

הרמנויטיקת הגלוי והנסתר במשנת הגריד"ס

אברהם וולפיש

דרכו הפרשנית של הגריד"ס - מבט ראשוני

בשנים האחרונות החלו מחברים שונים לתת את דעתם ליסודותיהם של "השיטה הבריסקאית" בכלל ושל דרכו ב"לימוד" של מרן הרב יוסף דב סולובייצ'יק זצ"ל בפרט. הגריד"ס עצמו העשיר את עולם התורה בהצגתו הספרותית-מחשבתית של דרכי החשיבה הבריסקאיות בחיבורים כגון **איש ההלכה, וביקשתם משם ומה דודך מדוד**. בעקבותיו יצאו כמה מחברים, מבין חוגי משפחתו ותלמידיו מכאן ומחוגי המחקר מאידך גיסא, לנסות לעמוד על אפיונים מתודולוגיים ומחשבתיים של דרכו הלימודית של הגריד"ס ועל תרומתו הייחודית לבית מדרשו של בריסק. לאור דבריו של הגריד"ס עצמו התמקדו המחברים על ההיבטים הקונצפטואליים של למדנותו של הרב והעמידו את ההיבט הטקסטואלי בחשיבתו הלמדנית בקרן זוית.¹ הרבה מן האמת והרבה מחשבה פורייה ומעמיקה מצויים בחיבורים האלה, אך אין הם תואמים באופן מלא את ניסיונו ותחושותיו של כותב שורות אלה, שזכה ללמוד תורה מפי הגריד"ס ומפי חתנו ותלמידו המובהק הרב אהרן ליכטנשטיין. לדידי תמיד היה קסמה של תורת "בריסק" כרוך – בין היתר – בכוחו לאפשר

* במהלך הכנת המאמר לדפוס התבררנו בצער רב על הסתלקותו למרומים של מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין, אשר ממנו למדתי לראשונה על דרכו בלימוד ובמחשבה של רבנו הגדול הגריד"ס סולובייצ'יק ז"ל. השפעתו של הרב ליכטנשטיין ז"ל ניכרת בכל הנאמר לאורך מאמר זה, ואפילו במקומות שסללתי לי דרך שונה בהבנת תורת הרב סולובייצ'יק, הרי זה מתורתו ומכוחו של הרב ליכטנשטיין שינקתי את הידע, את כלי החשיבה ואת הדבקות באמת ובחשיבה עצמאית שאפשרו לי לעשות כן. אני מקדיש מאמר זה לזכרו המבורך של רבי ומורי.

תודה לקורא המאמר, ד"ר חנוך בן פזי, על הערותיו המועילות.

1 הרב אהרן ליכטנשטיין (רא"ל) מבין באופן כזה את אחד מעיקרי חידושיה של הגישה הבריסקאית, ותלמידו הרב אליקים קרומבין (רא"ק) הראה במאמרו, "מרב חיים מבריסק והגריד"ס סולובייצ'יק ועד ישעורי הרב אהרן ליכטנשטיין" – על גלגוליה של מסורת לימוד, נטועים ט (תשס"ב), עמ' 51–94 (להלן: רא"ק, גלגוליה), שאין זה נכון להבין כך את גישתם של ר' חיים ותלמידיו, ולדבריו הגישה של רא"ל מושרשת בתורתו של הגריד"ס. במאמר תגובה שלי, "השיטה הבריסקאית והקריאה הצמודה", נטועים יא-יב (תשס"ד), עמ' 95–137 (להלן: "השיטה הבריסקאית"), הערתי (בעמ' 101) כי, בראשית דבריו, רא"ל מציג את ההבחנה בין המושג לטקסט באופן פחות חד ממה שעולה מהמשך דבריו שלו ושל רא"ק. עיין שם דברי ביקורת שלי על גישתם של רא"ל ורא"ק, וחלק מהדברים יובא להלן במאמר זה. מחברים אחרים העירו אף הם על ההתמקדות של תורת בריסק בקונצפטואליזציה על חשבון הדבקות בטקסט, ובנימה פחות אוהדת מזו של תלמידי הגריד"ס. לדוגמה, בעל ה"שרידי אש" הגיב לדברי השבח של הגריד"ס לסבו ר' חיים שאין להשוות בינו לבין הגר"א, שכן הגר"א חיפש את האמת הפשוטה, לעומת ר' חיים, אשר דבריו הסברה שלו אינם מתיישבים עם לשון התלמוד ולשון הרמב"ם (הובא על-ידי M. Shapiro, *Between the* ידי *Yeshiva World and Modern Modern Orthodoxy*, London and Portland 1999, p. 195). עיין גם בהערת הכנף המובאת על ידי, "The Hazon Ish: Haredi Critic of Traditional Orthodoxy", L. Kaplan, in: J. Wertheimer (ed.), *The Uses of Tradition*, New York 1992, p. 155. פירושי ר' חיים לרמב"ם לפי אמת-מידה שגויה – הוא ביקש לדעת אם הם אמתיים.

לטקסטים התלמודיים והמיימוניים "לדבר בעד עצמם",² ולהבחין בנויאנסים דקים המפרידים בין טקסטים העוסקים בנושאים דומים שאינם זהים.³ יתר על כן, הדיון מסביב לדרכו הלמדנית של הגריד"ם מתנהל לעתים קרובות ברמה של אמירות כוללניות, הכוללות כאמור אמיתות חלקיות, אך אין בהן תיאור מלא של העניין הנדון. לעתים קרובות האמירות סותרות אלה את אלה,⁴ ואף-על-פי שהלמדן הבריסקאי יוכל ליישבן באמצעות "תרי תנאי" או "שני דינים", יש לבדוק באיזו מידה האמירות השונות משקפות את השיטה – או משפחת השיטות – הבריסקאית עצמה ובאיזו מידה משתקפות בהן חוויותיו האישיות ונטיותיו של האומר.

במאמר הנוכחי אני מבקש להתעמק יותר במשנתו הפרשנית של הגריד"ם. נבחן פירושים של הרב על-מנת להיווכח שאמנם תובנות טקסטואליות ממלאות מקום חשוב בהגותו ההלכתית,

2 ס' וולד, "לדרך שימוש של הר"ף במקורות התלמוד הבלבי", שנתון המשפט העברי יח-יט (תשנ"ב-תשנ"ד), עמ' 205, מעיר כי הר"ף מאפשר למקורות התלמודיים לדבר בעד עצמם, וזאת בניגוד לבעלי התוספות המתאמצים ליישב סוגיות שונות זו עם זו (על הנחותיהם ודרכיהם ביישוב סתירות בין סוגיות של בעלי התוספות עיי' ח' סולוביצ'יק, ינם, תל אביב 2003, עמ' 20–23). דומה כי אפשר לראות את הגישה הבריסקאית כניסיון לעשות את שניהם: החילוקים הבריסקאיים מאפשרים לכל מקור לדבר בעד עצמו, כך שנעלמת ההתנגשות ביניהם. נביא כאן דוגמה אחת מני רבות: ב"חדושי רבנו חיים הלוי" להלכות שבת פ"י ה"ז ר' חיים מביא את קושיית התוספות בכריתות דף כ, כיצד הגמרא שם אומרת שלדעת ר' יהודה, הסובר שדבר שאינו מתכוון אסור בשבת, יחייב את החותה גחלים בשבת הן על ההבערה והן על הכיבוי, שכן איסור דבר שאינו מתכוון בשבת לר' יהודה הוא דרבנן. תירוץ התוספות הוא אופייני: הוא מפרש מחדש את הגמרא וטוען כי לשון "דבר שאינו מתכוון" כוונתו כאן – מלאכה שאינה צריכה לגופא, אשר ר' יהודה מחייב בה ולא רק אוסר. אך ר' חיים מראה כי אין תירוץ זה אפשרי לשיטת הרמב"ם, ובאמצעות מהלך של "שני דינים" בדבר שאינו מתכוון הוא מראה כיצד הגמרא בכריתות מתיישבת כפשטות לשונה לפי שיטת הרמב"ם. נראה כי זאת הייתה כוונת הערתו המפורסמת של בעל "בית הלוי" על גישת בנו, ר' חיים, שאיננה מתרצת קושיות אלא מעלימה את הקושיות כליל. כמובן יש אמת גם בתחושה שתורת בריסק כופה את המושג על הטקסט, וניסיתי לתת מקום אף לתחושה זו במאמרי (לעיל, הע' 1), וע"ע להלן.

3 חוויה דומה בשיעורו של הרב מתאר תלמידו הרב סטנלי בויילן – S. Boylan, "Learning With the Rav, – Learning From the Rav", *Tradition* 30:4 (1996), p. 140 (= *Rabbi Joseph B. Soloveitchik: Man of Halacha, Man of Faith*, M. Genack [ed.], Hoboken 1998, p. 172 [להלן: Genack]; כל התרגומים מהאנגלית במאמר זה הם שלי – א'): "אני זוכר שהתרשמתי עמוקות... מהתעקשותו של הרב לפרש ראשונים באופן מילולי, גם כאשר השכל הישר חייב שאין אפשרות שהתכוונו למה שהיה נראה שהם אומרים". גם ר"צ שצטר, מפניני הרב, ירושלים תשס"א, עמ' קסד, כותב: "...עיקר גדלותו בשעוריו היה היאך שהיה מבהיר ומסביר את עומק הפשט הפשוט של הגמ' והראשונים...". ע"ע ר"נ קמניצקי, *The Making of a Godol*, Jerusalem 2004, p. 1224. חיים רואים בחידושיהם, "הפשט הפשוט – אם כי העמוק – של התלמוד ומפרשיו", והשווה דבריו שם, עמ' 932, הערה f. לדיון מעמיק על המרכיב הטקסטואלי בלמדנות הבריסקאית, עיי' S. Carmy, "Polyphonic Diversity and Military Music", *Tradition* 34:4 (2000), pp. 6–32. מידה הוא מתאר את הלמדנות הבריסקאית כפי שהיא מופיעה במקורותיה ובאיזו מידה הוא מתאר שילוב אפשרי של הלמדנות הבריסקאית עם דרכי לימוד טקסטואליות יותר). יש לציין כי גם ר' שמעון שקאפ, המפורסם בעולם הישיבות בשל חשיבתו המושגית היצירתית והמעמיקה, מתואר בידי גדולי עולם כדקדקן גדול בהבנת הפשט. רח"ש רוזנטל, תורה יבקשו מפיחו, ירושלים תש"ם (להלן: רוזנטל, תורה יבקשו), עמ' 52, מביא שרח"ע גרודינסקי ראה בר' שמעון יחיד בדורו בהבנת פשט. כן מביא רוזנטל, שם, עמ' 73–74, בשם ר"י גוסטמן: "זכורני, פעם כשהתחילו ללמוד מסכת נדרים בישיבה החל רבינו לקרוא 'כל כנויי נדרים כנדרים' פעמים רבות, כנראה כוונתו היתה לחנכו שצריך קודם לדעת טוב המילים והפשט הפשוט לפני שמודררים לנסות להבין הסוגיא בלומדות".

4 לדוגמה: לעומת הדברים שהובאו בהע' 1, יש שציין כי לא נועדה תורת בריסק אלא להבין פשט בדברי הראשונים (ר') אלאחנן וסרמן, הקדמה לקובץ הערות, יבמות; כך שמעתי כמה פעמים גם מפי הגריד"ם). דוברי האסכולה הבריסקאית התווכחו ביניהם לאחרונה לגבי השאלה אם השיטה מתמקדת בשאלת ה"מה" או בשאלת ה"למה", עיי' להלן הע'

וננסה לעמוד על המאפיינים ההרמנוויטיים ועל היסודות ההגותיים של דרכו הפרשנית. כאן המקום להעיר כי ברור מלכתחילה שהיסודות ההרמנוויטיים של משנתו הפרשנית של הגריד"ס מושרשים עמוק במסורת הלימודית – ראשונים, גר"א, וולוז'ין, בריסק – שאליה הוא השתייך. על-כן דבריי להלן עלולים להתמיה כאשר אטען לקשר בין ההרמנוויטיקה של הרב לבין שיטות הרמנוויטיות הרחוקות מאוד מעולמו התרבותי של בית המדרש הבריסקאי. אך לדעתי אין בכך כדי להתמיה כלל ועיקר. תרומתו הסגולית של הרב הייתה הסינתזה בין הגותו של בית המדרש שממנו הוא צמח ושבו הוא חי ויצר לבין העולם ההגותי והרוחני של תרבות המערב הכללית. בתחום הפרשנות, כמו בתחומים אחרים בהגותו של הגריד"ס, נמצא כיצד השכיל הרב להשתמש בשפה של התרבות הכללית על-מנת לבטא את החוויות והאמיתות הידועות לו מעולמו היהודי הלמדני השורשי.⁵

דרכו הפרשנית של הגריד"ס הודגמה יפה בשיעור על הלכות חנוכה של הרמב"ם שנרשם, נערך ופורסם בידי אחד מתלמידיו.⁶ בשיעור זה הרב קורא כדרכו את לשון הרמב"ם קריאה דקדקנית

5 בתבונה שדרכו הלמדנית של הגריד"ס הושפעה מהשכלתו הפילוסופית קדמוני א' רוזנק, "פילוסופיה ומחשבת ההלכה – קריאה בשיעורי התלמוד של הרב י"ד סולוביצ'יק לאור מודלים ניאוקנטיניים", בתוך: א' שיניא (עורך), אמונה בזמנים משתנים, ירושלים תשנ"ז (להלן: רוזנק, פילוסופיה), המוצא בניתוחי התלמוד של הרב דפוס חשיבה נאו-קנטיאניים. התייחסות דומה להשפעת ההגות הנאוקנטיאנית על דרך הלימוד של הגריד"ס מצויה אצל, H. Ben Pazi, "Philosophers Read the Talmud: The Reinterpretive Exegesis of Emmanuel Levinas, R. Joseph Baer Soloveichik and R. Abraham Isaac Kook – A Comparative Analysis", *Judaica R. Ziegler, Majesty and Humility*, Jerusalem - (2011), pp. 21–23, ולגישה מוויזית אחרת ראה: New York 2012, pp. 324–330 (להלן: ציגלר, מלכות וענוה). לדעתי אפשר בהחלט שהקרה שמצא הגריד"ס בין ההגות הנאוקנטיאנית לבין הלמדנות הבריסקאית השפיעה במידה כזו או אחרת על דרך הלימוד של הרב, אך ברצוני להתמקד כאן – כמו במאמרי הקודם (לעיל, הע' 1) – בהיבט הטקסטואלי-הפרשני של דרך לימודו. ברצוני להבהיר כאן כי בדבריי במאמר זה על משנתו ההרמנוויטית של הגריד"ס אין כוונתי לייחס לו התייחסות ישירה ומודעת ל"בעיה של פרשנות טקסטית", כפי שעושה ויליאם קולברנר, W. Kolbrener, "Towards a Genuine Jewish Philosophy: *Halakhic Mind's* New Philosophy of Religion", *Exploring the Thought of Rabbi Joseph B. Soloveichik*, Hoboken 1997, p. 206 n. 21 (= *Tradition* 30:3 [1996], p. 42 n. 21). אני נוטה לדעתו של שלום כרמי (שם) שהגותו של הגריד"ס התייחסה לשיטת ההמשגה ולא לשיטת הפרשנות. מכל מקום הייתה לגריד"ס שיטה פרשנית, ואטען במאמר זה ששיטה זו משקפת גישה הרמנוויטית קוהרנטית, גם אם לא מוצהרת, ושגישה הרמנוויטית זו מושרשת היטב ביסודות חשובים בהגותו של הגריד"ס. יש לציין כי לאחרונה נעשו ניסיונות מאת דוברי השיטה הבריסקאית לעמוד על יסודות הרמנוויטיים של השיטה, עיין רא"ל, A. Lichtenstein, *Leaves of Faith*, Jersey City 2003, (להלן: עלי אמונה), עמ' 78–83; ח' נבון, "הלימוד הישביטי ומחקר התלמוד האקדמי", אקדמות ח (תש"ס), עמ' 126–130; הנ"ל, "מענה למגיבים", אקדמות ט (תש"ס), עמ' 195–201. רא"ל מסתמך באופן הלקי על גישת "הביקורת החדשה", אך בחלק מדבריו הוא, כמו נבון, מתנסח באופן המתקרב להרמנוויטיקה פוסט-מודרנית, גישה שעני המחברים מתאמצים להתרחק ממנה (רא"ל, שם, עמ' 82; נבון, "מענה למגיבים", עמ' 200). במאמר זה ייעשה ניסיון להציג את גישתו ההרמנוויטית של הגריד"ס באופן שיטתי ומבוסס יותר.

6 רמ"ז שורקין, הררי קדם, א, ירושלים תש"ס, סימן קנה, עמ' רעא-רעג. בחרתי לפתוח את הדיון בדרכו ההלכתית-הפרשנית של הגריד"ס בשיעור שנרשם ונערך בידי תלמיד שלו, מושם שכאן יש סדרה של הערות המשקפות קריאה פרשנית רצופה בסדרת הלכות של הרמב"ם. אותן תופעות המתוארות להלן מצויות לרוב הן בשיעוריו של הגריד"ס בעל-פה והן בכתביו, אם כי יש מקומות רבים שבהם ניתן למוצא בתורת הגריד"ס תכונות פרשניות שונות, כפי שיבואר להלן. במאמרי הנ"ל (הע' 1) עסקתי בהבדלים בין החיבורים השונים שהתפרסמו על-ידי הגריד"ס או על-ידי תלמידיו, ובהשלכות אפשריות של ההבדלים האלה על הבנת דרכו הלימודית. בהתאם לדבריי שם, ייעשה מאמץ גם במאמר הנוכחי לבסס את מסקנותינו על מגוון רחב של מקורות לתורתו. שיעורים שנרשמו ופורסמו בידי תלמיד – אם התלמיד אמנם נאמן למקור – עשויים בהחלט לשקף נאמנה את האופן הרגיל שבו ניגש הרב לעיין בטקסט

ביותר ועומד על השלכות ודקויות רבות בדרך כתיבתו של הרמב"ם. אין כמוהו חידוש בעצם הקריאה המדוקדקת בלשונו של הנשר הגדול, וחלק מהערותיו של הרב מתייחסות לנקודות שעמדו עליהן לפניו: (א) על ההבדל בברכת "שעשה נסים" בין גרסת "בזמן הזה" לבין גרסת "ובזמן הזה" כבר עמדו הלבוש והט"ז בשלחן ערוך, אורח חיים, סימן תרפב; (ב) לדברי הגמרא (בבלי שבת כא ע"ב) שתקנת החכמים בימי חנוכה הייתה "קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה" מוסיף הרמב"ם "התקינו חכמים... ימי שמחה והלל", ולפני הרב העיר הט"ז, אורח חיים תרע סק"ד, על תוספת זו והשלכותיה ההלכתיות.

גם בנקודות הללו הרב מוסיף נופך משלו. את הסברו של הלבוש⁷ לגרסת "ובזמן הזה" הרב קושר לכלל שהוא טובע: "דכך היא ההלכה בדיני הודאה דהיכא שנתחייב להודות על דבר אחד, שוב חייב גם ליתן הודאה על כל הטובות שנעשו לו", כפי שהרב מוכיח מברכת הגומל ומברכת המזון. גם את מצוות השמחה שמחדש הרמב"ם הרב קושר לנקודה אחרת אשר הוא מדייק מלשון הרמב"ם, כדלקמן:

ברמב"ם שם, "ופשטו ידם בממונם ובנותיהם". ונראה מדברי הרמב"ם שהיתה גם צרה וגאולה גשמית ולא רק רוחנית, וזה שלא כדברי הלבוש בריש הלכות חנוכה (בסי' תר"ע) שנס חנוכה היה רק על ישועה רוחנית...

בנקודות האלה, שבהן הרב צועד בעקבות רבנים גדולים שקדמוהו, ניתן לחוש את חתירתו המעמיקה אחר היסודות ההלכתיים הכלליים העומדים מאחורי לשונו הזהב של הרמב"ם, ברם חידושי הפרשניים הגדולים יותר של הרב מתייחסים למילים ולפרטים אשר המפרשים התעלמו מהם בדרך כלל משום שלא מצאו בהם עניין מבחינת הפסיקה והעיון ההלכתיים. מדברי הרמב"ם שבעקבות גזרות מלכות יוון על ישראל "וצר להם לישראל מאד" הרב לומד כי מלחמתם הייתה מלחמת מצווה, בבחינת "עזרת ישראל מיד צר", וכי דין הדלקת הנרות הוא קיום הלל והודאה, שכן "על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה... לכשנגאלין אומרים [את ההלל] על גאולתן" (בבלי פסחים ק"ז ע"א). את דברי הרמב"ם "והעמידו מלך מן הכהנים" הרב רואה אל-נכון כהתייחסות חיובית למלכותם של כוהנים, ובניגוד לעמדתו של הרמב"ן הרואה בכך עברה על "לא יסור שבט מיהודה" (בראשית מט, י');⁸ אך הרב מקשה: "מדי המעלה בזה שהעמידו מלך מן הכהנים", והוא מתרץ שבמלחמה המתמקדת בשמירה על קדושת המקדש ראויים הם הכוהנים למלא את תפקיד ההנהגה שכן הכוהנים הם המופקדים על מצוות השמירה הזו. כמו כן הרב תוהה מה בא הרמב"ם להשמיענו בלשונו "וחזרה מלכות לישראל יותר ממאות שנה". את הקושי הזה את הרב משאיר בצריך עיון, שכן התירוץ שהרב רצה להציע הוא שללא מלכות לא היה ניתן לקיים את מצוות ההלל, על-פי דברי הגמרא שאין בפורים הלל משום ש"אכתי עבדי אחשורוש אנן" (בבלי

תלמודי (כגון הרמב"ם) ולנתחו. רא"ק, גלגוליה, עמ' 90-92, עומד על מאמציו של הרב שורקין להתאים את חידושי הגרי"ם לחשיבה חרדית, ועיין במיוחד בעמ' 92 הע' 87, ועיין הערותיי על דבריו במאמרי "השיטה הבריסקאית". אך מכל מקום גם אם נסכים לדבריו של רא"ק, בשיעור שלפנינו הנקודות שנעמוד עליהן אינן עשויות להיות מושפעות ממגמת המחבר.

7 הט"ז חולק על הלבוש בזה, ולא כפי שהובא בטעות בספרו של הרב שורקין.

8 רמב"ן בפירושו על התורה על אתר.

מגילה יד ע"א), ותירוץ זה מתנגש עם דברי הרמב"ם במקום אחר שהסביר את אי-אמירת הלל בפורים על-פי תירוץ אחר של הגמרא.⁹

בביאורים האלה לדברי הרמב"ם הרב טורח ומתאמץ למצוא משמעות הלכתית בפרטי הסיפור שהרמב"ם מספר בריש הלכות חנוכה, ובכך הופכים דברים שיתפרשו על-ידי חכמים אחרים כדברי אגדה להיות אמירות הלכתיות רבות-משמעות. בגישתו זו הרב צועד בעקבות מסורת פרשנית ידועה שעל-פיה מאחורי דברי האגדה בתורה ובספרות הרבנית ניצבים יסודות הלכתיים שהפרשן רשאי וצריך לעמוד עליהם. במשך מאות שנים נתחברו ספרי דרוש על-ידי גדולי ההלכה שניגשו בגישה כזאת לסיפורי המקרא, ואף גדולי החכמים של אסכולת בריסק, מבית הלוי ועד לגר"ז, הצטיינו במציאת משמעויות הלכתיות במגוון רחב של מקורות תורניים. עד כמה שידיעותי מגיעות לא הרבו החכמים לקרוא באופן כזה את כתבי הרמב"ם, ודומה כי בשיעור זה, כמו במקומות רבים בשיעוריו ובכתביו, הרב מרחיב במיומנות רבה את השימוש בשיטה פרשנית זו לכלול גם את החלקים ה"אגדיים" של הרמב"ם.

ברם נראה כי כוחו הפרשני של הרב בדברי הרמב"ם מתגלה כאן במלוא עצמתו דווקא בשתי נקודות שאינן מושכות את תשומת-לבו של קורא אחר כלל. בדברי הרמב"ם "ומדליקין בהן הנרות... להראות ולגלות הנס" הרב תוהה: "וצ"ב לשון 'לגלות' הנס שכתב הרמב"ם, שלא מצינו לשון זה בשאר ענינים של פרסומי ניסא". ותשובתו:

דשאר הנסים היו בעצם גלויים לעין כל, משא"כ בנר חנוכה שהיה הנס במקום מוצנע בהיכל שבבית המקדש, ולזה יש חיוב מיוחד לגלות לרבים שהיה שם נס וגם זה הוא בכלל החיוב של פרסומי ניסא.

