

מכלול

Michlol

כתב עת רב-תחומי

בעריכת
אורה ויסקינד-אלפר

חוברת ל"א Volume 31
תשע"ה – 2015



מכללה ירושלים

עורכת:
אורה ויסקינד-אלפר

עורך לשון:
דן הלוי

רכזת מערכת:
מורלין וניג

עיצוב ועימוד:
אסתר שלנג

הדפסה ולוחות:
דפוס העיר העתיקה

המשתתפים בחוברת:

חיים ביאליק, מחנך באורות עציון, אפרת

ד"ר חנה דוידסון, הקריה האקדמית אונו

ד"ר שי ואלטר, מכללה ירושלים; רכז אקדמי לתכניות השלמה ל-ב.אד., המכללה האקדמית אחוה

הרב ד"ר אברהם וולפיש, מכללה ירושלים; ראש החוג לתואר שני בהוראת תושב"ע ומחש"י בגישה בין-תחומית; מכללת הרצוג

דקלה כהן (אלפי), בוגרת מכללה ירושלים; תואר שני, אוניברסיטת בר-אילן, המחלקה לספרות

ד"ר זיוה קוסופסקי, מכללה ירושלים; אולפנת חורב; מדריכת ספרות מחוז מנח"י, משרד החינוך

ד"ר יהודה שורץ, האגף להכשרת עובדי הוראה במשרד החינוך ומכללת אורות ישראל

דני שפילמן, מורה דרך

מאירה שרעבי, מחנכת באולפנת עופרה



© כל הזכויות שמורות

יו"ל ע"י מכללה ירושלים בית וגן ת.ד. 16078

טל: 02-6750911 פקס: 02-6750917

דוא"ל: marlyn@macam.ac.il

תוכן העניינים

5	מוסכת משפחה – משניות מסדר נשים לימוד משנה כמבוא לחינוך ערכי-אמוני	יהודה שורץ
33	"מדוי מצרים": דרשת הר"ן העשירית	חנה דוידסון
45	תופעת החילון במושבות הראשונות והניסיונות להילחם בתופעה דרך מערכות החינוך	דני שפילמן
65	לימוד כתבי הרנ"ק: בין תמיכת הרב הנזיר לפקפוק הרב קוק	שי ואלטר
85	קווים לדמותו של הרב אלימלך בר-שאל ולממד החינוכי בהגותו ובפסיקתו	חיים ביאליק
113	התמודדות עם שאלת הייסורים: עיון משווה ברומן "בואי הרוח" לרב חיים סבתו וברומן "ליצני החצר" לאביגדור דגן לאור הגותו של הרב יוסף דב סולובייצ'יק	זיוה קוסופסקי ודקלה כהן (אלפי)
135	הרמנויטיקת הגלוי והנסתר במשנת הגריד"ס	אברהם וולפיש
175	"זיכרון ליום ראשון" בין אנדרטת פורצי הדרך לאנדרטת הבקעה כמחוזות זיכרון	מאירה שרעבי
I	תקצירים באנגלית	

מסכת משפחה – משניות מסדר נשים לימוד משנה כמבוא לחינוך ערכי-אמוני

יהודה שורץ

פתיחה

הוראת משנה תופסת מקום בתכנית לימודי הקודש בחינוך הדתי. אף שהוראת משנה לבנות בחינוך הדתי שנויה במחלוקת, ברוב בתי הספר גם הבנות לומדות משנה. המבקש לעמוד על הדעות השונות בנידון מוזמן לעיין במקורות המצוינים בהערות השוליים.¹ הדברים שלהלן מיועדים לאלה שמייחסים חשיבות ללימוד המשנה הן לבנים והן לבנות. במאמר זה אנו מציעים להקנות את הבסיס לחינוך ערכי-אמוני באמצעות עיון במקורות מן המשנה.²

פרק א: משנה וחינוך לערכי יהדות

חינוך ערכי אמוני אמור להיות משולב הן בשיעורי תנ"ך, הן בשיעורי תושבע"פ והן בשיעורי מחשבת ישראל. להקניית ערכים ואמונה דתית מקום נכבד במטרות ההוראה של מקצועות הקודש בחינוך הדתי בכלל, ובמחשבת ישראל בפרט. תפקיד החינוך הערכי-האמוני הוא לחזק את הכרתם הדתית של התלמידים, כמו גם להקנות להם כלים להתמודדות עם מקורות ההגות היהודית המכילים פרקי ערכים חשובים. בתכנית הלימודים במחשבת ישראל לחינוך הדתי נכתב: "המטרה המרכזית שהתוכנית מציבה למורי החמ"ד היא עיצוב בוגר בעל השקפת עולם תורנית איתנה... המטרות מפורטות בתוכנית לפי התחומים: אמונה ורגש, הכרה, מיומנויות".³ התכנית מפרטת את המרכיבים של ביסוס אמונה דתית, של הקניית תכנים ושל עיצוב מיומנויות למידה. דומה שיש נימוקים אחדים שבגללם כדאי לכלול מקורות מן המשנה כחלק מחומר הלימודים בחינוך ערכי-אמוני, ולא להסתפק בחומר מהגות ימי הביניים ואילך. מקורות מתאימים מן המשנה

- 1 א' אלינסון, האישה והמצוות, ירושלים תשמ"ז, עמ' 143 ואילך; צ' קליינמן, "הוראת תורה שבעל פה ומחשבת ישראל לבנות", שמעתיך, 64 (תשמ"א), עמ' 23; י' אייזנברג, חמישים שנות לבטים: על תהליכים ומגמות בתוכניות הלימודים בתורה שבעל פה, ירושלים תשמ"ח; א' אלבה, "הוראת משנה לבנות בבית הספר היסודי", שמעתיך, 172-173 (אלול תשס"ח), עמ' 220.
- 2 להבהרת התועלת המיוחדת בלימוד מקורות מן המשנה כבסיס ללימוד תושבע"פ או כמבוא ללימוד מחשבת ישראל עיין י' שורץ, "מקורות ממחשבת חז"ל כפרקי מבוא בהוראת מחשבת ישראל", שמעתיך, 92 (תשמ"ח), עמ' 69; הג"ל, "מחשבת חז"ל כמבוא לתוכנית הלימודים במחשבת ישראל בבית הספר הממלכתי", סוגיות בחינוך 3, בית הספר לחינוך באוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ט, עמ' 130.
- 3 תכנית הלימודים במחשבת ישראל לחט"ב ממ"ד, משרד החינוך, ירושלים תשס"ב, כמבוא (התכנית נגישה באתר "דעת" במרשתת).

עשויים לשמש פתיחה ללימוד עיוני ושיטתי שיכניס את התלמידים להיכל המחשבה היהודית בדרך הדרגתית, יעילה ומעניינת. מדובר במקורות קצרים ונוחים להבנה, יותר ממקורות ארוכים ומורכבים כמו בספרות ימי הביניים. מקורות מן המשנה יכולים לשמש כפתיחה לדיון בשאלות מרכזיות בערכי היהדות, שאלות הנידונות בספרות המאוחרת בהרחבה. המקורות מן המשנה ערוכים ובנויים מבחינה מתודית להתמודדות נוחה יותר של התלמידים. הכוונה היא ללקט משניות שתשמשנה כמקור מכונן וכבסיס לחשיבה ראשונית על ערכים יהודיים. אין המטרה בהצעה זאת ללמד משנה כסדר, או להתמודד עם קשיי לימוד המשנה כדיסציפלינה עצמאית. זאת יש לעשות במסגרת שיעור משנה, ואין כאן המקום להרחיב בכך.

כבר לפני חמישים שנה הציעה דבורה זבורובסקי ללמד משנה בגישה רעיונית-מחשבתית.⁴ היא ביקשה להכיר בעובדה שללימוד משנה ערך עצמי, ולא רק ערך של פרוזודור המוביל לטרקלין התלמוד. ערך עצמי זה עיקרו הוא: "להחדיר את האמונה ויראת שמים ללבבות, להקנות השקפת עולם דתית מבוססת בצורה ברורה ביותר. מוסר, דרך ארץ, מידות, נקנה על ידי עיון במקורות של מחשבת ישראל... מסכת 'אבות' היא כאספקלריה המאירה לרוח המשנה והתנאים הנשקפים מתוכה בכל זהרה... נראה לי שרק באמצעות חומר מסוג זה (כמו מסכת 'אבות'), ריכוז דברי חכמים ומעשיהם דברי גנות ומחשבה, ניתן להגיע לשילוב הדוק של המדרש והמעשה... עלינו לבקש את החומר המשרת באופן ישיר את המטרה – עיצוב דמותן הרוחנית של בנות ישראל".⁵ לדעת זבורובסקי ניתן לפתח באמצעות המשנה השקפת עולם שלמה, וניתן לעצב באמצעות תכניה את דמות התלמידים. היא מזכירה את מסכת אבות במפורש אבל מתכוונת גם למשניות רבות ברחבי שישה סדרי משנה הדומות למשניות אבות בתוכן הרעיוני והמוסרי.

המשניות המוצעות במאמר זה אמורות לממש את החזון של דבורה זבורובסקי לעצב את דמותם הרוחנית של תלמידי ישראל. המשניות במסכת משפחה מתייחסות לתפקידי האישה ומעמדה וליחסי הגומלין עם בני משפחה, כמו גם לחובות האישה, תפקידי ואחריותו במשפחה.

פרק ב: מסכת משפחה

הבסיס למאמר זה הוא לקט של כתשעים משניות מתוך סדר נשים שהמשותף להן הוא התוכן הרעיוני-המחשבתי.⁶ במושג "תוכן רעיוני-מחשבתי" כוונתנו למשניות שאינן עוסקות בהנחיות הלכתיות מובהקות אלא בערכים, בהיבטים מוסריים, בטעמי מצוות ובמחשבת ההלכה. בחירת

4 על המושג "גישה בהוראה", על החשיבות של זיהוי הגישות, על הדרך לעשות זאת ועל הכרת שיקולי הדעת הכרוכים בשימוש בגישות עיון י' שורץ, הוראת תורה שבעל פה – הוראת משנה ותלמוד בחינוך הישראלי באספקלריה של תוכניות הלימודים והספרות הדידקטית, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ב. העבודה נמצאת לעיון במרשתת בטקסט מלא באתר "דעת" במדור "תורה שבעל פה"; הנ"ל, "גישות בהוראת הלכה", שמעתין, 182 (תשע"ב), עמ' 85; הנ"ל, "גישות בהוראת הנ"ך", טרם פורסם.

5 ד' זבורובסקי, "לימוד המשנה בבית הספר לבנות", בשדה חמ"ד, ח (תשכ"א), עמ' 399. ראה מחברים נוספים שכתבו ברוח דבריה של זבורובסקי, להלן הערה 11.

6 להלן רשימת תשעים המשניות שבלקט: יבמות, פ"א ד; פ"ב ט; פ"ד ה; פ"ו ז; פ"ט א, ב, ז; פ"ט ג, ה, ו; כתובות, פ"א ח, ט; פ"ב ט; פ"ד ו; פ"ה ד; פ"ז ב, ג, ד; פ"ג י, יא; נדרים, פ"ג א, ב, ג; פ"ד ב, ג, ז; פ"ט א, ט; נזיר, פ"ג ה; פ"ט ה; סוטה, פ"א א, ב, ד, ה, ז, ח, ט; פ"ג ג, ה; פ"ה א, ד, ה; פ"ז א-ח; פ"ח א-ז; פ"ט א, ד, ה, ו, ט-טז; גיטין, פ"ג ד; פ"ד א, ב, ג, ו; פ"ה ז, ח, ט; פ"ו ו; פ"ט ג, י; קידושין, פ"א א-ו, ז, ט, י; פ"ד יג.

המשניות בלקט היא סובייקטיבית, וניתן להרהר על הכללתה של משנה זאת או אחרת בלקט, אבל המוגמה הכללית היא הצגת משניות העוסקות במחשבה וברעיון ולא במעשה המצוות, או משניות הלכתיות שההיבטים הערכיים בולטים בהן במיוחד. במאמר זה אנו מביאים חלק מתוך תשעים המשניות הנ"ל כשהן מסודרות לפי נושאים הקשורים לחיים במשפחה, כמו בני זוג מעודות שונות, עגונה, חובת הקמת משפחה ודאגה לילדים, אמון בין בני זוג, מהות קניין הקידושין ועוד. יש לציין שבדרך המוצעת במאמר זה אין רציפות בלימוד פרקי המשנה, אלא מדובר בעיון סלקטיבי, ולעתים אף בחלק ממשנה ולא במשנה שלמה. הדבר נראה מוצדק לאור מגמת התכנית להציג את מסכת המשפחה מנקודת מבט רעיונית, תוך ההגשה שאין מדובר בלימוד מסכתות סדר נשים כסדר. להוצאת המשניות מהקשרן יש מחיר מסוים בהפרת הרצף המקורי שבו נכתבה המשנה, אבל יש לכך יתרון בהתייחסות למקורות ממוקדים שאינם מחייבים לראות את כל ההקשר ההלכתי המורכב. במידת הצורך יש לתת את הרקע אם הוא נחוץ להבנת פשוטה של משנה. הנושאים שבהצעתנו יכולים להיות נידונים בשיעורי תורה שבעל פה, בשיעורי מחשבת ישראל, בלימוד היחידה של אישות ומשפחה או בשיעורי חינוך והעשרה. בפרקי אבות ילמדו התלמידים מוסר ומידות טובות, ובמשניות מסדר נשים הם ילמדו על תפקידם ושליחותם כבני זוג במשפחה.⁷

המשניות המוצעות במאמר זה מוצגות בתבנית ספרותית על פי המתכונת של שירת המשנה.⁸ בשולי כל משנה רשמנו נקודות להדגשה תוך ציון הנושא הכללי, מבלי לרדת לעומקם של דברים.⁹ במשניות אחדות הסברנו גם את התבנית הספרותית המוצעת ואת ההיבטים הפיוטיים שבמשנה. המורה מוזמן לגלות את ההיבטים הספרותיים בכל משנה ומשנה ולהתייחס אליהם על פי שיקול דעתו. על הלומדים להחזיק פירוש למשנה (רצוי קהתי אבל אפשר גם ברטנורא, או פירוש המשניות לרמב"ם). העיון בפירוש נחוץ להבנה בסיסית של המשנה במקומות שהתוכן אינו ברור, ולצורך העשרה והרחבה. לא התייחסנו בהדגשות שלנו בשולי המשניות לשאלות מחקריות, למקבילות או לשאלות לשוניות ופרשניות. לא התייחסנו גם לסוגיות של עריכה או רקע היסטורי וראלי. בחלק מן המשניות הפנינו את הקורא בהערות השוליים למקורות רלוונטיים מן המחקר. הדגש בהצעתנו הוא הדגש הפדגוגי, הערכי והאמוני. המבקש להעמיק יותר בשאלות פרשניות ומחקריות מוזמן לפנות לחומר המסומן בהערות השוליים. המוקד הרעיוני-המחשבתי מוסבר בשולי כל משנה, והדברים מדברים בעד עצמם. על המורה להשלים את הכנתה של כל משנה להוראה, תוך התייחסות לתבנית הספרותית, ניסוח שאלות מתאימות וצירוף חומרים

7 עיין גם 'שורץ', "משניות רעיוניות בסדר נשים ודרך הוראתן", שנתון שאנן, יז (תשע"ב), עמ' 187.

8 על שירת המשנה עיין א' דורדק, משנה סדורה, ירושלים תשנ"ב, עמ' 4 בהקדמה; א' היידו, מגדל הפורה באור, ירושלים תשל"ט, במבוא; מ' קליין, "מה נאה משנה זו", עמודים – ביטאון הקיבוץ הדתי, 438 (סיוון תשמ"ב), עמ' 306; א' וולפיש, שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ב; י' שורץ, "הוראת שירת המשנה", שמעתין, 100 (תש"ן), עמ' 264, ובמיוחד בהערות השוליים שם; הנ"ל, "יהי ביתך – שירה ומטפורה במשנה והשימוש בהם בהוראתה", שמעתין, 163 (תשמ"ו), עמ' 102; הנ"ל, "ארבע מידות ביושבים לפני חכמים – על משנה פיוטית-פדגוגית במסכת אבות", שמעתין, 164 (תשמ"ו).

9 ההערות מבוססות על פירושו של קהתי, תוך הרחבת ההיבטים הרעיוניים והפדגוגיים. במסגרת ההערות לא התייחסנו לפרשנים נוספים או להיבטים שהם מעבר להיבט הרעיוני-הערכי.

נוספים, עד גיבוש מערך שיעור שלם.

פרקי מסכת המשפחה:

1. עם מי להתחתן ועם מי לא להתחתן ובעיית האישה העגונה
2. מהות קניין הקידושין
3. חובת הקמת משפחה ולידת ילדים
4. חובות הדדיות של הורים וילדים, חיוב האישה במצוות ובחירת מקצוע
5. יחסים שבין האיש והאישה ואחריות הדדית
6. אמון בין בני הזוג
7. כפייה הדדית של בני הזוג על מקום מגורים
8. האישה במצבי חירום
9. התנהלות בלתי נורמטיבית של אישה לפני הנישואים
10. התנהלות בלתי נורמטיבית של אישה נשואה
11. פירוק הנישואים
12. יחסי שכנות.

פרק ג: על הגישה הרעיונית-ערכית ועל הגישה הספרותית-תבניתית

לפני הצגת המשניות שבמסכת משפחה, נציג את המטרות ואת האמצעים בחינוך לערכי היהדות באמצעות מקורות מן המשנה, על הדרך המוצעת במאמר שלפנינו.¹⁰

א. הגישה הרעיונית-ערכית - הוראת משנה כבסיס ללימוד אמונה ולהקניית ערכים¹¹

המשנה היא בעיקרה קובץ הלכתי, אולם במקומות רבים במשנה יש גם דברי הגות ומחשבה, אם במסכת שלמה כמו מסכת אבות, ואם במשניות הפזורות ברחבי הש"ס, בעיקר בסופי מסכתות. הגישה הרעיונית משתמשת במשנה כבסיס להכרת מחשבת חז"ל. מקורות מן המשנה משמשים כפתיחה לדיון בשאלות מרכזיות בערכי היהדות, שאלות הנידונות בספרות המחשבה המאוחרת בהרחבה. מגמה זאת רואה בלימוד מקורות מן המשנה בסיס להקניית יסודות אמונה וחינוך ליראת שמים, הכרת יסודות הצדק והמוסר, כמו גם הבהרת הזיקה שבין אדם למקום. חשוב להבהיר כי יש הבדל בין המגמה האינטלקטואלית-הרעיונית בלימוד ערכי יהדות לבין המגמה הדידקטית-החינוכית של הקניית יסודות אמונה ויראת שמים, אף שיש חפיפה מסוימת ביניהן. בעיון במשניות רעיוניות ניתן להשיג הישגים הן במישור האינטלקטואלי והן במישור החינוכי-

10 על הגישות בהוראה ראה לעיל הערה 4.

11 ראה פרסומים העולים בקנה אחד עם גישה זאת: י' יעקבסון, "שאלות לעיון במסכת אבות", בשדה חמ"ד, ג (כסלו תשי"ח), עמ' 35, והמשך ב"בשדה חמ"ד" בגיליונות ד, ז, ובשנת תשי"ט בגיליון ג; י' צבי, "איזהו עשיר – קוים לשיעור במס' אבות" פ"ד משנה א', בשדה חמ"ד, א (תשי"ח), עמ' 14; צ' קליינמן, "הוראת תורה שבעל פה ומחשבת ישראל לבנות" (לעיל, הערה 1); מ' טובין, "תכנית פדגוגית להוראת פרקי אבות", בשדה חמ"ד, ה-ו (ניסן-אייר-סיוון תשמ"א), עמ' 245; ב' מצגר, "לביור המשנה – הסתכל בשלושה דברים ואי אתה בא לידי עברה", שמעתין, 75-76 (תשמ"ד), עמ' 13; א' שלוסברג, "יהי ביתך בית ועד לחכמים – הכיצד?", שמעתין, 91 (תשמ"ה), עמ' 91; ע' סמואל, "חינוך לערכים באמצעות הוראת המשנה", דרך אפרתה, א (תשמ"א), עמ' 71.

אמוני.

תכונה ספרותית חשובה של מאמרי חכמים המשוקעים במשנה היא התמציתיות והקיזור. משפטי המשנה עשירים ברמיזות ואסוציאציות אשר הביאו להתפתחותה של ספרות ענפה בעקבותיהם. בקטעים הקצרים של המשנה, אשר לשונם אינה מורכבת מדי ותוכנם עשיר ברעיונות, יש מכשיר יעיל להשגת המטרה של עיון פילוסופי והכשרת התלמיד למחשבה מסודרת ושיטתית, בשאלות הגותיות וערכיות. הקיזור בלשונה של המשנה עלול לעתים להקשות על פיתוח דיון פילוסופי, שכן קשה לדעת מלשון המשנה מהו הרעיון הפילוסופי הטמון בה. אבל דווקא קושי זה יכול להוות אתגר פדגוגי. לימוד המשנה מהווה מבוא להגות היהודית, ומקל על התלמידים את הכניסה לעולם המחשבה והערכים היהודיים. לשונה של המשנה היא עברית ארץ-ישראלית, לשון הקרובה לשפת הדיבור המקובלת היום, והיא מובנת לתלמידים יותר מן הלשון של ההגות ימי-הביניים ואף מזו של הגות העת החדשה. דרך ההוראה המוצעת על פי גישה זאת היא דרך של עיון טקסטואלי ופיתוח דיון ערכי. בדרך כלל מדובר בהיגדים הזקוקים מחשבה על משמעותם המדויקת, במיוחד כאשר ניתן להציע כיווני פרשנות שונים. העיון בדברי החכמים, לדעת בעלי גישה זאת, מוביל לבירור ערכים דתיים וחברתיים, ולהתמודדות עם דילמות שונות. ההוראה כוללת הצגת טיעונים ונימוקים בעד ונגד עמדה של חכם זה או אחר, בירור השלכות של היגדים קדומים למציאות מודרנית ואקטואלית, וניתוח דברי חכם בניסיון לשרטט את עולמו הרוחני. גישה זאת מובילה גם לפיתוח מיומנות של חשיבה ממושמעת אצל התלמידים, והקניית הרגלים של הצגת טיעונים מנומקים תוך התייחסות לצדדים רציונליים ואמוציונליים כאחד.

ב. הגישה הספרותית-התבניתית כמסייעת בהוראת משנה¹²

האמנות הגלומה בניסוח המשניות והמאפיינים הספרותיים בסידורה של המשנה הפכו בשנים האחרונות לנושא המעסיק חוקרים ומחנכים.¹³ עמידה על תבניות ספרותיות ועל סגולות לשוניות במשנה עשויה להעמיק את העיון בטקסט, ואף להוסיף לו עניין וחיות. הגישה הספרותית באה להעמיד את התלמידים על הכרת הצורות והסגנונות המצויים בה, תוך ניסיון לברר את היחס שבין צורה לתוכן. גישה זאת מחדדת את רגישות התלמידים לדקויות שבשפה, למסתתר מאחורי הדימוי והמטפורה ולאופי הפיוטי של המשנה. משניות רבות ערוכות בצורה פיוטית והן מכילות מאפיינים כמו פזמון, קצב, חרוז וכו' – תכונות האופייניות לשירה ולא לפרוזה. הגישה הספרותית-תבניתית משמשת כלי פדגוגי משובח להוראה מושכלת של דברי חכמים במשנה.

כאמור לעיל המשניות מודפסות בתבנית שירית-פיוטית. תבנית זאת מבליטה את התקבולות ואת הקישוטים הספרותיים שבמשנה. התבנית גם מאפשרת לעמוד על נקודות ויכוח והדגשות של מנסחי המשנה תוך חיסכון במילים וכתובה תמציתית וקצרה. שאלה קבועה לעיון הלומדים בכל משנה תהיה מה פשר העיצוב המיוחד, ומדוע הודפסה המשנה בצורה זאת דווקא. בחלק

12 גישה זאת קשורה לשירת המשנה, עיין לעיל הערה 8, ועיין עוד הרב א' ליכטנשטיין, "וביד הנביאים אדמה – ניתוח ספרותי וכתבי הקודש", בתוך: הרב י' רייס (עורך), היא שיחתי – על דרך לימוד התנ"ך, ירושלים תשע"ג, במיוחד עמ' 76; מ' מיארה, עריכת המשנה התוספתא והתלמוד, ירושלים תשע"ד, במיוחד עמ' 233.

13 עיין לעיל הערה 8.

מהמשניות הסברנו את פשר ההדפסה בתבנית המוצעת, ובאחרות על הלומד לגלות זאת בעצמו. השילוב בין הגישה הרעיונית לבין הגישה הספרותית מביא לכך ששירת המשנה מתלכדת עם שירת האמונה ועם הרובד הרעיוני של התורה שבעל פה.

פרק ד: נושאים ממשכת משפחה - משניות מסדר נשים

1. עם מי להתחתן ועם מי לא להתחתן ובעיית האישה העגונה

יבמות פרק א משנה ד

מתירין את הצרות לאחין, אוסרין.	בית שמאי ובית הלל	
פוסלין מן הכהונה, ובית הלל מכשירין; מכשירין, ובית הלל פוסלין.	בית שמאי בית שמאי	חלצו נתיבמו
פוסלין ואלו מכשירין, אלו אוסרין ואלו מתירין מלישא נשים מבית הלל, מבית שמאי.	שאלו בית שמאי בית הלל	אף על פי לא נמנעו ולא
ואלו מטמאין, טהרות אלו על גב אלו.	מטהרין עושין	וכל הטהרות והטומאות שהיו אלו לא נמנעו

אין צורך להסביר את הפרטים שבשש השורות הראשונות, אלא רק לציין שיש ויכוח בענייני נישואין ועריות ואף בשאלה אם הילד שייולד מנישואין כאלה יהיה ממזר או לא. בשש השורות האחרונות יש התייחסות ליחסים בין אנשי בית הלל לאנשי בית שמאי. המשנה מתארת מצב של מתינות ביחסים שבין הקבוצות השונות, חוסר הקצנה בהתנהלות חיי המשפחה, מתינות בדיני טומאה וטהרה ואירוח הדדי, ואכילה אלו אצל אלו. (בגמרא, יבמות יד, ב, נאמר שהיו מודיעים אלו לאלו כדי שלא ייכשלו בדברים שמחמירים בהם. וחיבה ורעות היו נוהגים זה בזה, לקיים מה שנאמר "והאמת והשלום אהבו" [זכריה ח, ט]). משנה זאת יכולה לשמש פתיח לדיון בשאלת תרבות המחלוקת והחיים המשותפים של קבוצות שונות, תוך קיום ויכוח מכבד. המשנה מזמנת גם דיון על קשרי נישואין בין בני זוג מעדות שונות ומתרבויות שונות, ועל הצורך בהערכה הדדית ובהעדפת התאמה זוגית על פני התאמה שבין המשפחות שמהן בא כל אחד מבני הזוג. המונחים "מתינות" ו"חוסר הקצנה" שהזכרנו רומזים למתח הטמון בנישואין עם מי שנתפס כממזר או בחשיפת הכלים הטהורים לטומאה. מתח זה משתקף בדיונים בבבלי ובירושלמי, ואף הפסוק "והאמת והשלום אהבו" שהגמרא מביאה נבחר מפני שהוא משקף את מאמצי בית הלל ובית שמאי ליישב את השלום עם האמת.¹⁴

14 נושאים אלה נדונו בספרות הענפה סביב משנה זאת. לדוגמה עיין א"א אורבך, חז"ל אמונות ודעות, ירושלים תשל"ו,

יבמות פרק ב משנה ט

המביא גט ממדינת הים, ואמר
 בפני נכתב ובפני נחתם
 לא יישא את אשתו.
 מת, הרגתיו, הרגנוהו
 לא יישא את אשתו.
 הרגתיו, רבי יהודה אומר,
 לא תינשא אשתו;
 הרגנוהו,
 תינשא אשתו.

הרקע למשנה זאת הוא מצב שאין בו תקשורת ואין זרימות מידע ממקומות מרוחקים. השליח המביא את הגט חשוד בכך שהוא עלול להטות את העובדות מתוך מחשבה עבריינית שמגמתה לזכות באישה אף שבעלה בחיים. לדעת רבי יהודה אדם שמעיד שהוא בעצמו הרג אדם אחר הוא רשע, וממילא פסול לעדות לגמרי. אבל אם הוא אומר "הרגנוהו" הוא יכול להיות כשר, כי הוא בעצמו לא הרג אלא היה רק נוכח במקום שבו נהרג הבעל, ולכן האישה יכולה להינשא על פי עדותו. כוונת חכמים היא מצד אחד לא לסבך את האישה בנישואין פסולים שעלולים להביא ללידת ממזר, אם בעלה עדיין בחיים, ומצד אחר להשתדל שלא להשאיר את האישה עגונה, אם יש אפשרות לקבל מידע על מות בעלה, ולאפשר לה לבנות משפחה חדשה. בכל מקרה נלמד ממשנה זאת שיש לשקול בצורה מפוקחת את האינטרס של האדם הבא להציע נישואין לאישה, ולוודא שאין הוא יוצר מצג שווא כדי להרוויח משהו. משנה זאת יכולה לשמש בסיס לדיון על האחריות הכרוכה בדאגה לאישה שבעלה נעלם (אם בגלל מצב חירום ואם בכוונה). המשנה יכולה גם לשמש בסיס לדיון על הזהירות שחכמים נוקטים כלפי אנשים בעלי מחשבות עברייניות. על האישה מוטלת החובה לברר היטב מי ומי המועמד המבקש להתחתן עמה, והאם אין לו כוונות שליליות. משנה זאת יכולה לשמש בסיס לדיון בערכים כמו אמת, יושר, אחריות ונאמנות. התבנית הספרותית מחלקת את המשנה להיגדים קצרים. מדובר בשפה פיוטית שיש בה חריזה וקצב. ניתן לזהות בצד שמאל את השורש נש"א ובצד ימין את השורש הר"ג. מדובר על תקבולת ניגודית. השורש נש"א מוביל ליצירת חיים חדשים ואילו השורש הר"ג מביא לאיבוד החיים.

יבמות פרק ב משנה י

1 החכם שאסר את האישה בנדר על בעלה,
 2 מיאנה, או שחלצה בפניו
 3 וכולם שהיו להם נשים, ומתו
 4 וכולם שנישאו לאחרים ונתאלמנו או נתגרשו
 5 וכולם
 הרי זה לא יישאנה;
 יישאנה, מפני שהוא בית דין.
 מותרות להינשא להם;
 מותרות להינשא להם.
 מותרות לבניהם ולאחיהם.

משנה זאת היא המשך המשנה הקודמת, ובשתי השורות הראשונות יש התייחסות לחכם שאף הוא עלול להיות נגוע בנגיעה אישית, ולכן אם הוא היה מעורב בדיון ההלכתי שהביא לפירוד האישה מבעלה עדיף שהוא עצמו לא יתחתן אתה מפני החשד. בשורות 3–5 הכוונה במילה "כולם" גם לשליח שבמשנה הקודמת וגם לחכם. המשנה קובעת שאין לאסור נישואין במקום שהחשד למחשבה עבריינית אינו סביר, ורק נסיבות חיים טרגיות הביאו למצב. העולה משתי המשניות הוא שיש לנקוט במידת זהירות סבירה ולא לאפשר נישואין של אישה שיש חשש כי אינם כשרים. מאידך גיסא אין להכביד ואין להחמיר עם האישה האומללה ואין להשאיר אותה עגונה. כאמור, על האישה מוטלת האחריות לא לסבך את עצמה בקשרי נישואין עם אדם לא אמין. גם משנה זאת יכולה לשמש בסיס להתייחסות לערכי ישר, אמינות, חסד, דאגה לחלש וחתירה לכך שפיו ולבו של אדם יהיו שווים.

גם תבניתה הספרותית של משנה זאת מעניינת. צורת ההעתקה מבליטה את החריזה ואת החזרה המעשירה. מצד אחד: וכולם – וכולם – וכולם, כמכוון לאנשים (השליח או החכם), ומצד שני: מותרות – מותרות – מותרות, מכוון לנשים שמדובר בהן. הלומד מוזמן להפיק רעיונות יצירתיים מהמבנה הספרותי.

נדדים פרק ט משנה ט

קונם שאיני נושא לפלוניות

כעורה, והרי היא נאה,

שחורה, והרי היא לבנה,

קצרה, והרי היא ארוכה

שהיא כעורה ונעשת נאה,

שחורה ונעשת לבנה,

קצרה ונעשת ארוכה,

אלא שהנדר טעות.

לא מפני

ומעשה באחד שנדר מבת אחותו הניה,

והכניסוה לבית רבי ישמעאל וייפוח.

אמר לו רבי ישמעאל, בני, מוז נדרת הניה,

אמר לו לאו;

והתירו רבי ישמעאל.

באותה שעה בכה רבי ישמעאל ואמר,

בנות ישראל נאות הן, אלא שהעניות מנוולתן.

משנתנו דנה בנדרי שגגות, והיינו נדרים שנאמרו בטעות מתוך מידע לא מדויק או חלקי. הסיפור על אדם שנדר הנאה מבת אחותו כי לא רצה להתחתן אתה מעלה את ההזדמנות לדבר על מה שהיה מקובל בזמן חכמים שדוד מתחתן עם אחיינית שלו. אלו היו קשרי נישואין משובחים בעיני חכמים, והיה בהם חסד של אח עם אחותו. הסיפור על ר' ישמעאל הוא פתח לדיון חשוב על המקום של המראה החיצוני בשיקול הדעת בבחירת בן זוג. מדובר על סולם ערכים שיש להתייחס אליו בחינוך הדתי. אמנם לא מדובר על שאלות פילוסופיות גנותיות במובן האקדמי,

אלא בשאלות חינוכיות-ערכיות.¹⁵ התבנית הספרותית חושפת את הקיצור בלשונה של המשנה ואת הצורך למלא את החללים במילים משלימות, ממש כמו בשיר. למשל בשורה הראשונה: קונם שאיני נושא לפלונית (כי היא) כעורה, (ולבסוף התברר) והרי היא נאה. המשנה מתייחסת לשלושה פרמטרים: מראה הפנים של האישה, צבע העור שלה והגובה שלה. פרמטרים אלה ניתנים לזיהוי בזכות התבנית. הם גם אלה שיעמדו לדיון ערכי עם התלמידים בנוגע למשקל המראה החיצוני בבחירת בן זוג.

2. מהות קניין האישה בקידושין

קידושין פרק א משנה א

האישה	נקנית בשלוש דרכים,	וקונה את עצמה בשתי דרכים:
	נקנית בכסף,	ובשטר, ובביאה.
	בכסף	בית שמאי אומרין, בדינר ובשווה דינר;
		ובית הלל אומרין, בפרוטה ובשווה פרוטה.
		כמה היא פרוטה, אחד משמונה באיסר האיטלקי.
		וקונה את עצמה בגט, ובמיתת הבעל.
היבמה,	נקנית בביאה;	וקונה את עצמה בחליצה, ובמיתת היבם.
משנה ב	עבד עברי	נקנה בכסף, ובשטר ...
משנה ג	עבד כנעני	נקנה בכסף, ובשטר, ובחזקה...
משנה ד	בהמה גסה,	נקנית במסירה;
		ובהמה דקה, בהגבהה...
משנה ה	נכסים שיש להן אחריות	נקנין בכסף, ובשטר, ובחזקה;
	ושאינן להן אחריות,	אינן נקנין אלא במשיכה...
משנה ו	כל הנעשה דמים באחר	כיון שזכה זה, נתחייב זה בחליפו...

יש המשניות שבתחילת מסכת קידושין עוסקות בדיני קניינים. רק המשנה הראשונה עוסקת בקניין האישה, בנישואין. אין צורך להיכנס לגופה של כל אחת מן המשניות, אלא רק להתבונן בהדרגתיות הקיימת בקניינים מן הסוף להתחלה, ממשנה ו למשנה א. במשנה ו עוסקים בקניין חליפין, במשנה ה עוסקים בקניין נכסים, במשנה ד בקניין בהמה, במשנה ג בקניין עבד כנעני, במשנה ב בקניין עבד עברי ובמשנה א בקניין האישה. (נתייחס בהקשר זה רק לקניין הכסף שהוא הקניין הרווח, והוא מתקיים תחת החופה כאשר האיש נותן לאישה טבעת ששווה יותר מפרוטה.) השאלה החשובה העולה מהשוואת רשימת הקניינים המדורגת מן הסוף להתחלה היא מה מהות הקניין של האישה: מי המוכר, מי הקונה, ומה הוא הדבר הנמכר והנקנה והעובר מיד ליד מתחת לחופה? אם נתבונן במשנה ה נראה שקניין הנכסים בכסף מוביל לבעלות מלאה על הנכסים והקונה

15 להרחבה עייני פרנקל, "האגדה שבמשנה", מחקרי תלמוד, ג (תשס"ה), עמ' 665, ובמיוחד בעמ' 681, שם בהערת שוליים 114 פרנקל מסכם היבטים ספרותיים חשובים שבמשנה; ד' סכתו, "הלכה ואגדה במשנה, תפקידן של החתימות האגדיות במשנה", נטועים, יח (תשע"ג), עמ' 40, ושם בהערת שוליים 11 סכתו מתייחס לדבריו של פרנקל.

יכול לעשות בנכסים האלה מה שירצה. במשנה ד מדובר על קניין הבהמה. גם הבעלות על הבהמה לאחר הקניין מאפשרת לקונה לעשות בבהמה מה שירצה, כולל לשחוט ולאכול אותה. במשנה ג מדובר על קניין עבד כנעני. גם כאן הקונה יכול לדרוש מן העבד כל עבודה, אבל הוא מנוע מלהכות את העבד או חלילה להרוג אותו. במשנה ב מדובר על קניין עבד עברי שהוא קניין קצוב בזמן, והקונה אינו יכול לעשות בעבד מה שהוא רוצה, אלא הוא קנה את העבודה שלו לשנים מספר. כמובן אין הוא יכול להכות אותו או להציק לו. מתברר שזכויות הבעלות הולכות ומצטמצמות מן הסוף להתחלה. מה הוא קניין האישה? מה הוא הדבר שנמכר, מי הוא המוכר, מי הוא הקונה? נראה שהאיש הוא הקונה והאישה היא המוכרת. היא מוכרת זכות שהייתה לה עד עכשיו – הזכות להתחתן עם מי שהיא רוצה. היא מוותרת על הזכות הזאת לטובת הבעל שהיא מתחתנת אתו. הבעל קונה את ההנאה שנגרמת לו בכך שהאישה מוותרת על הזכות שהייתה לה להתחתן עם כל אחד, והיא קושרת את עצמה אך ורק אליו. מדובר על קניין עדין ורגיש. אין מדובר על כך שהבעל קונה את מעשה ידיה של האישה, וגם לא את הזכות לחיות אתה חיי אישות. אלה הם פועל יוצא מההתקשרות של הנישואין.

קובץ המשניות שלפנינו מאפשר דיון חשוב שמבדיר מה בעצם קורה מתחת לחופה, מה הוא טיב הקניין של האישה ומה הוא המעשה של מסירת הטבעת שאחריו העדים אומרים "מקודשת מקודשת". ההשוואה לשאר הקניינים שבקבוצת המשניות שלנו מאפשרת לחדד את ההבנה של קניין האישה באופן בהיר ומדויק. אולי זאת הייתה כוונת רבי יהודה הנשיא בשיבוץ קובץ משניות זה בתחילת מסכת קידושין.¹⁶ העיצוב הספרותי של משנה א מאפשר לעמוד על ההקבלה בין האישה ליבמה ועל ההבדל ביניהן. כן יש בעיצוב זה כדי לחדד את חשיבות קניין האישה בכסף, נושא שיעמוד במרכז הדיון על המשניות שבפרק.

3. חובת הבאת צאצאים

יבמות פרק ז משנה ז

- 1 לא ייבטל אדם מפרייה ורבייה, אלא אם כן יש לו בנים.
- 2 בית שמאי אומרין, שני זכרים;
- 3 ובית הלל אומרין, זכר ונקבה,
- 4 שנאמר "זכר ונקבה, בראם" (בראשית ה, ב).
- 5 נשא אישה, ושהת עימו עשר שנים, ולא ילדה
- 6 אינו רשאי ליבטל.
- 7 גירשה מותרת להינשא לאחר;
- 8 ורשאי השני לשהות עימה עשר שנים.

16 דרכי הקניין של האישה נידונו בהרחבה הן בספרות התורנית והן בספרות המחקר. עיין לדוגמה א' וולפיש, "חקר עריכתו של פרק א' במשנת קידושין – מאין ולאן", נטועים, טו (תשס"ח), עמ' 43 ואילך; ש"ג רוזנברג (שג"ר), בתורתו יהגה – לימוד גמרא כבקשת אלוקים, אפרת תשס"ט, עמ' 237, ועיין גם בביקורת על דבריו של הרב שג"ר: א' וולפיש, "רוח הזמן ודרך הלימוד במבט מודרני", נטועים, יז (תשע"א), עמ' 175, ובמיוחד בעמ' 184, שם הוא מתייחס לעמדת הרב שג"ר בנושא קניין האישה.

- 9 ואם הפילה, מונה משעה שהפילה.
 10 האיש מצווה על פרייה ורבייה, אבל לא האישה;
 11 רבי יוחנן בן ברוקה אומר, על שניהם הוא אומר "ויברך אותם, אלוהים, ויאמר להם
 12 אלוהים פרו ורבו" (בראשית א, כח).

משנה זאת עוסקת בסוגיית יסוד של חובת האדם להקים משפחה ולהביא ילדים לעולם. מדובר על התנהלות נורמטיבית-ערכית במשפחה היהודית שבעידן המודרני נתקלת בקשיים לא מבוטלים. המשנה מזמנת דיון על גודל המשפחה ועל תכנונה, ועל מספר הילדים הרצוי. המחלוקת בין ב"ש וב"ה בשורות 1-4 נוגעת לשאלה אם לומדים את חובת המינימום של מספר הילדים מבריאת האדם (זכר ונקבה), כדעת בית הלל, או ממשה רבנו שהיו לו שני בנים, כדעת בית שמאי.¹⁷ החלק השני של המשנה (שורות 5-8) עוסק בטרגדיה אנושית, במצב שהאישה אינה מצליחה ללדת. מותר לה להתחתן פעמיים ולחכות עשר שנים לישועת ה' שיזכה אותה בילדים. כאן המקום לדון בשאלה מה קורה אם נולדים רק בנים או רק בנות. האם האדם קיים את המצווה? החלק השלישי (שורות 9-11) עוסק בשאלה על מי מוטלת החובה להביא צאצאים לעולם. לדעת ת"ק האיש מצווה ב"וכבשוה". האיש דרכו לכבוש ואין דרכה של האישה לכבוש, ולכן האיש מצווה גם על פרו ורבו. לעומת זאת ר' יוחנן בן ברוקה סבור שבפסוק נאמר "ויאמר להם" – לשניהם, ולכן המצווה על שניהם. הלכה כת"ק, אולם בהחלט יש מקום להתחשב גם בדעת ר' יוחנן בן ברוקה, שהרי האחריות על קיום המשפחה מוטלת גם על האיש וגם על האישה במשותף.¹⁸ התבנית הספרותית של משנה זאת מאפשרת לזהות את שלושת הנושאים שבמשנה: מספר הילדים, עקרות, מצוות פרייה ורבייה. שאלה מתבקשת למחשבה היא מה היחס בין שלושת הנושאים. ההיגדים הקצרים (כמו בשיר) מאפשרים לעורר מחשבה בנוגע לנימוק של כל היגד. למה דווקא מספר ילדים כזה? מה החידוש בכך שאם נתגרשה מותר לה להינשא? למה המצווה מוטלת על האיש או על האישה והאישה? לשאלות כאלה ערך מוסף פדגוגי גבוה.

4. חובות הדדיות של הורים וילדים, חיוב האישה במצוות ובחירת מקצוע

קידושין פרק א משנה ז

- | | | |
|---|----------------------|-------------------------------|
| 1 | כל מצוות הבן על האב | האנשים חייבין, והנשים פטורות; |
| 2 | וכל מצוות האב על הבן | אחד אנשים ואחד נשים, חייבין. |
| 3 | וכל מצוות עשה | שהזמן גרמה |
| 4 | וכל מצוות עשה | שלא הזמן גרמה |
| 5 | וכל מצוות לא תעשה, | |
| 6 | בין | שהזמן גרמה |

17 מחלוקת בית הלל ובית שמאי נדונו בהרחבה על ידי אריה חיון. עיין א' חיון, בית שמאי ובית הלל – חקר משנתם ההלכתית והרעיונית, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן 2004, חלק הנספחים, עמ' 131 ואילך.

18 להרחבה עיין ז' מאור (עורך), ויקרא את שמם אדם, אפרת 2005, עמ' 34-71, ובמיוחד עמ' 40-44, שם מאור מתייחס למשנתנו.

7	ובין	שלא הזמן גרמה
8		אחד אנשים ואחד נשים, חייבין,
9		חוץ מבל תקיף, ומבל תשחית, ומבל תיטמא למתים.

משנה זאת עוסקת בחיוב נשים במצוות מסוימות ובפטור ממצוות אחרות. שתי השורות הראשונות עוסקות בחיובים ההדדיים של ההורים כלפי הילדים ושל הילדים כלפי ההורים. כדאי לעיין בהקשר לשורות אלה בתוספתא או בפרשנים השונים. שורות אלה מזמנות דיון חשוב הנוגע לאחריות של ההורים כלפי הילדים ולמטלות המחייבות אותם, ולאחריות של הילדים כלפי הוריהם המזדקנים. בנוגע לשורות 3-8 יש להבהיר את המושג "מצוות עשה שהזמן גרמה". יש ללבן את מעמד האישה, את תפקידיה במשפחה, ואת אחריותה על גידול הילדים. יש כאן הזדמנות להבהיר את סגנון עבודת ה' של האישה בהשוואה לאיש.¹⁹

התבנית הספרותית של המשנה מבליטה את "הפזמון החוזר" ואת הקטגוריזציה של המצוות. המעיין בתבנית ישים לב להבדלים בין סוגי המצוות, ולהבדל הבולט בין חובת האיש לחובת האישה תוך הצעת נימוקים מתאימים. הדיון הערכי-רעיוני סביב משנה זאת הוא רחב ומסועף. אפשר לטפל בשאלות של אחריות ההורים על חינוך ילדיהם בהקשרים רחבים. אפשר לדון באחריות של הילדים כלפי ההורים שלהם, ובמיוחד במצב שהאדם נקרע בין מחויבות למשפחתו, לאשתו ולילדיו לבין מחויבותו להוריו. אפשר לדון במעמד האישה ובסגנון עבודת ה' שלה, וזאת במרחב של קיום המצוות והחיים במשפחה.

קידושין פרק ד משנה יג

רבי מאיר אומר	לעולם ילמד אדם את בנו אומנות נקיה וקלה ויתפלל למי שהעושר והנכסים שלו שאינן אומנות שאין בה עניות ועשירות שלא עניות מן האומנות ולא עשירות מן האומנות אלא הכול לפי זכותו
רבי שמעון בן אלעזר אומר	ראית מימך חיה ועוף שיש להם אומנות והן מתפרנסין שלא בצער והלא לא נבראו אלא לשמשני ואני נבראתי לשמש את קוני אינו דין שאתפרנס שלא בצער אלא שהרעותי מעשי וקפחתי את פרנסתי

19 על הנושאים שבמשנה זאת יש ספרות תורנית ומחקרית ענפה. לדוגמה עיין א' אלינסון, האישה והמצוות, ירושלים תשמ"ז; י"ג אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תשכ"ד, עמ' 341 (בנוגע לשתי השורות הראשונות); ש' ספראי, "מחויבותן של נשים במצוות במשנתם של התנאים", בתוך: ספר השנה של אוניברסיטת בר-אילן מדעי היהדות והרוח, כרך כו-כז, רמת גן תשנ"ה, עמ' 227. ספראי רואה בכללים שבמשנתנו בדבר פטור נשים ממצוות סיכום למציאות חיים שהתגבשה במשך דורות רבים.

אבא גוריאן איש צדיין אומר משום אבא גוריא
 לא ילמד אדם את בנו חמר גמל ספר ספן רועה וחנוני
 שאומנתן אומנות לסטים
 רבי יהודה אומר משמו החמרין רובן רשעים
 והגמלין רובן כשרים
 הספנין רובן חסידים
 טוב שברופאים לגיהנם
 והכשר שבטבחים שותפו של עמלק
 רבי נהוראי אומר מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה
 שאדם אוכל משכרה בעולם הזה וקרן קיימת לעולם הבא
 ושאר כל אומנות אינן כן
 כשאדם בא לידי חולי או לידי זקנה או לידי יסורין
 ואינו יכול לעסוק במלאכתו הרי הוא מת ברעב
 אבל התורה אינה כן
 אלא משמרתו מכל רע בנערותו
 ונותנת לו אחרית ותקוה בזקנותו
 בנערותו מה הוא אומר (ישעיה מ, לא) וקוי ה' יחליפו כח
 בזקנותו מהו אומר (תהלים צב, טו) עוד ינובון בשיבה
 וכן הוא אומר באברהם אבינו עליו השלום (בראשית כד, א)
 ואברהם זקן וה' ברך את אברהם בכל
 מצינו שעשה אברהם אבינו את כל התורה כולה עד שלא נתנה
 שנאמר (בראשית כו, ה) עקב אשר שמע אברהם בקולי
 וישמור משמרתי מצותי חקותי ותורותי.

משנה זאת החותמת את מסכת קידושין ואת סדר נשים כולו מזמנת דיון ערכי מעניין בנוגע
 לבחירת תעסוקה, ובהשוואה שבין לימוד תורה לשאר העיסוקים של האדם. מדובר על שאלות
 חינוכיות-ערכיות שכל מערכת חינוכית מתמודדת עמן, הן במוסד החינוכי והן במשפחה. דברי
 ר' מאיר מעצימים את העולם הרוחני של האדם בהשוואה לעיסוק הכלכלי שלו. "הפרנסה מן
 השמים". רבי שמעון בן אלעזר מעצים גם הוא את ההתנהגות הדתית של האדם כמרכיב בהשגת
 הפרנסה. אבא גוריאן מזהיר מפני עיסוקים שיש בהם חשש של גזל ור' יהודה קובע הערכות לגבי
 אנשים בתעסוקות שונות. ר' נהוראי (זה הוא ר' מאיר שהוא גם הפותח את המשנה) מדרג את
 כל העיסוקים בהשוואה לעיסוק בלימוד התורה.²⁰ משנה חותמת זאת מזמנת שלל נושאים לדיון
 בנוגע לעתיד התלמידים, ולבחירות הגורליות שעליהם לעשות בבואם למצוא את דרכם בחיים.
 התבנית הספרותית של משנה ארוכה זאת מאפשרת להבחין בגישות שונות של חכמים בנוגע

20 היבטים מחשבתיים של משנה זאת נדונו גם אצל א' וולפיש, "העריכה היוצרת וכוח היצר – עיון בעריכת מסכת
 קידושין במשנה בתוספתא ובבבלי", כתב עת אינטרנטי של אוניברסיטת בר-אילן, 2008 – jsi7 עמ' 31.

לשאלות הערכיות שעל הפרק, וכן לתת את הדעת על הניסוחים הקצרים שכל אחד מהם מבטא עמדה רוחנית שלמה.²¹

5. יחסים בין הבעל והאישה ואחריות הדדית

כתובות פרק ה משנה ד

אלו מלאכות שהאישה עושה לבעלה:

טוחנת, ואופה, ומכבסת,	
ומבשלת, ומניקה את בנה,	
ומצעת את המיטה, ועושה בצמר.	
לא טוחנת, ולא אופה, ולא מכבסת;	אחת
אינה מבשלת, ואינה מניקה את בנה;	שתיים
אינה מצעת את המיטה, ואינה עושה בצמר;	שלוש
יושבת בקתדרה.	ארבע

רבי אליעזר אומר,

אפילו הכניסה לו

מאה שפחה כופה לעשות בצמר,

שהבטלה מביאה לידי זימה.

רבן שמעון בן גמליאל אומר,

אף המדיר את אשתו מלעשות מלאכה

יוציא וייתן כתובה,

שהבטלה מביאה לידי שעמום.

המשנה דנה במערכת החובות ההדדיות שבין בני הזוג. הסדר שהיה רגיל בתקופת חז"ל הוא שהבעל עובד ומפרנס והאישה עסוקה במלאכות הבית. לימוד משנתנו יחייב התייחסות למציאות המודרנית שבה שני בני הזוג עובדים לפרנסת המשפחה. המשנה מדברת על שבע מלאכות "גדולות" אשר רווחות בכל משק בית, אבל המפרשים מציינים שכוונת המשנה גם למלאכות "קטנות" שהמשנה אינה מזכירה, כמו הגשת האוכל, ניקיון הבית וכו'. אם האישה הביאה לזוגיות שפחות הדבר חוסך לה מאמצים, והיא יכולה להיות כמו גבירה. ר' אליעזר מחייב את האישה לתעסוקה כל שהיא כי "בטלה מביאה לידי זימה" (פריצות). רבן שמעון בן גמליאל מזכיר הלכה דומה והוא קובע כי "הבטלה מביאה לידי שעמום" (שיגעון), דהיינו אדם שיושב בטל "מטפס על הקירות" ויכול לצאת מדעתו. משנה זאת מזמנת דיון על שאלות חשובות בתחום הזוגיות ומעמד האישה. יש מקום לדון בשאלה האקטואלית של אישה שעובדת ומרוויחה כמו בעלה ואף יותר, ואז היא יכולה להיות פטורה מעבודות הבית ולקחת עזרה מבחון, או להתחלק עם הבעל בעבודות הבית. נקודה מעניינת היא חובת העבודה בצמר, שהיא מעין עבודת רקמה או מלאכת יד שהאישה עושה כדי "להעביר את הזמן". דגש נוסף יכול להתייחס לתרבות הבטלה והשעמום

21 לדעת י"נ אפשטיין משנה חותמת זאת היא תוספת שנכנסה למשנה מהתוספתא ומברייתות שבבבלי. עיין י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה (לעיל, הערה 19), עמ' 977. יש לציין כי ההיבט המחקרי אינו הכרחי לדיון הערכי-הפדגוגי.

שאינם רצויים בשום מצב.

המשנה מזמנת גם דיון על הבדלי המעמדות בחברה ועל הזכויות שיש לאישה שבאה לנישואין מבית עשיר.²² הערכים והנורמות הרחניות שיש להקנות לתלמידי החינוך הדתי מקבלים פתיח מעניין ומעורר מחשבה תוך עיסוק במשנתנו. התבנית הספרותית של המשנה מאפשרת לזהות את התקבולת הניגודית שבין אישה רגילה לבין אישה שבאה מבית עשיר, וכן את התקבולת שבין פעילות ותעסוקה לבין בטלה ושעמום. הדיון על סמך ההיגדים שבמשנה הוא דיון פותח, דיון ראשוני שיכול להוביל למקורות נוספים ולדיונים מעשירים כראות עיניו של המורה.

כתובות פרק ז משנה ב

המדיר את אשתו שלא תלך לבית אביה

בזמן שהן עימה בעיר,

חודש אחד יקיים;

ושניים, יוציא וייתן כתובה.

ובזמן שהן בעיר אחרת

רגל אחד, יקיים;

ושלושה, יוציא וייתן כתובה.

משנה ג

המדיר את אשתו שלא תלך לבית האבל או לבית המשתה

יוציא וייתן כתובה, מפני שנעל בפניה;

ואם היה טוען משם דבר אחר, רשאי.

אמר לה, על מנת שתאמרי לאיש פלוני מזה שאמרת לי, או מזה שאמרת ליך,

או שתהא ממלא ומערה לאשפה

יוציא וייתן כתובה.

שתי המשניות דנות במקרים שבהם הבעל מבקש להטיל מגבלות בלתי מוצדקות או בלתי הגיוניות על אשתו. הוא מונע ממנה ללכת לבקר את ההורים שלה, או שהוא מונע ממנה לבקר אנשים בשעת אבלם או בשעת שמחתם. כן מדברת המשנה על מצב שבו הבעל מבזה את אשתו ומבקש שתאמר דברים לא הגיוניים, או שתעשה מעשי שיעוון. בכל המקרים האלה האישה יכולה לדרוש להתגרש ולזכות בכתובה מלאה. במשנה ב הבעל מבקש למנוע מאשתו קשר עם בני משפחתה מפני שלדעתו יש להם השפעה רעה עליה, או סתם כדי להציק לה. יש הבדל בין אם ההורים גרים בקרבת מקום או בריחוק מקום. בכל מקרה ההלכה אינה מאפשרת לבעל למנוע מאשתו קשר עם בני משפחתה באופן קבוע. במשנה ג מדובר על בקשת הבעל מאשתו (ללא נימוק מתקבל על הדעת) לא לצאת מהבית ולא להתארח אצל אנשים. דבר זה אסור. ראוי במיוחד לשים לב לשורה האחרונה במשנה ה שבה מדובר על בקשה אכזרית של הבעל שהאישה תעבוד בעבודת סרק, דהיינו תמלא כדי מים ותשפוך אותם ללא שימוש, רק כדי לעייף אותה.

22 על הרקע הראלי של משנה זאת עיין ז' ספראי, משנת ארץ ישראל, ירושלים תשע"ג, מסכת כתובות חלק א, בהתייחס למשנתנו.

המשנה מזמנת דיון על מערכת יחסים עכורה בתוך המשפחה, ועל הזכויות שיש לאישה מול בעל שתלמן ואכזר. הבעל יכול למנוע משהו מהאישה באופן זמני אבל לא לצמיתות, ואל לה לאישה להיכנע לגחמות של הבעל.²³ התבנית הספרותית של המשנה יכולה להבליט את הדיאלוג הסמוי המתקיים בין בני הזוג. המשנה מקצרת מאוד במילים (כמו שיר) ועל הלומד להשלים פערים נחוצים אשר מתארים את השיח המתקיים במשפחה. הדיון הערכי-הרוחני שיתקיים על יסוד דבריה הקצרים של המשנה יכול לפתח את הרגישות של התלמידים למצבי חיים שונים, ואת היצירתיות שלהם בתיאור תופעות פסולות במשפחה.

6. אמון בין בני הזוג

סוטה פרק א משנה ב

כיצד מקנא לה:

אל תדברי עם איש פלוני,	אמר לה בפני עדים,
ודיברה עימו	
עדיין היא מותרת לביתה, ומוותרת לאכול בתרומה.	
נכנסה עימו לבית הסתר, ושהת כדי טומאה	
ואסורה לביתה, ואסורה מלאכול בתרומה;	
ואם מת חולצת, ולא מתייבמת.	

הערה: המשניות הראשונות במסכת סוטה עוסקות בסוגיה הסבוכה של בגידה בין בני זוג. יש לשקול האם ראוי ללמד נושא זה. בכל מקרה יש לדחות את הלימוד לכיתות הגבוהות של התיכון. המשנה מתארת את השלבים המתרחשים בזוגיות עד להכרזה על אישה שהיא סוטה. מדובר על קנאה, דהיינו אזהרה שהבעל מזהיר את אשתו לא להיפגש עם גבר מסוים. אחר כך מדובר על סתירה (שגורמת להשקיה), דהיינו עדות על כך שהאישה הסתתרה – התייחדה לזמן מסוים עם אותו גבר שהזהרה לגביה. לאחר שני השלבים האלה הבעל רשאי להביא את אשתו לירושלים ולנהוג בה לפי כל כללי הטקס של הסוטה המתואר במשנה. משנה זאת מזמנת דיון על נושא חשוב ביותר ביחסים בין בני זוג – אמון. אם אין אמון ויש חשדנות הדדית, הרי כל יסודות המשפחה מתערערים. יש מקום להרחיב את הדיבור על הדרכים לבניית אמון, ועל הסכנות שיש בפגיעה באמון. אין צורך להרחיב בתהליך של השקאת הסוטה, אלא להסתפק ברקע שהמשנה מציינת.²⁴

סוטה פרק ה משנה א

כשם שהמים בודקין אותה,	כך היו בודקין אותה
שנאמר "ובאו" (במדבר ה, כב),	"ובאו" (במדבר ה, כז).

23 ישי רוזן-צבי עסק בהרחבה במשנה זאת. עיין י' רוזן-צבי, "המדיר והמודרת משנת כתובות פרק ז' ותפיסת הנישואין התנאית", דיני ישראל, כו-כז (תש"ע), עמ' 91. עיין גם ז' ספראי, משנת ארץ ישראל (שם), מסכת כתובות חלק ב, עמ' 424.

24 להרחבה בנושא זה עיין י' רוזן-צבי, הטקס שלא היה – מקדש מדרש ומגדר במסכת סוטה, ירושלים 2008, ובמיוחד שם בפרק השישי: "ריאליה ואידיאולוגיה במשנת סוטה", עמ' 152 ואילך.

כשם שהיא אסורה לבעל,
שנאמר "נטמאה",
דברי רבי עקיבא.
אמר רבי יהושע,
כך היה דורש זכריה בן הקצב.
רבי אומר,
שני פעמים האמורים בפרשה "נטמאה" "נטמאה"
אחד לבעל, ואחד לבועל.

משנה זאת מעלה היבט מדהים בסוגיית סוטה. אם האישה הסוטה שותה את המים, הרי גם בעלה נבדק על ידי השתייה הזאת, ואם הוא חטא והתנהג שלא כשורה בענייני עריות, הרי שגם גורלו נחתם למיתה כתוצאה משתיית המים של האישה. ר' עקיבא דרש רעיון זה מן הפסוקים. ר' עקיבא מוסיף גם שלאחר שתיית המים האישה נאסרת על בעלה אבל אסור לה להתחתן גם עם אותו אדם שנסתרה עמו, כדי שלא יצא חוטא נשכר. המשנה מזמנת דיון משלים בנוגע לאחריותו של הבעל. אם דבק בו רבב אז גם הוא משלם את המחיר ולא רק האישה. זאת הזדמנות טובה לחזור ולדון במחויבות ההדדית של בני הזוג לשלמות המשפחה, לאהבה, אחווה ואמון, ולא לניאוף ולבגידה.²⁵ משניות סוטה בהמשך הפרק מוסיפות לדון בסוגיות ערכיות הנוגעות למעמד האישה ולערכים הקשורים לצניעות ולימוד תורה. מחמת קוצר המצע לא התייחסנו למשניות אלה כאן.

7. כפייה על מקום מגורים

כתובות פרק יג משנה י
שלוש ארצות לנישואין
יהודה,
ועבר הירדן,
והגליל.
אין מוציאין
מוציאין
אבל באותה הארץ
מוציאין
רבן שמעון בן גמליאל אומר,
אף לא מנווה הרע לנווה היפה,
מפני שהנווה היפה בודק.

המשנה קובעת כי צריכה להיות הסכמה בין בני הזוג על מקום המגורים, ואסור לעבור למקום חדש בלי הסכמת האישה. ארץ ישראל מחולקת לשלושה אזורים, ואי אפשר לכפות על האישה

25 להרחבה על משנה זאת עיינו: י' רוזן-צבי, "מי יגלה עפר מעיניך משנת סוטה פרק ה' ומדרשו של ר' עקיבא", תרביץ, עה (תשס"ו), עמ' 95, ובמיוחד מעמ' 117 ואילך, שם רוזן-צבי עוסק בבדיקת המים את הבעל.

מעבר מאזור לאזור. אמנם באותו אזור אפשר לעבור ממקום אחד למקום אחר השווה ברמתו למקום הקודם, אבל לא למקום דל יותר. לדעת רבן שמעון בן גמליאל אין לכפות על האישה אפילו מעבר ממקום דל למקום עשיר, מפני שיכול להיות שלא יהיה לה נעים במקום החדש. הרמב"ם פוסק כרבן שמעון בן גמליאל, לכן על הבעל לנסות לשכנע את האישה למעבר שהוא מבקש, אבל אין הוא רשאי לכפות עליה מעבר כזה. המשנה מזמנת דיון חשוב על השיקולים בבחירת מקום מגורים למשפחה, ועל הסיבות שבגללן אנשים מבקשים לעבור ממקום למקום. הדגש הוא על ההסכמה שהייתם להגיע אליה לפני שמבצעים שינויים בחיים. מדובר על היבט ערכי הנוגע להבנה והסכמה בין בני אדם בכלל, ובין בני זוג בפרט.

כתובות פרק יג משנה יא

הכול מעלין לארץ ישראל, ואין הכול מוציאין;
הכול מעלין לירושלים, ואין הכול מוציאין.

המשנה מדברת בשבח המגורים בארץ ישראל, ובזכות שיש לבעל לכפות על משפחתו לעלות לארץ ישראל. זאת בניגוד למשנה הקודמת אשר בה למדנו שאין הבעל רשאי לכפות על אשתו לעבור ממקום למקום ללא הסכמה. לארץ ישראל ולירושלים יש מעמד מיוחד, ועל כל המשפחה להתלכד סביב בן המשפחה המבקש לעלות לארץ ישראל, או לעלות לגור בירושלים. גם האישה יכולה להכריח את בעלה לעשות זאת. משנה זאת החותמת את מסכת כתובות מזמנת דיון על חשיבות המגורים בארץ ישראל בכלל, ובירושלים בפרט.²⁶ זאת גם הזדמנות לדון במקרים שבהם אחד מבני הזוג מבקש להתחזק ביראת שמים ובקיום מצוות ובכך שעל כל בני המשפחה לסייע למהלך כזה. המבנה הספרותי הפיזי של שתי המשניות מזמן התייחסות להיבטים של משקל, קצב וחרוז במשנה (את המשנה שינו במנגינה). הביטויים "עיר", "כרך" ו"נווה" הם ביטויים מעוררי אסוציאציות שניתן להרחיב בהן. ההיבטים הערכיים שקשורים למשנה זאת מחברים את אהבת האדם למשפחתו עם אהבת האדם לאדמתו, לארצו ולירושלים.

8. מצבי חירום

יבמות פרק טז משנה א

האישה שהלכה היא ובעלה למדינת הים,
שלום בינו לבניה, שלום בעולם

באת ואמרה מת בעלי, תינשא;
מת בעלי, תתייבם.

שלום בינו לבניה, מלחמה בעולם,
קטטה בינו לבניה, ושלום בעולם

26 על המגורים בארץ ישראל ובירושלים עיין עוד: ח' זו' ספראי, "קדושת ארץ ישראל וירושלים – קווים להתפתחותו של רעיון", בתוך: א' אופנהיימר (עורך), יהודים ויהדות בימי בית שני המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"ג, עמ' 344, ובמיוחד שם עמ' 362 אזכור משנתנו. ספראי וספראי מניחים כי חובת העלייה לירושלים היא זאת שהתרחבה והביאה את ההכמים לדבר גם על חובת העלייה לארץ ישראל.

באת ואמרה מת בעלי, אינה נאמנת.

רבי יהודה אומר, לעולם אינה נאמנת, אלא אם כן באת בוכה ובגדיה קרועים.

אמרו לו, אחת זו ואחת זו, תינשא.

יבמות פרק טז משנה ב

בית הלל אומרים, לא שמענו אלא בבאה מן הקציר בלבד. אחת הבאה מן הקציר, ואחת הבאה מן הזיתים, ואחת הבאה ממדינת הים; לא דיברו בקציר אלא בהווה.

חזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי.

שתי המשניות מחוברות ועוסקות במצבי חירום במשפחה ובחברה. הזוג הלך למדינת הים בגלל מצבם האישי או בגלל מצב חירום בסביבה, או מכל סיבה אחרת. האישה חוזרת ומספרת שבעלה מת. היא נאמנת במצב של שלום, אבל במצב של מלחמה או קטטה אין היא נאמנת, שמא היא רוצה בכוונה להתנתק מבעלה ולגרום לכך שהיא תהיה אסורה עליו, אם היא תתחנן עם מישהו אחר. ר' יהודה מבקש לסמוך על הנסיבות, דהיינו על בגדיה הקרועים ועל קול בכיה, ולא על עדותה כשלעצמה. חכמים לא קיבלו עמדה זאת מפני החשש לאחיות עיניים ו"הצגה" של האישה. ("פיקחת תינשא – שוטה לא תינשא". כלומר אישה ממולחת שידעת לעשות הצגה תוכל להינשא, ואישה תמימה וישרה לא תוכל להינשא?) מדובר ביסוד ערכי מעניין. המונחים "מלחמה ושלום" שבמשנה הם רבי משמעות וראויים לניתוח ספרותי. התבנית של המשנה מאפשרת לראות מתוך מילים ספורות ומצומצמות תמונה עשירה וטרגית המוארת באור פיוטי. במשנה ב מתנהל דיון מעניין על שאלת היחס בין המקרה שבו נפסקה ההלכה לבין ההכללה שניתן להסיק מן המקרה. לדעת בית הלל רק במקרה מסוים מאוד האישה יכולה להיות נאמנת על כך שמת בעלה ("בבאה מן הקציר"), אבל בדרך כלל אישה לא תהיה נאמנת, כי צריכה להיות עדות מוצקה ואובייקטיבית על כך שהאיש מת. לעומת זאת בית שמאי סבורים שאכן הדין נפסק במקרה מסוים של אישה שבאה מן הקציר ואמרה שמת בעלה, אבל מקרה זה הוא בית אב לכל המקרים שבהם אישה באה עם סיפור דומה. ואכן חזרו בית הלל וקיבלו את עמדת בית שמאי ולא עמדו על דעתם, שהרי העיקרון המנחה הוא להקל על האישה, ולא לגרום לסיבוכים מיותרים כאשר היא מבקשת להינשא מחדש.²⁷ גם תבניתה של משנה זאת מובילה ל"השלמות" נדרשות כדי למלא את החלל בדיאלוג שבין בית שמאי לבית הלל.

יבמות פרק טז משנה ג

אין מעידין אלא על פרצוף הפנים עם החוטם, אף על פי שיש סימנין בגופו ובכליו; אין מעידים אלא עד שתצא נפשו. אפילו ראוהו מגוייד, וצלוב על הצלוב,

27 עיין א' חיון, בית שמאי ובית הלל – חקר משנתם ההלכתית והרעיונית, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן 2004, פרק ב עמ' 51 הע' 2.

וחיה אוכלת בו

אין מעידין אלא עד שלושה ימים.

רבי יהודה בן בבא אומר,
לא כל האדם, ולא כל המקומות,
ולא כל השעות שווין.

המשנה דנה במצבים טרגיים כמו מלחמה או קטסטרופה אחרת. (יש לשקול מראש התאמת החומר לגיל התלמידים. כדאי ללמוד את המשנה הזאת ואת שתי הבאות רק בכיתות הגבוהות של בית הספר התיכון.)

המשנה דנה בזיהוי חללים. העיקרון הוא שאין לסמוך על הספק ויש להיזהר לא להתבלבל ולקבוע שההרוג הוא אדם פלוני, בעוד שאולי הוא אדם אחר. כמובן על פי עדות כזאת ניתן להשיא את אשת המת, וחלילה יכולות להיגרם טרגדיות נוספות כשיום אחד יבוא ההרוג ברגליו, ואז יתברר שהילדים שנולדו לאישה מהבעל החדש הם ממזרים. לפיכך המשנה קובעת שיש לזהות את המת רק על פי פרצוף שלם, דהיינו פנים עם האף, ולא לסמוך על בגדים או על חפצים שנמצאים עליו, שהרי היו דברים מעולם שאדם אחד לקח חפצים של אחר והיה קושי בזיהוי (למשל נעליים או חולצה). בשורה השלישית הכוונה היא שניתן לזהות את המת רק עד שלושה ימים לאחר מותו, כי אחר כך הפנים משתנות (אלא אם הגופה נמצאת בקירור). רבי יהודה סבור שיש לדון בכל מקרה לגופו על יסוד הערכות סבירות ואין לסמוך על הספק, אולם מאידך גיסא אין לערום קשיים מופלגים כדי לא להשאיר את האישה עגונה. משנה זאת מזמנת דיון על זיהוי חללים ועל השאלות המסובכות הכרוכות בכך. יש מקום להזכיר שיטות זיהוי מודרניות כמו צילומי שיניים, דגימות דם ועוד (פעולות המכונן לרפואה משפטית). מבחינה ערכית ראוי לעסוק במשנה זאת בחשיבות הפעולות של זיהוי החללים והניסיונות להביאם לקבר ישראל. במשנתנו יש התנגשות בין ערכים, וההכרעה מורכבת: הערך של הזהירות לא להשיא אישה בעוד בעלה חי מצד אחד, והערך לדאוג לאישה אלמנה שבעלה לא ישוב ולאפשר לה להתחיל בחיים חדשים מצד שני.

יבמות פרק טז משנה ז

אמר רבי עקיבא, כשירדתי לנהרדעא לעבר את השנה,

מצאני נחמיה איש בית דלי; אמר לי, שמעתי שאין משיאין את האישה בארץ ישראל
על פי עד אחד,

אלא יהודה בן בבא. ונמתי לו, כן הדברים.

אמר לי, אמור להם משמי, אתם יודעים שהמדינה הזאת משובשת
בגייסות;

מקובל אני מרבן גמליאל הזקן, שמשיאין את האישה
על פי עד אחד.

וכשבאתי והרצתי את הדברים לפני רבן גמליאל,

שמח לדבריי, ואמר, מצינו חבר ליהודה בן בבא.

מתוך הדברים נזכר רבן גמליאל, שנהרגו הרוגים בתל ארזא;

והשיא רבן גמליאל הזקן את נשותיהם,
על פי עד אחד.

והוחזקו להיות משיאין עד מפי עד,

מפי אישה

ואישה מפי אישה,

מפי עבד,

מפי שפחה.

רבי אליעזר ורבי יהושע אומרין, אין משיאין את האישה
רבי עקיבא אומר, לא על פי אישה, ולא על פי קרובים.
אמרו לו,

מעשה בבני לוי שהלכו לצוער עיר התמרים,
וחלה אחד מהם, והניחוהו בפונדק,
ובחזרתו אמרו לפונדקית איה חברנו,
ונמת להם מת וקברתיו;

והשיאו את אשתו.

אמרו לו, לא תהא כוהנת כפונדקית.

אמר להם, ובשתהא כפונדקית נאמנת.

והפונדקית הוציאה להם מקלו, ותרמילו, ומנעלו,
ואפונדתו, וספר תורה שהיה בידו.

