

## עם ישראל בהגותו של הרב יוסף דב סולובייצ'יק

א.

מקובל לחשוב, ואף נכון הדבר, כי היחיד, נמצא במרכז הגותו של הרב יוסף דוב סולובייצ'יק. כותרותיהם של כמה מכתביו העיקריים מעידות על כך: "איש ההלכה"; "איש האמונה הבודד". ניתן אולי לחלוק על הגדרת הרב כאקזיסטנציאליסט, אך אין להכחיש שהחוייה האינטלקטואלית, הפסיכולוגית והרוחנית של היחיד, היא תמציתן של כתבים אלו ואחרים. יתכן שהתמקדות זו ביחיד מאפיינת את כתיבתו ההלכתית של הרב כמו גם את יצירתו הפילוסופית. בוודאי אין זה מקרה שמאמרים מרכזיים, וכן שנים של הוראה, הוקדשו לנושאים דוגמת תשובה, תפילה ואבלות, העוסקים כולם בחויית היחיד; ושסוגיה בסיסית בטיפולו של הרב בנושאים אלו, הייתה היחס בין ביצוע להפנמה. אין צורך לומר שהרב הקיף בשיעוריו את ההלכה כולה, מנזיקין ועד קודשים. אך בו בזמן, דומה היה שהוא נהנה במיוחד להמחיש שמסכת ברכות, יכולה להוות בסיס לדיון הלכתי נמרץ לא פחות מאשר בבא מציעא.

אין דגש זה אמור לטשטש את העובדה שהציבור, ובמיוחד הציבור היהודי, כמובן, עמד גם הוא במרכז התעניינותו של הרב, ושחלק גדול מכתביו מתמקד בציבור כישות פנומנולוגית והלכתית ומתמודד עם המצב ההיסטורי של עם ישראל בעולם המודרני. אמנם, הרב יוצר את הקטיגוריות הבסיסיות דרכן נתפשת הקהילה, באספקלריית הבנתו את הפרט, אך במובן מסויים הדבר רק מבליט את מקום העם והציבור במחשבת הרב, ואת מחויבותו למרכזיותם הבלתי־נמנעת.

ב.

בכמה ממאמריו, מתייחס הרב מפורשות למתח שבין היחיד לציבור, באופן שאיננו מותיר ספק שהוא מודע למודרניות הבסיסית של הסוגיה. הבעייה מוצגת בדרך כלל מנקודת המבט של מודעות הפרט ולא מנקודת המבט של אלוהים או ההיסטוריה; לפיכך, ניתן לומר שהמסקנה הסופית מוכתבת מלכתחילה. בכל אופן המאמר, שיאה לו כותרתו, "הקהילה" ("Community"), פותח בשאלה:

ברגע שאנו מבטאים את המלה "קהילה" אנו נזכרים, כבר בדרך האסוציאציה, בפולמוס הקדום בין קולקטיביות לאינדיבידואליות. בהכרח עולה הבעיה הקדומה מה קדם למה (מטאפיזית, לא כרו־נולוגית). האם היחיד הוא ישות חופשית עצמאית, שמוותרת על היבטים בסיסיים של ריבונותה בכדי לחיות בתוך מסגרת ציבורית; או האם ההיפך הוא הנכון: היחיד נולד לתוך הציבור, והוא בתורו מעניק לו זכויות מסוימות? פולמוס מתמשך זה עדיין לא בא על פתרונו<sup>1</sup>.

בדוגמא זו קובע הרב, כי אין אפשרות לבחירה חד־משמעית — אולם התשובה מערצבת שוב מנקודת המבט של מודעות וחויית היחיד:

ובואו נענה תשובה פשוטה: היהדות דוחה את שתי האפשרויות: אף תיאוריה איננה נכונה בפני עצמה. שתי החוויות, חויית הברידות כמו גם חויית היחיד, הן מרכיבי יסוד בלתי ניתנים להפרדה של מודעות האני<sup>2</sup>.

אופייני הדבר, שהציבור עצמו איננו מצטייר כקולקטיב חסר־פנים אלא כרשת של יחסים פרטניים — תיאור שמשמעותו מתבררת במהלך המאמר. גם אם המאמר "קהילה" קובע כי פיתרון חד־משמעי איננו אפשרי או רצוי, הרי שדיונים אחרים מבטאים סידרת עדיפויות החלטית. הדרשה שכותרתה "אלהים או העם — מי קודם?" היא למעשה דיון בנושא שלנו, שכן "אלהים" = רוחניות היחיד<sup>3</sup>. אלהים, כמובן, קודם. כאן נתלה הרב במדרש מסורתי ומגיע לתוצאה מרשימה, כאשר הוא בונה על העדיפות המדרשית של "פרה אדומה" על־פני קרבן פסח. קרבן פסח מסמל את המרכיב הלאומי ביהדות, ואילו "הפרה האדומה" מעניקה טהרה אישית — וזו האחרונה, היא החשובה ביותר.

ברור למדי כי הפתרונות השונים למתח המובאים במאמרים אלו משקפים, למעשה, היבטים שונים של חויית הוויית העם. עדיפותו של אלהים (כלומר, החווייה הרוחנית של היחיד) על חויית העם מבטאת את ביטולו היחסי של העם כקולקטיב פוליטי, לאומני. על רק מציאות זו, היחיד הוא הרבה יותר משמעותי. אולם, הערכה זו משתנה כאשר מתייחסים לעם כציבור ולא כקולקטיב. כציבור, נמצא העם באיזון דיאלקטי עם היחיד, ואין כמעט תחושה של סתירה.

התבנית שהוגדרה זה עתה, מהווה תבנית בסיסית לדיונו של הרב ב"איש האמונה הבודד" בשתי הדמויות של אדם הראשון<sup>4</sup>. כאן גם מופיעה הקביעה שהאדם שייך לשתי קהילות. המוקד העיקרי במאמר זה הוא כמובן היחיד, או ליתר דיוק, הטיפוס. אך הדיון בשתי הדמויות של אדם הראשון מתפתח

במהרה לדיון בקהילות השונות שנצרכו על-ידי שני טיפוסים אנושיים שונים אלו. הרב איננו יכול לדון באדם הראשון מבלי לקושרו ברומנית לציבור שהוא יוצר: לא ניתן להבין את האדם אך ורק כיחיד. נזכר שאדם הראשון מייצג ראשית כל את האדם הטכנולוגי, איש "ההדר". אדם הראשון לעולם איננו מחפש אחר חוה – שהרי האיש והאשה מופיעים ברומנית בתיאור הבריאה הראשון בספר בראשית – הוא מושלם מבחינת הווייתו. כאשר אדם הראשון יוצר קולקטיב (ומזדווג עם חוה?) זהו מעשה טבעי, המעוגן באידיאולוגיה של החוזה החברתי ובא למלא צורך תיפקודי. קולקטיב זה הוא כמובן ישות פוליטית. מאידך, אדם השני מופיע לבדו; וחיפשו אחר חוה נובע מההכרה שהבדירות עומדת ביסוד הווייתו. באמצעות מחויבותו לחוה הוא יוצר את קהיליית הברית הראשונה, קהילייה שבה האל הבורא הוא שותף שלישי. קהילייה זו היא בעלת אופי קיומי והיא התבנית של קהיליית הברית האמונית של עם ישראל.

"איש האמונה הבודד" מוקדש, כמובן, ליחס הדיאלקטי בין שתי הדמויות של אדם הראשון, וקובע את השלימות הבסיסית של כל אחת כפי שהיא מושרשת בתיאור המקראי של האדם. האדם הטכנולוגי איננו רק יצור אינסטרומנטלי בשירות איש הברית; הוא גם ביטוי יחודי של השאיפה האנושית ומילוי צו אלוהי המוצפן באנושות. אין להתעלות על האדם הטכנולוגי או לכובשו; פעילותו כמפתח העולם נותרת בגדר הגשמה נצחית של הצו המקראי. בציירו דמות זו של אדם הראשון "איש ההדר" מעניק הרב סולובייצ'יק לטכנולוגיה המדעית המערבית את ההכרה המלאה ביותר שיכולה היהדות להציע. ומשום שהאדם הטכנולוגי הוא גם איש הקולקטיב, ההכרה באדם הראשון מקיפה גם את הפן הזה שלו, למרות שברור שהרב הוקסם הרבה יותר מהכישורים המדעיים של האנושות מאשר מנטיית הפוליטית.

