

## מעבר למורכבות

### בעקבות תגובתו של הרב אברהם וולפיש

ידידי הרב ד"ר אברהם וולפיש (להלן: רא"ו) המשיך את הדיון בתורת בריסק, תוך שהוא מזכה אותנו בהארות חשובות. בין הפנינים שהעלה ברשת מחקרו נמצא סקירה מרתקת על רגישותם הטקסטואלית העדינה של גדולי השיטה; ניתוח מבני (כמדומני ראשון מסוגו) של חידושי ר' חיים הכתובים; וכלי חשיבתי חדש וחשוב, הלוא הוא המעגל הלמדני. יכולתו של רא"ו להתעמק בעולמו של בית המדרש המסורתי כאחד מבניו המובהקים, וגם להסתכל עליו מבחוץ תוך ניצול דרכי חשיבה שנולדו במחוזות אחרים, מעשירה ומגרה אותנו. בעקבות דבריו והתמונה המורכבת העולה מהם, אנסה למקד את חילוקי ההשקפות בינינו, וגם לבחון את הנושא שלנו בדרכים נוספות. ואין ספק כלל שמקיימים אנו בעצמנו "את והב בסופה"<sup>1</sup>.

#### המעגל הלמדני

המעגל הלמדני יוצר דרך הסתכלות חדשה על עולם הלימוד ההלכתי. רא"ו רואה את העיון הטקסטואלי ואת ההמשגה כעומדים ביחס מעגלי. יסוד זה במודל שלו אינו משעבד אלמנט אחד לחברו, והם למעשה קשורים זה לזה באופן שאינו ניתן להפרדה. דבר זה נכון אף שחכמי בריסק הדגישו את עקרונותיהם ואת מושגיהם הדגשה יתרה, כפי שמצייין רא"ו לא אחת. כפי שאנסה לבאר בהמשך, אני מעדיף בסופו של דבר להבין שלפנינו יחס של אמצעי ומטרה. הסברה היא הטרקלין, והעיסוק המיומן בדקויות הטקסט משמש כפרוזדור אליו.

ערכו הרב של המעגל הלמדני נובע לא מעט מגמישותו, תכונה אותה הדגיש רא"ו בדבריו. ועם כל זה, אין הלמדנות הבריסקאית נכנסת בו לדעתי - וייתכן ככל שיוכל - וזאת בשל המעטפת הפרשנית העוטפת אותו. כאן מגיעים אנו למה שמהווה, כנראה, קומה שנייה במודל של רא"ו. בעיני רא"ו לימוד הגמרא - ברוח תורת ההרמנויטיקה - הוא בעיקר פרשנות של מקורות כתובים, והוא משתמש במושג 'פרשן', לפי התרשמותי, כמעט כשם נרדף ל'לומד'. מקומה של ההמשגה הוא בארגו כליו של הלומד-הפרשן, והיא משמשת לו כאחד משני האמצעים ליישוב קשיים במקור. רא"ו מסכים כמובן שמבין השניים, העדיפו הבריסקאים לפתח בעיקר את ההמשגה, ובהם הגיעו לשיאי החידוש והתחכום. אבל עדיין יסודו של דגם המעגל הלמדני הוא "בהנחה שהיעד של

1. על פי קידושין ל ע"ב.

הלומד הוא הבנת הטקסט, והבנת הטקסט מורכבת ממרכיבים טקסטואליים ומושגיים" (רא"ו, עמ' 104). המעגל נע בין שני אלה, ומגמת פני שניהם אל עבר הפרשנות.<sup>2</sup> ומכאן שדומה הלמדנות התלמודית למעגל ההרמנויטי בתחומים אחרים: אין מרגישים ב'מעגל' "כאשר פירוש הטקסט הוא נקי מקשיים. המעגל עולה על פני השטח ומשפיע על דרכי הפרשנות כאשר עולים קשיים, ובהם מתגלים המתחים בין הבנה פשוטה של הטקסט לבין עולם המושגים המקובל" (עמ' 103-102).

בעיניי אכיפת מסגרת חשיבה זו על הלמדנות הבריסקאית חוטאת לאמת. חכמי האסכולה הבריסקאית הפליגו לים התלמוד על מנת לחדור אל מעבר לטקסטים, לקרוע מסכים ולגלות תהומות. המקורות שימשו בידם ככלים, כאתגרים וכתמרוורים, שמשמעותם התבררה עם סיומו המוצלח של מהלך הגילוי. מציאות זו מוכחת, בין השאר, משתי עובדות שעליהן אייחד כאן את הדיבור: א. יחסם הדו-משמעי של חכמי בריסק לקשיים במקורות; ב. תכונותיה המיוחדות של תורת הגרי"ד סולוביצ'יק. אפתח בעניין הקשיים הטקסטואליים.

רא"ו הרחיב בעניין רגישותם של חכמי בריסק לדקויות לשון. הדגמותיו מאלפות מאוד, ואנו אסירי תודה לו על הארת אתר חמד זה במסורת הלמדנית. מהן ההשלכות של רגישות לשונית זו? על פני הדברים, הלקח הוא שלעולם לא תינתק הסברה מן הטקסט - ממנו היא יוצאת ואליו היא תמיד חוזרת. המחבר מגולל בפנינו, הקוראים, פן שלא היינו מודעים אליו די. עד עתה סבורים היינו שגאוותה של בריסק על הסברה המופשטת; ואילו רא"ו מראה לנו את מקוריותם של חכמי בריסק בהבנת 'פשוט פשוט'. תמיד הערכנו את הבריסקאי כחוקר ומעמיק, והנה נחשפת דמותו כבלשן המדקדק דיוקי שפה.

אלא שמעתה עומדים אנו בפני דילמה. כבר עמד רא"ו על כך שבעניין זה עצמו, היינו התייחסותם למקורות, השתמשו הבריסקאים בגישות הפוכות. מצד אחד רגישים הם לרמיזה הקלה של הטקסט ומוכנים להיאחז בה ולבנות עליה 'חידוש'; אך מצד שני קשה למצוא אח ורע ליכולתם להתעלם ממשמעותם הפשוטה של המקורות. רא"ו הוכיח ביותר את המציאות הפרדוקסלית הזו, אלא שלטעמי לא נתן את דעתו להשלכותיה כל הצורך. אם נתמקד בצד הראשון של המטבע, עשויים אנו לקבוע - בעקבותיו של רא"ו - את משקלם הרציני של היסודות הפרשניים שבשיטה. אך דומני שלפני שמגיעים אנו למסקנה, יש להעניק את תשומת הלב הראויה לתמונה בשלמותה. לא הכפיפה הפרשנית היא המסוגלת להכיל ולכלכל בצוותא שתי מגמות שונות כל כך. כל עוד תקבל הנחתו של רא"ו "שהיעד של הלומד הוא הבנת הטקסט", לא תנוח דעתנו מידידות מוזרה זו.

2. אולם לפעמים משתמע מדברי רא"ו שהיחס המעגלי הוא בין פרשנות מצד אחד, לבין המשגה שאינה פרשנות מצד שני. למשל, כאשר הוא כותב על ר' חיים: "האם ההמשגה הבריסקאית נועדה מראש כאמצעי להבנת טקסטים או שמא הדיון הטקסטואלי נועד כאמצעי להוביל לסברה קונצפטואלית?" (עמ' 116). אולם בדיון הראשוני והמכונן במושג המעגל הלמדני, מטעים רא"ו שבכל מקרה, היעד של הלומד הוא הבנת הטקסט. הדיון שלי כאן מתייחס להגדרה ראשונית זו. וראה עוד בהערה הבאה.

אולם רא"ו כתב גם משפט אחר הקרוב לדעתי יותר למציאות הבריסקאית: "עיניו של הלמדן הבריסקאי תמיד תרה אחרי הניואנס הטקסטואלי הדק... במטרה להגיע לתובנה קונצפטואלית חדשה" (עמ' 101). כלומר, הלמדן הבריסקאי מעוניין בפרשנות כאמצעי למטרה. המטרה היא התובנה הקונצפטואלית החדשה, ודווקא מטרה זו היא המולידה את רגישותו לדקויות של ניסוח.<sup>3</sup>

כנהר המכוסה שכבת קרח, כך הסוגיה התלמודית בעיניו של הבריסקאי. המקורות ההלכתיים הכתובים הם המעטה הקפוא, ואילו למטה באפיק, ממשיכה הזרימה במרוצתה - היא הסברה השוטפת מתחת לפני השטח. המטרה היא לצלול למים העמוקים, קרי, לרדת לעומק העניין. מה מונע מאתנו מלצלול? העובדה שהמים אינם נראים. אנחנו נמצאים פה למעלה, במקום שהכל חלק ושטוח. מי בכלל אמר שיש דבר מעבר לטווח ראייתנו? מניין לנו להעז להניח שהגליד מכסה מעינינו תהום, ובו עולם שלם של חיים ותנועה? ושמה עיננו המוגבלת היא הצודקת, ואין פה יותר מהשטח הרדוד והחדגוני הנראה בפשטות? ובכן, כדי להגיע לשם, לעומק העניין, הורה ר' חיים את דרך המלך. יש למצוא שבר במעטה החיצוני, שדרכו ניתן לחדור פנימה. כלומר, לאתר קושי טקסטואלי בסוגיה, המפריע למראה החלק, והעשוי להוביל אותנו ליסודות. ואם לא יעלה בידנו למצוא שבר, נחפש סדק, ונשתדל להרחיב אותו. אם גם סדק איננו, נתעקש ונתור אחרי מקום של קרח דק, שדרכו ניתן להעלות חשד שכאן אין הדברים בדיוק כפי שהם נראים מלמעלה, ושם נתחיל לקדוח. כלומר, נעסוק במזורזיות של הטקסט, בקושיות העולות מתוכו ובדקויותיו העדינות, לא כמטרה לעצמה, אלא משום שאנו יודעים מניסיון, שפתח כלשהו, הקטן כחודו של מחט, עשוי להוביל אותנו לאולמות רחבים בעלי הוד מלכות. זו משאת נפשו של הבריסקאי.

3. רא"ו אינו מעיר על סתירה כלשהי בין משפט זה לבין מגמתו הכללית, וזאת בהתאם לגישתו המורכבת. ואולם, היכן עובר הגבול בין מורכבות לחוסר עקביות? רא"ו ואנוכי נמצא את עצמנו נבדלים בסוגיה זו, והפער הזה במזג האינטלקטואלי עומד בהכרח ברקע הדיון שלנו. עקב כך התקשיתי מדי פעם בפעם בהבנת דברי המחבר ובהתייחסות אליהם. לדוגמה, בנושא הנדון (היחס בין הסברה והטקסט בתורת בריסק), לא היה לי קל לאתר את העמדה המדויקת המסתתרת מאחורי המשפט "אין היא (הזיקה המעגלית) מאפשרת את מידת העצמאות של אחד מהמרכיבים שנכון יהיה לתאר אותה כמטרה ואת השני כאמצעי" (עמ' 105), לעומת ההתבטאויות שהבאנו כאן בפנים. דוגמה אחרת: לאורך רוב מאמרו של רא"ו, הנימה השולטת היא הסתייגות ("איני שותף" [עמ' 108]) מהערכת את תורתו של הגרי"ד, ומכך שהמאפיינים הייחודיים המצויים בשעורים לזכר אבא מרי, הופיעו רק "פה ושם" בלימודו השוטף של הרב. לאחר מכן נכתב ש"אחרי הביקורת וההסתייגויות, [יש] לאמץ מסקנות הדומות לאלה שהסיק רא"ק" (עמ' 118). ושוב בפסקה הבאה, כתב שיש "הבדלי ניואנסים בין לימודם של ר' חיים והגרי"ד" - הערכה מתונה הרחוקה מעמדתו. עם כל זה, וכדי לקיים את הדיון הזה בפועל, אצטרך להתייחס בדבריי להלן לקביעותיו של רא"ו שנראות לי עיקריות, תוך התעלמות מסוימת (שלפעמים אעיר עליה) מן האלמנטים הנראים לי כמנוגדים להן; ליתר מכך אינני מסוגל. אם יאמר שהדיון שלי לוקה בכך שהוא נסוב רק על פן מסוים של הדברים, ייתכן שתהיה זו אמירה צודקת.

מכאן שעשוי הוא - בחדא מחתא - גם לנצל עד תום את רמיזותיו של המקור הכתוב, וגם להפנות עורף לפשוטו. מטרתו היא 'שלמות', ברוח דברי הרב זיין.<sup>4</sup> עיקרו של בניין שלם זה הוא מערך מושגי הנמצא בלב הסוגיה, אבל מובן שגם נתונים טקסטואליים כלולים בו.<sup>5</sup> כדי לבנות בניין זה הוא בודק ראיות כתובות בהקפדה. אך משנבנה הבניין, ומשהשתכנע שהדברים מסתברים, אין הוא נרתע מ'צריך עיון' ומוכן לסמוך על האינטואיציה שלו שמה שנבנה עומד בכל זאת איתן. אינני יודע מי טבע את המכתם הלמדני "אין מתים מקושיות", אבל במהותו הוא שייך לתורת בריסק. את הפרט שאינו מתאים לבניין, אותה לבנה שבשלב זה לא מצאנו לה מקום, מוכן הלמדן 'להשאיר בינתיים בצד'. סוף סוף, הפרשנות החלקה של כל המקורות לא הייתה עיקר שאיפתו. עינו החדה של רא"ו לא בגדה בו והוא הבחין בהבדלים שבין ר' חיים והגרי"ד בנושא זה. הבדלים אלה הם חלק אופייני ממערכת התמורות שחלו בשיטה במעבר מן המייסד לנכדו הגדול. הגרי"ד פחות תלוי מסבו במציאת 'נקודות שבר', שרק דרכן ניתן לצפות בנביעתן של הסברות. על כן, מצד אחד אסמכתאותיו הן עדינות יותר (כפי שמדגים לנו רא"ו); אבל מעבר לכך, עשוי הוא לצלול למעמקים ולהפליג למרחבים, ללא כל 'תירוץ' ואמתלה מבחינה טקסטואלית. אותה שאלה מציקה שהזכרנו - "מניין שיש עומק מתחת לפני השטח?" - כבר אינה קיימת אצלו. הגרי"ד אינו זקוק להוכיח דבר זה, כי לאחר שני דורות, הוא כבר 'נמצא' שם. לגבי ר' חיים עצמו, התעלמותו מקשיים במהלכו הלמדני עוררה את מחאתם של גדולים אחרים, דוגמת החזון איש. הם התרשמו - ואפשר בהחלט להבין אותם, כאשר מעיינים אנו בחידושי הכתובים - שר' חיים מודה בכך שיש להביא מופת חותך, למצוא 'שברים' שדרכם ניתן להוכיח את הסברה בבירור.<sup>6</sup> על פי התרשמותם זו צעדו את הצעד הבא: דחיית המופת והפלת הבניין. אולם אצל הגרי"ד הכול כבר גלוי, ואותה שכבה חיצונית היא כמו שקופה ממש ואינה מסתירה דבר. ממילא, כבר מוותרים אנו במפורש על הניסיון ליישב את הכול - "אין מתים מקושיות". המטרה היא להבין ולהסביר את עצם השיטה.

על כל פנים, בין בתורת ר' חיים ובין בזו של הגרי"ד, כאשר נביא בחשבון את כל סוגי ההתייחסות הטקסטואלית של הבריסקאים, קשה לדעתי להצביע על הפרשנות כמעטפת החובקת את כל המפעל. הפרשנות נמצאת והיא חשובה מאוד. אבל האומר

4. ראה: א' קרומביין, 'מר' חיים מבריסק והגרי"ד סולוביצ'יק ועד "שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין" - על גלגוליה של מסורת לימוד, **נטועים** ט, תשס"ב (להלן: מאמרי), עמ' 59.
5. מכאן שניתן לדחות את הסתמכותו של רא"ו על הערתו של ר' חיים "נפקא-מינה להבנת הגמרא" (רא"ו, הערה 28). לדעתי מצביעה האמירה על כך שהסברה ('הבנה') היא היעד; ומובן מאליו שסברה משליכה על פרשנות הסוגיה.
6. הוכחות כאלו כינתי במאמרי "חדות, מעין-מתמטיות, ומוכרחות". רא"ו (הערה 32) ואולי קוראים נוספים הבינו שלדעתי אי-אפשר לדחות או להפריך אותן. אבל התכוונתי רק לאופן ולרוח בהם מוצגות הוכחות אלו ולניסוחן.

שזה היעד של הלומד, דומה בעיניי כמי שרואה רופא העסוק באבחון מחלה, ומתאר את יעדו כפרשנות צילומי רנטגן.

העניין השני המקשה מאוד לדעתי על הכללת תורת בריסק במעגל הלמדני, שהוא פרשני במהותו, הוא המכלול של תורת הגרי"ד.<sup>7</sup> כוונתי כאן לכל אותן תכונות שבהן דנתי במאמרי, ואותן ניסיתי להדגים. רא"ו בחן את טיעוני בסוגיה זו בשניים: האם דומים שיעורי היארצייט לשיעורים הרגילים של הגרי"ד, והאם בכלל מייצגות תכונות אלו את דרך החשיבה או רק את דרך ההצגה. לשאלות אלו אתייחס להלן. לענייננו כאן נדמה שכדי להכניס את הגרי"ד למעגל הלמדני, נצטרך להניח הנחה מרחיקת לכת, דהיינו שאפיונים אלה אינם קיימים כלל בתורתו במידה משמעותית. ובנקודה זו אני חוזר ומביע את דעתי, שנתקשה למצוא בין תלמידי הרב מי שהיה מקבל זאת.