משנה ארוכה זאת עוסקת בעדות על אדם שמת שתאפשר להשיא את אשתו ולא להשאירה עגונה. מדובר על שעת השמד ועל צרות וגזרות. הדיון הראשון נוגע בעדות עד אחד. כידוע "על פי שני עדים... יקום דבר", והשאלה היא האם לצורך התרת האישה מעגינותה אפשר לסמוך על עדות עד אחד שמעיד שהבעל מת. שאלה זאת שנויה במחלוקת במשנה. לא רק זאת, אלא יש שהקלו גם בעדות עד מפי עד ולא עדות ישירה, עדות מפי אישה וכו'. כל אלה הן הקלות בדיון עגונה. ר' עקיבא קובע שאין משיאין אישה על פי עדות של אישה אחרת. חכמים מקשים על ר' עקיבא מסיפור על הפונדקית בצוער שהעידה על בן לוי שמת והשיאו את אשתו על פי עדותה. במהלך הסיפור המשנה משתמשת בניב מפורסם: "לא תהא כוהנת כפונדקית?", דהיינו האם לא תהיה אמינותה של אישה יהודייה מכובדת שווה לאמינותה של אישה שאינה מבנות ישראל והיא משמשת כפונדקית? הניב משמש בהקשרים רבים כאשר מבקשים לשמור על כבודם של אנשים נכבדים, לפחות כמו על כבוד אנשים רגילים. ר' עקיבא אינו מקבל את הסיפור כהוכחה הסותרת את דבריו, מפני שלדעתו אמינותה של הפונדקית באה בגלל הוכחות נסיבתיות (היא הראתה את כליו של המת) ולכן האמינו לה, אבל בדרך כלל אי אפשר לקבל עדות אישה על כך שאיש מת. משנה זאת מצטרפת למשניות שלעיל לדיון במאמץ שעשו חכמים להתיר אישה מעגינותה. יש מקום לסכם את שלוש המשניות בדיון כולל על סגנונות הוכחה משפטיים, על עדויות נסיבתיות

ועל הפרוצדורה של דיני הראיות המקובלת כיום.

שלוש המשניות עשירות בביטויים פיוטיים ובהגדים ספרותיים מעניינים. יש מקום לדון בחלקם יחד עם הדיון הערכי המרכזי. דיון זה יכול לשמש כדיון ערכי משובח מפני שהוא מעלה התנגשות בין שני ערכים חיוביים. אין מדובר על הכרעה בין טוב לרע, אלא בין שתי מגמות רצויות וחשובות. מצד אחד גילוי האמת ומניעת הסתבכות האישה בלידת ממזרים, ומצד שני מניעת עגינותה של האישה והשארתה בספק לאורך שנים. דיון ערכי כזה הוא רב ערך מפני שהוא מרגיל את התלמידים להתמודד עם דילמות ערכיות שנדרשת בהן הכרעה בין טוב לטוב ולא בין טוב לרע. גם הדיון בדיני הראיות קשור לערכים חשובים בחינוך הדתי. חתירה לאמת, המקום של עדות נסיבתית ומשקל העדות של אדם פשוט מול אדם נכבד.

9. התנהלות בלתי נורמטיבית של אישה לא נשואה

כתובות פרק א משנה ח

ראוה מדברת עם אחד,

אמרו לה, מה טיבו של זה,

איש פלוני וכוהן הוא

נאמנת;

לא מפיה אנו חיים,

אלא הרי זו בחזקת בעולה לנתין

ולמזר,

עד שתביא ראיה לדבריה.

כתובות פרק א משנה ט

הייתה מעוברת,

מה טיב העובר הזה,

מאיש פלוני וכוהן הוא

נאמנת;

לא מפיה אנו חיים,

אלא הרי זו בחזקת מעוברת מנתין

וממזר,

עד שתביא ראיה לדבריה.

שתי המשניות דנות בשאלת כשרותה של האישה להינשא לכוהן או כשרות התינוק שלה לאחר שהיא נבעלה ואף נכנסה להיריון מחוץ למסגרת הנישואין. הדבר תלוי בשאלה אם היא נבעלה לאדם פסול (כוהן מנוע מלהתחתן עם אישה שנבעלה בעבר לאדם פסול). המילים "ראוה מדברת" בשורה הראשונה נאמרות במשנה בלשון נקייה. הכוונה היא לאישה שנפגשת פגישה אינטימית עם גבר זה. רבן גמליאל ורבי אליעזר קובעים שהאישה נאמנת בנוגע לזהות האיש שהיא הייתה עמו, ואילו רבי יהושע מביע ביקורת על האישה, חושד בה ואינו מאמין לה עד שתביא ראיה לדבריה. הלכה כרבן גמליאל ורבי אליעזר שהאישה נאמנת.

המשנה מזמנת דיון על חובת הצניעות והזהירות שעל האישה לנקוט במפגשים עם גברים, כדי לא לעורר חשד מיותר. כן מדובר במשנה על מצב של היריון מחוץ לנישואין. ההלכה היא שאם האישה מודה בקשרים שהיא קיימה עם איש זר, אפשר להאמין לה בנוגע לזהותו של איש זה. המשנה אינה רואה בעין יפה את מה שהאישה עשתה בקשר המזדמן עם גבר שלא במסגרת נישואין וכניסתה להיריון, אבל מצד שני אם האישה מבקשת לחזור למוטב ולהתחתן עם כוהן באופן מכובד – הרי היא מותרת. גם הילד שנולד הוא ילד כשר ומיוחס לאדם שהאישה מעידה שהוא אביו. המשניות מזמנות דיון ערכי-מוסרי בעל משמעות גדולה למתבגרים בחינוך הדתי. על בסיס דברי המשנה יש מקום לדון במכלול ההתנהלות של צעירים לפני הנישואין ועל מצבים חריגים. יש מקום לדון בשאלה של עניינה של האישה להסתיר או לחשוף את זהות האיש שהוא אבי הילד שלה. המשנה עשירה בהגדים מכוננים שהפכו לביטויים רווחים בשפה ("מה טיבו של עובר זה", "לא מפיה אנו חיים", "מדברת" – כמטפורה ליחסי אישות).

10. התנהלות בלתי נורמטיבית של אישה נשואה

כתובות פרק ז משנה ד

אלו יוצאות שלא בכתובה העוברת על דת משה, ויהודית. איזו היא דת משה

מאכילתו שאינו מעושר,
ומשמשתו נידה,
ולא קוצה לה חלה,
ונודרת ואינה מקיימת.

איזו היא דת יהודית

יוצאה וראשה פרוע,
וטווה בשוק,
ומדברת עם כל אדם.
אבא שאול אומר,
רבי טרפון אומר,
אף המקללת יולדיו בפניו.
אף הקולנית.
ואיזו היא הקולנית
לכשהיא מדברת בתוך ביתה ושכניה שומעין את קולה

המשנה מזמנת התייחסות למושגי יסוד בהתנהגות דתית של בת ישראל. אישה כזאת צריכה לחיות לפי "דת משה ויהודית". "דת משה" פירושה קיום תורת משה ושמירת המצוות, ו"דת יהודית" פירושה מנהגי הצניעות שקיבלו על עצמן בנות ישראל. המשנה קובעת שאישה שאינה עומדת בנורמות המקובלות בדת משה ויהודית יכולה למצוא את עצמה גרושה ללא כתובה. המשנה נותנת דוגמאות אחדות של איסורי תורה שהאישה עוברת עליהם, ובמקרה מסוים אף מכשילה באחד מהם את בעלה, ובכך היא עוברת על "דת משה". המשנה נותנת גם דוגמאות להתנהגות בלתי צנועה של האישה שבהן היא עוברת על "דת יהודית". אבא שאול מוסיף עוד

דוגמה של התנהגות קלוקלת של האישה, כשהיא מבזה ומשפילה את בני משפחתו של בעלה. רבי טרפון מוסיף עוד תכונה של אישה שהיא "קולנית" – דהיינו צעקנית, שכל הרחוב שומע את צעקותיה.

המשנה מזמנת דיון חשוב על התנהגותה של אישה נשואה ועל הנקודות שיש להקפיד עליהן כדי לקיים זוגיות תקינה. כדאי לדון גם על התנהלות ראויה של הבעל אף שהמשנה אינה מזכירה זאת. דברי אבא שאול ור' טרפון רלוונטיים גם להתנהלות הבעל ולא רק לזו של האישה. הדוגמאות שבמשנה מדברות בעד עצמן וניתן ליישם אותן במציאות חיים אקטואלית. יש כמובן לפתח את הדוגמאות האקטואליות למציאות חיים שהתלמידים מכירים טוב יותר (צניעות בלבוש, מקום עבודה מעורב של גברים ונשים, שירות צבאי מעורב וכו').

11. פירוק המשפחה

גיטין פרק ט משנה י

בית שמאי אומרין, לא יגרש אדם את אשתו
שנאמר "כי מצא בה ערוות דבר"
בית הלל אומרין,
שנאמר "דבר".
רבי עקיבא אומר,
שנאמר "והיה אם לא תמצא חן בעיניו"
אלא אם כן מצא בה דבר ערווה,
אפילו הקדיחה תבשילו,
אפילו מצא אחרת נאה ממנה,

משנתנו דנה בסיבות שיכולות להיחשב כמוצדקות להפסקת הקשר בין בני זוג ולפירוק המשפחה. לדעת בית שמאי צריכה להיות סיבה רצינית מאוד להפסקת הקשר, לדעת בית הלל די בסיבה של מה בכך ולדעת ר' עקיבא לא צריכה להיות סיבה כלל, אלא די בכך שהיא אינה מוצאת חן בעיני בעלה והוא מצא אישה נאה ממנה. משנה זאת חשובה מאוד לצורך דיון על היחסים שבין האישה והאישה והעילות הנוגעות למתח ולסכסוך ביניהם. ערכים, מוסר, נאמנות והגינות איש כלפי רעותו מעורבים בדיון במשנה זאת. כדאי לעיין בקהתי המצטט את דברי הגמרא על משנה זאת, בקשר לחומרה שבה ראו חכמים את מי שמגרש את אשתו הראשונה. שאלות מחשבתיות ועקרוניות רבות קשורות למשנה זאת גם בנוגע למהות היחסים שבין בני זוג גם בנוגע להשקפת עולמם של חכמים שונים כפי שהיא מתבטאת בעמדתם בסוגייתנו.²⁸ התבנית הספרותית של המשנה מבליטה את ההדרגתיות בעמדות החכמים מן החמור אל הקל. התבנית גם מבליטה את העיקרון שכל חכם סומך את דבריו על דיוק בפסוק, אבל למעשה מדובר על השקפת עולם עקרונית והפסוק רק מחזק את ההשקפה הזאת.

28 עיין עוד על כך: מ' כהנא, ספרי זוטא דברים, ירושלים תשס"ג, עמ' 353–354; י' גון, נשמת המשנה, עתניאל תשס"ז, עמ' 165; נ' לדברגר, "האשה נקנית בשלש דרכים. שאלת עריכתו ועיצובו של המשניות בפרק הראשון של מסכת קידושין", נטועים, טו (תשס"ח), עמ' 34 ואילך; א' וולפיש, "חקר עריכתו של פרק א' במשנת קידושין" (לעיל, הערה 16), עמ' 63–64.

גיטין פרק ט משנה ג

גופו של גט, הרי את מותרת לכל אדם;

רבי יהודה אומר, ודן דיהוי ליד מני

ספר תרוכין

ואיגרת שיבוקין

וגט פיטורין

למהלך להתנסבא לכל גבר דיתיציבין...

משנתנו מפרשת את לשון הגט. תנא קמא מציע לשון קצרה ותמציתית. ר' יהודה מבקש שבגט יהיו דברים מפורשים לחלוטין בנוגע למעמדה של האישה ולזכותה להתחתן עם איש אחר. לכן הוא מבקש שייכתב בגט כדלהלן: "וזה יהיה לך ממני ספר גירושין ואגרת עיזובין וגט פיטורין ללכת להינשא לכל גבר שתרצי". משנתנו מזמנת דיון על המצב העגום שבו זוג נאלץ להיפרד. על הפרידה להיות חתוכה וחד משמעית. ר' יהודה מבקש שהניתוק יהיה מפורש ולא מסופק או נתון לפרשנויות. התבנית הספרותית מבליטה את ההבדל בין תנא קמא לבין ר' יהודה, והיא יכולה לזמן דיון על הערך של הגינות ובהירות בהתנהלות משפטית בכלל, ובין בני זוג בפרט.

גיטין פרק ד, משנה א

השולח גט לאשתו והגיע בשליח,

או ששלח אחריו שליח,

ואמר לו, גט שנתתי לך בטיל הרי זה בטיל.

קדם אצל אשתו,

או ששלח אצלה שליח,

ואמר לה, גט ששלחתי לך בטיל הוא הרי זה בטיל.

אם משהגיע גט על ידה, אינו יכול לבטלו.

פתיחת פרק זה עוסקת במשבר קיצוני בחיי הנישואים. המשנה דנה במצב שאדם שלח גט לאשתו על ידי שליח ומיד הוא התחרט ורצה לבטל את הגט. אם הוא הצליח לעצור את השליח לפני שהגיע אל האישה, או שהוא עצמו הצליח להגיע אל האישה לפני שהגט הגיע לידיה והודיע לה שהוא אינו מתכוון לגרש אותה, אז הגט בטל. אבל אם השליח הגיע ומסר לאישה את הגט – אי אפשר לבטל אותו. המשנה מזמנת דיון על המצב המורכב שבו אדם מתלבט בנוגע להמשך חיי הנישואין והוא נוקט בצעד, ומיד מתחרט עליו, ואינו בטוח שהוא רוצה להפסיק את נישואיו. המשנה מאפשרת לפתח דיון על הזהירות הנדרשת כדי שהאישה לא תיפול למצב שבו מעמדה האישי אינו ברור, וכן על התביעה מבהעל להיות ברור מספיק בכוונותיו ולא "לשגע" את האישה. תבניתה של המשנה מבליטה את העיקרון ההלכתי שמסירת הגט לידי האישה היא הרגע הקובע את הגירושין. אם הגט התבטל לפני מסירתו האישה אינה מגורשת, אבל אם הגט נמסר לידיה אי אפשר עוד לבטלו. מבחינה ערכית תבנית זאת מזמנת דיון על חשיבות "הרגע הקובע" בכל התנהלות משפטית. כן ניתן להתייחס גם לאחריות של הבעל בפירוק הוגן של הנישואין ולא בדרך של סרבנות גט.

גיטין פרק ד משנה ב

בראשונה, היה עושה בית דין במקום אחר ומבטלו;
 התקין רבן גמליאל הזקן, שלא יהו עושין כן, מפני תיקון העולם.
 בראשונה, היה משנה שמו ושמה, שם עירו ושם עירה;
 התקין רבן גמליאל הזקן, שיהא כותב
 איש פלוני וכל שם שיש לו,
 אישה פלונית וכל שם שיש לה,
 מפני תיקון העולם.

לפנינו שלוש משניות שמשותפות בטיעון "מפני תיקון העולם". משמעות היגד זה היא שחכמים קבעו הלכות ונהלים שתפקידם למנוע תקלות חמורות או קלקולים חברתיים או ניצול לרעה של הגישות יהודית. משנתנו עוסקת בהמשך למשנה הקודמת, במקרה שהבעל שלח שליח עם הגט לאשתו ואחר כך הבעל מבקש לבטל את הגט בבית הדין. רבן גמליאל אסר את הדבר כדי להציל את האישה ממצב שלא יהיה ברור האם היא קיבלה את הגט לפני הביטול או לאחרי. כן התקין רבן גמליאל שאדם יכתוב את השמות בגט בצורה מפורשת לחלוטין, כדי שלא יוכל הבעל להתחכם ולומר שהגט לא היה כשר כי השמות לא נרשמו כראוי. המשנה מזמנת דיון ערכי-רעיוני על "תיקון העולם", וכן דיון מיוחד על הצורך להגן על האישה כדי שלא תהפוך כלי משחק לגחמותיו של בעלה, שמגרש ואינו מגרש אותה.²⁹ תבניתה הספרותית של המשנה מאפשרת לזהות את ההתפתחות מהמצב שהיה בראשונה למצב מתוקן שחכמים דאגו ליצור אותו. "הפזמון החוזר" "תיקון העולם" הוא ערך בפני עצמו כאשר הדיון עם התלמידים צריך להתייחס לחובת המנהיגות, וחובת כל אדם, ליצור תנאי חיים בחברה הוגנת, מוסרית ונטולת זיוף ושקר.

גיטין פרק ד משנה ג

אין אלמנה נפרעת מנכסי יתומים, אלא בשבועה; נמנעו מלהשביע,
 התקין רבן שמעון בן גמליאל, שתהא נודרת ליתומים כל שירצו, וגובה כתובתה.
 והעדים חותמין על הגט, מפני תיקון העולם.
 והלל תיקן פרוזבול, מפני תיקון העולם.

נוותר על שתי השורות הראשונות במשנה זאת ונתייחס רק לשתי השורות האחרונות שבהן כלולות הלכות של תיקון העולם. ההלכה הראשונה קובעת תקנה שהעדים יחתמו על הגט ולא רק יעידו בעל פה על כתיבתו, כדי לצמצם את האפשרות לטענת זיוף הגט. טענה כזאת תסבך את האישה אם היא תחשוב שהגט כשר ותתחתן, ולבסוף יצא לעז שהגט אינו כשר וילדיה ייחשבו כממזרים. ההלכה השנייה מתייחסת לתקנה המפורסמת של הלל, שתיקן את שטר הפרוזבול כדי לאפשר גביית חובות גם לאחר שנת השמיטה. המשנה מזמנת דיון מעניין בנוגע לתיקון העולם הקשור למעמדה של האישה. חכמים מנסים לחסוך ממנה את הסכנה שהיא תתחתן בלי ברור

29 נושא "תיקון העולם" נדון בהרחבה על ידי שגית מור. עיין ש' מור, "תיקון העולם – למשמעותו הקדומה של המונח והשלכותיו על דיני הגירושין בתקופת המשנה", מועד, טו (תשס"ה), עמ' 24-51. לדעת מור המשמעות המקורית של המונח "תיקון העולם" הייתה בויקה למימוש מצוות פרו ורבו. רק בשלב מאוחר יותר הוטען המונח במשמעות של תיקון הסדרים חברתיים.

של מעמדה האישי. המשנה גם מזמנת דיון על הפרוזבול שמוזכר במסכת שביעית, והוא אחד הסמלים לגמישות שמוגלים חכמים בהתאמת ההלכה לתנאי החיים, ולצורך בקביעת פתרונות לשמירת הסדרים כלכליים ראויים על פי ההלכה. הערכים שמשנה זאת מציפה נוגעים לרעיון השוויון והאחווה שבשמיטה, ולסידור שהתקין הלל כדי שניתן יהיה להמשיך ולקיים חיי כלכלה ומסחר גם במוצב של שמיטת כספים בשביעית. הפרוזבול מזמן דיון ערכי משובח, שהרי הוא מגלם התנגשות של שני ערכים חיוביים: דאגה לחלש ולעני מצד אחד, ודאגה לבעל הנכסים שיוכל להמשיך ולתמוך בחלשים ללא פשיטת רגל מצד שני.

12. יחסי שכנות

גיטין פרק ה משנה ט

משאלת אישה לחברתה החשודה על השביעית,

נפה וכברה ריחיים ותנור; אבל לא תבור, ולא תטחן עימה.

אשת חבר משאלת לאשת עם הארץ,

נפה וכברה, ובוררת וטוחנת ומרקדת עימה;

אבל משתטיל למים לא תיגע אצלה, שאין מחזקין ידי עוברי עבירה.

בכולם, לא אמרו אלא מפני דרכי שלום.

ומחזקין ידי גויים בשביעית, אבל לא ידי ישראל;

ושואלין בשלומן, מפני דרכי שלום.

משנתנו מונה הלכות שנוהגות מפני דרכי שלום. יש לתת את הדעת על המעבר מ"תיקון העולם" ל"דרכי שלום". מדובר על שני ערכים דומים, אבל כל אחד מהם מדגיש היבט ערכי מיוחד. בחלק הראשון של המשנה יש דיון על היחסים בין משפחות ה"חברים", דהיינו אלה המקפידים על קלה כחמורה ועל דיני טומאה וטהרה באכילת חולין, לבין אלה שאינם מקפידים על ענייני שביעית וענייני טומאה וטהרה במסגרת הכנת האוכל. המשנה מזמנת דיון חשוב הנוגע ליחסים בין יהודים הנמצאים ברמות שונות של שמירת מצוות. העיקרון המנחה הנלמד ממשנתנו הוא שמפני דרכי שלום יש להשתדל לשמור על קשרים חבריים עד כמה שהדבר אפשרי. המשפט האחרון במשנה חשוב להבנת היחסים בין גויים ליהודים, כדי לשמור על נורמה סבירה של כבוד הדדי. הדיון הערכי-הרעיוני סביב משנתנו נוגע בשאלות השקפתיות ומוסריות חשובות: היחס לאנשים שאינם מקפידים כמונו בשמירת מצוות, היחס החברתי הסביר כלפי גויים והמתח שבין הערכים דין, אמת ושלום.

פרק ה: מסכת משפחה ו"לב לדעת" – למידה משמעותית ערכית ומפנימה

ההצעה לעסוק במסכת משפחה כחלק מלימודי התשתית בחינוך ערכי-רעיוני, או כחלק מלימוד יחידת אישות ומשפחה, עולה בקנה אחד עם הרעיונות של הלמידה המשמעותית כפי שהם מנוסחים בפרויקט של החינוך הדתי "לב לדעת".³⁰ "התוכנית 'לב לדעת', שהוקמה על ידי

30 אתר "לב לדעת", בתוך אתר מנהל החמ"ד במרשתת.

מנהל החינוך הדתי, נובעת מהאמונה כי בתי הספר עשויים להיות מקום בו הלומדים מתפתחים ומעמיקים במהלך הלמידה בכיתתם. מקום בו נוצרים חיבורים חדשים בין עולמות הידע, החיים והלומדים, חיבורים שאינם מסתכמים בהעמסת ידע על הלומד, ידע שאותו התלמיד, בדרך כלל, שב ומשחזר במצבי היבחנות שגרתיים".³¹

מסכת משפחה באה לגעת בשאלות הקיומיות של התלמידים, שאלות המעסיקות אותם אם כשותפים פעילים בחיי המשפחה הגרעינית שלהם ואם לקראת הקמת משפחה משלהם. למידה משמעותית נבחנת בזיקה שבין העיסוק במקורות לבין השאלות הקיומיות של התלמידים. דומה שמקורות מסכת משפחה אכן עשויים לטלטל את התלמידים ולהביא אותם לחשיבה, לדיון ולהסקת מסקנות בנוגע לחיים שלהם עצמם. "כאשר הלמידה מכוונת ומבקשת את האינטראקציה בין עולמו הפנימי של הלומד לבין החומר הנלמד, את ההבנה העמוקה שלו, ואת החיפוש כיצד ניתן ליישם את הנלמד בחייו ובחיי החברה הסובבת אותו, בית הספר מקבל משמעות אחרת".³² הלמידה המוצעת במסכת משפחה, "דורשת גם מן המלמדים להוסיף על הוראת הידע את מרכיבי הדיון, עידוד המחשבה האישית, מיומנות ההקשבה, ויכולת הקבלה של דעות חדשות ומגוונות".³³

בפרק העוסק במחשבת ישראל באתר "לב לדעת" נכתב: "ההגות של חכמי ישראל לאורך הדורות, עוסקת בשאלות הליבה של הזהות היהודית – אמונה, גאולה, ידיעה ובחירה, השגחה פרטית, טעמי המצוות ועוד. אנו ב'לב לדעת' פועלים לאפשר למורה ולתלמיד להפוך את הלימוד בכיתה ללימוד הנוגע בתשתית בניית הזהות היהודית והאמונית, ללימוד אשר מעצב את החיים האמונה וההתנהגות".³⁴ דומה כי לימוד מסכת משפחה נוגע בשאלות של זהות אישית, ושל בניית מערכות יחסים ראויות במשפחה, כבסיס לחיים של אמונה, של תורה ושל מצוות. בצד העיסוק בשאלות "הגדולות" של אמונה, השגחה, שכר ועונש וכו' ראוי לעסוק בשאלות "הקטנות" של קשר ראוי עם שותפים במשפחה, של חינוך ילדים ושל בית יהודי כבסיס ראשוני להשראת שכינה בישראל. דרך ההוראה המוצעת, שבבסיסה העיון במקורות הקצרים שבמשנה, היא דרך מעוררת מחשבה, מזמנת דיון, ומדרבנת את הלומדים להרחבת הדעת ולנקיטת עמדה אישית.

חתימה

הלקט שהוצע במאמר זה יכול לשמש כיחידת לימוד בחינוך ערכי הן בתורה שבעל פה והן במחשבת ישראל. הוא יכול גם לשמש כחומר משלים ליחידת אישות ומשפחה. כמו כן הוא יכול לשמש בסיס לשיעורי חינוך ואהבת תורה, תוך שימת דגש על הנושאים שהתלמידים עצמם יבחרו מתוך הלקט.

ראוי להפוך את לקט המשניות לחוברת לימוד שתכלול חומרי העשרה ועבודה עצמית ושאלות מנחות. ועוד חזון למועד.

31 שם.

32 שם.

33 שם.

34 שם.

"מדוי מצרים": דרשת הר"ן העשירית

חנה דוידסון

המגפה השחורה, התפרצות של מחלה מדבקת, קטלנית ביותר, הנקראת "דבר" בעברית של ימי הביניים, התפשטה מאסיה לכל רחבי אירופה בראשית שנת 1348. אניות מאיטליה הביאו את הדבר לעיר ברצלונה והוא קטל את תושביה בהמונים. שיעור התמותה בעיר הגיע ל-30-40 אחוז, ורובעים שלמים של העיר התרוקנו. בקטלוניה פגעה המגפה בשלטון החוק וגרמה לאי-סדר כלכלי וחברתי. פשוטי העם שחיפשו הסבר מוחשי ומידי לאסון האמינו לשמועות שהיהודים הרעילו את האוויר והמים בברצלונה וביישובים אחרים בקטלוניה, רצחו יהודים והרסו את רכושם. הרדיפות האלה היו מכה נוספת עבור יהודי קטלוניה שנספו אף הם במגפה עצמה.¹

כעבור 13 שנים, בשנת 1361, נשא רבה של הקהילה, רבנו ניסים גירונדי,² דרשה (הדרוש העשירי של הר"ן) ובה התייחס לשמועות על התפרצות נוספת של מגפת הדבר.³ מקובל במחקר לראות את דרשות הר"ן כחיבורים הגותיים שנכתבו עבור קהל קוראים מלומדים ומעולם לא נישאו בעל פה כדרשות לפני קהל שומעים.⁴ ברצוני לטעון שלעומת הקביעה הזאת, הדרשה העשירית של הר"ן היא דרשה במובן הרגיל של המונח. היא נאמרה בעל פה, לפני קהל שומעים, והייתה מיועדת להשפיע רוחנית ונפשית על הקהל. עדויות שהדרשה נישאה לפני קהל ניתן למצוא בשני ביטויים בתוך הדרשה. פעם אחת ציין הר"ן שהרמב"ן פירש אחרת ואז הוסיף: "אלא

1 על המגפה השחורה בספרד והשלכתה על הקהילה היהודית ראה: G. Deaux, *The Black Death*, London 1969, pp. 114-115; R.S. Gottfried, *The Black Death*, New York 1983, pp. 51-53; P. Ziegler, *The Black Death*, New York 1971, pp. 115-117; C. Verlinden, "La Grande Peste de 1348 en Espagne", *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* XVII (1938), pp. 116-119; A. López de Meneses, "Una consecuencia de le Peste Negra en Cataluña: El pogrom de 1348", *Sefarad* XIX (1959), pp. 92-98; Y. Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, II, Philadelphia 1961, pp. 24-25; S.W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, New York 1967, XI, pp. 161-164, ולהלן.

2 נסים בן ראובן גירונדי (הר"ן) נולד בגירונה בספרד בין השנים 1290-1310. עבר לברצלונה, שם כיהן כראש הישיבה ונפטר בין השנים 1375-1380. הר"ן ידוע בעיקר הודות לכתביו ההלכתיים (בעיקר חידושו לתלמוד). הוא היה רופא ושירת כרופא בחצר המלכותית. חיבר שתיים-עשרה דרשות.

3 דרשות הר"ן, עמ' קסא-קעה. על משמעותו של המונח "דרוש" ראה M. Saperstein, *Jewish Preaching, 1200-1800, An Anthology*, New Haven 1989, p. 75.

4 ראה כ' הורוביץ, "דרשנים, דרשות וספרות הדרוש בספרד", בתוך: ח' ביינארט (עורך), מורשת ספרד, ירושלים תשנ"ד, עמ' 318; ספרשטיין (שם), עמ' 14 הע' 22; א' פלדמן, "מבוא", דרשות הר"ן, ירושלים תשל"ז, עמ' 13; "ברם, המתעמק בספר 'הדרשות' רואה בעליל שאין הרקע ההיסטורי או לבטי השעה הביאו לכיטוי של יצירה זו שכן אין בספר זה שום סממני דרשנות ודברי עידוד למוכי יאוש...".

שאיני מאריך שלא להטריח את הציבור".⁵ פעם אחרת הוא כתב: "ואם באתי לפרש היאך, יאריך יותר מדאי".⁶ עצם הימצאות נוסח ב של הדרשה, שהוא מעין סיכום של דברים שנאמרו בעל פה, מחזק את ההשערה הזו.⁷ דיון על מקורן האפשרי של דרשות הר"ן האחרות בדרשות שבעל פה הוא מעבר להיקף העבודה הזאת, אבל אין ספק שיש צורך לעיין בהן מחדש בהסתכלות נטולת דעות קדומות.

מעבר לרמזים האלה שדבריו נאמרו בעל פה בהתחשבות בצרכים של קהל שומעיו, תוכן הדרשה עצמו מעיד על יעדיו של הדרשן. המגפה השחורה אינה נזכרת בדרשה בתור אקטואליה המהגימה את תוכן הדרשה. קריאה יסודית בדרשה מגלה שהמגפה היא עיקר הדרשה והסיבה לחיבורה. בדרשה הפיק הר"ן מתוך פסוקי התורה משמעות דתית לאסון המתקרב, על מנת להעניק לצאן מרעיתו חוסן רוחני לקראת הניסיון. הדרשה מהווה דוגמה לדרשה ספרדית מימי הביניים שבה הדרשן מפיץ מתוך טקסט מסורתי (פסוקי המקרא או דברי חז"ל) מסר רוחני המיועד לקהל שומעיו. המסר הכיל במקרים רבים תוכן גותי או פרשני, אך מטרתו של הדרשן הייתה מוסרית ו/או חינוכית, ובמקרים רבים הנחיית הקהל בדרך הישרה והחדרת האמונה בתורה.⁸

התייחסות רעיונית למגפה השחורה היא נדירה בספרות היהודית בימי הביניים בכלל, ועל אחת כמה וכמה לגבי ההתפרצות הראשונה המועזעת שהותירה רושם חזק על התרבות האירופאית הכללית.⁹ דבר זה מוסיף ערך היסטורי לדרשה. הר"ן לא חידש בהתייחסותו למגפה עצמה. התייחסותו מתאימה להתייחסותם של בני דורו הנוצרים. בדבר אחד בלבד ניתן לחפש עדות היסטורית כלשהי: ייתכן שבסגנון הכתיבה (ואולי גם בטון הדיבור הנעלם מאתנו) ניתן להבחין ברמז לממדים של נזקי המגפה בתוך הקהילה עצמה. גישת הר"ן למגפה השחורה מעניינת מאוד בהיותו רופא שמתייחס למגפה לא מעמדת הרופא, בתוך מאמר מדעי על הנושא, אלא בתור מנהיג רוחני שפונה לקהילה במסגרת דרשה. אף על פי כן, השפעת השכלתו הרפואית של הר"ן ניכרת בפרשנותו.

5 דרשות הר"ן, עמ' קעה.

6 שם, עמ' קעז. הזיקה המדויקת בין הטקסט שבידינו לבין הדרשה שנאמרה אינה ברורה. ייתכן שמדובר בטקסט שנרשם לפני אמירת הדרשה, או עיבוד ספרותי מאוחר יותר על ידי הדרשן עצמו או אחד מתלמידיו. על היחס שבין דרשות שבעל-פה ודרשות שבכתב ראה י' דן, ספרות המוסר והדרוש, ירושלים 1975, עמ' 35-37; N. Ilan, "Between an Oral Sermon and a Written Commentary: A Consideration of Rabbi Joseph ben Shoshan's Polemic in his Avot Commentary", *Anuario De Estudios Medievales* 42/1 (2012), pp. 186-187; ספרשטיין (לעיל, הערה 3), עמ' 5-26; הורוביץ (לעיל, הערה 4), עמ' 317.

7 פלדמן (לעיל, הערה 4) פרסם גם "נוסח ב" של הדרוש העשירי (עמ' קעה-קפט) מתוך כתב יד. הסגנון של הנוסח השני שונה מנוסח הדפוס, אם כי תוכנו זהה. אפשרות אחת היא שהנוסח השני הוא פרי עטו של אחד מתלמידי הר"ן שחיבר את הדרוש בסגנון שלו מדברים שנשא רבו בעל פה. שם, עמ' 36.

8 על אופי הדרשה בימי הביניים ראה בין היתר דן (לעיל, הערה 6), עמ' 26-46.

9 לגבי התייחסות יהודית למגפות החוזרות במשך הדורות הבאים ראה למשל א' גרוס, רבי יוסף בן אברהם חיון: מנהיג קהילת ליסבון ויצירתו, רמת גן תשנ"ג; ר' ברקאי, "על מות ילדים במגיפה השחורה", בתוך: מ' אליאב-פלדמן וי' חן (עורכים), נשים, זקנים וטף, ירושלים 2001, עמ' 67-84; ח' טורניאנסקי (ההדרה ותרגום מיידיש), גליקל: זיכרונות 1691-1719, ירושלים תשס"ו.

ועתה ישראל

בהתאם לכללי הדרשה הספרדית של ימי הביניים¹⁰ הר"ן פתח את דרשתו בהצגת הפסוקים שמהווים "נושא הדרשה", הטקסט שעליו הדרשן דורש. נושא הדרשה העשירית הוא בפרשת עקב, ספר דברים פרק י, פסוקים יב-יג: "וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל מָה ה' אֱלֹהֶיךָ שֶׁאֵל מֵעַמְּךָ כִּי אִם לְיִרְאֵה אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ לְלַבֵּת בְּכָל דְּרָכָיו וְלֹאֲהַבֶּה אֹתוֹ וְלַעֲבֹד אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לֵבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ. לְשָׁמֵר אֶת מִצְוֹת ה' וְאֶת חֻקֹּתָיו אֲשֶׁר אֲנִי מְצַוְךָ הַיּוֹם לְטוֹב לְךָ".
הר"ן שאל על הפסוקים האלה שלוש שאלות:

1. תחילה הביא את שאלתם הידועה של חז"ל ממסכת ברכות לגבי פירוש המילים "כי אם": כיצד אפשר לתאר את המדרגה הרוחנית העליונה ביותר כדבר של מה בכך ("מלתה זוטרתא" בלשון חז"ל)?¹¹ חז"ל תירצו שעבור משה רבנו השגת המדרגה הזו אכן הייתה דבר קל. הר"ן הגיב להסבר הזה בתמיהה מתוך הנחה שמישה היה מודע להבדלים הרוחניים שבינו לבין שאר עם ישראל, והתבטא בהתאם.¹²

2. השאלה השנייה שהציג הר"ן מתייחסת להמשך הפרשה, פרק יא.¹³ הר"ן רואה סתירה בין המדרגה הרוחנית המרוממת שבפסוק "ועתה ישראל" לבין המסר שהובא לכאורה בפרק הבא, כאילו בדור המדבר יראת ה' נבעה מראיית העונשים שבהם פקד ה' את מצרים ואת עדת קורח; איך אפשר להגיע ליראה אמתית מתוך פחד מפני עונש?¹⁴

3. שאלה שלישית (שהיא בעצם שולית): מדוע הכתוב מזכיר דווקא את העונש שקיבלו דתן ואבירם ולא את העונש שקיבל קורח שהיה ראש המחלוקת?

הר"ן מסביר שתשובה אחת יש לכל השאלות והיא שהשגת אהבת ה' ויראת ה' היא דבר קל לבני אדם מצד אחד, וקשה להם מצד אחר. מצד אחד יש נטייה בלב האדם מכוחו השכלי לאהוב את ה', אבל מצד אחר יש לו נטייה מכוח הדמיון להימשך אחרי התאוות והחושיים.¹⁵ (בהבחנה הזו הר"ן השתמש ככל הנראה במונחים ומושגים ששאב מדברי הרמב"ם.¹⁶) על מנת להשיג את המדרגה של אהבת ה' חייבים להשתחרר מכוח הדמיון. אבל כיצד?
לדברי הר"ן, כאשר העולם כמנהגו נוהג כוח הדמיון של האדם נמשך אחרי האשליות והתאוות

10 ראה הורוביץ (לעיל, הערה 4), עמ' 14; ספרשטיין (לעיל, הערה 3), עמ' 63-73.

11 ברכות לג ע"ב.

12 דרשות הר"ן, עמ' קסד-קסו. "ועדיין צריך ביאור בזה, כי הנראה מפשט מאמרם הוא מפני שהיה הדבר קטן אצל משה היה מדמהו כן, עם היותו גדול אצל שאר האנשים, וזה מן התימה, כי אין מדרך המשכיל השלם שידמה מה שהוא נקל אצלו שיהיה נקל אצל כל האנשים..." (שם, עמ' קסה).

13 דברים יא כ-ז: "וַיִּדְעֶתֶם הַיּוֹם כִּי לֹא אֶת בְּנֵיכֶם אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ וְאֲשֶׁר לֹא רָאוּ אֶת מוֹסַר ה' אֱלֹהֵיכֶם אֶת גְּדֻלּוֹ אֶת יְדוֹ הַתְּזָקָה וְזָרְעוֹ הַנְּטוּיָה. וְאֵת אֹתֹתָיו וְאֵת מַעֲשָׂיו אֲשֶׁר עָשָׂה בְּתוֹךְ מִצְרַיִם לְפָרְעֹה מִצְרַיִם וְלְכָל אֶרֶצוֹ. וְאֲשֶׁר עָשָׂה לְחַיִּל מִצְרַיִם לְסוֹסָיו וְלָרַקְבּוֹ אֲשֶׁר הִצִּיף אֶת מִי יַם סוּף עַל פְּנֵיהֶם בְּרִדְפָם אֲחֵרֵיהֶם וַיִּאָּבְדוּם ה' עַד הַיּוֹם הַזֶּה. וְאֲשֶׁר עָשָׂה לָבַם בְּמִדְבָּר עַד בְּאֵסֶם עַד הַמָּקוֹם הַזֶּה. וְאֲשֶׁר עָשָׂה לְדָתוֹ וְלִאֲבִירָם בְּנֵי אֱלִיָּאב בֶּן רְאוּבֵן אֲשֶׁר פָּצְתָה הָאָרֶץ אֶת פִּיהָ וַתִּבְלַעֵם וְאֵת בְּתֵיהֶם וְאֵת אֲהֲלֵיהֶם וְאֵת כָּל הַיְקוּם אֲשֶׁר בְּרַגְלֵיהֶם בְּקָרְבַּי לְיִשְׂרָאֵל. כִּי עֵינֵיכֶם הִרְאֹת אֶת כָּל מַעֲשֵׂה ה' הַגְּדֹל אֲשֶׁר עָשָׂה".

14 דרשות הר"ן, עמ' קסו-קסה.

15 שם, עמ' קסה.

16 ראה רמב"ם, שמונה פרקים, פרק ראשון:

שלו לדברים טפלים, בטלים וזמניים, ומרחיק אותו מעבודת ה'. במצב הזה קשה מאוד להגיע למדרגת האהבה והיראה. אבל כאשר קורה אסון, שהוא לא סתם אסון אלא דבר שחורג מכללי הטבע, מ"מנהגו של עולם", כוח הדמיון נכנע ומודה שה' הוא השולט בעולם והוא מעל מנהגו של עולם, כלומר מעל הטבע. בהזדמנות הזו, השכל יכול להתגבר על הדמיון ולדחוף את האדם להיפרד מהבלי העולם הזה, לעבוד ולאהוב את ה'. במצב כזה קל לאדם לאהוב את ה' וליראה אותו מתוך הנטייה השכלית שלו: "הוא חרד לרגעיו כאשר תראינה דברים מרעידים וצרות מתחדשות אז על כרחו יכנע לבבו הערל וישוב אחר ימינו מלהלחם עם השכל. ובהיות האדם על העניין הזה קל מאד להשיג אליו יראת ה' יתברך ואהבתו לפי שנשאר כח שכלו מבלי חולק ומנגד, והוא לעולם מצד עצמו פונה אל המעלה".¹⁷

כאשר משה רבנו אמר לעם ישראל "כי לא את בניכם אשר לא ידעו ואשר לא ראו את מוסר ה' אלקיכם" (דברים יא ב) הוא התכוון לומר שרק דור שראה את נפלאות ה' מסוגל להגיע לאהבת הבורא ויראת ה'. עבור דור המדבר שראו את "מוסר ה'", את העונשים העל-טבעיים שבהם פקד ה' את מצרים ואת עדת קורח, אהבת ה' הייתה דבר קל. כך תירץ הר"ן עקרונית את הקושיות שהעלה לגבי נושא הדרשה.

ואז הוא פנה לאקטואליה. הר"ן העיד על עצמו שהוא לא הביא את האקטואליה על מנת להדגים את פרשנותו, אלא ההפך: הוא בחר בפסוק זה ("עתה ישראל") ככלי הראוי ביותר להסביר דרכו את האקטואליה:

ואני אומר כי ענינו היום קרוב לענין זה, לכן פתחתי בפרשה הזאת, כדי להביאה אל זה הנסמך, והוא שאבותינו לא ראו את מוסר ה' א-להינו כמו שראינו אנחנו, אבל בזמנם היתה הארץ יושבת ושלוה, עולם כמנהגו נוהג, והנגב והשפלה יושב, עם כל זה היה קטנם עבה ממתנינו. ואם היו בניהם קצת אנשים נפתים אחר מנהגו של עולם לא היה מן התימה. אבל אנחנו ראינו מוסר א-להינו זה י"ג שנה עד שנשתנו סדרי בראשית. כי ירד רע [מאת ה'] בשנה ההיא לרוב יושבי העולם וחלו בהם חלאים משונים אי אפשר שנמשכו למנהגו של עולם, אבל כל משכיל צריך להודות ולומר אצבע א-להים היא. כי החלאים הנוהגים בבני אדם הם קורים בו מצד טבעו, אבל הזרים [המשונים] אינם נופלים בהם בטבעו, אבל [מצד] עונש האלהים בהשגחה עליו.¹⁸

עיקר טענתו של הר"ן הוא שהדבר, בהיותו מחלה משונה, אינו על סדר העולם, כלומר אינו טבעי. הוא בא ישירות מאת ה', לא דרך הטבע, ומהווה "אצבע א-להים" (שמות ח טו). הוא גם "מוסר ה'" (דברים יא ב), עונש או תוכחה. ראיית המגפה נותנת לדור שלו זווית ראייה מיוחדת שלא הייתה לדורות הקודמים.

חוליים רגילים וחוליים משונים

הר"ן הבין את המגפה כתופעה שחרגה מכללי הטבע. על מנת להסביר את התופעה הזו הוא

17 דרשות הר"ן, עמ' קעב.

18 שם, עמ' קעג-קעד. הדיון על המגפה בנוסח ב מופיע בעמ' קפו. הדיון על המגפה בנוסח ב' קצר יותר מהדיון בנוסח א, אבל הוא מכיל את כל הנקודות החשובות ומהווה מעין סיכום של הדברים בנוסח א, ונשמע כמו ניסוח של הערות שנכתבו בהרצאה בעל פה.

הבחין בין שני סוגים של מחלות. הוא הסביר את ההבחנה הזו דרך פרשנות הפסוק בדברים ז טו, מתחילת הפרשה: "וְהִסִּיר ה' מִמֶּנִּי כָּל חָלִי וְכָל מַדְוֵי מִצְרַיִם הַרְעִים אֲשֶׁר יָדַעְתָּ לֹא יִשְׁיִמָּם בְּךָ וְנָתַנָּם בְּכָל שְׁנָאֶיךָ", ועל סמך השכלתו הרפואית פירש הר"ן "כל חולי" כמחלות הנתונות בטבע גוף האדם, ו"מדוי מצרים הרעים" כמחלות משונות שבהן ה' פוקד את האנושות:

וזהו רמוז בפרשה זו שאמר: "והסיר ה' ממך כל חולי וכל מדוי מצרים הרעים אשר ידעת". ופירוש "כל חולי" הם החלאים הרגילים המצויים בבני אדם. ובהם אמר: "והסיר ה' ממך כל חולי", ולפי שכמעט הם טבע באדם מצד שטבעו נוטה אליהם. אבל "מדוי מצרים הרעים" לא אמר "והסיר" כי אותם החליים לא היו מבוססים מטבע האדם כדי שיצטרך להסירם. אבל מבטיח שלא ישימם בו.¹⁹

מחלות שהן "רגילות", "מצויות" ו"נוהגות" בבני אדם הן טבעיות בכך שבטבעו של האדם קיימת נטייה לחלות בהן.²⁰ לעומתן יש מחלות שהן זרות, משונות, רעות, שבני אדם אינם חולים בהן מפאת תכונה נתונה בטבעם, שאין בטבע האדם נטייה לחלות בהן.²¹

פירוש הר"ן מבוסס על פירושו של אברהם אבן עזרא לפסוק: "ועוד תהיה בריא מכל מין חולי ידוע היות כמנהג העולם, וכל מדוי שהיה חוץ המנהג".²² גם הרמב"ן (כנראה בעקבותיו) פירש "כל חולי" – "הנהוג לבא בעולם".²³ ברם, אף אחד מהמפרשים לא פיתח את ההבחנה הזו. האופי העל-טבעי של "מדוי מצרים", רעיון שמרומז בפרשנות הקודמת, הפך ליסודה של דרשת הר"ן. פרשנותו של הר"ן נבעה בעיקר מהשכלתו הרפואית. כפי שמתברר מהקטע שלפנינו, גישתו הכללית של הר"ן למחלה הייתה טבעית, אולם הוא ראה את המגפה השחורה כחולי מסוג אחר, "חולי רע" שמקורו מחוץ לטבע האדם. המקור הרעיוני של דבריו הוא ברפואה היוונית-ערבית. כאשר הר"ן הגדיר כ"מחלה רגילה" כל מחלה שיש בגוף נטייה אליה, הוא התכוון לתורת הליחות, התשתית התפיסתית של הרפואה היוונית-ערבית. לפי השיטה הזו יש בגוף האדם ארבע ליחות (נוזלים), ויש לכל אחת מהן נטייה להתרבות או להשתנות ובכך להפר את האיזון של הליחות בגוף. חוסר האיזון הנגרם על ידי ריבוי של ליחה אחת או יותר גורם לחוסר איזון במזג הגוף (המורכב ממידות ה"חם-קר", "לח-יבש"), והוא הגורם למחלה רגילה.²⁴ הר"ן טען פה שהמגפה לא נגרמת על ידי הפרעת איזון הליחות אלא על ידי גורם שהוא חיצוני לגוף האדם, ולכן הוא גורם על-טבעי.

19 שם, עמ' קעד.

20 "כי החלאים הנוהגים בבני אדם הם קורים בו מצד טבעו... לפי שכמעט הם טבע באדם מצד שטבעו נוטה אליהם". דרשות הר"ן, עמ' קעד. בנוסח ב: "החליים הנוהגים הם במזונחים באדם בטבעו...". עמ' קפו.

21 "אבל הזרים [והמשונים] אינם נופלים בהם בטבעו... שהחליים הרעים והמשונים לא יחולו במקרה, מצד טבע האדם... כי אותם החליים לא היו מסובבים מטבע האדם...". שם.

22 חומש תורת חיים, ספר דברים, בעריכת מ"ל קצנלנבוגן, עמ' עא.

23 שם. ראה גם פירוש רש"י לדברים כח ט: "מכות משונות הבאות על מצרים".

24 לדוגמאות נוספות של שימוש של הר"ן בהשכלתו הרפואית ראה ח' דוידסון, תפיסת הרפואה והמגיה בקהילה היהודית בקטלניה במאות ה-י"ג וה-י"ד, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים 2004, עמ' 142–147, 181–189. על תורת הליחות ויסודות הרפואה היוונית ראה N.G. Siraisi, *Medieval and Early Renaissance*, Chicago 1990.

ואלה ראינו בעינינו

בדרשה הביע הר"ן את התגובה האישית שלו למגפה כאיש דת, כמנהיג ציבור וכרופא. כרופא התרשם הר"ן מהשוני של המחלה שתקפה את העולם ב-1348 מכל חולי שהיה מוכר וידוע עד כה. הר"ן מציין שהאסון היה גדול והוליד שינויים חברתיים רבים ושיעור תמותה גבוה. החריגות הזו העידה בעיניו על כך שהמגפה הייתה דבר על-טבעי, אלוקי. "אצבע א-להים", התערבות ישירה של ה' בהנהגת העולם שחרגה מכללי הטבע ושינתה סדרי עולם.²⁵ בעיניו המגפה לא הייתה רצון ה' שהתבצע באמצעות הטבע, אלא הפרעה בחוקי הטבע. היא נכללת בתוך "מדוי מצרים הרעים".

והנה לשון זה הפסוק מסכים עם מה שמורה עליו השכל והוא שחללים הרעים והמשונים לא יחולו במקרה מצד טבע האדם אבל הוא אצבע א-להים. ואלה ראינו בעינינו מתפשטים וכוללים בשנה ההיא עד שנהפך העולם בשנה אחת יותר ממה שנהפך ונתחלף בזמן קודם במאות שנה וקרה בכמה מקומות כמו שקרה לדתן ואבירם, שכמה אנשים הם וכל אשר להם תמו נכרתו עד שנחלתם נהפכה לאויבים, לא שאומר שאירע זה בעונם, אבל כי היה.²⁶

הר"ן לא היה היחיד מבין עדי המגפה שצינו את האופי המשונה והמוזר של הדבר גם מבחינת סימני המחלה וגם מבחינת עצמתה והיקפה. הדבר גרם לסימנים משונים והיה מידבק וקטלני ביותר, וגרם לשיעור תמותה גבוה מאוד. במקרים מסוימים נגרם המוות תוך שעות ספורות.²⁷ אנשי הדור עמדו תמהים, חרדים וחסרי אונים מול זוועות המגפה.²⁸ רופאים נוצריים ציינו את האופי הפלאי של המגפה ואת חריגתה ממהלך הטבע המוכר להם. חברי הפקולטה לרפואה של פריז, למשל, הודו שתגובתם הראשונה למגפה הייתה תמיחה.²⁹

תמיחתם הייתה מוצדקת. הדבר החיידקי שתקף את העולם ב-1348 בשלושת זוני היה זר לאדמת אירופה. מוצא הדבר היה באסיה, ומשם הוא התפרץ מדי פעם במגפות שונות. הוא תקף את המזרח התיכון ואת אירופה במאות השישית והשביעית, הפחית את האוכלוסייה ונעלם. כאשר לאחר 700 שנה שוב יצא הדבר מאסיה וחזר לים התיכון ולאירופה הוא נראה לתושביה חדש וזר לחלוטין, וסימניו נראו משונים.³⁰ בזנו הראשי גרם הדבר לגידולים נפוחים ולכתמים שחורים בגוף.

25 גישת הר"ן למגפה דומה במידה מסוימת לגישה המסורתית של האסלאם למגפה שהכחישה שהדבר הוא מחלה מידבקת והדגישה שכל מגפה היא רצון הא-לוהים, והוא בלבד, ללא גורם אמצעי המחליא את האדם. ראה: M. Ullmann, *Islamic Medicine*, Edinburgh 1978, p. 92; M. Dols, *The Black Death in the Middle East*, Princeton 1977, pp. 109–110; גוטפריד (לעיל, הערה 1), עמ' 82–83.

26 דרשות הר"ן, עמ' קעד.

27 זיגלר (לעיל, הערה 1), עמ' 28–29.

28 זיגלר (שם), עמ' 17. יעקב בן שלמה הצרפתי בחיבור על המגפה שתקפה בפרובאנס בשנת 1382 ציין אף הוא את ייחודו של הדבר לעומת מחלות אחרות. לשונו דומה ללשון הר"ן: "מיתה משונה היא זו מכל מיתות המתים שבהן מתו זה אלף שנים". בראקי (לעיל, הערה 9), עמ' 74.

29 זיגלר (שם), עמ' 17; E. Grant (ed.), *A Source Book in Medieval Science*, Harvard 1974, pp. 173–174; R. Horrox (ed. and trans.), *The Black Death*, Manchester 1994, p. 158.

30 גוטפריד (לעיל, הערה 1), עמ' 10–12; N.G. Siraisi, "Introduction", in: D. Williman (ed.), *The Black Death*; J. Polzer, *Death; The Impact of the Fourteenth-Century Plague*, New York 1982, p. 9; D. Williman, "Aspects of the Fourteenth-Century Iconography of Death and the Plague", in: D. Williman

הזן השני היה מעורב בדלקת ריאות והיה מידבק וקטלני ביותר. הזן השלישי, הנדיר ביותר, נכנס ישירות לדם וגרם למוות תוך שעות ספורות. (במילים של סופר לועזי: "בני אדם אכלו ארוחת צהריים עם חבריהם וארוחת ערב עם אבות אבותיהם"). בכל הזנים, שיעורי ההדבקה היו גבוהים ביותר; לא הייתה לו תרופה, וחולים כמעט ולא הבריאו אלא מתו תוך פרק זמן קצר. הרופאים התקשו להסביר את התופעה ולא הצליחו לעזור לחולים.³¹ הסימנים המיוחדים והשונים ממחלות אחרות, יחד עם שיעור התמותה הגבוה ביותר, גרמו באותה מידה לתמיהתם של רופאי פריז ולקביעת הר"ן שהמגפה חרגה מכללי הטבע.

אם כן, האופי המשוונה של המגפה הוא שהביא את הר"ן למסקנה שהיא הייתה מעשה א-לוהים, "אצבע א-להים היא".³² השימוש בביטוי הזה שמקורו בדברי חרטומי מצרים (שמות ח טו) מרמז אולי שהמגפה אף היא הייתה מכת עונש כמו מכות מצרים. הר"ן הציג שתי הוכחות שהמגפה הייתה מאת ה': המקרא (פרשנותו על דברים ז טו שראינו לעיל) והשכל: "והנה לשון זה הפסוק מסכים עם מה שמורה עליו השכל והוא שהחליים הרעים והמשונים לא יחולו במקרה, מצד טבע האדם אבל הוא אצבע א-להים".³³

הר"ן הדגיש שמטרת המגפה הייתה להעניש, ללמד מוסר: "מוסר א-להינו", "עונש הא-להים בהשגחה עליו [האדם]". הר"ן ראה את המגפה כעונש על כלל הציבור ולא על הקרבנות עצמם. בקשר למשפחות השלמות שנספו ציין הר"ן: "לא שאומר שאירע זה בעונם, אבל כי היה".³⁴ בגישה הזו דמה הר"ן לאנשי הדת והוגי הדעות הנוצריים שגם הם הבינו את המגפה כעונש מן השמים המיועד לייסר דור של חוטאים.³⁵ באמנות של הדור סימלו את המגפה מלאכים מצוירים יורים חצים מן השמים על בני אנוש.³⁶ הרופאים הסכימו עם דעת הכנסייה ומיהרו להדגיש שתגובה דתית למגפה (כגון תפילה ותשובה) אינה סותרת את הפנייה לרופאים.³⁷

אצבע א-להים

ראינו לעיל שתפיסת המגפה כתופעה פלאית וא-לוהית הייתה משותפת לתגובת הר"ן ולתגובות עמיתיו הנוצריים. דיונו של הר"ן ייחודי בזה שהוא הדגיש את האופי העל-טבעי המובהק של המגפה. רופאי פריס כתבו שהרצון להבין את התופעה הפלאית התגבר על תמיהתם הראשונית והם, כמו גי דה-שוליאק ורופאים אחרים, הציגו הסברים טבעיים לתופעה, במיוחד הסברים אסטרולוגיים.³⁸ למרות הזוועה והתמיהה, ולמרות חריגותה של התופעה, התמודדו רופאי הדור עם המגפה כעם תופעה טבעית וגייסו למאבק נגדה את כל כלי הרפואה, גם את תורת הרפואה

(ed.), *The Black Death; The Impact of the Fourteenth-Century Plague*, New York 1982, pp. 111, 126.

31 זיגלר (שם), עמ' 28-29.

32 דרשות הר"ן, עמ' קעד.

33 שם, קעד. "כל משכיל צריך להודות ולומר אצבע א-להים היא". שם, עמ' קעג-קעד.

34 שם, עמ' קעג-קעד.

35 הורוקס (לעיל, הערה 29), עמ' 95.

36 פולצר (לעיל, הערה 30), עמ' 113.

37 הורוקס (שם), עמ' 163.

38 גראנט (לעיל, הערה 29), עמ' 773-774; הורוקס (שם), עמ' 158-163.

העיונית וגם את שיטותיה המעשיות. מחברים נוצריים, הן רופאים והן אנשי דת, הבינו את המגפה כסימן של חרון האל ולהתקרבות אחרית הימים, אבל בו בזמן הציגו הסברים טבעיים למגפה.³⁹ במאמרים מלומדים על מחלת הדבר, האמונה שהמגפה הייתה מעשה א-לוהי לא מנעה מהם לחפש הסברים טבעיים. בהיות הא-לוהים הסיבה הראשונה לטבע ומחוקק חוקיה, דיון על הסיבות המידיות למגפה לא סתר את האמונה בגורם העליון הא-לוהי.⁴⁰

לעומתם הדגיש הר"ן שהמגפה הייתה "אצבע א-להים", התערבות ישירה של ה' בהנהגת העולם. בעיניו לא הייתה המגפה רצון ה' שהתבצע באמצעות הטבע אלא הפרעה בחוקי הטבע, תופעה אל-טבעית שסתרה את כללי הטבע. כפי שראינו לעיל, הר"ן פירש ש"כל חוליו" הם החולאים הרגילים אשר נתונים בתוך גוף האדם ושה' יסיר מעם ישראל, ו"מדוי מצרים" הם החולאים המשונים שבני אדם חולים בהם רק כאשר ה' פוקד בהם את האנושות.

שמועות מבהילות

לאחר שתיאר את מחלת הדבר בכלל כחולי רע ומשונה הגיע הר"ן לאקטואליה של ממש: השמועות על התפרצות נוספת של המגפה בארצות קרובות לקטלוניה. הר"ן תיאר כיצד בואה של המגפה המתחדשת גורם לפחד ולבהלה בקרב הציבור: "וגם אנחנו בימים האלה ובזמן הזה שמועות יבהלנו תמיד, שקורה בארצות אינן רחוקות ממנו מאד כמו שקרה במקומותינו וכאשר ראינו בעינינו".⁴¹ בצדק פחדו: התפרצותו של הדבר ב-1361 זכורה במיוחד לרעה כי היא קטלה בעיקר את הילדים שנולדו מאז המגפה הראשונה.⁴²

המסר שהר"ן מעביר לקהל שלו, הלך לדור שלו הוא: זכינו. זכינו לזווית ראייה רוחנית מיוחדת ולהזדמנות מיוחדת להתעלות רוחנית. הוא פונה לקהל שלו ומבהיר: עכשיו, לאור מה שעברנו ומה שאנו עומדים לעבור, יהיה קל לנו להגיע לאהבת ה' וליראת שמים. חוויית המגפה הייתה צריכה להשאיר רושם רוחני על כל מי ששרד אותה. לעומת הדורות הקודמים אשר תפסו את המציאות כטבעית וחומרית והתנהגו בהתאם, דור שרידי המגפה שראו כיצד ה' הפר את חוקי הטבע צריך להיות מסוגל במיוחד לדחות את אשליית העולם ולהתקרב אל ה'. דור המגפה הוא כמו דור יציאת מצרים: "ועתה אחרי זאת, איך ישאר ליצרנו הרע ולדמיון הכוזב פתחון פה... הלא עינינו אשר ראו את מוסר ה' אלהינו ואת ידו החזקה ויאמרו לנו לבל נפנה אל רהבי הזמן כי שקר נסכם, ונקל עלינו לשוב אל הש"י בלב שלם כאשר גזר שכלנו, כי אין עליו ליאות בזאת ומונע

L.A. Smoller, "Of Earthquakes, Hail, Frogs, and Geography; Plague and the Investigation of the Apocalypse in the Later Middle Ages", in: C.W. Bynum and D. Freedman (eds.), *Last Things: Death and the Apocalypse in the Middle Ages*, Philadelphia 2000, pp. 172, 183–186.

J. Arrizabalaga, "Facing the Black Death: Perceptions and Reactions of 100 עמ' (שם)", in: L. García-Ballester et al. (eds.), *Practical Medicine University Medical Practitioners*, in: L. García-Ballester et al. (eds.), *Practical Medicine from Salerno to the Black Death*, Cambridge 1994, p. 249. ראה את רצון האל המתבטא בשינוי במערכת המוכבים כגורם למגפה. ראה דוידסון (לעיל, הערה 24), עמ' 252–267.

41 דרשות הר"ן, עמ' קעד, הדרוש העשירי, נוסח ב: "ועוד לא פסקה אבל הולכת פעם הנה ופעם הנה...". עמ' קפו.

42 גראנט (לעיל, הערה 29), עמ' 774; גוטפריד (לעיל, הערה 1), עמ' 130–131.

ומעכב, אין שטן ואין פגע רע".⁴³

ייסורי אהבה

אף שהר"ן תיאר את המגפה כעונש מאת הא-לוהים, עיקר דבריו בדרשתו העשירית הוא שהמגפה באה בתור ייסורי אהבה; צרות שבאות על צדיקים לא כעונש על מעשיהם אלא כהזדמנות להתקרב אל ה' ולעבוד אותו. בפועל אין הן צרות אלא חסדי ה' לצדיקים הבאים לעזור להם להתקרב אליו יותר. המסר של הר"ן לקהל היה שגם הניסיון המתקרב יהווה עבורם ייסורי אהבה. הסיבה לכך היא (כפי שראינו לעיל) שכאשר העולם כמנהגו נוהג האדם נמשך אחר הדמיון שלו שמושך אותו לדברים טפלים, בטלים וזמניים, ומרחיק אותו מעבודת ה'. בתקופת מגפה, או כל תלאה שאינה "על סדר מנהגו של עולם", נכנע הדמיון ומודה "כי יש א-להים שופטים בארץ למעלה ממנהגו של עולם, והוא חרד לרגעיו כאשר תראינה דברים מרעידים וצרות מתחדשות..."⁴⁴. כל דבר שהורג מדרכי הטבע מוכיח את הימצאותו של ה' מעל הטבע ושולט בטבע. בנוסף, כאשר רע לאדם אין דמיונו יכול לפתותו בתענוגי העולם הזה. בהזדמנות הזו, השכל יכול להתגבר על הדמיון ולדחוף את האדם להיפרד מהבלי העולם הזה ולעבוד ולאהוב את ה'.⁴⁵ הר"ן סיכם את דבריו במילים אלה: "שכאשר תקרינה בעולם מצוקות ותלאות, הוא יותר נקל לאדם לשוב לבוראו".⁴⁶ ניכר בדברי הר"ן על ייסורי אהבה ניסיון לעודד את רוחו של קהל מבוהל ומפוחד.

גם אנשי דת נוצריים תיארו את המגפה כברכה רוחנית וכסימן לחסד עליון כי היא דוחפת בני אדם לחזור בתשובה ולהינצל מעיני גיהנום, שהרי בימים הטובים אנשים שוכחים את מקור החיים.⁴⁷ הוגי דעות מוסלמיים ראו את המגפה כעונש ללא מאמינים, אבל חסד עליון והזדמנות למוות קדושים למאמינים.⁴⁸ האסלאם הדגיש שהחולי בכלל הוא חסד שהא-לוהים נותן לחסידיו כהזדמנות להתכפר על העוונות בעולם הזה ולהיכנס טהורים לעולם הבא. האמונה הזו חדרה למחשבה היהודית בארצות האסלאם, הן בהגות והן בתודעת הציבור. היא משתקפת במחשבתו של רב סעדיה גאון ובהתכתבויות אישיות בין חולים וקרוביהם הנשמרות בגניזה של קהיר.⁴⁹ לדעת הר"ן, המגפה הייתה צריכה להשאיר רושם רוחני על כל מי ששרד אותה. הוא כתב שאינו מופתע שבדורות הקודמים אשר "בזמנם הייתה הארץ יושבת ושלווה עולם כמנהגו נוהג" היו "אנשים נפתים אחר מנהגו של העולם", כלומר שתפסו את המציאות כטבעית וחומרית והתנהגו בהתאם. הדור של הר"ן, ששרד את המגפה השחורה, זכה לזווית ראייה רוחנית מיוחדת: "אבל אנחנו ראינו מוסר אלהינו... אי אפשר שנמשכנו למנהגו של עולם...⁵⁰ הלא עינינו אשר ראו

43 דרשות הר"ן, עמ' קעד.

44 שם, עמ' קעב.

45 שם, עמ' קע-קעו.

46 שם, עמ' קעו.

47 הורוקס (לעיל, הערה 29), עמ' 98, 111.

48 דולס (לעיל, הערה 25), עמ' 109-110; גוטפריד (לעיל, הערה 1), עמ' 82-83, 113-114. הר"ן כמובן לא אימץ את מציאות האסלאם למאמינים: להישאר במקום מוכה הדבר ולמות מוות קדושים כמגפה. שם.

49 L. Trembolyer, "Disease: A Sign of Piety? Some Moral Associations of Disease in Medieval Society", *Korot* 10 (1993-1994), pp. 137-141.

50 דרשות הר"ן, עמ' קעג.

את מוסר ה' א-להינו, ואת ידו החזקה, ויאמרו לנו לבל נפנה אל רהבי הזמן כי שקר נסכם, ונקל עלינו לשוב אל הש"י בלב שלם כאשר גזר שכלינו..."⁵¹ מן הקטע הזה מתברר שלדעת הר"ן, דור שרידי המגפה שראה כיצד ה' הפר את חוקי הטבע על מנת להעניש ולהוכיח צריך להיות מוכן יותר מבחינה נפשית לדחות את הבלי הזמן ולחזור בתשובה. ניתן לשאול האם דברי הר"ן מצביעים על כך שהוא אכן ראה שינוי בתודעת הקהל בעקבות המגפה, נטייה לחזרה בתשובה ומשיכה לחיי הרוח. דבריו נשמעים יותר כהטפת מוסר, ניסיון להסיק מסקנות וללמוד לקחים מהמגפה עבור קהל שלא הסיק את המסקנות ולא למד את הלקחים, ולא הושפע רוחנית מהאסון (לפחות לא לאחר 13 שנים).

מוסר ה' א-להיכם

השימוש החוזר של הר"ן בביטוי "מוסר ה' א-להיכם" לתיאור המגפה מיועד להשוות בין הדור של הר"ן, ניצולי המגפה, לדור יציאת מצרים שראה את נפלאות ה': "אבל אנחנו ראינו מוסר אלהינו... אי אפשר שנמשכנו למנהגו של עולם... הלא עינינו אשר ראו את מוסר ה' א-להינו, ואת ידו החזקה..."⁵² אם כן, המסקנה המתבקשת היא שגם הדור שלו, כמו דור יציאת מצרים, מסוגל להבין את דברי משה לעם ישראל: "וַעֲתָה יִשְׁרָאֵל מָה ה' אֱ-לֹהֶיךָ שְׂאֵל מֵעַמְךָ כִּי אִם לִיְרָאָה אֶת ה' אֱ-לֹהֶיךָ". לדור המגפה, כמו לדור המדבר, דבר קל הוא לעבוד את ה'. בזה הר"ן חוזר לפסוק הראשי, ה"נושא" של הדרשה, וסוגר את המעגל הפרשני: "כי כאשר תקרינה תלאות, אין הדמיון הנטוע באדם נלחם עם השכל, ולכן קל אצלו לאהוב את הש"י ולהתענג במה שטבעו נוטה להתענג בו. וזה מה שאמר משה לישראל: מה ה' א-להיך שואל מעמך כי אם ליראה, כמו שאמר כי אתם ראייתם את מוסר א-להיכם קל אצלכם להשיג זאת המדרגה"⁵³.

בסוף הדרשה הר"ן מזכיר עבירות ספציפיות שהיו חמורות ביותר בעיניו וגם נפוצות בזמנו: שבועות שווא, חרמות ציבור ושנאת חנם. הוא אינו מטיף לקהל במפורש לתקן את המעשים האלה, אבל הרמז ברור. בנוסף הוא קורא לכל אחד משומעיו לתקן את הדברים שבהם הוא נכשל אישית.⁵⁴

זנתנם בכל שנאיך

בזמננו, בקרב הציבור היהודי, קיימת דעה רווחת, מעין אמונה עממית, שהיהודים ניצלו מהמגפה השחורה. אין בסיס לתפיסה הזו, והיא אינה מקובלת במחקר.⁵⁵ עדויות על ההשלקות החברתיות

51 דרשות הר"ן, עמ' קעד.

52 שם, עמ' קעג-קעד.

53 שם, עמ' קעה-קעו.

54 שם, עמ' קעו-קעח.

55 בער (לעיל, הערה 1), עמ' 24-25; ב"צ דינור, ישראל בגולה, תל אביב 1972, עמ' 625; גוטפריד (לעיל, הערה 1), עמ' 51-53; זיגלר (לעיל, הערה 1), עמ' 115-117. בסרגוסה שרדה רק חמישית מוהקהילה היהודית והיא נפלה לעוני חמור. דינור, שם. ברם, פירוש אנונימי על התורה בכתב-יד ספרדי שנכתב כשלושים שנה לאחר המגפה טוען שהיהודים ניצלו מן המגפה. הטענה הזאת סותרת את העדויות אחרות ואולי נוצרה כאשר ריחוק הזמן מטשטש את הזיכרון הכללי: "החולי הזה {כנראה המגפה השחורה} אשר נתפשט בכל האומות זה לו כמו שלשים שנה או יותר... שלא הזיק לכל בני ישראל" (כתב-יד ניו יורק, בית המדרש לרבנים L. 989. ס' 24196. מאה יד-טו, כתב ספרדי. פירוש

של המגפה (ואולי גם של הרדיפות שבעקבותיה) בקהילה היהודית עולות מן השו"ת של חכמי קטלוניה.⁵⁶

למרות זאת, ייתכן שתיאור המגפה על ידי הר"ן משקף את התפיסה שהמגפה השחורה הייתה מכה שנפלה בעיקר על הלא-יהודים. מה הרמזים לכך? קודם כול הפרשנות עצמה: הר"ן נמנע מלהסיק את כל המסקנות האפשריות מההקבלות שעשה בין דורו לבין דור יציאת מצרים. ניתן לשאול האם הוא רמז לדברים שהוא לא היה יכול (מפחד השלטון או הסביבה) לומר במפורש? נתחיל בפסוק המפתח: דברים ז טו. לפי פירוש הר"ן, "מדוי מצרים" הם החולאים המשוונים שבני אדם חולים בהם רק כאשר ה' פוקד בהם את האנושות. הפסוק מבטיח שה' לא יפקוד את עם ישראל במחלות אלה אלא יפקוד בהן את שונאיהם. בשנת 1348 התפשטו בעולם "מדוי מצרים", חולאים משוונים ולא טבעיים, "עד שנשתנו סדרי בראשית".⁵⁷ האם רמזו הר"ן לסוף הפסוק, "וַיִּתְּנֵם כְּגֵל שְׂנְאֵיךָ"? כלומר, האם הוא רמז שתושבי האזור הלא-יהודים היו הקרבנות העיקריים למגפה? ניתן לשאול אותה שאלה לגבי המילים "מוסר ה' א-להיכם" הנזכרות שוב ושוב בדרשה. המשך הפסוק הוא: "אֵת גְּדָלוֹ אֵת יְדוֹ הַחֲזָקָה וְזָרְעוֹ הַנְּטוּנָה. וְאֵת אֲהַתְּיוֹ וְאֵת מַעֲשָׂיו אֲשֶׁר עָשָׂה בְּתוֹךְ מִצְרַיִם" (דברים יא ב-ג). דור המדבר ראה את מוסר ה' בעיקר בעונש שה' עשה למצרים. אם נמשיך את ההקבלה, האם "מוסר ה'" בימיו של הר"ן גם הוא העונש שה' נתן לגויים? כמו כן, שימושיו החוזר של הר"ן במילה "ראינו" בקשר למגפה (כגון "אבל אנחנו ראינו מוסר א-להינו זה י"ג שנה", "ואלה ראינו בעינינו מתפשטים וכוללים") יכול להצביע על צפייה מהצד בצרות של אחרים, כמו בפסוק "כִּי עֵינֶיכֶם הִרְאֵת אֵת כָּל מַעֲשֵׂה ה' הַגְּדֹל אֲשֶׁר עָשָׂה" (דברים יא ז) כאשר הכוונה למכות, קריעת ים סוף ועונשם של דתן ואבירם.

דבר נוסף שמעורר שאלות הוא ניסוחו הר"ן בקטעים שבהם הוא מתאר את המגפה. תיאורו סתמי, נטול רגש ומגע אישי: "כי ירד רע [מאת ה'] בשנה ההיא לרוב יושבי העולם וחלו בהם חלאים משוונים"; "וקרה בכמה מקומות כמו שקרה לדתן ואבירם שכמה אנשים הם וכל אשר להם תמו נכרתו עד שנחלתם נהפכה לאויבים לא שאומר שאירע זה בעונם אבל כי היה".⁵⁸ בנוסף, קשה להאמין שהר"ן היה משווה משפחות יהודיות למשפחות דתן ואבירם. ברור שכאן לפחות הכוונה למשפחות לא-יהודיות.

המרכיב הבולט ביותר בתיאור הר"ן הוא העדר התייחסות מפורשת לנספים יהודים. הר"ן אינו מקונן, אינו מתאבל ואינו בוכה על יהודים שמתו במגפה. החסר הזה מעורר תמיהה ופותח פתח לשאלות לגבי מספר הנספים היהודים. אף על פי כן, ברור שמתוך שתיקתו אין להסיק מסקנות ברורות. ייתכן גם שיש סיבה אחרת לסגנונו הקשורה למטרתו בחיבור הדרשה: הרגעת הקהל. אם כן, הר"ן בכוונה נמנע מלפתוח צלקות ותפס עמדה מרוחקת המאפשרת התבוננות באסון

על התורה, עמ' 16א).