הדיוק בכל מילה ומילה בלשונו הזהב של הנשר הגדול מצטרף כאן לחשיבה ההלכתית המיוחדת של חכמי בריסק על-מנת ליצור צורת הסתכלות פרשנית מיוחדת במינה. גם פתיחת שיעור זה מגלה פנים פרשניות חדשות, ושם הרב שואל על עצם פתיחתו הסיפורית של הרמב"ם להלכות חנוכה:

והנה מה שהאריך הרמב"ם לכתוב את סיפור הנס בהלכות חנוכה, הוא משום דעיקר מצות הדלקת נרות הוא לפרסם את הנס... וצריך לידע את עצמו של הנס כדי לקיים בו פרסומי ניסא... ועל כן סיפור הנס הוא גם כן מדיני חנוכה.

אולם בהלכות מגילה אף שגם מצות קריאת המגילה הוא משום פרסומי ניסא, מכל מקום לא כתב הרמב"ם שם את סיפור הנס, ונראה שהוא משום הסיפור מפורש במגילת אסתר שהיא תורה שבכתב... מה שאין כן סיפור נס חנוכה שאינו אלא בתורה שבעל-פה...

בשיעור זה בולטת מגמתו הכפולה של הגר"ד: הקונצפטואלית והפרשנית. כפי שהרב משתמש בניואנסים של לשון הרמב"ם על-מנת להגיע לתובנות הלכתיות חדשות, כך הוא גם משתמש

9 רמב"ם, הלכות חנוכה ג, ו: "ולא תקנו הלל בפורים שקריאת המגילה היא ההלל", על-פי תירוצו של רב נחמן בבבלי שם: "קרייתה זו היליא".

בתבונות הלכתיות חדשות על-מנת להבין את לשונו של הרמב"ם. לקריאת הטקסט שהוא בא לפרשו הגרי"ד מביא כישורי קריאה מפותחים: רגישות לשונית וחדות עין המונחות על-ידי הנחה שאין מילה או ניואנס בלשונו של הרמב"ם ללא סיבה וללא משמעות. כאשר הרב מתקדם לשלב הפרשני השני, מתן משמעות לנתונים הטקסטואליים שעליהם עמד, הוא מונחה על-ידי הנחת יסוד נוספת: את המשמעות יש לחפש בתחום ההלכתי, וזאת באמצעות דרכי החשיבה וההמשגה המורגלות בלמדנות הבריסקאית. ברם ישנם כלים פרשניים אחרים שאינם באים לידי ביטוי בשיעור זה של הגרי"ד, והם יתגלו לנו על-ידי השוואת דבריו כאן לדבריהם של פרשנים אחרים המתייחסים לאותן הלכות ואותם נושאים שהרב עסק בהם כאן. נדון כאן בדבריו של מחבר אשר התחנך בעולם הרבני-ישיבתי – ולמד תורה מפי הגרי"ם – וקשור לעולם האקדמי. דיונו האקדמי מצטיין במודעותו המתודולוגית הגבוהה ובהנחות ההרמנויטיות המנחות אותו,¹⁰ ובכך תקל עלינו מלאכת ההשוואה בין דרכו שלו לבין דרכו של הגרי"ם.

פרשנות על-דרך הפשט והנחותיה ההרמנויטיות

בדיון פרשני מסביב להלכות הראשונות של הלכות חנוכה ברמב"ם, הרב פרופסור יעקב בלידשטיין עוסק בספרו עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם בחלק נכבד מאותן הנקודות הטקסטואליות שהעסיקו את הגרי"ם: "והזרה מלכות לישראל יותר ממאתיים שנה"; ייחוס הכוונה של מלכי בית חשמונאי; אופן התיאור של לחצם של היוונים על ישראל לפני הישועה.¹¹ אך בעוד שהגרי"ם מוצא בכל פריט טקסטואלי רמיזה ליסוד הלכתי, בלידשטיין ממקד את הדיון במישור הרעיוני-ערכי ושזור יחדיו את הפרטים לחוט רעיוני אחד.¹² בכל הנקודות שצוינו המחבר מוצא

10 א' סימון, בקש שלום ורדפהו, תל אביב 2002, עמ' 41, כותב: "הפשט אינו פשט ללא מודעות מתודולוגית... אל המודעות המתודולוגית חייבת אפוא להצטרף מודעות הרמנויטית". גם לימודו של הגרי"ם מצטיין ברמה גבוהה של מודעות עצמית, ויש שקשרו בין עובדה זו לבין השכלתו האקדמית של גרי"ם, עיין כרמי, פוליפוני, עמ' 23 והע' 8 שם, ורא"ק, גלגוליה, עמ' 92 הע' 86. אף בתוך העולם הרבני היו למדנים שהצטיינו בפרשנות על דרך הפשט. ליד רבנים-למדנים בעלי רקע תלמודי-אקדמי, כדוגמת הרב יחיאל יעקב ויינברג, נציין במיוחד את בעל החזון איש, המתנגד הגדול לדרך הלמדנות הבריסקאית. דוגמה מאלפת להיצמדותו לכלי הפשט – פירוש הלשון על פי ההקשר ועל פי דרכי הכתיבה והעריכה הרגילות של הרמב"ם והגמרא – מצויה בגיליונות החזון איש לחידושי ר' חיים הלוי לרמב"ם הלכות תפילה ד, א. ר' חיים מדייק מהבדלים בין אופן הצגת הצורך בכוונה בתפילה ברמב"ם שם לאופן הצגתו בהלכות תפילה פ"י שהרמב"ם מתייחס לשני סוגים שונים של כוונה. לעומתו גורס החזון איש שדרכו של הרמב"ם להציג במקומות שונים את עיקרי הדינים (פ"ד) ואת פרטי הדינים (פ"י), וכן דרכו של הרמב"ם להגרר אחרי לשונם ודרכי עריכתם של מקורות תלמודיים, כפי שאכן (לדעת החזון איש) קרה כאן. על דרכו של החזון איש בהבנת המקורות ועל הוויכוח הנוקב שלו עם השיטה הבריסקאית עיין בהרחבה אצל ב' בראון, החזון איש: הלכה, אמונה וחברה בפסקיו הבולטים בארץ ישראל (תרצ"ג-תשי"ד), עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים תשס"ג (להלן: בראון, חזון איש), ועל המחלוקת בין החזון איש לר' חיים ברמב"ם הלכות תפילה עיין אצל בראון, שם, עמ' 100-110, וראה במיוחד דבריו בעמ' 106 על "המימד האנושי של הטקסט ההלכתי".

11 בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם, ירושלים תשמ"ג (להלן: בלידשטיין, עקרונות), עמ' 41-43.

12 במידה מסוימת אפשר לנמק את גישתו הפרשנית של בלידשטיין לטקסט המיימוני הנדון בטיבו של הספר שבו נכתבו הדברים. מכיוון שמטרת הספר היא לעמוד על "עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם", ממילא דיונו יתמקד בפרטים טקסטואליים הקשורים לסוגיו זו וטיפולו בפרטים יבקש להוציא מהם משנה אחידה ומגובשת. אך גם אם המסגרת הספרותית השפיעה על דגשים מסוימים בדיונו, אין ספק שהכלים הפרשניים המשמשים את בלידשטיין כאן הם אופייניים לכתיבתו ולכתיבתם של מחברים אחרים מעולם השיח שבו הוא פועל.

ביטוי לגישה מיימונית המבליטה את ההיבט המדיני-הרלאלי של ניצחון החשמונאים. בלידשטיין מעיר כי "קשה שלא לחוש בסגנון המרומם והחגיגי, שבו מקדם הרמב"ם את החזרת המלכות לישראל"¹³, ומציין כי התפתחות זו הייתה תשובה הולמת ללחץ היווני שאותו הרמב"ם מצייר כ"תמונה רב-גונית של אומה העומדת חסרת-אונים מול אויב הפוגע בכל קנייניה: בנותיה, רכושה, וכמובן – חייה הרוחניים"¹⁴.

דיון פרשני זה מצטיין במאמץ העקבי של בלידשטיין להבין את משמעותו של פרט טקסטואלי לאור מכלול הפרטים. המחבר גם מראה כיצד הנקודות שהוא מעלה כאן משתלבות במכלול יצירתו של הרמב"ם. לדבריו תיאור מלכות בית חשמונאי כהחזרת המלכות לישראל תואם את העולם הערכי המשתקף מצורת הסתכלותו של הרמב"ם על נקודות מרכזיות רבות בתולדות עם ישראל, מהבנתו את משמעות הריגתו של גדליה בן אחיקם כאירוע שחתם את תהליך גלותם של ישראל¹⁵, דרך הבנתו את תקופת הגלות ב"זמן הזה" כניגוד ל"זמן שיש לישראל מלכות"¹⁶, ועד להבנת ימות המשיח כזמן שבו "המלכות תחזור לישראל"¹⁷. לאור זאת מובנת נעימתו החגיגית של הרמב"ם בקשר למלכות בית חשמונאי, וזאת אף על פי שהרמב"ם ער לליקויים חמורים בהתנהגותם של המלכים האלה במישור הרוחני, "שלא היו הולכים לפי המסורת הישרה"¹⁸. מכאן המחבר מסיק כי לידו של הרמב"ם "אף מלכות קלוקלת עדיפה לפעמים מן השפלות והסבל הפוקדים אומה חסרת שלטון עצמי"¹⁹.

בלידשטיין גם מנסה באופן שיטתי לעמוד על יחס הרמב"ם למקורותיו ולהשוות זאת ליחסם של גאונים וראשונים אחרים. הוא מטעים שאין הרמב"ם מסתפק בתיאור התלמודי המרכזי לאירועים שהולידו את חג החנוכה ומצוותיו בבבלי שבת כא "ע"ב, וכי "טרח הרמב"ם ללקט רסיסי מציאות מן הספרות המסורתית כולה"²⁰, כולל מסידור התפילה.²¹ הרמב"ם מגלה עצמאות פרשנית גם באשר להבנתו את חשיבות הריגתו של גדליה באופן השונה מהמקור התלמודי אך התואם את פסוקי המקרא.²² גם אין הרמב"ם רואה את ייחוסם הכהוני של מלכי בית חשמונאי כפגם במעמדם, אף על פי שמקורות תלמודיים שללו המלכת מלכים משבט לוי,²³ ברם אף

13 בלידשטיין, עקרונות, עמ' 42.

14 שם, עמ' 43.

15 רמב"ם, הלכות תעניות ה, ב.

16 רמב"ם, הלכות מגילה א, ט.

17 רמב"ם, הלכות תשובה ט, ב.

18 רמב"ם, פירוש המשנה לביכורים ג, ד; סוטה ז, ו; יומא א, ג. בלידשטיין מעיר בזהירות (עמ' 42 הע' 107): "ולא נראה לי כי יחסו של הרמב"ם השתנה בין כתיבת פירוש המשנה למשנה-תורה".

19 בלידשטיין, עקרונות, עמ' 42-43.

20 בלידשטיין, עקרונות, עמ' 43.

21 על יחסם של חז"ל לאירועים ההיסטוריים הקשורים לחג החנוכה ע"ע י' בלידשטיין, "ההשכיחו חכמינו את המתיוונים", בתוך: א' שגיא ונ' אילן (עורכים), תרבות יהודית בעין הסערה – ספר היובל ליוסף אחיטוב, תל אביב 2002, עמ' 321-325.

22 הבבלי ראש השנה יח ע"ב מנמק את צום גדליה: "ללמדך ששקולה מיתתן של צדיקים כשריפת בית א-להינו", ואילו הנימה הלאומית של הרמב"ם עולה מירמיהו מ, טו: "למה יככה נפש ונפוצו כל יהודה הנקבצים אליך ואבדה שארית יהודה". בלידשטיין מעיר (עמ' 42 הע' 105) כי ההנמקה של הבבלי חסרה במקבילה בירושלמי.

23 ירושלמי הוריות ג, ב, מז ע"ג.

במקומות אחרים אין הרמב"ם מבחין בין מלכות משבט לוי למלכות "משאר שבטי ישראל" שאינם משבט יהודה. מכאן עולה מסקנת המחבר כי גם אם הרמב"ם סבור כי "אין נחמה גמורה אלא בחזרת מלכות בית דוד",²⁴ מכל מקום נחמה חלקית יש בחזרתה של כל מלכות. בנקודה הזאת בולט ההבדל בין גישתו של הרמב"ם לזו של הרמב"ן (בפירושו לבראשית מט, י), אך בלידשטיין מוצא כמה קווי דמיון בין דברי הרמב"ם בחטיבת ההלכות שנדונה כאן לבין כתביו של רב סעדיה גאון.²⁵

אפשר לעיין בדיונים נוספים במחקר העוסקים בנקודות שהעלה הגריד"ם בשיעור שנדון לעיל,²⁶ ונגלה גם בהם את המאפיינים ההרמנויטיים המתגלים בדיונו של בלידשטיין כאן:

1. כל תופעה טקסטואלית זוכה להתייחסות "כוליית"²⁷ אשר מבקשת להסביר כל פרט טקסטואלי לאור מכלול התופעות הטקסטואליות ביחידה הנדונה.
2. הצעת התופעות, הקשיים והפירושים מעוגנת בחלקה הגדול בעיון מקיף ומדוקדק בחיבור הנדון, ה"משנה תורה", ובשאר כתביו של הרמב"ם.
3. תשומת-לב מרובה מוקדשת למקורותיו של הרמב"ם, תלמודיים ובת-תלמודיים כאחד, על-מנת לעמוד על הנקודות הייחודיות והעצמאיות בדברי הרמב"ם,²⁸ וזאת מתוך השוואה לגישותיהם של חכמים אחרים לאותם נושאים ולאותם מקורות.

המאפיינים הללו מושתתים על ההנחה שפרשנות חייבת להיעשות באופן שיטתי, וכי השיטתיות מונחת בהתייחסות מרבית של הפרשן להקשר שהפרט העומד להתפרש מופיע בו. המרכיבים השונים של הפרשנות שנדונה כאן שייכים לשלושה רבדים שונים של ההקשר המכונן את הפרשנות: (1) ההקשר המידי, (2) ההקשר הרחב (הסינכרוני) של כתבי המחבר הנדון (3) וההקשר ההיסטורי (הדיאכרוני) של המסורת התרבותית שממנה ובה נכתבו הדברים. המודעות להקשרים הללו מאפיינת את דרך הפרשנות הנקראת בהקשר יהודי-תורני "פרשנות על-דרך הפשט".

24 רמב"ם, הלכות ברכות ב, ד.

25 בלידשטיין, עקרונות, עמ' 42 הע' 106; עמ' 43 סוף הע' 109.

26 הרב קשר בין הצורך שהרגיש הרמב"ם לספר בראש הלכות חנוכה את סיפור נס חנוכה לבין אופיו של ספר "משנה תורה" ומטרתו על-פי דברי הרמב"ם בהקדמתו לספר. נושא התורה שבכתב והתורה שבעל-פה בתפיסת הרמב"ם והבנת מטרתו של ספר משנה תורה לאור תפיסה זו העסיק מאוד את החוקרים, ועיין לאחרונה בדיוניהם של י' ברנדס, "מזווות תלמוד תורה וספר משנה תורה לרמב"ם", נטועים ה (תשנ"ט), עמ' 19–26; י' בלידשטיין, סמכות ומרי בהלכת הרמב"ם, תל אביב תשס"ב, עמ' 37 ואילך.

27 מאיר וייס טבע מונח זה בספרו המקרא כדמותו, ירושלים תשכ"ז, מבוא, עמ' 26, והוא מציין אצלו את שיטת "הקריאה הצמודה". המינוח של וייס קשור למתודולוגיה הפרשנית של המעוגנת באסכולה ההרמנויטית, "הביקורת החדשה" (New Criticism), ועיין בהרחבה על אסכולה זו במבוא שלו, שם, ובגרסה המעודכנת של מבוא זה במהדורה האנגלית של הספר, *The Bible From Within*, Jerusalem 1984. אך יש לציין כי גישה "כוליית" מאפיינת גם מתודות הנשענות על שיטות הרמנויטיות אחרות, ובמיוחד לאור ההשפעה המכרעת של הביקורת החדשה על הכלים הטקסטואליים-הפרשניים המשמשים היום את כל האסכולות ההרמנויטיות, ועיין על כך: C. Burgass, *Challenging Theory*, USA-Singapore-Sydney 1999, pp. 80–82 (cf. pp. 87–89); J. Carroll, *Evolution and Literary Theory*, Columbia and London 1995, pp. 222–223; E.D. Hirsch, *The Aims of Interpretation*, Chicago and London 1976, pp. 124, 127ff.

28 כלשונו של בלידשטיין (לעיל, הע' 26), עמ' 44: "העמדת מגמה אידיאית רחבה על בסיס טקסטואלי צר".

ניתוח הרמנויטי של פרשנות על-דרך הפשט - שלושה דגמים

המודעות להקשר עומדת בבסיסה של הפרשנות על-דרך הפשט, כפי שעולה מהגדרתה של שרה קמין למושג "פשט" –

ביאור הכתוב על-פי לשונו, מבנהו התחבירי, הקשרו הענייני, סוגו הספרותי ומבנהו הספרותי, תוך יחסי גומלין בין מרכיבים אלה.²⁹

בלשון אחרת, הקרובה לדברים שכתבנו לעיל, נוכל לומר שפרשנות על-פי הפשט הנה פרשנות המושתתת על שני מרכיבים עיקריים: המשמעות המילולית של כל מילה והקשר, כאשר ההקשר מתחלק לתת-סעיפים: ההקשר המידי, ההקשר הרחב וההקשר התרבותי-היסטורי. כל ניסיון לבצע פרשנות באופן שיטתי מושתתת על התחשבות מרבית ברבדים השונים של ההקשר, כפי שהיטיב להבין מייסד תורת ההרמנויטיקה הפילוסופית בעידן המודרני, פרידריך שליירמכר:

ידיעה שלמה מתייחסת תמיד למעגל הנראה לעין, שכל חלק ניתן להבנה רק מתוך המכלול שאליו הוא שייך, וכן להפך. כל ידיעה שהיא מדעית צריכה להיבנות באופן כזה. להעמיד את עצמך במצבו של מחבר משמעו לעקוב אחרי היחס הזה בין המכלול לבין הפרטים.³⁰

שליירמכר מראה כאן כי הפרשנות תלויה תמיד ב"מעגל ההרמנויטי", ועל-פיו אי אפשר להבין את הפרט בלי לראות אותו לאור ההקשר שבו הוא מופיע, אך בה במידה אי אפשר להבין את ההקשר בלי להבין את כל הפרטים שממנו ההקשר מורכב. על-כן מהותו של האקט הפרשני³¹ היא ההבנה המעמיקה של היחס בין הפרט לבין ההקשר. על-כן שליירמכר מציע לפרוץ את המעגל ההרמנויטי על-ידי קריאה ראשונה מרפרפת הנותנת מבט-על על הטקסט השלם והבנה טנטטיבית של המכלול, לפני שניגשים לעיון המדוקדק בפרטים.³² יש הוגים שהעמיקו את הדיון בדרכים לפרוץ את המעגל ההרמנויטי, הן מבחינה פילוסופית והן מבחינה מעשית, ונציין כאן שניים משובחי ההרמנויטיקנים של המאה העשרים שהציעו דרכים העשויות לסייע בהבנת ההבדלים בין הגישה ההרמנויטית של הרב סולובייצ'יק לבין הגישה ההרמנויטית המנוחה את

29 ש' קמין, רש"י – פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא, ירושלים תשמ"ו, עמ' 14. קמין באה כאן לאפיין את המושג "פשט" לפי הבנתנו היום, אך לדבריה רש"י השתמש במונח "פשוטו של מקרא" במובן שונה מזה. כמו כן העירו מחברים שונים שבחז"ל ובפרשנות של ימי הביניים השימוש במילה "פשט" אינו תואם את שימושנו במושג הזה היום. F. Schleiermacher, *General Hermeneutics - Introduction IX*, 20 (tr. J. Duke and J. Forstman), in: K. Mueller-Vollmer (ed.), *The Hermeneutics Reader*, New York 1989, p. 84 (להלן: שליירמכר, הרמנויטיקה כללית. התרגום מן האנגלית שלי).

31 שליירמכר מגדיר זאת כ"העמדה במצבו של המחבר", בהתאם לתפיסתו את הפרשנות כעמידה על כוונת המחבר. ברם אפשר בקלות "לתרגם" את התייחסותו של שליירמכר למעגל ההרמנויטי למונחים המקובלים על אסכולות הרמנויטיות אחרות התופסות אחרת את מגמותיה של הפרשנות.

32 שליירמכר, הרמנויטיקה כללית, עמ' 85. בעמ' 84–85 הוא מציע גם כלים נוספים המסייעים בפריצת המעגל, כגון ללמוד כמה שיותר על המחבר על מנת שהפרשן יוכל להעמיד את עצמו "במקומו של המחבר". שליירמכר כותב על האמפתיה (Einfuehlung) המאפשרת את ההבנה המוקדמת הטנטטיבית ואת העמידה במקומו של המחבר, ויש דמיון בינה לבין "ההרמנויטיקה הדיאלוגית" של בובר, ועיין להלן באשר לזיקה אפשרית בין הלכי רוח אלה לבין הגותו של הרב.

חוקרי הרמב"ם שהובאו לעיל.³³

הפילוסוף הגרמני ה"ג גאדאמר מציע להתמודד עם המעגל ההרמנויטי באמצעות המושג "אופק" הלוקח ממשנתו הפנומנולוגית של הוסרל. לדברי הוסרל, בכל perception של אדם תמיד מעורבים אלמנטים שאינם נמסרים בידי החושים אלא שהאדם משלימם על-פי תבניות החשיבה המובנות לתוך מערכת ה-perception. כך אדם רואה "קובייה", אף על פי שחושיו מוסרים לו רק שלושה מתוך ששת המשטחים שמהם היא מורכבת. את שלושת המשטחים שלא נמסרו לאדם על ידי חושיו הוא רואה בזכות "ידיעה מוקדמת" הטמונה בכל חוויה והמכניסה את החוויה לתוך הקשר מסוים. העיניים רואות את שלושת המשטחים, ואותו אקט של ראייה מקפל בתוכו את ה"אופק" המוסיף למשטחים הפתוחים בפני חוש הראייה את שלושת המשטחים הנוספים שהאדם "רואה" מכוח "ידיעתו המוקדמת". מושג האופק מאפשר להרמנויטיקן לבסס מבחינה פנומנולוגית את אותה תפיסה מוקדמת של ההקשר המאפשרת לפרשן לפרוץ את המעגל ההרמנויטי ולגשת להבנתם של הפרטים.

על-פי יסוד פנומנולוגי זה גאדאמר מתאר את הפרשנות כ"מיזוג אופקים" בין הפרשן לבין המחבר. בתארו את האופק כ"הסתכלות מעבר למידי, לא כדי להפנות אליו עורף אלא כדי לראות אותו טוב יותר במסגרת מכלול גדול יותר ובפרופורציות אמתיות יותר",³⁴ גאדאמר מנתח את האקט הפרשני כהתמודדות בין האופק של ההווה לאופק של העבר. התודעה היסטורית מודעת לכך שאופק ההווה, המכתיב את הדעות הקדומות ואת גבולות החשיבה של הפרשן העומד בהווה, שונה מאופק העבר המכיל את האדם האחר – מחברו של הטקסט – עם קולו המיוחד והמשמעותי שלו שאלהן אנו מבקשים להקשיב.³⁵ בהתמזגות האופקים, האדם מנצל את מודעותו למתח בין שני האופקים על-מנת לעמוד על המשמעות המהבנת בין הרעיונות השייכים לשני האופקים:

תודעה היסטורית נכשלת בהבנת אופייה אם, על-מנת להבין, היא מבקשת למנוע את הדבר היחיד המאפשר את ההבנה. לחשוב באופן היסטורי משמעו, לפי האמת, לבצע את התרגום שרעיונות העבר עוברים כאשר אנחנו מנסים לחשוב בהם. לחשוב באופן היסטורי תמיד קשור ליצירת קשר בין הרעיונות האלה לבין חשיבתו העצמית [של הפרשן]. לנסות לחסל את

33 שני ההרמנויטיקנים שנדון בהם מייצגים – לפי הטיפולוגיה של S. Gallagher, *Hermeneutics and Education*, Albany 1992, pp. 9–11 (להלן: גלגר, הרמנויטיקה וחינוך) – את "ההרמנויטיקה השמרנית" (הירש) ואת "ההרמנויטיקה המתונה" (גאדאמר). שתי האסכולות האחרות המנויות שם, "ההרמנויטיקה הרדיקלית" ו"ההרמנויטיקה הביקורתית", שייכות לעולם שיח הרחוק מעניינו כאן, והשווה מאמרי, "הקלות הבלתי נסבלת של הפרשנות – תגובה לדברי רבקה רביב", מגדים לא (תש"ס), עמ' 119–126. שלושת ההוגים הנדונים כאן מתייחסים להבנת הטקסט כמעין דו-שיח בין המחבר לבין הקורא, וזה תואם את האינטואיציה הראשונית של מרבית האנשים, ושל רוב ההוגים עד למאה העשרים. במאה העשרים קמו אסכולות הרמנויטיות אשר מיקמו את משמעות הטקסט בטקסט עצמו (הביקורת החדשה, סטרוקטורליים) או בקורא (ביקורת "תגובת הקורא"), ועיין מאמרי "בהא קמיפלגי", מגדים כח (תשנ"ח), עמ' 92–96. לדעתי אין מגע של ממש בין תפיסותיהם להגותו של הגריד"ס, והדיון בהן לא יתרום באופן ממש להבנת הגותו של הרב.

