה. אולם האפיפיור יוחנן פאולוס השני התייחס ליהודים וליהדות באותו הקשר חיובי בהצהרה מפורשת מ־1980 שהפכה מאוחר יותר לדוקטרינה רשמית כששולבה בתוך 'הערות':

יהודים הם עם האלוהים של הברית הישנה, שמעולם לא נשללה על ידי אלוהים [...] התמידיות של ישראל היא עובדה היסטורית שיש לפרשה בתוך התכנית האלוהית. הוא נותר עם נבחר.

מילותיו של האפיפיור מרמזות כי 'התמידיות של ישראל' היא ערך תאולוגי חיובי, ולא רק עובדה ניטרלית של ההיסטוריה. במילים אחרות, על פי התכנית האלוהית נבחרותו של ישראל איננה מבוטלת או מוחלפת. קריאה זו עשויה להיות טעונה בחומר נפץ עבור התאולוגיה הנוצרית המסורתית. כמה רחוק מגיעות ההשלכות? האם המשמעות היא שעבור יהודים היהדות היא ההגשמה הגבוהה ביותר של תכניתו של אלוהים, כשם שהנצרות היא ההגשמה הגבוהה ביותר עבור שאר האנושות? האם משתמע מכך שניסיונות להמיר את דתם של יהודים כבר אינם הכרחיים ואף אינם רצויים להלכה ולמעשה? האם הנצרות אוניברסלית לכול מלבד היהודים, שנותרים בבריתו של אברהם?

ניתן למפות שלוש עמדות נפרדות המנסות להשיב על שאלות אלו. העמדה הראשונה מיוצגת על ידי מספר תאולוגים אמריקאים קתוליים שענו בחיוב על השאלות האלו בהתבססם על הצהרות הכנסייה על היהדות מהעת האחרונה. במאמרם מאוגוסט 2002, 'מחשבות על ברית ועל מיסיון'⁴², קבעו תאולוגים אלה כי היהדות היא 'גאולית' (salvific) עבור יהודים, וכי מערכות שמנסות להמיר את דתם של היהודים לנצרות כבר אינן מקובלות תאולוגית בכנסייה הקתולית. למעשה הם אף הצהירו, כי היהדות באופן מסוים שווה מבחינה תאולוגית לנצרות. דבר זה גרם למחלוקות בארצות הברית וברומא, שכן תאולוגים קתוליים אחרים לא היו מוכנים להעניק לגיטימציה שווה ליהדות.

העמדה השנייה מצויה בדבריו של הקרדינל וולטר קספר, תומך נלהב של הדיאלוג התאולוגי הקתולי-יהודי, וכנשיא לענייני יחסים דתיים עם היהודים

42 התייעצות המועצה הלאומית לבתי כנסת וועידת הבישופים לעניינים כנסייתיים ובינ־דתיים, ועידת הבישופים הקתוליים בארצות הברית, 12 באוגוסט 2002, נמצא ב: http://www.bc.edu/research/cjl/meta-elements/texts/documents/interreligious/ncs_usccb120802.html

הוא הסמכות הגבוהה ביותר בוטיקן שאחראית על יחסי קתולים-יהודים, דיבר בלשון דרמשמעית על השאלה, האם יהדות היא גאולית עבור יהודים באופן שבו הנצרות היא כזו עבור הנוצרים. כנאום במונטווידאו שבאורוגוואי ביולי 2001, וכן כנאום בבוסטון קולג' בנובמבר 2002 הוא ציין, כי היהדות היא למעשה 'גאולית' עבור היהודים.⁴³ אולם הצהרה זו הושמטה מהגרסה הרשמית של נאומו במונטווידאו. אפשר שהרחיק לכת, שכן מאוחר יותר הוא הסתייג מהעמדה שהוצגה ב'מחשבות על ברית ועל מיסיון', בהכריזו כי המאמר ההוא לא ייצג את עמדתו. אולם חשוב לציין, כי הקרדינל קספר דחה בעקביות כל ניסיון להמיר את דתם של היהודים לנצרות למעשה ולהלכה. גם בירושלים וגם בבוסטון הוא טען במרץ, כי 'אין מיסיון ליהודים'. עם זאת המיסיון לא נעלם כליל, והוא מקבל אצלו ביטוי דיאלקטי:

יש דיאלוג עם היהודים; אין מיסיון במובן המקובל. דיאלוג מרמז על מחויבויות אישיות ועדות לשכנוע והאמונה העצמיים. דיאלוג מעביר את האמונה העצמית, ובה בעת דורש כבוד עמוק לשכנוע ולאמונה של השותף. הוא מכבד את שוני האחר, ומביא להעשרה הדדית.⁴⁴

העמדה השלישית, והפחות דרמשמעית, היא של הקרדינל יוזף רצינגר — עכשו האפיפיור בנדיקטוס השישה עשר. הוא דחה מכול וכול את הרעיון של שוויון או פלורליזם תאולוגי, והדגיש שאין כל מגבלה על 'האחדות והאוניברסליות של מיסיון הגאולה של ישו', ושהנצרות היא ההגשמה הגבוהה ביותר של דבר אלוהים לכל דרי עולם: 'שברית סיני אכן הוחלפה'.⁴⁵ ובכל זאת, כפי שפרופסור דוד ברגר הדגים בכישורן,⁴⁶ האפיפיור בנדיקטוס השישה עשר מאמין כי איחוד תאולוגי (כלומר המרת דתם של היהודים לנצרות) 'אפשרי בקושי בתקופתנו ההיסטורית, ואולי אף איננו רצוי'.⁴⁷ במילים אחרות, בנדיקטוס השישה עשר הוא אסכטולוג התומך בדוקטרינת ההחלפה, ומאמין כי החלפת היהדות בנצרות לא תתרחש בימי חיינו, לפני אחרית הימים, ואין לה כל תפקיד בדינמיקה של היחסים בין יהודים לנוצרים לפני אחרית הימים. משמעות הדבר שהיא אינה אמורה

43 נאום מה'6 בנובמבר 2002, נמצא ב: http://www.bc.edu/research/cjl/meta-elements/texts/articles/Kasper_6Nov02.html

44 שם.

45 Cardinal Joseph Ratzinger, *Many Religions, One Covenant*, G. Harrison (trans.), San Francisco 1999, pp. 70–71

46 מאמר שנמסר בישיבה ה'17 של ועדת הקישור הקתולית-יהודית הבינלאומית, ניו יורק, 1 במאי 2001; ראו 'Dominus Iesus and the Jews', *America Magazine*, September 17, 2001

47 *Many Religions*, עמ' 109.

לאיים על היהודים כיום, ולא להוות מכשול לדיאלוג היהודי-קתולי שמכבד את ההבדלים התאולוגיים העמוקים בין היהדות לנצרות.

ממסמכים רשמיים ורשמיים למחצה שפורסמו על ידי הכנסייה עולה קריאה לקתולים מאמינים להתייחס בהערכה לעושר התאולוגי של היהדות, הממשיכה להישמר על ידי יהודים מאמינים. דוגמה לכך מהעת האחרונה היא המסמך האפיפיורי של הוועדה התנ"כית מ-2002, 'העם היהודי וכתבי הקודש שלו בתנ"ך הנוצרי', שהקדמתו נכתבה על ידי בנדיקטוס השישה עשר. הוא מכיר בכך שכתבי הקודש של היהודים, התנ"ך, הם דבר האל ולכן בעלי ערך עליון עבור הקתולים. יותר מכך, הוא מציין כי הבנה יהודית המסורתית (כלומר לא כריסטולוגית) של הכתבים היא לגיטימית, ויש לנוצרים הרבה מה ללמוד ממנה.⁴⁸ ניתן לראות בניסוח זה שינוי משמעותי בהתייחסות ליהודים עצמם, כיוון שהוא מצביע על כך שבדיאלוג הכנסייה שואפת להבין את היהודים 'על ידי התכונות המהותיות שהם מגדירים בעצמם לאור המסורת הדתית שלהם', וקובע כי 'דיאלוג דורש כבוד לאחר כפי שהוא; מעל לכול, כבוד לאמונתו ולהכרותו הדתיות [...] ולשמירת הכבוד הקפדנית ביותר לחירות דתית' כקווים מנחים רשמיים של הוטיקן.⁴⁹ עמדה זו הפוכה לגישה כנסייתית אחרת שהרב סולובייצ'ק חשש ממנה ושהביאה אותו לשלול דיאלוג יהודי-נוצרי. לטענתו של הרב סולובייצ'ק, הדיאלוג יהיה בהכרח תרגיל שבו הנוצרים רואים את היהודים כ'אובייקטים לתצפית' כדי להפוך את היהדות ל'לוויין של הנצרות',⁵⁰ כלומר להכחיש את הערך האינטרינזי של היהדות עצמה.

גישת ההחלפה האסכטולוגית של בנדיקטוס השישה עשר איננה אמורה לעורר תחושה של חוסר נוחות ולהוות מכשול לדיאלוג בעיני יהודים מסורתיים, ולתלמידים של הרב סולובייצ'ק היא צריכה להישמע מוכרת. מדובר בגישה אורתודוקסית מקבילה כמעט לחלוטין לתפיסות האסכטולוגיות של הרב סולובייצ'ק המוצגות ב'עימות':

רק מדיניות כנה, ישרה וחד־משמעית המשקפת את מחויבותנו הבלתי מותנית לאלוהים [...] אמונה בעלת תשוקה עזה באמת הנצחית של השקפותינו, תפילה בהתלהבות וציפייה באמונה להגשמת חזון אחרית הימים שלנו, כשאמונתנו תתרומם מהפרטי לאוניברסלי, תרשים את עצמיתנו בני קהילת האמונה האחרת.⁵¹

The Jewish People and their Sacred Scriptures in the Christian Bible, Pontifical Biblical Commission, Vatican, 2002, II, A, §7-22 48

קווים מנחים, IV,1 וההקדמה, 1. 49

עימות, עמ' 21. 50

שם, עמ' 25. 51

גם הרב סולובייצ'יק האמין כי אמיתות אמונתו תתפשט באופן אוניברסלי בקק הימים.⁵² הניגוד המהותי שהודגש בדבריו של בנדיקטוס השישה עשר מחזק באופן פרדוקסלי את הבסיס לדיאלוג: גישת ההחלפה לא זו בלבד רק שאינה יוצרת איום דיאלוגי, היא אף מגוננת על זכויות היהודים לבטא את אמונתם. כשהדיאלוג נערך בזכויות שוות ומתוך כבוד, ה'אורתודוקסיה' של האמונה הקתולית גוררת במקביל את תקפות הביטוי של אמונותיהם ועקרונותיהם של היהודים האורתודוקסים.

יהא אשר יהא נתיב המחשבה הקתולית הנוכחית בקשר להחלפה – הקשת הרחבה של התאולוגים הקתולים האמריקאים, או העמדה הבהירה, המיוחדת והשמרנית יותר של בנדיקטוס השישה עשר – העובדות החשובות ביותר לדיאלוג הקתולי-יהודי, ובהתייחס לדאגותיו הלגיטימיות של הרב סולובייצ'יק, הן שהיום אין ארגון מסייוני ליהודים, ושלהמרת דת אין מקום בגישה הקתולית העכשווית לדיאלוג עם היהודים. שוב, במילותיו של הקרדינל קספר:

דיאלוג הוא עדות לאמונתי העמוקה ביותר, עדות שמציעה אך לא כופה על אמונתו של האחר; להפך, הוא מצביע על כבוד לכל הכרה ואמונה אחרת [...] בדיאלוג יהודים מעידים על אמונתם ונוצרים מתארים את תוחלתם בישו. בכך שני הצדדים בדיאלוג רחוקים מכל המרת דת.⁵³

הטיעון ההיסטורי

מאות שנים של 'חס משפיל כלפי היהדות והיהודים הגיעו לשיאן בשואה. 'עימות' התפרסם ב-1964, בקושי שני עשורים לאחר השואה באירופה. הפצעים עדיין היו טריים, והשאלה לא הייתה אילו נושאים תאולוגיים או פילוסופיים עומדים בדרכה של התפייסות עם הנצרות, משום שהעם היהודי לא היה במצב הקיומי

52 הצהרה זו ניתנת להבנה לפחות בשלוש דרכים. הראשונה, שהמרכיבים הייחודיים והלאומיים של היהדות ייעלמו ויוחלפו על ידי מרכיבים הניתנים לאוניברסליזציה, דומה לתאולוגיית ההחלפה הנוצרית של היהדות; בלתי נתפס מבחינתי שהרב סולובייצ'יק היה מעודד רעיון כזה. השנייה, כי באחרית הימים כל האנושות תכיר באמת של היהדות ותאמץ את האמונה והמנהגים היהודיים העכשוויים, היא קריאה סבירה יותר, אך אין לה קונסנזוס נורמטיבי במקורות מקראיים או רבניים קלאסיים. הפרוש השלישי, ואני מאמין כי הוא הסביר ביותר, הוא כי האנושות תקבל את דת אברהם שמלפני מעמד הר סיני, כלומר אמונה בבורא אחד של השמים והארץ, שהוא סמכות נשגבת, שמבטיח סדר מוסרי (שכר ועונש), ושמשוך להתייחס לבני האדם. זו עשויה להיות כוונתו של הרמב"ם כשהוא התייחס ל'דת אמת' בדינויו על ימות המשיח, והיא דומה בהחלט לתפיסתו של ר' מנחם המאירי על דת תקפה.

53 Cardinal Walter Kasper, 'The Jewish-Christian Dialogue: Foundation, Progress and Difficulties', הרצאה בירושלים, 21 בנובמבר 2001. נמצאת ב: <http://www.jcrelations.net/en/displayItem.php?id=818>

המתאים להתגבר על בעיות העבר. אכן, היהודים טרם הבינו את ההשפעה המלאה של השואה על עצמם, ואת מלוא ההשלכות על התבססותה של מדינת ישראל. לבסוף, ניתן להוסיף כי הקהילה הדתית המסורתית לא הייתה בטוחה באשר לעתיד קיומה לנוכח החילון ועולם הערכים המודרניים. תנאי הזמן דורשים התעסקות בריפוי פנימי של העם היהודי, התבוננות עצמית של הקהילה פנימה. האורתודוקסיה, באופן מיוחד, צריכה לשקול בזהירות את צעדיה. במצב זה של כאב קיומי והיסטורי הזכיר הרב סולובייצ'יק את הבעיות שבדיאלוג עבור יהודים בני זמנו:

החברה הלא יהודית התעמתה אתנו במשך הדורות תוך התנגדות, כאילו היינו חלק מסדר תת-אנושי, המופרד מהאנושות על ידי תהום [...] כל עוד היינו חשופים לעימות חסר נשמה ובלתי אישי כזה מצד החברה הלא יהודית היה זה בלתי אפשרי עבורנו להשתתף בהיקף מלא בעימות האוניברסלי הגדול בין האדם לסדר של היקום. השמים יודעים, כי מעולם לא עודדנו את היחס האכזרי שהעולם רחש לנו.⁵⁴ לא אושרנו על ידי ההיסטוריה שלנו, לא הורשינו על ידי מות הקדושים של מיליונים אפילו לרמוז לקהילת אמונה אחרת שאנו מוכנים נפשית לשנות גישות היסטוריות, להחליף דעות הנוגעות לעניינים יסודיים של אמונה, וליישב חילוקי דעות.⁵⁵

כעת, ארבעים שנה מאוחר יותר, וכמו בכל מערכות היחסים האנושיות התזמון הוא מכריע. ייתכן שעדיין איננו יכולים למצוא היגיון תאולוגי או מוסרי בשואה במבט רחב יותר לאחר, אך עמדתנו ההיסטורית והקיומית השתנתה. פצעי השואה עדיין אתנו, אך התחלנו לשקם את עצמנו מבחינה פיזית ורוחנית. קיומה של מדינת ישראל עיצב מחדש את המגרש שעליו מתנהלת מערכת היחסים בין נוצרים ליהודים. ישראל מספקת לעם היהודי תחושת גאווה וכות. כבר איננו 'רוחות רפאים' גולות, כפי שטען פינסקר. יש לנו משקל פוליטי, שמספק לנו ביטחון רוחני ושמחייב את הכנסייה להכיר בנו כמשתתפים חשובים בתרבות ובפוליטיקה העולמיות. ובישראל עצמה, שבה יהודים הם תרבות הרוב והנצרות היא דת שולית מבחינה מספרית, כבר אין תחושה יהודית של נחיתות או פחיתות ערך בהתמודדות עם הוויטקן. ייתכן שזו הסיבה לכך שהרבנות הישראלית החליטה לפתוח בדיאלוג תאולוגי עם גורמים רשמיים מהוויטקן, ללא החשש הקיים ברבנות האורתודוקסית האמריקאית. הנצרות כבר איננה נתפסת כאויבתנו התוקפנית מבחינה פיזית או אידאולוגית. יהודים ונוצרים רואים עצמם כעומדים מול אותו איום מצד האסלאם הקיצוני,

54 עימות, עמ' 19–20.

55 שם, עמ' 25.

ונוצרו תנאים שבהם מאמינים יהודים יכולים להתקשר טוב יותר למאמינים נוצרים שאינם מציגים עמדה מתנשאת. הרב סולובייצ'יק מדבר על שתי בעיות נפרדות: 'החלפת דעות בענייני אמונה' ו'שינוי גישות היסטוריות'. אמונה היא יקרת ערך, ולעולם אין להקריבה על מזבח הקבלה החברתית או כללי ההתנהגות; כל תביעה כזו היא דוגמה לחוסר כבוד. גישות היסטוריות כלפי הנצרות הן עניין אחר לגמרי. כאן אין קנה מידה נצחי ל'נכון'. מובן שיש יהודים שעשויים להרגיש כי הכאב עדיין גדול מכדי שיצא לעולם, אולם רבים מרגישים אחרת. בסופו של דבר זה עניין לשיפוט סובייקטיבי, ואין שיטה אובייקטיבית לקבוע האם זה מוקדם מדי לרפא את פצעי העבר על ידי ניסיון לבנות עתיד טוב יותר דרך בניית קשרים חיוביים בין העולם היהודי לעולם הנוצרי.

סיכום

הרב סולובייצ'יק והסתדרות הרבנים דאמריקה צדקו בדחייתם כל 'דיון במחויבות דתית אישית'. כל ההנמקות, הדיונים והניסיונות להפריך איש את אמונת זולתו מהווים משחק סכום-אפס בין יריבים, ויש לראות בהם תרגילים עקרים שיהודים צריכים להימנע מהם. עמדה זו הייתה נכונה ב-1964, והיא נכונה כיום. אולם במהלך השנים התפתח מושג שונה של דיאלוג. הוא מתמקד בביטוי הפנומנולוגי של החוויה הרוחנית והאמונת, בנוכחות של אחרים המחויבים לכבוד הדדי והמוותרים על מניע של המרת דת. אין הוא מערער את יסודות האמונה. יש המסווגים אותו כביטוי לאנתרופולוגיה דתית.⁵⁶ נראה כי תפיסה כזו הייתה מספקת את תנאיו של הרב סולובייצ'יק למחויבות תאולוגית, כלומר (1) הכרה בעם היהודי כקהילת אמונה חיה, (2) הכרה כי המחויבות היהודית לאלוהים אינה נתונה למשא ומתן, (3) כבוד הדדי ואי-התערבות באמונתו של האחר, (4) הסכמה כי לכל קהילה יש זכות לחיות, ליצור ולעבוד את אלוהים בדרכה שלה, בחירות ובכבוד. יהודים המעזים ופותרים בדיאלוג תאולוגי עם אחרים יוכלו להציב תנאים מקדימים אלו, ולאור השינוי שהצגנו במסגרת ההתייחסות הנוצרית ליהודים וליהדות נראה, שהכנסייה תסכים להם ללא בעיות.

לפי תפיסתו של הקרדינל קספר דיאלוג איננו העימות האנטגוניסטי של יעקב ועשו שעליו דיבר סולובייצ'יק ב-1964, אלא ביטוי לצרכים אנושיים טבעיים בשותפות רוחנית, בתהליך של קתרזיס של אמונות דתיות עמוקות ביותר, ובהבהרה רוחנית יחד עם מאזינים אמפתיים ומבינים. אני מאמין כי זה, למעשה, מה שהתרחש באותו אחר צהריים בברייטון כאשר הרב סולובייצ'יק הציג לראשונה את 'איש האמונה הבודד' למאמינים קתולים ויהודים. אף לא אחת מההתנגדויות המוצגות ב'עימות' חלה על האירוע המיוחד הזה, ואין הן

56 Hartman (לעיל הערה 5), עמ' 155–157; וכן ראו הנ"ל, *A Living Covenant*, New York, 1985, pp. 21–40.

מתקיימות בדיאלוג תאולוגי עכשווי שנערך במסגרות התייחסות אותנטיות, ועם זאת מלאות כבוד הדדי.

ד. ערכו של הדיאלוג התאולוגי

העם היהודי היום עדיין מתמודד עם כובד המשא של אבדן שלישי ממנו בשואה, עם בעיות הביטחון של ישראל, עם ההתבוללות, האנטישמיות ובעיית הניכור של יהודים רבים כל כך ממורשתם הרוחנית. על רקע זה ממשיכה להישאל השאלה, האם יהודים צריכים להוסיף דיאלוג תאולוגי עם נוצרים לרשימה העמוסה כבר של אתגרים דתיים? עימות עם האחר הדתי הזה הוא לבטח משימה קשה ובעייתית העלולה להטות את האנרגיות המוגבלות שלנו ממטרות הישרדות ומטיפול בבעיות כבדות משקל יותר.

עבור יהודים דתיים יש תשובות סובייקטיביות ואובייקטיביות לשאלות אלו. על יד כריתת ברית נצחית עמנו אלוהים דורש, שהיהודים יחתרו ליותר מאשר הישרדות. התורה מבקשת מאתנו להיות עדים לנוכחותו של אלוהים ולשלטונו בעולם. כמו אבותינו אברהם ויעקב אנו מחויבים 'לקרוא בשם השם'⁵⁷ ולהודיע את שם אלוהים בכל מקום שנוכל. 'לקרוא בשם השם' אינו משפט נפוץ בלקסיקון של יהודים דתיים, אך אין זה אומר כי זו לא מצווה מרכזית בחיינו. הציווי החשוב של 'קידוש השם' עשוי להיות ניסוח רבני של חיוב מקראי זה, 'להיות עם נושא מסר, המחויב בנשיאת דבר האל',⁵⁸ כלומר עם כריזמטי שמבטא את אמונתו. נועדנו להיות יותר מאשר כת, יותר מאשר מוזרות היסטורית שמורדת לדרגת הערת שוליים בהיסטוריה האנושית. מפצירים בנו להיות עם אשר מלמד 'צדקה ומשפט' לעולם⁵⁹ ומשפיע על הדרמה הגדולה של ההיסטוריה. כפי שאלוהים הכריז דרך ישעיהו, 'עדי אתם'. זוהי המשמעות של בחירת ישראל וסיבת הקיום של אמונתנו.

איך נוכל 'לקרוא בשם השם' היום? התרבות החילונית הפוסט-מודרנית הבולעת את כולנו היא סקפטית, פוזיטיביסטית, אנתרופוצנטרית וחותרת לאוטונומיה במהותה. היא לועגת לרעיון של אמת אובייקטיבית. היא רואה בני אדם כחומר או תופעה ביולוגית בלעדית, בעלת תקווה מועטה להתעלות עצמית או לקשר לנצחיות. כיוון שהאדם המודרני מכונן את תפיסת המציאות שלו על מחשבה קרטזיאנית ('אני חושב משמע אני קיים') או על רצון ניטשאני, נמנעת ממנו השרשה טבעית במסורת או בעולם שגדול ממנו עצמו. התרבות שלנו מעריצה

57 בראשית יב 8; יג 4; כב 33; כח 16.

58 *Worship of the Heart* (לעיל הערה 14), עמ' 73-86.

59 בראשית יח 19.

תועלתנות מוסרית ורליטיביזם של ערכים. ובאחרונה נהפכה הקיצוניות הדתית לתופעה נפוצה, כי רבים מתקשים להבחין בין לגיטימיות דתית לבין עבודת אלילים שמתבטאת באלימות וקיצוניות.

כל הדתות ניזוקו על ידי התרבות המודרנית והפוסט־מודרנית, וכל יהודי מסורתי היום עומד כ'איש אמונה בודד' אל מול המחשבה המערבית השלטת. כיצד נוכל 'לקרוא בשם השם' בסביבה התרבותית שלנו? עלינו לדבר ברצינות על אמונתנו הבסיסית בתורה מן השמים, על כך שכתבי הקודש שלנו באים מסמכות נשגבת שהיא הבוראת שמים וארץ, ולא מחכם אנונימי מן העת העתיקה. אך מי יאזין ליהודים מאמינים כשאנו מצהירים על מחויבותנו למסורת נצחית שטוענת שאנו קודמים לכול, כזו שאיננו יכולים לבטל ביהירות כשהיא מתנגשת עם התרבות הפופולרית? מי יאמין שיהודים חיים בברית עם אלוהים כיוון שהוא בחר בעם היהודי לייעוד קדוש, ומי מבין אותנו כשנדון במחויבויותינו האתיות המבוססות על האקסיומה המטפיזית, כי כל אדם נברא בצלם ה' ולכן לכל החיים האנושיים יש קדושה אינטרינזית? למי נוכל לבטא את אמונתנו בדבר גאולת המין האנושי באחרית הימים, גם אם ניתוח 'טבעי' של ההיסטוריה מערער כל אמונה בהתקדמות מוסרית? ולבסוף, כפי שהרב סולובייצ'ק ניסח בצורה כה נאה, מה יכול לגלות דרשי זה בדבר האישיות הקדושה והמעמיקה? מאומה! כן, נאמרות מילים, אבל מילים אלה אינן משקפות את המיוחד והאינטימי אלא את האוניברסלי והציבורי שבאדם. כאדם הנסתר, אין האדם שני מסוגל לספר את סיפורו האישי והחזיוני במונחים נשגבים פורמליים. חיי הרגש שלו אינם ניתנים להפרדה מאורח חייו המיוחד, ועל כן הם לא יהיו מובנים אם ייוודעו על ידי ה'אתה' רק כמידע חיצוני.⁶⁰

ברגע שנעזוב את האינטימיות הבטוחה של בתי הכנסת שלנו, מי יהיה מסוגל להבין את הדילמות הדתיות והרוחניות של היהודים? מניסיוני, קתולים דתיים שוויתרו על הגישה המתנשאת וקיבלו את מה שהאפיפיור יוחנן פאולוס השני כינה 'המורשת הרוחנית המשותפת שלהם עם היהדות' הם בין הבודדים. אף שהם מתפקדים בקטגוריות נפרדות ולעתים שונות בצורה קיצונית, חברי שתי האמונות עומדים בפני אותה בדידות ובעיות דומות רבות שמתעוררות מתוך החתירה לחיות מסורת מקודשת, ומאבק למציאת אלוהים בעולם הפוסט־מודרני.

כפי שצוין, ליהודים יש משימה דתית להיות עדים, לבטא את אמתות אמונתנו והדילמות של החוויה הרוחנית שלנו. הרב סולובייצ'ק חש מחויב מבחינה קיומית ורוחנית להתבטא באופנים כאלו: 'כל חפצי הוא לשמוע בעצתו של אליהו בן ברכאל: "אדברה וירוח לך" (איוב לב כ) כי למילה המדוברת יש תבונה גואלת בלב נסער, והווידוי הוא מרגוע לנפש מתייסרת'.⁶¹ בעבודות מאוחרות יותר הוא

⁶⁰ 'The Lonely Man of Faith', *Tradition* (Vol.7, No. 2) New York, 1965, p. 8
⁶¹ שם, הקדמה.

אמר זאת כך: 'המסר של התורה הוא התרגום של השמימי למסר על פני האדמה, התרגום של הבלתי הגיוני והאבסורדי ללשון המדוברת של התאולוגי והרציונלי. התורה מכוננת לגילוי החסד בנשגב, טוב לב ויופי ויחסי קרבה בתוך הזרות'.⁶² האם לא נוכל לנסות לבטא דחפים דתיים אלו יחד עם נוצרים ששותפים לחיפוש שלנו אחר הנצח, המתייחסים אלינו כאל סובייקטים, המכירים בהבדלים הקבועים בינינו, והחשים בבדידותנו הרוחנית?

אולי זה מה שהרב סולובייצ'ק הרגיש שנוכל לעשות, וניסה לעשותו, כשהוא חשף את חיי הרוח הפנימיים שלו כ'איש האמונה הבודד' לקתולים וליהודים גם יחד בברייטון. הנחה זו עוזרת גם להסביר את המטרה של חלקו הראשון של 'עימות'. החלק השני היה מספיק כדי לבטא את הסכנות ולהתוות את המדיניות לדיון ביידיש. מה ביקש הרב סולובייצ'ק להשיג בחלק הראשון הפילוסופי, המתאר את שלוש רמות הקיום האלו? הראשונה היא האדם הטבעי, 'הבלתי מעומת', שרואה את עצמו כבלתי נפרד מהסדר הטבעי, ה'ישנו', שאין לו נורמות מוסריות, ה'צריך להיות'. ברור שזהו עובד האלילים של ימים עברו, והאסתטיקן ההדוניסט המונע על ידי כוח של ימינו. הרמה השנייה היא האדם המהרהר, המרגיש מעומת עם סדר אובייקטיבי שעומד בניגוד לעצמו, ולכן מגלה את זהותו כ'אני' יחידני. הוא חש את השוני בין המציאות לשלמות, בין העובדה לערך, ומכיר בכוחו כידוע, הוא מנצל את האינטלקט שלו ככלי לכיבוש סביבתו. הוא חי חיים של יחסי כוח; הוא מתייחס לאחרים באופן סרטריאני, כאובייקטים מובסים, לא סובייקטים אישיים. אין לו תקשורת אמיתית, מלבד היחס הבלתי אישי של אדם לחיות השדה, כמצוי בבראשית פרק א. הרמה השלישית היא האדם הנגאל, שמוותר על שליטה ובכך משיג יחסים אנושיים עם אחרים כשווים. בתהליך ההתקרבות לחוה כעמיתה ועוזר כנגדו אדם מבראשית פרק ב מגלה בתקשורת העמוקה עם חוה את זהותו האנושית ואת אלוהים. אף שאדם וחווה נותרים מופרדים ושומרים על הזהויות הקיומיות הנפרדות שלהם, יחד הם משיגים קשר רוחני עם אלוהים.

למי ממוען החלק הראשון הפילוסופי הזה? קריאתו של הרב סולובייצ'ק את שני 'טיפוס' אדם מהדהדת גם בכתבים הנוצריים.⁶³ הקריאה הטיפולוגית בכתבי הקודש בטכניקה פרשנית נוצרית קלסית, ופיאור 'המילה' ככוח יצירתי מסתורי, כמעט קוסמי,⁶⁴ מזכירים גם את ה'לוגוס' של הברית החדשה. עבור הרב סולובייצ'ק, שהכיר את התאולוגיה הנוצרית, בוודאי לא מדובר בציוריו מקרים. נראה כי כתב את החלק הראשון כשהוא חושב על תאולוגים נוצרים.⁶⁵ ברור

62 *Worship of the Heart*, p. 85

63 אל הרומיים, פרק ה; אל הקורинתיים, פרק טו.

64 עימות, עמ' 14-15.

65 קשר זה מחוץ על ידי העובדה, שהרב סולובייצ'ק פיתח את הטיפולוגיה של שני 'אדם'

כי הוא ראה את הנצרות המסורתית בעלת הדחף ההיסטורי לכבוש את היהדות ולהפוך את היהודים לאובייקטים לא אישיים, ואת היהדות כמתפקדת ברמה משנית ושולית של קיום. אם כך, ייתכן כי הרב סולובייצ'יק הזמין בתגובה את הכנסייה לעלות לרמה העליונה של הקיום על ידי נסיגה מעמדתה של שליטה כלפי היהדות ומן הראייה ההיסטורית שלה את היהודים כמושאי בוז. אם לא חזה את המהפכה שהחלה עם פרסום 'בזמננו', ייתכן שחלם על אפשרות כזו. מישור מרומם זה של התייחסות מאפשר תקשורת עמוקה, וחברות, אם כי לא 'איחוד' קיומי או ביטול של ההבדלים העמוקים בין היהודים לנוצרים. כששתי קהילות אמונה נפגשות כקהילות גאוליות, הדיאלוג אפשרי על בסיס שכלתני, ואפילו רצוי מבחינה רוחנית.

טענתי כי בשנים 1965–2003 חל בכנסייה הקתולית שינוי מעמיק ביחס ליהודים וליהדות, שינוי מרמת הקיום השנייה שבדבריו של סולובייצ'יק לרמה השלישית. שינוי זה ממשיך, אך ייתכן שכעת הוא התפתח דיו כדי לאפשר ליהודים ולקתולים, כמו לאדם וחיה, להתחיל ליצור יחסים של סובייקט אל סובייקט כקהילת אמונה לקהילת אמונה.⁶⁶

נדרשות כמה אזהרות לסיום: בגלל ההיסטוריה הארוכה והמיוסרת שלנו, והתאולוגיות השונות שלנו, הדיאלוג התאולוגי היהודי-נוצרי רצוף מלכודות ובעיות. כדי להתגונן בפניהן עלינו לשים לב ולהסכים על תנאים מקדימים ופרוטוקולים של דיאלוג, לפני שמתחילים במסע המורכב. דיאלוג גם אינו מתקדם באופן לינארי, וסביר שיהודים ונוצרים שיעסקו בו יחוו גם תנועה קדימה וגם נסיגה, כפי שהרב סולובייצ'יק אהב לתאר את החיים הרוחניים. לבסוף, יהודים מסורתיים ברובם אינם מנוסים בדיאלוג, ורק למעטים מהם יש הכשרה תאולוגית. לכן עלינו להתקדם באטיות, בקפדנות ומתוך כנות מוחלטת.

דיאלוג תאולוגי אינו חוויה עבור אלו שחסרים אמונה עמוקה או גאווה באמונתם, עבור אלו שיש להם ידע מועט על מסורותיהם המקודשות, או עבור אלו שיש להם מטרות פוליטיות או חברתיות שמאפילות על היושרה התאולוגית. אנשים כאלו ישיגו רק 'החלפת דעות' מנומסת או סינקרטיזם מסוכן, שגם על היהדות וגם על הנצרות להתנגד אליו. אברהם יהושע השל אמר, כי 'הדרישה הראשונה מדיאלוג בין־דתי היא אמונה'; והייתי מוסיף, שהדרישה השנייה היא ידע דתי, והשלישית שלמות רוחנית.

במלואה ב'איש האמונה הבודד' בפני קהל בין־דתי. וכן ראו את מאמרו של אלן בריל בקובץ זה.

66 הוגים דתיים עשו לאחרונה עבודה רבה ביחס למושג, למטרה, לדינמיקה ולנושאים המתפתחים של דיאלוג תאולוגי בין־דתי. נותר עדיין הרבה לחקור על תפיסת היהדות בתחומים אלו. אולם המאמר הנוכחי מוגבל להסבר ההצדקה לדיאלוג בין־דתי והתנאים המקדימים שיהפכו אותו למקובל עבור יהודים מסורתיים.

האזהרות שלעיל הן קריטיות ליהודים שרוצים להגן על אמונתם העתיקה, ואין להקל בהן ראש. עם זאת, אם הניתוח שלי נכון, השאלות אשר ראוי שיהודים דתיים ישאלו אינן האם עליהם לקחת חלק בדיאלוג תאולוגי, אלא מי צריך להשתתף, מה יהיה מבנה הדיאלוג, מה צריך להיות הקצב של הדיאלוג, ומה הם הנושאים הפוריים שאינם מאיימים על שלמות האמונות של כל אחד. אם יהודים ונוצרים ינקטו את אמצעי הזהירות הנדרשים וייגשו לדיאלוג ביד דתי מתוך חוזק דתי וענווה רוחנית, יוכלו אלה גם אלה 'לקרוא בשם השם'.⁶⁷ כשיעשו כן, הם יעזרו ליצור עולם שבו אלוהים נוכח, עולם קרוב יותר לחלום אחרית הימים שתואר על ידי מורו הרוחני הגדול של הרב סולובייצ'יק, הרמב"ם:

ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה, ולא קנאה ותחרות, שהטובה תהיה מושפעת הרבה, וכל המעדנים מצויין כעפר, ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם, שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים (ישעיהו יא, ט).⁶⁸

67 זאת בעקבות עמדתם ההלכתית של רבי מנחם המאירי בבית הבחירה על עבודה זרה, רבנו תם בסנהדרין סג ע"ב, ד"ה "אסור", והרב שבתאי בן מאיר הכהן (ש"ך) ביורה דעה קנא, ז, שכולם סוברים כי כאשר נוצרים מדברים על אלוהים, הם חושבים על בורא שמים וארץ.

68 משנה תורה, מלכים יב, ה, כ"י תימן. ידוע כי הרמב"ם פסק כי השילוש הקדוש הנוצרי הוא מעבר לגבול התאולוגיה הלגיטימית, אך לאור ההצהרה של הרב סולובייצ'יק על יחסים חיוביים עם נוצרים והופעותיו במוסדות נוצריים סביר כי הוא הסכים עם סמכויות רבניות אחרות שדחו את עמדתו של הרמב"ם. ראו Ellenson (לעיל הערה 6), עמ' 117–121.

גישתו של הרב סולובייצ'יק למפגש יהודי-נוצרי: עקרונות וגבולות הפתיחות

כריסטיאן רוטישאוזר

ראשית אספר על ענייני האישי בהגותו של הרב סולובייצ'יק: כתאולוג נוצרי וישועי המעורב בדיאלוג היהודי-נוצרי באירופה אני מתעניין בשותפים יהודים לדיאלוג, הבאים מלב היהדות ומנסים לממש את המסורת הרבנית בתנאים של חברה מודרנית. מבחינתי הרב סולובייצ'יק הוא בדיוק מה שתאולוג נוצרי הלומד דתות מחפש בבו השיח היהודי למרות התנגדותו הידועה לדו־שיח בין דתי עם הכנסייה הנוצרית. מחשבת הרב סולובייצ'יק טבועה בחותם החילון המודרני, ועם זאת הוא חושב ופועל באופן יהודי עמוק. שורשיו האורתודוקסיים מחד, וידיעותיו במסורת הפילוסופית המערבית מאידך, מייצגים עבורי את האינטגרציה של דת והשקפת עולם מודרנית. הגותו מתמודדת עם המתח שאדם דתי מתנסה בו בימינו, מתח שהכרחי במיוחד לדיאלוג יהודי-נוצרי. דו־שיח בין־דתי איכותי תלוי לא רק בזהות יהודית ונוצרית אותנטית בשני הצדדים, אלא גם בשותף שלישי חשוב מאין כמוהו: השקפת עולם פילוסופית, רציונלית ומודרנית. שלוש המסורות – יהדות, נצרות ופילוסופיה חילונית – כאשר הן בטוחות בעצמן ופתוחות זו לזו מבטיחות דיאלוג רלוונטי לחברה רב־תרבותית ורב־דתית.

'דתיות נאורה' אין פירושה שהדת כפופה לפרדיגמות של חילוניות, אלא שהתרבות של האדם עצמו נשקלת באופן ביקורתי. דתיות כזו היא תנאי בל יעבור לדו־שיח פורה ולשיתוף פעולה הגיוני בין המסורות הדתיות בעולם בכלל, כפי שהתפתחו במודרניות המאוחרת, ובעידן הפוסט מודרני הנוכחי.

מאמר זה מנסה לערוך ניתוח קצר לחיבורו של סולובייצ'יק 'עימות',¹ כדי להראות שהוא לא התנגד לדו־שיח יהודי-נוצרי באופן כללי, אלא הציב לכך

* תחילתו של מאמר זה כעבודת מחקר המתחקה על מעמקי מחשבתו של סולובייצ'יק לאחר גילוי כתביו בבית הכנסת הכט באוניברסיטה העברית בירושלים ב־1997. היא פורסמה באביב 2004 בגרמניה, והיא המחקר הפילוסופי הראשון עליו שקיים בשפה הגרמנית. אני מקווה שהמחקר והפרסום יעזרו להחזיר את סולובייצ'יק לאירופה ולעשותו מוכר מעבר לגבולות היהדות. ראו, Christian M. Rutishauser, 'Josef Dov Soloveitchik, Einführung in sein Denken', *Judentum und Christentum*, Bd. 14, Stuttgart 2004.

1 פורסם לראשונה בתוך Tradition 6, 2 (1964), pp. 5–28 בשם 'Confrontation' (להלן עימות).

תנאים ברורים. קריאה חדשה של יצירה זו עשויה לאזן את התפיסה הרוויזיוניסטית של מחשבת סולובייצ'יק,² ולפתוח את הדלת להתפתחות בידדתית מתוך הגותו, שטרם מומשה. חלקו השני של מאמרי יוקדש למבנים שמצאתי בתפיסת סולובייצ'יק לגבי קיום הלכתי וגישתו למציאות, שדומות לאלו של הרוחניות הישועית. תצפיות השוואתיות אלה עשויות לתמוך במפגש יהודי-נוצרי, בייחוד עם הכנסייה הרומית-קתולית.

[א]

הכנסייה הרומית-קתולית יצאה בהכרזה רשמית על פתיחת דיאלוג אמתי עם העם היהודי במהלך ועידת הוויטקן השנייה (1963–1965).³ סולובייצ'יק, בעמדו בפני הצעה היסטורית זו, כתב את החיבור 'עימות', התומך במפגש יהודי-נוצרי מוגבל, על פי קטגוריות של אנתרופולוגיה וטיפולוגיה דתית. מועצת הרבנים של אמריקה הלכה בעקבות מסקנותיו בכנס אמצעי החורף שלה ב־3–5 בפברואר 1964, ופירשה את חיבורו כך: אפשרי לשתף פעולה עם הנוצרים בתחומים חברתיים, פוליטיים או כלכליים, ואילו דו־שיח תאולוגי יהודי-נוצרי לא יתקבל. מאז נתפסה מסקנה זו כדעתו של סולובייצ'יק בנושא זה. בפועל היא הובילה את החוגים האורתודוקסיים להימנע כמעט מכל מפגש יהודי-נוצרי. לדעתי יש מקום לתקן מסקנה גורפת זו, על ידי כך שנביא בחשבון את ההקשר ההיסטורי של חיבורו של סולובייצ'יק, וכן את הקשרו בתוך יצירתו הכוללת.⁴ הבה נתבונן בחלק השני של חיבורו, שבו הוא מתמודד במפורש עם הדיאלוג

2 התפיסה הרוויזיוניסטית מפרשת את סולובייצ'יק כרב קהילתי שלא היה מעוניין בדיאלוג עם פילוסופיה ומבנים חילוניים. סיבות טקטיות וחינוכיות גרדא הנחו אותו כשהוא התמודד עם תכנים לא יהודיים. ראו גם: Moshe Meiselman, 'The Rav, Feminism and Public Policy: An Insider's Overview', *Tradition* 33, 1 (1998), pp. 5–30; Mayer Twersky, 'Halakhic Values and Halakhic Decisions: Rav Soloveitchik's Pesak Regarding Women's Prayer Groups', *Tradition* 32, 3 (1998), pp. 5–18; David Singer and Moshe Sokol 'Joseph Soloveitchik: Lonely Man of Faith', *Modern Judaism* 2 (1982), pp. 227–272. נגד ראו: Lawrence Kaplan, 'Revisionism and the Rav: The Struggle for the Soul of Modern Orthodoxy', *Judaism* 48, 3 (1999), pp. 290–311; Walter S. Wurzburger, 'Rabbi Joseph B. Soloveitchik as Posek of Post-Modern Orthodoxy', M. D. Angel (ed.), *Exploring the Thought of Rabbi Joseph B. Soloveitchik*, Hoboken, NJ 1997, pp. 3–22; Simcha Krauss, 'The Rav on Zionism, Universalism and Feminism', *Tradition* 34, 2 (2000), pp. 24–39; David Hartman, *Love and Terror in the God Encounter: The Theological Legacy of Rabbi Joseph B. Soloveitchik*, vol. 1, Woodstock 2001.

3 Nostra aetate [בזמננו], סעיף 4 (הצהרה על היחס של הכנסייה כלפי הדתות הלא נוצריות).

4 הרעיונות שלהלן מוצגים ביתר פירוט בניתוח שלי של 'עימות', בתוך "Doppelte"

הבידוד. סולובייצ'יק מזכיר לקורא את העימות ההיסטורית בין הכנסיות לעם היהודי. בולטת העובדה שאין הוא משתמש כלל במונח 'הכנסייה', אלא מדבר על 'קהילת הרוב'.⁵ האם הוא הולך בדרכה של מסורת עתיקה שלא להזכיר את המונח כנסייה על מנת שלא להכיר בהבנתה את עצמה כ-*ekklesia*, כקהילה נבחרת שהוסמכה בידי אלוהים, או שיש סיבות אחרות לשימוש בלשון זו? תשובה לכך נמצא בעובדה שהוא קורא לעם היהודי 'קהילת המיעוט'. נראה אפוא שלא חוסר כבוד הניע אותו, כי אם סיבה ברמה אחרת. לדעתי הוא רוצה לבחון את המנגנונים של התקשורת והמפגש, שהם מורכבים וסבוכים ביותר בקרב שני הקולקטיבים, השונים בגודלם ובכוחם, לנוכח היסטוריה כה כאובה. אכן, סולובייצ'יק מתנה את ההתקשרות שלו בכך שיובטח, לדעתו, ששתי הקהילות תוכלנה לפגוש זו את זו תוך כבוד והכרה הדדית. אף לא אחת מהן צריכה לכפות דבר על השנייה, ועל כל אחת לכבד את חירותה של חברתה כפי שקורה בדיאלוג בין שני פרטים. המפגש של שתי הישויות, על פי האידאל ההומניסטי של זכויות אדם, הוא המודל שלו לדרישה: דיאלוג על נושאים בזירה הציבורית וכבוד הדדי של פרטיות. השקפה זו של תקשורת בין פרטים הוא מפתח בחלק הראשון של חיבורו בפירוש מדרשי של בראשית א' וב', שבו הוא מזהה את הממד הפרטי של החיים עם הדת, והממד הקיומי, שנראה לו בלתי ניתן להעברה למישור הדיאלוגי. ארבעת תנאי ההתקשרות הם:⁶ (1) היהדות היא דת עצמאית, העומדת בפני עצמה. (2) תפיסתה העצמית העמוקה ביותר של היהדות צריכה לזכות לכבוד, ואינה יכולה להישאר מצומצמת לצורה שולית של דת. (3) שתי הקהילות לא יתערבו זו בענייניה הפנימיים של זו. (4) ליהודים יש מחויבות כלפי אחיהם ואחיותיהם היהודים שהיו קרבנות של אנטייהדות נוצרית. ברור כי התנאי הראשון והתנאי השני מכוונים אל הכנסייה, השלישי לשתי הקהילות, היהודית והנוצרית, והרביעי – ליהודים. סולובייצ'יק חושש מחד גיסא, שהכנסייה החזקה לא תכבד את היהדות, ומאידך גיסא – מחוסר האמון וחוסר הביטחון העצמי של היהודים. דרישתו היא לקבל את היהדות כשותף שווה בדיאלוג הבידוד. דאגה פסיכוסוציאלית ומחשבה 'תקשורתית' הן המניעים שמאחורי הכללים שקבע לדיאלוג.

סולובייצ'יק, כאמור, אינו חושש רק מנציגי הכנסייה, אלא גם מעמיתיו היהודים; האומנם מסוגלים הם לנהל דרישה בוגר? במוקד חיבורו עומדת למעשה ביקורתו על אחיו ואחיותיו. רובם מפרשים את היהדות, באמצע שנות השישים של המאה העשרים, בצורה ליברלית, ומגיבים באופן חיובי, כלומר בצורה נאיבית, להצעת

Konfrontation": Rav Soloveitchiks umstrittenes Modell für den jüdisch-christlichen Dialog', *Judaica* 1/2003 Jg. 59, pp. 12–23

5 עימות, עמ' 22 ואילך.

6 שם, עמ' 21–25.

הדיאלוג של הכנסייה. סולובייצ'יק גוער בהם על שאינם מייצגים את 'העצמות כפול' אליו הוא מכון, ושאותו הוא ביטא בפרשנותו לבראשית א' וב':⁷ בעוד שהאדם מהטיפוס ההדוניסטי חי בהרמוניה עם יצורים אחרים מבלי להיות מודע לנורמה פנימית וחיצונית, המראה לו את הייעוד או את הניכור של העצמי, האדם הבוגר נמצא בעצמות עם מעמדו המיוחד בתוך הבריאה. הוא נמצא ב'עצמות' יחיד, על ידי מבנה אובייקט-סובייקט של המציאות, ונקרא ליצור תרבות אנושית הנמצאת בעצמות עם הטבע ועם נורמות פנימיות וחיצוניות אחרות. האדם היהודי, לעומת זאת, צריך לעמוד מול עצמות נוסף: העצמות עם תרבות האחרים, שכן יש לו ייעוד מיוחד לייסד תרבות הלכתית פרטיקולרית. יהודים אינם מכבדים 'עצמות כפול' זה כאשר יש סכנה שיהפכו דומים מדי למבנה הכנסייתי או לתרבות שנוצרה על ידיו. סולובייצ'יק מעודד את אנשיו לקבל את הייעוד ליצור תרבות עצמית מקורית ולהתפייס עם הבדירות העצמית שבאה בעקבותיה. זהו גם נושאו המרכזי של ספרו 'איש האמונה הבודד'. ניתן לקרוא אותו כאזהרה שלא להעתיק את התרבות הנוצרית השולטת באמריקה הצפונית ואת הפרוטסטנטיות הליברלית. זוהי צורת הנצרות שאותה חווה סולובייצ'יק לא רק בעולם החדש, אלא עוד בגרמניה. מתוך הליכה של גילוי רצון האלוהים לישראל צריכה להיבנות קהילה יהודית מובחנת, שעבור סולובייצ'יק כל משמעות נובעת מתוך ההלכה, שאותה מקבל הפרט מתוך אמונה. אך מדוע מנועה היא הקהילה ההלכתית מלהשתתף בדיאלוג תאולוגי עם הכנסייה? תאולוגיה היא חלק מן הזירה הציבורית, ושם יש לדון במושגים. אין מדובר בשדה האמונה, אלא בשדה הביטוי האינטלקטואלי שלה.