למשל, הבאתי את הבניין הסברתי המשולש בהסבר ברכת הזימון (מאמרי, עמ' 82), ואת המשך הרחבת המהלך מתוך השיקול ש"כך פשוט ביותר", והוספתי להעיר שסוג דיון זה "דומיננטי מאוד" בשעורים **לזכר אבא מרי**.<sup>8</sup> התמודדות כזו אינה פרשנית; מרוצת הרעיונות האלה אינה באה כדי ליישב טקסט מוקשה.

דברים אלה יפים לדעתי לגבי מכלול התכונות שמנתי שם ואין צורך כאן לחזור על הדברים. ההרגלים שצינתי, מילאו תפקיד מרכזי לא רק בשיעורים השנתיים, אלא גם באלה השוטפים. רא"ו אינו מסכים להערכה זו, ועל כן חובה עלינו להתייחס לשאלה: האם ישנם, כדברי עמיתי, הבדלים משמעותיים בין שיעורי היארצייט לבין שיעוריו האחרים של הרב?

### **"שעורים לזכר אבא מרי": האם הם מייצגים?**

כאשר הארכתי באפיוני שיעוריו השנתיים של הגרי"ד, התכוונתי יותר להמחיש, ופחות להוכיח. הלך מחשבתי לא היה, 'הנה רואים אנו את דרכו של הרב בהזדמנויות המיוחדות הללו, סימן שכך נהג הוא בכל לימודו'. לא ראיתי ברצינות יתירה את הסברה שבשיעורים השנתיים הרב חרג מאוד מהרגליו הקבועים, בעיקר משום שעל סמך התמצאותי האישית ברור לי שאין הבדל כזה, וגם אמרתי בפשטות שמן הסתם יסכימו אתי יודעי דבר. אחד מיודעי דבר אלה לדוגמה, הרב שמואל בוילן, העמיד את שיעורי היארצייט מול השיעורים הרגילים, והעלה שהראשונים הם מוקנים וממוקדים יותר, אבל לא הזכיר הבדלים מתודיים של ממש.<sup>9</sup> ואילו רא"ו, חברי לספסל הלימודים, מעריך את הדברים

7. אינני סבור שיש לשייך את תורת בריסק בכלל למעגל הלמדני, אך ההוכחה שלי כאן היא מרכזי לימוד של הגרי"ד באופן מיוחד.

8. בניגוד לחידושי ר' חיים על הרמב"ם. קביעה זו שלי היא אמפירית וניתנת לבדיקה (השווה רא"ו, עמ' 106-108).

9. ראה: M.D. Genack (ed.), *Rabbi Joseph B. Soloveitchik - Man of Halacha, Man of Faith*, Hoboken N.J. 1998, p. 171. דרך אגב, הרב בוילן שם (עמ' 166) מתייחס להבדל בין שאלות ראשוניות למשניות, שנדון כאן הרבה. הוא אומר שהוא שמע על ההבדל הזה לעתים קרובות

באופן כה שונה, עד שכתב במקום אחד שהאפיונים המיוחדים האלה הופיעו אצל הגרי"ד 'פה ושם'. די בעובדה זו כדי להראות כמה צודק הוא, שהשיפוט הסובייקטיבי משחק פה תפקיד. זיכרונונו בשיעורים שהתקיימו לפני שלושים שנה חשוד, ואנחנו בהכרח מסתמכים על מה שרשמנו בשעת מעשה, ומובן שהשחזור מתוך רישומים אלה אינו נקי מבעיות. משום כך ישנו יתרון בספר מודפס שיצא לרשות הרבים במהדורה מוסמכת באישורו של בעל השיעורים ז"ל עצמו. אלא ששוב, רא"ו טוען ברצינות שאין להקיש מהם למצב הכללי. משהתעוררה שאלה זו, אין להתעלם ממנה.

ההתמודדות עם טיעון זה היא קשה, משום שחומר רב הודפס בעריכתם של תלמידים ושומעים, ואם כן רוב 'הראיות' לא ראו אור באופן מוסמך. בכל אופן, נראה שיש מה ללמוד מרשימותיהם של תלמידי הרב המובהקים. נפנה לדוגמה לעניין ה'נושאים השלמים', המאפיין מאוד את **השיעורים לזכר אבא מרי**.

בעניין זה נחוצה קודם כל הבהרה, נוכח אי-הבנה שהשתרבה לדברי רא"ו (שאינו הוא בהכרח אחראי לה). הוא כותב: "שיפוט והערכה באשר למכלול ולרוח תלויים במידה רבה במינון של התופעות, והרי רא"ק מודה שמינון התופעות בשיעורים לזכר אבא מרי שונה באופן משמעותי ממינון בשיעוריו ובכתביו האחרים של גריד"ס" (עמ' 108). להד"ס. הצבתי מכלול תכונות המופיע בשיעורים לזכר אבא מרי; ובתור מכלול, הוא מאפיין לדעתי את כלל לימודו של הגרי"ד בקביעות. המרב שניתן לומר הוא שהמינון היחסי של התכונות שונה בשיעורים הרגילים לעומת שיעורי האירצייט. ברוח זו ציינתי, שבשיעורים לזכר אבא מרי משתלבים מרכיבי השיעור יחד ליריעה רחבה המבארת תחום או נושא הלכתי בשלמות. בעניין זה בעיקר, ניכר שוני משמעותי בהשוואה ללימודו השוטף של הגרי"ד. אבל בוודאי שהבדל ניכר אין פירושו קעדר מוחלט. כבר הזכרתי את קביעתו של מורי הרא"ל, שהתרשם מאוד ממוכנותו של הגרי"ד - בהוראתו הקבועה - לעיין ב'נושאים'. לאור השגתו של רא"ו אוסיף כמה דברים בעניין.

גם כאשר לא הגיעו הלבנים הבודדות שבתורת הגרי"ד לכלל בניין תלפיות, הפוטנציאל לבניין כזה גנוז בהם עדיין, ועובדה זו לא נעלמה מתלמידיו המובהקים. תופעה ייחודית מתבטאת, למשל, אצל אחד מהגדולים שבהם, הרב צבי שטר שליט"א. הרב צבי שטר, שתורת רבו שגורה בכל יצירתו התורנית, וגם עושה רבות להפצתה, מציב בפנינו 'קונטרסים'. הלוקח לידי את ספרו **ארץ הצבי**<sup>10</sup> ימצא שם ארבעה קונטרסים העוסקים ביסודותיו של נושא הלכתי. תוכנן של יצירות אלו הוא כולו מתורת הגרי"ד, כפי שמפרט המחבר בהערותיו, ורק הסידור והעריכה הם משל הכותב. ברם, אף שחותרו של המחבר טבוע בהם, הפיתוח האורגני של הרעיונות דומה מאוד לסגנון המצוי בשיעורים לזכר אבא מרי. ישנן 'קושיות', אבל במינון נמוך; הדיון אינו משועבד להן, והוא חורג בהרבה מעבר להן. עיינו ב'קונטרס הסמיכה' (שם, עמ' רכה), למשל,

מהגרי"ד ז"ל בעצמו, כדבר המבחין את הגישה הבריסקאית לעומת שיטות אחרות. הרי לנו תנא מסייע חשוב ביותר לדברי הרא"ל בנושא זה.

10. הרב צ' שטר, **ארץ הצבי**, ירושלים תשנ"ג.

וראו שמסגרת הדיון היא תמיד מה שיש לומר 'בביאור העניין', והקושי המעטות מופיעות בדרך כלל באמצע הדיון, ולא כנקודת מוצא. השפעותיה והשלכותיה של הסברה מתגלגלות בטבעיות וברצף, תוך ניהול משא ומתן עם המקורות, שבו תופעת 'הקושיה' היא סממן משני לכל היותר.<sup>11</sup>

הרב צבי שכטר אינו היחידי שארגן את תורת הגרי"ד ב'קונטרסים' מעין אלו. גם הרב יוסף צבי רייכמן מגולל בפנינו קונטרסים - לדוגמה, **ברשימות שיעורים**<sup>12</sup> על מסכת סוכה, בעניין 'מצוה הבאה בעברה' (עמ' קכ), 'בל תוסיף' (עמ' קלז) ועוד. איננו יודעים באיזו מידה פירש הגרי"ד עצמו את נושאי הקונטרסים האלה באופן מרוכז במהלך שיעוריו הקבועים, ומה מתוך התוצר הסופי הוא תרומת העורך. כך או כך, רואים אנו כיצד חשיבתו ההלכתית של הגרי"ד ניתנת לבנייה בצורה כזו, ושהתופעה אינה מצטמצמת לשיעורים השנתיים. על פי ניסיוני, קשה מאוד למצוא מקבילה לתופעה מעין זו אצל גדולי תורה בעלי נטייה בריסקאית, חוץ מהגרי"ד (ותלמידיו).

נחזור לעוד אחת ממידותיו הלמדניות החשובות של הגרי"ד. הסוגיה מוסברת וחלקת פנים, והראשונים כבר ביארו את שיטותיהם. אבל הרב איננו שבע רצון, ככל הנראה מסיבה אחת בלבד: משום שהסברים הקיימים אינם נמצאים בעולם ההמשגה של בריסק. הדגמתי תופעה זו, שאיננה מתיישבת עם הגדרה פרשנית של הלמדנות, מתוך השיעורים השנתיים (ראה מאמרי, עמ' 77 והלאה). רא"ו פסח על קו אופי זה ולא התייחס אליו, ואני מבין שלדעתו הוא לא בלט בשיעורים השוטפים; ועם זאת אני עומד על כך שאצל הרב היה נוהג זה דבר שבשגרה.

כאשר פעם הרצה הרב מהלך, שנחיצותו הטקסטואלית לא נראתה, קרא לעברו אחד התלמידים (ידידי ד"ר דב פרימר) ממקום מושבו: "איך אפשר לדעת שסברה זו נכונה היא?" בהתחשב ב'מורא הרב' ששרר בחדר, קריאה כזאת על ידי תלמיד צעיר מן השורה (גם אם יהיה בעל אומץ כידידי הנ"ל) יכלה מן הסתם להתפרץ לאוויר העולם רק אם 'הגיעו מים עד נפש'.<sup>13</sup> בכל אופן, לגביי, באופן אישי, זכורני היטב שההסתגלות לדרכו זו של הרב הייתה אחת מן המשימות הקשות שלי כתלמיד.

11. בנקודה זו מוכן אני לקדם פני ערעור מסוים. מה ראה יש מקונטרס שהוא מעשה ידי הרב צבי שכטר? הרי כל המעיין בשאר הסימנים שבספר יראה בבירור שהנטיה לגשת הישר ל'ביאור העניין' היא סימן היכר שלו. ואולם היא הנותנת. כל בניינו וגידולו של הרב צבי שכטר כלמדן מהגרי"ד הם; האם ניתן ברצינות לטעון שסגנונו המדובר הוא תוצר עצמי, יש מאין? הרי שאלה מעין זו שאלתי במאמרי לעניין תפיסתו הלמדנית של הרא"ל - מה מוצאה? אם נטשטש את ייחודו של הגרי"ד, או נייחס אותו במידה רבה לשיקולים חיצוניים ולא עקרוניים (כפי שעולה ממאמרו של רא"ו), יהיה ייחודם של שני תלמידיו הגדולים האלה - שעם כל השונה רב המשותף ביניהם - כחידה סתומה. רא"ו לא התייחס לכך, ולכן איננו יודעים אם לדעתו השאלה היא אכן שאלה.

12. הרב י"צ רייכמן, **רשימות שיעורים שנאמרו על ידי מרן הגאון רבינו הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק על מסכת סוכה**, ניו יורק תשמ"ט.

13. המשיך ד"ר פרימר את הסיפור: תחושת חרדה מן הבאות ניכרה על פניהם של היושבים בקירבתו של הרב. תשובת הרב, שנאמרה בחיך ובטון מרגיע, הייתה בערך כדלהלן: "עליכם לדעת שלקראת השיעור מצפה אני שתכינו רק את המקורות השייכים לסוגיה על אתר, אבל כשלעצמי, לפני שאני

בלימודו של הגרי"ד את מסכת נדרים, שהתפרשה כידוע בפירושו הקלסי והמנופה של רבנו נסים, בלט העניין במיוחד. הרב אף נתן לו ביטוי באמירה שהדהימה אותי: "הבעיה עם הר"ן היא, שהוא אומר בדיוק את מה שהוא מתכוון". האם תיתכן התבטאות אנטי-פרשנית גדולה מזו? סגולתו של הר"ן לפשט כל סיבוך, ללבן את כל הסוגיה כשמלה מחוורת, והכל בשפה שקופה ומדויקת - סגולה זו היא המוקירה את ערכם של פירושו בעיני כל לומד. אבל לא בעיני הרב, הלמדן הבריסקאי. עבורו, הר"ן הוא 'בעיה', מחסום התובע התמודדות מיוחדת. שהרי פירוש זה הוא לכאורה ההוכחה הניצחת שהלמדנות, בשיטתו של הגרי"ד, מיותרת. הכל ברור ונהיר, והסוגיה מצליחה לחיות בשלום, למרבה הפלא, ללא חסדיה של 'בריסק'.

אין צריך לומר שאתגר זה לא הרתיע את הגרי"ד. לדוגמה, בעניין נדרה של נערה מאורסה המופר דווקא על ידי האב והבעל כאחד, אמרו בית הלל שאם הפר האב את חלקו ולאחר מכן מת הבעל, אין האב יכול לחזור ולהשלים את הפרת הנדר בכוחות עצמו. הר"ן הסביר שהפרת האב הראשונה 'הקלישה' את הנדר, ונדר 'מוקלש' אינו עובר בירושה מהבעל לאב. הרב יוסף צבי רייכמן ערך את שיעורו של הגרי"ד בנושא זה, כאשר הוא מעיר ש"דבריו [= של הר"ן] טעונים ביאור".<sup>14</sup> אבל מדוע, ומה כאן בדיוק חסר ביאור? אילו היה הר"ן מרגיש צורך בהבהרות נוספות, ידו לא קצרה מלבאר את דברי עצמו. רעיון הדומה לעיקרון של הר"ן נמצא במקומות אחרים בספרות ההלכתית, ולא חשב איש מהמפרשים הקלסיים שדבר מה כאן אינו ברור דיו.<sup>15</sup> ועם זאת, לפי קנה המידה הלמדני של הרב, אין בכל זה כדי להניח את הדעת. ובכן, המשיך לבאר את שיטת הר"ן על פי חקירה וסיווג בריסקאיים מובהקים, היוצרים מערך מחשבתי חדש (עיין שם ברשימות שיעורים). דברי הר"ן עצמו מופקעים מפשוטם, אבל השיטה עצמה יוצאת נהירה יותר, אם מותר לומר, מכפי שיצאה מתחת ידיו של בעליה המקוריים.

עד כאן בחנתי את דרגת חריגותם של השיעורים השנתיים באמצעות הדגמות מלימודו הרגיל של הרב ומרישומי תלמידיו, כאשר ברור שכל ראייה שאביא אינה יכולה להיות יותר מהדגמה. לבדיקה מסוג זה אשוב בהמשך הדיון.<sup>16</sup> אולם, בשלב זה ברצוני לבחון את הדבר תוך עיון נוסף בשיעורי היארצייט עצמם.

לאחר שראו כותב שאין הוא מסכים להערכת הסובייקטיבית באשר לדרך לימודו של הגרי"ד, הוא מבטיח לנסות לבסס את דבריו באופן מוצק יותר. בהמשך הוא מראה, בצדק, שחלק ניכר מהשיעורים השנתיים עסקו בנושאים הלכתיים בעלי מטען רוחני, ושככל הנראה בחר הרב בנושאים אלה מטעמים חינוכיים. המגמה החינוכית גלומה גם בדברי אגדה שצירף הרב לשיעורים בשעת אמירתם, ושלא נכללו במהדורה המודפסת.

מציע הסבר, מחפש אני בכל הש"ס לוודא שאין עליו קושיה. אם אינני מוצא פירכה, זה סימן עבורי שהסברה אמיתית".

14. רשימות שיעורים על מסכתות שבועות ונדרים, ניו יורק תשנ"ו, חלק ב, עמ' רפג-רפד.
15. עיין לדוגמה בשולחן ערוך חושן משפט סימן רעו סוף סעיף ה; בביאור הגר"א שם ס"ק כג; קצות החושן שם ס"ק ב (בשם השל"ה) - כל זה בניגוד לש"ך שם ס"ק ד.
16. ראה להלן בעניין הררי קדם.



ומכאן נידונה גזרה שווה: כשם שהמסגרת השפיעה על המינון הערכי, כך נראה שהיא השפיעה גם על הזיקה שבין המיפוי המושגי לבין הצמידות לטקסט. ועל כן אין להקיש מהשיעורים השנתיים ללימוד השוטף כדבר המובן מאליו.