34 H.G. Gadamer, *Truth and Method*, New York 1982², p. 272 – להלן: גאדאמר, אמת ומתודה (התרגום מהאנגלית שלי).

35 שם, עמ' 272–273.

רעיונותיו בפרשנות הוא בלתי-אפשרי ואף אבסורדי. לפרש משמעו בדיוק להשתמש בדעות הקדומות שלו על-מנת לאפשר לטקסט לדבר עבורנו.³⁶

גישתו ההרמנויטית של א"ד הירש מתמודדת עם המעגל ההרמנויטי באופן אחר. גם הירש משתמש במושג האופק של הוסרל,³⁷ אך במקום התמוגות בין האופקים של הפרשן והמחבר הירש ממקד את האופק בטקסט עצמו.³⁸ לדבריו של הירש, כל פרשן ניגש לטקסט מתוך אינטואיציה שהוא מכנה "האופק הפנימי" הקובעת את "הסוגה הפנימית" (הז'נר הפנימי – intrinsic genre) של הטקסט.³⁹ הסוגה הפנימית של הטקסט כוללת את אותה מערכת של תפיסות וציפיות המגדירות את מקומו של הפרט בתוך המכלול וקובעות את האופן שבו הפרטים מצטרפים זה לזה כדי לבטא משמעות.⁴⁰ במעשה הפרשני הפרשן בונה תאוריה המספקת הסבר "תקף"⁴¹ למרב הפרטים הטקסטואליים, ובתהליך בניית התאוריה הולכות ומשתכללות תפיסותיו של הפרשן את הסוגה הפנימית של הטקסט.

שליירמכר, גאדאמר והירש כולם רואים את האקט הפרשני כדבר שנעשה מתוך מודעות לפערים בין עולמו של המחבר לעולמו של הפרשן, וכולם מתייחסים לכך שההבנה המוקדמת הפורצת את המעגל ההרמנויטי איננה זהה להבנה המתפתחת מתוך המעשה הפרשני, שכן הפרשנות מתקנת ומשכללת את ההבנה המוקדמת הטנטטיבית.⁴² שלושת המודלים ההרמנויטיים שתוארו כאן בנויים על מעבר מנקודת פתיחה אינטואיטיבית לתהליך מושכל הכולל איסוף נתונים ושיקולם.⁴³ עם זאת יש לצפות שההבדלים בין שלושת המודלים כרוכים בשינויים באשר

36 שם, עמ' 358. גאדאמר אינו מתעמק בצד הפרקטי-הפרשני של תהליך זה, ויש קרבה בין משנתו הפילוסופית לבין הפרקטיקה של פלג מסוים מתוך האסכולה ההרמנויטית הקרויה "תגובת הקורא". אחד מנציגיה החשובים של אסכולה זו, וולפגנג איור, מתאר את התהליך הדינמי של מתן משמעות לטקסט שבו המחבר טומן בטקסטים סימנים ורמזות, והקורא מגלה אחת לאחת את רמזותיו של המחבר ובאופן הדרגתי בונה משמעויות המשתנות ומשתכללות ככל שהוא מתוודע לפרטים ורמזות נוספים. עיין W. Iser, *The Implied Reader*, Baltimore 1978.

37 E.D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, New Haven and London 1967, pp. 221–224 (להלן: הירש, תקפות בפרשנות).

38 הירש נאבק כאן ובשאר כתביו להעמיד את התזה שהבנה של טקסט משמעה להבין את כוונת המחבר, אך לענייננו כאן אין הבדל של ממש בין תפיסת פרשנות כעמידה על כוונתו של הטקסט (כגישת "הביקורת החדשה") לבין תפיסתה כהבנת כוונת המחבר כדברי הירש.

39 שם, עמ' 224.

40 שם, עמ' 78 ואילך.

41 כפי שעולה מכותרת ספרו, *Validity in Interpretation*, "תקפות" היא מונח הממלא מקום מרכזי בתפיסתו של הירש. בהתמודדותו בספר זה – ובשאר כתביו – עם מגמות רלטיוויסטיות (לדעתו – הוגים אחרים חולקים עליו לעתים קרובות באשר לקביעה זו) בהגות ההרמנויטית המודרנית, הירש מטעים כי גם אם אי אפשר לעמוד על נכונו של פירוש, עדיין אפשר לקבוע במידה רבה של ביטחון איזה פירוש הנו "תקף". בעמ' 168 ואילך בספר זה הירש מסביר מהי תקפותו של פירוש וכיצד הפרשן מגיע לקביעה איזה פירוש תקף.

42 הירש, תקפות בפרשנות, עמ' 245–264, טוען שההבנה של גאדאמר – ושל היידגר, מורו של גאדאמר – אינה מאפשרת תיקון ושכלול כזה, וזאת למרות מאמציו של גאדאמר לבנות מודל הרמנויטי שיתאים לתהליך כזה, שכן לדברי הירש אין גאדאמר מצליח להסביר כיצד האדם מסוגל להתוודע ל"אופק" של המחבר. D.C. Hoy, *The Critical Circle*, Berkeley - Los Angeles - London 1982 (להלן: הוי, המעגל הביקורתי) טוען שביקורתו של הירש מחטיאה את המטרה, שכן אין הירש תופס שיש הבדל בסיסי בין היעדים שלו לבין יעדיו של גאדאמר, ועיין להלן בפנים.

43 יש דמיון בין ההבנה המוקדמת ותהליך תיקונה ושכלולה לבין ה"פרדיגמה" בתיאורו המפורסם של תומס קון (Thomas

ליעדים ולמתודות של הפרשנות. חשוב לענייננו כאן לציין הבדל בין גישותיהם של הירש ושל גאדאמר, כפי שהוצגו בידי דוד קוזנס הוי. בסנגוריה שלו על גאדאמר בפני ביקורתו של הירש, הוי טוען כי "הירש... מעוניין יותר בעמידה על הנורמות המבטיחות פרשנות נכונה מאשר הבהרה כיצד הבנה ופרשנות אפשריות בכלל",⁴⁴ בעוד שגאדאמר מתמקד דווקא בניתוח הפנומנולוגי של עצם היכולת להבין דברים שנאמרו או נכתבו בידי מישהו אחר. גאדאמר מתמקד יותר במישור הפילוסופי, ואינו מוכן לוותר על הדיאלקטיקה הפנומנולוגית המקופלת בכל אקט המחבר בין האופקים של הפרשן והמחבר; הירש מתמקד יותר במישור התרבותי-הפרקטי, וחותר למודל פילוסופי המבחיר כיצד הפרשן מתגבר על הפערים והדיאלקטיקות. במילים אחרות: בעוד שהירש מחפש דרך לפרוץ את המעגל ההרמנויטי, גאדאמר מתברך במעגליותו ורואה בה תנועה דיאלקטית פורייה. אליבא דגאדאמר האמת שהאדם מחפש אותה טמונה בתהליך הדיאלוגי עצמו, בעצם ה"משחק" בתובנות ובמשמעויות העולות מתוך מיזוג האופקים.⁴⁵ הירש רואה את האמת לא בתהליך אלא בתוצאה – בהנחותיו הפילוסופיות-ההרמנויטיות של הירש טמונות מתודות הקריאה והחשיבה המאפשרות לאדם לממש את היעד ההרמנויטי: לעמוד על פירוש העומד במבחן ה"תקפות".

דרכי פרשנותו של הגריד"ס – סקירה וניתוח

בדברי הרב שהובאו לעיל מצאנו דיוקי לשון וסגנון רבים, ותובנות יפות ומבריקות העולות מהן, אך לא מצאנו מאמץ שיטתי להבין את התופעה הטקסטואלית הנידונת לאור ההקשר. הרב לא ביקש להראות כיצד הפרטים הטקסטואליים מתחברים למסכת רעיונית אחת, ואף לא ביקש להראות באופן שיטתי שנקודה טקסטואלית כזו או אחרת משקפת מגמה מיימונית טיפוסית. במקום אחד אמנם הבין הרב את הטקסט הנדון לאור דבריו של הרמב"ם עצמו במקום אחר,⁴⁶ אך ברוב המקומות מתן המשמעות לדברי הרמב"ם מסתמך על מגוון מקורות תלמודיים, מהש"ס ועד לפוסקים. הווה אומר, למרות עיונו הפרשני המעמיק של הגריד"ס בטקסט של הרמב"ם, פרשנותו של הרב אינה עונה על כל אמות-המידה של דרך הפשט. אין כאן שיטתיות מתודולוגית

(Kuhn) את החשיבה המדעית. לדברי קון, המדען תמיד מחפש ובוחר את הנתונים לאור פרדיגמה המעניקה הסבר לכל נתון במסגרת מכלול הנתונים הקיימים. ב"מדע הנורמלי" המדען מפרש נתונים חדשים על-ידי יישום הפרדיגמה, כולל תיקונים ושכלולים בפרטיה. "מהפכה מדעית" מתרחשת לאור ריבוי נתונים שהפרדיגמה מתקשה לפרשם, ואלה גורמים לסדקים בפרדיגמה כמיתה כזאת שמדען מציע פרדיגמה חדשה במקומה של הפרדיגמה הישנה. גישתו של קון שונה מהגישות ההרמנויטיות שנדונו כאן בשל הדגש שהוא נותן להיבטים הסוציולוגיים של יצירת הפרדיגמה וקיומה. יש לזה מקבילה באסכולה ההרמנויטית של "ביקורת תגובת הקורא", אך במאמר זה התמקדנו באסכולות הרמנויטיות הקרובות יותר לדרכי חשיבתו של הגריד"ס. להלן נחזור לדון ביקה בין הפילוסופיה של המדע לבין ההרמנויטיקה.

44 הוי, המעגל הביקורתי, עמ' 115–116 (התרגום שלי). החשיבות של ההשלכה המעשית (הנורמות) במפעלו ההגותי של הירש עולה ממקומות רבים בכתביו, עיין לדוגמה: תקפות בפרשנות, עמ' 164–207, והשווה לדבריו של גלגר, הרמנויטיקה וחינוך, עמ' 62–64.

45 גאדאמר, אמת ומתודה, עמ' 446–447. בעמ' 91 ואילך הוא מציג בהרחבה את המושג "משחק" ואת חשיבותו במשנתו.

46 ואף שם הגדילו החוקרים לעשות והצביעו על שלל מקורות מיימוניים שלאורם יש להעמיק את הבנת הנקודה הזאת ברמב"ם, ועיין לעיל, הערה 26.

קפדנית⁴⁷ ודבקות להקשר על כל רבדיו. אין לשמוע מכאן ח"ו שחידושו של הרב פורחים באוויר. נראה כי רבים מחידושו של הרב מבטאים רעיונות ותובנות בדברי הרמב"ם שנעלמו מניתוחם השיטתי על-דרך במבטו המעמיק חשף הרב רעיונות ותובנות בדברי הרמב"ם שנעלמו מניתוחם השיטתי על-דרך הפשט של החוקרים.⁴⁸ ברם בשל חוסר השיטתיות במתודה הפרשנית, אין אחידות באשר למידת הקרבה בין פירושו של הרב לבין "פשט" דבריו של הרמב"ם.⁴⁹

האם התכונות של פרשנותו של הגריד"ס שהתגלו לנו בשיעור שהובא לעיל אופייניות לדרכו של הרב בהבנת טקסטים? התובנות הטקסטואליות החריפות שמצאנו כאן מצויות במקומות רבים נוספים בכתביו, ונציין כאן דוגמאות מספר הלכות מספרים שונים של הגריד"ס, בעלי אופי וסגנון שונים:

1) על חידוש של הרב שהלאו של יין נסך ותקרובת עבודה זרה אופיו איסור אכילה ולא איסור עבודה זרה הקשה רב אחר מדברי הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורים פי"א ה"ב: "וכיון שאיסור זה משום עכו"ם הוא אין לו שיעור שנאמר בעבודת כוכבים ולא ידבק בידך מאומה מן החרם", מכאן שהאיסור מושרש בדין "חרם". על זה תירץ הרב: "ברם כשנסתכל היטב בלשון הרמב"ם שם, נראה מתוך הדברים שאין הוא דן על לאו דלא ידבק בידך... ואם נימא דהרמב"ם מבאר לאו דולא ידבק, א"כ אריכות דבריו אינה מובנת כלל. אכן מתוך לשונו משמע, שאין הוא מפרש האיסור דחרם, אלא לאו אחרינא, ורק שמביא סמוכים לדבריו מאיסור דחרם".⁵⁰

2) הרב מחלק בין שאלת גשמים ("ותן טל ומטר לברכה") שאינה חלק אורגני מגוף התפילה לבין הזכרת גשמים ("משיב הרוח ומוריד הגשם"): "אמנם נראה דמשיב הרוח ומוריד הגשם, דלא הוי כלל ענין של שאלה ובקשה אלא אזכרה, אזכרה זו היא מעצם טופס הברכה של תחית המתים, ועצם נוסח הברכה שאני בימות הגשמים מימות החמה, דבימות הגשמים גם גבורות גשמים הוי בכלל נוסח גבורות. וכן הוא לשון המשנה בתענית (דף ב) מזכירין גבורות גשמים, הרי דלאזכרת הגשמים קרי גבורות, והיינו משום דגבורות גשמים הוי מעצם החפצא של ברכת תחית המתים". המשנה משתמשת בניסוח "מזכירין גבורות גשמים" במשנה בריש מסכת תענית, בשונה מהניסוח המקביל בברכות פ"ה מ"ב: "מזכירין את הגשמים", על-מנת להבליט את הקשר האורגני בין מוטיב ברכת ה"גבורות" לבין הזכרת הגשם.⁵¹

3) הגריד"ס פותח עיון לגבי אופייני של חמש טבילות הכוהן הגדול ביום הכיפורים בחקירה עיונית-קונצפטואלית: האם הן בגדר קיום עצמאי או שמא באות בתורת "מכשיר" לביאת המקדש או לעבודת היום.⁵² הדיון עצמו משלב חשיבה במישור העיוני עם תובנות טקסטואליות. אחרי

47 לעיל, בהערה 10, עמדנו על מודעותו המתודולוגית הגבוהה של הרב, אך זו נוגעת למתודולוגיה הקונצפטואלית. באשר לכלי הניתוח הטקסטואליים, אין לימודו של הרב מצטיין לא בשיטתיות ולא ברמת מודעות גבוהה.

48 לענ"ד של כותב שורות אלה, יש לציין במיוחד את הסברו של הרב לעצם הצורך לפתוח בתיאור היסטורי של נס חנוכה ואת הסברו להמלכת כוהן בשל החשיבות של המקדש בסיפור נס חנוכה.

49 דומה כי במישור הזה ר' שמעון שקאפ קרוב יותר מהרב למאמץ שיטתי להבין טקסטים על-פי הפשט, ועיין תיאור שיטת לימודו אצל רוזנטל, תורה יבקשו, עמ' 53-54 (סה"י, עמ' סג): "כך היה דרכו, חוקר תחילה את דין התורה וכוונתה, אח"כ נגש אל דין המשנה וגדרה, אח"כ אל דין הגמ' ויסודה ואח"כ אל דברי הראשונים וכלליהם".

50 אגרות הגרי"ד הלוי, ירושלים תשס"א, עמ' יח.

51 אגרות הגרי"ד הלוי, עמ' לו.

52 קונטרס בענין עבודת יום הכיפורים, ירושלים תשמ"ו, עמ' כה-כח.

העלאת שיקולים רעיוניים, הקשורים לעצם ריבוי הטבילות, מעמדן כדן תורה וההבחנה בין הטבילה הראשונה לשאר הטבילות באשר ליעדה ובאשר למיקומה, נגיש הרב לפירוש לשונו של הרמב"ם בהלכות עבודת יום הכיפורים פ"ב ה"ג. מלשונו של הרמב"ם הוא מסיק שלרמב"ם הייתה הבנה מיוחדת בשיטת ר' יהודה בבבלי יומא ל ע"א, שהטבילה לפני הכניסה לעזרה לא נועדה להזכיר לכוהן טומאה ישנה על-מנת שיפרוש מהכניסה עד שיעריב שמשו (כהבנת רש"י ורוב הראשונים), אלא נועדה לטהר את הכוהן מאותה טבילה ישנה. בעצם התבונה הטקסטואלית הזאת בדברי הרמב"ם קדמוהו מפרשים רבים, אך הרב מוסיף ניתוח רעיוני המשמש אף הוא ליישוב קושי טקסטואלי נוסף ברמב"ם שנתחבטו בו המפרשים: מדוע הלכה זו, השייכת לדני כניסה לעזרה, מובאת דווקא בהלכות עבודת יום הכיפורים? לדברי הרב דווקא ביום הכיפורים הכוהן חייב לא רק להתכוון לשם טהרה ביחס לקודש אלא גם לכוון לטהרה מטומאה מסוימת, ועל-כן הוא מחויב להיטהר פעם נוספת מטומאות שכבר נטהר מהן בעבר. לסברה זו הוא גם מביא ראיה אשר "משמע ממהלך הגמרא".

4) הרב מדייק מלשון הרמב"ם כי יש לחלק בין כפרת הקרבנות, כאשר "יעשו תשובה ויתודו" (הלכות תשובה פ"א ה"א), לבין כפרת יום הכיפורים, שעליה נאמר: "עצמו של יום הכיפורים מכפר לשבים" (שם ה"ג). לדבריו העושה תשובה על-מנת לכפר בקרבן מתייחס לעברה מסוימת, ואילו ה"שב" ביום הכיפורים עושה תשובה כוללת ומטהר את עצמו מכל חטאיו על-מנת להשתתף בכפרה הכוללת של עצמו של יום הכיפורים.⁵³

5) הרב מנתח באופן מעמיק את המשמעות של הביטוי "השם הנכבד והנורא" (סדר העבודה של יום הכיפורים במחזורים) ומבחין בינו לבין השמות "הקדושים והטהורים" (רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ו ה"א). מלשון הרמב"ם, "הא-ל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו וליראה אותו" (הלכות יסודי התורה פ"ב ה"א) הרב לומד כי "נכבד" מחייב באהבת ה' ו"נורא" מחייב ביראתו. עוד הוא לומד מסדר העבודה ביום הכיפורים כי "נכבד" מחייב ביטוי כבוד כגון השתחוויה, ואילו מדברי הרמב"ם בהלכות תפילה פי"ד ה"ט-ה"י הוא לומד כי "נורא" מחייב הגבלות חמורות בהזכרתו של השם, כגון שאין מזכירים אותו מחוץ למקדש ושחכמים הראשונים היו מלמדים את הגיית השם לתלמידיהם פעם אחת בשבע שנים בלבד. לעומת זאת התארים לשם, "קדושים וטהורים", מציינים את הצורך להיטהר ולהתקדש לפני שמבטאים את השם ביום הכיפורים ואת תפקיד הגיית השם ביום זה לטהר על העבר (= הסרת הטומאה והחטא) ולקדש על להבא, כלשון הפסוק: "וטהרו וקדשו מטמאת בני ישראל" (ויקרא טז, יט). לאור הבחנות אלה הרב דן בשורה ארוכה של מקורות, מהרמב"ם ומהספרות התלמודית, ומסביר מדוע כל מקור משתמש בכינוי האחד או האחר לשמו של הקב"ה.⁵⁴

בדוגמאות האלה ובמקומות רבים אחרים הרב מגלה רגישות לשונית מופלאה וכישרון מפותח להבין את דקויות הלשון לאור ההקשר. קשה לקבוע מסמרות מתי הרעיון הקונצפטואלי מוליד את הדיוק הלשוני ומתי להפך, וכך יאה ונאה למעגל ההרמנויטי: הפרט הטקסטואלי מגרר ומפרה את העיון המעמיק בהקשר, והתפיסה של ההקשר מעמיקה את הבנת הפרטים, והפרט וההקשר

53 דברי השקפה, ירושלים תשנ"ב, עמ' 161-162.

54 שעורים לזכר אבא מרי ז"ל, ב, ירושלים תשמ"ה, "בענין מחיקת השם", עמ' קסד-קפא.

ביחד מקיימים זיקה סימביוטית עם הניתוח הרעיוני.⁵⁵ אך יחד עם ההתפעמות שלנו משליטתו של הרב בכלים הפרשניים המופעלים כאן בכישרון רב, גם בדוגמאות שצוינו כאן אין לדבר על שימוש שיטתי במתודה פרשנית. אין הרב חותר לגישה "כולית" שבה אין פרט מיותר, והפרשנות נבנית מתוך התחשבות בכל הפרטים הטקסטואליים, ושעל-פיה כל תובנה טקסטואלית וכל הצעה פרשנית חייבת להיבדק לאור הבנת "הסוגה הפנימית" של הטקסט. תחת זאת אפשר לראות בתורתו של הרב שימוש ספורדי בכל הכלים. פעם הוא משווה את דברי הרמב"ם לדברים אחרים בקורפוס המיימוני, פעם לדברי המשנה והגמרא ופעם למחזור של יום הכיפורים, ואין הרב נזקק לשאלה אם כשר הדבר להסביר את דבריו של טקסט אחד, השייך ל"סוגה פנימית" מסוימת, על-פי טקסט אחר בעל מאפיינים אחרים. פעם הרב מתחשב באופן נרחב בפרטי החטיבה שבה נאמרה אמירה מסוימת ופעם הוא מתמקד בפרטים מסוימים בלבד. אין הרב נוהג לתת דין וחשבון מתודולוגי לבחירתו בנוהג פרשני כזה או כזה. כל פיסת מידע השייכת לעולם התורני הנרחב עשויה למצוא את מקומה בדיון הפרשני של הרב, אך אין כל ניסיון להסביר מדוע יש להזדקק לה במקום אחד ואילו במקום אחר ניתן להתעלם ממנה.⁵⁶

העדרן של גישה כולית ושל הבחנה בין טקסטים מסוגות שונות אינו אקראי, ויש למצוא ביסוס והטעמה לכך בכתביו של הגריד"ס. לגבי העדרה של גישה "כולית" מפרשנותו של הרב יש להביא את דבריו אלה:

אין איש ההלכה משתדל לתרץ את כל הקושיות. הוא לא שמח בתירוץ ואינו מצטער על הקושיא... כשמבינים את הקושי וההסתבכות שלא ניתנו להסבר – דיינו. אין איש ההלכה מביזז כוחותיו הנפשניים לריק, כדי לתרץ קושיות שאין פירוק להן ולפשוט בעיות נטולות פתרון.⁵⁷

55 יש גם מקומות שבהם ברור שהניתוח המושגי גובר על פרשנות הטקסט, ואף מכניס את הפרשן לפירושים דחוקים מבחינת הבנת הלשון, וכבר העירו רבים על כך. אפשר לציין, לדוגמה, את אגרות הגריד"ד, עמ' ר, שם הרב טוען כי מכיוון שאין הלכה מיוחדת ש"אין הגורל קובע לעזאזל אלא בדבר הראוי לשם", ואין היא אלא פועל יוצא מתוך כך שהגדרת הגרלה מצריכה ששתי האפשרויות הן בנות ביצוע, לכן כשכתב הרמב"ם בעבודת יה"כ פ"ג ה"ג "לשם שני השערים", בעצם הדין הזה אמור. לענ"ד נראה כי דיוק זה מפוקפק מאוד בלשון הרמב"ם, והוא נוגד את מנהגו של הרמב"ם להיצמד ככל האפשר ללשון מקורותיו.