אם בוחנים לעומק את החיבור 'עצמות', ולא רק ברמה הסוציולוגית והתקשורתית, מזהים בו את נקודת המבט הפילוסופית והתאולוגית. עצמדתו מההוססת כלפי דיאלוג בייחודי ניזונה פחות מהרעיון היהודי של הפרדה מהגויים, ויותר היא מושפעת במבנה שלה מהתאולוגיה הדיאלקטית, שמייצגה הידוע ביותר הוא קרל בארת.⁸ בארת זיהה את נקודת הציר בהתגלות – היינו ישו – שסיפקה לו מבט ביקורתי על דתיות טבעית שלא נבעה באופן מדי ממצאה האמונה. אמונה ודת הן, על פי בארת, שתי ישויות נפרדות, אפילו בתוך היהדות והנצרות. אמונה היא

7 שם, עמ' 5–17.

8 ראו הפנייה למאמרי בהערה 1, פרק 3, 1.2 התגלות קטגוריה המכוננת למחשבה תאולוגית הפכה נפוצה מאוד באירופה לאחר מלחמת העולם הראשונה, והתקבלה כחלופה לתאולוגיה הליברלית שצמחה מתצפיות אנתרופולוגיות. יש להזכיר גם את מרטין בובר, ומעל לכול את פרנץ רוזנצווייג בצד היהודי, שביססו את הגותם על מושג ההתגלות. השוו עם Franz Rosenzweig, 'Das neue Denken', *Gesammelte Schriften*, vol. III, Dordrecht 1976–1984, pp. 139–161; *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a. M. 1999. מהדורה עברית: פרנץ רוזנצווייג, כוכב הגאולה, מוסד ביאליק ירושלים 1993.

פעולה החלטית של אמן בהתגלות העולמית, הבלתי ניתנת להיסק מוחשי. הדת, לעומת זאת, היא הגילוי התרבותי שלה והחיפוש הטבעי, הדתי, אחרי אלוהים. סולובייצ'יק מקבל הבחנה זו גם אם הוא שופט אותה באופן שונה. נקודה זו ניכרת בפסקאות רבות ב'עימות'. לדוגמה:

כאשר אנו מעבירים את המוקד מממד התרבות לממד האמונה – שם הכרחי שתהיינה מחויבות ומעורבות בלתי מותנית – כל רעיון מסורת האמונות והרצף של דוקטרינות גלויות, שהן מטבען בלתי ניתנות להעברה וקשורות למסגרות התייחסות שונות, הוא מגוחך לגמרי. [...] כיחידת אמונה, לקהילת המיעוט ישנו ערך פנימי שיש לראותו לאור תפאורת הרקע המטהדיסטורית שלה, מבלי להתייחס למסגרת של קהילה אחרת.⁹

המעשה הקיומי של אמונה בהתגלות הבלתי ניתנת להמחשה אינו נתון למשא ומתן. אך ישנם גם היבטים תרבותיים והיסטוריים של יהדות ונצרות. באלו ניתן לדון ואפשר להמירם, אפילו בעיני סולובייצ'יק. כלשונו:

למונה זה [המסורת היהודית-נוצרית המשותפת] עשויה להיות רלוונטיות אם מתבוננים על קהילת אמונה מן ההיבט ההיסטורי-תרבותי, ומפרשים את יחסה לקהילת אמונה אחרת על פי קטגוריות סוציולוגיות, אנושיות, המתארות את חשיפת המצפון היצירתי של האדם. הבה לא נשכח כי מודעות דתית מתבטאת לא רק בחוויית אמונה אפוקליפטית יחידנית, אלא גם בחוויה יומיומית תרבותית. דת היא גם ציווי אלוהי שחודר אל האדם מבחוץ וגם ממד חדש של חוויה אישית שהאדם מגלה בתוך עצמו. בקצרה, ישנו היבט תרבותי בחוויית האמונה, שמנקודת מבט פסיכולוגית הוא הכוח הרוחני המחבר, מעורר ההשראה והמרומם ביותר. ערכים, דוקטרינות ומושגים דתיים עשויים להיות מתורגמים, ותורגמו לקטגוריות תרבותיות, שבהן משתמש אפילו האדם החילוני. כל האזכורים לאורך ההיסטוריה לדת אוניברסלית, דת פילוסופית וכו' מתייחסים להיבט התרבותי של חוויית האמונה, שבו מאמינה לא רק הקהילה, אלא גם חברה פרגמטית ותועלתנית מרוויחה ממנו. החוויה התרבותית הדתית מעניקה משמעות וכיוון לקיום האנושי ומקשרת אותו לעקרונות גדולים, ובכך מגבירה את הכבוד והערך האנושי אפילו ברמה יומיומית. אם מתבוננים ביחסי יהדות ונצרות בהיבט זה, לגיטימי למדי לדבר על מסורת תרבותית יהודית-נוצרית.¹⁰

סולובייצ'יק סובר אפוא שניתן לדבר על מסורת יהודית-נוצרית משותפת בעולם

9 עימות, עמ' 22 ואילך.

10 שם, פסקה 2.

שבו מבוססת האמונה בקהילות השונות על יסודות תרבותיים דומים, וכתוצאה מכך הדיאלוג אפשרי. מהי כוונתו באשר ל'מסורת יהודית-נוצרית' – האין זה אלא מה שהדרשיה התאולוגי היהודי-נוצרי רוצה לעסוק בו? העולם התאולוגי הוא עולם תרבותי, ויש לראותו במצב ביניים בין מעשה אמונה קיומי לבין מעשה חילוני הקרוי, לעתים, 'הרמה הארצית'.

קריאה פשטנית ב'עימות' – היינו: 'כן' לשיתוף פעולה חברתי, 'לא' לדיאלוג תאולוגי – צריכה לבחון את עצמה: אם יובטחו התנאים לדיאלוג בוגר מן הצד היהודי ומן הצד הנוצרי, ניתן לפתוח בדו-שיח תאולוגי בעניינים דתיים, תוך כבוד תמידי למעשה האמונה המוצהר שאינו נתון למשא ומתן. על כן 'העימות הכפול' שנדרש על ידי סולובייצ'יק זוכה למעשה לכבוד. מטרת הדיאלוג היא לא התאמת קהילת אמונה אחת לשנייה, אלא ראיית התלות ההדדית ההיסטורית שתרמה לזהות המקורית של שתייהן. אם זהות זו אינה רוצה להקשיח את עצמה למשהו מונוליטי, אלא להישאר חיה והיסטורית, עליה לצמוח ממקורה העצמי יחד עם דיאלוג ומפגש עם האחר, דיאלוג שיכיל בו בזמן הבחנות והחלפת דעות.

למרות הערותיו של סולובייצ'יק על חוסר הבשלות של רבים מרעיו היהודים נראה שהוא רואה עצמו כאיש תלמוד וכהוגה פילוסופי, המסוגל למפגש עם התאולוגיה הנוצרית והמסורת הפילוסופית. כתביו שנולדו תוך מאבק אישי לחיפוש האמת, או מתוך עבודתו האקדמית בישיבת רבי יצחק אלחנן, מראים כי הוא למד ביסודיות את המסורת הנוצרית והפילוסופית של זמנו.¹¹ בנוסף, אנו יודעים על שיתוף פעולה שלו בפרויקטים שונים עם אוניברסיטת ליוול, שנוהלו על ידי המסדר הישועי. גם אם הנושא המשותף היה יותר ברמה אנתרופולוגית או חברתית הרי שערכים העומדים על בסיס תאולוגי והשקפת עולם דתית מילאו תמיד תפקיד משמעותי. מסיבה זו אני חושב שהגותו ויהדותו ההלכתית של סולובייצ'יק יכולות להיות שותפות ראויות לדו-שיח עם עמדה נוצרית, המעוניינת שלשני הצדדים תהיה לא רק מחויבות הדדית חברתית אלא גם יסודות איתנים של הקיום הדתי העצמי אצל בני הפלוגתא. בכל מקרה, המטרה הראשונה שנתמכת בבירור על ידי סולובייצ'יק איננה אפשרית, אם ליהודים ונוצרים אין ידע מעמיק יותר זה על זה. דוד הרטמן מפרש גם הוא את 'עימות' פירוש דומה, ומגדיר אותו כ'פסק הלכה' עבור מועצת הרבנים של אמריקה, אף על פי שבדרך כלל סולובייצ'יק סירב למלא תפקיד זה.¹² יש צורך לשקול מחדש את הפסיקה הייחודית, להבינה באופן אותנטי יותר, ולהביא בחשבון את המצב ההיסטורי השונה שבו היא נכתבה. כל אלה חיוניים לשם הפירוש האותנטי של מחשבת סולובייצ'יק עשר שנים לאחר מותו.

11 ניתן לראות זאת כמעט בכל המניעים והנושאים של הגותו. השוו לעיל הערה 1.

12 David Hartman, *Love and Terror* (לעיל 3), pp.131–165 (הערה 3 לעיל).

[ב]

הגותו של סולובייצ'יק נתפסת כיום לעתים קרובות כאפולוגטיקה של קיום הלכתי בעולם חילוני מודרני. בינתיים חלו שינויים בעולם המערבי: האמונה החד־משמעית במדע ובחילון נחלשו, ועולם זה מתאפיין עתה במציאות רב־תרבותית ורב־דתית. כנסיות מסורתיות גדולות איבדו מכוחן לנוכח תרבות הדוניסטית המייצרת פגניות מסוג חדש. בהיותן כוח אחד מני רבים הפגינו הכנסיות המסורתיות פתיחות לדיאלוג. החיפוש הכן אחר דיאלוג ופיוס על ידי יוחנן פאולוס השני הוא אחד הסימנים הטובים ביותר לשינוי מנטלי זה בתוך העולם הנוצרי. המסמך 'דברו אמת', שנחתם על ידי רבנים אמריקאים והוגים יהודים,¹³ קורא להכיר בכך מן הצד היהודי.¹⁴ נוצרה הזדמנות פז להחלפת הטיפולוגיה ההיסטורית העוינת של 'יעקב ועש' בטיפולוגיה האונטולוגית של 'אדם וחוה' לתיאור המפגש היהודי-נוצרי (שתיהן מצויות ב'עומות' של סולובייצ'יק). זאת ועוד, מדובר בנקודת זמן שבה מסוגלת היהדות להתעמת עם הנצרות, כפי שסולובייצ'יק התעמת עם המדע המערבי על מנת לנסח טוב יותר את הזהות העצמית היהודית המודרנית, ואת תרומתה הייחודית לחברה המערבית. האפשרות לעבודה משותפת של יהודים ונוצרים בעולם רב־תרבותי כפי שראה אותו סולובייצ'יק נראית לי הכרחית כיום כתנאים החדשים של עולם גלובלי.

מבלי להתכחש להבדלים הבסיסיים שבין ההבנה העצמית היהודית־אורתודוקסית לבין הקיום הנוצרי הרומייקתולי נראה לי חשוב להראות את הדמיון שבין השתיים. עיון בדמיון זה יתרום לקריאה פחות 'אנטי־קתולית' בכתבי סולובייצ'יק, יעמיק את ההבנה ההדדית, ויעצים את האפשרות לעבוד יחד ברמה התרבותית. מצד אחד דומה שיש להגביל דיון זה לרמה המבנית, כיוון שזו הרמה היחידה שבה נוכל למצוא עוגן במחשבת סולובייצ'יק. מצד שני ברצוני לפרט את נקודת ההשוואה בצד הרומייקתולי: אנו תופסים את הרוחניות הישועית כאחת מן הדרכים הדתיות הדומיננטיות והמייצגות בתוך הכנסייה הקתולית. מושג ה'רוחניות' מעצב בהקשר זה את הביטוי המעשי של החיים הדתיים והמימוש העצמי, לעומת ההשקפה התאולוגית־תאורטית. העניין הדתי הפרגמטי לעזור לאדם המאמין ולקהילה הדתית לעשות את דרכם בזיקה לנוכחות אלוהים הוא אינטרס משותף הן

13 מסמך זה פורסם ב־10 בספטמבר 2000 בניו יורק טיימס ובבולטימור סאן. הוא הוביל לכנסים בגרמניה ולפרסום תגובה: Reiner Kampling & Michael Weinrich, *Dabru emet – redet*

Wahrheit: Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit Christen, Gütersloh 2003

14 השווה עם אוסף המסמכים על המפגש היהודי-נוצרי בחמישים השנים האחרונות; Rolf Rendtorf,

Die Kirchen und das Judentum: Dokumente von 1945-1985, Paderborn 1986; Hans

Hermann Henrix and Wolfgang Kraus, *Die Kirchen und das Judentum: Dokumente von 1986-2000*, Paderborn 2001

למחשבה ההלכתית של סולובייצ'יק והן לרוחניות הישועית. בהתחשב בכך ניתן לדעתי להשוות את הניתן להשוואה באמצעות שני חיבורים מייצגים: 'תרגילים רוחניים' מאת איגנטיוס מלויולה, ו'איש ההלכה' מאת סולובייצ'יק.¹⁵

העובדה כי דרך החיים הישועית התפתחה בספרד של המאה השש עשרה, בתקופה שבה הרוח המוסלמית והיהודית הייתה עדיין נוכחת, אם כי חבוייה בגלל הרדיפה הרומית-קתולית, יכולה להסביר נקודות דמיון מבניות מסוימות. השפעתם ההיסטורית של מרכיבים מבניים יהודיים על המסדר הישועי¹⁶ היא דומיננטית, אפילו אם הישועי הראשון היה מכחיש זאת, כפי שסולובייצ'יק מסתיר לעתים קרובות את השפעת הנצרות על המחשבה היהודית. לאיגנטיוס מלויולה (1491–1556), מייסד המסדר הישועי, הייתה סימפתיה חמה ליהודים.¹⁷ הממונה הכללי השני של המסדר ויורשו, דייגו ליאנו (1512–1565), היה יהודי מומר, ושליש מבין הישועים בסוף המאה השש עשרה מוצאם היה יהודי (היסטוריה מעניינת זו היא כר נרחב ופורה למחקר עתידי). בדבריי לא אתרכו בהצגת עובדות היסטוריות, אלא אנסה לערוך השוואה מבנית בין מושגי הקיום ההלכתי של סולובייצ'יק לבין אורח החיים הישועי. ראשית, יש לתת את הדעת על פולמוס אנטי-נוצרי מסוים בכתבי סולובייצ'יק. הוא מתאר את 'הומו רליגיוזוס' ב'איש ההלכה' ובחיבורים אחרים, ומנגיד אותו עם תפיסת הדת השונה של איש ההלכה.¹⁸ הגישה ההלכתית למציאות מוצגת לא בקרבתה להשקפת העולם של אדם דתי, אלא לזו של המדען. לא תחושת התלות בכוח עליון שמעבר לתפיסה האנושית ולא החוויה הסובייקטיבית שמקורה בעמקי נשמת האדם היא הזווית של הקיום ההלכתי. הקיום ההלכתי ניצב על ההתגלמות ההלכתית; לפי סולובייצ'יק התגלמות זו זהה להתגלות, ה'שמיעה האלוהית' (Deus dixit).¹⁹ ההלכה מתפקדת ככלי מדעי המודד את המציאות והיוצר אותה.

על כך יש להעיר, שהוהיו של ה'אדם הדתי' (homo religiosus) עם המאמין הנוצרי – שנעשה לעתים קרובות מדי על ידי פרשנים – מבטא חוסר הבנה

15 שני חיבורים שונים למדי בסוג הספרותי שלהם: האחד הוא מדריך רוחני, והאחר חיבור בעל אופי ציווי. אולם שניהם מנסים לשרטט דרך רוחנית אישית.

16 James W. Reites, 'St. Ignatius of Loyola and the Jews', *Studies in the Spirituality of Jesuits* 13 (1981), pp. 1–48; 'Die Juden: Perspektiven ignatianischer Weltsicht', A. Falkner and P. Imhof (eds.), *Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491–1556*, Würzburg 1990, pp. 417–430; John W. O'Malley, *Die ersten Jesuiten*, Würzburg 1995, pp. 220–224

17 האינקוויזיציה אפילו חשדה בו שהוא שומר שבת, *The Autobiography of Saint Ignatio*, New York, 1900, par. 6

18 Joseph D. Soloveitchik, *The Halakhic Man*, Philadelphia 1983, pp. 3–95

19 Joseph D. Soloveitchik, *The Halakhic Mind: An Essay on Jewish Tradition and Modern Thought*, New York and London 1986, pp. 81–85

של ההלכה באופן כללי, וחוסר רצינות לגבי ההבנה העצמית הרומית-קתולית. ה'הומו רליגיוזוס', על פי ביקורתו של סולובייצ'יק, הוא המאמין הרומנטי; וה'הומו מיסטיקוס', על נטייתו להימלט מן המציאות הקונקרטית של הבריאה, הוא הפרט הנוצרי-פרוטסטנטי האידאליסטי המתנגד לקהילה ולמוסדות שנתפסים כניכור לליבה הדתית האמתית. המושג הזה של המאמין הנוצרי, שדובר בשבחו במאה התשע עשרה ובתחילת המאה העשרים בגרמניה, וחי באירופה ובאמריקה הצפונית עד היום, הוא הבנה עצמית דתית שלא רק סולובייצ'יק מתנגד לה, אלא היא נדחית גם על ידי הרומים-קתוליים ועל ידי הרוחניות הישועית. ועתה אני מבקש להציג שש נקודות להשוואה:

1) הצורה העיקרית של הקשר בין אלוהים והבריאה מתווכת – גם עבור הישועים וגם עבור סולובייצ'יק – על ידי האדם שניגש למציאות בצורה יצירתית. שניהם מדגישים את ההתפתחות הפרטית של האישיות. שניהם מרגישים מחוברים להומניזם דתי. אולם שניהם גם מדגישים את הצורות המוסדיות הקולקטיביות של החיים הדתיים. ממדים פרטיקולריים קשורים באופן דיאלקטי עם אלו הקולקטיביים.²⁰ לפי הרוחניות הישועית הצורות החומריות והאובייקטיביות הן בעלות משמעות פולחנית: הן מביאות את העולם למערכת יחסים עם אלוהים, וקושרות את נוכחות אלוהים בצורות קונקרטיות. גילוי אלוהים בכל יצור, והחלת נוכחותו עליו דרך עשייה, הם אחד המאפיינים העיקריים של אורח החיים הישועי. קידוש הכאן והעכשיו דרך מצוות הלכתיות וההצהרה על מציאות קונקרטית כפי שדורש סולובייצ'יק הם המקבילה לרוחניות הפולחנית. הירידה של אלוהים אל 'ארבע אמות של הלכה' מכניסה את היהודי האורתודוקסי אל תוך עולם של חיי חברה וטבע; הוא מקדש אותם על ידי המצוות. הדרך האורתודוקסית והמודרנית שאותה שרטט סולובייצ'יק אינה צריכה אפוא להיות מוגבלת לתחום הטכני והמדעי, ואפשר להחילה גם בתחומים ההומניים, באמנות ובכל הנגזרות האחרות של החיים החברתיים. באופן אנלוגי, התגלמות אלוהים בישו מנצרת, כאדם, מזמינה את הנצרות בצורתה הישועית להשתתף במגוון מחויבויות חברתיות רק כדי להביא את כל חלקי העולם ליחס הנכון לאלוהים. שום סוג של מדע ושום סוג של פעילות חברתית או תרבותית אינו נותר בחוץ. מושג ההתגלות בשתי המסורות שונה, ושוני זה אינו ניתן ליישוב, אך נוצרת בבירור אנלוגיה מבנית, על ידי הצורה של הענווה השמימית המזמינה את האדם לקחת בה חלק. צורת ההשתתפות הופכת קונקרטית בהתאמת הרצון האנושי לרצון האלוהי, דרך למידה מהתגלותו.

Ignatius of Loyola, *Geistliche Übungen*, Graz Wien Köln 3/1988. The rules 'sentire cum ecclesia' (No. 352–370 and No. 170–174); Joseph B. Soloveitchik, 'Community', *Tradition* 17, 2 (1978), pp. 38–54

(2) שתי תפיסות הדת הללו שואלות – בתוך התנועה הדיאלוגית והדיאלקטית המורכבת הזו – מהו רצון האלוהים, שאותו צריך האדם למלא, כעבדו ושותפו?²¹ האדם צריך להתאים את רצונו לרצון האלוהי, ולפעול בהתאם לרצון זה כדי לתת צורה לחיים. קריאת האל כמלך, שכה נפוצה בתפילות היהודיות, מוצאת הד ב'תרגילים רוחניים' של איגנטיוס מלויולה, כשאלוהים נראה כמלך העולם וקורא לאדם דרך המלך ישו כדי לעצב יחד עמו את החיים.

(3) השקפת העולם התאוצנטרית, בדבר אל נשגב החושף את עצמו רק בהלכה, מובילה את סולובייצ'יק להתרכזות בפרקטיקה, במעשה המצוות, מבלי להידרש למחוות שמימיות או כריזמטיות כדי להשיג עומק רוחני. אלוהים מתייחס לעולם על ידי רצונו, והאדם מתייחס אליו על ידי כיבודו דרך המצוות. אפקט דומה נוצר ברוחניות הישועית, המבוססת על העיקרון שכל אובייקט וכל המצבים הם עובדות גשמיות מוגבלות, שיש להפנות את השימוש בהם כדי להרבות את כבודו של אלוהים.²² לימוד מתוך ההתגלות, ואימון רוחני פרטני המוביל לשלמות של התרגילים הרוחניים של העצמי, היה חשוב עבור סולובייצ'יק ואיגנטיוס יותר מאשר תפילה או ביטוי אסתטי של האמונה.

(4) הכשרה אינטלקטואלית בתחומים חילוניים, בשילוב עם הבנה עמוקה של המסורת העצמית של ההתגלות, מאפיינת את שתי הקהילות הרוחניות. על פי סולובייצ'יק, על היהודי האורתודוקסי לממש מערכת יחסים יומרנית זו בתהליך מתמשך, שפעמים רבות מנוסח כ'תורה ועבודה' או 'תורה עם דרך ארץ'. במקביל מנסה הישועי הנוצרי לעצב את פעילותו המקצועית על פי עקרונותיו האתיים והתאולוגיים. הראשון מביניהם הולך על שביל ההלכה כפי שפותחה במסורת הרבנית וסופג את רוחה, ואילו האחרון הולך בנתיב ה'חיקוי ישוע' (imitatio Christi), וממזג את רוח 'הרב' שלו בעולם המודרני. שתי המסורות מתייחסות בחיוב להכשרה האינטלקטואלית, אולם אינן רואות בה מטרה בפני עצמה. הן מכוונות לפעולה קונקרטית וללקיחת אחריות על אחרים. העולם של ההלכה, ובהתאמה זה של ממלכת האל, צריכים להתגלות.

(5) סולובייצ'יק למד על ההכרח שבהתבדלות מקבוצות לא יהודיות, וראה בכך מרכיב יסודי של קיום יהודי. כדי להשריש את הזהות העצמית המסורתית נדרש 'מרחב מוגן' מפני הציבור הרחב. ציון פומבי של הבדל – תוך התמודדות

Loyola, (St.) Ignatius (1964), *The Spiritual Exercises of St. Ignatius*, Garden City: 21 pp. 51–55 (הערה 19 לעיל) *The Halakic Man*, No. 91–100, 136–148, 180. איש ההלכה של סולובייצ'יק אינו מהרהר בהבדל ובנצח כשהוא מתפעל מיפי הבריאה, אלא הופך מודע לכך שהיצירה נובעת מרצון האל. מחווה אנטירומנטית דומה מצויה בביגרפיה של איגנטיוס, שמתפעל מהכוכבים מבלי לשקוע במיסטיקה טבעית, אלא מבקש את הרצון האלוהי שיצר את היקום.

22 *Exercises* תרגיל מס' 23.

עם המגננים החברתיים – הוא תנאי בל יעבור עבור מי שיש לו שליחות כלפי אחרים. מניע זה שבבסיס הנמקתו ב'עזמות' מתקבל מאוד על הדעת גם במחשבה הישועית. גם חברת ישו עצמה שימרה עולם פנימי משלה, ומצוות 'שיקול הדעת' שטופחה ברוחניות הישועית היא אחד מביטוייו. אומץ זה, לציין את העצמי ואת האחר לא מתוך פחד מפני האחר או ביזוי, אלא כדי להעמיק את המימוש העצמי והשליחות, משותף לשתי המסורות. החלטה זו ברמה הסוציולוגית מסבירה אולי באופן חלקי את התופעה ההיסטורית המעניינת, שהספרות האנטישמית והספרות האנטי־ישועית מכילות דפוסים דומים רבים של הנמקה וסטראוטיפים.²³ עצם העובדה כי היהדות היא הדת היחידה והישועים הם המסדר הדתי היחיד שחיו בקרבתה של ספרות האנטי הזו, מראה כי שתי הקבוצות גורמות לתגובות פסיכוסוציאליות דומות. אין בעובדה היסטורית זו כדי להכחיש עובדה אחרת, והיא שהישועים עצמם השתתפו באידאולוגיה אנטי־יהודית.²⁴

6) החשיבה מחדש על הקיום היהודי על ידי סולובייצ'יק מדגישה את אמתות היהדות עם גישתה ההלכתית, והוא נלחם על כך שההלכה תהיה המקור שממנו מתפתחת היהדות. ההלכה היא ראשית הצירים של מערכת הקואורדינטות הדתית שלו, הסימן ההחלטי לפני הסוגריים במשוואה, והמשקפיים שבצד הוא רוצה לראות את המציאות. מבנה זה אפשרי מכיוון שסולובייצ'יק פונה בראש ובראשונה אל עמיתיו היהודים ומתנער מכל מחווה מיסיונרית מעבר ליהדות. הוא יודע כי הקיום ההלכתי הוא האופן שבו יכול המיעוט להתקיים בתוך הקשר תרבותי שונה. הגבלה עצמית מסורתית רבנית זו עושה את היהדות האורתודוקסית בת השוואה עם התפתחות החברות הרב־תרבותיות המודרניות במערב, ובכל העולם. אכן, המסדר הישועי הוא בעל הבנה עצמית מיסיונרית הנוגעת להמרת דתם של האומות. אולם הדבר תוקן במידה רבה מאז ועידת הוטיקן השנייה, והושלם על ידי מחויבות רצינית ובלתי מתיימרת לדיאלוג בי־דתי.²⁵ הרוחניות הישועית תמיד ידעה שהדרך שהיא מציעה לחיים דתיים אינה מתאימה לכל אחד, אפילו לא עבור כל הנוצרים. להניח לרגשות, לקריאה הדתית העצמית ולמימוש הדתי

23 השוו עם טקסטים אנטי־יהודיים בתוך, A. Domrös, T. Bartoldus and J. Voloj (eds.), *Judentum und Antijudaismus in der deutschen Literatur im Mittelalter und an der Wende zur Neuzeit: Ein Studienbuch*, Berlin 2002. וכן ראו את הערעור הישועי: Joachim Fischer, *Der Heilige Kampf: Geschichte und Gegenwart der Jesuiten*, München 1987, pp. 18–28.

24 השוו עם, Andreas Batlogg, 'Jesuiten und Juden – eine historische Hypothek', *Stimmen der Zeit* 6 (2003), pp. 418f; Ludwig Koch, 'Juden' in: *Jesuiten-Lexikon: Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt*, Paderborn 1934, pp. 939–942.

25 השוו עם המסמכים הרשמיים מהכינוסים ה־31 וה־34 של חברת ישו, בגרמנית. פורסמו שוב ב־1997 על ידי *Conference of the Provincials of the Central European Assistance*, במיוחד עמ' 26–30, 396–442.

של האחרים לצמוח הוא חלק בלתי נפרד מהפדגוגיה הישועית. מסורת זו תומכת בדיאלוג יהודי-נוצרי, המכבד את מעשה האמונה של האחר.

המאפיינים המבניים המשותפים וההבדלים דלעיל צריכים להיות מושלמים ומובחנים. הם נצפים באופק של שתי מסגרות דת שונות, אך הם מראים כי ישנן גם גישות משותפות או זהות למציאות, רעיונות דומים, וכי דיאלוג ברמה התאולוגית, הדתית והתרבותית בין יהודים אורתודוקסים לנוצרים הוא אפשרי והכרחי. להכיר זה את זה מעבר לקלישאות ולכוונות מיסיונריות יסייע להעמיק את ההבנה העצמית של כל אחד, כיוון שבראי האחר אפשר לראות דברים על העצמי שלא ייראו בלעדיו. יהודים אורתודוקסים ונוצרים רומיים-קתוליים ייכנסו, אולי מאוחר, לדיאלוג הבינ־דתי, שנראה כי הוא באפנה באזורים שונים של העולם המערבי. הציפייה היא לרגע שבו ניתן יהיה להתגבר על תמימות הילדות של המפגש היהודי-נוצרי, והכול יתחילו להבין את גודל המשימה של מציאת מערכת יחסים המחזקת את שתי הקהילות. הקשר הייחודי המחבר יהדות ונצרות, לא רק מנקודת מבט היסטורית אלא אפילו מנקודת מבט שיטתית ותאולוגית, צריך להיות מובחן בעת דיאלוג עם דתות אחרות. הכרה זו היא בסיס חסר תחליף לא רק עבור פעילויות משותפות, אלא גם לפעילויות יחידניות בתחומים התרבותיים, החברתיים, הפוליטיים והכלכליים של החברה הפוסט־מודרנית, שבה יהודים ונוצרים פוגשים זה את זה אם ירצו או לא ירצו. הפעילות לקראת חברה עכשווית המספקת מוסר אנושי, מבנים צודקים, יותר צדקה, צדק ואמת, והמסייעת לפתח את המדע ואת התרבות, היא מרכיב יסודי של קיום יהודי אורתודוקסי ונוצרי רומי־קתולי. הרמה ה'ארצית' לכאורה של שיתוף פעולה היא בעלת שורשים עמוקים בתאולוגיה וברוחניות הנשענת על היסודות האותנטיים בשתי הקבוצות.

על יחסי יהודים-נוצרים במשנתם של הרב י"ד סולובייצ'יק והרב א"י השל

ראובן קימלמן

הרב אברהם יהושע השל (1907–1972) והרב יוסף דוב סולובייצ'יק (1903–1993) השפיעו השפעה מכרעת על יהדות ארצות הברית משנות הארבעים ועד לשנות השבעים של המאה העשרים. הראשון היה פרופסור בסמינר התאולוגי היהודי (Jewish Theological Seminary of America – JTSA), והשני פרופסור וראש ישיבה ביישיבה אוניברסיטה (Yeshiva University). בשלהי שנות החמישים היה כל אחד מהם שופרו התאולוגי של המוסד שבו לימד ושל הזרם שאליה השתייך.¹ קרוב לוודאי ששניהם היו גם התאולוגים היחידים שאת כתביהם קראו סטודנטים בשני המוסדות, ושניהם היו בעלי מוניטין בינלאומיים.² בשנת 1960 זכו ספריו של השל בארצות הברית לקוראים רבים יותר מספריו של כל תאולוג יהודי אחר,³ ואילו הרב סולובייצ'יק הפך לנושא הדגל האידאולוגי המקובל ביותר על האורתודוקסיה האינטגרטיבית הכוללת (Integrationist Orthodoxy).⁴ זרם זה

- * תודתי לפרופסורים אדוארד א' קפלן וביירון שרווין ולרבנים יעקב ג' שכטר ודויד שפירו על הערותיהם. מאמר זה הופיע באנגלית בתוך *The Edah Journal* 4:2 (2004) pp. 1–21.
- 1 רבות אפשר ללמוד מהכרך *Jewish Thinkers of the Twentieth Century*, שיצא לאור בשנת 1963 במסגרת הסדרה של ארגון בני ברית B'nai Brith Great Book Series. ההוגה הצעיר ביותר המופיע בה הוא סולובייצ'יק. ברם בהקדמה כותב העורך: 'לצערנו, מגבלות מקום מנעו מאתנו לכלול כאן [...] את השל, שהגותו הנארחסידית השפיעה רבות על יהדות ארצות הברית' (עמ' xii). אין עוד הוגה שחי באותה עת ושנכתבו עליו דברים דומים.
 - 2 תופעה מקבילה של תאולוג יהודי שהשפיע מעבר לחוגו היא זו של הרב מנחם מנדל שניאורסון, הרבי המנוח מלובביץ'. עולה בזיכרוני גיליון של 'פנים אל פנים', עיתון שיצא לאור בישראל בתחילת שנות השישים של המאה העשרים, בעריכתו של פנחס פלאי, ועניינו חיים יהודיים. בגיליון זה הופיעו תמונותיהם של שלושת הרבנים הללו (=השל, סולובייצ'יק ושניאורסון) בעמוד אחד כמאורות הגדולים של התקופה.
 - 3 על פי נתוני המכירות של ספריו בכריכה רכה.
 - 4 יתרונו של המונח אורתודוקסיה כוללת על פני 'אורתודוקסיה מודרנית' הוא בהיותו משקף בצורה נכונה יותר את הגוון האידאולוגי. האורתודוקסיה הכוללת, כפי שהיא מיוצגת בידי המורה הרוחני שלה, מאמינה בשילובים של האורתודוקסיה והאוניברסיטה, האורתודוקסיה ומדינת ישראל, האורתודוקסיה וצה"ל.

לא רק קיים בעולם המודרני ושואב ממנו, אלא מקיים אתו מפגש ושיח במקום לדחות אותו או להשתעבד אליו.⁵

רב המשותף בין הרבנים השל וסלובייצ'יק: כל אחד מהם הוא נצר למשפחות מפוארות שמוצאן במזרח אירופה. אברהם יהושע השל קרוי על שמו של הרבי מאפטא, אחד מאבות אבותיו, והוא צאצא של כמה אדמו"רים נוספים, ביניהם ר' דב בער המגיד ממזריץ'. גם יוסף דוב סלובייצ'יק נושא את שמו של אחד מאבות המשפחה, 'בית הלוי',⁶ וכן הוא מתייחס על כמה מן הגדולים שברבני ליטא, ובהם ר' חיים מוולוז'ין. שני האישים היו עילויים⁷ שבשנות העשרים לחייהם נטשו איש איש את מסורת משפחתו, החלו בלימודים כלליים בוורשה, והמשיכו לימודים אלו באוניברסיטה של ברלין. סלובייצ'יק החל בלימודיו בברלין בשנת 1925, והשל הגיע לשם שנתיים אחריו. שניהם סיימו את לימודי הדוקטורט שלהם בפילוסופיה בשנות השלושים המוקדמות,⁸ וכל אחד מהם הודה בעבודתו לפרופסור מקס דסואר (Dessoir),⁹ מרצה לפילוסופיה נאוקאנטיאנית. המפגש הראשון ביניהם היה בברלין,¹⁰

5 ראו M. Sokol (ed.), *The Orthodox Forum, Engaging Modernity: Rabbinic Leaders and the Challenge of the Twentieth Century*, Northvale, NJ 1997, ובמיוחד המאמרים הדנים ברב סלובייצ'יק.

6 מחבר ספר בית הלוי, יוסף דוב (יושע בער) הלוי סלובייצ'יק (1892–1920), מראשי ישיבת וולוז'ין, רבה של סלוצק ולבסוף רבה של בריסק. הוא הראשון בשושלת הברסקאית ואביו של ר' חיים סלובייצ'יק מבריסק.

7 את מאמרו הראשון פרסם השל בגיל חמש עשרה. המאמר מכיל חידושי תורה, והתפרסם בכתב העת הרבני של ורשה 'שערי תורה' (תרפ"ג/1922). סלובייצ'יק נודע ככבד בתלמוד כבר בשנת 1925; ראו Hillel Goldberg, *Between Berlin and Slobodka: Jewish Transition*, Hoboken, NJ 1925, p. 191 n. 11.

8 סלובייצ'יק דן באפיסטמולוגיה ובמטפיזיקה של הרמן כהן; כוונתו הראשונית הייתה לכתוב על זיקת הרמב"ם לאפלטון. השל כתב על מודעות נבואית; הוא סיפר לי שהשתעשע ברעיון לכתוב על המבנים הלוגיים בספר 'שאגת אריה', מאת פוסק ההלכה רב אריה לייב הכהן בן המאה השמונה עשרה. איש מהם לא מצא מי שיתמוך בתכניתו המקורית.

9 ראו Shaul Shimon Deutsch, *Larger Than Life: The Life and Times of the Lubavicher Rebbe Rabbi Menachem Mendel Schneerson*, New York 1997, vol. 2, pp. 159.

10 הנשיא זלמן שז"ר פגש את הרב סלובייצ'יק במלון בניו יורק, והלה סיפר לו שבברלין הוא פגש הן את הרב שניאורסון, הרבי מלובביץ' לעתיד, והן את השל (ראו הרב שלמה דב בער וולפו, שמן ששון מחבריר, חולון תשכ"ג, עמ' 186, בשם הרב אפרים וולף). פרופ' חיים סלובייצ'יק סיפר לי (בשיחת טלפון ב-16 במרס 2004), שאביו סיפר לו שרק ראה את הרבי לעתיד חולף על פניו. דודה של רעייתי, צבי קפלן מירושלים, סח לי שהרב יצחק הוטנר סיפר לו שהוא, עם הרב והרבי לעתיד, היו בהרצאה על הרמב"ם באוניברסיטה (כנראה בשנת 1929). לאחר ההרצאה, כאשר הפרופסור ניגש לשניאורסון וביקש את חוות דעתו, הוא הפנה אותו לסלובייצ'יק. בכל מקרה, בהיותם בברלין שמרו הן השל והן סלובייצ'יק על קשר עם הרב חיים הלר, עם הרב יחיאל ויינברג ועם פרופ' יוג'ין מיטווק.

ולאחר מכן שבו ונפגשו בניו יורק.¹¹ שניהם התמודדו עם האפיסטמולוגיה של קאנט¹² והתפעלו מקירקגור.¹³ בפירושיהם לתורה השתמשו בין השאר בחיבוריהם של ברגסון, אוטו, דילתיי, שלר, הוסרל, הרטמן והיידגר,¹⁴ ושל ריינהולד נייבור מארצות הברית.¹⁵ כדי לחזק את טיעוניהם הסתמכו השניים על פיזיקאים ופילוסופים של המדע כגון ניוטון, פלנק, איינשטיין וווייטהד.¹⁶ בהערצתם את הרמב"ם הרבו שניהם לצטט

11 הרב פאביאן שוינפלד (בשיחת טלפון ב־21 במרס 2004) נזכר שבשנות השישים של המאה העשרים ראה את השל מופיע בשתי הרצאות ה'אירציטי' שנשא הרב סולובייצ'יק באודיסוריום לפמרד בישיבה אוניברסיטה. פרופ' חיים סולובייצ'יק זוכר שבשנים 1962–1963 ראה את שניהם יחד פעמיים בדירתו של אביו בישיבה אוניברסיטה, ומאמו שמע גם על פגישה שלישית; אמו נכחה בכל שלוש הפגישות. הוא גם זוכר שבי־1967 ביקר השל את הרב סולובייצ'יק כשזו ישב שבעה על מות אמו בדירתה היא או בדירתו של אחיו בניו יורק (שיחת טלפון, 23 ביוני 2004). פרופ' סוזנה השל שלחה לי דוא"ל שהיא זוכרת את הרב סולובייצ'יק מבקר בביתם באמצע שנות השישים או בסופן, ושהגיע לניחום אבלים בעת שהיא ואמה ישבו שבעה על מות הרב השל (ליל שבת, פרשת ויחי, תשל"ג).

12 ראו, Goldberg, *Between Berlin and Slobodka* (לעיל 7), p. 121; Lawrence Perlman, 'Heschel's Critique of Kant', J. Neusner, F. Freuchs and N. Sarna (eds.), *From Ancient Israel to Modern Judaism: Essays in Honor of Marvin Fox*, Vol. 3, Atlanta 1989, pp. 213–226.

13 שניהם ראו בקירקגור את הגאון הדתי הנוצרי של המאה התשע עשרה. ככל שעבודתו של סולובייצ'יק הייתה תאולוגית יותר, כך הרבה להתיחס לקירקגור. אשר להשל, ראו A *Passion for Truth*, New York 1973.

14 הדבר בולט במסה של סולובייצ'יק איש ההלכה – גלוי ונסתר, ירושלים תשל"ט (להלן איש ההלכה). הספר תורגם לאנגלית בידי ל' קפלן, פילדלפיה 1983, וההתייחסות כאן היא למהדורה המתורגמת לאנגלית, עמ' 164. ראו גם פרטים רלוונטיים אצל ג'פרי זקס, 'מפתח עניינים לאיש ההלכה מאת הרב יוסף ב' סולובייצ'יק', תורה ומדע 11 (2003–2002), עמ' 107–122. עוד ראו ערכים רלוונטיים ב: *The Halakhic Mind*, New York 1998 (להלן המחשב ההלכתי); שני חיבורים אלה של הרב סולובייצ'יק נכתבו בשנת 1944. בעניין השל ראו Edward K. Kaplan and Samuel H. Dresner, *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*, New Haven 1998, פריטים רלוונטיים במפתח העניינים. על היידגר ראו Abraham J. Heschel, *Who Is Man?* Stanford 1965, p. 97.

15 ראו סולובייצ'יק, איש ההלכה, הערה 41; השל *The Insecurity of Freedom: Essays on Human Existence*, New York 1967, pp. 127–149. השל הוזמן להספיד את חברו נייבור. ראו *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, S. Heschel (ed.), New York 1996, pp. 301–302.

16 עבור שניהם ראו Goldberg (לעיל הערה 7), עמ' 123–126, 202, הערה 37. עבור השל ראו Edward Kaplan, 'Metaphor and Miracle: Abraham Joshua Heschel and the Holy Spirit', *Conservative Judaism* 46 (1994), pp. 3–18, ובמיוחד עמ' 6–8, וההספד שלי לפרופ' יצחק טברסקי, הרבי מטלנר, בארוחת 'מיימונידס' השנתית (1997), בארכיון מוסד הרב

אותו, ואף השתדלו לחקותו באורחות חייהם. כשהיה השל בן 28 כתב – בתוך שבעה חודשים – ביוגרפיה של הרמב"ם; ספר זה, שיצא לאור בשנת 1935, הוזמן במיוחד לציון שמונה מאות שנים להולדת הרמב"ם. בעבודותיהם החשובות ציטטו השניים את מייסד חסידות חב"ד, ר' שניאור זלמן מליאדי, והסתמכו עליו בנקודות מפתח בטיעוניהם.¹⁷ שניהם שלטו שליטה מלאה בכל קשת המסורת היהודית. מעבר לידע מעמיק בתנ"ך ובמפרשיו הם הכירו את הספרות הרבנית על בוריה, והיו בקיאים בפילוסופיה יהודית ימי-ביניים, בקבלה, בספרות החסידית,¹⁸ בספרות המוסר ובכתביהם של הוגים יהודים גרמנים מודרניים, ואף הציגו ניסוחים חדשניים לרבים מכתבים אלה. שליטתם הרחבה והמעמיקה במסורת ישראל, במסורת האינטלקטואלית המערבית ובתאולוגיה נוצרית הייתה ככל הנראה יחידה במינה בקרב התאולוגים של המאה העשרים.¹⁹

יוסף ב. סולובייצ'יק, בית ספר 'מיימונידס', ברוקליין מסצ'וסטס. וראו השל, הנספח לספר *The Sabbath*, Philadelphia 1963; סולובייצ'יק, פריטים רלוונטיים במפתח העניינים בספר איש ההלכה.

17 ראו סולובייצ'יק, איש ההלכה, הערה 31, וכן הערות 55, 59, 60, 65, 66, 70; 'ביקשתם משם', גלוי ונסתר, ירושלים תשל"ט, עמ' 170–171. וראו השל 'The Concept of Man in Jewish Thought', S. Radhakrishnan and P. Baku (eds.), *The Concept of Man*, London 1960, p. 162 n. 26, p. 165 n. 76; *God in Search of Man*, New York 1961, p. 333 n. 16; *Man's Quest for God: Studies in Prayer and Symbolism*, New York 1954, p. 75. מפי חיים סולובייצ'יק שמעתי שאביו ראה ברב שניאור זלמן ובקירקגור את שני ההוגים הדתיים הגדולים של המאה התשע עשרה. הוא רחש כבוד מיוחד לספרו של הרב שניאור זלמן 'ליקוטי תורה'.

18 השל, החסיד והפרופסור לאתיקה ולמיסטיקה יהודית, היה כמובן בקי בקבלה ובחסידות. סולובייצ'יק, הליטאי, ציטט פעמים רבות מקורות אלה בחיבוריו התאולוגיים. במסה 'ביקשתם משם' מספר המובאות ממקורות אלה, במיוחד מספר הזוהר, קטן רק ממספר המובאות מהרמב"ם. ראו על כך אצל לורנס קפלן, 'מוטיבים קבליים בהגותו של הרב סולובייצ'יק', א' שגי (עורך), אמונה בזמנים משתנים, ירושלים 1996, עמ' 75–93. על המיסטיות של השל ראו Arthur Green, 'Three Warsaw Mystics', *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 13 (1966), pp. 1–58.

19 ראו עוד: מאמרי Reuven Kimelman, 'The Inexplicable Phenomenon', *Review of Abraham Joshua Heschel, Prophetic Witness, Midstream*, May–June, 1999, pp. 43–44; וכן פריטים רלוונטיים במפתח העניינים בספרו של גולדברג *Between Berlin and Slobodka* (לעיל הערה 7). הן השל והן סולובייצ'יק יצרו סינתזות מובחנות מחשיבתו של רמב"ם, מחשיבה חסידית-קבלית ומחשיבה אירופית מודרנית.

שניהם ראו בתפילה²⁰ ובשבת²¹ חוויות דתיות מכוננות ביהדות, ושניהם כתבו מאמרים מעמיקים על משמעותן. יחד לחמו נגד דחיקת היהדות לשוליים האינטלקטואליים, הגנו על ההלכה וראו בה את הפן המוחשי של החוויה הדתית.²² הם ביארו את היהדות במונחים השאובים מתורת האדם בהגות הדתית, והציגו אותה כמענה לבעיות ולקונפליקטים הכרוכים בטבע האדם.²³ שניהם התמקדו בהכרה הדתית,²⁴ הציגו את החוויה הדתית כחלק מן התגובה האנושית למסתורין של הקיום,²⁵ ותפסו את חיי הדת כתגובה למציאות שיש בה צווים וציוויים.²⁶ הם המשיגו את בעיית הקיום האנושי במונחים של משמעות ולא של הווה,²⁷ וראו חלק ניכר מן היחסים שבין אדם למקום מתוך זווית ראייה של שותפות.²⁸ בעוד שאחרים דיברו בעיקר על ייחודיות התורה או על ייחודו של עם ישראל, השל וסולובייצ'יק דיברו על ייחודה של האמונה באלוהים.²⁹ עם זאת, כל אחד

- 20 ראו סולובייצ'יק, *Worship of the Heart: Essays on Jewish Prayer*, Jersey City, NJ 2003; השל *Man's Quest for God: Studies in Prayer and Symbolism*, New York 1954.
- 21 ראו יוסף דוב סולובייצ'יק, שיעורים לזכר אבא מארי ז"ל, ירושלים תשמ"ג-תשמ"ד, כרך א, עמ' 50-68; כרך ב, עמ' 105-151; האדם ועולמו, ירושלים תשנ"ז, עמ' 241-248; השל, בתרגום לעברית של ספרו 'השבת' (תרגם אלכסנדר אבן חן), תל אביב 2003.
- 22 אף שזוהי עמדתו המובהקת של סולובייצ'יק, גם השל (בספרו *Man's Quest for God*, עמ' 106) אומר: 'ההלכה היא תורת משקל (פרוודיה) קדושה. הקב"ה רן במעשינו, הקב"ה נגלה במעשינו'.
- 23 נקודת מבט זו מחלחלת לכל עבודתם. ביחס לסולובייצ'יק ראו את המסות 'Confrontation' ו-'The Lonely Man of Faith', המופיעות בקובץ L. Stitskin (ed.), *Studies in Judaica in Honor of Dr. Samuel Belkin as Scholar and Educator*, New York 1974, pp. 45-133. לדברי השל ראו בחלק השני, 'The Problem of Living', של ספרו *Man Is Not Alone: A Philosophy of Religion*, New York 1966 וכן בספרו *Who Is Man?* (לעיל הערה 14).
- 24 השוו את תיאורו של סולובייצ'יק את 'איש ההלכה' במסה שלו הנושאת שם זה לתיאורו של השל את 'האיש החסיד' בספרו *Man Is Not Alone*, עמ' 269-273 (לעיל הערה 23).
- 25 ראו רבקה הורוביץ, 'יחסו של הרב סולובייצ'יק להוויה הדתית ולמסתוריות', אמונה בזמנים משתנים (לעיל הערה 18), עמ' 45-74.
- 26 לאחד מהפרקים בספרו *Who Is Man?* אף קרא השל 'אני מצווה משמע אני קיים' ('I am commanded - therefore I am').
- 27 ראו סולובייצ'יק *Worship of the Heart* (לעיל הערה 20), עמ' 120; השל, *Who Is Man?*, עמ' 67-68 (לעיל הערה 14).
- 28 ראו הרב יוסף דוב סולובייצ'יק, מועדי הרב: שיעורים מפי השמועה של מרן הרב ר' יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, על המועדים, בעריכת שלמה פיק, רמת גן תשס"ג, עמ' 168-193; Heschel, *Who Is Man?*, pp. 75, 119; Byron Sherwin, 'My Master', H. Kasimow and B. Sherwin (eds.), *No Religion Is an Island: Abraham Joshua Heschel and Interreligious Dialogue*, Maryknoll, NY 1991, pp. 56-57.
- 29 השוו: 'אם אלוהים איננו המקור לנורמה שהיא הקרובה ביותר לאובייקט, האמונה בו איננה אלא מילים ריקות' (סולובייצ'יק, המחשב ההלכתי, עמ' 55); 'הבעיה העליונה הניצבת בפני

הכיר במגבלות השיח על האלוהות, שכן האמונה היא מעבר למה שניתן לביטוי מילולי. כיוון שכך, היה ברור לשניהם שחלק גדול מן החוויה האמונית חייב להישאר בגדר מה שאינו ניתן לתיאור במילים.³⁰ שניהם כתבו על המשמעות של מדינת ישראל במונחי גאולה,³¹ ושניהם היו מעורים בזרמים הרעיוניים שרווחו בימיהם.³² סגנונם הספרותי תאם את החזון וההשראה שלהם,³³ שניהם שלטו ברזי הסגנון באנגלית, בעברית וביידיש,³⁴ ונטו לכתובה פיוטית.³⁵ לצד שליטתם

כל פילוסופיה של היהדות היא מה הם הטעמים לאמונה של אדם בממשות של אלוהים חיים? (השל, *God in Search of Man*, עמ' 26; בעברית: אלהים מחפש את האדם, ירושלים תשס"ג, עמ' 21).