56 תשובה של הריב"ש מעידה על שינוי בניהול הכספי של הקהילה בעקבות המגפה: "וכבר היה נהוג כברצלונה קודם המגפה הראשונה שרוב גדולי הקהל היו מלויים לקהל סכים נוראים לרבית קצוצה..." (תשובות הריב"ש, ד' מצגר [עורך], ירושלים תשנ"ג, סימן ת"ג, עמ' תרכט). השימוש במגפה לסימון פרק זמן מעיד על עצמת הרושם של המגפה על תודעת הקהל ועל השלכותיה החברתיות בקהילה היהודית.

57 שם, עמ' קעג.

58 שם, עמ' קעד.

המתקרב בקור רוח על ידי הפקת משמעות דתית. דבר אחד ברור: הר"ן מעיד בצורה מפורשת שבזמן שהוא כתב את הדרשה, בשנת 1361, היהודים, כמו הגויים, נבחרו משמועות על התפרצות מחודשת של המגפה. מובן שזיכרון הסבל ב-1348 הוא הגורם לפחד מהשמועות ב-1361, וכפי שמוזכר לעיל הוא גם המניע לחיבור הדרשה.

סיכום

מניתוח הדרשה ראינו שדרשת הר"ן העשירית היא דרשה לכל דבר:

- היא עוסקת בפרשנות המקרא מתחילתה ועד סופה. הר"ן מתחיל ומסיים בפירוש פסוק הנושא "ועתה ישראל", פירוש שהוא לפי הפשט, תוך כדי פיתוח טיעונו בעזרת פירוש פסוקים אחרים מאותה פרשה, בפרקים ז ו-יא.
- הר"ן מטיף מוסר לקהל שלו. הוא קורא להם לראות את הצרה המתקרבת כהזדמנות לחזור בתשובה, ואף מצביע על עברות נפוצות שבהן הציבור כולו צריך לתקן את מעשיו, בנוסף לתשובה הפרטית של כל אחד.
- הר"ן מעודד את מצב רוחו של הקהל שלו כאשר הוא מגדיר את הצרה המתקרבת כהזדמנות, כזכות רוחנית וכייסורי אהבה. הוא בעצם מכין אותם נפשית להתמודד עם התפרצות מחודשת של המגפה.

חשוב להדגיש שהמגפה המתקרבת היא הנושא העיקרי של כל הדרשה כולה. ביאורי הפסוקים והמישור הרעיוני הם הרקע למגמתו המרכזית, הכנת הקהל לביאת הדבר בכך שהוא מייחס לו משמעות דתית. לאור כל זה רצוי לבחון מחדש את הנטייה במחקר לראות את דרשות הר"ן כחיבורים הגותיים גרידא. הדרשה שלפנינו חריגה בהתייחסותה הישירה והמפורשת למאורע היסטורי, אך אופיינית לדרשות הר"ן בכלל בעומקה הרעיוני-הגותי, המאפיין המובהק של דרשות הר"ן, ובשימוש שעשה מחברה בהשכלתו הרפואית ככלי פרשני וככלי עזר לפיתוח הרעיוני.

הר"ן לא חידש בהתייחסותו למגפה עצמה. יהודים ונוצרים, רופאים ואנשי דת ראו את המגפה כדבר "משונה" החורג מכללי הטבע. הר"ן הפך את התפיסה הזו לבסיס פרשני לדברים ז טו ("מדוי מצרים") ולבסיס הרעיוני של כל הדרשה. לזה הוא הוסיף גישה ייחודית: המגפה השחורה מהווה סתירה לחוקי הטבע ולא נעשתה בתוך מערכת הטבע.

בדרשה שלפנינו, מטרת הדרשן הייתה כפולה: התעוררות רוחנית שהיא גם לשמה וגם לשם חיזוק נפשי לקראת האסון המתקרב. רואים בדרשה את היכולת של הדרשן המיומן להפיק משמעות הגותית-דתית מן הפסוקים. רואים גם את שימושו בידע חיצוני (במקרה שלנו השכלתו הרפואית) בפירוש הפסוקים. בעיקר רואים את יכולתו להפיק מהפסוקים מסר שיענה לצרכים הרוחניים המידיים והמיוחדים של הקהל שלו. בפרשנותו חידד הר"ן ופיתח את משמעותם של הפסוקים על מנת להעניק להם משמעות המיועדת לעת צרה בקהל מסוים, אך בו בזמן פרשנות עמוקה ונצחית.

תופעת החילון במושבות הראשונות והניסיונות להילחם בתופעה דרך מערכות החינוך

דני שפילמן

מבוא

רוב מקימי המושבות הראשונות בתקופת העלייה הראשונה (1882–1904), ובמיוחד המושבות שהוקמו בעשור הראשון של תקופה זו, היו אנשים המוגדרים "דתיים"; שומרי תורה ומצוות. בבואם לארץ ישראל הייתה כוונתם ללא ספק להמשיך לקיים את אורח חייהם המסורתי, והדברים באו לידי ביטוי ברבות מתקנות היסוד של המושבות. למרות מגמות אלו אנו מוצאים שברוב המושבות, אם לא בכלן, הייתה האווירה השלטת ברחוב בדור הבנים, ובצורה בולטת עוד יותר בדור הנכדים, חילונית כמעט לחלוטין.

על הגורמים העיקריים לתופעת החילון בתקופה זו נכתבו מאמרים וספרים רבים. מאמר זה יתמקד בשאלה כיצד הגיבו אנשי דור המייסדים לתופעה. האם הייתה התנגדות אקטיבית לאווירה החילונית שהלכה והשתלטה על הפרהסיה במושבות? האם הייתה ביקורת על מערכות החינוך שנוצרו ואשר היוו את הגורם המרכזי לשינויים אלו? האם הורים ניסו לשנות ולהשפיע על הקורה בבתי הספר כדי לשמר את אורח החיים המסורתי או שמא השלימו, ואולי גם הסכימו, עם התהליכים החינוכיים העוברים על ילדיהם בארץ הקודש?

מאמר זה מטרתו לנסות לענות על שאלות אלו. ברור שהתשובות אינן חד משמעיות, ומושבה אחת אינה דומה לחברתה. לפיכך נבחרו למחקר זה מושבות מספר אשר לכל אחת מאפיינים המיוחדים לה. על מנת להבין את אופי המאבקים ואת ההתמודדויות של הצדדים, נקדים ונתאר את מערכות החינוך במושבות.

רקע: מקומה של הדת בחיי המושבות

מקובל לשייך למושבות העלייה הראשונה שהוקמו בין השנים 1882 ל-1904 28 יישובים¹, אך מאמר זה יעסוק בעיקר במושבות שהוקמו עד לאמצע שנות ה-90. רבות מהמושבות שהוקמו בסוף שנות ה-90 ואילך היו מבוססות כבר על בני הדור השני של המושבות או על ציבורים אחרים שאינם כלולים מלכתחילה בקטגוריה של אנשים דתיים כפי שהיו אנשי המושבות הראשונות. כאמור, רוב אנשי המושבות של הגל הראשון היו אנשים דתיים, בעלי משפחות המנהלות אורח

1 ר' אהרונסון, "שילבים בהקמת מושבות העלייה הראשונה", בתוך: מ' אליאב (עורך), ספר העלייה הראשונה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 83.

חיים דתי. ברור היה להם שהקהילות החדשות שהם עומדים להקים תהיינה בעלות אופי דתי, כאשר כל החברים יהיו מחויבים למסורת אבותיהם. בראשון לציון, בראש פינה ובפתח תקוה הדברים אף הוזכרו במפורש בתקנון המושבות.² בפתח תקוה נכתב בספר התקנות בתרמ"א שכל חבר צריך לחתום על ההצהרה: "קבלנו עלינו לקיים כל המצוות התלויות בארץ... בכל דבר שיש מחלוקת פוסקים ישאלו לרבני ירושלים האשכנזים".³ אפילו בגדרה הבילוויית, אשר מייסדיה היו שונים מרוב אנשי המושבות בהיותם רווקים ופחות מחויבים לשמירת המצוות, התחייבו כולם על שמירת שבת בפרהסיה, וגם החינוך בימיה הראשונים של גדרה היה חינוך מסורתי.⁴ אמנם לא הייתה אחידות בין המושבות ברמת שמירת המצוות ובאדיקות של אורח החיים הדתי, אך לגבי הנושאים העיקריים, כגון שמירת שבת, כשרות, טהרת המשפחה וחינוך מסורתי ההלכה המסורתית הייתה מקובלת על כלל הציבור. בית הכנסת היה בדרך כלל הבניין הציבורי הראשון שנבנה במושבה, וחילול שבת בפרהסיה היה תופעה נדירה.

כאן ראוי לציין שלמתיישבי העלייה הראשונה לא הייתה מנהיגות רוחנית. למעט פתח תקוה וראשון לציון לא היו מינויים של רבנים במושבות, זאת אף שיש להניח שרוב המתישבים הגיעו מקהילות בחו"ל שהונהגו בידי רבנים. ' קניאל מונה סיבות מספר לתופעה זו: לא נמצאו בין העולים אנשים המתאימים לרבנות; רוב העולים היו אנשים פשוטים; רובם היו אנשי המעמד הבינוני ופחות מכך ולא היו להם האמצעים לממן משרה של רב.⁵

היו אמנם מושבות שבהן נשבו רוחות ההשכלה, אך ככלל, בשנים הראשונות לא כוונה רוח חדשה זו כהתרסה כנגד הדת או כנגד האידיאולוגיה הדתית. מבחינתם, ההשכלה ולימוד שפות זרות היו כלים חשובים שנצרכו כדי להתמודד עם האתגרים החדשים שנכחו להם בדרך החדשה בבניין הארץ, והם לא נתפסו כנוגדים את רוח הדת או את הלכות הדת. בעניין זה אפשר לציין שהמושבות שבהן הייתה פתיחות ללימוד שפות זרות ומקצועות חול היו ראשון לציון, רחובות, זכרון יעקב וחלק ממשפחות פתח תקוה, ולעומתן משמר הירדן, ראש פינה ועקרון היו בעלות אופי חרדי יותר.

גורם מכריע בכל הקורה במושבות היה כמובן הברון אדמונד דה רוטשילד מפריס, הוא "הנדיב הידוע" שתמך ברוב מושבות העלייה הראשונה. הברון היה אדם דתי ושומר מצוות, וכאשר קיבל על עצמו את האחריות על המושבות ההולכות ונבנות בארץ ישראל היה קיום אורח חיים דתי בקהילות אלו נושא קרוב מאוד ללבו. בשנת 1893, בביקורו בזכרון יעקב, נאם לפני נשות המושבה והסביר להן את ציפיותיו מהן: "...שלחנה את בניכן ובנותיכן בכל יום ויום לבית הספר ללמוד עברית וידעו את התורה המכילה בתוכה מלבד החוקים והמצוות, גם מוסר ומידות נעלות... ולחיות לפי רוח דתנו. התרגלנה אתן ובנותיכן להתפלל בכל יום" וכו'.⁶ ברור מתוך דברים אלו

2 ' קניאל, "ראשית צמיחתו של היישוב החדש בירושלים", בתוך: ספר העליה הראשונה, שם, עמ' 276. ראה שם הערות 18-19.

3 ב"צ יאדלר, בטוב ירושלים, בני ברק 1967, עמ' קנא.

4 ד"ר ח' חיסין מספר שיי"מ פינס לא אישר לו חלקה עד שיתחייב לאורח חיים דתי. ד' יודילוביץ, ספר ראשון לציון תרמ"ב-תש"א, ראשון לציון תש"א, עמ' 86.

5 קניאל, "ראשית צמיחתו של היישוב החדש בירושלים" (לעיל, הערה 2), עמ' 286.

6 ש' שבא, הימים היפים, תל אביב 1972, עמ' 62.

שקיום אורח חיים דתי היה חשוב מאוד לברון; הוא אף בנה בכל המושבות שהיו תחת חסותו בתי כנסת ומקוואות, וכאשר הקימו פקידי את מערכות החינוך הורה להם הברון להקפיד על כך שילדי המושבות ילמדו לימודי קודש ויקבלו חינוך דתי. הרב בן ציון יאדלר, בסקירתו את מצב החינוך במושבות, מספר שהברון הצהיר כי אחת ממטרותיו ביישוב ארץ ישראל הייתה "להבטיח את עתיד היהדות".⁷

מערכות החינוך במושבות

שלב א: התארגנות ספונטנית של המתיישבים

בראשית ימי המושבות עברו שנים מספר עד שהציבור התארגן לבנות מסגרות לימוד לילדים, זאת משום שמטבע הדברים היה מספר הילדים מועט, ובנוסף לכך, ההתמודדות עם אתגרי ההתחלה תפסה אל כל ישותם וממילא את כל זמנם. א"ז לוי-אפשטיין מרחובות כתב בזיכרונותיו: "בימים הראשונים ליסוד המושבה היינו עסוקים כל כך בענייני ההתיישבות השונים, שלא עלתה כלל על דעתנו כי צריכים אנחנו לדאוג תיכף ליסוד תלמוד תורה בשביל הילדים הרכים".⁸ כן סיפר אמנון הורוביץ מגדרה: "...ואנחנו ילדים קטנים מעטים... מתהלכים בטלים ברחובה היחיד... ואין עלינו עול תורה ודרך ארץ. הגברים המעטים כולם עסוקים בעבודה הקשה להעיר ולעורר את האדמה... ואין בידם להבדיל מי מביניהם כי יהיה מורה ומחנך לילדים הבטלים. באחד הימים בא למושבה פלוני, והואיל ולא היה מסוגל לשום עבודה, מסרו אותנו לידיו".⁹ בראשון לציון הייתה ההתיישבות לילדים כפי הנראה שונה. דוד יודילוביץ מספר: "דאגת חינוך הילדים מלאה לב כולם... יותר מדאגת השעורה והחיטה... הביטו האנשים סביבם וראו את ילדיהם בלי תורה, בלי דרך ארץ מתגוללים בעפר... והכאב רב".¹⁰ ועד המושבה התארגן והביא מלמד חברוני, וזה התחיל ללמד את הדרדקים באוהל על מגרשו הפרטי של א"י פרימן, ממנהיגי היישוב. כעבור שנה שכר הוועד דירה למען תלמוד התורה. בראש פינה נפתח חדר רק כשנתיים לאחר הקמת המושבה,¹¹ וגם בזכרון יעקב הקימו "חדר" לבנים בלבד ובו למדו רק לימודי קודש. ילדים מספר "נמסרו ללמוד אומניות נחוצות ומועילות בחיפה".¹²

מהדוגמאות הנ"ל המשקפות את הנעשה ברוב המושבות עולה שבשנים הראשונות למדו הילדים במסגרות של "חדר", כפי שהיה בגולה. המסגרת הזו הייתה הטבעית ביותר למתיישבים, שכן זו המתכונת שהכירו מה"שטעטל" בחו"ל, ולימודי הקודש הם התחומים היחידים שהיו מוכרים למלמדים או למורים. במחצית הראשונה של שנות ה-80 כמעט לא היו בארץ מורים בעלי רקע השכלתי רחב יותר. כמו כן, לא היו למתיישבים האמצעים הכספיים להעסקת מורים

7 יאדלר, בטוב ירושלים (לעיל, הערה 3), עמ' קנג.

8 א"ז לוי-אפשטיין, זכרונותי, תל אביב תרצ"ב, עמ' 209.

9 ר' אלבוים-דרור, החינוך העברי בארץ ישראל, ירושלים 1986, עמ' 154.

10 יודילוביץ, ראשון לציון (לעיל, הערה 4), עמ' 190.

11 ד' ניב, ראש פינה בת מאה, ראש פינה תשמ"ג.

12 זאב ולק, החינוך הלאומי במושבות, רמת גן תש"מ.

נוספים. יחד עם זאת, ניכר שברוב המושבות היה נושא החינוך חשוב מאוד למתיישבים והם התאמצו לבנות את המסגרות המתאימות לפי הבנתם בשלב הזה.

שלב ב: מעורבות פקידות הברון וארגונים ציוניים מחו"ל

הברון התחיל את מעורבותו בנעשה בארץ ישראל לקראת סוף 1882. במהלך 1883 הקים את מערך הפקידים שישמשו כנציגיו בארץ וינהלו את "אהוזותיו" – דהיינו, המושבות. בשנים הראשונות היה עיקר דאגתם של פקידי הברון בניית גג מעל לראשו של כל מתיישב, ומציאת מקורות פרנסה עבורם. באמצע שנות ה-80 נכנסו הפקידים גם לענייני החינוך במושבות, אולי בעקבות לחצם של המתישבים. במכתב שכתב ישראל בלקינד לזאב דובנוב באוגוסט 1885 הוא מספר כיצד הילדים שהלכו בראש תהלוכה בראשון לציון לרגל מלאות שלוש שנים לייסוד המושבה נעצרו ליד ביתו של אטינגר, פקיד הברון במושבה, ואמרו לו: "הואיל וכל תקוותו של הברון על הילדים שהם יהיו איכרים כהלכה, הרי הם הילדים, יש להם בקשה אליו: כי לא יזניחם ויתקין להם בית ספר". אטינגר הבטיח להודיע את בקשתם זו לפריס.¹³

גישת הפקידים, שרובם היו משכילים מפריס, הייתה שיש להכשיר את ילדי המושבות בכל תחומי החיים; שיש ללמוד שפות זרות, ובמיוחד שחשוב מאוד ללמוד צרפתית וכן כל שאר מקצועות החול, כגון חשבון, גאוגרפיה וכדומה. כל זאת בנוסף ללימודי הקודש ולימוד השפה העברית, שני נושאים שהיו חשובים מאוד לברון.¹⁴

חלק מהמורים ללימודי החול הובאו מצרפת על ידי הפקידים, במיוחד המורים לשפה הצרפתית, וחלקם הגיעו ממקומות שונים באירופה. היו מורים שנשלחו על ידי ארגונים ציוניים באירופה, כדוגמת "בני משה" בהנהגת אחד העם או אגודת "חובבי ציון", כאשר מגמתם היא החדרת השימוש היום-יומי בשפה העברית לילדי המושבות, ולמעשה לקהילה בכללותה דרך ילדי בתי הספר.

בראשון לציון לקחו פקידי הברון על עצמם את "החדר" הקיים, הוסיפו לימודי צרפתית ומדעים, פתחו כיתות גם לבנות, וכך הפך תלמוד התורה לבית ספר. על פי הוראות הברון הייתה הקפדה על האווירה הדתית; למדו לימודי קודש, וכיתות הבנים והבנות היו נפרדות. בשנת תרמ"ז התמנה מרדכי לובמן למנהל ביה"ס ולידו סייע סגנו, הבילויי דוד יודילוביץ. שניהם יחד לא חסכו מאמץ להחדיר את השפה העברית כשפה המדוברת בבית הספר. לאחר כשנה התמנה לובמן למפקח על בתי הספר של הברון באזור יהודה, וכך התפשטה שיטת ה"עברית בעברית" שניסה להחדיר בבית הספר בראשון לציון גם לפתח תקוה ולעקרון. לובמן ויודילוביץ פעלו יחדיו רבות כדי לקדם את השפה העברית כשפת הדיבור לא רק בבית הספר אלא במושבה כולה.¹⁵

בפתח תקוה הקים הברון בית ספר חדש בנוסף לתלמוד התורה הקיים זה מכבר. הדגש בבית הספר הושם על לימוד הצרפתית ושאר מקצועות החול שנלמדו בשפת "הז'רגון" (האידיש).

13 מימים ימימה, ירחון לדברי ימי התחיה, א (תרצ"ה), עמ' 41.

14 מסרים ברורים וחד משמעיים ברוח זו השמיע הברון בביקוריו בארץ. עיתון "האור" מתרנ"ג ציטט מדבריו על חשיבות לימוד התורה והעברית בעת ביקורו בזכרון יעקב. ספר העליה הראשונה (לעיל, הערה 1), כרך ב, עמ' 251.

15 מ' אליאב, ארץ ישראל ויישובה במאה הי"ט, ירושלים 1978, עמ' 404.

במושבה זו, שהוקמה על ידי אנשי היישוב הישן, עורר בית הספר החדש התנגדות מהקמתו, ולכן המשיכו עדיין הורים רבים לשלוח את ילדיהם לתלמוד תורה. לימוד השפה העברית לא זכה לעדיפות בשני המוסדות, באחד בגלל העדפת הצרפתית ובאחר בגלל ההתנגדות החרדית.¹⁶ בראש פינה פתחו פקידי הברון בית ספר על בסיס ה"חדר" הקיים, כאשר דוד שו"ב, אשר שימש כמלמד עד לאותה עת, התבקש על ידי א' שייד, נציגו של הברון, לשמש כמנהל בית הספר. במסגרת תפקידו זה הוא גם הרחיב את לימוד השפה העברית עם המשמעויות הלאומיות הנלוות לכך.¹⁷

בזכרון יעקב נפתח בית ספר על ידי הברון בשנת תרמ"ז, ובעיתון "המליץ" כתב רב המושבה, הרב חיים פאלאק: "בביה"ס ילמדו כ-100 נערים ונערות... עברית, תלמוד, שולחן ערוך, צרפתית וערבית. הבנות תלמדנה גם מלאכת התפירה".¹⁸ כאמור, לימוד עברית היה חשוב לברון, ובביקורו במושבה כבר בתרמ"ג העביר מסר ברור באמרו: "הז'רגון אינה שפה. עליכם לדבר רק השפה אשר בה דברו אבותינו לפנינו, היא השפה העברית".¹⁹ למרות דברי הברון לא אפשר פקיד הברון את החדרת העברית כשפה דומיננטית. הצרפתית נשארה, אפוא, השפה הדומיננטית, וכך גם התרבות הצרפתית תפסה מקום חשוב בקהילה ושרדה כמובן חילונית. התושבים נאבקו באווירה זו בעיקר בגלל הפגיעה בערכי הדת, אך "בעלי המאה" היו חזקים יותר. בתרנ"ב נפתח גם ין ילדים, הגן הראשון במושבות הברון, והשפה המדוברת בו הייתה צרפתית.²⁰

ברחובות לא הייתה חסות של הברון. החינוך, אם כן, היה על חשבון ההורים, ומטבע הדברים הם היו גם מעורבים יותר בנעשה. ואמנם התנהלו ויכוחים קשים בין אלו שדרשו חינוך מסורתי של לימודי קודש בלבד לבין ההורים שרצו לשלב גם מקצועות חול.²¹ המוסד שהוקם בראשית ימי המושבה צריך היה לענות על דרישות כל הזרמים שביישוב והיה בגדר "תלמוד תורה מתוקן", וכלל לימודי קודש וגם לימודי חול. הניסיון ללכת "בשביל הזהב" ולהיענות לכל הדרישות לא צלח, כאשר כל צד לא הבין מדוע עליו לוותר לשני, ובסופו של דבר נאלצו להקים שני מוסדות. לסיכום: השלב השני של התפתחות מוסדות החינוך היה שלב של הפיכת החדרים לבתי ספר על ידי צירוף הבנות והכנסת יותר לימודי חול ושפות זרות לתלמודי התורה הקלסיים שהוקמו בראשית ימי המושבות, או לחילופין, הקמת מוסדות חדשים כאשר המימון והמורים באו בדרך כלל מפקידי הברון. תהליך הפיכת החדרים לבתי ספר כלל לימוד השפה הצרפתית ותרבות צרפתית חילונית, ומאידך גיסא, בחלק מהמושבות הפכה דווקא העברית לשפה המדוברת. בבתי ספר אלו הודגש חיוק הרוח הלאומית, הקשר לארץ ומימוש החזון של חזרת העם לארצו. כל הערכים האלו, הצרפתיים מחד גיסא והלאומיים מאידך גיסא, דחפו את לימודי הקודש לפינה

16 ספר אם המושבות פ"ת תרל"ח-תשי"ג, הוצאת עיריית פתח תקוה, פתח תקוה תשי"ג; אליאב, שם.

17 דוד שו"ב, זיכרונות לבית דוד, תל אביב תשס"ט, עמ' קט; אלבוים-דרור, החינוך העברי בא"י (לעיל, הערה 9), עמ' 156.

18 המליץ, גיליון 115, סיון תרמ"ז.

19 אליאב, ספר העליה הראשונה (לעיל, הערה 1), ב, עמ' 250.

20 אליאב, א"י ויישובה במאה הי"ט (לעיל, הערה 15), עמ' 405.

21 רחובות הוקמה על ידי אגודת "מנוחה ונחלה" מיסוד חובבי ציון בוורשה, ומתחילתה היו בה חברים בעלי גישות שונות לגבי חשיבות הדת.

פחות חשובה, ולאט לאט גם פחות רלוונטית.

היחסים בין אנשי היישוב הישן לבין אנשי המושבות

עם ייסוד המושבות הראשונות בראשית שנות ה-80 התפתח, ככלל, יחס שלילי מצד אנשי היישוב הישן כלפי המושבות. היחס השלילי נבע בתחילתו מחששות מפני תחרות מצד המתיישבים החדשים על הדומיננטיות בארץ, עד כדי חשש מפגיעה בהכנסות של כספי החלוקה המגיעים מיהדות חו"ל. אך מעבר לסיבה זו, היחס השלילי התפתח בעיקר בגלל ראיית המתיישבים החדשים כפורקי עול מבחינה דתית. אמנם רוב אנשי המושבות היו אנשים שומרי תורה ומצוות שהנושא הדתי חשוב להם (כפי שצוין לעיל בפרק 2), אך הם לא נהגו בדיוק על פי מנהגי אנשי ירושלים; הבגדים היו קצת שונים, הם היו פתוחים יותר להכנסת מקצועות חול ושפות זרות לבתי הספר, ולימוד העברית והנושא הלאומי נמצאו בעדיפות גבוהה מאוד בסדר היום שלהם. בנוסף לכך, במושבות הגדולות יותר התגוררו גם אנשים שבמוצאם לא היו דתיים, אם כי בדרך כלל הדבר לא בא לידי ביטוי בפרהסיה של היישוב.²² כל הגורמים האלו הביאו את קיצוני היישוב הישן להוציא את דיבתם רעה של אנשי המושבות, והתפתח יחס של ניכור כלפי כל ההתיישבות החדשה.²³ החרדים בירושלים, צפת וטבריה חששו "פן תקבל ארץ ישראל צורה אחרת מוזו שהם חפצו בה".²⁴ במכתב של אחד מראשי הכוללים בירושלים לנצי"ב מוולוז'ין בתרמ"ח הוא ביקש ממנו שיפעל אצל ראשי חובבי ציון בחו"ל שיפעילו את השפעתם על אנשי המושבות לעצור את חילולי השבת, שכן "מוטב לה לארץ האבות להיות מעון תנים ובנות יענה מלהיות מערת פריצים כאלה".²⁵

למעשה, הקשר היחיד כמעט בין רבני היישוב הישן לבין המתיישבים החדשים היה מתן אישורי כשרות של הרבנים לתוצרת החקלאית של המושבות, ובמיוחד ליקבים. המהות התלוית של מערכת יחסים זו רק הוסיפה למתיחות שבין הצדדים, וזו גברה באופן קיצוני עקב פולמוס השמיטה בתרמ"ט. הרב מוהליבר בא על מנת לפייס בין הצדדים והצליח להוציא מנשר המקובל על שני הצדדים בשם "שלוש ירושלים", אך זמן קצר לאחר מכן שוב פרצו מריבות והשמעות בעקבות מאסרו של בן יהודה.²⁶ בתרנ"ו שוב הושג מעין הסכם שמטרתו להפסיק את ההשמעות ההדדיות בעיתונות ובכתבי העת. ההסכם אמור היה גם לתקן את העיוות שנוצר בתדמיתן של שתי הקבוצות בעקבות המאבקים הרבים.

החל מסוף שנות ה-90 היו שני הצדדים מותשים מהמאבקים והתפתחה הבנה שצריך ללמוד לחיות ביחד.²⁷ פעילים ביישוב הישן החליטו שבמקום להילחם באנשי המושבות עדיף להיות מעורבים יותר בנעשה ולהילחם בהרחבת תופעת החילון על ידי השפעה מבפנים. כפי הנראה

22 מקרה יוצא דופן של מורה בעקרון שנראה כותב בשבת גרם לתסיסה גדולה ביישוב.

23 קניאל, "היישוב הישן וההתיישבות החדשה", בתוך: ראשית צמיחתו של היישוב החדש (לעיל, הערה 2), עמ' 276.

24 לוי-אפשטיין, זכרונותי (לעיל, הערה 8), עמ' 205.

25 מכתבו של ז' שחור, ממונה כולל וילנה, מובא אצל קניאל, שם, עמ' 277 הע' 24.

26 בשנת תרנ"ד נאסר בן יהודה על ידי השלטונות הטורקיים בגלל מאמר נגד השלטונות שכתב כביכול בעיתונו, וזאת בעקבות הלשנה שהמשכילים האשימו בה אנשים מהיישוב הישן.

27 ראה קניאל, שם, עמ' 284.

היו שראו בגישה המתנכרת שהייתה נהוגה עד אז טעות. בתרס"ב כתב האדר"ת באיגרת לחתנו, הרא"ה קוק: "...ובאמת הכשלה הזאת שהלכו באיזו מושבות בדרך רחוקה הייתה ביד רבני ירושלים אז שהם התרחקו מהם ולא זכרום ולא פקדום".²⁸ גם ר' משה אוירבך²⁹ מצטט מפיו של ר' משה בלוי דברים שסח לו פעם ר' י"ח זוננפלד: "אולי שגיני שלא החלטנו אנחנו בבואנו לארץ ישראל להנהיג הדיבור בלשון הקודש, כי אז היינו מקדימין את החפשיים... היינו צריכים להקדים בקום ועשה ולא היינו מוכרחים להגיב עכשיו בשלילה מפני שהחפשיים לקחו את זה לעצמם ועשו אותו עיקר".³⁰

על רקע זה מחליטים בירושלים לעשות מעשה. ר' ב"צ יאדלר מספר: "בני ירושלים ניסו להציל את המצב ויסדו אגודת 'שומרי תורה' שמטרתה לשגר מלמדים למושבות החדשות לחינוכם התורני שלתינוקות של בית רבן. במשך הזמן התפתחה רשת מסועפת של מוסדות חרדיים במושבות הישוב החדש".³¹ ירחון "השילוח" מתאר את הקמת האגודה ואת מטרותיה ויודע לספר "שחברה זו הולכת ומקבלת צורה של תנועה ציבורית שמבקשת להכניע תחת השפעתה את החינוך במושבות, ורבים הם תומכיה ומפיצייה".³² הרוח החיה בהקמת האגודה היה ר' זרח ברוורמן, ר"מ ביישיבת עין חיים, ועל המנשר שהוצא בלונדון והתפרסם בעיתון "השקפה"³³ היו התומכים עשרות מנכבדי היישוב הישן, כולל אישים "פתוחים" יותר כדוגמת יואל משה סלומון ויחיאל מיכל פינס. החתימות הבולטות שהתנוססו בתחתית המנשר היו של המנהיגות הרבנית בירושלים: הרב שמואל סלאנט, האדר"ת והרב חזקיהו מדיני (רבה של חברון). המנשר פירט את הסיבות להקמת האגודה, וכן פנה לציבור לתרום כסף לאגודת "שומרי תורה" כדי לשמש משקל נגד לבתי הספר במושבות.³⁴ מקימי האגודה הבינו שעליהם להגמיש מעט את גישתם החינוכית והבטיחו שבת"ת ילמדו גם חשבון ולשון, שכן זהו רצון רוב אנשי המושבות. על רקע גישה זו תמך גם הרב קוק, רבה של יפו, באגודה ובמטרותיה החינוכיות.³⁵ פעילות זו מעידה על שינוי משמעותי ביחס בני היישוב הישן כלפי המושבות. אם עד לאותה תקופה ניהלו אנשי היישוב הישן מאבק נגד עצם קיום ההתיישבות החדשה והתפשטותה, הרי שעכשיו הופיעה השלמה עם קיומם של היישובים החדשים כשהיא מלווה גם בנטילת אחריות על הנעשה בהם. שיטת המאבק למען הערכים הדתיים ולמען הצלת ההתיישבות החדשה מהחילוניות הייתה משלב זה על ידי השפעה מבפנים.

שלב ג: המאבקים

כפי שצוין לעיל, במושבות המשתייכות לגל הראשון של העלייה הראשונה היו מערכות חינוך

28 הרב א"י הכהן קוק, אדר היקר, ירושלים תשל"ה, עמ' פח.

29 מייסד בית הספר "נצח ישראל" בפתח תקוה. בהמשך נתייחס לפעולתו החינוכית.

30 ג' קרסל, "זכרונותיו של הרב משה אויערבאך ז"ל", שנתון שנה בשנה (תשמ"ה).

31 יאדלר, בטוב ירושלים (לעיל הערה 3), עמ' קנד.

32 השילוח, כרך טו, תרס"ו, עמ' 494.

33 גיליון לט, ט"ו תמוז תרס"ד.

34 י' קניאל, המשך ותמורה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 225.

35 באיגרת לתנועת המזרחי ממרחשוון תרס"ח כתב הרב קוק: "...עד כה מצאה ידה של האגודה הנ"ל (שערי תורה) לייסד איזה בתי לימוד ע"פ הסדר הישן ולפעמים יש בהם קצת ריכוך ויפיו מול ערך הישן, אבל עוד צריך להשתכלל". הרב א"י הכהן קוק, אגרות הרא"ה א, ירושלים תשמ"ה, עמ' קטו.

ממוסדות, על פי רוב של פקידות הברון. השפעתם של בתי ספר אלו הייתה הרבה מעבר לתחום המצומצם של חינוך הילדים, ולמעשה, לקן החינוכי השליט בין כותלי בית הספר הייתה השפעה על הקהילה כולה. באמצע שנות ה-90 הייתה תופעת החילון במושבות אלו מציאות בולטת. ואכן ניתן לראות בשלב זה כמעט בכל המושבות ניסיון מצד התושבים היראים להיאבק בתופעה, בעיקר על ידי חיזוק החינוך הדתי. פעילות זו משמעותה מאבק נגד בתי הספר הקיימים ונגד פקידי הברון שהיו למעשה הבעלים של אותם בתי ספר. בפרק זה נסקור את המאבקים במושבות השונות. כאן המקום להדגיש שמאבקם של "היראים", כפי שכינו הדתיים שנחשבו לקיצוניים, היה למעשה נגד שתי תפיסות אידאולוגיות שנהגו במוסדות החינוך, כאשר כל אחת מהן גרמה לפי דעת הדתיים לחיזוק תופעת החילון בקרב הדור הצעיר: 1. התפיסה החינוכית של הפקידות שמטרתה בעיקר להכשיר את הילדים לחיים, דהיינו לימוד שפות זרות ומקצועות שונים, כאשר ההשפעה החילונית נגרמת על ידי המורים המובאים על ידי הפקידים שרובם ככולם לא היו שומרי מצוות. 2. האידאולוגיה הלאומית שעיקר עניינה לבנות את "היהודי החדש" אשר מדבר רק עברית והחינוך ללאומיות ישראלית בראש מעייניו. מורים אלו היו בחלקם שומרי מצוות, אך למרות זאת הם נתפסו אצל אנשי היישוב הישן כ"מופקרים" מאחר שהמסרים החינוכיים שהם העבירו היו בעיקר המסרים הלאומיים, כאשר מקצועות הקודש שנלמדו בבית הספר היו משניים לחלוטין.

להלן אביא סקירה של המאבקים שהתנהלו במושבות אחדות. בחרתי להתמקד בשלוש מושבות: ראשון לציון, פתח תקוה ורחובות, כאשר לכל אחת מהן הייחוד שלה: ראשון לציון ייחודה בראשוניותה, ומנקודת המבט של מאמר זה היא מייצגת את המושבה "הקלסית" שהוקמה על ידי קבוצת משפחות דתיות מרוסיה ונתמכה על ידי הברון מתחילתה. פתח תקוה מיוחדת משאר המושבות בעובדה שהוקמה בידי אנשי היישוב הישן מירושלים, והם המשיכו להיות קשורים לרבני ירושלים גם לאחר שלבי ההקמה. תמיכת הברון בפתח תקוה התחילה שנים מספר לאחר ייסודה. רחובות הוקמה על ידי קבוצה מעורבת של דתיים וחילוניים, וייחודה בסירובה לקבל כל תמיכה מהברון. מקימה היו עצמאיים לחלוטין. בכל אחת מהמושבות הנ"ל היו מאבקים ממושכים בתופעת החילון, כאשר כתוצאה מההבדלים הנוכחים פרצו המאבקים במועדים שונים ובעצמות שונות.

ראשון לציון

ההתנגדות האקטיבית לתופעת החילון בראשון לציון בסיוע רבני ירושלים התחילה בתרנ"ז. הרבנים התערבו בנעשה במושבות בעקבות פניית אנשי פתח תקוה והגיעו גם לראשון לציון כדי להיפגש עם א' שייד, המפקח על המושבות מטעם הברון (האירוע יובא בהמשך במסגרת המאבקים של פתח תקוה). שייד סירב לפגושם, ולאחר חזרתם לירושלים הם כתבו מכתב ובו האשימו את המורים בבית הספר בראשון לציון שאינם נוהגים בדרך התורה והדת, ואיימו בפנייה לברון בעניין זה.³⁶ פקידות הברון לא הייתה מעוניינת בחיכוכים עם הרבנים, והם הורו למורי בית הספר להגביר את לימודי הקודש. ד' יודילוביץ, מהמורים לעברית הבולטים בבית הספר, מספר שהפקיד בראשון לציון, מר חזן, קרא לו וטען בפניו שהצדק עם הרבנים שהרי הוא, יודילוביץ,

36 הארכיון הציוני המרכזי (אצ"מ) 192/104AK; קניאל, המשך ותמורה (לעיל, הערה 34), עמ' 223.

באמות מלמד אפיקורסות, ועל כך הוא נקרא לסדר.³⁷ מוחאת הרבנים הייתה אפקטיבית במקרה זה.

בשנת תר"ע, עם פרישת הברון מתמיכתו במושבות והעברתן לאחריות יק"א, הועבר בית הספר בראשון לציון לאחריות ועד המושבה. ועד המושבה היה מעוניין לשנות את הדגשים החינוכיים בבית הספר: לבטל את השפעת התרבות הצרפתית שהייתה דומיננטית בימי הברון ולחזק את החינוך העברי הלאומי. הוועד מינה את ישראל בלקינד, מורה לעברית ידוע מיפן, לנהל את המוסד. בלקינד איחד את בתי הספר של הבנים ושל הבנות למוסד אחד, וכן בנה תכנית חינוכית רב-שנתית המבוססת על הגברת לימודי העברית, בהתייעצות עם י' אפשטיין.³⁸ עירוב המינים והתכנית החינוכית גרמו להתנגדות עזה מצד הדתיים.³⁹ הללו תבעו את ועד המושבה לדין תורה אצל רבה של יפו על השינויים שנעשו בבית הספר, והם זכו בדין. בעקבות לחצים אלו של התושבים הדתיים נאלצו בלקינד, וכן יודילוביץ ועוד מורים "עבריים" חשובים, לעזוב את המושבה.⁴⁰ עם עזיבת מורים אלו החל בית הספר המרכזי במושבה להידרדר. לעומתו זכה תלמוד התורה לתמיכת תושבים רבים, ובתרס"ה קיבל אף חיוק משמעותי מאגודת "שומרי תורה"⁴¹ בכך שקיבלה אחריות על המוסד ושלחה מורים מירושלים. יו"ר הוועד באותה עת, א"מ פרימן, התנדב לבנות בעצמו את המבנה עבור תלמוד התורה.

בעקבות לחצים מצד תושבים המעוניינים בהמשך קיומו של בית הספר ביקש הוועד לחזק את המוסד הרשמי והביא את ד"ר מטמן כהן, פדגוג מקצועי,⁴² לנהל את בית הספר שהיה צריך מאותה שעה להתחרות עם תלמוד התורה. שני המוסדות התקיימו במקביל, ונתונים סטטיסטיים שפורסמו בתרס"ט⁴³ הראו שבבית הספר היו 57 תלמידים ו-69 תלמידות ואילו בתלמוד התורה למדו 48 תלמידים. מטבע הדברים הייתה קיימת מתיחות בין הציבורים השונים, מתיחות שבאה לידי ביטוי בעיתונות, וכפי הנראה גם בפגיעות פיזיות. בעיתון "השקפה"⁴⁴ פורסם מאמר שתקף את תלמוד התורה וטען שרמת המורים המובאים מירושלים ירודה למדי, ושאל מדוע לא עדיף לשלוח את הילדים לבית הספר שהרי גם בו מלמדים לימודי קודש. כותב המאמר סיכם והזהיר: "רואה אני בת"ת רק מקום לקטטות ומריבות... זה יביא לנו ליטאים ופולנים חדשים, מתנגדים וחסידים חדשים במינם". בעיתון "החבצלת" מסופר שהמפקח על תלמודי התורה מירושלים הגיע לראשון לציון ונקללה בחיורף ובגידוף על ידי אחד מראשלי"צ ואח"כ הוכה... בלא חמלה ושוכב חולה בירושלים".⁴⁵ המאמר פנה לוועד המושבה להעניש את הפוגע כראוי. על המכתב חתמו כמה רבנים מירושלים, הן מהפרושים והן מהחסידים. הוועד החליט להעניש את הפוגע

37 מסופר במכתב שכותב יודילוביץ לבן יהודה, אצ"מ 192/237A; קניאל, שם.

38 מורה לעברית ידוע במושבות הגליל.

39 יודילוביץ, ספר ראשון לציון (לעיל, הערה 4), עמ' 190.

40 ולק, החינוך הלאומי במושבות (לעיל, הערה 12), עמ' 55-57.

41 ראה לעיל בפרק "היחסים בין אנשי היישוב הישן לבין אנשי המושבות".

42 לאחר כשנה עזב ד"ר מטמן כהן את ראשלי"צ וייסד בית ספר תיכון ביפו אשר לימים ייקרא "גימנסיה הרצליה".

43 א"מ פרימן, ספר היובל לקורות המושבה ראשון לציון, יפו תרס"ז-תרע"ג, כרך ב.

44 שנה תרס"ה, גיליון טו.

45 שנה תרס"ז, גיליון 41.

באי קבלת עלייה לתורה במשך שנה שלמה.

מספרו של א"מ פרימן ניתן להתרשם שבמושבה ראשון לציון, בתקופה הראשונה ואף בימי הדור השני, ניתן כבוד לדת; התקיימו התייעצויות רבות עם רבנים בנושאים ציבוריים שונים, אך לגבי אופי החינוך, האם יהיה פתוח ויכלול לימודי חול או שיהיה תלמוד תורה על פי דרישת רבני ירושלים, על כך היו ויכוחים מרים.

לסיכום: בראשון לציון התקיימו מאבקים מצד ציבור דתי די גדול שנעזר ברבני ירושלים. נראה שברמה הטקטית מאבקים אלו הצליחו, ובמשך שנים מספר היה תלמוד התורה המוסד החזק במושבה ואילו בית הספר הרשמי של המושבה היה הרבה פחות פופולרי. למרות זאת, תופעת החילון לא פסקה אלא המשיכה להתרחב, ובסופו של דבר, לאחר שנים מספר כאשר בית הספר התאושש מהמשברים שעברו עליו, למדו רוב ילדי המושבה בבית הספר הכללי, וזאת על פי רצון ההורים.

פתח תקוה

ראשוני פתח תקוה באו, כאמור, מירושלים, מקרב היישוב הישן, ובכך היו שונים משאר אנשי המושבות הראשונות. עם הקמת היישוב בתרמ"ג הם הכריזו: "קבלנו עלינו לגדל את בנינו לתורה... ובכל בתי הת"ת לא ילמדו נערי בני ישראל כי אם תורת ה' ומוסר וכתב ולשון הקודש בלבד".⁴⁶ ואמנם נוסד תלמוד תורה ברוח זו שהמלמדים בו היו ירושלמים, בני היישוב הישן, ונלמדו בו לימודי קודש בלבד. נעשה ניסיון נוסף של הרב א"ל פרומקין להקים "תלמוד תורה מתוקן" שבו ילמדו גם לימודי חול מתוך הבנה ואידאולוגיה שיש להכשיר את הילדים לחיים ולא להסתמך על כספי החלוקה. ניסיון זה זכה לתמיכת הרב ע' הילדסהיימר ועוד רבנים חרדים בחו"ל. גם הרב זאב יעבץ היה שותף לדעתו של הרב פרומקין, וכן כתב: "בחול" היתה חסרה לישראל המתנה הטובה הנתונה לכל עם ולשון – עבודת האדמה... רק החקלאות עשויה להטות את שפע המרץ של האומה למגמות יוצרות ובונות", ולכן חשוב ללמד גם מקצועות חול בהתאם.⁴⁷ אך כאמור, החרדים בקהילה שבאו מירושלים והיו נאמנים לדרכם של אנשי ירושלים התנגדו לכל שינוי באופי התלמוד תורה, התעקשו שיש ללמד רק לימודי קודש והתנגדו בתוקף למוסד של פרומקין. בתרמ"ז קיבל הברון תחת חסותו את המושבה פתח תקוה, ובמסגרת זו בנה בית ספר שבו הושם הדגש על לימוד שפות זרות, בעיקר צרפתית. במושבה היו, אם כן, תלמוד תורה במתכונת המסורתית ובית ספר "מודרני" של הברון. בשונה ממושבות אחרות היה נושא לימוד העברית משני בלבד, שכן החרדים מחד גיסא ופקידי הברון מאידך גיסא לא אפשרו למורים "הלאומיים" לחדור לפתח תקוה. היה ניסיון של מורה לעברית בשם אליהו ספיר למפח את החינוך העברי, אך עקב ההתנגדויות לדרכו נאלץ לעזוב את המושבה.⁴⁸ בסיוור שערך במקום ' ברזילי⁴⁹ הוא קטרג על כל המערכות: על בית הספר של הברון שבו שמים דגש רק על לימוד הצרפתית, ומאידך גיסא

46 ש' יבנאלי, ספר הציונות ב, תל אביב 1939, עמ' 245; אלבוים-דרור, החינוך העברי בא"י (לעיל, הערה 9), עמ' 154.

47 אם המושבות פ"ת (לעיל, הערה 16), עמ' 146.

48 אליאב, ארץ ישראל ויישובה (לעיל, הערה 15), עמ' 401.

49 ממיסדי הארגון בני משה (ראה להלן, הערה 51) יחד עם אחד העם ומראשי חובבי ציון, סופר שפרסם סיפורים בשם העט "בית הלוי".

על תלמוד התורה שבו "מלעיטים בני תשע במסכתות שהלכותיהם נקבעו באבן העזר, ואם ינסה מיישהו להעיר על כך הרי יהיה מין וכופר".

באמצע שנות ה-90 גברה בתוך המושבה הביקורת על בית הספר של הברון בגין האווירה החילונית שבו, ובמקביל גברה גם מעורבותם של אנשי היישוב הישן. בעקבות הביקורת הוציאו גם הורים מהציבור הדתי שהיו פתוחים ללימודים כלליים את ילדיהם מבית הספר, הביאו מלמדים מירושלים על חשבונם ופתחו "חדר" חדש. לירושלים הגיעו שמועות כי הפקידות מחייבת את הילדים לבקר בבית הספר דווקא ואוסרת את פעילות המלמדים בחדר הני"ל. על רקע שמועות אלו, ובעקבות פניית אנשי פתח תקוה אל ההנהגה בירושלים, התערבו רבני ירושלים זו הפעם הראשונה התערבות אקטיבית בנעשה במושבות. מעשה התערבותם של רבני ירושלים הובא בעיתונים של אותם ימים,⁵⁰ אך התיאור הציורי ביותר הופיע במכתבו של י"מ פינס אל ידידו יואל משה סלומון בכ"ה מרחשוון תרנ"ז, וכך כתב: "בני פ"ת אין רוחם נוחה מביה"ס... המלמדים עצלנים גמורים. נוסף לזה הפרוגרמה של חברת 'בני משה'⁵¹ גורם בורות גמורה... והנה עשו מעשה והביאו שני מלמדים ע"ח עצמם... ובפ"ת, בשנה זו הוציאו כל בעה"ב את ילדיהם מביה"ס. ויחר אף השוטה פארב (ב"כ הפקידות) וציווה – מי שלא ישלח את בנו לביה"ס, יעקב את שר עבודתו... שטמפפר הודיע לרבנים... והנה התלקחה אש בקדשי הקדשים וגם הרב ש. סלאנט התלהב ויטכסו עצה לערוך מכתב אל הפקיד בשם שלשה רבנים... הביאו את הרב נ"ה הלוי (רבה של יפו)... פארב בועט בהם ומסרב לקבל מעורבות הרבנים... שולחים 'הדובים הגדולים' (מרבני ירושלים)... ושייד ממאן לקבל פניהם".⁵² עיתון "החבצלת"⁵³ כתב כי פארב גזר שלא ילמדו לימודי קודש כלל בבית הספר וכי אמר להעביר את הילדים על הדת. האשמה זו הכעיסה מאוד את שייד והוא ביקש מהרבנים להפסיק את מעורבותם, אך הם לא נסוגו ואף איימו לערב את הברון עצמו. על פי יודילוביץ ייעץ מר ניסים בכר, מנהל בית ספר כ"ח בירושלים, לפקידות לשמוע בקול הרבנים,⁵⁴ ואמנם הלחץ הועיל וניתנו ההוראות המתאימות למורים בבתי הספר של הברון להרבות בלימודי הקודש. רבני ירושלים לא הסתפקו בהבטחת הפקידים. הרב נ"ה הלוי מיפו טען שאין בהוראות אלו תועלת משום שהמורים עצמם אינם שומרי מצוות. אי לכך הם שלחו ארבעה מלמדים נוספים ללמד לימודי קודש בתלמוד התורה.⁵⁵ על פי א"ש הרשברג גרמה התנגדות הדתיים ליציאת ילדים רבים מבית הספר שהוקם על יד פקידות הברון, והוא כמעט נסגר.⁵⁶ מתיאור זה משתקפת מעורבות נחושה של הנהגת היישוב הישן, בעיקר בתחום החינוך. בשנים הבאות, עם הגברת תופעת החילון, התבררה חשיבותה של מערכת החינוך בחיי המושבות,

50 עיתון החבצלת, תרנ"ז, גיליונות 5, 6; הצבי, תרנ"ז, גיליונות ז, ח. המעשה כולו מפורט אצל קניאל, המשך ותמורה (לעיל, הערה 34), עמ' 222.

51 אגודת "בני משה" הוקמה על ידי אחד העם בתרמ"ט במטרה ליצור את היהודי החדש המאמין בקדמה, חופש וחינוך עברי לאומי.

52 א"ר מלאכי, פרקים בתולדות היישוב הישן, תל אביב תשל"א, עמ' 312.

53 עיתון של פרומקין שייצג את הציבור החרדי בירושלים.

54 קניאל, המשך ותמורה (לעיל, הערה 34), עמ' 223 הע' 54.

55 קניאל, היישוב הישן וההתיישבות החדשה (לעיל, הערה 23), עמ' 287.

56 א"ש הרשברג, בארץ מזרח, וילנה תר"ע; מהדורה מצולמת: ירושלים תשל"ז, עמ' 152-153.

ובשנת תרס"ד התארגנה קבוצת הורים שהיו נחויים בדרכם הדתית והתעקשו לבנות תלמוד תורה רציני. הקשיים הרבים שהוערמו בדרכם הן על ידי הפקידות (של יק"א) והן על ידי הגורמים "המשכילים" שבתוך המושבה הביאו את הציבור הדתי לפנות שוב לירושלים. ההנהגה הפעילה של היישוב הישן בירושלים הבינה שיש צורך בסיוע שיטתי מקצועי, וזהו למעשה הרקע להקמת אגודת "שומרי תורה". הם הבינו שהמשימה היא "להיאבק נגד התקיפים ולא להסתפק בהצלחת הדור הצעיר, אלא להשתדל לשפר את המצב הרוחני בכלל".⁵⁷ יזמה זו של אנשי היישוב הישן הרגיזה את חוגי המשכילים, ואלו האשימו את אנשי ירושלים בניסיון להרוס את היישוב החדש. בעיתון "השקפה", עיתונו של בן יהודה, שופרם של המשכילים הלאומיים, פורסם מאמר חריף מאוד נגד ההורים בפתח תקוה שעירבו את רבני ירושלים בהאשימו אותם בניסיון "לשנוור" כסף מאנשים תמימים במושבה ולזרוע סכסוכים ומריבות בתוך המושבות. לטענת הכותב, את כל מקצועות הקודש לומדים גם בבית הספר ואין כל הצדקה בהקמת תלמוד תורה, ובוודאי לא על ידי אנשים מחוץ למושבה.⁵⁸

בשש השנים הבאות הפעילה אגודת "שומרי תורה" את תלמוד התורה בפתח תקוה במטרה לשמור את ילדי המושבה מהשפעת בית הספר של הפקידות, המחנכת על פי דבריהם "לעבור על הדת". לאחר שנים אלו פנו ראשי האגודה ל"איגוד החפשי למען האינטרסים של היהודים החרדים בגרמניה", או בשמו המקוצר "התאחדות החרדים",⁵⁹ וביקשו מהם לקבל אחריות על החינוך בתלמודי התורה במושבות. מנהלו של האיגוד, יעקב רוזנהיים,⁶⁰ פנה לרב משה אורבאך לנהל את הרשת החינוכית בארץ ישראל מטעם התאחדות החרדים. מאחר שתפיסתו החינוכית של הרב אורבאך הייתה "תורה עם דרך ארץ", כתפיסת הרש"ר הירש, הוא התנה את הסכמתו לקבלת התפקיד בהסכמת האיגוד לדרך זו, וכן ללימוד בשפה העברית. נציג האיגוד בא"י, הרב יהונתן בנימין הורוביץ, נפגש עם הרב ח"י זוננפלד, מראשי העדה החרדית בירושלים, כדי לקבל את הסכמתו לתנאים אלו, ואמנם ההסכמה התקבלה.⁶¹ רב חרדי חשוב נוסף שתמך בדרך חינוכית זו עבור ילדי המושבות היה הרב יצחק אייזיק הלוי.⁶² על פי י' קניאל, שתי סיבות עיקריות גרמו להפסקת פעילות אגודת "שומרי תורה" והחלפתה בהתאחדות החרדים: (א) חוסר יכולת כלכלית של אגודת "שומרי תורה", (ב) הכרה מצד ראשי היישוב הישן שישנה במושבות מציאות חדשה ותלמידים אחרים, וכדי למשוך את ילדי המושבות (והוריהם) חייבים להכניס גם לימודי חול לתלמודי התורה. הם הכירו בעובדה שלאנשי ירושלים אין הכלים והמורים המוכשרים לכך. גם הרא"ה קוק, רבה של יפו באותם ימים, כתב באיגרתו לרב יצחק אייזיק הלוי: "...מה שנוגע

57 יאדלר, בטוב ירושלים (לעיל, הערה 3), עמ' קנד.

58 תרס"ג, גיליון לח.

59 זהו גוף שהוקם בהשראתו של הרש"ר הירש במטרה לאחד את היהדות החרדית בגרמניה.

60 לימים מייסד המפלגה "אגודת ישראל".

61 י' רוזנהיים, זכרונות, בני ברק תשל"ט, עמ' צח. בפועל, העברית נלמדה בהברה אשכנזית בניגוד ל"משכילים" שהקפידו על ההברה הספרדית, עובדה שהקלה במקצת על הרבנים לתמוך בשינויים. י' קניאל מספר בספרו "המשך ותמורה", עמ' 234, שהרב אורבאך סיפר לו שלא הסכים לקבל על עצמו את התפקיד כל עוד לא קיבל את הסכמתם המפורשת של רבני ירושלים.

62 מחבר ספר "דורות ראשונים".

למשטר ולסדרים... למדעים ולכלל הרגשות הבריאים הנהוגים אצל המתקדמים המהרסים, הכל צריך שימצא בבתי הת"ת ואז אין ספק שרוב הקאלאניסטים ישלחו את ילדיהם דווקא לבתי הת"ת אלו, ובזה ננצח את בתיה"ס הכפרניים כולם, בעה"י".⁶³ לאחר שלוש שנות ניהול של הרב אורבאך גדל תלמוד התורה מ-80 תלמידים עד למעלה מ-400 תלמידים. בנוסף לביסוס התלמוד תורה לבנים הקים הרב אורבאך מוסד לבנות, וזאת לאחר ששם לבו לכך שכל עוד הבנות לומדות בבית הספר הרגיל יש להן השפעה שלילית על אחיהן.⁶⁴

הסכמתם של רבני ירושלים ללימוד שפות זרות במושבות נבעה מהכרתם שרק כך יצליחו למשוך אליהם מספר גדול של ילדים. כמו כן לוותה ההסכמה בהסבר שהחרם שהוטל על לימוד שפות זרות במאה הקודמת חל רק בארבע ערי הקודש.⁶⁵

רחובות

רחובות הייתה שונה מכל שאר המושבות בכך שמקימיה התנגדו לקבל עליהם את חסות הברון, ומאז ייסוד המושבה ב-1890 ניהלו תושביה את חיי הקהילה בכל התחומים. כך, בניגוד למושבות האחרות, שולמו הוצאות החינוך ישירות על ידי ההורים. הבדל נוסף היה אופי התושבים. תושבי רחובות היו בראשיתם בני גיל הבינה והרגש הדתי היה חזק מאוד בלבם. עצם חיבת ציון שלהם הייתה תופעה דתית לאומית, ומתחילה הוטבעה אווירה דתית על מוסדות הציבור. אט אט הגיעו צעירים מבני "מנוחה ונחלה" שהיו גם חברים באגודת "בני משה",⁶⁶ בהנהגתו של אחד העם, והחלו לשנות את הצביון במושבה.⁶⁷ כך נוצר מצב שכבר בראשית ימיה של המושבה היה בה ציבור דתי גדול, אך גם כאלה שלא הגדירו את עצמם כדתיים. שתי עובדות אלו, עצמאות המושבה וגיוון מייסדיה, השפיעו על כך שהמאבקים על אופי החינוך במושבה החלו עוד בימיה הראשונים של המושבה. המאבקים היו גם בעלי עצמה גדולה יותר מאשר במושבות הכפופות לפקדי הברון שבהן הייתה מעורבות ההורים מוגבלת.

מתוך רצון להגיע לשביל הזהב שבין סוגי האוכלוסייה השונים נקרא אמנם המוסד החינוכי שהוקם בראשית ימי המושבה בשם "חדר", אך למעשה היו בו גם לימודי חול ולמדו בו גם בנות. הזרם המרכזי של הציבור הרחובותי היה של אנשים דתיים מתונים, ורובם תמכו בבית ספר / "חדר" זה. עם גידול המוסד הגיע המורה ישראל טלר שהיה ידוע כמורה מוכשר אך גם כ"משכיל מובהק".⁶⁸ בהמשך, כאשר בית הספר גדל והיה צורך במנהל, הגיע בשנת תרנ"ו המורה וילקומיץ בהמלצת אחד העם.⁶⁹ וילקומיץ הכניס מקצועות חול נוספים לבית הספר, ויחד עם זאת הוסיף גם ללימודי הקודש לימוד חומש עם רש"י, הלכות הנוגעות לעבודת האדמה, ובכיתות הגבוהות גם גמרא. אך מבחינתם של וילקומיץ ושל טלר החידוש העיקרי היה לימוד "העברית

63 הרב א"י הכהן קוק, אגרות הראי"ה א (לעיל, הערה 35), איגרת קיא.

64 מזיכרונות הרב מ' אורבאך, המעין, ניסן תשמ"א.

65 קניאל, המשך ותמורה (לעיל, הערה 34), עמ' 234.

66 ראה לעיל, הערה 51.

67 מ' סמילנסקי, רחובות: ששים שנות חייה, תר"ן-תש"י, רחובות תש"י.

68 לוי-אפשטיין, זכרונותי (לעיל, הערה 8), עמ' 210-216.

69 אלבוים-דרור, החינוך העברי בארץ ישראל (לעיל, הערה 9), עמ' 156.

בעברית", בהברה ספרדית. חשוב לציין שבכל פעילותם זכו טלר ווילקומיץ לגיבוים המלא של הצעירים במושבה.⁷⁰ נושא הדיבור בהברה ספרדית היה משמעותי מאוד, ועל פי תיאורו של לוי-אפשטיין הייתה בתקופתו של וילקומיץ "כל המושבה אש", כאשר "הקש" שהצית את האש הזאת היה לימוד העברית בהברה ספרדית. ההברה הספרדית אפיינה את הרוח הלאומית של "היהודי החדש" שרצה לנתק את עצמו מההברה האשכנזית של הגולה ולהתחבר ליהדות המזרח האותנטית יותר, לפי השקפתם.

אך לא רק ההברה הספרדית גרמה לוויכוחים קשים ולהתנגדויות מצד החרדים יותר. לימים הסתבר שדרך האמצע שניסו פרנסי רחובות להוביל הייתה בעייתית מאוד. "יש מהאדוקים הדורשים לשנות את הפרוגרם, לבטל את כל לימודי החול ולהשאיר רק תנ"ך ותלמוד, ולעומתם הצעירים טוענים שמבטלים את בית הספר מפני התלמוד, שולחן הערוך והתפילה הנהוגה. הם אומרים כי המורים הם חסידים יותר מידי ויש לפטרם ולהביא מורה אירופאי".⁷¹ כך תיאר מ' סמילנסקי את אשר התרחש בשיעורים של לימודי הקודש בבית הספר: "שעות לימוד אלו (של מורי הדת), היו מוקדשות לבדיחות הדעת. התלמידים היו מתקלסים במורה הירושלמי, והלה היה מתחנן על נפשו בדמעות. האכזרים הקטנים שהוסתו ע"י מוריהם החילוניים, ככל מה שהלה היה מתחנן יותר, היו מקניטים אותו יותר".⁷²

רבני ירושלים ועסקניה, שלמעשה כבר מימיה הראשונים של המושבה רחובות פיתחו רגשות שליליים כלפיה בגלל חלקם של אנשי אגודת "בני משה" בגרעינה הראשוני,⁷³ תבעו כעת להקים תלמוד תורה שבו ילמדו רק לימודי קודש, בהפרדה בין המינים ובשפת האידיש. אנשי ירושלים התחייבו לשלוח מלמדים לתלמוד התורה שיוקם, וכן הובטחה תמיכה כלכלית מכספי החלוקה לכל מתיישב שישלח את ילדיו לתלמוד התורה.⁷⁴ הלחצים על ועד המושבה גברו. גם בתוך בית הספר עצמו הייתה התנגדות לוילקומיץ, בעיקר מצד המורה לתלמוד, והתחיל תהליך של עזיבת ילדים את בית הספר ומעבר ל"חדר". ועד המושבה החליט להפסיק את תמיכתו בבית הספר בטענה שהמוסד כבר אינו מצורכי הציבור, שכן בעקבות לחץ הדתיים רוב הילדים לומדים בתלמוד התורה. בנוסף לכך טען הוועד שההכנסות מהחקלאות ירדו כתוצאה מעונה לא מוצלחת בכרמים,⁷⁵ וחסרים האמצעים הכלכליים לתמוך בבית הספר. הוויכוחים העזים שהתנהלו ברחובות פרצו החוצה והגיעו לעיתונות הארצית. ויכוח חריף מאוד בין טלר מבית הספר לבין אחד מתומכי תלמוד התורה התנהל מעל דפי העיתון "החבצלת".⁷⁶ בעיתון "השקפה" האשים טלר את החרדים בהאשמות כבדות: "אנשים אחדים, אשר לכל אחד נטייה אחרת, התחברו יחד

70 סמילנסקי, שם, עמ' 33.

71 ארכיון תנועת העבודה, תיק 38, מכתב מכו"א אדר א' תרס"ב, וכן מובא אצל אלבום-דרור, שם, עמ' 163.

72 יאדלר, בטוב ירושלים (לעיל, הערה 3), עמ' קנה.

73 לוי-אפשטיין כתב: "אנשי רחובות סבלו מאנשי הישוב הישן שכל הזמן הוציאו את דיבתם רעה כאילו הם כופרים, משום שהיו שייכים ל'בני משה', ופינס וכן טובים דברו סרה בירושלים נגד אגודה זו". זכרונותי (לעיל, הערה 8), עמ' 205.

74 לוי-אפשטיין, שם, עמ' 210-216.

75 ולק, החינוך הלאומי במושבות (לעיל, הערה 12), עמ' 174.

76 שנת תר"ס, גיליון 20.

ויוציאו את ילדיהם מבית הספר ויעשו להם חדר, זה כיון להכעיס את אנשי הוועד וזה ירה חיצו אל ראשם, וכן היה לכל אחד חשבון מיוחד להרס את שלוות הקהילה" וכו'.⁷⁷ בהמשך דבריו תקף את הנעשה בתוך תלמוד התורה וציין שהמורים בחדר אינם מוכשרים להוראה, וכאשר אחד העם בא לבדוק את רמתם של שני המוסדות מצא שדווקא בבית הספר ידעו הילדים גמרא טוב יותר מאשר בחדר. ניסיון אחר להחלשת בית הספר נעשה על ידי החתמת רבני ירושלים, הרב ש' סלאנט והרב מלובלין, על מכתב המופנה לאנשי אגודת "מנוחה ונחלה" בוורשה ובו הם מאשימים את בית הספר שהוא "מגדל את ילדי רחובות ללא תורה ומעביר את הילדים על דתם".⁷⁸

בעקבות להצם של תומכי החדר החליט ועד המושבה לממן את שכרו של מלמד אחד בתלמוד התורה בתנאי שיהיה תחת השגחת המושבה. מאבק הדתיים הצליח אפוא, במקרה זה. ברחובות הוחלט, כאמור, להפסיק את התמיכה בבית הספר, ודווקא תלמוד התורה הפך להיות המוסד הציבורי המוכר שנתמך על ידי ועד המושבה. בעקבות זה, וכן בעקבות עזיבתו של וילקומיץ, הידרדר בית הספר של רחובות ותלמוד התורה התחזק. בתרס"ה נכנסה לתמונה אגודת "שומרי תורה" בקבלת הניהול של ה"חדר", ואף בנתה בניין לתלמוד התורה. ראוי לציין שבטקס חנוכת הבניין הגיעו הרא"ה קוק מיפו ורבים מחשובי הרבנים מירושלים, כולל הרב זוננפלד. כמו כן השתתפו באירוע רבים מתושבי המושבה, וצוין⁷⁹ שהיו מתנדבים רבים למימון הבניין. אין ספק שהיו גם מתנגדים רבים למהלך זה, ומושה סמילנסקי יצא בחריפות נגד מסירת קרקע לבניין תלמוד התורה בטענה שלאמתו של דבר רק מעטים מהמושבה תומכים במוסד זה. לדבריו, דעת הרוב במושבה היא שכל נושא הקמת תלמוד התורה הוא רק אמצעי חדש לקבלת כספי חלוקה.⁸⁰

לסיכום: ברחובות היה בתחילה ניסיון לרצות את הכול על ידי הקמת מוסד חדשני, "חדר מתוקן". לאחר כישלון תפיסה זו הוקם תלמוד תורה בנוסף לבית הספר ושני המוסדות תפקדו במקביל, כאשר פעם מוסד זה זוכה לתמיכת הוועד ופעם המוסד המתחרה. בתרס"ד התפרסם מאמר חריף ביותר נגד מערכת החינוך ברחובות ונגד הוועד על הכניעה ללחצים, פעם של המשכילים ופעם של החרדים. לדעת כותב המאמר, הילדים לומדים בסופו של דבר גם לימודי חול וגם לימודי קודש, אך ללא כל תכנית חינוכית מסודרת אלא על פי הלחצים החיצוניים. כמו כן, לדבריו המורים בשני המוסדות הם מחוסרי כל הכשרה פדגוגית מקדימה, והתוצאה היא שהילדים אינם מתחנכים כלל.⁸¹

שאר המושבות

מאבקים וניסיונות לחזק את החינוך הדתי כהגנה מפני החילוניות המתפשטת היו גם בשאר המושבות.

בזיכרון יעקב הגיעה מערכת היחסים בין פקידות הברון לבין ציבור היראים לידי מרד של ממש,

77 שנה ג, גיליון ח.

78 ולק, שם; קניאל, המשך ותמורה (לעיל, הערה 34), עמ' 224.

79 החבצלת, א' סיון תרס"ה.

80 קניאל, שם, עמ' 228.

81 השקפה, תרס"ד, גיליון ג.

אף שהמרד לא התחיל מנושאים דתיים אלא מניסיון להצר את צעדיו של הרופא ד"ר גולדברג, "קנאי דתי" שהסתכסך עם פקיד הברון. הוויכוח צבר תאוצה והגיע לממדים של מרד ממושי שהתמקד בביקורת קשה של התושבים על הרוח החילונית ששררה בבית הספר.

במושבה עקרון, שתושביה היו כולם דתיים, התנפלו תושבים על בית הספר של הברון באופן פיזי ובהשפעת קנאי ירושלים גרמו לסגירתו.⁸² הפקידות, בתמיכת צעירי המקום, לא הצליחה לפתוח מחדש את בית הספר במשך תקופה ארוכה. גם רבה של יפו התערב בנעשה בעקרון ועודד את החינוך הדתי על ידי שליחת מגיד ירושלמי שפעל, בין השאר, להגברת התנגדות התושבים לפתיחת בית ספר.⁸³ רק בשנת תרס"ה הצליחה פקידות יק"א לפתוח בית ספר.⁸⁴

גם במושבות הצפון, ובמיוחד במשמר הירדן וביסוד המעלה, עשו התושבים מאמצים רבים כדי לחזק את החינוך הדתי. הרב ב"צ יאדלר מספר שבמשך שנים רבות שילמו המתישבים את משכורתו של המלמד מכיסם עד שאגודת "שומרי תורה" הגיעה לאזור וסייעה באחזקת תלמוד התורה. כאשר נוסד באופן רשמי תלמוד התורה של "שומרי תורה" כמעט לא נשארו ילדים בבית הספר.⁸⁵ מנהל בית הספר בראש פינה, מר וילקומיץ, הגיע במיוחד ליסוד המעלה כדי לשכנעם להשאיר את הילדים בבית הספר, אך לא הצליח. התברר שהשפעתו של הרב ב"צ יאדלר מירושלים הייתה חזקה יותר מזו של וילקומיץ. בנוסף להקמת תלמוד התורה לבנים, ביקשו המתישבים מאגודת "שומרי תורה" להקים מסגרת גם לבנות בטענה: "מה נרוויח אם נציל הילדים, והילדות ילכו לאבדון?"⁸⁶

גם בראש פינה הקימו חדר, כאשר המקימים מתמודדים עם לחצים כבדים מאוד של פקיד הברון קלוורסקי שאיים על המורה של החדר שיבטל את תמיכתו הכלכלית עד שלא יבטל את החדר. דרכים נוספות להילחם בתופעת החדר היו: ביקור מורי בית הספר בבתי ההורים תוך כדי איזמים שאם לא יחזירו את ילדיהם לבית הספר יימנעו מהם שירותים שונים כגון שירותי רפואה, שירותי מיילדות, הוצאת אחיותיהם של הבנים הלומדים בחדר מבית הספר וכדומה. במקביל לאיזמים הוסיפו בבית הספר שיעורי חומש עם רש"י כדי לחזק את לימודי הקודש. ואמנם, ה"חדר" לא האריך ימים.

בגדרה הואשמו המתישבים בעיתון "השקפה" בקנאות יתרה לאחר שהדיחו מורה "שלא הניח ארבעה זוגות תפילין ביום",⁸⁷ ואילו בגדרה לא היה כנראה לציבור הדתי מספיק כוח ועל כן נאלצו המעוניינים בחינוך דתי מוגבר לשלוח את ילדיהם ללמוד בתלמוד תורה "שערי תורה" ביפו הרחוקה.⁸⁸ לאחר מסע הרבנים בשנת תרע"ד הוקמו תלמודי תורה גם בכפר תבור וביבנאל,

82 אצ"מ 25/31A מס' 86, מכתב מאיר תרנ"ב מא"ל הורוביץ אל י' אייזנשטאדט, מובא אצל קניאל, שם, עמ' 221.

83 קניאל, שם.

84 השקפה, תרס"ה גיליון לג. העיתון מספר שמי שנשלח לנהל את בית הספר היה מר י' כהן שנאלץ לעזוב את ניהול ביה"ס בראשון לציון משום שלא קיבלו את תכניותיו שם. כמו כן מסופר שם שלבית הספר שנפתח בעקרון נרשמו כל הנערות, כולל בנותיהם של המתנגדים, אך נערים נרשמו רק כ-20 כאשר כל השאר לומדים בתלמוד התורה.

85 יאדלר, בטוב ירושלים (לעיל, הערה 3), עמ' קעג.

86 שם.

87 השקפה, תרס"ב, גיליון ח.

88 קניאל, המשך ותמורה (לעיל, הערה 34), פרק ב.

כאשר בזו האחרונה עזבו מרבית הילדים את בית הספר עם הקמת תלמוד התורה ועברו ללמוד בתלמוד התורה.⁸⁹

סיכום ומסקנות

המושבות הראשונות נוסדו, כאמור, בעיקר על ידי אנשים דתיים, ולכן תופעת החילון באה לידי ביטוי בעיקר אצל הצעירים, בניהם של המייסדים. המאבקים התמקדו במערכות החינוך במטרה לנסות לבלום את התופעה שמקורה, כך הבינו ההורים "הנפגעים", בחינוך הניתן לילדים בבתי הספר, וממילא שם גם המקום להיאבק ולתקן. היו אמנם מאבקים על רקע דתי גם מחוץ לכותלי בתי הספר, כגון הניסיון לערב שוטרים עותמאניים כדי למנוע את ההצגה החילונית "זרובבל" ברחובות או הפולמוס המקיף סביב נושא קיום מצוות השמיטה בתרמ"ט, אך עיקר הפעילות לעצירת תופעת החילון התמקדה, כאמור, במערכות החינוך.

כפי שראינו, מערכות החינוך במושבות עברו תהליך שאינו רציף. בשנים הראשונות הקימו המתגיישים תלמודי תורה. מאחר שלא היה מדובר בבחורי ישיבה אלא באנשים שרצו להתפרנס מעמל כפיהם ולחנך כך גם את ילדיהם, במרבית תלמודי התורה היו משולבים גם מעט לימודי חול ושפה זרה כדי להכשיר את הילדים לחיים. בשלב שני נכנסה פקידות הברון לתמונה ואז הוסט הדגש לכיוון לימוד הצרפתית עם ספיחה התרבותיים. המורים שגויסו על ידי פקידי הברון היו משכילים מצרפת שעל פי רוב לא היו דתיים. על פי הוראות הברון לימדו בבתי הספר גם לימודי קודש, אך האווירה הדומיננטית ששלטה הייתה זו של המורים מצרפת – המשכילים החילוניים.