56 דבריי כאן תואמים יפה את מסקנותיו של י' טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם (תרגם מאנגלית: מ"ב לרנר), ירושלים תשנ"א, עמ' 236–238, הניגש לענייננו מכיוון אחר. בדיון שלו על השאלה כיצד יש להתייחס ליישובן של סתירות בין מקומות שונים בספר משנה תורה לרמב"ם הוא מרחיב לבסס את השיטה אשר "מבקשת לפייס בין פסקאות הסותרות זו את זו... על ידי חשיפתם או המצאתם של נימוקים מושגיים ורעיוניים נסתרים" (236). לדבריו "תקפותם של מוני קונצפטואליזציות מכלילות כאלה אינה מוטלת בספק", הגם שלעיתים ההבחנה הרעיונית המושגית לא נרמזה בלשונו של הרמב"ם עצמו, וזאת בשל הנחת היסוד שלהן השוללת "שמחבר בעל שיעור קומה צירף בהיסח הדעת ניסוחים בלתי עקיבים וחיווים סותרים". טברסקי אף מוצא ביסוס לגישה פרשנית כזאת בדברי ראשונים בני זמנו של הרמב"ם ובהוגים הרמנויטיים בני זמנו, אך עם זאת הוא מזהיר כי "שיטה זו של הפשטה וקונצפטואליזציה... מחייבת כמובן ריסון" (עמ' 238). על הלמדן להכיר שלעיתים סתירות ברמב"ם אינן "אמיתיות" אלא משקפות שינויים בדעתו של הרמב"ם, טעויות סופר או רבדים שונים בכתבי הרמב"ם. כמו כן, הלמדן חייב להתייחס להערותיו הפרשניות של הרמב"ם עצמו בכתביו האחרים. בדברי טברסקי – כמו בדבריי כאן – יש הערכה רבה לתרומתה של השיטה הקונצפטואלית להבנת דברי הרמב"ם בהתאם לפשט, אך ליד הערכה זו יש ערנות לפערים הנפערים לעתים קרובות בין פרות שיטה זו לבין הפשט, וזאת בשל חוסר העקביות של בעלי הקונצפטואליזציה בהיצמדות לכלים של הבנה על דרך הפשט.

57 "מה דודך מדוד", בתוך: פ' פלאי (עורך), בסוד היחיד והיחד, ירושלים תשל"ו, עמ' 234. ראו"ל, כך דרכה, עמ' 113,

ואשר לחופשיות שבה הרב מפרש טקסטים מדורות שונים ומסוגות שונות, זה לאור זה, נעיין בתיאור המפורסם שהרב נותן למעשה הלימוד:

כשאני יושב ללמוד הנני נמצא תיכף ומיד בחבורת חכמי המסורה. היחס בינינו הוא אישי. הרמב"ם מימיני, ר"ת משמאלי, רש"י יושב בראש ומפרש, ר"ת מקשה, הרמב"ם פוסק, הראב"ד משיג. כולם הם בחדרי הקטון יושבים סביב לשולחני... [תלמוד תורה] היא חוויה 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.⁵⁸

יש כאן שני יסודות הרמנויטיים חשובים במשנתו של הרב. היסוד הראשון, הדו-שיח הא-היסטורי, מבטא תפיסה המושרשת עמוק בחוויה הלימודית של בית המדרש, וכלשונו של הרב בהמשך דבריו: "זוהי חוויה עמוקה מאד. זוהי חווית מסורת תורה שבעל-פה". חלוקתה של התורה לסוגות ולרבדים היסטוריים מאיימת על חוויית המסורת המתוארת בידי הרב, ועל-כן הרב מעדיף לראות את הלימוד כדו-שיח המתקיים בבית מדרש של הווה נצחי שבו נוכחים כל חכמי הדורות ומנהלים דיון שבו כל השפות וכל הסוגות מתמזגות לשיח אחד. בשיח זה כל אמירה עשויה להתפרש על-פי כל אמירה אחרת, ואין צורך לפצל את האחדות המופלאה הזאת לרבדים, לתקופות ולסוגות. היסוד השני, הנכונות להפריד בין השאלות שמתמודדים אתן לבין השאלות שמתור ואף רצוי להתעלם מהן, הוא בעייתי יותר, וכבר העיר רא"ל על סתירה לכאורה בין המתואר כאן לבין דברים אחרים שנאמרו בסמוך אליו:

שיטה זו של יצירת קונסטרוקציות צרופות אינה מבחינה בין עיקר לטפל, בין כלל ופרט, הכל, מן המסד על הטפחות, חשוב... לא ישקוט [הלמדן], אם רק פרט קטנטן אינו מתיישב במערכת הקונצפציה הכללית.⁵⁹

רא"ל מבקש להבחין בין המטרה של ההסבר הקונצפטואלי, לשלב את כל הפרטים במסגרת מחשבתית אחת, לבין ההוראה הפרגמטית ללומד להפעיל שיקול דעת בקבלת משימות, אך הוא מודה כי -

קיימת נקודת מיפגש בין העניינים, והיא אחת הנימות הפרובלמטיות ביותר בגישת בריסק בכלל, ובתפיסתו של "הרב" בפרט... גם אם תשאלו אותי, לאחר עשרות שנים בהם למדתי ועקבתי אחר הליכותיו של "הרב" מתי נוהג הוא כך ומתי אחרת - לא תהא בידי תשובה. או אם תרצו: התשובה היחידה היא אינטואיציה למדנית בריאה, חזקה, עמוקה, ממושמעת ומיוסרת שיש בה כדי להבחין בין נקודה שהיא קריטית עד כדי כך שבהיעדר יישוב ראוי לשמו לה, צריך

רואה בנקודה הזאת יסוד מרכזי בתורת בריסק, ולהלן נביא מדברי הפירוש שלו לדברים.

58 "וביקשתם משם", בתוך: איש ההלכה - גלוי ונסתר, ירושלים תשל"ט, עמ' 232. השווה: "איש ההלכה", שם, עמ' 99.
59 "מה דודך מדוד", עמ' 232. הדברים הובאו על-ידי רא"ל במאמרו "כך היא דרכה של תורת 'הרב'", עלון שבנות בוגרים ב (תשנ"ד) (להלן: רא"ל, כך דרכה), עמ' 113. הרב נחום לאם סיפר [YU Review (Winter 2003), p. 4] כי פעם אחת הקשה תלמיד, על-פי קטע בחידושי הר"ן, נגד מוהלך שהרב בנה במשך כשלושה שבועות, והרב הרהר במשך כמה דקות ואחר כך שלף חבילה של דפים, העביר עליהם איקסים וסיים את השיעור. למחרת חזר לשיעור, פתח בדברי הר"ן והסביר את כל העניין מחדש. יש לציין כי סיפורים דומים מסופרים גם על ר' חיים מבריסק.

אתה להרוס את הבניין כולו ולהתחיל מחדש, לבין נקודה שיכולה להפריע ולהטריד, אך אין בה כדי לערער את אושיות הבניין כולו ולמוטט את יסודותיו. ומכל מקום דומני שיש בתורת בריסק נימה מסויימת של נכונות להתעלם לעתים מקושי מסויים, כדי להבליט את האמת המרכזית.

מעבר לשאלה שהתמודד אתה רא"ל, כיצד ליישב את דברי הרב אלה עם אלה, הנני מבקש לבחון שאלה נוספת: מדוע מעלה הרב על נס את נכונותו של איש ההלכה להתעלם מקושיות מסוימות? שתי תשובות לשאלה זו טמונות בדברי רא"ל, ונראה כי שתיהן מעוגנות היטב בהגותו של הרב בכלל, ובדברי הרב ב"מה דודך מדוד" בפרט. התשובה האחת היא התמקדותו של הרב ב"אמת המרכזית" של כל סוגיה – התובנה העומדת מאחורי דברים אלה היא שאי אפשר לעמוד על הנקודה המרכזית המשמשת אבן פינה לסוגיה בלי לסנן את השאלות "הראשוניות" מתוך השאלות "המשניות".⁶⁰ התשובה השנייה קשורה לאינטואיציה הלמדנית הבריאה שעליה דיבר רא"ל. ב"מה דודך מדוד", ליד התיאור הנלהב המאפיין את ההמשגה הבריסקאית, הרב מאריך לתאר את האישיות והאינטואיציה המאפיינות את איש ההלכה:

איש ההלכה שהתורה נישאת לו ודבקה בו "רואה" תכנים הלכיים, "מרגיש" אידיאות הלכיות כאילו היו תוכני קול, מראה וריח. הוא חי לא רק בהלכה אלא את ההלכה, כמו שהוא חי בעולם ואת העולם בשלל צבעיו בצליליו, בריחותיו ובחומו. בשלב זה התורה מתגלית לאדם לא רק בבחינת בינה המסמנת את השכליות השאננה, המבררת והמבקרת, כי אם גם דרך צינורותיה של ספירת החכמה, שממנה שוטפת האינטואיציה הגאונית היוצרת, החזות שמעוף ועומק לה והיא כובשת את ישימון ההווה.⁶¹

60 המינוח הוא של רא"ל בהרצאה באנגלית, ודבריו הובאו בתרגום עברי אצל רא"ק, גלגוליה, עמ' 55-56. מכאן ניתן לראות עד כמה ההבחנה הזאת מרכזית לדרכו הלמדנית של רא"ל, ורא"ק מאריך במאמר זה להראות שרא"ל הושפע בכך מדרכו של הרב. יש להביא חיוק לדברים – ואף להראות שיסודה של הנקודה הזאת מונח בדברי ר' חיים עצמו – מדברי ההתנצלות של ר' איסר זלמן מלצר בהקדמתו ל"אבן האזל", ג. ירושלים (חש"ד): "החדושים החשובים וראויים לתשומת לב מיוחדת המה אלה אשר יהיה מהם תועלת להמעיינים בדרכי הסברה, כאלה המה השיעורים בהשיבות, אולם אם נבוא לדרכי החדושים על סדר הרמב"ם אשר מטרתם לבאר כל חמירא בדבריו לא יתכן להעמיד הכל על כלל זה שמה... כי לא בכל מקום יהיו הבאורים והישושים האמתים דוקא בדרכי החלוקים וההגדרות בעמקי הסברה. ואם אמנם דרך החדוש שיצא מזה תועלת למעיין הוא דוקא לנתח יסודות ההלכה ולהגדיר גדריה, שכן הורה לנו אדמו"ר גאון ישראל בשעוריו כאשר יראה המעיין בספרו המאיר עינים 'חדושי רבנו חיים הלוי', אבל לא בכל מקום אשר יקשו לנו דברי הרמב"ם אפשר ליישב בדרך זה, הרבה פעמים יתכן שאין שם מקום להגדרות וחלוקים והבאור האמתי יוצא מתוך עיון בהבנת הסוגיא ובכירור פירושי הראשונים וגם בזה דורשה התעמקות ועיון רב".

61 "מה דודך מדוד", עמ' 219. על דברים מעין אלה ביקר אותו רי"י ויינברג (לעיל, הערה 1) וטען כי הרב כותב בסגנון מופלא אך מלא הפירות, וכי ניתן להתרשם מדבריו כאילו התורה ניתנה לא בידי משה חס ושלום, כי אם בידי ר' חיים. יש לציין כי אחד ממאמריו האחרים, "על אהבת התורה וגאולת נפש הדור", בתוך: פ' פלאי (עורך), בסוד היחיד והיחד, ירושלים תשל"ו, עמ' 408-411, הרב מתאר את החוויה של מושגי ההלכה בתור "הרגשה 'חושית' חיה" התופסת את המושגים האלה "כ'מציאות' בלתי אמצעית הנרגשת ב'טעם, מראה ומישוש", כחוויה הבאה בעקבות הניתוח השכלי הצונן והשאנן, ואילו כאן הרב מתאר חוויה דומה כאינטואיציה מקדימה של המושג ההלכתי. אין סתירה בין שני התיאורים, ואף ניתן לראותם כמשלימים זה את זה, ועדיין צריך עיון בדבר. באופן כללי נעסוק במאמר זה בקווי חשיבה האופייניים להגותו של הרב והעולים מכתביו במקומות שונים. הגם שיש הבדלי ניואנסים, ולעתים מתחים חריפים יותר, בין כתביו השונים של הרב, והבדלים אלה נוגעים פה ושם גם בנקודות שיידינו כאן, נראה לי שבקוויה העיקריים חשיבתו הרמנויטית של הרב היא עקבית למדי, ועל-כן לא נרבה לעסוק בהבדלים בין כתבים שונים. כמו כן לא נראה לי שיש סתירה בין דברי הרב כאן לבין דברי נכדו, מ' ליכטנשטיין, "סבא רבא", עלון שבות

הדברים האלה לא נאמרו רק ברמת התאוריה, המתוארת בכתבים הגותיים. גם במסגרת פסיקה מעשית הקדים הרב לתשובתו את התיאור הבא של תהליך חשיבתו ההלכתית:

החקירה ההלכתית, ככל מעשה קוגניטיבי תיאורטי אחר, איננה יוצאת לדרכה, במה שנוגע לעמדה רגשית ולשיפוטם ערכיים, מנקודת האפס המוחלט. תמיד יהיה במוחו של החוקר רקע מוסרי-ערכי נתון, שלאורו יתבהרו ביתר שאת קווי המתאר של הנושא העומד לדיון. בכל תחומי הפעילות האינטלקטואלית האנושית מצויה תמיד גישה אינטואיטיבית, הקובעת את מסלולו של המחקר ואת שיטתו. אפילו במדעים המדויקים (ובמיוחד במימד הפרשני שבחם), אין לסלק את היסוד האנושי מן ההיבט הפורמלי. על כן, גם חקירה זו נעשתה בהלך רוח סובייקטיבי ממין זה.... חקירתית היתה לא יותר מהעתקת תחושה אינטואיטיבית מעורפלת אל מושגים קבועים של חשיבה הלכתית שיטתית.⁶²

אם ננסח את דבריו של הגריד"ס בשפת ההרמנויטיקה, נאמר כי לדידו איש ההלכה פורץ את המעגל ההרמנויטי באמצעות אותה אינטואיציה המתוארת על-ידו כאן.⁶³ האינטואיציה הזאת גם כוללת את תואיה של הקונסטרוקציה המושגית המופשטת שהיא יעדו העיקרי וגם מאפשרת לו להבין באילו נקודות בסוגיה יש להתמקד ומאילו עדיף להתעלם. הגישה ההרמנויטית הזאת של הרב דומה לדגמים ההרמנויטיים שהוצגו לעיל בחלוקת המעשה הפרשני לשני שלבים: הבנה מוקדמת עמומה וניתוח מדויק המתבסס על הבנה זו ומשכלל אותה. אך הדגם ההרמנויטי של הרב שונה מהדגמים ההרמנויטיים הקלאסיים בנקודה חשובה: הדגמים הקלאסיים רואים בהבנה המוקדמת משהו טנטטיבי אשר משמש בסיס לפתיחת העיון ואשר הולך ומשתכלל במהלך העיון הפרשני.⁶⁴ לעומת זאת הרב רואה בתהליך של הקונסטרוקציה המושגית ניסיון לתת צורה

בוגרים ב (תשנ"ד) (להלן: ליכטנשטיין, סכא רבא), עמ' 125 (= M. Lichtenstein, "For My Grandfather (has Left Me...", *Tradition* 30:4 (1996), p. 67; *idem.*, Genack, p. 72 מיוסדת על הברקות פתאומיות או על חשיבה אינטואיטיבית חולפת ופתאומית" (תרגום שלי – א"ן). רמ"ל בא כאן להדגיש את האנליטיות הטבעית המושרשת בחשיבתו של הרב, ובמשפט שצוטט אין הוא בא לשלול אלא את האינטואיציה הפתאומית והחולפת. דברי הגריד"ס עצמו אינם מאפשרים לשלול מלימודו את מומנט האינטואיציה, בתנאי שאינטואיציה זו מושרשת בחשיבה למדנית שיטתית ועמוקה.

62 איש על העדה (ערך: נ' הלפגוט, תרגום: א' שנאן), ניו יורק 2011, עמ' 74–75. האיגרת נכתבה באביב של שנת תשי"א, עסקה בגיוסם של רבנים אורתודוקסיים לשמש כרבנים צבאיים בצבא ארצות הברית ושילבה ניתוח הלכתי-למדני מעמיק של שיטת בעל המאור בעניין כניסה מרצון למצב שיוביל לידי ביצוע עברות מאונס (עמ' 76–98) יחד עם שיקולים של השקפת עולם, ערכים ומדיניות ציבורית (שם, עמ' 98–102). השווה דבריו של הר"ד"ס, שם, עמ' 289–293.

63 השווה את תיאור דרך לימודו של הגריד"ס בידי הרב שג"ר, בתורתו יהגה, אפרתה תשס"ט, עמ' 117 ואילך. ר' מונק, "לדעת את המקום – הרב סולובייצ'יק והרמן כהן על מחשבה וטרנסצנדנציה", דעת 42 (תשנ"ט) (להלן: מונק, לדעת את המקום), עמ' 119, עמד על חשיבות האינטואיציה התבונית בהגותו של הגריד"ס, על-אף ההסתייגות שלו בדעת הלכתית, עמ' 51–55, מניסיונות לעגן את ההכרה הדתית באינטואיציוניזם הזהה לדעתו לאמוצינוליים, והשווה ד' שוורץ, הגות הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק, אלון שבות תשס"ד (להלן: שוורץ, הגותו הפילוסופית), עמ' 52–56, לגבי היקפה בין האינטואיציה שדגל בה הרב לבין המתודה הפנומנולוגית של הוסרל.

64 כמוכּוּן גם פרשן הפשט, על-פי דגם זה או אחר של ההרמנויטיקה הקלאסית, יתמקד בפרטים מסוימים של הטקסט, שכן אין ביכולתו של איש למצוא את כל הפרטים. אך מכיוון שהוא מעגן את המשמעות באינטראקציה של מכלול הפרטים, אין הוא רואה כל יתרון בכורח המציאות שהוא מתעלם מפרט זה או אחר, והאפשרות שפרט בלתי-מוסבר עלול למוטט את כל הבניין עומדת במרכז תפיסתו.

וניסוח להבנה האינטואיטיבית, ולא ניסיון לבחון אותה ולשנותה באופן משמעותי.⁶⁵ אפשר להבין את ההבדלים במתודה של הבנת טקסט בין דרכו של הגריד"ס לבין דרך הפשט לאור ההבדלים בין שתי מערכות של הנחות הרמנויטיות. חיפוש הפשט מעוגן בתפיסה שהמשמעות הטקסטואלית טמונה במכלול הפרטים ותפקידו של כל אחד מהם בתוך הקשריהם, כאשר הבנת ההקשרים – בעלי הרמות השונות – כרוכה בהבנת המאפיינים השונים של סוגים שונים של טקסטים. לעומת זאת הגריד"ס האמין שחתירתו של הלמדן היא להגיע לרמה כזאת של איחוד עם מושא הלימוד שהוא יוכל לדלג על פני הפרטים הטקסטואליים, לתפוס בתפיסה אינטואיטיבית את הנקודה המרכזית אשר לאורה הפרטים מובנים, ולהתמקד באותם פרטים חשובים המסייעים בבניית הקונסטרוקציה המושגית הנותנת ביטוי לאינטואיציה מופלאה זו. נראה כי מודל הדו-שיח הבין-דורי שהרב מציג כתיאור של חוויית הלימוד שלו תואם יפה את התפיסה ההרמנויטית הזאת. הלימוד אינו ממוקד בדיון פרטני בטקסטים שנכתבו על-ידי גדולי הדורות, אלא בקפיצה האינטואיטיבית המאפשרת דו-שיח ישיר אתם. עיון טקסטואלי מאפשר את הקפיצה האינטואיטיבית ומהקפיצה האינטואיטיבית הלומד חוזר לעיין באותם פרטים טקסטואליים המסייעים לו לגבש את האינטואיציה לקונסטרוקציה המושגית.

אין להתפלא אפוא לא על השימוש התדיר שהרב עושה בכלים של פשט ובתובנות טקסטואליות חריפות ולא על המרחק בין השימוש הלא-שיטתי שהרב עושה בכלים אלה לבין השימוש השיטתי המאפיין את דרך הפשט. ככל שהלמדן מעמיק יותר בתובנותיו הטקסטואליות כך תתחדדנה האינטואיציות שלו וכך ישתכללו כלי הבניין לקונסטרוקציות המושגיות שלו. ככל שיתן לטקסט "לדבר בעד עצמו" כך יגביר איש ההלכה את הסיכויים לדו-שיח של ממש עם מחבריהם של הטקסטים. עינו ואוזנו של הלמדן הבריסקאי כרויות לסממנים ולרמזים הטקסטואליים הרומזים לעבר פרשנות קונצפטואלית. באופן עקרוני, כל תופעה טקסטואלית עשויה לשמש קרש קפיצה לניתוח "למדני" עיוני, ועל-כן תובנותיו של הלמדן הבריסקאי עשויות להיות חריפות ואף "קרובות לפשט". אך בפועל, ההתמקדות הבלעדית בהיבטים הלמדניים בדרך כלל מכוונת את הלימוד להיבטים מסוימים של הסוגיה, ומשאירה בקרן זוית היבטים אחרים שהעסיקו הן את הראשונים והן את האחרונים.

הבחנה ברורה מפרידה בין הרמנויטיקה של פשט להרמנויטיקה של הגריד"ס. על-אף ההבדלים בין הגישות ההרמנויטיות שנסקרו לעיל, כולן מעוגנות בתובנה יסודית משותפת: קיים פער בין עולמו של הפרשן לעולמו של הטקסט, והמעשה הפרשני נועד להתגבר על פער זה. בחוויה הלימודית המתוארת על-ידי הרב אין תחושה של התגברות על פערים ומעגלים הרמנויטיים, אלא תחושה של קפיצות אינטואיטיביות המאפשרות מגע ישיר בין הלומד למחברי הטקסטים. התחושה של פער בין הלומד לטקסט מחייבת היצמדות לדרכי פרשנות שיטתיות על-מנת לסגור

65 אין זה אומר כמובן שהאינטואיציה הראשונה נתפסה על-ידי הרב כאמת מוחלטת שאין לערער עליה, ותעיד על כך החתירה התמידית שלו – ושל שאר נציגי אסכולת בריסק – ליצירה וחינוך. אם תוך כדי בניית הקונסטרוקציה המופשטת יתגלו ליקויים בתפיסה האינטואיטיבית, ודאי וודאי שאיש ההלכה יבחן את הדברים מחדש. אך עיקר מנגמתו בשלב זה אינה לבחון את האינטואיציה, כי אם להלבישה עור וגידים מושגיים, ובכך שונה תכליתה של יצירתו מתכליתו המוצהרת של המעשה הפרשני על-פי ההוגים ההרמנויטיים.

את הפער. אין הגרסאות השונות של "הבנה מוקדמת" מוחקות את הפער, אלא מאפשרות התמודדות שיטתית אתו. לעומת זאת, חוויה של מפגש ישיר ועמוק בין הלומד למחבר הטקסט מעניקה לאינטואיציה את הכוח להתגבר על הפער, והמאמץ האינטלקטואלי מכוון לא לסגירת הפער כי אם להגדרתה וניסוחה של האמת האינטואיטיבית. כאמור, אין זאת אומרת שהגריד"ס אדיש לפרטים ולניואנסים טקסטואליים, אך הקשב לאלה אינו מחייב את רמת השיטתיות וה"כוליות" הנדרשת בגישת הפשט. האינטואיציה החודרת ליסודותיו של הטקסט גם מכוונת את הלומד לניואנסים הקשורים אליהם ומצביעים לעברם, ואין צורך לצרף את הניואנסים אחד לאחד באופן שיטתי ובאופן "כולי" על-מנת לוודא את סגירת הפער ההרמנויטי עד למינימום.