לענייננו השאלה היא: כיצד משליכה המגמה החינוכית המשוערת על המהלך הלמדני? ומבחינה זו ברור שכל הדיון (החשוב כשלעצמו) ביסוד החינוכי שצירף הגרי"ד לשיעוריו השנתיים, לא הובא כאן אלא על דרך הדוגמה והמשל. שכן הרצון והצורך לחנך יחד עם העברת שיעור הלכתי, אין לו כל קשר לסוג החשיבה ההלכתית הטבוע בשיעור. צרכים חינוכיים אינם תלויים כלל בנטייתו של הרב או של קהל תלמידיו למה שנגדיר 'המשגה', או 'התמודדות טקסטואלית'. לכן התזה שעל מנת להתאים את עצמו לקהל שהזדמן ליום הזיכרון של אביו, נקט הגרי"ד, מן הבחינה הלמדנית, בדרך שחרגה מצורת חשיבתו הרגילה, טעונה בדיקה לגופה.<sup>17</sup>

אך דווקא בעניין זה כתב רא"ו ביתר קיצור וסתמיות, שכשם שהמסגרת החברתית השפיעה על המרכיב החינוכי, כך היא הייתה עשויה להשפיע כאמור על החשיבה הלמדנית ועל דרך הצגתה. מטבע הדברים, כתב (עמ' 108), יש לצפות שהשיעורים האלה יתמקדו במהלך רעיוני ופחות בטקסט, וזאת בשל שלוש סיבות: משום שהם שיעורים בוודים, הם ניתנו בפני קהל רחב ולא לתלמידיו הקבועים, ומשום שרבים מהם נועדו לשלב חלק הלכתי עם חלק אגדי. אשר לגורם השלישי, כבר עמדתי על כך שלדעתי אין קשר מהותי בין הדברים. על פניו, גם הגורם הראשון אינו נוגע לעניין. אמנם צפוי ששיעור בודד ינסה לכסות נושא בשלמותו, אבל מדוע צפוי שהוא יהיה מהלך רעיוני, ולא מאמץ למדני מסוג אחר?<sup>18</sup> אך דומה שהגורם השני, ההתאמה למסגרת החברתית של הקהל הרחב שבפניו הרצה הגרי"ד את שיעוריו, הוא עיקרי בעיני הכותב, כי בו הוא מרחיב קצת יותר להלן. הוא משער שהקהל האמריקאי שאליו דיבר הגרי"ד היה שונה מהקהל הליטאי שלמד מפיו של ר' חיים, באשר לרמת התמצאותו במקורות, באופקו האינטלקטואליים, תחומי התעניינותו, וציפיותיו ממגיד השיעור. כדי להתייחס לדברים אלה, אצטרך לפרש מעט את רמזותם: נטען, ככל הנראה, שבאי השיעור השנתי היו 'קהל רחב', 'אמריקאים' בתרבותם, ושעל כן לא התמצאו כל כך

17. כל זאת כתבתי 'לשיטתו' של רא"ו. ואולם, לאמתו של דבר יש מקום לעיין בהנחה עקרונית שלו (עמ' 110). הוא רואה את היסוד הרעיוני בשיעורי הגרי"ד כחריגה מדרכו הקבועה, שלא לערב חשיבה 'חיצונית' בשיעורים הלכתיים. וממילא, ההתאמה למסגרת החברתית היא ההסבר לנוכחותם של המרכיבים האלה בשיעור השנתי. אולם נראה לי יותר שההיבטים האלה אינם כלל 'חשיבה חיצונית', אלא מהווים חלק אינטגרלי ממארג השיעור. בעניין זה, שאינו שייך ישירות לדיון הנוכחי, ראה נספח א: 'על אגדה וערכים בשיעוריו ההלכתיים של הגרי"ד'.

18. האם אין הספר **דורש לציון**, לבעל ה'נודע ביהודה', מכיל שיעורים חד-פעמיים? אכן קשרתי בין תכונת השלמות לבין חשיבה מושגית, בהקשר של ייחודו של הגרי"ד לעומת ר' חיים. אך מובן מאליו שניתן לבחור להקיף עניינים שלמים גם בסוגי לימוד אחרים הרחוקים מהדרך הבריסקאית.

במקורות התלמודיים, ולא היו מעוניינים כל כך לשמוע שיעור שיפרש את המקורות האלה, אלא ירצה בפניהם רעיונות מופשטים יותר.<sup>19</sup> האומנם? רא"ו לא עמד על סימן היכר אחד הבולט בשעורים לזכר אבא מרי, שאין למצוא דוגמתו בשיעורים הרגילים של הגרי"ד. נעיין לדוגמה בפתיחה לשיעור על כלאיים בציצית,<sup>20</sup> פתיחה שבעיקרה אינה יוצאת דופן. הרב מפגיש אותנו עם שני מקורות קשים: פסק של דרכי משה החושש לדעה שאין חובת ציצית בטלית קטן, אלא שבכל זאת מברכים עליה בשינוי נוסח; ושיטת התוספות שמברכים על טלית שאולה אף על פי שפטורה מציצית.<sup>21</sup> אך מיד לאחר הצגת הקשיים האלה, מודיע הגרי"ד שלבירור הדברים עלינו לעיין ב'סוגיה אחרת'. כאן מכניס הוא את השומעים והקוראים לנבכי הסוגיה, מבאר אותה לפי רש"י, מוכיח שהרמב"ם פירש אחרת ושהסוגיה קשה לשיטתו; ולאחר מכן מביא, בלי כל קשר הגיוני לקושיה הקודמת, את שיטת רבנו תם שכלאיים בציצית הותרו ולא נדחו, ומקשה עליה מן הגמרא; ושוב מרצה את תוכנו של עוד דיבור של התוספות, על קושייתו ועל שני תירוציו, מקשה על אחד התירוצים, וממשיך להביא עוד תוספות וציטוט מן ה'שיטה מקובצת', כאשר כתוצאה מכל זה נשאר הוא ב'צריך עיון'. ואין זה הסוף, ועוד היד נטויה. הרמת הר כזה של קושיות היא תופעה ייחודית בשיעורים השנתיים; מה עומד מאחורי חריגה זו מדרכו הרגילה של הרב? אמנם פירשתי את הדפוס הזה כחלק מדרכו של הגרי"ד, ליצור את התחושה שהסוגיה כולה זרועה קשים, עד כדי ציורה כבלתי מובנת בעליל. עומד אני מאחורי פרשנות זו, וברור שהיא תקפה גם במקרה הזה. ואף על פי כן, הרי לרשות הרב עמדו אמצעים מגוונים בסלילת דרכו הייחודית, כפי שראינו; מדוע השתמש דווקא באמצעי זה כאן באופן כה מובהק?<sup>22</sup> קושי זה הוא מהותי במיוחד לפי תפיסתו של רא"ו. הרי דווקא לשיעורים האלה מגיע 'קהל רחב', לדעתו; ודווקא בהם פותח הרב במטר שוטף של מקורות לא פשוטים. רגישותו של הרב לציבור שישב לפניו הייתה שם דבר. האם כך ינהג מי ששוקל את השיקול הפדגוגי-חינוכי, בעומדו לפני ציבור שסימן שאלה אופף את רמת התמצאותו במקורות, ושה'צריך עיון' מעניין אותו בקושי, אם בכלל? התופעה שלפנינו ללמד יצאה,

19. גם בחלקו האחרון של מאמרו, כאשר הוא יוצא מתוך הנחה שאכן הייתה חדשנות מתודולוגית בלמדנותו השוטפת של הגרי"ד, נוטה רא"ו לייחס את התופעה למציאות חברתית: "בעולם ההוא (האמריקאי) כבר לא מלך בכיפה ה'צריך עיון' בדיאלקטיקה התלמודית, וטבעי הדבר שעבור תלמידים שכאלה יש להעתיק את מרכז הכובד של הלימוד מהקושיה אל המושג". אולם כעת אנו דנים ב'לישנא קמא' של רא"ו, שבה הוא רואה מציאות זו כמאפיינת בעיקר את השיעורים השנתיים של הגרי"ד, בניגוד ללימודו השוטף.

20. **שעורים לזכר אבא מרי א**, עמ' רא.

21. סוג הקושי כאן הוא מן הטיפוס הקלסי שהעסיק את הגרי"ד יותר מקודמיו, כפי שכתבתי במאמרי.

22. נכון שגם את דרשות התשובה רגיל הרב לפתוח בקושיה ברמב"ם, ועל כן אולי יש להתייחס לכל זה כמכשיר טוררי. אולם מאידך, עולה התופעה שלפנינו בהרבה על מה שמצוי בדרשות, מבחינת האריכות, הסיבוכ, והריכוז והעצמה האינטלקטואליים.

ככל הנראה, שהמציאות של השיעורים השנתיים הייתה שונה ממה שניתן להבין מתיאורו של עמיתי.

אכן בנקודה זו בהרצאתו ה**למדנית**, ובה בלבד, חרג הרב ממנהג לימודו; וזאת, אכן, מתוך רצון להתאים את דבריו לציפיותיו של הקהל. שכן מי היה הקהל? מסתבר שתלמידי החכמים ובני התורה שהרכיבו את הקהל הזה, הם היו עיקר מגמתו של הרב.<sup>23</sup> והללו, בבואם לשמוע את שיעורו השנתי של גאון הדור בלמדנות הבריסקאית, ציפו ממנו שילך בדרכי אבותיו. הם, שלא השתתפו בשיעוריו הקבועים ושלא נחשפו לגישתו הישירה והעצמאית ליסודות הסוגיה, הכירו את תורת בריסק מהכתבים של ר' חיים, או מעולם הישיבות הישן באירופה, שם למד חלק גדול מהם לפני שהיגרו לאמריקה. הרי הרב העביר את שיעורו בידיש; כלומר - כיוון הוא את דבריו לאלה שזו הייתה שפת לימודם הטבעית והמקורית, **בניגוד** לדור החדש 'האמריקאי'.<sup>24</sup> קהל זה, שבדפוס לימודו היה קרוב לסגנון הישן והקלסי, ציפה מהגרי"ד שראש כל דבר, יעשה כפי שר' חיים היה עושה - שיראה להם מה הבעיה כאן, ועל מה יש פה לדבר. אפשר להניח שביום הזיכרון לאביו הנערץ, שמח הרב לעשות מחווה זו למקור מחצבתו. הוא אכן פתח בסדרת קושיות המזכירה, ולו ברמה הפורמלית, את קודמיו במסורת הלימוד. אך תוך שהוא מצדיע לדרכים שעליהן התחנך, ואשר היוו גם הן חלק כה חשוב מעולמו, לא היסס ולא נרתע הרב מלהתאים את אותם היסודות לדפוסים שהוא עצמו עיצב.

מבחינת סגנונו ה**למדני**, תוכנן והועבר השיעור השנתי לא ל'קהל רחב' במשמעותו השגורה של מונח זה, אלא לתלמידי חכמים. ספק אם היו הזדמנויות אחרות שבהן העביר הגרי"ד שיעור הלכתי בפני קהל שהכיל ייצוג כה משמעותי של תלמידי חכמים בעלי ותק, ר"מים ורבני קהילות, בתוכם גם גדולי תורה, אף שאין בידי לקבוע כמויות מדויקות. אין צריך לומר שבין בעלי שיעור קומה הנזכרים נמנו ר"מים מיישיבת רבנו יצחק אלחנן, שרובם הגיעו לשיעור די בקביעות. אך גם לא מעט דמויות רבניות מחוץ לישיבה היו שם. הרב אפרים ילס ז"ל, רב ואב בית דין של העיר פילדלפיה, היה נוסע ברכבת מעירו מדי שנה כדי להצטרף לקהל השומעים, בתוכם הוא ישב כאשר ארשת של הנאה בלתי מוסתרת נסוכה על פניו.<sup>25</sup> ראוי לציין במיוחד גם את הרב יעקב ספסל ז"ל,

23. ובשיעור שנתי שכיבד את זכרו של הרב משה - הייתכן אחרת?

24. את השיעור השנתי המשיך הרב ללמד בידיש זמן רב לאחר שעבר לאנגלית בשיעורו היומי, שבו למדו צעירים אמריקאים. נתון זה אינו תומך בטיעונו של רא"ו. אישית, לא הלכתי לשמוע את שיעורי היארצייט, גם בתקופה שלמדתי בשיעור הרגיל של הגרי"ד, משום שהערכתי שלא אצליח לקלוט שיעור מעמיק בידיש. לפרטים שיבואו כאן בדבר אישים שהיו באים לשיעור, אני אסיר תודה לרב בנימין תבורי שליט"א.

25. התיאור הוא של הרב בנימין תבורי. הרב ילס חיבר שו"ת **דברי אפרים אליעזר** על ארבעה חלקי שולחן ערוך. טרם בואו לארצות הברית, שימש כחבר בית הדין בסריא (Sryj, גליציה), בה כיהנו בשעתם בעל 'קצות החושן' ובעל 'נתיבות המשפט' אחריו כרבני העיר (פרטים אישיים אלה הם על פי השער לספר שו"ת **הרי בשמים** מאת הרב אריה ליבוש הורוויץ, שיצא לאור בשנית על ידי הרב ילס, נכד המחבר).

'העילוי מווישקיי',<sup>26</sup> שהיה שוסע את דברי הגרי"ד בקושיותיו, תוך שהוא מאלץ אותו להשיב עליהן מעל הבמה.

מרכיב עיקרי זה שבקהל היה נמענו של הרב מן ההיבט הלמדני; ואלה לא היו זקוקים ל'הנחות' מהגרי"ד, או לסטיות מתחשבות מדרך לימודו המובהק, מהסוג שמציע רא"ו. אך העיקר הוא שהמתבונן בשיעורים עצמם רואה שהנחות כאלו לא ניתנו. השיעורים אינם חסרים דגש טקסטואלי. להפך, הרב שוחה בסוגיות, ומי שאינו יכול לשחות אֶתו, אינו מסוגל באמת להבין את הדברים. פלפולו של המרא דאתרא בשבת הגדול בעיירה היה מושך אליו גם את בעלי-הבתים, אבל מה היו לוקחים אֶתם הביתה? בעלי-הבתים ששמעו את הגרי"ד היו במצב משופר לעומתם, כי מגיד שיעור זה לא היה מסוגל שלא לחשוב גם עליהם בתכנונו, ובנקודה זו הצדק עם רא"ו. אבל עיקרם של השיעורים מבחינתו של הרב לא בא אלא לבטא את המהפכה הבריסקאית, במיוחד בשטח אורח חיים, כפי שתיארה הגרי"ד במה דורך מדוד.<sup>27</sup> השאלה איננה האם יש בשיעור המשגה, או האם יש בו ניתוח מקורות, כי שניהם נוכחים ללא ספק. השאלה היא רק זאת: מהם היחסים שבין שני היסודות? האם הקשר הוא אותו שעבוד דו-סטרי המככב בסגנונו של הסב, או יחס משוחרר יותר, הנובע מן ההכרה בעצמאותה של הסברה? לדעתי בסיכום, אין הארותיו המעניינות של רא"ו בעניין זה מציעות בסיס איתן להנחה שהלמדנות בשיעורי היארצייט חורגת משמעותית מתפיסותיו הכלליות של הרב.<sup>28</sup>

### חשיבה והצגה

רא"ו מזהיר שאין להיחפז ולהסיק שהחיבורים הבריסקאיים, כולל הקלסיים שבהם, משקפים את חשיבתם הלמדנית של מחבריהם "באופן חלק ובלתי אמצעי... שכן כל כתיבה - כולל כתיבה הלכתית - נעשית במסגרת חברתית המשפיעה באופן כזה או אחר

26. חלק מחידושו יצאו לאור בתשל"ג בספר **דברי יעקב** חלק א. הרב יוסף אליהו הנקין ז"ל כתב שם בהסכמתו: "את העילוי הנפלא הרב יעקב ספסל זצ"ל הכרתי בילדותו... שהיה עילוי נפלא שקשה למצוא כמוהו... ואמר (הגאון הרב אליעזר סילבר זצ"ל) שפעם אחת שאל מפי הרב חיים עוזר זצ"ל, מיהו הגדול בעילויים שבישיבות עכשיו, וחשב מעט ואמר, שהרב יעקב ספסל הוא העילוי היותר גדול בעילויים".

27. נדמה שנוכל להצביע גם על השמטת כמה קטעי האגדה מהספר (רא"ו, עמ' 108), כעדות נוספת לכך, למי שזקוק לה.

28. כלומר, מסתייג אני ממשפטו המסכם: "התבססות על **שעורים לזכר אבא מרי** אינה לוקחת בחשבון את ההבדלים המהותיים בין חיבור זה לבין חיבוריו ההלכתיים האחרים של גריד"ס... עיון בחיבורים אחרים של הגריד"ס מראה שמגמתם שונה באופן משמעותי ממגמת חיבור זה" (רא"ו, עמ' 123). חזרתי על ראיותיו של רא"ו ולא מצאתי בהן עדויות על הבדלים משמעותיים, להוציא הכללת דברי אגדה בשיעורים השנתיים, ועוד כמה הבדלים, לא מאוד חשובים, שעליהם עמדתי בעצמי (אמנם בהשוואה ללמדנותו המוקדמת של הרב, כאמור, ההבדלים אכן משמעותיים יותר).

על הרטוריקה של הדברים, ועשויה להשפיע לעתים אפילו על התכנים עצמם" (רא"ו, עמ' 111). על כן יש להבחין בין דרך החשיבה לדרך ההצגה.

ברור כמובן שיש זיקה הדוקה בין שני המרכיבים, אך אין להשוות ביניהם, שכן דרך ההצגה מושפעת מגורמים רבים נוספים, המשפיעים על תחום הרטוריקה, כגון: קהל היעד והסביבה החברתית, שיקולים חינוכיים והמסגרת שבה נאמרו או נכתבו הדברים. כאשר אנחנו בוחנים את דרך הלימוד הבריסקאית, היעד שלנו הוא לעמוד על דרך החשיבה, אך המקורות העומדים לרשותו של הבוחן משקפים דווקא את דרך ההצגה. על מנת להגיע ליעד המבוקש, חייבים להבחין בתוך המקורות בין התכונות השייכות לדרך החשיבה לבין אלה השייכות לדרך ההצגה. (רא"ו, עמ' 106-107).

בקיצור ובפשטות, דרך החשיבה הבריסקאית אכן נמצאת בתוך המקורות הכתובים שבידנו, אלא שיש בהם גם יסודות מסוימים שאינם שייכים לחשיבה זו, ולא נכנסו אלא משום שהיה צורך להציג את החשיבה בפני אחרים. מה תפקידה של הבחנה זו בדיון שלנו? השלכה אחת שלה, ודומה שהיא העיקרית בעיני המחבר, מוזכרת בפסקת הסיכום שלו: יש מכאן ראיה לשלטון המעגל הלמדני גם באסכולה הבריסקאית.