30 מעניין לראות, שכמו בארט (הערה 57 להלן) גם סולובייצ'יק משתמש בקטגוריה זו כדי לעמוד על חוסר האפשרות להסביר ולהבין את האמונה במקום שבו היא מתפקדת כמפרידה, ואילו השל משתמש בה כדי להדגיש את המכנה המשותף הקדם־מושגי, או לפחות את זה הקדם־מילולי של החוויה האמונית המתפקדת כמאחדת.

31 ראו הרב יוסף דוב סולובייצ'יק, חמש דרשות, ירושלים תשל"ד; וכן המנשר שלו על הציונות הדתית 'קול דודי דופק', דברי הגות והערכה, ירושלים תשמ"ז, עמ' 9–55. על השל ראו: *Israel: An Echo of Eternity* (Drawings by A. Rattner), New York 1967 (בעברית: ישראל הווה ונצח, תרגם ד' בר ללב, ירושלים תשל"ג).

32 על סולובייצ'יק ראו Bernard Rosensweig, 'The Rav as Communal Leader', *Tradition* 43, 4 (1996), pp. 210–218 'The Jewish Basis for Social Justice', G. Orfield and H. J. Lebowitz (eds.), *Religion, Race, and Justice in Changing American*, New York 1999, pp. 41–47, 183; 'Abraham Joshua Heschel: Our Generation's Teacher', *Religion & Intellectual Life* 2, 2 (Winter 1985), pp. 9–18 www.crosscurrents.org/heschel.htm מאמר זה גם באתר:

33 יודעים לי אישית מספר מקרים – ושמעתי על מקרים נוספים – של אנשים שהושפעו מאוד מכתביהם, עד כדי שינוי בהנהגותיהם הדתיות. על השירה הכרוכה בחיי אמונה אצל השל ראו Edward Kaplan, *Holiness in Words*, Albany 1996

34 בסוף שנות השישים, בסמינר דרשבועי שנושא רבי מנדל מקוצק, הרצה השל ביידיש, מכיוון שהאמין שרק היידיש יכולה להעביר נאמנה את רוחו של הרבי מקוצק. בעקבות סמינרים אלה פרסם בשנת 1973 שני כרכים ביידיש על משנתו של הרבי מקוצק. רבים ממאמריו של סולובייצ'יק החלו כהרצאות ביידיש. שני האישים שלטו שליטה מופלגת בניבי הלשון, וכשהבחירה הייתה בידם העדיפו לדבר 'מאמע לושען'. על פי חיים סולובייצ'יק, פגישתם הראשונה בניו יורק התמקדה בספרות יידיש.

35 אחד מחיבוריו הראשונים של השל היה ספר שירה ביידיש: דער שם המפורש: מענטש. הספר, שנכתב בוויילנה באמצע שנות העשרים של המאה העשרים ופורסם בוורשה בשנת 1933, הוא ספר שיחות עם אלוהים. הספר תורגם לאנגלית בידי Morton Leifman וכותרתו *The Ineffable Name of God: Man, Poems* (New York 2004). הרב סולובייצ'יק סיפר לי על ההערכה שרחש סבו לשירתו של דודא של רעיתו, הידוע בתואר העילוי מראקוב. הוא ראה משהו מצודד בכך שאחד הלמדנים הגדולים בחבורתו של סבו שלח ידיו בשירה. השירים מופיעים בקובץ כתבי העילוי מראקוב, בעריכת נכדו צבי קפלן, ירושלים תשכ"ג, עמ'

בשלוש השפות הללו הם ידעו גם יוונית, לטינית, פולנית וגרמנית. יתרה מזו, והחשוב מכול – הם העמידו תלמידים הרבה. כמעט אין בנמצא תאולוג חשוב ביהדות המסורתית המודרנית בארצות הברית במאה העשרים ואחת שאינו נמנה עם תלמידי השל או סולובייצ'יק, או שניהם גם יחד.³⁶

עם זאת, בתחום הדו-שיח היהודי-נוצרי נחשבו השניים בעלי עמדות מנוגדות לכאורה. מהי ההיסטוריה של גישותיהם השונות ומה משמעותה? בין השנים 1958–1960 הוציא האפיפיור יוחנן ה-23 מהליטורגיה הנוצרית מספר ביטויי טינה נגד היהדות. בשנת 1959 כינס את מועצת הוויטקן השנייה, והטיל על הקרדינל אוגוסטין ביאה (Bea), נשיא מזכירות האיחוד הקתולי מטעם הכס הקדוש, להכין טיוטה שתנסח מחדש את היחסים בין הכנסייה הקתולית ליהודים, ולהביא את הטיוטה לעיונם של ראשי המועצה. בין הארגונים שהיו מעורבים במשימה זו היה הוועד היהודי האמריקאי (American Jewish Committee – AJC). הוא הקים ועדה מייצעת שחבריה היו הרבנים אליהו טואף מרומא ויעקב קפלן מצרפת, ואתם לוואיס פינקלשטיין, סאלו בארון, יוסף סולובייצ'יק ואברהם השל מארצות הברית. הרבנים האירופים היו רבנים ראשיים, ואילו עמיתיהם מארצות הברית היו אנשי אקדמיה.

הרב סולובייצ'יק והרב השל התגלו מוקדם מאוד כדוברים הראשיים של היהדות. כבר ב־8 בדצמבר 1960, בכנס שארגן הקונגרס היהודי העולמי, הכריז הרב סולובייצ'יק מול רבנים מהזרמים השונים שהוא מתנגד לנוכחותם של יהודים כמשקיפים או כבעלי כל מעמד רשמי אחר במועצה האקומנית.³⁷ כעבור שנה, ב־26 בנובמבר 1961 (המועד שנקבע היה 25 בנובמבר, אך כיוון שזה חל בשבת הוחלט על דחייה כדי לאפשר לרב השל להגיע), מילא השל תפקיד מרכזי בפגישה עם הקרדינל ביאה. הם החלו את שיחתם בדיון על אמירתו של רבי עקיבא בזכות ייחודו של שיר השירים, נושא שעליו כתב הקרדינל זמן קצר קודם לכן. בין הנושאים האחרים שבהם דנו היו ההבדל בין תחושת השליחות

175–200. ד"ר מוריס וולגלרנטר אמר לי, ששמע את סולובייצ'יק מצטט שירים רבים מהשירה האנגלית הרומנטית.

36 בנושא שאנו דנים בו, יחסי יהודים-נוצרים, חשובות עבודותיהם של שני תלמידים. דוד הרטמן היה אמנם תלמידו של סולובייצ'יק, אולם למעשה הוא מרחיב יותר בעניין עמדתו של השל. ראו David Hartman, *A Heart of Many Rooms: Celebrating the Many Voices within* Judaism, Woodstock, VT 1999, pp. 180–191. לעומת זאת, דוד נובק, שהיה תלמידו של השל, מרחיב את הדיבור על סולובייצ'יק. ראו David Novak, *Jewish Christian Dialogue: A Jewish Justification*, New York 1989, pp. 6–9.

37 דיון זה והדיון שאחריו מבוססים על ארכיון ה-AJC ועל Eugene J. Fisher, 'Heschel's Impact on Catholic Jewish Relations', *No Religion is an Island* (לעיל הערה 28), עמ' 110–123. השתמשתי בארכיון זה הודות לאדיבותם של ד"ר סטיבן ביים וגברת שרלוט בונלי מהוועד היהודי האמריקאי.

של צעירים בארצות הקומוניסטיות לבין תחושת השליחות של בני גילם במערב, ההתעניינות הדתית החדשה בישראל, חיי הדת המתחרתים היהודיים בברית המועצות, משמעות הקדושה בזמן, וכן גישתם של חכמים, שבשעת קריאת שמע יתכונן האדם למות על קידוש השם אם יהיה צורך בכך.³⁸

ב-9 בינואר 1962 קיבל הרב השל מכתב אישי, כתוב גרמנית, מהקרדינל ביאה. במכתב הביע הקרדינל את ציפייתו למזכר מהרב. שלושה ספרים מפרי עטו של הרב השל, 'אלוהים מבקש את האדם', 'השבת', וכן *Man is not alone*, נשלחו לקרדינל בפברואר 1962,³⁹ והוא קיבל אותם כהוכחה 'לקשר הרוחני האיתן בינינו', מושג ששולב מאוחר יותר בטקסט שפרסמה הכנסייה, כביטוי לגישתו של האפיפיור כלפי היהודים (האפיפיור יוחנן פאולוס השני חזר על ביטוי זה בביקורו בבית הכנסת הגדול של רומא במאי 1986).⁴⁰ עם זאת, באפריל עדיין לא היה ברור אם הכנסייה תגנה את הרעיון שהיהודים הם 'רוצחי האל' המקוללים בפי האלוהים.

במאי 1962 נענה הרב השל להזמנתו של הקרדינל ביאה להגיש הצעות למסמך על הכנסייה הקתולית והיהודים. בהקדמתו למזכר 'על שיפור היחסים בין הקתולים ליהודים' הוא כותב:

הן היהדות והן הנצרות שותפות לאמונתם של הנביאים שאלוהים בוחר שליחים שדרכם רצונו נודע ועבודתו נעשית לאורך כל ההיסטוריה. הן היהדות והן הנצרות בטוחות שהאנושות זקוקה בסופו של דבר לגאולה, שאלוהים מעורב בהיסטוריה האנושית, שביחסים שבין אדם לחברו אלוהים הוא העומד על כף המאזניים, ושהשפלתו של אדם היא חרפתו של האלוהים.

הרב השל ממשיך ומונה ארבע המלצות לשיפור היחסים בין הכנסייה הנוצרית ליהודים:

1. על המועצה להגדיר את האנטישמיות כחטא ולגנות את כל האמירות הכוזבות, כגון זו הטוענת שהיהודים אחראים לצליבתו של ישוע ורואה בכל יהודי את רוצחו.
2. יש להכיר ביהודים כיהודים [...] ועל המועצה להכיר בערכם הנצחי, וביושרה של היהדות.

38 במזכר ששלח זכריה שוסטר למחלקה לענייני חוץ של AJC בתאריך 1 בדצמבר 1961.
 39 בעקבות מאמרו של פישר. על פי המזכר בארכיון AJC, נסעו הרב השל והרב טננבאום לבוסטון ב-27 במרס, לאחר שהקרדינל קושינג הזמין אותם לפגוש את הקרדינל ביאה. בהזדמנות זו נתן השל לקרדינל את ספרו *The Sabbath* (לעיל הערה 15).
 40 ראו Fischer, 'Heschel's Impact on Catholic Jewish Relations' (לעיל הערה 37), עמ' 114.

3. על הנוצרים ללמוד ולהכיר את היהדות ואת היהודים.
 4. יש להקים ועדה גבוהה בוועידה שתפקידה יהיה למגר דעות קדומות ולפקח על יחסי נוצרים-יהודים בעולם כולו.

בקיץ 1962⁴¹ התקיימו מגעים תכופים בין הרב השל לליאו רודלוף (Rudloff), ראש מנזר שהיה חבר פעיל בקבוצה הלא רשמית של הקרדינל ביאה לעניין יחסי קתולים-יהודים. רודלוף שכנע את הרב השל בחשיבות נוכחותו במושב האביב של המועצה האקומנית, כאשר ההחלטה נגד האנטישמיות תעמוד על הפרק. הרב השל הביע חשש מ"יצוגיותו". לפיכך פעל הרב טננבאום לארגן פגישה בין הרב השל לרב סולובייצ'יק⁴² למען הקהילה היהודית האורתודוקסית, ועוד פגישה בין הרב השל לרב שלמה פריהוף (Freehof) למען הקהילה היהודית הרפורמית. הפגישה בין הרבנים השל וסולובייצ'יק נועדה לתחילת ספטמבר. לדברי הרב ברנרד רוזנצווייג, נפגש הרב סולובייצ'יק ב־1962 עם יוהנס וילברנדס (Willebrands), לימים קרדינל ונשיא הוועדה ליחסים דתיים עם היהודים (Commission for Religious Relations with the Jews), לדון באפשרות לדרישה דתית בין יהודים לנוצרים.⁴³

ב־31 במרס 1963 ביקר הקרדינל ביאה בניו יורק. הרב השל עמד בראש משלחת מנהיגים יהודים שקיימו עמו פגישה פרטית ונאם בסעודה חגיגית שנערכה

41 החומר שלהלן לקוח מתוך מזכר ששלח הרב מרק טננבאום, האחראי לנושאים בין־דתיים ב־AJC לג'ון סלאוסון (Slawson), נשיא AJC, ביום 4 בספטמבר 1962. במכתב אחר, מיום 10 ביולי 1962, כתב טננבאום למרטין בובר וציין שהשל סיפר לו על הפגישה שהייתה לו זמן קצר קודם לכן עם בובר בישראל ובה עדכן אותו על היחסים בין הקתולים ליהודים.

42 על פי פרופ' חיים סולובייצ'יק, פגישתם השנייה התמקדה בנושאים שהיו בעלי חשיבות למועצת הוועידה השנייה. נאמר לי שהרב וולף קלמן (Kelman) מ'כנסת הרבנים' דיווח שהרב השל סיפר לו שלפני ביקורו בוועידה אמר לו הרב סולובייצ'יק: 'איר זייט אונזרע שליח' (אתה שליחנו). על פי חיים סולובייצ'יק, כבר אז היו לאביו הסתייגויות בעניין מועצת הוועידה השנייה, והוא הניח שהכנסייה לא תחולל את השינויים התאולוגיים הדרושים לתפיסה היהודית של גאולה לאומית. ואכן, הקרדינל וילברנדס, ראש ועדת הוועידה ליחסים דתיים עם היהודים, כינה את השינויים שנעשו בתורת הכנסייה הקתולית 'תמורה אמתית, כמעט נסית, בעמדות הכנסייה והקתולים כלפי העם היהודי'. מצוטט אצל Thomas Stransky, 'The Catholic-Jewish Dialogue: Twenty Years after Nostra Aetate', *America* 154, No. 5 (Feb. 9, 1986), p. 93

43 'The Rav as Communal Leader' (לעיל הערה 32), עמ' 214. לפי רוזנצווייג, 'הרב דחה רעיון זה מכול וכול, והשתמש בטיעונים הבסיסיים שפיתח במסה "עצמות"'. רוזנצווייג מאמין (על פי שיחת טלפון ב־14 במרס 2004) שההוצאה בשנת 1964 שכותרתה 'עצמות' (Confrontation) נכתבה לפי דרישתו של הרב וולטר וורצבורגר (Wurzburger), ושיקפה את עמדת סולובייצ'יק משנת 1963 ואולי אף משנת 1962. וראו הערה 44 להלן.

לכבודו של הקרדינל. הוא דיבר על האיום שמעמיד הרשע לכל האנושות ועל הצורך בדרישה. על כך כתב הקרדינל וילברנדס:

בפגישה זו ציפינו גם לרב יוסף ב' סולובייצ'יק, אולם הוא לא יכול היה להגיע בגלל מחלתה הקשה של אשתו. היו לי הזכות והעונג לפגוש אותו ביחידות בערב של אותו יום. פגישה זו שכנעה אותי כליל: אם מועצת הוותיקן תגשים את כוונתה בעניין ההצהרה על אודות היהודים, יהיה לנו דרישה בעל אופי רוחני עם היהודים.⁴⁴

לאחר הפגישה השנייה ב־1964 פרסמה מועצת הוותיקן הצהרה שכותרתה *Nostra Aetate* ('בזמננו'). המועצה השמיטה מההצהרה התייחסות ישירה לביטוי *deicide* (רצח אל), גינתה גינוי חריף למדי את רעיון האחריות הקולקטיבית, והוסיפה פסקה בדבר תקווה אסכולוגית לאיחוד בין כנסת ישראל לכנסייה הנוצרית. בפסקה זו, שאולי נועדה לשקף רק את האמונה שבאחרית הימים כל אלה הקוראים בשם אלוהים יתקבצו ויתאחדו עם האל,⁴⁵ ראו יהודים רבים אישור מחדש של גישה מיסיונרית ליהודים. לפיכך כינה הרב השל את הטיוטה 'רצח-אל

44 מתוך ההקדמה לספר *A Prophet for Our Time: An Anthology of the Writings of Rabbi* Marc H. Tanenbaum, J. Banki and E. Fisher (eds.), New York 2002, p. xiv. אשתו של הרב סולובייצ'יק חלתה בין פורים ופסח באותה שנה. הרב פביאן שינפלד (Schoenfeld), בשיחת טלפון מיום 21 במרס 2004, נזכר ששמע מפי הרב סולובייצ'יק על פגישה שנערכה בין סולובייצ'יק לוילברנדס במלון בניו יורק. בפגישה נכח גם הרב ישראל קלבן (Klavan). הרב סולובייצ'יק חזר ולחץ על הקרדינל בעניין זכויות היהודים על ארץ ישראל, גישה לכותל המערבי ובניית בית המקדש. הקרדינל קיבל את שני הנושאים הראשונים אך לא את השלישי. בתו הבכורה של הרב סולובייצ'יק, ד"ר עטרה טברסקי, הזכירה (בשתי שיחות שהתקיימו בסוף מרס 2004) קרדינל שלא היה מארצות הברית (וילברנדס הוא הולנדי) ושבא לביתם בברוקליין, ככל הנראה באמצע או בסוף שנות השישים של המאה העשרים. היא זוכרת שאביה אמר לקרדינל, שאמו לא הייתה מרשה לו לצאת מהבית בחג הפסחא מחשש להתנכלויות אנטישמיות. הנרי סייגמן טוען (בשיחת טלפון מיום 4 במרס 2004) שהוא ארגן פגישה בתחילת שנות השבעים בין השניים במלון בניו יורק, ובפגישה נכחו הרב קלבן והאב פלנרי (Flannery). בפגישה זו דחק הרב סולובייצ'יק בקרדינל וילברנדס וביקש לדעת אם התאולוגיה הקתולית תוכל להכיל את האפשרות שיהודי מאמין יוכה בישועה. הקרדינל וילברנדס אמר לי (בשיחת טלפון מיום 29 במרס 2004), שהוא זוכר שפגש את הרב סולובייצ'יק לפחות פעמיים.

45 בסופו של דבר סולובייצ'יק עצמו תיאר את היהודים כ'מתפללים למען החזון האסכולוגי שלנו ומאמין באמונה שלמה שזה יתגשם כאשר אמונתנו תדרגת הייחוד אל האוניברסליות'. ראו עימות ('Confrontation', להלן הערה 49), עמ' 74.

46 ראו 'A Conversation with Dr. Abraham Joshua Heschel', December 20, 1972, NBC Transcript, pp. 12–13.

רוחני, והצהיר שאילו היה עליו לבחור בין המרת דתו ובין מיתה בתאי הגז של אושוויץ, היה בוחר באושוויץ. למרות זאת, ב־14 בספטמבר, ערב יום הכיפורים, נועד הרב השל עם האפיפיור פאולוס השישי כדי לשכנעו לאמץ את הנוסח המקורי שהציע הקרדינל ביאה נגד המרת דתם של היהודים והעלילה על רצח האל. השל ראה בפגישה מעין קידוש השם, אם לא פיקוח נפש ממש, וכתב:

הצלחתי לשכנע אף את האפיפיור [...] במו ידי הוא מחק פסקה שבה נכתב על המרת הדת או פעולה מיסיונרית המכוונת ליהודים [...] כנסייה אדירה ונבונה זו היושבת ברומא נוכחה לדעת שקיומם של יהודים כיהודים כה קדוש וכה יקר, עד כי הכנסייה תתמוטט אם לא יהיו עוד יהודים.⁴⁶

יוג'ין פישר, המזכיר הראשי של המזכירות ליחסי קתולים-יהודים בכינוס הלאומי של הבישופים הקתולים, כתב שבסופו של דבר השפיעו מאמציו של הרב השל עד כדי כך, שב־1967 השל היה יכול לכתוב שה'הסכמה' על היהודים היא ההכרזה הראשונה של הנצרות בהיסטוריה ביחס ליהדות שאין בה כל הבעת תקווה להמרת הדת.⁴⁷

בפברואר 1964, בכנס הסתדרות הרבנים דאמריקה, ביקר הרב סולובייצ'יק את ההצהרה המוצעת כ'תעמולה אוונגליסטית' שהתייחסה ליהודים רק כמועמדים להמרה. הוא טען כי יש להגביל את הדיון בין נוצרים ליהודים לנושאים שאינם דתיים, וכי יש לבקש מהמועצה רק לגנות את האנטישמיות ולא לבקש אישור לאחווה דתית.⁴⁸ באביב 1964 הוא נשא נאום ושמר 'עימות' ('Confrontation').⁴⁹ נדירים הם המקרים שבהם נאום, והמסה שנכתבה בעקבותיו, היו בעלי השלכות רבות כל כך או קראו תיגר בצורה בוטה כל כך על יחסי נוצרים-יהודים. השורות שלהלן אינן סיכום של המסה, שכן לשון המסה היא הנותנת לה את כוחה ועצמתה,⁵⁰ ומה שיובא כאן הם רק אותם היסודות שיש בהם משמעות

47 Abraham J. Heschel, 'From Mission to Dialogue', *Conservative Judaism* 21 (Spring 1967), p. 10

48 לדיון מפורט במעורבות היהודית במושב הרביעי של מועצת הוותיקן בשנים 1964-1965 ראו Judith Herschopf, 'The Church and the Jews', *American Jewish Year Book* 66 (1965), pp. 99-136; *idem* 67 (1966), pp. 45-77

49 'Confrontation' (להלן עימות) פורסם מאוחר יותר בכתב העת *Tradition* בשנת 1964, עמ' 29-5. פורסם מחדש בספר *A Treasury of Tradition*, New York 1967, pp. 55-78. הפרסום השני הוא המקור שממנו מצוטטים הדברים במאמר הנוכחי. בשנת 1978 הופיע לראשונה תדפיס של תרגום עברי למסה זו, בידי יוסף סובלמן, בהוצאת משרד החינוך והתרבות.

50 חלק גדול מהאמור להלן מבוסס על הערכתו של ד"ר יוג'ין קורן. ראו http://www.bc.edu/elements/texts/conferences/korn*research/cjl/meta וכן שם, תשובותיו של ד"ר דויד ברגר.

להשוואה עם הרב השל ולהנגדה אתו. אלה הם התנאים המוקדמים שמציב הרב סולובייצ'יק ליחסים בין יהודים לנוצרים:

1. יש להכיר בכך שעם ישראל הוא 'קהילה אמונית עצמאית שניחנה בערך פנימי-מהותי, כזה המאפשר לראותו על רקע המטה-היסטוריה שלו בלי להזדקק למסגרת קהילתית (קרי קתוליות) אחרת'.⁵¹
2. ליהדות יש 'מחויבות מיוחדת לאלוהים ו[...] תקווה להישרדות שאינן עומדות למשא ומתן ואינן נתונות לדיון או ויכוח'.
3. על היהודים להימנע מלהציע שינויים בדוקטרינה הנוצרית, משום שהצעות כאלה יובילו להצעות נוצריות בעניין האמונה היהודית. שינוי חייב להתחולל מבפנים, בצורה אוטונומית, משום ש'אי-התערבות היא תנאי בל יעבור לרצון טוב ולכבוד הדדי'.
4. על כל קהילה לנסח את עמדתה שיש לקהילה השנייה 'הזכות לחיות, ליצור, ולעבוד את האל בדרכה היא, בחופש ובכבוד'.

הרב סולובייצ'יק הדגיש שלכל אחת משתי הקהילות 'הזכות למחויבות ללא תנאי לאל, והן חיות מחויבות זו בתחושה של גאווה, ביטחון, כבוד ושמחה בהיותן מה שהן'. כמובן שיש כאן שלילה של הענקת 'טובות הדדיות' ככל שמדובר בעיקרי האמונה, או 'גישור על פני הבדלים' מתוך מחויבות לפשרה. את התנגדותו למשא ומתן של גישור הבהיר הרב סולובייצ'יק כך:

יש לדחות כל רמז, בין גלוי ובין נסתר, שרומזת קהילת הרבים שהיא מצפה שקהילת המעטים תשיל את ייחודה ותפסיק להתקיים מכיוון שהיא מיצתה את ייעודה בכך שסללה את הדרך לקהילת הרבים, כמשהו שאיננו דמוקרטי ושמנוגד לעצם הרעיון של חופש הדת [...]. זאת מפני שעלינו לזכור תמיד שמחויבותנו הייחודית לאלוהים ותקוותנו לשרוד אינן עומדות למשא ומתן, אינן ניתנות להסבר בכוח ההיגיון, ואינן נתונות לדיון ולוויכוח.⁵²

לענייננו יש לשים לב שטענתו הראשונה של הרב סולובייצ'יק דומה להמלצה השנייה שהמליץ הרב השל לקרדינל ביאה, ואילו בטענתו השלישית אפשר לראות ניגוד לטענה הראשונה של הרב השל.

המסה 'עימות' היא יוצאת דופן. אולי אפשר להסביר זאת דווקא על דרך השלילה, ולהסביר מה היא לא. היא לא נכתבה במקורה בעברית, שהיא הלשון הרגילה לדיון הלכתי. אין בה פסקי הלכה, ואין היא מתייחסת כלל להיסטוריה של

וראו גם Daniel Rynhold, 'The Philosophical Foundations of Soloveitchik's Critique of Interfaith Dialogue', *Harvard Theological Review* 96 (2003), pp. 101–120

51 עימות, עמ' 71–72.

52 שם, עמ' 72–73.

התפיסה היהודית את הנצרות. כמו כן אין בה מובאות תלמודיות, ואין בה זיקה להוגים הרלוונטיים לנושא כמו יהודה הלוי, הרמב"ם, הרמב"ן, מנחם המאירי, יעקב עמדין או ישראל ליפשיץ, ואף לא לגדולי ישראל מהמאה הקודמת.⁵³ למעשה כמעט אין בה ציטטות, והמעט המובא מדבריהם של הרמב"ם והרמב"ן אינו קשור לנצרות.⁵⁴ לבסוף, אין המסה עומדת על טיב הקשר בין נצרות לבין 'עבודה זרה'.⁵⁵

בד בבד, המסה 'עימות' רוויה פרדוקסים רבים. הכתוב מעלה את התקשורת בין אדם לחווה לדרגת פרדיגמה אנושית, מפשיט מהם את היותם זכר ונקבה, ולמעשה הופך את הסיפור המקראי לסיפור רוחני יותר מאשר הרוחניות הפילולוגית או האלגוריה הנוצרית. ההתייחסות לאדם הראשון ולאדם השני, גם אם מקורה אולי בקבלה, קרובה ביותר לאיגרות של פאולוס⁵⁶ ולתאולוגיה נוצרית מודרנית.⁵⁷ הניתוח של יחסי יהודים ונוצרים תחום בדימויים עתיקי יומין של יחסי יעקב ועשו, שניחוח חשיבה יהודית ימייניימית עולה מהם.⁵⁸ המסקנה,

53 רבים מאלה מצוטטים במאמר המקביל של השל (ראו להלן).

54 עימות, הערות 2 ו-6.

55 מובן שיקשה על מי שהיה בקי בתורתם של קרל בארת וריינהולד נייבור, במידה שהיה בקי בהם סולובייצ'יק, להתמודד עם הנצרות במונחים אלה. ב'קול דודי דופק' (לעיל הערה 31), רומז סולובייצ'יק שיש לו ידע רב על אלף ותשע מאות שנות הנצרות מיוסטינוס מרסיר ועד למאה העשרים.

56 איגרת אל הקורנתיים טו; איגרת אל הרומיים ה.

57 ד"ר אלן בריל משיבה אוניברסיטה מבחין כאן בהדים של התאולוג הפרוטסטנטי קרל בארת, שבחיבורו *Church Dogmatics* העמיד זו מול זו תרבות ואמונה. את התרבות הראשונה הוא מייחס לאדם הראשון, איש המלכות, ואת התרבות השנייה לאדם השני, איש הברית. עוד תאולוג פרוטסטנטי בעל השפעה הוא אמיל ברונר (Brunner). ההשפעה שהייתה לספריו *The Divine Imperative* ו-*Die Mystik und das Wort* גדולה עד כדי כך, שבביל סבור שסולובייצ'יק 'נועץ ישירות בכתביו של ברונר לפני שנשא רבות ממסותיו' (ראו מאמרו של בריל בכרך זה). חיים סולובייצ'יק מאשר שאביו רחש 'כבוד רב' לברונר. הרב סולובייצ'יק מזכיר תכופות את בארת ואת ברונר בספרו 'המחשב ההלכתי'; הוא מזכיר את שניהם גם יחד בהקדמה (עמ' 4), ובהערה 93 שבעמוד 129. גם השל מצטט את *Church Dogmatics* של בארת ואת *The Divine Imperative* פרי עטו של ברונר. ראו על כך בספרו של השל *Moral Grandeur and Spiritual Audacity* (לעיל הערה 15), עמ' 419 הערה 70 ועמ' 420 הערה 4.

58 בפרשנותו לישעיהו לה מגן אברבנאל בהתלהבות על זיהוי עשו עם הנצרות. המקור לקשר שקשרו חז"ל בין עשו/אדם לרומי איננו ברור (ראו: Louis Feldman, 'Remember Amalek!': *Vengeance, Zealotry, and Group Destruction in the Bible According to Philo, Pseudo Philo, and Josephus*, Cincinnati 2004, pp. 62–67. אפשר שההקבלה קשורה לגזרות אדריאנוס (ראו בראשית רבה סה, כא). בין כך ובין כך אין לקשר זה ולא כלום עם ההיסטוריה, כפי שציין הרב סעדיה גאון לפני למעלה מאלף שנים. ראו Saadia's Polemic Against Hivi

המבוססת על האסרטיביות של יעקב, היא יצירה פרשנית של הרב סולובייצ'יק, פרשנות המנוגדת למדרשים המתארים את יעקב מתרפס בפני עשו.⁵⁹ למרבה האירוניה מתברר, שהמסורת התאולוגית הנוצרית ראתה ביהודים את עשו ואילו את עצמם – 'ישראל האמת' – ראו כיעקב.⁶⁰ המסה קוראת לכך שכל הקהילות הדתיות תעמודנה באמת מידה של 'דמוקרטיה דתית וליברליזם', בעוד היא דוחה כל אמת מידה משותפת עם דתות אלה. לבסוף, המסה מצביעה על אנלוגיה בין מצבו הדתי של הפרט ומצבו הדתי של הכלל, אף כי היא מניחה שחלק גדול מן החוויה הדתית הפרטית איננו בר הבעה. ואכן, למרות הטיעון על נמנעות הבעת החוויה הדתית ניסה הרב סולובייצ'יק לעשות כן בנאומו 'איש האמונה הבודד' ('The Lonely Man of Faith') שנשא בפני קהל קתולי בסמינר סנט ג'ון (St. John's Seminary) בברייטון שבמסצ'וסטס בשנת 1964.⁶¹ במה נשתנתה תגובה זאת (או תשובה זאת) מכל התגובות האחרות לנצרות? מדוע היא חסרה את היסודות המסורתיים של הדיון היהודי בנצרות? האם יסודות

67. *Al Balkhi, I. Davidson (ed.), New York 1915, # 76, p. 67*. תמיהה גדולה יותר היא, כיצד הפך אחיו התאום של יעקב לנציגו המובהק של העולם הנכרי. המאמר 'בידוע שעשו שונא ליעקב' (ספרי במדבר סימן ס, מהדורת הורוביץ, עמ' 65), המתייחס לעשו המקראי מספר בראשית, הובן במשמעות 'ברור מעל לכל ספק שעשו שונא את יעקב', ומתייחס לעולם הנכרי בכללו.

59. בראשית רבה עה, ב. מעניין לדעת מה היה חושב סולובייצ'יק לו היה המופת שלו אברהם שלימד תורה ויראת שמים את אנשי חרן (תנחומא, פרשת לך לך סימן יב). ראו מנחם כשר, תורה שלמה, כרך ג, עמ' 555 הערה 95. ראו גם רמב"ם, משנה תורה, הלכות עבודה זרה א, ג.

60. זיהוי זה כבר נמצא אצל בן דורו הצעיר של רבי עקיבא, יוסטינוס מרטיר; ראו דיאלוג עם טריפון היהודי, 134 (ירושלים תשנ"ה). ראו גם Rosemary Reuther, *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, New York 1979, p. 133; Gershon Cohen, *Studies in the Variety of Rabbinic Cultures*, Philadelphia 1999, pp. 251–261. מכאן אנו למדים, שהטענות הדומות של היהודים ושל הנוצרים לזהותם עם יעקב ולזהותה של הדת האחרת עם עשו מתועדות כבר במחצית הראשונה של המאה השנייה.

61. כשצינתי את הפרדוקס הזה לפני בתו של הרב סולובייצ'יק, ד"ר עטרה טברסקי, היא הסכימה שהשיחה, אשר בה נכחה עם בעלה המנוח, הייתה בגדר שיח דתי כללי ותואמת את עמדתו של סולובייצ'יק שאף כי 'אנו מוכנים לדון בבעיות דתיות אוניברסליות, נתנגד לכל ניסיון לדון במחויבות האישית והפרטית שלנו' (עמ' 80). על פי ד"ר טברסקי, שתי תפיסות עמדו בבסיס התנגדותו של הרב סולובייצ'יק לדרשיה יהודי-נוצרי. האחת הייתה 'ידרשיה' עשוי לצמצם את ההבדלים כדי להדגיש את המשותף, דבר שיהיה בו משום חוסר כנות אינטלקטואלית. שנית, הרב ראה שיש בדרשיה יהודי-נוצרי מקום לאי הבנה, כיוון שליהדות ולנצרות מונחים תאולוגיים משותפים שאינם שווים משמעות. בנושא זה ראו את מאמר הביקורת שלי על Irving Greenberg, *For the Sake of Heaven and Earth: The New Encounter between Judaism and Christianity*, בתוך 27, 1 (2007), pp. 103–125.

אלה חסרים משום שהיה ברור לרב סולובייצ'יק מה רב המרחק בין המצב המודרני לזה של ימי הביניים? ככלות הכול, המשוואה הפוליטית-דתית כמעט נהפכה על ראשה. בימי הביניים הייתה הכנסייה בשיא כוחה והיהדות הייתה בשפל. עתה, עם כינונה של מדינת ישראל, נמצאת היהדות בשיאה ואילו הכנסייה בשפל.⁶² שלא כבעבר, יתרונה של הנצרות על היהדות מתבטא עתה בממד הכמותי גרדא – ריבוי מאמיניה – ולכן הרב סולובייצ'יק מעניק לכנסייה את התואר קהילת הרבים וליהדות את התואר קהילת המעטים. כך או כך, הכנסייה מוצגת כקהילה אמונית שיש לה יושרה משלה.⁶³

המסה אינה כתובה כפסק הלכה, אלא כהרהור מדיטטיבי המציג פנים לכאן ולכאן בסוגיה סבוכה זו. סתירותיה הפנימיות של המסה חיוניות למסר שלה:⁶⁴ ידה האחת של המסה נותנת, והאחרת – לוקחת. מחד גיסא יש בה די איסורים לחזק את אלה המהססים להיכנס לדיון או את אלה שאינם רוצים בו כלל, ולתת להם לגיטימציה דתית להימנעות זאת. מאידך גיסא יש בה די עמימות המאפשרת לאלה הבקיאים ברזי התאולוגיה, ושאינם כורעים ברך בפני הנצרות או המודרנה, לפתח דרישה עם הנצרות. מכאן שהמסה משמשת איסור לרבים והיתר ליחידים.⁶⁵ יש שיטענו שהרב אומר שני דברים בעת ובעונה אחת, ואכן יש צדק בדבריהם, שכן השבר היהודי המודרני אינו מאפשר מתן מענה אחד ויחיד לנושאים הבווערים המסעירים את הנפש. בחיי הנפש היום אין כמעט מקום להנחות כוללות. תשובתו של הרב חייבת להיות קשובה לצרכים של תלמידיו, ליכולות שלהם ולמצבם. הרב סולובייצ'יק עצמו היה יותר רבי מאשר פוסק, וכך

62 סולובייצ'יק רווה נחת מהיפוך גורלות זה, וראה בו את הדפיקה החזקה של האהוב 'בפתח האוהל התיאולוגי' (קול דודי דופק [לעיל הערה 31], עמ' 24–25).

63 מכאן שאין לראות בעמדתו של הרב סולובייצ'יק משום חוסר הערכה לפלורליזם קוגניטיבי. אולם לדידו 'פלורליזם קובע רק שהאובייקט מגלה את עצמו לסובייקט בדרכים רבות, ושיש telos מסוים המקביל לכל אחד מהגילויים האונטיקליים הללו' (המחשב ההלכתי, עמ' 16 T 1), וזאת משום ש'אורה הלבן של האלוהות תמיד נשבר ב"כיפתה רבת הצבעים" של המציאות' (שם, עמ' 46).

64 על הסתירות במכוון בכתבי סולובייצ'יק ראו אהוד לוז, 'היסוד הדיאלקטי בכתבי הרב י' ד' סולובייצ'יק', דעת 9 (קיץ 1982), עמ' 75–82. על כתיבה זו הגן עמיתי המנוח מרווין פוקס: Marvin Fox, 'The Unity and Structure of Rabbi Joseph B. Soloveitchik's Thought', *Tradition* 24, 2 (Winter 1989), pp. 44–64.

65 ראו David Hartman, *Love and Terror in the God Encounter: The Theological Legacy of Rabbi Joseph B. Soloveitchik*, Woodstock, VT 2001, ch. 5, esp. p. 138; Walter Wurtzburger, 'Justification and Limitations of Interfaith Dialogue', W. Wurtzburger and E. Borowitz (eds.), *Judaism and the Interfaith Movement*, New York 1967, pp. 7–16.

יכול היה להעניק פרשנויות שונות לתלמידיו השונים.⁶⁶ נראה שגחמותיו של העולם הפוסט-מודרני אינן מאפשרות להיות פוסק בלי להיות רבי, שכן תקפותו של סדר אובייקטיבי קשורה לא פעם בשיקוף של מציאות סובייקטיבית.⁶⁷ במאמרו 'משליחות לדריש'יח'⁶⁸ הגיב הרב השל לעמדה שזוהתה עם הרב סולובייצ'יק.⁶⁹ המאמר עובד מהרצאה שנשא בכנס כנסת הרבנים (Rabbinical Assembly) בשנת 1966, וכן שולבו בו חלקים מנאום הפתיחה ב־Union Theological Seminary שהתפרסם בשם 'אין דת שהיא אי'.⁷⁰ לאחר שכתב שהמטרה העיקרית של המאמר היא למצוא בסיס דתי לשיתוף פעולה בעניינים שיש בהם ממד מוסרי ורוחני, למרות חילוקי הדעות, פנה הרב השל לחדד את ההבדלים בין מצבנו הנוכחי לבין המצב שלפני התקופה המודרנית:

רבים וטובים בינינו חושבים עדיין במונחים של תקופה שבה היהדות התעטפה בבדידות רוחנית, תקופה שאותה ניסיתי להחיות בספרי 'לה' הארץ ומלואה' היום [...] מעורבות תפסה את מקומה של ההתבודדות.

66 נקודה זו עולה בקנה אחד עם טבעה הפרדוקסלי של התופעה הקרויה 'הרב' למגוון תלמידים גדול כל כך. על ההבנות השונות המתחרות זו בזו ראו את הספרות המצוטטת אצל Christian Rutishauser, 'Doppelte Konfrontation: Rav Josef Dov Soloviechiks umstrittenes Modell für den jüdisch-christlichen Dialog', *Judaica Beiträge Zum Verstehen des Seth Farber, An*, *Judentums* 59 (Marz 2003), pp. 12–13 n. 2. כמו כן, ובמידה קטנה יותר, *American Dreamer: Rabbi Joseph B. Soloveitchik and Boston's Maimonides School*, Hanover 2004, p. 157 n. 1. סולובייצ'יק היה גדול הן כמגשר והן כמציב גבולות. רבים מתלמידיו שלא רצו או לא יכלו לשאת את המתח שבשמירה על השניים גם יחד הפכו מגשרים או מציבי גבולות לקבוצות מחוץ לאורתודוקסיה המודרנית, וקבוצות אלה היו יהודיות וגם לא יהודיות. המגשרים רואים ברבם את המתיר הגדול, ומציבי הגבולות רואים בו את האוסר הגדול. במידה כזו או אחרת הצדק עם שני הצדדים. ואכן, נראה שמיקומו של אדם בקשת הגוונים האידאולוגית, וכן תפקידו בקהילה, קובעים בעיניו מה עיקר במשנתו של סולובייצ'יק ומה טפל.

67 כך גם צוטטו דבריו של הרב יצחק הוטנר, ראש הישיבה האמריקני שהיה קרוב ביותר בנפשו ובניסיונו לרב סולובייצ'יק: 'למרות מה שתשמעו שנאמר בשמי, אל תאמינו לזה אלא אם אמרתי לכם דברים אלה אישית' (Goldberg, *Between Berlin and Slobodka*) [לעיל הערה 7], עמ' 73. על תשובות רב אישיות ראו עקיבא יוסף אייזנבך, אור שבת, ירושלים תשנ"ד, עמ' 277–279.

68 ראו: Abraham J. Heschel, 'From Mission to Dialogue', *Conservative Judaism* 21 (Spring 1967), pp. 111.

69 הן סולובייצ'יק והן השל הגיבו בחיוב להזמנתו של קהל נוצרי לבוא ולשוחח אתם בנושא זה. לאחר מכן דיבר כל אחד מהם עם הקהל שלו. כדאי היה להשוות בין שני המאמרים של השל ושני המאמרים של סולובייצ'יק שהם תוצאה של ההזמנות הללו.

70 'No Religion Is an Island', *Union Seminary Quarterly Review* 21 (January 1966) 28. המאמר הודפס מחדש בספר הנושא שם זה; ראו לעיל הערה 28.

האמנציפציה [...] לא רק העניקה לנו זכויות אלא גם הציבה בפנינו חובות [...] אנו ערים במיוחד ליחסי הגומלין החיוניים שבין רגישות דתית למצב האנושי.⁷¹

לשיטתו של הרב השל כשם שבידול פיזי איננו בגדר המציאות החברתית-פוליטית, כך גם הבידול הרוחני איננו עוד אופציה מוסרית. לאחר שתקף את ההתבדלות היהודית פנה הרב השל לרוח הנצחנות הנוצרית, באמרו שאמנם אנו מתפללים 'שכל בני האדם יקראו בשם אלוהים, אך אין אנו מטיפים להמרת דת, ורואים בכל ניסיון לנשל אדם מאמונתו הנאצלת וממורשתו משום 'יהירות'. ועם זאת, בהיותו ער לתלות הבלתי נמנעת בין המתרחש בעולם הנוצרי לעולם היהודי הוא קובע: 'אם לא נלמד לעזור זה לזה, רק נחליש זה את זה'.⁷²

הרב השל ממשיך ופונה לאותם יהודים המקבלים את עליונותה של ההלכה וגם לאותם נוצרים המקבלים את עליונותם של דברי הכנסייה:

הסוגיה הראשונה בחשיבותה על הפרק היום היא [...] ההנחה שבבסיסן של שתי הדתות, והיא, האם קיימת מציאות אלוהית הדואגת לגורלו של האדם ובאופן מסתורי משפיעה על ההיסטוריה. הסוגיה העליונה היא אם אנו חיים או מתים אל מול האתגר הגדול של אלוהים חיים ואל מול ציפיותיו. המשבר סובב כל אחד מאתנו. יהודים ונוצרים גם יחד בוכים מאומללות ומהפחד מהניכור מאלוהים.

הרב השל ראה טעם לפגם בדהיודאיזציה של הנצרות, בהתנערותה מהיהדות, ובמיוחד כשמדובר בתנ"ך, ובדוגמטיזציה של התאולוגיה הנוצרית. הוא חיפש קואליציה של יהדות ונצרות נגד התנועה הניהיליסטית המודרנית, נגד הפשטת התנ"ך מקדושתו, ונגד הסרת התנ"ך מהשיח הציבורי. כל אלה, חשש, יגרמו לכך שחיים של אמונה יהפכו ליוצא דופן.

הבנה זו של המנדט המשותף היא בדיוק מה שדחף את השל להתנגד לצרות אופק דתית, ואולי הוא רמז לעמיתו מבוסטון באמרו: 'היו ימים שבהם לא יכולת להוציא מאיש בוסטון הודאה שמרכז בוסטון אינו לבה של מערכת השמש, או שלדתו של האדם אין מונופול על רוח הקודש. היום אנחנו יודעים שאפילו מערכת השמש איננה לבו של היקום'.⁷³

לעומת זאת, לדעת השל, 'אין דת שהיא אי', מכיוון ש'כולנו מעורבים זה בזה. ובגידה רוחנית של האחד משפיעה על האמונה של כולנו' (שם). הוא

71 השל, משליחות לדרישה (לעיל הערה 68), עמ' 1.

72 שם, עמ' 1-2.

73 שם, עמ' 3.

מציין שהציניות אינה מוגבלת בתחום מסוים, ומכאן ברור שדתות אינן יכולות לעמוד על האשליה שבבידוד מוחלטת' (שם). השל מציג שאלה בוטה: 'האם עלינו לסרב להידברות זה עם זה ולייחל זה לכישלוננו של זה? או שמא על כל אחד מאתנו להתפלל לבריאותו של הזולת, ולעזור זה לזה לשמור איש איש על מורשתו בכך שנשמר מורשת משותפת?' בתשובה לשאלה הרטורית הזו הוא קובע: 'העולם הוא מקום קטן מלהכיל הכול חוץ מאשר אכפתיות הדדית וכבוד עמוק לזולת. העולם גדול מדי לכל דבר חוץ מאשר אחריות זה לזה' (שם). למעשה הוא לא רק התנגד לבידוד דתי, אלא אף פעל ליצור קואליציה של דתות שתהווה כוח נגדי למגמות הניהיליסטיות העולמיות המאיימות על הדתיות העולמית.

בנקודה זו נוקט השל מהלך פרדוקסלי. מחד הוא מדגיש ש'על המסתורין של ייחודה של כנסת ישראל לעמוד תמיד לנגד עיניה'. מאידך הוא יוצא מגדרו לזהות את הפסוק שבדרך כלל משמש לתמוך בעמדת ההתבדלות, 'עם לבדד ישכן ובגוים לא יתחשב' (במדבר כג 9), עם 'בלעם, הנביא מאומות העולם'.⁷⁴ בזיהוי זה נראה כאילו הוא מבקש לומר, שרק פרשנות שיש בה סטייה יכולה להגביל את הייחודיות של עם ישראל ולצמצמה לחיים של בידוד.

מה הוא אפוא הבסיס המשותף ליהודים ולנוצרים? הרב השל מאמין שכל האנושות יכולה להיות מאוחדת בגלל צלם אלוהים הנמצא בכל אחד, ואילו נקודת המפגש של יהודים ונוצרים יכולה להיות גם 'רמת החיל והרעדה, הענווה ומוסר הכליות, המקום שבו הרגעים האישיים של האמונה אינם אלא גלים באוקיינוס האינסופי של האנושות המושיטה ידה אל האלוהים [...] המקום שבו נפשותינו נסחפות במודעות שבכורח להיענות לדבר האלוהים'.⁷⁵ נכון אמנם, 'שאוילי לא נסכים בינינו על הדרכים להגיע לחיל ולרעדה, אך החיל והרעדה דומים'. ללא קשר להבדלים הקשורים בדוקטרינה אנו מאוחדים 'בהיותנו בעלי אחריות כלפי האלוהים, בהיותנו מושא דאגתו [...] במיוחד אנו מאוחדים במחויבות לתנ"ך ככתבי קודש, לאמונה בבורא עולם, לאמונה באלוהי אברהם, במחויבות לרבות ממצוות האל, לצדק ולרחמים, לתחושה של מוסר כליות, לרגישות לקדושת החיים ולמעורבותו של אלוהים בהיסטוריה. אנו מאוחדים באמונה שללא הקדוש ימוגר הטוב, ובתפילה שאחרית ההיסטוריה לא תגיע לפני אחרית הימים'.⁷⁶ הרב השל קורא תיגר הן על היהודים והן על הנוצרים בכל הקשור לתפקידו של האחר:

על הנוצרי להיווכח שעולם ללא עם ישראל יהיה עולם ללא אלוהי ישראל.

74 שם, עמ' 4.

75 שם, עמ' 5.

76 שם, עמ' 6.

על היהודי [...] להכיר בתפקיד החשוב ובחלק הגדול שיש לנצרות בתכנית האלוהית לגאולת בני האדם כולם'. ואכן, 'יש לשאול בדבר ההתנגדות לנצרות: מהי החלופה הדתית לעולם הנוצרי שאנו רואים לנגד עינינו? האם במשך כמעט אלפיים שנים לא נמנענו מלהטיף יהדות לאומות העולם?' והרי אם 'היהדות היא אם הנצרות, הרי שיש לה עניין בהמשכיותה של זו. התשכח אישה עולה (ישעיהו מט 15), אפילו אם סטה מדרך הישר?⁷⁷

את דבריו מסיים הרב השל באזהרה. אף כי יש באזהרה זו הסכמה עם חלק מהשגותיו של הרב סולובייצ'יק, הוא עדיין שומר על עמדתו בעניין השיח היהודי-נוצרי:

סירוב לדבר עם מלומדים נוצרים הוא מעשה ברברי. ואילו הוראה בלא כישורים ובלא מחויבות תוביל לבלבול ולתסכול. אפשר שאין אנו מוכנים לדרישת מעמיק, שכן מעטים הם אלה המוכשרים לכך. אולם הגיע הזמן ללמוד יחד ברמה האקדמית הגבוהה ביותר, בחיפוש אמיתי אחר הבנה הדדית ואחר דרכים שיוציאו אותנו מן הקושי שנקלענו אליו, קושי מוסרי ורוחני המשפיע על האנושות כולה.⁷⁸

האם הניבה גישתו של הרב השל פרות בשנות השישים של המאה העשרים?⁷⁹ תשובה מלאה יותר נמצאת במאמרו של מיכאל צ'סטר, 'השל והנוצרים'.⁸⁰ צ'סטר מצטט הספד שנשא ג'ון בנט, נשיא ה-Union Theological Seminary, על הרב השל, שהוזמן להיות המרצה האורח הלא-נוצרי הראשון בתולדות המוסד. וכה אומר בנט:

אברהם השל היה שייך לכל הקהילה הדתית באמריקה. אינני מכיר אדם נוסף שאמירה זו הייתה כל כך נכונה לגביו. הוא היה יהודי עד עמקי נשמתו בשורשי הרוחניים והתרבותיים, בקרבתו לסבל היהודי, במחויבותו הדתית, באהבתו לעם ישראל ולארץ ישראל, ובאיכות הנבואית שהייתה לנוכחותו. ועם זאת הוא היה מקור השראה דתית לנוצרים ולמחפשי דרך רבים מחוץ

77 שם, עמ' 8.