הרב סולובייצ'יק אכן נותן ליכולתו הטכנולוגית של האדם מקום משמרי עותי בתוכנית האלוהית; אדם הראשון "איש הכבוד" מממש את הפוטנציאל שלו וממלא שליחות אלוהית כשהוא מכניע את העולם הפיזי ומביאו לידי שלימות. אך ההכרה במאפיין עיקרי זה של התרבות המערבית, איננה מלווה בצו מקביל כלפי הישגיה הפילוסופיים או הספרותיים של התרבות המערבית. קביעה זו נשמעת בלתי-סבירה או לפחות פרדוקסלית כשמדובר ברב, שכתביו העיקריים שופעים פילוסופיה וספרות מערבית מודרנית, ועצם עולמו האינטלקטואלי בנוי, לפחות בחלקו, מחומרים שנלקחו מהתרבות המודרנית. אולם, הסתירה בעינה עומדת: הרב מהווה דוגמא לשילוב בין התרבות היהודית והמערבית, אך בשום מקום איננו קורא להלך זה, או אף להכרה בלגיטימיות שלו. הרב בונה את מחשבתו בתוך הקטיגוריות של התרבות המערבית אך בשום מקום איננו מיחס תפקיד ספציפי לתרבות זו

באופן מפורש! האם ייתכן כי הימנעות זו רומזת להסתייגות מתרבות זו, להוראה כי יש להתנזר ממנה, ולכל הפחות – להודאה כי עדיף לא לינוק ממנה?

אולם גם ייתכן, וזאת לאור הדוגמא שמספקים כתבי הרב עצמם, לראות את הדברים דווקא בכיוון הפוך. הטכנולוגיה היא הזקוקה ל"הכשר", כיון שהיא חסרה מימד ספיריטואלי והיא שייכת כל-כולה לחומריות הזרה לאיש הרוח ואיש הדת. על כן, אולי, נחלץ הרב להגנתה ואף לאישושה. לא כן הפילוסופיה והספרות. למרות הסכנות שאלה טומנות בחובן, גם ברור כי הן פונות ליסוד הרוחני שבאדם וכי יש לטפחן ולהיבנות על ידן. למרות היחס הדיאלקטי הקיים בין שתי הדמויות של אדם הראשון, הקביעה שאף אחת מהם אינה יכולה או צריכה לשאוף להכניע את האחרת, העדיפות הערכית היא של האדם השני, והערכים שהוא מגשים הם בדרגה הגבוהה יותר. אדם הראשון, המאוחד ביחס של ברית עם חוה, רומז לקהיליית הברית של עם ישראל, שמקיימת יחס של בית עם אלוהים. ברור כי ציבור כזה נמצא בדרגה גבוהה יותר מהקולקטיב הפוליטי של אדם הראשון. וכפי שמשמע מהמאמר "הקהילה" – היחיד האנושי, בעל המודעות העצמית, המחפש והבודד מבחינה הווייתית, ייתפש גם כטעון ערכים יותר מאשר הקולקטיב הפוליטי-טכנולוגי. שהרי קיום רוחני, מוסרי, נוצר רק בתוך המציאות של הציבור וישותו של האדם; אין הוא היבט של הקולקטיב הטיפודי.

הרב רואה ביחס בין אדם זה לציבור זה את הנושא העיקרי לדיון. לפיכך חוזר הרב לעתים קרובות על הקביעה כי הציבור היהודי הוא ישות מטאפיזית:

ביהדות הציבור הוא ציבור הווייתי (ontological), ולא תיפקודי-תועלתי. הציבור איננו רק אוסף של אנשים שעובדים יחד לתועלתם ההדדית, אלא ישות מטאפיזית, אינדיבידואלית: הייתי אומר, שלי-מות חיה. היהדות הרגשה במיוחד את שלימותה ואחדותה של כנסת ישראל, הציבור היהודי. לא מדובר במצבור. זוהי ישות אוטונומית, שזכתה בחיים משלה. אנו טוענים, למשל, לזכותנו על ארץ ישראל. אלוהים העניק לנו את הארץ במתנה. למי הוא הבטיח את הארץ? לא ליחיד וגם לא לשותפות הכוללת מיליוני אנשים. הוא נתן אותה לכנסת ישראל, לציבור כאחדות עצמאית, כאישיות מטאפיזית משפטית נבדלת. הוא לא הבטיח את הארץ לי, לך, להם; הוא גם לא הבטיח את הארץ לכולנו יחד. אברהם לא קיבל את הארץ כיחיד, אלא כאביה של אומה עתידית. הארץ המובטחת שייכת לכנסת ישראל, שהיא אישיות ציבורית (community persona)<sup>5</sup>.

במונחים הלכתיים – והמישור ההלכתי מספק לגיטימציה משמעותית מאוד לכל רעיון יהודי – מדובר בציבור, ולא שותפות, מונח שהיבטיו הפונקציונליים רומז לקולקטיב. תופעות הלכתיות מרכזיות מתפרשות בזיקתן לשלימות המקיפה של הציבור: היודי ותקיעת השופר בימים הנוראים מעוצבים בחלקם כמעשים של הציבור; תוקפו של השעיר לעזאזל לכפר ועצם הסליחה ביום כיפור מועברים ליחיד באמצעות שייכותו האורגנית לציבור; גם הפולחן מוצא ביטוי ציבורי בתפילת שליח הציבור, שאיננה רק חזרה פונקציונלית על תפילת היחיד, אלא מעשה עבודה עצמאית וחדשה ביסודו. בכל זה מסתמך הרב על המחשבה הקדומה והחדשה כאחת: תפישות מדרשיות-קבליות של כנסת ישראל כמו גם מושגים הגליאניים ורומנטיים של היחודיות הרוחנית של עמים. וכפי שנראה, הניתוח ההלכתי והרעיוני יושלם בדגש רגשי עמוק.

עצם הדוגמאות שצוטטו לעיל מוכיחות את הטענה שככל שהאדם היהודי הוא רוחני בתור יחיד, הרי שצורות רוחניותו נמסרות לו דרך השתרותו בכנסת ישראל. באופן קיצוני יותר, כל הקשר שלו לאלוהים מועבר דרך קהילייה זו, שהרי האל איננו מפנה את הבטחתו ומחויבותו ליחיד מסויים אלא רק לעמו. לעם, ישות מטאפיזית, יש קיום בטוח והמשכיות, והוא מסוגל לקיים קשר עם אלוהים. היחיד אבוד ללא מתן זה; בודד לחלוטין, הוא איננו יכול לברוח אל ה"בודד" העליון, שגם הוא במובן מסויים איננו בודד לחלוטין.

אך למרות העובדה שציבור זה מרומם מהפרט ומעניק לו את צורות החיים הרוחניים ואפשרות הסליחה והקבלה אצל אלוהים, מסתבר לה-פתעתנו, שהעניין איננו כה פשוט או חד-צדדי. שהרי כפי שראינו הציבור קיים בזכות הבדירות הקיומית של היחיד. אולי אין בכך אמת היסטורית יותר מאשר החוזה החברתי של רוסו, אך כך יש לתאר את התופעה הבסיסית. מיד לאחר שהרב מתאר את כנסת ישראל כ"ישות מטאפיזית", הוא קובע ש"האחדות והמצואות הפרסונליות של ציבור, כדוגמת כנסת ישראל, נובעות מפילוסופיית ההשלמה האקזיסטנציאלית של היחידים (philosophy of existential complementarity of the individuals) השייכים לכנסת ישראל"<sup>8</sup>. ייתכן, כמובן, שיש לראות הרחבה ופרשנות מודרנית זו להבנתו הצנועה בהרבה של הרב את הציבור המתפלל, בהקשר של כנס העובדים הסוציאליים בו היא נאמרה, אך גם אין להגזים בחשיבותה של עובדה זו. מצב זה מוצא לו ביטוי עקבי בתיאור הציבור עצמו באמצעות מושגים שהם אישיים בעיקרם. כפי שראינו, המרכיב הפוליטי של הקיום הקהילתי איננו מודגש; וכאשר הרב אכן מתמקד בהיבט ההיסטורי-לאומי של הקיום היהודי (נושא שיעסיק אותנו בקרוב), הוא מרבה להרחיב על מוטיב "בדידותו" של הקיום היהודי הלאומי, מוטיב שמתבסס על הבנתו את