שורשי תפיסתו ההרמנויטית (1) - מקורות השראה

דרכו ההרמנויטית של הגריד"ס שלובה לדעתי במרכיבים שונים ומגוונים במשנתו ההגותית. נתייחס לשורשי תפיסתו ההרמנויטית של הרב בשני מישורים. בפרק זה נבחן מקורות השראה אשר נראה כי השפיעו על עיצוב תפיסתו, ובפרק הבא נעמוד על השורשים ההגותיים לאופן שתפס הרב את המעשה הפרשני. נציין כאן שלושה מקורות השראה לגישתו של הגריד"ס: (1) הגישה ההרמנויטית האופיינית לפרשנות הדרשנית, הרווחת בספרות התלמודית לדורותיה, הן באגדה והן בהלכה; (2) גישות הרמנויטיות של הוגים גרמניים-יהודיים שהיו פעילים בסביבה האקדמית שבה רכש הגריד"ס את השכלתו הפילוסופית; (3) הפילוסופיה של המדע של אותה סביבה.

(1) ההרמנויטיקה הדרשנית הקלסית

הדרשנות לדורותיה ידעה לשלב תובנות עמוקות בפרטים טקסטואליים מסוימים בתוך פירושים המתעלמים תדירות מההקשר או מפרטים טקסטואליים אחרים.⁶⁶ פינחס פלאי כבר עמד על מרכזיותו של הדרוש בהגותו של הגריד"ס, והציע להבחין בין דרוש כמתודה לבין דרוש שהוא "חלק מ'מהות' הדברים":

66 כאן אני נוגע בסוגיית הזיקה בין דרש לפשט שנדונה רבות בשנים האחרונות. יש המצדדים בראיית המדרש כסוג לגיטימי של פרשנות, ויש השוללים זאת מכול וכול. גישתי היא ממוצעת בין הקצוות הללו – אין להתעלם מכך שלעתים קרובות פרשנים על דרך הפשט מוצאים במדרשים תובנות רבות המכוונות לעומק פשוטו של מקרא, אך בה במידה אין להתעלם מהפערים בין הפשט לדרש המתחייבים מהמתודות של "הפילולוגיה היוצרת" הנוהגת במדרש. אין כאן המקום לדון בסוגיה זו, והקורא מופנה לדיון ולמקורות שצוינו בשלושת מאמריו: "הקלות הבלתי-נסבלת של הפרשנות – תגובה לדברי רבקה רביב", מגדים לא (תש"ס), עמ' 119–126; *Comments on Tamar Ross's Review of Genesis: The Beginning of Desire by A. Zornberg (B.D.D. 3, Summer 1996, B.D.D. 6 (1998), pp. 45–51*, pp. 49–57; "גאולה לאומית או דתית: ניתוח רעיוני וחינוכי של מדרש", דרך אגדה א (תשנ"ח), עמ' 24–57. הדיון הנ"ל מתמקד בפרשנות דרשנית למקרא, אך הדברים יפים גם באשר לפרשנות דרשנית למושגים ולטקסטים תלמודיים נוספים, ועיין מקורות שאספתי במאמרי, "בית המדרש ועולם המחקר – סקירה, חלק א", שנה בשנה (תשנ"ו), עמ' 379–381 והערות בעמ' 388–389 (במיוחד עיין בדברי בעל ה"שרידי אש", ח"ד עמ' רלט; י"ש שפיגל, "דרך קצרה בלשון תנאים", אסופות ד (תש"ן), עמ' כא–כב. ע"ע: Y. Elman, "Progressive 'Derash' and Retrospective 'Peshat': Nonhalakhic Considerations in Talmud Torah", in: S. Carmy (ed.), *Modern Scholarship in the Study of Torah*, Northvale, N.J. 1996, pp. 227–287.

בראשונה אנו משתדלים "ליישב" את הכתובים עם התוכן הזר להם, הדרוש משמש כביכול גשר מעבר על פני תהומות הנשארות לאחר הכל פעורות. לא כן באחרונה, בדברנו על הדרוש כ"מהות". כאן, הדעות שהיו לכאורה "חיצוניות" נכנסות אל הקודש פנימה והן נחקקות בתוכו ומתמזגות אל קרבו, על דרך שניתן לכנותה ההרמנויטיקה היוצרת. זו אינה מגשרת או מקשרת בין שני דברים אלא מתייכה אותם יחד ומוציאה מכור היתוכה בריה חדשה, ממוזגת ושלימה.⁶⁷ על מנת להבין את ההשלכות ההרמנויטיות של נקודה זו, נעיין בדברי הרב עצמו בנוגע לפשט ודרש בהבנת פסוקי המקרא:

בכל התורה כולה מותר לנו לפרש את הפסוקים בין כמדורשם ובין כפשוטם. פשוטו של מקרא מהווה חפצא של תורה... ישנו סוג מיוחד של פירושים המקובלים ממושה רבינו שאין אדם יכול לחלוק עליהם. רק הדרשה קיימת, הפשט המילולי הופקע לגמרי. פירוש הכתובים כמו שנאמרו "וקצתה את כפה", "עין תחת עין", "פרי עץ הדר", במשמעותם המילולית היא קציצת נטיעות... אי אפשר לאחד מחכמי המסורה לנטות מהדרש המקובל...⁶⁸

לדברי הרב, לא רק שפירוש על-פי המדרש הוא לגיטימי, אלא שמעמדו עדיף על מעמדו של הפשט, ולעתים הדרש אפילו מפקיע את הפשט. אף שגם פירוש על-פי הפשט הנו "חפצא של תורה", הרב מתייחס לפירוש כזה בבחינת "מותר לנו לפרש". אמנם הדברים נאמרים לגבי תורה שבכתב, ולגביה יש מדרשי חז"ל בעלי סמכות מיוחדת – ובלשונו של הרב נאמר כי סמכותם היא היא הקובעת מה ייקרא "חפצא של תורה": כל הכלול בתורה שבעל-פה נחשב "חפצא של תורה", בעוד שפירושי מקראות על-פי הפשט ייחשבו "חפצא של תורה" רק בכפוף לרשות שנתנו חז"ל לפרש בדרך זו, והחורג מרשות זו ייקרא כופר וקוצץ בנטיעות. בטקסטים של התורה שבעל-פה, למרות הסמכות של הגאונים והראשונים בהבנת דברי התלמוד, לא נראה שפירוש כלשהו על-דרך הפשט של סוגיה תלמודית ייחשב כפירה בעיקר וקיצוץ בנטיעות. אך קשה לנתק לחלוטין בין דרכי הפרשנות של טקסטים שונים. הנטייה לבכר בפרשנות את "הפשטים המתחדשים בכל יום" או את הפירושים שנתקדשו במסורת – או לשלב בין השניים – היא בחירה עקרונית, ובדרך כלל הבחירה לגבי טקסט מקודש אחד תשליך גם על אופן הפרשנות של טקסטים מקודשים אחרים.⁶⁹ בהבנת המקרא השאיר גריד"ס מקום נרחב לשימוש בכלי הפשט, אך ביצר באופן ברור את ההבנה הסמכותית על-פני הבנה על-דרך הפשט. אשר על-כן, השימוש הנרחב, אך הלא-שיטתי, שהרב עושה בכלים של פשט להבנת טקסטים הלכתיים ואגדיים כאחד יובן אל-נכון על-פי דבקותו של הרב בפירוש על-דרך המדרש.

אימוץ הפרשנות הדרשנית בידי הרב אינו מעוגן רק בשיקולים של סמכותם של חכמים, כפי שעולה מהמובאה הבאה:

67 "הדרוש בהגות הרב סולובייצ'ק – מיתודה או מהות?" דעת 4 (תש"ס), עמ' 116–117. בדבריו על "ההרמנויטיקה היוצרת" ניתן להבחין בהשפעתו של יצחק היימן, ואמנם המחבר מביא בהמשך מדבריו של היימן כבסיס לאפיון שלו את המדרש. ההקבלה בין הגריד"ס לבין היימן איננה מקרית לדעתי, ועיין להלן.

68 וביקשתם משם, עמ' 120 הע' 1. ביתר הרחבה עיין: שעורים לזכר אבא מרי ז"ל, א, ירושלים תשמ"ג, עמ' רק ואילך.

69 עיין לדוגמה דברי התוספות יום טוב, ניר פ"ה מ"ה.

נסתייע בפרשנותם של הכתובים ונסה להתחקות אחר המסר הרוחני, הן זה העולה ממה שנאמר באופן חד-משמעי בטכסט והן זה הנובע ממה שהושמט ממנו ונתכסה מן העין. בכוונתי לעורר את מודעותנו לכך שהתנ"ך איננו רק ספר של העבר; הוא הרבה יותר מכך: הוא ספר ההווה והעתיד גם יחד. בכל הזמנים, בכל התקופות, בשעות של משבר ובימים של הצלחה, מצא האדם בספר הספרים ביטוי מלא לבעיותיו ולדאגותיו... הפן הנפלא ביותר של התנ"ך הוא תפישת עולמו והשקפתו הרוחנית על האדם ועל העולם גם יחד...

אין אנו מנסים להבין את הממד המטפיזי של הכתובים או את תורת הערכים (אקסיוולוגיה) הגנוזה בהם. מסה זו היא ניסיון להציע גישה של פרשנות מטפיזית ואקסיוולוגית לכתובים, תרגיל בחיפוש אחר עצמיותי שלי בתוך תיאורי האדם שבתנ"ך. תוך עיון בגיבורי התנ"ך, אני עומד על בעיותי ושאלותי הבערות, על חששותי ופחדיי המדאיבים, על תקוותי ושאיפותי מלאות ההשראה. מציאת עצמך באדם של התנ"ך היא חוויה מלהיבה. היא מחזקת את רוחו של האדם ומרגיעתו מדאגותיו. זו מודעות גואלת ומרוממת רוח.⁷⁰

דומה כי הדברים יפים גם באשר להרמנויטיקה של הרב בלימוד טקסטים הלכתיים. יש להבחין בין נקודת המוצא הנפשית-הרוחנית של הפרשן על דרך הפשט לבין נקודת המוצא של הפרשן על דרך הדרש. מבקש הפשט יוצא מתוך עמדה הרמנויטית של מרחק, ומבקש באמצעות מתודה פרשנית לגשר על הפער בין מחשבתו שלו לבין מחשבתו של מחבר הטקסט. הדרשן יוצא מתוך הנחה של אחדות בינו לבין הטקסט: אחדות זו מאפשרת לו ליצור מתוך עצמו ולייחס את יצירתו שלו לטקסט.⁷¹ אם ניכנס שוב לבית המדרש הבין-דורי שתואר בידי הגריד"ס, נוכל להבין כי בדו-שיח בבית המדרש אדם קשוב אמנם לפרטים ולניואנסים של דברי החברותא שלו, אך הרבה מתובנותיו בדברי חברו מושרשות במקום אחר לגמרי: לא במילים שנאמרו ובהקשרן אלא בהבנה האינטואיטיבית של בן-שיחו, הנובעת ממקור עלום שניתן לתארו כקשר נפשי בין האישים. אין חופש פרשני כזה מוקנה לכל אדם, אלא רק למקורבים, בעלי מעמד מיוחד, ואמנם הרב רואה את "אנשי ההלכה" כ"נשואים לתורה" המסוגלים להפעיל את כלי ההבנה האלה, העשויים לחשוף את משמעותם העמוקה של המקורות.⁷²

70 אדם וביתו (ערכו: ד' שי' ו"ב וולולסקי, תרגום: א' שניאן), ירושלים תשס"ב, עמ' 25-26 (להלן: אדם וביתו). אמנם הרב מבחין שם בין דרכו הפרשנית לבין גישה המתוארת על-ידו כ"דרשנית באופייה; זו גישתם של בית הכנסת ושל דוכן הדרשן העומד בו. ספר הספרים נעשה לאוסף של דרשות מלהיבות, פתגמים פופולריים ואמירות עממיות פשטניות". אך המעיין יראה נכוחה כי אין הרב מתייחס כאן ל"דרשנות" במובן העמוק של דרשותם של חז"ל, של הוגי ימי הביניים ושל מקובלים, אלא ל"דרשנות" של רבני קהילה מסוימים. מכל מקום האופן שהרב מתאר בו את דרכו הפרשנית כאן תואמת יפה את תפיסתנו של פרשנות דרשנית ואת דבריו של הרב פלאי.

71 השווה לדברי ראי"ה קוק בהקדמה לעין איה – ברכות, א, ירושלים תשמ"ז, עמ' יג-טו.

72 דומה כי תחושה דומה של קרבה ושל "בעלות" עומדת מאחורי דרשותם של חז"ל אשר במקורות רבים מבטאים את תחושתם שעם ישראל בכלל, וחכמי ישראל בפרט, הם מקורבי ה' אשר התורה "מאורסה" ("אל תקרי מורשה אלא מאורסה") ו"קנויה" ("תורה דיליה היא...") – קידושין לב ע"ב) להם. אפשר שהפסקת הדרשנות בתקופת הגאונים קשורה להשקפת הגאונים שאין הם "בעלים" על התורה, אלא פרשנים ודוברים של חכמי התלמוד, אך השווה לדבריו של י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים תשנ"א, עמ' 504-507, ועדיין צריך הדבר תלמוד.

(2) הרמנויטיקה דיאלוגית בסביבתו התרבותית של הגריד"ס

דומה כי תפיסתו ההרמנויטית של הגריד"ס מושרשת גם בהלכי רוח בני זמנו. יש לציין שני מישורים שונים שבהם הרב מביא לידי ביטוי הלכי רוח כאלה: בתחום ההרמנויטי עצמו ובתחום החשיבה המדעית. בסביבה התרבותית שבה למד הרב פילוסופיה בשנות העשרים והשלושים של המאה העשרים פעלו גם דמויות יהודיות אחרות שתרמו תרומה נכבדת לפירוש מקורות יהודיים, ושגישתם ההרמנויטית מזכירה את גישתו של הרב. נציין במיוחד את רוזנצווייג, בובר ויצחק היינמן אשר הביאו לקריאת המקורות כלים פילולוגיים מפותחים, אך דגלו בשיטות קריאה ופרשנות שהתמקדו בתפיסות אינטואיטיביות החורגות הרבה מעבר לקריאה הפילולוגית.⁷³ לצורכנו כאן ניטול את בובר כנציגם של הלכי הרוח הללו.⁷⁴ בובר ביטא את יסוד משנתו ההרמנויטית באיגרתו לרוזנצווייג:

וכי מתכוונים אנו לספר? אנו מתכוונים לקול; וכי סבורים אנו שיש לקרוא? סבורים אנו שיש להאזין אל הדיבור המדובר. רוצים אנו לחתור אל המילה בשעת אמירתה.⁷⁵

הנחת יסוד הרמנויטית זו הובילה את בובר למפעל פרשני גדול ומפואר הכרוך בשימוש נרחב בכלים של "פשט" – כולל כלים שבובר עצמו פיתח אותם, כגון "המילה המנחה" (Leitwort). אך בובר לא עשה שימוש שיטתי בכלים הפילולוגיים שאותם הכיר, ונימוקו עמו, כדברי ב' אופנהיימר:

...דרכו שונה שוני מהותי מזו של הפילולוגיה הקלאסית אשר השפיעה על המיתודה של המחקר המקראי המודרני. שיטות הפילולוגיה הקלאסית מתואמות לשינויי הצורה האפשריים של המילה, של האות הכתובה ושל גלגוליה בתולדות המסירה בידי מעתיקים וסופרים, ואילו דרכו של בובר – ההאזנה לקול, לצליל...

עיוניו של בובר במקרא היו שיחה עמו, הווה אומר נסיון לחדור אל מהותו, אל היסוד ההיולי החי של המילה המדוברת מפני שהיא משקפת את טיבו החד-פעמי, את השוני של הדובר... קדושתו [של המקרא] – מוטב לומר: כוחו המחייב, המחנך, והמעצב הוא פרי שני גורמים. א. יכולת האדם להתנער מן הנסיבות ההיסטוריות והאנתרופולוגיות של הווייתו כדי להגיע לשיח מעבר לגבולות זמן ומקום. ב. אפשרות המקרא להתפענח לכן זמננו; ביתר דיוק: האפשרות

73 נראה שאין זה מקרי שאותם הלכי רוח בגרמניה של המאה התשע-עשרה והעשרים שהצמיחו את הגריד"ס ואת ההוגים שצוינו כאן הצמיחו גם את ההרמנויטיקה הפילוסופית, ונציין כאן במיוחד את גאדאמר, הקרוב אף הוא לתפיסה דיאלוגית.

74 על גישתו ההרמנויטית של רוזנצווייג עיין M. Fishbane, *The Garments of Torah*, Bloomington and Indianapolis 1992², pp. 99–111 (להלן: פישביין, בגדי תורה). אשר לשרשי תפיסתו ההרמנויטית של היינמן, עיין D. Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Bloomington and Indianapolis 1990, pp. 6–11. ב' אופנהיימר, "בובר ומחקר המקרא", בתוך: 'י בלוך ועוד (עורכים), מרטין בובר – מאה שנה להולדתו, תל אביב תשמ"ב (להלן: אופנהיימר, בובר), עמ' 164, עמד על הזיקה בין היינמן לבין בובר ורוזנצווייג.

75 הובא על-ידי אופנהיימר, בובר, עמ' 161. הדברים הובאו גם (בתרגום לאנגלית) על-ידי פישביין, בגדי תורה, עמ' 83. על ניקתם המשותפת של בובר ושל הגריד"ס – וגם של אלכסנדר אלטמן, ידידו הקרוב של הגריד"ס בשנות לימודיו בברלין – מהסביבה הפילוסופית הגרמנית של תקופת לימודי האוניברסיטה של הרב, עמד G.J. Blidstein, *Society and Self*, New York 2012, pp. 105–110.

האקוסטית של בן זמננו לדלות ממנו את הקול החי של הדובר.⁷⁶

ללא כל ספק גישתו של בובר שונה מגישתו של הגריד"ם בנקודות רבות, הן באשר למשמעות היותה של התורה שבכתב ושבעל-פה דבר ה' והן באשר לשיטות הפרשניות שיש לנקוט בהן על-מנת להקשיב לבשורה שבטקסטים האלה.⁷⁷ עם זאת, היסוד הדיאלוגי הניצב בבסיסה של ההרמנויטיקה של בובר דומה למה שמצאנו במשנתו של הגריד"ם, ונראה כי שני ההוגים ושותפיהם שואבים יסוד זה ממקור משותף. שניהם ערים עד מאוד למשבר הרוחני העמוק של האדם המודרני בשל השתלטותם של המדע והטכנולוגיה על חשיבתו ועל השקפת עולמו. שניהם גם רואים את ההזדקקות לטקסטים המקודשים ואת היסוד האינטואיטיבי והלא-שיטתי המאפיין את קריאתם בהם כדרך להתמודד עם המשבר הזה.⁷⁸ אף גדולי ההרמנויטיקנים צמחו על רקע דומה, בתנועה הרומנטית של תחילת המאה התשע-עשרה (שליירמאכר) ובהרמנויטיקה הפילוסופית שנולדה בגרמניה של שנות העשרים והשלושים של המאה העשרים.⁷⁹ אך בעוד

76 אופנהיימר, בובר, עמ' 173, 175.

77 הסתייגות ברורה מהלכי המחשבה המיוצגים על-ידי בובר אפשר לראות, לדוגמה, בדבריו בדעת ההלכתית, עמ' 66, כי "לעולם לא ניתן להשתמש בנתון הסובייקטיבי כנקודת התחלה [של שחזור תהליך הניסיון הנואטי]" (תרגום על-פי שוורץ, דגמים, עמ' 505). ועיי' על כך אצל: J. Sacks, "Rabbi J.B. Soloveitchik's Early Epistemology: A Review of *The Halakhic Mind*", Tradition 23(3) (Spring 1988), pp. 80–81 (להלן: סקס, אפיסטמולוגיה מוקדמת).

78 על הלכי הרוח האלה בגרמניה של תחילת המאה העשרים ועל מקומו של בובר בתנועה זו עיי' י' קורן, "מרשין בובר ורודולף שטיינר – רחק או זיקה", דעת 47 (תשס"א), ובמיוחד עמ' 106 ואילך. על סלידתו של הרב מביטויים פילוסופיים מובהקים של הלכי הרוח האלה – רוסו, ניטשה, ברגסון, היידגר ועוד – אין צורך להרחיב את הדיבור, ודי לעיין באיש ההלכה, א, עמ' 13–14 הע' 4. אך המעיין שם יראה כי אין הרב סולד אלא מ"הערצת האינסטינקט והשאפה לשלטון, אידור החיים האמוציאונליים-אפקטיביים והסובייקטיביות הנוזלת והשוטפת... [אשר] הביאו אנדרלמוסיה והשחתת האדם לעולם" (הדברים נכתבו בעיצומה של מלחמת העולם השנייה, והשווה הדעת ההלכתית, עמ' 53–54 – א"ו), "שכן לדברי הרב – הפורק עול הדעת האובייקטיבית מעל צוארו, סופו לקצץ בנטעות ולהחריב סדרי בראשית". אך בחשיבתו הדיאלקטית של הגריד"ם נועד מקום של כבוד לאותם הלכי הרוח עצמם על כוד כוחות האינטואיציה והמסתורין אינם פורקים את עול הדעת והאובייקטיביות, ולדוגמה יש לציין את הפעמים הרבות שציין באהדה את הגותו של ברגסון, ראה למשל איש ההלכה, עמ' 99 ואילך; *The Halakhic Mind*, New York and London 1986 (להלן: הדעת ההלכתית), עמ' 9, 13–14, 29 ועוד. בדומה לכך נראה כי הסתייגותו של הגריד"ם מן "הסתכלות במהות" (Wesensschau) של האסכולה הפנומנולוגית (איש ההלכה, עמ' 28 סוף הע' 18) אינה מעצם התופעה של ה-Wesensschau, הדומה לתפיסות האינטואיטיביות של הגריד"ם עצמו, כי אם מהטענות המופרות של הפנומנולוגים בשמו, כגון ייחוסה של המתמטיקה לתחום המהויות ולא לתחום הקונסטרוקציות המחשבתיות (שם; השווה הדעת ההלכתית, עמ' 53), וכגון הטענה שה-Wesensschau מעניק לפילוסופיה אוטונומיה ועליונות כלפי המדעים ההומניסטיים (הדעת ההלכתית, עמ' 35–36). כך עולה גם מדיוניו של הגריד"ם בהדעת ההלכתית, עמ' 50 ואילך. בדבריו כאן יש הסתייגות ברורה מדברי ד' שוורץ, "דגמים קונקרטיים של איש הדת", בתוך: א' שגיא ונ' אילן (עורכים), תרבות יהודית בעין הסערה – ספר היובל ליוסף אחיטוב, ישראל 2002 (להלן: שוורץ, דגמים), עמ' 499–500, שהרב דחה לחלוטין את איש הדת וראה בו סיכון ואיום, וזאת בניגוד לדבריו המפורשים שאיש ההלכה משלב תכונות הן של איש הדעת והן של איש הדת. אמנם הרב רואה סיכון ואיום בטיפוס של איש הדת, אך אין זה אומר שאין בגישתו נקודות חיוביות שיש לשלבן בתוך אישיותו של איש ההלכה. שוורץ, עמ' 502 ואילך, מציין לאיש ההלכה, עמ' 23–24, ושם הגריד"ם משייך את קנט לאנשי הדת, ולדעתי שוורץ צודק שהרב מנקש כאן לציין את ההבדל בינו לבין איש ההלכה, אך לא רק "לשלול אותם מאיש ההלכה" (עמ' 505) אלא להראות כיצד יסודות נכונים עלולים להוביל לכיוון בעייתי למי שאינו משכיל לגשת אליהם כראוי.

79 על הקרבה והשוני בין גישותיהם של הגריד"ם ושל גדולי ההרמנויטיקנים, כגון דילתי והנס-גאדאמר, עמד בקצרה סקס, אפיסטמולוגיה מוקדמת (לעיל, הערה 76), עמ' 82–83, ועיי' בהרחבה רבה יותר אצל R. Munk,

שהוגים אלה פיתחו וחיידו את המעגל ההרמנוויטי וחיפשו דרכים להתגבר עליו, בובר והגריד"ס – כל אחד בדרכו – ביקשו לדלג מעליו, באמצעות גישה הרמנוויטית דיאלוגית המושתתת על מגע ישיר בין הלומד לדובר שבטקסט.

יש כמובן הבדלים חשובים בין שני ההוגים באשר למקום שיסוד זה תופס במשנתם, ועל כך להלן.