אצל ר' חיים מצאנו שהדגש בשיעוריו על קושיות טקסטואליות אינו הסימן הבלעדי למגמת חשיבתו, וייתכן שהקושיות נבחרו להציג את המושג, ולא להפך. הניתוח המבחין בין דרך חשיבה לדרך הצגה חושף את המעגל הלמדני במלוא מורכבותו: תמיד נמצאים הפן הטקסטואלי והפן המושגי של הלימוד בזיקה הדוקה אחד לשני, ועל כן יכולה חשיבה המתמקדת בפן האחד של הלימוד לבוא לידי ביטוי בדרך הצגה המבליטה יותר את הפן השני. (רא"ו, עמ' 117).

אני מודה שהקשר הזה נעלם ממני: כיצד נחשף המעגל הלמדני על ידי ההבחנה בין דרך חשיבה לדרך הצגה? הרי כאשר עושים הבחנה זו, ושואלים כדרכו של רא"ו: "האם פסקה פלונית משקפת את דרך החשיבה או את דרך ההצגה?", ברור שאין להבין את הדברים אלא בהנחה, שדרך ההצגה אינה דרך החשיבה. הטיעון הוא שר' חיים עשוי היה לכתוב דברים שלא היה להם תפקיד של ממש בלימודו האישי. עלינו להיזהר, כי ייתכן שהדברים המופיעים לפנינו שייכים לדרך ההצגה בלבד, כלומר שנכתבו באופן כזה בעיקר בגלל שיקולים חיצוניים שהשפיעו על הרטוריקה, כגון המסגרת החברתית והחינוכית. רא"ו מציע למשל (עמ' 115-116, 118), שר' חיים כשלעצמו לא התעניין בכל אותם מקורות מוקשים שהעלו תלמידיו בפניו, והוא שילב אותם בשיעורו רק עקב כך שהתלמידים עצמם התעניינו בהם, וזאת כדי להבליט בעיניהם את כוחם של מושגיו המחודשים ביישוב קושיות.<sup>29</sup> אבל אין לכל זה שום קשר למעגל הלמדני, שכן זה

29. ולגבי עצם העניין הזה: העדויות שר' חיים הגיע לשיעור 'לא-מוכן' הן אכן מפתיעות בלשון המעטה, ואני שמח שגם רא"ו אינו מקבל אותן כפשוטן, שהרי לדעתו יש להניח ששאלות היסוד

האחרון נועד לתאר את מהותו של הלימוד. ממה נפשך - אם טוענים שדרך החשיבה היא מושגית, והקושיות הומצאו לצורך ההצגה, הרי שאין הקושיות מרכיבות את המעגל הלמדני; וכן להפך, אם נטען שהמושגים הם בעיקר 'הצגה'.<sup>30</sup>

אולם יש תוצאה שנייה לנקודה החדשה שהעלה רא"ו. אם חשודה כל אמירה של ר' חיים בכך שהיא רק 'דרך הצגה', לא נוכל ללמוד הרבה על דרך לימודו מן העיון בכתביו. בניגוד לטענתי שזכותו של הלומד הרציני להבין את הכוונה המדויקת מתוך הספר עצמו מובנת היא מאליה, כותב רא"ו: "החיפוש אחרי כוונת המחבר הנו מורכב: ה'מעגל הלמדני' והאפשרות שצורת ההצגה שונה מצורת החשיבה מחייבים אותנו בזהירות יתר בהסקת מסקנות" (עמ' 114). ואכן מעלה המחבר בסופו של דבר (עמ' 116) שקשה להכריע ולהסיק בעניינים אלה מסקנות ברורות, ועל כן עדיף לתאר את המצב כ'מעגלי'.

אולם מובן שעצם ההנחה שייתכן שקושיותיו של ר' חיים אינן משקפות את דרך חשיבתו, טעונה הוכחה. לכאורה הביא רא"ו בפנינו אסמכתאות רבות לכך, אולם לדעתי ההתבוננות בהן חושפת בבסיסן הנחה שאינה מובנת מאליה. נעיין בעיקר בגישה שבה נקט המחבר ביחס לכתבי ר' חיים. בניתוח מפורט ומבוסס היטב, מראה רא"ו כיצד ערך ר' חיים את דברי התורה שבחיבורו מתוך מגמה מושגית: "העריכה הקפדנית של חידושי רבנו חיים הלוי מונחית כאן ובשאר המקומות על ידי שיקולים מושגיים הרבה יותר מאשר טקסטואליים" (רא"ו, עמ' 115). עצם הניתוח הזה ראוי מאוד לשבח. יש בו כדי להשלים ולאזן את הסימנים, עליהם הצבעתי, המראים את מחויבותו של ר' חיים למתודה של יישוב קושיות. גם הצעתו של המחבר שהיחס בין המוקד הטקסטואלי לדיון המושגי הוא בבחינת 'כלים שלובים', אינה רחוקה מהממצא שלי בדבר 'שעבוד דו-

בסוגיה היו מסודרות בראשו מכבר. אבל אם למרות העדויות האלו, מותר להניח שר' חיים 'למד קצת' את הסוגיה לפני כן, מדוע אין להניח שגם המשא ומתן הטקסטואלי שהיווה את הבסיס לשיעור, היה אף הוא 'מסודר בראשו' בחלקו הגדול?

30. המורכבות גדלה כאשר כותב רא"ו, לאחר שטען שמהלך מסוים של הגרי"ד הוא יותר 'הצגה' מאשר 'חשיבה': "כאן עשוי הטוען לטעון כי גם בחירתו של הרב להציג את הדברים באופן מסוים משקפת את דרכו הלימודית. אמנם נכונה הטענה, ולא באתי לומר שדרך הלימוד משתקפת רק בדרך החשיבה ולא בדרך ההצגה. אך אם נכון הדבר שדרך ההצגה ודרך החשיבה שונות זו מזו, הזיהוי של תכונותיה של דרך הלימוד נעשה מורכב יותר" (עמ' 114-113). קשה לי להבין את הדברים. דרך ההצגה הופכת כאן לחלק מדרך הלימוד, אבל אם כך מה עושה אותה ל'הצגה' בניגוד ל'חשיבה'? ומהי 'דרך הלימוד' - מונח שלישי השונה מ'חשיבה' ומ'הצגה'? האמירה שהמהלך אמנם "משקף את החשיבה" אבל הוא בעצמו 'הצגה' ולא 'חשיבה' - אינה נכנסת באוזניי, על כל פנים. נראה לי שהמוצא היחידי מן הסבך הוא לנטוש לחלוטין את הרעיון שמעלה רא"ו, שר' חיים והגרי"ד כללו בחידושיהם, במידה משמעותית, מהלכים שאינם אופייניים לדרך חשיבתם העצמית, ושנועדו בעיקר לצורכי התאמה למסגרת, כפי שאסביר בהמשך. האמת היא, שגם אני כתבתי שאם לשפוט רק על פי **חידושי רבנו חיים הלוי**, קשה להכריע בין עיקר וטפל, ושהיחס בין שני היסודות נראה כ"טרין רעין דלא מתפרשין". ראייה זו אכן מזכירה את המעגל הלמדני של רא"ו. אבל למסקנה זו הגעתי מתוך ההנחה שכל הכתוב בספר הוא חלק מהותי מדרך החשיבה והלימוד, ואין לזה כל קשר להבחנה בין 'חשיבה' ו'הצגה'.

סטריי.<sup>31</sup> אך עיקר ענייננו כאן בהשלכת הניתוח בעיני המחבר. הוא מסיק מכאן, שיש להטיל ספק באיזו מידה מהוות הקושיות חלק מדרך החשיבה. אלא שלאמתו של דבר, הדיון בשאלת העיקר והטפל בתורת ר' חיים, אין לו דבר עם ההצעה שישנם חלקים בחידושו שאינם משקפים את חשיבתו. לדעתי, הצמדת שני הנושאים האלה היא בבחינת ערוב מין בשאינו מינו. ההנחה הבלתי כתובה, והבעייתית, מבצבצת לדוגמה בדברים דלהלן:

לפיכך אין לומר שהממצא החד-משמעי של הספר הוא שר' חיים משתמש בסברות קונצפטואליות על מנת ליישב קשיים טקסטואליים. יהיה זה נכון לפחות באותה מידה לומר שמגמת הספר בכללותו, וכן מגמתו של כל שיעור, היא להשתמש ביישוב קשיים טקסטואליים על מנת להראות את כוחה של הסברה הקונצפטואלית. הוזה אומר: יישוב קשיים טקסטואליים ודאי אפיין את דרך הצגתו של ר' חיים... אין להיחפז להסיק מכאן שגם דרך חשיבתו התנהלה באופן זהה [ההדגשה שלי, א"ק] (רא"ו, עמ' 115).

במשפט הראשון דלעיל, שבו מוזכרת עמדה שאותה מייחס לי המחבר, לא נכתב שהסברה היא "הצגה", ושהיא נועדה "להראות את כוחם של הקשיים בטקסט". וכמובן, הוזה אמינא כזו אינה עולה על הדעת. ברור שהסברה מתוארת כאן כ'משנית' על שם מקומה בדרך החשיבה, הווי אומר: הסברה היא אמצעי בשירות יישוב הקושי, שהוא המטרה. ואולם כאשר מוצעת בפנינו האלטרנטיבה, נכתב שיישוב הטקסט נועד "להראות את כוחה של הסברה", כלומר שהוא רק "דרך הצגה". כאילו זה היה דבר ברור ומוכן מאליו, שלא ייתכן שר' חיים באמת השתמש בקשיים טקסטואליים כדי לגלות את מצפוני הסברה שבסוגיה, משום שהוא סבר ולימד בפשטות שכך יש לעשות; וכאילו היה זה מובן מעצמו שאם הדברים נכתבים כך בחיבור של הגר"ח, נובע הדבר בהכרח מצורך שנוצר על ידי הסביבה החברתית שבה נכתבו הדברים. אבל זאת מניין? נראה לי שהמושגים כאן התערבבו. האמת היא, שגם אם נקבל את ההנחה שהקושי הוא המשמש את הסברה, הדבר אינו מצביע, ואפילו אינו רומז, ששלב 'הקושי' מנותק מהחשיבה העצמית של ר' חיים, ושעל כן אין יכולת להקיש ביניהם. אין מכאן סמך לומר שהעיסוק בקשיים טקסטואליים נועד להתאים את המסר לסביבה החברתית, לענות על הצרכים הדידקטיים של תלמידים שהיו רגילים לעסוק בקושיות ותירוצים, וכיוצא באלה.

על כן אינני רואה בדיון זה הוכחה של ממש, שר' חיים כתב דברים שאינם חלק מובהק מדרך חשיבתו. אך מעבר ליכולת לבסס את תופעת 'דרך ההצגה' בכתבי ר' חיים עצמם, ראוי לבחון את ההצעה גם ברמה העקרונית. כלומר: האם יישומה של הבחנה כזו, ביחס לר' חיים, מתקבל על הדעת? רא"ו יוצא מתוך הנחה שהתופעה הנידונה היא חזון נפרץ בקרב הכותבים ההלכתיים, ועל כן סביר לצפות לה גם אצל הגר"ח. אולם נראה לי שהיקף זה שעשה רא"ו תשובתו בצדו.

31. פי ולבי שווים כאשר אני משתמש במושג זה ביחס לחידושי הגר"ח, למרות שרא"ו (הערה 24) אינו לגמרי 'מאמין' לי.

מתקבל על הדעת שחכם הניגש להפיץ את תוכני תורתו ברבים, יליבש אותם בצורת החשיבה והלימוד המקובלת על נמעניו, גם אם חורגת צורה זו מדרכי חשיבתו האישית. ואולם, האם כך ינהג גם חכם, אשר שינוי פניהן של אותן דרכי חשיבה מקובלות היא מטרתו המסומנת, חכם השואף לכך ששומעיו וקוראיו יאמצו דפוסי לימוד חדשים השונים מאלה שבהם הורגלו? זה כבר עניין שונה מאוד.

ברגע שחכם כזה יבחר, ולו מן הבחינה הטקטית, לשלב בהרצאתו באופן קבוע ותמידי (כהשערת רא"ו בנידוננו) יסודות שאינם חלק מדרך החשיבה שאותה הוא רוצה להפיץ, הרי שהוא מנחית מכה על המטרה שלמענה הוא פועל. שכן יוצר הוא בידועין את הרושם שהמתודה היא שונה ממה שהיא באמת, ולפיכך כבר לא יוכל לצפות לביצוע התפנית, לה הוא מייחל, בשלמותה. הוא מוותר מראש על מלוא שאיפתו, ומתכנן מראש השגת יעד חלקי, שבו הוא מוכן להסתפק, בהתחשב בקיבולת המוגבלת של הציבור. שאלה היא אם תמונה כזאת מתאימה למה שידוע לנו על מהפכנים בכלל, ובקשר לר' חיים בריסקר בפרט, השאלה גדולה יותר.

אילו היו הקושיות הטקסטואליות בתורותיו של ר' חיים דבר שלא אפיין כל כך את חשיבתו, ואילו נועדו בעיקר לסבר את אוזנם של התלמידים, היינו אמורים למצוא במקום כלשהו יצירה שלו בעלת היקף משמעותי שבה יסוד זה אינו תופס מקום כה חשוב. לא ידוע לי, בינתיים, על תופעה כזאת. למשל, שיעוריו הקבועים של הגר"ח על שלש הבבות הנמצאים בידינו, לא נאמרו בפני ציבור מזדמן, שאותו היה צורך לשכנע בדבר הערך הרב שבדרך לימודו. אלה היו תלמידיו הקבועים, שציפו לקבל ממנו את יסודות שיטתו. ר' חיים דיבר אל תלמידים שאת הרגלי לימודם עיצב כמעט ממסד ועד טפחות, ויש להניח שהם באו לשיעוריו לשם כך. מדוע היה מעדיף לא להדריך אותם בדיוק כפי שהוא עצמו למד, ובמקום זה בחר לקבע בהם את הרגליהם הישנים, שבעיניו היו בעצם מיותרים?

התלמידים בוודאי לא חשו שיש במה ששמעו מרבה דבר שאותו אמורים היו לראות כסממן חיצוני, המשרת את המסגרת החברתית. תלמיד שאין מובהק ממנו, הרב משה סלוביציץ ז"ל, כותב יחד עם בנו ספר חידושי תורה - 'חידושי הגר"מ והגרי"ד'<sup>32</sup> - הטבוע כולו בתבנית של חידושי ר' חיים. שמא תאמר, למדו גם הם מן האב-הסב כיצד להתאים את חידושיהם לאוזני הדור שטרם הוכשר לקבל דברים כהווייתם? אין לומר כך. הספר לא נועד לאיש חוץ ממחבריו, והם לא חשבו מעולם על פרסומו ברבים.<sup>33</sup> הם כתבו באופן שבו האמינו, שצריך ללמוד, לחשוב ולכתוב.

לענייננו נוגע גם ספר חידושו של ר' משה עצמו, חדושי הגר"מ הלוי.<sup>34</sup> גם הוא לא יועד על ידי מחברו לפרסום, ובעצם הוא מהווה 'מגילת סתרים' אישית, כפי שכתוב בהקדמה: "רבינו רשם את הדברים לעצמו כאדם המשוחח בדברי תורה, חיתוך הדיבור

32. חדושי הגר"מ והגרי"ד, דברי תורה שנאמרו בחבורה של ר' משה הלוי סאלאווייציק עם בנו ר' יוסף דוב הלוי סאלאווייציק, ריברדיל, ניו יורק תשנ"ג.

33. "מעולם לא ראו בכתיבה זו הכנה לדפוס" (מתוך ההקדמה לספר).

34. חדושי הגר"מ הלוי מאת הגאון רבינו משה הלוי סאלאווייציק, ירושלים תש"ן.



עוד ניכר בדבריו... אין דברי התורה הללו סוף דעתו של רבינו, ואף לא בבחינת משנה ראשונה". על כן עשוי העיון בכתבים אלה להרים מעט את הפרגוד המסתיר את בית היוצר של תורת המשפחה. נדמה לי שהמציין ייווכח בקלות שרובם של הדיונים האלה סובבים מאמצים ליישב פסק מוקשה של הרמב"ם. האם חשש ר' משה שיתגלה פנקסו האישי ברבים, ועל כן תכנן את כתיבתו באופן שלא ייראו חידושי מוזרים ויתקבלו לרצון לפני לומדים אחרים? קשה להעלות זאת על הדעת.

מתאשרת כאן אותה הנחה בסיסית: בכל הקשור לגילוי תשתיתה הרעיונית של הסוגיה, ההתמודדות היצירתית עם סתירות היא הדרך הראשית. בנו של ר' חיים ושאר תלמידיו כך הבינו מרבם. האם ייתכן בכל זאת לטעון שלא הבינו נכון, ושר' חיים עצמו השתמש במתודה זו רק כאמצעי דידקטי, בלי לייחס לה חשיבות מיוחדת בלימודו האישי? המחשבה שאנחנו מבינים את העניין טוב יותר מבעלי הדבר עצמם איננה בלתי אפשרית, אך אין להתעלם מיומרותה. בלי ניסיון לספק לה ביסוס רחב, עדיף לענות דעתי לקבל שכר על הפרישה.<sup>35</sup>

אך גם אם לצורך הדיון היינו מעלים הנחה כזאת על דעתנו, יש לשאול: האם זה משנה? רא"ו כתב שהמקורות העומדים לרשותנו משקפים את דרך ההצגה של תורת בריסק, אבל "היעד שלנו הוא לעמוד על דרך החשיבה" (רא"ו, עמ' 106). ברם מהי אותה החשיבה? לא החשיבה הטמירה והנסתרת, לא התהליך הרוחני של החידוש, שאותו ניתן או לא ניתן לשחזר באמצעות ניתוח ודיוק ספרותיים. אם לזה מתכוונים כאשר מדברים על "דרך החשיבה", עלי לחלוק על הקביעה שזה "היעד שלנו". ערכם של נתיבי חשיבה אלה במקומם מונח, אך הם אינם יכולים להגדיר את עיקרה של תורת בריסק. היעד שלנו הוא לעמוד על השיטה כפי שהוגדרה בפומבי ובגלוי על ידי המייסד, **כפי שהיא אכן הוצגה** בשיעוריו ובכתביו פעם אחר פעם, וכפי שהבינו אותה התלמידים הגדולים שהמשיכו לדבוק בה.