החיים האישיים לא פחות מאשר על הפסוק במדבר כב, ט. אנו לומדים שבאופן אידאלי מיקומו של היחיד בציבור איננו נובע מבילולוגיה או אזרחות, אלא מזיקתו לערכי הציבור – וערכים אלו זוכים להמחשה באמצעות הישגים רוחניים אישיים. התיאור הבא, בו היחס לקהילה ההיסטורית האורגנית אכן מועבר דרך מחויבות אישית בעיקרה (התורה), הוא טיפוסי:

יהודי המאמין בכנסת-ישראל, הוא יהודי החי עם כנסת-ישראל באשר היא, ומוכן למות בעדה, הכואב בכאבה ושמח בשמחתה, לוחם מלחמותיה, נאנק בכשלונותיה וחוגג נצחונותיה. יהודי המאמין בכנסת-ישראל, הוא יהודי המצרף עצמו בחישוב-בלי-ינתק לא רק לעם ישראל של דור זה בלבד, אלא לכנסת-ישראל של כל הדורות. ובמה? בתורה, שהיא ובה הרציפות של כל דורות ישראל מן העולם ועד העולם.<sup>9</sup>

הצרות והשמחות, הנצחונות והכשלונות, כל החוויות שמלוות קיום לאומי-היסטורי רגיל, דורשות במידה רבה את הזדהותו של היהודי. אך בסופו של דבר נדמה שחוויות אלו מושרשות בזמניות, ב"עם ישראל של דור זה בלבד". "כנסת-ישראל של כל הדורות" מתקבצת רק באמצעות התורה<sup>10</sup>. זהו "ציבור מלמד, גומל חסד, מתפלל, שחש את אויר הנצח" – כך במשפט המסיים של "הקהילה". בוודאי אין לזלזל בכך ששניים משלושת המאפיינים המוזכרים – תפילה והוראה – הם אישיים בעיקרם.

## ג.

"קול דודי דופק" מוכר בעולם כולו כהצהרה העיקרית של הרב בנושא הקיום הלאומי של עם ישראל. נראה לי שבישראל מרביתם ללמד את המאמר כהצהרה ציונית. ציוניותו היא כמובן ציונות גלותית מאוד: יהודים אמריקאים מתבקשים לספק כסף ותמיכה פוליטית, לא לעלות ארצה<sup>11</sup>; וגם תמיכה בישראל מתמוגגת בתמיכה בישיבות<sup>12</sup>. מאידך גיסא, "קול דודי דופק" – ואי-אפשר להתעלם מהפרשנות המשיחית שניתנה בעבר לפסוק זה בשיר השירים – הוא הנותן להקמת המדינה את אופייה ההשגחתי, והופך את הופעתה ההיסטורית למעשה של התערבות אלוהית. אם כן, אי-אפשר שלא להזדהות עם קיומה של המדינה, והרב סולוביצ'יק קובע זאת בפסקנות ובלב שלם. אין להמעיט בהערכת מעשה הזדהות זה, שחוזר שוב ושוב<sup>13</sup>. הרב תיאר בפתיחות את המחיר הרגשי והחברתי שהוא נאלץ לשלם עבור הציונות שלו. הוא מזכיר לנו כי המסורת המשפחתית של בריסק הייתה אנטי-ציונית למדי – ואין צורך להרחיב ביחס לקשריו האמיצים של הרב עם מסורות משפחתו. כאן משמש יוסף המקראי<sup>14</sup> דוגמא

רבת-עוצמה, שהרי גם הוא הכיר את כאב הפרידה מאחיו, המחיר ששילם בידועין עבור הישרדות עמו במציאות חדשה והכרחית:

לא נולדתי בבית ציוני... אם אני מזדהה כעת עם "המזרחי", שהוא בניגוד למסורת המשפחה שלי, אין זה אלא, שאני מרגיש, כי ההשגחה פסקה כיוסף נגד אחיו... בניתי מזבח... המזבח עודנו עומד גם היום, והקרבת עודנו מעלה עשן עליו...<sup>15</sup>.

אולם, נדמה לי כי הציונות של "קול דודי דופק" איננה ההיבט המעניין ביותר של המאמר, למרות שהיא אולי המרכיב השולט. לדעתי, הרבה יותר מעניין אופן ההתמודדות של הרב עם טיבו וממשותו של הקיום היהודי הלאומי במאה העשרים, וספציפית יותר, בדור השואה (והמדינה). לאחר תפישתו כממשות, מתמוזג קיום זה בטיפולוגיה האגרית והפילוסופית ונעשה חלק מהממשות הפרדיגמטית של התורה. לטיפולוגיה שנוצרת, שורשים ניכרים במחשבה היהודית הקלאסית, הקדם-מודרנית, אך היא מערצבת בכל זאת כמענה למצב מודרני דווקא, והיא משקפת בחלקה את החוויה המודרנית ואף את ערכה של הוויית עם ישראל.

הממשות של הוויית עם ישראל במאה העשרים היא, כמובן, ממשות חילונית בעיקרה. עם ישראל הפך לעם של לא-אמינים על-פי קנה-מידה הלכתי מסורתי. כל מה שנשאר בעצם זוהי האמונה בעם עצמו, בגירסתו האמריקאית או הישראלית, אמונה בקיום הלאומי בהיסטוריה. לדעתי, זוהי המציאות שרואה הרב. כיצד יש להגיב למציאות זו? אופציה מסורתית אחת היא לפנות מהעם כולו פנימה, ולהכיר רק באלו שנותרו נאמנים להתנהגות ולאמונה המסורתית כיהודים אמיתיים". לאופציה זו מתלווה בדרך כלל הקביעה כי כלילד להורים (כלומר, אמהות) יהודים נותר, כמובן, יהודי מבחינה הלכתית. הרב אכן מאמץ אופציה זו – בחלקה. אך הוא מרחיק לכת הרבה מעבר לזה כאשר הוא מפתח מודל להזדהות עם מציאות יהודית חילונית זו, אך בשעה שהוא קובע כי יש לשאוף תמיד להתעלות עליו.

הרב מניח שישנם שני מודלים לקיום יהודי: יהודים בכוח הגורל, ויהודים של יעוד. המושג הראשון, משקף את היהדות כעובדה ביולוגית, זהות לאומית שהיהודי נולד לתוכה. המושג השני, משקף את היהדות כהתחייבות מרצון לרוחניות ומצוות. המודל הראשון – מתאר את היהודי כסביל; השני – כפעיל. היהודי – בכוח הגורל – מוגדר במידה רבה באמצעות התפקיד ההיסטורי שנכפה על עם ישראל כמושא לרדיפות; היהודי של יעוד מגדיר את הזהות הרוחנית שלו עצמו כיוצר תרבות שהיא מעבר להישרדות פיזית. הרב מכיר בכך, כמובן, שגם הישרדות פיזית בהקשר של גורל יהודי דורשת כוח עצום והתארגנות מרשימה, כך

שההבחנה "פעיל-סביל" איננה משמשת בתיאור אמפירי. אלא, השאלה היא אם היהודי מגיב ליוזמות של אחרים המנסים לכפות עליו את תפיסתם ביחס למקומם של היהודים, או האם הוא בוחר את זהותו בעצמו. במונחים המוכרים לחוקר המחשבה האירופאית המודרנית, נוכל לדבר על היהודי כמושא של רצון אחרים או כמושא של רצונו הוא<sup>16</sup>. ובמונחי המחשבה היהודית המודרנית, ההבחנה מזכירה לנו את הביקורת של הציונות על קיום גלותי סביל כנגד הדרישה לפעילות הפוליטית שתביא לעצמאות. עבור הרב, היהודי של הייעוד מאופיין כיהודי שבחר בזהות ההלכתית-בריתית, ובכך עיקר מהותו, למרות שגם זהות זו תדרוש, אולי, התנהגות היסטורית, ואף פוליטית. מודלים אלו מהווים מוקד של מוטיבים המוכרים מכתבים אחרים של הרב: אנו שומעים הדים להבחנה שכבר העסיקה אותנו בין קולקטיב לציבור (כך מבחין הרב גם בין "מחנה" ל"עדה"), וההבחנה בציר פעיל-סביל מזכירה לנו את איש ההלכה היצירתי, למרות שתי הדמויות של אדם הראשון גם הן דמויות יצירתיות (אמנם בצורות שונות מאוד). אולם, המודלים המקראיים לטיפולוגיה זו, מודלים שממחישם בבירור נושאים מודרניים, משמעותיים אף הם.