(3) הפילוסופיה של המדע והאפיסטמולוגיה

דומה כי מקור ההשראה ה"חיצוני" החשוב ביותר להבנה של הגריד"ס את החשיבה ההלכתית הוא החשיבה המדעית וההגות האפיסטמולוגית שצמחה מתוכה ולמענה.⁸⁰ הרב חוזר פעמים רבות על דרך עבודתה של הפיזיקה בת-זמנו, יצירת קונסטרוקציות מתמטיות אפריוריות אשר מולן הוא בוחן את המציאות, ועל הדמיון שהוא רואה בין "איש הדעת" ל"איש ההלכה". הפנייה של המדע המודרני לגישה הזאת אשר הניבה את פרותיה המרשימים ביותר במדע של המחצית הראשונה של המאה העשרים הייתה כרוכה בשחרור מגישה מדעית של איסוף נתונים מתוך מגמה למצוא בהם תבניות חוזרות המעידות על סדר וחוקיות.⁸¹ כוחו של הדגם האפריורי שהמדען בונה טמון בדיוק באוטונומיה שלו לבחור בפרטים ובתופעות שהוא רוצה להתמקד בהם. כאשר המדען נתקל בעולם החיצוני ב"ריבוי התופעות וה'תוהו ובוהו' השוררים בתחום המציאות",⁸² הוא מנצח את המסתורין באמצעות דגם קונצפטואלי שלתוכו הוא מכניס רק את המרכיבים המתאימים להיגיון הפנימי של יצירתו האידיאלית.

האתגר המוצב בפני איש הדעת הוא כמובן להגיע להבנת מכלול הנתונים באמצעות דגם קונצפטואלי העשוי לספק לכולם הסבר. אך הניסיון המוצלח של הפיזיקה המודרנית מוכיח, כך האמין הגריד"ס, כי המתודה העשויה להביא לידי ההצלחה המרבית בהתמודדות עם אתגר זה היא זאת שיוודעת להתמקד בחלק מהנתונים ולבנות מהם (כלומר – מהמקבילים המחשבתיים שלהם) את הדגם המחשבתי, במקום לאסוף את כל הנתונים מתוך מטרה "לתרץ את כל הקושיות". אין הנתונים מספקים את ההצדקה להתמקדות של המדען בחלק מסוים מתוכם על-מנת לשבצם בדגם המחשבתי, ולפיכך המתודה המדעית המתוארת כאן תלויה בקיומו של "חוש שיש" המאפשר למדען לחזות את המכלול הסטרוקטורלי, מעבר לכל מכלול הנתונים הפרושים לפניו.⁸³ הדמיון בין תיאור זה לבין אמירותיו ההרמנוויטיות של הגריד"ס גלוי.

D. *The Rationale of Halakhic Man*, Amsterdam 1996, pp. 76, 116, 128
Rynhold, *Two Models of Jewish Philosophy*, Oxford 2005, pp. 49, 54–62, 86–88, 97–100
(להלן: ריינהולד, שני דגמים).

80 בשנת תשי"ט הקדים הרב לסדרת שיחות פילוסופיות: "ההתמחות שלי אינה פילוסופיה של הדת אלא פילוסופיה של המדע... ועל כן ייתכן וגישה לפילוסופיה של הדת שונה היא..." (הובא על-ידי י' קאהן, "זהו לך האות כי אנכי שלחתיך", עלון שבות כוגרים ב [תשנ"ד], עמ' 138).

81 איש ההלכה, עמ' 26; השווה הדעת ההלכתית, עמ' 11, 31–32. על הרקע הפילוסופי הזה לתפיסת הגריד"ס את ההגות ההלכתית ועל חשיבותו המכרעת ראה: א' רביצקי, "קניין הדעת בהגותו: בין הרמב"ם לניאוקאנטיאניזם", ספר יובל לכבוד מורנו רבי יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק שליט"א (עורכים: הרב ש' ישראלי ועוד), ירושלים – ניו יורק תשמ"ד, עמ' קלד–קמ.

82 איש ההלכה, עמ' 26.

83 עיין הדעת ההלכתית, עמ' 58–59.

היסודות האפיסטמולוגיים הללו של הפיזיקה המודרנית שונים מאוד מהגישה השלטת בהרמנויטיקה הקלאסית אשר מייחסת חשיבות מרובה לכל פרט ולכל נתון טקסטואלי. אין ההרמנויטיקן מחפש את הדגם המסביר כי אם את הפרשנות המעניקה משמעות, וזו צריכה להיות "כולית", כפי שהוסבר לעיל.⁸⁴ נראה כי הגריד"ס חש בהבדל זה, כי הוא מבחין – בעקבות דילתי – בין יסודות החשיבה המדעית לבין יסודות "ההרמנויטיקה ההומניסטית",⁸⁵ כולל הדגש בהרמנויטיקה על תפיסת הגשטלט (Gestalt) ועל הבנה אינטואיטיבית של כל פרט.⁸⁶ בחירתו של הרב בדרך החשיבה המדעית ולא בדרך החשיבה ההרמנויטיבית בתור דגם לחשיבה הלמדנית מוסברת בכמה נימוקים – ביוגרפיים, סוציולוגיים ופילוסופיים-ערכיים – אשר נעמוד עליהם להלן. אך אין בחירת הדגם המדעי על-ידי הרב בחירה מוחלטת וחד-משמעית, שכן את "החוש השישי" שבאמצעותו המדען חווה את המכלול הסטרוקטורלי הרב מסביר כאימוץ בידי המדען של גישת ה"גשטלט" ההרמנויטיבית.⁸⁷ אין הגריד"ס רואה את הדגם המדעי או את הדגם ההרמנויטיבית ככלים מספיקים להבנת המציאות, ולדידו הבנה מלאה מושרשת בצירופם אהדדי של מרכיבים משני הדגמים. אשר על-כן גישתו ההרמנויטיבית של הרב מכילה הן את המומנט האינטואיטיבי של תפיסת המכלול והן את הקונסטרוקציה הקונצפטואלית. לפיכך נכון לומר שגישתו ההרמנויטיבית של הרב הושפעה רבות מהפילוסופיה של המדע, אך לא נעדרה גם השפעה של הלכי הרוח ההרמנויטיים ("הדיאלוגיים") שצוינו לעיל.

ברם השפעתם של הלכי הרוח ההרמנויטיים על איש ההלכה מוגבלת יותר מהשפעתו של איש הדעת עליו. הרי לדברי הרב אף איש הדעת למד לאמץ את תרומתה של התפיסה הכולית האינטואיטיבית. לפיכך אין הכרח שאיש ההלכה ישאב זאת במישורן מהגישה ההרמנויטיבית, שכן אפשר לכלול זאת בדגם האפיסטמולוגי המדעי המשמש יסוד גם לחשיבה הלמדנית. אך נראה שתרומתה של המורשת ההרמנויטיבית לתפיסתו של הרב חורגת מעבר לכך. הלהבה הרוחנית היוקדת בתיאור ההתמזגות של איש ההלכה עם התורה ב"מה דודך מדוד" (עמ' 218 ואילך) איננה

84 כמו כן הוסבר לעיל כי ההבדל בין שני הדגמים הוא טיפולוגי, ואינו מתבצע במציאות באופן מלא. כל מדען וכל פרשן מסתפק בהבנה חלקית ומשאיר בשוליים נקודות בלתי מוסברות, אך אליבא דהגריד"ס איש הדעת ואיש ההלכה יעשו זאת מלכתחילה, מתוך נאמנות לדגם האפיסטמולוגי השייך לתחום עיונם, ואילו ההרמנויטיקן יעשה זאת רק בדיעבד מתוך כורח המציאות. יש לציין כי על-פי תאוריית ת' קון באשר למהפכות מדעיות, מוקנית חשיבות מרובה עד מאוד לנתונים הבלתי-מוסברים בשוליים של ה"פרדיגמה" השלטת, שכן ריבוי הנתונים האלה הם המערערים את יסודות הפרדיגמה ומכשירים את הקרקע לפריצת הדרך המחשבתית של החלפת הפרדיגמה. יש לראות בתאוריה זו חדירה של חשיבה הרמנויטיבית לתוך התחום של פילוסופיית המדע, ואכמ"ל.

85 הדעת ההלכתית, עמ' 30–36. לא זכורים לי מקומות נוספים בכתבי הרב שהוא מתייחס בהם למונח "הרמנויטיקה".
86 אין דבריו של הרב כאן באשר למכלול ובאשר לפרט זהים לדגמים ההרמנויטיים כפי שתארו לעיל, אך רוח הדברים דומה, ואכמ"ל.

87 הדעת ההלכתית, עמ' 58, ועיין מעמ' 52 ואילך. גם בכתביו האחרים של הגריד"ס ניתן בקלות להבחין בתרומתה הנכבדת של החשיבה הכולית האינטואיטיבית, ליד החשיבה המדעית הקונצפטואלית, ולא נעסוק כאן בהבדלי ניואנסים בין הכתבים השונים בסוגיה זו. להשוואה בין חשיבתו ההרמנויטיבית של הגריד"ס לבין הגותם של הרמנויטיקנים חשובים כגון דילתי וגאגאמר, עיין: א' הולצר, "התאוריה ההרמנויטיבית של הרב סולובייצ'יק", בתוך: א' רוזנק ונ' רוטנברג (עורכים), רב בעולם החדש, ירושלים תשע"א, עמ' 25–39 (להלן: הולצר, התאוריה); י' כהן, "קווים מקבילים שאינם נפגשים", רב בעולם החדש, עמ' 67–68. יש הפרזה בהבחנה בשני המחברים מציעים בין האופי העל-היסטורי של הגריד"ס לבין מרכזיות הממד ההיסטורי אצל גדולי ההרמנויטיקנים, ועיין י"ג וולף, "היסטוריה ותודעה היסטורית במשנתו ההלכתית של הרב סולובייצ'יק", רב בעולם החדש, עמ' 323–338.

זהה ל"חוש השישי" ב"דעת ההלכה" (עמ' 58 ואילך) של איש הדעת, ודומה שאין לתלות את השוני בהבדל שבין שני החיבורים. הרי על-אף הדמיון הרב בין איש ההלכה לאיש הדעת הרב מטעים כי –

מאיך גיסא אין איש ההלכה טיפוס קוגניטיבי חילוני... תורת ה' נטעה בתודעת איש ההלכה את האידיאה של חיי עולם ואת השאיפה לנצחיות, שכן היא מטבע של ברכת התורה ו"חיי עולם נטע בתוכנו". הוא איש הדת בכל רוממותו ותפארתו, שנפשו צמאה לאל חי, ונחלי געגועים שלו שוטפים והולכים את ים הטרסצדנטיות, אל אל מסתתר בשריר חביון.⁸⁸

שורשיו הרוחניים של איש ההלכה נטועים בעולם התוסס של בקשת הכוליות של ההרמנויטיקון, ונופו נוטה לעולם הקונסטרוקציות הקונצפטואליות בדמותו של המדע. החזון האינטואיטיבי הפותח את המעשה הפרשני של הלמדן מושרש היטב באישיותו הרוחנית, באהבתו ושקידתו לדבר ה', בערכיו ובמסורת של חכמי התורה שבעל-פה לדורותיהם. המרכיב הזה בדגם ההרמנויטי של הגריד"ס אינו ממלא תפקיד אפיסטמולוגי גרידא, כדוגמת "החוש השישי" של המדען, אלא תפקיד רוחני, כביטוי מובהק לאופייה הדתי-המסורתי-הרוחני של הלמדנות הבריקסאית, על כל הדיסציפלינה המושגית שבה.

המתודה ההרמנויטית המאפיינת את הלמדנות אליבא דגריד"ס מותאמת היטב לאופי של ההלכה ולמגמה של ההגות ההלכתית לפי דעתו:

אובייקטיביות מגיעה לביטוייה העליון בהלכה. הלכה היא האקט האוחז בזרימה הסובייקטיבית והופכת אותה לכמויות קיימות ומוחשיות. היא הגיבוש של החוויה האינדיבידואלית החולפת בתור עקרונות קבועים ונורמות אוניברסליות. בקיצור, ההלכה היא הכלי הנותן אובייקטיביות לתודעתנו הדתית...⁸⁹

אפיון זה של ההלכה משמש יסוד להבנה מעמיקה של הדת, שהוא האתגר המחשבתי שהרב מציב בפני ההוגה הדתי ב"דעת ההלכה". הבנה זו צריכה להתבסס על מתודה של "שחזור" (reconstruction) המשחזרת מתוך הצורות האובייקטיביות של החיים הדתיים את תכונותיה של הסובייקטיביות הדתית. ברור מדוע "שחזור" כזה אינו יכול להסתפק בקונצפטואליזציה, והיא חייבת להתבסס על תפיסה אינטואיטיבית המסוגלת לחוש בתוך הנתונים האובייקטיביים את הקורלטיב הסובייקטיבי הקשור אליהם.⁹⁰ נראה כי סוג כזה של פרשנות מתקיים בזעיר אנפין,

88 איש ההלכה, עמ' 42-43.

89 הדעת ההלכתית, עמ' 85. השווה איש ההלכה, עמ' 56 ואילך, והפרק "אובייקטיביות וסובייקטיביות" במאמרו "הנישואין", בתוך: אדם וביתו, עמ' 53 ואילך; מתוך הסערה, עמ' 9-11.

90 עיין מונק, לדעת את המקום, עמ' 119-124. את מושג ה"שחזור" למד הגריד"ס מאחד ממיסדי האסכולה הניאוקאנטיאנית, פאול נאטרפ – ראה דעת הלכתית, עמ' 126 הע' 75; מונק, רצינול, עמ' 60 הע' 37; ריינהולד, שני דגמים, עמ' 56; שוורץ, הגות הפילוסופית, עמ' 56-58 וציגלר, מלכות וענוה, עמ' 334. מ' מאיר, "בין הגותו של הרמן כהן ובין האורתודוקסיה", רב בעולם חדש, עמ' 90, מראה שרעיון השחזור ישמש את גריד"ס כמענה לחסר בהגותו של הרמן כהן שעליו הצביע הרב בעבודת הדוקטור שלו, ולדברי שוורץ, שם, עמ' 58-62, הרעיון נולד בהתנגשות ששררה בזמן לימודיו של הרב בין הניאוקאנטיאנים לבין הפנומנולוגים. ציגלר, שם, עמ' 342, קושר בין ה"שחזור" למונח אחר שהשתמש בו הגריד"ס באחת מאגרותיו: המתודה "האידיטית-הנורמטיבית".

לפי גריד"ס, בכל ניתוח למדני של עניין הלכתי מסוים. אם כל סברה בריסקאית תובן כסוג של "אובייקטיפיקציה", נבין אל-נכון מדוע השלב הראשון והמכריע בהבנת הנתונים ההלכתיים בסוגיה חייב להיות אקט אינטואיטיבי המסוגל לשחזר מתוך הנתון האובייקטיבי את החוויה הסובייקטיבית.

עמדנו על שלושה תפקידים שהגריד"ס מייעד לתפיסה האינטואיטיבית המהווה את השלב הראשון של האקט הפרשני: (א) על-מנת שלא לטבוע בים של נתונים, יש צורך באינטואיציה "כולית" המכוונת את הלמדן לפרטים הרלוונטיים ולקטגוריות הקונצפטואליות העולות מהם; (ב) השלב האינטואיטיבי מבטא את הפן הרוחני של לימוד תורה, המייחד אותו לעומת דיסציפלינות אינטלקטואליות אחרות; (ג) התהליך הפרשני העובר מאינטואיציה "דיאלוגית" לקונסטרוקציה מושגית הוא המתאים ביותר להשיג את יעדו של לימוד תורה – לעמוד על משמעותה של הסובייקטיביות הדתית המתגלה לעינו הבוחנת של הלומד דרך ניתוחם של הנתונים הדתיים האובייקטיביים של ההלכה.

ההשלכה השלישית של החזון האינטואיטיבי היא העמוקה ביותר ובעלת ההשלכות הנרחבות ביותר על ביצוע המעשה הפרשני. ואמנם ניתן למצוא בשיעוריו ובכתביו של הרב דוגמאות מעניינות ל"שחזורים" של החוויה הסובייקטיבית הדתית מתוך ניתוח של ה"אובייקטיפיקציה" שבהלכה בתחומים כגון הלכות ברכות הנהנין;⁹¹ מצוות הדבקות באל ושורה ארוכה של הלכות הקשורות אליה – עשר קדושות של ארץ ישראל, "כל בי עשרה שכינתא שריא", מצוות עלייה לרגל, קדיש דרבנן ועוד;⁹² יסודותיהן של הלכות טומאת מת, הלכות פקוח נפש, הלכות אבלות והלכות שמחה;⁹³ דיני גיור מעוגנים בכניסתו הכפולה של הגר לתוך ברית הגורל וברית הייעוד.⁹⁴ אין הדברים מוגבלים לכתביו ההגותיים של הגריד"ס. בדרשותיו הפומביות – שיעורי יאהרצייט ושיעורי "כינוס תשובה" – רווחת במיוחד ההזדקקות לניתוחים הלכתיים שיש להם השלכה ישירה על התודעה הדתית הסובייקטיבית: ביטויי השונים של דין "קבלת עול מלכות שמים" בהלכות קריאת שמע וברכותיה;⁹⁵ מהותה של מצוות "שמור את יום השבת לקדשו" היא "לבטל אורח חיים מסוים ולשנותו לדרך אחרת המיוחדת ליום הזה" לשם "הטבעה על יום השבת [של] חותם של יחידות ושינוי",⁹⁶ ומהותה של מצוות "כבוד שבת" היא קבלת פני השכינה באופן המיוחד לשבת והשונה מעמידת האדם בפני השכינה ביום טוב;⁹⁷ העומד מאחורי דין "לשמח" בעשיית סת"מ הוא הצורך במעשה פעולת גברא על-מנת ליצור חפצא של קדושה, ועל-כן אין "לשמח" נחוץ בפעולה "אישית" (כגון כתיבת האדם בכתב ידו האישי) אלא רק בפעולה מכנית (כגון עיבוד

91 וביקשתם משם, עמ' 135–136.

92 וביקשתם משם, עמ' 189–193. שתי הדוגמאות האלו הובאו על-ידי ד' שוורץ, "דגמים קונקרטיים של איש הדת", עמ' 489 הע' 11.

93 איש ההלכה, עמ' 36–41.

94 "קול דודי דופק", בתוך: בסוד היחיד והיחד, עמ' 384 ואילך.

95 "קונטרס בענייני קריאת שמע", בתוך: שיעורים לזכר אבא מרי, א, עמ' א-יט.

96 שם, עמ' נט-סא.

97 שם, עמ' סג-סח.

עורות);⁹⁸ שורה ארוכה של אובייקטיפיקציות בהלכה של אפיוני שמות ה' כקדושים וטהורים או כנכבד ונורא – איסור הזכרת השם המפורש מחוץ למקדש, חובת השבח וההשתחויה, איסור מחיקת השם, פרישתו וטבילתו של הכוהן הגדול בעבודת יום הכיפורים,⁹⁹ ועוד כהנה רבות. גם בשיעוריו הרגילים לתלמידיו ובכתביו ההלכתיים הטהורים יש למצוא ביטוי לזיקתו המיוחדת של הגריד"ס לסוגיות הקשורות לזיקה בין האובייקטיבי לסובייקטיבי, אם כי במינון נמוך הרבה יותר. כבר עמדו תלמידי הרב על התעסקותו המרובה בתחומי הלכה כאלה, כגון דיני אבלות ומסכת ברכות, וכן ציינו חידושים שלו בחשיבה ההלכתית הקשורים אף הם לכך: מצוות מעשיות שקיומן הוא קיום שבלב, כגון אבלות, שמחה וכיבוד אב ואם; שאין קדושה בלי מעשה מקדש מצד האדם.¹⁰⁰ ואמנם קביעות אלו לא נשארו ברמה העקרונית בלבד, אלא הרב חזר אליהן פעמים רבות בניחויו ההלכתיים והשתמש בהן על-מנת לבאר וליישב מקורות רבים. ברם גם אם הרב הרבה יותר מאחרים לעסוק בתחומים ובמושגים הלכתיים המתאימים למטרת ה"שחזור", עדיין בולט הדבר שעל-פי רוב ביאוריו ההלכתיים-הקונצפטואליים נעצרים בשלב של הסיווג ("שני דינים"), ויחסית מעט מהם מעמיקים עד כדי חשיפתו של הרובד הסובייקטיבי.¹⁰¹ הדבר בולט במיוחד כאשר הסברה שהעלה הרב נושקת לגבול החוויה הדתית הסובייקטיבית, והרב אינו צועד את הצעד הנוסף של ה"שחזור". ניטול לדוגמה את הסברו של הגריד"ס למחלוקת הפוסקים לגבי זמן התחלת האבלות של מי שהודיעוהו שמת קרובו בעיר רחוקה ואין דעתו לנסוע לשם לקבורה:

הנצי"ב סובר דמאי דאמרינן שמנין האבילות מתחיל משעת הקבורה פירוש הדבר שהמנין מתחיל רק אחר שנתעסק בצרכי המת, ולעולם אין הדבר תלוי דוקא בקבורה ממש אלא כל שגמר להתעסק במת זה גופא נחשב כקבורה. ומה"ט מתחיל למנות ימי האבילות משעה שהחזיר פניו מן המת מפני שזה נחשב כגמר התעסקותו בקבורת המת... אולם אם לא נתעסק בקבורת המת כלל כגון היכא ששמע שמת קרובו בעיר אחרת ואין דעתו לנסוע שם להקבורה הרי חסר עיקר הגורם להתחלת מנין ימי האבילות וא"כ מסתבר שאין המנין מתחיל עד שעת הקבורה ממש.

98 שם, עמ' רנב, רנח-רנט.

99 "בענין מחיקת השם", בתוך: שיעורים לזכר אבא מרי, ב, עמ' קסד-קפא.

100 ראה: איש ההלכה, עמ' 47-48. ראו"ל ציין שני יסודות אלו במאמרו, "Joseph Soloveitchik", A. Lichtenstein, in: S. Noveck (ed.), *Great Jewish Thinkers of the Twentieth Century*, Clinton, Mass. 1963, pp. 293-297. הצורך ב"מעשה מקדש" הוזכר, בין היתר, בשיעור שהובא לעיל ליד הערה 98. ראו"ל ציין בשיעוריו כי יש שני יוצאים מהכלל לכלל זה – בכור ושבת – אך הראה שבשניהם קבעו חכמים כי גם לאחר שנתקדשו בידי שמים עדיין מצווה על האדם לקדשו בפה, והשווה מ' שטרנבוך, מועדים וזמנים, ג, ירושלים תשל"א, סימן רמב, עמ' קב-קג; גריד"ס, שיעורים לזכר אבא מרי, ב, עמ' קלח-קנא (השווה: "עיונים בנוסח הקידוש של שבת", שנה בשנה תשמ"מ, עמ' 166-167). יש להוסיף לכאן גם את המחלוקת בראש השנה פ"ב מ"ז (ע"ע פ"ג מ"א שם ובבבלי שם כד ע"א "תניא פלימו אומר... קא משמע לן", ובבלי סנהדרין י ע"ב "עייבור החדש בשלשה... ואי אתה מקדש חדשים"), אם חודש מעובר (כבר קידשו שמים" או שגם חודש מעובר זקוק לאמירת "מקודש" של ראש בית הדין והעם.

101 בדבריי כאן ולהלן יש הסתייגות מדבריו של רוזנק, פילוסופיה, עמ' 286 ואילך. הנני מסכים שהגריד"ס, יותר מאשר קודמיו, חתר לחשיפת "כללים" מבארים, אך האמירה הכוללת שזה מאפיין את לימודו של הרב מרחיקת לכת הרבה יותר מדי, וההסתמכות על שיעוריו הפומביים לביסוס הטענה היא בעייתית, כפי שהראיתי בפנים. השווה ביקורתי לדבריו של ראו"ק (לעיל, הערה 1).