בראשית שנות ה-90 התחילו להגיע המורים לעברית (בדרך כלל גם על פי הוראות הברון שראה חשיבות בלימוד השפה העברית). בין המורים האלו היו כמה אישים בולטים, במיוחד במושבות שנודונו במאמר: פתח תקוה, ראשון לציון ורחובות, והשפעתם ניכרה גם מחוץ למסגרת בית הספר. עניינם של מורים אלו בהוראת העברית לא היה רק כהוראת שפה, אלא כאידאולוגיה מקיפה של חזרה לקיום הלאומי של עם ישראל בארצו; כדרך חיים. כפי שמעיד על עצמו דוד יודילוביץ, המורה הדומיננטי לעברית בראשון לציון: "ההשפעה של אליעזר בן יהודה, נביא תחיית הלשון, אפפה את הוויית, ובבוא לידי שדה עבודה חשוב זה במושבה ראשון לציון התמסרתי למלחמת תחיית הלשון בפיות התלמידות והתלמידים בבית הספר, ברחוב, בבית האבות ובכל מקום".⁹⁰

על פי רוב, בשנים הראשונות לא הייתה התרסה כנגד הדת. בבית הספר נלמדו מקצועות קודש רבים, ואף המורים האלו, לפחות בשנים הראשונות, היו בדרך כלל אנשים שומרי מצוות. אך המסרים שהועברו לדור הצעיר לא היו מסרים של אורח חיים דתי, וכפי שהאשים הרב בן ציון יאדלר את המורים של מוסדות הברון: "השתלטותם (של הפקידים) על עניני החינוך גרמה לערעור מעמדן הרוחני של המושבות ולהידרדרותן ההדרגתית של המושבות מבחינה תורנית".⁹¹ דרך המורים קלטו הילדים שישנם ערכים חשובים הרבה יותר מהדת, אם זו התרבות הצרפתית

89 ראה הערה 85.

90 יודילוביץ, ספר ראשון לציון (לעיל, הערה 4), עמ' 191.

91 יאדלר, בטוב ירושלים (לעיל, הערה 3), עמ' קנב.

מחד גיסא, ואם חידוש הלאומיות היהודית מאידך גיסא.

בני הדור הצעיר הושפעו ממורים אלו ומאווירה זו, ויחד עם צעירים משכילים ולאומיים שעלו לארץ החל מסוף שנות ה-90 היוו אפוזיציה לזקנים. "הצעירים ביקשו להאיץ את תהליכי המודרניזציה, לעסוק בפיתוח, בדאגה לניקיון ולנוי, להדגיש את היסודות הלאומיים, טיפוח השפה העברית, הצגות תיאטרון וכו' בעוד 'הזקנים' מבקשים לגונן על מסורת העבר".⁹² בשנים הבאות קיבלו צעירים אלו גיבוי וחיוזוק מהפועלים שהגיעו לארץ במסגרת העלייה השנייה, כאשר רבים מהם נקלטים במושבות העלייה הראשונה.

בשנים הראשונות נלחם היישוב הישן נגד עצם קיומן של המושבות הראשונות,⁹³ אך באמצע שנות ה-90 הבינו רבני ירושלים שאם ברצונם להיאבק בתופעת החילון עליהם להשפיע "מבפנים" ולא להיאבק רק מבחוץ. הם התחילו להיות מעורבים בנעשה כמערכות החינוך במושבות, בעיקר החל משנת תרס"ד עם הקמת אגודת "שומרי תורה".

כפי שראינו, עם כניסתם של אנשי היישוב הישן לנושא החינוך במושבות התחילו המאבקים הקשים נגד מערכות החינוך. המאבקים באו לידי ביטוי בעיקר על ידי הקמת מוסדות חינוך מתחרים בכל מושבה, מוסדות המבוססים על שיטת תלמודי התורה. תחרות זו לוותה בהשמצת המערכות הקיימות על "אפיקורסותם", וכן הבטחה לדמי "חלוקה" למי שישלח את ילדיו לתלמוד תורה. הוויכוחים הקשים היו גם בתוך המושבות עצמן, בקרב חברי כל מושבה ומושבה. בראשון לציון התקיימה אספת חברים בנושא בית הספר מול תלמוד התורה, "והוויכוחים התבלבלו כל כך עד שבא למהומות. חלק גדול עזבו, והאסיפה נסגרה ללא תוצאות".⁹⁴ האווירה סביב נושא החינוך התחממה, והמתנגדים לתלמוד תורה הרגישו "שרוח שומרי תורה כובש הדרך מבלי שיעמוד איש נגדו",⁹⁵ וכתבו: "חייבים אנו להחליט שהתנועה הירושלמית תנועה של קיימא היא וכדי להחליט את השפעתה הנוראה צריכים אנו להילחם ולהילחם בה עד רדתה, קודם שתספיק להשחית את בנינו ע"י החרדים",⁹⁶ כך שפעילות החרדים נגד בתי הספר במושבות גרמה להתערורות ולדאגה בקרב אנשי "המחנה השני".

מאמר זה מראה שלחרדים/דתיים היו אמנם הצלחות. בפתח תקוה למדו בתלמוד תורה "נצח ישראל" בשנת 1909 שמונים תלמידים וב-1913 כבר למעלה מארבע מאות תלמידים, כאשר בבית הספר של המושבה למדו בקושי 165 תלמידים.⁹⁷ ברחובות כמעט נסגר בית הספר בגלל תלמוד התורה, ואילו בראשון לציון שמרו שני המוסדות על שוויון פחות או יותר. גם במושבות האחרות התנהלו מאבקים גדולים, ובעקרון וביבנאל הצליחו החרדים לסגור את בית הספר. במושבות אחרות היו ההצלחות פחותות, אך הצליחו לגרום לתוספת שעות לימודי קודש בבית הספר המרכזי.

האם הצלחת מאבקי החרדים במוסדות החינוך הצליחה לעצור את תופעת החילון?

92 אלבום-דרור, החינוך העברי בארץ ישראל (לעיל, הערה 9), עמ' 264.

93 ליתר פירוט ראה בפרק "היחסים בין אנשי היישוב הישן לבין אנשי המושבות".

94 פרימן, ספר היובל לראשון לציון (לעיל, הערה 43), ב, עמ' 176.

95 תיק רשימות ממרכז המורים, אצ"מ A 153/116/1, מובא אצל קניאל, המשך ותמורה (לעיל, הערה 34), עמ' 229.

96 השילוח, כרך טו, תרס"ו, עמ' 496. ההדגשה במקור.

97 קניאל, שם, עמ' 233; "העולם", 1913, גיליון 21.

בניסיון לדלות מתוך ספרי הזיכרונות שנכתבו על שלוש המושבות שנדונות במאמר זה⁹⁸ ניתן להתרשם שאף על פי שהמושבות התנהלו בדור הראשון, ואולי גם בדור השני (עד למלחמת העולם הראשונה), על פי הנהגה דתית, ופירושו של דבר שבסוגיות ציבוריות התייעצו עם רבנים, למדו לימודי קודש בבית הספר, נמנעו מחילול שבת בפרהסיה והשקיעו בבתי הכנסת ובקיום אירועים דתיים – בסופו של דבר הדור השני, ובוודאי הדור השלישי, ברובם הגדול לא היו שומרי מצוות. תלמודי התורה לא שרדו או ששרדו בקושי; תלמוד תורה "נצח ישראל" בראשון לציון נסגר בתרע"ט,⁹⁹ ובשאר המושבות לא היה כבר בשנות ה-20 זכר למוסדות אלו. אינדיקציה מסוימת יכול לתת לנו מסע הרבנים למושבות שהתקיים בתרע"ד. אמנם המסע לא כלל את שלוש המושבות שנדונות במאמר זה, אך סביר להניח שהמצב בהן היה דומה פחות או יותר לזה שבשאר המושבות. התמונה שמתקבלת מהספר "אלה מסעי", המתאר את מסע הרבנים, מראה שבכל המושבות היו התרבות החילונית ואורח החיים החילוני השולטים ברחוב. בכל מושבה היו כמה משפחות שהקפידו על אורח חיים דתי, ובמושבות הגדולות יותר היו קהילות דתיות, אך רוב הצאצאים של מייסדי המושבות היו כבר רחוקים מדרך אבותיהם.

ניתן לסכם ולומר שהציבור הדתי/חרדי ניהל מאבק עיקש למען שמירת המסורת ובלימת מוגמת החילון במושבות, כאשר את מאבקו מיקד בתחום החינוך. ציבור זה הצליח לגייס לצדו את הנהגת היישוב הישן וזו סייעה לו במאבקו הן בכוחות הוראה והן בכסף, ואכן הוא רשם לעצמו הצלחות. אך הצלחות אלו היו מקומיות וזמניות בלבד, והקרב על דמות הפרהסיה של המושבות היה למעשה קרב מאסף. העולים הרבים שהגיעו לארץ בעליות הבאות היו ברובם אנשים לא דתיים. אך חשובה יותר העובדה שההנהגה הרעיונית והאידיאולוגית הדומיננטית, החל מימי העלייה השנייה ב-1904, לא הייתה דתית.¹⁰⁰ הנהגה זו שידרה חזון חדש. החזון הגדול שתפס את הצעירים היה החזון הציוני, הלאומי; חזון של עם חופשי החוזר לארצו, נאחז בה, מעבד אותה ומתפרנס ממנה; חוזר לשפתו ודוגל ברעיונות חברתיים ולאומיים. הדת ה"גלותית" הפכה ללא-חשובה במציאות החדשה בארץ ישראל. למתיישבים הראשונים לא הייתה הנהגה רוחנית שתדריך אותם כיצד לשלב ישן עם חדש, מסורת דתית עם חזון לאומי, והרעיונות החדשים נראו כנוגדים את הישנים. דרך החיים הדתית נותרה לא רלוונטית אצל רבים מבניהם של מייסדי המושבות הראשונות, גם אם למדו בתלמוד תורה של "נצח ישראל" או שנהנו מתוספת שיעורי קודש בבית הספר.

98 על ראשון לציון ראה בספריהם של א"מ פרימן (לעיל, הערה 43) וד' יודילוביץ (לעיל, הערה 4); על רחובות – בספריהם של א"ז לוי-אפשטיין (לעיל, הערה 8) ומ' סמילנסקי (לעיל, הערה 67), ועל פתח תקוה – בספר היובל לפתח תקוה ('י יערי-פולסקין, ספר היובל למלאת חמשים שנה ליסוד פתח תקוה: תרל"ח-תרפ"ח, תל אביב 1929).

99 יודילוביץ, שם, עמ' 217.

100 יש מקום להזכיר בהקשר הזה את תנועת המזרחי שהתחילה לפעול בתחום החינוך בארץ ישראל מאוחר מאוד ובמידה מינורית, והשפעתה לא הייתה מורגשת על כלל הציבור, כולל צעירי המושבות.

מקורות נוספים

- חשביה אריה, אם ועיר – פ"ת 1878–1998, תל אביב 1998.
כהן טל, ראשון לציון, ראשון לציון 1987.
עבר הדני אהרן, ספר חדרה – ששים שנות קורותיה תרנ"א–תשי"א, תל אביב תשי"א.
רובינשטיין שמעון, משבר ותמורה, ירושלים 1992.

לימוד כתבי הרנ"ק: בין תמיכת הרב הנזיר לפקפוק הרב קוק

שי ואלטר

פתיחה

הרב דוד כהן (תרמ"ז–תשל"ב, להלן "הרב הנזיר") היה אחד מתלמידיו הגדולים של הרב אברהם יצחק הכהן קוק. הרב ותלמידו נפגשו לראשונה בערב ראש חודש אלול שנת ה'תרע"ה, בסט גלן שבשווייץ.¹ בשנת תרפ"ב עזב את אירופה ועלה לא"י בימים הראשונים של שנה זאת.² בין יום הכיפורים לסוכות של אותה שנה הוא פגש את הרב, מלא בציפייה לקראת הבאות.³ ביומנו כתב:

מגמותי בבואי לארץ הקודש, למרן הרב, היתה הקמת ישיבה מרכזית, בתוכנית לימודים כוללת ומקיפה, שתכליתה תחיית רוח הנבואה בישראל בארץ ישראל, בהשפעתו הסגולית של מרן הרב. בעלותי אל הרב, והצעתי לפניו מגמת הקמת הישיבה הגדולה, ולהתחיל בהכנות, אמר לי לערוך "תוכנית לימודים" בשביל הישיבה.⁴

בחנוכה של אותה השנה ערך הרב הנזיר מסמך הצעה של תעודת הישיבה המרכזית.⁵ אחד מסעיפי תכנית הלימודים הוא סעיף ט, **חכמת האלקות**. בסעיף זה ציין הרב הנזיר תת-סעיף א: אשכול לימודים של תולדות הפילוסופיה הדתית העברית. בתת-סעיף זה הזכיר את החיבורים הבאים:

האלכסנדרונית (חכמת שלמה, ארסטובולוס, פילון),
הספרדית, של המדברים (הישראלי, רס"ג, חובת הלבבות),
האריסטואית (אמונה רמה, עולם קטן, מורה נבוכים, מלחמות ה'),
הסודית (נ' גבירול, חו"ה [= חובות הלבבות], הכוזרי),
העקריית (ר"ח קרשקש, העקרים),
האיטלקית (דון יהודה אברבנאל, היש"ר מקנדיא, גם ר' משה חפץ, כו', רמ"ח לוצאטו),

1 תיאור מפגש זה שעשה רושם כביר על הרב הנזיר, ולמעשה הפך אותו לתלמיד הרב קוק, מופיע במקורות הבאים: הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אורות הקודש, א, ירושלים תשנ"ב, מבוא, עמ' 17–18; ר' דוד כהן, "מערכת חכמת הקודש", סיני יא (תש"ב-תש"ג), עמ' רפו-רצב; הרב דוד כהן, משנת הנזיר, בעריכת ה' כהן וי' הכהן, ירושלים תשס"ה, עמ' לא-לב (להלן: משנת הנזיר).

2 משנת הנזיר, עמ' מ-מד.

3 שם, עמ' מה-מו.

4 שם, עמ' מח, אחר פרשת חיי שרה של אותה השנה.

5 שם, עמ' מט-נב.

האשכנזיות (רמ"ד), רנ"ק.⁶

הרב הנזיר התכוון לכלול בלימודים את כל שיטות הפילוסופיה היהודית כדי לברר מתוכן את התמונה המלאה של הפילוסופיה היהודית לדורותיה. הגישה הכוללנית של הרב הנזיר באה לידי ביטוי בסעיפים אחרים של תכניתו, כגון נושא המשפט שבו הציע ללמוד את שיטת המשפט התלמודי בהשוואה למשפט הרומי (מצוין בסעיף ז שם – פוסקים), או שימוש מדעי הטבע לתלמוד (סעיף ח) הכולל בוטניקה לסדר זרעים, ניתוח (= אנטומיה)⁷ לחולין ונדה, ותכונה (= אסטרונומיה) להלכות קידוש החודש.⁸

ברם, מענייננו כאן התייחסותו של הרב הנזיר אל ההוגים האשכנזיים, אנשי תנועת ההשכלה: רמ"ד – ר' משה דעסויא, שהוא משה מנדלסון, ורנ"ק – ר' נחמן קרוכמל. הנזיר מספר ביומנו על תגובתו של הרב קוק לתכנית הלימודים:

באחד מערבי חנוכה עליתי והגשתי למרן הרב את רשימת תכנית הלימודים המבוקשה בשביל הישיבה הגדולה. הרב עיין ברשימותי עיון מתון וממושך, מתחילתה עד סופה, ובשאלתי את חוות דעת הרב, ויען ויאמר, אילו אני הייתי מחבר תכנית היתה גם כן כמותה. רק בפילוסופיא האשכנזית של רמ"ד, וביחוד רנ"ק, פקפק.⁹

על-פי דבריו של הרב הנזיר ניתן ללמוד שני דברים חשובים:

א) מלבד יוצאי הדופן, הרב קוק הזדהה לחלוטין עם התכנית החדשנית. לרב הנזיר היה חשוב מאוד לציין ביומנו את הדבר הזה ולהדגיש אותו, שכן הוא מציין שהרב עיין ברשימתו "עיון מתון וממושך, מתחילתה ועד סופה". משמע, כאשר הרב קוק אמר שהיה מחבר תכנית זהה – הוא אמר זאת לאחר עיון מעמיק ולא כלאחר יד.

ב) הרב קוק פקפק בכוונה לכלול את שני ההוגים המאופיינים כבעלי "הפילוסופיא האשכנזית", קרי שניים מההוגים החשובים של תנועת ההשכלה, ובמיוחד ברנ"ק.

התנגדות זאת של הרב קוק אומרת דרשני, שכן לפי דברי הרב הנזיר הרב קוק הזדהה לחלוטין עם שאר סעיפי התכנית, וזאת – על-אף חדשנותם לעומת הנורמה של הלימודים הישיבתיים באותה התקופה. הרב קוק הכיר בחשיבות הרבה של פיתוח לימודי מחשבת ישראל, ודחיית

6 שם, עמ' נא.

7 ראה ד' שוריק, הציונות הדתית בין הגיון למשיחיות, תל אביב תשנ"ט, עמ' 309. הע' 2, שבמילה "ניתוח" כוונתו כנראה לניתוח האיברים במינוח של ימי הביניים, כלומר: מבנה האיברים של בעלי חיים (זואולוגיה) והאנטומיה של האדם ולא דווקא כירורגיה לשמה".

8 משנת הנזיר, עמ' נא.

9 שם, עמ' מט. א"י שבט, במאמרו " אין לנו לירא מביקורת' – על הלימוד המדעי של הרב הנזיר ויחסו של הרב קוק", צוהר לא (טבת תשס"ח), עמ' 99–114, ומשם באתר המרשתת דעת בכתובת:

<http://www.daat.ac.il/daat/chinuch/vikuah/al-halimud-2.htm>, מעיר בהערה 65 כי בהדפסת הראשונות של תכנית הישיבה נשמטה ההערה על מנדלסון, (כלומר הנוסח הוא "רק בפילוסופיא האשכנזית וביחוד רנ"ק, פקפק"). כך אצל ר' דוד כהן, קול צופיך, ירושלים תשל"ג, עמ' 80, ואחריו אצל הרב חיים רודיק, חיים של יצירה, ישיבת "מרכז הרב" לדורותיה, א, ירושלים תשנ"ה, עמ' 81. על כך יש להוסיף גם את הנוסח בספר הזיכרון לרב הנזיר: נזיר אחזי (בעריכת הרב שאר ישוב כהן ועוד), א, ירושלים תשל"ח, עמ' רעו. אבל כאמור, הנוסח בכתב היד המקורי על-פי עדות הראל כהן, שהתפרסם במשנת הנזיר, עמ' מט, כולל את שתי התיבות "של רמ"ד".

רמ"ד ורנ"ק או פקפוק בהכללתם משמעותה שהגותם של הוגים אלו אין להכניסה לתוך בית המדרש, אפילו החדשני ביותר.

ברם, לאחר קטע זה שילב הרב הנזיר ביומנו קטע מאוחר מפתיע המגלה על יחסו לרנ"ק:¹⁰

אמר דוד, כשבקרני לא מזמן ר' בצלאל בזק, ויספר לי, כי היה מתלמידיו המובהקים של רי"ח קרא בוולאצלאוק, בעל קול אומר קרא, שהרב לומד לפניהם בחבורה בלילי שבתות את ספרו של רנ"ק ומבאר דעותיו. נהייתי מאוד, וסיפרתי לו את ספקות מרן זצ"ל ופקפוקו בזה, בתכנית לימודים ביישיבה הק'.¹¹

לענייננו כאן אין זה חשוב כל כך מתי בדיוק אירע הביקור של ר' בצלאל בזק (ה'תרנ"ח-ה'תשל"ה).¹² מקטע זה רואים שהרב קוק מכונה בברכת הנפטרים וכמובן כבר לא היה בחיים בעת פגישה זו (וכבר העיר על כך בקצרה ארי יצחק שבט),¹³ כלומר הפגישה הייתה אי שם בין השנים תרצ"ה (שנת פטירת הרב קוק) לתש"ח (זמן עריכת היומן); ונראה שהיא סמוכה לשנת תש"ח, שהרי הרב הנזיר כותב "כשבקרני לא מזמן". מה שחשוב הוא שהרב הנזיר היה לא נינוח מפקפוקו של רבו, וכנראה עדיין היה סבור שיש מקום ללימוד כתבי הרנ"ק. כאמור, מפגש זה מתרחש שנים רבות אחרי הצעת התכנית (בשנת תרפ"ב), וגם אחרי שנת תרצ"ה (מועד פטירת הרב). קרי, הפקפוק של הרב קוק עדיין העסיק את הרב הנזיר במשך שנים אחרי שהתכנית הוצעה ולמעשה כבר לא הייתה אקטואלית, בשל פטירת הרב. מסתבר שהמשמעות המעשית של ההתלבטות הייתה האם לכלול את כתבי הרנ"ק בהרצאותיו ובכתביו שלו לאחר שהרב הביע פקפוק בכך. סיפורו של ר' בצלאל בזק העניק לו כעת תמיכה ולגיטימציה לכתבי הרנ"ק, שכן גאון תורני בדמותו של ר' יוסף חיים קרא עסק בספרו של רנ"ק.¹⁴ הרב הנזיר הזכיר את רנ"ק פעמים מספר בספרו קול הנבואה.¹⁵

10 על מבנה היומן ראה שוורץ, הציונות הדתית (לעיל, הערה 7), עמ' 150, והע' 3 שם. היומן המכונה "מגילת סתרים" נכתב במקורו בפנקסים קטנים, סמוך לאירועים עצמם, אבל נעתק ונערך בחודשים אייר וסיוון תש"ח. הוא מורכב מחמש מחברות שסודרו לחמישה כרכים (אין התאמה מוחלטת בין הכרכים למחברות. לדוגמה, כרך ג מורכב מכל המחברת השלישית וחלק מהמחברת הרביעית). על נסיבות כתיבת היומנים, ראה משנת הנזיר, עמ' 14-15, דברי העורכים (הראל כהן וידידיה הכהן):

מלחמת השחרור פורצת, וירושלים הופכת לשדה קרב. הפגזות יום יומיות מפרות את השלווה בבית בשכונת גאולה. רסיסי פגזים חודרים לתוך חדרו ופוגעים בספריו... חש הרב הנזיר את התחושה הקשה שהייתה מנת חלקו של כל העם היושב בארץ בתקופה זו, שאין לדעת מתי תהיה אחרית חבלי משיח אלו, ורוצה הוא שהבשורה אותה התחיל ואליה קרא לא תיפגע ותיעלם, ונמצא מעתיק ומסדר יומן מפנקסי זיכרונוניו הרבים, שכתבם מימי ילדותו ועד לתקופת שיא החיפוש המתמיד הזה לקרבת אלקים, לנבואה ולהעלאת מדרגתו הרוחנית של העם, ואולי, כך קיווה, יקרא אדם ביומנים אלו וייקח כמשימת חיים להמשיך בשורה זו. בשעה חמש מחברות יומניו רשם "מגילת סתרים – זכרונות נזיר אלקים".

11 משנת הנזיר, עמ' מט.

12 משנת הנזיר, עמ' מט הע' 127. בהערה זו מצוין ששמו המקורי היה ביו'נסקי, והעיר וולוצלבק שבפולין הייתה עיר הולדתו. הוא היה מראשי המזרחי.

13 ראה שבט, אין לנו לירא מביקורת (לעיל, הערה 9), ליד הע' 95.

14 משנת הנזיר, עמ' מט הע' 128: רי"ח קרא, מחבר ספר דרושים "קול אומר קרא", ורשה ה'תרכ"ו-ה'תרמ"ח.

15 הרב דוד כהן, קול הנבואה, ירושלים תש"ל. פירוט המקומות להלן בסעיף "כתבי הרנ"ק והשפעתם על הרב הנזיר". הספר שהתפרסם הוא רק החלק הראשון. לגבי חלקים נוספים שראו אור אחרי פטירתו של הרב הנזיר, ראה: שוורץ, הציונות הדתית (לעיל, הערה 7), עמ' 332 הע' 1.

באחד המקומות הוא אף מזכיר את רנ"ק בכינוי: "אבי תולדות הפלוסופיא הדתית יהודית".¹⁶ ודאי שזהו כינוי לשבח, וגם העובדה שהרב הנזיר מזכיר את נחמן קרוכמל בראשי התיבות רנ"ק, כלומר רבי נחמן קרוכמל, יכולה ללמד אותנו שהעריך אישיות זאת. להלן ננסה לעמוד על השאלות מדוע אהד הרב הנזיר את כתבי הרנ"ק, ומהן הסיבות האפשריות לכך שהרב קוק פקפק בכשרות חיבורו של הרנ"ק. לשם כך נכיר את דמותו של הרנ"ק ונעיין בחיבורו היחיד – מורה נבוכי הזמן.

ר' נחמן קרוכמל וחיבורו "מורה נבוכי הזמן"

ר' נחמן קרוכמל נולד בז' באדר תקמ"ה בעיר ברודי שבגליציה לאביו ר' שלום קרוכמלניק, שהיה סוחר אמיד. שביד מכנה אותו "פילוסוף היהדות השיטתי המסכם והמשפיע ביותר של ההשכלה",¹⁷ אולם יש עוררין על מידת השפעתו.¹⁸

קרוכמל עסק בלימודים התלמודיים המקובלים, אך פנה גם ללימודי פילוסופיה כללית ועסק בכתבי ההשכלה עד לדורו, עסק גם בהיסטוריה ורקם את הקשר בין היסטוריה לפילוסופיה. הוא התרועע עם משכילים, ובמשך הזמן הפך להיות דמות בולטת שמשכה אליה תלמידים. בהמשך ימיו (שנות ה-20 של המאה ה-19) החל בכתבת ספרו שנשא בשלב מסוים את השם "שערי אמונה צרופה". קרוכמל לא זכה לראות את ספרו רואה אור בדפוס, שכן נפטר בקיץ של שנת ת"ר. לפי בקשת המחבר נשלח הספר לברלין ליום טוב ליפמן צונץ לצורך עריכה ויצא לאור רק לאחר מותו בשנת 1851, בעריכתו של צונץ בשם "מורה נבוכי הזמן".¹⁹

חיבורו של קרוכמל מציג את הדילמה שבה התחבט המחבר: מצד אחד הרצון להמשיך ולדבוק במסורת ומצד שני חוסר האפשרות להתעלם משיטת המחקר הפילולוגית-היסטורית שהתחילה לתת את אותותיה גם בשדה תורת ישראל, או בשם התקופה "חכמת ישראל". רנ"ק ניסה לתאם בין השתיים בידעו שהוא צריך לשלם מחיר מסוים ולינוח השקפות מקובלות של היהדות המסורתית, אולם הוא עשה זאת מתוך הכרה כי לדעתו כך רק תתחזק האמונה היהודית. בעיני עצמו רנ"ק מצטייר כהולך בדרכו של הרמב"ם ומטפל בקשיים שנערמו והצטברו בשל העיונים הפילוסופיים. אלא שבימיו של רנ"ק הקשיים מגיעים לא מהכיוון הפילוסופי אלא מהכיוון ההיסטורי ומהכיוון הפילולוגי, לכן דרושות דרכים חדשות של התמודדות. מכיוון אחר, רנ"ק מנצל את הגישות הרומנטיות-היסטוריוסופיות שרווחו בדורו במדע הגרמני ומאמץ אותן לצורך הסברת ייחודו של עם ישראל ותפקידו בהיסטוריה העולמית.

16 קול הנבואה (שם), עמ' יב.

17 א' שביד, תולדות פילוסופיית הדת היהודית בזמן החדש, א, תל אביב תשס"א, עמ' 175.

18 ג' שלום, דברים בגו, תל אביב תשל"ו, עמ' 385–403 (בעיקר עמ' 389).

19 נחמן קרוכמל, מורה נבוכי הזמן, לבוב 1851. הספר יצא מאז במהדורות אחדות. המהדורה האחרונה של הספר היא מהדורתו של יהודע עמיר, כתבי נחמן קרוכמל, ירושלים תשע"א (2010), שהיא בעצם מהדורת צילום של מהדורת שמעון ראבידוביץ', כתבי ר' נחמן קרוכמל, בצירוף מבוא מפורט, הערות ומפתחות, ברלין תרפ"ד (נדפסה שוב: לונדון תשכ"א). עמיר השמיט את ההקדמה של ראבידוביץ' ותחתיה הציב מבוא מודרני משלו. כל הציונים במאמר זה לכתבי רנ"ק הם ממהדורת ראבידוביץ'; הפניה למהדורתו של עמיר תצוין: עמיר, כתבי נחמן קרוכמל.

תכנים ביקורתיים מרכזיים בספר "מורה נבוכי הזמן"

נסקור כעת תכנים ביקורתיים מרכזיים בספר "מורה נבוכי הזמן" כדי לנסות להבין כיצד יכול היה הספר להשפיע על הראי"ה קוק ועל תלמידו הרב הנזיר.

ההקדמה של רנ"ק היא קצרה, אבל היא מבשרת בצורה ברורה ומובהקת על הקונפליקטים שעמם יתמודד הקורא בספר. רנ"ק נוקט דוגמה אחת פרטית להבהרת גישתו הכללית. מזמור קלו בתהילים, "על נהרות בבל", כמו גם כל ספר תהילים, יוחס על-ידי חז"ל לדוד המלך. בעיית האנכרוניסטיזם של פרק זה נפתרת על-ידי חז"ל בכך שלדעתם דוד צפה ברוח הקודש את גלות בבל והתאונן עליה. לדעתו של רנ"ק, מגמת פרשנות כזאת בדורו מהווה שגיאה חינוכית, גם אם בדורות הקדומים היא הייתה מתאימה. "ואם היה דרך ידוע טוב נכון ומסוקל בעת מן העתים, יתכן ואפשר שיהיה הדרך הזה בעצמו בלתי מוכשר להורות בו לבני דור אחר רחוק מן הראשון גם בזמן גם בתכונה" (כתבי רנ"ק, עמ' ה). שכן בדורות הקדמונים "היה טוב להקדים מועד עניני הכתובים, בכדי להורות על עיקרי הנבואה והצפיה מרחוק", אבל בזמנו של רנ"ק המקובל הוא "ההפך – היינו לדרוש ולחקור ולהעמיד כל ענין וענין בזמן חברו הנכון לו", מגמה שאת התחלתה הוא מייחס לחכמי הפשט הספרדיים מזמן ר' שמואל הנגיד ואילך.

על כן הדרך הנכונה היא ללמד את המזמור כפשוטו, על משרור בן לוי בן התקופה שגלה לבבל. לימוד הפרק על-פי מדרש חז"ל הנוכח עשוי לחולל נזק חינוכי, שכן "הצעירים שקראו כבר בקצורי קורות ימות עולם הנמצאים בידיהם לרוב, לא בלבד כי נאבד הפעולה הטובה שיש להשיג מדרוש וקריאת המזמור ההוא, כי אם עוד תבחל נפשם בפירושינו ובמדרשנו בו".

בספר מורה נבוכי הזמן י"ז פרקים או "שערים". שערים מספר עומדים בפני עצמם, אולם יש שערים הנחשבים כחלקים רצופים של יחידה אחת. כך למשל השערים א–ד נחשבים כפתיחה כוללת (עמ' יז), ובשערים ח–י נפרסת משנתו ההיסטוריוסופית של רנ"ק, כאשר שער יא נספח לחלק זה ובו הערות הרחבה.

את השערים הראשונים (א–ד) הרנ"ק מקדיש לתיאור ה"טיפוסים" הפועלים היום בעולם היהדות, במטרה לעמוד על הבעייתיות בסגנון חיים משולל ביקורת. לאחר עיסוק בהוכחה הטלאולוגית (שער ה), ובחיוב המהות הרוחנית מאחורי כל דבר (שער ו), רנ"ק פורש את משנתו ההיסטוריוסופית (שערים ז–י).²⁰

אחרי השער העשירי מגיע השער האחד-עשר, "חקר אבות", הכולל, כאמור לעיל, הערות הרחבה המוסבות על שלושת השערים הקודמים. אין כאן המקום לסקור את כל ההערות שבפרק זה, אולם יש לנו עניין רב בחלק מהן, שכן רנ"ק מציג כאן השקפות חדשניות הנוגדות את ההשקפות המסורתיות. בפרק זה מופיע שימוש מרובה בביקורת המקרא, למשל: בהערה השנייה (סימן ב) הוא מציג את הדעה שהפרקים האחרונים בספר ישעיהו (מ–סו) נכתבו בתקופה מאוחרת מזמנו של ישעיהו בן תקופת חזקיה (דעה שנרמזה על-ידי ראב"ע בפירושו לישעיה) (עמ' קיד). בהמשך דבריו רנ"ק מנסה להצדיק את דבריו האפולוגטיים בהישענות על ההיגיון:

20 לעיון נוסף ראו: י' ברגר, ההיסטוריוסופיה של רבי נחמן קרוכמל (עבודה לתואר מוסמך), אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשנ"ה.

ואל יען המתחסד המתפאר ברוב אמונתו הקרובה בפיו בלבד, לומר שאנחנו מכחישים בזה בנבואה, או עכ"פ משימים ליאות וקצור בחוק השם יתעלה שהיתה ידו על הנביאים. חלילה מזה, הירד ד' תקצר? אבל אנו אומרים, שכך גזרה חכמתו הנעלה לבלתי תכלית מהשגת הנבער אף שמץ ממנה, ושאלו היה כחפץ לבו הסכל ותאב לשמוע עתידות לאין קץ – היו דברי הנביאים באותו הזמן שבו התנבאו מעולם אחר במחלט וספר חתום לגמרי, ואיך יהיו העם הזומעים שרק בשבילם באה הנבואה מבינים דבריה אפילו מעט, אם לא שהיו כולם נביאים? ולא הצטרכו א"כ לנביא כלל!

בקטע זה מתבררת היטב השקפתו של הרנ"ק: הוא משוכנע בנכונותם של כלי הביקורת הספרותית לישעיה, ולכן ברור לו שהפרקים האחרונים מאוחרים. עם זאת אין הוא מפקפק בנבואה, ולכן התוצר של ההתמודדות עם שני הדברים הסותרים לכאורה הוא סלילת דרך חדשה: הנבואה אמתית, ואף-על-פי-כן הפרקים מאוחרים. ההצדקה לכך היא שאם הנביא שניבא את הפרקים האחרונים בספר ישעיה אכן חי בתקופת ישעיה – הרי שאנשי דורו לא היו מצליחים להבין את נבואתו שנאמרה לימי כורש, כמעט 200 שנה מאוחר יותר! אמנם רנ"ק מודע לכך שהפירוש החדשני לא יתיישב על לבו של המאמין התמים, והוא מכנה אותו בשם "המתחסד המתפאר ברוב אמונתו הקרובה בפיו בלבד", כלומר לדידו של הרנ"ק האמונה האמתית היא אימוץ תוצאות הביקורת וספיגתן לתוך היהדות המאמינה.

מה שברור מכאן הוא שלדעת רנ"ק לא ניתן להתפשר עם ממצאי השיטה הביקורתית, ויש לקבל אותם על אף חדשנותם. המדרון החלקלק הזה, של הכרה והשלמה עם תוצאות המחקר הביקורתי של המקרא, מוביל את רנ"ק לאיחורים נוספים של קטעים מקובלים במקרא, למשל: פרקים מספר תהילים, ספר קהלת, ספר דניאל ועוד.

לענייננו חשוב גם שער יג, "אם למסורת הפירוש וההלכה במצות תושב"ע", שבו הוא סוקר את השתלשלות התורה שבעל-פה, את מוסריה ואת מונחיה ההיסטוריים, בסגנון בקורת-היסטורי ביותר. דוגמה קיצונית בולטת היא הוצאת הביטוי "הלכה למשה מסיני" מהקשרו ההיסטורי (עמ' רי-ריא).

בשער יד, "האגדה ובעלי האגדה", רנ"ק דן בענייני האגדה. זהו פרק שמגמתו אפולוגטית בעליל, כלומר הגנה על זרות האגדה, כפי שיובא בהמשך. בתחילת הפרק הזה הוא מסביר מהו מדרש האגדה, ומהן דרכי האגדה. הוא מסווג את סוגי המשל השונים, וכותב שחלק מהתיאורים הסיפוריים האגדיים הנספחים לסיפורי התורה הם בדויים ונועדו לעורר את השומעים. אך בסופו של דבר, "ועדיין לא הספיק כל הנאמר עד הנה להיות מגן ומחסה לכל ענייני האגדה" (עמ' רמה). "על זה הדרך שבארנו, השכילו החכמים עוד מימות הגאונים... להגן בעד כללות תוכן האגדה" (עמ' רמו), אך בסופו של דבר יש גם אגדות שלא ניתן "להגן" עליהן. לאחר סקירה ואפיון של ספרות האגדה רנ"ק מגיע לכך שיש "אגדות טפלות בלשון ההמון" (עמ' רנא) שנכתבו בקבצים קבצים אלו הכילו "מעשה שדים וכשפים, לחשים משונים, וספורים זרים". הם אינם כתובים "לא בלשון המשנה ולא בלשון האמוראים... כ"א בלשון ארמי עמוק ובלול בפרסי שהיה לשון ההמון בימים ההם". רנ"ק כותב שבסופו של דבר חדרו קבצים אלו לתוך ספרות חז"ל. הוא אף מציע

תאוריה כיצד הדרו האגדות השליליות לתוך התלמוד (עמ' רנב-רנה), ולבסוף מתוך מודעות לכך שאין שום ביסוס לדבריו הוא מנסה להראות שהרמב"ם וריה"ל רמזו על חדירת דברי האגדה הזרה לתלמוד. מסיכום הפרק עולה שלדידו של רנ"ק ההלכה והמשנה מוזקקות מהשפעות זרות, אך לא כן האגדה.

לסיכום סקירה קצרה זו ניתן לטעון בפה מלא כי גישתו הביקורתית של רנ"ק מקעקעת תפיסות יסוד מסורתיות בתורה שבכתב ובתורה שבעל-פה.

יחסו של הרב קוק לרנ"ק ולכתביו

הספר "מורה נבוכי הזמן" מכיל לכאורה תכנים חדשניים רבים שעשויים להיחשב בעייתיים ביותר עבור הרב קוק. ביקורת המקרא והתורה שבעל-פה, ביקורת האגדה וספרות הסוד, די בהם כדי לעורר הסתייגות. עיון בכתביו של הרב קוק מגלה רק התייחסות ספציפית אחת לרנ"ק ולספרו. זאת היא התייחסות הריפה מאוד, אבל היא אינה נוגעת בביקורתיות ההיסטורית-פילולוגית של רנ"ק אלא בעניין אחר, והוא – גישתו של רנ"ק לקיום המצוות המעשיות.

הקטע מצוי ב"שמונה קבצים", בקובץ החמישי (שנכתב בסט. גאלן בשנים תרע"ה-תרע"ו):²¹

בכל מקום שאנו מוצאים, בספרות ובחיים, איזו הורדה או הקטנת ערך של המצוות המעשיות ודקדוקיהן, הכל הוא נובע מתוך באר צרה נכריה של ארס המינות, אשר תרה אחרי עיני אדם הזונות. וזו היא ראשית מעשי שורש ראש ולענה, על פי המסורת, בשיחתו של ראש המינות עם ר' יהושע בן פרחיה, והלא עיניה טרוטות, באכסניא. והתרות אחרי העינים, הרואות רק לפנים ובשטחי הדברים, היא המעכבת מלהסתכל באורן של ישראל הפנימי, שעל ידו יראה ויגלה האור הצפון בכל מצוות ד', יסוד הציצית, וראיתם אותו וזכרתם את כל מצוות ד' ועשיתם אותם, ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים אחריהם. וקדושת המעשים בישראל עומדת למשגב עדי עד, ונמשלת כנסת ישראל ליונה, לומר, מה יונה כנפיה מגינות עליה, אף ישראל מצוות מגינות עליהן. דוקא מצוות בפועל, בעשיית דברים לשם פעולן, נגד פשיטת הטלפים החזירת, האומר ראו שאני טהור במצעדים הטבעיים של הבשר והרוח. ומעת אשר היה השם של קדושת המעשים למילה מנואצת, חדר הארס המחליא של רקבון האומה, שהוא צריך להרפא על ידי אור תורה ונר מצוה. ואותה החולשה הרוחנית, שההינה לבטא ווערקהייליגקייט, על פי אותו ההסכם המנואץ של ההזים הנכרים, השוגים בדמיונות בעניני הרוח העליונים, והמוטיבים שהם טפוסיים לעומת כל דת בעולם שיצירתה ויסודה היא חזון לב אדם, והדמיון הוא בה הכח היותר פועל, כשהם נלקחים כמו ונכנסים אל הקודש להיות למשפטים ערוכים בקרב ישראל, הרי הם מכים מלפניהם ומאחריהם בעקיצה עקרבית. וצדקה מאוד ההכרה האמונית שידעה להזהר מהוראותיו של מורה נבוכי הזמן, שהארסיות המינית הראשית הזאת ננעצה בראשית מחשבותיו. ולא כאלה חלק יעקב, והייתם קדושים, זו קדושת מצוות, ישלח עזרך מקודש, זו קדושת מעשיך שבך.

21 הרב אברהם יצחק הכהן קוק, שמונה קבצים, ירושלים תשס"ד, ב, עמ' קסו.

הקטע עוסק בשלילה של הקטנת ערך המצוות המעשיות, אחד מהמוטיבים הנוצריים. הנצרות צמצמה את הערך של המצוות המעשיות – אנטינומיזם. הדברים באו לידי ביטוי בדבריו של פאולוס, ובתקופה מאוחרת יותר גם בשיטתו של הרפורמטור הפרוטסטנטי מרטין לותר. הרב קוק מציג את הנצרות באמצעות המעשה התלמודי של יהושע בן פרחיה עם תלמידו ישו הנוצרי (סנהדרין קז ע"ב). ישו מכונה על-ידי הרב קוק ראש המינות. ההבטה שלו בעיניה של בעלת האכסניה היא קלקול שנרמז בפרשת ציצית: "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים אחריהם" (במדבר טו, לט).

חז"ל דרשו "אחרי לבבכם" – זו מינות, ו"אחרי עיניכם" – זו זנות,²² והרב קוק מוצא כאן קשר בין מבט העין החיצוני למינות. כנגד זה ניתנה הציצית שמהותה היא זכירת כל המצוות, חשיבותן וקדושתן. בסוף הקטע הרב קוק נוקב במפורש בספרו של רנ"ק, "מורה נבוכי הזמן", וכותב "שהארסיות המינית הראשית הזאת ננעצה בראשית מחשבותיו". כנגד מה בשיטת רנ"ק התעורר הרב קוק?

שורות אחדות קודם לכן הרב מזכיר את הביטוי "ווערקהייליגקייט"; משמעות ביטוי גרמני זה בעברית היא קדושת (הייליגקייט) המעשים (ווערק), כפי שכתב הרב קוק במשפט הקודם: "ומעת אשר היה השם של קדושת המעשים למילה מנואצת, הדר הארס המחליא של רבון האומה, שהוא צריך להרפא על ידי אור תורה ונר מצוה. ואותה החולשה הרוחנית, שההינה לבטא ווערקהייליגקייט, על פי אותו ההסכם המנואץ של ההוים הנכרים...".

הביטוי "ווערקהייליגקייט" הנו ביטוי מפתח להבנת הקשר של הדברים למשנתו של הרנ"ק. ביטוי זה מופיע ב"מורה נבוכי הזמן" בשער הראשון²³ שבו רנ"ק מתאר את שלושת הטיפוסים השליליים של המאמינים שאמונתם אינה צרופה. הטיפוס השלישי הוא איש מכת פרושים, המדקדק במצוות מעשיות על חשבון הכוונה הפנימית. ואלו דברי רנ"ק:²⁴

ויש עוד מאמין, כשיראה אחרית הפסד שני אלה שקדמו (בעל הזיה ובעל אמונה טפלה, ש"ו), ימאן בקש גדולות, ויכין לבבו רק לקיים המצוות כצורתן וכהלכתן, עפ"י המסודר והערך. וזה טוב בעצמו ואולי היותר טוב לרוב האנשים; אלא שקשה על האדם, יהי (=יהיה) גדול או קטן, נבוב או נלבב – להיות ישר על דרך אחת באין נוסף ונגרע, ושלא להוסיף מדעתו חשבונות: וזה יהי (=יהיה) באמת בכדי להוציא שפוני טמוני כוחותיו אל הפועל. ועל כן ירבה מאמין זה בסדורים ובדקדוקים ובאופני קיומם, יעסוק ויעשה בהם ובענפיהם ובתולדותיהם עד אין קץ. – אמנם יסתעף לו הרע הגדול שמעט מעט יפנה ויסור לכו מן הכוונה הפנימית, שהיא באמת נשמת המצוה, והמעשה כגוף לה; ועוד רע מזה שיאבד גם מצוות ראשיות ויקרות שאינן כלל במעשה, וה[ן] הנודעות בשם חובות הלבבות, יסודן קדושת וטהרת המחשבה בדעות ובמוסרים, וה[ן] אצלו כלא היו, להיות מחשבתו גסה ובלתי מוכשרת לקבל כאלה, עם היות שכלו מחודד בעיונים אחרים; וישתקע בזה הדרך עד שיעשה חלוקה אפי' (=אפילו) במעשים,

22 ספרי במדבר, מהדורת ח"ש האראוויטץ, ליפציג תרע"ז (ד"צ ירושלים תשכ"ו), פסקא קטו, עמ' 126.

23 מהדירי "שמונה קבצים" הבינו ש"בראשית מחשבותיו" של רנ"ק בדברי הרב קוק הוא השער הראשון של "מורה נבוכי הזמן". ראה שמונה קבצים (שם), הערות נוסח, עמ' תקו, סימן רלט.

24 כתבי רנ"ק (לעיל, הערה 19), עמ' ה.

בין חקים למשפטים, יתראשל במצוות השכליות וישתדל במאודו בשמעיות – רק לחשוב שאין השכל מכריע עליהן, והאומות משיבין עליהן, ועל כן שכרן מרובה הרבה משכר המצוות השכליות כפי מחשבתו. – מחלת נפש זו תקרא בשם רבוי מעשה מאבד כוונה או קדושת המעשה וחולין המחשבה²⁵ – ווערקעהייליגקייט. – וקדמונינו קראו לה מכת פרושים, וכללזה בשבעה מינים מיוחדים; עלולים לה ביותר אותן הנקראים ידענים ופחותי המדרגה מתופשי התורה. הסכנה גם בה עצומה, עם היותה בלתי נגלית בהשקפה קלה; וזה להיותה משפלת עד לעפר התכלית הגדול בעבודה, להרים את נפש האדם לעולם שכולו תושיה ולהיות רוחני אך בשמירה ממוקש ההזיה, וזו הנטיה תעשהו אחת אחת לעבד כושי, עומד מוכן וקורא מה חובתי ואעשנה, וידו פתוחה כל היום לקבל פרס עבודת טרחתו.

בקטע זה רנ"ק משתמש בביטוי "ווערקעהייליגקייט" במובן שלילי. יהוידע עמיר צירף למהדורתו ביאור למונחים שהזכיר רנ"ק וכתב:²⁶

רבוי מעשה מאבד כוונה (גם: קדושת המעשה וחולין המחשבה) – *Werkheiligkeit*, סטייה דתית הגורמת לאדם למקד את כל כוחות רוחו במצוות ובדקדוקיהן ולזלזל באמונה, במוסר ובטעמי המצוות. למרות שהלוקים בסטייה זו עשויים להיראות כמאמינים נורמטיביים, היא "משפלת עד לעפר התכלית הגדול בעבודה" (עמ' ח). הביטוי הגרמני לקוח מביקורת היהדות של מייסד הנצרות הפרוטסטנטית, מרטין לותר, אך קרוכמל אינו רואה בו אפיון של היהדות אלא רק של תופעה ניוונית המאיימת עליה. הוא רואה בה מימוש של הסטייה שחז"ל כינו "מכת פרושים" ואפיינו אותה כנטייתו הנפסדת של מי שמכריז השכם והערב "מה חובתי ואעשנה" (סוטה כב ע"ב).

עמדתו החריפה של הרב קוק מובנת כעת. מקורו של הביטוי "ווערקעהייליגקייט" הוא בביקורתו של לותר על היהדות. אולם נראה כי מלבד שאילת המונח הזה, שמקורו נוצרי, הפריע לרב קוק אצל רנ"ק דבר נוסף והוא הגישה המתודית של הרנ"ק למצוות. הווה אומר – בעצם השימוש בביטוי זה סיגל רנ"ק תפיסת עולם המבדלת בין הכוונה הפנימית (= נשמת המצווה) לבין מעשה המצווה (= הגוף). בקטע הנזכר יצא הרב קוק בחריפות נגד גישה זו. נציין שעל אף הגישה המיוחסת לו נחשב הרנ"ק כשומר מצוות ואף מדקדק בהן במעשה, כפי שכבר עמדו על כך (וראה על כך להלן), אולם מסתבר שהיו מבני ברית שנטלו עיקרון זה ועשו בו שימוש לקעקוע המצוות המעשיות. המשכיל הקיצוני והרפורמי דוד פרידלנדר (1750–1834) החליט לבטל את המצוות המעשיות לפי גישה עקרונית זו ולראות ביהדות ובנצרות דת טבע משותפת.²⁷ על סמך גישה זו התייחס אשר גינצברג

25 פיזור האותיות במקור.

26 עמיר, כתבי נחמן קרוכמל (לעיל, הערה 19), עמ' 59.

27 ראה ערכו בוויקיפדיה בגרמנית: http://de.wikipedia.org/wiki/David_Friedl%C3%A4nder. פרידלנדר רצה להפוך את היהדות והנצרות לדת טבעית משותפת: "Christentum und Judentum teilten eine gemeinsame, natürliche Religion, für die Rituale keine Bedeutung hätten (er nennt sie *Werkheiligkeit*, Wortkram und leeren Tand)". תרגום: הנצרות והיהדות חולקות דת משותפת, טבעית, כי אין כל משמעות לטקסים (שהוא מכנה אותם "קדושת המעשה", תכשיטים זולים, מלל ריק).

("אחד העם"), במאמרו "תורה שבלב"²⁸, לתורה שבעל-פה כניתנת לשינוי לפי נטיות הלב בכל דור.²⁹ לסיכום: החשש של הרב קוק לגבי הסכנה הטמונה בגישה של הרנ"ק מוכח כחשש רגלי, אולם כיצד עולים הדברים בקנה אחד עם העובדה שרנ"ק עצמו דקדק במצוות?

ר' נחמן קרוכמל וקיום המצוות המעשיות

בנימין איש שלום כבר עמד על כך שתפיסת הדת של רנ"ק היא הידיעה.³⁰ בתחילת מאמרו הוא מצטט את יוליוס גוטמן כדוגל בקביעה זאת (= תפיסה אינטלקטואליסטית),³¹ אולם מיד אחר כך איש שלום שואל:

שאלת מעמדן של המצוות בהגותו של ר' נחמן קרוכמל חייבת, כמדומה, להתעורר כל אימת שהמעייין בכתביו עומד על הפער בין התפיסה האינטלקטואליסטית שבה הוא תופס את הדת לבין נאמנותו המוחלטת לקיום המצוות המעשיות הן במישור המעשי הן בשיטתו הפילוסופית.³²

איש שלום מתייחס לכך שרנ"ק שמר תורה ומצוות:

הבעיה בולטת במיוחד לאור הידוע לנו על גישתו השמרנית והקפדנית של רנ"ק בכל הנוגע לקיום המצוות ושמירת המסורת...³³

כאן איש שלום מצטט מובאה מדברי רנ"ק עצמו:

"ות"ל (=ותודה לא-ל) נודע לכל באי שער עירי, שאיני הלילה פורק עול מצות, ודברי חז"ל ושאני נזהר בקוליהן ובחומריהן, וקובע עתים למקרא, משנה וגמרא..."³⁴

28 נדפס ב"פרדס" ב (אודיסא תרנ"ד), נמצא במרשתת, <http://benyehuda.org/ginzberg/Gnz006.htm> (אתר פרויקט בן יהודה).

29 "תורה שבעל פה, אשר שמה הראוי לה באמת הוא 'תורה שבלב', נתאכנה גם היא בדברים שבכתב, ולב האומה נתמלא כולו רק הכרה אחת ברורה וחזקה: הכרת אפסותו המוחלטת והשתעבודתו הנעצית אל הכתב". התוצאה המדינית של גישה זו – עיצוב התורה שבעל-פה לפי נטיות הלב שבכל דור ודור. למקור זה הגעתי באמצעות ספרו של אפרים זוננשיין, פרקים בתולדות היהודים בטשורקוב, ורשה תרצ"ח, עמ' 32–33. המחבר מתאר שם את דמותו של הרב ישעיהו מאיר כהנא שפירא, ועוסק בספרו "ספר זכרון". זוננשיין מוצא קווי דמיון בין דברי הרב שפירא ל"מורה נבוכי הזמן" ולדברי "אחד העם" וכותב (שם, עמ' 33):

ומחמת שהספר הזה הוא יקר המציאות לכן אביא בזה את תכנו בקצור שמתאים לרעיונותיו של ר' נחמן קרוכמל ב"מורה נבוכי הזמן" וגם כן לדעותיו של אחד העם: כל המצוות המעשיות שבתורה הן גופות קיימים לנצח ולכל המצוות יש כוונות, כלגופות נשמות, החיות לרוח הזמן מהמתחדשות לבקרים וזאת היא התורה שבע"פ ולכן התורה שבע"פ היא נקראת חיי עולם מצוות התורה הן חובות האברים והכונות הן חובות הלבבות, ולכן אמרו דברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם בע"פ ודברים שבע"פ אי אתה רשאי לאמרם בכתב (כפי דבריו של אחד העם ב"תורה שבלב"). כל התורה שבע"פ באה להלחם נגד ה"וערקיהייליגקייט" (כדבריו של אחד העם נגד התאבנות הרוח), ונכתבה רק משום עת לעשות לד', מחמת שהיה אז צורך זמנו, אף כי במשך הזמן נחשבו כמו זר, מחמת שכל הכתוב נחשב במשך הזמן לקדוש בתמונה החיצונית.

30 ב' איש שלום, "המצוות ומעמדן בפילוסופיה הדתית של ר' נחמן קרוכמל", תרביץ נו (תשמ"ז), עמ' 373–384.

31 שם, עמ' 373.

32 שם, עמ' 374.

33 שם.

34 איש שלום מפנה למבואו של ראבידוביץ, כתיב רנ"ק (לעיל, הערה 19), עמ' 42. למעשה קטע זה הוא ציטוט מאיגרת

ברם, איש שלום מסיק מכאן כי התבטאויות אפולוגטיות אלה משמען כי כבר בדורו נחשד רנ"ק באי-הקפדה בקיום המצוות על רקע תפיסתו האינטלקטואלסטית וההיסטורית-הביקורתית של הדת.³⁵

לפני שנציג את פתרונו של איש שלום, נשוב לדבריו של רנ"ק עצמו. התפיסה האינטלקטואליסטית של רנ"ק באה לידי ביטוי בספרו בשער ו, "הסימן הרוחני והאות".

בתחילת אותו פרק הוא כותב:

כי השגת המאמין שהכל אפס ותהו חוץ ממה שיסמך על הבורא יתב' (= יתברך), היא דעת אלקים; והשגתו שהוא בעצמותו וברוחניותו חביב לפניו ומתקרב אליו, ושע"ז (= ועל ידי זה) יתקיים – הוא עבודת האלקים, וע"ז (= ועל זה) נאמר "דע את אלקי אביך ועבדהו". וזכור זה והבינהו מאד. אמנם ההשגות הללו הגם שהן נטועות בלב כמו שאמרנו, עם כל זאת הם צריכים לעבודה ולשמירה, היינו שיתעוררו אליהם כחות הנפש ע"י הלמוד בתורה והחנוך במעשה המצוות ומורא ושמירת המקדש והקדשים עוד מזמן הילדות, וכמו שהוכפל בתורה הצווי על הלמוד והשגון לבנים, והתשובה על שאלותיהם שנשתדל לעוררם אליהן.³⁶

קטע זה יכול להידרש לכאן ולכאן: מצד אחד הן בביטוי "דעת אלקים" והן בביטוי "עבודת אלקים" נכללים רק עניינים רוחניים גרידא, ללא הזכרת הצד המעשי, ובכך נוצר מקום לאפיונו של רנ"ק כבעל תפיסה דתית אינטלקטואליסטית כדברי יוליוס גוטמן, והצדקה לביקורתו החריפה של הרב קוק. מצד שני, בסוף הקטע רנ"ק משבח את הצורך בעבודה ובשמירה. כך או כך, החלוקה בין הצד הרוחני לצד המעשי בולטת דיה, וייתכן שזה הדבר שהוביל לחרוץ את משפטו של "מורה נבוכי הזמן" לשלילה.

בנימין איש שלום פותר את המבוכה בשיטתו של רנ"ק לגבי המצוות המעשיות באופן הבא. להבנתו רנ"ק מתייחס אל הדת כאל לשון, שפה, שבה יש שני רבדים, אחד שכלי ואחד חושי, ושניהם נצרכים. איש שלום ממשיך זאת במשל הבא:³⁷

על פי תיאוריה זו ניתן לומר, כי כשם שאין אדם יכול להגות במושג "כיסא" מבלי שיצייר בעיני רוחו את דמותו החושית של כיסא כלשהו, כן אין הוא יכול להשיג השגות עליונות בתחום הפילוסופיה של הדת אם חסר הרובד החושי של הלשון הדתית. הרובד החושי של השפה הדתית איננו "הציורים התוריים" בלבד, כי-אם אף המצוות המעשיות, שכן כזכור, הלשון

שהתפרסמה במלואה בסוף הספר כתבי רנ"ק – איגרת א, עמ' תיד-תטז. באיגרת זו רנ"ק מתנצל בפני ידידו זאב וואלף שיש על כך שנחשד כי שלח שבחים יתרים לקראי בשם דוד וכתב שהוא בן העולם הבא. לפי האיגרת מתנגדו של רנ"ק ביקשו לארוב לו ולמצאו בקלקלתו. דברים אלו מצטרפים לעדותו של ש"ר (שלמה יהודה ליב הכהן רפפורט) שרנ"ק היה "שומר תורה ובעל דת, ולא הניח דבר מכל הכתוב והנמסר לנו בעשה ולא תעשה אשר לא קיים ולא נוהר בו, והיה חרד על כל דברי תורה ודברי רז"ל לבלי סור מהם כמלוא שיערה" (בתוך: ש"ל גולדנברג [עורך], כרם חמד, מחברת ו, עמ' 41, הובא על-ידי ראבידוביץ, שם, עמ' 42).

35 איש שלום (שם), עמ' 375.

36 כתבי רנ"ק (לעיל, הערה 19), עמ' ל.

37 איש שלום (שם), עמ' 383.

כוללת לא רובד מושגי וקולי בלבד, כי-אם אף המצוות המעשיות, שכן, כזכור הלשון כוללת לא רק רובד מושגי וקולי בלבד, כי אף רמיזה באיברים ודרכי-מבע אחרות בגדר לשון הם. ואכן מתברר שבאחריתו של שער ו נדרש רנ"ק עצמו לעניין המצוות המעשיות, ומסיים:³⁸

מלבד דבורי הסימן והפצי גבוה שזכרנו, יש בתורה כמו כן מצוות מעשיות – סימנים לרוחני ומעוררים אליו, כשביתת השבת, והמילה והתפילין והתרועה, וכל המצוות שהן זכר ליציאת מצרים, והם הנקראים מצוות האות והזכרון, וכתב הרמב"ן (סוף פרשת בא) כלל טעם מצוות רבות, וזה קצת לשונו שם: כי הקונה מזוהה בזו אחד וקבעה בפתחו ונתכוין בענינה, כבר הודה בחידוש העולם ובידיעת הבורא והשגחתו וגם בנבואה, מלבד שהודה שחסד הבורא גדול יתר מאד על עושי רצונו, שהוציאנו מעבדות לחירות וכבוד גדול. ולפיכך אמרו: הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה שכולן חמורות וחביבות מאד, שבכל שעה אדם מודה בהן לאלקיו וגו'. כללות דבריו, שאלה המצוות כולם מרמזים, מעירים ומשכילים את הלב אל הרוחני, או אל כל מאורע שהוא סימן לעד ראשי, על המצא הרוחני וסדרי הרוחני בעולם. ולזה יהיו המעשים האלו בעצמם קודש, היינו סימני הרוחני הבאים מן פנימיות הנפש במצעות הלשון והאברים למציאות הרוחני.

אבחנתו של הרב קוק

בשלב זה אנו נדרשים שוב לשאלת אבחנתו של הרב קוק: הרב קוק חש במרכזיות שרנ"ק נותן לצד הרוחני של חיי הדת. רנ"ק צעד כאן בעקבות הפילוסופיה הרומנטית הגרמנית שרווחה בסוף המאה ה-18 ובתחילת המאה ה-19.³⁹ הביטוי "ווערקהיייליגקייט" מקורו נוצרי והוא כולל קונטציות שליליות, ולכאורה זלזול במצוות המעשיות. ייתכן שגם המובאות של הפילוסופיה האלכסנדרונית בשער יב, "חידות מיני קדם", היו זרות לרוחו של הרב קוק,⁴⁰ וכן הנחות המחקר של רנ"ק שהובאו בפרק זה:

ודע שזהו עיקר גדול ונכבד שהוא צריך ויפה לנו כי נרבה לדרוש ולחקור על הדעות והמוסרים והתכונות שעלו בקרב אומתנו באורך הזמנים, וע"י הקורות שעברו עלינו והחבורים וההצטרפות בהם שנתחברנו עם זולתנו יותר מכל אומה ולשון הגם רק בשיעור מוגבל ולא יותר, ואיך נתפעלנו ונשתנינו על ידי הדעות והמוסרים והתכונות ההמה ואיך פעלנו בהם בזולתנו מדור דור, ואפילו אותן שהיו רחוקים ונתקרבו אלינו במקצת וקבלו מדרכינו כמו היוונים בזמן האפלטונים האחרונים ופלאטונוס ופריקלוס, או בדרך אחר מחמד,⁴¹ וכן אותן שהיו קרובים לנו

38 כתבי רנ"ק (שם), עמ' לג.

39 ראה איש שלום (שם), הע' 1, 3 ו-4; ראבידוביץ, כתבי רנ"ק (לעיל, הערה 19), מבוא, עמ' 160–201.

40 ראה איגרתו לשמואל אלכסנדרוב, אגרות הראיה, ירושלים תשנ"ה, חלק א, אגרת קי, עמ' קלה: ונראה שכבודו רוצה להוליד מזה, שא"כ (= שאם כן) גם ענין התכונה הזאת הפנימית, שהיא הגרעין האלקי, ג"כ (= גם כן) אין לו יחס כ"א (= כי אם) למושג הרוחני של המצוות. אני תמה, הלא על אבן מעמסה זו אנו מצטערים מימי האלכסנדרונים, שע"י הנצרות אתגלי בהתתייהו (= התגלה קלקולם, ש"ו) ביחס לקיום האומה וקישורה. והרי לנו אותו ענין, שהגישה האלגורית של האלכסנדרונים התגלתה לבסוף כאנטינומיזם נוצרי.

41 מוחמד, מייסד האסלאם.

ונתרחקו כמו בעלי הברית המחודשת,⁴² או דברי ברוך הפילוסוף⁴³ והכתות שאחריו – חובה על חכמי לב וגדולים שבנו לדרשם ולהבינם בעיקרם ובשרשם, והכל בשביל שנגיע בכח הדרישה לרשמים ברורים ולבסוף לבירור הכרת עצמותינו ומהותינו, שהיא נפש ישראל הכללית, ואיך נגלית בעולם בקורותינו ודברינו במסבות ותהפוכות העתים עד היום הזה, ומה נקיש על הבאות. וכבר נמצא מזה לראשי חכמינו הרב⁴⁴ והרמב"ן וזולתם מדברים יקרים אלה, שעמדו עליהם בלבם העמוק והשקפתם הזכה; אלא שהם גרירים מועטים לפי מעוט הזרע הנסיוני וחסרון התפשטות הספרים ורוע העתקתם שבימים ההם, בערך אל ימינו אלה שרבו המדרש והדיעה וההכרה בחכמת ותכונת עם ועם בלשונו ודרכו המיוחד לו, ונתפשטו ספרים והעתקות מדויקות בשיעור ואופן מפליא אפילו היודעים.

אלו ועוד (כגון היחס השלילי של תנועת החסידות אל רנ"ק ואל תנועת ההשכלה על כל גווניה) עוררו כנראה את יחסו החריף של הרב קוק לבעל "מורה נבוכי הזמן", ועוד לא כללנו בכך את החלק הביקורתי-היסטורי שבספר, שאליו לא מצאנו התייחסות מפורשת של הרב קוק.

יחסו של הרב הנזיר לכתבי רנ"ק

ברם, כפי שנראה להלן, מסתבר שיחסו של הרב הנזיר לכתבי רנ"ק היה שונה מזה של רבו. הרצון לשלב את כתבי רנ"ק באשכול הפילוסופי של תכנית הלימודים אינו נושא אופי של לימודים משלימים או תוספת גוון של ענף פילוסופי בלבד.⁴⁵ לדידו של הרב הנזיר לרנ"ק תרומה מתודית בלימודי הפילוסופיה, ולא בכדי הוא החותם את רשימת האשכול הפילוסופי. אך לפני שנעמוד על הדברים בפרוטרוט, נציין פרטים נוספים שיכולים להאיר את העניין.

הרב הנזיר - רקע ביוגרפי

קטעי היומן של הרב הנזיר, "זכרונות נזיר אלקים",⁴⁶ שופכים אור רב על קורות חייו של הרב הנזיר.⁴⁷

42 הנצרות.

43 כוונתו לשפינוזה.

44 סתם "הרב" אצל רנ"ק הוא הרמב"ם.

45 אחד מהמעירים האנונימיים על מאמר זה לא הסכים עמי שכונת הרב הנזיר הייתה לשלב לימוד מלא של כתבי הרנ"ק ("מכריכה לכריכה"), אלא רק ללמד על אודות הנכלל בו (כלומר התייחסות לעניינים בצורה מתמצתת, כפי שאכן עשה הרב הנזיר עצמו בספרו "קול הנבואה"), וכך גם לגבי חיבורים נוספים בתכנית הלימודים של הישיבה. גם לו יהי כן, ושאלת המימון של לימוד התכנים דורשת הוכחה, אין להתעלם מהדברים שהובאו לעיל על אודות הלימוד של רי"ח קרא (לעיל בפתחה) שהיה "לומד לפניהם בחבורה בלילי שבתות את ספרו של רנ"ק ומבאר דעותיו", שבהם נתלה הרב הנזיר.

46 התפרסמו לראשונה בספר נזיר אחיו (לעיל, הערה 9), א, עמ' רלא-שו, ולאחר מכן בספר משנת הנזיר, עמ' א-קב. מהיומן פורסמו רק קטעים נבחרים "אשר נבחרו וסודרו על דעת המשפחה ועל דעת תלמידיו ומקורביו של הרב הנזיר צוק"ל" (משנת הנזיר, עמ' א). הרב שאר ישוב כהן מסר לי כי יש קטעים מסוימים שהרב הנזיר עצמו התנגד שיפורסמו.

47 דב שוורץ, בספרו הציונות הדתית (לעיל, הערה 7), עמ' 149-198, חוקר את היומן בפרק ארוך ששמו "יומן מיסטי", וכותב: "חרף הסכנה שבהכללה נדמה שיומן זה מצויר דגם משקף וממצה של מיסטיקן יהודי שבדורנו, על לבטיו, מתחזו ושאיפתיו" (שם, עמ' 149).

ביומן מתוארים פרקים מימי ילדותו, ימי לימודו בישיבות, התקופה שבה פנה לאקדמיה, התנהגותו בעת לימודיו האקדמיים, העלייה לארץ והצטרפותו לרב קוק כתלמיד וכמלמד בישיבתו.

הפרקים הסוקרים את התקופה האקדמית מרתקים באופן מיוחד, כי הרב הנזיר מתאר בצורה עזה את הניגודיות שבין עולם הישיבות שבו צמח לשיטת הלימוד החדשה ולאווירה השונה באקדמיה. דומני שחשוב לעמוד על פרטים אלו בבואנו לנתח את היחס של הרב הנזיר לכתבי רנ"ק.

בילדותו למד בבית סבו, הרב זכריה מנדיל כ"ץ, רב העיירה ראדין (בגיל 9–10, בשנים תרנ"ו–תרנ"ז) (משנת הנזיר, עמ' ו–ח). בשנת תרנ"ז נפטר הסב. לאחר שהמשיך שם מעט בלימודיו (עמ' ח) עבר לעיירה קונוטופ באוקראינה ולמד שם (גם אביו גר בעיירה זו) (עמ' ט–יא). בגיל 12 (תרנ"ט) למד אצל דודו, הרב ישעיה כץ, בבוריסובקא הסמוכה לוולוז'ין (עמ' יב). בקיץ הבא למד בישיבת וולוז'ין עצמה שלושה חודשים (שם), לאחר מכן חזר לראדין לישיבת החפץ חיים (עמ' יג). בגיל 18 (תרס"ה) למד בסלובודקה (עמ' יז). בגיל 20 (תרס"ז) היה שוב בבית הוריו בקונוטופ, ולאחר נדודים קצרים חזר לשם שוב בשנת תרס"ח ושימש כמורה בבית ספר "מתוקן" בכפר קרסני. גם בשנת תרס"ט שימש כמורה בעיר שאוול, ותוך כדי הוראה גם למד והתכונן לבחינות באופן עצמאי. מכאן פנה לרוסיה ללימודים באקדמיה היהודית בפטרבורג, של הברון דוד גינצבורג.⁴⁸

את הצעד המשמעותי הרב הנזיר מתאר במילים אלה:

התחילה תקופה חדשה, שלישית בחיי. חסל סדר אכסטרן, התכוננות לבחינות, ולימודים יבשים, של קטנות. הנני שב לבית המדרש בדרך חדשה (עמ' כג).

חשוב לציין כי בבית המדרש האקדמי של הברון גינצבורג לימדו גם אנשים שאינם שומרי מצוות, למשל ההיסטוריון שמעון דובנוב. מוסד יהודי זה היה ממוצע בין אוניברסיטה כללית נכרית לבין עולם הישיבות. סגנון הלימוד בו היה של חכמת ישראל – מקצועות תורניים והקשור אליהם בגישה מחקרית: הברון גינצבורג לימד את מורה הנבוכים, ד"ר קצנלסון לימד את פרק "אלו טרפות" לפי חכמת הרפואה, דובנוב – היסטוריה בתר תלמודית, וכן נלמדו שם תלמוד, תולדות תורה שבעל פה, ערבית, משפט היהודים בפולין וברוסיה, נ"ך ותולדות הקראים (עמ' כג–כד).⁴⁹ למעשה שימשה האקדמיה של הברון לרב הנזיר, כמו גם לסטודנטים אחרים, כקרב קפיצה ללימודים באוניברסיטאות במערב אירופה.⁵⁰

48 השם הרוסי של המוסד היה "המכון הגבוה ללימודי המזרח".

49 תיאור מפורט יותר של הלימודים באקדמיה של הברון ראה אצל שבט, אין לנו לירא מביקורת (לעיל, הערה 9), ליד הע' 8–18.

50 הרב הנזיר מתאר ביומנו כי המוסד עדיין לא קיבל אישור רשמי של הממשלה הרוסית, והדבר הקשה על חוקיות שהותם של תלמידי החוץ בפטרבורג. בסופו של דבר קיבלו התלמידים תעודת גמר. על סמך זאת, שניים מתלמידי האקדמיה התקבלו באוניברסיטת פרייבורג שבדרום גרמניה. אחד משני אלו היה זלמן שז"ר, ידידו של הנזיר ולימים נשיא מדינת ישראל. בעקבותיהם הלך גם הרב הנזיר לאוניברסיטה זאת. בספר נזיר אחיו (לעיל, הערה 9), א, עמ' טו–כא, תיאר שז"ר את הלימודים במחיצתו של הרב הנזיר בשני המוסדות.

חשוב להעיר כאן כי ארי יצחק שבט כבר עמד על כך שהרב הנזיר אימץ בתכנית הישיבה אי אילו מרכיבים מסגנון הלימוד באקדמיה של הברון.⁵¹

לאחר האקדמיה בפטרבורג פנה הנזיר לאוניברסיטת פרייבורג בדרום גרמניה.⁵² הוא למד שם פילוסופיה, בשנים תרע"ג-תרע"ד (בגיל 26-27). הלימודים נקטעו בשל פרוץ מלחמת העולם הראשונה. הנתונים הרוסיים נאסרו ובודדו על-ידי גרמניה שלחמה ברוסיה. לאחר שהרב הנזיר שוחרר הוא פנה לבזל שבשווייץ הנייטרלית, שם התערה בחיי הקהילה המקומית ולמד באוניברסיטת בזל (תרע"ה-תרפ"א). בשנים הללו ראויים לציון שני מאורעות מכוננים: בזמן המאסר בכד נויהיים שבגרמניה, בראשית שנת תרע"ה, התחיל ללמוד קבלה אצל הרב מנחם מנדל ניי, הרב מסנדומיר (עמ' כח-כט); לקראת סוף אותה שנה, בערב ראש חודש אלול, אירע המפגש עם הרב קוק ובנו בסט גלן (עמ' לא-לב). לאחר מפגש זה ייסד הרב הנזיר בשנת תרע"ז, יחד עם ידידו ד"ר מרדכי (מרקוס) כהן, את ה"קיבוץ אקדמי עברי" בבזל, אגודה של סטודנטים עבריים שומרי מצוות במטרה לעסוק בתורה, מחקר ולאום.⁵³

הרב הנזיר המשיך את לימודיו בבזל עד שנת תרפ"א, אולם כאמור בתחילת שנת תרפ"ב, והוא כבן 35, קטע את לימודיו ועלה לארץ ישראל להסתופף בצלו של הרב קוק. בכך הגיע הפרק האקדמי בחייו לסימומו.