כלומר, מעבר לעצם אי-היכולת, לדעתי, להחיל את החלוקה 'חשיבה/הצגה' על חידושיהם של ר' חיים והגרי"ד, נראה לי שהחלוקה עצמה אינה רלבנטית. אני סבור שהיא תתגלה כעוד פחות רלבנטית, אם נשים לב לבחינה מהותית נוספת בדרכה של בריסק, שטרם עלתה בדיון שלנו.

לכאורה יכולנו להביא ראיה גדולה לכך שאצל ר' חיים שימשה 'ההצגה' כיעד בפני עצמו. שהרי בניו של הגר"ח כתבו בהתפעלות על השקעתו העצומה בניסוח חידושי הכתובים, כיצד "שקל כל תיבה ותיבה ממש, וזיקק אותה שבעתיים".<sup>36</sup> אלא שנוכח עצמתו של המאמץ האדיר הזה, מחווירה התמונה שצוירה בידי רא"ו, על 'הצגה' שנועדה להתאים את המסרים למסגרת החברתית. עצם המונח 'הצגה', על משמעויותיו השוליות והמשניות ("צרכים המשפיעים על הרטוריקה"), זרה כאן.<sup>37</sup> בניו של הגר"ח

35. אכן אפשר לטעון שגם אני צידדתי בעמדה מסוג זה. אולם השתדלתי להוכיח את דבריי באריכות.

36. בהקדמתם לחידושי רבנו חיים הלוי, הובאה במאמרי, הערה 26.

37. אכן ניתן לטעון עוד, שר' חיים גילה סוג מסוים של אי-התחשבות בקורא, הנדרש ליגיעה כדי לעמוד על כוונתו. גם עובדה זו מצוינת בהקדמה לספר, וראה הרחבתי בעניין זה במאמרי, הערה 26 (ועוד

שהיו עדים לכך שהמגמה לדייק במטבעות הלשון 'כחוט השערה' התפרנסה מראיית עבודה זו כ'פרק של לימוד', הבינו את הדברים, ככל הנראה, בפרופורציות הנכונות: לא כהשתדלות להבטיח שהדברים יתקבלו, אלא כחבלי יצירה וייסורי חידוש.

יש הרבה יותר מן המובן השטחי בפתגמו הידוע של ר' חיים, ש'ליקוי בהסברה הוא עצמו ליקוי בהבנה'.<sup>38</sup> ההסברה אינה 'הצגה', אלא יציקת החידוש בצורה טובה ובהירה יותר, חידודו והעמקתו וליטושו; כלומר, המשך תהליך הלימוד, הנתפס כעניין של יצירה, ולא רק של גילוי. כאשר חידוש בריסקאי מופיע בפנינו בצורה מסוימת, ייתכן מאוד ואפילו סביר שאין זו צורתו המקורית. אבל הפער אינו נובע מכך שהיה צורך להתאים את התוכן לטובת מי שהיה עלול לדחות את הדברים אילו הושמעו כפי שהם 'נחשבו'. ר' חיים לא השקיע שעות וימים בניסוח חידושו, כדי שיתיישבו על לבו של קהל מסוים. אלא הצורה והתוכן מתחברים ל'יצירה' בשני מובניה: מצד אחד - תהליך מתקדם בהדרגה, המשלב אינטואיציה, חוש טעם, ספונטניות ותכנון מחושב; ומצד שני - הפקת תוצר סופי.<sup>39</sup> אין מצב של 'חשיבה' ראשונית שאינה טעונה ליכון וניפוי, לעתים בתהליך ארוך ותובעני. המשווה בין שיעורי ר' חיים על ה'בבות', שהודפסו מכתב ידו, לבין קטעים מקבילים הנמצאים בחידושי ר' חיים על הרמב"ם, יכול להתנסות בכך מקרוב.

לסיכום: הדבר פשוט שכל חידוש כתוב, גם בתורת בריסק, הוא שלב מאוחר ביחס לחשיבה שהולידה אותו. ברור גם שיש טעם לנסות להתחקות אחר תהליכי היצירה הבלתי כתובים. אבל הקביעה שיש לכנות חלק מהצורה המופיעה בפנינו כ'הצגה' הנפרדת מהותית מתהליך הלימוד, ושיש לאפיין את התהליך דווקא על פי 'חשיבה' שהייתה סמויה מעיני הרבים, היא תזה מוטלת בספק, הן מתוך בחינת הנתונים והן מתוך בחינת שייכותה לנדון. לאמתו של דבר, יחד עם הבחנתו בין חשיבה והצגה - וההבחנה הכרחית להבנת המהלך שלו - עמד רא"ו גם על קשרי גומלין מעגליים השוררים ביניהן, לפעמים עד כדי טשטוש הקו המפריד. על כל פנים, טענתי כאן שהמחבר הפריז לדעתו בהפרדתו בין הדברים.

הנקודות שעלו כאן בעיקר תוך התייחסות לתורתו של הגר"ח תקפות גם בחידושי של הגר"ד. המחבר כותב שהעמדת חקירה בראשו של השיעור אינה מוכיחה את ההתמקדות בהמשגה כדבר עצמאי המנותק מפרשנות, כי אפשר שהגר"ד הגיע לחקירה זו בעקבות גירוים טקסטואליים (עמ' 113). ואולם העמדת המושג במרכז דרך הלימוד של הגר"ד אינו עניין לכרונולוגיה. שיעור המבליט בתוכנו ובצורתו את ה'חקירה' - ואין

אחזור על כך להלן). גם מכאן עולה שלא עיבוד מגמתי היה מטרתו, אלא הבעה מושלמת לפי קני מידה איכותיים.

38. ראה: הרב ש' זיין, **אישים ושיטות**, תל אביב תשי"ד,<sup>2</sup> עמ' 60. תרגומו מן היידיש שונה במקצת ממה שכתבתי כאן.

39. במקרה של הגר"ד, כפי שהעידו רבים, תוצר 'סופי' ממש היה די נדיר (גם רא"ו וגם אני התייחסנו לכך במאמרנו). אבל אין זה משנה לענייננו, כי ניתן להתייחס לתוצאה כ'סופית', ביחס לשלבים הקודמים, אם היא כעת מניחה את הדעת.

זה משנה כלל מהיכן 'צמחה' - מלמד על העדפת העיסוק בצדידיה העקרוניים של הסוגיה; אין לנו בינתיים הסבר משכנע אחר.<sup>40</sup> האלטרנטיבה העשויה להשתמע מדברי רא"ו,<sup>41</sup> שהגרי"ד 'הובל' לצורת 'הצגה' כזאת כדי להתאים את עצמו לתלמידיו שהיו בעלי אוריינטציה 'מושגית' (יותר ממנו עצמו!) היא רעיון מגרה, אבל עדיין רחוק מאוד מן הדעת. סוף סוף, בהתבטאויותיו הפומביות טען הגרי"ד שהנטייה המושגית היא אצלו עיקרון והשקפת יסוד, ואין סיבה לפקפק באמתות הדברים. ההדרכה שנתן לשומעיו, על תוכנה ועל צורתה שהוצגו על ידו, היא לענייננו תורתו של הגרי"ד, כי היא התורה שאותה התכוון להנחיל.

### 'הררי קדם' ו'קונטרס עבודת יום הכיפורים'

כדי לעמוד מזווית נוספת על שיעורי הגרי"ד שמחוץ לשיעורי היארצייט, נחזור ונשווה אותם למה שמופיע בהררי קדם מאת הרב מיכל זלמן שורקין.

הזמנתי את הקוראים (מאמרי, הערה 87) להעמיד סימנים מסוימים בהררי קדם מול מקבילותיהם בקונטרס בעניין עבודת יום הכיפורים. רא"ו (עמ' 113, ובנספח ה עמ' 131) בדק אחת מן הדוגמות. ממצאו העיקרי הוא שהררי קדם משמיט חלק מן הפיתוח הרעיוני והעיסוק במקורות שהופיעו בשיעור המקורי. "רא"ק מנמק את השמטותיו של הרב שורקין ברצונו להתאים את תורתו של הגרי"ד לקהל החרדי", כתב רא"ו (עמ' 131). אני משער שממצא זה הוא שהוביל את ידידי גם לערער על סברתי, שה"ש לדקדק קצת" המופיע בראש סימן ג בספר, הוא למעשה הוספה של העורך שנועדה לאותה

40. קל וחומר במקרים שהביא רא"ו ליד הערה 50 ובתוך ההערה עצמה, שהגרי"ד פתח את דבריו בחקירה, למרות שאישית היה משוכנע בצדקת אחד הצדדים (אינני רואה כיצד הבין המחבר שהמקרים האלה תומכים בהשקפתו).

המחבר מתאמץ להוכיח כי לעתים קרובות העיון בטקסט קודם בזמן להתמקדות המושגית. נראה שהוא התרשם שטיעוניי שלי מתבססים על ההנחה שהגרי"ד בדרך כלל הפך קדימות זו, ולא היא. נראה (ראה בדבריו בהערה 2) שהתרשם גם מדברי הרא"ל ש"השיטה הבריסקאית חותרת למיפוי מושגי, הקודם בזמן ובחשיבות לעיון הטקסטואלי. זה עולה מהמשך הרצאתו של רא"ל: 'מיד עם לימוד המשנה ברור שנרצה לדעת את מקורן וטעמן של הלכות אלו...' [ההדגשה שלי, א"ק]. אך מה שלא תהיה תפיסת הלימוד, אינני רואה בסיס לדרישה שהמיפוי המושגי חייב להקדים בזמן את העיון בטקסט. קשה להעלות על הדעת כיצד אמורה תוכנית כזו להתבצע בפועל, וברור שלא לכך התכוון הרא"ל. כשם שבדוגמה של הרא"ל ישנן חקירות שנולדו רק בעקבות העיון במשנה, ברור מאליי שחקירות נוספות יעלו עקב עיון מדוקדק בגמרא. וכבר הרחבתי לעיל בעניין השימוש בטקסט כדי להגיע לעקרונות.

41. "טבעי הדבר שעבור תלמידים כאלה יש להעתיק את מרכז הכובד של הלימוד מהקושיה אל המושג" (עמ' 118). וכן בסיכום המאמר (עמ' 123), סעיף 5. בע"ה אעמוד על כך יותר להלן. יש לציין שלמרות הדברים האלה, גם רא"ו מסכם בסופו של דבר ש"עיקר החידוש של שיטת בריסקאמת נתפס, הן בידי יוצריה והן בידי קהל הלומדים, במישור הקונצפטואלי" (עמ' 122), וראה גם בסיכום המאמר בסעיף האחרון. לעיל הפניתי לאמירות נוספות של רא"ו בכיוון זה. כאן דנתי בהשערות שהעלה המחבר העלויות לטשטש את האמת הבסיסית הזו.

מטרה. טוען רא"ו: הרי פתיחת המהלך היא אותה נקודה שהגרי"ד אומר בהמשך, דהיינו שיש ליחס שכיבות לדיוק הלשוני המדובר, דיוק המשקף מחלוקת בין הפוסקים בפירוש הגמרא. מכאן שאין השמטה או חיסור בהררי קדם לעומת מה שאמר הגרי"ד בשיעור המקורי, ואין מקום לראות ביניהם הבדל משמעותי. הקושיה המופיעה בראש הסימן אינה חורגת ממה שהגרי"ד היה מסוגל לומר, או ממה שאכן אמר.

בניתוחו הנ"ל, קלע רא"ו באופן חלקי לכוונתי, כאשר הצבעתי על הדיונים המקבילים בשני הספרים. אולם נראה לי שהוא לא מיעה את מלוא משמעותן של ההשמטות שבהררי קדם, משום שלא עמד על נקודה אחרת, החשובה בעיניי יותר. על הייחוד שבעריכת הדברים בהררי קדם ניתן לעמוד מתוך הטיפול השונה אותו מעניק הספר לאותם חומרים המופיעים בקונטרס, יותר מאלה 'המדולגים'. לשון אחרת: אני מציע לשים לב לתכנים הזוהים לכאורה בשני הספרים, ולעמוד על היד העורכת שעיצבה את הדברים. כאן, סבורני שלאור מגמתו המפורשת של הרב שורקין, אכן יש תועלת רבה באימוץ גישתו של רא"ו על שינויים ב'דרך ההצגה', אף על פי שדווקא בעניין הררי קדם נטה רא"ו להרפות מעט מעמדתו זו. הדגמתי את כוונתי באופן מפורט יותר בנספח ב בסוף מאמר זה, והקורא מוזמן בזאת לעיין שם.

המסקנה העולה משם היא, שאכן סימנים רבים מעידים על קו עריכה עקבי המייחד את הררי קדם בניגוד לקונטרס. אם מוסכם שההבדלים שציינתי בין שני הספרים אכן קיימים, הרי שעלינו לחזור ולבחון את התזה של רא"ו באשר למקורם. שכן, לעניות דעתי, אין די בהגדרת הספר כספר 'חידושים'. הרי זו בדיוק השאלה: אם תורת הרב לא נאמרה במקורה כ'חידושים', מדוע להפוך אותה לכאלה? ישנן דרכים אחרות שבהן ניתן היה לפרסם את תורתו ההלכתית של הגרי"ד, דרכים שהן קרובות יותר לצורתה המקורית. מדוע לא לערוך אותה בתור 'קונטרסים', או כשיעורים רצופים על מסכת ישיבתית נלמדת, כפי שעשו הרבנים צבי שכטר ויוסף צבי רייכמן? אפשר להבין מתוך דברי רא"ו שהעורך היה מונחה על ידי קנה מידה איכותי: 'ספר חידושים' ישאף לתמצת את הדיון ולמקד אותו בחלקו החזק ביותר והמחודש ביותר... (דהיינו) יישוב קשיים ברמב"ם" (עמ' 112). אבל אינני יודע מה מקורו של תקן איכות זה, ומי קבע שיישוב קושיות על הרמב"ם הוא "החלק החזק והמחודש ביותר" של הדיון. שיפוט זה אינו קיים באף מקום, חוץ מאשר בעיני המתבונן. הוא בוודאי אינו קיים בעיניו של הגרי"ד או של תלמידיו שירדו לסוף דעתו, הסבורים שהחלק החזק והמחודש ביותר של הדיון הוא האור החדש והבהיר המופץ על מכלול הסוגיה.<sup>42</sup> ההצעה שעורך הררי קדם רצה להדגיש את "החזק והמחודש" מקובלת גם עלי. אבל נובע מכאן שעריכתו נועדה

42. הסיפור היפה והמפורסם אותו ציטט רא"ו (בהערה 87), על מעורבותו הרגשית של הרב בצעירותו במאמצי אביו ליישב את הרמב"ם, משקף נאמנה את הדפוסים הלמדניים הקלסיים שעליהם גדל הגרי"ד, ופחות את הדרך העצמאית שפיתח הרב בבגרותו. הרי רא"ו מוסכים שיישוב הרמב"ם לא היה בראש מעייניו באופן שוטף. ראייתו של רא"ו את 'יישוב קשיים ברמב"ם' כעניין 'חזק ביותר' נובעת, אולי, מקרבתו להרמנויטיקה, ולפי זה ניתן להבין את ההבדל בין שנינו בנידון. אולם אינני מתיימר לדבר בשמו.

להתאים את תורת הגרי"ד לתלמידי חכמים הרחוקים מדרכו הלמדנית המיוחדת, ושלא הכירו חלק גדול מתפישותיו והרגליו.<sup>43</sup> רעיון דומה מציע רא"ו (עמ' 131) גם באשר להבדלים שבין חידושי המוקדמים של הגרי"ד לבין יצירתו המאוחרת. הזמן אינו קובע; ההסבר הוא סינכרוני. "הרצאתו של הרב בכל מקום מודרכת על ידי שיקולים רטוריים מקומיים: 'על הדף' הוא מרצה בסגנון המתאים למסגרת זו, וכפי שהובא בקונטרס, ובספר חידושים על הרמב"ם הוא מרצה בסגנון המתאים לביאור דברי הרמב"ם". גם ליקויו של הסבר זה הוא בכך שהוא עוקף, שוב, את השאלה העיקרית. נקבל לצורך הדיון את המינוח 'חידושים' כסגנון מסוים של יצירה תורנית, על פי תיאורו של רא"ו. אך עובדה אחת קוראת בקול גדול: במשך עשרות השנים שבהן התרחשה יצירתו התורנית הבשלה, נטש הגרי"ד, ככל הידוע, את דרך ה'חידושים'. במקום זה, הקדיש את מאמציו ליצירת חידושים (ללא מרכאות) בעלי סגנון ואופי שונים, לטעמי - שונים מאוד. מדוע? הרי במשך כל השנים הללו נשאר משנה תורה זמין לרב, ולא היה דבר שמנע בעדו מלעסוק רוב הזמן ביישוב קושיותיו וסדירותיו. אין מנוס, לדעתי, מלראות בהתפתחות המשמעותית שחלה בין התקופות. ההשוואה בין הררי קדם לבין הקונטרס מבליטה את הנקודות המייחדות את שיעוריו השוטפים של הרב, ומתברר שוב שלא היו אלה שונים מאוד מן הדגשים שמצאנו בשיעורי היארצייט.<sup>44</sup>

#### הסברים 'מהותיים' ו'סביבתיים'

טוב עשה רא"ו גם בכך שפתח חזית נוספת בסוגייתנו שלא כללתי במאמרי, והיא יחסי הגומלין בין למדנותם של הבריסקאים לבין סביבתם התרבותית והאינטלקטואלית. כל אדם - גם אם הוא גדול בתורה או למדן בריסקאי - הוא תוצר, בין השאר, של זמן וסביבה שאתם הוא מקיים דו-שיח מתמיד; ועל כן ראוי היבט זה לעיון. אולם גם כאשר מעיינים אנו בשאלת יחס ההוגה לסביבתו, ניתן להבחין בין נימה מגמתית, מעין זו שניתן למצוא בדברי רא"ו, לבין ראייה מהותית יותר של הדברים. בעניין זה ברצוני להעיר מספר הערות.