עבדות מצרים מייצגת את היהודי בכוח הגורל; את היהודי של הייעוד מייצגת קבלת התורה בסיני. עבדות מצרים, ההמחשה הסמלית של הגורל ההיסטורי היהודי, היא סמל השואה, כפי שהגאולה מעבדות זו, היא הסמל לחידוש הקיום הפוליטי הלאומי במדינת ישראל. עבדות ויציאת מצרים קודמות לסיני, והרב מציגן כחוויות של עם (שעדיין) לא הגיע לסיני. אם כן, בדרשה זו על ההיסטוריה המקראית, עבדות וגאולה הן חוויה של יהודים "חילוניים" – אולם, חוויות אלו מהוות מרכיבים חיוניים של הזהות היהודית הכוללת. ברור כי הממשות של השואה היא שעיצבה את המהלך הזה: השואה קרתה ליהודים חילוניים בעיקר; וזהו הדגם של הקיום היהודי הקלאסי. חוסר-היכולת להכחיש עובדות אלו מוביל לקבלת ההיבט הלאומי הטהור של הקיום היהודי כמושרש במודלים מקראיים וכמושאים להזדהות יהודית.

ברור שלכל זה שורשים הלכתיים ואגדיים קדומים. יהודי נשאר יהודי, מבחינה הלכתית, ללא קשר להתנהגותו או אמונותיו. והאגדה דנה ביחס של יהודים רשעים ואף משתמדים כ"בנים" לאלוהים. בתקופה מאוחרת בהרבה, ניתן להצביע על מושג "הנקודה היהודית" שנשאר בהכרח בקרב כל מי שנולד יהודי, רעיון המודגש בתניא ובנפש חיים. מעניינת במיוחד בהקשר זה היא דרשה טז בבית הלוי, שמפתחת את ההבחנה בין עם השם לבני השם כמקבילים ליהודים שומרי-מצוות ושאינם שומרי-מצוות, כאשר גם אלו האחרונים נשארים בני השם<sup>17</sup>. אולם, הרב מרחיק לכת מעבר לזה במובן חשוב אחר. דיונים ראשונים אלו מתייחסים, ביסודו של דבר, ליהודי



כיחיד ומעמדו. אך הדיון ב"קול דודי דופק" מוקדש לעם היהודי: הקולקטיב והציבור נושאים את גורל היהדות וייעודה, והמודלים המקראיים שנבדקים הם מודלים של חווייה לאומית, היסטורית. כל זה מראה בבירור שהרב עוסק במציאות היסטורית בת־זמננו, שאיננה עניין של התנהגות פרטנית אלא תבנית המקיפה עם שלם; לא שאלה של מעמד היחיד (או דרכה של ההשגחה), אלא של נסיון האומה במהלך ההיסטוריה. הרב חוזר שוב ושוב בדרשותיו לעובדה שהנאצים רדפו את כל היהודים באופן שווה, ללא קשר למחויבות דתית או העדרה. מוטיב ה"פינטעלע ייד" ["הנקודה היהודית"] משקף עכשיו את המעמד הנצחי של היהודי כקרבן, ולא את החותם הרוחני שהוא אמור לרשת, חותם שאיננו ניתן למחיקה. אם כן, ניתן לומר שהכוח המניע ב"קול דודי דופק" הוא השואה, ולהכרות המדינה מקום משני בלבד. שתי חוויות אלו, אותם מסמלים היבטים שונים אך קרובים של עבדות מצרים, מתמקדות בגורל היהודי הקלאסי של יהודים חילוניים וציבורם. היות והרב לא היה מוכן להתעלם ממציאות זו, הוא יצר ממנה, באמצעות טיפולוגיה דרשנית, אמונה יהודית.

הזהות היהודית איננה מוגדרת אך ורק על־ידי סיני והתורה – היא כוללת גם את מצרים ויהודה. כך גם הסולידריות היהודית איננה מכוונת אך ורק לציבור סיני; היא רחבה דיה לכלול את יהודי מצרים. הרב הדגיש לעיתים קרובות (בהרצאותיו ובכתביו) שאסור ליהודי לנתק עצמו מעמו. יש לכך בסיס הלכתי קלאסי, כמובן, שהרי יהודי נשאר תמיד יהודי, אך נורמה זו מקבלת עתה תוכן היסטורי ובמיוחד ריגשי בכור ההיתוך של החווייה היהודית המודרנית. הרב מרבה לאזכר את פסיקתו של הרמב"ם שגם יהודי שלא חטא – "שומר מצוות" – עשוי לאבד את חלקו בחיי עולם הבא אם הוא מתנתק מהציבור ואיננו שותף מרצון בתהפוכותיו ההיסטוריות<sup>18</sup>. בעיני הרב, מתייחס הרמב"ם לא רק לניתוק מוחשי מגורל יהודי ממשי, אלא גם למודעות המנוכרת.

אם כן, ההכרה שעם ישראל קיים כמציאות חילונית (עם מטען ופוטנציאל של קדושה, כמובן) משתקפת בתוכנה ואופיה של הסולידריות היהודית. הרב מבקר בגלוי את שומרי המצוות ("יהודי הייעוד") שאינם מסוגלים לקבל יהודים חילוניים ("יהודים בכוח הגורל") כחלקים חיוניים של כנסת ישראל<sup>19</sup>. יחס זה משתלב יפה עם קשרו האינטנסיבי של הרב להיסטוריה היהודית בכללותה. אמנם, המומנטים המשמעותיים בהיסטוריה היהודית מזוהים עם שמותיהם של אביו ורבא, רש"י ורבנו תם, הגאון מוילנא ובעל "התניא", כלומר, מומנטים של הישג אינטלקטואלי־רוחני. אך פועלות גם צורות הזדהות אחרות. הרב מפרש באופן נוקב את התגובה הפושרת למדי של היהדות הדתית למדינת ישראל, ובאופן ספציפי יותר, לרעיון העלייה, כסימן שיהדות זו תופשת את ארץ ישראל במונחים הלכתיים נורמטיביים

בלבד, ולא מתוך השתתפות ב"געגועי הדורות"<sup>20</sup>. כיסופים רגשיים כאלו נובעים מהזדהות עם מכלול החיים היהודיים ומכלול החברה היהודית. טבעי הדבר שחברה זו הייתה חברה מסורתית, ו"כיסופיה" היו חזורים ערכים מסורתיים ובאו לידי ביטוי במונחים מסורתיים. אולם, נשמרת חשיבותו של הדגש על סולידריות היסטורית<sup>21</sup>.

אם כן, ברור ש"קול דודי דופק" מתמודד עם המציאות החילונית של הוויית עם ישראל, ואולי הוא אף משקף את החשיבות הגוברת של רעיון הוויית העם במחשבה ובחיים היהודיים המודרניים. בו בזמן, הטיפולוגיה של המאמר גם מציבה גבולות. בעוד שתי הדמויות של אדם הראשון קיימות זו לצד זו מבחינה דיאלקטית, עם רמז דק בלבד לעדיפות הערכית של הדמות השנייה, הרי שמצרים וסיני, היהודי בכוח הגורל והיהודי של הייעוד, משקפים בבירור סדר היררכי. מצרים הוא הבסיס לסיני, והגורל ההיסטורי היהודי הוא מאפיין קבוע בקיום היהודי, אך מעטים מאוד הערכים היהודים שיופיעו מתוך זהותו של היהודי כקרבן. אפילו גאולת-מצרים, חווייה כה טעונה במחשבה ובחווייה היהודית, מתרחשת לעם סביל ואיננה נושאת מסר של התעלות-עצמית.