חשוב מאוד לציון כי במשך לימודיו האקדמיים בגרמניה ובשווייץ לא חדל הרב הנזיר מלימוד התורה, וחילק את זמנו: בימים למד באוניברסיטה ובלילות למד בבית המדרש (למשל: עמ' לב). במשך תקופה זאת היה שרוי בלבטים עצומים ובגעגועים לארץ ישראל ולרב קוק, שהלכו והתעצמו יותר ויותר ככל שחלף הזמן מהפגישה עם הרב קוק. בסופו של דבר הלכה והתגבשה בנפשו ההחלטה לוותר על הדוקטורט (עמ' לח-לט, ל' באב תרע"ט), ולבסוף ויתר עליו אף על פי שחבריו הפצירו בו שלא להפסיק את הלימודים (עמ' מ).

בתקופה זאת מופיעים תיאורים נוגעים ללב של התמודדותו של הרב הנזיר עם קשיים מקשיים שונים. הוא הגה בתורה ודקדק בחומרת הלכות צניעות כחוט השערה, כפי שעולה מהקטע הבא:

עם תנ"ך, משניות קב ונקי, ושערי קדושה לרח"ו (= לר' חיים ויטאל) בכיסי מעילי, הנני הולך ומשנן משנה בעל פה, בדרך לאוניברסיטא, שם הנני בוחר לי מקום בספסל אחרון, הרחק מנשים, על יד החלון, הפונה אל הרהיין, שומע הרצאות הפרופיסור, ומחשבותי נמשכות עם שטף מי הנהר (עמ' לג).

הלבטים והקשיים הרוחניים באים לידי ביטוי בקטע הבא:

כי הנני טובל ושרץ בידי, החדר שאני גר בו הוא קברי, כל היום אני ירא מאיסור "יחוד", הספרים

51 ראה שבט (שם), ליד הע' 9, המציין כי "ההשוואה מגלה שחלק לא קטן מהתכנית המפורטת שהציע הנזיר על פי בקשת הרב קוק בעבור הישיבה המרכזית (ושיזכתה גם לאישורו), בנויה על פי תכנית הלימודים שלמד הנזיר בפטרבורג בשנים תר"ע-תרע"ג".

52 ראה לעיל, הערה 50.

53 הרב ' טולידאנו (עורך), דודי לצבי, קבוצת מכתבים ואגרות מאת ר' דוד כהן לר' צבי יהודה כהן קוק, ירושלים תשל"ה, אגרת טז, עמ' לב. איגרת זו היא ההזמנה לאספה הראשונה של ה"קבוץ" (י' בכסלו תרע"ז).

שאני מטפל בהם אבק של חול עפר ארץ העמים היבשים עליהם, הביבליותיקה שאני הולך אליה נשים שולטות שם, והרחוב כולו שחץ גאות הנשים, ומה לי פה לבקש בקודש (עמ' לח).
בקטע נוסף הוא מספר על ההבדלה בתום מוצאי השבת אצל הרב אשר (ארתור) כהן, אבי ידידו ד"ר מרדכי כהן:

אחרי מעריב הייתי נכנס לבית הרב לשמוע הבדלה, ואחר כך היתה כל המשפחה שרה המבדיל, ואליהו הנביא בליווי פסנתר. ואני עומד הרחק קצת בפינה, וסתם אוזני, מבלי לשמוע קול אשה. הרבנית שמה לב לזה, וחדלה להשתתף בשירה. היא מבית סוחרים מפורסם בפרישות וחסידות במחוז פוזן, בעיר ראוויץ, ה' כהן, והבינה לזהירות בעניינים כאלה (עמ' לה).

בלילות הוא מסגף את עצמו בשינה על הקרקע, אבל:

ומה אני עושה אחר כך ביום, מעיין בספרי בעלי ההגיון לעמים, הזרים לרוח הקדושה, הרחוקים מאמת, כשאין להם מגע לקדושה, ומבקשים את הכהן בבית הקברות, מה לעשות? (עמ' לח).

על אף הלבטים והקשיים כותב הרב הנוזר את המשפטים הבאים:

...שאין לנו לירא מביקורת, דוקא הגדולים והצדיקים מקרבים אותה, כי תורתנו תורת אמת היא, והצביעות ההגיונית זרה היא לנו, אך כבר עבר הזמן, שהדת נחשבה לדבר שכנגד השכל והמדע... האפולוגטיק עקרה היא, ושנואה לנו, אלא שהדעת תחדור לכל פנות חיינו דעת א' (= אלקים)... עד שתהיה לגורם החשוב והראשון בחיים.⁵⁴

הוא מכיר בלגיטימיות של הדרך המחקרית, אבל בפנימיות צריכה ללהט אש:

...ולא להסתפק בדרך המדעי, שהוא אמנם ניתן להורות וללמד, אבל בפנימיות תלהט אש שלהבת צמאון שקיקתי (עמ' עג).

וכותב שהוא משתמש בשלוש דרכים:

שלושה דרכים לפני: בנגלה (תלמוד, פוסקים וכו'), בנסתר (להתבודד ולצפות לגילוי נבואה), ובמדע, השטה שלי, שהנני עובד בה, בדרכים המערביים (עמ' נח).

עוד הוא כותב על חשיבות הדרך המדעית:

הנבואה לא תתגלה בדרכי הבקשה, של חיפושים ומאמצים, של בכיות ושפיכות נפש ורוח בתפלות ותהלות במשמרות בלילה, ובהתבודדות יומם במערות ובהרי השדה. כי אם בדרך החכמה והמדע, שזוהי הצורה הראויה לדור, להשמיע בה דבר אמת לאמתו, בברור והוכחה, מתון מתון, להשמיע לאוזן, פקח קוח, ולקרוא לאסירים דרוך. עסוק במדע ספרך, קול הנבואה (עמ' פו-פז).

דרך זו הייתה לו בסופו של דבר לסגנון ספרו "קול הנבואה".

54 הרב טולידאנו, דודי לצבי (שם), איגרת יז, עמ' לד. באיגרת זו הרב הנוזר מספר לרב צבי יהודה קוק על מפגש "הקבוץ האקדמי העברי".

כתבי הרנ"ק והשפעתם על הרב הנזיר

לאחר שסקרנו חלקים ביוגרפיים חשובים לענייננו, נבדוק את יחסו של הרב הנזיר לכתבי הרנ"ק והשפעתם עליו.

בתקופה הנזכרת של אקדמיית הברון, הרב הנזיר כותב ביומנו כי עסק בכתבי המשכילים הנוגעים לתולדות התורה שבעל-פה:

ואני יושב ושוקד על התלמודים והמדרשים בייחוד, לפי הדרך המחקרית ההיסטורית, במורה נבוכי הזמן לרנ"ק, וידידו מהר"ץ חיות, ור' זכריה פרנקל בדרכי המשנה ומבוא הירושלמי, הנני צולל במים אדירים ומעלה חידושים, ומשמיע גם הרצאות לפני החברים ה"שומעים" (עמ' כד).

אם כן, הרב הנזיר עסק ברצינות בלימודו המחקרי מתוך כתביהם של המשכילים המתונים.⁵⁵ הרב הנזיר מזכיר את רנ"ק חמש פעמים בספר קול הנבואה (רק ארבע מתוכן נזכרו במפתח המחברים שבסוף הספר ומקום חמישי נשמט). בפעם הראשונה הוא אף מכנה אותו בכינוי "אבי תולדות הפלוסופיא הדתית יהודית".⁵⁶ כינוי זה איננו בחינם: רנ"ק הוא ההוגה החותם את האשכול הלימודי של תולדות הפלוסופיא הדתית העברית בתכנית הישיבה, והוא מי שבעצם ייסד את שיטת המחקר הזאת. אמנם רנ"ק עצמו לא הספיק לכתוב אלא על שיטת הפלוסופית של האלכסנדרוניים (בשער יב) ועל הראב"ע (בשער יז). כאשר הרב הנזיר מציע את הנחות המחקר שלו בתחילת החלק ראשון של ספרו "קול הנבואה", "יסודי הפלוסופיא הדתית בישראל", מאמר ראשון, תבנית הפלוסופיא הדתית יהודית, הוא מציין שפלוסופיה היא תחום דעת משותף לישראל ולעמים:

סימן ב. הרכבת הפלוסופיא היהודית. פלוסופיא יהודית משמעה הרכבה, הרכבת מחשבה עברית בצורה יונית, בדרך ישרה, או באמצעות העמים, שהפלוסופיא הסתגלה להם וקבלה את צורתם. כי לשון הפלוסופיא היהודית, על פי רוב, לועזית היא, או מבטאיה המלאכותיים הם לועזיים. ופלוסופיא, שם עברי הוא, המעיד על חכמה יונית, כהערת בעלי התוספות.

אופי זה מחייב מחקר השוואתי והכרת הפלוסופיה היהודית והנכרית, ובקטע הבא הרב הנזיר מצטט קטע שלם מ"מורה נבוכי הזמן", הוא הקטע הנזכר משער טז (ראה לעיל בפרק "אבחנתו של הרב קוק"):

סימן ג. השפעת הפלוסופיא היהודית. הפלוסופיא היהודית הושפעה מהפלוסופיא הכללית ומשפיעה עליה. כדברי אבי תולדות הפלוסופיא הדתית היהודית, רנ"ק. עקר גדול ונכבד שהוא צריך ויפה לנו, כי נרבה לדרוש ולחקור על הדעות והמוסרים שעלו בקרב אומתנו באורך הזמנים, על ידי הקורות שעברו עלינו, והחבורים וההצטרפות בהם, שנתחברנו עם זולתנו יותר מכל אומה ולשון, הגם רק בשעור מוגבל ולא יותר. איך נתפעלנו ונשתנינו על ידי הדעות

55 חשוב לציין כי האחרון, ר' זכריה פרנקל, נחשב לאבי התנועה הקונסרבטיבית. "מתניותו" של פרנקל באה לידי ביטוי בכך שהתנגד לשינויים הקיצוניים שרצו להנהיג מנהיגי הרפורמים, וביקש לבלום את התרחקותם מההלכה המקובלת, אך ודאי שאי אפשר לראות בו יהודי אורתודוקסי.

56 קול הנבואה (לעיל, הערה 15), עמ' יב.

והמוסרים ההמה, ואיך פעלנו בהם בזולתנו מדור לדור. ואפילו אותן שהיו רחוקים ונתקרו בו אלינו במקצת, וקבלו מדרכינו, כמו היונים בזמן האפלטונים האחרונים, פלוטינוס, ופרוקלוס. וכן אותן שהיו קרובים לנו ונתרחקו.⁵⁷ השפעת הפלוסופיא הדתית היהודית הספרדית מרובה בפלוסופיא הכללית של ימי הביניים. וראשית הפלוסופיא החדשה בתקופת הרניסנס מושפעת מאוד מהקבלה. מה שכולל ערכה הרם של הפלוסופיא היהודית בספרות העולמית, המקרבת לבות העמים בהכרת שם עליון אחד.

ראוי לעמוד על האופן שבו ציטט הרב הנזיר מהרנ"ק. המובאה היא סלקטיבית: הנזיר השמיט את מוחמד מרשימות "שהיו רחוקים ונתקרו בו", את בעלי הברית החדשה (הנצרות) ואת ברוך הפילוסוף (שפינוזה) שמצויים במקור כדוגמה לאלו "שהיו קרובים ונתרחקו". ודאי עשה זאת מתוך יחסי האיבה לדתות מתחרות אלו, ואת שפינוזה השמיט משום ששלל אותו בחריפות.⁵⁸ הרנ"ק מוזכר במפורש בגוף הטקסט במקום נוסף, "איחוד המוסר וההגיון", מוטיב מרכזי בשיטתו של הרמן כהן. לפני הזכרתו של הרמן כהן הרב הנזיר כותב:

ט. איחוד המוסר וההגיון. הדרך החדשה בחקירת התלמוד, ההיסטורית, של רנ"ק, נתונה בתוך השיטה הפלוסופית שלו במורה נבוכי הזמן (עמ' יז).

בהערה יט שם הנזיר מפנה לשער יג, "אם למסרת הפירוש וההלכה".

שתי ההפניות הנוספות, בעמ' נ (הע' ז) ובעמ' ס (הע' לח), הן ציוני מקורות בלבד, הראשונה לפילוסופיה האלכסנדרונית (בשער יב, חידות מיני קדם), והשנייה לפילוסופיה של ראב"ע (בשער יז,⁵⁹ חכמת המסכן). מהציון האחרון עולה כי הנזיר השתמש בדפוס וארשא של מורה נבוכי הזמן, מכיוון שאינו מפנה למהדורה המדעית יותר של ראבידוביץ (יצאה רק בברלין תרפ"ד, כלומר לא ממנה למדו באקדמיה של פטרבורג).⁶⁰ מקום נוסף שרנ"ק מוזכר בו (ונשמט ממפתח המחברים שבסוף הספר) הוא בהערת שוליים נוספת בעמ' יג (הע' ד). שם מוזכר היגל (הגל) שבדרכו הולך רנ"ק במורה נבוכי הזמן.⁶¹

כללו של דבר, עולה כי הרב הנזיר ראה עצמו כממשיך המפעל הבוסרי של רנ"ק, והוא הדמות היהודית שממנה שאל את מתודת המחקר המשווה. מכאן שלרנ"ק הייתה השפעה מכוננת על מפעלו של הרב הנזיר.

ראוי לשער כי לאחר שהרב הנזיר התוודע לגישה המחקרית יכול היה להזדהות במידה רבה

57 עד כאן הציטוט ממורה נבוכי הזמן, וההמשך הוא מדברי הרב הנזיר.

58 ראה שבט, אין לנו לירא מביקורת (לעיל, הערה 9), ליד הע' 98. השמטה נוספת ראויה לציון היא שרנ"ק כתב "הדעות והמוסרים והתכונות", ואילו הרב הנזיר כתב רק "הדעות והמוסרים"; שם השמטה מכוונת היא, כי תכונות הן מהותיות לישראל ואינן נרכשות? צריך עיון.

59 בהערה שם מופיע שער יג, וזו טעות הדפוס.

60 פעלה בין השנים תרס"ח-תרע"ו. ראה: S. Katz, "Guenzburg", *Encyclopaedia Judaica*, M. Berenbaum and F. Skolnik (eds.), Vol. 8, 2nd ed., Detroit 2007, pp. 121-122 (שם); שם, ליד הע' 11.

61 ייתכן שאילו ראה הרב הנזיר את דברי ראבידוביץ' היה חוזר בו מקביעה זו. ראבידוביץ', במבוא לספרו "כתבי ר' נחמן קרוכמאל" (לעיל, הערה 19), השתדל להראות, כנגד המקובל במחקר, שההגליאניות המיוחסת לרנ"ק היא מוגזמת, עמ' 160-201.

עם אישיותו של הרנ"ק, שכן גם הרנ"ק התחבט בהתמודדות עם המחקר הפילולוגי-ההיסטורי; התחבטות זאת מצאה את מקומה בכמה קטעי השתפכיות המופיעים בספר "מורה נבוכי הזמן", המנסה לפלס דרך חדשה, ללא הפניית עורף לתורה ולמצוות, ותוך צמצום המרידה במוסכמות.⁶²

אגב, שאלת קיום המצוות אצל הפילוסופים, נושא שעסקנו בו לעיל בהרחבה, באה אצל הרב הנזיר לידי ביטוי כבר בתחילת ספרו בקביעה: "כל הפילוסופים בישראל היו שומרי תורה ומצוות, ומדקדקים בקיומן, מימות אריסטובולוס, ופילון הכהן, העולה לירושלים, להקריב קרבן במקדש, עד לאחרונים".⁶³

הרב הנזיר לא התעלם בכתביו ממוסקנות הביקורת ההיסטורית והזכיר אותן. עם היותו מקובל, כאשר הגיע בספר "קול הנבואה" לנושא ספר הזוהר הזכיר הנזיר את הפקפוק בקדמות ספר הזוהר, והזכיר את המפקפקים בהערות.⁶⁴ פקפוקים אלו לא מנעו ממנו להתייחס לקבלה בכללותה ולתכנים של ספר הזוהר כאל קודש קודשים. הדבר מזכיר במקצת את דברי רנ"ק:

ודע שאילו היו חכמינו רוצים להחניף להלכתיהם ח"ו, כבר היו תולין אותן באילנות גדולים, והיו שונים ד"מ (= דרך משל): כלב אומר כך ועתניאל אומר כך, דברי יואב ודברי דוד, משנת חזקיה ומשנת ישעיה, כדרך שעשו בעלי חכמה ידועה עם שמות התנאים ואמוראים והזיקו בזה לחכמתם (שגם היא אמתית וקדמונה בעיקר הנחותיה כמו שיבואר בשערים שיחדנו לדבר בחלק השני מזה המאמר) יותר מאשר דימו להרבות כבודה על שקר. לא כן עשו מעתיקי השמועה המאמתים, התחילו הלכותיהם משמעון הצדיק והזוגות, וגם הם הכי נכבדים שמות כהני נשיאי וחסידים ישראל, אכן מזמן שהתחילו ההלכות אין ספק כלל (כתבי רנ"ק, עמ' רי).

כמה שונה הביקורת המתונה של איש ההשכלה הגליציאנית מזו של ההשכלה הברלינאית הזולנית והבזה למיסטיקה בכללותה!

כללו של דבר, כתבי הרנ"ק היו חלק מחינוכו של הרב הנזיר, שמסלול חייו נע מהישיבה אל האוניברסיטה (ולבסוף חזור) דרך מוסד יהודי ממוצע כאקדמיה של הברון גינצבורג. כמו האקדמיה, הרנ"ק היווה דמות מתווכת ומגשרת בין שני העולמות המנוגדים. משנת הרנ"ק לקחה חלק חיובי חשוב בעיצוב דרכו של הרב הנזיר, ולכן הוא ראה לנכון לשלב את לימוד כתביו בתכנית הישיבה, או לכל הפחות יסודות מדבריו או שימוש מתודי בדרכו.⁶⁵

סיכום

במאמרנו ביקשנו לבחון את השאלה מדוע מנה הרב הנזיר את הרנ"ק ברשימת ההוגים שנכללו בתכנית הישיבה, ומדוע הרב קוק פקפק בכך. לצורך העיון סקרנו בהרחבה את הספר "מורה נבוכי

62 למשל עמ' קנ-קנח: "והנה לבי רועד בקרבי, להציע השערות חדשות כאלה שהם הפך המפורסם היום..."

63 קול הנבואה (לעיל, הערה 15), עמ' טו.

64 קול הנבואה (שם), עמ' קמו הע' כז. ראה התייחסותו של שוורץ, הציונות הדתית (לעיל, הערה 7), עמ' 272 הע' 8.

65 ראה לעיל בהע' 45. עוד יש לשאול שמא כוונתו רק לשילוב משנתו הפילוסופית של רנ"ק, ולא לחלקים הביקורתיים בספרו. אמנם גם עם ביקורת המקרא ביקש הרב הנזיר להתמודד, שכן ציין שלימוד המקרא יהיה "לפי רוח הנבואה, ובביקורת הביקורת החיצונית", משנת הנזיר, עמ' נ, וראה שבט, אין לנו לירא מביקורת (לעיל, הערה 9), ליד הע' 56.

הזמן". על אף מציאות הקטעים הפרובלמטיים הביקורתיים והחדשניים בספר – לא הצלחנו למצוא בכתבי הרב קוק התנגדות מפורשת מצד זה (כמובן לא ראינו – אינה ראייה, ואין לדעת אם היה עלינו לצפות להתייחסות כזאת). ההתנגדות היחידה באה בקשר לתפיסתו של רנ"ק כתפיסה אינטלקטואליסטית שלכאורה מועטת ומגמדת את חשיבות המצוות המעשיות, דבר הבא לכאורה לידי ביטוי בשימוש בביטוי המזלזל "וערקתהייליקייט" שמקורו מתפיסה לותרנית אנטינומיסטית. בהקשר זה ראינו את דברי איש שלום המנסה ליישב את גישתו של רנ"ק עם העובדה שהוא שמר בדקדוק תורה ומצוות. עיינו בקורות חייו של הרב הנזיר ומצאנו בהם קווים משותפים עם הרנ"ק, דרך חיים של התמודדות עם השיטה המדעית-הביקורתית. מצאנו שהרב הנזיר הגה בכתבי הרנ"ק עוד בצעירותו באקדמיה של פטרבורג, וראה בהם דגם לבניית מתודת המחקר שלו בספרו "קול הנבואה". בשל כך מנה הרב הנזיר את הרנ"ק כאחד מההוגים באשכול הפילוסופי של תכנית לימודי הישיבה.

קווים לדמותו של הרב אלימלך בר-שאוּל ולמד החינוכי בהגותו ובפסיקתו

חיים ביאליק

מבוא

מטרתו של מאמר זה לחקור את אישיותו המיוחדת של הרב אלימלך בר-שאוּל (להלן – הרב). הרב היה מנהיג, פוסק ואישיות חינוכית ממדרגה ראשונה בדורו, והניח לדורות משנה משמעותית. נולד ערב מלחמת העולם הראשונה, בשנת תרע"ג (1913), ונפטר בשנת תשכ"ה (1965). המאמר מתפרסם לרגל מלאות 50 שנה לפטירתו.

בימי בגרותו ופעולתו הציבורית התמודד עם ישראל עם השואה, עם שיבת ציון, עם תקומת המדינה, עם שיממון רוחני ועם חילוניות. הציבור הכללי, ובפרט הנוער הצעיר שגדל על ערכי הציונות תוך מחויבות לחיי תורה ומצוות, היה באבדן דרך, כצאן ללא רועה. המאמר ישתדל להראות שבמקום זה מילא הרב מקום של פוסק, מנהיג ואיש חינוך מרכזי וייחודי. השפעתו לא הצטמצמה לדורו בלבד, אלא הוא הניח תשתית לפריצה הגדולה בחינוך הנוער לדורות, וזאת בזכות פועלו, תלמידיו שלהם העניק עולם רוחני מוצק וכתביו הייחודיים.

הפרק הראשון נועד לתאר את הרקע לדמותו של הרב. רקע זה חשוב כדי להבין את עצמת אישיותו ודרך זאת לנתח את מכתביו וכתביו, כפי שיודגם במהלך המאמר.

הפרק השני מתייחס לתשובות הרב סביב נושא הצניעות. תשובות אילו רוכזו בספר "קדושים תהיו" ורובן מופנות לבני נוער. תחילת הפרק תתמקד בתשובה אחת ותנתח אותה באריכות, תוך העלאת יסודות שונים בתשובת הרב כדוגמה לעושר הטמון בכל מילה ומילה בדבריו. בהמשך תובאנה תשובות נוספות ויוצגו עקרונות נוספים וחוזרים.

הפרק השלישי יתמקד בגישת הרב לנושא היחס ללימוד דברי חז"ל. לא ייערך דיון בסוגיה הרחבה של דרכי לימוד חז"ל באופן כללי, אלא יוצג לקט מספרי הרב המדגים את אופן ההתייחסות שלו לאורך כתביו, תוך ניסיון לבנות משנה סדורה עבורנו.

בפרק הרביעי תוצג התייחסות הרב לדרכי השפעה. נושא זה נראה מרכזי בדרכו של הרב כמנהיג, כרב עיר וכפוסק, ודרכו ניתן לעמוד על מרכיב מרכזי מאישיותו. בנוסף, למי שעוסק בחינוך במסגרות שונות ומגדל משפחה, תחום זה נותן תובנות מעשיות וחשובות לחיים.

בפרק האחרון לוקטו נושאים שונים שהרב עוסק בהם בכתביו, כדי להראות את גישת הרב לתחומים רבים ומגוונים. כמו כן יוצג במסגרת המאמר, בקיצור בלבד, מצב הנוער והציבור בכלל בתקופת הרב.

ד"ר גבריאל ח' כהן, שזכה להיות תקופה מכובדת במחיצתו של בעל ה"שרידי-אש", רבי יחיאל יעקב ויינברג, ואף לסעוד אותו בימיו האחרונים, כותב במאמר שפרסם ב"ד בתגובה על ספר שיצא על ה"שרידי אש":

...עוברים לנגד עיני כל המפגשים הרבים עם הגריי"ו,¹ ואני שומע הדים של כל השיחות התורניות והקהילתיות שהייתי עד להן. במסגרת ספר מדעי מתרכזים בכירורים לפי טבע הדברים מסביב לנקודות ספציפיות הקשורות למהלך חייו, לסדר עבודתו ולדעות שהשמיע לגבי ענייני דיומא. אך מרוב פיצול בנושאים בודדים נעלמות במידה מסוימת האישיות הכוללת בעלת העוצמה התורנית והאנושית האדירה. איש שכולו תורה, המתייסר בעולמות עליונים של אמונה על גורלו של עם ישראל, סבלותיו וציפיותיו.

רק מי שהכיר גדולי ישראל אמיתיים יכול להבין את התחושה שיש בקרבנתם, כשעוצמה רוחנית ולהט נפגשים וממלאים את כל הסביבה...²

הנחה זו עמדה בבסיס העיון, בחרדת קודש, בדברי הרב בר-שאול. ברור שאי אפשר לרדת לעומק עצמות אישיותו מבלי להכירו באופן אישי, אך מתוך לימוד תורתו, הפרוסה על מרחבי התורה השונים, ומתוך עיון במאמרים שנכתבו עליו, בין בעטם של כאלה שהכירוהו ובין של כאלה שחיו בתקופתו, וכן מתוך לימוד קורות חייו, ניתן לראות שאישיותו היא רבת ענפים ומשלבת בין פסיקת הלכה להנהגה וחינוך.

לסיום המבוא יובאו דברי ד"ר אבינועם רוזנק, במאמר על "השיקול החינוכי והכתיבה ההלכתית", ששימשו מקור הראיה לכתיבת המאמר. הדברים אמורים ברב חיים דוד הלוי זצ"ל הידוע לכל לומד, אפילו בבית הספר היסודי, בשל ספרו "קיצור שולחן ערוך – מקור חיים", שכתב רבות בעניינים שונים. בתחום ההלכה מפורסם ספרו "מקור חיים השלם" וקיצורו הנוכח, וכן ספרי השו"ת "עשה לך רב" ועוד. כמו כן עסק הרב הלוי בעניינים רבים ומגוונים וחיבר בין מחשבה להלכה, בין פסיקה להנהגה וחינוך. רוזנק מסיים את מאמרו במילים הבאות:

...ההנחה המובלעת במאמרי היא, שפוסק אינו יושב בדיון רק כאיש משפט, אלא גם – אם לא בעיקר – כאיש חינוך. מטרת הפוסק אינה להגיע אל האמת המשפטית כשלעצמה אלא להגיע אל האמת ההלכתית האמורה להביא את קהל עדתו ממצב מצוי אל מצב שהוא רואה כרצוי מבחינה ערכית, מבחינה רוחנית ומבחינה תרבותית... מעתה צריכים אנו גם לבחון שאלות כגון: כיצד מבין הפוסק את עולמו ומצבו הרוחני של השואל? כיצד מעוצבת הפסיקה לאור תובנה זו, מהי ההשקפה החינוכית של הפוסק וכיצד היא מעצבת את תשובתו? מהם היעדים החינוכיים המובעים בתשובה, והאם אלה חופפים את תפיסת עולמו של פוסק? וכיצד משתבצות הפסיקה וההלכה במהלך החינוך הכולל של הפוסק מול קהילתו? ואיך זיל גמור.³

1 הכוונה לבעל "שרידי אש", ר' יחיאל יעקב ויינברג זצ"ל.

2 ג"ח כהן, "בין עולם הישיבות והאורתודוקסיה המודרנית", בד"ד, 13 (תשס"ג), עמ' 158–159.

3 א' רוזנק, "השיקול החינוכי והכתיבה ההלכתית", הגות, ז (תשס"ו), עמ' 199–200.

הרקע לדמותו של הרב אלימלך בר-שאוול

הרב אהרן אלימלך בר-שאוול נולד בירושלים בשכונת "מאה-שערים", בשנת תרע"ג (1913), דור חמישי לחסידי חב"ד. אביו יליד חברון ואמו ילידת צפת. הוא ספג בילדותו את האווירה המיוחדת של השכונה, למד ב"חדר", ובהמשך למד בישיבת "עץ חיים", שם הכיר את ר' אריה לוי. באותם ימים סבל מרעב, כמו שהוא מעיד במכתבו לרב משה צבי נריה זצ"ל:

כמעט כל שנות ילדותי היו שנות רעב ומחסור, ממש ובלי מליצות, רק משום שרציתי ללמוד. במשך שנים לא אכלתי אלא פעמיים ביום לכל היותר, והרבה הרבה לילות היה לי ספסל קשה למשכב.⁴

בהמשך למד הרב בישיבת חברון, ובשבתות נהג לשמוע את דרשותיו של מרן הראי"ה קוק זצ"ל, ראש ישיבת "מרכז הרב", והתפעל מאישיותו המיוחדת ומרעיונותיו. בשנת תש"ז הגיע לרחובות עם ישיבת "קלצק" ושימש בה כמנהל רוחני. כעבור כחמש שנים נבחר פה אחד לשמש כרבה הראשי של רחובות. הרב ינק באישיותו חסידות, ליטאיות ואת תורת הראי"ה קוק, דבר שבולט בכל כתביו, בהם הוא לומד מכולם ויוצר תורה שלמה, כפי שכותבת בתו:⁵

שורש נשמתו של אבא היה מיזוג מיוחד במינו בין התום והדבקות של מאה שערים, הפלפול והמוסר של ישיבת חברון, רעיון "בניין הארץ ותחיית האומה ברוח ישראל" של הרב קוק, ובעיקר אהבת האדם שהייתה טבועה בו והשאיפה היוקדת שלו להאיר את דרך ה' בפני כל יהודי באשר הוא. כל מה שדלה מן הבארות שאת מימיהם שתה נתמוזג אצלו לשלמות יהודית מקורית.⁶

הרב היה נעים ומקובל על הבריות, פעל באופן נמרץ לקירוב הנוער וראה בנפשם "אור גנוז". היה מגיע לסמינריונים, נסע לאן שהתבקש,⁷ בלילות שבת התקבצו בביתו בני נוער לשיעורים ולאחריהם נמשכו שיחות מלב אל לב אל תוך הלילה.⁸ הוא ראה ברבנות תפקיד רחב שאינו מצטמצם רק בדברים טכניים, אלא גם תפקיד שנועד לחנך ילדים ומבוגרים, להשכין שלום בין החוגים, ללמד ולקדש שם שמים.

עדות מעניינת מעיד עליו הרב מרדכי קוקיס,⁹ שעוד בצעירותו של הרב, עת למד בישיבת חברון, היה

דולה ממעין חכמתם של רבותיו ומשקה לצעירים ולנבוכים דברי חכמה ודברי הגות.¹⁰

4 צ' שינובר, דמויות מופת בציונות הדתית, נחלים תשס"ח, עמ' 267.

5 מרים שילה, מרכז שפירא (דבריה מובאים אצל שינובר, שם, עמ' 268).

6 שם, עמ' 268. דברים דומים מופיעים בספרו של הרב ח"ר רבינוביץ, דיוקנאות של דרשנים, ירושלים תשכ"ז, עמ' שעו. דב גולדשטיין, כיום תושב אלון שבות, סיפר שהרב היה מגיע אליהם לשם נתינת שיחות חיווק בזמן מלחמת השחרור, בעת היותם בבריה. הוא אינו שוכח את להט הדברים ועצמתם עד היום הזה (עדות בעל פה לכותב המאמר).

8 עדות לכך מביא הרב זכריה תנעמי במאמר שבו התייחס לרב בר-שאוול: "כותב טורים אלו, זכה לשמוע שיעורים מדי שבת בשבתו בביתו של הרב זצ"ל. שיחה זו הייתה אחת השיחות המאלפות בשיעורים האלו". הרב ז' תנעמי, "מידת הצניעות ומהותה", מורשתנו, טז (תשס"ה), עמ' 227.

9 ישיבת פורת יוסף, רחובות.

10 הרב מ' קוקיס, "דרכי השפעה במשנתו של הרב בר-שאוול זצ"ל", שמעתין, 7 (תשכ"ו), עמ' 34.

ביטוי לכך מביא הרב חיים ראובן רבינוביץ:

הדרשן לא הסיח את דעתו משאלת החינוך. מבלי חינוך "תורה מה תהי עליה?"... המחנך צריך לגשת אל עבודתו מתוך הבנה עמוקה בנשמת הילד, המחנך צריך לרדת לסוף דעתו של הילד, לקדם את ספקותיו, לנצל כל שעת כושר להתקרב אליו, ומתוך כך ירוממוהו, חובת המחנך לחבב את התורה... האב והאם מוכרחים להיות שותפים בחינוך בניהם... אנו מחויבים לצאת ביחוד אל הנוער מתוך רחמים גדולים, מתוך הרגשת צער יוקדת על סכנת אבדון הנשקפת לנשמות יקרות מישראל...¹¹

הרב היה הרב הבלתי רשמו של הקיבוצים הדתיים, שהרי באותם ימים לא היה תפקיד של רב בקיבוצים. הוא ראה באנשי הקיבוץ הדתי "מקדשי שם שמים". הוא קירב אותם מתוך חיבה והערכה והיה אתם בקשר רצוף, התעמק בבעיות שונות ופסק להם בענייני הלכה, העביר להם שיעורים בענייני השקפה וחינוך והיה שותף אתם בשמחות ולהבדיל באבל.¹² על רקע זה של הצגת עצמת אישיותו הכוללת את ענפי התורה השונים ואת יחסו המיוחד לנוער בכלל ולחברי הקיבוץ הדתי בפרט, נוכל לגשת להבנת כתיבתו הייחודית כפי שהיא עולה בהמשך המאמר.

תשובות לבני נוער בענייני השעה, בנושאי צניעות

הרב עסק בנושאים מגוונים הקשורים לעולם ההלכתי והאמוני של האדם המאמין בתקופת טרום המדינה, ובשנים הראשונות לתקומתה. בספרו של הרב שמואל כץ "קדושים תהיו" העוסק בענייני הקשורים למציאות החיים בחברה מעורבת מרוכז אוסף מכתבים מרובים שונים בענייני הספר,¹³ ביניהם מרוכזים מכתבים מספר מאת הרב בר-שואל. ראשית הדיון להלן תתמקד במכתב אחד, בשל קוצר הדברים שבו ובשל המאפיינים המרכזיים המופיעים בו. לאחר מכן יידונו מכתבים נוספים.

במכתב זה הרב מתייחס לשאלה בדבר חובת מחיצה בין גברים לנשים בעת התפילה. המכתב עוסק באולם ששימש כבית כנסת זמני ובו היו חברי הקבוצה מתכנסים לתפילות. הרב נשאל כיצד יש להתייחס לחובת מחיצה במקום זה, בפרט שכנראה קיימת התנגדות להצבת מחיצה מצד הבחורים, בעוד שהבחורות דורשות זאת.

הרב מבין שבבית כנסת קבע תיפתר הבעיה בבניית מחיצת קבע, אך במציאות הנוכחית הוא נדרש לשאלה כיצד לנהוג הלכה למועשה.

לאחר התנצלות על קוצר תשובתו בשל הטרדות, הרב משיב:

א. על כל מקום שבו מתפללים חלים אותן הלכות. ולא אחת אמרתי לחברים מקבוצות שונות

11 דיוקנאות של דרשנים (לעיל, הערה 6), עמוד שפא.

12 סיפר לי יוסף גולדברג, תושב אלון שבות שעבר את גיל ה-80, שבשנה מסוימת בהיותו בקיבוץ יבנה פנו חברי הקיבוץ לרב בשאלה בנוגע לעצירת גשמים, האם עליהם להתכנס לאמירת תהילים. הרב ענה להם בחביבות מיוחדת: "גם אם זה לא יועיל, זה לא יזיק".

13 הרב ש' כץ, קדושים תהיו – הליכות צניעות בחברה ובתנועות נוער, ירושלים תשל"ז, עמ' 227-229.

שלנו, שצריך לסדר וילון נאה בתוך אולם התפילה, בין המקום שבו עומדות החברות, לבין מקום עמידתם של החברים. אבל לצערי הרב לא בכל נקודה נתקבלו דברי הלכה למעשה. אינני מקטרג על הבחורים חלילה. אני מלמד עליהם זכות, שעדיין לא תפסו את מלא חשיבותו של הסדור המוצע למען התפילה בכוונה ובטהרה המחשבה. ואני מתפלל ומקווה שסוף ההכרה לבוא. ואי"ה כאשר יהיו בתי כנסת קבועים בכל נקודה תיפתר הבעיה ממילא בכי טוב.

ב. אל תזלזלנה בכבודכן ואל לכן לעמוד בחוץ. הכנסנה פנימה. ודרושנה במלוא ההכרה הדתית שלכן, כי תותקן מחיצה בצורת וילון נאה בין הבנים והבנות. ויתכן מאוד כי השפעתכן תגדל יותר מהשפעתו של רב-ידיד נפש. ואם מישהו יטיח נגדכן: מה אתן כל-כך מפחדות להתפלל עם בנים בלי כל מחיצה?! הגידו להם: לא ענין של פחד כאן, אלא ענין של קדושת התפילה, של כוונת התפילה. ואם נותנים מקום לכוונות אחרות, שאינן רעות אולי כשלעצמן במקום אחר ובזמן אחר, הרי שמסיחין דעת ולב מן התפילה.¹⁴ וחובתנו היא לטפח את הכוונה בתפילה, וכל שכן שלא לתת מקום לשום גורם העשוי להסיח מכוונה. כפי שאמרת: יתכן שאתן תשפענה בכנותכן, וברצונכן הטהור. ותהי זאת זכותכן הגדולה. על כל פנים: אל תענשנה את עצמכן ביציאה החוצה. בנות ישראל היקרות הבאות להתפלל בצבור ודורשות מחיצה כדין, אינן ראויות לעונש בגלל זה. ואני מאמין באמונה שלימה כי יימצאו לא מעט חברים שיסכימו לעשות את המחיצה המבוקשת למענכן אם לא למענם.

בכבוד לכולכן ובברכה עמוקה

אלימלך בר-שאול¹⁵

במכתב זה ניתן לראות כיצד היה הרב נשאל על ידי בני הנוער בתקופתו, כולל חברי "קבוצות" – קיבוצים. מעדות של מכרים מבוגרים, הנוער של אותם ימים, ניתן לשמוע כיצד היה הרב מבחינתם "הרב של הנוער" או "הרב של הקיבוצים" או "איש האמונה".

הרב פותח בהיבט ההלכתי ומבהיר בצורה שאינה משתמעת לשתי פנים שחובת מחיצה חלה בשעת תפילה גם אם אין התפילה מתקיימת בבית כנסת קבוע. בדבריו הרב מניח את ההלכה במרכזו, ללא צורך בהקלות.

התייחסות למרכזיות ההלכה מצויה בדבריו של יעקב ויזל בנושא "חינוך לחינוך נפרד", ואף הוא מצטט דברים בשם הרב בר-שאול. הוא מתייחס לנושא חינוך נפרד בחינוך הממלכתי דתי, ומחדד את החובה לפעול לפי ההלכה הצרופה מבלי לחפש הקלות או פשרות. בין השאר הוא אומר: "מאימתי קובעים אנו איזו מצווה יש לקיימה ועל איזו ניתן לוותר. חז"ל כבר אמרו היהירו במצווה קלה כבחמורה".¹⁶ בתוך דבריו הוא מביא התייחסות לחז"ל שאינם כפוסקים המנותקים,

14 מעניין לציין שגם במכתבו "נור הצניעות", בספרו מערכי לב, שבו הרב מתייחס לחובת כיסוי הראש לאישה, הוא ניגש לעצם האיסור בצורה דומה, בהבעת חשש שמא דווקא השער יגרום לרגש כלשהו, אפילו עדין, בין אשת איש לאדם זר. מערכי לב, עמ' 57-65. הפרטים הביבליוגרפיים המלאים של ספרי הרב מרוכזים בסוף המאמר.

15 קדושים תהיו (לעיל, הערה 13), עמ' 267.

16 ' ויזל, "חינוך לחינוך נפרד", שמעתין, 114 (תשנ"ד), עמ' 125-127.

חס ושלום, מהחיים, אלא אדרבה: "מי לנו גדול מחכמי ישראל שתורתם אומנותם ואשר בגדולתם הבינו את נפשו של אדם לפני ולפנים. כאשר קבעו את ההלכה גם מניעים פסיכולוגיים וחברתיים עמדו לנגד עיניהם ולמרות הכל קבעו את שקבעו, כי הבינו שאין בכך אלא ההיפך".¹⁷ ויזל אף מדגיש כמה חשובה בתחום החינוך העקביות של המחנכים. לא ייתכן שנקפיד על תחומים שונים ואף נשאל רבנים לדעת תורה, ואילו בתחום ההפרדה נעשה מה שנראה לנו לנכון.

בתוך דבריו ויזל מצטט מדברי הגדולים שבפוסקי דורנו – הרב חיים דוד הלוי, הרב אברהם אלקנה שפירא, הרב מרדכי אליהו והרב עובדיה יוסף זצ"ל – שנדרשו לעניין בכיוונים שונים, וכולם דיברו בצורה ברורה על המחויבות המוחלטת להלכה.

בתוך דבריו הוא מביא גם את דברי הרב בר-שאול שהתייחס לעניין זה וטען שלפעמים התירו את החינוך המעורב משום אונס, אך מתוך הרגל קלקלו את התלמידים והגיעו לחינוך מעורב מתוך רצון,¹⁸ ובפועל החינוך המעורב יש לו צדדים שליליים הפוגעים בראש ובראשונה בתלמידים עצמם שאינם לומדים בהתאם למתאים להם, בשל השוני הקיים בין המינים.¹⁹

במקביל למחויבות ההלכתית הרב נותן עצות מעשיות, כגון "שצריך לסדר וילון נאה בתוך אולם התפילה". לא די בעצם הקמת מחיצה, אלא יש לדאוג שהיא תהיה נאה! מתוך מודעות מלאה לאופיו של הציבור, שלא פעם אינו מקבל את דעת התורה, הרב ממשיך ומניח תשתית מעשית כיצד להוביל את חברי הקבוצה לקבל את דעת התורה.

ראשית הוא מלמד זכות על הבחורים המתנגדים למחיצה, מתוך הנחה "שעדיין לא תפסו את מלא חשיבותו של הסדור המוצע למען התפילה בכוונה ובטהרת המחשבה". יש פה ביטוי לאהבה העזה שהרב חש כלפי הנוער, בראותו שהנוער אינו מתנגד חס ושלום להלכה אלא עדיין אינו מודע למלוא משמעותה. כאן הוא מוסיף תפילה על כך ש"סוף ההכרה לבוא". כלומר הרב מאמין בדרך חינוכית להקפדה על תורה ומצוות שלא תבוא מתוך כפייה, "כך כתוב בהלכה" ודיינו, אלא מתוך פעולה למען חיזוק ההכרה בקיום המצוות, ובדרך זו הוא מאמין שהנוער יקפיד בסופו של דבר על קיום ההלכה.

הרב מסיים חלק זה של תשובתו בציפייה למציאות שבה ייבנו בעזרת ה' בתי כנסת של קבע וכך תיפתר הבעיה, כפי שצוין בפתחת הפרק.

בשלב זה הרב נכנס לעובי הקורה ומבקש מהבנות הפונות לא לפגוע בעצמן בכבודן, שכן לדבריו לא ייתכן שבשל סירוב הבנים הן תיאלצנה להתפלל בחוץ או לא להתפלל בבית הכנסת כלל ועיקר, אלא אדרבה, הרב מבקש מהן להתפלל בפנים, תוך דרישה ברורה שלהן מהחברים להתקין מחיצה. גם פה הוא חוזר על ההצעה להתקין מחיצה נאה, כלומר לא די רק במחיצה הלכתית אלא חשוב גם שתהיה נאה, אולי בבחינת "זה א-לי ואנוהו" – התנאה לפניו במצוות.

הרב מאמין מאוד בכוח שיש דווקא לבחורות אלה להשפיע, יותר מכפי שבכוחן לעשות, אף

17 דברים דומים פזורים בכתבי הרב בר-שאול, בספריו השונים, בעת גישתו ללימוד דברי חז"ל וגדולי ישראל לאורך הדורות.

18 מקור הציטוט בתשובת הרב המובאת אף היא בספר קדושים תהיו, עמ' 233, ותידון בהמשך.

19 דברים דומים שמעו כותב המאמר מראש ישיבת מרכז הרב והרב הראשי לישראל, הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל, כמה פגיעה יש בחינוך מעורב, עד שגם אנשי קיבוץ חילוני ששוחחו עמו דיברו על הנוק שניעשה בחינוך המשותף שנהגו אצלם.

שהן רואות בו "רב ידיד נפש". בדברים אלה ניכרת הענווה הגדולה של הרב: מצד אחד הוא מאמין בכוחן של הבחורות לעשות את השינוי, יותר ממנו, ומצד שני הוא מודע ליחס של הנוער כלפיו ואינו מטשטש אותו.

הרב אינו מסתפק בדברים אלה ומנסה להתמודד עם טענה נוספת שהוא צופה שתופנה כלפי הבחורות: "מה אתם מפחדות להתפלל עם בנים"? כאן הרב מתגלה כאישיות חינוכית המבינה ללב הנוער. הרב מנסה לחשוב על מוקשים שונים העלולים לעלות בתהליך של הוספת קדושה בעם ישראל, בנאמנות להלכה, ומנסה "לראות את הנולד".

לכן בנקודה זו הוא נותן טעם לעניין ההפרדה בתפילה, משום כוונת הלב בתפילה. מציאות ללא הפרדה עלולה לפגום בכוונת התפילה, וגם זאת הרב בא לחזק בדרך אגב. הרב מביא טענה זו מתוך אמונה שהיא יכולה לעזור לבנות לשם שכנוע הבחורים לנהוג כדת תורה. בסיום דבריו הרב חוזר ומדגיש את כוחן לעמוד על שלהן, מאמין שדבריהן יתקבלו, וגם אם לא מצד עצם החיוב ההלכתי – לפחות מצד ההתחשבות בהן.

את המגמות שנסקרו עד כאן ניתן לראות גם בתשובות נוספות של הרב. בתשובה לשאלה שבה נשאל הרב לגבי ריקודים מעורבים וריקודים "סלוניים" פירט הרב את גדר האיסור, הן אצל פנויים ופנויות והן אצל אישה נשואה. לקראת סוף דבריו הוא מרחיב על מקום הבת הבלתי נשואה המכשירה עצמה להיות רעיה ואם בישראל, ומה היא עוברת בשלבי ההתבגרות בתהליך של הכשרה לתפקיד זה:

...על הבן להוקיר עובדה טבעית זו. לכבד בכל יחס של כיבוד. ואל לו לראות חלילה בבת נושא של שעשוע. והרי כל אחד שמסוגל למחשבה רצינית יודה כי אותן נגיעות, ברקוד או שלא בשעת רקוד, יש בהן רק מן השעשוע, הקל, התחליף לרציני. וזה צריך להיות אסור. ולעומת זאת, המרחק בין המינים לפי דין, כוחו חזק לגעגועים פנימיים. אשר לאט לאט דוחפים את הבן והבת למחשבה מאוד רצינית על חיי משפחה קדושים וטהורים. המרחק מוחך, מאיר ולא מציית, שומר על רגשות עדינים, מונע מן הגלישה למגושים...²⁰

לקראת סוף התשובה הרב מתייחס לטענת הצעירים שעלולים לומר שיש בו גישה של עולם מיושן, והוא עונה שזה ההבדל בין טהרה, עומק והכשרה לחיי אישות, זוגיות ומשפחה שלמים, לבין גלישה לקשר פיזיולוגי בהמי שלבד מסיפוק יצרי אין בו כלום.

גם כאן הרב מלמד זכות על הנוער ואומר שכנראה כל טעותו נובע מן ההרגל, מחוסר ידע או מחיקוי אחרים, ושוב הוא פונה בנימה אישית לבנות עם ציפייה אישית:

אבל הבנות היקרות שלנו חייבות לשמור על כבודן במלואו. אל תהיינה במאומה רק נושא לשעשוע בכל גינויו. הלטיפה הקלה, המגע הקל אגב ריקוד, פוגע בכבודן... והלוואי ודברי יקראו באותה רצינות לפחות שבה נכתבו...²¹

הרב מסיים את תשובתו בתפילה שהוא נושא בכל פעם שהוא משיא זוג, שיזכו לחיי משפחה בלב

20 קדושים תהיו, עמ' 227–229.

21 שם.

טהור ובאהבה שלמה.

בתשובה אחרת בעניין זה הרב מוסיף להתייחס לעניין הריקודים "כאש בנעורת":

ומי שמתעלם מן הנזק הישיר והבלתי ישיר של הריקודים האלה עושה שרות רע לעצמו ולחינוך בכלל. ומי שיתעניין בחוקים המשפטיים הנמצאים בדיון בבתי הדין הרבניים בארץ, יווכח עד כמה הרסניות הן פעולות כאלה בשביל חיי המשפחה.

זה מתחיל ברקוד, אבל בהרבה מקרים נשאר רושם שאין להפיגו...²²

בתשובה זו הרב נשמע תקיף יותר, ואף מציין את הנזק הרב שנגרם בריקודים שכאלה, ומתוך היכרות עם מערכת בתי הדין הרבניים הוא מציין את הנזק הרב שנגרם כתוצאה מכך.

בתשובה אחרת, לחברי קיבוץ, בדבר פתיחת ברכה לרחצה מעורבת, הרב עונה תשובה הלכתית מקיפה תוך התייחסות למקור האיסור והשוואתו לעניינים נוספים, כדוגמת ראייה אסורה, ריקוד מעורב וחינוך מעורב.

בנקודה זו הרב כותב:

החינוך המעורב במערכת החינוך הדתי הוא בבחינת תחילתו באונס, מחמת הקושי לחלק כתה מועטת תלמידים, אבל פה ושם סופו ברצון.²³ ברצון הבא מחמת הרגל. אבל כאן הנימוק לשלילה משום ההפרעה ללימודים מפאת השוני אשר בשני המינים, ומפאת תופעות לוואי שונות, ומפאת עצם הדבר שמרגילין אותם יחדיו רובו של היום.²⁴

הרב מבין את מציאות החיים בקיבוץ ומתייחס אל הקושי המיוחד שקיים במסגרת זו, ולכן מוסיף וכותב:

מובן שבקיבוץ הנושא אופי משפחתי יותר, הרי זה מעורר נטייה לראות את החינוך המעורב באור חיובי וטבעי.

כאן הרב עובר מן הדיון ההלכתי להצעה מעשית כיצד להתמודד עם עניין זה, עיקרון שנכון גם לתחומים נוספים:

ולדעתי היה זה חשוב מאוד לקבוע פעם עיון ודיון לגופה של בעיה לאור הנסיון של מחנכים פקוחי עין. ואולי כבר היו דיונים מעין אלה. אבל מסופקני אם דנו בזה יחד עם אנשי הלכה. מן הנסיון שלי בשיחות עם בנים וגם בנות למדתי לא אחת כי הנוער מבין הרבה יותר את פגמויותיו של החינוך המעורב...

הרב מציע מסגרת של שילוב מחנכים "פקוחי עיניים", יחד עם רבנים פוסקי הלכה, כדי ללבן סוגיות חינוך מהצדדים השונים שלה, אך בלי לפגום באמת ההלכתית. הוא מותח ביקורת רמוזה על אי התחשבות בהלכה, וכן מביא עדות מהרשמים שהוא קיבל בזכות שיחותיו עם בני נוער.

22 שם, עמ' 230.

23 מעין זה הוזכר בדברי יעקב ויזל (לעיל, הערה 16) שציטט את הרב בעניין זה.

24 קדושים תהיו, עמ' 231-234.

יש כאן ביטוי מובהק לבירור הלכתי יחד עם הנהגה ציבורית מעשית ומעורבות עם הבריות. בסוף מכתב זה הוא פונה לחברי הקיבוץ בדברים היוצאים מן הלב, ובמקום לגנות אותם הוא פונה בצורה מפתיעה ואומר:

ובזה דומני שעשיתי כבקשתכם. והואיל ואני רואה בחברי הקיבוץ אנשים שלא הלכו לקבוץ כדי לחפש להם חיים קלים, אלא הטילו עליהם חומרות כדי להתרחק מחמדת הממון וכדי לכונן חיים של קדושה, לכן אני חושב כלל וכלל כי חס וחלילה יאבו לפתוח בריכה מעורבת שהיא מוקד של חמדה אסורה אחרת. בכל עומק הכרתי, ללא כל רצון ונטייה להחמיר, הריני אומר כי בריכה מעורבת אסורה בהחלט מבחינת ההלכה ואסורה מדאורייתא²⁵

הרב אמנם עוטף את חברי הקיבוץ בעבותות של אהבה ומשבח אותם בכל מאודו, אך אין הדבר מוביל אותו לבלבול הלכתי, ובאופן נחרץ הוא פוסק לאיסור.

בניגוד למכתבים אחרים, כאן בחר הרב לסיים דווקא בדברים נוקבים לאיסור, כנראה כדי להעביר מסר חד וברור לאמתה של תורה.

שאלה נוספת דנה בעניין "מקהלת בנים ובנות במסיבת בית-הספר". הרב דן בקיצור במקור של איסור "קול באישה ערווה", ומדגיש שעיקר האיסור הוא בשירת יחיד של נשים. מתוך כך הוא מביא את דברי החיד"א ובעקבותיהם את דברי ה"שרידי אש" שמקלים במקרה ששרים יחד בנים ובנות, ללא סולו, ודווקא שירי קודש²⁶ כדוגמת תנועות "בני עקיבא" ו"עזרא" שבהן שרים יחד בשבת ומועד שירי קודש.

אמנם הוא מעדיף שיחלקו את המסיבה לשתי קבוצות, באחת ישירו הבנים לבד ובאחרת הבנות לבד, ללא נוכחות הבנים.

בסוף התשובה הוא מביא הערה כללית בעניין הלכות הצניעות בין בנים ובנות:

גדרי צניעות הלכתיים בהליכות בנים ובנות הם גדרי קדושה. ויש לעשותם בהבנה ובהידור ובסבר פנים יפות. הגדרים האלה שומרים על טהרת הלבבות ועל קדושת החיים. ולעומת זאת, כל פרצה בשטחים אלה במיוחד, פותחת שערי סכנות חמורות. אין אנו בני אדם יודעים לקבוע מהו הגבול אשר מעבר לו מתחילה הסכנה, ומתוך אי ידיעה אנו עלולים לשגות קשה בהתירנו, לפי הנראה לנו, דברים קטנים ולכסוף יתברר כי דברים קטנים אלה היו גדושי סכנות גדולות. ואשרי המתייחס בחומרה גם לאותם דברים קטנים. הדברים הננעצים עמוק בלב הם על פי רוב מה שאנו קוראים דברים קטנים. ומה שננעץ בלב מכה פה בהרבה מקרים שורש ומעלה צמיחה רבה.²⁷ כל דיין בישראל אשר לפניו מובאים יחסי משפחה כשהם מעורערים, יגיד לכם מניסיונו כי חלק גדול מן המקרים משהו קטן לכאורה גרם להרס גדול. אמנם לא כל מקרה הוא כזה, אבל אם יש הרבה מקרים כאלה, הרי זה מחייב את כולנו להיות זהירים גם בסיבה הרחוקה של כל

25 ההדגשה במקור.

26 מתוך דבריו משמע שהשאלה עסקה במסיבה לכבוד חנוכה, שכן הוא מרחיב בה גם על שירת שירי חנוכה הבאים לפרסם את הנס.

27 בין לטוב ובין למוטב.

מה שמתעורר במיוחד בשטחים אלה. ודי למעיינים.²⁸

סיום כזה למכתב הלכתי דורש התבוננות. בתשובה זו הרב נוטה להקל למעשה, אך מוצא חובה לעצמו לא להסתפק רק ב"שורה התחתונה" אלא להביא לפני השואלים השקפת עולם שלמה ביחס לגדרי הצניעות. הוא מסביר שאכן יש צד להקל, אך יש לדעת איזו סכנה עלולה להיווצר מ"דבר קטן", כמה זהירות יש לנקוט, ואיזו מחויבות גדולה מוטלת עלינו לשמור על גדרי ההלכה, שהרי אנו כבני אדם איננו מסוגלים לקבוע מהו הגבול של הסכנה. השפעה קטנה לא טובה עלולה ליצור השפעה עצומה. לשם חיזוק דבריו הוא מביא מניסיונו האישי כדיין כי במקרים רבים נהרסה הזוגיות רק בשל "דברים קטנים".

הרב נאמן להלכה אך גם מתריע בפני הסכנות, ובנוסף מחזק את האמונה בתורה ובחכמיה ומוזהיר שאין להישען רק על הבנתנו המוגבלת. כמו כן הוא תורם מניסיונו לשם חיזוק ההכרה בהקפדה על דיני צניעות.

מעניין לציין שהרב בחר לסיים מכתב זה במילים: "ובברכת הצלחה לחינוך של תורה". בסוף תשובה דומה הרב שם דגש נוסף על חשיבות ההימנעות מלעורר רגשות שונים טרם זמנם:

גם ארגון נוער משותף לשני המינים, וביחוד ארגון כזה, צריך לתת את דעתו על קביעת גדרים, ויש הכרח בזה. ואין לגרום להתעוררות רגשות מסוימים לפני זמנם, ואין לגרום להחרפת רגשות שכבר נתעוררו. גדרי צניעות שומרים על מרחק בעל טעם טוב ושכל טוב, והם גדרי קדושה. אין לזלזל בשום פרט כי פעמים הפרט הנשמר מציל הרבה. ואין אדם יודע להעריך כל צרכו כל פרט ופרט. ולכן אנו נלך בעקבות ההלכה, והיא תהיה מעוזנו. יש לקדש את העין ואת הלב. ואשרי מי שמכניס עצמו תחת העול הנעים של ההלכה ומאמין בכל דקדוקיה. בכל העניינים ובעניין זה.²⁹

בסיום דבריו הוא בא לחזק את השואלים, ואומר:

אל נהיה "מודרניים" כביכול. יהיה מחננו קדוש וטהור. נקי בדבור ומעש. נתגאה אנו בערכנו הנשגבים. נהי חזקים. גאים בדרכי ה' במובן הטוב והנהדר של המושג הזה...³⁰

בתשובה אחרת, בעניין לבישת מכנסיים לבנות, הרב מרחיב ודן בצדדים שונים של העניין. לא נרחיב בפרטי הדין, אך נדלה כמה הערות מעניינות. הרב דן בלבישת מכנסיים לבנות וגם במכנסיים מיוחדים לנשים שמתורים מצד איסור "לא ילבש", ובכל זאת מצד הצניעות יש לאסור גם אותם. מנגד הוא רואה חשיבות ללבוש מכנסיים בזמן טיול, אך מעליהם ללבוש חצאית. בתוך הדיון הוא מביא הערות חשובות:

...והרי כאשר רב עונה לשאלת הלכה הוא צריך להביא בחשבון מקורות ההלכה מכל צדדיה...

בעניין דבריו על היתר ללבוש מכנסיים תחת החצאית בטיול, הוא כותב:

28 קדושים תהיו, עמ' 240.

29 שם, עמ' 244.

30 שם, עמ' 244-245.

...לא היתר חלילה יש כאן, אלא דווקא חומרא יש כאן. ולפי דעתי אסור ללבוש רק חצאית בשעת טיול כשיש צורך לטפס ולדלג, או בשעת עבודה כשיש צורך להתכופף. וזה משום חומרת צניעות.³¹ ולא חלילה משום קולה של טיול, בשביל נוחיות מסוימת.

בסיום דבריו הוא מתייחס לשמחה של הבנות על ההיתר ואומר:

לי ברור שהבנות שמחו לקבל "היתר" ממני וכו', עכ"פ, אני חייב לענות לפי ההלכה בין אם מי שהיא שמחה בדברי ובין אם היא לא שמחה. ההלכה אינה משתנית על-ידי שום תגובה עליה מצד מי שיהיה.³²

מדברים אלה אנו לומדים על מחויבות הרב לעיין בשאלה באופן מקיף ועל מחויבותו לאמת ההלכתית, יחד עם הכרת המציאות. אין הרב נוטה מדרך האמת, פעמים יחמיר ופעמים יקל, בהתאם לשיקול ההלכתי. פעמים אף יחייב לבישת מכנסיים לבנות, דווקא משום הצניעות. לסיום פרק זה נראה מכתב נוסף, יסודי ביותר, העוסק בקשר בין בחור ובחורה, כאשר הבחורה מעוניינת שהבחור ייגע בה³³ ואילו הבחור מסרב. הבחור פונה בשאלה לרב כיצד עליו לנהוג. במענה לשאלה הרב פותח בדיון הלכתי קצר, האם נתינת יד היא רק נימוס בעלמא, ולכן אין בכך בעיה, וכך נהגו ונוהגים חלק מרבני מערב אירופה, או שיש בכך איסור. הרב מסתייג מההיתר שנהגו אותם רבנים, ולעניין השאלה, הוא אוסר משום שמדובר בנתינת יד לשם חיבה, וברור שהיא אסורה.

בשלב זה יכול היה הרב לסיים את תשובתו, אך כאן הוא ממשיך כמהונך ומרחיב ומקרב את עניין האיסור ללב השואל. הרב מדבר בהרחבה על עולם היצר, על תאוה וקדושה, על הסכנה מפני מילוי תאוה גשמית וסיפוק יצרי גופני, לעומת קדושת האהבה הטהורה, אהבת נפש עמוקה תוך השראת שכינה והבאת נשמה לעולם.

המעבר הנכון חייב להיות, לדבריו, בקדושה ובטהרה על ידי מצוות התורה בקידושין ונישואין. כל מעבר אחר עלול להביא לידי סכנה והרס שטוף יצרים בהמיים. לכן מגע טרם חתונה עלול להיות הרה אסון, ובלשונו:

צעיר המכיר צעירה, טבעי שהיכרותם מעירה רגשות ורצונות גם יחד. כל עוד הם בתחום הנפש הרי הם בעולם האהבה הטהורה, וכשהיא מעמיקה בהם הרי זו אהבת נפש עמוקה. צעיר וצעירה העוברים לתחום הגוף הרי הם בעולם התאוה, וכשהיא מעמיקה בהם הריהם גולשים לתחום היצרים במובן המעשי. משעוברים מתחום הנפש לתחום הגוף הריהם נמצאים כבר מעבר מזה. מחוץ לתחום האחד ובתוך התחום השני. מעתה אין יותר תחום ממשי. כל פעם מתקרבים יותר ויותר, עד שכל מה שנראה מקודם להם רחוק הולך ונעשה קרוב, והולכת ומסתלקת גם הבושה מחמת ההרגל המקרב. וברגע מסוים ובאורח בלתי צפוי כביכול לשנים, קורה מה שלא יכלו להעלות על הדעת לפני כן. קורה הכל ממש. אין איש רשאי לומר: "אני אעצר לפני החיץ

31 ההדגשה במקור.

32 שם, עמ' 253-256.

33 כנראה החזקת יד וכד'.

הסופי". אין כלל חיץ כזה בשביל כאלה הנמצאים בתוך תחום חיי הגוף. הכל עלול לקרות. ועובדות לאלפים הן המעידות על סכנה ודאית זו... ואם יטען הטוען: קיצוניות יש כאן, ידע: הוא פחות מדי מציאותי...

הרב מסיים את המכתב בברכה אישית לכותב שיזכו הוא והבחורה להחליט על בניין ביתם, ושתהיה להם ברכת שמים רבה, ואפילו מבקש שיעדכנו אותו, אם יזכרו, כאשר יחליטו להתחתן. בסוף דבריו הוא מוסיף עוד עצה כדי לשכנע את הבחורה:

והיה אם בכל זאת לא תצליח לשכנע אותה? אגיד לך את האמת: איני מאמין שזה יהיה כך. אבל אם חלילה זה יהיה כך, אז תהיה בטוח: היא לא אוהבת אותך, אלא אולי חושקת בך ותו לא. ואין אתה צריך להיות שעשוע בלתי רציני. בחשק יש רק אש, אבל אפילו לא מעט מן האור. אז זה יהיה סימן כי דרכי שניכם נפרדות. אבל ליבי אומר לי שהיא תבין ותקבל וגם תשמח.

מדבריו אלה אנו לומדים על ראייתו את ההלכה כמקום מוחלט ומחייב, ודווקא בעזרתו ניתן לבדוק האם הקשר ההולך ונבנה אמתית או לא. הרב מנסה בכל כוחו למצוא מסילות ללב בני הנוער, בחכמה ובאהבה רבה.

ואכן מפרק זה נמצאנו למדים את גדולת רוחו של הרב. הוא נאמן להלכה ועורך בירור מעמיק ומקיף, אך יחד עם זאת הוא מדבר אל לבם של שומעיו, ומנסה לקרב את דבר ה' ללבבותיהם בדרכים שונות, כולל הדרכה, העמקה ולימוד מניסיונו האישי.

היחס לדברי חז"ל

בפרק זה יודגמו גישתו ויחסו המיוחדים של הרב בר-שאול לדבריהם של חז"ל וחכמי ישראל לאורך הדורות, וכיצד גישה זו יוצרת אצל הרב מצד אחד ואצל התלמיד מצד שני את היחס הנכון לפי שיטתו.

בספרו "מערכי לב",³⁴ בסוף המאמר העוסק בדברי חז"ל וברמזים שגילו בכתובים, דברים הנראים כרחוקים מפשט הכתובים וכבונים רעיונות המנותקים מהרעיון הפשוט, הרב כותב:

הקדמונים³⁵ הבחינו בחוטים הדקים הקושרים שני מושגים שהם כאילו רחוקים זה מזה. להם נתגלו המעמקים הזוהים של המושגים. ואילו אנו רק מרחפים על פני השטח העליון של המושגים, ואין לנו גם השערה קרובה על המעמקים שלהם. אנו אמנם מתפלפלים על המושגים, ומשתדלים לנתח את ההבדלים שביניהם לפי ראות עינינו. אבל הקדמונים חיו את המושגים עד עומק חביונם. הם דלו את כל התוכן הפנימי שלהם. הבחינו בכל רעד דק של מיתריהם. קלטו כל צליל עדין העולה מתוכם. הקשיבו למלוא מנגינתם. העלו את נשמת המושגים.³⁶

וכאנשים – כן לשונם, סגנונם. כללי דקדוק פנימיים הנחו אותם. כל סודות הלשון היו בלבם ובפיהם. כל הצירופים האפשריים. כל הניבים. כל הצורות. כל מי, וכל מה, וכל איך, וכל כמה,

34 עמ' 81-82.

35 הכוונה לחז"ל.

36 ההדגשות במקור.

וכל מותי, שצריכים ביטוי. והלשון – לשונם. לשון נפשם העשירה, הגדולה. וכשם שנפשם סוד בשבילנו, כך לשונם.

רק חז"ל "מעתיקי השמועה", מעבירי תורה-שבעל-פה מדור לדור, קבלו כללי רמז מרבתיים עד למשה מסיני, ואנו אין לנו אלא ללמוד את תורתם בקדושה, ואז יזכה כל אחד מאתנו לגילוי אור תורה – לפי יגיעתו-מדרגתו.

הרב רואה בדברי חז"ל עומק שעבר מסיני עד אליהם. אנחנו איננו יכולים לדעת מניין למדו זאת, היות שלא זכינו להיות במעלתם, ולא נותר לנו אלא לנסות להבין את כוונתם. יש כאן רצף של מסורת, ולא רעיון סתמי כלשהו של חכם זה או אחר. מדברים אלו על הלומד ללמוד רבות על יכולתו בלימוד. יש מקום להבין ולהתפלפל בדברי חז"ל, אך אין ללמוד רשות להמציא דברים בעצמו.

בשאלה אחרת, הרב הן שם לגבי הדרש והפשט. בראשית דבריו הוא מחלק בין "פשט המילים" לבין "פשט העניין".

בלימוד הראשוני של הכתובים, הרב כותב, לומדים את המילים וצירופן, ומקבלים מסגרת בסיסית של הבנת הכתוב, אך בשלב זה חסרה עדיין ההבנה העמוקה של הדברים. בסוף דבריו הוא כותב:

ואמנם כל מה שמסופר בתורה על דרכו של אברהם אבינו בעולם – זהו סיפור שבחיו של "האדם הגדול בענקים".

אשרי מי שזוכה להתבונן בסיפורי התורה לאור דברי חז"ל המזהירים. ולבו די רחב ועמוק להשכין בתוכו אוצרות בינה רבים שיאירו לקראתו – לפי יגיעתו בבקושו אחרים. כל דרשה שהובאה בזה, באה לחשוף לפנינו את עומק הפשט העיוני של הענינים הגדולים המקופלים במילים ספורות שבתורה. ועומק הפשט הוא שיעלה לנו מכל דרשות חז"ל בכל סגנון שהוא – אם נשתדל בהבנתן מתוך בקשת האמת ואמונת-חכמים גדולה.³⁷

בדברים אלו מתגלים יסודות נוספים בשיטתו על היחס לחז"ל. לנו קשה לטפס לגובה הדמויות במקרא. חז"ל עזרו לנו בכך, ודרכם זכינו להבין מעט יותר את דמויותיהם של האבות והאימהות. היכולת שלנו להבין את דברי חז"ל תלויים בעמל שנשקיע בהבנת דבריהם וזוהרם. אין בדברי חז"ל שינוי וסילוף "פשט" הכתובים אלא ההפך, חז"ל הם אלה המגלים לנו את עומק הפשט. אם התורה באה וקיצרה, לשם דוגמה, במילים, חז"ל באים לתת לנו את התמונה השלמה.

דברים דומים אנו מוצאים בדברי מרן הראי"ה קוק זצ"ל בהקדמתו לספרו "עין אי"ה" על אגדות חז"ל המופיעות בעין יעקב.³⁸ הראי"ה מבאר שם שדברי חכמים עמוקים וקשים, והוא לא בא להמציא הסברים אלא "לגהץ את קמטי הבגד" כדי להראות אותנו שלם; כך גם חז"ל עשו בדברי התורה. נראה שהרב בר-שאול הלך בדרכו של רבו הראי"ה, כפי שכותב עליו הרב רבינוביץ:

37 מערכי לב, עמ' 88.

38 עין אי"ה, ברכות חלק א, המכון ע"ש הרצי"ה קוק זצ"ל, ירושלים תשנ"ה, עמ' יג-כה.

בכל דרשותיו ניכרת השפעתו הברוכה של הרב א.י. קוק זצ"ל, כי הרב בר שאול יצק מים על ידי הרב קוק במושך כמה שנים...³⁹

במכתב אחר הוא עוסק ב"דברי חכמים וחידותם". הרב נשאל על הבנת דברים תמוהים בדברי חז"ל. בניסיון לבאר נושא זה הרב מביא דוגמאות מספר, אך בראשית דבריו הוא מגיח יסוד שבעזרתו יש לגשת ללמוד את דברי חז"ל. לאחר שהרב מסביר כיצד ישנם בכל מקצוע מונחים מיוחדים שרק דרכם ניתן להבין אותם, כל שכן בלימוד התורה יש צורך להבין את המונחים המיוחדים לה:

כאן הרי בדברים של רעיון ורגש מדובר, והנושאים דקים ודקים מן הדקים, ודאי שדיוק קיצוני נדרש מן הלומד והמעייין והמבטא, שכן כל סטייה קלה צופנת בחובה סכנה של טשטוש. כאן יותר מאשר מקצוע, קובעת מאוד השפה המקצועית המיוחדת. היא פותחת שערים לתוכן הפנימי. היא מפענחת נעלמות וחושפת צפונות. היא הפנס המאיר לך את דרכך במקצוע העדין, במרחביו ומרומיו וכל אשר בהם. בפרוודורים והיכלות וכל חדריהם פנימה. ולמעלה למעלה: שפת האגדה.

לאגדה – שפה נשגבה משלה. וכשם שהאגדה עצמה היא חלק מתורה שבעל-פה, כך גם שפת האגדה – תורה היא... לפיכך דברי חכמים וחידותם – צריכים למוד. ו"כל הקרב להם", לדברי אגדה, צריכים שיהיו "המפתחות בידו". כל הבא אל האגדה לחדור לצפונותיה, עליו ללמוד מקודם את שפתם המיוחדת, כדי שיוכל להקשיב לסוד שיחה ושיגה... כל ידיעה בתורה, כל העמקה באמונה, כל הברקה במחשבה... בכל אלה יקרב אל שפת האגדה, ודרכה יכנס – אל תוכן האגדה. הדור יראת הכבוד. מלא רטט קודש.

הנפש צמאה לדבר ה', והיא כולה תפילה: "גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך".⁴⁰

הרב מבאר שאי אפשר לגשת לדברי חז"ל כאל כל לימוד אחר. יש לגשת אליהם ביראה, בענוה ובתפילה לזכות להבין את כוונתם השלמה.

הדברים הללו חשובים שבעתיים בדור שבו יש הרואים את עצמם שווים לחז"ל ומבקרים אותם באופן חופשי.

בסוף אותו מכתב הרב מבאר כיצד ניתן לזכות להבין באופן נכון את דברי חז"ל. הדרך היא בעזרת לימוד חז"ל לאורם של ראשונים וגדולי האחרונים, ובדרך זו אדם רוכש "שכל של תורה"⁴¹ להבנה נכונה של דבריהם:

ברור הדבר שככל שנאיר עלינו יותר מאורם של רבותינו הראשונים וגדולי האחרונים ז"ל במקומות שזכינו לביאוריהם, יתפתח בנו חוש מיוחד גם לגבי הבנת מאמרי חז"ל באותם מקומות שלא זכינו בהם לביאורים מוסמכים... מאמצי התקרבותנו לרוח חכמים, ומדת

39 דיוקנאות של דרשנים (לעיל, הערה 6), עמ' שעו.

40 מערכי לב, עמ' 89-98.

41 ביטוי שכותב המאמר שמע רבות מפי הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל, ראש ישיבת מרכז הרב.

דבקוּתנו בקדוּשת חייהם ותורתם, ועומק יראת-הכבוד שנחשוב לכל היוצא מפיהם, הם שיקבעו בשבילנו את הזיקה לפנימיות חכמתם.

לאורך ספרו "מן הבאר" – שיחות לפרשיות השבוע ולמועדים – הרב עוסק רבות בעיון בדברי חז"ל ופעמים רבות מעיר הערות ברוח הדברים שהוזכרו קודם. להלן תוצגנה דוגמאות מספר כדי להמחיש את שיטת הרב בעניין זה.

בדרשת לפרשת שמיני הרב דן בכעס של משה רבנו על אלעזר ואיתמר בעקבות שרפת שעיר החטאת. הרב מתייחס שם לדיון שכזה עבורנו וכותב:

והנה אצל שכמותינו דבר זה הוא ממנהגו של אדם, אבל החידוש שבדברי חז"ל הוא שגם במשה רבנו רומזת לנו התורה כגון זה, כאחד מג' מקרים יוצאים מכל כלל אצלו. ואילמלא אמרו לנו חז"ל אסור היה לנו אפילו להעלות הרהור כל שהוא מעין זה... מכל מקום אחרי שאמרו חכמים מה שאמרו, אין לנו אלא ללמוד מזה לגבי עצמינו...⁴²

כל מה שנאמר על משה רבנו מפי חז"ל לא נועד כדי שנשפוט את משה עצמו, אלא כדי שאנו נלמד מכך לעצמנו, כפי שממשיך שם הרב בדרשתו.