78 שם, עמ' 10-11.

79 אשר לשנות החמישים של המאה העשרים, דעתו של פרופ' סנדרס מה-Union Theological Seminary הייתה שעבודתו המפורסמת של קרל בארת *The Humanity of God*, שיצאה לאור בשנת 1956, הושפעה מספרו של השל *God in Search of Man*, שיצא לאור שנה קודם לכן. ראו James A. Sanders, 'An Apostle to the Gentiles', *Conservative Judaism* 28 (Fall 1973), p. 61.

80 Michael Chester, 'Heschel and the Christians', *Journal of Ecumenical Studies* 38, 2-3 (Spring-Summer 2001), pp. 246-270.

לגבולות הדתיים המוכרים. אמונתם של הנוצרים בדתם הם ניזונה מהחזון שלו וממילותיו.⁸¹ אני מאמין בכל לבי שעבר קו שבר רדיקלי בדעתם ובמצפונם של קתולים ופרוטסטנטים, שלשניהם עבר מרושע של אנטייהודיות,⁸² שלא פעם סייע ליצור אקלים שבו פרחו אנטישמיות ברוטלית. אני סמוך ובטוח שנקודת המפנה הגיעה סוף סוף, המפנה מההיסטוריה האכזרית והמרושעת, ושהיתה לאברהם השל השפעה אדירה על מה שאפשר לכתוב 'גיבושו של השנינו'.⁸³

את דעתו של בנט מאשש הכומר הישועי דונלד ג' מור:

כל מי שמכיר את מהלך היחסים הקתוליים-יהודיים יזהה את צירוף המקרים המופלא בין ארבע ההצעות שבמזכר שלו [המזכר של השל שהוזכר לעיל] לבין מה שקרה בפועל בכנסייה הרומית-קתולית, מבחינת הדוקטרינה והמבנה בעשרים וחמש השנים האחרונות.⁸⁴

שני אירועים שהתרחשו בשנות השבעים של המאה העשרים מדגישים את הפרי שנשאו מאמציו של השל. ב-31 בינואר 1973, כחודש לאחר מותו של הרב השל, דיבר האפיפיור פאולוס השישי בוטיקן לפני קהל אלפים. נושא הדיון היה החיפוש אחר אלוהים. האפיפיור אמר: 'אפילו לפני שהתחלנו לבקש את האלוהים, חיפש אלוהים אותנו'. הטקסט שיצא לאור בעקבות הנאום מצטט את המהדורה הצרפתית של ספרו של השל 'אלוהים מחפש את האדם'.⁸⁵ רבים טוענים שהיה זה אזכור תקדימי מפי אפיפיור לאדם שאינו נוצרי. ב-10 במרס באותה שנה נקט כתב העת הישועי המוביל בארצות הברית, *America Magazine*, צעד שטרם

81 שם, עמ' 249.

82 הקרדינל יוהנס וילברנדס כתב, שמאמרו של השל משנת 1966 'No Religion is an Island' הוא שסייע לשכנע אותו ש'אנטישמיות היא פשוט אנטי-נצרות'. ההפניה למקור באדיבותו של האב דויד מיכאל מאוניברסיטת ברנדייס: *Church and the Jewish People: New Considerations*, New York 1992, p. 162.

83 צ'סטר (לעיל הערה 80), עמ' 251.

84 Donald J. Moore, S. J., *The Human and the Holy: The Spirituality of Abraham Joshua Heschel*, New York 1989, p. 12. מור משווה את המזכר של השל לשינויים בתורתה של הכנסייה (עמ' 17-18). הערכתו זו אוששה גם במאמרו של פישר 'Heschel's Impact on Catholic Jewish Relations' (לעיל הערה 37), עמ' 115. גם הקרדינל וילברנדס מעיד ש'השפעתו של השל על התאולוגיה של מועצת הוותיקן השנייה בנושא דתות העולם הייתה עמוקה ומכרעת' (ההקדמה לספר *No Religion Is an Island* [לעיל הערה 28]).

85 הניסוח הקלסי לכך מצוי בשירו של רבי יהודה הלוי 'אנה אמצאך'. שם אומר המשורר: 'ובצאתי לקראתך לקראתי מצאתיך'.

נודע כמותו, והקדיש גיליון שלם למחשבה דתית יהודית, דיון שנבע מעיון בהשפעתו של הרב השל. במאמר המערכת כתב העורך, הכומר דונלד קמפיון:

הדוגמה הטובה ביותר שאנו הנוצרים יכולים לקבל באשר לחיוניות המתמשת ולעושרה של המסורת היהודית שאנו חולקים בחסדי שמים, היא הדמות והמופת של פרופסור השל [...] אנו תקווה שגיליון מיוחד זה לא רק יציג לקוראינו הנוצרים את החכמה והקדושה של אדם ושל המורשת הקדושה שממנה ינק, אלא גם יגביר את האהבה [...] שאותה חתר, בכל מאווד, להשריש. כל אחד מכם הקוראים ילמד את השיעור האישי שלו מאברהם השל כאשר הוא מדבר אתכם על המסורת החיה של היהדות, בכל האנרגיה שלה, בכל קדושתה ובכל היותה רחומה. מי ייתן והאלוהים אשר יהודים, נוצרים ומוסלמים סוגדים לו יעניק לנו חיים בצוותא בשלום, בהבנה ובהערכה הדדית.

לבסוף עלינו לשאול, אם גישתו של הרב השל ממשיכה לתת את אותותיה גם במאה העשרים ואחת. בשנת 2003 פרסמה 'קבוצת המלומדים הנוצרית' (The Christian Scholars Group) הצהרה שכותרתה 'מחויבות קדושה: חשיבה מחדש על האמונה הנוצרית ביחס ליהדות ולעם ישראל'. בהצהרה נכללו עשר אמירות שהן בבחינת חומר למחשבה לחברי הקבוצה:⁸⁶

1. הברית של אלוהים ועם ישראל קיימת לעד.
2. ישוע מנצרת נולד ומת יהודי נאמן.
3. יחסי נוצרים-יהודים היום אסור שיתבססו על מחלוקות עתיקות יומין.
4. היהדות היא דת חיה שהתעשרה במהלך התפתחות בת דורות רבים.
5. המקרא מקשר בין יהודים לנוצרים וגם מפריד ביניהם.
6. אישור הברית הנמשכת בין אלוהים לעם ישראל משליך על תפיסת הנצרות את הגאולה.
7. אל לנוצרים לנסות להמיר את דתם של היהודים.
8. פולחן נוצרי המלמד לבוז ליהודים מבזה אלוהים.
9. אנו מאשרים את חשיבותה של ארץ ישראל לחייו של עם ישראל.
10. על נוצרים ויהודים לעבוד יחד לתיקון העולם.⁸⁷

86 Christian Scholars Group, 'A Sacred Obligation: Rethinking Christian Faith in Relation to Judaism and the Jewish People', *Annual Report* 2003, Center for Christian Jewish Learning at Boston College, pp. 8-9. הצהרה זו היא תשובה חלקית לקריאה שיצאה ליהודים לבחון את הבנתם את הנצרות: 'Dabru Emet: A Jewish Statement on Christians and Christianity'. את שני המסמכים ניתן למצוא באתר <http://www/bc.edu/research/cjl/resources/articles>

87 כדי לראות עד כמה התקדם הנושא, להלן ממצאה של קלייר הצ'טבישופ. היא מונה דברים

הצהרה זו עונה על כל דרישותיו של הרב אברהם יהושע השל, ולמעשה מסכמת את רוב משנתו. ואם כן יש לשאול: אילו אישורה הכנסייה הצהרה זו, האם הייתה עונה בזה על דרישותיו של הרב סולובייצ'יק? דומני שקשה להשיב על כך בשלילה.

שלמדו צעירים כתולים בארצות שונות בשנות השישים של המאה העשרים, כאשר סולובייצ'יק שקד על 'Confrontation':

1. היהודים אחראים באופן קולקטיבי לצליבה, והם עם של 'רוצחי אל'.
2. הגלות היא העונש ליהודים על הצליבה ועל קריאתם 'דמו בראשנו ובראש זרענו'.
3. ישוע ניבא שעמו ייענש. הוא קילל את היהודים, וקללה זו בעינה עומדת, וכמוה קללת האל אותם. אשמה מיוחדת רובצת לפתחה של ירושלים.
4. העם היהודי בכללותו דחה את ישוע בחייו, והסיבה לדחייה זו היא חומרנותו של היהודי.
5. עם ישראל העמיד את עצמו במצב שהוא מעבר ליכולת להיגאל, והוא נדון למארת עולמים.
6. עם ישראל בגד בשליחות ואשם בכפירה.
7. היהדות הייתה פעם דת אמת, אך היא התאבנה ועברה מן העולם עם בואו של ישוע.
8. עם ישראל אינו עוד העם הנבחר, והנוצרים הם שתפסו את מקומו.

ראו Claire Huchet-Bishop, *How Catholics Look at Jews*, New York 1974



בשיח ובמעשה הציבורי

בין אורתודוקסיה מודרנית בארצות הברית לציונות דתית בישראל: השפעת הרב סלובייצ'יק על עמדות הציבור הדתי בישראל

קלמן נוימן

השפעתו וכתביו

לפחות משנות החמישים של המאה הקודמת הוכר הרב סלובייצ'יק כמנהיג היהדות האורתודוקסית המודרנית בארצות הברית. הוא זכה בכינוי הרב סתם, ועמדות שהוא קבע בנושאים ציבוריים הפכו לעתים קרובות לעמדה המקובלת על ציבור זה כולו. דוגמאות לכך ניתן להביא בעמדתו השוללת לחלוטין בית כנסת ללא מחיצה, עד כדי פסיקה שאין להתפלל במקום כזה אפילו במחיר ביטול מצוות שופר בראש השנה;¹ בעמדתו בנושא השיח היהודי-נוצרי, שהוצגה במאמר 'Confrontation' ולאחר מכן תורגמה למעשה בהחלטות של הסתדרות הרבנים באמריקה;² או באיפסילת השתתפות בארגוני גג עם הזרמים הרפורמי והקונסרבטיבי – סוגיה שזימנה לו עימות חריף עם הנהגת הציבור האורתודוקסי-חרדי בארצות הברית.³

לעומת זאת, אין ספק שבישראל הוא לא זכה למעמד בכיר כזה. ברצוני להציע כמה אפשרויות להסבר עובדה זאת. לאחר מכן אדון במקרה מבחן של עניין ציבורי שעליו הביע הרב את דעתו והתגובות לכך בארץ.

תיאור הרב כגדול בתורה, המביא את הדרך הלמדנית של 'בית בריסק' לשיאים של העמקה וחיידוש, וכהוגה דעות יחיד ומיוחד איננו מספיק כדי להסביר את המעמד שהוא זכה לו ביהדות ארצות הברית. הערצת דמותו של הרב חרגה הרבה מעבר לתפוצת תורתו, וודאי לא נבעה מתפוצת תורתו שבכתב. לא זו בלבד

- 1 ראו Baruch Litvin, *The Sanctity of the Synagogue*, New York 1959
- 2 המאמר הודפס לראשונה ב־Tradition 6 (1964), pp. 5–9, ויצא גם בתרגום לעברית: עימות, תרגם הרב יוסף סובלמן, ערך י' אלדד, ירושלים תשל"ח. ראו מאמרו של ראובן קימלמן בקובץ זה, וכן Reuven Kimelman, 'Rabbis Joseph B. Soloveitchik and Abraham Joshua Heschel on Jewish Christian Relations', *Modern Judaism* 24 (2004), pp. 251–271
- 3 ראו Walter Wurzburger, 'Rav Joseph B. Soloveitchik as "Posek" of Postmodern Orthodoxy', *Tradition* 29 (1994), pp. 5–20

שהשפעתו של הרב סולובייצ'יק הייתה רבה יותר מהשפעת כתביו, אלא שניתן להרחיק לכת ולהרהר, באיזו מידה בכלל השפיעו כתביו ההגותיים על חוגים רחבים. במשך שנות פעילותו של הרב היה העיסוק בתורתו כהגות פילוסופית מצומצם מאוד. העובדה שהרב הסכים לפרסם ברבים רק דברים מעטים מפרי עטו הגבילה את העיסוק השיטתי במשנתו. אך לא רק כמות כתביו ברשות הרבים הייתה מצומצמת, אלא אף הגישה להם.

לדוגמה, 'איש ההלכה' התפרסם בשפה העברית בשנת 1944 בכתב העת 'תלפיות', שיצא לאור בניו יורק. המאמר כתוב בעברית קשה, כידוע, וקריאת חלקים ממנו מחייבת רקע בתולדות הפילוסופיה המודרנית. בוודאי רק מעטים קראו בו, גם בקרב תלמידי הרב המובהקים (נמסר לי שהיו צילומים של המסה שהופצו לצורך קורסים בישיבה אוניברסיטה, אך גם קורסים אלו נועדו למתי מעט).⁴ תרגומו של לורנס קפלן לאנגלית יצא לאור רק ב-1983, ורק אז היה יכול הציבור הרחב הדובר אנגלית להכיר את המסה.

המסה 'איש האמונה הבודד' הופיעה לראשונה בכתב העת *Tradition* בשנת 1965. היא זכתה ליתר עניין וגם לתרגום לעברית,⁵ אך עד שנת 1992 היא הייתה נגישה באנגלית רק בצילום כתב העת המקורי (שהפך כמובן יקר המציאות). חיבור זה היה נגיש לציבור רחב יותר. נגישות זאת נבעה בין היתר מהמבנה של המסה, המתרץ בצורה דרשנית את הסתירות בין תיאורי בריאת האדם בבראשית א-ב על ידי הצגת שני טיפוסים של אדם. גם מי שלא היה יכול לרדת לסוף דעתו הפילוסופית של הרב היה יכול להתבשמ מפרשנותו המקורית למקרא.

ניתן לקבל מושג על ההתעניינות בהגותו של הרב מתוך הספרות שנכתבה עליו.⁶ מספר הפרסומים על הרב בכלל ועל הגותו הפילוסופית בפרט היה מצומצם מאוד עד אמצע שנות השמונים; ההתעוררות חלה סמוך להוצאת 'איש ההלכה' באנגלית בשנת 1983. ניתן לומר שבחוגים האורתודוקסיים לא הייתה עיקר ההתעניינות ברב במישור התאולוגי; ובכלל, הגות פילוסופית לא עמדה במרכז העניין של היהדות האורתודוקסית. ד"ר אריה סטריקובסקי סיפר לי, שכאשר פרסם בשנת 1966 בכתב עת של ישיבה אוניברסיטה מאמר על הרב כפילוסוף⁷ אמרו לו חברים: 'הרי הרב הוא דרשן, למדן, נואם – אבל פילוסוף?' אין זה

4 נמצאת בידי הוצאה פרטית של המסה שהודפסה בשנות השבעים בישיבת הרעציון, כאשר הרב ליכטנשטיין התבקש לתת שיעור על הספר בישיבה ואי-אפשר היה להשיגו.

5 'איש האמונה הבודד', תורגם על ידי צבי זינגר וזאב גוטלהד, 'איש האמונה', ירושלים תשל"א.

6 לבדיקת תולדות המחקר על הרב נעזרתי בביבליוגרפיה שהתפרסמה באתר הפרטי של אלי טורקל: <http://www.math.tau.ac.il/~turkel/engsol.html>

7 אריה סטריקובסקי, 'מעולם מחשבתו של מורנו הרב י. ד. סולובייצ'יק שליט"א', גשר ג, א (סיון תשכ"ז), עמ' 132-150.

מפתיע אפוא, שאחד מהראשונים שכתבו בהרחבה על הרב כהוגה דעות (חוק מהרב ליכטנשטיין) היה יוג'ין בורוביץ, הוגה דעות מהזרם הרפורמי.⁸ דוגמה אחרת של הוגה לא־אורתודוקסי שהתעניין בהגותו של הרב היה אברהם יהושע השל. ייתכן מאוד שביקורתו על 'פאן־הלכיו' ניזונה מן הדמות של איש ההלכה כפי שהעלה אותה הרב.⁹ אם נכונים הדברים שלא תורתו שבכתב הביאה למעמדו הייחודי של הרב ביהדות האורתודוקסית המודרנית בארצות הברית, יש לשאול, כיצד נוצרה דמות שנתפסה כמנהיג ענק בקרב כה רבים שלא הכירו את תורתו, אלא דרך רעיונות מקוטעים שנמסרו בעל פה?

בין ארצות הברית לישראל

תשובה אפשרית היא, שבארצות הברית היה לגר"ד מעמד של 'הרב של הרבנים'. הרוב המכריע של הרבנים והמחנכים של היהדות האורתודוקסית המודרנית היו תלמידיו. אלו הביאו את שמעו ואת דבריו לקהלים רחבים. ההערכה האישית של תלמידים לרבם הועברה על ידיהם לציבור האורתודוקסי בכלל. כמובן, תופעה זו לא הייתה קיימת בישראל, ועל כן לא התאפשרה בה הענקת מעמד כזה לרב סולובייצ'יק.

אני מציע לחפש הסבר נוסף. משה סוקול עמד על המיוחד בדמותו של הרב:

הרב סולובייצ'יק היה בזמנו דמות הרואית עבור אי־ספור אינטלקטואלים אורתודוקסים צעירים [...] מאבקי לעצב זהות דתית המשלבת מסורת ומודרניות, הביטוי המשוכלל והממד האישית שהוא נתן לשאיפה זו, ולצד הרגש הדתי העמוק והרמה הייחודית בלימוד מסורתי של התלמוד שיקפו הן את השאיפות והן את ההתלבטויות של תלמידיו ומעריציו.¹⁰

סוקול מעמיד במרכז דבריו את התמודדותו של הרב עם המסורת והמודרנה.

8 Eugene Borowitz, 'The Typological Theology of Rabbi J.B. Soloveitchik', *Judaism* 15 (1966), pp. 203–210. אגב, בורוביץ ראה את 'איש ההלכה' כטיפולוגיה מתנגדית ולא כמסה הבאה להגן על ההלכה האורתודוקסית, כפי שיש מבינים אותו.

9 Abraham Joshua Heschel, *God in Search of Man*, New York 1956, pp. 320–336 (תרגום עברי: אברהם יהושע השל, אלוהים מבקש את האדם, תרגום עזר מאיר־לוי, ירושלים תשס"ג, עמ' 252–256). ראוי לציין שבורוביץ היה תלמידו של השל בהיברו יוניון קולג' בשנים 1940–1945, כשאיש ההלכה יצא לאור.

10 Moshe Sokol, 'Joseph Dov Soloveitchik', *American Jewish Year Book* (1995), pp. 575–584 (התרגום שלי, ק"ג).

לדבריו שיקפה התמודדות זו את המאבקים הפנימיים של אלו שראו בו את מנהיגם. הרב הפך לדמות הרואית העומדת בחזית המאבק על משמעותם של חיי תורה לאדם המודרני, ובמיוחד לאינטלקטואל המודרני. דמותו של הרב, היוצא מבריסק לברלין ומצליח לחיות בשתי העולמות, הייתה השראה ודוגמה עבור רבים שהתלבטו באפשרות לעשות זאת.

אימוץ דמותו של הרב כנאבק על האפשרות לחיות חיי תורה משמעותיים בעולם המודרני התרחש מכיוון שחזית זאת נתפסה כשדה המערכה המרכזי. בקרב האורתודוקסיה בארצות הברית היה האתגר של העולם החיצוני ובמיוחד של עולם הידע החילוני אתגר ראשון במעלה, ושאלת היחס החיובי ללימודים אקדמיים סימנה ומסמנת עד היום את קווי הגבול בין הציבור האורתודוקסי המודרני מכאן ובין העולם החרדי מכאן. כיצד בדיוק פתר הרב את המתח בין המודרנה והמסורת? האם הוא תמך בסינתזה או במידור? לרבים זו לא הייתה השאלה החשובה. מה שכן היה חשוב הוא עצם העובדה, שהרב שלט במכמני התרבות המערבית אך זו לא פגמה בגדולתו בתורה ובמסירותו לקיום המסורה. לא לחינם ציטט הרב כ'מוטו' של המסה 'איש ההלכה' את דברי חז"ל על יוסף העומד מול הפיתוי של בית פוטיפר ובאותו הרגע רואה את דמות דיוקנו של אביו. יש להניח שטמון כאן רמז ליוסף בן זמננו, שאף הוא מתנהל ככן בית בעולם הגדול, אך איננו מתפתה לעזוב את דרך האבות.¹¹ עבור היהודי האורתודוקסי בארצות הברית הרב סולובייצ'יק הוא הגיבור שיכול להכיל בתוכו גם גדלות בתורה וגם שליטה בתרבות העמים, ועל כן אין לפחד מפתיחות אינטלקטואלית לעולם.

דומה ש'האורתודוקס המודרני' בארצות הברית שונה מאחיו הדתי-לאומי בארץ, ועל כן הציבור הדתי בישראל לא היה זקוק לגיבור כזה. אם, כהגדרת אביעזר רביצקי, היהודי ההלכתי המודרני חי נוכח ריבוי עולמות ומקורות,¹² הנה מתברר, שהעולמות שהיהודי בארצות הברית אמור לשלב שונים מאלו שנפגש אתם עמיתו הישראלי. בישראל השאלה המכרעת עבור אותו חלק מהציבור הדתי שבחר בשילוב ולא בהסתגרות הייתה, כיצד משתלבים בחברה הישראלית החדשה ובאתוסים שלה? במידה לא קטנה נקבע סדר היום של ציבור זה על פי הצורך שלו להרגיש חלק מן הישראליות. השירות הצבאי, למשל, היה חשוב יותר לשם השתלבות בחברה הישראלית (לפחות עד שנות השמונים) מן ההשכלה הכללית.¹³ על כן ישיבת ההסדר ולא ישיבה אוניברסיטה הייתה לספינת

11 המקור הוא בבלי סוטה לו ע"ב.

12 אביעזר רביצקי, 'חדש מן התורה? על אורתודוקסיה ועל המודרנה', א' שגיא (עורך), אמונה בזמנים משתנים: על משנתו של הרב י. ד. סולובייצ'יק, ירושלים תשנ"ז, עמ' 451.

13 כמובן, תופעה זו קשורה למעמדו של השירות הצבאי בחברה הישראלית. לדיננים על נושא זה הוקדש גיליון 4-5 (2001) של כתב העת 'תרבות דמוקרטית'. וראו עוד עפרה מייזלס, 'השירות הצבאי כמרכיב מרכזי ב"חוויה הישראלית"', סקירה חדשה 8-9 (ינואר 1993), עמ' 3-19.

הדגל של הציונות הדתית בישראל, ואוניברסיטת בר־אילן נמנעה מלהפוך למוסד המכשיר רבנים.¹⁴ לא הייתה דרישה אצל הציבור הציוני־דתי לרבנים בעלי השכלה אקדמית (מצב שנמשך במידה רבה גם היום).¹⁵ לעומת זאת התפתחה דרישה לרבנים ולר"מים יוצאי צה"ל. ועוד, הפולמוס הגדול סביב האקטואליות של היהדות בימיה הראשונים של המדינה לא נערך במסגרת דיון פילוסופי על איש הדת ואיש הדעת, אלא מסביב לאפשרות לממש את חזון מדינת התורה.¹⁶ לא רק דמותו ההרואית של הרב כמשלב את יפת ושם אלא גם מרכיבים של תורתו העיונית לא התאימו לצורכי הציבור הדתי בארץ. השיח הקולקטיביסטי שהשפיע על כל תחומי החיים והשתלבותו של הציבור הדתי באווירה זו לא אפשרו את אימוץ הדמות האקזיסטנציאליסטית של 'איש האמונה הבודד'. נראה לי שאין זה מקרה שכאשר בכל זאת קראו מכתבי הרב סלובייצ'יק בארץ (למשל בחומר של בחינות הבגרות) היה מדובר על 'קול דודי דופק', מסה שמציגה עמדה תאולוגית חיובית כלפי מדינת ישראל (גם אם לא מתאימה ל'קול הרשמי'). מעניין עוד יותר שבגרסה אחת היא הודפסה בהשמטת הדיון התאולוגי (שאנינו קשור לציונות) בעניין בעיית הרוע, וכן הושמטו דברי ביקורת על הציונות החילונית.¹⁷

בישראל הייתה אישיות רבנית אחרת שהיוותה דמות הרואית, וכוונתי לרב קוק. גם השפעת הרב קוק לא התחילה בהיכרות עם כתביו העיוניים, שהוצאת רובם לאור התעכבה במשך שנים. נוסף לכך הם, כידוע, קשים לקריאה ולהבנה. עד לאמצע שנות השבעים (שנות ההתפתחות המהירה של הישיבות הציוניות) הייתה הגישה לכתבי הרב קוק מוגבלת מאוד.¹⁸ אך דמותו של הרב קוק חדרה לתודעה הציבורית בישראל ובוודאי לציונות הדתית בדמות של רב אוהב ישראל,

סטיוארט א' כהן, 'צה"ל והחברה הישראלית: לקראת צמצום תפקודי של הצבא?', מ' לייסקוב' קנייפו (עורכים), ישראל לקראת שנות האלפיים: חברה, פוליטיקה ותרבות, ירושלים תשנ"ו, עמ' 215–232; יגיל לוי, מצבא העם לצבא הפריפריות, ירושלים 2007.

14 מנחם קליין, בר אילן: אקדמיה דת ופוליטיקה, ירושלים תשנ"ח. הנקודות העיקריות הנוגעות לעניינינו מסוכמות על ידי קליין, 'דת ואקדמיה בישראל', א' כהן (עורך), הציונות הדתית: עידן התמורות, ירושלים תשס"ד, עמ' 201–254.

15 ראו למשל צוריאל אדמונית על הפולמוס בקשר למינוי רבנים בקיבוצים הדתיים בספרו בתוך הזרם ונגדו, תל אביב תשל"ז, עמ' 357–358.

16 ראו אשר כהן, הטלית והדגל: הציונות הדתית וחזון מדינת התורה בימי ראשית המדינה, ירושלים תשנ"ח.

17 ילקוט מסות: מבחר הפרוזה העיונית המודרנית לבית הספר התיכון, תל אביב תשכ"ה. הקטעים המושמטים הם עמ' 65–77, 103–106 במהדורה העברית של מוסד הרב קוק, איש האמונה, ירושלים תשל"ד.

18 אין כוונתי ששמו של הרב קוק לא היה מוכר, אלא שהוא לא היה ידוע כהוגה דעות. לדוגמה של הצגה פופולרית של דמותו 'הציונית' של הרב באותה תקופה ראו שמואל הכהן־אבידור,

ציוני המוצא את הקדושה בכל יהודי, דבר המאפשר להעניק משמעות דתית למדינה על מוסדותיה, חגיה וסמליה. נלוותה לכך נוסטלגיה ל'מה היה עושה הרב קוק אילו חי כיום' כאשר עלו שאלות קשות בנושא הלכה ומדינה. דמות זאת של הרב קוק התעלמה מיחסו המורכב לתנועה הציונית ומנטייתו הכללית לחומרא (חוץ מכמה דוגמאות מפורסמות).¹⁹

סוגיית החזרת שטחי ארץ ישראל – התעוררות הדיון הרבני בישראל

ההבדלים הנזכרים בין הציבורים השונים הקרינו על קבלת דבריו של הרב סולובייצ'יק בענייני ציבור בישראל. ברצוני לעקוב אחרי ההד שמצאו דברי הרב בנוגע לנושא מרכזי העומד על הפרק בישראל מאז 1967 – ההכרעה לגבי עתיד שטחי ארץ ישראל שנכבשו במלחמת ששת הימים, אשר בשפה הרווחת בישראל מכונה 'שאלת השטחים'. השאלה הפכה לנושא מרכזי בשיח הציבורי בארץ לאחר המלחמה, ונדונה הן בבמות תקשורתיות שונות והן במסגרות ממלכתיות.²⁰ לצורך העניין ישמש לנו העיתון 'הצפה' כלי עיקרי להכיר את המפגש של הציבור הציוני-דתי עם עמדת הרב. ניתן להניח שבאותה תקופה, תקופת הזוהר של המפד"ל כמפלגה המייצגת ציבור זה, העיתון משקף את הלכי הרוח שבתוך הציבור הדתי, וגם משפיע עליו.

יתר על כן, עיון בעיתון מאפשר לנו לבחון בזמן אמת את העמדות ההלכתיות בנושא ויתור אפשרי על שטחי ארץ ישראל. בדרך כלל אין פרסום מידי של פסקי הלכה. קשה לעקוב אחרי הבעת עמדות הלכתיות בעל פה, ואילו ספרי הלכה (כמו קובצי שאלות ותשובות) נדפסים במקרים רבים שנים רבות לאחר כתיבתם. העיתון 'הצפה' ככלי הביטוי המרכזי של הציונות הדתית שימש אפוא

האיש נגד הזרם, ירושלים תשכ"ב; Norman Lamm, Rav Kook: Man of Faith and Vision, New York 1965.

19 יצירתו ההלכתית של הרב קוק נבחנה לאחרונה במספר מסגרות, ואין כאן מקום לדון בהבדלים בין גישות המחברים. ראו מיכאל צבי נהוראי, 'הערות לדרכו של הרב קוק בפסיקה', תרביץ נט (תש"ן), עמ' 481–505; נריה גוטל, חדשים גם ישנים: בנתיבי משנתו ההלכתית הגותית של הרב קוק, ירושלים תשס"ה; אבינועם רוזנק, ההלכה הנבואית: הפילוסופיה של ההלכה במשנת הראי"ה קוק, ירושלים תשס"ז; חגי בן ארצי, הראי"ה קוק כפוסק, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ג.

20 טרם נכתבה עבודה שתארגן ותסכם את תולדות הוויכוח על עתיד שטחי יהודה, שומרון, סיני והגולן בציבוריות הישראלית. ראו ראובן פדהצור, נצחון המבוכה, תל אביב תשנ"ז; יונה הדרי, משיח רכוב על טנק, ירושלים תשס"ב, עמ' 131–170.

במה לדיונים ההלכתיים בנושא השטחים בתקופה הראשונה שלאחר מלחמת ששת הימים, וככל שידוע לי זוהי הבמה הראשונה שפרסמה דיונים כאלה.²¹ ניתן למקד את רוב הדיונים ההלכתיים האוסרים החזרת שטחים במספר נושאים:²² לכאורה, מסירת שטחי ארץ ישראל לגויים היא עברה על האיסור

21 תיאור ממצה של תולדות הדיון ההלכתי בשאלת ויתור אפשרי על השטחים במשך ארבעים שנה איננו אפשרי במסגרת מאמר זה. חלק מן הספרות נסקר על ידי J. David Bleich, 'Judea and Samaria: Settlement and Return', *Contemporary Halakhic Problems*, vol. 2, New York 1993, pp. 189–221. מבין הפרסומים העוסקים בנושא כשאלה הלכתית יש לציין: הרב אברהם אלקנא שפירא, 'החזרת שטחי ארץ ישראל', מורשה ט (תשל"ה), עמ' 15–21; הרב ישי יובל, 'התנחלות: יעבור ואל יהרג', שם, עמ' 26–30; הרב יעקב אריאל (שטיגליץ), 'ההיבטים ההלכתיים של בעיית הנסיגה מחבלי ארץ ישראל', שם, עמ' 31–47 (הודפס שוב בתוך שו"ת באהלה של תורה, חלק רביעי, כפר דרום תשס"ג, עמ' 88–107); הרב יהושע מנחם אהרנברג, 'איסור מסירת שטחי ארץ ישראל לנכרים', תחומין י (תשמ"ט), עמ' 26–33; הרב עובדיה יוסף, 'מסירת שטחים מארץ ישראל במקום פיקוח נפש', שם, עמ' 34–47; הרב שאול ישראלי, 'מסירת שטחים מארץ ישראל במקום פיקוח נפש', שם, עמ' 48–61; הרב אמנון בוק, 'זחי בהם' – מבחן ערכים: עיון בשאלת קדושת החיים ושלמות הארץ, ירושלים תשנ"ג; הרב שחר רחמני, 'כי עין בעין יראו': בירורים בענין מצות כיבוש וישוב ארץ ישראל, ירושלים תשנ"ג; אליאב שוחטמן, 'יעמידה ליעקב בחוק', ירושלים תשנ"ה; הרב שלמה גורן, 'אדמת הקודש ופיקוח נפש מנקודת מבט ההלכה', תורת המדינה, ירושלים תשנ"ו, עמ' 28–42. פרסומים נוספים יוזכרו בהמשך. כמובן, נכתבה ספרות גדולה על היחס הדתי לארץ ישראל כבסיס להשקפה פוליטית, אך זה חורג מתחום דיוננו. לדיונים מחקרניים בנושא ראו יצחק אנגלרד, 'הבעיה ההלכתית של מסירת שטחים מארץ ישראל: משפט ואידיאולוגיה', הפרקליט מא, א–ב (תשנ"ג), עמ' 13–34; חיים בורגנסקי, 'עוד על פסיקת הלכה בסוגיות מדיניות', תרבות דמוקרטית 7 (2003), עמ' 49–72; הנ"ל, 'יחסו ההלכתי של הרב ישראלי לסוגיית החזרת השטחים', דיני ישראל כב (תשס"ג), עמ' 241–267.

22 חלק מהרבנים האוסרים החזרת שטחים התבססו על הטענה, שבעצם ההחזרה יש משום סיכון חיי אדם או לפחות לא הוכח שימנע סיכון חיי אדם. עמדה כזאת בולטת בקובץ גדולי תורה על החזרת שטחים, בני ברק תש"ם – למשל בדברי הרב הירשפרונג שם, עמ' 29–39. דוגמה קיצונית של עמדה זאת היא טענתו של האדמו"ר מליובביץ', שהוכיח את דבריו מדברי השלחן ערוך (אורח חיים סימן שכט סעיף ו) שבעיר הסמוכה לספר מחללים שבת להתגונן אף משום נזק כספי. מזה הסיק הרבי שההלכה קובעת שכל ויתור לנכרים עתיד בסוף לסכן חיי יהודים. טיעון זה הוסבר בהרחבה בספרו של שלום דב וולפא, דעת תורה בעניני המצב בארץ הקודש, קרית גת תש"ם. המחבר טוען ש'על פי דין התורה אין דעת המדינאים קובעת כלל וכלל בנדון זה של פיקוח נפש [...] שעל פי ההלכה שום שיקול מדיני אינו מתיר וויתור על גבולות החיוביים לבטחון' (שם, עמ' 84). תפיסה זאת איננה קשורה כלל לקדושת הארץ, והיא קיימת בכל מקום ובכל זמן. ראו גם ציטוטים מדברי האדמו"ר אצל הנ"ל, שלום שלום ואין שלום, קרית גת תשמ"ב. היו גם רבנים ציוניים שהשתמשו בטיעון זה; ראו למשל הרב שאול ישראלי, 'מסירת שטחים מארץ ישראל במקום פיקוח נפש' תחומין י (תשמ"ט), עמ' 57. המתנגד הנמרץ של דעת הרבי היה הרב אליעזר שקי; ראו ציטוט דבריו בשלום שלום ואין שלום, עמ' 564.

'ולא תחנם' (דברים ז 2), שנתפרש בהלכה כאיסור לתת לנכרים חניה בקרקע של ארץ ישראל.²³ כמו כן יש בה לכאורה ביטול של מצוות יישוב ארץ ישראל.²⁴ ועם זאת, העיקרון שפיקוח נפש דוחה את כל מצוות התורה חל גם במקרים אלה. אולם במקרה הנדון יש צורך בהערכה שעשיית העברה (דהיינו מסירת שטחים לריבונות זרה) אמנם תחסוך חיי אדם, ולא תגרום לסיכון חיים. קשורה לכך השאלה, מי מוסמך לקבוע שקיים מצב כזה. לעומת זאת הועלתה טענה שאסור למסור שטחים גם אם הדבר יעלה במחיר חיי אדם משום שיש חובה להילחם למען כיבוש הארץ.²⁵ כאמור, דיונים על נושאים אלה פורסמו ב'הצפה' מיד אחרי מלחמת ששת הימים.

באותם ימים ממש החל העיתון לפרסם עמדות בנושא אפשרות ויתור על השטחים, ולא נמנע מלצטט דעות רבנים.

בעמוד הראשון של העיתון שהופיע ב־16.6.1967 ('ח' בסיון תשכ"ז) הופיע דיווח: 'כינוס ארצי של רבני ישראל מצהיר: עם ישראל לא יוותר על שום חלק מאדמת ארץ ישראל שנתקדשה בקדושת עולמים'. הכתבה תיארה שורה של החלטות 'שהוקראו על ידי הרב ש' ישראל', ולא ברור מתוך הכתבה האם מדובר בפסק הלכה האמור להנחות את הממשלה או בהבעה כללית של שאיפה לאומית. יש לציין שמבין הרבנים שנכתב עליהם שהשתתפו בכנס יש כמה רבנים (זוין, אונטרמן וישראל) שבמקומות אחרים לא הביעו התנגדות גורפת לנסיגה בכל תנאי. מכל מקום, כנראה נתקבל הרושם שכנס הרבנים עסק בפסיקה בנושאים פוליטיים, ודבר זה עורר את תגובתו של הרב סולובייצ'יק.

בט"ו בסיון (שבועיים אחרי המלחמה) פרסם העיתון את דבריהם של הרב יהודה איסר אונטרמן, מי שכינה אז כרב הראשי האשכנזי של מדינת ישראל, ושל הרב שאול ישראל, מחשובי רבני הציונות הדתית, שכינה כחבר מועצת הרבנות הראשית. שניהם התייחסו לשאלות 'האם רשאים אנחנו להחזיר לאויב שטחים

23 ראו רמב"ם, הלכות עבודה זרה י, ד; חיים בורגנסקי, "'לא תחנם' – לגלגולו של ציוני, א' שגיא ונ' אילן (עורכים), תרבות יהודית בעין הסערה: ספר היוכל למלאת שבועים שנה ליוסף אחיטוב, עין צורים תשס"ב, עמ' 537–568.

24 למצווה זו עיינו 'ארץ ישראל: ישיבתה, ישובה ושאר דיניה', אנציקלופדיה תלמודית, כרך ב, עמ' רכג–רלה.

25 על טענה זו, המנוסחת על ידי הרב מנחם אהרנברג בעקבות דברי הרמב"ן, ראו להלן. דרך נוספת לטעון שדין פיקוח נפש איננו חל על איסור מסירת שטחים כרוכה בטענתו של הרב צבי יהודה קוק בשנות השבעים, שמדובר ב'שעת השמד', שבה יש למסור את הנפש אף על כל עברה ולא רק על שלוש העברות החמורות של שפיכות דמים, עבודה זרה וגילוי עריות. טיעון זה פורבולמטי מאוד מבחינה הלכתית ואיננו מוזכר בדרך כלל גם בחוגי 'מרכז הרב', שחלק מהם מתייחסים אליו כרטוריקה בלבד. ראו את הדיונים אצל הרבנים שפירא, יובל ואריאל (לעיל הערה 21) ואצל הרב יעקב זיסברג, 'יהרג ובל יעבור במאבק על ארץ ישראל: שיטת הרצ"ה קוק', צהר יד (תשס"ג), עמ' 19–36.

ששחררו על ידי צה"ל? והאם רשאים אנו להחזיר את המקומות הקדושים?²⁶ עצם השאלה על מקומות קדושים מעניינת, משום שמבחינה הלכתית אין מעמד מיוחד ל'מקומות קדושים' לעומת מקומות אחרים בארץ ישראל. באותו פרסום סייג הרב ישראלי את דבריו שאין לוותר על השטחים בכך ש'הדבר תלוי בכמה גורמים חיצוניים שאין לנו שליטה עליהם', ואילו הרב אונטרמן הביע עמדה ברורה יותר. מצד אחד הוא כותב שלגבי הכותל המערבי 'אין לנו כל אפשרות או מחשבה של וויתור כלל', כי אחרי שכבשנו את המקום בדם בנינו היקרים, לא נוכל בשום אופן לוותר עליהם; ואילו בנוגע ליתר 'המקומות הקדושים' הוא איננו פוסל אפשרות של ויתור בנסיבות מסוימות: 'אין לקבוע יתד כי במקום שיש קברות צדיקים אסור לוותר כשצרכי האומה דורשים זאת ומניעת הוויתור מעכבת לסדרי השלום עם עם שכנינו שתגרום המשכת האיבה וההתנגשות'. המשתמע מדבריו של הרב אונטרמן הוא שיש להחזיק בכותל המערבי גם אם זה יגרום להמשכת האיבה. דברים אלו כפי הנראה עוררו מאוחר יותר את תגובתו החריפה של הרב סולובייצ'יק.

בעמוד 4 של אותו גיליון של 'הצפה' הודפסה שיחתו של הרב צבי יהודה קוק מיום העצמאות תחת הכותרת 'מזמור י"ט של מדינת ישראל', ובה רמז לכך שהרב צבי יהודה צפה כבר בה' באיר את שחרור יהודה ושומרון מספר שבועות לאחר מכן. כמו כן פרסם 'הצפה' בעמודו הראשון את המנשר 'לא תגורו', שבו קובע הרב צבי יהודה שאין שום צד היתר לאיסור תורה זה של מסירת קרקעותינו לגויים ח"ו, אך אין בו דיון הלכתי מנומק.²⁷ אין ספק שהכנסת קטעים אלה לעיתון מעידה על מאמצים של תלמידי 'מרכז הרב' להפיץ את תורתו של רבם. נוסף לכך פורסמו מאמרים מאת רבנים מחוגי 'מרכז הרב', למשל של הרבנים יעקב פילבר ואיסר קלונסקי, השוללים החזרת שטחים באופן גורף.²⁸ אל מול ההבלטה של דעות אלה פורסמו מספר מאמרים של משה אונא, נציג הקיבוץ הדתי בסיעת המפד"ל בכנסת, הנוקט גישה 'יונית' ושולל את ההזדקקות להלכה בנושא זה.²⁹

בתגובה חריפה לאונא כתב יהודה רוזנברג שיש 'פסק הלכה קובע ומחייב' האוסר לוותר על שטחים, ואף הציג שאלה: 'על איזה גדולי תורה או על איזה מורי הוראה הוא מסתמך בקבעו כי הבטחת הארץ לעם ישראל מפי הגבורה אין

26 'שיחרור הגדה המערבית והמקומות הקדושים באספקלריה דתית' (בלי שם המחבר), הצפה, ט"ז בסיון תשכ"ז (23.6.1967), עמ' 5.

27 'לא תגורו!!!' [כך!], הצפה, י"ט באלול תשכ"ז (24.9.1967), עמ' 1.

28 כמו כן פרסם העיתון בתאריך כ' בתמוז תשכ"ז (28.7.1967) את דבריו של הרב חרל"פ (שנפטר יותר מעשרים שנה קודם לכן) תחת הכותרת 'בל נוותר על זכויותנו בארץ ישראל', עמ' 5.

29 'הכרעה פוליטית והשקפה דתית', הצפה, י"ט במנחם אב תשכ"ז (25.8.1967), עמ' 3.

פירושה שעלינו להחזיק בשטחים שכבשנו בשנת תשכ"ז – קביעה שהיא בניגוד לדעתם ההלכתית של כל רבני ארץ ישראל?³⁰

דברי הרב סולובייצ'יק

במצב זה של הדיון התפרסמו בישראל דבריו של הרב סולובייצ'יק שנאמרו בארצות הברית.³¹ כידוע, מדי שנה נשא הרב דברים ב'כינוס התשובה' בעשרת ימי תשובה. בדרשה של שנת תשכ"ח (1967)³² ביקש הרב 'במאמר מוסגר', כדבריו, להתייחס למצב בישראל. הוא הקדים ואמר שאיננו פוליטיקאי, אולם הוא רוצה לומר דברים מן הלב בעקבות אירועי יוני.

הרב הדגיש ש'עבורי הישועה הגדולה שעשה ריבונו של עולם, הישועה הגדולה ביותר, הנס הגדול הוא הצלת היישוב מהשמדה מוחלטת'. הוא תיאר בהתרגשות את מה שעלול היה לקרוא אילו הערבים 'תלמידיו של היטלר', כדבריו, היו מנצחים במלחמה והיו נהרגים מאות אלפי יהודים טובים 'גדולי ישראל וסתם יהודים'. לא זו בלבד, אלא שאבדן המדינה היה גורם לגל של התבוללות ושמד באמריקה ובשאר ארצות המערב.

הרב העמיד עניין זה, של הצלת היישוב והעם היהודי, אל מול שחרור הכותל המערבי, מערת המכפלה וקבר רחל. הוא הדגיש שלא ילמדו אותי מה זה הקדושה של הכותל המערבי. למדתי קדשים משהייתי ילד. אני יודע מה זה "קדושה לעתיד לבוא", "קדושת מקום" ו"קדושת מחיצות" ו"לפני ה'" משעוד הייתי בעריסה [...] אני מבין את הקדושה של הכותל המערבי יותר מעיתונאים דתיים רבים (ההדגשה שלי, ק"נ). היהדות, אומר הרב, איננה דת של shrines

30 'דעת תורה והכרעה פוליטית', הצפה, ג' באלול תשכ"ז (8.9.1967), עמ' 5. אונא השיב לטיעונים אלה במאמר בשם 'אם אין חכמה אין יראה' (הצפה, כ"ד באלול תשכ"ז [29.9.1967], עמ' 3) שבו הוא פקפק בצורך להישמע לרבנים בנושאים אלה, ואף ציטט את הרב אונטרמן, שאמר בריאיון (הוא לא ציין היכן, אך הכוונה כנראה לדבריו שהופיעו בהצפה) ששאלת החזקת השטחים 'תלויה בנסיבות'.

31 הדברים של הרב (שנאמרו, כמו שאר הדרשה, בידידש) זכו לאזכורים במשך השנים, אך מעולם לא נתפרסמו במקורם או בתרגום מדויק. אני עברתי על הקטע הרלווטי (שאורכו כארבע דקות) מתוך ההקלטה של דרשת התשובה תשכ"ח הנמצאת באוסף של הרב מילטון נורדליך, המתואר באתר www.TorahShiurim.com. מדובר בקלטת מס' 5025. אני מודה למר חיים סוקול, שעזר לי בפענוח הדברים ובתרגומם. דברי הרב התפרסמו בתרגום לאנגלית (ותוך כדי שינויים מסוימים) באתר "עבודה" <http://www.aishdas.org.avodah/vol15/v15n040.shtml#10>

32 אין בידי התאריך המדויק שבו נאמרו הדברים; בשנת תשכ"ח חלו ימי החול של עשרת ימי תשובה בשבוע השני של אוקטובר.

(מקומות פולחן). ביהדות אין מושג של 'מקומות קדושים'. יש קדושת מקום (שזה הר הבית), אך קברים אינם מקומות קדושים.

לעומת זאת תקף הרב את אלה ש'מוציאים פסקי הלכה בשאלה אם לתת את הגדה המערבית לערבים או לא לתת'. לדעתו הם מתעסקים בביטחון של כל היישוב ונתלים בפסקים של רבנים. הביטחון של היישוב חשוב יותר מכל השטחים, ועל כן הוא תקף 'אמירות טיפשיות (נארישע statements) שאומרים שהכותל יותר חשוב מחייהם של שני מיליון יהודים. על פי הדין פיקוח נפש דוחה את כל התורה כולה, ובוודאי פיקוח נפש של כלל ישראל או של היישוב בארץ ישראל'.

הרב סיכם שצריך לעסוק בהבטחת שלומו הפיזי של היישוב. 'אינני יודע אילו גבולות נכונים או לא נכונים, אינני יודע מה יהיה, אך אין זה עסק של רבנים שמכריזים הכרזות'.

ניתוח דברי הרב מראה שעיקר עניינו בהבטחת קיומה של המדינה, העומדת בפני סכנה קיומית. הרב הדגיש שהוא רואה את השאלה כשאלה ביטחונית-מדינית, והוא עצמו איננו יודע באיזו אסטרטגיה מדינית יש לבחור.

קשה להתייחס לדברים אלו של הרב כפסק הלכה מנומק. הוא איננו סוקר את השאלות ההלכתיות הכרוכות במסירת שטחי הארץ לגויים, אך בדבריו טמונות שתי קביעות הלכתיות. האחת, שאלות כאלה נדחות בפני פיקוח נפש של הכלל. השנייה, שהסמכות להעריך אם קיים פיקוח נפש נתונה בידי הרשויות המדיניות והביטחוניות. בחול המועד סוכות (24.10.1967) פרסם 'הצפה' בעמודו הראשון בשם 'סופרנו בנייריורק' כתבה הנושאת את הכותרת 'הגריי"ד סולובייצ'יק: שיקולים בטחוניים ומדיניים יכריעו בענייני השטחים'.

'התערבותם של רבנים איזה שטחים מותר להחזיר לערבים ואיזה שטחים אסור להחזיר להם נראית לי בלתי סבירה ביותר', אמר הגאון ר' יוסף דוב סולובייצ'יק בשיעורו בכנס התשובה. 'כל ענין השטחים שייך למומחים בעסקי מדיניות ובטחון ולא לאסיפות רבנים. אינני פוסק מה כן להחזיר ומה לא להחזיר. הממשלה תפעל לפי שיקולים בטחוניים וזה יהיה פסק הלכה' הדגיש הרב סולובייצ'יק.

בדבריו על ניצחון ישראל במלחמת ששת הימים אמר הגריי"ד סולובייצ'יק: 'הנני מעריך מאוד את ישועת ישראל בחודש יוני. הנס העיקרי היה בהצלת האוכלוסיה היהודית מאבדן טוטלי'. ובדבריו על המקומות הקדושים העיר: אני יודע היטב קדושתם של הכותל המערבי קבר רחל ומערת המכפלה. אך יש להימנע מכל הכרזה. היהדות אינה זו של 'מקומות קדושים' יש קידוש המקום אין קידוש של קברים [...] נדע, שעיקר העיקרים הוא לשמור על מלכות ישראל ועל שלומם של שני מיליון יהודים בארץ. זה קודם למקומות

קדושים. יחליטו באסיפות רבנים מה שיחליטו, יכתוב הצפה או עיתון אחר מה שיכתוב, לעינינו אך ורק קיומה של המדינה וחיי תושביה.