"קול דודי דופק" איננו מפתח בעצמו מתח זה, כמובן. להיפך, הדחף העיקרי שלו טמון בגיבוש חוויות יהודיות שונות אלו לשלימות רגשית אחת. אכן, הרב כן מספר לנו על הערכים שמופיעים בקרב עם שחייב להיאבק כדי להבטיח את הישרדותו הפיזית: הדדיות, הקרבה-עצמית, חסד אלו הם. אמנם, הערכים הפונקציונליים של הקולקטיב, אך הם גם דורשים מהיחיד להתעלות על דאגותיו האנוכיות, והם מהדהדים כחסד (המונח המשמש את הרב בהקשר זה) עמוק בתוך המודעות היהודית. הרב גם מפתח את הסמליות הדתית של "ברית הגורל" ומבטיח את מקומה הקבוע במכלול הרוחני של החווייה היהודית. שני המעשים בתהליך הגיור – מילה וטבילה – משקפים את שתי הבריתות שהן גורמים חיוניים בזהות היהודית. המילה מסמלת את מה שנחרת בכאב בגוף ההיסטורי של עם ישראל; אכן, במקום אחר, אברהם אבינו עצמו, הנימול היהודי הראשון ואבי עם ישראל כמשפחה, מוצג כאבי ברית הגורל. הטבילה, לעומת זאת, מסמלת את הרגע הרוחני הפעיל שבו בוחר היהודי הפוטנציאלי בחיים בקהיליית האלוהים<sup>22</sup>. אולם, למרות אישוש זה של ברית הגורל ושל הנתון ההיסטורי של הוויית עם ישראל, קיימת גם אמביוולנטיות עמוקה, או ליתר דיוק, אי-נוחות, ששני סמלים שונים אלו, מצרים וסיני, רק מרמזים עליה.

למרות קביעתו שהמרכיב הלאומי (ועל-פי הבנתנו, החילוני) ביהדות הוא חלק חיוני של עם ישראל, שהרי גם הוא סובל בגורל היסטורי של היהדות (= מצרים), הרב גם מרבה לפזל לצורה ספרותית שונה ובה משתנים הרוח

והתוכן כאחד. דוגמא טובה לכך הן ה"דרשות הפוליטיות" שלו, אותן נשא בכנסים שנתיים של "המזרחי" ואשר פורסמו תחת הכותרת "חמש דרשות". נאומים אלו, שהושמעו בפני ציונים אמריקאים דתיים, כוונו למעשה למנהיגות הציונית הדתית בישראל, כאשר הקהל האמריקאי משמש כנראה אמתלא. הנושא המדיני העיקרי הנדון בנאומים אלו הוא: כיצד על המפלגה הציונית הדתית להתייחס לממשלה החילונית? לא התשובה המהותית שמציג הרב, שמעודד עמדה תוקפנית למדי, היא המעניינת במיוחד בהקשר שלנו, אלא האמצעי הספרותי המשמש אותו. בדרשה אחרי דרשה מוזהה המנהיגות הישראלית החילונית מבחינה מדרשית עם אויב מקראי שאיננו יהודי: עשוי, פרעה, אבימלך, עבדי אברהם, עמון ומואב. אין בכך, כמובן, יותר מאשר סמליות ספרותית – ואולי שיגרתית – אך אין לפטור השוואה זו כלאחר יד, שהרי היא חושפת רמת מודעות בסיסית. היהודי החילוני כבר איננו יהודי אמיתי. כמובן, עלינו לזכור שביקורתו של הרב סולובייצ'יק מכוונת כלפי המנהיגות של אידיאולוגיה מנוגדת, ושהיא מושמעת בהקשר פוליטי שתמיד מעורר פולמוס<sup>23</sup>.

בכל זאת יש להמשיך ולעקוב אחר סימפטום ספרותי זה, ולשם כך כראי לעיין במונחים המוכרים לנו מתוך האידיאולוגיה שפותחה על-ידי הרב א"י קוק. אין צורך לומר שגם הרב קוק מסוגל להשתמש בסמלים דומים עבור מטרות דרשניות דומות. אך הדחף העיקרי שלו פועל בכיוון שונה למדי. אמנם, סביר להניח שהניגוד בין הרב סולובייצ'יק לרב קוק משקף הכוונות מטאפיזיות שונות לא פחות מאשר יחס שונה כלפי לאומיות יהודית מודרנית וכלפי ההלכה. אולם, אני אעסוק בניגוד כפי שהוא מופיע ברמה האידיאולוגית, ולא המטאפיזית.

ככל הנראה, אין הרב סולובייצ'יק חושב שיש ביהדות הקלאסית, כפי שהיא מובנת כיום, פגם בסיסי כלשהו. שלא כמו עם ישראל היא איננה מפגינה כל תשישות מוסרית או דתית. כך גם אין ההיסטוריה היהודית סיפור של העליות והירידות של היהדות; זאת ניתנה בסיני והיא שמרה מאז על כוחה האלוהי הבסיסי. גם ההלכה מתאימה בשיטה ובמהות למשימתה. הרב יודה אמנם שהשיטה האנליטית של בריסק החדירה מעט אור חיוני בחדר מחשיך, אך משמעות הדבר שהתיקון הנדון היה אינטלקטואלי ולא מוסרי או דתי. ייתכן גם שזרמי חסידות מסויימים הוסיפו רגעים רוחניים רלוונטיים – אך לא מעבר לכך. אין ספק שהרב איננו רומז שדרושה תחייה דחופה של היהדות. לפיכך, הצמיחה הרצויה תבוא מתוך המאגר האורגני הבריא של מחשבה וחיים יהודיים. מאנשים הנאמנים להלכה – ערכיה ותבניותיה.

כתוצאה מכך, אין הרב סולובייצ'יק מוצא כל לגיטימציה, הדר רוחני, או כוח נסתר, בתנועות או יחידים הנאבקים נגד חוקי התורה. המעבר

לחילוניות איננו נתפס כמרד אידאליסטי בליקויי המסורת, או כניסיון הכרחי להגיע לרמות מוסריות ודתיות שמחוץ להישג ידה של התורה, כפי שהיא מובנת כיום או ניתנת להבנה בפוטנציה על-ידי לומדיה הנאמנים. הרב לא יקבל את הטענה שהתנגדות דתית (ומוסרית?) לחוקי התורה היא ניסיון אמיץ להגיע לאמיתות שאינן ניתנות להשגה בהקשר של השיטה והחיים ההלכתיים עצמם. אין צורך לדחות את הנורמות של התורה כדי לגלות או לממש נורמות רוחניות גבוהות יותר, או אף כדי לתקן ניוון היסטורי. יש לחקור את ההלכה, לרדת ליסודותיה, לא להתעלות עליה.

משום שאין צורך בתחייה מהותית של היהדות, תפקידה של תקומה פוליטית-לאומית איננו לספק תחייה כזו. הציונות איננה תנועה רוחנית, גם לא במובנה הרחב ביותר; ואם תולדותיה כוללות מעשים חריגים מבחינות דתיות ומוסריות, הרי שאין להן הצדקה דיאלקטית כמחירה ההכרחי של התקדמות לרוחניות גבוהה יותר. אם המשיחיות קיימת באוצר המלים של הרב סולובייצ'יק, הרי שזוהי משיחיות מיימונית פשוטה שבה שיקום לאומי-פוליטי מספק בסיס פיזי ללא כל תוכן רוחני פנימי. המנהיגות הציונית תזכה להערצה, אולי אף לשבח מרובה, בשל הישגה בבניית מקלט פיזי וחברתי. אכן, ארץ ישראל עצמה נמצאת על ציר "ברית הגורל" האברהמי<sup>24</sup>. נראה לי שהרב סולובייצ'יק הרחיק לכת מעט מעבר לכך: אני זוכר שהוא פיתח את רעיון קדושת הארץ לא כקדושה "מיתולוגית" אלא כפונקציה של הארץ כמספקת הקשר ובסיס לחברה קדושה (שוב כיוון מיימוני ביסודו). אם כן, קיום התורה על-ידי חברה שלימה מביא למימוש עשיר ואמיתי יותר של התורה, הגשמה מלאה יותר בשל משימתו הבסיסית של היהודי — אך גם זו איננה תחייה קיצונית.