באותו עניין, הרב דן בפרשת נח ומשווה אותו לאור דברי חז"ל לאברהם אבינו. לאחר הבאת פסוקים ומדרשים הוא אומר:

אילמלא אמרו זאת חכמים לא היינו רשאים לאומרו, אבל הם אמרו ואמירתם היא תורה לדורות, ועלינו להתבונן בדבריהם וללמוד מהם כללים ויסודות להארת דמויותיהם של אישים, לתפיסת המיוחד והאופייני שבעומקם והיקפם – עד כמה שבינתנו מוגעת מלמטה למעלה.⁴³

בדברים אלו יש הדרכה כיצד לגשת ללימוד התורה ולדברי חז"ל. אין "להמציא" דברים בתורה ולדון את הגדולים לפי ראות עיני הלומד. לדבריו, לשם כך באו חז"ל ואמרו בגדולתם את מה שאמרו. בנוסף, כשהלומד ניגש ללמוד את דברי חז"ל, עליו לגשת בענווה ולנסות להבין את עומק דבריהם. לימוד דברי חז"ל מושווה בדבריו ללימוד תורה שבכתב. בעת עיון בדברי חז"ל יש להביט מנקודת מבטו הנמוכה של הלומד אל עבר מבטם הגבוה.

בהמשך דבריו הרב כותב על יחסו הראוי של הלומד אל גדולי ישראל ומבאר שאין לדון אותם, אלא בעזרת חז"ל על הלומד ללמוד על עצמו:

ולא נמסרו דברים אלה מפי חז"ל ולא נתפרשו אלא כדי שישמשו לנו תורה, כדי להבין מתוכם את עצמנו. כדי להבין מתוכם את האדם – על כוחותיו הפנימיים ביותר.

הרב מסביר שחז"ל לא באו לדון את הגדולים, אלא מטרתם ומטרת התורה לפנות ללומד וללמד אותו את הדרוש לימוד.

גם בעניין הבנת משמעות התפילה הרב מביא בפרשת ויצא מדרש העוסק בתפילת יעקב ובאימהות שהתפללו מתוך עקריות, וגם שם הוא כותב על דברי חז"ל:

42 מן הבאר, עמ' 104.

43 שם, עמ' 17.

בדברים אלה ודומיהם גילו לנו חז"ל מעט מסודה-יסודה של תפילה.

אמנם חז"ל נושאים דברים על האבות ואימהות, ואנו לא נוכל להעפיל בעקבותיהם לגובה פסגות כאלה, אבל חייבים אנו ליטול מדבריהם את הנוגע לנו. את ההדרכה לשכמותינו להבנת עיקרה של תפילה. כי בדברים על אבות ואימהות ודאי גם נתכוונו להורות לכל אחד ואחד מבני אברהם, יצחק ויעקב והאימהות. לכל אחד לפי דורו ומדרגתו באשר הוא, איך יגיע לאמת שבתפילה. איך יעלה ויתקרב לבוראו מתוך עבודה שבלב זו תפילה.⁴⁴

יוצא, אפוא, שהרב רואה בעיסוק באירועים שמתוארים בתורה ובדברי חז"ל ביחס לגדולי האומה לימוד לקח עבור הלומדים ולא שפיטה שלהם. הלימוד צריך להיות תמיד ממוקד בשאלה מה חז"ל באים לומר ללומד.

עניין נוסף הרב מוצא ביחסו לחז"ל כ"מעתיקי השמועה". אין לראות בדברי חז"ל הסברים גרידא אלא העברת המסורת של התורה שבעל פה מסיני לאורך הדורות, עד שבדורותיהם הם כתבו אותה:

ומהותה הפנימית של השליחות נמסרה בתורה שבעל-פה, ומפי מעתיקי השמועה קיבלנוה גם אנו.⁴⁵

יסוד זה הרב מביא בפרשת ויגש, סביב הפסוק: "ואת יהודה שלח לפניו אל יוסף להורות לפניו גושנה".⁴⁶ על פסוק זה מובא מדרש חכמים שיהודה הלך "להורות לפני": להתקין לו בית תלמוד שיהא שם מורה תורה. הרב תמה מניין למדו זאת חז"ל, ועונה:

כתוב יחידי זה בפרשתנו, "ואת יהודה שלח לפני להורות לפניו אל יוסף להורות לפניו", צפון בו עולם מלא. עולמה של תורה – והדאגה לו, והחרדה לקיומו. אילו לא גילו לנו חז"ל את משמעותו, היינו עוברים עליו ללא כל שימת לב. ועכשיו שגילוהו לנו, נתעמק הרבה בו. נעשהו לקח לעצמנו. לדאוג לבתי-התלמוד שלנו, לחרוד לקיומם וכבודם ומעמדם בתוכנו. כי מהם חיי עולם לישראל, כי הם בית חיינו.⁴⁷

יוצא שחז"ל מתוך גדולתם והמסורת שבידיהם יכלו להשלים את החסר בסיפורי התורה ולגלות לנו דברים שבעצמנו לא היינו יודעים על קיומם. וההפך: ללא מסורת חז"ל היה לנו חוסר בידיעת התורה.

לפעמים ישנה נטייה מסוכנת ללמוד את דברי חז"ל כסיפורים בעלמא, או כרעיונות "סתם". הרב מדגיש באופן חד וחלק שיש לגשת אל דבריהם בחרדת קודש:

דומה, כי אסור פשוט לנגוע בלשון-הפז של דברי חכמים אלה שאור גדול בוקע מהם לכל אשר

44 שם, עמ' 35.

45 שם, עמ' 51. כן כותב הרב בפירוש בספרו מצוה ולב א, עמ' 17: "ועל כן מוסרים לנו חז"ל לא דברי עיון גרידא, על האפשר והצריך, אלא על מעשה שהיה – על פרטיו הקטנים והגדולים".

46 בראשית מו, כח.

47 מן הבאר, עמ' 54.

חושבים בריאים לו ולבו צמא לדבר ה'. אך תורה הם דבריהם הגבוהים והקדושים, וחובה לעיין בהם כדי ללמוד מהם ולהתבשם לאורם. לכן נתקרב קצת אל אור דבריהם, ונתייצב סביבת בחרדת קודש.⁴⁸

באותו עניין של היחס לחז"ל הרב אומר לאחר ציטוט מהזוהר:

עד כאן פנינה נפלאה מסתרי תורה. רזים וסודות שנתגלו לראשונים-כמלאכים. ובהעתקם והבאתם הנה אין כל כוונה חלילה לנסות לתת להם איזה ביאור, אך גם מבלי להבינם הננו מתבשמים מן הזוהר הבוקע מהם גם לשכמותינו. ואף התבשמות גרידא יש בה כדי להשיב נפש.⁴⁹

אמנם הרב מתייחס לדברי חכמים בזוהר, אך יש כאן ביטוי כללי ביחס ללימוד דבריהם. איננו יכולים לגשת ללימוד דבריהם כלימוד בעלמא, אלא עלינו לגשת אליהם בענוה, בחרדת קודש ובניסיון להצליח לפחות להתבשם במשהו מדבריהם.

ביטוי יפה הרב כותב ביחס לאור המיוחד שיש בדברי חז"ל בדיונו ביחס לשבט לוי, בפרשת במדבר:

דברי חז"ל מאירים כספירים עמקי-נפש ומרומי-השקפה.⁵⁰

כלומר, בעזרת דברי חכמים ניתן מצד אחד לחדור לעמקי הנפש, למקומות הפנימיים ביותר של האדם, ומצד שני יש בדבריהם מסרים מרוממים ועליונים ביחס להשקפת התורה הקדושה. לסיום פרק זה נביא את התייחסות הרב לעמל המיוחד שהאדם זקוק לו כדי לקנות קניין של תורה. לימוד זה הרב לומד מרבי עקיבא, ומרחיב אותו גם כהדרכה כדי ללמוד את דברי חז"ל באופן נכון. הקשר הדברים הוא דברי חז"ל על הפסוק הפותח את פרשת בחקתי: "אם בחקתי תלכו, ואת מצותי תשמרו, ועשיתם אותם",⁵¹ ובמדרש: "מלמד שהמקום מתאוה שיהיו ישראל עמלים בתורה..."⁵² הרב כותב:

אין הצלחה בתורה בלי עמל ויגיעה של עיון והעמקה בה, ואין האדם זוכה למידה נאה של עמל ויגיעה בעיון והעמקה בתורה אלא מתוך אהבה גדולה לתורה ולתלמודה. מתוך אהבה גדולה לאמיתתה של תורה. ועדיין יש להתעמק יותר...⁵³

הובאו פה דברי חכמים בלשונם בשבח עמלו של רבי עקיבא בתורה. כיצד התחיל לומד תורה, ואיך עלה וגדל בתורה. אילו מעצורים עמדו כנגדו, ומה קשיים נערמו בדרכו. כמה אורך רוח ואיזה עמל רב – ואיזה אמונה גדולה בהצלחה שתבוא מכל-מקום. וכל זה בא לו בזכות צמאוונו

48 שם, עמ' 69.

49 שם, עמ' 87.

50 שם, עמ' 132. הרב משתמש בביטוי דומה בספרו מצוה ולב א, עמ' 26: "הבה נקשיב רב-קשב לדברי חכמים המאירים כספירים".

51 ויקרא כו, ג.

52 תורת כהנים, ויקרא שם.

53 מן הבאר, עמ' 126.

הנשגב לתורה. אין בכוח מי לדלות עומקם של דברים, ועושרם ויופיים. אך ללמוד אנו צריכים מדברים אלה בשביל עצמינו: עד היכן נתחייבנו בעמל ויגיעה למען קניין תורה.⁵⁴

הדרכה לעמל שיש לעמול על הבנת דברי חז"ל, כפי שכבר התבאר, מתגלה בדברים ברורים ביותר שמסכמים את המסר המרכזי בשיטת הרב ביחס לחז"ל:

גבוהים מאוד דברי חכמים, ודרי גיא ככל שיגביהו מבטם לא יוכלו בשום פנים להבחין בשיאים אלה. אך תוך מאמץ רב להיות מתאבקים בעפר רגליהם נזכה אולי גם אנו לנצנוץ זוהר מקרני ההוד של תורתם. אילמלא אמרו זאת חז"ל אי-אפשר היה לאומרם, אבל אם אמרו זאת חכמים חייבים אנו ללמוד את שאמרו. ולהתרשם ולהתבשם מניחוח דבריהם.⁵⁵

ניתן לסכם את שיטת הרב ביחס ללימוד דברי חז"ל שחז"ל הם מעבירי המסורת מסיני, ויש להם לב עמוק ושכל ישר לראות דברים שאנו איננו מסוגלים לראות. דרך פירושיהם הם מבארים לנו את החסר ובאים ללמד אותנו את דרך ה' בעולם ואת ייעודינו, לאור גדולי ישראל, ולא מתוך מגמה ביקורתית לשפוט אותם. מי שיעמול בתורתו יזכה לראות אור גדול בתורה ובחכמיה.

דרכי השפעה

כאישיות חינוכית וכמנהיג ציבור עסק הרב רבות בדבריו על חובת השליחות למען גילוי כבוד ה' בעולם. כפי שצוין בראשית המאמר, הרב חי בדור שלפני ואחרי קום המדינה. הרב פעל רבות לקרב את המוני בית ישראל, ובפרט את בני הנוער, לאביהם שבשמים. תלמידים מספר מהמחוזות הראשונים של ישיבת כרם ביבנה מעידים כיצד היה הרב נושא דרשה בישיבה בנושאים שונים וכיצד היו התלמידים נגישים אליו אחר כך להוסיף וללכך את הנושאים שנלמדו, ואף לברר עניינים נוספים. בנוסף היו תלמידים שנסעו אליו לרחובות לשמוע שיעורים בנושאים חינוכיים והשקפתיים.

בכתבי הרב פזורות הערות והארות שונות סביב עניין זה. מתוך עיון ולימוד נוצר הרושם שהדברים שנאמרו ונכתבו למעשה היו רשומים על לוח לבו של הרב, וכל מה שאמר ולימד למעשה קיים בעצמו.

הנחה זו מקבלת חיזוק מדברים שאמר הרה"ג רבי בצלאל ז'ולטי בהספד שנשא ביום השבעה לפטירת הרב בר-שאו⁵⁶. להלן קטעים מספר מתוכו המבטאים מגמה זו:

וכשאנו מעמידים לנגד עינינו את דמותו של ר' אלימלך ז"ל, הרי כל חייו היו חיים של קדוש השם, כדברי הרמב"ם הנ"ל: "דבורו בנחת עם הבריות ודעתו מעורבת עמהם, ומקבלם בסבר פנים יפות, עד שימצאו הכל מקלסין אותו ואוהבים אותו ומתאווים למעשיו, הרי זה קידש את השם, ועליו אומר הכתוב: 'ויאמר לי עבדי אתה, ישראל אשר בך אתפאר' ".
ר' אלימלך נשא את כתר התורה של רחובות, ובאותו הכתר היה משוכן היהלום של כתר שם

54 שם, עמ' 129.

55 שם, עמ' 83.

56 מופיע בהקדמה לספר "ריח מים" שיצא לאור לאחר פטירת הרב.

טוב...

גדולתו של אדם ניכרת לא במעשיו הגדולים, כי אם רק במעשיו הקטנים היומיומיים... גדולתו של ר' אלימלך ז"ל ניכרת הייתה לא רק במעשיו הגדולים; נראית הייתה בכל צעד ושעל שלו במעשיו היומיומיים. בולטת הייתה מידת ענוותנותו ופשטותו כבר בימי בחרותו כשהיה נוהג להתרועע עם בחורים צעירים מכפי גילו כדי להדריכם ולעודדם בתורה ויראת שמים, ולא היה ניכר בו כלל שהוא משכמו ומעלה גדול מהם, אלא כאחד מהם... תמיד שקל את הקטן ממנו עמו... גם לאחר שנתמנה לרבה של רחובות ונשא בגאון ובכבוד את כתר התורה... לא הרגיש בעצמו כל התנשאות... לא החזיק טובה לעצמו... יסוד זה ידע רבי אלימלך ז"ל "כי לכך נוצרת". הוא הרגיש כי רק מילא חובתו בעולמו, לקדש שם שמים ברבים ולומר תמיד שבחו של מקום.

לאחר פירוט נוסף על אישיותו ופועלו המיוחדים נאמר בסוף ההקדמה לספר "ריח מים":

"זה ספר תולדות האדם". הספר שלפנינו הנו "ספר תולדות האדם" המחבר זצ"ל. אין הוא כשאר ספרים בהם הסופר והסופר שני דברים נפרדים הם, אלא הוא הוא האדם. הספר ומחברו חד הם. הרגשות הנפלאים, והרעיונות הגדולים הגנוזים בספר זה, זרמו מתוך תוכה של נפשו – לקולמוסו. על ידם נדע ונכיר אנו את הרב המחבר זצ"ל.

לאור דברים אלו מתחדדת ההבנה שאישיותו ותורתו של הרב אחת הן, וממילא ניתן להקיש בין דברים שכתב לבין אישיותו.

הניתוח להלן מבוסס על דברים שכתב הרב מרדכי קוקיס ביום השנה לפטירת הרב.⁵⁷ הרב קוקיס מתייחס לשתי שיטות השפעה קיימות. שיטה אחת – פנימית, של בניין האישיות, ושיטה אחרת – חיצונית, כיצד פועלים באופן יזום על הסביבה.

הרב התייחס לשתי השיטות, ונראה שהגשים אותן באישיותו ובפועלו: מצד אחד בניית אישיות מלאה בתורה, מצוות ומידות, ומצד אחר פעולה מעשית לשם הפצת התורה בדרכים מגוונות, בכל אתר ואתר, ובפרט אצל הנוער.

בצד הראשון, בניית האישיות, ניתן להצביע על נושאים מספר: א – ידיעה עמוקה בתורה; ב – אהבת הבורא; ג – יראת ה'; ד – דבקות בהליכות נאות; ה – כושר ביטוי.

בצד השני ניתן להצביע על נושאים מספר הקשורים לדרכי השפעה: א – "חנוך לנער על פי דרכו"; ב – פנים שוחקות; ג – חידוש והתחדשות; ד – תפקיד נישא; ה – יופייה של תורה ומצוותיה.

להלן יפורטו בקיצור המרכיבים השונים, תוך התבססות על דברי הרב.

מהצד הראשון, בניין אישיותו הפרטית של האדם:

א. ידיעה עמוקה בתורה

על תלמיד חכם להיות בעל ידע עמוק והיקף רחב בתורה:

57 הרב קוקיס, "דרכי השפעה במשנתו של הרב בר-שאוּל זצ"ל" (לעיל, הערה 10), עמ' 34-38.

שיהיה תלמיד חכם בעל היקף ועומק נדירים ומסתכל בעל עין נשירים. שתהיינה נהירות לו גם שבילי אורייתא וגם שבילי הנפש.⁵⁸

ב. אהבת הבורא

אהבת הבורא כבסיס לכך שבני אדם יאהבו אותו, והוא יאהב כל אחד באשר הוא:

מי שהוא עצמו הגיע לאהבת ה', לא יוכל שלא למושך גם אחרים לאהבת ה'. בהגיע האדם לאהבת ה', עליו חלה חובה להיות דמות של אוהב ה'. עליו ליצג דמות כזאת על מלוא עטרת תפארתה. דמות מאירה באהבה, קורנת אהבה, מושכת לאהבה, "עד שיימצאו הכל מקלסין אותו ואוהבים אותו ומתאווים למעשיו, הרי זה קידש את השם",⁵⁹ משום שאהבתו את ה' משתקפת בכל מעשיו וניבטת בכל מחדליו, עד כדי היותם קוסמים להרבה אחרים.⁶⁰

ג. יראת ה'

יש ביד הירא את ה' יכולת מיוחדת של השפעה והנהגה. הרב חנן פורת ז"ל סיפר שפעם בהיותו בישיבה, ישיבת "מרכז הרב", שוחחו ביניהם תלמידים אחדים בעת חזרת הש"ץ. הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל הביט בהם במבט של תוכחה; הם פסקו מלדבר לרגעים אחדים, אך מיד שבו לסורם, והרב שוב הביט בהם ושוב שתקו רק לזמן מה, והדיבורים חזרו חלילה. בסוף התפילה, שלא כמנהגו, לא נשאר הרב צבי יהודה בבית המדרש אלא הלך לספרייה. התלמידים תמהו על כך, וכשמצאוהו, גילוהו בוכה בכי סוער. לאחר זמן מה ניגשו לרב ושאלוהו: "מה קרה"? ענה להם הרב: "אני בוכה על כך שאין לי יראת שמים! הרי הוכחתי אתכם על דיבור בתפילה, ולא שמעתם אליי, אם כן מסתבר שאין בי יראת שמים, שהרי חכמים אומרים שמי שיש בו יראת שמים – דבריו נשמעים".⁶¹

סיפור זה ממחיש את תוכן דברי הרב בר-שואל בעניין חשיבות יראת השמים אצל המשפיע. הרב מתבסס על דברי חז"ל: "אברהם שירא אותי לא המלכתיו בעולם? שנאמר: 'אל עמק שוה הוא עמק המלך' " [דברים רבה ב]. על דברים אליו כתב הרב:

מי שהוא ירא ה', מי שמכיר במלכות שמים, ניתן לו העולם כממלכה אדירה בעלת תוכן פנימי ומגמה עליונה. גדולה היראה שמגדלת את הירא. משחררתו מן הצימצום, פותחת לפניו אופקי אדם ופתחי עולם. ונותנת בידו שרביט השפעה והנהגה.⁶²

ד. דבקות בהליכות נאות

הכוונה היא ליכולת לדבוק בחניך באופן נאה ומכבד. שלמה המלך כתב במשלי:⁶³ "כמים הפנים

58 מערכי לב, עמ' 105.

59 משנה תורה לרמב"ם, יסודי התורה, פ"ה ה"א.

60 שבילין, אייר תשכ"ג (מצוטט במאמרו של הרב קוקים, לעיל, הערה 10).

61 עדות בעל פה לכותב המאמר.

62 מן הבאר, עמ' 181.

63 כו, יט.

לפנים כן לב האדם לאדם", ורש"י מסביר בפירושו לגמרא במסכת יבמות: "4...כמים הללו שאדם צופה בהן ורואה בהם פנים כפניו. אם הוא שוחק – הן שוחקות, ואם הוא עוקם – הם עקומות, כן לב האדם לאדם האחר. אם הוא אוהב את זה, גם הוא אוהבו, ואם הוא שונא את זה, גם הוא שונאו..." הדרך לדבוק בחניך היא רק מתוך אהבה כנה אליו, בבחינת לב אוהב את האהוב. משפיע בעל מידות נאות יענה על דרישה זו. כך הרב כותב:

לבו האבהי של המחנך ידובב את לב החניך כמים הפנים לפנים.⁶⁴

בעניין הסוגיה המורכבת של תוכחה, הרב מרחיב בה דווקא לאור דמותו המיוחדת של משה רבנו, השקול כנגד ישראל ומוסר את נפשו עבורם, אך אינו נמנע מלהוכיח אותם:

התוכחה היא גילוי מידה גדולה של אהבה אשר בכוחה למוגג כל חטא שלא נקרא סופית עד כדי קיפאון. לא הדברים מעצמם נותנים את ההשפעה של התוכחה, אלא לב המוכיח שבתוך הדברים. המגע של נשמה בנשמה. ולכן משה הוא המוכיח האמיתי. הוא הדבק בנשמתו של כל אדם מישראל ובנפש האומה כולה.⁶⁵

ה. כושר ביטוי

לא די באישיות המשפיע או בידעותיו, גם הצד הטכני של יכולת הביטוי משמעותי ביותר. ניתן להצביע על שני תחומים משמעותיים: 1 – הלשון והכתיבה; 2 – הצורה החיצונית. סגנון הדיבור או הכתיבה חייב להיות עשיר, מגוון ומושך את לב השומע או הקורא, ובנוסף גם איכות ההדפסה משמעותית ביותר. בעניין השני התבטא הגאון רבי עקיבא איגר כשאמר לבנו שחשוב שגם איכות הדפוס תהיה גבוהה, "כי לדעתי, הנפש מתפעלת והדעת מתרווחת והכוונה מתעוררת, מתוך לימוד בספר נאה ומהודר".⁶⁶

בעניין הראשון הרב כותב:

בלי לשון מתאימה אף איש דברים אין הדיבור בפיו. גם אם אינו כבד פה יכבד עליו הדיבור. הלשון צריכה להלביש את נפש המדבר, ולתת לה חופש להתבטאות מלאה. הלשון צריכה להיות בעלת שקיפות בהירה וצלילות גבוהה כדי להכיל דברים גדולים... הלשון צריכה להיות עשירה כדי שהיא תוכל להמציא את כל מטבעות הלשון על כל גוני גוניהם בשעת השראת הדיבור.⁶⁷

הרב קוקים מסכם:

אהבה רבה ויראה כנה, מידות נאות והליכות ישרות, שפה ברורה ולשון רכה – פולסים דרך ובוקעים נתיבה, חוצבים מסילה וחופרים מחילה ללב האדם ולמוחו להכניסו ולהכלילו בצל

64 דף קיז ע"א.

65 מערכי לב, עמ' 104.

66 מן הבאר, עמ' 173.

67 הרב קוקים, "דרכי השפעה במשנתו של הרב בר-שאוול זצ"ל" (לעיל, הערה 10), עמ' 36.

68 מן הבאר, עמ' 171.

האמונה ובבית ה'.⁶⁹

יש לציין שהרב בר-שאול בנה את דבריו על פי דרכה של תורה והדרכת חז"ל, וכן של רבותינו הראשונים והאחרונים, כמו שכתב: "ברור כי דרכה של תורה היא דרך ההרחבה – ורק בה סוד ההצלחה הגדולה".⁷⁰ בנוסף, הרב אינו רואה דרך אחת ובלעדית כדרך הנמונה:

הרבה דרכים להשפעה, והרבה אמצעים להגברתה. לא תמיד ההצלחה באה בדרך אחת, וכמעט אף פעם אין לקבוע מראש מהי הדרך או מה הם הדרכים להשפעת המקווה. כל המרבה בדרכי השפעה הריהו משביח את השפעתו.⁷¹

באשר לדרכי ההשפעה לפי הנלמד מדברי הרב:

א. "חנוך לנער על פי דרכו"

על המחנך להשקיל לפנות לכל חניך לפי הראוי לו. זו מלאכה מורכבת וקשה, אך זה המתכונן. כדרכו של הרב, הוא מתבסס על דברי חז"ל:

כך עשה אברהם אבינו בדורו: "היה מודיע לכל אחד ואחד כפי דעתו", כדי שיחזירנהו לדרך האמת, וכן שרה אמנו "הייתה קוראת הנשים אחת אחת".

ובהמשך, תוך התייחסות לחובת האב לספר בליל הסדר את סיפור יציאת מצרים: "הכל לפי דעתו של בן", הרב אומר:

בן קטן או טיפש, זקוק להמחשה חיה לשם תפיסת התוכן שמשמיעים באזניו. במילים בלבד אינו שומע מה שביכולתו לשמוע. ברם בן גדול וחכם צריך לספר בפירוט על נסי יציאת מצרים, כי מסוגל הוא... להבין דבר מתוך דבר...⁷²

וכהדרכה למורה המתמודד עם סגנונות שונים של חניכים, הרב אומר:

כיצד לגדל ולחנך טיפוסים שונים של ילדים בבית אחד? מובן ומקובל: על פי דרכו של כל נער ונער. על פי נטיותיו המיוחדות. צריך לרדת אל סוף דעתו ואל השיתין שבלבו, לעקוב לתהפוכותיו ולקדם פני סעודותיו, פה לעצור ושם לפתוח, ולנצל כל שעת כושר ולעקוף כל שעת נפילה, ולעודד אורות מאופל, לדחות אופל מאורות ולפורר את הנוקשה ולגבש את התחוח, לסלק הריסות שבלב ולבנות מחדש בנייני השקפה ומידות ומעשים.⁷³

וכהדרכה מעשית שנכונה תמיד, הרב אומר:

החינוך הטוב יכול רק מתוך מזיגה נאה של שתי הדרכים גם יחד. היינו: מסגרת רחבה ככל

69 לעיל, הערה 10, עמ' 36.

70 מערכי לב, עמ' 115.

71 שם, עמ' 99.

72 מן הבאר, עמ' 232.

73 שם, עמ' 33.

האפשר, עם פקוח אבהי מותאם לכל יחיד הנמצא בתוכה.⁷⁴

ב. פנים שוחקות ומאירות

בימינו נושא זה נראה די מובן מאליו: החיוך הוא מרכיב בסיסי בכל מערכת יחסים בין בני אדם. "הליצן הרפואי" פועל להכניס שמחה ללב החולה ומשפחתו, מה שנותן כוח להתמודד עם המצב הקשה, ופעמים רבות אף להיחלץ ממנו. הז"ל כבר אמרו: "אם ראית תלמיד שלימודו קשה עליו כברזל, בשביל רבו שאינו מסביר לו פנים".⁷⁵ בעניין זה הרב אומר דברים ברורים:

פנים מסבירות ושוחקות, מקריני אהבה ומסירות, עשויים גם לפתוח לב סגור בשבעה מנעולים, וחיוך מוסרי הניתן באווירה אצילית כזאת עשוי להביא לעולם טיפוס מושלם של תפארת האדם. רק משפיעה שבא לכלל פנים שוחקות, מובטח לו כי לבו של מושפע יהיה לתורתו היכל תפארה. בפנים שוחקות נלמדת האגדה, מפני שהיא באה להטעים את דברי התורה ללב, ואין הלב נפתח לרווחה אלא לפני פנים שוחקות.⁷⁶

ג. חידוש והתחדשות

האדם אוהב ומתפעל מחידושים. חזרה על רעיונות נדושים יוצרת חוסר עניין וניתוק. גם בלימוד התורה, כל הבנה חדשה או יצירת חידוש יש בהם בחינה של "לידה מחדש". חכמים קבעו את ברכת "שהחיינו" על פרי חדש; בחודש ניסן הרואה אילנות פורחים מברך את "ברכת האילנות", ועוד. גם בענייניו של האדם, יש לצלול לעומק התורה ולמצוא בהם דברים מיוחדים, ואולי לדעת לחיות מחדש את הדברים הנלמדים עצמם.

הרב כותב:

אדם בישראל צריך להתבונן ולהבין כי תורת ה' היא תמיד חדשה. וככול שהאדם הוגה בה יותר, הריהי מגלה לפניו את חידושיה שבראשית, והוא מחדש ומתחדש מתוכם. וצמאוננו הולך וגובר וכו', והוא תמיד רואה את עצמו עומד למרגלות הר סיני, ומקבל תורה מן השמים. התורה החדשה והעולם החדש, והאדם החדש, והחיים החדשים.⁷⁷

ד. תפקיד נישא

פעמים רבות עומד מול המשפיע אדם חלש אופי, בעל נטיות להרע וכדומה. ניתן לזלזל בו או להפגין כלפיו חוסר אמון. הרב רואה כאן את תפקיד המשפיע כזה שנותן בו כוחות מיוחדים ואמון רב, ולמעשה מרומם אותו. עניין זה מובא ביחס לאהבת יצחק לעשו, דבר שנראה כביכול לא נכון. הרב מסביר:

רצה להעתיר על עשיו מתנת אלוקים של טל השמים ומשמני הארץ שתשרה ביגיע כפיו,

74 מערכי לב, עמ' 104.

75 גמרא תענית דף ח ע"א.

76 מערכי לב, עמ' 108-109.

77 מערכי לב, עמ' 112.

בהיותו שותף של יצירה ותיקון למעשי בראשית אשר הקב"ה מחדשם בכל יום תמיד. רצה להועיד לו ולהטיל עליו אחריות לבית אבות, שהוא כבוד לעומד במבחן רצינותה.⁷⁸ עיקרון זה של הטלת אחריות נמצא אצל "הסבא", רבי נתן צבי פינקל זצ"ל, אשר הרב רואה בו "גאון במוסר וגאון בחינוך":

במקום להצביע לפני האדם על פחיתות ערכו, יגלו לו את הצד השני של המטבע, את הצד הרוחני שבישותו, שהוא יציר עליון, עצם הכרה זו לכשתשתרש בקרבו תציג לו גם מטרה עליונה בחיים.⁷⁹

ה. יופייה של תורה ומצוותיה

אין לקיים את התורה רק "כמצוות אנשים מלומדה". יתר על כן, חובה להקרין לסביבה את היופי המיוחד שקיים בתורה ובמצוות. דרך זו היא דרך של קידוש ה', ובה שמו מתקדש לעין כול.

חובתנו בכל זמן ועידן לגלות בחיינו כל יופייה של תורה ומצוותיה. בזאת נצליח רק אם נחדיר בכלולנו החל מגיל נעורים ועד גיל זקנה ושיבה, את האידיאל הגדול של יהודי אמת: להיות אוהב את ה' ומאהיבו.⁸⁰

ויהיה נא הציבור הזה של נאמני התורה למופת ולדוגמא בכל אורחות חייו הציבוריים והפרטיים. למען יוכל להוכיח בעצם חייו כי רק אור התורה הוא אור החיים. אורם של חיי ישראל. ואז ימשוך בקסמו כל לב צמא לאמת הנצחית.⁸¹

התייחסויות קצרות של הרב למגוון נושאים

בשולי המאמר ראוי להזכיר בקיצור מגוון נושאים מתוך כתבי הרב כדי להרחיב את היריעה ולהראות את העושר הגדול שכלול במשנתו.

א. טהרת המשפחה

במענה לשאלה בעניין משמעות הטבילה לבת ישראל שהופנתה אליו על ידי זוג צעיר המעוניין לחבב מצווה זו הרב פורש תשובה מקיפה על משמעות המים באופן כללי, הן בפשט והן בדרש, תוך שילוב ציטוטים מפסוקים ומדברי חז"ל ועיון בהם.⁸² בהמשך הוא מתייחס לשני מעגלים הקיימים אצל האדם, גוף ונפש, והיחס ביניהם, ממשיך בחילוק הקיים בין מים שנאגרו באופן מלאכותי לבין מאגר מים מקורי כפי שנדרש במקווה, ובסוף דבריו מרחיב בעניין "בת ישראל וביתה".

78 מן הבאר, עמ' 33.

79 ד' כ"ץ, תנועת המוסר, ג, ירושלים תשמ"ב, עמ' 122.

80 שבילין (לעיל, הערה 60), עמ' מה.

81 שנה בשנה, תשכ"א, עמ' 144, מצוטט מתוך מאמרו של הרב קוקים, "דרכי השפעה במשנתו של הרב בר-שאול זצ"ל" (לעיל, הערה 10), עמ' 38.

82 מערכי לב, עמ' 44-56.

בין השאר הוא כותב:

מכאן שטבילת הטהרה, כהלכתה מדי חודש בחדשו, כשם שהיא שער נפלא להתחדשות, כך היא מפתח לחדווה. דוק: לא ההפסקה הזמנית כשלעצמה גרידא, אלא גם טבילת הטהרה. שכן ההתרשמות הנפשית הבאה מחמתה: ההתעשרות הפנימית מגילויי החוויה, ההתחדשות הרוחנית – יש בה משום התגלות חדשה, התגלות האדם לעצמו... והרגשה כזאת – כולה חדווה, כשם שכולה טהרה...

ועוז פנימי זה, וחדווה פנימית זאת – חיוניים הם לבניין הבית הישראלי...
 וכבר פירטו לנו חכמים כל אותן סגולות-חמדה שתורמת האישה לביתה: שמחה, ברכה, תורה וחומת שלום.⁸³

בסיום דבריו הוא מסביר איך תהליך הטבילה ממלא את הבית היהודי במלכות:

מלכות של קדושה.

מלכות של אושר פנימי.⁸⁴

הרב אינו מסתפק בתשובתו בהסבר נקודתי, אלא הוא מחפש את העומק וההיקף, ויותר מכול את הדרך אל לב השואל תוך הרמת קרנו של הבית היהודי ומקומה של האישה בו.

ב. קרבנות

במענה לשאלה שנשאל בעניין מצוות הקרבנות שהופנתה אליו על ידי אדם שגדל בזרם הרפורמי ולאחר בירורים הפך לאורתודוקסי, הרב מבאר את משמעותה של מצווה זו שהיא רחוקה מהבנתנו, בשל היותה סוג של "חוק", מצווה שאיננה שכלית, ומנסה לקרב אותה להבנתנו בתקופתנו.⁸⁵ הרב מרחיב את משמעות הנימוסים והמעשים לשם העברת מסרים שונים. הוא מתייחס לדעות שונות בראשונים ובאחרונים בסוגיה זו, ובסוף דבריו הוא מסכם:

סדרי קרבנות הם הביטויים הנפשיים העשירים ביותר לכיסופינו לקרבת אלוקים. בהם נתחמא לפני אבינו שבשמים. בהם נביע רגשי חרטה צורבים על שגגותינו ומניעיהן הפנימיים, ובהם נצהיר נכונות עמוקה להיטהר. בהם נתרפק באהבה על צור חיינו, להיות נתונים לו יתברך ולתורתו ומצוותיה – בכל הווייתנו, בגוף ובנפש, כליל. בהם נשמיע נפשנו אליו – ונשמע אותו בנו.

כיום אין בידינו רק הלכות קרבנות, והרי הם בבחינת קוראי תווים המשתאים על החכמה המשוקעת בהם. אבל כאשר נזכה לשמוע את הביצוע החי, תקשיב נפשנו את המנגינה האלוקית של השראת השכינה...⁸⁶

אנו מוצאים בדבריו התייחסות לנושא שרבים נמנעים מלעסוק בו, ודאי באופן מעשי, והרב מקרב

83 שם, עמ' 55.

84 שם, עמ' 56.

85 שם, עמ' 66–76.

86 שם, עמ' 76.

את עבודת הקרבנות לימינו ממש ואף מביע המיית לב לזכות לכך במהרה בימינו.⁸⁷

ג. צמחונות

במענה לשאלה על דבר "דעת תורה" לעניין אכילה צמחונית, הרב מברר תוך סקירה היסטורית והלכתית את היחס לאכילת בשר. עד ימי נח הייתה אכילת הבשר אסורה, ואילו לאחר המבול היא הותרה. בין השאר הרב מבאר שיש באכילת הבשר צורך להעלות את העולם למצבו קודם החטא, וכן הבנת "מותר האדם מן הבהמה" בהיותו מורכב מגוף ונשמה.⁸⁸ מסקנת דבריו מבחינה הלכתית היא:

הצמחונות, כלומר ההימנעות מאכילת בשר, אינה נגד רוח התורה. ומי שמתנהג בצמחונות בינו לבין עצמו, מחמת הרגשתו שהנהגה זו תביא לו איזה תועלת מוסרית או שתרחיק אותו מאיזה קלקלה מוסרית, אין לטעון נגדו. אין לקטר עליו.⁸⁹

אך בנקודה זו הרב מזהיר מפני הפיכת הצמחונות ל"דת" או שיטה לרבים. בדבריו אנו מוצאים אמת הלכתית – אין בעיה בצמחונות, אך במקביל אזהרה מפני השלכות שעלולות להיווצר כתוצאה מהפיכת הצמחונות לשיטה, לאידאולוגיה וחזות הכול.

ד. חיים בגלות

ביחס לחיים יהודיים בגלות, דבר שמצוי מאוד גם בימינו שבהם ישנם "ישראלים" רבים החיים בחו"ל, הרב מרחיב על מקומה של ארץ ישראל לעם ישראל וחובת המגורים בה.⁹⁰ אין הדבר מטשטש במאומה את הכרת הטובה הקיימת לאותן מדינות שנתנו ליהודים זכויות שוות, משפט וצדק. בסיכום דבריו שם הוא כותב:

ודאי יש להתייחס באהדה לאומה ההיא שהראתה יחס אוהד לבני ישראל שבאו אליה לשכון בארצה. יש להכיר טובה לאומה ידידותית בכל חוס הלב היהודי. בכל להט אהבתנו לאמת ולצדק. אבל אין לאבד את העשתונות. אין לצאת מן הכלים. אין היתר לשכוח את עצמינו, את עצמיותנו היהודית, את הווייתנו הלאומית ואת ארצנו הקדושה המיוחדת לנו ומקודשת לנו מימות עולם.⁹¹

הרב מוסיף ומחזק את איסור ההשלמה עם מציאות של גלות, וחותרם בפיוט של רבי יהודה הלוי על הגלות ותפילתו שישובו לארץ מחדש.

ה. חינוך הבת במקורות

במאמר זה הרב מפרט את יחס התורה לחינוך הבת ממקורות התורה, חז"ל, ראשונים ואחרונים.⁹²

87 מעניין לציין שהדברים נכתבו טרם חזרת השלטון בהר בית קודשנו לידי עם ישראל.

88 שם, עמ' 173-178.

89 שם, עמ' 175.

90 שם, עמ' 193-200.

91 שם, עמ' 199-200.

92 מצווה ולב, חלק ב, עמ' 139-159.

יש כאן הרחבה בעניינים שונים: לימוד תורה באופן כללי, לימוד תורה עיוני, לימוד הלכות, מדרשים על נשים בדרשות חכמים, חינוך למצוות ודרך ארץ ותפקידה של האם בישראל. נתייחס כאן רק לנושא לימוד התורה לבנות. בראשית דבריו הרב מביא את הלימוד מהתורה: "ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם"⁹³ ודרשת חז"ל: "בניכם – למעט בנותיכם"⁹⁴. להסברת הבדל זה הרב מתבסס על דברי המהר"ל מפראג שטבע הבת קרוב לעשיית רצון ה', ובניגוד לבן הזקוק לעמל התורה כדי לצרף את נפשו הבת מגיעה בקלות למעלה זו של קרבת ה'. בהמשך דבריו הוא מצטט מכתב של החפץ חיים לכבוד ייסוד בתי ספר לחינוך תורני לבנות שבו החפץ חיים משבח את המעשה שיש בו משום שמירת בנות ישראל מסכנת הכפירה וכדומה, ובסיום המכתב נאמר:

וכל מי שנגעה יראת ה' בלבבו המצווה ליתן את בתו ללמוד בבי"ס זה, וכל החששות והפקוקים מאיסור ללמד את בתו תורה, אין שום בית מיחוש לזה בימינו אלה, ואין כאן המקום לבאר באריכות.⁹⁵

בהמשך הרב בר-שאוול מחייב את לימוד ההלכות הנוגעות לבנות, דבר שמהווה בסיס לחובת "ברכות התורה" החלה עליהן. הרב ערני למקום הבת ביהדות ומניח יסודות הלכתיים ומחשבתיים סביב בנות ישראל, מתוך הערכה גדולה לאישיותן ולתפקידן. לסיכום הפרק:

בפרק זה הוצגו דוגמאות קצרות מכתבי הרב, בבחינת "טעמו וראו כי טוב"⁹⁶, שבהן הרב עוסק במגוון רחב של נושאים עם דגש על תחום המחשבה, אך יחד עם נגיעה בעולם ההלכה וניסיון אומתי לתת מענה שלם לשואל או ללומד את דבריו.

סיכום

המאמר בא לבחון את אישיותו המיוחדת של הרב בר-שאוול. נסקרו הרקע של חיי הרב, תקופתו ואישיותו הכוללת. הרב שימש כאבן שואבת לנוער בתקופתו, בפרט לנוער שחיפש כיוון, כפי שעולה ממכתבים רבים שהרב נשאל בהם בנושאים מגוונים, וכפי שהודגם במאמר. אישיותו כוללת גדלות בפסיקה המשלבת היצמדות להלכה, היכרות עם "השטח" והדרכה חינוכית שנועדה לקרב את הנוער ואת השואל לחיי תורה ומצוות שלמים. המאמר נפתח בהנחה שאין לראות את הרב דרך תשובה בודדת, אלא יש לבחון אותו מתוך הסתכלות כוללת ורחבה. נסקרו תולדות חייו, ודרכם נבחנה אישיותו המיוחדת. בהמשך נותחו מכתבים אחדים בנושא "צניעות" והוכח כיצד אישיותו ותכונותיו המיוחדות מתגלות בהם. ניתוח המכתבים מלמד על יחסו ועל נאמנותו של הרב להלכה, ויחד עם זאת על היותו מקושר למציאות בשטח ועל השתדלותו לתת עצות מעשיות והכוונה הלכתית נכונה.

93 דברים יא, יט.

94 גמרא קדושין דף ל ע"א.

95 המכתב פורסם בכ"ג שבט תרצ"ג, ופורסם שוב בגיליון "בית יעקב", אלול תשכ"ג, ירושלים (מובא בספר מצוה ולב, חלק ב, עמ' 143).

96 תהילים לד, ט.

לאחר מכן נבחנו נקודות לאור משנתו של הרב ביחס לדברי חז"ל, תוך התייחסות לדוגמאות שונות.
בהמשך נלמדו הדרכים שבהן ניתן להשפיע על הציבור לפי דרכו המיוחדת של הרב, ולאור היותו דוגמה אישית לכך.
לסיום הובאו דוגמאות אחדות לאופן שבו התייחס הרב למגוון רחב של נושאים לפי גישתו שנסקרה במאמר.
נמצאנו למדים שהרב היה פוסק חשוב, אך בד בבד גם מנהיג ומחנך.
לאור הדברים נראה שדרך זו צריכה להיות נר לרגליו של כל רב, פוסק ומנהיג בעם ישראל.
אתגר גדול עומד לפני מחנכי הדור כיצד לחנך לדרך זו; קצרה היריעה מלהיכנס לנושא זה במסגרת המחקר הנוכחי, אך ברור שעל המחנך לחנך את עצמו תחילה לשלמות של חיי תורה כוללים.

ספרי הרב אלימלך בר-שאול שצוטטו במאמר זה

מן הבאר, הישיבה הגבוהה אור עציון, מרכז שפירא תשנ"ב.
מערכי לב, הישיבה הגבוהה אור עציון, מרכז שפירא תשנ"ב.
מצוה ולב א-ב, הישיבה הגבוהה אור עציון, מרכז שפירא תשנ"ב.
ריח מים, הישיבה הגבוהה אור עציון, מרכז שפירא תשנ"ב.

התמודדות עם שאלת הייסורים:
עיון משווה ברומן "בואי הרוח" לרב חיים סבתו
וברומן "ליצני החצר" לאביגדור דגן
לאור הגותו של הרב יוסף דב סולובייצ'יק

זיוה קוסופסקי ודקלה כהן (אלפי)

מבוא - הפרשנות האינטרדיסציפלינרית:
השיח התורני והשיח הפסיכולוגי בשדה הספרותי

מאמר זה מבקש לבחון את אופני ההתמודדות של הדמויות ברומנים "בואי הרוח" מאת הרב חיים סבתו ו"ליצני החצר" מאת אביגדור דגן² עם שאלת הייסורים בתקופת השואה, לאור הגותו התורנית של הרב יוסף דב סולובייצ'יק (להלן: הרב סולובייצ'יק) כפי שבאה לידי ביטוי בכתביו השונים,³ וכן לאור תפיסות פסיכולוגיות אחרות ותאוריות פוסט-מודרניות. תרומתה החשובה והייחודית של המתודה האינטרדיסציפלינרית להבנת הנושא היא ביכולתה להפגיש בתוך השדה הספרותי של הפרוזה את השיח הפסיכולוגי ואת השיח התורני הדנים בהתמודדות האדם עם הייסורים בכלל, ועם השואה בפרט. מתוך כלל היצירות העוסקות בנושא זה נבחרו רומנים אלה מפאת העניין הרב שהם מעוררים בציבור, עד כדי כך שקיימים מורים לספרות הכוללים אותם בין היצירות הנלמדות במסגרת תכנית הלימודים. מאמר זה צמח והתפתח במהלך השנים שבהן הורינו את הספר בכיתות הלימוד וחיפשנו דרכים להעמיק ולהפוך את הלימוד למושמעותי עבור התלמידים ולקרב אותו לעולמם, זאת באמצעות שיח המשלב חקר ספרות הגות יהודית עם גישה לימודית פדגוגית.

ראשית תוצג תפיסתו של הרב סולובייצ'יק לגבי שאלת הייסורים, ובמקביל תוצגנה תפיסות פסיכולוגיות קרובות בעלות עקרונות דומים. המושגים שיעלו מתוך התפיסה התורנית ומתוך התפיסות הפסיכולוגיות ישמשו לנו אבני דרך בניתוח שני הרומנים העוסקים בנושא השואה.

* תודה ליעל גוילי על עזרתה בעריכת המאמר.

1 הרב ח' סבתו, בואי הרוח, תל אביב 2008 (להלן: בואי הרוח). במהלך כתיבת המאמר יצא לאור הספר "בשפירי חביון" מאת הרב חיים סבתו. קטעים שונים מוחיבור זה עולים בקנה אחד עם הנכתב במאמר, ואי"ה בעתיד ימצא מקום להצגת הדברים.

2 א' דגן, ליצני החצר, תל אביב 2006 (להלן: ליצני החצר).

3 ראה למשל בכתבי הרב י"ד סולובייצ'יק: על התשובה, פ' פלאי (עורך), ירושלים תשל"ה, עמ' 241; דברי הגות והערכה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 39-40; איש ההלכה - גלוי ונסתר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 95; מן הסערה: מסות על אבלות, ייסורים והמצב האנושי, ד' שיץ, י"ב וולוולסקי ור' ציגלר (עורכים), ירושלים תשס"ד, עמ' 103-128, וכן כתבים נוספים של הרב.

בבסיס הדיון עומדת ההנחה כי המושגים שאנו מאמצים מתוך התרבות המקיפה אותנו מהווים כלי הבנה ופרשנות של יצירות ספרות. כלומר, "אופק הציפיות" של הקורא – הידע, ההשקפות, האמונות והתרבות של הקורא – משפיע על הפרשנות המוענקת לטקסטים.⁴

אופק הציפיות של הקורא התורני, המרבה לעסוק במקורות מתוך עולם בית המדרש, מכוון את יצירת הטקסט הספרותי כמו גם את הפרשנות שאנו מעניקים לו. בשנים האחרונות אנו עדים לפריחה של יצירה הנובעת ממקורות יהודיים ולדיונים רבים סביב הגדרתה וגבולותיה של יצירה זו.⁵ אמנם המאמר עוסק ביצירות ספרות, אך מהותו היא הצגת תפיסה הגותית יהודית כגישה מתווכת לחילוץ משמעויות מתוך טקסט.

ניסוח רהוט לתפיסה זו מצוי בדבריו של הרב אהרן ליכטנשטיין, ראש ישיבת הר עציון ודוקטור לספרות אנגלית. הרב ליכטנשטיין מתייחס לדוגמות מתוך הספרות הקלסית ומדגיש את חשיבותה של הספרות היפה, המעשירה את נפש האדם ומעדנת אותה. מהאופן שבו הוא מתייחס ליצירות ניתן לראות באופן מובהק את העולם שמתוכו הוא פועל, קורא ומפרש את היצירה הספרותית שלא נכתבה בבית המדרש:

מן הספרות הכללית ניתן ללמוד על אופיו הרוחני של אדם, על זיקתו לבוראו, על תפקידו בעולם. יש דברים שנכתבו על ידי לא יהודים, שיש בהם כדי לחדד את הבנתנו בתורה עצמה... דומני שמי שקורא את "המלך ליר" של שייקספיר, אם הוא אדם רגיש, צריך להגיע לידי דמעות. הוא מוצא שם כיבוד אב ואם, פערי דורות, יחסי הורים ובנים. יש כאן אמירה המכוונת כלפי הלב וההיגיון גם יחד. אדם אינו חייב להיות שותף להשקפת עולמו של דוסטויבסקי כדי להפיק תועלת מראייתו הנוקבת את נפש האדם ב"החטא ועונשו".⁶

כפי שנראה בהמשך בהגותו התורנית, הרב סולובייצ'יק מבקש ואף תובע מן האדם התנהגות יוזמת המיטיבה עם הקהילה ומעצבת אותה. תפיסה דומה ניתן למצוא בתאוריות פסיכולוגיות. אנו נתמקד בכתביו של ויקטור פרנקל אשר חקר את שאלת ההתמודדות עם הסבל בשואה, וכן בכתביו של תלמידו הרוחני סטיבן קובי.

4 גאדמר, פילוסוף גרמני, עסק בשאלת ההכרה האנושית, וטען כי לאנשים יש הבנה שנובעת מההיסטוריה והתרבות שעיצבה אותה: H.G. Gadamer, *Truth and Method* (2nd rev.), J. Weinsheimer and D. Marshall (trans.), New York 1998, pp. 306–307. לביטוי קיצוני של תפיסה זו ראה ח"נ ביאליק, כל כתבי ח"נ ביאליק, תל אביב תשל"א, עמ' ריש-רכ: "כלל גדול הוא: כל צורת חיים בשעת יצירתה, כלומר, כשהיא עדיין 'במחובר' – היא עצמה משמשת תוכן לרוח יוצרה; משנגמרה יצירתה ויצאה לרשות הרבים, כלומר, 'משנתלשה' – מיד היא יורדת לתורת כלי ושוב אין לה משלה כלום, אלא כל אדם מוצא בה מה שהוא עצמו מניח וחוזר ומניח בה כל רגע שהוא ממשמש בה".

5 פריחה זו באה לידי ביטוי בתחומי השירה, הסיפורת, האמנות והקולנוע. דוגמות לפריחה זו ולדיונים שהתפתחו סביב הגדרת התופעה וגבולותיה ניתן למצוא בעבודתה של ד' כהן (אלפי), משיב הרוח – מגמות וכיוונים פואטיים, חיבור לשם קבלת תואר שני, רמת גן 2009, עמ' 6.

6 הרב ח' סבתו, מבקשי פניך: שיחות עם הרב אהרן ליכטנשטיין, תל אביב 2011, עמ' 90.

רקע: אופני התמודדות עם טראומת השואה בשיח החברתי מושגים, מונחים ועקרונות בסיסיים

ויקטור פרנקל, הוגה שיטת הלוגותרפיה, ביסס את שיטתו על חוויותיו ממחנות הריכוז וההשמדה שבהם שהה בשואה. על פי שיטתו, כל מצב בחיים הוא בבחינת אתגר שעל האדם להתמודד עמו. החיים מציבים מול האדם את השאלה מדי המשמעות שהוא מקנה להם, והם מטילים עליו את האחריות לבחירותיו ולדרכו. מטרתו האמתית של הקיום האנושי אינה הגשמה עצמית, אלא התעלות על העצמי ומציאת משמעות החיים. זאת ניתן להגשים על ידי עשיית מעשים ועל ידי התנסות בחוויה משמעותית. למענתו, בני האדם הם חופשיים ביסודם. אמנם הנאצים יכלו לשלוט בגופם של האסירים במחנות, אך הם לא יכלו לשלוט בנפשותיהם ובמחשבותיהם. הממד הרוחני, אשר קיים בכל אדם, הוא חופשי, והאדם יכול להשפיע על קיומו ולהחליט איזה אדם הוא רוצה להיות בהווה ובעתיד. הממד הרוחני מורכב מכל מה שייחודי לבני אנוש, כגון משמעות קיומית, חופש בחירה, מצפון, קביעת יעדים, יצירתיות, אמונה, רעיונות ודמיון. על כן חיפוש המשמעות הוא ערך הישרדותי בחיים בכלל, ובשואה בפרט, שכן הוא כלול בממד הרוחני והחופשי.⁷

נגזרת מתורתו של פרנקל ניתן לראות במחקרו של סטיבן קובי אשר בחן את הרגליהם של אנשים "אפקטיביים". על פי המחקר, אופיו של אדם הוא בבסיסו צירוף של כל הרגליו. מאפיין בולט של האדם האפקטיבי הוא האמונה כי כבני אנוש אנו אחראים לחיינו, והתנהגותנו היא פועל יוצא של החלטותינו, ולא של התנאים שבהם אנו חיים. האדם האפקטיבי מונע מכוחם של ערכים שנבחרו בקפידה ובוהירות והופנמו. בין ערכים אלה נמצאת היכולת לתת מעצמו לזולת: להקשיב לזולת, לשדר כלפיו אמפתיה והערכה, להפגין מחויבות כלפי עצמו וכלפי הזולת ולפעול מתוך יושר אישי. כך האדם האפקטיבי מרחיב את מעגל ההשפעה על הזולת בחייו, ואילו מעגל הדאגה בחייו הולך וקטן.⁸

המושגים שטבעו פרנקל וקובי, "חיפוש אחר משמעות כערך הישרדותי" ו"אפקטיביות", ישמשו אותנו בניתוח הדמויות הראשיות ודמויות המספרים בשני הרומנים. כפי שנראה להלן, עקרונות דומים לתאוריות שהוזכרו מצויים גם בשיח התורני, בהגותו של הרב סולובייצ'ק.

ג. גורל וייעוד - אל עבר קהילת הברית במשנתו של הרב סולובייצ'ק

בבואו להבחין בין אופני התמודדות שונים של האדם עם הייסורים הבאים עליו טבע הרב סולובייצ'ק שתי פרדיגמות: גורל וייעוד. מונחים אלה מבוססים על התבוננות באופיו של האדם וגם על האופן שבו הוא קורא את פסוקי המקרא, ובעיקר את ספר איוב. המונח "גורל" מציין את קיומו ההכרחי של האדם ואת העובדה שאין לו שליטה על האירועים שהוא חווה. האדם הגורלי עומד נבוך ומבולבל מול הגורל המתעלל בו ושואל: "למה?". האדם אינו מקבל תשובה לשאלתו,

7 ו' פרנקל, האדם מופש משמעות, תל אביב 1981, עמ' 93, 127. ראה גם "תורת הלוגותרפיה של ויקטור פרנקל", נדלה ב-08.07.2013 מ-www.cms.education.gov.il. לוגותרפיה היא שיטה פסיכותרפית לריפוי דרך מציאת משמעות החיים.

8 ס' קובי, שבעת ההרגלים של אנשים אפקטיביים במיוחד, תל אביב 1996. תודה לד"ר אורית אלפי על ההפניה לתאוריה של קובי.

ולכן נוצר אצלו סבל תודעתי, נוסף על הסבל שנגרם כתוצאה מהאירועים שהוא חווה. הזעזוע התודעתי של הסובל מביא אותו לחשבון נפש. הרב סולובייצ'יק אינו פוסל את החרטה והרצון לשינוי בעקבות מחשבות של חשבון נפש, אך הוא טוען שהאדם אינו מסוגל להגיע באופן זה לתשובה אמיתית. לפי תפיסת הרב סולובייצ'יק, חשבון נפש וביקורת עצמית מצד האדם הסובל, המנסה לחתור לאמת ולהבין מדוע באו עליו האירועים הקשים, הם ניסיון עקר וחסר משמעות.⁹ לעומת זאת המונח "ייעוד" מבטא את התפיסה התודעית של האדם שבה הוא בוחר את התגובה שלו לאירועים שהתרחשו. הרב סולובייצ'יק מנסח זאת כך:

האדם נולד כאובייקט, מת כאובייקט, אבל ביכולתו לחיות כסובייקט, כיוצר ומחדש, המטביע על חייו את חותמו האינדיבידואלי והחורג מן האבטומטיות אל הפעילות היצרנית. תעודתו של האדם בעולמו, על פי היהדות, היא להפוך גורל ליעוד; קיום מופעל ומושפע לקיום פועל ומשפיע; קיום מתוך אונס, מבוכה ואילמות – לקיום מלא רצון, מעוף ויזמה.¹⁰

במקום לחטט שוב ושוב בשאלה חסרת המענה "למה?", איש הייעוד פונה אל השאלה המעשית שביכולתה לשקם את חייו: "מה?" – מה צריך לעשות עכשיו?¹¹

הרב סולובייצ'יק המשיך לעסוק בנושא ההתמודדות עם המוות, הייסורים והרוע כאשר חלה במחלת הסרטן. בהרצאה שנשא לאחר החלמתו מהמחלה, פירט הרב מה אפשר להפיק מבחינה רוחנית מהמפגש עם הסבל. קודם כול, האדם זוכה לנפץ את אשליית הקיום הנצחי. כאשר חודרת אל האדם התודעה כי הוא בן תמותה, הוא עומד בענווה מול אלוקיו, מסתכל באופן אחר על ההיבטים השונים של חייו ולומד להעריך את הדברים המשמעותיים שבהם. רווח רוחני נוסף קשור לבדידות שבה האדם עומד מול אלוקיו בשל המצוקה, כאשר איש מקרוביו אינו יכול לעזור לו. כאשר האדם הדתי סובל ומתענה, הוא משתדל לשאת את הסבל מתוך ענווה וקבלת עול מלכות שמים, תוך שמירה על כבודו ועצמתו הפנימית. הגורם לכך הוא היותם של החיים הדתיים עצמם מורכבים בין היתר מווייתור ומהקרבה שתובעת ההלכה.¹² התמודדות אחרת עם הסבל והייסורים האדם מוצא בחוסנה של הקהילה – קהילת הברית.

9 ר' י"ד סולובייצ'יק, "קול דודי דופק", בתוך: איש האמונה, ירושלים תשל"א (להלן: קול דודי דופק), עמ' 66-68.

10 קול דודי דופק, עמ' 103.

11 ניסוח של רעיון זה בהקשר לשואה ניתן למצוא בדבריו של ר' מנחם מנדל שניאורסון, הרבי מליובאוויטש, לאלי ויזל: "אני מרשה לעצמי לומר בכל התוקף, שמבלי הבט עד כמה חשוב לספר לדור הנוכחי מה שקרה עמנו, ועד כמה קשה להשתחרר מאותם זיכרונות וחוויות, החובה הראשונה, לפי הבנתי, היא לקיים את 'על כרחך אתה חי'... צריך אתה לעשות כל מאמץ להתנתק בשלב זה מאותם מאורעות ולהיכנס לסדר חיים... להקים בית יהודי ומשפחה יהודית". בלי לזלזל חלילה בשאלה הקשה "למה?", הרבי מליובאוויטש כיוון בדברים אלה את אלי ויזל באופן אישי להתמקד בשאלה המעשית "מה?", ובמקרה זה העניק לה משמעות של הקמת בית יהודי. עצה זו נעוצה בשורשי התפיסה החסידית. מנגמה זו מתבטאת בשנים האחרונות גם בורם המתפתח של פסיכולוגיה יהודית. ראה למשל: מ' רוטנברג, קיום בסוד הצמצום, ירושלים תש"ן.

12 הרב י"ד סולובייצ'יק, מן הסערה: מסות על אבלות, ייסורים והמצב האנושי, ד' שיץ, "ב וולוולסקי ור' ציגלר (עורכים), ירושלים תשס"ד, עמ' 103-128.

בדומה להגותם של מרטין בובר¹³ ועמנואל לוינס,¹⁴ הרב סולובייצ'יק ראה ב"אני" נושא באחריות לרווחת הזולת, ה"אתה". על כן קרא הרב לייסודה של קהילת הברית – קהילה בעלת כאב וייסורים משותפים הנוצרת בבית הכנסת בשל עצם ניסוחה של התפילה בלשון רבים, לשון הכוללת את הזולת בתפילתו של היחיד. קהילת הברית היא קהילה של חסד הרגישה לכאבו של הזולת ומסייעת לו להיחלץ ממנו.¹⁵ הרב אהרן ליכטנשטיין, חתנו ותלמידו המובהק של הרב סולובייצ'יק, הרחיב בביאור המושג "קהילת הברית" והגדיר מהו לדידו הומניזם דתי: "פיתוח עולם מחשבתי המעמיד את הדאגה לאדם ולרווחתו במקום דומיננטי... דאגה לרווחתו הפיזית הקיומית, דאגה לעולמו התרבותי וגם דאגה למצבו הדתי".¹⁶

בחיבורו "ובקשתם משם" עסק הרב סולובייצ'יק במהות האמונה והחוויה הדתית. דבריו אלה יכולים להוות סיכום לתפיסתו לגבי משמעות ההתמודדות עם הייסורים במסגרת החיים הדתיים:

יצירת העולם היא פעולה מוסרית, שמצאה את שלמותה בגילוי סיני. גישום הצו הגילוי-מוסרי מהווה מעשה מוסרי... פעולה מוסרית היא פעולה יוצרת ומחדשת. התכלית השלמה של האדם היא לחיות הוויה שלמה ומשוכללת וגם להשתתף בהעלאה מציאות הזולת.¹⁷

בהמשך המאמר נראה כיצד תוכנות אלה של הרב סולובייצ'יק על התמודדות עם רוע וסבל באות לידי ביטוי ברומנים "ליצני החצר" ו"בואי הרוח", הן בדרכי האפיון של תפיסת עולמן, ההרוריהן, התנהגותן ומעשיהן של הדמויות השונות ברומנים, והן בתמונת ובמוטיבים הקיימים ברומנים אלה. נראה שתוכנות אלה הן אנושיות ונובעות מנפש האדם, ולכן הן מופיעות ברומנים כאימוץ מודע או כתרגום ספרותי למודעות אקזיסטנציאלית.¹⁸

13 בספרו "אני ואתה" (מ' בובר, אני ואתה, ירושלים תשע"ג) בובר פורש את תפיסתו האקזיסטנציאליסטית העוסקת ביחסים דיאלוגיים בין בני אדם. על פי תפיסתו, האדם המצוי בייקה עם הזולת הוא עובדת יסוד של הקיום האנושי, ולא האדם הבודד. על כן העיקר אינו הקיום הפיזי, אלא התגבשות התודעה האינדיבידואלית תוך כדי קשר ודיאלוג עם מישהו אחר. על פי בובר, היחס "אני-אתה" מצוי בפנייה אל האחר, ובייחוד בכוונה הנפשית כלפיו. ביחס "אני-אתה" בובר רואה גילוי של המהויות האלוקיות הטמונות בכל דבר, ולמעשה הוא רואה בא-ל את "האתה הנצחי".

14 על פי לוינס, הקיום האנושי מופרע תדיר על ידי גורמים היצוניים-אנושיים, וכן על ידי גורמים לא אנושיים שאותם הוא מכנה "אחרות". הפילוסופיה ההטרונומית של לוינס מציעה לקבל את ה"אחרות" כפי שהיא, מבלי לנסות להסבירה במונחים המוכרים לנו ומבלי לנסות להבינה. במסגרת זו הדגיש לוינס את הציווי "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח), שכן פניו של הזולת חושפים את נוכחותו ושבריריותו, וחובה על האדם האתי להיענות לקריאה זו. ראה ע' לוינס, הומניזם של האדם האחר, ס' בוסתן (מתרגמת), ירושלים 2004.

15 הרב י"ד סולובייצ'יק, דברי הגות והערכה (לעיל, הערה 3), עמ' 233, 235.

16 הרב ח' סבתו, מבקשי פניך: שיחות עם הרב אהרן ליכטנשטיין (לעיל, הערה 6), עמ' 129.

17 הרב י"ד סולובייצ'יק, "ובקשתם משם", בתוך: איש ההלכה – גלוי ונסתר (לעיל, הערה 3), עמ' 223.

18 גדולתו של הרב סולובייצ'יק נוכחת ברומן "בואי הרוח" באמצעים הספרותיים של אפיון עקיף של דמות, תוך כדי תיאור סביבתה של אחת הדמויות. כאשר המספר בא אל הרב גוטהולד במוצאי שבת, הוא מתאר ממבט רטרופקטיבי: "ספרייתו של הרב גוטהולד היתה אוצר של ממש [...] והיה באוצר הזה עוד מטמון יחיד בעולם – מדף שלם של קונטרסים כרוכים: שיעורי רבו, הרב יוסף דב סולובייצ'יק מבוסטון, כתובים בכתיבת יד. תמיד דיבר עליו ולימד מתורתו. מי בבית-מוזמיל ידע אז את ערכו של מטמון כזה" (בואי הרוח, עמ' 84).

מוטיב הגורל ברומן "ליצני החצר" וייעודו של פרקש ברומן "בואי הרוח"

בין הרומנים "בואי הרוח" של הרב חיים סבתו ו"ליצני החצר" של אביגדור דגן קיימות נקודות השקפה רבות. כך, למשל, שני הרומנים מתרחשים בתקופה שלאחר השואה, ובשניהם מגוללים ניצולי שואה שהגיעו לירושלים את קורותיהם והתמודדויותיהם בתקופת השואה. ההתמודדות המרכזית המשותפת לדמויותיהם של ניצולי השואה בשני הרומנים היא כמובן ההתמודדות עם הייסורים.

הרומן "בואי הרוח" הוא רומן חברתי ופסיכולוגי כאחד.¹⁹ ברומן נפרשים קשייהם של עולי ארצות המזרח ושל ניצולי השואה המתגוררים אלה לצד אלה במעברה בבית מזמיל בירושלים. כמו כן מוצגים גילויי הסולידריות של העולים אלה כלפי אלה, בתוך מציאות חברתית-תרבותית מקוטבת זו.²⁰ הדמות שמבטאת יותר מכול סולידריות חברתית היא דמותו של ישראל משה פרקש. פרקש מגולל במהלך הרומן בפני המספר את קורותיו ואת קורות משפחתו במהלך שתי מלחמות העולם, כך שהקורא נחשף אל תהליכי ההבניה שמעצבים את אישיותו של פרקש מילדות עד לבגרות.

הרומן "ליצני החצר" הוא רומן פסיכולוגי במהותו המתאר תהליך של עיצוב תודעה בעניין היחס בין האדם לבוּרָא. בחלקו הראשון של הרומן מסופר על קורותיהם של ארבעה יהודים ששימשו בעל כורחם כליצנים בחצרו של הקצין הנאצי סרן קוהל בתקופת מלחמת העולם השנייה: המספר – השופט כהנא הגיבן הרואה עתידות; מקס הימלפרב החוזה בכוכבים; ליאו ריזנברג הגמד הבודח; אדם ואהן מפריח הכדורים. האירוע המרכזי בחלק זה של הרומן הוא מסיבה שבה סרן קוהל הציע התערבות לאורחיו הנאצים שביניהם היה קצין בשם סרן ולץ. טענתו הייתה שאיש מהם לא יצליח בשום דרך לשבש את שיווי משקלו של ליצן החצר אדם ואהן ולגרום לכך שאחד מכדוריו המסתובבים יישמט מידיו. כאשר נכשלו כל הניסיונות להפריע לוואהן, רצה ולץ את אישתו של ואהן מול עיניו, במטרה לגרום לו להפיל את כדוריו וכך לנצח בהתערבות. בחלקו השני של הרומן מגולל ואהן את מסע הנקמה בסרן ולץ שערך לאחר השואה. חלק זה של הרומן בנוי כרומן בלשי, אך לכל אורכו נשזרות בו שאלות בנוגע להשגחת ה' בשואה ולאופן הנהגתו את העולם.

התהליך המתואר ברומן מהווה תגובה של "איש גורל"; בתחילתו האדם עומד נבוך ומבולבל מול הסבל. אחרי הזדעזעות ראשונה זו באה הסקרנות האינטלקטואלית החותרת להבנת הקיום ולחזיון ביטחון האדם. בשלב זה האדם הגורלי מקשה קושיות ומתחקה אחר יסודותיהם של הסבל והרוע.²¹

19 הרחבה בנוגע למונחים האלה ראה אצל י' אבן, "החומרים התמאטיים של הסיפור", מילון מונחי הסיפורת, ירושלים תשל"ח, עמ' 32, 56. חיים וייס מגדיר את הרומן כ"רב מוקדי", ראה ח' וייס, "וראיתי מה עוללו הרשעים האכזרים לבני עמי", נדלה ב-07.08.13 מאתר עיתון "הארץ" – <http://www.haaretz.co.il/literature>.

20 ראה הרחבה בעניין הגיוון החברתי אצל א' גלסנר, ביקורת על "בואי הרוח", מעריב, 2008, נדלה ב-01.08.2013. מהאתר <http://arikglasner.wordpress.com>.

21 קול דודי דופק, עמ' 66.

לדברי דבורה סילברסטון-סיון,²² ברומן "ליצני החצר" השאלה "למה?" הופכת ללייטמוטיב²³ – חזרת השאלה בווריאציות שונות הופכת אותה לאחד הנושאים המרכזיים ברומן, ואולי אף לנושא הראשי בו. השאלה חוזרת הן במישור האישי והן כשאלה פילוסופית על גורל העם היהודי והנהגת ה' את העולם. כשליצני החצר נאנסים לשעשע את הקצינים הנאצים בשעה שיהודים נשרפים ועשן עולה מארובות אושוויץ, מקס הימלפרב צועק: "איך אפשר לקרוא בכוכבים, כאשר אינך יכול להבדיל מה כוכבים ומה ניצוצות מהכבשנים הבוערים יומם ולילה?" (ליצני החצר, עמ' 19).

השאלה חוזרת שוב כשהמספר ומקס הימלפרב חוזרים מהלווייתו של אדם ואהן, לאחר שנהרג בפיגוע בירושלים. גם במקרה זה הימלפרב הוא המעלה את השאלות, כשהפעם מותו של ואהן הוא המשמש כורז להעלאת שאלות על ההשגחה האלוקית שהצטברו בו במשך זמן רב:

אבל א-לוהים? למה הוא עושה את מה שהוא עושה? מרתה, הילדה, ליאו ריזנברג קטן כזה, אשתו של ואהן, ועכשיו אדם ואהן עצמו. למה? למה, אני שואל אותך. [...] אבל מה בנוגע לחוקים כאן למטה? ואיזה משמעות יש למה שהוא עושה כאן על הארץ? (שם, עמ' 138–139).

מוטיב השאלה מאפיין את דמותו של הימלפרב, והשאלות מייסרות אותו ואת המספר:

אבל איזה טעם יכול היה להיות לעובדה שהיה על אדם ואהן לעבור כל מה שעבר על מנת לשרוד, רק כדי לסיים כנכה חסר ישע? לילה-לילה, לפני שנרדמתי, גילגלתי את סלע השאלה הזאת אל ראש ההר, ובכל פעם מצאתי אותו שוב לרגלי ההר, בלא תשובה (שם, עמ' 90).

הימלפרב מדמה את עצמו לסיזיפוס, המייסר את עצמו ללא תכלית. הסלע המיתי של סיזיפוס הוא מטפורי לשאלה שהמספר שואל באופן כפייתי, ללא שליטה וללא איזושהי התקדמות בנוגע לחיפוש הפשר לגבי האירועים שעברו עליו. דימוי זה מתאים לדברי הרב סולובייצ'יק על האדם הגורלי: "האדם השקוע במעמקי גורליות קפואה, לשווא יבקש את פתרון בעיית הרע בתוך מסגרת המחשבה הספקולטיבית, כי לעולם לא ימצאנו".²⁴

לעומת המספר ב"ליצני החצר", פרקש מהרומן "בואי הרוח" אינו מרבה לשאול שאלות. פרקש מעלה את זיכרון אמו בכאב רב: "זיו אור הנר, פעם נפלא היית. / לאן נעלמת? למה החרשת? / והיום רק שני נרות עצובים / יתגדל ויתקדש הם מזכירים" (בואי הרוח, עמ' 78). פרקש אינו שואל; הוא ניגש אל הסבל שעבר בשואה ממקום אישי-רגשי-דתי, ולא ממקום אינטלקטואלי-פילוסופי. קשה שלא לכאוב ולתהות כלל על סיבת השואה, וגם דמותו של המספר אינה נעדרת שאלות לגבי הנהגתו של הבורא.²⁵ אולם שאלותיו של המספר נשאלות מתוך ידיעה עמוקה שאין ביכולת

22 ד' סילברסטון-סיון, "ליצני החצר – נקודות לעיון", דעת – ספרות, מאמרים וביקורות, 2006, נדלה ב-10.7.2013 מאתר דעת – <http://www.daat.ac.il/daat/sifrut/maamarim/leytsaney-2.htm>.

23 דב לנדאו דן במושג "לייטמוטיב" כמוטיב ההופך לתמה בפני עצמה. ראה ד' לנדאו, ממטאפורה ועד סמל, רמת גן 1979, עמ' 31.

24 קול דודי דופק, עמ' 67.