נדמה שיהיה נכון לומר שהעיתון מיתן את חריפותם של דברי הרב, אך הדברים המודפסים מתאימים לצורתם שבעל פה. כפי שנראה, גם בנוסח המעודן הדברים צוררו תרעומת.³³

תגובת הרבנים הציוניים בארץ

איך הגיבו בציונות הדתית בארץ לדברים ברורים אלה של הרב שפורסמו בביטאון המפלגה הדתית-לאומית? יומיים לאחר שמחת תורה דיווח העיתון על פסק הלכה ודברים שבעל פה מאת הרב הראשי הספרדי יצחק ניסים:

ארץ ישראל היא ירושה לכל אחד ואחד מישראל ואין כח ליחיד או לציבור לרבות ממשלת ישראל לוותר אף על שעל אחד מאדמתה. זוהי הלכה שאין לזוז ממנה ואין סמכות הלכתית היכולה להורות אחרת. בדבריו אל בני ישיבת מרכז הרב וראשם ראש הישיבה הרב צבי יהודה הכהן קוק שביקרוהו בביתו בשמחת תורה הזכיר הרב הראשי את בעיית החזקת השטחים המשוחררים והביע תמיהה על הדברים שהתפרסמו בשם הגר"ד סולובייצ'ק. הוא הביע תקוותו שהדברים לא נאמרו על ידי הרב סולובייצ'ק שכן אין כל שאלה שבבעיה זו של מצוות יישוב הארץ כולה יש לתורה ולנושאי דגלה הרבנים מה לומר.³⁴

דברי הרב ניסים הובאו לפני כן ב'מעריב' (27.10.1967), ושם צוטטו גם 'חוגים רבניים בירושלים' שהגיבו במורת רוח רבה על דברי הרב סולובייצ'ק:

33 אגב, השבועון 'פנים אל פנים' התייחס בגיליונו מז' במרחשון תשכ"ח (10.11.1967) (מס' 442) לפולמוס שהתעורר בעקבות דברי הרב, אך טען ש'מה שהתפרסם הוא תרגום לא מדויק של דברי הרב (וצירף לכך פרשנות הדומה לזאת של שרגאי להלן). המעניין הוא שעורך העיתון נכח בדרשה, ונוסח מעובד של הדרשה כולה הופיע ב'פנים אל פנים' לאחר שנה (ערב ראש השנה תשכ"ט – 22.9.1968, עמ' 24–25). שם נכתב על ידי העורך ש'הושטמו פה ושם דברים – ביניהם ההערה הצדדית על החזרת השטחים הכבושים שזכתה אשתקד בפרסומת מסולפת'. יש לציין שמערכת 'פנים אל פנים' נטתה בבירור אל חוגי 'ארץ ישראל השלמה'. באותו גיליון שהודפסה בו דרשת הרב הוכתר הרב משה לוינגר כ'איש השנה'. נוסח הדרשה המודפס בעל התשובה (כתב וערך פ' פלאי, ירושלים תשל"ה, עמ' 37–68) הוא על פי מה שהופיע ב'פנים אל פנים', ועל כן איננו כולל את דברי הרב בנושא השטחים.

34 'הגר"י ניסים: אין כח לממשלה לוותר על שעל מאדמת הארץ, הצפה, כ"ה בתשרי תשכ"ח (29.10.1967), עמ' 2.

הם אף טוענים שאין דעתו מבוססת מבחינה הלכתית [...] ביחוד רוגזים החוגגים הרבניים על שהרב סולובייצ'יק מזיר רגליו מביקור בארץ מאז הוקמה המדינה [...] ודווקא הוא פונה לרבני ישראל בצורה כזאת ומייעץ להם שלא להביע דעה בשאלה שהיא בנפש האומה.

התייחסות דומה הופיעה ב'הצפה' למחרת שמחת תורה.³⁵ בדיווח על ההקפות השניות בחיפה נמסר כי הרב משה צבי נריה פנה בקריאה ליהודי ארצות הברית ובראשם למנהיגם הרוחני הרב י"ד סולובייצ'יק להעלות מיד ארצה מאה אלף יהודים כדי להתיישב בארץ הקודש. לאחר כמה ימים צוטטו שוב, על ידי תושב חיפה, דברי הרב נריה דבריו באותו כנס: 'שיבוא הרב סולובייצ'יק עם מאה אלף יהודים מניו יורק וישיב את חברון את יריחו ג'נין שכם ועוד'.³⁶ למה דווקא הרב סולובייצ'יק זכה בתזכורת זאת על מצוות יישוב ארץ ישראל? ברור שזאת תגובה להתבטאותו של הרב.

לאחר מספר ימים דיווח העיתון על כנס היסוד של התנועה למען ארץ ישראל השלמה. בין היתר כתב ש'בהגיבו בעקיפין על דבריו של הגרי"ד סולובייצ'יק מארצות הברית, שאמר כי יש להשאיר את עניין קביעת הגבולות למדינאים, קרא לו הרב נריה בלי לנקוב בשמו, "שיעלה בראש מאה אלף יהודים לארץ ישראל".³⁷

אלו היו תגובות ראשונות לדברי הרב. בעקבותיהן פנה העיתון אל מספר רבנים בשאלה 'האם על רבנים לפרסם דעת תורה לגבי השטחים המשוחררים?'³⁸ מעניין לציין את דבריהם של הרב ש"י זיין ושל הרב אברהם שפירא. (הרבנים האחרים שנשאלו היו הרב עובדיה הדאיה והרב בצלאל זולטי; הם קבעו שהנושא צריך לעמוד להכרעה אצל רבנים, אך לא קבעו מסמרות לגופו של עניין.) הרב זיין קובע שיש להבחין בין הבחינה העקרונית לבחינה המעשית. מבחינה עקרונית אסור להחזיר שטחי ארץ ישראל לידי נכרים. 'אבל', מוסיף הרב, 'לא תמיד בידינו לקיים את העיקרון'.

ובכן יש נסיבות אחרות, בלתי תלויות בנו שעלינו להתחשב עמהן, נסיבות שאולי מסכנות את כל קיומנו גם בארץ וגם בתפוצות [...] ויש צורך בדעת

35 'חג שמחת תורה ברחבי הארץ', הצפה, כג בתשרי תשכ"ח (27.10.1967), עמ' 8.

36 אריה בן מרדכי, 'הערות לדברי הרב סולובייצ'יק', הצפה, ה' במרחשון תשכ"ח (8.11.1967), עמ' 2. פסילת דעותיו של הרב סולובייצ'יק על רקע אי-עלייתו נמשכת גם היום. ראו ישראל רוזן, 'הוצאת הנשמה לציונות הדתית', שבת בשבתו 1322 (כ"ד באייר תש"ע), עמ' 12, המציג דברי הגרי"ד ב'תורת ארצות הברית' אל מול תורת הרב קוק.

37 'עצרת התנועה למען ארץ ישראל השלמה קוראת: אין להחזיר אף שעל מאדמת המולדת המשוחררת', הצפה, כ"ח בתשרי תשכ"ח (1.11.1967), עמ' 1.

38 הצפה, ד' במרחשון תשכ"ח (10.11.1967), מוסף יום ששי, עמ' 1.

מומחים בטחוניים ומדיניים לכך [...] הלכה פסוקה היא שאין סומכים על הנס. ואף בלי מלחמה כשעומדת השאלה של מיליון ויותר ערבים שיתווספו על ידי השטחים שבגדה המערבית הרי יש כאן בעיה גדולה שאולי הם יסכנו את כל קיומנו וצביונו ובטחוננו כאן בארץ [...] וכלום אפשר בימינו ובזמננו לשלול זכות הבחירה מאזרחים? [...] ובכן מי ומי הם הקובעים עד כמה ואיך ומתי יש סכנה בפתרונים אלה או אחרים, אם לא המומחים לכך?

בעקרו של דבר הנקודה היא אחת [...] אם על ידי אייזותור על חלק אחד מסכנים את הכל, יש הרבה לחשוב ולדון בדבר. ובצד העובדתי שבדבר, כלומר אם באמת יש סכנה על ידי אייזותור או אין סכנה, שוב המומחים המדיניים וצבאיים הם הקובעים.³⁹

דברי הרב זוין תומכים בעמדת הרב סולובייצ'יק, ואף נותנים להם הנמקה הלכתית ברורה יותר. לדעת הרב זוין אם יש מצב שלדעת המומחים לדבר יכול 'לסכן את הכול', דהיינו את עצם קיומה וצביונה של המדינה, הרי כל השיקולים ההלכתיים חסרי משמעות. מכיוון שכך, אם המומחים סבורים שיש שיקול כזה הרי דעתם היא הקובעת. עד כמה שידוע לי, דברים אלה נשתכחו, וקולו של הרב זוין לא נשמע במישורין או בעקיפין.⁴⁰

לעומת זאת הרב שפירא הביע תמיהה על עצם השאלה: 'לכל מי שיש בו ריח של תורה ידוע ומקובל וברור שכל בעיה בחיים אשר תחת השמש נמצא לה פתרון בתורה'. הוא מצמצם מאוד את המעמד של מומחי אסטרטגיה או מדיניות מבחינת אפשרות ההשפעה על פסיקת ההלכה, וקובע שאין לקבל את דבריהם כבעלי משקל מספיק כדי לעמוד מול איסורי תורה שכרוכים בהחזרת שטחים.⁴¹

39 שם.

40 הרב זוין מזכיר את השיקול הדמוגרפי כשיקול מכריע שבגללו ייתכן שאי אפשר יהיה להמשיך לשלוט בשטחים. נדמה לי שדברים אלו הם ייחודיים ביחס לדברים אחרים של רבנים, שהדגישו את הקטגוריה של פיקוח נפש בנוגע להחזקת השטחים. דבריו אינם מפיקים לחלוטין נושאים פוליטיים מן הדיון ההלכתי. ידידיה שטרן ייחס עמדה זו לישעיהו ליבוביץ. נדמה לי שאין פוסק מובהק שנוקט עמדה כוללנית כזו אף שניתן למצוא בכתבי הרב חיים דוד הלוי מסקנות מעשיות השוללות פסיקת הלכה בנושאים מדיניים, כולל נושא השטחים. ראו ידידיה צ' שטרן, 'נגישותה של ההלכה לסוגיות מדיניות', משפט וממשל ד (תשנ"ז), עמ' 242-215; משה הלינגר, 'דת ומדינה בהגות הציונית-הדתית הספרדית: בין זיקה מאחדת לבין מידור – הרב מ"ח עוזיאל והרב ח"ד הלוי', א' רביצקי (עורך), דת ומדינה בהגות היהודית במאה העשרים, ירושלים 2005, עמ' 219-266.

41 הרב שפירא התמיד בעמדה זו עד לפטירתו. ראו את מכתבו לאליאב שוחטמן המופיע בספרו של שוחטמן (לעיל הערה 21), עמ' 70: 'ההיתר היחידי שניתן לפיניו שטח בארץ ישראל הוא כשמפקדי צבא ומומחים יאמרו בברור ש [...] אי אפשר להגן על המקום הזה [...] אבל לא קובעים חישובים של דיפלומטים שכידוע אינם חישובים מדעיים אובייקטיביים'. נושא המומחיות

היה גם ניסיון לעשות הרמוניזציה בין דברי הרב סולובייצ'יק לבין מתנגדיו. הופיע מאמר של שלמה זלמן שרגאי שהציג שאלה שנשאל: 'אתה הנך כפי שידוע ממעריציו הגדולים של הגאון הרי"ד סולובייצ'יק. ודאי ראית בהצופה את פסק דינו. האם לאחר פסק דין זה שנית דעתך בענין החזרת שטחים?'⁴² שרגאי מנסה באריכות ליישב את דברי הרב עם עמדתו שלו נגד החזרת שטחים בדרך אוקימתא, ומבחין בין לכתחילה ובדיעבד. אסור לומר שמותר להחזיר, אך אם יכריחו אותנו האומות, אז ידונו בכך הפוליטיקאים משום פיקוח נפש. על דברים אלה ננוף שרגאי במכתב שקיבל מהרב מנחם אהרנברג.⁴³ הוא שלל את השימוש בשיקולי פיקוח נפש, מכיוון שמדובר במלחמת מצווה. עמדת הרב אהרנברג מבוססת על הבנתו ששיטת הרמב"ן, שמצוות יישוב ארץ ישראל היא בתוקף גם בזמן הזה,⁴⁴ כוללת חובה לצאת למלחמה לכיבוש הארץ. ממילא אין מקום לדחיית המצווה משום פיקוח נפש, שהרי בכל מלחמה נופלים חללים.⁴⁵ הרב אהרנברג (וכמוהו רבים שדנו בנושא זה) לא התייחס לטענתם של הרב

והסמכות הממלכתית לקבוע בעניינים אלה (כולל אזכור עמדת הרב סולובייצ'יק) נדון גם בהתכתבות של הרב אהרן ליכטנשטיין עם הרב אברהם סילבצקי, קרוב משפחתו של הרב שפירא, המופיעה באתר האינטרנט של ישיבת הר עציון <http://www.etzion.org.il/hitnatkut/hitnatkut.htm>

42 שלמה זלמן שרגאי, 'ועל שלוש אשיבנו', הצפה, י"ד במרחשון תשכ"ח (17.11.1967), עמ' 3.
43 הרב אהרנברג היה דיין בבית הדין בתל אביב. חלק מחליפת המכתבים פורסמה בשנה בשנה 'תשל' (עמ' 138–145). דברי הרב הופיעו לאחר מכן בספרו שאלות ותשובות דבר יהושע, חלק ב, תל אביב תשל"ד, סימן מת. נוסח מלא הופיע שנים לאחר מכן: 'איסור מסירת שטחי ארץ ישראל לנכרים', תחומין י (תשמ"ט), עמ' 26–33.

44 הדברים מופיעים ברשימת המצוות (מצוות עשה ד) שסבר הרמב"ן שהושמטו במניין המצוות של הרמב"ם. ראו בספר המצוות לרמב"ם עם השגות הרמב"ן עם מבוא [...] מאת הרב חיים דוב שעוועל, ירושלים תשמ"א, עמ' רמד–רמו. פרשנות זאת של דברי הרמב"ן משמשת בסיס לרבים מן האוסרים החזרת שטחים אפילו במקום שקיים פיקוח נפש. למשל, במאמר בהצפה 'שלום ללא ארץ ישראל', י"ד במרחשון תשכ"ח (17.11.1967), עמ' 3 קבע הרב יעקב פילבר ש'הרמב"ן קובע במפורש שאין לוותר על ארץ ישראל אפילו תמורת שלום ודאי', ותוקף עקב כך את משה אונא.

45 למעשה, הוצעו פרשנויות אחרות לדברי הרמב"ן, וכמו כן יש הסוברים שעמדתו איננה מקובלת על פוסקים אחרים, כמו למשל הרמב"ם. ראו הרב שאול ישראלי, ארץ חמדה, כפר הרוואה תשי"ז; הרב נחום אליעזר רבינוביץ, 'דעת הרמב"ן על כיבוש הארץ', תחומין ד (תשמ"ג), עמ' 202–206; הרב יהודה עמיטל, 'מלחמות ישראל על פי הרמב"ם', תחומין ח (תשמ"ז), עמ' 454–461. הרב ישראלי כתב שרמב"ן לא סבר שמצוות יישוב הארץ מחייבת כיבוש צבאי, אך בכל זאת התנגד להחזרת שטחים (במיוחד לאחר הקמת ההתיישבות בי"ש). ראה נריה גוטל, 'קיום למשנתו השלימה של רבנו', א"י שריר (עורך), גאון בתורה ובמידות, ירושלים תשנ"ט, עמ' 197–222. והשווה חיים בורגנסקי, 'יחסו של הרב ישראלי לסוגיית החזרת שטחים' (לעיל הערה 21).

סולובייצ'יק והרב זוין, שמדובר לא על פיקוח נפש ליחידים אלא על סכנה לעצם קיום המדינה.

שרגא⁴⁶ התנצל ואמר 'אני נגד נסיגה מאיזשהו בחינה. הרב סולובייצ'יק איננו פוסק כלום לגוף הענין כן נסיגה או לא נסיגה. הוא טוען שזה צריכים לפסוק אנשי מדינה ובטחון ממילא אין בדברי הרב סולובייצ'יק שום קביעה הלכתית לגוף הענין אם מותר לסגת על פי הדין או לא'. העמימות האופרטיבית בדברי הרב (ואולי גם העובדה ששרגאי קיבל אותם מכלי שני ולא קרא את הדברים במקור) נתנה לשרגאי דרך אלגנטית להתחמק מהתעמתות עם דבריו.

דוגמה מוזרה לפרשנות דברי הרב הופיעה במאמר מאת הרב יעקב ברמן, הקורא שלא לסגת ולא לחשוש מאומות העולם: 'סוף דבר הכל תלוי אם ממשלתנו תעמוד על דעתה באמונה ובבטחון באומץ לב ובגאון וזו גם פירוש הדברים שאמר הגאון מבוסטון שליט"א שהכל חייבים בכבודו'.⁴⁷

בעצם ניסה מחבר זה לטעון, שהרב אמר שהכול תלוי במדינאים אך הוא סבור שהוא יודע מה צריכים המדינאים לעשות. זאת כמובן דוגמה קיצונית של התעלמות מדברי הרב והיתלות בנוסח החלקי שנמסר בתקשורת בארץ.

הרהורי סיכום

אי אפשר לומר שהייתה התעלמות מדבריו של הגר"ד. דבריו בהחלט עוררו תגובות. עבור התומכים בעמדה מדינית פרגמטית ובנכונות לפשרה הוא היה 'תנא דמסייע'.⁴⁸ למה, אם כן, לא השפיעה עמדתו בסופו של דבר על עמדת הציבור הציוני-דתית? ניתן להציע כמה השערות.

כאמור, הגר"ד לא היה יכול להיחשב מורה דרך עבור הציונות הדתית בארץ משום שלא הציע תשובות לבעיית הזהות הדתית בישראל. יתר על כן, הוא לא יכול היה להיחשב מנהיג הציונות הדתית בארץ כל זמן שלא קיים את המצווה הציונית – העלייה – ואף נחשב לגיטימי בקרב רבנים בארץ להטיף לו בנושא זה.

באותו הזמן לא היו לרב תלמידים בארץ שיתווכו בינו ובין הקהל הרחב ויפיצו את דבריו בעיתון, בתנועת הנוער, בישיבה התיכונית ובבית הכנסת. זאת לעומת

46 שנה בשנה, שם, עמ' 140–141.

47 'למרנן ורבנן', הצפה, כ"ח במרחשון תשכ"ח (1.12.1967), עמ' 3.

48 ראו למשל דברי חיים משה שפירא המסתמכים על הרב סולובייצ'יק המצוטטים אצל דון יחיא, 'מנהיגות ומדיניות בציונות הדתית: חיים משה שפירא, המפד"ל ומלחמת ששת הימים', הציונות הדתית: עידן התמורות (הערה 14 לעיל), עמ' 165.

תלמידי הרב צבי יהודה, שהיו מרושתים במקומות שונים בממסד הדתי והחינוכי בארץ.

עמדת הרב לא הייתה 'נצית' ולא 'יונית', ועל כן לא התחייבה ממנה מסקנה מעשית. הוא הביע את דבריו נגד מה שהוא ראה כסילוף התורה ונגד דעות שהוא סבר שמסכנות את קיום המדינה. אולם הוא לא הביע תמיכה בפעולה מדינית זו או אחרת. על כן לא היה מקום ללובי שיצדד בנקיטת קו מסוים כמו זה של אנשי 'מרכז הרב', שנפגשו כבר אז עם מנהיגי המפד"ל כדי לפעול למען עמדת הרב צבי יהודה קוק.⁴⁹ העובדה שלא הייתה מסקנה מעשית מסוימת מדברי הרב אפשרה למצוא דרך להתעלם מחילוקי הדעות בסגנון 'כולי עלמא לא פליגי'.⁵⁰ אפשרות אחרת קשורה בעצם הקביעה, שאין מקום לרבנים להתערב בשאלה המדינית.⁵¹ היה ניתן להבין את עמדת הרב כהוצאת התחום הפוליטי, אף כשהוא נוגע לשטחי ארץ ישראל, מחוץ לעולם הדתי. יש דמיון בכך למה שצירלס ליבמן תיאר כמידור, צורת חיים שבה יהודי אורתודוקסי חי ומתייחס בחיוב לשני עולמות: העולם של הקדושה ושל ההלכה מזה ועולם החול מזה, שבו שולטים חוקים אחרים, מושגים אחרים ודימויים אחרים של המציאות. תחומי חיים מסוימים נתפסים כבלתי רלוונטיים מבחינה דתית, ופעולה באותם תחומים מתבקשת על פי כללים רציונליים המנותקים מן הדת. זוהי לדעת ליבמן אחת מן האסטרטגיות של קיום חיים אורתודוקסיים בתוך העולם המודרני.⁵² ליבמן ציין גם את כוח המשיכה,

49 הפגישה תוארה אצל אריה נאור, ארץ ישראל השלמה, חיפה תשס"א, עמ' 299–300.

50 לפחות בעניין אחד השפיע הרב על עמדת המפלגה הדתית-לאומית. בזמן מלחמת לבנון הראשונה הוא פנה ישירות לראשי המפד"ל ואיים בהתפטרות מנשיאות 'המזרחי' בארצות הברית אם לא יקבלו את דעתו בעד הקמת ועדת חקירה בנושא סברא ושתייה. כאן היה מדובר על עניין נקודתי, והיחסים האישיים בין יוסף בורג לבין הרב הביאו לכך שדעתו נתקבלה מיד. תיאור העניין פורסם במספר מקומות, וגם נמסר לי על ידי פרופ' מיכאל רוזנק, שהיה בפגישה עם השר בורג כשהגיעה שיחת הטלפון מבוסטון.

51 ניסוח זה סתום במקצת. הרב סולובייצ'יק לא הסביר (עד כמה שידוע לי) מהו סוג המומחיות הנדרשת להכרעה בשאלות מדיניות רחבות וארוכות טווח (להבדיל משאלות רפואיות, שלגביהן קל יותר למערכת ההלכתית להכיר במומחיות של רופאים). הדמוקרטיה המודרנית איננה מכירה ב'מומחיות' בנושאים מדיניים, אלא מעניקה לכל אזרחיה זכות שווה לקבוע את המדיניות ולהכריע בעצמם בין העמדות השונות. נדמה לי שהמסקנה המתבקשת מדברי הרב שאין לרבנים מעמד מיוחד לקביעת גורל השטחים היא, שעל כל אדם לשקול נושאים אלה על פי מיטב שיפוטו. אין זה שולל את האפשרות, שלרב מסוים כאדם פרטי (ולרב סולובייצ'יק עצמו) תהיה עמדה בנושא זה, עמדה שתוכל להשתתף בוויכוח הציבורי בנושא.

52 ראו למשל Charles Liebman, 'Orthodox Judaism Today', *Midstream* 25 (1979), pp. 19–26; idem, 'Religion and the Chaos of Modernity', J. Neusner (ed.), *Take Judaism, for Example: Studies toward the Comparison of Religions*, Chicago 1983, pp. 147–164; idem, 'Orthodoxy Faces Modernity', *Deceptive Images: Toward a Redefinition of American Judaism*, New Brunswick 1988, pp. 43–60. הנ"ל, 'התפתחות הניאירמסורתיות

במיוחד עבור האורתודוקסיה הישראלית, של הגישה הנגדית, אשר נושא דגלה הוא הראייה קוק, והיא שואפת להשליט את התורה על כל תחומי החיים.⁵³ אין בכוונתי לקבוע שהרב סולובייצ'יק תמך בעמדת המידור כהשקפה כוללת (ואף ניתן לומר שאין בדבריו חידוש לעומת ההזדקקות לרופא בענייני פיקוח נפש, תופעה הלכתית מובנת מאז הספרות התלמודית). אולם השארת הדיון על עתיד שטחי ארץ ישראל בידי ההנהגה הפוליטית והקביעה שרבנים אינם צריכים להכריע בו יכלו להצטייר כמנוגדות לניסיון להחדיר את ההלכה לכל מקום. ניגוד זה בוודאי לא הוסיף לכוח המשיכה של דעותיו של הגר"ד בקרב הצעירים שרצו לחלץ את התורה מהגבלתה לתחום המצומצם של 'משגיח הכשרות' של

בקרב יהודים אורתודוקסים בישראל, מגמות כזו (1982), עמ' 231–250. ליבמן טען שאין למידור ביטוי אינטלקטואלי, אלא הוא צורת חיים האופיינית במיוחד לאורתודוקסיה המודרנית האמריקאית. הוא קובע שתופעת המידור טרם נחקרה בצורה מספקת אף שהיא מורכבת מבחינה פסיכולוגית וסוציולוגית (Deceptive Images, p. 56). לענייננו חשוב לציין, שליבמן איננו רואה סתירה בין מידור לבין שמירה קפדנית של ההלכה. שגיאה רואה במידור ביטוי הגותי ליהדות פרוטסטנטית, כניסוחו המפורסם של עקיבא ארנסט סימון: ראו אבי שגיאה, אתגר השיבה אל המסורת, ירושלים תשס"ג, עמ' 59–80. שגיאה טוען ש'פעולת המידור מצמצמת את שדה החיים הדתיים לתחום מוגדר ומאפשרת מרחב פתוח של שדות פעילות שאופן תיפקודם אוטונומי ואינו נקבע על בסיס צורות הארגון הדתיות' (עמ' 59). [מאמרו של סימון 'האם עוד יהודים אנחנו' התפרסם לראשונה ב'לוח הארץ' תשי"ב, ולאחר מכן בראש קובץ בעל אותו השם (תל אביב תשמ"ג)]. ליבמן רומז לדגם הפרוטסטנטי של המידור כשהוא כותב, 'שהתחומים שנשארו בסמכות ההלכה [בנאראורתודוקסיה הגרמנית – ק"נ] היו אותם תחומים שהחברה הגרמנית של המאה ה-19 [הפרוטסטנטית] ראתה כנתונים לסמכות הדת'; ראו 'התפתחות הניאוס מסורתיות', עמ' 234. טיפול שיטתי בנושא המידור חייב לעמוד על הזיקה בינו לבין תופעת הדיפרנציאציה בחברה המודרנית, כאשר הדת חדלה להיות הבסיס המארגן של החברה והופכת לתחום אחד המתחרה עם תחומים אחרים. רעיון זה תופס מקום מרכזי בתאוריות שונות של חילון, למשל זו של תומס לוקמן. המידור כפי שתיאר אותו ליבמן מבטא את מעמדה של הדת במציאות של דיפרנציאציה. ראו Thomas Luckmann, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York 1967; Karel Dobbelaere, 'Some Trends in European Sociology of Religion: The Secularization Debate', *Sociological Analysis* 48 (1981), pp. 107–137; Oliver Tschannen, 'The Secularization Paradigm: A Systematization', *Journal for the Scientific Study of Religion* 30 (1991), pp. 395–415; Mark Chaves, 'Secularization as Declining Religious Authority', *Social Forces* 72 (1994), pp. 749–774.

53 ביטוי קיצוניי לחדירת גישה זו לציבור הציוניידי הוא אימוץ 'דעת תורה' המחייבת כפופות לסמכות רבנית לגבי כל שאלות החיים, גם אלו שאינם נדונים במפורש בהלכה. למאמר שמכיל חומר רב ומפנה לספרות על הנושא (וכן לנסיבות לכתובת ספרות זו) ראו בנימין בראון, 'פולמוס דעת תורה בציונות הדתית בישראל: הרקע, העמדות והמשמעויות', *אשר כהן* (עורך), *הציונות הדתית: עידן התמורות, ירושלים תשס"ד*, עמ' 422–474.

המדינה. במובן זה הייתה עמדתו זרה לרוחות שהחלו לנשב אז בעוז בקרב הציבור הדתי.⁵⁴

כמובן, המקרה שתוארתי כאן הוא חלק ממכלול גדול יותר של התגבשות עמדת הרוב המכריע בציונות הדתית בשאלת עתיד יהודה ושומרון, סיני והגולן. העמדה, המנוגדת לעמדת הרב סולובייצ'יק, הייתה ברבות השנים לאחד המאפיינים המובהקים של ציבור זה. תהליך זה עודנו זקוק לדיון ולליבון רחב.⁵⁵

54 במישור הפוליטי הביעו עמדה זאת 'חוגי הצעירים' במפד"ל. ראו יוני גארב, 'צעירי המפד"ל ושורשי הרעיוניים של גוש אמונים', עידן התמורות (לעיל הערה 15), עמ' 171–200 ובמיוחד בדברי הסיכום, עמ' 195–199.

55 לניסיון ראשוני להעלות תזה בנושא זה ראו אבי שגיא, 'ממדינת התורה לארץ ישראל – משברו של חלום לחלום אחר: עיון במשבר הציונות הדתית', א' שגיא וד' שורץ (עורכים), מאה שנות ציונות דתית, כרך ג, רמת גן תשס"ג, עמ' 457–473.

הנהגה לאומית ומנהיג מקומי: קווים לדמותו של הרב סולובייצ'יק בבוסטון

שאול פרבר

הרב יוסף דוב סולובייצ'יק מוכר כמנהיגה של האורתודוקסיה המודרנית האמריקאית במאה העשרים. כראש ישיבת יצחק אלחנן ליד הישיבה אוניברסיטה משנות הארבעים, וכיושב ראש ועד ההלכה של הסתדרות הרבנים דאמריקה (RCA) מ-1953, הרב סולובייצ'יק השפיע רבות על מדיניות האורתודוקסיה באמריקה ובכלל התפוצות. לקראת שנות השישים הפך "הרב" (כפי שכינו אותו תלמידיו) לדמות מרכזית בחיים האורתודוקסיים ולאישיות בעלת עצמה רבה במדיניות הפוליטית, החברתית והדתית של הקהילה האורתודוקסית בארצות הברית.

על דמותו של הרב כפילוסוף אורתודוקסי, כראש ישיבה, כדרשן או כמנהיג הרבנים באמריקה נכתבו מחקרים רבים.¹ עם זאת, כמעט ללא יוצא מן הכלל, התרכזו המחקר ההיסטורי שנכתב על הרב בקריירה הניירורקית שלו.² זאת חרף העובדה שהרב סולובייצ'יק הגיע לארצות הברית רק ב-1932 והתחיל ללמד באופן קבוע בניו יורק רק ב-1941, לאחר מות אביו. יתר על כן, בחמישים ושלוש

- 1 לשאלת הביוגרפיה של הרב סולובייצ'יק והבעייתיות שבה עיין במקורות אצל Shlomo H. Pick, 'The Rav: Biography and Bibliography', *BDD (Bekhol Derakhekha Daehu)* 6 (Winter 1998), pp. 27–44; idem, 'The Rav: The Need for a Comprehensive Biography', *BDD* 10 (Winter 2000), pp. 37–57; Lawrence Kaplan, 'The Multi-Faceted Legacy of the Rav: A Critical Analysis of R. Hershel Schachter's Nefesh ha-Rav', *BDD* 7 (Summer 1998), pp. 51–86; idem, 'Revisionism and the Rav: The Struggle for the Soul of Modern Orthodoxy', *Judaism* 48, 3 (Summer 1999), pp. 290–312
- 2 להיבטים שונים של הצלחתו של הרב סולובייצ'יק בבוסטון השוו Jonathan Sarna, 'The Jews of Boston in Historical Perspective', E. Smith and J. Sarna (eds.), *The Jews of Boston*, Boston 1995, p. 17; Abraham Sachar, *A History of the Jews in America*, New York 1987, pp. 694–695; Hillel Levine and Lawrence Harmon, *The Death of an American Jewish Community*, New York 1992, pp. 39–40. היחיד שמתמקד לרב ומתמקד בהצלחתו בבוסטון הוא Yitzhak Twersky, 'The Rav', *Tradition* 30, 4 (1996), p. 40. המחקרית על הרב סולובייצ'יק עיינו Aaron Rakeffet-Rothkoff, *The Rav: The World of* Rabbi Joseph B. Soloveitchik, vol. 1, New Jersey 1999, pp. 79–85

השנים שבהן לימד בישיבה אוניברסיטה בניו יורק התגורר הרב בבוסטון.³ באותן שנים שבהן שימש כראש הישיבה בניו יורק, הוא גם שימש כיושב ראש בית הספר מיימונידס בבוסטון, שאותו הוא ייסד ב־1937, וכן תפקד כרב בית הכנסת שליד בית הספר. הרב לא רק ייסד והנהיג בית ספר, אלא גם פעל לתיקון מצב הכשרות, ביטא את עמדתו בשורה ארוכה של נושאים הקשורים להתפתחות ההיסטורית של היהדות (במיוחד הציונות והשוואה), הפגין כישרון בשימוש בתקשורת, ושימש כיועץ הלכתי לכל הגורמים ההלכתיים בבוסטון (רבנים וארגונים). למרות פעילות ענפה זו, עד היום לא דנה ספרות המחקר בתפקודו של הרב סולובייצ'יק כאדריכל הקהילה האורתודוקסית בבוסטון. הסבר אפשרי לחסר זה במחקר נעוץ בזהותם של החוקרים. כמעט כל המחקר ההיסטורי וההגותי שנכתב על הרב סולובייצ'יק נכתב על ידי תלמידיו, אוהדיו ומבקרי, אשר הכירו את עשייתו בניו יורק.⁴ לעומת זאת את מפעלותיו בבוסטון הם הכירו רק בחלקם ורק מרחוק, ולרובם לא הייתה גישה למקורות מבוססין. הסבר שני נוגע לעמדה האידאולוגית שכיוונה את המחקר. הגישה הרווחת בישיבה אוניברסיטה המעיטה במעמדם של 'בעלי הבתים' לעומת תלמידיו הישיבה, ולפיכך ההישגים של הרב ביצירת הקהילה בבוסטון לא הרשימו כל כך אותם תלמידים וחוקרים. לי נראה, שתרומת הרב סולובייצ'יק לקהילה בבוסטון ופעילותו שם חשובות לא פחות מהישגיו בניו יורק.

מגמת מאמר זה היא לתקן במקצת את החסר במחקר. טענתי היא שהמקורות מבוססין לא רק משלימים את הביוגרפיה של הרב סולובייצ'יק, אלא גם מוסיפים ממצאים חדשים לתפיסתנו את אישיותו המורכבת, ותורמים להבנתנו את התפתחות האורתודוקסיה המודרנית בארצות הברית. תוך כדי עיון בשלוש סוגיות בחיי הרב – פעולותיו החינוכיות, הציונות, ועמדתו כמנהיג האורתודוקסיה בבוסטון – ברצוני להוכיח שהזווית ה'בוסטונית' של הרב סולובייצ'יק חשובה להבנת הקריירה האמריקאית שלו.

3 אמנם הרב לימד שיעורים בפילוסופיה כללית ויהודית בישיבה אוניברסיטה בשנים 1936–1938, אך לא הייתה לו קביעות באותן שנים.

4 יוצאים מכלל זה כתבים של משפחת הרב סולובייצ'יק עצמו. למשל, Aaron Lichtenstein, in S. Noveck (ed.), *Great Jewish Thinkers of the Twentieth Century*, New York 1963; Moshe Meiselman, 'The Rav, Feminism and Public Policy: An Insiders Overview', *Tradition* 33, 1 (1998), pp. 5–30. כפי שכותרתו של מייסלמן מראה, הפרספקטיבה של אנשי בוסטון שונה משל אנשי ניו יורק, וקל וחומר מזו של חוקרים בישראל. דוגמה לכך היא א' שגיא (עורך). אמונה בזמנים משתנים: על משנתו של הרב יוסף דוב סולובייצ'יק, ירושלים 1996. ספר זה כולל מאמרים מחוקרים ישראלים שרובם לא הכירו את הרב. כל המשתתפים שכתבו על הרב ממבט אישי (אהרון רקפתי-רוטקוף, לורנס קפלן, ולטר ס' ורצבורגר, יעקב בלידשטיין, דוד הרטמן, משה סוקול, אביעזר רביצקי) הכירו אותו מניו יורק ומישיבה אוניברסיטה, ולא מבימתו בבוסטון.

המקורות העומדים לרשותי הם מגוונים. סוג אחד של מקורות מורכב ממכתבים רבים שהרב כתב או שנכתבו אליו, וכיום הם נמצאים בארכיונים בבוסטון. רבים האִישים שבאו בקשר עם הרב סולובייצ'יק בבוסטון, וכמה מהם כתבו על השפעתו עליהם. כמו כן עומדת לרשותנו העיתונות מאותה תקופה. ככלל, ספרות המחקר נשענת על מידע שהופיע בעיתון יהודי שפעל בבוסטון, *The Jewish Advocate*. עיתון זה ועיתונים יהודיים אחרים שיצאו לאור בבוסטון, כמו די יידישע וולט ודי יידישע שטימע (שיוזכר להלן), מוסיפים ממד חשוב לביוגרפיה של הרב סולובייצ'יק.

תרומתו החינוכית של הרב סולובייצ'יק

ההנחה המקובלת במחקר היא, שתרומתו הגדולה של הרב סולובייצ'יק בתחום החינוך בבוסטון הייתה ייסודו של בית הספר מיימונידס. אולם בית ספר זה הוקם רק ב־1937, ולפי המקורות מבוסטון פעל הרב למען שיפור החינוך היהודי בבוסטון כבר מ־1932, כחמש שנים לפני הקמת בית הספר. בפעילותו אז לא הסתגר הרב בארבע אמות ההלכה, כמו רבנים אורתודוקסיים אחרים שם שריכוזו את מלוא כוחותיהם בפיתוח 'חדרים' בדפוס הישן, אלא פעל למען החינוך היהודי הקהילתי. הרב מצא שותף בבוגר ישיבת וולוז'ין, אריה ליב הורוויץ, שייסד ב־1917 את ה־Bureau of Jewish Education במימון הפדרציה היהודית הבוסטונית. הורוויץ היה אחראי על כארבעים בתי ספר סוף־יומיים (supplementary schools), והרב סולובייצ'יק ניסה לסייע לו בביצוע רפורמות בתכנית הלימודים החדשה. לפי ה־*Jewish Advocate*

פעולותיו של הרב סולובייצ'יק בחינוך היהודי חשובות מאוד. במשך שנים רבות התעלמה האורתודוקסיה מכל הבעיות החינוכיות הכרוכות בגיל הנעורים. מנהיגי האורתודוקסיה הזניחו תקופת חיים זו, ולא נתנו דעתם להכשרה נכונה של צעירים אלו, דבר שישפיע על הדורות הבאים. אלפי נערים יהודים אינם מקבלים שום חינוך יהודי; אין להם ידע על הדת, המוסר, ההיסטוריה והמסורת של היהדות [...] מנהיגות המופת של הרב סולובייצ'יק עוררה גל של התלהבות בכל הקהילה היהודית. הססמה היא 'הדור הצעיר צריך להיות מובטח ליהדות'. הארגונים החינוכיים היהודיים מאוחדים כעת במאמץ משותף לחזק ולהעצים את החינוך היהודי.⁵

הרב הביא תנופה חדשה לחינוך היהודי בבוסטון. בתוך שנה הוא שכנע את בעלי ההשפעה בתחום החינוך היהודי לתת לו יד כמעט חופשית בניהול בתי הספר.

הרב ייסד ב־1933 את 'איחוד בתי ספר העבריים' (United Hebrew Schools), ורבים מבתי הספר שהיו שייכים ל-BJE (כולל בתי ספר השייכים לבתי כנסת לא אורתודוקסיים) הצטרפו לארגון. בניגוד לתפיסה הניו יורקית במחקר, הרב תרם (או ניסה לתרום) גם לקהילה הכללית בתכניות החינוכיות שלו.

מה־*Jewish Advocate* ניתן ללמוד על מעורבותו של הרב בארגון בתי הספר ובתכניות הלימודים שהופעלו בהם. אך ממקור אחר ניתן לראות שהרב סולובייצ'יק התערב בממדים נוספים של החינוך היהודי הקהילתי.

שנה לפני הקמת מיימונידס פרסם שכנא שטיין אנתולוגיה של מאמרים ופתגמים על פרשת השבוע. שטיין, משכיל ולמדן, לימד בבית הספר שבראשותו עמד הרב סולובייצ'יק, והקדיש לו את ספרו. וכך הוא כותב בהקדמתו לספרו:

הגורם הראשון לחבור ספר זה היה הגאון ר' יוסף דוב סולובייצ'יק, אב־דבוסטון שליט"א. במלחמתו בעד לימוד מצוות־התורה שיהא דווקא מתוך פסוקי התורה גופם, מצוה מפסוקה מצוה מפסוקה, ולא כלימוד ארצי הנלמד רק כדי לצאת ידי חובת לימוד־הדת ועל דרך לימוד ע"פ ה'קטיזים' כבבתי הספר מטעם הממשלה שברוסיה בסוף המאה הקודמת, מצא לתמהונו שאין בשוק ספרי הלימוד שום ספר־סיוע למורה שיתאים למטרתו. חסרון זה עורר בקרבו את הרצון להוציא ספר כזה. לתכלית זו הזמין אז מספר מחנכים (ובניהם את מחבר הספר הזה שהיה אז מנהל הישיבה דבוסטון) למועצות אחדות, ואחרי התמלכות רבה, נתחלקה העבודה בין המחנכים המוזמנים שכל אחד מהם יעבד מעין דידקטיקה ללימוד אחד או שנים מחמשת חומשי התורה. מסבות שונות שלא כאן המקום לפורטן נתפרדה אח"כ החבילה והעבודה המשותפת נתבטלה. אבל מאז נעשית לו עבודה זו למחבר הספר הזה משאת נפשו בחייו ומיום שנתקע רעיון זה במוחו, הלך והרחיב את הגבולין עד שבא לכלל דעה להעמיד את התכנית לא רק על באור המצוות וקטעי האגדה בלבד, אלא על שבעת עמודי־התורה המנויים למעלה, וכך נתגלגלה לו למחבר זכות על ידי זכאי שחלם חלום על חינוך עברי מרובה ושלם באמריקה. לזכותו של הגאון יאמר כאן דרך אגב, שבנוגע לשיטות־לימוד מצאתי בו אחד מחסידיה של השיטה הטבעית 'עברית בעברית'.⁶

מעדותו של שטיין ניתן אפוא ללמוד שהרב עסק גם בהוצאת ספרי לימוד (וריצו מחנכים למטרה זו), וכן שהייתה לו אג'נדה משלו בנוגע לחינוך היהודי בארצות הברית. הוא היה ער למצב החינוך היהודי הכלל־הקהילתי בבוסטון, וניסה להשפיע על כל מערכת החינוך היהודית. רק לאחר שנכשל ניסיונו לארגן

6 שכנא שטיין, אבני חן, ניו יורק 1937, עמוד IX. 'עברית בעברית' היא שיטת לימוד שפיתחו משכילים באירופה ובאמריקה ללימוד השפה דרך דיבור וקריאה. כעיקרון, רוב הלימוד בעולם האורתודוקסי עד שנות השלושים נעשה ביידיש, והעברית לא נלמדה כשפה.

את בתי הספר הקהילתיים התרכזו הרב בהקמת בית ספר מסוג אחר, מיימונידס. מיימונידס הוא אפוא פועל יוצא ואף המשך של ניסיון זה. משום כך מטרות בית הספר מיימונידס מדגישות את היסוד הקהילתי יותר מרוב בתי הספר היהודיים שהוקמו בשנות השלושים והארבעים בארצות הברית. בהצהרות הכוונות של בית הספר נאמר בין היתר: 'בית הספר יפיץ וילמד ספרות עברית דתית על בסיס האורתודוקסיה היהודית [...] בד בבד יקודמו מטרות כמו טיפוח תנועות ספרותיות וחינוכיות ומטרות צדקה בתוך הקהילה, וצעירי העיר והמדינה יקבלו סיוע כדי להכשירם להיות אזרחים אמתיים של אמריקה'.

כמדומני שהרב החליט, שהדרך היותר יעילה להשיג את מטרותיו היא הקמת בית ספר עצמאי, שמתוכו יוכל להשפיע על הקהילה הכללית. מיימונידס שימש כבית ספר לכל הקהילה, אך הדגש היה על האורתודוקסיה.⁷

הזיקה לציונות בשנות השלושים

בספרות המחקר מקובלת ההנחה שכיוון שהרב סולובייצ'יק היה חבר באגודת ישראל, הייתה לו עמדה אמביוולנטית ביחס לציונות עד תום מלחמת עולם השנייה, ורק לאחר המלחמה שינה הרב את דעתו, והפך להיות איש 'המזרחי'.⁸ והנה, אף על פי שהרב מוכר כהוגה ציוני, במיוחד לאור כתביו משנות השישים, דומה שהתמונה שהרב 'הפך לציוני' נוצרה מאייהבנה של דברי הרב עצמו. בדרשה שהוא דרש לפני ועידת 'המזרחי' ואשר פורסמה לאחר מכן בספרו 'חמש דרשות', הרב מספר:

7 Seth Farber, *An American Orthodox Dreamer: Rabbi Joseph B. Soloveitchik and Bostons Maimonides School*, New Hampshire 2004, pp. 45–54

8 עיינו ולטר ורצבורגר, 'היסודות הפילוסופיים במשנתו הציונית הדתית של הרב סולובייצ'יק, אמונה בזמנים משתנים (לעיל הערה 4), עמ' 111–122; הרב אהרן ליכטנשטיין, 'דברי הספד', מסורה 9 (1994), עמ' כב; שני מאמריו של פיק הנוכחים בהערה 1 לעיל; Moshe Meiselman, 'The Rav, Feminism and Public Policy: An Insider's Overview', *Tradition* 33, 1 (1998), pp. 5–30; Lawrence Kaplan, 'Revisionism and the Rav', *Judaism* 48, 3 (1999), pp. 299–301. עמדה קיצונית בנושא נקט ברנרד רוזנצווייג, נשיא הסתדרות הרבנים באמריקה. הוא כתב: 'הרב בעצמו היה חבר באגודת ישראל. ב-1935 הוא נסע לארץ ישראל – הפעם היחידה בחייו – להיות מועמד למשרת הרב הראשי של תל אביב. הוא עשה רושם עצום עם שיעוריו והרצאותיו, אך לא קיבל את המינוי. הסיבה המוצהרת הייתה גילו הצעיר. הסיבה האמתית היא שדודו, הרב מאיר בר אילן, הטיל וטו בגלל היותו חבר באגודת ישראל'. הרב, כפי שאוכיח, לא הצטרף לאגודת ישראל עד 1941. כפי שהוכחתי במקום אחר הוא לא ניצח בבחירות בגלל החרדים, לא מפני שהרב ברלין התנגד לו, ולא בגלל גילו הצעיר. עיינו Bernard Rosensweig, 'The Rav as Communal Leader', *Tradition* 30, 4 (1996), p.

אם אני מזדהה כעת עם המזרחי, שהוא בניגוד למסורת המשפחה שלי, אין זה אלא כפי שהבהרתי מקודם, שאני מרגיש, כי ההשגחה פסקה כיוסף נגד אחיו, ושהיא משתמשת ביהודים החילוניים כשליחים לבצע את תכניתיה הגדולות בדבר ארץ ישראל קדושה. אני גם מאמין, כי לולא המזרחי לא היה כעת מקום לתורה בישראל. בניתי מזבח, עליו הקרבתי לילות נדודי שינה, ספקות ופקפוקים. אולם השנים של שואת היטלר, תקומת המדינה והישגי המזרחי בארץ ישראל שכנעוני בצידקת דרכה של תנועתנו.⁹

חוקרי הרב סולובייצ'יק (ותלמידיו) הבינו, שכאן הרב מעיד שהשואה שינתה את דעתו ביחס לציונות. אך שימושו של הרב סולובייצ'יק במילה שכנעוני מעלה את האפשרות, שהרב נטה לדרכו של 'המזרחי' עוד לפני השואה. למען האמת המקורות מבוססות מוכיחים, שהרב סולובייצ'יק השתייך ל'מזרחי' כבר באמצע שנות השלושים.¹⁰ לא זו בלבד, העדויות מוסיפות ממד לעיונו בדרכי המחשבה של הרב סולובייצ'יק. אלו שכתבו עליו לא השתמשו במקורות מבוססות ומשום כך הגיעו למסקנות שונות ולספקולציות מגוונות ביחס להתנגדותו (לכאורה) לציונות בראשית דרכו באמריקה.

במקום אחר דנתי בחלקו של הרב יהודה לייב פורר בסלילת הדרך לרב סולובייצ'יק בבוסטון.¹¹ פורר היה ציוני מובהק, ונאם פעמים רבות למען הרעיון הציוני בניו אינגלנד וסביבתה.¹² הרב סולובייצ'יק שיתף פעולה עם כמה רבנים נוספים שהיו ציונים פעילים. הרב אהרן גורביץ, למשל, שהיה הציר של ניו אינגלנד לקונגרס הציוני בבאזל ב-1903, היה פעיל בישיבת רמב"ם שייסד הרב. רוב המורים שהזמין הרב סולובייצ'יק ללמד בישיבת תורת ישראל ובישיבת רמב"ם היו ציונים.¹³ בשנות השלושים דגל הרב סולובייצ'יק בשיטת ההוראה עברית בעברית, שיטה שקידמו אותה הציונים באמריקה, ומהם הוא שאב אותה.¹⁴

הרב סולובייצ'יק לא הסתפק בקשר עם חברי מוסדות ציוניים ובהזדהות עם פרוגרמות ציוניות. הוא גם השתתף בבוסטון בפעילות ציונית, ונאם בוועידות

9 יוסף דוב סולובייצ'יק, חמש דרשות, ד' טלזנר (תרגום), ירושלים תשל"ד, עמ' 25.

10 עיינו להלן בהערה 17. הטענה שהובאה בהערה 8 מופרכת, שהרי אגודת ישראל בארצות הברית נוסדה רק ב-1939. לקשר בין הרבנות האורתודוקסית לציונות לפני המלחמה עיינו ג'פרי גורוק, 'הארגונים האורתודוקסיים היהודיים באמריקה ותמיכתם בציונות, 1880-1930', ש' אלמוג, 'ריינהרץ וא' שפירא (עורכים), ציונות ודת, ירושלים 1994, עמ' 263-284; קמי קפלן, אורתודוקסיה בעולם החדש, ירושלים 2002, עמ' 285-302.

11 *An American Orthodox Dreamer*, pp. 30-31 (הערה 6 לעיל).