הווייתיות או רוחניות יותר מעיד שלא מעט מקרב הלומדים חשים כי לעתים קרובות למדי הסברות הבריסקאיות – גם של הגריד"ס ותלמידיו – אינן חודרות לשורשים הרוחניים של ההלכה. אפשר להבחין בין מגמתו של הרב ביישובו על כס הלמדן והמלמד לבין מגמתו בתור הוגה. בעוד שכהוגה ביקש הרב להתקדם משלב האובייקטיפיקציה לשלב השחזור, כלמדן הסתפק הרב בהנחת התשתית לכך על-ידי שכלול האובייקטיפיקציה, ורק לעתים – ובמיוחד בשיעוריו הפומביים ובעיסוקו בתחומים הלכתיים מתאימים – התקרב בלימודו לשלב השחזור. אך נראה כי יש להסביר את העניין באופן עקרוני יותר. ממשיכי דרכו של הגריד"ס כבר הרגישו כי הקבלת הלמדנות למדע יש בה גם השלכה הרמנויטית נוספת העומדת במרכזיה של המהפכה הבריסקאית, כפי שזאת נתפסה בידי הרב:

איבוד ה"למה" הוא המחיר אותו שילמו הבריסקאים [המדענים] תמורת התמקדותם הבלעדית ב"מה"... כאן כמו כאן, תזווה חלה מה"למה" אל ה"מה"... מעתה אין זו משימת הלומד לוודא מדוע הלכה מסוימת הינה כפי שהיא, כשם שאין זה תפקידו של המדען לקבוע מדוע מתנהג הטבע כפי שהוא מתנהג.¹⁰⁵

והוא מפי השמועה בעוד כמה מקורות, ועיין כעת מ"א ליכטנשטיין, "אף הן היו באותו הנס", שנה בשנה תשס"ג, עמ' 114–123 ובספרות שצינה שם) לקושיית התוספות (פסחים קח ע"ב ד"ה היו באותו הנס) מדוע לגבי מצוות מסוימות לא חייבו נשים מטעם "אף הן היו באותו הנס", ולדברי הרב "לא שייך זה אלא לנר חנוכה דדין נס ופרסומי ניסא נאמר בעצם מעשה המצוה וקיומא", ואין להשתמש בכלל הזה לגבי מצוות שבהן יש פרסום הנס אך אין פרסום הנס "קיום בעצם החפצא של המצוה". השאלה המתבקשת היא: מתי ומדוע קבעה ההלכה שפרסום הנס שייך להגדרתה המהותית של המצוה ולא היבט צדדי של קיום המצוה? (ב) באגרות הגריד"ד הלוי, הלכות תמידין ומוספין פ"ג ה"ג, עמ' קצו, הרב קובע כי יש להבחין בין ביאת כוהן להיכל בכל השנה לבין ביאת כוהן גדול לפני ולפנים ביום הכיפורים, "משום דעצם הביאה [ביום הכיפורים] היא חלות דין בסדר עבודת יוה"כ". נשאלת השאלה: מה מעמדה של "חלות דין" זו, וכמה מהווה עצם הכניסה לקודש הקודשים חלק מעבודת היום? לכאורה אין הקיום בחווייתו הרוחנית הפרטית של הכהן, שכן מקודם לכן (שם) קבע הרב כי "כל היתרו של כניסת הכה"ג הוא רק במה דהוא בא לכפר, וביאה לכפר הותרה לו". כיצד אפוא מהווה עצם כניסתו של הכהן מעשה מכפר? (ג) צ' שכטר, ארץ הצבי, ירושלים תשס"ב, עמ' קג הע' 4, מביא בשם הרב חקירה אם עבד חסר לוי יחס או שמא הוא מופקע מיחס, ונפקא מינה לגבי חצי עבד וחצי בן חורין. הרב לא התייחס (ככל הנראה) לשלב ה"סובייקטיבי" – מה יש במציאות האנושית-החברתית השולל ממנו את ה"יחס", וכיצד נתפוס מציאות זו אחרת את הנראה את השלילה בתור חסר או בתור הפקעה? יש לציין כי הלכה אחרת הקשורה למעמדו של עבד בן הוסברה על ידו על דרך השחזור. הרב קבע שלעומת אישה שיש לה קיום מצווה כשהיא עושה מצוות שהיא פטורה מהן, עבד שעשה מצוות שהוא פטור מהן אין לו שום קיום מצווה. את העניין הזה הוא הסביר באופנים שונים. בשיעור "הלכתי" (הובא בשמו על-ידי ר"צ שכטר, ארץ הצבי, עמ' צו–צז ובהע' 15 שם) הוא הסביר, על-פי הרמב"ם הלכות איסורי ביאה פ"ג ה"ב והידושי רבנו חיים הלוי שם, שלעבד, בניגוד לאישה, אין קדושת ישראל מלאה (על-פי רמב"ם הלכות עדות פ"ט ה"ד, והש' רשימות שיעורים למסכת סוכה שנרשמו ונערכו בידי רצ"י רייכמן, ניו יורק תשמ"ט, עמ' קח), ועל כן הפטור שלו ממצוות מסוימות מכטאת את אי-היותו חלק מכלל ישראל לגבי מצווה זו. במאמר "מחשבת" הוא הטעים שמהותה של העבדות היא שאין לעבד מודעות עצמית של הזמן, שכן זמנו נשלט בידי אחרים ("Sacred and Profane", *Gesher* 3,1, 1966, pp. 15–16); (ד) ב"עבודת יום הכיפורים", עמ' מא, הרב חוקר: "דיש לדון האם שני השעירים מהווים קרבן אחד בעל קיום אחד, אם כי בן שני מרכיבים, או האם מדובר בשני קרבנות נפרדים, כל אחד בר קיום עצמאי", ותולה זאת בשאלה אם הגרלה מעכבת או לא. אין הרב קושר בין דיון זה לבין הסברו ההגותי היפה (על-פי דרכו של הרמב"ם על התורה) לדיון שני השעירים והגורלות ב"על התשובה", ירושלים 1974, עמ' 287–294, ואף-על-פי שקשר כזה לכאורה מתבקש – ראיית שני הקרבנות כקיום אחד ותליית עניין זה בגורל מזמינה הסבר רוחני מעין זה של הגריד"ס בדרשתו ההגותית.

M. Lichtenstein, "What Hath Brisk Wrought': The Brisker Derekh Revisited", *The Torah* 105 (2000), pp. 4–5, *u-Madda Journal* 9 (2000), pp. 4–5, על-פי תרגומו של רא"ק, גלגוליה, עמ' 54 הע' 11. ואמנם מפורסם בפי הלומדים כי שיטת בריסק מתנורת מה"למה" – ובניגוד לשיטת ר' שמעון שקאפ – ועיין למשל ש' קול, אחד בדורו,

מחבר אחר עמד על ההשלכה של תובנה זו להבנת מטרתו ואופיו של המעשה הפרשני:

...אין הגרי"ד מבאר במונח המקובל של המילה ביאור. הוא בונה עולם הגדרות בעל כללים

אוטונומיים, המארגן את כלל מושגי ההלכה ליצירה הרמונית המתבארת מתוך עצמה.¹⁰⁶

השחרור משאלת ה"למה" מבטיח את האוטונומיה של דיסציפלינת הלמדנות ואף מגביל את אוצר המילים ואוצר המושגים העשויים לשמש את הלמדן בהבנת המקורות.¹⁰⁷ ניסיון לשחזר את

תל אביב תש"ל, עמ' 44, שמגדיר בשם ר' שמואל רוזובסקי את שיטת ההיגיון של ר"ש שקאפ: "בריסק בתוספת נופך! שיטת בריסק ביקשה לברר 'מה כתוב בסוגיה', ללא בירור נוסף גם למה כתוב, ואילו רבי שמעון צירף לניתוח גם את ההיגיון הורד לעומקו של דבר ביסודיות". ובהמשך בשם עצמו: "וסימני: רבי שמעון יהיב טעמא דקרא". ובשם ר' חיים עצמו מובא בקובץ המכתבים "ליקוט בדרכי התורה בעסק התורה", בסוף הקובץ דרכי וכללי הגמרא (ר"י קנפנטון ועוד), ספרית בני תורה, ירושלים (חש"ד), שהגמרא שואלת "למה" כי היא תורה, ותורה מבארת תורה, אך לנו אין לשאול אלא "מה" ולא "למה". ע"ע להלן, בפרק "ההרמוניטיקה של הגרי"ד"ס ותורת בריסק", ובמה שכתבתי במאמר "השיטה הבריסקאית". ציטוט אחר מר"מ ליכטנשטיין שהובא על-ידי רא"ק (שם), הטוען כי "עניינו של הלומד בפרי ולא בשורש", נראה לי – כמו לרא"ק – "אינה מאוזנת לגמרי", ונראה כי בדברים שהובאו כאן בפנים סותרים אמירה מופרות זו. רא"ק מעדיף את אמירתו של רא"ל, כך דרכה, עמ' 107, שבלימודו של הבריסקאי – "לא רק ה'מה' עומד במרכז, אלא ה'למה'". אך נראה כי אין סתירה בין אמירת רמ"ל כי חלה תזוזה מה'למה' אל ה'מה' לבין אמירתו של אביו שדווקא ה'למה' עומד במרכז, שכן יש שני רבדים של "למה" (בדומה לדבריי בהמשך שרא"ל, עלי אמונה, עמ' 56–57, מבחין בין "למה" משפטית ל"למה" פילוסופית; וכן עיין בדברי רמ"ל, "סבא רבה", עלון שבות בוגרים ב [תשנ"ד], עמ' 124). אין ספק שרמ"ל צודק כי המדע המודרני התקדם בשל השתחררותו מה'למה' האריסטוטלית המתייחס למונחים של מהות וטלאולוגיה (על הסיבתיות האריסטוטלית כפי שהגרי"ד"ס תפס אותה עיין שוורץ, דגמים, עמ' 492), ומהפכה דומה מייחסים הגרי"ד"ס ותלמידיו גם לר' חיים. אך ברור לא פחות שהמדע אינו מסתפק באיסוף הנתונים ותיאור של המציאות, אלא חותר להבין את ה"למה" הסיבתי (ועדיף היה להשתמש במילה "מדוע": כיצד ניתן לשבח את התופעה במערכת שיש בה חוקיות והיגיון? גם בכתבו של הרב עצמו ניתן לעמוד על מתח דומה בין ניסוחים כאלו-סותרים, שיש ליישבם אם נעמוד על חילופי המשמעות של המונחים הדומים. כך בהדעת ההלכתית, עמ' 31, 34, הרב מבחין בין המדע העוסק ב"מדוע" וב"איך" לבין ההרמוניטיקה ההומוניסטית העוסקת ב"מה" (במונח של תפיסת ה"עובי" הכולי הייחודי של כל פרט), ואילו ב"איש האמונה הבודד", איש האמונה, ירושלים תשל"א, עמ' 18, הרב מייחס לאדם הראשון הטכנולוגי את "שאלת ה'איך' הפונקציונלי", ומייעד את שאלת ה"מדוע" לאדם השני המטפיזי. ברור כי ה"מדוע" המדעי וה"מדוע" המטפיזי אינם דומים כלל ועיקר, ועל-כן אין שום סתירה בין שתי האמירות. עיין גם בדברי הרב בספרו *Out of the Whirlwind*, D. Shatz et al. (eds.), New York 2003, p. 44, שם הרב מבחין בין השאלה הבלתי-לגיטימית "מדוע הכול-יכול ציווה לנו לפעול באופן כה לא-מונח" לבין השאלה המותרת "מה משמעותה של מצווה זו עבורי" (התרגום שלי – א"ז) – הרי ששאלת ה"מה" כוללת משמעות ולא רק תיאור, ובכל זאת היא מובחנת משאלת ה"למה" (ועיין שם שהרב מבסס את ההבחנה בין "מה" ל"למה" על דברי הרמב"ן לדברים כב, ו). הדברים מתבארים כמאמרו "אדם וחוה", בתוך: אדם וביתו, עמ' 36 ואילך. שם הרב מושלל את המינוח ומבחין בין המדע התיאורי, השואל "מה", לבין המדע המפרש, השואל "איך", ובין שניהם לבין השאלה הקיומית: "למה". לעומת זאת מעניין כי ב"הדעת ההלכתית", עמ' 86, הרב טוען כי ה"שחזור" של הסובייקטיביות הדתית "פוסחת על שאלת ה'איך' ומעבירה אותה לפסיכולוגיה הבאורית. הבניה המרכזית מקבלת צביון תאורי... – למרות הדמיון בין המתודה של ה"שחזור" לבין המתודה של המדע, אין הרב מייעד מקום ב"שחזור" היה לשאלות סיבתיות. ההסבר לכך נעוץ בחלוקה שהרב עושה בעבודת הדוקטור שלו בין מדע ביאורי למדע תיאורי: לדעתו של הרב, המתודה הביאורית מתאימה למדעים המתמטיים (כגון פיזיקה) בעוד שתופעות סובייקטיביות ניתנות להבנה מדעית רק באמצעות המתודה הביאורית. על תפיסתו זו של הרב ועל השגותיו נגד הבנתו של הרמן כהן בעניין זה עיין אצל שוורץ, דגמים, עמ' 491 ואילך.

¹⁰⁶ י' שרלו, תורת ארץ ישראל לאור משנת הראי"ה, חיספין תשנ"ח, עמ' 219.

¹⁰⁷ האוטונומיה הדיסציפלינרית של הלימוד חוזרת פעמים רבות בכתבי הרב, ולדוגמה: מה דורך מדוד, עמ' 224 ואילך; הדעת ההלכתית, עמ' 91 ואילך; pp. 146–147, *A. Besdin, Reflections of the Rav*, Jerusalem 1979, עמ' 278; ד' שין, "המדע והתודעה הדתית בהגותו של הרב סלוביץ'יק", בתוך: א' שגיא (עורך), אמונה במונים משתנים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 310–313; רא"ק, עמ' 87 הע' 79; ציגלר, מלכות וענוה, עמ'

משמעות הטקסט מתוך מכלול הניואנסים הטקסטואליים עלול אפוא להיתפס ככיפוף של דרכי הלימוד האוטונומיות – כפי שאוטונומיה זו נתפסה במסורת הלימוד הבריסקאית – בפני דרכי פרשנות השאובות מתחומים חיצוניים. השימוש התכוף של תובנות טקסטואליות נבחרות (= התואמות את האינטואיציה המקדימה) עשוי להשתלב יפה עם האוטונומיה הקונצפטואלית, אך התמקדות יתר על המידה בטקסט עלולה לקרב את הלימוד יתר על המידה לדיסציפלינות זרות. זאת במיוחד בתקופה שבה דבקות חד-משמעית בכלים טקסטואליים הייתה מזוהה עם המחקר הפילולוגי שאותו ראה הרב כהחדרה של המדעים ההומניסטיים הזרים לרוח ההלכה ולמתודה שלה לתוך דיסציפלינת ההלכה "המדעית".

הדגש ששם הרב על האוטונומיה הדיסציפלינרית של הלמדנות הוביל אותו להבליט את המרכיב הקונסטרוקציוניסטי שלה, על חשבון המרכיב הטקסטואלי-הפרשני. מעניין לציין כי בערך בתקופת כתביו ההגותיים הקדומים של הגריד"ס צמחה תנועה פרשנית-הרמנויטית המבוססת אף היא על הנחת האוטונומיה הדיסציפלינרית, אך היא התמקדה דווקא באוטונומיה של המתודולוגיה הטקסטואלית-הפרשנית. "הביקורת החדשה" קראה תיגר על מחקר הספרות הפוזיטיביסטי ההיסטוריציסטי וביקשה להחליף את מחקר הספרות ה"אקסטרניו" (extrinsic) עם מחקר ספרותי "אינטרניו" (intrinsic).¹⁰⁸

הגריד"ס והביקורת החדשה – כמו תנועות דומות בתחומי מחקר שונים¹⁰⁹ – מבטאים תגובה דומה לתופעה דומה. ההתקדמות המרשימה של המדעים והיזקרה של דיסציפלינות אלה הובילו אינטלקטואלים בתחומים אחרים, ובמיוחד במדעי הרוח והחברה, להרים את קרנן של הדיסציפלינות שלהם בשתי דרכים שונות. הדרך הראשונה, שהשתרשה בתחומים האלה במאה ה-19, הייתה הדרך הפוזיטיביסטית אשר העתיקה לתחומי הרוח והחברה את הסיבתיות של המדעים, וכך ביקשו החוקרים לעמוד על הסיבות וההשפעות שגרמו להתהוותם של מושאי מחקרם. התגובה השנייה והמאוחרת יותר הייתה להכריז שכל דיסציפלינה צריכה לפתח את

169–172. במאמציו ללמוד מהצלחתו של העולם המדעי ולהעתיק ממנו את האוטונומיה הדיסציפלינרית הרב דומה לרבים אחרים כמו הרב עמיאל (ראה להלן, הערה 111) ורש"ר הירש – ראה: J. Sacks, "Rabbi Joseph B. Soloveitchik's Early Epistemology", in: M. Angel (ed.), *Exploring the Thought of Rabbi Joseph B. Soloveitchik*, Hoboken 1997, pp. 217–218. דומה שבמאמץ לבצר את האוטונומיה הדיסציפלינרית של ההלכה הושפע הגריד"ס מדילתי – ראה: הולצר, התאוריה, עמ' 28–29 – אם כי דילתי ביקש לשמור על האוטונומיה של מדעי הרוח באמצעות הפרדה בין "הבנה" (מדעי הרוח) ל"הסבר" (מדעי הטבע), בעוד שהגריד"ס עיגן את האוטונומיה באימוץ כלי חשיבה מעין-מדעיים (טבע) בתחום ההלכה.

108 הניסוח לקוח מ-R. Wellek and A. Warren, *Thory of Literature*, London 1949, ועיין במיוחד עמ' 73–74, והמגמה הזאת באה לידי ביטוי ברבים מהכתבים של אסכולה זו, ועיין לדוגמה מ' ויס, המקרא כדמותו, ירושלים תשכ"ז, מבוא, עמ' 11–12.

109 מוגמה דומה צמחה במחקר ההיסטוריה עוד בסוף המאה ה-19, ובמחקר הספרות רווחו באירופה מרידות אחרות נגד המגמה הפוזיטיביסטית במחצית הראשונה של המאה העשרים, וכל זה מתועד על-ידי R. Wellek, *Concepts of Criticism*, New Haven and London 1971⁶, pp. 256–281. יוסף קרול מביא בשם האנתרופולוג רובין פוקס כי דורקהיים הניח את אבן הפינה למדעי החברה בהצרתו שאת ההסבר לתופעות חברתיות צריך למצוא בתופעות חברתיות אחרות ולא בתופעות פסיכולוגיות של יחידים, ראה J. Carroll, *Evolution and Literary Theory*, Columbia and London 1995, pp. 29–30. קרול, אבולוציה. בראון, חזון איש, נספח, עמ' 56, קושר בין שיטת בריסק לפוזיטיביזם לוגי על רקע המאמץ המשותף שלהם "ליצור מערכת (מדעית) (הלכתית) 'טהורה' ". כאמור, המגמה הזאת קושרת את שיטת בריסק גם לזרמים שונים בתחומי דעת רבים נוספים.

הכלים האוטונומיים והמיוחדים שלה.¹¹⁰ כפי שאפשר לראות מהגותו של הגריד"ס, ההתפתחויות בחשיבה המדעית-המתמטית של ראשית המאה העשרים עשויות היו לסייע בידי אלה הטוענים שאין התופעה מוסברת על-ידי סיבתיות, כי אם על-ידי התבוננות בתבניות הפנימיות המאפיינות אותה.¹¹¹

הגותו של גריד"ס והביקורת החדשה נעו במסלולים מקבילים. מתוך גירוי משותף ומגמה דומה הגיבו שניהם באסטרטגיה דומה, אך באשר להשלכות ההרמנויטיות, התוצאות הן הפוכות. הגריד"ס מיקד את האוטונומיה של הלמדנות במישור הקונצפטואלי הקונסטרוקטיבי, ואילו הביקורת החדשה התמקדה באוטונומיה של הבנה טקסטואלית.¹¹²

שורשי תפיסתו ההרמנויטית (2) - יסודות הגותיים

מדרכו של הגריד"ס בהבנתם של הטקסטים הניצבים במרכז עולמו הרוחני, וכן מתיאורו את דרך קריאתו בהם, ניתן לעמוד על רעיונות הקשורים ליסודות מרכזיים בהגותו. כבר נגענו בנקודות כאלה בפרקים הקודמים, וכאן נסתפק בהערות על כמה יסודות נוספים שלא נדונו. נפתח בכמה מובאות מכתבי הרב:

התבונה אינה מצלמת את ה"נתון" אלא מסגלת אותו לצרכיה. מעבדת היא אותו בחרט המושגים הקטגורליים כדי להכשירו לתפיסה מדעית. אם התבונה אינה מקבלת, אינה סבילה; אם להיפך, בעלת פעולה, יצירה וחידוש היא, אם הישגיה אינם תיאור ה"נתון" כמו שהוא, כפי שסבורים היו הריאליסטיים מימות אריסטו, כי אם קונסטרוקציות וסמלים אידיאליים – וזוה אבות הפיסיקה החדשה מסכימים לקאנט – אז, כאמור למעלה, אין שלטונה חל על רשות המוחלט והבלתי-מותנה, על רשות שאינה יכולה להסתמל בחידושים חופשיים של הבינה היחסית והמותנית... ברם מה שאי אפשר לשכל השאנן, אפשר ואפשר לחוויה תפוסת סער ולשאפה כבירת אונים ורבת כוח הנולדות מן הקונפורנטציה הישירה בין האדם ובין המציאות ששכינת אל חופפת עליה...¹¹³

כשהיהדות העמידה את שלטון השכל וקידוש הגוויה בטיבור עולמה, הפקיעה את השניות

110 קרול, אבולוציה, עמ' 29–30, משיג על הגישה של אוטונומיה דיסציפלינרית בטענה כי – "By sealing off the phenomena it studies from causal relations to phenomena within other disciplines, a science places severe restrictions on its capacity for causal explanation and thus for development as a science". הוא מראה כי מדעי הטבע עצמם השיגו חלק ניכר מהישגיהם החשובים ביותר בכך שענף מדעי אחד שאל כלים מאת ענף מדעי אחר.

111 בכך מובדלת הגותו של גריד"ס מהתפתחות דומה ומקבילה אצל הרב אביגדור עמיאל, המדות לחקר ההלכה, ירושלים תשל"ב-תשל"ג, עמ' ג, כג-כו, אשר הבליט אף הוא את הדמיון בין הלמדנות כדיסציפלינה אוטונומית לבין המדע, ושלל לחלוטין שימוש בכלים של מדעי הרוח והחברה בתחום הלמדני. בעוד שהרב עמיאל דבק בתיאור המדע במונחים של המאה ה-19, גריד"ס מודע היטב לעומק השוני שהתחולל במדעים של ימיו, ומנצל זאת היטב להעמקת ניתוחה של הלמדנות.

112 הערה אחת של הרב עשויה לעורר את המחשבה שהוא היה ער לכך שגם תחומים אמנותיים עשויים למלא תפקיד דומה ללמדנות, עיין איש ההלכה, עמ' 67 הע' 86, שקיימת "אובייקטיפיקציה" גם בתחום האמנותי. מכאן ניתן להגיע למסקנה שתהליך של שחזור מתאפשר גם מיצירה ספרותית וניתוחה, וגישת הרב לעניין זה צ"ע.

113 וביקשתם משם, עמ' 130.