25 ברומן הראשון שלו, "תיאום כוונות", הרב סבתו חושף טפח נוסף של הזעקה האנושית במסגרת האמונה. זעקה זו מתגלה במלוא עצמתה כאשר המספר מקבל את הידיעה על מותו של חברו. מתוך הזיה הוא רואה את חברו המת נוטל את ארבעת המינים ומנסה לשבת בסוכה, כשרוחות וגשמים סוערים הופכים את הסוכה: "וקיתון של גשמים נשפך

האדם להבין את אופן הנהגת ה' בעולם.²⁶

המספר מתייחס למסתורין האופף את סימני השואה שהוא מזהה בסביבתו מבלי שהוא יודע מה משמעותם.²⁷ כך למשל הוא תוהה על אודות זקנה העוברת ברחוב והילדים מציקים לה. מאוחר יותר מתברר כי הזקנה היא ניצולת שואה, ושבימים שקדמו לשואה היא הייתה מאמידות כפר ילדותו של פרקש. כאשר המספר רואה את התנהגות הילדים אליה, לכו נחמין והוא מספר:

ניסיתי להבין מי היא הזקנה, מדוע פניה קודרות תמיד, מדוע כבויות עיניה, מדוע התריסים מוגפים בביתה, מדוע הילדים קוראים לה מכשפה ודווקא במלעיל, למה הם משליכים עליה אבנים [...] כל מה שראיתי בארץ באותם ימים מילא אותי בשאלות, אבל לא שאלתי אף אחד (בואי הרוח, עמ' 18).

גם כשפרקש מספר למספר על יאנוש קורצ'אק, המספר תוהה מה עלה בגורלו, אך מפחד לשאול (שם, עמ' 30).²⁸ השאלות קיימות, אם כן, גם אצל המספר ב"בואי הרוח", אך המאפיין המרכזי שלהן הוא תהייה תמה על אופן התרחשות הדברים. לעומת זאת, בשאלותיו של הימלפרב ישנה התרסה כלפי שמים וערעור כנגד העולם הקיים, והשאלה היא דפוס חוזר באישיותו. פרקש שונה מהימלפרב: פרקש אמנם שואל, אך מאופן ניסוח השאלה ומהעובדה שהשאלה נשאלת באופן חד פעמי נראה שאצלו אין מדובר בדפוס. פרקש אינו מתמקד בשאלות על אירועי העבר, אלא עסוק בעשייה בהווה עם הפנים לעתיד. פרקש מנתב את כוחותיו לעשייה משמעותית במישור הקהילתי והדתי. ניכר שפרקש מתאמץ ליצור בסביבתו "קהילת ברית" המסייעת לזולת. הוא פועל על מנת למלא את החסר ליחידים ולציבור בשכונה המתהווה בראשיתה של המדינה. במשך השנה הוא מנסה לחתן בין העולים ממערב וממזרח, וכך להביא לאחדות בין העדות השונות. לכן בחג הפורים הוא מתחפש לשדכנית והולך לחלק משלוחי מנות, שאת מרכיביהם אפה בעצמו, לניצולי השואה הדחויים בקהילה. בפגישה עמם הוא מקפיד לדרוש בשלומם ולשוחח עמם ארוכות (שם, עמ' 39–43). במשך השנה פרקש שולח עוגות, ממתקים ונעלים ליתומים של בית היתומים דיסקין (שם, עמ' 43), ובפסח הוא תורם מצרכנייתו קמחא דפסחא (שם, עמ' 45). חשוב לפרקש להעניק לאחרים בסיטואציות שהוא עצמו חווה בהן קושי בצעירותו. למשל, כילד יתום עבד פרקש במאפייה כדי לא לאכול לחם חסד, ובבגרותו הוא מספק עבודה לילד תימני

על פניו, והיתדות נעקרות, והמחיצות מתרוממות, והסכך מתפזר, והסוכה עפה לה, וצחוק מר מתגלגל מארבע רוחות ולועג: איה סוכתכם?" (הרב ח' סבתו, תיאום כוונות, תל אביב 1999, עמ' 33). האילויה הסוריאליסטית כולה, והלעג בפרט, חושפים צדדים מספר שקשה לו לבטא, אפילו בינו לבין עצמו – כאב וזעקה כלפי שמים. הקטע משקף אירוע זה בייצוגים ספרותיים שונים זה מזה, אשר כל אחד מהם מבטא היבט אחר בועזוע ובאלם: ראליסטי, סוריאליסטי ופיוט שהמספר מחבר כתגובה לנפילת חברו. עוד על ההשוואה לרומן "תיאום כוונות" ראה בהערה מס' 40 העוסקת במוטיב הפשר בשני הרומנים.

26 דיון רחב בשאלתו של המספר ראה בפרק הבא שיעסוק בקיום הדתי ברומן "בואי הרוח". שאלתו מהווה מוטונימיה להשקפה הדתית על משמעות הסבל ברומן, ולכן ייחדנו לה מקום נפרד.

27 את המספר מאפיין מוטיב "אי-השאלה". למשל, כאשר הוא מחכה שאביו יקנה לו תחפושת של קאובוי: "כל יום הייתי ממתין כשחזר מן העבודה ומצפה, אולי עכשיו יגיד משהו, ולא אמר. לשאל לא העזתי" (בואי הרוח, עמ' 12).

28 דוגמות נוספות והרחבה בעניין מוטיב זה ראה אצל ד' לויין, "רוח האדם על פי 'בואי הרוח' לחיים סבתו", מעמקים – כתב עת וירטואלי לספרות ואמנות, 12 (כסלו תשס"ח), נדלה מאתר דעת:

http://www.daat.ac.il/daat/ktav_et/maamar.asp?ktavet=1&id=421

חסר אמצעים. כשהילד מבקש ממנו: "אתה לא תבין אותי, אבל אומר לך את האמת. אני אעבוד בעד כל סכום, אבל אני מבקש ממך, אל תרמה אותי", עונה לו פרקש: "אני מבין, האמן לי, אני מבין אותך. מה שמגיע לך תקבל. תמיד כשתרצה בוא אלי. עבודה רבה יש כאן" (שם, עמ' 92). כשנגמרו השליחויות, הילד נשלח על ידי פרקש לביתו שלו עם שטר כסף וחבילה גדולה שהכילה בקבוקים ריקים, רק כדי שיוכל להמשיך להעסיקו ולאפשר לו פרנסה בכבוד.²⁹ בליל הסדר פרקש מארח דרך קבע את הוריו של אבי שנפל במלחמת יום הכיפורים (שם, עמ' 127).

נוסף על כך, פרקש שם לו למטרה להגביר את כל הקשור בקודש: הוא מקים בית כנסת משותף לספרדים ולאשכנזים ודואג להתהוות הקהילה ולאחדותה על ידי ארגון קידוש משותף, לימוד, ניגון והשמעת דבר תורה לכלל המתפללים (שם, עמ' 128). מתואר גם מקרה שבו דאג פרקש לקיים עלייה לתורה וקידוש עבור נער בר מצווה. עוד קודם לכן, בפגישתו הראשונה עם הנער, הוא העניק לו חפיסת שוקולד, סידור וטלית (שם, עמ' 59). כמו כן מסופר על שיעור גמרא שיזם פרקש (שם, עמ' 64-66).

על אף מסכת חייו הקשה וקורותיו בשואה, פרקש אינו שוקע במרירות וברחמים עצמיים: הם מבצבצים רק לעתים, לשם מטרה המוגדרת מראש על ידי המספר.³⁰ חייו סובבים כל העת סביב עשייה ועזרה לזולת. פרקש מוצא בעשייה זו משמעות מחודשת לחייו ומגדיל את מעגל ההשפעה שלו. מדברי הרב סולובייצ'ק שהובאו בסוף הפרק הקודם עולה כי על ידי ההתייחסות המיטיבה לזולת השיג פרקש את התכלית המוסרית של האדם.³¹ לכאורה ניתן לראות היבט מסוים של ייעוד בדמותו של אדם ואהן, כאשר הוא בוחר את תגובתו לרצח הנתעב של אשתו ומחליט להפוך ממושפע למשפיע. ממיטת חוליו ואהן מתאר למספר ולהימלרם את קורותיו לאחר השחרור ממחנה ההשמדה:

כל עוד הייתי שם, [...] חשבתי רק על דבר אחד. איך לשרוד. גם אחר כך חשבתי רק על דבר אחד. איך לנקום. ועוד כשהיינו שם, אמרתי לעצמי: כל אחד מאיתנו צריך להרוג לפחות אחד. אחר כך נדרתי שאת שלי אקיים. כל אחד מאיתנו יבחר את האיש שלו. האיש היה ולך. [...] היה עליי למצוא אותו. לא ידעתי איפה ואיך (ליצני החצר, עמ' 94).

אולם כאשר לאחר תלאות רבות ואהן מוצא את ולך, תופס אותו ומביא אותו אל חוף הים, הוא מתחבט קשות בשאלה אם הוא בכלל רשאי להרוג אותו:

עד לרגע הזה בטוח היה שא-לוהים בחר בו להיות לו כלי, מטה זעמו, שבאמצעותו יבצע את

29 קיימות דוגמות נוספות לרגישותו העצומה דווקא בסיטואציות המזכירות לו את סבלו שלו. למשל, פרקש מקפיד להביא ממתקים לילדיו כשהוא נוסע לתל אביב בענייני הצרכנייה, אף על פי שאשתו כועסת על כך וטוענת שהוא מפנק אותם והורם להם את השיניים. פרקש מסביר למספר: "היא צודקת. אבל מה היא יודעת על טעם הממתק שנתן לי פעם אדון היימן בכפר סרף אחרי ליל שיימורים במאפייה, כשראה אותי כורע תחת הקרנצל בפתח המכולת שלו" (בואי הרוח, עמ' 108). בשמחת תורה פרקש מחלק לילדי בית הכנסת ממתקים, כי הוא נזכר בבית הכנסת בילדותו: "טוב לי לראות ילדות מתוקה וילדים צוחקים" (שם, עמ' 109).

30 על כך ראה בהמשך: ייעודו של המספר.

31 פרקש אינו דמות בדיונית ברומן "בואי הרוח", אלא דמות מציאותית, כפי שהעדה ציפורה בתו של פרקש (צ' הלמן, "הילדה היא אבא שלי", מוסף "שבת" של "מקור ראשון", 11.02.2011, נדלה ב-03.06.2013 מ-<http://musaf-shabbat.com>).

העונש וישלים את החשבון. [...] ומה אם כל זה איננו אלא ניסיון? ... האין העונש לא-לוהים לבדו? [...] ולץ ישב מוכה אימה. [...] אם אהרוג אותו עכשיו, חשב ואהן, איש חסר-ישע הרגתי (שם, עמ' 132–133).

באופן סמוי עולה השאלה אם הנקמה האישית היא ראויה ומהווה פתרון.³² לאור משנתו של הרב סולובייצ'יק המתארת את "איש הייעוד", ודאי שהנקמה אינה הייעוד המעדן את נפש האדם. הרי אף על פי שוואהן הצליח להשיג את מטרתו, הוא עדיין חש מיוסר.

בזמן שוואהן הרהר בכך התקרב ולץ לים וצעד לתוכו, עד שנעלם באופק. למחרת נמצאה גופתו, והמספר חושף את הרהוריו של ואהן כשהוא מודה לה' על כך שעשה למענו את הצעד האחרון (שם, עמ' 135). בעקבות כך ואהן עובר תהליך של חזרה בתשובה, כפי שמסכם המספר: "ואהן ביקש את הנקמה ומצא את א-לוהים" (שם, עמ' 141). אך מקס הימלפרב מקשה: "מצא, מצא, אבל האם גם הבין אותו?" (שם).

השאלות המוסריות בנוגע למשפט ולעונש עולות כבר בתחילתו של הרומן, כאשר המספר מסביר מדוע לא חזר לאחור השואה לעבודתו כשופט: "חוויתי בבשרי דברים רבים כל כך, עד שידעתי שאם אי-פעם אצא חי מן הגהינום הזה, לא אוכל לעולם לשוב להיות שופט" (שם, עמ' 9).

השאלות שהרומן מעלה בגלוי ובמרומו, מוטיב השאלה ומוטיב אי הידיעה, מותירות את האדם עם תהיותיו. האדם חש את קטנתו מול הבורא, והוא מוגבל, נבוך וחסר ישע. זו התחושה שמתאר הרב סולובייצ'יק בתארו את "האדם הגורלי":

אחרי ההזדעזעות הפסיכית של הסובל... באה הסקרנות האינטלקטואלית החותרת להבנת הקיום ולחזיון בטיחות... בשלב זה מתחיל האדם להתבונן בסבל ולהקשות קושיות חמורות. מתחקה הוא אחר יסודותיהם השכליים של הסבל והרע, משתדל למצוא את השלוח וההרמוניה בין החיוב והשלילה ולהסיר את חודה של המתיחות בין... הטוב והרע שבהוויה... לכן הכריעה היהדות, כי האדם... לשווא יבקש את פתרון בעיית הרע בתוך מסגרת המחשבה הספקולטיבית, כי לעולם לא ימצאנו. ישנו רע שלא ניתן לפירוש ולהבנה (קול דודי דופק, עמ' 66–67).

לעומת הרומן "ליצני החצר" אשר מעלה בקורא שאלות מייסרות ומשאיר אותו ואת דמויותיו נבוכים, הרומן "בואי הרוח" מעצים את רוחו של האדם. המוטיב המרכזי ברומן אינו נקמה, אלא דווקא מחילה. פרקש מוחל לאופה הזקן על שהתעלל בו פיזית ונפשית, ועל שמנע ממנו לראות את אמו בשעות האחרונות לחייה. כשהוא פונה למספר ולרב גוטהולד, הוא מקשה:

"איך יכולתי למחול לזקן על זה. איך. אמרו לי אתם, רבותי, לדבר כזה יש מחילה? רק כשסיימתי את כל העבודות נמסר לי המברק. [...] ואני עומד עם המברק בידי, וחוזר וקורא בו: ישראל מוישה, בוא מיד!" [...] פרקש קם על רגליו. גם אנחנו קמנו ועמדנו. "שמעו נא רבותי", אמר. "במעמד שלושה, בליל יום הזיכרון לאמא הצדקת, אני, ישראל מושה פרקש, מוחל לו לאופה

32 ראה ד' סילברסטון-סיון, "ליצני החצר – נקודות לעיון", אתר דעת, 2006, נדלה ב-10.7.2013 מאתר דעת – <http://www.daat.ac.il/daat/sifrut/maamarim/leytsaney-2.htm>

הזקן. [...] מחילה גמורה אני מוחל לו. מחילה וסליחה וכפרה. מחילה בזה ומחילה בבא" (בואי הרוח, עמ' 117-119).

מחילה נוספת היא המחילה שביקש אביו של פרקש, שלחם במלחמת העולם הראשונה כחייל הונגרי, מן החייל היהודי הסרבי שהרג באותה מלחמה. פרקש הצעיר שומע על כך לראשונה ביום מותו של אביו, בעת וידויו של האב לפניו:

ואני, לוחם טוב הייתי, אבוי לי. [...] הכידון שלי פילח את ליבו של החייל שמולי בעלות השחר השחור. החייל שמט את חרבו, נפל למרגלותי, וצווח באימה: שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד! [...] בהלה אחזה בי, רעדתי כולי. [...] טוב מותי מחיי. [...] ואז צעקתי: [...] אחי המתוק, מחל לי, לא ידעתי שאתה יהודי. [...] בכיתי. גם הוא בכה. [...] מחלתי לך אחי, אחי אתה, חייל אתה, לא ידעתי (שם, עמ' 156-157).³³

כשפרקש מוסר למספר את הוידוי של אביו, הוא מתייחס לכך שהיהודים בארצות הגולה לחמו במלחמות המדינות שבהן חיו ב"קללת הגלות" (שם, עמ' 142), והוא רואה תיקון בגיוס לצבאה של מדינת ישראל. הוא אומר למספר: "הפיקדון השלישי שאפקיד בידך [...] הוא סיפור. כן, סיפור. בידך אפקיד אותנו. יום יבוא ותספר אותו. תספר אותו למען ידעו בני ובני בני, וכל יושבי הארץ הזאת, את קללת הגלות" (שם, עמ' 155). את הסיפור ששמע פרקש מאביו, הוא מרגיש צורך חזק להעביר לדורות הבאים. זהו הצורך שמניע את חייו. הרב סולובייצ'יק ממחיש את התובנה שהייעוד הוא המעניק משמעות לחייו של האדם, באמצעות המטפורה "כתר מלכות":

הייעוד מעניק לו לאדם עמדה חדשה בעולמו של הקב"ה, הוא נותן לו **כתר מלכות**... אני שואל שאלה פשוטה: מה יעשה הסובל וחי בסבלו? אין אנו תוהים על דרכי הקב"ה המופלאות אלא על דרך האדם אשר בה ילך כשסבל קופץ עליו. אנו לא שואלים לסיבת הרע ולא לתכליתו, כי אם לתיקונו והעלאתו... הייסורים באים כדי לרומם את האדם, לטהר את רוחו ולקדשו... לעדן את נפשו ולהרחיב את אופק חייו. כללו של דבר: הייסורים – תפקידם לתקן את הפגום באישיותו של האדם.³⁴

פרק זה עסק באופן התמודדותו של פרקש, הגיבור המרכזי ב"בואי הרוח", עם אימי השואה בשנים שאחריה. ראינו כי פרקש התעלה מעל ייסורי חייו, מחל לאופה וגם דאג לטפח את הממד הדתי בחיים בקרב הקהילה, הן ליחידים והן לציבור, במסגרת ההומניות שבה התאפיינו. בפרק הבא נעסוק בדמותו של חיים המספר ובייעודו כמספר. תחילה נשווה תפיסת ייעודו לו לתפיסת הגורל בנובלה "תהילה" לש"י עגנון, ולאחר מכן נציג את ייעודו של המספר כחלק ממוטיב הפיקדונות ברומן "בואי הרוח". ההשוואה ל"תהילה" מתבקשת בגלל תפיסתו של

33 פרקש, ששמע את הדברים כנער צעיר, הפנים את משמעותם. לימים הוא אמר למספר, כשהאחרון יצא להילחם במלחמת יום הכיפורים: "אתם מתגייסים לצבא שלנו. על ארצנו אתם מגינים. לא הבנתי אז למה התכוון. המילים שלו נשמעו לי רגילות. רק אחרי שנים, כשסיפר לי את סיפורו, ידעתי למה התכוון אותה שעה" (בואי הרוח, עמ' 126).

34 קול דודי דופק, עמ' 68.

המספר את עצמו כממלא ייעוד מתקן בעולם על ידי מעשה הסיפור.

"בואי הרוח" כרומן חניכה - ייעודו של המספר

"בואי הרוח" הוא רומן חניכה השם הגש על התפתחותו הרוחנית של הגיבור עד להשלמתה. אחד ממאפייניו הבולטים של רומן החניכה הוא קיומן של דמויות המהוות עבור הגיבור מורות דרך. יחד אתו הן בונות את אישיותו כאישיות מאוזנת ועשירה ברוחה.³⁵ כבר בפגישתם הראשונה המספר מתאר את פרקש כאדם בעל כוחות חיוביים וחיוביים. בשעה שהילדים הקטנים התעללו בזקנה המושגעת, מיהר פרקש להציל אותה מהמצב המביך שאליו נקלעה: "עד שבא איש אחד נמרץ, פניו סמוקות ועיניו טובות" (בואי הרוח, עמ' 17). תהליך דומה של זיקוק האישיות עובר המספר בנובלה "תהילה", כאשר הוא פוגש את תהילה שוב ושוב לאורך הנובלה. הן פרקש והן תהילה נבנים כדמויות שקטות אך כריזמטיות, שהמעשיות היא המאפיין העיקרי שלהן.

תהילה מתוארת בפתיחת הנובלה: "אור עיניה חסד ורחמים וקמטי פניה ברכה ושלוש... ועוד זאת היתה בה זריוות של עלמות".³⁶ אופן ההתמודדות של תהילה עם ייסוריה נקשר למושג "ייעוד",³⁷ אם כי תולדותיה ואפיוני הדמות שלה הנובעים ממחשבותיה דומים למושגים הקשורים למושג "האדם הגורלי". היא מתיסרת בחשבון נפש ורואה את תולדות חייה כעונש. חתימת הנובלה דומה גם היא לחתימת הרומן, ובה הדמות המרכזית משאירה אצל המספר פיקדון, ומותה נושא אווירה פלאית. סבתו עצמו נשאל על הקשר שלו ליצירותיו של עגנון, וענה כך: "עגנון פוגע בנשמתו. אצלו הגורל הוא מרכיב מרכזי. הגורל רודף את האדם כל חייו ואין אפשרות לשנותו. העולם שלי הוא עולם תמים. אני אוהב את התמימות".³⁸

המספר אצל סבתו הוא אכן תמים. גם כאשר הוא תוהה על האירועים סביבו, הוא טומן את שאלותיו בלבו, מתוך הבנה ש"הכל צריך להתבהר מעצמו" (בואי הרוח, עמ' 19).³⁹ אך אף על פי שאינו שואל בפירוש, תמיהותיו בנוגע לדמותו המסתורית של פרקש מקבלות מענה בהדרגה. כשפרקש חושף טפח מתלאותיו ומצר על אמו וסבלה, המספר מבחין בזאת. אף שכהרגלו לא שאל שאלות, "הכל נכנס אל ליבי ושרט אותו" (שם, עמ' 56).

כבר בראשיתו של הרומן עולה דמותו של המספר כדמות ילד המתעניין במשמעות הדברים, אך טומן את השאלות בלבו. בתארו את אדון זינגר, נהג האוטובוס, המספר מציין כבדרך אגב:

אדון זינגר [...] מנקה בסבלנות את הראי שבצעד וגם את השמשה האחורית. בלילה ילדים מן

35 י' אבן, מילון מונחי הסיפורת, ירושלים תשל"ח, עמ' 29.

36 ש"י עגנון, "תהילה", בתוך: עד הנח, ירושלים תשכ"ב, עמ' קעח. קיימות הקבלות נוספות בין שתי היצירות. פגישתה הראשונה של תהילה עם המספר גם היא קשורה לעשיית חסד. גם דמותה, כמו דמותו של פרקש, נחשפת אט אט על ידי פגישותיה עם המספר, עד שלבסוף מתגלה סודה.

37 תהילה מקדישה את כל חייה לכפרה על חטאיה וחטאי אביה; היא עולה לארץ ועסוקה כל העת בעשיית חסד ובאמירת תהלים.

38 ז' גלילי, "מיתר יש בנפש שהספרות מנגנת עליו ואי אפשר לנגן עליו בשום כלי אחר", היגיון בשיעון, נדלה ב-06.01.2009 מ-<http://www.zeevgalili.com>.

39 עמדה על כך ד' לוי, "רוח האדם על פי 'בואי הרוח' לחיים סבתו", מעמקים – כתב עת וירטואלי לספרות ואמנות, 12 (כסלו תשס"ח), נדלה מ-http://www.daat.ac.il/daat/ktav_et/maamar.asp?ktavet=1&id=421.

השכונה כותבים על האדים את שמם בראשי-תיבות ומסמנים עליהם כל מיני סימנים שלא הבנתי את פשרם. עיגולים, משולשים וחצים. בבוקר אדון זינגר מוחה אותם במטלית העבה (שם, עמ' 21).

הסימנים שכתבו הילדים על השמשה האחורית והעובדה שהמספר לא הבין את משמעותם הופכים מטונימיים לכל אותן חוויות שיחווה המספר בעתיד ועליהן יתהה. החוויה הגדולה שבהן תהיה פיענוח סודו של פרקש.⁴⁰

המספר נחשף לאופנים השונים שבהם הנציחו ניצולי השואה את יקיריהם, ואל שיריו העצובים של פרקש על אמו ועל אביו. עם הזמן, כאשר מצא פרקש את המספר ראוי ומתאים לכך, הפקיד בידיו שלושה פיקדונות: הגמרא והסידור של אביו, בנו יוסי, שילמד תורה ויתחנך בישיבתו של המספר, וסיפורו של פרקש, שהוא למעשה סיפורו של אביו.

המספר שותל רמזים רבים לייעודו בנוגע לשלושת הפיקדונות. למשל, הוא רומז לפיקדון השלישי לאחר שפרקש מוחל לאופה. הוא מתאר כיצד לאחר מכן ביקש פרקש מהמספר ומהרב גוטהולד: "אנא, אל תספרו כל זאת לשום אדם בחיי. גם לא לילדים. אני רוצה שתהיה להם ילדות שדודה. [...] יבוא יום ותספרו את הסיפור. ואז פנה פרקש אלי ואמר: אתה תספר" (שם, עמ' 120).⁴¹

40 מוטיב הפשר קיים כבר ברומן הראשון שראה אור מאת הרב סבתו, "תיאום כוונות", אשר עוסק בהתמודדות עם מלחמת יום הכיפורים ועם השלכותיה. אלכס זהבי עמד על משמעות הקיום הדתי ברומן "תיאום כוונות": "נוסף על הדאגה זה לזה ותחושת האבל המשותפת, יש ללוחמים טקסים משותפים, והכוונה אינה רק לתפילה וללימוד משותף. הם שרים אותן זמירות. יש להם רפרטואר משותף של אסוציאציות טקסטואליות ולשון להידבר בה נגלוי על תחושות ומצבים, שבלשון יומיומית קשה לתת להם ביטוי. שלא כחבריהם הלא-דתיים, הם מצליחים בעזרת לימוד קטע, סיפור מדרש, שירה בצוותא או אמירת מזמור תהילים מתאים למצוא נתיב לתשובות על שאלות קשות ומורכבות של חיים ומוות, של פשר הקרב ועוד, ובעיקר להשתחרר ממצוקה" (א' זהבי, "תיאום ציפיות", ארץ אחרת, 19.10.2000, נדלה ב-14.10.13 מ-<http://acheret.co.il>). דמותו של עמיחי, הלום קרב שברח מבית חולים ובידיו ארבעת המינים, משקפת גם היא ניסיון להתמודד עם המציאות הקשה על ידי שמירה על הקיום הדתי (ח' סבתו, תיאום כוונות, תל אביב 1999, עמ' 31). אכן קיימת אנלוגיה ישירה בין שני הרומנים בנוגע למשמעות הקיום הדתי ותרומתה להתמודדות עם הסבל. גם לאמנות הסיפור יש תפקיד כנושאת שליחות ייעודית בשני הרומנים: "אותם ימים קשים, פעמים שכתבתי לי שיר ורווח לי. לא הראיתי את השירים לאיש. אמרתי: אראה אותם לראש הישיבה. מה שלא אוכל לומר בפי, אולי יאמרו השירים" (שם, עמ' 33).

41 המספר חש הודהות עם תפקידו להעביר את סיפורו של פרקש שהופקד בידו, כפי שניכר בדוגמות הבאות. באחת משיחותיהם הראשונות פרקש אומר למספר: "אם תצטרך משהו תשאל על פרקש, ואולי דווקא אני אצטרך אותך שתסיע בידי" (שם, עמ' 20). ההדגשה שלי – ד"כ). עם התפתחות הסיפור מתגלה שלמעשה כבר מפגישתם הראשונה הועיד פרקש את המספר להיות האיש שבידיו יפקיד את פיקדונותיו: "מיום שפגשתי אותך לראשונה בבית-מוזמיל ליד המכולת של סגל, ואתה עולה חדיש, נכד של הרב שְׁנִיפֶה, ילד קטן עם כובע-מצחיה שחוזר שמח מתלמוד-תורה ומתבונן בעולם שסביבך בעיניים תמימות, ידעתי שכך יהיה. יבוא יום ותמלא את בקשתי" (שם, עמ' 128). בתור מספר מהימן, המחבר שותל גם רמזים לייעודו. כשהוא מתאר את שיעור הגמרא שהיה מעביר בשבתות, בבית הכנסת לאחר המנחה, הוא כותב: "מעשים הרבה יש לי לספר על אותו לימוד [...] אבל לא באתי לספר אלא מעשה אחד מיוחד. המעשה על פרקש. מעשה שהוא סיפר לי. טמנתי אותו בליבי עד היום. מעשה נורא. מה שאירע עם אביו במלחמה העולמית הראשונה בגבול סְרַבְיָה. איני יודע מדוע דווקא לי סיפר אותו. אולי ראה שאני אוהב לשמוע מעשים. יבוא יום ותספר אותו, אמר [...] מה שראיתי אצל פרקש ומה ששמעתי ממנו היה כל-כך עטוף צער, עד שלא היה מקום בליבי שידור שם אותו צער" (שם, עמ' 66-67). באופן זה המספר רומז לאותו מעשה נורא שאירע לאביו של פרקש, אשר ויבל בסופו של דבר לייעודו של המספר.

כשהמספר בגר והיה בין מקימי אחת הישיבות ואף לימוד בה, הוא נפגש שוב עם פרקש, וזה סיפר לו בגעגועים על ישיבתו בקהילה בהונגריה: "אולי בני יוסי ימצא בישיבה שלכם משהו מאלו [הזיכרונות מהישיבה בגולה; ד"כ]. מי יודע. [...] הושיט לי פרקש את ידו כמי שמבקש תקיעת כף. [...] אמר בפנים חמורות: יוסי בני הוא הפיקדון הראשון שאני מפקיד בידך" (שם, עמ' 134). את הפיקדון השני המספר מקבל לידי לאחרי שנים מספר, כאשר הוא בביתו של פרקש: "אחרי כמה רגעים הוציא חבילה עטופה והניחה על השולחן. זהו הפיקדון השני, אמר והסיר את העטיפה. היה שם סידור וגמרא קטנה, מסכת בבא מציעא. והוא סיפר: [...] הסידור והגמרא הללו שרדו את הכול. [...] נטלתי ממנו את הגמרא ואת הסידור" (שם, עמ' 139, 152). את הפיקדון השלישי המספר מקבל לאחר שפרקש מספר את הסיפור הקשה של אביו.⁴² לאחר מכן הוא אומר למספר: "בליבי נצרת את המעשה. כל ימי הוא נצור בנפשי. היום אני מספר לך. שום אדם עדיין לא שמע אותו. בידך אני מפקיד אותו, יום יבוא ותספר אותו. זהו הפיקדון השלישי" (שם, עמ' 157–158).

פרקש, מודע לייעודו, מדבר עליו עם המספר כאשר הוא מוסר לו את הגמרא והסידור: "הסידור והגמרא הזאת ירושה הם לי מאבא. [...] גם את אהבת האמת ירשתי ממנו, ואת אהבת התורה. מאמא ירשתי את הדמעות, את אהבת הבריות ואת אהבת השירה. מה הורשתי אני לילדי אין אני יודע, אבל בטוח אני שימושיכו את השלשלת" (שם, עמ' 139).

עם מסירת הפיקדונות למספר, ייעודו של פרקש, להעביר את העקרונות שהנחו אותו בחייו – תורה, תפילה ואנושיות – לדור הבא, הופך לייעודו של המספר עצמו. ואכן, הרומן "בואי הרוח" שכתב⁴³ מעביר את המסר לקוראים רבים, כך שעצם כתיבתו היא למעשה מימוש הפיקדון השלישי – העברת סיפורו של אביו של פרקש לדורות הבאים.⁴⁴

הפרקים הקודמים דנו במוטיב הגורל ברומן "ליצני החצר" ובייעודם של פרקש והמספר אשר מהווה אנלוגיה ניגודית למוטיב זה. גם בפרק הבא נעסוק בייעודו של פרקש, אך באופן ממוקד בהוויה הדתית שעולה מביין דפי הספר כלייטמוטיב. כמו כן נעיין בהתמודדותו של פרקש בתור נער צעיר עם הייסורים שבאו עליו בשואה עצמה, כאשר הקיום הדתי נתן משמעות לחייו ולעצם ניסיונותיו לשרוד.

עיון משווה: משמעות הקיום הדתי ברומן "בואי הרוח" ושאלת הרובד הטורנסצנדנטלי ברומן "ליצני החצר"

כפי שראינו בתפיסתו של הרב סולובייצ'יק, הרצון, המעוף והיזמה מנחים את איש הייעוד גם כאשר הוא נתון בתנאים קשים. ואכן, מוטיב החוסן והרצון לשרוד מופיע שוב ושוב סביב דמותו

42 את תיאורו של סיפור קשה זה ראה בפרק הקודם, "ייעודו של פרקש". כאן בייחוד נקשרים ייעודו של פרקש וייעודו של המספר זה בזה.

43 אמנם בדרך כלל אין לזהות את המספר עם הסופר הביוגרפי, אך מכיוון שסבתו עצמו עושה זאת על ידי כך שהוא מוזכר פרטים רליגיוסיים לגבי הצטלבות מסלול חייו ומסלול חייהם של ילדיו של פרקש (בואי הרוח, עמ' 135–162), הדבר מתבקש. ראה בנושא זה: י' אבן, "סופר, מספר ומחבר", הספרות 18–19 (דצמבר 1974), עמ' 141–142.

44 ציפי הלמן, בתו של פרקש, עמדה על כך שהפיקדון הפך לנחלת הכלל על ידי הרומן שכתב סבתו. ראה צ' הלמן, "הילדה היא אבא שלי" (לעיל, הערה 31).

של פרקש. כך בדברי אמו אליו: "אדם מברזל מחושל הוא, ובפני הרצון לא יעמוד דבר" ("בואי הרוח", עמ' 115), כך בדברי האופה אליו: "אתה מחושל, אתה חזק מברזל... אתה תצא מזה" (שם, עמ' 119), וכך גם בדבריו של פרקש עצמו לבתו: "כן ציפורה, אדם מחושל מברזל, אם רק ירצה, יגיע" (שם, עמ' 121).⁴⁵

לתפיסתו של הרב סולובייצ'יק, החיים הדתיים מעניקים לאדם הדתי בסיס להתמודדות טובה יותר עם הרוע והסבל, כי ההלכה תובעת מן האדם הדתי קרבות קשים. דווקא משום כך, כשההלכה הופכת לאתגר אישי קשה והאדם מצליח לעמוד בו, הוא מגיע לדרגה אישית גבוהה של גבורה: "מהי גבורה הלכתית? על איזו דרך ממליצה בפנינו ההלכה להשגת שיעור קומה הרואי?... הצרוף ההלכתי משתקף בתנועה פרדוכסלית בשני כוונים מנוגדים – התפרצות נועזת לפניו ונסיגה נכנעת לאחור, התנסותו ההרואית של האדם היא התנסות קוטבית וסותרת עצמה".⁴⁶ אדם היודע לסגת מתוך עמדה של כבוד, יוכל לשמור על כבודו גם כאשר הוא מובס על ידי כוחות חיצוניים.⁴⁷

כפי שנראה בהמשך, תפיסה זו של הרב סולובייצ'יק משתקפת ברומן באופן הנצחה ניצולי השואה את יקיריהם שנספו בכלל, ובדמותו של פרקש ויחסו לדמויות שהיו לו מודל – רבו ואביו – בפרט. מסירותו ללימוד התורה והגמרא והאפשרות להתפלל היוו עבור פרקש ועבור ניצולים אחרים עוגן קיומי משמעותי, בזמן השואה ואף אחריה.⁴⁸

ניצולי השואה בקהילתו של המספר התמודדו עם הכאב שבהיעדר יקיריהם על ידי הנצחתם במישור הדתי. כך למשל המספר מתאר את פינת הזיכרון הקטנה בבית הכנסת:

על השיש הסדוק עמדו כפופים נרות. [...] מעל כל נר היתה תקועה חתיכת קרטון שמישהו קרע ביד מאריזה של תפוזי יפו, ועליה כתובים בעיפרון שמות של אנשים ונשים וילדים וילדות, וגם שמות ארוכים של עיירות. על הפתקים היה כתוב: לעילוי נשמת הקדושים. [...] השתוממתי איך נהרגו אבות על בנים, מה היה חטאם (בואי הרוח, עמ' 69–71).⁴⁹

עיקרון זה של הנצחה על ידי דברים שבקדושה מנחה את תושבי השכונה, וביניהם פרקש, בהנצחת הנופלים מבני השכונה שנפלו במלחמת יום הכיפורים; פרקש החליט לקרוא לבית הכנסת שהקים "יד אביו" על שמו של אבי בלום, ולזכרו של ישראל חקקיאן נכתב ספר תורה (שם, עמ' 127).

45 עמד על מוטיב זה נ' אילן, "הכל צריך שיתברר מעצמו", דעות 61 (יוני 2013), נדלה ב-06.08.2013 מאתר "נאמני תורה ועבודה" – <http://www.toravoda.org.il/he/node/657>.

46 הרב סולובייצ'יק, דברי הגות והערכה (לעיל, הערה 3), עמ' 244.

47 הנ"ל, מן הסערה (לעיל, שם), עמ' 100.

48 חיותה דויטש הגדירה את הפיקדונות שמסר פרקש למספר כ"חומרי היסוד של הקיום היהודי בעיניו של פרקש". בין הפיקדונות היו הגמרא והסידור, וכך פרקש מעביר את המסר שזה מה ששמר על אביו במלחמת העולם הראשונה, עליו עצמו במלחמת העולם השנייה, וזה מה שישמור בעתיד על קיומו של בנו. ראה ח' דויטש, "ומעוות ויכל לתקן", ynet – מאמרים, 13.12.2007, נדלה ב-07.08.2013 מ-<http://www.ynet.co.il/articles>.

49 כמו כן הנציחו בני העיירה את יקיריהם על ידי הפרוכת בבית הכנסת (בואי הרוח, עמ' 69–70), וכן סיפורי סיפורי מופת על קידוש השם (שם, עמ' 72). מוזכר גם השיר "אשירה לרש"י" שמוחבר הספר "אור זרוע", ש' מלצר, הקדיש לאמו שנפטרה בשואה (שם, עמ' 74–76). מוטיב קידוש השם מופיע שוב בשירו של פרקש על אביו: "והיום רק שני נרות עצובים / יתגדל ויתקדש הם מזכירים" (שם, עמ' 78).

על לימוד התורה כמוביל לחוויה דתית כותב הרב סולובייצ'יק: "אהבת חשק בוערת האש קודש, ריבוא רבבות אותיות שחורות, שלתוכן נתכוונו תלי תילים של דינים, באורים קושיות... יורדות מן המוח הצונן והשאנן... אל הלב המלא... שלהבת חוויה אדירה הגורפת את האדם אל קונו".⁵⁰ עצמות אלה של לימוד התורה הן שמילאו את פרקש והעניקו לו את החוסן שאפשר לו לעמוד מול עינויו של האופה ולשתוק, ובהמשך לשרוד את התלאות של מחנות המוות.

מניין הגיעו אל פרקש עצמות אלה? מהרומן עולה שכבר בילדותו ובראשית חינוכו ספג פרקש את אהבת קיום התורה והמצוות מן הדמויות המשמעותיות בחייו. אביו של פרקש, רב העיירה, היווה מופת ודוגמה אישית של מסירות ללימוד תורה.⁵¹ פרקש מתאר את דמותו של האב בעיני אמו, כאשר האחרונה נאלצה למכור את ספרי הלימוד מחמת הרעב: "לבטח ראתה אז את אבא רכון על ש"ס ופוסקים השכם בבוקר בקור העז שבבית, כפי שעשה יום יום. עליו הייתה גאוותה בעונייה, ובו הייתה שמחתה בחוליה. כולם בבית התכסו בשמיכות העבות, והוא המשיך לברר את הסוגיה עד עלות השחר" (שם, עמ' 94). רק גמרא אחת קטנה לא מכרה האם, מסכת בבא מציעא. היא נתנה אותה לבנה כדי שילמד בה כל חייו, וכך אמרה לו: "אתה תזכור את אביך ואת תורתו, את שקידתו ואת העמקתו, את אהבתו לתורה ואת דבקותו באמת" (שם, עמ' 97).

דבקותו של האב בלימוד התורה דבקה גם בבן, כפי שעולה מדבריו של פרקש: "כמה רציני להמשיך ללמוד בשיבה. [...] הרגשתי כאילו אני בגן עדן, בשעות הלילה המאוחרות שקעתי בסוגיית תגרי לוד ובתוספות העמוקות בפרק איזהו נשך במסכת בבא מציעא" (שם).⁵² כשפרקש מתאר באוזני המספר את קורות הגעתו לכפר שבו גר האופה, הוא מספר: "לא שאלתי איפה אלון, לא שאלתי מה אסעד. שאלה אחת שאלתי כשבאתי לשם: יש כאן שיעור גמרא? לא, לא היה. [...] וכי אפשר בכלל ליהודי לחיות בלי דף גמרא?" (שם, עמ' 65).⁵³

מוטיב נוסף בחוויה הדתית השזור לאורך הרומן הוא מוטיב התפילה. על התפילה כחוויה מעצימה המחברת את האדם הנתון בצרה לאלוקיו, כותב הרב סולובייצ'יק: "מקורה של תפילה אמיתית נטוע ברגש של בדידות, של חוסר אונים ושל תלות. כשהאדם נמצא בחוויה טוטאלית של בדידות".⁵⁴ חוויית בדידות זו תלווה את פרקש, הנער הצעיר בתקופת השואה, ותצמיח בו

50 הרב י"ד סולובייצ'יק, "על אהבת התורה וגאולת נפש הדור", בתוך: בסוד היחיד והיחד, ירושלים תשל"ו, עמ' 411.
51 ניתן ללמוד על כך מקורות אמו של פרקש לאחר מות אביו: "החנות הקטנה שפתחו לה אנשים טובים שכיבדו את תורתו של אבא, שהיה משכים לבית-המדרש ושוקד על התורה כל היום, התמוטטה בגלל חובות כבדים" (בואי הרוח, עמ' 59-60. ההדגשה שלי - ד"כ).

52 פרקש מתאר את דבקותו בתורה כנער בעיירה, כיצד קם כלילה והשכים ללמוד גמרא עוד לפני התפילה, וכיצד ניצל בנס מכדור שהלך לידו בשעה שהיה שקוע בסוגיה (שם, עמ' 133-134).

53 גם אמו מדרבנת אותו במכתביה להמשיך להתפלל וללמוד (שם, עמ' 61-62), ואכן גם בתנאים מחפירים אצל האופה הוא לומד מתוך גמרתו הקטנה: "ביום שהגעתי למצוות ישבתי בתוך ערימת חציר באורווה ישנה ליד המאפייה. היו שם אבוס ושיירי גללים מיובשים. שם נחבאתי מפעם לפעם מידו הקשה של האופה הזקן. למה נחבאתי? ללמוד דף גמרא בבא מציעא, וסימן בשולחן ערוך אורח חיים. [...] התרתי אז לעצמי ללמוד תורה במקום כזה" (שם, עמ' 62). גם בשנותיו בארץ פרקש דואג ללימוד הגמרא. הוא מטיל על המספר ללמוד שיעור גמרא בכל שבת אחרי תפילת מנחה, ולבקשתו של פרקש הם מתחילים ממשכת בבא מציעא: "כולם למדו בגמרות החדשות. [...] רק פרקש החזיק בשתי ידיו גמרא קטנה ישנה שכריכתה קרועה" (שם, עמ' 66).

54 הרב י"ד סולובייצ'יק, פרקים במחשבת הרב י"ד סולובייצ'יק, הרב א' בית דין (עורך), ירושלים תשמ"ד, עמ' 62.

חווייה קיומית של קרבה לקב"ה.⁵⁵

את הסגולה שבתפילה פרקש פוגש לראשונה כאשר יחד עם הגמרא של אביו מעניקה לו אמו את סידורו של אביו: "את הסידור שלו נתן לך אבא ביום מותו. בו תתפלל ובו תתחנן לפני בוראך" (שם, עמ' 97). ואכן תודעת התפילה מעמיקה בלבו של פרקש הנער כשהוא נשלח אל האופה. בדרכו לאופה הוא מתפלל תפילת הדרך בכוונה גדולה (שם, עמ' 99), ואת הגעתו לאופה הוא מתאר כך:

ילד יתום בר מצווה, בודד ורחוק, נתון לחסדי אופה זקן. [...] אם תפילתי תהיה שגורה בפי, סימן הוא לשנים טובות. ואם לאו? הוצאתי את הסידור היקר לי, הסידור הקטן שאבא נתן לי לפני פטירתו, והתכוונתי בתפילה בכל כוחי, עד כלות הנפש. להתכוון בתפילה למדתי מאבא, אבל הדמעות היו שלי (שם, עמ' 104).

כשאמו שוכבת על ערש דווי, פרקש מחבר למענה תפילה מיוחדת: "את כל שעות הפנאי שלי מאז הקדשתי לחיבור תפילה לשלומה. כל יום מחקתי ותיקנתי והוספתי. רציתי שהתחינה תהיה שלמה וטהורה, כמו אמא" (שם, עמ' 116). כמו כן מסופר שהסידור של האב והתפילה מלווים את פרקש גם במחנות המוות (שם, עמ' 132) ובתלאות העפלתו ארצה (שם, עמ' 150–152).⁵⁶

55 התפילה היא תְּמָה בפני עצמה ברומן. אמנם כאן התייחסנו אליה רק בהקשרה לפרקש, אך היא מוזכרת גם בתיאורי חוויותיה של דמויות נוספות, כגון: פיוט ששר אביו של המספר בפורים (בואי הרוח, עמ' 34–35), הקמתו של בית הכנסת (שם, עמ' 59), התפילות ב"הדסה הקטנה" (שם, עמ' 64) ועוד. מוטיב זה בולט באירועים נוספים ביצירה: מעבר בנו של פרקש לפני התיבה בנוסח היידובסרמן (שם, עמ' 122), עיירתו של פרקש (שם, עמ' 122), תפילת יום הכיפורים בשנת תשל"ד לפני היציאה למלחמה (שם, עמ' 123–126), ההבדלה המרגשת בבית ראש הישיבה בעיירתו של פרקש (שם, עמ' 131), ברכת "שהחיינו" מפי סבו של יוסי פרקש מצד אמו במעמד ההסמכה לרבנות של נכדו (שם, עמ' 137–138), הסידור כפיקדון (עמ' 139, 141), התפילה לפני מותו של אביו של פרקש (שם, עמ' 157), שירו של יעקב כהן שפרקש ביקש שיקראו לו לפני מותו (שם, עמ' 159) ועוד. כמו כן פרקש מתאר את התפילה המרוממת בישיבה בעיירתו שבהונגריה (שם, עמ' 129).

56 האחיה במעשה התפילה אפשרה הישרדות רוחנית לאנשים רבים שידעו את כוחה. אלי ויזל מתאר את תפיסת האמונה שלו בעקבות השואה, ובתוך כך את התפילה: "אני אומר שיש לי אמונה פצועה, אבל היא אמונה. אני מתקומם נגד דרכי הא-לוהים. אבל אני פשוט לא יכול להתגרש. אני פשוט לא יכול. זה כמעט לא עניין של רצון...". ויזל מספר בספרו "הלילה" שעשרת אלפים אסירים השתתפו בתפילת ראש השנה תש"ה במחנה בונה באושוויץ, כולל קאפואים ומפקדי בלוקים. "ברכו את ה' המבורך", קרא החזן. "ברוך ה' המבורך לעולם ועד", ענה הקהל, "יהי שם ה' מבורך". עבור ויזל לא הייתה זו תפילה ככל התפילות: "מדוע, מדוע עלי לברך את שמו? התקומם כל תא בגופי. משום ששרף אלפי ילדים בקברותיו? משום שהפעיל שש משרפות יומם ולילה גם ביום השבת וביום החג? ... האמת היא שיש תפילות שהיום מפתיע אותי שאני התפללתי שם במחנה יחד עם אבא שלי והאחרים. היינו קמים לפני כולם ועמדנו בתור להניח תפילין. היום אני אומר, מה עשינו? מה עשינו? לשם מה? אפילו מבחינת ההלכה לא היינו צריכים לסכן את חיינו. להגיד 'אשרינו, מה טוב חלקנו?' באושוויץ? באמת... א-לוהים לא זקוק לתפילות האלו. אנחנו זקוקים להן, כל אחד בשבילו. אצלי זה דבר מאוד, מאוד חשוב. אבא שלי התפלל, סבא שלי התפלל, רש"י היה מאבי אבות אבותי. אם זה היה מספיק טוב לרש"י, זה טוב גם לי... אני חשבתי דווקא באותו הרגע על ההורים שלי שלא זכו, עד כדי כך שלא יכולתי לדבר. זה היה אינסוף של דקה. לברך זה היה כאילו הכרתי בנוכחותם, שהם שם" (א' שחר, "צועק בלחש" – ראיון עם אלי ויזל, מוסף "הארץ", 07.06.2006, נדלה ב-28.07.2013 מאתר "הארץ" – <http://www.haaretz.co.il>).

במקום אחר כתב ויזל: "וכן אפשר לחיות בלי תקווה ואולי בלי אמת – אך לא בלי תפילה, שהיא החיפוש אחר שתיהן. התפילה פירושה דחף תנועה – כלפי פנים וכלפי חוץ. תנועה כלפי א-לוהים, תנועה כלפי בראוי – להתאחד עמו, להתאחד עמהם. תפילה פירושה להיות חי, לנוע כלפי החיים" (א' ויזל, "על התפילה", דעות מה [תשל"ו], עמ' 317–323).

ראינו שמסירותו של פרקש ללימוד התורה, החיבור העמוק שלו לתפילה ואופן הנצחת הנספים בקהילתו מעידים כי החוויה הדתית משמשת בסיס איתן להתמודדותו עם הרוע והסבל. הרב סולובייצ'יק כתב את מאמרו "מן הסערה", שבו הוא מתייחס לסבל האנושי, לאחר שהחלים ממחלת הסרטן. הרב חיים נבון מתייחס למסר העולה מן המסה הזו במילים אלה: "האדם הדתי רגיל לשאת בכבוד, מתוך עוצמה נפשית גם ויתור ונסיגה. כאשר הוא עומד מול אסון ומצוקה, הוא ידע לשאת את הסבל תוך ענווה וקבלת עול שמים, תוך שמירה על כבודו ועוצמתו הפנימית"⁵⁷.

על כניעה זו כלפי שמים עמד הרב סבתו כשנשאל כיצד אין בספריו תלונה או כעס כלפי הקב"ה: "אין לי בכלל, אין בי כעס. יש לי עין אחרת, יש המון כאב ויש צער, אבל אין כעס ולא ייאוש. אלה שני דברים שאין לי אותם, ברוך ה'. הם לא באישיות שלי, לכן אני לא יכול לכתוב עליהם"⁵⁸. לעומת זאת, הרומן "ליצני החצר" מעלה גם פקפוקים ושאלות נוקבות בנוגע לנוכחותו של ה' בשואה ובכלל דרך הדמויות השונות. כך למשל עולה ברומן שאלה ביחס לגורלו של ליאו ריזנברג, הגמד ששרד את כל אימי השואה, והתרסק בתאונת רכבת טיפשית מיד לאחר השחרור (ליצני החצר, עמ' 54). מוטיב השאלה שראינו בפרק הקודם משאיר את האדם ותהיותו מול בוראו, כאשר האדם חש קטן אל מול צירופי המקרים המזעזעים שמזמן לו ה'. לאחר מותו של ואהן קורא הימלפרב בכעס ובייאוש:

יש אלפי שאלות שהייתי שואל לפני שנים, והיום כבר לא. אני כבר מסוגל להיות מאושר גם בלי שאדע איך ולמה גרעין נובט. [...] אני כבר לא צריך לשאול מי אמר לגור עיוור שזה עתה נולד איפה לחפש את חלב אמו. אני כבר לא שואל אפילו מדוע ברא את כל האומות ורק כמה מהן הכחיד, או מה קורה עם כל רגשותינו ומחשבותינו שהיו לנו בחיים, אחרי שאנחנו מתים וקוברים אותנו כמו שקברנו עכשיו את אדם ואהן. אני יכול לחיות בלי לדעת את כל זה. אבל מה שאני עדיין רוצה לדעת הוא, אם אנחנו באמת כמו הבובות הקטנות האלה שמותחים להן את הקפיץ והן רצות מעלה ומטה, לכאן ולכאן, מסתובבות עד שהקפיץ נגמר. וגם אם זה כך, לא איכפת לי מה אורך הקפיץ שלי. **אני רק רוצה לשאול דבר אחד. הייתי אומר לו: א-לוהים, תגיד לי פעם אחת בבירור מה טוב ומה רע (ליצני החצר, עמ' 139-140).**

שאלותיו של הימלפרב משקפות תהליך פסיכולוגי-מוסרי: משאלות חקר בתחום הטבע הוא עובר לשאול שאלות אוניברסליות-מוסריות. בהמשך ישנן גם שאלות בתחום האישי-רגשי, ולבסוף הוא מעלה שאלות הדנות בעצם קיומה של ההשגחה הפרטית. אך גל שאלותיו של הימלפרב מסתיים בשאלה מוסרית-מהותית העומדת בבסיס קיומו הערכי: "מה טוב ומה רע". בסופו של דבר נפשו של הימלפרב תרה אחר הסדר המוסרי התקין עלי אדמות, והוא מתקשה

ויזל מתאר מורכבות בחוויית התפילה: מצד אחד קושי רב לשאת תפילה במחנה אל מול הסבל הנורא והאכזריות המתחוללים לנגד עיניו, ומצד שני התפילה מתוארת כחוויה קיומית – "להיות חי" – את הפנים השונות של חוויית התפילה ראינו בשני הרומנים.

57 הרב ח' נבון, נאחו בסבך, מעלה אדומים תשס"ו, עמ' 80.

58 ע' לקס, "קטונת" – ראינו עם הרב חיים סבתו, "בשבע" 27.12.07, 27.12.07, נדלה ב-07.08.2013 מאתר ערוץ 7 – www.inn.co.il/Besheva/Article.aspx

לקבל את הרעיון שהקב"ה משגיח על הפרט גם במקרים הקשים ביותר. הימלפרב מפנה את תלונותיו למספר:

אם כל דבר בעולם הוא אצבע א-לוהים, כי אז גם מות אשתו של ואהן, והעובדה שואהן עצמו, שא-לוהים יודע מתי יצא קודם ממאה שערים, נמצא בדיוק בשוק מחנה יהודה ברגע הפיצוץ שפגע בו ובסוף הרג אותו, גם זה היה אצבע א-לוהים (שם, עמ' 142-143).

מכיוון שתחושת הספק המקננת באדם במישור המוסרי ובמישור הדתי היא ממאפייניה הבולטים של התרבות הפוסט מודרנית, חשוב לעיין במגמות השונות שמציגים הרומנים על רקע הלכי הרוח בעידן שבו אנו מצויים, ומתבטאים בין היתר בפרוזה.

תפיסת העולם הפוסט מודרנית החלה להתפתח בעולם המערבי כבר בשנות השישים של המאה העשרים, אך להווייה הישראלית היא חדרה רק בשנות השמונים. הפילוסוף הצרפתי ז'אן פרנסואה ליוטר תיאר את הפוסט מודרניזם כתקופה שבה איבדו הנרטיבים המרכזיים (כלומר, סיפורי העל המאחדים עמים או מעמדות) הרבה מתוקפם ומערכם. אגב כך הועם גם זוהרן של אמיתות יציבות (כלומר, לא יחסיות) רבות. החשיבה הפוסט מודרנית מתנערת מן האמת המוחלטת. משמעות האמת היחסית היא שאין כל נקודת שיפוט תקפה, ולכן האדם אינו יכול לשאוף לכך שהאמת שבה הוא מאמין תהיה תקפה בצורה כלשהי עבור אדם אחר. על פי תפיסה זו על כל אדם למצוא מכלול אמונות התקפות אך ורק לדידו, ואי אפשר להשליך כלל מוסרי כלשהו על פרט אחר.⁵⁹

ריקון הערכים מוצא את ביטויו במושג "סימולקרה", המשמש כאמצעי ביטוי ביקורתי לתיאור מציאות שהופר היחס בינה לבין ייצוגה, עד כדי כך שהמציאות הופכת לתחליף לעולם שאינו קיים, כהעתק ללא מקור. הסדר הסמיוטי החדש שנוצר הפר את היחס המתאם בין מסמן למסומן, בין ייצוג כלשהו לבין המציאות שאותה הוא אמור לייצג.⁶⁰ בהקשר דומה כתב פרננדו פסואה כי "מהותה של התרבות היא לתת לכל דבר שם שאינו מתאים לו, ולאחר מכן לחלום על התוצאה. ולאמיתו של דבר השם השגוי והחלום האמיתי יוצרים מציאות חדשה. האובייקט אכן הופך לאחר, כי אנו הופכים אותו לאחר. אנו מייצרים מציאותות".⁶¹

ב"ליצני החצר" התהיות הולכות ומתעצמות, והמספר חורג משאלת ההשגחה הפרטית אל שאלת הנהגת הקב"ה את עולמו כמשחק. השאלה נשאלת במלוא חריפותה:

ומה אם הוא מחזיק את כולנו רק לשם שעשוע? כמו בדחנים, כמו ליצנים בחצרו? בדיוק כמו הסרן קוהל האדיר? כך שאל מקס, ואני, אף-על-פי שהתנגדתי, לא ידעתי איך להרחיק, איך

59 ז"פ ליוטר, המצב הפוסט מודרני, תל אביב 2010.

60 ז' בודריאר, סימולקרות וסימולציה, תל אביב 2007, עמ' 80-81.

61 פ' פסואה, ספר האי-נחת, תל אביב 2000, עמ' 41. הרב אהרן ליכטנשטיין כתב דברים דומים על הספרות המודרנית, אך נראה שכוחם יפה גם לספרות הפוסט מודרנית: "הסכנה קיימת במיוחד לגבי התרבות המודרנית, אשר בה, הרבה יותר מאשר בעולם הקלאסי או בעולם של ימי-הביניים, אור וחושך משמשים בערבובייה. מה עוד, שחסרים תמורות, ותמימים לא תמיד תופסים מה מוגש להם. יראים ושלמים שהיו סולדים מפרק באוגוסטינוס או תומס מאקווינו בולעים בלא יודעים את איבסן או את ויטמן" (הרב ח' סבתו, מבקשי פניך: שיחות עם הרב אהרן ליכטנשטיין, תל אביב 2011, עמ' 164).

לעצור את מה שאיים לפתע שייפול עלי ויקבור אותי תחת כבדו. [...] והאין הוא – אם הוא קיים בכלל – אדון חיינו ומותנו במידה גדולה עוד יותר? (שם, עמ' 147).

שאלות אלה ממשיכות להטריד את מנוחתו של המספר: "מה אם כולנו רק ליצני-חצר, שמחזיקים אותם כדי לשעשע את האדון הכל-יכול על חיינו ומותנו?" (שם, עמ' 145). ניתן לראות בדימוי הקב"ה לשליט המשחק בברואיו לצורך הנאתו כפי שוואהן השתעשע בכדוריו, סימולקרה – דימוי המציג באופן מעוות את המציאות, את הנוכחות האלוקית ואת האופן שבו היא מניעה את ההיסטוריה. התמונה הנוצרת, כביכול הא-ל יושב במרום ומשחק עם ברואיו, מעלה גיחוך, והמספר אינו יכול להשלים אתה. השלמה כזו תביא לאבדן משמעות החיים ותוביל לתהומות הייאוש.

אמנם גם המספר ברומן "בואי הרוח" מקשה: "אי מדור בשמים נחתמה גזירתם / ומה סוד עקידתם ודתם?" (בואי הרוח, עמ' 80), אך השימוש במונחים "גזרה" ו"סוד" מרחיק את הבנת סיבתה של השואה מתודעת האדם אל עבר הנשגב מבינתו, מתוך כאב והשלמה גם יחד. מושג האלוקות אינו מתרוקן מתוכן חלילה מבחינת המספר, אלא הוא מניח שיש לדברים איזושהי סיבה, ועומד מאחוריהם היגיון אלוקי הרחוק מבינתו. הרב סולובייצ'ק כותב שהניסיון להבין את ההיגיון האלוקי דומה לניסיון לראות את יופיו של השטיח מצדו ההפוך:

כל זמן שהשגת האדם מצומצמת היא... ואין הוא רואה אלא קטעים בודדים בדרמה הקוסמית, אי אפשר לו לחדור לתוך... חביון הסבל... משל לאדם המסתכל בשטיח נהדר, מעשה הושב, מצדו השמאלי. האם הבטה כזו תהפך לחוויה אסתטית נשגבה? לפיכך, אין בידינו לתפוס את מסגרת החוויה הכול-כוללת, שרק בתוכה אפשר לגלות את תכניתה ומהותה של פעולת הקב"ה.⁶²

על פי הרב סולובייצ'ק, התגובה לסבל בשואה ולנסי תקומתה של מדינת ישראל צריכה להיות תרומה לביסוסה של המדינה במישור הפיזי והרוחני.

שתי היצירות מציגות שתי דרכים של התמודדות עם השואה ותגובה כלפיה. שתיהן מציגות הווי של אנשים בעלי עמדות ברורות ביחס לאמונה, לתורה ולמצוות, ועמדה זו מכתיבה את התהליכים שהם עוברים ואת תגובותיהם.

מגמתו המפורשת של הרב סולובייצ'ק, כהוגה דעות וכמנהיג קהילה, הייתה לחנך ולהנחות, לבנות ולתקן. נראה שגם הרב סבתו כותב מתוך מניעים דומים, ועל כן ברור שיצירותיו תשקפנה, ולו בעקיפין, את אותם ערכי האמונה בדרך התורה והמצוות ותיקון העולם מבחינה חברתית. לעומת זאת תמונת העולם של אביגדור דגן, כפי שהיא מובעת ברומן "ליצני החצר", שונה.

ברומן "ליצני החצר" נפרשת חוויה אקזיסטנציאליסטית המציעה לראות בבורא ישות אכזרית וגרוטסקית המשתעשעת בברואיה. זו עמדה נפשית שהמחבר מציג, והיא משקפת נאמנה את ההווי הפנימי של רבים מאוד. חוויה זו חותרת תחת עצם משמעות הקיום ומובילה לאבדן

האמונה.⁶³

אולי משום שקשה להישאר בחוויה מטלטלת זו, הרומן "ליצני החצר" מסתיים בהשגה מטאפיזית-אופטימית:

אי-שם, [...] תרנגול ראשון קרא ברכה ליום החדש שזה עתה נולד. [...] ולפני שהתעוררתי מהקסם והתאוששתי מן היופי העוצר נשימה של כל התמורות שהורשיתי לחזות בהן, הוא [...] וניכנס לתוך עיניי, ודרכן לכל אחת מכדוריות הדם הזורם בעורקיי. [...] וגם זאת הבינתי רק עכשיו – שכל כדורית של דם חשובה בדיוק כמו כוכבי הלכת [...] כולם, גם החטוטרות שעל גבי,⁶⁴ לכולם מקום, סיבה, מלאכה שיועדה להם, מטרה שנקבעה מראש. ידעתי שלעולם לא אדע – גם אם לעולם לא אהדל לשאול – מה מאחורי כל זה [...] אבל דבר אחד היה ברור לי אותו רגע: שכל כך הרבה יופי שאין לו שיעור לא יכול היה להיווצר בלי שתהיה לו מטרה. ואלה שהורשו לעמוד ולהתפעל מכל היופי הזה, לא יכלו להיברא רק לשם שעשוע בוראם. הם לא נועדו לשרת אותו כליצני-חצר. יותר מזה לא ידעתי, אבל את זה לפחות ידעתי (ליצני החצר, עמ' 148–149).

הרומן מסתיים באמירה מורכבת שניתן לפרשה כפשרה, ואחיזה מסוימת באמונה לאחר השאלות המטלטלות. השאלות והתלונות על הבורא תישאנה, אך לצדן תהיה הודאה על היופי, שגם הוא מאת הבורא.

סיום

כותרת הרומן "ליצני החצר" מייצגת ברובד הגלוי את חלקו הראשון של הרומן, המתאר את קורותיהם של ארבעת ליצני החצר בחצרו של סרן קוהל בשואה ואת הקורות אותם לאחר השואה. ברובד הסמוי הכותרת רומזת אל השאלות הקשות שהימלפרב מפנה כלפי הקב"ה.⁶⁵

63 לאבדן האמונה בעקבות השואה התייחס ישעיהו ליבוביץ: "לפני זמן מה שמעתי מפיו... איש רוח מהמדרגה הראשונה והמעורה בעולמה של היהדות, שבעקבות אושוויץ אבדה לו האמונה באלוקים. תגובתי הייתה: משמע שאתה מעולם לא האמנת באלוקים, אלא האמנת בעזרת אלוקים. והאמונה הזו היא באמת אכזבה. אלוקים לא עזר". כך גם הסביר ליבוביץ את התגלות ה' לאיוב מן הסערה: "עתה ראתה עינו של איוב א-ל-שא-לוהותו היא מהותו, ועולמו – כמות שהוא – הוא הוא השגחתו. השגחה זו מתגלמת במציאות הטבעית עצמה... הוא מבין שעליו להחליט אם לקבל עליו להאמין... לא למענו הוא – למען איוב – אלא רק משום היותו הא-ל... איוב הבין לבסוף שא-לוהים אינו ממלא תפקיד בעולם, אלא שתפקידו של האדם הוא להכיר את א-לוהים" (י' ליבוביץ, חמישה ספרי אמונה, ירושלים 1955, עמ' 25, 35–37).

64 דבורה סילברסטון-סיון ("ליצני החצר – נקודות לעיון", לעיל, הערה 22) רואה בחטוטרות של המספר מטונימיה לסבלו של העם היהודי, ובתוכו המספר, בשואה. כמו כן ראוי לציין שבדומה למספר ב"ליצני החצר", גם את המספר ב"בואי הרוח", שסבל משוננות בחברה, מאפיין מוטיב השתיקה. המספר ב"ליצני החצר" מתאר כיצד נוצרה החטוטרות שעל גבו לאחר לידתו: "אולי כבר אז למדתי לספוג את המכות בבואן ולשתוק" (ליצני החצר, עמ' 6). ב"בואי הרוח" המספר מתאר את השוני שחש בילדותו מחבורת הילדים שהייתה סביבו: "כל מה שראיתי בארץ באותם ימים מילא אותי בשאלות, אבל לא שאלתי אף אחד. [...] את חבורת הילדים של השכונה עניינו דברים אחרים בכלל" (בואי הרוח, עמ' 18–19). המספר מתאר את התחפושת הפשוטה שלו ואת שמחתו בה למרות תגובת החברה (שם, עמ' 15), וכן את משחקי הטיארות ואת הבנתו שלו אין חלק בהם (שם, עמ' 49–52).

65 שאלות אלה מתעצמות עם סיום הרומן: "...אז גם דבר כזה לא יכול היה לעצור את הכדורים הצבעוניים שלו, והיה עליהם להסתובב במסילותיהם כמו כוכבי הלכת ביקום שעליו מנצח להטוטר עוד יותר גדול, וגם הוא לא הפסיק

נמצא שכבר בשם הרומן נרמזו ההיבט ה"גורלי" של הרומן.

לעומת זאת השם שבחר סבתו לרומן משקף את הפן ה"ייעודי" בדמותו של פרקש. שם הרומן לקוח מחזון העצמות היבשות של יחזקאל: "וַיֹּאמֶר אֵלַי הַנְּבִיא אֶל הָרוּחַ הַנִּבֵּא בְּן אָדָם וְאָמַרְתָּ אֶל הָרוּחַ כֹּה אָמַר אֲ-דְנִי ה' מֵאַרְבַּע רוּחוֹת בְּאֵי הָרוּחַ וּפְחִי בְּהַרוּגִים הָאֵלֶּה וַיְחִיו" (יחזקאל לו, ט). בבחירה בפסוקים אלה מתוך חזון העצמות היבשות סבתו קושר את ייעודו הפרטי של פרקש עם ייעודו הלאומי של עם ישראל. כפי שראינו, קשר זה עולה ומשתקף מדמותו של פרקש לאורך כל הרומן, ואריק גלסנר אף מוצא בו את מבנה העומק של הרומן: "מדובר כאן בקול, שמלבד היכולת ההגונה שלו לספר סיפור, ספוג בהומניזם יהודי עמוק, הומניזם של אחריות הדדית ובזו משחרר להבדלי מעמד ומוצא. סבתו מעניק לנו תזכורת מהמורשת היהודית אוהבת האדם".⁶⁶ הרב סולובייצ'יק מתאר תהליך שבתחילתו האדם הפרטי כלוא ב"ברית הגורל" של חייו, אולם מתוך התעלות הנפש הוא פורץ את כלאו אל עבר ברית הייעוד של חיי האומה כולה:

מתוך תודעת האונס הגורלי והבדידות הנוראה כמקור יחדותו של העם נולדת מידת החסד... המפעילה את הקיבוץ הגורלי על ידי השתתפות בסבל ובפעולת עזרה. היהודי הבודד מוצא את נחמתו בהצטרפות הפעילה אל הכלל ועל ידי הפלת מחיצות-קיום מובדל והתחברות אל הזולת... שליחותה של מדינת ישראל היא לא חיסול בדידותה המיוחדת של כנסת ישראל... אלא העלאת עם-מחנה לדרגה עדה-גוי-קדוש והפיכת שיתוף גורל לשיתוף יעוד... קיום המיוסד על כריתת הברית של הר סיני... על ידו נהפך ה"עם"... ל"גוי קדוש", למדרגה הנעלה של עדה מוסרית-דתית.⁶⁷

לדברי הרב סולובייצ'יק, ברית הייעוד מכוונת את האדם להידמות לבוראו על ידי התעלות על עצמית, וחיי הייעוד הם חיים מכוונים, פרי דריכות הכרתית ובחירה חופשית. הרוח הנושבת ברומן "בואי הרוח" היא רוחה של תקומתם של האדם והעם מאימי השואה. רוח זו יונקת מברית סיני, מן האמונה ומן המחויבות לתורת ישראל.

כשעל אחד מהכדורים שלו רצחו מיליוני ילדים" (ליצני החצר, עמ' 138).

66 א' גלסנר, ביקורת על "בואי הרוח" (לעיל, הערה 20).

67 קול דודי דופק, עמ' 91, 104-105.

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 הלימודית 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 בהערות 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 הבבלי", 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 בוילן – 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, 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 בשיבה 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') אלחנן 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 ההרמנויטיים ועל היסודות ההגותיים של דרכו הפרשנית. כאן המקום להעיר כי ברור מלכתחילה שהיסודות ההרמנויטיים 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 ההרמנויטיקה של הרב לבין שיטות הרמנויטיות 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-קנטיניים. 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 ההרמנויטית של הגריד"ס אין כוונתי ליחס 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 הרמנויטית קוהרנטית, גם אם לא מוצהרת, ושגישה הרמנויטית זו מושרשת היטב ביסודות חשובים בהגותו של הגריד"ס. יש לציין כי לאחרונה נעשו ניסיונות מאת דוברי השיטה הבריסקאית לעמוד על יסודות הרמנויטיים של השיטה, עיין רא"ל, A. Lichtenstein, *Leaves of Faith*, Jersey City 2003, (להלן: עלי אמונה), עמ' 78–83; ח' נבון, "הלימוד הישבתי 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 להרמנויטיקה 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 ההרמנויטית 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 נגש הרב לעיני 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 הפרשנים 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: "מהי 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 הקושיה הזאת 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".

בתבונת 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: "וחזרה 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-הקראלי 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, מו 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, "מצוות 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 משובי 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 שימושו במושג הזה היום.

30 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 חווייה והמכניסה את החווייה 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 בהתמוזגות 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 מוגע 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 התמוזגות 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 איזר, 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 נכונותו 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 קונס 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 המבהיר 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 הנידונה 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 כמידה 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 הקרובים לכוונתו של הטקסט המיימוני, וכי 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, אחר"כ נגש אל דין המשנה וגדרה, אחר"כ אל דין הגמ' ויסודה ואחר"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 לדיני 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 ביטויי 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 – דינו. 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 לענייניו 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, נעין 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, ממושמת 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 מהלך 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 האזול", 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 והישובים 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.... חקירתי 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 הרד"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 כמובן 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', B.D.D. 6 (1998), pp. 49–57*; "גאולה לאומית או דתית: ניתוח רעיוני וחינוכי של מדרש", דרך אנדה 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"ם 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"ם), 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"ם 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 ונססה 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 אופנהימר, 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"1), "שכן לדברי הרב – הפורק עול הדעת האובייקטיבית מעל צוארו, סופו לקצץ בנטועות ולהחריב סדרי בראשית". אך בחשיבתו הדיאלקטית של הגריד"ם נועד מקום של כבוד לאותם הלכי הרוח עצמם כל עוד 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' שגי'א 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 לבצעם 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 ההרמנויטית 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" ההרמנויטית.⁸⁷ אין הגריד"ס רואה את הדגם המדעי או את הדגם ההרמנויטי ככלים מספיקים להבנת המציאות, ולדידו הבנה מלאה מושרשת בצירופם אהדדי של מרכיבים משני הדגמים. אשר על-כן גישתו ההרמנויטית של הרב מכילה הן את המומנט האינטואיטיבי של תפיסת המכלול והן את הקונסטרוקציה הקונצפטואלית. לפיכך נכון לומר שגישתו ההרמנויטית 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 ההרמנויטית, שכן אפשר לכלול זאת בדגם האפיסטמולוגי המדעי המשמש יסוד גם לחשיבה הלמדנית. אך נראה שתרומתה של המורשת ההרמנויטית 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 הרמנויטית 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 ההרמנויטית של הגריד"ס לבין הגותם של הרמנויטיקנים חשובים כגון דילתי וגאגאמר, עיין: א' הולצר, "התאוריה ההרמנויטית 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 לביטוי 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 הנהגין;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' רנג, 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 "עיבור 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 ביישבו 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 במרכז 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 להגדרת המהותיות 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 אם נראה 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 שנתרמו 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 מופרזת 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 בכתביו 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; *A. Besdin, Reflections of the Rav*, Jerusalem 1979, pp. 146–147; ע"ע רוונק, פילוסופיה, עמ' 278; ד' שין, "המדע והתודעה הדתית בהגותו של הרב סלובייצ'יק", בתוך: א' שגיא (עורך), אמונה במונים משתנים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 310–313; רא"ק, עמ' 87 הע' 79; ציגלר, מלכות וענוה, עמ' 79.

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"אקסטרנינו" (extrinsic) עם מחקר ספרותי "אינטרנינו" (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 רוברט 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 – וזוהו 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, וגישה 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 הגילוי 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 גילוי 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 חוויית 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 ברצונו 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 נכון, 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 דינו 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 לצייץ 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 שנשמש אותם.

126 רוזנק, פילוסופיה, עמ' 285. אף ר"א"ל, הנוטה לקרב מאוד את דרכו של הגריד"ס לדרכי קודמיו, מצייץ 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, ומעיינינו 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 שמגמה 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.

"זיכרון ליום ראשון"

בין אנדרטת פורצי הדרך לאנדרטת הבקעה

כמחוזות זיכרון

מאירה שרעבי

מבוא

אחת מן האנדרטאות הממלכתיות הראשונות אשר הוקמו בידי המחלקה להנצחת החייל היא הגלעד לפורצי הדרך לירושלים. נראה שזו גם אחת האנדרטאות בעלות סיפור ההקמה המרתק ביותר, סיפור של הנצחה וניסיון המשכיות אשר נמשך עד ימינו אנו.