כאשר בוחן רא"ו את הקשר ההדדי של תורת בריסק וסביבתה החיה, דפוס מסוים חוזר ומתגלה לעיניו: מחוללי השיטה ראו מולם צרכים מסיימים של הציבור, והם עיבדו את תורתם והתאימו את אמירותיהם כדי לענות על צרכים אלה. כך השתמש ר' חיים בסברותיו כדי ליישב קושיות, משום שזה מה שעניין את תלמידיו. הגרי"ד הדגיש את

43. כמובן, אין בכל זה לגרוע מהערכתי החיובית לגבי מפעלו של הרב שורקין (מאמרי, עמ' 91). מובן גם שהדוגמות שהבאתי כאן, עם שהן מראות, לדעתי, על מגמה עריכתית הקיימת בספר, אין בהן די כדי לקבוע את היקפה הכמותי של המגמה. קביעה כזו הייתה מצריכה בדיקה שיטתית יותר, החורגת ממסגרתנו כאן.

44. למעשה, הודאתו של רא"ו שהסגנון המופיע בקונטרס אפיין את השיעורים 'על הדף' שלא היו 'חידושים', מנוגדת לטיעונו דלעיל, שהרצאה 'מושגית' אינה אופיינית כל כך לשיעוריו על הדף, אלא למסגרות חברתיות מסוימות כגון שיעורי היארצייט.

המושגים בשיעוריו השנתיים, משום שלכך ציפה הקהל האמריקאי שישב לפניו. גם בשיעוריו השוטפים, "טבעי הדבר שעבור תלמידים שכאלה יש להעתיק את מרכז הכובד של הלימוד מהקושיה אל המושג" (רא"ו, עמ' 119). זו הייתה הדרך להגביר את יוקרתה של הלמדנות בעיני הציבור שבתוכו פעל. עוד כתב שחכמי בריסק היו עסוקים בביצור עצמאותה של הלמדנות, כי זה מה שעשו הדיסציפלינות בסוף המאה התשע עשרה, שאתן נאלצה הלמדנות להתחרות.<sup>45</sup> שיקולים כאלה, כותב המחבר, אינם 'אימננטיים', לאמור, העיקר בהם הוא מטרת השכנוע וההשפעה על החברה והסביבה; אין הם נובעים ממהותה של שיטת הלימוד וההוראה כשלעצמה. מתבקש מכאן שאלמלא הצורך להשפיע, או לשמר את ערכי התורה בסביבה מורכבת, היה ר' חיים מגוון יותר את המתודה שלו, והגרי"ד היה מבליט את מושגיו פחות, ובכך היו גדולים אלה נאמנים יותר, גם כלפי חוץ, למהות שיטתם על טהרתה. ברור מאליו שמי שמאמץ עמדה זו, אין לו אלא לצעוד צעד אחד נוסף כדי להרים מחיצה בין 'חשיבה' ו'הצגה'. לעיל הסתייגתי מחלוקה זו במקרה הפרטי שלפנינו, כאשר תהיתי אם היא אכן מעוגנת בנתונים, והאם היא מתיישבת עם ההיגיון הפנימי של אסכולת בריסק. אך כאן אנו משקיפים על הבסיס הרחב יותר.

קיימת מגבלה מסוימת בדפוס האמור. ככל שהסברנו להתאמת הרעיונות לרוח הזמן הוא פחות 'אימננטי' ויותר 'סביבתי', כך יקשה להבין כיצד הצליחו הדברים לפעול את פעולתם. כל מחנך יודע ש'אי אפשר לרמות'. וככל שידובר בעניינים קיומיים, הנוגעים בציפור הנפש של דרך חיים והשקפת עולם, הולכת ופוחתת הסבירות שתפניות משמעותיות בוצעו על ידי אנשים שבתוך תוכם לא לגמרי הזדהו עם הדרך שאותה הפיצו השכם והערב.<sup>46</sup> ובמקביל, פוחתת גם הסבירות שאנשי רוח שהם גם אנשי אמת יהיו

45. בקביעה זו מסתמך המחבר על דעותיהם של מספר חוקרים. יש לציין שבפועל ניתן לייחס לפעילות כזו תוצאה הפוכה. הגברת יוקרתם של יעדים אינטלקטואליים בתורה יכלה להגביר גם את התיאבון להשכלה חיצונית. ויעידו הדברים דלהלן, המבוססים על ראיונות עם יוצאי מזרח אירופה: "הלומדים הצעירים, וגם חלק מהמבוגרים יותר, שלא היו נתונים להשפעתם של מוסיקה, בגדים צבעוניים, והנאות נטולות דאגה, נענו לקסמן של הפיתוח וההרפתקה השכליים... הישיבה, מעוזה ההיסטורי של המסורת היהודית, הייתה גם המקום שבו קנתה ההשכלה את אחיזתו החזקה ביותר... (ההשכלה) הייתה ככלות הכל פיתוח חדש של המסורת הלימודית, והייתה נוחה לאותה השקפה שטופחה על ידי המסורת" (M. Zborowski and E. Herzog, *Life Is With People*, New York, 1967, pp. 161-164, התרגום שלי, א"ק). כמוכן, אין מכאן סתירה להנחה שלמדני ליטא סברו שפעילותם עשויה הייתה להקהות את הנטייה להשכלה כללית.

46. על דרך משל, קושי כזה היה מתעורר מול הטענה (שאינני יודע אם היה מי שהעלה אותה) שרש"ר הירש אימץ את השקפת עולמו בעיקר משום שהאורתודוקסיה הגרמנית הייתה זקוקה לה כדי לשרוד. לאחרונה עלתה שאלה מעין זו לדיון בציבור הציוני-דתי סביב דמותו של הרב משה צבי נריה ז"ל. האיש שחשיבותו בעיצוב דמותו החינוכית של ציבור זה הייתה מכרעת, צוטט בעיתונות כמסתייג מייסודות מרכזיים באורח חייו, כגון החברה המעורבת. עדויות אלו עוררו תדהמה מוצדקת (לדעתי) אצל רבים שהתקשו להאמין שהרב נריה חניך לדרך אחת והאמין בדרך אחרת.

מוכנים לבצע 'עדכונים' בהשקפותיהם היסודיות כדי למשוך את לב הקהל.<sup>47</sup> ידידי רא"ו נוטה בכל זאת להסביר חלק חשוב מדרכי הביטוי של הלמדנות הבריסקאית על רקע השאיפה להגיש מסרים בצורה שיהיו נוחים לקליטת השומע. כמובן, גם אני אינני שולל את קיומה של מגמה טבעית וחינוכית זו. ועם זאת דגמים אחרים של פעילות גומלין עם הסביבה עשויים לדעתי לתרום להבנה מלאה יותר של עיקרי התופעות שלפנינו.

את תורת הגרי"ד תיארתי כמתפתחת מן ההיגיון הפנימי של השיטה. רא"ו אינו מסתפק בהסבר זה, ומשוכנע שהרב היה מונחה על ידי הרצון להשפיע. אין הוא מפרט מה הופך הסבר זה לסביר בעיניו, אבל הדבר אינו קשה לניחוש. בוודאי שלמדנותו של הגרי"ד התאימה להפליא לציבור שלמד מפיו; והתאמה זו מבקשת את פשרה. וכי מקרה הוא? אבל נראה לי שגישתו של רא"ו במענה לשאלה הזאת היא רק אחת מן האפשרויות. העלאת החקירה הזאת, בדבר התואם של המסר למקבליו, אינה דוחפת אותנו על כורחנו לחשיבה מגמתית, שתוביל אותנו להניח מרחק בין דרך החשיבה לדרך ההצגה. הרי הגרי"ד היה מנהיג רוחני בקנה מידה היסטורי, לא רק בלמדנותו. ניתן לצייר את דמותו, כמו כל אישיות היסטורית, כמי ש"מתרכזים בו כוחות הכלל ושאיפותיו הטמירות ומוצאים בו נציג, שופר, פה ומגשים... התגבשות המגמות והתהליכים ההיסטוריים... נקודת מרכז וריכוז בשדה הכוחות והמרץ ההיסטורי (כדוגמת התפיסה הפיסיקלית)..."<sup>48</sup>. מתוך התפתחותו האישית צמח הגרי"ד כמנהיג וכמורה דרך לציבור אותו שרת, שבו היה מעורה, ושאת 'כוחותיו ושאיפותיו הטמירות' ריכז הוא בתוכו, בתחומי המסורת, השכל, האמונה, וההתמודדות עם המודרנה. כך הוא היה, בלי להעמיד פנים; כי תפקיד זה אין למלאו בהעמדת פנים. ואם התאמתו לתפקידו המנהיגותי היא עניין של מהות ולא של טקטיקה, אין לכאורה צורך להעריך בצורה אחרת את תוכני תורתו ההלכתית. התאמת דגשיו הלימודיים לקהל אינה טעונה הסבר נוסף.

נפנה לחידושיו של רבנו חיים הלוי. במאמרי וגם כאן, הצגתי את המתודה הקבועה של הגר"ח כדבר אינטגרלי לדרך לימודו. אולם השארתי את העניין ב'צריך עיון', כי לאחר שהגרי"ד הראה שניתן לעשות אחרת, מדוע לא השתחרר כבר המייסד מן ההרגל הזה, כפי שהיה מתבקש מהיגיון שיטתו? כאמור, השארתי את השאלה פתוחה. דעתי הייתה שהיא מזמינה השערות שיקשה לבססן, ולכן העדפתי שלא להזדקק לה. מאידך, אולי אין זה נכון לפטור כמעט בלא כלום עניין חשוב שכזה; כך הכריע כנראה רא"ו, ואלך כאן בעקבותיו.

המחבר חש שאין די בגישתי 'האימננטית' כדי לפתור מבוכה זו, ומשתמע שלדעתו יש לנצל את המגמה 'הסביבתית', לאמור: ר' חיים השתמש בקושיות ובהוכחות החותכות בעיקר כדי למצוא שפה משותפת עם תלמידיו.<sup>49</sup> את הסתייגותי מחשיבה זו

47. כגון "בסביבה שבה חשיבות הטקסט אינה מרכזית... ידגיש הלמדן את ההיבט הקונצפטואלי, גם אם חשוב לו ההיבט הטקסטואלי" (רא"ו, עמ' 29).

48. י' אביעד (וולפסברג), **הרהורים בפילוסופיה של ההיסטוריה**, ירושלים תשי"ח, עמ' 42-40.

49. עיין רא"ו, הערות 33 ו-59, ולידן ("טבעי הדבר שר' חיים ינסה לעניין אותם... על ידי הבלטת כוחם של מושגיו ליישב קושיות" [רא"ו, עמ' 118, ליד הערה 59]).

כבר נימקתי לעיל. לדוגמה, העמל הגדול המושקע בניסוח ועריכת החיבור, בו ממלאות ה'קושיות' תפקיד מפתח, מצביע על כך שהסבר זה הוא קליל מדי. גם כאן אין מדובר בטקטיקה, אלא במהות. יש מקום אפוא להציע את ההסבר הבא.

עולם הלימוד הישיבתי, אליו השתייכו ר' חיים וכל הבאים בעקבותיו - יסודו במסורת. לפי מושגיו של עולם זה, לדוגמה, אי אפשר להוכיח את טעותם של קדמונים, עד כדי הפיכת תורתם למיותרת. "חידושים" מוערכים בו מאוד, ועיני כול נכספים ליצירתם. אלא שמסורת הלימוד היא מבחנו של כל חידוש, ואם יימצאו בחידוש אמת וכוח, המסורת היא מקורם. אין ספק שמערכת זו הייתה ביתו הרוחני של ר' חיים, והוא היה מחויב לה מרצון ומאהבה. על כן צפוי שכל פריצת דרך שיכול היה להנהיג, תשתבץ ותתמקם בתוך מסורת הלימוד שהגיעה לידי, שאת הליכותיה הכיר, ושלאורה למד וגדל. כל זמן שיכול היה לתרום בהעמקת הדפוסים המקובלים ובשכלולם, וכל זמן שאלה היו לו קרקע פוריה ואפיק יצרני, לא הייתה לו כל סיבה לעזוב אותם. הגר"ח מיצה את הקיים; ובכך הורה שייחכן חידוש בעל ממדים מהפכניים שכל כולו בניין חיובי, ושאין בו סתירה ונתק. בזכות קומת היסוד שנבנתה על ידי הסב, גם חידושי המשמעותיים של הגר"ד התאפשרו, בלי שהרצף ינותק. תורתו הייחודית של הנכד יכלה לבוא לעולם רק כעבור שני דורות, בהם קנו תובנותיו של ר' חיים שביתה, והפכו בעצמן לחלק ממסורת הלימוד.

אולם אני מהרהר אם אין כאן יותר מכך. נזכיר שוב את עמלו ודקדוקו המפרך של הגר"ח, עליהם העידו בניו, לאו דווקא בחשיבה המופשטת, אלא במעשה הכתיבה הממשי. מתוך התמצאותם בספרות ההלכתית, היה הדבר בעיניהם לפלא. אולם אם ניטול אנו את עדותם כחלק מפסיפס, האם אין פה דבר מוכר?

נרשום לעצמנו תכונות נוספות של חידושו, כולל אלו שהוזכרו בכל הדיון הזה על יד ראו ועל ידי, כדוגמת ממצאיו של ראו על התכונן המבני, המחושב לפרטים; התחושה השוררת בחיבור ש'הפתרון' הוא בלעדי והכרחי; האלגנטיות בתוכן ובצורה; חוש הטעם הפעיל המתגלה בין השיטין;<sup>50</sup> החסכנות והתמציתיות. כל אלה מזכירים את תכונותיה של יצירת אמנות, במיוחד כאשר זו האחרונה נתפסת - בדומה לנושא עיוננו - כניסיון "לפתור בעיה":<sup>51</sup>

50. זו למעשה תצפית שונה על הצהרותיו הרבות של הגר"ד שעניין פלוני נכון משום שכך 'סביר', שכן סבירות בלתי מנומקת זו אינה אלא עניין של חוש, שישנו או שאיננו. כבר ציינתי לא אחת שר' חיים, שלא כנכדו, מצניע את השיקול הזה וממעט להזכירו בגלוי, אבל ברור מאוד שהוא מילא אצלו תפקיד מרכזי. בהקשר זה אציין שכאשר הרצה ר' משה את חידושו בפני אביו, הוא ציפה לקבל חוות דעת שהתבססה בין השאר גם על החוש החשוב והבלתי מוגדר הזה. ואכן במכתביו של ר' חיים לבנו שהודפסו בסוף 'חידושי הגר"מ והגר"ד' מוצאים אנו הערכות חיוביות (מכתב ח: 'דבריו בסוגיא דשבת מופלאים וטובים מאוד') וגם אחת שלילית (מכתב ד: 'ההקדמה הראשונה... נכון היא וראויים הדברים. אבל הקדמה שני'... אינו נראה'), בלי הסבר נוסף.

51. פ' האזרחי, הפעילות המתבוננת, עיונים באסתטיקה, ירושלים תשכ"ה, עמ' 104-105, 110. בתוך המובאה הדגשתי כמה מן המושגים השייכים במיוחד לדיון. אני מציע את ההשוואה הזאת בדחילו.



הניסיון לנסח את היצירה האמנותית במונחים של בעיות ופתרונות עשוי להוות דרך המקרבת אותנו ככל האפשר אל עיקרה של המעלה האסתטית... בעייתו של האמן היא לבטא במדיום שלו, יהיה אשר יהיה, משהו המוצע לו על ידי רוחו או על ידי הזמנתו של לקוח. הוא פותר את בעייתו על ידי ציות לכללי אמנותו... הפתרון הוא מוצרה של מלאכה, בניין כלשהו. זה אשר נבנה על-ידי האמן הוא בבחינת יצירה אמנותית, בעלת מעלה אסתטית, אם הבעיה שהוצגה על ידי המדיום, הרעיונות והטכניקה, נפתרה בהצלחה. או, ביתר דיוק, אם הפתרון הוא אלגנטי. היינו, אם יש בו בפתרון מן ההברקה, מן החסכנות, מן הנראה-כקלות,<sup>52</sup> המכזבות את פני קשיי הבעיה ומעניקות לפתרון זה מעמד בלעדי, שאי-אפשר לייחסו לפתרון אחר, כפתרון נכון, בלתי-נמנע ומושלם... ואנו רשאים אפוא לנסח את מהותה (של היצירה האמנותית) כפתרון בעיה מעשית, ולא עוד, אלא בעיה מתוחמת ומוגדרת,<sup>53</sup> הן מבחינת המתבטא, הן מבחינת החומר אשר בו יש לבטא את המתבטא, והן מבחינת חוקי הביטוי בחומר הנתון, הם הכללים הטכניים של כל אמנות ואמנות [ההדגשות שלי, א"ק].