דימוי זה של מדינת ישראל כהגשמה פוטנציאלית של הייעוד המוסרי והחברתי הרחב ביותר של היהדות, ייעוד המבוסס על מחויבות בריתית רחבה, נתפש על-ידי רבים מתלמידי הרב כמשתמע מדבריו. מעניין (וחבל?) שדימוי חיובי ומעורר זה, איננו חוזר תדירות בטקסטים שהופיעו בדפוס<sup>25</sup>. אם כן, הקמת מדינת ישראל היא ברובה מומנט בקרב על הישרדות פיזית והישג משמעותי במאבק המתמשך ליצור מוקד של זהות יהודית עבור יהודיות שאיבדו את עוגניהן המסורתיים בעולם המודרני. תקוותו של הרב כי, רגע זה של גאולה ממצב הקרבן הנעוץ בגורל היהודי (למרות שהמדינה שותפה באופן מלא ל"בידיות" הקשורה בהכרח לגורל זה) יוביל לפריחה מלאה יותר של הייעוד היהודי. אך אם אי-פעם ניאלץ לבחור בין מדינת-ישראל חילונית לבין אלוהי ישראל, "כולנו, פה אחד, נבחר באלוהי ישראל"<sup>26</sup>.

## ד.

צינתי כבר שחשיבותו של ה"ציבור" מתבטאת במישור ההלכתי לא פחות מאשר במישור האגדתי-הגותי. מצב עניינים זה אופייני לאוריינטציה הבסיסית של הרב כלפי התורה ככלל, שהרי הוא קובע לעתים קרובות כי התחום ההלכתי הוא סימן האותנטיות החשוב ביותר; אכן, זוהי טענה עיקרית של איש ההלכה<sup>27</sup>. העדיפות הניתנת בדרך כלל להלכה על פני האגדה משקפת מניה וביה את מרכזיותו של הציבור. שהרי ההלכה היא נורמטיבית, מחייבת את כל בני הקהילה באופן שווה, ומובנת לרוב באופן המערב את כולם יחד; לעומת האופי האינדיבידואליסטי לרוב, הייחודי, והלא-נורמטיבי למדי של האגדה. במלים אחרות: לעתים קרובות ההלכה כלשון, על צורותיה הבסיסיות, היא ציבורית באופיה.

ההיבט הציבורי של ההלכה מתבטא כמובן בצורות ספציפיות, שכמה מהן צוינו כבר: תפילה, קרבן, השופר והווידי בימים הנוראים. אך הרב סולובייצ'יק מרבה להתייחס לתפקיד אחר, כללי יותר, של הציבור בתוך ההלכה – הציבור כמקור סמכות. דיונים אלו מושרשים היטב במקורות הלכתיים קלאסיים, אך בו בזמן נדמה שהם חושפים רגישות מודרנית. מעניין הדבר כי כמה מהמוטיבים והמוקדים שאיתרנו בהבנת הרב את המציאות היהודית המודרנית, מתפקדים גם בתורתו ההלכתית.

דוגמאות הלכתיות רבות מבהירות כי עם ישראל מתפקד כישות משפטית במיגוון תחומים, דתיים כמו גם אזרחיים. למשל, ההלכה ככזו, מניחה שהעם יכול לבטא את רצונו כדי לאשר או להגביל חקיקה רבנית. ייתכן שהרמב"ם הבליט תופעה זו ב"משנה תורה" עלידי הצגת השיטתיות של תהליך הפסיקה; הוא גם טען כי אחד מבסיסי הסמכות התלמודית ככלל הוא הסכמת עם ישראל. הרב סולובייצ'יק ממשיך צעד אחד מעבר לרמב"ם: הסכמת העם מקבלת מימוש מימסדי בדמות הסנהדרין הגדולה. כך נתפשת הסנהדרין כבעלת פונקציה כפולה, שהרי היא גם מבטאת את רצון עם ישראל, גם קובעת הלכות בתפקידה ככלי העיקרי של התורה שבעל-פה. כמו כן מצביע הרב על הביטויים המקבילים "הסכמת כלל ישראל" ו"הסכמת בית דין גדול" בהגדרת הרמב"ם את כיבוש הרבים. מסתבר שניתוח זה מרחיב את היקף הסמכות הרבנית, שהרי הסנהדרין מדברת עתה בשם העם כמו גם בשם התורה. אך בחינת ההקשר הרחב של ניתוח זה חושפת מצב מורכב יותר. אם הסנהדרין מדברת בשם העם, הרי שלא פחות ברור שסמכותה, לפחות בכמה תחומים, נובעת מהעם.

הדיון ביחס ל"כיבוש רבים" מהווה למעשה קרש קפיצה לדיון הרבה יותר מקיף בעקרונות הסמכות הקובעים את לוח השנה היהודי<sup>28</sup>. על-פי הרמב"ם, החלטות הנוגעות ללוח השנה צריכות להתקבל בבית דין מוסמך,

שהוא כביכול תתועדה של בית הדין הגדול. מיבנה אידיאלי זה נתקל כמובן בקשיים במציאות ההיסטורית שלנו (ושל תקופת הרמב"ם); בית הדין הגדול והסמיכה כבר אינם קיימים, אך לוח השנה מוסיף לתפקד באופן סמכותי. אין זה המקום, כמובן, לפרט את המקומות השונים בהם מתייחס הרמב"ם לבעייה זו. הרב סולובייצ'יק מוצא פיתרון ברעיון, הנתמך בטקסטים אלו, שההכרעה היא בחישובים הנעשים על-ידי בני ארץ ישראל, או בגירסא מאוחרת יותר, היהדות כולה. בנסיבות רגילות, כמובן, בית הדין הגדול עצמו היה עושה את החישובים ומוציא את ההוראות כנדרש. אך העובדה שגם "בני ארץ ישראל" יכולים לבצע את הדבר, מוכיחה כי בית הדין הגדול הוא למעשה מייצגו של העם היהודי, מדבר בשמו, ושואב ממנו את סמכותו (בעניין זה ועניינים מינהליים דומים). כפי שציינתי, הרב סולובייצ'יק (לפחות בהתייחסות אחת לבעייה זו) מבסס את הסמכות של לוח השנה, בסופו של דבר, על מנהגם של כל עם ישראל, על עשיית החגים על-ידי כל עם ישראל שמעניקה לגיטימציה ללוח השנה הנורמטיבי: "עכשיו, כנסת ישראל כולה מקדשת... את החדשים והמועדים על ידי ניהוגם... האומה כולה קובעת על-ידי ביצוע דברי החשבון, וניהוג המועדים והחדשים על פי החשבון פועלת בתור דבר הקובע"<sup>29</sup>. ובהערת אגב מקסימה, מסביר הרב את הביטוי "חברים כל ישראל", המוכר מברכת החודש הנאמרת בבית הכנסת, כהצהרה הליטורגית של אמונתנו<sup>30</sup>.

כך, נדמה שהתיאוריה ההלכתית משתלבת היטב עם המציאות המשתנה של עם ישראל. אך מנקודת מבט אחרת התיאוריה הנ"ל משקפת מצב אידיאלי; או במונחים מוכרים יותר מאיש ההלכה, היא מבטאת את המצב הא־פריורי. שהרי גם אם תיאוריה זו סופגת ללא זעזוע רב את המציאות של מקדש חרב וסנהדרין בטלה, הרי שהיא מתבססת על ההנחה של עם אידיאלי, עם ששומר שבת וחג כבעבר. אך כולנו יודעים — וכך גם יודע הרב סולובייצ'יק — ש"העם כולו" כבר איננו שומר שבת וחג. אכן, נדמה כי התיאוריה מתאימה לתקופה קדם-מודרנית, לעם הקיים בזכרון בלבד. ומה עכשיו?