12 *Jewish Advocate*, 17.6.1931

13 למשל מנדל תומורוב, שכנא שטיין והרבנים גרינשטיין וילין.

14 אבני חן (לעיל הערה 6), עמ' IX.

ציוניות בשנות השלושים. הרב היה מוכר כציוני גם ברחובות תל אביב: בהגיעו לשם בקיץ 1935 יצאו לקראתו עורך העיתון 'הארץ' וראש העיר מאיר דיזנגוף,¹⁵ ולפחות חלק פעילי הציונות הדתית תמך במועמדותו לתפקיד הרב הראשי לתל אביב.¹⁶

בריאיון ב-"*Jewish Advocate*" בי"ב 1933 הביע הרב הזדהות עם האידאולוגיה של הציונות הדתית, אך לא אמר שהוא משתייך לאיזו מפלגה או קבוצה פוליטית. הוכחה לכך שהרב תמך במפלגה ציונית בשנות השלושים יש למצוא בפעילותו שנתיים לאחר חזרתו מארץ ישראל לבוסטון. בפברואר 1937 נאם הרב בכינוס 'המזרחי' הארצי, ובשנים שלאחר מכן הוא השתתף בכמה תכניות שיוזם 'המזרחי'. הוא גם השתתף ונאם בטקסי קבלת פנים לצירים לקונגרסים הציוניים באירופה.¹⁷

חשוב להזכיר, שלרב היה קשר אישי ואף משפחתי עם בכירי הציונות הדתית. כך למשל קרוב משפחתו הרב מאיר ברלין, שבאותן שנים שימש כיושב ראש 'המזרחי', והרב זאב גולד (מראשי תנועת המזרחי בארצות הברית). העובדה שהרב השתתף בפעולותיהם מעידה על ההזדהות וההשתייכות שלו לתנועה הציונית באותן שנים.

עוד הוכחה לציוניותו של הרב בשנות השלושים נמצאת במברק ששלח מושל מדינת מסצ'וסטס, לוורט סלטונסטל (Leverett Saltonstall), לרב סולובייצ'יק בתחילת כהונתו כמושל, בעקבות פרסום 'הספר הלבן' במאי 1939. באותו מסמך קבעו הבריטים שתכנית החלוקה אינה מעשית, ומעתה אין הם מתכוונים עוד לכוון בפלשתינה מדינה יהודית; ומשום כך הם הגבילו את ההגירה לארץ ישראל. בזמן הוויכוח בפרלמנט הבריטי על 'הספר הלבן' שיגר סלטונסטל מברק לרב סולובייצ'יק, וממנו אנו לומדים שהרב קרא ליום תפילה בבתי הכנסת האורתודוקסיים בבוסטון רבתי כתגובה ל'ספר הלבן'. סלטונסטל הביע הזדהות עם היהודים, ביטא את כעסו על הבריטים, והוסיף את תפילתו לתפילת הרב סולובייצ'יק ש'הספר הלבן' יבוטל.¹⁸ העובדה שסלטונסטל ראה ברב סולובייצ'יק את הציר של היהדות האורתודוקסית הציונית בבוסטון מראה, שהרב אכן היה פעיל בעניין הציוני לאורך שנות השלושים.

ממקור אחר אנו לומדים, שהרב סולובייצ'יק נאם ב'פראטעסט מיטינג' (כנס מחאה) שהתקיים בי"ב 22 במאי 1939 באולם הגדול של בית כנסת עדת ישורון בבוסטון (The Blue Avenue Shul) והשתתפו בו למעלה מחמש מאות איש. הרב

Jewish Advocate, 30.8.1935 15

הארץ, 30 באוקטובר 1935. 16

Jewish Advocate, 11.2.1937; 17.12.1937; 6.10.1939 17

Jewish Advocate, 19.5.1939 18

השתמש בבמה הזו כדי לקרוא לציבור לתרום לקרנות צדקה למען ארץ ישראל. הרב הזכיר באותו מעמד את הקרן הקיימת לישראל ואת 'המזרחי'.¹⁹ המקורות שצינתי כאן מוכיחים שהרב סולובייצ'יק הזההה עם הציונות לאורך כל שנות השלושים, בניגוד לדעה הרווחת בספרות המחקר.²⁰ דווקא העיתונות מבוססות משקפת את העובדה הזאת, משום ששם פעל הרב ושם הוא שימש מנהיג לחלק נכבד מהציבור האורתודוקסי.

מנהיגותו הקהילתית של הרב

במחקר עד היום הרב מתואר כמנהיג הקהילה האורתודוקסית בבוסטון בעמדו מול העולם הלא אורתודוקסי. ובאמת ישנם מקורות המורים על קביעה זו. הרב ראה את עצמו כמנהיגה של האורתודוקסיה כולה (אפילו אלו שלא ראו בו מנהיג), פעל למען הקהילה האורתודוקסית, ואף נכנס לעימותים עם המנהיגות הלא אורתודוקסית. ב־1940, לאחר שה־*Jewish Advocate* כיבד אותו בפרס, הגיב הרב בכתב:

שמחתי שקיבלתי את הפרס כאות הערכה לאורתודוקסיה המסרבת לוותר על מקומה ההיסטורי במסגרת היהודית ולהיכנע לאידאולוגיות רפורמיות ורפורמיות למחצה. אני תקווה שהעיתון שלכם יעשה צדק עם העניין שלנו, וישקף גם דעות המעזות לחלוק על האמירות הנדושות הרווחות ביחס לדת היהודית ולתרבות היהודית.

הרב לא הסתפק בהתבטאויות אידאולוגיות. באותה שנה הוא ייסד עיתון משלו. אף על פי שלא היה שותף פעיל בכתיבת העיתון 'די יידישע שטימע', העובדה שעיתון זה יצא מטעם אגודת השוחטים דבוסטון (ארגון שהרב עמד בראשו) מורה על מעורבותו. נוסף לכך מצאנו מכתב מהרב סולובייצ'יק לרב פינחס טייטץ, אב בית הדין של קהילת אליזיבט (Elizibeth) שבניו ג'רסי, שבו הוא כתב:

מסיבות שונות שאי אפשר לפרט כאן הננו נגשים להוצאת שבועון חרדי באידית ואנגלית. השבועון הזה יה' מוקדש כלו להגנה על קדשי ישראל וישמש בתור כלי מבטא שלנו. השבועון לא יזדקק לשום פוליטיקה מפלגתית ורק יה' שאול כלו ליהדות החרדית.²¹

19 די אידישע ועלט, 26 במאי 1939. הרב פרסם את הנאום המלא שלו שם, ובכוונתי לפרסם את כל הנאום במקום אחר.

20 לפעילותו של הרב סולובייצ'יק ב'מזרחי' ב־1945 עיין יוסף יצחק שניארסון, אגרות הקדש 8, ניו יורק 1983, עמ' 519.

21 המכתב נמצא בעיבודו של הרב טייטץ. תודתי לגברת רבקה בלאה, בתו של הרב טייטץ,

המתח הגובר בין הרב סולובייצ'יק למנהיגות הרבנית הלא אורתודוקסית (ובמידה מסוימת גם למנהיגות האורתודוקסיה המתונה) דחף את הרב להוציא עיתון שיביע את עמדותיו.²² לענייננו ניתן לומר שהמחקר הניו־יורקי, אף שלא הכיר את העיתון הזה, עמד על מקומו של הרב סולובייצ'יק כנושא דברה של האידאולוגיה האורתודוקסית המבודדת.

עצמאותו הבולטת של הרב מהקהילה הכללית בבוסטון קיבלה ביטוי במכתב מאוגוסט 1941 שנשלח מיושב ראש הפדרציה של בוסטון, לואיס קירשטיין, לרב. ההקשר של המכתב הוא יזמה חינוכית של הרב, ה־Boston Jewish Academy, שיצאה לדרך באותה שנה. כדי לקדם את התכנית, שכללה ישיבה, בית מדרש לרבנים, בית ספר (מיימניס), מרכז קהילתי ואפילו גן ילדים, התחיל הרב לגייס כספים; לפיכך האשים אותו קירשטיין בפעילות נגד האינטרסים של הקהילה הכללית:

אני מתוסכל מכך שבימים אלו, כשכולנו לוחמים לגייס כסף למען מטרות חיוניות ביותר לעמנו, התחלת תכנית בבוסטון בלי להתייעץ אתנו. איני רוצה לטעון שלנו, כמי שאחראים על גיוס הכספים, שמורה הזכות למילה האחרונה. אולם בשל אמונתנו בדמוקרטיה אנו רואים חשיבות רבה ובימים אלה במיוחד בשיתוף פעולה ובריכוז משאבים, כוחות ורעיונות. האם חסרים במדינה זו מוסדות להכשרת רבנים ולהקניית חינוך יהודי? תחושתי היא שהחינוך היהודי איננו משגשג, ואנו עושים כל שביכולתנו לשמר את הקיים. מכל מקום, האם אין אלו עניינים הראויים לדיון קודם שקובעים עובדות בשטח? פעילות כזו איננה תורמת לאחדות ולשיתוף הפעולה שכה דרושים כעת, אם ברצוננו לשרוד תקופה קשה זו.

קירשטיין תקף את פעילות הרב בתחום החינוך בהיבטים הכלכלי, המדיני והפוליטי. במרכז הביקורת עומדת עצמאותו של הרב, שלא היה מוכן לוותר על תכניותיו למען אחדותה של הקהילה.

מקורות אלו מבססים לכאורה את תוצאות המחקר המקובל, הטוען שהרב היה מנהיגה של הקהילה האורתודוקסית בבוסטון ודיבר, כתב ופעל למען האורתודוקסיה ואף התעמת עם הממסד היהודי. עם זאת, מקורות נוספים מתארים תמונה מורכבת יותר. מצד אחד, הרב לא קיבל תמיכה מרבנים נוספים ואף התעמת עם רבנים

שנתנה לי את המכתב. אמנם הרב התכוון להוציא העיתון באנגלית וביידיש, אבל נראה שמשיקול כלכלי הוא הסתפק במהדורה יידיית (באותיות עבריות) ובמסגרת של ירחון ולא שבועון.

22 Shaul Farber, 'Community, Schooling and Leadership: Rabbi Joseph B. Soloveitchik's Maimonides School and the Development of Boston's Orthodox Community', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2000, פרק ג.

אורתודוקסים. ומצד שני, הרב מצא שותפים, לפעמים, דווקא בקהילה הלא אורתודוקסית.

לדוגמה: באותו חודש, אוגוסט 1941, פרסם הרב בנימין חייט, יושב ראש ועד הרבנים (האורתודוקסי) של בוסטון, מכתב גלוי ב־*Advocate* שמטרתו הייתה להשפיל ולבייש את הרב. הקשרו של המכתב היה סירובו של הרב להשתתף עם ועד הרבנים בתכניותיהם הקהילתיות. מהמכתב עולה, שהייתה קבוצה של רבנים אורתודוקסים שלא כיבדו את הרב סולובייצ'יק, ואף ניסו לטרפד את תכניותיו.²³ ואולם למרות התוקפנות של הקהילה הממסדית, שבאה לידי ביטוי במכתביהם של יושב ראש הפדרציה ונציג ועד הרבנים, מצאנו גם מכתבים ועדויות שהרב פעל בתוך הקהילה הכללית של בוסטון ואפילו קיבל תמיכה מגורמים לא אורתודוקסיים בקהילה זו. דבר זה אינו מוזכר כלל במחקר. אביא דוגמה ממכתבו של הרב יוסף שובוב, רב של בית כנסת קונסרבטיבי בבוסטון, מנובמבר 1959:

אני יודע שתבין את רוח הדברים של מכתב זה. כבר הודעתי לך שאנו עורכים ערב לציון יובל החמישים לבית הכנסת שלי [...] התלבטתי אם להזמין אותך כאורח כבוד יחד עם הקרדינל מאחר שלא רציתי להביך אותך. האמן לי, אילו יכולתי להחליף את כולם בך, היה זה כבוד גדול לי שתבוא. אבל אנו חיים בעולם נכרי (goyisha world), ולמען השלום אנו צריכים להיות שכנים טובים.

נמצא אפוא שהרב שובוב, לפי עדותו, העדיף את הרב סולובייצ'יק על כל אנשי הדת בבוסטון (ונקל לשער שהרב שובוב לא אמר דברים אלו במסיבה עצמה). נראה שהיחסים בינו לבין הרב היו מיוחדים. בכל אופן, הרב כתב בחזרה:

קבל־נא את ברכותי הלבביות. תמיד הערכתי אותך כחבר, את אנושיותך, את נכונותך לעזור לזולת, ואת אומץ לבך ונחישותך בהתמודדות עם אתגרים חשובים. יהי רצון שהקב"ה ייתן לך שנים רבות לשרת את קהילתך ואת עמך.

ממכתבים אלו יוצא שהרב סולובייצ'יק העריך את הרב שובוב והיה ידידו הטוב, במידה מסוימת תמך בפעילותו, למרות העובדה שהרב שובוב (בוגר ה־Jewish Institute of Religion) שירת בבית כנסת שלא הפריד בין נשים וגברים.²⁴ הסתירה בין התבטאויותיו החריפות של הרב נגד הקהילה הלא

Jewish Advocate, 29.8.1941 23

24 עיינו Seth Farber, 'Reproach, Recognition and Respect: Rabbi Joseph B. Soloveitchik and Orthodox Mid-century Attitude toward non-Orthodox Denominations', *American Jewish History* 89, 2 (June 2001), pp. 193–214

אורתודוקסית ובין יחסיו הטובים עם הרב שובוב, למשל, נובעת מן הנסיבות של חיי קהילה. כראש ישיבה בנו יורק יכול היה הרב לשבת במגדל שן אקדמי ולבטא את עצמו בשורה ארוכה של נושאים בלי להתייחס להשלכותיהם בחיי היום-יום; ואילו בבוסטון הכיר הרב היטב ואף העריך את 'בעלי הבתים', וכדי לקרב אותם לחיים אורתודוקסיים היה עליו להיכנס לפוליטיקת הרחוב היהודי הבוסטוני. משום כך תקף הרב אידאולוגיות שונות ואנשים רבים הפכו לאויביו, ובאותה עת הוא לא נמנע מלהעריך אישים שהזדהו עם אותן אידאולוגיות ואף תמך בהם. חייו בבוסטון ופעילותו שם היו הרבה יותר תוססים מאלו שבניו יורק דווקא בגלל ההשלכות של עבודתו מול הקהילה היהודית הכללית.

סיכום

יש אומרים כי אדם הוא תבנית נוף מולדתו. אך לפעמים אנו מתעלמים מן הגאוגרפיה ומעדיפים להתמקד בעניינים אחרים, דבר שלעתים גורם לשיבושים או לאי-הבנות. המקורות מבוסטון משקפים את המורכבות בעשייתו של הרב סולובייצ'יק, ומעידים על חלקו במנהיגותה של קהילה תוססת. היכרותנו עם 'הרב הבוסטוני' משלימה את התמונה שלנו ביחס לתרומתו לשדה החינוך. היא מראה, כי הרב לא הסתפק במחשבות וברעיונות אלא חתר לממש את רעיונותיו בעולם הראלי, היום-יומי. הרב אימץ את התרבות האמריקאית והאמריקאית-יהודית מסביבו, תוך כדי שמירת העקרונות האורתודוקסיים שלו. ייתכן מאוד שאותם כלים שבהם השתמש בבוסטון שימשו אותו גם בשנות השישים והשבעים, כשתפס את מקומו בבמה העולמית והכלל-ארצית מכיסאו שבישיבת יצחק אלחנן בניו יורק. הרב סולובייצ'יק הכיר את השניות הגאוגרפית שבחייו, והביע לא פעם את תחושתו כי הוא חי בשני עולמות: בוסטון וניו יורק.²⁵ שניות גאוגרפית ששיקפה גם את המתח שבין חייו כראש ישיבה וכראש קהילה.

לאור המקורות הנ"ל, דרושה חשיבה מחודשת על דמותו של הרב סולובייצ'יק. הרי אם הרב תמך בבתי ספר קהילתיים והיה מוכן לשתף פעולה עם גורמים לא אורתודוקסיים, חובה עלינו לבחון מחדש את עמדתו כלפי זרמים לא אורתודוקסיים. קביעתו ב-1954 כי יש לשתף פעולה עם גורמים לא אורתודוקסיים רק בנושאים המופנים 'כלפי חוץ' ולא בנושאים המופנים 'כלפי פנים', דהיינו שאי-אפשר לשתף פעולה בנושאים דתיים או חינוכיים, קבעה מסמרות למנהיגות האורתודוקסית בחמישים השנים האחרונות. לאור הקריירה של הרב סולובייצ'יק ברבנות המקומית בבוסטון ייתכן שעמדתו כלפי הזרמים השונים מורכבת יותר, לפחות ברמה האישית. על אף הניסיונות לתאר את עמדתו השלילית כלפי הזרמים

הליברליים כחד־משמעות (ולאמתו של דבר ישנם מקורות מבוססות המוכיחים שהרב לא היה סובלני) ישנן עובדות היסטוריות המעידות על יחסים חיוביים עם רבנים לא אורתודוקסים ועל כך שהרב שיתף אתם פעולה ואף העריך אותם ואת פעילותם. כל מחקר עתידי יצטרך להתמודד עם הסתירה בין ביטויי הקשים כלפי הזרמים הליברליים לבין התנהגותו האישית.

יתר על כן, יש לראות את הפעילות הקהילתית של הרב סולובייצ'יק בניו יורק כחלק מעמדה אידאולוגית כלפי הקהילה כולה. מסוף שנות השישים העביר הרב שיעור שבועי בתלמוד בבית הכנסת מוריה במנהטן, וכן שיעור כללי שנתי בהלכה ובאגדה בקמפוס של הישיבה לרגל יום השנה לאביו. במחקר עד היום נתפסו שיעורים אלו כהרחבת הלימוד תורה של הרב, ואף ציירו את הרב כמי שראה עצמו כ'מלמד'. אולם לאור מעורבותו בקהילה וניסיונותיו לפתח חינוך קהילתי בבוסטון בשנות השלושים והארבעים ניתן לראות את הפעילות הזו כתרומה לעיצוב הקהילה האורתודוקסית האמריקאית, ולא דווקא כמעשה אקדמי גרדא. אם עד היום רצה המחקר לראות את הרב כיושב במגדל שן אקדמי (או ישיבתי), הרי ברור היום שמי שהפך להיות המנהיג של האורתודוקסיה האמריקאית דווקא ישב בתוך עמו. הוא הכיר את ה'ראש' של 'בעלי הבתים', ובמידה מסוימת העריך אותם וחתר לזכות בתמיכתם בפעילותו.

חרף כהונתו כיושב ראש ועד ההלכה של הסתדרות הרבנים דאמריקה התבטא הרב בכל מיני נושאים הקשורים לחיי הקהילה היהודית בארצות הברית. בניגוד למנהיגות היהודית האולטרה־אורתודוקסית באמריקה של שנות השישים והשבעים – למשל הרב אהרון קוטלר או הרב משה פיינשטיין – שימש הרב סולובייצ'יק כרב קהילה ולא רק כראש ישיבה. אמנם קהילתו נבדלה גאוגרפית מהישיבה שלו. אבל הנגיעה בחיי היום־יום שינתה במידה ניכרת את תפיסתו של הרב בכל מה שקשור לחיים היהודיים.

ייתכן מאוד שהמפגש עם הציבור ולא רק עם ראשי ישיבה אחרים גרם לו לנקוט עמדה חיובית כלפי הציונות לאורך הקריירה שלו. למרות העובדה שהרב סולובייצ'יק היה חבר נשיאות 'אגודת ישראל' בשנת הקמתה באמריקה, ב־1938, ואף נאם בכנסי האגודה הראשונים, הוא המשיך בפעילותו הציונית גם באותן שנים, ובמיוחד לאחר השואה.

ולבסוף, הפן הקהילתי של הרב סולובייצ'יק בא לידי ביטוי במיוחד בכתיבתו ובנאומיו. הרב מוכר במדינת ישראל כ'איש ההלכה' או כ'איש האמונה הבודד'. אך בשנת 1978 פרסם הרב כמה מאמרים ברבעון *Tradition*, ובראשם מאמר הנקרא 'The Community'. מאמרים אלה קיבלו מיקום מינורי במחקר שראה ברב ראש ישיבה (הלכתי או בודד). לטענתי, עיון במאמר זה יעלה ויחשוף אלמנטים אוטוביוגרפיים שיבארו ביתר שאת את דמותו של הרב כאיש קהילה.

הרמב"ם והרב סולובייצ'יק על גבולות החירות

מיכאל צבי נהוראי

[א]

הרב סולובייצ'יק בספרו 'על התשובה'¹ נוטה לייחס לרמב"ם את העמדה, שהתואר 'בעל תשובה' ראוי רק למי שמחולל טרנספורמציה באישיותו, דהיינו הופך את לבו ומשרש את דחפיו השלייליים מעיקרם. את התפיסה הזאת, המניחה שהאדם הוא בן חורין לשלוט על טבעו ולכווננו בכל עת, הוא מעגן בדברי הרמב"ם בהלכות תשובה ה, א, המתמצים במשפט הפותח: 'רשות לכל אדם נתונה אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק – הרשות בידו'.²

במאמר זה יש בכוונתנו להראות: (א) שלצד ההיגדים שהרב סולובייצ'יק הביא לביסוס תפיסתו ניתן להביא היגדים מדברי הרמב"ם המפריכים אותה; (ב) שהלכות תשובה של הרמב"ם אינן מכוונות כלפי יחידי הסגולה שבכוחם להפוך את טבעם ולכווננו מחדש בהתאם לצו השכל, כי אם בעיקר כלפי מי שאמורים

1 הרב י"ד סולובייצ'יק, על התשובה, בעריכת פ' פלאי, ירושלים תשל"ז. ראו שם במיוחד את הפרק 'היחס בין התשובה לבחירה חופשית', עמ' 191 ואילך.

2 את תפיסתו מבסס הרב סולובייצ'יק גם על פרק ז שם, הלכות ה-ו. למותר לציין, שהחוטא המצליח להפוך את לבו לטובה ולהיות לאדם אחר הוא בעל תשובה אידאלי לדעת הכול. ואולם, כפי שעתיד להתברר, לדעת הרמב"ם אין בכוחו של כל אדם להשיג מעלה זו, ולפיכך, לצורך הכפרה, די בכיבוש היצר. מן הדין גם לציין כאן, שרוב המפרשים סבורים, שמטעם זה אין הרמב"ם מונה את התשובה בכלל תרי"ג המצוות. הרב קוק למשל פוסק: 'התשובה עצמה [לדעת הרמב"ם] אינה בכלל מצות עשה [...] ואע"פ שהיא סגולה יקרה לכפר על העונות מכל מקום מצות עשה אינה' (ש"ת משפט כהן, ירושלים 1966, סימן קכח, עמ' רפח). הרב סולובייצ'יק לעומת זאת מעמיד על כך, שהרמב"ם אכן קובע את התשובה בכלל תרי"ג המצוות: 'לדעתי, קשה לקבל הנחה זו [...] היא אינה מתקבלת על דעתי, וכן שמעתי מפי אדוניאבי זצ"ל [הגאון רבי משה סולובייצ'יק] שמסר לי בשם הסבא [הגאון רבי יוסף דוב מבריסק] כי זו סברה שאין לקבלה, שהרי יש בתורה כמה וכמה פסוקים המדברים במפורש על התשובה כעל מצווה' (על התשובה, עמ' 38). בנידון זה ראו בהרחבה מיכאל צבי נהוראי, 'מושג התשובה בתורתו של הרמב"ם', ח' עמית, א' הכהן וח' באר (עורכים), מנחה למנחם, ירושלים תשס"ח, עמ' 187-193.

לכבוש את יצרם;³ (ג) שההיגדים שהרב סולובייצ'יק הביא כראיה לתפיסתו ניתנים להתפרש גם ברוח שאר היגדיו של הרמב"ם.

[ב]

נפתח את דיוננו בהצגת תפיסתו של הרב סולובייצ'יק המוצאת ביטוי, בין השאר, בהערותיו לשתי הלכות שבהן הרמב"ם מתייחס ליסודות הפסיכולוגיים של התשובה:

(א) איזו היא תשובה גמורה? זה שבא לידו דבר שעבר בו ואפשר בידו לעשותו ופרש ולא עשה מפני התשובה, לא מיראה ולא מכשולו כוח. כיצד? הרי שבא על אשה בעברה, ולאחר זמן נתייחד עמה והוא עומד באהבתו בה ובכוח גופו ובמדינה שעבר בה, ופרש ולא עבר, זהו בעל תשובה גמורה [...] ואם לא שב אלא בימי זקנותו ובעת שאי אפשר לו לעשות מה שהיה עושה אף על פי שאינה תשובה מעולה מועלת היא לו ובעל תשובה הוא. אפילו עבר כל ימיו ועשה תשובה ביום מיתתו ומת בתשובתו כל עונותיו נמחלין [...] מכלל שאם זכר בוראו ושב קודם שימות, נסלה לו.⁴

(ב) ומה היא התשובה? הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד [...] וכן יתנחם על שעבר [...] ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם.⁵

ואלה הערותיו של הרב סולובייצ'יק לשתי הלכות אלה:

אם תשובה היא חרטה על העבר וקבלה על להבא, איך ישולב בה סוג זה של תשובה? אילו בידי היה הדבר הייתי מגרש בעל תאוה זקן זה מבית המדרש [...] אכן גם התשובה הגמורה⁶ אינה מיוסדת תמיד על יסוד הבחירה [...] בתשובה גמורה, החוטא חופשי אמנם מבחינה פיזית לשוב לחטאו, אלא שרגש מסוים, מצב רוח אמוציונאלי הוא שמונע ממנו לשוב לחטאו [...] ייתכן שלפעמים פועל כאן גם הגורם של הבחירה החופשית – אבל לא תמיד. אנו עדים כאן למאבק המתחולל בין שני יצרים, בין שתי מוטיבאציות התאוה והאהבה מצד אחד ורגש של מרירות ותיעוב מצד שני.

3 יצוין שגם מפרק ז (ראו ההערה הקודמת) נשמעת קריאת עידוד להתמיד בכיבוש היצר. נאמר בו ש'מקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד בו [...] מפני שהם כובשים יצרם יותר מהם' (הלכות תשובה ז, ד).

4 שם ב, א.

5 שם ב, ב.

6 מושג זה חוזר מספר פעמים בהלכה א.

פעמים מנצחת התאוה לחטא ופעמים מנצח רגש התיעוב מן החטא. ניצחון זה או זה אין לו לרוב קשר לבחירה חופשית. לא הכרעתו לפי בחירתו החופשית היא שהייתה הכוח המעכב את האדם מלחטוא במצב כזה שעליו אומר הרמב"ם 'זהו עומד באהבתו בה ובכוח גופו ובמדינה שעבר בה'.⁷

כפי שאנו רואים הרב סולובייצ'יק מעיר על כך, שהלכה א מוותרת כביכול על הסטנדרטים הגבוהים שהרמב"ם עצמו הניח בהלכה ב. כי הנה הלכה ב דורשת 'שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד [...] ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם', ואילו בהלכה א הרמב"ם מעניק את התואר 'בעל תשובה גמורה' גם למי שלא הגיע למעלה זו. הרב סולובייצ'יק תמה אפוא על חוסר העקיבות הזה. מסתבר שהרב סולובייצ'יק פירש את הפסקה 'יעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם' כפשוטה, דהיינו שאין החוטא זוכה לכפרה אלא אם 'יודע תעלומות', כלומר האיל, מעיד עליו שלא ישוב לאותו החטא לעולם.⁸ ומובן שעדות כזאת מצד האיל תהיה אפשרית רק אם בעל התשובה הצליח לעקור מתוכו את יצר הרע משורשו. ואולם, כפי שנראה מיד, לא כך נתפרשה פסקה זו בידי קדמוני מפרשי הרמב"ם.⁹ לדעתם הפסקה הנוכרת לא באה אלא כדי לתת ביטוי לרחשי לבו של בעל תשובה הפונה אל האיל בתחינה, שיואיל להעיד, כי אכן ברגע זה של מעשה התשובה החלטתו שלא לשוב ולחטוא היא כנה, וכי הוא זכאי על כן לכפרה על חטאי העבר.¹⁰ לפי פירוש זה אין כל סתירה בין הלכה א להלכה ב; אך, כאמור, לא כן לפי פירושו של הרב סולובייצ'יק, התמה: על שום מה מתיר הרמב"ם (בהלכה א) את הצעיר הכובש את יצרו בתואר 'בעל תשובה גמורה' – הן הנטייה

7 על התשובה (לעיל הערה 1), עמ' 212–215; וראו גם הלכות תשובה פרק א, סוף הלכה א, ושם, הלכה ג.

8 על התשובה, עמ' 228. ראו שם שהרב סולובייצ'יק מגלה שהוא מודע לכך, שבפירושו כאן להלכה א הוא יוצא נגד כל מפרשי הרמב"ם, ואלה דבריו: 'כל מפרשי הרמב"ם מזהים "תשובה גמורה" זו שברמב"ם עם "תשובה מאהבה" שבגמרא ו"תשובה שאינה מעולה" שברמב"ם עם "תשובה מיראה" שבגמרא. נראה לי, במחילת כבודם, כי טעות בידם'.

9 ראו פרשני הרמב"ם על אתר: כסף משנה; לחם משנה; המאירי, חיבור התשובה א, ט; המבי"ט, בית אלוקים, שער התשובה פרק ו; ועוד. הנזכרים לעיל מפרשים את דברי הרמב"ם כאן ברוח דבריו של רב סעדיה גאון בספרו אמונות ודעות, מאמר חמישי, פרק חמישי (מהדורת הרב קאפח, מקור ותרגום, עמ' קפג–קפד), לאמור: 'ואבאר עוד שאם החליט האדם בדעתו בזמן תשובתו שלא יחזור עוד, אין תשובתו מתבטלת, אלא ימחלו לו העונות שלפני תשובתו ויכתבו עליו מה שיעשה לאחריה. וכך אם אירע באופן זה כמה פעמים שעושה תשובה וחוזר – אין עליו אלא מה שאחר תשובתו, כיון שהיה בכל פעם שלם בדעתו שלא יחזור'.

10 יצוין, שהרמב"ם אינו מתנה את תקפותה של התשובה ביכולתו לעמוד בניסיון כלשהו. אדרבה, אנו מוצאים שהוא קורא לבעל התשובה שיהיה 'מתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו' (הלכות תשובה ב, ד).

לחטא עדיין מבעבעת בו בחינת 'נפש רשע אותה רע'¹¹ העובדה שצער זה נמנע מלחטוא אינה מעידה על חירותו, שכן אפשר שהימנעות זו נובעת במקרה זה מכוח התיעוב כלפי החטא.¹² זאת ועוד, תמה הרב סולובייצ'יק, על שום מה מכתיר הרמב"ם (בסיפה של הלכה א) את הזקן שכבר 'אי אפשר לו לעשות מה שהיה עושה'¹³ בתואר 'בעל תשובה שאינה מעולה'¹⁴ – והלא מן הראוי היה לגרש 'בעל תאוה זקן זה מבית המדרש! מטעמים אלה הרב סולובייצ'יק מכריז, שאילו בו היה תלוי הדבר הוא לא היה נוהג באותה מידת סלחנות שנהג בה הרמב"ם. לענייננו מכל מקום נמצאנו למדים, שהרמב"ם, לדעת הרב סולובייצ'יק, סבור היה שמבחינה שיטתית לעולם בידי האדם הדבר לכונן את רצונו ולחולל מהפך במערך הפסיכולוגי שלו. ואכן את הפרשנות הזאת לשיטת הרמב"ם הרב סולובייצ'יק מביע באופן חד-משמעי בהערתו שלקמן:

אם האדם השב משתמש בכוח הבחירה החופשית באופן כזה שיהא יוצר עצמו מחדש ויהא מכתוב לעצמו את חוק הסיבתיות שעל פיו יפעל מצתה בכל תגובותיו הטבעיות [...] אז אינה אורבת לו כלל סכנה של חזרה על החטא. וכי למה ומדוע יחזור לחטא? הרי כל הנטיות כל התאוות שהביאו אותו לחטא כבר אינן שייכות לו כלל. הן אינן מופיעות כלל וכלל במירקם אישיותו החדשה הפועלת לפי חוק סיבה ומסובב חדש.¹⁵

כבר אמרנו, שלצדה של פרשנות זו ניצבים בכתבי הרמב"ם היגדים אחרים המצביעים במפורש על כך, שרבים הם אלה אשר מבחינה אובייקטיבית – אם בשל פגם גנטי ואם בשל הרגלים רעים – נמנעת מהם האפשרות לכונן את נטיותיהם ולחולל בהן מהפך בהתאם לצו השכלי, כמבואר להלן:

11 לכאורה אפשר היה לו לרב סולובייצ'יק להביא ראיה לשיטתו מהאמור בפרק השישי של שמונה פרקים: שם הרמב"ם מדגיש, שהאדם המעולה הוא דווקא זה שאינו נזקק להילחם ביצרו. ואולם נראה לעין שאין הנידון דומה לראיה. הנידון שלנו דן במידת יכולתו של החוטא לעקור את נטייתו לחטוא מכול וכול, ואילו הראיה עוסקת בהערכת מצב נתון – של מי שנולד קדוש מבטן.

12 הרב סולובייצ'יק מתייחס כאן לסיפור המקראי על אמנון ותמר: 'זישנאה אמנון שנאה גדולה מאד כי גדולה השנאה אשר שנאה מאהבה אשר אהבה' (שמואל ב יג 15).

13 על התשובה, עמ' 212.

14 את הצעיר הגובר על יצרו הרמב"ם מכנה 'בעל תשובה גמורה', ואילו את הזקן מכנה הוא 'בעל תשובה שאינה מעולה'. והבדל רב יש בין שני התארים האלה: 'תשובה שאינה גמורה' היא חסרת ערך, ואילו תשובת הזקן בעלת ערך, אלא 'שאינה מעולה'.

15 על התשובה, עמ' 243. וראו גם שם, עמ' 253, שהתשובה כמזה כגרותו; ושם, עמ' 209. ועם זאת ניתן להצביע על התבטאות אחת של הרב סולובייצ'יק שלפיה הרמב"ם דווקא מקבל את דעתו של רב סעדיה גאון, הטוען שבעל תשובה הוא זה הכובש את יצרו. ראו על התשובה, עמ' 225–226, 228.

(א) ברור, כי כאשר מזדמן לאדם חומר טוב ונאות שאינו משתלט עליו ואינו משבש את מערכתו, זאת היא מתת אלוהית. ובכלל, קל לנהוג בחומר נאות. ואם אינו נאות, אין זה בלתי אפשרי למי שהתאמן בכך, לבלום אותו.¹⁶

(ב) יש אנשים רבים שמטבע לידתם יש להם נטייה מזגית אשר אין עמה שום אפשרות לשלמות, כמי שהוא מטבעו חם לבב מאוד וחזק, כי הוא לא יהיה לבלי רוגז, אף אם יאמן את עצמו אימון רב ביותר. וכן מי שמזג אשכיו חם ורטוב והם בעלי מבנה חזק, וכלי הזרע מרבים לייצר זרע – איש כזה ירחק מלהיות צנוע אף אם יאמן את עצמו תכלית האימון. כן גם תמצא בין האנשים בני־אדם קלי־דעת ופוחזים, אשר תנועותיהם הבהולות מאוד, הבלתי־מסודרות, מצביעות על הרכב פגום ומזג רע לאין שיעור. באלה לא תראה שלמות לעולם; להשתדל למענם בעניין זה הוא סכלות גמורה מצד המשתדל.¹⁷

(ג) ואפשר שיחטא אדם חטא גדול או חטאים רבים עד שיתן הדין לפני דיין האמת שיהא הפרעון מזה החוטא על חטאים אלו שעשה מרצונו ומדעתו שמונעין ממנו התשובה ואין מניחין לו רשות לשוב מרשעו כדי שימות ויאבד בחטאו שעשה. הוא שהקב"ה אמר על ידי ישעיהו השמן לב העם הזה ואזניו הכבד ועיניו השע פן יראה בעיניו ובאזניו ישמע ולבבו יבין ושב ורפא לו (ישעיהו ו 10).¹⁸

[ג]

נפנה עתה להיגדים שהרב סולובייצ'יק הביא כאסמכתא לדעתו, ונבדוק את האפשרות לפרש גם אותם ברוח ההיגדים האחרונים. כבר צוין לעיל, שהאסמכתא המרכזית של הרב סולובייצ'יק מעוגנת בפרק ה, הלכה א של הלכות תשובה – ואלה דבריו:

בפרק החמישי מפסיק הרמב"ם לפתע את דיונו בנושא התשובה ומכניס יסוד חדש לדבריו, את יסוד הבחירה החפשית שניתנה לו לאדם. הפרק מתחיל במלים הידועות 'רשות לכל אדם נתונה, אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק הרשות בידו... וממשיך (הלכה ג): ודבר זה עיקר גדול

16 רמב"ם, מו"נ ג, ח (מהדורת מיכאל שוורץ, ירושלים תשס"ג, עמ' 444). וראו גם את פירוש הרמב"ם לפסוק 'הן בעבדיו לא יאמן ובמלאכיו ישים תהלה, אף שוכני בתי חמר' (איוב ד 19–18), שם, פרק יג, עמ' 465; וכן שמונה פרקים, פרקים ד–ה.

17 מו"נ א, לד (מהדורת שורץ, עמ' 81).

18 הלכות תשובה ו, ג.

הוא והוא עמוד התורה והמצוות וכו'. הרמב"ם אף מוסיף ומסביר שם, בפרק החמישי, כי התשובה היא תוצאה מן הבחירה [...] אותו הדיון בנושא הבחירה ממשיך הרמב"ם גם בפרק השישי.¹⁹

לצורך דיוננו נציע כאן את ההלכה הנזכרת בשלמותה:

רשות לכל אדם נתונה – אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק הרשות בידו, ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע הרשות בידו, הוא שכתוב בתורה 'הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע'. כלומר, הן מין זה של אדם יחיד בעולם ואין מין שני דומה לו בזה העניין שיהא הוא מעצמו בדעתו ובמחשבתו יודע הטוב והרע ועושה כל מה שהוא חפץ ואין מי שיעכב בידו מלעשות הטוב או הרע וכיון שכן הוא פן ישלח ידו.²⁰

כבר הראינו, שהרב סולובייצ'יק מזהה את המושג רשות עם המושג בחירה חופשית ומזהה זה הוא מסיק, שיש בידי אדם כוח להשתמש בתבונתו כדי לחולל מטמורפוזה רדיקלית באישיותו. עם זאת גם הצבענו על מספר היגדים של הרמב"ם שמהם משתמע, שלא תמיד יש בכוחו של אדם לכונן את נטיותיו הטבעיות בהתאם לצו השכלי. מתגלעת אפוא סתירה גלויה בדברי הרמב"ם, ועלינו לבדוק את האפשרות לפרש את הראשונים לאורם של האחרונים, כפי שיתבאר להלן:

(א) אילו ביקש הרמב"ם להורות בהלכות תשובה ה, א, שלעולם בידי אדם הדבר להשתמש בכוח הבחירה החופשית וליצור עצמו מחדש, אפשר היה לו לפתוח במשפט קצר כגון 'רשות לכל אדם נתונה להטות עצמו לדרך טובה או רעה' וכו'. אבל הרמב"ם לא כך עשה, אלא תלה את 'רשות' ב'רצון': 'רשות לכל אדם נתונה אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק הרשות בידו, ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע – הרשות בידו'!

יצוין שאין כאן פליטת קולמוס, שכן הפועל רצה, והפעל הקרוב אליו חפץ, חוזרים ונשנים בפרק זה: 'אם רצה להטות עצמו לדרך טובה [...] ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה [...] ועושה כל מה שהוא חפץ' (הלכה א); 'אלא הוא מעצמו ומדעתו נוטה לאי זו דרך שירצה' (הלכה ב); 'שהרשות בידכם וכל שיחפץ האדם לעשות ממעשה בני האדם עושה' (הלכה ג); 'היאך יהיה האדם עושה כל מה שיחפץ?' (הלכה ה). וכן בהלכה ה של פרק ו.

יתר על כן, פועל זה משמש את הרמב"ם גם במורה הנבוכים ג, יז, שבו הוא דן בשאלת הבחירה. ולדבריו האדם הוא בעל יכולת 'לכל מה שהוא רוצה'.²¹

19 על התשובה, עמ' 192–193.

20 הלכות תשובה ה, א.

21 ראו מ"ג ג, יז (מהדורת שוורץ, עמ' 478): 'שהאדם יהיה בעל יכולת לכל מה שהוא רוצה'. וראו דברי הרמב"ם שם א, יח, המורים על ייחודו של הרצון בין תארוו של הבורא.

מה אמורים אנו ללמוד מעובדה זו? האם לא ניתן להסיק מכאן שכוונת הרמב"ם לרמוז בכך, שלמעשה האדם מופעל בכוח רצונו ולא בהכרח בכוח תבונתו – כאשר האחרונה מנוגדת לרצון?²²

ואכן הרמב"ם מגלה את עמדתו זאת בסיפה של ההלכה הנידונה, המתייחסת לפסוק 'הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע' (בראשית ג 22). פסוק זה כבר התפרש בידי הרמב"ם בפרק השמיני של שמונה פרקים:

וכבר באר התרגום [אונקלוס] הפרוש, ששיעורו אמנם הוא: ממנו לדעת טוב ורע וכו' רצונו לומר, שהוא היה אחד בעולם, כלומר מין שאין מין כמותו שישתתף עמו בזה הענין אשר הגיעו ומה הוא? שהוא בעצמו מנפשו ידע הטובות והרעות ויעשה איזו מהן שירצה, ואין מונע לו מזה, והיות שהוא כן הרי אפשר שישלח ידו ויקח מזה ואכל וחי לעולם.

פסוק זה, כפי שראינו, מתפרש גם בסיפה של ההלכה שלנו, לאמור שהאדם 'מעצמו בדעתו ובמחשבתו יודע הטוב והרע ועושה כל מה שהוא חפץ'. פעמיים חוזר אפוא הרמב"ם ומדגיש, שבמקרה של עימות בין הידיעה לרצון בדרך כלל השני הוא המכריע, והאדם עושה מה שהוא חפץ! ובהמשך שם: 'והיות שהוא כן, כלומר, מאחר שאדם נוטה אחר רצונו ולא דווקא אחר הטוב הנגזר מידיעתו, 'הרי אפשר שישלח ידו ויקח מזה ואכל וחי לעולם'. אם צודקים אנו בהבנת הרמב"ם כאן, הרי שההלכה שהרב סולובייצ'יק הביא כראיה לשיטתו ניתנת אף היא להתפרש ברוח ההיגדים הבאים דווקא להגביל את תחומה של הבחירה החופשית. מתברר שהרצון (החפץ) המשקף את הסיבתיות ההכרחית הוא זה הקובע את תחומה של הבחירה, אף שפסיכולוגית האדם מרגיש חופשי בהחלט לכל דבר.²³ על גבולה של החירות מעמיד אותנו הרמב"ם גם בהלכה אחרת שבאותו הפרק: בהלכות ב-ג הוא מכריז כי 'כל אדם יכול להיות צדיק כמשה רבנו או רשע כירבעם', וכי 'כל שיחפץ האדם לעשות ממעשה בני האדם עושה – בין טובים בין רעים'.²⁴ והנה בהלכה ד הוא מבהיר:

ואל תתמה ותאמר היאך יהיה האדם עושה כל מה שיחפץ ויהיו מעשיו

22 אשר לשאלה כיצד מעצבים את כוח הרצון, לכך אין הרמב"ם מתייחס כאן כלל; ראו מו"נ ב, יח (הדרך השני).

23 ויש לומר שבמחלוקת שבין סוקרטס ואריסטו בשאלה, האם אפשר שאדם ידע מה שעליו לעשות ובכל זאת יעשה את ההפך, הרמב"ם נוקט כדעת אריסטו, הקובע: 'שעלינו להשוות את מצבם של הנכנעים ליצרם לזה של הישנים השיכורים והמשוגעים. והעובדה שאנשים משיחים כאילו מתוך ידיעה אינה מוכיחה כלום; שגם השרויים בהיפעלויות שהזכרתי משמיעים טיעונים של הגיון וחרוים של אמפדוקליס' (אריסטו, אתיקה, מהדורת ניקומכוס, תרגום מיוונית י' ליבס, תל אביב 1973, עמ' 160–164).

24 הלכות תשובה ה, ב, ושם הלכה ג.

מסורים לו – וכי יַעֲשֶׂה בעולם דבר שלא ברשות קונו ובלא חפצו? והכתוב אומר 'כל אשר חפץ ה' עשה בשמים ובארץ' (תהלים קלה 6) דע שהכל כחפצו יַעֲשֶׂה ואף על פי שמעשינו מסורין לנו?²⁵

(ב) נחזור שוב לפסקה הראשונה של ההלכה הנידונה: 'רשות לכל אדם נתונה אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק הרשות בידו'. ניסוח זה מזמין בהכרח את השאלה: הלא די היה לומר, שהרשות לכל אדם נתונה להטות עצמו לדרך טובה או רעה – ועל שום מה הוסיף הרמב"ם את המילים 'ולהיות צדיק' וגו'? כדי להשיב על שאלה זאת יש להתייחס למשמעות המושג צדיק בהלכות תשובה: 'כל אחד ואחד מבני האדם יש לו זכויות ועוונות מי שזכויותיו יתירות על עוונותיו צדיק ומי שעוונותיו יתירות על זכויותיו רשע, מחצה על מחצה בינוני'.²⁶ לאורה של הגדרה זו יש יסוד סביר להניח, שבתוספת הפסוקית 'ולהיות צדיק' מתכוון הרמב"ם להורות, שאין 'רשות' לכל אדם לערוך מטמורפוזה גמורה באישיותו כי אם רק זאת – להטות את עצמו ולהוסיף מצווה על מצוותיו כדי להיות צדיק ולזכות בכפרה.

(ג) את העמדה הזאת מציג הרמב"ם גם במורה הנבוכים א, ב. מבואר שם שהאדם הראשון לפני החטא היה בעל בחירה חופשית מוחלטת,²⁷ והיה בידו לפעול על פי האמת המתחייבת משכלו המדעי – ללא כפיפות כלשהי לנטייתו הגשמיות הטבעיות. ואולם עם החטא נגדע כוח הבחירה החופשית שלו, והוא מצא עצמו כפוף לנטייתו החומריות שמצאו ביטוי בדומיננטיות של הרצון. גירוש האדם (המין האנושי!) מגן העדן רומז אפוא לאבדנה של הבחירה החופשית כאפיון אנתרופולוגי: 'אותה שעה ידע את ערכו של מה שאבד לו ושממנו נתערטל ולאיוזה מצב הגיע לכן נאמר "והייתם כאלהים יודעי טוב ורע" ולא נאמר יודעי שקר ואמת או משיגי שקר ואמת'.²⁸

25 שם ה, ד. לא כאן המקום לדון בשאלת הסתירה שבין הידיעה האלוהית לבין הבחירה של האדם. בעניין זה ראו שם הלכה ת, וכן מ"נ ג, כ-כא.

26 שם ג, א.

27 ראוי לציין שמדרש חז"ל מלמד, שגם אדם הראשון לא היה בעל בחירה חופשית מוחלטת אלא לשעה קלה בלבד. ואלו דברי המדרש: 'כיצד נברא אדם הראשון? שעה ראשונה הוצבר עפר, שנייה נברא צורתו, שלישית נעשה גולם, רביעית נתקשו אבריו, חמישית נתפתחו נקביו, ששית נתנה בו נשמה, שביעית עמד על רגליו, שמינית נזדווגה לו חוה, תשיעית הכניסו לגן עדן, עשירית ציווהו, אחד עשר סרח, שתיים עשר נטרד והלך לו, לקיים מה שנאמר "ואדם ביקר בל יליך" (תהלים מט 24)' (אבות דרבי נתן, נוסחא א, פרק א, ד"ה כיצד נברא).

28 מ"נ א, ב כרך א, עמ' 34 (לעיל הערה 17); וראו שם גם הערה 26, הפניה למאמרו של אברהם נוריאל 'הרצון האלהי במורה נבוכים', תרביץ לט (תש"ל), עמ' 39–61. ושם: 'שהרצון בחינת משיה' משמש כסיבת הרצון בחינת אראדה... הרצון בחינת משיה' מפעיל את הרצון בחינת אראדה' (שם, עמ' 44).

(ד) כמקור תומך לתפיסתו ציין הרב סולובייצ'יק גם את הפרק השביעי של הלכות תשובה, שממנו משתמע, כאילו יש בידי אדם לחולל טרנספיגורציה מידית באישיותו. והנה פרק זה אמנם מרבה בדברי הלל לבעלי התשובה האידאליים – גדולה תשובה שמקרבת את האדם לשכינה' (שם, הלכות ו-ז) – אולם לא נראה שהוא מוצע כהוראה נורמטיבית, אלא כקול קורא העשוי לעודד את החוטא לבוא ולהתענג מאורה של התשובה. ביטוי מפורש למגמה חינוכית זאת נמצא במורה הנבוכים:

ואילו האמין האדם ששבר זה לא ניתן לאיחוי לעולם, היה מתמיד בתעייתו ואולי היה מוסיף על מריו מכיוון שלא נותרה לו עצה. אבל עם האמונה בתשובה הוא ימצא את תיקונו ויחזור למצב טוב יותר ושלם יותר ממה שהיה בו לפני שעבר עבירה.²⁹

[ד]

בסעיף זה ייעשה ניסיון להשיב על שאלה המתבקשת מאליה: מה הניע את הרב סולובייצ'יק להגיב בצורה כה חריפה למקרא הלכה א בפרק ב של הלכות תשובה?

לצורך זה נבחין בין קהל היעד של הרמב"ם במאה השתים עשרה לבין קהל היעד שאליו הפנה הרב סולובייצ'יק את ספרו 'על התשובה' במאה העשרים. במקרה הראשון מדובר בקהל ירא שמים המכיר בחובתו הדתית להרבות בקיום מצוות³⁰ והמאמץ את 'הלכות תשובה' של הרמב"ם כמורה דרך הן לכפרת העוונות והן להכשרה שכלית במישור המטפיזי.³¹ שונה מזה מאוד היה מצבה הרוחנית של היהדות הליברלית האמריקאית:

היהודי האמריקני יהודי טוב ומאמין – חסרה בו הבחינה של 'לידע' שיש שם מצוי ראשון. הוא אינו חש ברבוננו של עולם. הוא מאמין אולי, להאמין מוכרחים, אבל אין זה מספיק, צריך גם לחוש ולהרגיש במציאות הבורא. נוכחותו של הרבוננו של עולם צריכה להיות חוויה אישית אינטימית. ואם חוויה זו אינה מצויה, ואם אי אפשר להגיע לדביקות כזאת בו יתברך, ואם אין חשים את מגע ידו, אי אפשר להיות יהודי שלם.³²

29 מ"נ ג, לו (מהדורת שוורץ, עמ' 558).