ר' חיים מכריו בראש כל חידוש שלו שהוא הולך לפתור בעיה. אלא שמושרש אצלו, כאמור לעיל,<sup>54</sup> שההסברה, 'ההצגה', הן בשר מבשרה של ההבנה. ולכן הוא יודע, כמו שיודע האמן, שהפתרון כרוך בהתמודדות עם צורה, עם "חומר אשר בו יש לבטא את המתבטא" - וזו הנקודה המרתקת את עיונו כעת. שכן ה'מדיום', וחוקי ביטוי המוכרים לר' חיים, הם לא רק הסוגיות ודברי הראשונים, אלא דרכי המשא ומתן, הקושיות והתירוצים, ששלטו בעולם התורה במשך דורות רבים.

אם כן השאלה מדוע ר' חיים לא השתחרר מדפוסי החשיבה האלה, המגבילים כל כך, אינה נוגעת לכאן, אם נקבל את ההנחה שר' חיים הלך בדרך הביטוי האמנותי. כי ההתבטאות היוצרת תעבור תמיד בתוך 'חומר', וחוקיותו של המדיום תמיד תגביל את היוצר. ומכל זה אין האמן מבקש להשתחרר, כי אין לו עניין בכך. המאבק הזה הוא מה שמפרה, ורק תוצאותיו של מאבק זה הם הביטוי, ההסבר והצגת התוכן. אפשר שבדרך זו יש להבין את יצירתו של מייסד אסכולת בריסק. ר' חיים לא נאנק תחת עול מגבלות המתודה; אלא, הוא נאבק בהן ובתוכן, כשם שנאבק עם הקושי ברמב"ם, והכול אחד, כי

את האומץ ואת הרישיון שאבתי מן הגרי"ד עצמו, שכבר השווה בין סבו לבין דמות המתמטיקאי-המדען. על נקודות השוואה והשקה בין המדען והאמן ראה: J. Bronowski, *Science and Human Values* 1, New York 1975, pp. 3-24.

52. השווה לתיאורו של הגרי"ד את הרושם שעשתה תורתם של קודמיו: "הכל היה כה פשוט, כה ברור, כה אלמנטרי, עד שהם תמהו על עצמם, למה לא פירשו הם את שיטת הרמב"ם או דברי התוס' כמו רבותיהם" (מאמרי, עמ' 72).

53. לשם השוואה: "הדיונים תמיד ממוקדים מאוד, מכוונים לעבר מטרה ודברים בהשגחה. לאן שלא נלווה את הגר"ח בניתוחו המעמיק והמושחז, אנחנו יודעים שבסוף הפסקה הוא יחזור לנקודת המוצא" (מאמרי, עמ' 64).

54. ליד הערה 31.

אין הבנה נפרדת מהספָּרה. ההתמודדות שלו הייתה לקחת את הנתונים כולם, דהיינו המקורות העתיקים וגם דרכי החשיבה והשקלא וטריא המקובלים, ולעשות מהם דבר חדש, לפתור בהם, ודווקא בהם, את הבעיה. המטרה הייתה לגרום למדיום הזה לבטא באופן יעיל ואלגנטי את היסודות שאותם הגה. והוא אכן זכה ל'נס' הזה, והוציא מתחת ידיו יצירה שטרם נראה כמותה. אם נשאל את ר' חיים מדוע הוא התבטא דווקא דרך קושיות והוכחות טקסטואליות חותכות, יהיה זה כאלו הקשינו על האמן, מדוע בחר בגרניט ולא בברונזה.

ויש לזכור שה'מדיום' הוא 'בעיה' לא רק עבור היוצר, אלא גם עבור המתבונן. ירידה לסוף דעתו של האמן מצריכה השקעה ומעורבות נפשית. אין זוכים ביצירה ובמטענה מן ההפקר, אלא בהעמקה ובלימוד, ובהסתכלות ממושכת, חוזרת, ומושכלת, מזוויות שונות, במבנה הכללי ובפרטים, הכול בהתאם לרמת הישגו של היוצר. מעורבות עמוקה זו מניבה חוויה בעלת איכות אחרת, מאשר אילו היה המסר מועבר בצורה שטחית, פשטנית וחד-ממדית, ללא כל דרישה או מאמץ. וגם פה נזכרים אנו בחידושו של ר' חיים, עליהם כתבו בניו המוציאים לאור:

כי אין הספר הזה כשאר ספרים הנקנים בקריאה ועיון בעלמא, רק ספר של למוד, שאינו נקנה רק ביגיעה ועיון ועמל רב כדרכה של תורה, ואשרי מי שיעמוד על אמתתן ועומקן של דברים גם אחרי היגיעה ועיון המרובה.

אני ער לכך שרעיון זה הוצג באופן התחלתי, וגם שקבלתו עשויה להאיר את הנושא שלנו ביאור שונה. מי שמזדהה עם תפיסה זו, ירצה אולי לחקור השערות באשר לשורשיה וענפיה. כאן לא באתי אלא לטעון שהתופעות שלפנינו אינן מחייבות אותנו להסתמך בהכרח על פירושים מגמתיים-סביבתיים בתור ברירת מחדל; שיש מקום להרהר באשר למגבלותיהם של פירושים כאלה; ושייתכן שזווית התבוננות יותר מהותית תציע דגמי חשיבה העשויים, לאחר בדיקה, להניח את הדעת.

## סיכום

בכמה נקודות חשובות לא הסכמתי עם ידידי ר"א וולפיש. אך ארצה לסיים בכמה משפטים על המשותף לנו. נראה לי ששנינו נסכים בסופו של דבר לכך שהשיטה מקפלת מסרים חשובים וחדשניים גם בתחום הפרשנות וגם בתחום ההמשגה; המחלוקת בינינו שייכת בעיקרה ליחסים בין השניים. כמו כן ניסינו, כל אחד בדרכו, להראות כיצד השיטה התפתחה בידי גדוליה. על עצם קיומה של הדינמיות אנו מסכימים; הדיון היה לגבי תיאורה ולגבי הגורמים להיווצרותה. במיוחד התווכחנו על תיאור אותם מעברים שבין הדורות - האם הם חדים ועקרוניים או שמא יש מקום לראותם במידה רבה כהבדלי ביטוי, התלויים גם בגורמים סביבתיים שבתוכם ומולם פעלו גדולי האסכולה. על כל פנים יש להעיר, שדינמיות זו מעוררת את השאלה, לאן יובילו או לאן צריכים להוביל קווי התפתחות עתידיים. רא"ו רמז קצת לעניין זה בגוף דבריו. ולבסוף, מאוחדים אנו בתקווה שהדיון שלנו יעזור למעיינים, ובמיוחד ללומדי תורה הנחשפים לשיטה

מעבר למורכבות

הבריסקאית, והמשתמשים בה במידה זו או אחרת, להגדיר ולהבהיר לעצמם את תכונותיה ואת סגולותיה, שהן סוד קסמה ופוריותה.

## נספח א: על אגדה וערכים בשיעוריו ההלכתיים של הגרי"ד (להערה 17)

רא"ו מעריך (עמ' 110) שהיסוד הרעיוני-ערכי הנמצא בשיעורי הגרי"ד הוא חריגה מדרכו הקבועה, שלא לערב חשיבה 'חיצונית' בשיעורים הלכתיים. וממילא, ההתאמה למסגרת החברתית היא ההסבר לנוכחותם של אלמנטים אלה בשיעור השנתי. התייחסות דומה חוזרת בדבריו גם להלן (עמ' 121-120): עולם החוויות הוא משכנם של 'טעמי המצוות', מעוזו של ה'למה' של חיי הדת, בניתוק מן ה'מה' המעסיק את הלמדנות ההלכתית. אולם לדעתי הדברים אינם כה פשוטים, ונראה לי יותר שההיבטים האלה אינם כלל חשיבה חיצונית, אלא מהווים חלק אינטגרלי ממארג השיעור. זאת משום שלדעת הרב (והדבר מעוגן בעצם המושג 'קיום שבלב', שהוא מושג הלכתי ואנושי כאחד), הוויית החיים היא אחד ממושאי המרכזיים של ההלכה.

יש לדייק היטב בתיאוריו של הגרי"ד במסתו 'איש ההלכה'.<sup>55</sup> הוא כותב על איש ההלכה הניגש ל"מעין המפכה חרש" כאשר אמת מידה אפרוורית בידיו: "הלכות מעין בנוגע לטבילת זב, טהרה בזוחלים, מטהר בכלשהו", וכן "איש ההלכה הנושא עיניו אל האופק המערבי או המזרחי ורואה דמדומי חמה בשקיעתה או השחר בעלותו... הרי הוא יודע כי זריחה זו או שקיעה זו מחדשת בעדו דינים" (שם, עמ' 65-64). הניחות הציורית הזו שבכתיבתו של הגרי"ד - מה טיבו? במבט ראשון, אינו יותר מתכסיס סגנוני (= 'התחשבות במסגרת'). הרב כותב כאן ספרות, וכמו כל סופר נתונה דעתו ליפי היצירה. הוא הרי רוצה לפרש עולם בלתי מובן עבור זרים, ולכן מזדקק הוא לאמת מידתם של הקוראים, להרגליהם ולהעדפותיהם, על מנת למשוך את הלב. ואילו המחשבה על קשר מהותי בין חוויית החיים כפשוטם ובין שקידתו של הלמדן על ספריו ועל עיונו נראית על פניה רחוקה, ויותר נראה לנו שמנוגדות הן בתכלית. שכן אליבא דאמת, האין איש ההלכה מבטל לגמרי את לחישתו החרישית של המעיין באמצעות השולחן ערוך שלו, והאם אין מגמתו לכבות את זוהר החמה, ולהחליף אותו בהלכות זריחה?

אך התשובה לשאלה אחרונה זו היא שלילית, ודומני שמי שחושב אחרת טרם חדר לעולמו של איש ההלכה, כפי שהגרי"ד תופס ומציג אותו. ההלכה אינה מדכאת את המציאות הקיומית, אלא מרוממת אותה, על ידי הטמעתה בעולמה היא. והדברים מפורשים שם. לדוגמה, לאחר עוד תיאור מרהיב של השמש בשקיעתה: "יום הכפורים, מחילת החטא וכפרת העוון והעברת הפשע נתלכדו ונתמזגו עם תפארתו והודו של העולם עם החוקיות הסודית של מעשי בראשית ונהפכו לתופעה קוסמית חיה וקדושה".<sup>56</sup> עולמו הקיומי של האדם אינו נסוג מפני ההלכה ואינו כבוש תחת ידה. אדרבה, הוא מתרומם בכך שהוא מוצא את אישורו בהלכות מוצקות והוא מתמלא

55. בתוך: הרב י"ד הלוי סולובייצ'יק, בסוד היחיד והיחד, פ' פלאי (עורך), ירושלים תשל"ו, עמ' 37-188.

56. שם, עמ' 83. וראה שם בהמשך הרצאת הרעיון, המסתיימת במשפט "העליונים כמהים ומתגעגעים אל התחתונים".

משמעות עילאית נוכח העובדה שהתורה האלוהית בונה עליו גופי דינים. הרב כאן אינו אלא מפתח מגמה שיסודה בתורה שבכתב (ראה בספר שמות על הלכות פסח).<sup>57</sup> ואם תאמר, מדוע אין התופעה הנידונה שכיחה בשיעוריו ובכתביו האחרים של הגרי"ד, כדברי רא"ו? אך לדעתי, יש לסייג גם את התרשמותו זו. אני נוטה להסכים אתו בכל הקשור לכתבים המוקדמים: האגרות וחידושי הגר"מ והגרי"ד שבהם קשה לשמוע את פעימות הדופק הרוחני, והטיפול הוא אכן הלכתי-פורמלי (מעין הדיון בחדושי מרן רי"ז הלוי בהלכות חנוכה בעניין הלל). ואולם, בתקופת חייו הבוגרת יותר, בכל עיסוקו של הגרי"ד בנושאים של אורח חיים, אנחנו מוצאים לעתים די קרובות את היסוד הקיומי-אנושי במפורש ובמשמע, ואין הדבר תלוי בזהות ציבור השומעים. אמנם הדבר הורגש פחות בשיעורים היומיים, אך סיבה עיקרית להבדל זה היא שהמסכת שנלמדה בהם, בדרך כלל, הייתה מסדר נשים או מנויקין.

אבל 'בדרך כלל' אין פירושו 'תמיד'. כאשר עיינתי לראשונה ב**שעורים לזכר אבא מרי** בעניין נשיאת כפיים (חלק ב, עמ' רכ והלאה), נתקלתי באותם יסודות רעיוניים שהזכיר הרב בשיעוריו על הדף לפרק 'ואלו נאמרין' (בהם נכחתי), כגון שחלק ממצוות נשיאת כפים הוא השראת שכינה בישראל, ושיש בה גם קיום ברכה לגבוה. במסגרת אותם שיעורים עמד הרב על משמעותה הערכית של מצוות הקמת האבנים, ובכך הסביר את דעת הרמב"ן, המונה אותה במניין תרי"ג (בהשגה לספר המצוות שורש ג), וכמו כן דן במשמעותן של שלוש הבריתות שכרתו ישראל במדבר. בשיעורי הדף על מסכת מגילה התייחס הרב לצדדים רוחניים של ההלכה, עת הסביר את משמעות אמירת 'חזק ונתחזק' או את נוסח ברכת 'הרב את ריבנו',<sup>58</sup> או את הקדמת בחירת ישראל לנתינת התורה בברכות התורה בציבור (שם, עמ' ה-ו). גם **משימות שיעורים** למסכת סוכה מוכח שהרב התעכב על עניינים שברוח - בקשר למצוות שמחה, צדקה ועוד - כאשר אלה הופיעו על סדר הגמרא שאותה לימד.<sup>59</sup> מכל אלה יש להכליל שגם כאשר המסגרת החברתית לא דרשה זאת, הרב נמשך לעתים לא רחוקות לדיונים ערכיים, כאשר החומר הנלמד העלה זאת על הפרק.

אמור מעתה שהגרי"ד אינו מיטלטל בין שני סוגי ביאור, ואין הוא תופס את הערכים כטעמי המצוות. אדרבה, תמצית מהפכתו של הגרי"ד באורח החיים היא בכך שהעולם החווייתי, הקיום שבלב, נתפס מעתה כ'מה' מובהק, והכל הופך ל"תופעה חיה וקדושה" אחת.

בכך מבינים אנו יותר את מלוא משמעותה של העובדה, שאבותיו של הגרי"ד לא הרבו לעסוק בתחום זה, התופס נפח כה גדול בהלכה. לא צריך להיות למדן כדי להבין שבשטח זה הקיום האנושי הוא חלק מהמהות, ושאיפיונו כ'למה' (= הסבר רעיוני העומד

57. התורה שבכתב שזורת את סיפורי יציאת מצרים, בשיא הדרמה שלהם, בדיונים הלכתיים מפורטים. ההלכות מקנות לאירוע היסטורי בן-חלוף את חותמת הנצח.

58. הרב י"ד סולוביצ'יק, **מבית מדרשו של הרב**, ירושלים תשל"ח, עמ' יב-יג.

59. ראה: הרב י"צ רייכמן (לעיל, הערה 12), עמ' רנח, רסג, רסד, רסט, רפ, רפא, רפב, רפג, רפד. ברוב המקרים ציין העורך 'חידושי אגדה'.

רק מאחורי הקלעים, כמו שניתן לומר בהלכות אחרות) הוא מעוות.<sup>60</sup> ואולם הגרי"ד הוא הראשון שיישם אמת זו בלמדנותו. כאשר ר' חיים והגרי"ז כותבים על עניינים אלה, רוחו של בית המדרש היא המחיה את דבריהם, לא רוח ההווה האנושית; ואי אפשר למצות את הלמדנות באורח חיים, ולא ייתכן מיפוי מלא של ה'מה', כאשר עיקר זה נשאר בחוץ. החסר הוא ממשי, וסימנו הוא הטעם ה'טכני' הנשאר בפיו של המעיין. על חסר זה אין העומק הלמדני והשכל החודר יכולים לפצות כשלעצמם. את ההתמודדות עם אתגר זה נטל על עצמו הגרי"ד, בצורה ישירה וללא התחמקות, והתוצאות מרתקות. כאשר הוא אומר שתקיעת שופר היא 'חפצא של תפילה' או שמלכויות הן 'עצם קדושת היום' של ראש השנה (הרי קדם סימנים ז, כה), דבריו מעוררים אצל הלומד אמינות שלא הייתה בהישג ידם של קודמיו. לכן יכול היה לפרוש את מצודתו במקומות שבהם אבותיו רק התחילו לדרוך.<sup>61</sup>

על כן לאמתו של דבר הבחנתו של רא"ו בין טיפול 'פורמלי' לבין התייחסות 'הגותית', בכל הקשור לתורתו של הרב בתקופתו הבשלה יותר, אינה חד-משמעית. גם כאשר השתמש הגרי"ד בשיעוריו השוטפים במטבעות לכאורה פורמליים, כמו אלה שהזכרתי כאן ביחס לתכנים רוחניים, המטען הרעיוני קרוב מאוד לפני השטח. הרב ידע שתלמידיו הקבועים מכירים אותו, ושהם ממששים היטב את העולם הרעיוני שהעסיק אותו מאוד, גם כאשר הנגיעה בעולם זה עברה דרך ניסוחים למדניים.<sup>62</sup>

ראוי לציין כאן השלכה אופיינית אחת לקשר החי הזה. בספר שיצא לאחרונה באנגלית,<sup>63</sup> מאריך הרב בהגדרה הנפשית והפילוסופית של 'עבודה שבלב', היא החוויה האמורה לפי ההלכה ללוות את מעשה התפילה. בתחילת הדיון מציב הרב מראש דרישה עליונה, שאליה חייבת הגדרה זו להתאים: פתיחת שערי העבודה שבלב בפני כל אדם. הדבר נצרך, משום שעבודה שבלב הינה דרישת ההלכה, וההלכה - דמוקרטית היא. על כן המחשבה שעבודה שבלב אינה נחלת כל אדם סותרת "את עצם מהותה של ההלכה, שהיא מקצוע אקסוטרי, האמור להיות מיושם על ידי הפילוסוף והאדם הפשוט, המשורר

60. ואולי דווקא הלמדן עלול לפעמים לשכוח זאת. ולמרות כל זה, עם היות הצדדים האנושיים חלק מהמהות, יש לזכור שהם לא יותר מחלק! לכן אין להתפלא על העובדה שיש מקומות שנדמה שהיה אפשר לפתח רעיונות 'רוחניים', והגרי"ד נהג אחרת. שהרי ברור שגם באורח חיים, ישנם נושאים רבים מאוד שייפגעו אם נתעקש תמיד על הצמדתם למטענם הערכי, ולא נמצה בהם את הניתוח החופשי מאותו מטען. וזה בוודאי נכון לגבי דיני המקדש וקדשיו, כמה שלא נעריך את חשיבותו הערכית של מושג הכפרה. אני מדגיש זאת ביחס לחלק מן הדוגמות שהביא רא"ו שם, בהערה 83 ולידה. מוסכם שהיו לרב גם שיקולים חינוכיים כאשר בחר לדבר על נושא זה או אחר. אך לטענתי, עקרוני הדבר שמבחינתו מדובר בהרחבת היקפה של הלמדנות, לא בסטייה ממנה.