כאן אנחנו מגיעים, כמובן, לתחום ההשערות. ישנן מספר אפשרויות. ייתכן שהרב חושב שגם אם רוב העם כבר איננו מקדש את החגים בצורה הלכתית, הרי שהוא עדיין מכיר בהם כשלו; האם אין רוב היהודים מוסיפים לראות את הפסח כחלק מזהותם, למשל? השלכה אפשרית של טענה זו היא שאם גם הזדהות זו תוגבל למיעוט, הרי שלעם לא יהיה לוח שנה, עבורו דרושה לגיטימציה של כל כנסת ישראל. זה באמת יהיה קו מחשבה קיצוני, המונע את המיעוט שומר-המצוות שננטש על-ידי רוב העם היהודי מלתפקד בכלל כיהודים! האלטרנטיבה היא, כמובן, להניח שהרב מכיר במיעוט שומר המצוות ככנסת ישראל, השארית שהופכת ל"כל העם".

האמת היא שאף אחת מאפשרויות אלו איננה משכנעת ביותר. במקום זאת ניאלץ לומר שלא קיים אף "פיתרון", ונדון בעניין ברמה אחרת.

הרב סולובייצ'יק מפתח כאן, לכאורה, תיאוריה הלכתית טהורה כאשר הוא מפרש את התלמוד ואת הרמב"ם כטקסטים אידיאליים. והוא מבסס את טיעונו על הבנה אידיאלית של עם ישראל כאומה של ייעוד. העם היהודי כאומה של גורל היסטורי ותו לא, פשוט אינו נכנס לתמונה. חורבן הבית נקלט, במובן מסויים, במודל תיאורטי זה; לא כן חורבן העם. תהום איומה קיימת, למעשה, בין התיאוריה ההלכתית למציאות המודרנית; התיאוריה פשוט מסרבת להתמודד עם המציאות. אך יש להוסיף על כך.

התיאוריה ההלכתית, לפחות במקרה זה, היא אולי יותר מתיאור אנליטי. זוהי גם הצהרת אמונות ואמונים. כאן (ובמקום אחר), קובע הרב שעם ישראל, אותו הוא איננו מסוגל לתפוש מחוץ למחויבות לברית, ישוב לייעודו הקדוש. אמונה משיחית, הוא מכריז, היא "אמונה בעם ישראל"<sup>31</sup>. כך, למרות המודל ההיסטורי הדו-שלבי של "קול דודי דופק", לא קיים כל מודל הלכתי עבור עם ישראל מפולג. עם ישראל הוא תמיד עם של סיני ושל תורה. (מעניין הדבר שהתיאוריה ההלכתית עליה מבוססים חישובי לוח השנה גם הביאה את הרמב"ם לאחת מהצהרות האמונה הנועזות ביותר שלו, כשקבע שה' לעולם לא יתן לרוקן לחלוטין את ארץ ישראל מיהודיה, כי זוהי תוצאת לואי של מחויבות האלوهים להמשך קיומו של עמו<sup>32</sup>). באופן אירוני, דווקא התיאור השליו של הסמכות הטמונה בחיים היהודיים הוא שמוכיח כמה רחוקים למעשה החיים היהודיים בזמננו מייעודם הקדוש; ודווקא טענת חיוניותה של סמכות זו היא שמוכיחה כמה שברירי הקיום הקדוש של עם זה היום. לוח השנה — לפחות על-פי התיאוריה שפיתח הרב — חי על זמן שאול, ולא רק לוח השנה.

ה.

בעיני הרב, עצם הקיום של עם ישראל קשור בהכרח לתורה. בדרך כלל העם מזוהה עם התורה שבעל-פה, ולא עם התורה שבכתב.

בכוחה ובסמכותה של כנסת-ישראל להכריע בהוראה — העולים על סמכות השפיטה של חכמי ישראל, הפוסקים על-פי הבחירה הקוגנטיבית-אינטלקטואלית גרידא — מתבטאת ההשקפה המיסתורית הקדושה שתורה וישראל — חד הן<sup>33</sup>.

ישראל קדוש מפני שישנה זהות בינו ובין התורה, מפני שישראל עצמו תורה והתורה עצמה ישראל<sup>34</sup>.

מסתבר שמשמעות וזהויו של העם עם התורה שבעל-פה דווקא, היא שבכך טבועה התורה בקרב העם עצמו, והיא אינה מהווה רק סטנדרט חיצוני, כפי שכנראה מסמלת התורה שבכתב. הציטוט האחרון לעיל מסביר, בהקשרו, מדוע עם ישראל נותר נצחי למרות חטאיו<sup>35</sup>. אך במקום לפתח רעיון זה במלואו, ממשיך הרב ואומר שהתורה כתורה שבעל-פה נמצאת תמיד בקרב העם משום ש"במוחו ובזכרנו ובתוך נשמתו חבויות רבבות אותיות ותגים של מסורת ישראל: קטעי תפילה, זיכרו של מועד... הדים של רעיון תורתי... נשאר בו ניצוץ אלוהי שלעולם לא ייצא לחולין". כמו כן נכון הדבר שהרב סולובייצ'יק מדבר כאן על "סמכות להחליט בענייני ההלכה", הרי הוא נמצא למעשה רחוק מניצול מודרניסטי של זהות זו כבסיס לחידוש. מודרניסטים רבים, כמובן, מעריכים את רעיון הסמכות הטמונה בקהילה דווקא כנוגדת את המסורת הנורמטיבית ומערערת אותה. זה פשוט איננו הכיוון בדיונו של הרב סולובייצ'יק.

עם ישראל, מושא דבריו, הוא עדיין עם הייעוד האידיאלי שנתגלה בדיונו אודות לוח השנה, והתורה בדבריו היא התורה שניתנה בסיני. אם כן, שני המוקדים הבסיסיים של זהות ישראל והתורה הם: (א) ישראל היא קהילה שהמשכיותה ההיסטורית החיובית עוצבה באמצעות לימוד והוראת התורה; ו(ב) לצד מסורת הלימוד זרמה תמיד חוויית חיי התורה עצמם. אכן, הרב מוצא במתח ובהשלמה בין האינטלקטואלי לחווייתי נושא מרתק וטעון. הרגישות לסוגיה זו איננה נובעת מתחושת הפער בין התיאוריה לדרישות העולם האמיתי. אלא, היא נובעת מתחושת העושר והגיוון של החווייה הרוחנית, והתיסכול בו נתקלים במסגרת המעשה האינטלקטואלי. כמובן, רק אדם המסור בצורה כה יסודית לחווייה האינטלקטואלית, יכול לחוש את מגבלותיה. בכל אופן, עבור הרב, סיפור ההיסטוריה היהודית איננו תיאור של עקירות, ניתוקים, פערים. אלא, זוהי שיחה לאורך הזמן בין דורות הקשורים לא רק באמצעות מטרה משותפת אלא על-ידי הבנה משותפת. מעבר הזמן איננו יוצר מרחק או ניכור; אדרבא, הוא מוסיף משתתפים לשיחה שנמצאת בהפרייה מתמדת. אין צורך להוסיף שגם ללא הנחות מטאפיזיות, ניתן לענות על שאלת מהותה של ההיסטוריה – איך צריך לתפוש אותה, לכתוב אותה? מה חשוב תיעוד העבר? – רק באופן הסובייקטיבי ביותר.

הרב סולובייצ'יק חוזר תדירות לעולם הדימויים של קהיליית המסורה, הקהילה שהמשכיותה היא תמצית התורה שבעל-פה. המשכיות זו מיוצגת, כמובן, בחוויית ה"לימוד", שהיא חווייה אישית מאוד, ואף רגשית:

כשאני יושב ללמוד, הנני נמצא תיכף ומיד בחבורת חכמי המסורה. היחס בינינו הוא אישי. הרמב"ם מימיני, רבנו תם משמאלי, רש"י



יושב בראש ומפרש, רבנו תם מקשה, הרמב"ם פוסק, הראב"ד משיג. כולם הם בחדרי הקטן, יושבים סביב לשולחני... תלמוד תורה... היא חווייה כבירה של התיידדות של דורות הרבה, הזדווגות של רוח ברוח, איחוד של נפש בנפש. אלה שמסרו את התורה ואלה שקיבלו אותה מזדמנים לפונדק היסטורי אחד.<sup>36</sup>

או שוב:

חברת המסורה נוסדה על-ידי משה בשחר ההיסטוריה שלנו ובהת-גשמות חזון אחרית הימים של ההיסטוריה שלנו יצטרף אליה המלך המשיח.