30 הלכות תשובה ג, א: 'מי שזכיותיו יתרות על עוונותיו צדיק'.

31 הלכות יסודי התורה, פרקים א-ד.

32 על התשובה, עמ' 199.

ועוד שם:

מבחינה אינטלקטואלית יש לי הרבה מה למסור לתלמידיי ממה שספגתי מאבותי ומרבתי על מהות היום, על קדושת היום של הימים הנוראים, אבל מה שאיני יכול למסור להם אלו החוויות שלי בכל הנוגע לאותם הימים. איני יכול להכניס אותם לעולם הרגשות שיהודי חייב להרגיש כשהוא אומר 'זכרונות', כשהוא מוציא בשפתיו: 'זה' בשופר יתקע והלך בסערות תימן... חוויה זו של 'קדושת היום' חסרה לו ליהודי האמריקאני, חסר לו ה'לידע' שיש מצוי ראשון.³³

על יראת השמים המבוקשת כאן כבר אמרו חז"ל 'למה קדמה פרשת "שמע" ל"זהיה אם שמוע" – כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואחר כך מקבל עליו עול מצות'.³⁴ ואולם כידוע קבלת עול מלכות שמים מותנית בסערה רגשית ושכלית כאחת. הרמב"ם כבר קבע שמטמורפוזה כזאת עשויה להתרחש בעקבות ההתבוננות במעשה בראשית ומרכבה, דהיינו במעשיו המופלאים של הבורא. התבוננות זו עשויה לעורר התפעמות אקסטטית,³⁵ והיא אשר תחולל את הפיכת הלב לאהבת ה'.³⁶

הא"ל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו וליראה אותו [...] והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו? בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהם חכמתו... מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול כמו שאמר דוד: צמאה נפשי לא־להים לא־ל חי. וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעטה לפני תמים דעות, כמו שאמר דוד 'כי אראה שמִיך מעשה אצבעותיך מה אנוש כי תזכרנו' וכו'.³⁷

חשוב מאוד לציין כאן שהרמב"ם מציע את הדרך הנזכרת להשגת השלמות הדתית בפני כל אחד מישראל, אף שהוא מכריז מראש שרק בודדי בודדים כגון אברהם אבינו עשויים להגיע ליעד מבוקש זה:

33 שם, עמ' 200.

34 בבלי ברכות יג ע"א. המדובר באותה מעלה של יראת שמים שהרב קוק מכנה 'יראת שמים הפשוטה'; ראו הרב אברהם יצחק הכהן קוק, 'אורות ישראל', אורות, ירושלים תשכ"ג, פרק ד, עמ' קג, סי' ז.

35 דיון נרחב בשאלת מהפך הלב נמצא במסתו איש ההלכה, ירושלים תשנ"ב, עמ' 92 ואילך.
36 ראו מאמר חז"ל "אנוכי" ו"לא יהיה לך" מפי הגבורה שמעום' (בבלי מכות כד ע"א), ומר"ב, לג (מהדורת שוורץ, עמ' 378): 'הכונה [...] כי שני העיקרים האלה, כלומר מציאות ה' והיותו אחד, מושגים בעיון האנושי. על טיבה של פעילות שכלית זו ראו גם הלכות עכ"ר, ב, ג.

37 הלכות יסודי התורה ב, א–ב.

(א) אל יאמר אדם, הריני עושה מצוות התורה ועוסק בחכמתה כדי שאקבל כל הברכות הכתובות בה או כדי שאזכה לחיי העולם הבא [...] אין ראוי לעבוד את ה' על הדרך הזה [...] שהעובד על דרך זה הוא עובד מיראה ואינה מעלת הנביאים ולא מעלת החכמים. ואין עובדים ה' על דרך זה אלא עמי הארץ [...] שמחנכין אותן לעבוד מיראה עד שתרבה דעתן ויעבדו מאהבה.³⁸

(ב) העובד מאהבה עוסק בתורה ובמצוות והולך בנתיבות החכמה לא מפני דבר בעולם [...] אלא עושה האמת מפני שהוא אמת וסוף הטובה לבא בגללה, ומעלה זו היא מעלה גדולה מאד ואין כל חכם זוכה לה, והיא מעלת אברהם אבינו שקראו הקב"ה אוהבו לפי שלא עבד אלא מאהבה והיא המעלה שצונו בה הקב"ה על ידי משה שנאמר 'ואהבת את ה' אלהיך', ובזמן שיאהב אדם את ה' אהבה הראויה מיד יעשה כל המצוות מאהבה.³⁹

נשאל, אם אמנם 'מעלה זו היא מעלה גדולה מאד ואין כל חכם זוכה לה' וכו', על שום מה הוא מציע אותה כדרישה בפני הציבור כולו? והתשובה לכך עולה מאליה לאמור, שיש תועלת בעצם ההצבה של האתגר הזה – וזאת גם אם רוב הציבור יממשו רק בחלקו.

על רקע זה אפשר שנוכל לעמוד על המניעים שהניעו את הרב סולובייצ'יק לכתוב את מה שכתב בהערותיו שנידונו לעיל.

מסתבר שגם הוא חשב שיש הכרח להציב את האתגר בדבר יראת ה' ואהבת ה' בפני כלל הציבור גם אם ידוע מראש שרק מעטים יעמדו בכך. למטרה זאת הוא אכן פנה אל קהל היעד שלו בדברים שיש בהם כדי להשריש את האמונה שהרשות נתונה לכול לחזור בתשובה אשר תביא אותו 'למצב טוב יותר ושלם יותר ממה שהיה בו לפני שעבר עבירה'.⁴⁰

והנה, הרב סולובייצ'יק סבר כפי הנראה, שהאמור בהלכה א של פרק ב של הלכות תשובה היה בו כדי לקדם את קהל היעד של הרמב"ם, אך לא כן ביחס לקהל היעד האמריקאי. תגובתו החריפה הנזכרת של הרב סולובייצ'יק מלמדת, שכפי הנראה קהל היעד שלו נכשל בה והסיק ממנה, כי הרמב"ם כביכול מכתיר בתואר 'בעל תשובה גמורה' גם את נעדר יראת השמים, דהיינו גם את מי שכל מעלתו היא רק בכך שהוא גובר על יצרו מכוח תיעובו של החטא, וכי ניתן לדחות את החזרה בתשובה לאחרית הימים.

38 הלכות תשובה י, א.

39 שם, הלכה ב. וראו גם הקדמות הרמב"ם למשנה, שמונה פרקים, פרק ה (מהדורת י' שילת, ירושלים התשנ"ב, עמ' רמג): 'דע, כי זאת המדרגה היא מדרגה עליונה מאד וקשה, ולא ישיגוה אלא מעט, ואחרי הרגל גדול מאד. וכשתודמן מציאות אדם שזה ענינו – לא אומר שהוא למטה מן הנביאים'.

40 ראו לעיל הערה 29.

פרשנות זאת לדברי הרמב"ם יש בה כמובן משום גילוי פנים שלא כהלכה, והרב סולובייצ'יק, כשלית ציבור, ראה עצמו חייב לגנות אותה בחריפות לאמור, 'אילו היה לי כוח הייתי מגרש זקן זה מבית המדרש'. עם זאת הוא שב ומזכיר לקהל עדתו את האתגר הרמב"מי האידאלי, שלקבלת התואר 'בעל תשובה גמור' יש הכרח במטמורפוזה, דהיינו בעקירתו המוחלטת של יצר הרע עד שיעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לחטא זה לעולם.⁴¹

יצירת תכנית לימודים לתפילה בהשראת הגותו של הרב סולובייצ'יק

משה סוקולוב

מן המוסכמות הוא, כי בהצהרה על קיום בעיה יש משום תחילת הדרך לפתרונה, שכן הצהרה בדבר טבעה של בעיה היא אות כי המאפיינים שבבסיסה משתנים והופכים לאבחנות ברורות מבחינת מונחים ויחסים, או שהפכו נושא למחשבה מנוסחת.

ג'ון דינאי

הקדמה

בחינוך הדתי האורתודוקסי-מודרני אין כמעט נושא מתסכל יותר מן התפילה. מדי יום ביומו ניצבים בתי הספר בפני ציפיות פדגוגיות (שלא לדבר על החובה ההלכתית) להביא את התלמידים להתפלל. איך-ספור מעשיות ושפע פרסומים בנושא¹ מעידים על התסכול הרב שהיה מנת חלקם של מחנכים דתיים רבים בניסיונות השווא שלהם לגרום לתלמידיהם להתפלל כראוי. טענות שונות נמצא אצל המורים המבקשים להסביר תופעה זו: החל בשובבות, ועד לתחושתם כי התלמידים חסרים כוונה מספקת – תסמין שנזקף לגנותה של אדישות כלפי הדת בכלל וכלפי התפילה בפרט.

יש בתי הספר התוקפים את הבעיה ישירות על ידי קורסים פורמליים של

* מאמר זה דן במיזם הכולל שש יחידות בלימודי תורה שבהן שיבצנו קטעים מכתבי הרב הדנים בסוגיות חינוך קבועות שנושאן התפילה. במקומות המתאימים נפנה לשיעורים אלה ברשימותינו. המיזם בשלמותו יצא לאור על ידי ישיבה אוניברסיטה כחלק מ-Azrieli Papers בעריכת דויד שניל (Schnall), וכתרתו *Writings of Rabbi Joseph B. Soloveitchik*

1 בפורומים מקוונים כגון LookJed או ATID מופיעות אנקדוטות אלה, ומתייחסים גם באופן פורמלי לבעיה. ראו <http://atid.org/news/25-10-01.asp>, וכן <http://www.google.com/u/lookstein?q=prayer&sa.x=11&sa.y=2>

הוראת תפילה. בכיתות היסוד נמצא התמודדות המתבטאת בלימוד של דקלום, הבנת הנקרא והבהרת המבנה הגאוגרפי של סידור התפילה. בחטיבות הביניים מתמקדים בחוקים ובמנהגים הקשורים לטקסי בית הכנסת. בתי הספר התיכוניים מתמודדים עם אתגר זה על ידי הרחבת הלימוד התאורטי לבעיות הקשורות לתפילה שמציבות נסיבות מיוחדות כגון שבת, חגים והימים הנוראים.² כצפוי, האמצעים הלימודיים פונים באופן מכריע לממדים הקוגניטיביים – הלימודיים והשכלתניים – של החינוך, ורק תשומת לב מועטה מופנה לממד הריגושי והערכי. לתופעה זו אבקש לקרוא 'הפרעת חסך באדיקות' (ולדעתי אף המחנכים עצמם אינם חסינים מפניה!); ובתכנית הלימודים שכתבתי ניסחתי בפירוט דרכי לימוד והוראה שניתן לנקוט בבתי ספר על מנת להגביר את החינוך הרוחני לתלמידים.³ במסגרת זו אבקש להתעמת עם האתגר של החינוך לתפילה ראויה, במסגרת הרחבה של 'הכשרת הלבבות'. אבקש לעשות זאת באמצעות הצגת כתביו של הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, ולהצביע על יכולתם של כתבים אלה להאט את התפשטותם של חוסר הקשב והאדישות שעליהם מקוננים המחנכים.

מורשתו של הרב היא מורשת של רדיפת שלמות, בהיותו נצר לשושלת רבנים הידועה באיפוק ספרותי. עם זאת, רבים מדיוניו בנושאי פילוסופיה הופיעו במהלך חייו כספרים⁴ או במאמרים בביטאון *Tradition*.⁵ חלק מהרצאותיו הפומביות יצאו לאור בעברית ולאחר מכן באנגלית (כך לדוגמה לקט הרצאותיו הנושא את השם

2 ראו תכנית לימודי התפילה של בית הספר היסודי Fuchs-Mizrachi בקליוולנד: http://www.RAMAZ_Middle_fuchsmizrachi.org/2004-2005%20parent%20guide.pdf (p. 61) וכן http://ramaz.org/school_middle/curriculum_tefillah.cfm. באופן רשמי מוקדשת תשומת לב מועטת מאוד בתכנית הלימודים לנושא התפילה בחטיבות הביניים בבתי הספר האורתודוקסיים-מודרניים, לפחות על פי המשתקף מפרסומי תכניות לימודים. מצב דברים זה מנוגד לנעשה ברוב בתי הספר הקהילתיים. באלה הדגש ברובו על התפילה ככחינה פנימית וכהתבוננות פנימה, ואילו לדקלום ולהבנה של הטקס הפורמלי – על אחת כמה וכמה של הלכה ושל מנהג – מקצים פרקי זמן קצרים יחסית. ראו לדוגמה את תכנית הלימודים בתפילה של בית ספר עקיבא, שהוא בית ספר קהילתי, הממליצה 'לעודד את התלמידים לדון במהותה של התפילה ובערכה'. ראו <http://www.akibaweb.org/plural.htm#recommendations> ((Akiba Community Day School of Philadelphia

3 Moshe Sokolow, 'Teaching Spirituality in Day Schools and Yeshiva High Schools', in A. Mintz and L. Schiffman (eds.), *Jewish Spirituality and Divine Law*, New York 2004, pp. 235–268

4 *Halakhic Man*, translated from the Hebrew by Lawrence Kaplan, Philadelphia 1983; *The Halakhic Mind: An Essay on Jewish Tradition and Modern Thought*, New York 1986

5 ביטאון זה יוצא לאור על ידי מועצת הרבנים של אמריקה (Rabbinical Council of America). ראוי לציין את חיבורו 'איש האמונה הבודד', הכולל חמישה מאמרים (להלן הערה 8).

באחרונה ראו אור ב־Toras HoRav Foundation כמה לקטים שנאספו אחרי מותו, ומכון סולובייצ'יק (The Soloveitchik Institute) הוציא לאור מדריך למחנך על כמה מעבודותיו.⁷ נושא התפילה שזור ברקמת הכתבים של הרב בנושאי הלכה והשקפה.⁸ הרב, שחרדת הבדידות הקיומית העסיקה אותו, קידם בברכה את החברותא שמספקת 'קהילת התפילה', כהגדרתו,⁹ 'שבה כל יחיד חווה לא רק את כאבו, כי אם גם את מכאוביהם הרבים של אחרים'.¹⁰ הרב תיאר את התפילה כ'ייחודה של היהדות',¹¹ והגדיר אותה כ'מדרג הצרכים המוגדרים בבירור ונמדדים כערכם'.¹² בהוראותיו הציע הצעות, שאפשר ליישם בבתי הספר, לריפוי החולשה הרוחנית של הריגוש בתפילה.

[א]

פיתוח תכנית לימודים: שיטה ומשמעות

הקדמה ללקט

מה הרציונל של תכנית הלימודים?

- 6 בעריכת הרב א' בית'דין, ירושלים 1979.
- 7 *A Study and Program Guide to the Teachings of Rabbi Joseph B. Soloveitchik*, Boston 2003
- 8 ראו, Rabbi Joseph B. Soloveitchik, 'The Community', *Tradition* 17, 2 (Spring 1978), pp. 7–24 [להלן קהילה]; הנ"ל, *Worship of the Heart: Essays on Jewish Prayer*, Jersey City 2003 (תרגם א' שנאן, עבודה שבלב: מסות על התפילה, אלון שבות 2006) [להלן עבודה שבלב, ומתוך המקור הלועזי]; הנ"ל, *Tradition* 17, 'Prayer, Redemption, Talmud Torah', 2 (Spring 1978), pp. 55–73 [להלן גאולה]; הנ"ל, 'The Lonely Man of Faith', *Tradition* 7, 2 (Summer 1965), pp. 5–67 [להלן איש האמונה]; הנ"ל, 'Prayer as Dialogue', *Reflections of the Rav*, A. Besdin (ed.), Jerusalem 1966, pp. 71–87 [להלן דיאלוג]; הנ"ל, 'Teaching with Clarity and Empathy', שם, עמ' 152–159 [להלן ללמד]; הנ"ל, *The Family Redeemed*, New York 2000 (מהדורה עברית: איש וביתו, תרגם א' שנאן, גוש עציון 2003) [להלן איש וביתו, מתוך המקור הלועזי]; David Hartman, 'Prayer and Religious Consciousness: An Analysis of Jewish Prayer in the Works of Joseph B. Soloveitchik, Yeshayahu Leibowitz, and Abraham Joshua Heschel', *Modern Judaism* 23, 2 (2003), pp. 105–125 [להלן הרטמן, תפילה].
- 9 קהילה, עמ' 19.
- 10 שם, עמ' 22.
- 11 עבודה שבלב, עמ' 4.
- 12 גאולה, עמ' 67.

יש ויכוח על חשיבותן של כמה גישות בתחום תכנון תכניות לימודים. להלן אציג לקט של העמדות השונות, ואטול מהן מכנים משותפים שישמשוני בדבריי.¹³ ההגדרה המועדפת לדעתי לתכנית לימודים היא ש'כל הלמידה המתוכננת והמונחית על ידי בית הספר, אם בקבוצות ואם ביחידים, מתרחשת בתוך בית הספר ומחוצה לו'.¹⁴

מהגדרה זו נובעות כמה נקודות מעשיות מבחינות פדגוגית ודידקטית:

- (1) דגש על למידה ולא דווקא על הוראה, שמשמעותו, בין היתר, ההכרה בצורך שהתלמידים ימלאו תפקיד פעיל בחינוכם. יש להמיר אפוא את דגם העברת הידע – שבו הידע זורם מן המורה אל התלמיד – בדגם הניסויי, שבו התלמידים מבקשים לבנות ידע ממקורות רבים שנחשפים בפניהם ומגירויים שמגרים אותם.¹⁵
- (2) בדברי ג'ון קר לעיל הוזכרו מילות ההגבלה 'המתוכננת והמונחית'. לאורן עלינו לפרט מראש מה אנחנו מבקשים להשיג, כיצד בכוונתנו ליישם את מבוקשנו זה, וכיצד נקבע באיזו מידה השגנו אותו ומה טיב ההישג.
- (3) קר תוחם את תכנית הלימודים ב'בית הספר'. תחימה זו מזכירה את מחויבותנו לפעול בתחומים הממשיים של בית ספר במרחב ובזמן של 'שנת הלימודים', 'יום הלימודים' ומבנה בית הספר, המגדירים את נושאי הלימוד ותחומי בצד חומר הלימוד והכלים להערכת התלמידים.

מהי הפעילות המועדפת של עבודת בית הספר? על כך משיב פיליפ שלכטי:

על בתי הספר להפיק עבודה המעסיקה את התלמידים, עבודה מרתקת דיה עד כי תלמידים מתמידים בה גם כשהם חווים קשיים והיא מציבה אתגר כזה שהתלמידים חשים תחושת הישג, סיפוק – תענוג של ממש – כשהם עומדים בהצלחה במטלות שהטילו עליהם.¹⁶

מכאן אבקש להציג את העקרונות לפיתוח תכניות לימודים שיידונו להלן:

1. יש להבהיר מהי התכלית הרחבה של החינוך, ולהצהיר על הייעוד או החזון הגלומים בה.
2. יש לקבוע את בעלי המניות במפעל החינוך, שאת דעותיהם וערכיהם המפעל אמור לשקף.

13 להבהרת הנושא בהרחבה ראו המאמר המצוטט בהערה 3 לעיל.

14 מובאה של ג'ון קר (John Kerr) מתוך A. V. Kelly, *The Curriculum: Theory and Practice*

4, London 1983, p. 10

15 ראו Roland Barth, *Learning by Heart*, San Francisco 2001, pp. 32 ff, 48 ff

16 Phillip Schlechty, *Inventing Better Schools*, San Francisco 2001, p. 58

3. יש לבחור מטרות שונות עבור התהליך החינוכי ולנסחן. חלוקה זו נוגעת, על פי רוב, בשלושה תחומים: התחום הקוגניטיבי (מה יידעו התלמידים), התחום הריגושי (מה יחוו התלמידים) ותחום ההתנהגות (מה הם יהיו מסוגלים לעשות).
4. יש לבחור נושאי תוכן הולמים ומתאימים לגיל התלמידים, ולקבוע אופני הוראה מועדפים (הקשורים לטיב 'חוויות הלימוד').
5. יש לבצע הערכות של מה שנלמד, ולקבוע את מידת יעילות הלימוד ועוצמתו.

ייעוד וחזון

פיתוח תכניות לימודים מתחיל בהצהרה על תכלית חינוכית שהיא חלק מעמדתו המוצהרת של בית הספר על ייעודו או על חזונו. ניסוח הצהרה זו מאפשר לצדדים המממנים¹⁷ להבהיר ולבטא את הנחותיהם המשותפות ואת ציפיותיהם מהמפעל החינוכי. באזורי ההצהרה של הייעוד והחזון בתהליך הפיתוח מוודאים, כי תכנית הלימודים תישאר ממוקדת במטלתה.

לדוגמה, הצהרת הכוונות של בית הספר על שם הרמב"ם בברוקליין שבמדינת מסצ'וסטס (Maimonides School of Brookline)¹⁸ מיסודו של הרב סולובייצ'יק. הצהרה זו מבטאת את המטרה העיקרית שרוב בתי הספר האורתודוקסיים המודרניים מסורים לה, וזו לשונה:

להצמיח יהודים שומרי מצוות ומשכילים שיישארו נאמנים לאמונותיהם הדתיות, לערכיהן ולהלכותיהן, כשיתפסו את מקומם כחברים תורמים בחברה הכללית. בית הספר על שם הרמב"ם מקנה לתלמידיו חינוך דתי מעולה ולימודי הכנה משובחים לקולג', בתחום לימודי החול, באווירה המגבירה את מחויבותם לתורה ולשמירת מצוות.¹⁹

בהתאם לייעוד זה אנו מצפים, כי בית הספר יספק הוראה בנושא תפילה, כזו

17 ראו בהמשך את הסעיף העוסק בגורמים קבועים.

18 הצהרת ייעוד אופיינית תהיה דומה להצהרה של התאחדות בתי הספר המודרניים האורתודוקסיים (Association of Modern Orthodox Day Schools, AMODS) שבה נאמר: 'אנו קבוצה של בתי ספר מודרניים אורתודוקסיים ושל ישיבות תיכוניות המכירים בחשיבותם של מצינויות בתורה ושל לימודים כלליים כאחד; בחשיבותן של מוסריות ושל ישרה אתית בחיים האישיים, העסקיים והמקצועיים; בצורכי החינוך השווים של ילדים ושל ילדות, של צעירים ושל צעירות; במרכזיותה של מדינת ישראל לקיום הדתי והלאומי של העם היהודי; בערכם הטבעי של כל חלקי הקהילה היהודית, ובצורך לפעול אתם יחד לטיפול בתחומים משותפים המעוררים דאגה' (מובאה מתוך <http://www.msdc.org/AMODS.cfm?section=For%20Educators>, (on April 20, 2005

19 ראו www.maimonides.org/mission.html. על תפקידו של הרב בייסוד בית הספר ראו Seth

שתניב שמירת דת ומצוות מושכלת, שהתלמיד יישאר נאמן לה במשך כל חייו, חיים שצפוי כי יתנהלו בחלקם הגדול בתחומי החברה האמריקנית, שמרביתה חילונית.

שוואב: הגורמים הקבועים

יוסף שוואב (Joseph Schwab), פרופסור לחינוך באוניברסיטת שיקגו, הציע דגם לפיתוח תכנית לימודים המבוסס על ההכרה בגורמים קבועים, גורמים המשמשים לבקרה ולתיווך במפעל החינוך הפורמלי. גורמים אלה הם: הלומד, המורה, חומר הלימודים והסביבה.²⁰ את הדיונים מנהל מומחה תכניות הלימודים, הוא המסדיר את הצרכים ואת הרצונות של כל אחד מהצדדים, והוא המונע מגורם קבוע אחד כלשהו לקבל שליטה בלעדית בדיון ובפיתוח.

במונחים של בית ספר, דיון בתכנית לימודים בנושא תפילה יכול:

- פסיכולוג חינוכי (כלומר מומחה ללמידה), המייצג את התלמיד, שיחווה דעתו על אופני הלמידה.
- מורה בכיר, שייצג בדבר מערכות שיטה להוראה בנות תוקף.
- חבר ההנהלה החינוכית של בית הספר, שייצג את ענייניהם של ההורים ושל הקהילה.
- מלומד, פילוסוף או רב, שיאיר הארותיו על הנושאים ועל הטקסטים הנוגעים לתפילה ושיספק הכוונה בנושאים אלה.

בלום: מטרות חינוכיות

נהוג לפתח יעדי חינוך בהתאם לתורת המיון של בלום.²¹ אנו נשתדל כאן לנסח כמה מטרות, כל אחת בתחום הריגושי (ערכים) ובתחום ההתנהגותי (כישורים), וכן מטרה אחת בכל אחת משש הרמות של התחום הקוגניטיבי (ידע). הנושא שנעסוק בו הוא תפילת העמידה.

ריגושי:

1. התלמידים ירכשו את תחושת הצורך בתפילה כערך וחובה דתית בסיסיים.

Farber, *An American Orthodox Dreamer: Rabbi Joseph B. Soloveitchik and Boston's Maimonides School*, Hanover 2004

Joseph Schwab, *Science, Curriculum and Liberal Education*, Chicago 1978, p. 365
 Benjamin S. Bloom, *Taxonomy of Educational Objectives: The Classification of Educational Goals*, New York 1956
 כיום נערכים כמה שיפורים בשיטת המיון, חלקם על ידי שותפיו לכתיבה של בלום ואחרים על ידי תלמידיו. היעדים שננסח (להלן) מבוססים על התבנית הקלסית.

2. התלמידים יעמדו על היחסים שבין התפילה ובין תורת הקרבנות (בבית המקדש).
3. התלמידים יראו ב'עמידה' את ליבתה של התפילה היומית.
4. התלמידים יתמסרו לתפילה – מדי יום ובאירועים מיוחדים – כמחויב בהלכה.

התנהגותי :

1. התלמידים יכירו את שלוש תפילות העמידה היומיות, ויתמצאו בסידור התפילה.
2. התלמידים ירכשו מיומנות ויכולת להתמצא בשינויים החלים בתפילת העמידה כל אימת שיש אירועים בלוח השנה העברי.
3. התלמידים יפגינו התנהגות הולמת בעת אמירת תפילת העמידה.

קוגניטיבי:

1. ידע (זכירת מידע): התלמידים ירשמו את הברכות של תפילת העמידה.
2. הבנה (הסברת המשמעות של המידע): התלמידים יתרגמו לאנגלית את כותרות הברכות.
3. יישום (שימוש בהפשטה במצבים ממשיים): התלמידים יחלקו את הברכות לקטגוריות: תפילת שבת, תפילת בקשה ותפילת הודיה.
4. ניתוח (פירוק השלם למרכיביו): התלמידים יחלקו את הבקשות לתחינות אישיות ולתחינות קיבוציות.
5. האחדה (יצירת שלם מאוחד חדש): התלמידים יסבירו את רצף כל הברכות של תפילת העמידה, בנפרד ולפי קטגוריות.
6. הערכה (שיפוט רעיונות על פי מעלותיהם): התלמידים ירחיבו את הדיבור בשאלה אם הניסוח וסדר הדברים של תפילת העמידה אידאליים, אם הם הולמים או שמא אין הם משביעי רצון.

טיילר: ארבע השאלות

אם המבנה של שוואב מוסר את תמציתו של המשא ומתן בתכנית הלימודים, אזי הדגם של בלום מבהיר מה הם השיקולים הקוגניטיביים-פסיכולוגיים שיש לשקול. רלף טיילר, לעומת זאת, נותן הנחיות לביצוע מעשי.²² טיילר מורה לנו לשרטט רצף של מטרות ויעדים, את האמצעים למימושם, ואת תהליך ההערכה שבאמצעותו נוכל להעריך את מידת הצלחתנו. על פי ההליך של טיילר עלינו לשאול ארבע שאלות שהתשובות עליהן יכתיבו את מבנה תכנית הלימודים ואת תוכנה.

השאלות הן:

1. מה מטרות בית הספר?
2. מה הן ההתנסויות החינוכיות הקשורות למטרות אלה?
3. באילו שיטות ארגון ישתמשו בקשר למטרות הללו?
4. כיצד יעריכו את המטרות?

בהעתקה אל נושא התפילה ננסח שאלות אלה מחדש כך:

1. מה עניינה של התפילה למטרות הרחבות של בית הספר כיום?
2. כיצד נספק לתלמידים הזדמנויות לימוד (הכוללות תוכן קורסים, שיטות הוראה וממדי התנסות) הדרושות להשגת המטרות הללו?
3. כיצד נארגן את חוויות הלימוד הללו וכיצד נפזר אותן על פני תקופת הלימוד של התלמידים בבית הספר, כך שנשיג את מרב ההשפעה האפשרית בנוגע לתפילה?
4. כיצד נדע אם לימדנו את תוכן התפילה ואת תהליכיה ביעילות, ואם התלמידים למדו אותם?

בעיה אופיינית של האורתודוקסיה בדגם של טיילר היא הנטייה להגדיר את מטרותיה של תכנית הלימודים במונחים טקסטואליים ולאן דווקא במונחים הרגילים של מטרות 'קוגניטיביות' ו'ריגושיות' המצויות בשיטת המיון של בלום. לראיה, שאלו כל מורה לתלמידי כיתה ד בבית ספר מה תכנית הלימודים שלה, ותמצאו שתשובתה הקבועה תהיה: ספר שמות וספר יהושע.

להלן יובא תרשים חלופי ללימוד טקסטואלי המתאים למטרותנו.

אדלר: הצעת ה'פאידאה'

קבוצת *Paideia* (פאידאה), שבראשה עמד מורטימר אדלר, העורך הראשי של אנציקלופדיה בריטניקה ויוזם תפיסת *great books* (הספרים הגדולים), קידמה דגם חלופי לפיתוח תכנית לימודים. הקבוצה, המצדדת בשינויים בחינוך הציבורי, תכננה מבנה תכנית לימודים משלה; מבנה התואם במהותו את החינוך המסורתי בבתי הספר. על פי דגם הפאידאה קובעים מהו הידע המאורגן שיש לרכוש, מהם הכישורים האינטלקטואליים לרכישתו ולניתוחו, ומהי ההבנה המורחבת של רעיונות ושל ערכים שעליה לנבוע מיישום הכישורים הללו על גוף הידע הזה.²³

כשמיישמים את המסקנות של פאידאה על הדגם של שוואב, הדיון בתכנית הלימודים בנושא חינוך לתפילה במסגרת בתי הספר יעודד את הגורמים הקבועים (שתוארו לעיל) לכוון את תשומת לבם לנקודות האלה:

- איזה חומר נושאי – שהוא כבר חלק מתכנית הלימודים המסורתית – מציג את מרב הפוטנציאל להתפתחות רוחנית בכלל ולתפילה בפרט?
- אילו כישורי למידה יש לטפח ולעדן כדי להפוך את התפילה לנגישה ולמשמעותית?
- מה הם הערכים הרוחניים שעל התלמידים לגלותם, לדון בהם ולהפנימם במהלך מפגש עם הטקסטים ועם הנושאים הקשורים בתפילה?

הדיון הממשי, שינחה אותו מתכנן תכניות לימודים מנוסה, והמעקב המתמשך, שיובילו אותו מנהל בית הספר ובכירי המורים, יספקו את המצב האופטימלי להחדרת ערכי הרוחניות הרצויים לתכנית הלימודים לתפילה.

הבנה באמצעות תכנון

אחד מחידושי האחרונים של תחום תכניות הלימודים מכונה 'הבנה באמצעות תכנון' (Understanding by Design, UbD). בתאוריה זו אמנם אין מציעים מרכיבים חדשים, אך חשיבותה בהבניה מחודשת של הדיון כולו והפיכתו לתהליך בן שלושה חלקים של פיתוח המכונה 'תכנון לאחור' (backward design):

1. זיהוי התוצאות הרצויות – והן מורכבות מתובנות ארוכות טווח, משאלות חינוכיות, מידע ומכשורים בסיסיים.
2. קביעת ראיות קבילות – באמצעות בדיקות לא פורמליות, תצפיות ודו"שים, בחנים ומבחנים, תמריצים אקדמיים, מטלות מעשיות ופרויקטים.
3. תכנון של חוויות הלימוד ושל ההוראה.²⁴

ואם בתפילה עסקינן, שלושת שלבי ה-UbD יהיו:

1. מה הן השאלות החינוכיות שאנו מצפים מתלמידינו לשאול בנושא התפילה, ומה הן התובנות ארוכות הטווח שברצוננו שיגיעו אליהן?
2. כיצד יוכיחו התלמידים כי הם יודעים את מה שמצופה מהם בנושא התפילה, כי הם מחשיבים את מה שחשוב לנו בתפילה, וכי הם מצוידים בכישורים המיוחדים הדרושים לקיומה?
3. כיצד בכוונתנו לנטוע את הערכים האלה, לתרגל את הכישורים האלה ולהשיג את הידע? במילים אחרות, כיצד נוודא, שבתגובה להצבת השאלות החינוכיות הללו נשיג את התובנות ארוכות הטווח המבוקשות?

תובנות ארוכות טווח מרחיקות לכת יותר מעובדות או מכישורים מיוחדים ומאפשרות להתמקד בתפיסות רחבות יותר, בעקרונות או בתהליכים; ואילו

שאלות חיוניות מעמיקות ללב הדיסציפלינה, צצות ונשנות באופן טבעי בתולדותיו של תחום לימודים ובמשך לימודיו של אדם, ומעלות שאלות חשובות אחרות.²⁵ מידת הצלחתה של תוכנית לימודים תואמת לרמה שבה אותן תובנות העונות על ההגדרה ארוכות טווח משיבות על השאלות החיוניות שהתכנית מעלה. כהקדמה לסדרת יחידות ההוראה (ראו הערה *) אנו מגישים כאן רשימה נבחרת של שאלות כאלה שעניינן התפילה ומקורן בניסיון פדגוגי מעשי, ורשימה מקבילה של תובנות הלקוחות מכתביו הרבים של הרב.

שאלות בסיסיות	תובנות ארוכות טווח
מה היא תפילה, ומדוע עליי להתפלל?	תפילה היא עיקר היהדות. ²⁶
האם הכול מסוגלים לתפילה? האם יש מישהו שמסוגל לתפילה?	התפילה היא תורת צורכי האדם. ²⁷
מדוע עליי להתפלל בזמנים קבועים, ולא כשמצב רוחי מתאים או כשאני חש/ה צורך להתפלל?	תפילה פירושה להבחין, לשקול ולהבין; במילים אחרות, לשאול שאלות אינטליגנטיות. ²⁸ התפילה איננה פונקצייה של מצב רוח.
האין האל יודע מה רצוני ולמה אני זקוק? מדוע עליי לדבר אליו? ואם חובה עלינו לדבר, מדוע מילות הסידור נעלות מהמילים שלנו?	אי אפשר לארגן את כל תפילותיך במחשבה בלבד, ללא דיבור. ²⁹
כיצד אמור קיומו של מניין להשפיע על תפילותיי האישיות – האין זה בלתי סביר שכולנו מתפללים לאותם דברים/ מאותם טעמים?	חברות בקהילה שברית כרותה בה מעודדת תפילה. קהילה כזו מוגבלת לנוסחי המסורת ולשפת הקהילה. ³⁰

25 שם.

26 עבודה שבלב, עמ' 4.

27 גאולה, עמ' 63.

28 שם, עמ' 67.

29 עבודה שבלב, עמ' 6.

30 הרטמן, תפילה, עמ' 109.

מה בין הפעולה הקבועה (מעשה המצווה) ובין הפעילות הרוחנית, הפנימית, החווייתית (קיום המצווה)? מה בין תפילת קבע ובין תפילה 'ספונטנית' (תחנונים)?

תמצית מהותה של התפילה היא חוויית הבית של היות יחד עם האל והדיבור אליו, ואילו הביצוע המוחשי, כגון אמירת הטקסטים, מייצג את הטכניקה של יישום התפילה ולא את התפילה עצמה.³¹

מה היא כוונה בתפילה? הכוונה למלא חובתו של אדם בהתאם לרצון האל.

מה ערכה של תפילה שלא מתוך ביצוע גשמי במנותק מהחווייה הפנימית הוא חסר ערך. טקס סטראוטיפי נטול משמעות.³²

[ב]

דברי הרב על התפילה

מינות: 'תפילה' (prayer) אינה שם הולם הבה נפתח בנייתו מהיר של המונחים הטכניים שאנו משתמשים בהם במה שאנו נוהגים לכנות *davening*.³³ אנו נוהגים להשתמש במילה האנגלית prayer כאילו הייתה זהה לחלוטין למילה תפילה. אלא שבבחינה מדויקת יותר של האטימולוגיה של שתי המילים מתברר, שהן אינן זהות כלל ועיקר. הפועל to pray משמעותו להתחנן או להפציר, ושם העצם prayer משמעו בקשה או עתירה. בעברית הפועל המקביל הוא ביקש ושם העצם הוא בקשה, והוא אמנם מתאר באופן הולם פן אחד של התפילה, אך אינו זהה למעשה בכללותו. מצד שני, המילה תפילה מקורה בשורש פ־ל־ל, הנושא הקשרים של התערבות או של תיווך. שם העצם פ־ל־לִים (שמות כא 22), למשל, משמעותו בית משפט; והפועל הרפלקסיבי התפלל משמעותו 'התערב למען מישהו' או, אולי, 'שפט את עצמו או אדם אחר'.³⁴ הגדרה אנגלית מוצלחת הרבה יותר מ־prayer לתפילה

31 איש האמונה, עמ' 35.

32 עבודה שבלב, עמ' 20-21.

33 יש מגוון השערות על האטימולוגיה של *daven*, החל בארמית (דה אבינן – של אבותינו), עבור בצרפתית עתיקה (מתאים ל־divine) ועד טורקית.

34 ראו פירוש רש"י לבראשית ל 8 'נפתולי אלהים נפתלתי'.

תהיה introspection. בשעה שאדם עומד ושופט עצמו ייתכן שייטה ל־pray, כלומר יתחנן לאל שיענה לצורך שהוא חש בו. עם זאת, אותו אדם עצמו אפשר שישפוט שכל צרכיו נענו וייטה תחת זאת לשבח את האל ולא דווקא להתחנן. אם חווה באחרונה חוויית היושעות מסכנה, ייתכן שירצה להתפלל (to pray) לאל תפילת הודיה. אם כן, אנחנו נוהגים להתפלל (לצורך ההבנה נוסיף ונשתמש במונח המקובל) ממגוון טעמים, כולל תחינה, שבח והודיה. משלוש הקטגוריות האלה בחרנו לעסוק כאן בתחינה, בגלל חשיבותה. אם נביא כדוגמה את תפילת העמידה, נגלה שאמנם שלוש הברכות הראשונות עניינן שבח ושלוש האחרונות עניינן הודיה, אך לב התפילה הזו, שהיא החזרת ונשנית ביותר בתפילות ביהדות (13 הברכות שבאמצע), מורכב מתחינות. למעשה, הרב טוען, 'תחינה היא הצורה המרכזית של תפילת האדם',³⁵ ואפילו שתיים משלוש הברכות האחרונות ('שים שלום' ו'רצה') נושאות אופי של תחינה.³⁶

דו־שיח וחוויית הברית³⁷
 כאמור לעיל, תמצית מהותה של התפילה היא חוויית הברית של היות יחד עם האל והדיבור אליו, ואילו הביצוע המוחשי, כגון אמירת הטקסטים, מייצג את הטכניקה של יישום התפילה ולא את התפילה עצמה.³⁸
 תפילה, לפי דברי הרב, היא דו־שיח בין אדם לאלוהים.³⁹ הנה כמה מהבחנותיו בנושא זה:

אמרנו שתפילה היא דו־שיח, לא מונולוג. דו־שיח מתקיים כשהאחד פונה

35 עבודה שבלב, עמ' 10–11, 28 ואילך.

36 גאולה, עמ' 65.

37 הערה דידקטית: בין השאלות הבסיסיות שהצבנו בפתיחה היו: מדוע עליי להתפלל כלל? כיצד אדע אם אלוהים מקשיב או מתי הוא מקשיב? מדוע עליי להוסיף ולהתפלל אליו גם כשאני מקבל את מה שפיללתי לו? המורה יכול לאתגר את תלמידיו ולבקש מהם לענות על השאלות האלה בהתבססם על מבחר מדברי הרב שלהלן.

38 איש האמונה, עמ' 35.

39 בין מערכי השיעור לדוגמה שפיתחנו ליישום תכנית הלימודים הזו (ראו הערה *) נמצאת תכנית אחת שכותרתה 'תפילה כדו־שיח: לשוחח עם אלוהים'. בשיעור זה אנו מראים, כי הדו־שיח ההיסטורי בין אלוהים למשה, וכן הדו־שיח המתמשך בין אלוהים לבנינו, הוא עיקרון שאין לו תחליף של יחסי התפילה בין אדם לאלוהים. בהתבססנו על ההבחנה שמבחין הרב בין אדם הראשון ואדם השני ועל ההבחנה הנלווית בין יחסי אני-אתה (I-Thou) לבין יחסי אני-אתה-הוא (I-Thou-He) אנו מאתרים פסקאות בתורה (ואת הדין המורחב בהן בספרות הרבנים) ודנים בהן, פסקאות שבהן מתוארת התקשורת הדרכיונית בין משה/ישראל ובין אלוהים. התמקדותן של כל תפילות היהדות בכפורת, כיסוי הזהב שהיה על הארון במשכן ובבית המקדש (ברכות ל ע"א), משמשת מנוף לדין בתפיסה שאנו מכנים complementarity (השלמותיות). המהווה את עיקר מערכת היחסים של תפילה.

לאחר, אפילו כשהאחר מחריש לעתים. בנבואה אלוהים דובר והאדם מחריש; בתפילה מתקיים מצב הפוך. מובטח לנו כי הוא שומע תפילה גם כאשר אינו מסכים למשאלותינו. לא מן ההכרח שיהיה מקבל תפילה [...] בתפילה אין אנו מבקשים תגובה לבקשה מסוימת, אלא בעיקר את חברתו של אלוהים. התפילה אינה אמצעי שידול לקבלת רווח כלשהו מאלוהים. דרישה משמעו תקשורת, מעורבות ואינטראקציה. בשעה שאנו מתפללים, אלוהים מתגלה מתוך נשגבותו ויוצר עמנו חברותא; האינסוף פוגש בסופי, וגשר נוצר מעל תהום הענק.⁴⁰

רעיון התפילה כגשר בין ה'סופי' לבין ה'אינסופי' חסידי במהותו. למעשה, בכמה וכמה היבטים בכתביו של הרב על התפילה יש קרבה גדולה יותר לר' שניאור זלמן מליאדי (מייסד חסידות חב"ד) מאשר לר' חיים מוולוז'ין (תלמידו של הגאון מוילנה ואבי אסכולת אנשי הרוח הלבנים שמשפחת סולובייצ'יק זוהתה אתה במשך כמה דורות).⁴¹

שילוב נאה זה של השכל ושל הרגש/החוויות סביר שיגביר את המשיכה אל גישתו של הרב לתפילה בקרב תלמידים מתבגרים.

תפילה ו'מצב רוח': רמב"ם ורמב"ן⁴²
בין הרמב"ם לבין הרמב"ן יש מחלוקת בשאלה, אם מצוות התפילה היא מדאורייתא או מדרבנן. הרמב"ם רואה בה דרישה מן התורה, ומונה אותה בספר המצוות כמצווה החמישית מתרי"ג מצוות. הרמב"ן לעומתו מחשיב את התפילה בכללותה מצוות חכמים; רק תפילה בעת צרה היא מצווה מהתורה. לדברי הרב אפשר ליישב בין דעותיהם של הרמב"ם ושל הרמב"ן. שניהם

40 דיאלוג, עמ' 77-78.

41 הרב עצמו מכיר בחובו לחב"ד, חוב שהצטבר במשך תקופת ילדותו, כששהה במחיצת מלמד חב"דניק (ראו Aaron Rakeffet, *The Rav*, Jersey City 1999, II, p. 178: 'The Future of Jewish Education in America'). דעתו של הרב על הניגוד בין השקפת החסידים בנושא התפילה לבין השקפת המתנגדים בנושא מופיעה אצל נורמן לם ואצל בצלאל נאור: Norman Lamm, 'Study and Prayer: Their Relative Value in Hassidism and Mitnagdism', *Samuel K. Mirsky Memorial Volume*, New York 1970, pp. 37 ff; Bezalel Naor, 'Two Types of Prayer', *Tradition* 25, 3 (1991), p. 26 ff.

42 הערה דידקטית. לעיל הצבתי שאלה בסיסית: מדוע עליי להתפלל בזמנים קבועים ולא כשמצב רוחי מתאים או כשאני חש/ה צורך להתפלל? ניתן לאתגר את התלמידים ולהטיל עליהם להשיב באמצעות ההבחנה שמבחין הרב בין עמדת הרמב"ם לבין עמדת הרמב"ן בדבר מקורה של מצוות התפילה.

סברו, כי רק תפילה שמקורה בתחושת צרה היא משמעותית, ונחלקו בהבנת המונח 'תחושת צרה משמעותית'.⁴³

הרב מוסיף ומבדיל בין צרה חיצונית – כתוצאה מעוני, ממחלה או מדיכוי – לבין צרה פנימית, אקזיסטנציאלית, תחושה רעה שמקורה בחוסר ביטחון ובבדידות (נושאים שבולטים בכתבי הרב). הרב טוען כי צרה שכלית ורגשית היא שהביאה את מחבר תהלים לזעוק 'מן המצר קראתי יהו' (תהלים קיח 5), ומכאן הדחף להתפלל.

מתוך תחושת מבוכה זו נובעת התפילה. תפילה הבאה מתוך נוחות וביטחון היא בגדר פרדוקס, חרף שיטות מודרניות של עבודת האל בפרוורים ובבתי כנסת מפוארים. הרצון בקרבתם של רעיה ושל ילדים בשעת הטקס נובע מהצורך בביטחון ובנוחות. תפילת אמת נובעת מבדידות, מאין אונים ומתחושת תלות.⁴⁴

צרת רבים (הרב מכנה אותה surface crisis, 'משבר שטח'), שהרמב"ן רואה בה סיבה לתפילה, היא מהסוג המופיע לפתע, בגלוי, ומכה בכול. אלא שהמשבר האישי (הרב מכנה אותו depth crisis, 'משבר עומק'), שהרמב"ם רואה בו סיבה מספקת לתפילה, יכול להתפתח בהדרגה, בחשאי, ולהשפיע על אנשים מסוימים ולא על אחרים. גם האנשים הרגישים פחות מכול יחוו בסכנה משותפת בשעה שהם בציבור; אך רק האנשים המעמיקים, העוסקים בהתבוננות פנימית, יבחינו בהתרגשותו של משבר אישי.

התורה מזמינה את האדם להיאבק באופן פעיל במשבר שטחי, חיצוני, ואף לסלק אותו. דלות, מחלות ומלחמות מתישות אותנו ופוגעות בחירותנו הרוחנית. עם זאת, התורה מעודדת את האדם לאמץ את חוויית 'משבר העומק'. בדרך זו האדם תופס במלואה את המציאות של מצבו, ונע מעלה לגובהי הרוח (שם).

לאתגר 'משבר השטח' מוצאים פתרונות; לעומת זאת, התשובה היחידה ל'משבר עומק' היא בתפילה.⁴⁵

43 דיאלוג, עמ' 80.

44 שם, עמ' 81.

45 מערך שיעור אחר (ראו לעיל הערה *) נושא את הכותרת: 'Slavery and Redemption: Knowing how to Pray' (עבודת וגאולה: לדעת כיצד להתפלל). בשיעור זה, המתחיל בניתוח הפרקים הפותחים את ספר שמות תוך שאיבה מחיבורו של הרב 'Prayer, Redemption and Talmud Torah', נעשה שימוש בחוויית השעבוד במצרים כדי להתוות את ההבדל בין 'קריאה בקול' אל אלוהים לבין 'תפילה' אליו.

תפילה כתחינה: הראייה המקראית

עד כה ביססנו את הטענה, כי תחינה היא: (א) אחת משלוש הדרכים העיקריות שלנו להתקשר עם אלוהים מתוך התבוננות פנימית או מתוך שיפוט עצמי; (ב) הבולטת והחשובה שבין שלוש הדרכים. עתה נפנה ישירות לתנ"ך, ונבחן כמה דוגמאות של תחינה תנ"כית.⁴⁶

1. משה

התחינה התמציתית ביותר בתנ"ך היא זו שאמר משה למען אחותו, מרים. היא מכילה חמש מילים: "אל נא רפא נא לה" (במדבר יב 13). אפשר לחלק תחינה זו כך: (א) פנייה: אלוהים. (ב) תחינה: רפא אותה.

2. שמשון

תפילה ארוכה מעט יותר ומורכבת יותר אמר שמשון, כשעמד כבול לעמודים במקדש דגון: "ה' [...] זכרני נא, וחזקני נא אך הפעם הזה [...] ואנקמה נקם אחת משתי עיני מפלשתים" (שופטים טז 28). אפשר לחלקה כך: (א) פנייה: אלוהים. (ב) תחינה: זכרני נא וחזקני נא אך הפעם. (ג) המניע: ואנקמה (שאוכל לנקום) נקם אחת משתי עיני מפלשתים.

3. חנה⁴⁷

תפילתה של חנה לבן כוללת את כל היסודות שראינו בתחינות הקודמות (פנייה, תחינה ומניע) בתוספת יסוד רביעי – המעטה בערך עצמה: "ה' [...] אם ראה תראה בעיני אמתך, ונתת לאמתך זרע אנשים, ונתתיו לה' כל ימי חייו" (שמואל א 11). נמצא אפוא שבתפילת חנה יש: (א) פנייה: ה' צבאות. (ב) המעט ערך: עני אמתך. (ג) התחינה עצמה: ונתת לאמתך זרע אנשים. (ד) המניע לתחינה: ונתתיו לה' כל ימי חייו.