61. במאמרי (הערה 79) עמדתי מצד אחר על זיקתו הייחודית של הגרי"ד לאורח חיים.

62. אפשר לראות לדוגמה את סימן ז בהררי קדם שצוין בסמוך. לשון הסימן הוא הז'רגון הלמדני האופייני לספר כולו. אבל התכנים, לדעתי, אינם רחוקים מאוד מן הנופך הערכי המצוי בשיעורים לזכר אבא מרי.

63. Rabbi J.B. Soloveitchik, *Worship of the Heart, Essays on Jewish Prayer*, S. Carmy (ed.), Jersey City, New Jersey 2003.

והאדם הקהה כאחד. אם לא תוכל התפילה בתור צו הלכתי למצוא מקום במסגרת ההתייחסות של המנטליות הנורמלית, ולהיות בת ביצוע על ידי כל בן אנוש ללא קשר למגבלותיו הרוחניות, לעולם תהיה משמעותה עבורנו אקדמית ומרוחקת, משום שאז היא תכיל בתוכה סתירה פנימית - צו הלכתי המופקד בידי קבוצה אזוטריה, בידיו של המיעוט הנבחר. משה, בעת שנפרד מעמו לשלום, אמר: 'אתם נצבים היום כולכם לפני ה' אלהיכם ראשיכם שבטיכם... כל איש ישראל' (דברים כ"ט, ט). התורה היא רכושם המשותף של כל היהודים: כל השכבות החברתיות, האליטה, הזקנים והראשים, כמו גם המון העם. חוטב העצים ושואב המים חייבים להיות בטוחים שגם הם מסוגלים להגשים את ציווייה"<sup>64</sup>.

וממשיך הרב ומנתח חוויה שכולה סופה וסערה, משבר והתפעלות, כאשר הוא מקפיד כל העת לא לדבר על 'הגאון הדתי', אלא על חוויתו של האדם הפשוט. והבסיס לכל זה הוא השכנוע המתמיד שהרפתקה רוחנית זו אינה אלא הלכה.

עולה מכל האמור שיותר מן המסגרת החברתית, קבע החומר הנלמד את מידת התייחסותו של הגרי"ד לתכנים רעיוניים. הרב החליט שבמעמדים מסוימים, כגון יום השנה לאביו, הוא רוצה להעביר שיעור שיש בו גם אמירה קיומית. משנפלה הכרעה זו, ההיגיון הפנימי של הדברים כולל באופן טבעי - לא כנטע זר - את ההתייחסות הערכית, משום שבעיני הגרי"ד, זו צורתה של השמועה.

64. שם, עמ' 27 (התרגום שלי, א"ק).

**נספח ב: השוואת הררי קדם לקונטרס בעניין עבודת יום הכיפורים (עמ' 157-159)**

נעניין יחד בסימנים שאותם הצעתי לבדיקת הקורא (ראה מאמרי, הערה 87).  
 א. הגר"ד חידש שעבודת הכהן הגדול בקודש הקודשים אינה בהקטרת הקטורת עצמה בלבד, אלא גם כניסתו ויציאתו, ואפילו עצם שהייתו שם, מהוות חלק מן העבודה. זאת בניגוד להקטרת קטורת שבכל השנה, שבה מסתכמת העבודה רק בגוף ההקטרה. לאחר הדיון הראשוני בעיקרון זה, מופיע בהררי קדם כדלהלן (עמ' קמז):

והנה במשנה פ"ו דתמיד משנה א איתא, 'מי שזכה בדישון מזבח הפנימי נכנס ונטל את הטני והשתחוה ויצא', ועוד שם 'מי שזכה בדישון המנורה נכנס והשתחוה ויצא'... ומבואר מזה דכל כהן הנכנס להיכל לעבוד עבודה הוא מחויב בהשתחוואה קודם צאתו, וכן פסק הרמב"ם בפ"ג מהל' תמידין ומוספין הל' ז. ולכאורה צריך עיון על זה ממה שבעבודת כוהן גדול ביום הכיפורים לא מציינו במשנה וברמב"ם בסדר העבודה, דכוהן גדול צריך להשתחוות בהיכל קודם צאתו, ומשמע דהכוהן הגדול לא היה משתחוה ביציאתו מן ההיכל, וצ"ע מאי שנא עבודת יום הכיפורים מכל השנה.

למקור הזה בעניין השתחויה, ולקושיה שהוא מעורר, אין לכאורה כל קשר לדיון, והקורא מופתע. הוא אינו מבין מה עניין השתחויה לכניסה, יציאה, ושהייה. במקום כלשהו בתודעתו עשוי הוא לשער, על פי ניסיונו הקודם בתורתם של אחרונים, שבסופו של דבר הכול יתקשר יחד. אבל ברובד הגלוי הופסק העיסוק בתפקידן של כניסה, יציאה ושהייה בקודש; למעשה, הנושא התחלף. על השאלה המעניינת, מהו הנושא החדש, תיתכן יותר מתשובה אחת. לכאורה, הנושא הופך להיות 'השתחויה'. אבל לאמתו של דבר, ייתכן מאוד שהנושא הוא, כיצד יצליח הגאון מגיד השיעור לגלות קשר בין סוגיות אלו שאין ביניהן כל זיקה לכאורה. הנושא אינו עצם העניין, אלא דרך הפרשנות. ואולם בקונטרס אנו קוראים במקום זה (עמ' מז):

ועל פי זה גם ניתן להבין מה שכנראה לא היה כוהן גדול משתחוה לפני ולפנים ביום הכיפורים - שהרי השתחוואה כזו לא הוזכרה במשנה אם כי נמסר בה תיאור מפורט של הנהגתו - אף כי בסוף הקטרת הקטורת דכל השנה היה משתחוה. ונראה דהיינו מפני שקיום שהות כוהן גדול ביום הכיפורים מחייבו להיות ראוי וערוך לעבודה בהיותו לפני ולפנים, והרי יושב פסול לעבודה ובכך אינו יכול להשתחוות.

מהלך הדברים מוותר על הניסיון לעורר סקרנות לא עניינית על ידי העלאת קושיה, כמו גם על ההתפעלות שתבוא בהכרח מקסם התירוץ, ומהפגנת הכישרון לקרב עניינים רחוקים. השטף הוא טבעי ומתפתח מעצמו. לאחר שנקבע יסוד מסוים, הרב מראה שיש לו השלכות ויישומים בתחומים שונים. שטף דיון כזה כיניתי 'אורגני וקוהרנטי'.



ב. בשני הספרים מופיע הסברו של הגרי"ד לפסק הרמב"ם שהשוחט שעיר המשתלח בחוץ חייב, בתנאי שעשה זאת לפני וידויו, כי רק אז הוא נחשב 'ראוי לפתח אהל מועד'. ואילו לאחר הווידוי, נחשב השעיר 'אינו ראוי לפתח אהל מועד', מכיוון שלא נותר אלא לשלח אותו לעזאזל. הנקודה שהוסיף הגרי"ד היא, שככל הנראה סובר הרמב"ם שווידוי השעיר אינו מצווה בעלמא, אלא הוא מעכב, ושסיבת העיכוב היא שמלבד לשילוחו המדברה, זקוק השעיר ל'כפרת פנים' כמו כל קרבן אחר, והווידוי הוא 'כפרת הפנים' שלו. הבה נשווה בין שני הספרים כדי לראות כיצד מוצג הסבר זה.

**בהררי קדם** (סימן עד) נפתח הדיון, כצפוי, בקושיה. הא כיצד בכלל מחייבים את השוחט את השעיר בחוץ, הלא הקרבנו של השעיר אינה אמורה להיות בפנים, ובכך אין הוא ראוי לפתח אהל מועד? התשובה היא שהווידוי הוא בגדר כפרת פנים, ועל כן יש בו דין הקרבה. כאן, שוב, עצם טיבו של הדיון יוצר אמביוולנטיות באשר לזיהוי הנושא. בתחילת הדיון הנושא הוא למעשה בגדר חידה, שעניינה חיוב על שעיר המשתלח משום שחוטי חוץ. רק לאחר מכן מתחדש דיון במושג חדש - 'כפרת פנים' של השעיר המשתלח שאינו זהה עם 'הקרבה למזבח' - ההופך להיות מרכז העיסוק.

**בקונטרס** (עמ' מא) אין דעתנו מוסחת על ידי קושיה כלשהי. החידוש הבסיסי שווידוי מהווה 'כפרת פנים' מורצה בראשונה בלי שום התייחסות לשיטת הרמב"ם ב'שחיטת חוץ', אלא על סמך שיטת התוספות בגמרא הרלוונטית לעיקר העניין של הרב, דהיינו 'כפרת פנים' של השעיר. ולא רק זאת, אלא שבכל מהלך הרצאת החידוש אינו מוצאים אף קושיה אחת. העיקרון מוצג באופן פשוט כמבאר את הסוגיה: שבגמרא מבואר שאם ההגלה מעכבת, הווידוי אינו מעכב. מכאן נובע שגם לשעיר המשתלח יש 'כפרת פנים' כמו לשעיר לה'. ההגלה הופכת את השעירים ליחידה אחת, ואז 'כפרת הפנים' של השעיר החי עולה לשניהם, וניתן לוותר על הווידוי. ללא הגרלה הקרבנות הם נפרדים, ואז הווידוי חיוני בתור 'כפרת הפנים' של המשתלח.<sup>65</sup> רק לאחר מכן, מביא הגרי"ד את הרמב"ם, אולם לא מתוך דבקות בדפוס הקבוע שמופיע **בהררי קדם**. המטרה אינה 'לאליץ' אותנו לקבל את הסברה, בטענה שבלעדיה יש קושי ברמב"ם. המטרה היא לבחון את פסיקת הרמב"ם לאור היסוד הנ"ל העולה מהסוגיה. כיצד פוסק הרמב"ם במחלוקת שבגמרא, האם וידוי מעכב? מן העובדה שווידוי מפריד לדעתו בין 'ראוי לאהל מועד' ל'אינו ראוי', מסתבר שהווידוי הוא לעיכובא, משום שאם לא כן, היה הווידוי אמנם מצווה, אך לא היה בו 'כפרת פנים'.

65. **בהררי קדם** רעיון זה אינו זוכה לפיתוח מלא, אף על פי שהחיסרון פוגע בהבנת המהלך, מה שעלול בהחלט להפריע למעיין המתון. לדעתי, 'עיגול פינה' זה קשור לקוצר הרוח העלול לאפיין את הגישה הלמדנית הרווחת - חשוב לנו ליישב את הקושיה, ולכן תשומת לבנו ממוקדת רק למה שנחוץ לשם כך, ופחות חשוב לנו להסביר פרטים אחרים במלואם. עניין זה כשלעצמו קשור אף הוא לקיצור ולתמציתיות שבניסוחיו של ר' חיים (אם כי ברור שהגר"ח לא 'עיגל פינות') לעומת סגנונו המרחיב יותר של הגרי"ד, שלעתים הרגיש שדברי ר' חיים טרם הוסברו דיים וטעונים ביאור נוסף (ראה במאמרי, ליד הערה 57). תיארתיו והדגמתיו תופעה זו **בעלון שבות** 158, עמ' 126 והלאה.

בשיעור זה יש נקודה נוספת, המופיעה בקונטרס והושמטה, שלא במקרה, בהררי קדם. הרב שאל, אם כבר מחדשים שהוידוי הוא 'כפרת פנים', מדוע תלויה הגדרה זו בכך שהוא מעכב? האם אין הקטרת איברים, למשל, נחשבת 'הקרבה' למרות שאינה מעכבת? שאלה זו אינה מופיעה בהררי קדם, ויש לכך סיבה טובה. כי התשובה היא כדלהלן:

ואף שמצאנו שחייבים בחוץ על הקרב לכתחילה בפנים אף אם אין הקרבתו לעיכובא... נראה דבמה דברים אמורים בהקרבה עצמה, כגון זריקת שיירי הדם... או בהקטרת אברים ופדרים. שבעומד להקרבה אף אם אינה מעכבת, היות והיא מהווה ייעוד הקרבן וקיומו היסודי, ההקרבה המיועדת מחילה עליו שם ראוי לפתח אהל מועד. מה שאין כן לגבי עומד לוידוי דאם אין הוידוי מעכב כבר אינו עומד להקרבה ופקע ממנו אופי קרבן... דנראה דשאלת וידוי מעכב אינה מוגבלת לענין האם הוא לכתחילה או בדיעבד אלא נוגעת שרשית לאופי הוידוי: האם הוא מהווה הקרבת השעיר או האם הוא קיום נפרד (קונטרס, עמ' מב).

כלומר, נראה לרב שהקטרה כשלעצמה נחשבת 'הקרבה' בכל אופן, אבל הוידוי יחשב כך רק במידה והוא מעכב, וכל זאת משום שהבחנה זו סבירה ומתקבלת על הדעת.

לפנינו דוגמה נוספת לכך שהרב מאריך ומעיר תשומת לב מפורשת לכך שעניין מסוים מסתבר ושרק משום כך יש לקבוע את אמתתו; תופעה זו נדירה מאוד בכתבי ר' חיים. הררי קדם אינו יכול לכלול את ההסבר הזה בלי להביך את קהל היעד שלו בהרצאה מסוג בלתי מוכר, הזר למסורת הבריסקאית הידועה להם. יתרה מזאת, במידה והחידוש יוצג באופן מפורש כתלוי בסבירות, שלא ניתן להוכיח אותה באופן ברור וטקסטואלי, הרי שבעיני קהל היעד עלול הדבר להיראות כהחלשת המהלך, אולי עד כדי הבאתו לסף קריסה. בנסיבות אלו היה עדיף שלא לעורר כלל את השאלה, ולהשאיר את הקשר שבין עיכובו של הוידוי להיותו כפרת פנים כדבר המובן מאליו.

ג. רא"ו מצייין ביחס לדוגמה אותה בדק, שהררי קדם משמיט עניינים מסוימים ואולם "המשך השיעור בספר זה דומה להמשכו בקונטרס" (רא"ו, עמ' 112). אך לאור מה שכתבתי, אין זה מדויק. לאחר השמטת קטעי מפתח המעניקים לדיון אורגניות ורצף ענייני, כבר אי-אפשר לומר שהפסקות החופפות בשני הספרים בונות דיונים דומים, גם אם תוכנם זהה. בשיעור המקורי, כאשר הרב נזקק לאותן קושיות המופיעות בהררי קדם, ברור כל העת שהן משרתות את הנושא המרכזי שבו דנים. אבל כאשר הררי קדם משתמש בהן כפתיח, הוא מאפשר ללומד להבין שהנושא הוא פרשנות טקסטית ויישוב קושיות.

ד. נחזור כעת לקושיה (שאינה קושיה באמת) המופיעה בראש סימן ג בהררי קדם. ייתכן שהיכרותי עם תורת הגרי"ד אינה מקיפה דיה להצדיק אמירות גורפות, ועם כל זה אני מוכן לקבל אחריות על המשפט הבא: מעולם לא הציג הגרי"ד דבר שאינו קשה כאילו קשה הוא, לא לעצמו ולא לאחרים. אשר למקרה שלפנינו, בוודאי שהרב השתמש בהבדלי הניסוח שבין הרמב"ם ורש"י במהלך השיעור שלו, שכן הבדל זה מאפשר את

פירושו החדשני. אבל למה לו לומר ששימושו של הרמב"ם בלשון הגמרא ולא בלשונו של רש"י הוא דבר הטעון הסבר, כאשר הוא אינו כזה, גם לא 'קצת'?"<sup>66</sup> מאידך, למחבר הררי קדם יש סיבה מצוינת להפוך דיוק זה לקושיה, וגם להעמיד אותו בראש הדיון כפינה ויתד; זו אותה סיבה שבגללה השמיט את מה שהשמיט ושינה את מה ששינה בדוגמות האחרות. המטרה היא התאמת תורת הרב למסגרת חברתית מסוימת, לדרכי חשיבתה, ולציפיותיה ממגיד השיעור.

66. צודק רא"ו שהגרי"ד היה רגיש לקשיים עדינים, והיה בהחלט מסוגל להצביע עליהם כ'צ"ע קצת'. ואולם, דבר זה אינו קשור למקרה שלנו.