מה מאפיין חברה זו? מסירות מוחלטת ללמידה והוראה. סיסמתה היא – למד וקבל הוראתם של אחרים. היא דורשת שכל יהודי יהיה בעת ובעונה אחת מורה ותלמיד, שכל השייך לחברה יחזיק ביד אחת במורה זקן בעוד היד השנייה נחה על כתפיו החלשות של תלמיד צעיר. חברה זו, שמייצגת את עצם תמצית היהדות, חוצה את הדורות והשנים ובידה המפתח לנס ההישרדות שלנו.

בשבתות הקיץ הארוכות אנו מקדימים לאמירת פרקי אבות קביעה הנוגעת למעורבותנו המוחלטת בקהילת המסורה: "משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים וזקנים לנביאים ונביאים מסרה לאנשי כנסת הגדולה". במלים אחרות, היהדות מתבטאת באמצעות שלשלת הקבלה. ידיים מתחברות; דורות מתאחדים. חברה אחת מקיפה את העבר, ההווה והעתיד כפי שכבר ציינת, עניין מסובך ומורכב הוא להתקבל לחברה זו.<sup>37</sup>

חברה זו אמנם פתוחה לכול, ואף דורשת שכולם ייכנסו לתחומיה, אך היא מודה באליטיזם שבה. בו בזמן, אין היא נמצאת בשולי חוויית עם ישראל. אכן, ניתן לחוש שבעבור הרב סולובייצ'יק מהווה חברה זו את עצם התמצית של קהיליית היהדות; בה ודרכה אנו מגלים את משמעותה של המחויבות היהודית וייעודה.

לקהילייה זו ישנו היבט נוסף, והרב מקפיד להדגיש מציאות שנייה זו. היא יוצרת חלק מקהילת המסורת אך איננה תורמת למהותה האינטלקטואלית. לעתים הרב סולובייצ'יק מזהה אותה – שוב, ברמה אישית – עם דמויות-אם בכירות; במקרים אחרים ממחיש אותה העם ככלל, שנושא את האחריות להגשמת המחויבות היהודית במהלך ההיסטוריה. ישנו, מחד, תיאורו את אמו ואת הרבנית מטלנה<sup>38</sup>:

אנשים טועים כשהם חושבים שישנה רק מסורה אחת וקהיליית מסורה אחת – קהילת האבות. אין הדבר כן. יש לנו שתי מסורות,

שתי קהילות, שתי שלשלות הקבלה – קהילת המסורה של האבות, וזו של האמהות. "כה תאמר לבית יעקב (= הנשים) ותגיד לבני ישראל (= הגברים)" (שמות יט, ג), "שמע בני מוסר אביך ואל-תטש תורת אמך" (משלי א, ח).

אני מודה שאינני יכול להגדיר בדיוק את התפקיד המסורתי של האם היהודיה. אני מקווה שאצליח להסביר אותו בצורה עקיפה. יורשה לי להסתמך על נסיוני. הייתי מנהל שיחות ארוכות עם אמי. למען האמת, היה זה חד-שיח ולא דו-שיח. היא דיברה ואני שמעתי אותה "במקרה". על מה היא דיברה? אני חייב להשתמש במונח הלכתי בכדי לענות על שאלה זו: היא דיברה מענינא דיומא. הייתי מסתכל כיצד היא מסדרת את הבית לכבוד החג. הייתי רואה כיצד היא מתפללת; הייתי צופה כיצד היא קוראת את פרשת השבוע כל ליל שבת ואני זוכר עד היום את הלחן מעורר הגעגועים. למדתי ממנה רבות.

מעבר לכל, למדתי שהיהדות מתבטאת לא רק בקיום פורמלי של מצוות, אלא גם בחיים עצמם. היא לימדה אותי שיש למצוות טעם וחום. למדתי ממנה את הדבר החשוב ביותר בחיים – להרגיש את נוכחות האל ואת המגע העדין של ידו הנחה על כתפיי החלשות. ללא הוראתה, שנמסרה לי לרוב מתוך שתיקה, הייתי גדל להיות יצור חסר-נשמה, יבש ואדיש.

מצוות השבת, למשל, נמסרו לי על-ידי אבי; הם היו חלק "ממוסר אביך". השבת כישות חיה, כמלכה, נמסרה לי על-ידי אמי; זהו חלק מ"תורת אמך". האבות ידעו הרבה על השבת; האמהות חיו את השבת, חוו את נוכחותה וקלטו את יופיה ופארה.

האבות לימדו את הדורות כיצד לשמור את השבת; האמהות לימדו את הדורות כיצד לקבל את פניה של השבת וכיצד ליהנות מעשרים וארבע שעות נוכחותה.

הרבנית, כפי שצינתי לעיל, הייתה אחת הנשים המעטות להן נמסרה המסורה האמהית, "תורת אמך". היא ייצגה את קהילת המסורה בנאמנות ומסירות רבה. היא שמרה מתוך מסירות וטוב-לב על האוצר שהופקד בידה, והיא ידעה כיצד לגונן עליו וכיצד למסור אותו לדור נוסף. היא הייתה מורה יוצא דופן.

תיאור זה תואם במדויק לניתוחו של הרב את שתי צורות הסמכות המסורתית: זו של הבנה והכרעה מלומדים, וזו של חיי העם עצמו. גם במשלי א, ח הוסבר באותו רובד רחב; ואין צורך לומר שיש לזכור את המדרש על הפסוק ואת עולם הדימויים הקבלי של כנסת ישראל<sup>39</sup>. ולמרות

שכותרתו של המאמר המוקדש לרעיון זה היה אכן "שתי צורות מסורה", שוב אין כל ציון שהסמכות הטבועה בנסינו של ישראל נתפשת כמנוגדת למורשתו הנורמטיבית; כך גם אין עניין רב בדיון בסוגיא זו<sup>40</sup>. נסיון ונורמה אינם זהים אך הם זורמים באותו כיוון ומשלימים זה את זה. (אין צורך לומר שכל ניתוח של עמדתו ההלכתית של הרב סולובייצ'יק יצטרך להתחשב גם בנכונותו להיענות למציאות המודרנית – תופעה שאיננה בולטת בכתביו). אם כן, זהו המרכיב השני של הקהילה כתורה שבעל-פה: הקהילה שעצם חייה הם הגשמה מתמדת של התורה.

באמצעות קהילה מסורתית זו – בשני היבטיה – מוצא היהודי את ה':

היחיד והציבור חייבים להיכלל על-ידי פעולת זיהוי היסטורי עם עברה ועתידה של האומה, גורלה וייעודה... כך מתדבק היחיד באלוהים דביקות גמורה ומוחלטת שאין אחריה שיבה ורתיעה<sup>41</sup>.

שוב נמצאים היחיד ומסעו במרכז העניינים. ושוב יכול היחיד היהודי להשיג את יעדו הסופי רק בקהילת יהודים, בעבר, בהווה ובעתיד.

מעניין הדבר שהרב סולל שתי דרכים לדביקות ב"זבקותם משם", מאמר המוקדש בעיקרו לאפשרות וצורות הקשר עם אלוהים. ישנה הדביקות דרך לימוד התורה, שבה, כפי שהראה רביצקי<sup>42</sup>, התורה המשותפת לאדם ולאלוהים יוצרת בסיס הכרתי לקשר. אך ישנה גם הדביקות דרך התנהגות מוסרית בתוך הקהילה, למרות שבסיסה התיאורטי מפותח פחות, ולמרות שקהילה זו היא לדברי הרב רק קהילת הברית והמחויבות<sup>43</sup>. בקטע שצוטט לעיל, שנמצא ממש בסוף המאמר, הרב סולובייצ'יק מבטל כנראה הבחנה זו<sup>44</sup>.