המלפפת את תודעת האלוהים שבאדם... האידיאל של ההלכה מתגלם בשאיפתה לפעולה גילוית ופעולה שכלית משותפת. איש-ההלכה נאחז במושגים על-שכליים ודן עליהם מבחינה שכלית אובייקטיבית. עולם-ערכים רוחניים נוצר בדפוס הזון-עולם גילוי ועל-אונטולוגי. רצועת הנצחיות מתפתלת בהישגי הדעת ומצטרפת עמה לידי שלימות אחת. אמונה גילוית... מהווה תופעה משונה: מצד אחד מתגלם בה החזיון הגילויי העל-קוגניטיבי והעל-אונטולוגי, ומצד שני נתפסת היא לשכל האנושי ומטמצמת לתוך התחום האונטולוגי... הטרנסצנדנטיות יורדת לתוך היש המוגבל והמותנה.¹¹⁴

פיצול בעל ממדים אדירים התגלע בין המדען לפילוסוף, בין נקודת ראותו האזורית של האמפיריציסט לבין חזונו האוניברסלי של המטפיזיקן... כתוצאה מהעימות הזה אופקים חדשים מאותתים לאדם הדתי.¹¹⁵

כללו של דבר, האדם מבקש להכיר את פלא-בראשית – השכל הנעלם – והרצון העליון של סיני מתגלה לו. לכתחילה נדמה לו כאילו אין התשובה ממין השאלה. האדם תבע הכרת המציאות והשיבוהו בהכרת ציווי גילויי על-מציאותי... ברם עם התעמקות ההכרה והתאמצותה, אחדות פלא-בראשית וצו סיני מתחילה להבהב עד שהיא מבהיקה ומאירה את כל ישותו... כל ההשקפה התרבותית של האדם המודרני מלאת סתירות וניגודים היא. נתקלת היא ביסודות בלתי-שכליים שאינם נתפסים להכרה: המדע המתמטי-פיסיקלי נתקל בממשיות איכותיות חיה; המיטפיסיקה – בעצם סומא ואטום, בטבעיות מיכאנית; המוסר – בחטא ועוול; האמנות – במיאוס ומוקצה, וכן כל היוצא בהן. כובד הבלתי-שכליות והבלתי-עקביות שבמציאות הנתפסת מעיק על תפיסת העולם התרבותית. על אף כל הישגי האדם הטכנולוגיים ועל אף כיבוש החומר במידה ידועה, החידה הנצחית מבצבצת ועולה מכל תחומי ישות-הבראשית ובייחוד מן התחום המואר על-ידי השכל. קול התשובה יוצא מסיני: האל המובקש בשבילי חווית-בראשית מתגלה בחזון סיני.¹¹⁶

במובאות האלה ובמקומות נוספים רבים הרב מתמודד עם מתחים דיאלקטיים האופייניים למשנתו. הרב רואה בעיון ההלכתי דרך להתמודד עם השאלות העמוקות ביותר, בעלות השלכות אפיסטמולוגיות וערכיות כאחת. האדם הדתי ניצב בצומת דרכים אפיסטמולוגי, ובכוחו לפתח דרכי חשיבה שלא רק ינצלו את הפער שנפער בין המדע לפילוסופיה ואת הפלורליזם המתודולוגי והמחשבותי שבא בעקבותיו, אלא אף יציעו סינתזה בין הצדדים המנוגדים. אין הרב מעוניין לבחור בין ההישגים האדירים שהשיג המדע באמצעות הכימות והקונסטרוקציות המושגיות לבין החיוניות הרוחנית המושרשת בלב הרגיש והסוער. על-פי תפיסתו של הרב, האדם השלם ניזון מכל דרכי קליטת המציאות ופתוח הוא לדרכי גילוי שונות ומגוונות של הקב"ה. השכל

114 שם, עמ' 215–216.

115 הדעת ההלכתית, עמ' 3. בסוף המובאה תרגמתי *homo religiosus* כמונח "האדם הדתי", ולא כמונח המדויק יותר "איש הדתי", על-מנת להבחין בין כוונת המונח הזה כאן לבין "איש הדתי" של החיבור "איש ההלכה".

116 וביקשתם משם, עמ' 220–221.

והרגש, כוח היצירה וכוח הכניעה והענווה, יכולת המשגה וההפשטה והרגישות לאיכויות, הדהף לדעת ולשלוט וההכרה במגבלות הדעת ובכוח העליון שאין ממנו בריחה – כל אלה מתמזגים בהלכה, והאופן שהרב מתאר בו את לימוד התורה אמנם מכיל את המרכיבים האלה. התנועה מהאינטואיציה לקונסטרוקציה העומדת ביסודה של תורת ההרמנויטיקה של הגריד"ס נותנת ביטוי במעשה הלימודי לשילוב בין החוויה השכלית לחוויה הגילויית.

נראה שמתוך הכרת החשיבות של ערכו של לימוד התורה במשנתו ההגותית של גריד"ס ניתן לראות באור חדש את הנקודה המרכזית במשנתו ההרמנויטית שעליה עמדנו בראשית עיוננו. הרב מפעיל כלים רבים של "הקריאה הצמודה" בפירושו למקורות. ברם כפי שאין הוא עושה שימוש שיטתי ועקבי בכלים האלה, כך אין הוא מתייחס בתיאוריו המעמיקים של מעשה הלימוד למומנט הטקסטואלי-הפרשני. כבר הערתי (בשם רא"ל) שהדגש החזק ששם הרב על ההיבט המושגי-הקונסטרוקטיבי של הפרשנות השפיע על האופי ה"דרשני" של פרשנותו, וכאן ברצוני לעגן העדפה זו בתפיסתו ההגותית של הרב. לימוד הלכה מעצב את תפיסת עולמו של האדם, במובנים רבים ויסודיים. בלימוד התורה, האדם גואל את העולם מהתווה ובוהו הטבעיים בתשתית הבריאה ומעניק לעולם סדר ומשמעות.¹¹⁷ יתר על כן: דרך הלימוד האדם לומד להסתכל על העולם בעיניים הלכתיות, ולהבחין בתוך כל תופעה שהוא נתקל בה בקטגוריות ההלכתיות הטמונות בה, ודרך – בהימצאות השכינה בתוך העולם הזה.¹¹⁸ על-כן אין הרב משתהה להגות במומנט הטקסטואלי בפרשנותו, שכן מבטו ממוקד בעולם המושגים – הקונסטרוקציה הקונצפטואלית – המאפשר לאדם, באמצעות הלימוד, לחוות את העולם כמלא משמעות אינטלקטואלית וערכית. מדברי ההגות שהבאנו ניתן להציע גם מבט חדש על הסתייגותו של הרב משאלות ה"למה" בלימודו, שכן –

ההתמכרות לחיים דתיים, על אף שראשיתה באונס, מתקיימת מתוך חירות, חדווה וגעגועים... הדבקות קלטה לתוכה את הצו המוחלט על-שכלי ועל-טבעי... ככל שאופי החוקיות "נמולת" טעם ונימוק בולט יותר, כן גדלה החוויה המרנינה לבבות.¹¹⁹

הרב אמנם מבקש להבין את מבנה הסובייקטיביות הדתית המתגלה מתוך האובייקטיביות ההלכתיות, אך הוא נרתע מכל ניסיון לעמוד על "טעמי המצוות", פן יאבד את החוויה הגילויית החיונית כל-כך לחוויה הדתית של איש ההלכה.¹²⁰ לרעיון הזה יש משמעות באשר לתפיסתו ההרמנויטית של הגריד"ס. האסכולות ההרמנויטיות של המאה העשרים רואות בכושרו של

117 עיין איש ההלכה, חלק ב (עמ' 83 ואילך).

118 איש ההלכה, עמ' 28–31, 41.

119 וביקשתם משם, עמ' 222. השווה שם, עמ' 133: "ישנה עובדתיות דתית, כפי שישנה עובדתיות מדעית. ישנה ריאליזם דתית כפי שישנה ריאליזם מדעית. שמות אלו מציינים את חווית העולם כשאיפה לאלוהים כתודעה חיה, תוססת ומפעפעת... שאין ההיגיון הסמלי והיחסי יכול להם". ע"ע ח' נבון, "הטבע והתורה במשנתו של הרב יוסף דב סולובייצ'יק", אקדמות יב (תשס"ב) (להלן: נבון, הטבע), עמ' 100.

120 וכן מאריך הרב לבקר את טעמי המצוות של הרמב"ם, עיין דעת הלכתית, עמ' 92 ואילך. כרמי, פוליסמייה, עמ' 16–17, מציע שני נימוקים להסתייגות הגריד"ס מטעמי המצוות: וולונטריות תאולוגית (הקבלה התאולוגית לשלילת הנימוקים הטאולוגיים במדע) וחשדנות כלפי סובייקטיביזם. הוא מצוין שבמקום "טעמים" למצוות הרב העדיף הסברים למצוות המעוגנים במושגים הלכתיים. דברינו כאן מקבילים לדבריו בכמה נקודות, כפי שיראה המעיין.

האדם להעניק משמעות לכל חוויותיו, לכל מפעליו ולכל מסגרותיו את תכונתו המהותית והעמוקה ביותר. לדעתו של הרב אין תפקידו של האדם להעניק משמעות, אלא לחשוף את המשמעות המונחת כבר במסגרות שנקבעו מראש, בתורה שבכתב ובתורה שבעל-פה. גילוי המשמעות משמעו להבין את החוקיות של מסגרות אלו.¹²¹

הצגת ההלכה בידי הרב כמסגרת קבועה ועומדת מעוררת עניין, שהרי החומר ההלכתי שייך לתורה שבעל-פה, והרב הדגיש חוזר והדגש את כוחו היצירתי של האדם בחידוש פני התורה שבעל-פה. כמובן אין בעל הלכה בימינו המוסמך לערער על הלכות שנקבעו והוגדרו בספרות התלמודית, ועל-כן אפשר להבין תפיסה של ה"נתון" התלמודי כשווה ערך בדיסציפלינה ההלכתית לנתון הראלי בדיסציפלינה המדעית. כאן אין ברצוננו להרחיב בנקודה זו של מחשבת ההלכה, אלא לעמוד על השלכת התפיסה הזאת על העניין ההרמנויטי. אף שאין הכרח לקשור בין הדברים, יש מידה רבה של קורלציה בין תפיסת הטקסט התלמודי כיצירה אנושית בידי חכמי התורה שבעל-פה לבין מרכזיות ההיבט הטקסטואלי של הפרשנות ההלכתית. הבלטת הפן האלוקי של ההלכה התלמודית מאפשרת להציג בקלות רבה יותר את ההלכות כנתונים שיש לחקור את החוקיות שלהם. הבלטת הפן האנושי של היצירה ההלכתית עשויה להביא לידי מחשבה שכלל שנועמיק בהבנה כולית של הטקסט התלמודי כך נבין יותר לעומק את משמעותה של יצירה זו.¹²²

נקודה זו קשורה גם לדיאלקטיקה בין חוויה שכלית לחוויה גילוית. המודל של לימוד ההלכה של הגריד"ס נועד להציע את הלמדן בדרך ביניים, דיאלקטית, בין שני קצוות. אילו היה הלימוד מבוסס על איסוף נתונים וניתוחם, על-פי שיטת הלמדנים הטרום-בריסקאיים וכדוגמת המדע האמפיריציסטי של המאה ה-19, לא היה נשאר מרחב מספיק גדול לחוויה השכלית וליצירה האנושית. לימוד המתמקד יתר על המידה בהיבט הטקסטואלי, כמוהו כמו כל גישה הרמנויטית-הומניסטית, מגביר יותר מדי את ההיבט האנושי על חשבון הנצחיות האלוקית והחוויה הגילוית. לדעתו של גריד"ס הדגם של הקונסטרוקציה המושגית, המונחה על-ידי האינטואיציה של הלמדן, יוצר את הסינתזה המושלמת ביותר בין האלמנטים הללו.

ההרמנויטיקה של הגריד"ס ותורת בריסק

גריד"ס הציג את דרך לימודו, על כל ההנחות והנקודות ההרמנויטיות שבה, בתור דרכו של ר' חיים מבריסק וממשיכי דרכו. ללא כל ספק הוא מייצג נאמנה את הלמדנות הבריסקאית, אך אין זה אומר שכל מרכיבי משנתו הם נחלתם של כל חכמי אסכולה זו. כבר ציינו מחברים שונים

121 נבון, הטבע, עמ' 97–101, מבליט את המשמעות הרוחנית שההלכה מעניקה למציאות הטבעית, לפי הגריד"ס, בעצם הצבת הגבולות, והוא מביא (עמ' 100 הע' 42) את הציטטה מ"וביקשתם משם" שצוינה לעיל (ליד הערה 119) כהוכחה שאין האדם צריך להבין מדוע ההלכה קבעה את הגבולות במקום מסוים. אך כפי שהראינו הגריד"ס אינו רואה בהצבת גבולות את חזות הכול, והמיון ההלכתי נועד גם לאפשר את תפיסת החוקיות המוצגת בקונסטרוקציה המושגית.

122 יש הבדל כאן בין פרשנות פילולוגית לטקסט לבין פרשנות ספרותית. כפי שהעיר R. Alter, *World of Biblical Literature*, New York 1992, pp. 204–205, הקריאה הפילולוגית מושתתת באופן רגיל על הנחת העליונות של הקורא על הטקסט, ואילו הקריאה הספרותית מניחה בדרך כלל את הרצף בין הקורא לטקסט. ברם הגריד"ס מחפש את העליונות של הטקסט.

את חידושי הגריד"ס ביחס לקודמיו הן באשר לנושאים שנלמדו על-פי השיטה הבריסקאית והן באשר ליעדים של הלימוד ודרכי יישום המתודה.¹²³ כאן נתמקד בהיבט ההרמנויטי של סוגיה זו. המאפיינים הבסיסיים של "סברה בריסקאית" דומים אצל כל נציגי האסכולה הבריסקאית. אצל כולם נמצא את החתירה המתמדת להבחין בין מושגים הנראים דומים ולחשוף את היסודות השונים המונחים בבסיסם. ברם אם דפוסי החשיבה הם דומים, שונים הם חכמי בריסק זה מזה באשר למטרות ולמתודות המנחות אותם בגישתם לטקסטים תלמודיים. כבר האריך הרב אליקים קרומבין להראות כי "בדיוני ר' חיים מגמת יישוב הקושי הטקסטואלי אינה טפלה לעיסוק ביסודות הרעיוניים",¹²⁴ וכי גם הגרי"ז לא חתר אחרי הסברים קונצפטואליים ללא "טריגר" טקסטואלי.¹²⁵ בדומה לכך כותב אבינועם רוזנק:

כאשר ר' חיים ניגש אל הטקסט התלמודי וההלכתי, הוא אינו משתית את דינו על מושג מופשט, שמבדיר לו את הסוגיה. תחילת דינוו בקריאה פשוטה של הטקסט הנלמד. לפני שהוא ניגש לדון בסוגיה במסכת סוכה, הוא לא ידון כמושג "הסוכה". לפני דיון בדיני שבת, הוא לא יקדים ויבאר את מהותו של מושג "השבת". הוא ניגש אל הטקסט הנתון כשלעצמו... אמנם הוא נושא עמו כלי ניתוח, שאינם לקוחים מתוך הטקסט הנדון, שאותם יפעיל במהלך ניתוחו.¹²⁶

זאת, לדעת שני המחברים, בניגוד לנוהגם של גריד"ס ותלמידיו, המתמקדים בחתירה אחרי שאלות "ראשוניות" או "מהותיות", גם בהעדר "טריגר" טקסטואלי לכך. אפשר לייחס את ההבדלים האלה לגורמים סוציולוגיים ורטרניים, שהרי אינו דומה שיח הלומדים בבריסק ובוולוז'ין לשיח הלומדים בישיבה אוניברסיטה ובישיבת הר עציון.¹²⁷ אך השאלה אם ההבדל נעוץ בתפיסות

123 עיין ר"א"ל, "כך היא דרכה של תורת הרב" – לדרך לימודו של הגרי"ד סולובייצ'יק", עלון שבות בוגרים ב (תשנ"ד), ע'מ 105-119; ר"א"ק, גלגוליה; רוזנק, פילוסופיה.

124 גלגוליה, עמ' 64.

125 גלגוליה, עמ' 67 ואילך. ואמנם ביאורו בחידושי מרן ר"ז הלוי, עמ' 162, ד"ה הנה ראיתי, מוטל בספק, כפי שרא"ק עצמו מעיר בהע' 29 בשם ר"מ ליכטנשטיין (והבדלי הפרשנות כאן שייכים למחלוקת בין ר"א"ק לרמ"ל לגבי מקומה של שאלת ה"למה" בתורת בריסק, ועיין מה שכתבתי על זה לעיל, הערה 105), אך הראיות האחרות שלו אכן משכנעות, וטענת ר"א"ק תואמת את הרושם העולה באופן כללי מתורת הגרי"ז. יש לציין גם את הערתו של ר"א"ק כי אין משמעו של "טריגר" טקסטואלי שיש הכרח טקסטואלי, שכן מבין האופציות הפרשניות הקיימות ליישובו של קושי טקסטואלי הלמדן הבריסקאי יעדיף את האופציה הקונצפטואלית. מכאן ניתן להבין את השכנוע של גריד"ס ור"א"ל שהחתירה אחרי הבנה קונצפטואלית בתורת בריסק היא מוגמה עצמאית – עיין דינו של ר"א"ק בדברי ר"א"ל שאין לתת לחיבורו של ר' חיים "להוליך אותנו שולל" (גלגוליה, עמ' 61, בשם ר"א"ל, כך היא דרכה, עמ' 108). כפי שכתבתי במאמרי, אני חלוק על ר"א"ק (וגם על רוזנק) הן באשר למתודה והן באשר למסקנות, אך הנני מסכים שההבדלים בין משנת ר' חיים והגרי"ז למשנת גריד"ס ור"א"ל לגבי מקומם של השיקול הטקסטואלי והשיקול הקונצפטואלי בולטים מכדי שנשטמש אותם.

126 רוזנק, פילוסופיה, עמ' 285. אף ר"א"ל, הנוטה לקרב מאוד את דרכו של הגריד"ס לדרכי קודמיו, מצייין כי לעתים בנה הרב את הוראתו לא "על הדף" כי אם על-פי נושא מוגדר, עיין: כך היא דרכו, עמ' 115-116. ר"א"ל מעיר כי אביו של הרב הסתייג מאוד מגישה זו, וכי הרב הושפע כנראה בגישתו הזאת מקרבתו לחשיבה האקדמית.

127 דנתי בנושא זה במאמרי "השיטה הבריסקאית", עמ' 117 ואילך. שם גם הסתייגתי מניסוחיו של ר"א"ק והצעתי מודל אחר להבנת ההבדלים בין הגריד"ס לקודמיו. קובץ אגרותיו של הגריד"ס, איש על העדה (לעיל, הערה 62), מצביע על שיקול אידאולוגי נוסף שהשפיע על נקודה זו. הרב מביע שם בכמה מקומות את חישו שדיון בסוגיות אמוניות במונחים כלל-אנושיים עלול לטשטש את ייחודה של היהדות ובכך להחיש את טמיעתה בתוך התרבות הנוצרית הדומיננטית. גישת ה"שחזור" ממקדת את השיח הדתי במונחים ובדרכי חשיבה השאובים מהעולם הפנימי-הסובייקטיבי שבו

עומק של מהות הלימוד או בסביבה האינטקטואלית של הלומד נוגעת לגורמים וסיבות, ומעינינו כאן נתון להשלכות הרמנויטיות. יהיו אשר יהיו הגורמים שדחפו את הגריד"ס להוליך את השיטה הבריסקאית בכיוונים חדשים, אין להתעלם מכך שהניתוח ההגותי המעמיק שהרב נתן לשיטה זו תואם יותר את דרכו שלו מאשר את דרך קודמיו.

החשיבה ההלכתית של הגריד"ס, על מרכיבה הטקסטואלי, נועדה למלא תפקידים אינטלקטואליים ורוחניים רבים ומסועפים, כפי שראינו. החשיבה ההלכתית מאפשרת לרב להתמודד עם המתחים הדיאלקטיים בין תפיסות שונות של האדם, העולם והאלוקים, ולהציע לאיש ההלכה תפיסה שיש בה ביטוי למאוייו השונים ולצדדים השונים באישיותו המורכבת. ספק אם חכמי בריסק אחרים, הן בשני הדורות שקדמו לגריד"ס והן בין צאצאי הגריד"ס, שותפים לתפיסה שהיצירה האנושית כרוכה בעצמאות המוחלטת של בניית הדגם הקונצפטואלי אשר הרב שאב מהפילוסופיה הנאו-קאנטיאנית ומהפיזיקה המודרנית. גם המקום הנכבד שהרב מייעד לאינטואיציה המקדימה הושפע רבות מזרמים אינטלקטואליים שאליהם נחשף הרב, ולא היו נחלתם של חכמי בריסק האחרים. ואמנם האסכולה הבריסקאית וצאצאיה "האנליטיים" הושפעו עמוקות מהלכי רוח מדעיים¹²⁸ – מבקריהם כינו את שיטתם "כימיה"¹²⁹ – אך נראה כי חשיבתם דומה יותר למדע האמפיריציטי של המאה התשע-עשרה מאשר לחשיבה המדעית של המחצית הראשונה של המאה העשרים שהשפיעה עמוקות על הגותו של הגריד"ס. בריסק הקלסי חותר ליישב סתירות ולהבהיר מושגים באמצעות כלי הניתוח הלשוניים-המושגיים שבידיו. אין הוא בונה מושגים בתור קונסטרוקציה קונצפטואלית אוטונומית, אלא צולל לעומקם של המושגים המוצגים לפניו בטקסטים.¹³⁰

בולט הייחוד המוחלט של כל אחת מהדעות. הרב האמין כי רק כך מסוגלת היהדות – באמצעות עולם החשיבה של ההלכה – ליטול את חלקה ולומר את אמירתה בתוך השיח התרבותי הפולורליסטי של העולם המודרני. מכל מקום דינונו כאן מתמקד בהשלכות ההרמנויטיות של גישת הרב, ולא בשורשיה הסוציולוגיים והאידאולוגיים.

128 עיין N. Solomon, *The Analytic Movement – Hayyim Soloveitchik and His Circle*, Atlanta 1993, pp. 17–47; קפלן, חזון איש, עמ' 152–153; ש' שטמפפר, התהוותה של הישיבה הליטאית, ירושלים תשנ"ה, עמ' 111; מ' ברויאר, "גידולו של גדול", המעין מד(ב) (טבת תשס"ד), עמ' 83. ב' בראון, חזון איש, נספחים, עמ' 59–60, מבקש לסייג את המוסכמה הזאת ולצרף אליה שיקולים נוספים, אך גם הוא אינו דוחה את הדברים מכול וכול.

129 הדברים ידועים ומקובלים בעולם הישיבות. קמינצקי, גידולו של גדול, עמ' 106, טוען שהכינוי "כימיה" כאמירה ביקורתית הופנה לשיטת הלימוד של הרב ריינס ולא לשיטה הבריסקאית.

130 ההבחנה שלי דומה לזו של כרמי, פוליפוני, עמ' 8. כרמי מבחין בין שתי צורות התייחסות ל"פוליסימיה" (polysemy) – ריבוי משמעויות למילה או למטבע לשוני): בראשונה, החילוק בין משמעויות שונות של מטבע לשוני מסוים משקף את מגבלות הלשון אשר עלולה להטעות בשל חוסר ההתאמה ההדרית המדויקת בין מילים לאובייקטים; בשנייה, החילוק משקף את הגודש והמורכבות של המציאות אשר איננה ניתנת לתיאור מדויק בכלים של השפה. לדעתו, הדרך הראשונה אופיינית לחשיבה הפילולוגית, ואילו לשיטה הבריסקאית אופיינית הדרך השנייה (והשווה רש"י ז"ל, אישים ושיטות, תל אביב תשכ"ו, עמ' 46). כפי שניתן להבין מדבריי בפנים בסמוך, אני חושב שהשיטה הבריסקאית מיטלטלת בין שתי המגמות. השיטה הבריסקאית הקלסית חושפת אמנם את גודש המציאות ההלכתית ומורכבותה, אך היא עדיין מתמקדת במידה רבה בהבהרה. הגריד"ס צועד צעד נוסף לקראת העברת השיטה הבריסקאית למגמת ההעמקה. לדעתי יש קרבה רבה בין הגותם ההלכתית של בריסק הקלסי לבין הגותם הפילוסופית של פילוסופים מסוימים השייכים לאסכולת ordinary language philosophy. בראון, חזון איש, נספחים, עמ' 55 ואילך, משיג על הניסיון לבסס את שיטת הלימוד של בריסק ושל החזון איש על תפיסות שונות בפילוסופיה של הלשון, ואמנם סביר מאוד שתפיסתם של חכמי ההלכה האלה לא תהיה זהה לתפיסתם של גדולי הפילוסופים של הלשון של המאה

לגריד"ס יש מגמה הרמנויטית מעבר לבהירות ועקיבות – הוא חותר לחשיבה הרמנויטית במישור של חשיפת משמעויות עומק הטמונות בחשיבה ההלכתית. נכון הדבר שמוגמה הרמנויטית זו בולטת יותר בכתביו ההגותיים, ובלמודו היומיומי התנזר הרב בדרך כלל ממגע ישיר ומעמיק עם ההשלכות ההגותיות והרוחניות שעליהן הוא הרבה לכתוב בהגותו. אך, כפי שהראיתי לעיל, הנחותיו ומגמותיו ההגותיות של הגריד"ס משאירות את רושמן גם על למדנותו. ההתרוצצות של הרב בין ההיצמדות לסגנון הלימוד הבריסקאי הקלסי שספג מקודמיו לבין המשנה ההגותית שהוא הגה על-מנת להראות אותה במלוא תפארתה היא מסימני ההיכר של ההרמנויטיקה הייחודית שלו.

העשרים, אך אין זה אומר שלא תוכל להיות ביניהם קרבה בעלת-משמעות. דומה שבראון גם לא שקל קרבה אפשרית בין הוגי ההלכה לבין הוגים כגון Austin ו-Searle, הנראים לי קרובים בצורת חשיבתם לחשיבה הבריסקאית. ואכמ"ל.