4. יעקב⁴⁸

תפילת התחינה המתוחכמת ביותר בתנ"ך היא זו ששטח יעקב ערב מפגש האיחוד עם עשו:

46 אני אסיר תודה על הצגת הדברים השיטתית והברורה של יסודות אלה אצל Moshe Greenberg: *Biblical Prose Prayer as a Window to the Popular Religion of Ancient Israel*, Berkeley 1983

47 במסכת ברכות (לא ע"א-ב) משמשת תחינתה של חנה תבנית לכל תפילה יהודית.

48 מערך שיעור שכותרתו 'Personifying our Prayers' (האנשת תפילות) מרחיב את דיבור בפתגם התלמודי 'תפילות אבות תקנום'. הוא כולל ניתוח תפילות של שלושת האבות, ומורה כיצד הן יכולות לשמש תבנית לכל תפילה יהודית.

ה' האומר אלי שוב לארצך ולמולדתך [...] קטנתי מכל החסדים ומכל האמת [...] ועתה הייתי לשתי מחנות [...] הצילני נא מיד אחי [...] פן יבא והכני [...] ואתה אמרת היטב איטיב עמך (בראשית לב 10–13).

כאן לפנינו לא פחות משבעה יסודות נפרדים (כולל הארבעה שראינו כבר בתפילותיהם של אחרים): (א) פנייה: אלוהי אבי אברהם ואלוהי אבי יצחק. (ב) תיאור של הנמען: האומר אלי שוב לארצך ולמולדתך. (ג) המעטת ערך עצמו: קטונתי. (ד) פירוט המעטת הערך: במקלי עברתי את הירדן הזה, ועתה הייתי לשני מחנות. (ה) התחינה עצמה: הצילני נא מיד אחי מיד מעשו. (ו) תיאור הצרה: פן יבוא והכני אם על בנים. (ז) המניע שלו: כדי שתוכל למלא את הבטחתך, 'היטב איטיב עמך'.

דוגמאות נוספות⁴⁹ הן של המלך חזקיהו (מלכים ב יט 15–19) ושל המלחים בספר יונה (א 14). מעניין לשים לב שבכל אחד מהמקרים המקראיים הפנייה רמזיה לשבח או להודיה קודמים לתחינה עצמה.

תחינה כנגד בקשה: כיצד אנו פונים לאלוהים בתפילה?

אחת השאלות הבסיסיות הראשונות ששאלנו הייתה, 'האין זו יומרה ויוהרה להניח כי השם יקשיב לתפילתי?'. להלן נראה, כי הגדרתו של הרב ל'תחינה' מספקת לנו תובנה חשובה אשר לדרך שאנו פונים בה אל האל ומתחננים אליו.⁵⁰ קודם הבאנו ניתוח של המילה תפילה. כאן עלינו לעצור ולנתח צמד מונחים נוסף: תחינה ובקשה. הרב מציין כי בקשה נועדה לתבוע או לדרוש דבר מה שאנו חשים זכאים לו, ואילו את התחינה הוא מגדיר (בהתבססו על פירוש רש"י לדברים ג 23) כמה שאיננו יכולים לצפות ציפייה הגיונית שנקבל אותו:

המילה תחינה מעידה על חסד שלא בזכות, משהו שאינו מגיע לנו [...]. אנו מעדיפים תחינה על פני בקשה, כי מן השנייה נרמזת תביעה, דרישה. הנושא העיקרי של התפילה היהודית הוא התחינה; שבת והודיה מהווים רק

49 דוגמאות אלו מובאות גם בספרו של גרינברג (לעיל הערה 45).

50 ניתן לשאול את התלמידים: מדוע אנו צועדים שלושה צעדים קדימה בטרם אמירת תפילת העמידה? הפנו אותם להקדמה שכתב הרב שאול ברמן (Berman) למהדורת R.C.A. של הסידור בהוצאת ArtScroll. ההקדמה בעמ' xii, וכוותרתה "The Approach – An Overview in Prayer".

הקדמות וסיומות [...] אנו עותרים ללא שמץ התנצלות; זה מקובל בהחלט, אך הבקשה היא תמיד למתנת חנם, מתת שאיננו זכאים לה.⁵¹

אפשר לקשור את רעיון ההפצרה בפני האל שייטיב להוראת ההלכה באשר לאופן שבו יש לפנות לאלוהים בתפילה. בשולחן ערוך נקבע, כי יש לצעוד שלושה צעדים לפנים בטרם אומרים את תפילת העמידה (תפילה שכבר זיהינו כתפילת תחינה בעיקרה); אולם לא מצויין מה הסיבה לשלושה צעדים אלו. עם זאת, מחברו של ספר רוקח, ר' אליעזר מגרמיזא (1165–1230), טוען כי שלושת הצעדים לפנים נקבעו על שום שלוש הפעמים שבהן המילה ויגש מופיעה בתנ"ך: פעם על אברהם, פעם על יהודה ופעם על אליהו.

כשפנה אברהם אל אלוהים למען סדום (בראשית יח 23),⁵² לא יכול היה לצפות ציפייה הגיונית שיקבל את מבוקשו. אלוהים הכריז כי סדום היא עיר חטאה, וכי רשעותה היא שעוררה את רצונו להרסה. הוא כבר העניק מנדיבותו לאברהם בכך שחס על אחיינו, לוט; באיזו זכות ביקש אברהם לחוס על העיר כולה? ודאי לא בגלל זכאות העיר לחסד שכזה!

כשאיים יוסף לכלוא את בנימין, צעד יהודה קדימה כדי להתחנן לשחרורו (בראשית מד 18). הוא היה בטוח כל כך שבקשתו תידחה, עד כי התנדב כבר להשתעבד תחת בנימין. השפה שהשתמש בה ('ידבר נא עבדך [...]') כי כמוך (כפרעה) משקפת את כניעותו בפני יוסף ואת הכרתו, כי ביקש דבר מה שהמשנה לפרעה לא יחשוב שהוא זכאי לו.

ולבסוף, אליהו, בעימותו עם נביאי הבעל על הכרמל, מתפלל גם הוא לאלוהים שיצליח (מלכים א יח 36). אך אליהו לא רק מפציר באלוהים; הוא מנסה לכאורה 'לכפות' על אלוהים שיעניק לו את מבוקשו. הוא מציב אתגר בפני נביאי הבעל, ואז דורש מאלוהים שיעניק לו גיבוי. מניין לו עזות מצח שכזו?

הרב ברמן⁵³ מבחין בין שלושת המבקשים הללו על פי שלושה שיקולים: (1) באיזו זכות התפללו לאלוהים? (2) למען מי התפללו? (3) לאיזו תכונה של אלוהים הפנו את פניהם?

כך ייראה תרשים תשובתו של הרב ברמן:

51 דיאלוג, עמ' 84.

52 בראשון מערכי השיעור שתכננו – כותרתו 'Adam and the Prayer for Rain' (אדם והתפילה לגשם) – תיארו את המקרה הקדום ביותר של 'תפילת תיווך'. גם בשיעור הבא אחריו, שכותרתו 'Avraham and Sodom' (אברהם וסדום) מתוארים הפניה הנאותה אל אלוהים בתפילה וכן העיקרון ההלכתי שעל פיו יכול אדם להתחנן לאלוהים רק בהקשר של תפילה מתוקנת וקבועה.

53 לעיל הערה 50.

תכונת אלוהים	למען מי?	באיזו זכות?	אברהם
צדק	האנושות	כבן ברית, צד בחוזה	
רחמים	העם היהודי	כעבד	יהודה
התגלות (נוכחות אלוהים)	אלוהים עצמו	כנביא, כמי שיש לו יחסים קרובים עם אלוהים	אליהו

שלוש דוגמאות אלו מספקות תשובה לשאלה, כיצד לפנות לאלוהים בהנחה שתפילותינו ייענו. מהדוגמאות עולה אפוא שאלוהים עונה לבן בריתו, לעבדו הנאמן ולאלה שיש לו יחסים מיוחדים אתם. ככתוב בתהלים (צט 6), 'משה ואהרן בכהניו ושמואל בקראי שמו קראים אל ה' והוא יענם'.

מניין: חברתם של אחרים ומילותיהם של אחרים⁵⁴
ניתן להבחין בין תפילה לבין צעקה. שני מונחים אלו לתפילה משמשים בתנ"ך כמילים נרדפות. הרב מבחין בין צעקה, של קריאת כאב וסבל, לבין תפילה, שהיא ביטוי מילולי של צורך. העבדות במצרים היא מופת לייסורים, ויציאת מצרים היא דגם של גאולה; הרב מפיק מסיפורו של משה לקח בנושא התפילה,⁵⁵ ושואל: מה הקשר בין המצב שבו משה מגן על עבד יהודי ומתערב במטרה להפסיק מריבה (שמות ב 11 ואילך) לבין ההצהרה שבהמשך (פסוק 23), 'זיהי בימים הרבים ההם [...] ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויצעקו? הרב הרחיב את ההסבר שבספר הזוהר, שלפיו במצב של עבדות היו היהודים אילמים ולא יכלו להשמיע קול, וודאי שלא לדבר דברים ברורים. הם ידעו כאב – במוחנו הגופני – אך לא ייסורים, שאינם תחושה גופנית כי אם חוויה רוחנית; הם חשבו כי מצבם הוא מצב נורמטיבי. רק אחרי שמשה הראה להם כי הם קרבנות שנעשה להם עוול שבה להם רגישותם, ועמה יכולתם לזעוק.

54 הערה דידקטית: שתי שאלות בסיסיות אחרות ששאלנו בתחילה עניינן טבעה האישי של התפילה כנגד טבעה הציבורי: מה יתרונה של תפילה בציבור על פני תפילה אישית, ומדוע מילות הסידור נעלות על המילים שלנו? בחלק אחרון זה נדריך את התלמידים לענות על שאלות אלה באמצעות שימוש בהבחנה שמבחין הרב בין תפילה לבין צעקה, בחיבור שכותרתו 'Redemption, Prayer, Talmud Torah', *Tradition* 17, 2 (1978), pp. 59 ff

55 מערך השיעור שכותרתו 'Slavery and Redemption' (שעבוד וגאולה) מציג את רעיון ההזדהות הרגשית כתנאי מוקדם לידע ולהוראה כאחד. בשיעור עוקב, 'The Proximity of Redemption to Prayer' (סמיכות הגאולה לתפילה), עורכים ניתוח הלכה וניתוח השקפה של הדרישה לסמיכות גאולה לתפילה.

היכולת לזעוק לאלוהים היא המבוא לתפילה, אך אינה התפילה עצמה. צעקה היא מודעות לצורך. אולם אין זו עדיין הכרה במה שהרב מכנה 'מדרג הצרכים'. בצעקה לאלוהים משחררים רגשות כלואים באופן שרירותי. משמעה של התפילה לאלוהים בהרהור ובניתוח מגוון של צרכים ובדירוג הבקשות באופן מושכל.

התפילה היא לחם חוקם של צורכי אנוש. בתפילה נאמר ליחיד ולקהילה גם יחד מה הם צורכי האמת שלו או של הקהילה, על מה עליו להתחנן בפני אלוהים ועל מה אל לו להתחנן [...] בקיצור, דרך התפילה האדם מוצא את עצמו. מובן מאליו שמרגע שמצא את עצמו הוא הופך לישות שנגאלה.⁵⁶

ממש כשם שאין אדם יכול להתפלל למען אחרים בטרם התפלל על עצמו, כך אין הוא יכול להתפלל על עצמו בלא לכלול אחרים בתפילותיו. לפי דברי הרב משכיר אדם באחריותו להתפלל למען אחרים הרי שיצר 'קהילת תפילה':

קהילה של כאב משותף, של ייסורים משותפים. ההלכה לימדה את היחיד לכלול את זולתו בתפילותיו [...] ההלכה ניסחה את התפילה בלשון רבים [...] אפילו תפילות אישיות, כאלה שמתפללים בעת חולי, מוות או בעת משבר אחר, נאמרות בלשון רבים.⁵⁷

ההלכה ממליצה על תפילה בציבור כסם מרפא לבדידותו הקיומית של האדם, אך הבדידות היא רק פן אחד של קיומו העבדתי של האדם; הפן השני הוא בורותו.

באמרי כי האדם הוא בור, איני מתכוון להישגיו בתחום המדע; בתחום זה האדם המודרני פיקח ורב תחבולות. מה שאין האדם תופס איננו העולם הסובב אותו, כי אם העולם שבתוכו, במיוחד ייעודו והצרכים שעליו להיות מודע להם באופן מובהק [...] האדם המודרני הוא אכן עבד מבחינה קיומית, כי הוא בור ואינו משכיל לזהות את צרכיו שלו.⁵⁸

ממש כשם שנוכחותם של מתפללים אחרים משככת את בדידות הקיום של אדם, כך השימוש בסדרי תפילה מנוסחים משחרר אותו מן העול של זיהוי צרכיו ודירוגם בטרם יפנה בתחינה נאותה כדי שייענו. במקום להותיר את האדם מגוש במבוך צרכיו האמתיים או המשוערים ההלכה מקדשת אותם, וכל שנדרש ממנו הוא לדקלם אותם.

לעיל יצאנו מהנחת יסוד כי (א) 'תפילה' כמושג היא צורה של תיווך ושל שיפוט עצמי, ועם זאת (ב) תפילה תקנית בפועל היא תחינה.

56 גאולה, עמ' 65-66.

57 קהילה, עמ' 19-22.

58 גאולה, עמ' 61-63.

לטענת הרב, חובת התפילה נובעת מהיותה תפילת בקשה, שמקורה בזיהוי צרכים. אדם נבון העורך חשבון נפש כופה על עצמו אפוא את חובת התפילה. היכולת להתפלל, דהיינו עיסוק ספונטני ב'מודעות לצרכים', היא מהמאפיינים המייחדים ישות חופשייה בעלת יכולת לחוש.

ועל השאלה, האין זו יומרה להניח כי אלוהים מקשיב, וכיצד נדע כי אכן הוא מאזין למתפלל, משיב הרב, שיש מקום ליומרה זו על סמך יחסי הברית (כדוגמת אברהם), יחסי אדון-עבד (כדוגמת יהודה) או יחסי קרבה של בן בית (כדוגמת אליהו). לאורם יש לנו זכות וביטחון שניתן לפנות לאלוהים ואף לבקש מתנת חיים.

היש טעם לתפילה לאחר שתפילתי לא התקבלה, ישאל המקשן, והרב ישיב: המחויבות לתפילה כדרישה מחייבת המשך השיחה והדיבור עם אלוהים גם כאשר נראה כי הוא מחריש. תשובתו אינה מובטחת לנו, כי אם הידיעה שהוא שומע תפילה.⁵⁹

אם כן, מדוע יש להתפלל בזמנים קבועים, ומדוע הצורך אינו קובע את עת התפילה? שאלה זו, כאמור, קיבלה את תשובתה ממחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בנושא תקנת זמני קבע לתפילה. לאור הנחתו של הרמב"ם, הרואה את הצדקת התפילה כנובעת גם מצורך אישי ולא רק מסכנה לציבור, ובתוספת ההבנה כי לתפילה נדרשת רגישות גדולה יותר מהרגישות הנדרשת לזעקה, אזי לולא היו תפילות קבועות הייתה סכנה שלא נתפלל כלל! במצב דברים כזה לא היה ביכולתנו לשמור על יחסים נאותים עם אלוהים.

ואם התפילה קשורה לזעקה אישית וציבורית, מדוע מילותיה נעלות משפת דיבורנו? על כך משיב הרב: בורותו של האדם מונעת ממנו לזהות את צרכיו, וממילא הוא נקלע לחטאיו. ממילא הותרת לשון התפילה לציבור עלולה הייתה להכשיל את עצם כינונה של התפילה. מבנה הנוסחה של תפילת העמידה, למשל, מבטיח כי צרכיו האמתיים של האדם מטופלים באופן סדיר. דברים אלה גם קשורים לצורך התפילה בציבור ולהסתייגות מתפילת יחיד. הרב מזהה בבדידות האדם הבסיסית את אחת הבעיות החשובות ביותר בקיום האנושי. התפילה במניין מאפשרת דרך להתגבר על בדידותו הבסיסית של האדם, ולו באופן זמני. בכך שהוא מצטרף לאחרים בתפילה – אפילו יתפלל לבדו תוך שימוש בלשון רבים – האדם יוצר 'קהילה'.

לסיכום

החינוך בבתי הספר העסיק את הרב דרך קבע; טבעי שמשנתו תשמש לטיפול

59 כשנרצח החייל החטוף נחשון וקסמן, הי"ד, בידי מחבלים פלסטינים, שאלו את אביו, יהודה וקסמן, אם אמונתו באלוהים התערערה בגלל סירוב האל לקבל את תפילותיו ואת תפילותיהם של אנשים רבים אחרים לחוס על חיי בנו. תשובתו הייתה: מותר לאבא גם לומר לא.

בבעיות התפילה. הוא הרבה להרצות בנושא התפילה, ופרסם חיבורים רבים בנושא.⁶⁰ דעותיו במכלול בעיות הקיום נחשבות מוסמכות בעיני מרבית המהנכים בבתי הספר האורתודוקסיים המודרניים. סביר להניח, כי תלמידי בתי ספר יימשכו לניסוחיו בנושא במונחים בני זמננו. ולבסוף, סביר כי יופיים הלירי של המונחים שבאמצעותם הוא מנסח את הצעותיו לפתרון יקסים את התלמידים.

אנו מקווים, כי בחשיפתם למחשבותיו של הרב בנושא תפילה במשך תכנית הלימודים המסורתית של לימודי הקודש יקבלו התלמידים עידוד להתאים את שאלות הרב לבעיות שלהם ולשפוט את התשובות שהציע על פי אמות המידה של תבונתם, המונחית על ידי ניסיונם האישי.

60 נוסף על הביבליוגרפיה שהוצגה לעיל נפוצים כמה מאות דפים כתובים בכתב יד, של רשימות שנרשמו במהלך קורס בנושא תפילה שהרב לימד בי־Yeshiva University's Bernard Revel Graduate School of Higher Jewish Studies, בשנת הלימודים תשי"ז (1956/57). מקורות משניים נוספים כוללים את Rabbi Aharon Lichtenstein, 'Prayer in the Teachings of Rav Soloveitchik, zt"l', <http://www.vbm-torah.org/archive/ralpray1.htm>

מרחוק הרב נראה לנו: הרהורים על השפעתו של הרב סולובייצ'ק כעבור דור

טובה ליכטנשטיין

הוזמנתי לכתיבת דברים אלה על ידי עורכי הקובץ, אני משערת לעצמי, על תקן של בת הרב סולובייצ'ק. במקצועי אני עובדת סוציאלית, לא סוציולוגית או פילוסופית או בעלת הלכה. דבריי, אם כן, אינם מתיימרים להיות אובייקטיביים או מדעיים, אלא הרהורים הם של בת ממרחק של זמן ומקום. הרהורים של בת עוברים דרך הפריזמה של קרבה וריחוק, של הזדהות ודיפרנציאציה, שהם נחלת היחסים בין הורים וילדים.

דבריי אינם מכוונים להתמקד בהשפעת הרב בתחומים שכבר נידונו בקובץ זה, כגון פילוסופיה, חינוך או למדנות. מבט ואפילו חפוז בתוכן העניינים פורש בפני הסקן רשימה מגוונת של תחומים שבהם יש מה להתדיין ולהתעמק. הרהורייתם יתמקדו במשנתו ובהשפעתו הכללית של אבי, הרב, על יהדות ארצות הברית. אין בדעתי לשרטט תמונת מצב של יהדות זו על כל פרטיה ודקדוקיה, אלא לתאר בקווים כלליים את המגמות והכיוונים של הקהילה כפי שאני זוכרת ומבינה אותם.

לפעמים אני משעשעת את עצמי במשחקי 'אילו'. מה היה קורה אילו נבחר אבי למשרת הרב הראשי של תל אביב בשנת תרצ"ה (1935). כידוע, הוא היה מועמד ולא נבחר. לו נבחר, והופיע על הבמה הארץ ישראלית תכף אחרי פטירתו של הרב קוק, מה, אני תוהה, היו פני הציונות הדתית בארץ היום. ואני ממשיכה את המשחק – ומה היו פני הקהילה הדתית הלא-חרדית באמריקה אילו עזב אותה ב-1935?

התשובה לשאלתי הראשונה אינה ברורה לי; אני יכולה רק לשער, שפני הציונות הדתית היו שונים מכפי שהם היום. אבל התשובה לשאלה השנייה נהירה לי יותר. לרב, בדעתי לטעון, הייתה השפעה קריטית על הקהילה התורנית בארצות הברית. בלעדיו הייתה קהילה זו נבלעת, ברובה הגדול, לתוך הקהילה הקונסרבטיבית והייתה נעלמת. הקהילה התורנית באותם ימים עמדה תחת איום מהשמאל הדתי, שדרש שינויים. השינויים שנדרשו היו גם מעשיים וגם השקפתיים אשר, לפי השקפת אנשי השמאל, התאימו לזמנים חדשים בארץ חדשה. רוב רבני

הזמן שהוא לא הצליחו לעמוד בפרץ, והייתה ספקנות גדולה בנוגע לאפשרות להשריש מחדש מורשת ישראל סבא בארצות הברית. הימין הדתי, אף שבימים ההם היה מחובר יותר הן לכלל ישראל והן לחברה הכללית, לא התייחס עניינית לעמדת התנועה הקונסרבטיבית, והיהודי הדתי התקשה למצוא את דרכיו וכיוונו. לדעתי, כאמור, הציבור הדתי הכללי היה מתבולל בתוך התנועה הקונסרבטיבית, למעט 'הגרעין הקשה' של נאמני המסורת. עצם קיומו והתחזקותו של ציבור לומדי תורה ואנשי הלכה שאינם מתבדלים הוא לזכותו של אבי, הרב.

האם היום הקהילה הזו מתפתחת בכיוון שהרב קבע? זוהי שאלה אחרת, וכאובה. אין לי ספק שהרב השפיע על הקהילה הזו וכיוון אותה שנות דור, אבל מסופקתני אם היא הצליחה להפנים את המורכבות של המסר שלו. ולנקודה הזו אחזור בסוף דבריי.

הרב, כאמור, הביע במשך שנות דור עמדות מנוגדות להלכי הרוח של הרחוב הדתי באמריקה. הוא קבע סטנדרטים הן במישור הלמדני והן במישור של קיום מצוות תוך הדגשה שהמסורת רואה בחיוב את העיסוק בעולם הזה; ובאותו זמן הוא השקיע מאמץ אדיר ללמד גמרא ברמה למדנית וליצור ולהפיץ דברי מחשבה והגות שבמהותם היו מנוגדים לאתוס האמריקני. החברה האמריקאית היא חברה פרגמטית ואינדיבידואליסטית. הפרדוקס הוא שהצלחתו והשפעתו, לדעתי, לא באו למרות הדברים האלו אלא בגללם. בפעם הראשונה הופיעה דמות למדנית עם השכלה רחבה ובפיה מסר אותנטי, שורשי ומחייב. חלק מהמסר התאים לאינדיבידואליזם האמריקאי, וחלק מן המסר התנגש עם הפרגמטיזם האמריקאי. אבל ברור היה שעמדותיה נובעות ממחויבות עמוקה למסורת; ומעל הכול, הן לא היו אפולוגטיות. המסירות למסורת והפניות בנוגע למהותה של היהדות היוו מסר שנקלט והשפיע על הציבור הדתי, ובעקיפין על הציבור היותר רחב.

הרב הגיע לארצות הברית בתחילת שנות השלושים של המאה העשרים. הוא היה דמות חדשה בנוף האמריקאי – דוקטור לפילוסופיה ותלמיד חכם גדול. הוא היה דוגמה חיה לשילוב של השכלה רחבה ולמדנות בריסקאית. היהודי האמריקאי הכיר שני סוגי רבנים: הסוג האחד היה הרב האירופי – תלמיד חכם מרוחק מהשיח התרבותי הכללי, שבקושי דיבר אנגלית; והאחר היה הרב האמריקאי – וזה היה מעורב בחברה וניסה להציג את המסורת במונחים נוחים, נעימים ומוכרים לאוזן האמריקאית. אבי, הרב, היה שונה משתי הדמויות האלו. הוא היה מעורב בשיח התרבותי מחד גיסא, אבל מאידך גיסא הציג את היהדות בהקשרה המסורתי בלי שום ניסיון להתאימה לתרבות הכללית. הרב הציג את המסורת כמות שהיא, בגאווה ובעומק וברצון לשמר אותה ולא להתאימה למציאות האמריקאית.

תלמידו של הרב, הרב שלום כרמי, תיאר במילים רבות עצמה את הדרך שבה הציג הרב את המסורה בפני תלמידיו:

יותר מאשר כל הוגה דעות יהודי, הגינותו הבלתי נשכחת של הרב,

שלעתים אף נשאה אופי תקיף, לימדה אותנו מה שהדתיות השגרתית והליברליזם האפנתי גם יחד מבקשים להסתיר: הדת איננה בבחינת מפלט מן הקונפליקט, אלא עימות עקרוני עם המציאות. לדידו של הרב העמידה נוכח המציאות משמעה השאיפה לחדור אל משמעותה של התורה ואל האתגר שבקיום האנושי, ולא הסחת הדעת ממשימות אלו על ידי טיפוח ספקות באשר למציאות. הרב הקרין סביבו ביטחון באמתותה של התורה, ביטחון של, מתמיד ובלתי נכנע. הוא שחרר אותנו מן המשא ומן הפיתוי שבהפיכתנו למעין 'אנוסים' אינטלקטואליים, המשתוקקים לשאת חן בעיני בעלי הסמכות האקדמית, התרבותית והחברתית, יהיו אשר יהיו.¹

עמדנו בנוגע לאמתותה של תורה התחברה עם הוודאות שהתורה עומדת עצמאית ושלמה. המסורה אינה צריכה ליישר קו עם שום פילוסופיה, תאוריה או מדע. עמדה זו הייתה חידוש בנוף האמריקאי. מאמץ רב הושקע כדי להגיע להרמוניה עם הפילוסופיה והמדע. יהודי ארצות הברית, אכן, כדברי הרב כרמי, היו 'אנוסים' באקדמיה ובשיח התרבותי. הם ניסו להתאים את יהדותם לתרבות הכללית. איש, פרט לרב, לא העז לומר שאין עניין במצעד הזה היות שיש מנגינה אחרת, עתיקת ימים, שהתחילה בסיני. הכרזה כזו, במיוחד מהרב, שחררה את הציבור מהעיסוק סביב התורה והמסורה לעיסוק בתורה עצמה בלי לחפש הצדקות והתאמות חיצוניות. הכרזה זו החזירה לציבור לומדי התורה את גאווה באותו זמן שהרב נתן לו, בעמל רב, את הכלים האינטלקטואליים להתמודד עם המשימה. כמובן, איש לא יכול היה להאשים את הרב שעמדותיו נובעות מבורות או מפחד להתמודד עם מה שהרב כרמי מגדיר 'בעלי הסמכות האקדמית, התרבותית והחברתית, יהיו אשר יהיו'.

ההצגה הגאה של המסורת לא הוגבלה לישיבה ולתלמידים, אלא מצאה ביטוי גם בתחום הציבורי. הציבור ומנהיגיו פנו אליו לעצה, וקולו נשמע בבירור ובלי היסוס. יש הטוענים שסתירות מצויות במשנתו הפילוסופית של הרב, אבל עיון במשנתו הציבורית יראה קו ברור ועיקש של שמירה על קדושת בית הכנסת מפני שינויים לא מסורתיים, של עמידה גאה מול החברה הכללית האמריקאית על הייחודיות של היהדות, של עמידה מול דתות אחרות על עצמאותה של היהדות, ודרישה לקבל את הכבוד המגיע לה. קולו נשמע לא כמנהיג ארגוני אלא כראש ישיבה.

ביטוי כזה היה חדש לזירה האמריקאית. למרות ההפרדה בין דת ומדינה

1 ראו Shalom Carmy, 'A Three Part Tribute', M. A. Bierman (ed.), *Memories of a Giant: Eulogies in Memory of Rabbi Dr. Joseph Soloveitchik zt"l*, Jerusalem and New York 2003, p. 142. מובאה זו ושאר המובאות מאנגלית תורגמו בידי פרופ' אביגדור שנאן.

הנוהגת בארצות הברית הבמה הציבורית האמריקאית היא נוצרית, ויהודים לא היו רגילים להדגיש את השוני ביניהם ובין האזרחים האחרים במישור הדתי. היהודי האמריקאי אימץ לעצמו את הכלל של גורדון – הִיָּה אמריקאי ברחוב ויהודי בבית. הרב הציג לפני אנשי ציבור לא רק עמדה המבוססת על שיקולים הלכתיים ומסוגלנת בצורה בהירה אלא גם גאווה במסורת כשוות ערך, הראויה לכבוד ואף דורשת כבוד, לא רק מאלו המאמינים בה אלא גם מאלו שבאים במגע איתה. הרב לקח על עצמו תפקיד כפול: לבחון את המציאות לפי קנה מידה הלכתי, ובה בעת לאתגר את העוסקים בצורכי ציבור לעמוד בגאווה ובקומה זקופה בהצגתם את עמדת היהדות.

במכתב שכתב הרב בשנת 1950 אל הקונגרס היהודי האמריקאי הוא קובע, כי 'היענות לתביעותיה של קבוצה לא יהודית זו או אחרת [...] כמוה כהתבזות עצמית בתור בני אדם, אך גם כהפרה בוטה של יסודות ההלכה והמסורת [...] ויתור מעין זה יהיה בבחינת הודאה בתחושה של נחיתות ובספקנות באשר לערכה של אמונתנו הנפלאה והעתיקה'.² והקבוצה הלא יהודית הייתה הכנסייה הקתולית.

ועוד נאמר במכתב שנכתב באותה תקופה אל נשיא ההסתדרות הרבנים:

שמתי לבי לכך שממכתבך עולה שאתה מוטרד במידת מה בשל הסיכוי שתיוותר לבדך. הרשה נא לי לומר לך, שעמדה כזו של חשש הביאה אותנו להתנערות מאחריות ולמחדלים, לפשרות ולסברות מופרכות, וכל אלה תרמו רבות למבוכה השלטת בעולמה של הקהילה היהודית ולאבדן הערכתנו העצמית, לפגיעה בתפיסת עצמנו כישויות עצמאיות המחויבות לתפיסת עולם ולדרך חיים מיוחדת. החברותיות, כמובן, היא ביסודה מידה טובה; כולנו מתעבים את הבדידות וחרדים מפני חוויית הרגע שבו ניוותר לבדנו. אך ישנם זמנים שבהם אין לנו ברירה, ועלינו להתייצב באומץ אל מול מבחן זה. הרמב"ם, איש הימים שעברו, היה מודע לחוויות מרות שכאלה (וראה משנה תורה, הלכות דעות ו, א).³

נוסף על הצגה גאה וכנה של המסורת הדגיש הרב את העיסוק בענייני העולם הזה כחלק אינטגרלי של המסורת. מסר זה נעם לאוזנו של השומע האמריקאי. וכך כתב הרב בשנת 1950: 'אנחנו מזדהים עם שכנינו שאינם מבני ברית בכל עניין ועניין הכרוך במאמץ הקיבוצי – בפעילויות חברתיות, פוליטיות ותרבותיות.

2 ראו N. Helfgot (ed.), *Community, Covenant, and Commitment: Selected Letters and Communications of Rabbi Joseph B. Soloveitchik*, Jersey City 2005, p. 22

3 שם, עמ' 111.

אל לו ליהודי להתחמק מהשתתפות מלאה בכל שלבי החיים הלאומיים, ואנחנו מחויבים לכל המוסדות האמריקאיים.⁴

הרב דגל במחויבות של היהודי להשתתפות מלאה בזירה הכללית לא כצורך או כורח השעה אלא כחלק מן המסורת שלנו. במכתב משנת 1951 הוא מדגיש, כי 'עלינו לציין שהחלטתנו, בראש ובראשונה, איננה ביטוי לגישה פרגמטית תועלתנית; היא מייצגת מסורת הלכתית-היסטורית אשר ביקשה תמיד לראות את היהודי כמחויב לכל המוסדות החברתיים והלאומיים של הארץ שבה נולד או שבה בחר לחיות, ארץ המעמידה לרשותו את הזכויות והיתרונות הנובעים ממעמדו בה כאזרח'.⁵ עמדה זו באה לידי ביטוי לא רק בזירה הציבורית אלא גם בכתביו הפילוסופיים. היצירה האנושית מתבטאת בכל תחומי החיים.

קריאה זו להשתתפות מלאה בחיים הכלליים בלי לאבד או לשנות את הכיוון שקבעה ההלכה הייתה בין אבני היסוד במשנתו הציבורית של הרב. ההשתתפות בחיי הקהילה הבדילה את הקהילה התורנית מהקהילה החרדית מחד גיסא, והדבקות בהלכה הבדילה בין הקהילה התורנית והקהילה הקונסרבטיבית מאידך גיסא. קריאה זו המריצה את הציבור של הרב לחפש את דרכו המקצועית במקצועות חופשיים עם שהוא מתעמק בלימוד תורה ובשמירת מצוות לפי המסורת.

בנוסף, הרב הביא לפני הציבור האמריקאי דברי הגות ומחשבה בצורות שונות הן בדרשות והן בכתובים. דבריו בכתב ובעל פה של הרב, ולא משנה על איזה נושא – אמונה, תשובה, חיי משפחה, תפילה, קהילת המסורת, אבלות – מדגישים לא רק את כוח היצירה של האדם אלא גם את הדרישה המתמדת ממנו להקרבה. הוא הדגיש השוני בינו ובין הוגי דעות אחרים, והיה ער, כמובן, לחוסר ההתאמה בין המסר שלו ובין המסר הכלל-אמריקאי:

אף על פי שאני תושב אמריקה זה שנים רבות, עדיין לא סיגלתי לי את ההשקפה הפרגמטית על הדת. לדעתי אין האמונה באה לשמש את צרכי בני אדם ואין השאיפה הטכנולוגית-שימושית, שמקומה בהכרה המדעית, אופיינית לחרג הטנסצנדנטלי שבאדם. מעולם לא ניסיתי לבאר את תורת ישראל בקטגוריות של בריאות הנפש, שלוות הרוח וכיוצא בהן אף על פי שגישה זו רווחת כאן גם בין הוגי דעות יהודיים, חרדים ובלתי חרדים.⁶

הוא ממשיך ומתאר את הדת בצורה המנוגדת להלך הרוח האמריקאי:

פעולה הדתית בעיקרה חוויית סבל היא. כשהאדם מזדמן עם האיל לפונדק אחד, הוא נתבע על ידי האיל להקרבה עצמית המתבטאת במאבק עם יצריו

4 שם, עמ' 9–8.

5 שם, עמ' 57.

6 הרב יוסף דב סולובייצ'יק, 'על אהבת התורה וגאולת נפש הדור', בסוד היחיד והיחד: מבחר כתבים עבריים, ערך פ' הכהן פלאי, ירושלים, תשל"ו, עמ' 403–432, 427.

הפרימיטיביים, בשבירת הרצון, בקבלת 'משא' טרנסצנדנטלי, בויתור על חמדת בשר מוגזמת, בהסתייגות לפרקים מן הנעים והערב, בהתמכרות אל המר המוזר, בהתנגשותו עם משטר חילוני ובכמיהתו אל עולם פרודוקסלי (!) שאינו מובן לאחרים. הקרב את קרבנך! זהו הצו העיקרי הניתן לאיש הדת. בחירי האומה, מאותה שעה שגילו את האיל, התעסקו בפעולת הקרבה מתמידה.⁷

אין מסר מנוגד יותר לאתוס האמריקאי. החלום האמריקאי עסק בהצלחה ובניצחון של היחיד כנגד מחסומים וקשיים. והציבור היהודי האמין בחזון הזה. שגשוגו והישגיו הכלכליים והמקצועיים אימתו את החלום האמריקאי. הדגשי הרב שאיש הדת אינו מסוגל להתמודד עם ריבון העולם וסיכויו להצלחה אפסיים עמדו בסתירה גמורה לסביבה ולמיתוסים שלה. ואולי נקלט המסר הזה היות שהיהודי האמריקאי רצה לשמוע שלמרות הנוחות שהוא חי בה, למרות הגעתו לארץ המובטחת, למרות הביטחון האישי שלו, גם לו יש תפקיד היסטורי של הקרבה. היהודי האמריקאי אולי הרגיש לא נוח בנוחיות, במיוחד לאור זיכרונות העם והיחיד מהעבר הרחוק והקרוב. והרב אֶתְגֵּר אותו לחיי הקרבה יום־יומיים המתקיימים במסגרת הלכתית ברורה ודורשת.

לרב היו עוד שני מסרים שהתחברו עם המוטיבים שתיארת. הראשון ביניהם הוא מהותו של לימוד תורה, והשני הוא מהותה של החוויה הדתית. שני המוטיבים היו אינדיבידואליסטיים מאוד, ושונים מהמסרים שרווחו במחנות הימין והשמאל הדתי.

הרב הצהיר:

תחילת דרכו של בעל תורה הוא הלימוד. כשתלמיד חכם עסוק בפעולתו הקוגניטיבית, שיעור קומתו הולך וגדל. חירות הדעת והרצון הוא הראשון למושגים אצלו. הדעת העצמאית, ולא מקורות חוץ, הוא יסוד חייו [...] הוא האדריכל הקובע את מידות הבניין, תבניתו ומראהו [...] השכל האובייקטיבי בעל הביקורת החדה, המעוף וההיקף, הוא יסוד היסודות של העיסוק בדברי תורה.⁸

ההגמוניה של השכל היא הגמוניה דמוקרטית והתלמיד אינו יכול לסמוך בצורה עיוורת על רבו, אלא עליו להפעיל את הכוחות הקוגניטיביים שלו ולבדוק בצורה ביקורתית את תורת רבו. עֲמָדָה זו עֲמָדָה בסתירה למבנה ההיררכי של העולם החרדי. ועוד, שבח הרציונליזם דיבר אל לב הנוער, שגדל בתרבות טכנולוגית ומתפתחת. ההדגש של הרב שאין גבול ליכולת האנושית ליצור ולבנות בעולם ההלכתי, שהכוחות של האדם אינם מוגבלים, פתח לפני בני הישיבות צוהר על

7 שם, עמ' 427.

8 שם, עמ' 409.

עולם אחר, בלתי ידוע, מאתגר ואף מתחרה במה שקורה באקדמיה ומחוץ לכותלי הישיבות.

הפעולה האינטלקטואלית בתחום התורה עבור דורות של תלמידים שלמדו בשיעורי אבי בישיבת רבנו יצחק אלחנן הייתה חוויה מלאת אתגר, מתח, עניין, ומפגש עם אישיות כריזמטית שהייתה אדריכלית⁹ העל של מבנה התורה. תלמיד אחד העיר, שלפני שהוא הגיע לשיעורו של הרב הוא היה רגיל להעריך את השיעורים בישיבה לפי קנה המידה של האוניברסיטה; אחרי שהוא למד אצל הרב התהפך המבט, ועל השיעורים באוניברסיטה היה להוכיח שהם ברמה של השיעור בישיבה.

החוויה האינטלקטואלית והיצירה הן הבסיס לחוויה הדתית. כדברי הרב: 'חזון הדבקות מתגשם על ידי הזדווגות השכל עם הרעיון האלקי שהתגלם בדפוס דינים, הלכות, ושמעות'. החוויה הדתית היא אישית וייחודית. כדברי הרב:

[האדם] יכול הוא רק לקוות, כי בנסחו את חוויותיו בלשון בהירה יוכלו אחרים ליהנות מגילוי עצמי זה ולהעשיר כך את חייהם הדתיים. אך חיים אלה, בהיותם אישיים ואינטימיים יותר מכל אופני הקיום האחרים, אינם ניתנים פעמים רבות להפרדה מן האישיות האינדיבידואלית – אופייה, מזגה, מצבי רוחה ורגישויותיה. כל ניסיון לקביעת סטנדרט אחיד או להכללה, יסודו בהנחה כי מה שמשיבץ את רצוני יעלה ככל הנראה לרצון גם בעיני אחרים. ועם זאת, תחושותיי ואמונותיי שייכים לעתים רק לי, ולי בלבד, ואין בפניי כל דרך שבה יכול אני להעבירם אל הזולת [...] אני מדבר על התפילה, כפי שאדם אחד מבין אותה, חווה אותה ונהנה ממנה. מובן שאני משתדל לאשש את הכרתי ואת תחושותיי על ידי התאמתן אל המערכות הכבירות של ההלכה והאגדה. מכל מקום, הקביעה כי תחושת הוודאות שלי נושאת עימה גם משמעות אוניברסלית תהיה קביעה חסרת טעם לחלוטין. לפיכך, ובכל הענווה, הריני מזהיר שלא לייחס להערותיי אמתות העולה על זו שיתבע כל אדם להעניק לחוויותיו הסובייקטיביות.⁹

זהו ביטוי חזק של אינדיווידואליזם העומד בסתירה גמורה לניסיון החרדי לתקנון (standardization). אין דפוס מומלץ או מקובל לחוויה הדתית, והיא אינה ניתנת לצייוי או להוראות מבחון, אלא קשורה בצורה אינטגרלית לאישיותו של המאמין. היחיד, מזגו, עברו, נטיותיו הם המרכיבים החשובים לחוויה. נכון הוא שאתה בודק, מאשר, מאמת את החוויה כנגד עולם ההלכה והאגדה. אבל הייחודיות נשארת. הדרישה לבדוק ולאמת רגשות דתיים כנגד ההלכה והאגדה עמדה גם בניגוד לזרמים הלא אורתודוקסיים. הדגשת הממד האישי תאמה את

9 הרב יוסף דב סולבייצ'יק, עבודה שבלב: מסות על התפילה, ש' כרמי (עורך), מאוצר הרב, אלון שבות תשס"ו, עמ' 25.

השקפתם, אבל הצורך לאמת את הרגשות באספקלריה הלכתית ואגדית היה דרישה מיותרת עבורם.

חמשת הממדים במשנת הרב שתיארתי – (1) ההתחברות למסורת על כל פרטיה ודקדוקיה, (2) הגאווה בייחודיות של המסורת שלנו, (3) ההדגשה שהקדוש ברוך הוא דורש הקרבה ממקורביו, (4) העיסוק בתורה כפעולה אינטלקטואלית של מה שהרב קרא 'השכל האובייקטיבי בעל הביקורת החדה', (5) הייחודיות של החוויה הדתית – התחברו ביחד לתת כיוון ותוכן לציבור תלמידיו ולציבור התורני בארצות הברית. משנתו הייתה שונה במורכבותה ובהדגשה מדרכיהם של החרדים מזה והקונסרבטיבים מזה, והציבור התורני הושפע ממנה ונשאר ציבור נפרד ושונה מאלו שמימינו ומשמאלו בציר הדתי.

ועתה ברצוני לדבר ממרחק של זמן ומקום על השפעתו של אבי, הרב, לטווח ארוך, כעשור אחרי פטירתו ושני עשורים אחרי שקולו נשמע באחרונה בבמה הציבורית. לדאבוני, אני מעריכה שהשפעתו ירדה בארצות הברית. לעומת זאת יש התעניינות גוברת בארץ. סוף עידן הקולקטיב בארץ ועליית הספקנות בציבור הדתי משאירים חלל ריק. יש פנייה לקול הלכת, רציונלי ואינדיווידואליסטי הפורש משנה שאיננה משיחית. חרדה אני, שמה שיוצג לציבור פה בארץ יושפע ממה שקורה בארצות הברית.

בארצות הברית השפעת אבי, הרב, יורדת, וחלק מהציבור שהוא הנהיג פונה לכיוונים שונים – מהם המסתייגים ממחויבות של היהודי להשתתפות מלאה בתרבות הכללית כחלק מן המסורת שלנו ומהם שמסתייגים מהנאמנות המלאה למסורה ודורשים סיגול לעקרונות של שוויון. אם הקהילה תתפצל, ההתפצלות תהיה שונה אחרי הרב. היום יש ציבור גדול של לומדי תורה הפונים ימינה להתעסקות בלעדית בלימוד תורה. כשהחלה פעולתו של הרב נטה רוב הציבור שמאלה, לתנועה הקונסרבטיבית; היום המצב שונה. העמל הרב שהרב השקיע בגידול דור של לומדי תורה מפגין את תוצאותיו במספר הרב של לומדי תורה, דור שני ושלישי בארצות הברית. לומדי תורה אלו שהפנימו רק חלק מהמסר פונים ימינה, לחברה החרדית.

רבים מאוד הם המדברים בשם אבי, הרב: מה הרב סולובייצ'יק אמר, למה הוא באמת התכוון, מה הוא אמר להם בשיחה פרטית, ומה הוא היה אומר היום. לרוב הקולות האלו אינם מציגים אותו נאמנה. כל אחד מציג פן אחד של אבי, ומעטים הם המציגים אותו במורכבותו ובעמקותו. קשה מאוד לשמוע איך מפרקים אותו לחלקים בלי להשאיר את המבנה המושלם של תורה ואמונה. אלו המזדהים עם הימין הדתי מתעלמים מהתחייבותו של אבי לעיסוק בעולם הזה מתוך בחירה, ואלו המזדהים עם השמאל הדתי אינם מבינים שהוא היה, בכל נפשו ובכל מאודו, איש ההלכה – עם התחייבות עמוקה לדקדוקו של יוד, לקיום מצוות בלתי מתפשר. ההתעלמות או חוסר ההבנה שאבי, הרב, היה איש ההלכה בכל רמ"ח אבריו, ושכל משנתו מושרשת ומבוססת על ההלכה, היא העיוות המעציב

והמכאיב, ולפעמים אפילו המכעיס ביותר. יש הרבה אנשים המדברים בשמו של אבי, בין שלמדו אצלו ובין שלא, אבל מעטים הם תלמידיו במובן של ממשיכי דרכיו. אולי משנתו מורכבת מדי, תובענית מדי, שורשית מדי. אבי ידע שחלקים של המסר שלו נקלטו וחלקים לא. בתש"ך (1960) הוא כתב: 'בשעה שהצלחתי, במידה מרובה או מועטת, כמלמד ומורה במישור "גדלות המוחין", תלמידי קבלו ממני הרבה תורה וקומתם האינטלקטואלית התחסנה והלכה וגדלה, במשך השנים שבילו בסביבתי – לא ראיתי ברכה מרובה במעשי ידי במישור החזווייתי'.¹⁰ איני יודעת איך הוא היה כותב את המשפט הזה היום. אולי בצורה דומה אבל בהדגש אחר.



רשימת המשתתפים

ד"ר חנוך בן פזי, המחלקה לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן
ד"ר שרית בן שמחון-פלג, בית הספר לממשל ולמדיניות ע"ש הרטוך, אוניברסיטת
תל אביב
פרופ' אלן בריל, פרופסור ע"ש משפחות קופרמן ורוס לכבוד האחות רוז תרינג,
אוניברסיטת סיטון הול, ניר-גרסי
פרופ' ג'פרי ש' גורוק, מרצה להיסטוריה יהודית בקתדרה ע"ש ליבי מ' קלפרמן,
ישיבה יוניברסיטי, ניו יורק
הרב אירווינג (יצחק) גרינברג, נשיא מייסד, רשת החיים היהודיים, קרן
שטיינהרדט, ניו יורק
ד"ר אלי הולצר, בית הספר לחינוך, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן
ד"ר אביעד הכהן, דיקן מכללת שערי משפט; מרצה בכיר למשפט עברי ומשפט
חוקתי במכללה ובפקולטה למשפטים באוניברסיטה העברית בירושלים; עמית
מכון ון ליר בירושלים
ד"ר יוסף ג' וולף, מרצה בכיר, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר אילן, רמת
גן
פרופ' חיים י' וקסמן, המחלקות לסוציולוגיה ומדעי היהדות באוניברסיטת רוטגרס,
ניו ג'רזי (אמריטוס)
פרופ' יוסף טרנר, מכון שכטר למדעי היהדות, ירושלים
פרופ' יונתן כהן, ראש החוג לחינוך, מנהל חינוכי של תכנית "רביבים" וחבר
סגל מרכז מלטון לחינוך יהודי באוניברסיטה העברית בירושלים; חבר סגל מכון
מנדל למנהיגות, ירושלים
ד"ר טובה ליכטנשטיין, בית ספר לעבודה סוציאלית, אוניברסיטת בר אילן, רמת
גן
ד"ר משה מאיר, מכון הרטמן ומכון ון ליר בירושלים

- פרופ' מיכאל צבי נהוראי, המחלקה לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן (אמריטוס); מכללת ליפשיץ, ירושלים
- הרב ד"ר קלמן נוימן, מכללת יעקב הרצוג אלון שבות והמכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים
- ד"ר משה סוקולוב, מרצה לחינוך יהודי בקתדרה ע"ש פניה גוטספלד-הלר, דיקן עמית, בית הספר לחינוך ע"ש עזריאלי, ישיבה יוניברסיטי, ניו יורק
- הרב ד"ר שלמה זאב פיק, המכון הגבוה לתורה שליד אוניברסיטת בר אילן, רמת גן
- הרב ד"ר שאול פרבר, מכון עתים, ירושלים
- פרופ' יצחק דב קורן, אוניברסיטת Sacred Heart, קונטיקט, והמרכז להבנה ולשיתוף פעולה יהודי-נוצרי בישראל
- פרופ' ראובן קימלמן, המחלקה ללימודי המזרח הקרוב והיהדות, אוניברסיטת ברנדייס, מסצ'וסטס
- פרופ' ג'ייסון קלמן, מרצה לספרות עברית קלאסית ופרשנות, היברו יוניון קולג' המרכז היהודי לדתות, סינסנטי; ועמית מחקר ב"University of the Free State", דרום אפריקה
- פרופ' לורנס קפלן, אוניברסיטת מק'גיל, מונטריאול
- ד"ר אבינועם רוזנק, ראש החוג למחשבת ישראל, האוניברסיטה העברית בירושלים; מכון ון ליר בירושלים
- פרופ' מיכאל רוזנק, מרכז מילטון לחינוך יהודי, האוניברסיטה העברית בירושלים (אמריטוס)
- ד"ר כריסטיאן רוטישאוור, מסדר ישועי; מנהל תכנית במרכז לרוחניות, לדיאלוג בין-דתי ואחריות חברתית Lassalle-House Bad Schönbrunn, שווייץ; מרצה ללימודים יהודיים בפקולטה של הישועים במינכן, ובאוניברסיטה האפיפיורית גרגוריאנה, רומא
- הרב פרופ' נפתלי רוטנברג, מכון ון ליר בירושלים
- דניאל ריינהולד, בית הספר למדעי היהדות ע"ש רבל, ישיבה אוניברסיטי, ניו יורק