אנדרטת פורצי הדרך לירושלים ממוקמת 15 קילומטרים מירושלים, לצפונה של כביש ירושלים - תל אביב. היא הוקמה בשנת 1967, על פי תכניתה של הפסלת נעמי הנריק. מתוך שלל האנדרטאות הקיימות בישראל נבחרה לצורך מחקר זה אנדרטה נוספת בעלת סיפור היסטורי, עיצוב ומיקום שונים לגמרי. זוהי אנדרטת הבקעה, והיא הוקמה בשנת 1972 ביזמתו של האלוף רחבעם זאבי ובפיסולו של יגאל תומרקין. במאמר זה אנתח את שתי האנדרטאות הללו מן ההיבט הארכיטקטוני, הרכב החומרים והמיקום שלהן, בזיקה לסיפור ההיסטורי שהן באות להנציח. לבסוף אשווה ביניהן, בניסיון לבחון האם הן אכן מצליחות לשמש כמחוזות זיכרון.

נושא ההנצחה והזיכרון הנו רחב וטעון ונידון רבות במחקרים שונים ברחבי העולם, ובמידה רבה במיוחד במחקרים ישראליים. בארצנו למודת הקרבות צרות חדשות עלולות להשכיח את הישגות, על כן יש בה חשיבות מיוחדת לכינון תרבות זיכרון כחלק מן הזהות הקולקטיבית. מחקר זה לא בא לחדש אלא רק ללמוד מעט מתוך מחקרים קודמים כדי לנסות ולהבין האם באה ההנצחה לידי ביטוי בגלעד לפורצי הדרך לירושלים, וכיצד. מטרת המחקר הנה לבחון האם האנדרטאות הללו, על ביטוייהן החזותיים השונים, מצליחות בסופו של דבר לשמש מחוזות הנצחה וזיכרון לקרבות וללוחמים שנפלו במקומות אלו. הנחת היסוד שעמה התחיל המחקר היא שאכן בחירת המיקום, החומרים והמבנה של האנדרטה באים לעצב זיכרון היסטורי.

כדי לחקור את הנושא יובא תחילה ובקצרה הסיפור ההיסטורי שאנדרטת פורצי הדרך באה להנציח – הקרבות לפריצת הדרך לירושלים במלחמת העצמאות. חלק זה יהיה מבוסס על ספרים ומאמרים העוסקים במערכה על הדרך לירושלים. בשלב הבא יסקרו תרבות ההנצחה והזיכרון בישראל על פי מחקרים שונים כדי להבין מה מקומה של האנדרטה כמכוננת זיכרון קולקטיבי. בהמשך תובא סקירה היסטורית של ההנצחה בישראל אשר תסייע בהבנת מקומה של אנדרטה זו בין מחוזות זיכרון שונים. לאחר היכרות זו עם כל הנושאים הרלוונטיים יוצג ניתוח

של אנדרטת פורצי הדרך עצמה, הן בהקשר ההיסטורי של סיפור הקמתה והן בחקירת דימוייה החזותיים. כסיכום לחלק זה ייערך ניסיון להסיק האם האנדרטה אכן ממלאת את ייעודה כמחוז זיכרון והנצחה.

לאחר מכן יובא ניתוח דומה של אנדרטת הבקעה: יוצג הסיפור ההיסטורי שהיא באה להנציח, יסופר סיפור הקמתה, יתוארו דימוייה החזותיים, ולאחר מכן יוסק האם היא משמשת מחוז זיכרון, ובמה.

לבסוף תיערך השוואה בין שתי האנדרטאות ויבחן, דרך הנגדתן, האם הן מצליחות להנציח ולהעביר לדורות הבאים את סיפורי הגבורה של הנופלים, וכיצד.

לפיכך, שיטת המחקר במאמר זה הנה שילוב של היסטוריה, אמנות והגות, ואלה כולם משקפים יחד את התרבות הישראלית המתהווה מאז הקרבות על פריצת הדרך לירושלים ולפניהם, ועד לימינו אנו.

הסיפור ההיסטורי: הניסיונות לפריצת הדרך לירושלים במלחמת השחרור

"המלחמה על ירושלים היא מלחמה על ארץ ישראל",¹ הכריז דוד בן גוריון באוזני שרי ממשלתו בעת ההפוגה הראשונה במערכה על ירושלים במלחמת השחרור. בנוסף לחשיבותה הייתה המערכה על ירושלים ועל הדרך אליה אחת הקשות במלחמת העצמאות. המערכה ניטשה לא רק על הדרך לירושלים, אלא גם על קו המים מראש העין אל העיר.

ערב מלחמת העצמאות, בסוף שנת 1947, חיו בירושלים כ-100,000 יהודים. קיומם היה תלוי באספקת מים, מצרכי מזון ודלק מהשפלה, ורק דרך אחת קישרה ביניהן. הערבים ריכזו אפוא כוח רב כדי לנתק את עורק התחבורה לעיר, בהעריכם כי אם יתמידו במאבקם תוכרע ירושלים העברית במצור. לאורך הדרך מתל אביב היו יישובים ערביים רבים, והדבר הקשה על השימוש בה. אמנם אפשר היה למצוא בשפלת החוף דרכי עקיפין, אך לקטע לטרון - שער הגיא - ירושלים לא הייתה חלופה עד להפוגה הראשונה.²

בתחילת הלחימה ירו הערבים על התחבורה העוברת בכביש מהרכסים שבצדי הדרך. עם הזמן הלך המצב והחמיר משהחלו הערבים להניח מחסומי אבנים על הכביש, לארוב על הרכסים, להמטיר אש על כלי הרכב ונוסעיהם, לבזוז כל רכב שנתקע ולהעלות אותו באש. מאז החלה התחבורה העברית לנוע בשיירות חמושות. לעתים נתפסו משלטים בצד הדרך כדי לאבטח את המעבר. כדי לצמצם את הסכנה שוריינו אוטובוסים ותאי הנהגים של המשאיות, ולרשות המלווים הועמדו משוריינים תוצרת בית ("סנדוויצ'ים" - על שם שריונם שהיה שני לוחות פלדה וביניהם לוח עץ). למרות כל אלו היה המעבר כרוך בקשיים ותבע קרבנות רבים. בסוף חודש מארס 1948 הצליחו הערבים להשבית את התחבורה ולנתק את הכביש. ירושלים הייתה נתונה במצור. בן גוריון הכריע שחייבים לעשות את המאמץ הראשון בהיקף מערכתי כדי לפתוח את הכביש ולאבטחו.

1 ד' בן גוריון, בהילחם ישראל, תל אביב תשי"א, עמ' 130 (דברים שנאמרו בממשלה ב-16 ביוני 1948).

2 א' שמיר (עורכת), גלעד: אנדרטות לנופלים במערכות ישראל, תל אביב תשמ"ט-תשנ"א, עמ' 56.

"מבצע נחשון" (5–15 באפריל 1948) נקרא על שם ראשוניות המבצע ופריצת הדרך שבו.³ מטרת המבצע שה"הגנה" לקחה על עצמה הייתה להשתלט על הכפרים החולשים על הדרך לירושלים, החזקה בשטח ואבטחת מעבר השיירות.⁴ המבצע עצמו החל בליל 5–6 באפריל. הכוחות כבשו כפרים ותפסו משלטים לאורך הדרך עד נוה אילן, ובעקבותיהם נעה שיירה בת 60 מכוניות והגיעה לירושלים בבוקר ה-6 באפריל. בימים הבאים התחוללו קרבות על הקסטל, והדרך לעיר נפתחה שוב. עד 15 באפריל עלו לירושלים כמה שיירות, והאספקה שהביאו שיפרה את כוח עמידתה של העיר. כוחות "נחשון" פוזרו וחזרו ליחידותיהם.

"מבצע הראל" (15–21 באפריל 1948). עם פיזור כוחות "נחשון" נשארה האחריות לדרך בידי הפלמ"ח. כוחותיו אורגנו כחטיבת "הראל" ועליה הוטלה האחריות להעברת השיירות. במשך ימי המבצע נתפסו משלטים לאורך הדרך, ושיירות של 250–300 מכוניות עלו לירושלים. בשיירה האחרונה, ב-20 באפריל, עלה בן גוריון לירושלים, על אף הפצרותיהם של אנשי המטכ"ל לבל יעלה, וטעמם – "כי אין לדעת אימתי תוכל לחזור".⁵ ואכן, מצבה של העיר הוחמר בימים אלו, וכוחות "הראל" נאלצו להפסיק את המבצע ולעלות לירושלים. הדרך נחסמה שוב.

"מבצע מכבי" (8–18 במאי 1948) הוטל על חטיבת "הראל" בסיוע גדוד מחטיבת "גבעתי". כוחות "גבעתי" תפסו את המשלטים מחולדה עד אזור לטרון, וכוחות "הראל" תפסו את המשלטים שמצפון לכביש, באזור שער הגיא. במשך שלושה ימים ניהלו כוחות "הראל" קרב קשה על בית מחסיר (כיום בית מאיר) ומשלט "המסרק", עד שהצליחו לכבשם. בקרב זה סבלה "הראל" אבדות, ולא היה בכוחה להמשיך ולחבור אל לוחמי "גבעתי".

ב-12 במאי נעשה ניסיון להעביר שיירה לירושלים בליווי צמוד, אך הוא נכשל. ב-13 במאי תקפו כוחות קאוק'גי את כוחות "גבעתי", ואלה נאלצו לסגת. באותו יום עמדו גם כוחות "הראל" בהתקפות אויב כבדות. ב-14 במאי (יום הכרזת העצמאות) תוגברו כוחות "גבעתי" והוטל עליהם לכבוש את אזור לטרון ולפרוץ את הדרך לירושלים. הם החלו בכיבוש כפרי האזור, אך עקב פלישת הכוחות המצריים לארץ ב-15 במאי הוזעק עיקר כוח "גבעתי" דרומה לבלימת הפלישה, ומבצע "מכבי" הופסק.

בליל 15–16 במאי נכבשו הכפרים לטרון ודיר איוב ללילה אחד כדי להעביר שיירה. רק כעבור שני לילות הועברה שיירה לירושלים. זו הייתה השיירה האחרונה שהגיעה לעיר עד לפתיחת "דרך בורמה". ב-18 במאי נכנסו כוחות הלגיון לטרון, והכביש נחסם שוב.

פלישת הלגיון הירדני החמירה את מצבה של ירושלים. הדרך אליה הייתה מנותקת, והעיר עצמה עמדה מול התקפות קשות והייתה זקוקה לתגבורת, תחמושת ואספקת מזון. משום כך היה צורך חיוני בפריצת הדרך בקטע שבו נחסמה – באזור לטרון. ב-25 במאי וב-30 במאי נערכו המבצעים "בן נון א'" ו"בן נון ב'" כדי להשתלט על איזור לטרון, אך כוחותינו לא הצליחו

3 א' אורן, "המערכה על ירושלים ועל הדרך אליה והכרעתה במלחמת העצמאות", בתוך: ח' לבסקי (עורכת), ירושלים בתודעה ובעשייה הציונית, ירושלים תשמ"ט, עמ' 341.

4 שמיר, שם.

5 ד' בן גוריון, יומן המלחמה – מלחמת העצמאות, תש"ח-תש"ט, ג' ריבלין וא' אורן (עורכים), כרך ב, תל אביב 1983, עמ' 533–534.

לעקור את האויב מהשטח, והדרך נותרה חסומה. בעת הקרבות נכבשו הכפרים בית ג'יז ובית סוסין שבשפלת יהודה, וכך נמצא בידי צה"ל שטח רצוף מחולדה ועד לכביש הר טוב – שער הגיא. מכביש זה עלתה דרך עפר לבית מחסיר וממנה לסארים שעל הכביש לירושלים, במוצא שער הגיא. בשטח אותר תוואי והוחל בסלילת הדרך אשר נקראה מאז "דרך בורמה". כל עבודות הכשרת הדרך נעשו ממש "מתחת לאפו" של הלגיון שישב כמערך לטרון.

למרות קיומה של "דרך בורמה" ייחס בן גוריון משמעות רבה לשליטה ב"דרך המלך" לירושלים ובמערכת אספקת המים לעיר – הצינור מראש העין דרך לוד-רמלה-לטרון, ולכן הוחלט לתקוף פעם נוספת את מערך לטרון. כן היה צורך לרתק את הלגיון למתחם, כדי שלא ינקוט יזמה ויפריע לסלילת הדרך או יעביר כוחות לגזרת ירושלים. ההתקפה השלישית על לטרון כונתה "מבצע יורם" ונערכה בליל 8–9 ביוני. בשל טעות בזיהוי היעדים שובשה ההתקפה, וכוחותינו נאלצו לסגת.

עם כניסתה של ההפוגה הראשונה (11 ביוני – 6 ביולי 1948) לתוקפה הייתה "דרך בורמה" לעובדה קיימת, אך ירושלים עדיין הייתה נתונה במחסור במזון ובמים. על אף מאמציו של ברנדוט לדאוג להזרמת מים מראש העין בעת ההפוגה, הספיק קאוק'גי לעצור את הזרמתם לפני שיצא עם צבאו ממרכז הארץ.⁶ ביומו הוא כתב שציווה לסגור את הברזים בראש העין כדי להביא על יהודי ירושלים "inevitable destruction" – חורבן בלתי נמנע.⁷

מתוך הערכה שבתום ההפוגה יגביר הלגיון את לחצו על ירושלים העברית וינתק את הפרוזדור הצר המוליך אליה (אשר רוחבו הגיע לכדי קילומטר אחד בלבד באזור מסילת ציון שמדרום לשער הגיא) הגיע המטה הכללי למסקנה שאין לישראל ברירה אלא להקדים ולתקוף לפני שיתקפו צבאות ערב.

"מבצע דני" (9–18 ביולי) ב"קרבות עשרת הימים" היה המאמץ העיקרי שעשתה מדינת ישראל ברגע שהסתיימה ההפוגה. זו הייתה הפעם הראשונה שמדינת ישראל עברה ממגננה למתקפה אסטרטגית יזומה, ומערכה זו תוכננה בהיקף ללא תקדים. במהלך המבצע הצליחה חטיבת "אלכסנדרוני" לתפוס את המשאבה הראשית של ראש העין ואת כל תחנות השאיבה בדרך לירושלים, פרט למשאבת לטרון. במקביל הצליחו כוחותינו להרחיב את ה"פרוזדור" לירושלים, אך שתי התקפות נוספות על לטרון נכשלו, והמקום נשאר בידי ירדן עד מלחמת ששת הימים.

במהלך ההפוגה השנייה ניסתה ישראל להמשיך בלחץ על לטרון כדי לאלץ את הלגיון לפתוח מחדש את "דרך המלך" לירושלים, וכן לפתוח את צינור המים, כלומר לאפשר את הפעלתה של משאבת לטרון. ב-12 באוגוסט פוצצו כוחות הלגיון את המשאבה.

פיצוץ המשאבה לא הצמיא את ירושלים משום שכבר במהלך ההפוגה הראשונה הוחל במפעל "השילוח": הנחה חשאית של צינור צר (בקוטר 6 אינץ') לאורך "דרך בורמה" אשר העלה מים לבירה כבר החל מה-1 באוגוסט. עם זאת, מנהיגי המדינה הצעירה ידעו שאם רוצים

6 אורן, המערכה על ירושלים (לעיל, הערה 3), עמ' 341.

7 יומו התפרסם בכתב העת 13–12, pp. (Autumn 1972), Vol. 11, No. 1, *Journal of Palestine Studies*. כתב העת יצא לאור מטעם אש"ף בביירות.

שירושלים תהיה עיר ואם בישראל ובירת המדינה, אי אפשר לספק לתושביה מים בצמצום, וכן יש לדאוג ליישובי הפרוזדור העולה אליה. כך אמנם בוצעו שני מפעלים גדולים בעת ההפוגה השנייה: סלילת "כביש הגבורה" המתחבר לכביש שער הגיא ולכביש כסלא-צובא, והנחת קו מים בקוטר 24 אינץ' לאורכו. "כביש הגבורה" נחנך ב-7 בדצמבר 1948, ועד מלחמת ששת הימים היה הדרך הראשית לירושלים.

תרבות הזיכרון וההנצחה

בעת הדיון בזיכרון יש להבחין בין זיכרון אינדיבידואלי של חבר או בן משפחה לבין זיכרון קולקטיבי שהוא זיכרון לאומי של רעיון כללי – שיש לעמול כדי ליצור אותו. הנצחת נופלים היא תערובת, נפיצה לפעמים, של זיכרון אישי, זיכרון משפחתי, זיכרון של חברים, זיכרון לאומי ועוד.⁸ זיכרון הוא אבן יסוד של זהות קולקטיבית – הוא יוצר עניין משותף ומאחד בתוך קבוצת אנשים מסוימת, ועם זאת הוא מעורר תחושה של המשכיות בזמן, רציפות ושותפות גורל.⁹

בהתייחסה למושג "הנצחה" כתבה עמיה ליבליך: "[...] במילה החזקה 'הנצחה', המבטאת בתוכה משאלה בלתי אפשרית למעשה, להפוך את הבר-חלוף לנצחי".¹⁰ מתנתיה מייזל מבחין בין ההיסטוריה כעיסוק תודעתי, המחליץ מן העבר את מה שדרוש להווה, לבין פעולות הנצחה המכוונות אל העתיד אשר הן פעילויות תודעיות המנסות לקבוע על פי אילו ערכים תראה חברת העתיד את עברה.¹¹

אילנה שמיר מגדירה את מושג הנצחה: "ציון אנשים ואירועים המפקיעים אותם מרשות הפרט ומעבירים אותם לרשות הרבים. מטרתה יצירת קהילת זכרון".¹² מטרת הנצחה היא ליצור קהילת זיכרון ולגרום לכך שאלה שאינם עוד אתנו יישמרו כעדות לדורות הבאים ויהיו מרכיב קבוע בזיכרון הקולקטיבי. להנצחה, טוענת שמיר, דרכים מגוונות, ובהן: הוצאה לאור של ספרות זיכרון, מתן שמות למקומות בעקבות אירועים שהתרחשו בהם או אנשים הקשורים בהם, הקמת מבנים ובתי "יד לבנים", הצבת אנדרטות ועוד.

זוהו טאובר וחנה טל מור מסבירות שמחוזות זיכרון נוצרים וחיים מתוך התחושה שאין זיכרון ספונטני, ועל כן יש ליצור אותו באופנים שונים כמו מוזאוניום, ימי זיכרון, טקסים, אנדרטות ועוד, שאלמלא כן הייתה ההיסטוריה מוחה מחוזות אלה. ההיסטוריה נוטלת את הזיכרונות, לעתים מעוותת ומשנה אותם, ובדרך זו הם נעשים מחוזות של זיכרון. הזיקה בין הזיכרון להיסטוריה, פעולה הדדית שבעקבותיה הם מגדירים זה את זה, היא זו שמכוננת את מחוז הזיכרון. מחוזות

8 בכתיבת פרק זה נעזרתי בעבודתן של זיוה טאובר וחנה טל מור "אנדרטת עז 77 כמחוז זיכרון", מכללת אורנים תשס"ו. העבודה נכתבה כסיכום לקורס "הוראת אמנות בראייה רב תחומית: כינונה של תרבות חזונית לאומית" של ד"ר יעל גילעת, במסגרת לימודי תואר שני במכללת אורנים תשס"ז.

9 מ' עזריהו, "מקומה של תרבות הזיכרון בעיצוב זהות קולקטיבית", בתוך: ו' יערי ו' אורן (עורכים), הנצחה וזיכרון – בין פרטי ללאומי, תל אביב תשס"ב, עמ' 31–35.

10 ע' ליבליך, "זיכרון, שכול וזמן", בתוך: א' שמיר (עורכת), הנצחה וזכרון, תל אביב 2000, עמ' 21.

11 מ' מייזל, "מבוא וכמה הערות על הנצחה", בתוך: א' שמיר ו' מייזל (עורכים), דפוסים של הנצחה, תל אביב 2000, עמ' 7–10.

12 א' שמיר, "סוכני הנצחה בתרבות הזיכרון הישראלית", בתוך: שמיר ומייזל, דפוסים של הנצחה, שם, עמ' 77.

הזיכרון כמוזאונים ואנדרטות מופעלים על ידי היגיון ה"הפצון": שימוש באובייקטים כמייצרי נרטיב.¹³

לטענת פייר נורה, "קיומו העיקרי של מחוז הזיכרון הוא לעצור את הזמן, להשעות את עבודת השכחה, לקבוע מצב עניינים מסוים, להעניק למוות חיי אלמוות..."¹⁴.

יעל גילעת מסבירה כי "אנדרטאות הן סימנים במרחב התרבותי, שתפקידן החברתי – כינון הזכרון הקולקטיבי וטיפוחו – לאפשר יצירת זיקה בין מיתוס והיסטוריה. זיקה זו מגולמת בטקסים המתקיימים לידה אשר 'מחיים' את האנדרטה מחדש פעם אחר פעם. טקס חוזר אינו רק אזכור של אירוע אלא מעבר לזמן מיתי."¹⁵

האנדרטה – הפיכת הכאב והשכול למיתוזציה – שייכת להוויה חילונית המבוססת על שפה אמנותית. פסל הופך לאנדרטה רק לאחר שהוא מתופעל כאנדרטה, על פי הריטואלים שבהם קהילות הזיכרון מחיות אותה ומכוחם.¹⁶

גדעון עפרת מגדיר אנדרטה כפסל המקוים על ידי "זמן אנדרטה", שיבה נצחית למה שהאנדרטה מזכירה, נותן משמעות למקום. לאנדרטה המוקמת במקום פיזי מסוים יש חיבור חזק לאותו המקום, לאדמה.¹⁷

ג'יי וינטר, בחקרו את האנדרטות באירופה כמשקפות את הזיכרון הקולקטיבי של מלחמת העולם, טוען כי ברוב האנדרטות אנו עדים לשני סוגי דימויים: הצגת גבורה וחיורף נפש המראה שהמלחמה היא למען דבר אצילי ומרומם, ומנגד – ביטויים של עצב המדגישים שהמלחמה היא אירוע טרגי ועצוב. האיזון בין הדימויים משתנה ממקום למקום.¹⁸

רוב האנדרטות הן נעדרות סמליות קיצונית. מזמיני היצירה והאמנים כאחד נמנעים מביטויים של חדות קרב וצהלת ניצחון, או מהצגה קיצונית של הרועים ופצועים. כך מופיעים מוטיבים של צער בסמלים או בכתובות המדגישים ערכים לאומיים, וסמלי ניצחון מלווים מוטיבים של אבל. האנדרטה נועדה, אפוא, לשרת מטרה כפולה, פרטית וציבורית: לנחם את משפחות הנופלים, לסייע להן להתמודד עם השכול, ובה בעת לחנך לגבורה ולהקרבה.

ההיסטוריה של הנצחה בישראל מלפני קום המדינה ועד ימינו

הנצחת זכר חיילים שנפלו במלחמות היא תופעה נפוצה שראשיתה בעולם המערבי במאה ה-19, והיא התבססה והתעצמה לאחר מלחמת העולם הראשונה.¹⁹ מצבות זיכרון לנופלים באנגליה, בגרמניה ובצרפת (שבה הוצבו כ-38,000 אנדרטות!) הוקמו בידי רשות לאומית או מקומית, גם

13 טאובר וטל מור, אנדרטת עז 77 (לעיל, הערה 8), עמ' 2.

14 פ' נורה, "בין זיכרון להיסטוריה – מחוזות הזיכרון", זמנים, 45 (1993), עמ' 16.

15 ההגדרה מצוטטת מתוך מאמרה של גילעת "אומנים כותבים מחדש את המיתוס: אנדרטת אלכסנדר זייד והיצירות שבאו בעקבותיה", באתר אורנים, <http://www.ornim.ac.il>, בקורס "הוראת אמנות בראייה רב תחומית".

16 טאובר וטל מור, שם, עמ' 2.

17 טאובר וטל מור, שם, עמ' 3.

18 J. Winter, *Sites of Memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History*, Cambridge 1995, p. 85

19 פרק זה מבוסס על סקירתה של אילנה שמיר במאמרה "אנדרטאות בישראל: דברי מבוא", אריאל, 171-172 (תשס"ה), עמ' 134-139.

כאשר היוזמים היו ארגוני חיילים משוחררים. הן הוצבו במקומות ציבוריים והיו לסמלים לאומיים. האנדרטות בישראל הוקמו בעקבות אירועים מרכזיים: ה"מאורעות", מלחמת העולם השנייה, המאבק בבריטים, מלחמת העצמאות, פעולות התגמול ומערכת סיני, מלחמת ההתשה, מלחמת ששת הימים ומלחמת יום הכיפורים. חיילים שנפלו בפעולות צבאיות בעת אימונים ובתאונות מונצחים אף הם באנדרטות.

האנדרטות הראשונות הוקמו בארץ בתחילת שנות העשרים של המאה הקודמת, והן תופעה אופיינית לחברה מתהווה. מקימהן היו בעיקר ארגונים, כגון הסתדרות העובדים והוועד הלאומי (אנדרטות תל חי וחולדה) וארגונים אחרים, כמו אגודת השומרים (בבן שמון). הן הוקמו בכספי תרומות או הקצבות, ולעתים רחוקות בסיוע משפחות המקורבות לנופלים (כדוגמת משפחת זייד).

כל האנדרטות לנופלים במלחמת העולם השנייה ובמאבק נגד הבריטים הוקמו לאחר קום המדינה, במסגרת פעולות הנצחה רשמיות, או נתמכו בידי ארגונים מוסדיים (אנדרטת כ"ג יורדי הסירה בהר הרצל). יזמים אחרים היו ארגוני חיילים משוחררים, עמותה להנצחת "צנחני ההצלה" וארגון יוצאי לח"י (להרוגי פיצוץ בתי המלאכה של הרכבת ב-1946). עם זאת, ממלחמת העצמאות ואילך הניעו את מלאכת ההנצחה קבוצות המקורבות לנופלים – בני משפחה והורים, חברים ליחידה הלוחמת ולהשקפות העולם – גם אם ההנצחה עצמה נעשתה בידי הממסד. דוגמה אופיינית למגמה זו היא הוריהם של הרוגי "ליל הגשרים" ב-1946 באכזיב שפעלו משנת 1949 להקמת אנדרטה לבניהם.

ככלל, היחידה להנצחת החייל הקימה אנדרטות ספורות בלבד ביזמתה או על פי המלצת המועצה הציבורית להנצחה, ומלאכת השלמתן נמשכה שנים רבות. רוב האנדרטות הן כלליות, ללא שמות, כגון: הגלעד לפורצי הדרך לירושלים בצומת הגבורה מ-1949; אנדרטת הפורצים במעלה שער הגיא מ-1967, שהקמתה התעכבה יותר מ-15 שנה; אנדרטות בבתי עלמין (באתר הקרב בנבי יושע – 1959) ועוד.

התארגנות ממוסדת להקמת אנדרטות לחללי מלחמת העצמאות נעשתה בעיקר ביזמת רשויות מקומיות, כפריות ועירוניות, והנהלות של בתי ספר (במיוחד בתי ספר חקלאיים-פנימייתיים, כגון כדורי ומקווה ישראל). ממקומות אלה יצאו אנשים למלחמה ונפלו בה. לעתים הונעו המקימים על ידי משפחות הנופלים או חבריהם. התופעה בלטה במיוחד בקיבוצים, במושבים ובשכונות עירוניות. האנדרטה ביד מרדכי הוקמה ביזמת הקיבוץ בשיתוף עם עמותה שביקשה לשלב את האחיה העיקשת במקום עם מרד גטו ורשה.

בשנות החמישים עוצב נוף האנדרטות של חללי מלחמת העצמאות, אולם חבריהם של הנופלים הוסיפו להקים אנדרטות שנים רבות אחר כך, כמו אנדרטת חטיבת יפתח בנגב ב-1968 ואנדרטת אלכסנדרוני בנתניה ב-1992. אנדרטות ליישובים שחרבו במלחמה, כגון יישובי גוש עציון, הן תופעה מאוחרת, בדומה למגמות שרווחו ברשויות מקומיות להדגיש זיכרון היסטורי מקומי באמצעות אנדרטות. מלחמת העצמאות צוינה גם באנדרטות שבמרכזן כלי נשק, כמו רכבים משוריינים שנותרו בשטח והיו לאנדרטות, או מרגמות ותותחים היסטוריים (הטנק הסורי בדגניה, כלי הרכב בשער הגיא). לאנדרטות שבמרכזן כלי נשק היה יעד חינוכי: להציב במקומות

שבהם התיישבו עולים חדשים כדי שילמדו על תולדות המקום במלחמה ולהדגיש את דלות נשקם של הלוחמים.

בעקבות הניצחון במלחמת ששת הימים ותחושת האופוריה שחולל אפשר היה לצפות להקמת אנדרטות ניצחון ממלכתיות. אולם למעשה הונצחו רוב החללים באנדרטות שלא עמד מאחוריהן גוף ממסדי. אנדרטות ספונטניות הוקמו בידי חבריהם של הנופלים בעיצומם של הקרבות, חרף העובדה שפקודת מטכ"ל קובעת שיש להציב אנדרטות בתיאום עם רשויות ההנצחה. גם שנים אחדות לאחר מלחמת ששת הימים הוסיפו חברים ומפקדים להציב אנדרטות במקומות שהיו ציוני דרך בקרבות.

הרעיון להקים בעיר העתיקה בירושלים אנדרטה גדולה ומפוארת לנופלים בקרבות, בין השאר כדי למנוע הנצחות פרטיות וספונטניות, לא התקבל. בירושלים ובסביבותיה הוקמו גלעדים רבים. אתר ההנצחה בגבעת התחמושת ראשיתו ביזמת אב שכול אשר סחף אחריו את העירייה, את משרד הביטחון וקבוצות חברים והורים, והניעם ליצור מקום הנצחה ומורשת ולהעניק לו משמעויות היסטוריות ולאומיות. דפוס הנצחה שונה בתפיסתו מוצא את ביטויו באנדרטות אחרות, כגון זו של תומרקין בבקעת הירדן (1972) לזכר עשרות חללי הבקעה במלחמת ההתשה ולאחריה. שלא כאנדרטות אחרות המתניידות בפשטותן, זוהי אנדרטה מונומנטלית בתפיסתה ובממדיה והיא מייצגת מסר פוליטי מופגן, בבחינת "אנחנו כאן", וכמוהו אנדרטת אוגדת הפלדה שהוקמה בפתחת רפיח ולאחר פינוי סיני הוקמה מחדש בפתחת שלום.

מלחמת יום הכיפורים לא שינתה את דפוס ההנצחה לנופלים באמצעות אנדרטות. מצבות זיכרון רבות הוקמו בשדות הקרב בגולן ובהרמון באורח ספונטני ממש עם תום הקרבות או זמן קצר אחריהם. הן הוקמו בידי חברים לנשק, ידידים ובני משפחה. בלטו בהיקפן יזמות פרטיות ומשפחתיות להקמת אנדרטות לנופל יחיד או לקבוצת נופלים מצומצמת. מלחמה זו סחפה יותר מאשר בעבר בני משפחה רבים למלאכת ההנצחה.

מלחמת יום הכיפורים האיצה את תהליכי ההקמה של אתרי הנצחה כלליים, צבאיים ואזרחיים, ואת הפיכתן של אנדרטות קודמות לכלליות. החידוש בעניין זה ניכר במיוחד באתרים הצבאיים. פעילותם הנמרצת של מפקדים בכירים שפרשו מצה"ל, והשילוב ביניהם ובין המערכת הצבאית לבין המערכת האזרחית, הביאו להקמת עמותות ולבניית אתרים שנועדו להנחלת המורשת החילית במוקדי זיכרון מסורתיים (כגון אתרי גולני וגבעתי), וגם באתרים שאינם קשורים בהתרחשויות, בייחוד כאשר אלה חילות מקצועיים (כגון אנדרטת חיל הקשר והאלקטרוניקה ביהוד).

אילנה שמיר מסבירה שברוב האנדרטות הקיימות במדינת ישראל נמצא שילוב בין ביטויי אבל על המתים לבין הסכמה על גורמי המלחמה ומטרותיה. שילוב זה בא לידי ביטוי באמצעות מרכיבי האנדרטה: איקונוגרפיה, כתובות, סגנון, מיקום סמלים נלווים – כדוגמת סמלי מדינה, מים זורמים, צמחייה ועוד. המסר של האנדרטה טמון בשילוב בין פרטיה, וחלו בו תמורות במהלך השנים.

בשני העשורים הראשונים של מדינת ישראל היה ערך עבודת האדמה מוצהר וברור באנדרטות שהוקמו בקיבוצים ובמושבים. באנדרטות רבות הוצגו לוחמים בלבוש אזרחי מלווים במוטיבים

חקלאיים כמו כלי עבודה ואלומות שיבולים, להורות שהמלחמה ניטשת על הזכות לשבת על האדמה לבטח ולעבדה. הלבוש האזרחי בא ללמד שהלוחמים היו אנשי עמל שאחזו בכלי מלחמה למרות רצונם כדי להגן על אדמתם (כדוגמת אנדרטת המגינים המרשימה בנגבה – 1949). אנדרטות אלו באות לייצג את התפיסה שמלחמת העצמאות והמלחמות שלאחריה היו כולן "מלחמות אין ברירה". תקפותה של אמונה זו בהכרחיות המלחמה כדי להגן על האדמה באה לידי ביטוי בכך שבאנדרטות רבות מפצה פרי האדמה על אבדן החיים, וכן בכך שרבע מביין האנדרטות ביישובים הכפריים עשויות מאבני המקום.

אהבת נופה של הארץ כחלק מהקשר עם האדמה בא גם הוא לידי ביטוי בריבוי האנדרטות המשתלבות בנוף המקומי או באפשרות לצפות על הנוף ממקום האנדרטה, כדוגמת אנדרטת הפורצים במעלה שער הגיא – 1967.

אסתר לוינגר מסבירה שעם השנים הפכו האנדרטות לאבסטרקטיות. החל ממלחמת ששת הימים הוקמו אנדרטות מסוג שונה שזנח את סגנון החלוצים התמירים, ועברה לצורות מופשטות, העשויות בטון וברזל, מתנשאות לגובה רב ולממדים מרשימים. בתקופה זו נסגר הפער בין הפיסול המודרני, שנועד מטבעו למוזאוניס, לפיסול חוצות, שהשתלב בסביבתו. דוגמה לכך היא אנדרטת חטיבת הנגב (דני קרוון, 1968) בבאר שבע, הנחשבת לפסל הסביבתי הראשון בישראל, שהשפיעה רבות על הפיסול הסביבתי בארץ²⁰.

אף כי מלחמת יום הכיפורים לא שינתה כאמור באופן מהותי את דפוסי ההנצחה באמצעות אנדרטות, באנדרטות אישיות וקבוצתיות שהוקמו בידי משפחות וחברים החל ממלחמה זו רווחה נימת אבל נטולת פתוס והירואיות, והיא מאפיינת את ההנצחה משלהי שנות השבעים ואילך. אנדרטות אלו משקפות את הלכי הרוח בחברה הישראלית לאחר מלחמת יום הכיפורים, מלחמת לבנון הראשונה וימי האינתיפאדה. הן מייצגות גם ניפוץ מיתוסים האופייני לתרבות המערב בכללה בשלהי המאה העשרים.

אנדרטת פורצי הדרך לירושלים

סיפור הקמתה

כבר עם שוך הקרבות על ירושלים ועל הדרך אליה במלחמת העצמאות היה ברור למנהיגי המדינה הצעירה כי יש להנציח פרקים וגיבורים נבחרים במערכה על שחרור ירושלים. אילנה שמיר מסבירה ששאלת עיצובן של "מצבות זיכרון, הנועדות לספר לדורות את עלילות הגבורה של מיטב בנינו ובנותינו" שנפלו במלחמת העצמאות, הייתה "שאלה ציבורית ממדרגה ראשונה"²¹. המועצה הציבורית להנצחה שמונתה על ידי דוד בן גוריון כדי לסייע בעיצוב דפוסי ההנצחה, קבעה מתוכה ועדה למצבות זיכרון בראשות יצחק בן צבי.

עיקר המאמץ הלאומי להנצחת המערכה על ירושלים באמצעות אנדרטות התרכז במאבק על הדרך לבירה. כבר בטקס חנוכת "דרך הגבורה" בדצמבר 1948, במעמד דוד בן גוריון, הוצג

20 א' לוינגר, "אנדרטאות ומשמעותן", אריאל, 171-172 (תשס"ה), עמ' 148.

21 א' שמיר, הנצחה וזכרון: דרכה של החברה הישראלית בעיצוב נופי הזכרון, תל אביב תשנ"ז, עמ' 57.

דגם האנדרטה שעתידה הייתה לקום שם. במהלך 1949 הייתה אנדרטה זאת (שנכנה ב-1952) לאנדרטה הישראלית הייצוגית. הכתובת שנחקקה בראש האנדרטה – "אם אשכחך ירושלים" – הייתה תמצית משמעות המאבק על הדרך לעיר, והדגישה כי למרות ריחוקה של האנדרטה מירושלים, מבחינת הסיפור שמאחוריה מדובר באנדרטה ירושלמית.

הרעיון להקים אנדרטה לפורצי הדרך לירושלים באזור שער הגיא הועלתה על ידי איגוד החיילים המשוחררים בירושלים במרס 1950 במכתב לפנחס ספיר, אז מנכ"ל משרד הביטחון: "מאמינים אנו, שגלעד זה ייתן ביטוי-מה לאותה ההקרבה העילאית של גיבורי ישראל, חיילי צה"ל ז"ל, ויהא גם משום נחמא פורתא להורים השכולים, לאלמנות ליתומים ולכל ציבור החברים".²² הרעיון תאם את החלטת "הוועדה לקביעת מצבות זיכרון" בקיץ 1951 על שבעה מקומות לגלעדים מרכזיים אשר ינציחו פעולות קרב ועל כך שלא יצוינו בהם שמות. פורסם מכרז על גלעד לחיילים ולאזרחים פורצי הדרך לירושלים, והוחלט שאחרי גמר התחרות תדון הוועדה בעניין שרידי המכוניות שנותרו כעדות אותנטית לניסיון השיירות לעלות לירושלים הנצורה.

בתודעת הציבור נודעה עצמה רבה לשלדי המכוניות שנותרו בצדי הדרך וייצגו את הלוחמים ופועלם. משהתברר כי תיתכן אפשרות להרחיק את שלדי המכוניות ממקומם התעוררה סערה ציבורית, והדבר אף הגיע לדיון בכנסת. כבר באמצע שנות החמישים הפכו שרידי המשוריינים לאנדרטות רשמיות, דבר שהתבטא בין השאר בהנחת זרים עליהם ביום הזיכרון ובביצוע עבודות צביעה שהיו הכרחיות לשימור המכוניות. בסופו של דבר התגבשה פשרה שלפיה יישארו השרידים במקומם עד שתצא אל הפועל תכנית כוללת לעיצוב נוף ההנצחה באזור שער הגיא.

עם זאת התעכבה הקמת האנדרטה הממלכתית המוקדשת למערכה על הדרך. שלושים הצעות הוגשו לתחרות, ונקבעו שלושה פרסים. בתחרות זו זכתה תכניתו של הפסל מיכאל קארה. הצעתו הייתה: "פסל בגובה של כ-12 מטר, חצוב בסלע, במרחק של כ-30 מטר מן הכביש, של דמות צעיר מתפרץ המחזיק בידו האחת רימון וביד השנייה הוא תומך בחברו הפצוע הכורע לידו".²³ הדגמים שהשתתפו בתחרות הוצגו בפני הציבור בירושלים ובתל אביב באמצע אוגוסט 1953, והתגובות לא איחרו לבוא. היו שטענו שהפסל הוא בנאלי וחסר ייחוד, כדוגמת יהודה אליצור ממחלקת הנוער והחלוץ שכתב לבן גוריון כי אפשר למצוא פסלים בפזזה קרבית בנאלית שכזו בכל העולם, מאלבניה ועד קוריאה, ואין בהם שום רמז לייחודו של עם ישראל ולייחודה של ירושלים. בסופו של דבר, אף שכבר נעשו הכנות לבניית האנדרטה על פי תכניתו של קארה, זו לא נבנתה, ככל הנראה בשל התנגדות החוגים הדתיים לעיצוב פסל בדמות אדם, והאמן קיבל פיצוי כספי. כעבור זמן עיצב קארה את האנדרטה לזכר כובשי יפו בתל אביב.

בשנת 1955 תכנן הפסל יצחק הנציגר, עם האדריכל מיכאל קון, את אנדרטת "יד לפורצי הדרך שהבקיעו אל הבירה" בשער הגיא. הוא ביקש "לשלב את יד הזיכרון עם נוף הסלעים [...] לתת את זעקתם, את בדידותם ואת גדלותם של בחורים אשר רצים לעיר הגדולה ומשאירים

22 ארכיון צה"ל, 212/220/70, 6 במרץ 1950.

23 לדברי אלנה שמיר בספרה "הנצחה וזכרון" הדברים הופיעו בעיתון "הארץ", 12 באוגוסט 1953, אך לא מצאתי אותם שם.

אחריהם את מתיהם"²⁴. לפי התכנית שהגה אמורים היו להיבנות בצד הדרך העולה לירושלים שני קירות: הראשון כ-600 מטר לפני הכניסה לשער הגיא, והשני כ-300 מטר אחריו. הרעיון היה שזמן הנסיעה בין שני קירות האבן יוקדש להתייחדות "עם ימי הדמים של מלחמת הקוממיות". את הסלע אמור היה לפרוץ איל ניגוח "העשוי אבן. הוא יהיה נטוי ויפרוץ קדימה, אל המרחב, אל הדרך העולה ירושלימה". הנציג ביקש לשלב את שרידי כלי הרכב במפעל ההנצחה, ותכנן להציבם במפוזר על משטח מיוחד שיוקם לצורך זה במרחב הצפוני של שער הגיא. גם תכנית זו נותרה כדגם בלבד.

בשנת 1956 פרסמה החברה הממשלתית לתיירות מכרז לעיצוב המקום. במסגרת התכנית לשנת העשור למדינת ישראל נעשתה פעילות נרחבת לשיפור הנוף. בין השאר הוצע לגבי אזור שער הגיא: "ניקח את כל הדרך הזו ונקרא לה עמק הזיכרון, נגייס את הצופים בארץ, בשיתוף עם יחידת הפלמ"ח שפרצו דרך זו, וההורים השכולים. כיועץ ניקח את אדריכל הגן של בית הקברות הצבאי בהר הרצל, כתורמי צמחים ניקח את המושבים והקיבוצים בפרוודור ירושלים, בפרט את אלה הנקראים על שמן של היחידות שלחמו שם [...] בט"ז באב תשי"ח ישתלו הצופים וילדי הפרוודור גנים וגני סלע מסביב לכל מכונית ומכונית"²⁵. גם בתכנית "עמק הזיכרון" ניתן מקום מרכזי לשרידי המשוריינים כאלמנטים מכוניים של נוף זיכרון מקומי.

בקיץ 1961 פורסם מכרז חדש שכלל הנחיות להתחשב באוכלוסייה הדתית. לתחרות זו הוגשו 57 הצעות, ובפרס הראשון זכתה תכניתם של הפסלת נעמי הנריק ושל האדריכל טוביה כץ. ה"יד לפורצי הדרך לירושלים ולמגנייה" במעלה שער הגיא נחנכה על ידי ראש הממשלה ושר הביטחון לוי אשכול ביום ג' באדר ב' תשכ"ז (15 במרס 1967), שבועות מספר לפני איחודה מחדש של ירושלים במלחמת ששת הימים. חנוכת האנדרטה הייתה טקס רב רושם, כאשר "שניים מבני חללי הקרבות על הדרך לירושלים [...] הסירו את הלוט מעל לוח האנדרטה כשזרקורים מצופים אותה ואבוקת אש מבליחה למרגלותיה"²⁶. זו הייתה האנדרטה הממלכתית השלישית שהוקמה בידי המחלקה להנצחת החייל. הטקס הרשמי שפיקוד הגדנ"ע נהג לערוך ליד האנדרטה העניק לה מעמד ממלכתי.

פתרון הפשרה שהוצע בשנת 1954, ששרידי המשוריינים יפנו כשתיבנה האנדרטה הממלכתית, לא היה קביל שלוש עשרה שנים מאוחר יותר, כיוון ששרידי המשוריינים הפכו לחלק ממורשת הגבורה הלאומית. מלבד שרידי כלי הרכב יש אנדרטות נוספות בסביבה המהוות נדבכים נוספים במרחב הזיכרון: שלוש אנדרטות הסלע לנופלי הראל, בית העלמין והאנדרטה בקריית ענבים. כולם יחד מהווים "עמק זיכרון" למערכת העקובה מדם על הדרך לירושלים.

ניתוח דימוייה החזותיים של האנדרטה

המיקום: האנדרטה מוצבת על גבעה, לצפונה של כביש ירושלים – תל אביב, בקילומטר ה-15 מירושלים, מול תחנת השאיבה והמושב שואבה, במעלה שער הגיא. גבעה זו הייתה אחת

24 "יד לשער הגיא", במחנה, 30 בנובמבר 1955.

25 משה ארזי ליעקב ינאי, משרד ראש הממשלה, 11 בנובמבר 1957, אמ"י 64/157/917 ב.

26 סופר "הארץ" בירושלים, "נחנכה האנדרטה להנצחת זכר פורצי הדרך לירושלים", הארץ, 16 במרץ 1967, עמ' 2.

הנקודות שחלשו על הדרך לירושלים, וממנה תקפו הערבים את השיירות העולות אל העיר. מן המקום נראים שער הגיא, הרי ירושלים, השפלה הצפונית ומישור החוף.

המבנה: האנדרטה הנה פסל מתכת מופשט אשר נראה מזנק מן הגבעה שעליה הוא ניצב. מבססים הבטון של האנדרטה עולים שישה צינורות משופעים מפלדת אל-חלד, בעלי אורכים שונים, הארוך שבהם מגיע עד 12 מטרים. את הצינורות האלו חוצה גוף אנכי, אף הוא מצינורות אל-חלד, קצרים יותר. צינורות המתכת צבועים בצבע בהיר.

למרגלות האנדרטה אבן גיר ועליה הכתובת: "יד לפורצי הדרך לירושלים ולמגיניה במלחמת הקוממיות תש"ח", והפסוק: "למען ציון לא אחשה ולמען ירושלים לא אשקוט" (ישעיהו סב, א). הדימויים החזותיים של האנדרטה: בעניין זה יש לחלק בין כוונותיה של נעמי הנריק, הפסלת שעיצבה את האנדרטה, לבין תגובות המבקרים.

לפי תכנונה של הנריק נועדו הצינורות השלוחים קדימה, לעבר השמים וההרים, לסמל את הפריצה לירושלים. לעומתם נועדו הצינורות האנכיים, הנקראים בפי הפסלת "המחסום", לייצג את הקשיים בדרך להשגת שאיפה זו. שתי צורות שולטות באנדרטה: האחת צרה וחדה, והאחרת מתפרשת. מאחדת אותן זרימה לכיוון ירושלים המבטאת את שאיפתם של כל הדורות לחזור אל העיר. אצל הפסלת "פריצת הדרך לא התקשרה עם ניצחון, אלא עם משהו שעדיין לא נגמר, עם שאיפה שעדיין נמשכת [...] לא התכוונתי לעשות דבר מבהיל, טראגי [...] להפך, רציתי לראות באנדרטה הרגשה של התעלות, של קלות, משהו שיתאים לגיל של הלוחמים, שהיו אנשים צעירים".²⁷

יסודות האנדרטה בנויים בצלע ההר. מבחינת המבנה משמשת יציקת הבטון שממנה יוצאות ה"זרועות" קיר תמיכה, אולם מבחינה חזותית היא מכוונת להדגיש את תחושת הפריצה – דרך חומה זו תפוצנה הזרועות, הנראות פולחות ומבקעות אותה.

צבעה הבהיר של המתכת משווה לזרועות קלות יתר, ומגבירה את תחושת התנועה. הגוון הבהיר מאפשר לאנדרטה להיות מתוחה ונמרצת מבלי להיות קודרת ומאיימת. מבחינה רעיונית, פורצי הדרך האמיצים, שלזכרם הוקמה אנדרטה זו – סלדו מטרגיות, ונראה שמתכת קשוחה ובהירה זו, המשקפת ומחזירה את האור והשמש, מתאימה לרוחם.

מיקומה של האנדרטה על צלע ההר בינות לעצים בא מצד אחד להשתלב עם ההר ולהיות חלק ממנו, להוות תוספת טבעית והמשך לעצים. מצד אחר, בשל מיקומה וצורתה האנדרטה היא כה בולטת וכה אנטגוניסטית לנוף עד שאין כמעט אפשרות להתעלם ממנה. כך התאימה הנריק את הפסל להנחותיו של מזמין האנדרטה, היחידה להנצחת החייל, אשר ציין בפרטי התחרות שעל המתחרה לקחת בחשבון "שהאתר נבחר כך שהיד תראה לעוברים ולשבים בדרך ירושלים – תל אביב, משני הכיוונים".

הנריק מתארת שכאשר עלתה על ההר כדי להחליט על מיקום האנדרטה היא חשה כי "אנדרטה מזדקרת לגובה מביעה ניצחון, ופריצת הדרך לא התקשרה אצלי עם ניצחון [...] לכן

27 נילי פרידלנדר, "פלדה לבנה בדרך לירושלים – שיחה עם נעמי הנריק, יוצרת האנדרטה שתחנך היום לזכר פורצי הדרך לבירה", מעריב, 15 במרץ 1967, עמ' 10.

החלטתי לרדת למטה ולעשות את האנדרטה בשיפוע ההר. ההר משמש לאנדרטה קרש זינוק".²⁸ בריאיון אחר מבהירה הנריק: "...לא התכוונתי להביע בעבודתי את הרגשת הניצחון, תפקיד האנדרטה גם אינו לשמש מצבה לנופלים בדרך הכיבוש. הבנתי שעלי להביע בראש ובראשונה שאיפה. שאיפה לפרוץ ולהגיע, שאיפה של רבים שהם אחד הנלחמים בכוח ידיהם ורוחם [...] אנדרטה זו אסור שתהיה סתם כך עצומה ו'נפוחה', עליה להביע את ההישג של בחורינו בעזרת רצונם בלבד".²⁹

אך בניגוד לכוונתה של הנריק, האלכסונים מנירוסטה בהירה נדמו בעיני רבים מרואיהם ככלי מלחמה אימתניים: "לקני רובים מוכנים לירייה, שפונים לעבר ירושלים",³⁰ או ל"יד העשויה משישה חלקים מאורכים ומחודדים, המפלחים כחיצים את החלל".³¹ בעיני אחר, "האנדרטה מורכבת מצינורות השקייה קלים, מחוברים לגושים אחדים, והם מתארים מעין תותחים מוזקרים אל-על",³² ואילו לדעת מבקר שניסה ללמד עליה זכות: "האנדרטה מתנשאת ושולטת על רקע הנוף מסביב [...] מראה צרורות צינורות דמויי כידונים הפורצים מנקודת ירי [...] היא נראית היטב ממרחקים, בולטת על רקע הנוף".³³

וכך, בניגוד לכוונתה, יצרה הנריק אנדרטה בעלת דימוי תוקפני, לדעות רבות, שהרי הצינורות הדבוקים על צלע ההר מעוררים אסוציאציות של כלי מלחמה החודרים בעד הנוף, נכנסים בו ופוצעים אותו.

אסתר לוינגר, בהשוואתה בין אנדרטאות באירופה לבין אלו שהוקמו בישראל לאחר קום המדינה, טוענת כי באירופה ובמקומות אחרים עוצבו האנדרטות בסגנון מסורתי, דהיינו הן פיגורטיביות-ראליסטיות ומשתמשות בצורות ובסמלים שהאמנות המודרנית דחתה. בניגוד להן, רוב האנדרטות הפיסוליות שהוקמו בארץ משנות השישים, ובעיקר לאחר מלחמת ששת הימים, משתמשות בשפת האמנות המודרנית שבה הפיסול סביבתי ומופשט. רבים מהם הנם עמודי זיכרון, ומיעוטם סלעים וקירות.³⁴

אנדרטת פורצי הדרך לירושלים הנה אנדרטה מופשטת אשר הקמתה באתר הקרב ובמקום גבוה נועדה ליצור קשר חזותי כפול: היא נראית למרחוק וגם משמשת נקודת תצפית על האדמה שעליה לחמו החיילים ועליה מסרו את נפשם. כמו באנדרטות רבות אחרות, המסר של הגלעד מוגדר באמצעות הכתובת אשר למרגלותיה.

אנדרטת פורצי הדרך כמנציחה את הסיפור ההיסטורי

לוי אשכול, ראש ממשלת ישראל בשנים 1963–1969, אמר בטקס הסרת הלוח מעל האנדרטה לפורצי הדרך לירושלים כי האנדרטה נועדה "להנחיל לדורות הבאים את מורשת הגבורה ומסירות

28 שם.

29 נורית חליף, "פסל הגבורה בידי נעמי הנריק", הארץ, 29 במרץ 1962, עמ' 4.

30 שם.

31 סופר "הארץ" בירושלים, "נחנכה האנדרטה להנצחת זכר פורצי הדרך לירושלים", הארץ, 16 במרץ 1967, עמ' 2.

32 "לזכר פורצי הדרך", למרחב, 27 בספטמבר 1966, עמ' 3.

33 י' גולני, "מצבות זכרון בירושלים ובמבואותיה", גן ונוף, 28 (1973), עמ' 611.

34 לוינגר, אנדרטאות ומשמעותן (לעיל, הערה 20), עמ' 140–149.

הנפש של הלוחמים – לא רק כפרק של זיכרון, אלא כערך חינוכי, החייב לבטא את צו הערנות המתמדת והנכונות להקרבה ולהגנה על ישראל ועל עצמאותה".³⁵

ואכן, לא בכדי נבחרו המערכה הקשה על ירושלים וגבורת לוחמיה להיות מיוצגים באנדרטה זו, ולהוות בכך כלי חינוכי לדורות הבאים. אלחנן אורן טוען כי עיקרה של המערכה על ירושלים לא היה ברובד של כיבוש העיר מידי הערבים. "אפילו ניצחה ישראל ניצחון מלא בעיר, אפילו היה הרובע היהודי בעיר העתיקה נשאר בידיה, אפילו נכבשה כל העיר העתיקה, עדיין הייתה ישראל עלולה לנחול מפלה במלחמה על ירושלים, שכן השיקול המכריע היה: האם העיר מחוברת לבסיסי המדינה שבשפלה או מנותקת מהם? ולכן מה שקבע והכריע היה הניצחון – ולא ניצחון מלא – בדרך אל העיר".³⁶ כהוכחה לדבריו מביא אורן את דברי בן גוריון אשר עלה בעצמו לירושלים בימי ההפוגה הראשונה כדי לחזק את ידי אנשיה, ואשר אמר לממשלה כמה ימים קודם לכן ש"גאולת ירושלים תלויה בגאולת הדרך לירושלים".³⁷

היה ברור כבר בשנת 1948, מיד בתום הקרבות, כי הנצחתם של הקרב על הדרך לירושלים ושל מסירות נפשם של הלוחמים הנה מטרה ראשונה במעלה. אמנם הקמת האנדרטה ארכה זמן רב וגלגולים רבים, אך לאורך כל הדרך הייתה חשיבותה ברורה לכול. דווקא הפולמוסים הרבים סביב הקמתה מעידים על הצורך הגדול שראו אנשים בהקמת מצבת זיכרון ראויה למאורע חשוב זה. לא בכדי היא הייתה בין האנדרטאות הראשונות שהקימה היחידה להנצחת החייל ברחבי הארץ. מיקומה המיוחד של האנדרטה בא להנציח הן את הגבורה והן את הנופלים. לאנדרטה המוקמת במקום פיזי מסוים יש חיבור חזק לאותו מקום, לאדמה, כדברי גדעון עפרת, שהרי על אדמה זו בדיוק נשפך דמם של חיילים רבים.³⁸ יש כאן, אפוא, חיבור חזק דווקא לנקודה הגאוגרפית המסוימת הזאת.

אנדרטת פורצי הדרך לירושלים מהווה, לדעתי, סיום של מסע קצר ב"עמק הזיכרון" עבור הנוסעים העולים לכיוון ירושלים. בנקודה נמוכה, בתוך הגיא, ניצבים שרידי המשוריינים כעדות אילמת לחוסר הישע של השיירות המותקפות בדרך אל העיר, ובהמשך אנדרטות הסלע לנופלי הראל, שבהן נאמר: "על אדמה זו לחמו... בקרבות הגבורה עקובי הדם של מלחמת השחרור, בליווי השיירות, בכיבוש המשלטים, ובמערכה על הדרך לירושלים". גם בית הקברות והאנדרטה בקריית ענבים באים להנציח את ההקרבה והגבורה. ואילו האנדרטה לפורצי הדרך, הממוקמת בנקודה גבוהה, בראש שער הגיא, באה לבטא את השאיפה התמידית, הפורצת קדימה, לכיוון ירושלים. המבנה והצבע של האנדרטה באים לבטא את רוחם של הלוחמים – רוח קשוחה ומשחררת מכל עקבות ודבקה במטרתה.

רבים הם העולים אל האנדרטה בטוילים מאורגנים ופרטיים בכל ימות השנה. קריאת דברי ההסבר המופיעים על גבי לוח שלצדה ומבט אל הכביש המתפתל מתחתיה מקנים לה את אחד

35 לדברי אסתר לוינגר, אנדרטות ומשמעותן, הדברים מופיעים ב"על המשמר", 13 במרץ 1967, אך לא מצאתי אותם שם.

36 א' אורן, "המערכה על ירושלים ועל הדרך אליה והכרעתה במלחמת העצמאות", בתוך: ח' לבסקי (עורכת), ירושלים בתודעה ובעשייה הציונית, ירושלים תשמ"ט, עמ' 372.

37 בן גוריון, בהילחם ישראל (לעיל, הערה 1), עמ' 182.

38 ראו דבריי לעיל, פרק "תרבות הזיכרון וההנצחה", ליד הערה 17.

מתפקידיה העיקריים: לשמש עדות. בעת הביקור במקום יכול הקהל להיות שותף לחוויית המלחמה על הדרך לירושלים ולמיתוס הנלווה אליה. היא מספקת את הדרמה הבונה את הזיכרון הקולקטיבי במבט ממועף הציפור, ללא התיווך של זיכרון הנופלים והנצחתם. ייתכן שלכך התכוונו יוזמי התחרות על האנדרטה בקבעם שלא יהיו בה שמות.

אנדרטת הבקעה

"ארץ המרדפים" – הסיפור ההיסטורי

לאחר מלחמת ששת הימים, בשלהי 1967, הפכה בקעת הירדן המזרחית לבסיס העיקרי של פעולות חבלה נגד ישראל. מוצבי צה"ל וסיווריו הופגזו והוטרו תכופות בידי מחבלים, וחוליות חמושות בנשק ובחומרי חבלה חדרו דרך הגבול הארוך עם ירדן כדי לפגוע ביעדים בישראל.³⁹ באותה עת הופקדה הגנת הגזרה בידי חטיבת "הבקעה" שפעלה במסגרת פיקוד המרכז. ננקטו כמה אמצעים על מנת למנוע את פעילות המחבלים, וכן פותחה שיטת לחימה שכונתה "מרדף". מטרת המרדפים הייתה לאתר את חוליות המחבלים ולעצור בטרם תספקנה להגיע לכפרים הערביים שבאזור ולהיטמע באוכלוסייה המקומית. יחידות החטיבה הונקו מיד עם התקבל התרעה על חדירת החוליה, סגרו את השטח וסרקו אותו עד איתור המחבלים, שבייתם או חיסולם.

לצד המרדפים ופעילות ההגנה בשטח ישראל בוצעו גם פעולות גמול ומנע נגד בסיסי מחבלים ונגד כוחות של הלגיון הירדני שסייעו להם. בפעולות אלו השתתפו לוחמי חי"ר, כוחות שריון, תותחנים וחיל האוויר. בעקבות סיכול פעילותם בשטח ישראל וההתקפות על מעוזיהם בירדן נהדפו המחבלים מאזור הבקעה, ומאוחר יותר גם מהמורדות המערביים של הרי הגלעד. עם היכנס הסכם הפסקת אש עם ירדן לתוקפו, באוגוסט 1970, שבה הרגיעה לבקעת הירדן. חודש לאחר מכן טיהר צבא ירדן את הבקעה ממעוזיהם האחרונים של המחבלים.

הקמתה של אנדרטת הבקעה

אנדרטת הבקעה הנה אחת משלוש אנדרטות קבוצתיות הבאות להנציח נופלים ב"מלחמת ההתשה". האנדרטה עוצבה בידי הפסל יגאל תומרקין. את הקמתה יזם רחבעם זאבי, אלוף פיקוד המרכז דאז, שהסתייע בוועד ציבורי בראשות ח"כ יצחק נבון, ועמותה שחברו בה חיילים וקצינים במילואים, נציגי משפחות שכולות ויישובי האזור. הללו פעלו לגיוס הכספים מתורמים, מהיחידה להנצחת החייל ומהיישובים והמועצות האזוריות בבקעה.⁴⁰

האנדרטה נחנכה ביום י"ט בכסלו תשל"ג (25.11.1972). בראשיתה הונצחו בה 189 חללים, ובמשך השנים נוספו לה שמות של עשרות חיילים שנפלו באזור מאז הקמתה. בטקס הסרת הלוח השתתפו ראש הממשלה גולדה מאיר, שר הביטחון משה דיין, הרמטכ"ל דוד אלעזר, הרב הראשי לצה"ל הרב שלמה גורן, קציני צנחנים ושריון ראשיים ומפקדים בכירים.

39 מבוסס על שמיר, גלעד (לעיל, הערה 2), עמ' 546.

40 מבוסס על שמיר, הנצחה וזכרון (לעיל, הערה 21), עמ' 104–105.

נוכחות כה בולטת של אישים פוליטיים וצבאיים הייתה לה ללא ספק משמעות מדינית. הדוברים קישרו בין הנופלים המונצחים באנדרטה ובין ההתיישבות באזור. גולדה מאיר אמרה שהאנדרטה לא נבנתה למען הערצת המתים אלא למען היושבים בבקעה, כדי שידעו ולא ישכחו. הרב הצבאי הראשי ציין כי הגלעד בא להדגיש את גבורת הנופלים באזור ולהבטיח את הזכות עליו, וזאבי קישר את המקום למקומות ידועים בתקופת המקרא ובימי החשמונאים.

אנדרטה זו, כאחרות באזור יהודה ושומרון, נפגעה לא אחת בידי ערבים. עמותה מתחזקת אותה ואת סביבתה בשיתוף עם המועצה האזורית בקעת הירדן, וזו מקיימת במקום טקסים ביום הזיכרון לחללי מערכות ישראל בהשתתפות תושבי האזור. היא משמשת לא רק אתר הנצחה, אלא גם מקום ציון בנוף הביטחון.

המועצה האזורית בקעת הירדן הציבה שלושה סלעי זיכרון סמוך לאנדרטה אשר באים להנציח את כל בניה ובנותיה של בקעת הירדן אשר נהרגו בפעילות צבאית, חבלנית או במהלך מילוי תפקידם.

דימוייה החזותיים של האנדרטה וניתוחם

המיקום: האנדרטה ניצבת על גבעה בלב "ארץ המרדפים", מצפון למסעף הכביש המוליך למעלה אפרים ולפצאל. סמוך לאנדרטה, מצפון לה, מתנשאת קרן הסרטבה.

המבנה: האנדרטה בנויה מקירות בטון צבועים לבן המשופעים כלפי הקרקע ויוצרים מעין מבנים מקורים. מתוך קירות הבטון מזדקר עמוד פלדה שחור המתנשא לגובה 21 מטרים ועשוי חלקי נשק וציוד צבאי. סמוך לו עמוד פלדה נוסף, מעין לפיד, המסמל את המשואות שהודלקו בימי הבית השני לציון ראשי חודשים על פסגת הסרטבה, מצפון לפצאל.

על קיר לבן מוארך, המהווה חלק מקירות האנדרטה, נכתב באותיות מתכת: "יד ללוחמי צה"ל שחרפו נפשם ונפלו בבקעת הירדן". כלולים בו שמות 311 הנופלים באזור מאז מלחמת ששת הימים.

אנדרטה זו היא אחת הגדולות בישראל. היא בולטת מאוד בנוף, נראים ממנה הירדן ועברו המזרחי, והיא נראית בעיני הצופים בה מירדן מערבה ממרחק רב.

דימוייה החזותיים של האנדרטה

על אף הניצחון הסוחף במלחמת ששת הימים והאופוריה הציבורית שעמדה בניגוד בולט להלכי הרוח ששררו לפני המלחמה, את הנצחת הנופלים לאחר המלחמה מאפיינת דווקא פעילות אינטימית וספונטנית. עם זאת, דפוס הנצחה שונה בתפיסתו מוצא את ביטויו באנדרטות ספורות, אחת מהן היא אנדרטת הבקעה. שלא כבאנדרטות האחרות לנופלי התקופה המתאחדות בפשטותן, זו אנדרטה מונומנטלית בתפיסתה ובממדיה והיא מציגה מסר פוליטי מופגן, בבחינת "אנחנו כאן".⁴¹

אנדרטת הבקעה מתגלה לנוסע ממרחק רב, יישום של דברי האמן שהאנדרטה היא "הגדרה

בנוף, כמו שכנסיה ומגדל הם הגדרה של כפר קטן".⁴²

אסתר לוינגר מסבירה שבאנדרטה זו ישנה דוגמה לפער שהתגלע לא אחת בין עמדתם של האמנים לבין כוונותיהם של מזמיני האנדרטות. זאבי התכוון לאנדרטה בעלת מסר חינוכי-פוליטי מוצהר שניכרת בה רוח הניצחון של מלחמת ששת הימים. לדידו האנדרטה באה לציין, בנוסף לזיכרון הנופלים, את ריבונותה של ישראל על האזור בהקשר עכשווי ובמבט היסטורי.

בשביל תומרקין זו קודם כול יצירת אמנות, ולדבריו, יצירת הרמוניה בין ניגודים. הבסיס עם שיפועי הקירות והעמודים, עם הפינות המעוגלות והזוויות הקהות, עונה לקווי ההרים, אך אינו משתלב בהם, בגלל הניגוד החרף בין הבטון הלבן לאדמה. הבסיס עצמו בנוי גבהים וכיווני תנועה מנוגדים ומשלימים; כך השיפוע והקיר הישר של מרפסת התצפית שבצד ימין עונים לשיפוע ולקו הישר של קיר השמות שבצד שמאל. בתווך עולים באלכסון שני קירות דומים שכיוונם מנוגד לזה של שני השיפועים הראשונים; באופן זה נמשך קו ישר בחלל שבין חזית האנדרטה לבין המרפסת התלויה מעל התהום. ניגוד אחר נוצר בין בסיס לבן ורחב, הצמוד לקרקע, לבין פסל שחור וצר, העולה בהטיה אלכסונית חדה לגובה של עשרים ואחד מטר. פסל זה נראה כגובר על כוח המשיכה של האדמה.⁴³

בעיצוב מיוחד זה ביקש האמן להדגיש את העצמה העצורה והפורצת, וכדבריו: "רציתי להשיג בבטון את האיכות של מסה סטטית, מונומנטלית, ובפלדה - את התחושה החודרנית. על ידי הניגוד הזה הושגה העוצמה שאליה שאפתי. המערך האופקי של האנדרטה הוא מכלול ארכיטקטוני המשמש בראש ובראשונה נקודת זינוק, מעין כן שילוח לזרוע הפלדה המתפרצת".⁴⁴ ביצירות רבות של תומרקין ישנה דו-משמעות מכוונת; הוא בוחר להשאיר את מובנה של היצירה פתוח, נתונה לפירושים שונים, לפי נטייתו והעדפתו של הצופה. באופן זה האנדרטות שהוא בנה מבטאות אולי הלל לעצמה, קוראות אולי תיגר על מושג הגיבור והמלחמה, ואולי הן רק פסל מופשט ותו-לא.⁴⁵ במקרה של אנדרטת הבקעה במיוחד, אף שתומרקין כותב עליה באריכות, הוא נמנע מלהתייחס אל המובנים שרחבעם זאבי ואחרים העניקו לה.

נאמן להשקפתו שמובנה של כל יצירה נקבע בסופו של דבר על ידי הצופה, הוא מפרסם את מכתבו של משה דיין ונמנע מהערות. הוא אינו מאשר וגם אינו דוחה את הסמליות שדיין מהלל: "כאשר חזרתי מטקס הסרת הלוט מעל לאנדרטה, יצירתך, בבקעת הירדן מיהרתי ואמרתי לך קצת מרחשי ליבי ומהתפעלותי. לא רק ההתמזגות של האנדרטה בשטח [...] אלא גם (ואולי בעיקר) האפקט של האנדרטה עצמה, גם כשמסתכלים עליה ללא קשר לנוף. יש בה תנופה רבה - אבל לא וולגריות (למרות מה שהאלמנט של התנופה הוא צבאי) [...] כנף שבורה של מטוס או משאת נפש של מי שהמריא, נחמץ ונחבט לקרקע. נחבט - אבל לא נדרס ודמותו (גם החיצונית) לא עוותה".⁴⁶

42 י' תומרקין, "הגדרה בנוף בראשית", מעריב, 9 בינואר 1973.

43 א' לוינגר, אנדרטות לנופלים בישראל, תל אביב 1993, עמ' 40-41.

44 הדברים מופיעים, ללא ציון המקור, אצל שמיר, גלעד (לעיל, הערה 2), עמ' 547.

45 לוינגר, אנדרטות לנופלים בישראל (לעיל, הערה 43), עמ' 41.

46 י' תומרקין, תומרקין, גבעתיים 1981, עמ' 111.

למרות האפשרויות הפתוחות לפרשנות האנדרטה, אין ספק שיש בה, מעבר לזיכרון הנופלים, קשר להתיישבות באזור. "יש בכך משום הכרה עקיפה כי באזור זה רואה ממשלת ישראל חבל ארץ שם תתקיים נוכחות ישראלית בעתיד, גם אחרי הסדרי השלום. מבחינה זאת דומה האנדרטה [...] לשורת היישובים [...] שקמו בבקעת הירדן", נכתב ב"הארץ" ביום הסרת הלוט.⁴⁷ כמו באתרי זיכרון רבים שהוקמו לאחר מלחמת ששת הימים, גם כאן ביקשו היוזמים ליצור פסל סביבתי שיבואו אליו בכל ימות השנה, ולכן ניטעו עצים והותקנו שירותים שונים.⁴⁸ רחבעם זאבי רצה שהמטיילים יתעכבו לידה: "שתהא להם שהות מספקת לראות אותה, להבין אותה ואת המשמעות הנובעת ממנה".⁴⁹ זאבי נמנע מלהסביר את המשמעות הזאת, אולי מפני שלדעתו היא ברורה מאליה, אבל לדעתו של מנחם תלמי המסר מכוון לא רק אל המבקר הישראלי. לדבריו: "האנדרטה [ה]קוראת תיגר על סביבתה, [היא] אחת האנדרטות רבות העוצמה שהוקמו בארץ הזו [...] רואים אותה גם משם, מעברו המזרחי של הירדן".⁵⁰ תלמי מייחס ערך סימבולי גם לעמוד הברזל הנמוך שבחזית הפסל, וקושר אותו עם ההיסטוריה הקדומה של המקום. לדעתו הפסל רומז ללפיד, והוא שווה-ערך למשואות שהיו מדליקים בימים קדומים, וזאת מפני שקרן הסרטבה הסמוכה הייתה אחת מנקודות האש. אסתר לוינגר מציינת שתומרקין השתמש בכלי נשק מולחמים באנדרטאות רבות שעשה, החל מ-1964.⁵¹

מחוז זיכרון - השוואה בין אנדרטת פורצי הדרך לבין אנדרטת הבקעה

בבואנו להשוות שתי אנדרטאות חשובות אלו, ממבט ראשון עשוי להיווצר רושם החיצוני שהן די דומות: שתיהן אנדרטאות לזכר קבוצת נופלים גדולה; שתיהן הוזמנו על ידי גורם ממשלתי כדי להנציח קרבות משמעותיים ומתמשכים על הריבונות על הארץ ועל גבולותיה; שתיהן מוזקרות מתוך גבעה לכיוון השמיים ומביעות עצמה ופריצה. אך לאחר שניתחנו בפרקים הקודמים באופן מעמיק כל אחת מן האנדרטות, ניתן לומר בבירור שרוב השונה על המשותף. על אף קווי הדמיון החיצוניים בין השתיים הן מביעות סיפור היסטורי, כוונה, מיקום ואמירה שונים לגמרי.

סיפור ההקמה

המאבק על הדרך לירושלים היווה חלק מכריע ביותר במלחמת השחרור. מאמצים רבים הושקעו בפריצת הדרך אל העיר בנקודות רבות לאורך הציר. עם תום הקרבות היה ברור לכול הצורך בהנצחה משמעותית, אך דווקא משום שהדבר היה כה טעון ארכה הקמת האנדרטה בפועל כשבע עשרה שנה. כפי שנכתב לעיל⁵² כלל התהליך הצעה ראשונית, מכרז, ביטול הפסל הזוכה, מכרז

47 הארץ, 25.11.1972.

48 ראו דבריי לעיל, סוף פרק "ההיסטוריה של ההנצחה בישראל מלפני קום המדינה ועד ימינו".

49 מנחם תלמי, "יד לנופלים בבקעה", מעריב, 24 בנובמבר 1972.

50 שם.

51 לוינגר, אנדרטות לנופלים בישראל (לעיל, הערה 43), עמ' 46.

52 ראו דבריי לעיל בפרק "אנדרטת פורצי הדרך לירושלים", בסעיף "סיפור הקמתה".

מחודש ועוד, ולאילו היו שותפים רבים בציבור הישראלי. בשנים אלו הייתה המדינה בראשית דרכה, וכך גם תהליך ההנצחה היה בחיתוליו. גופי ההנצחה הרשמיים הוקמו במהלך שנים אלו, והקמת מחוזות זיכרון ממלכתיים הייתה אך בראשית דרכה.⁵³ אנדרטת הבקעה, לעומת זאת, באה בעיקר להנציח חיילים שנפלו במהלך מלחמת ההתשה, בשנים 1967–1970. קרבות ומרדפים אלו היו חשובים ביותר להגנת יישובי בקעת הירדן, אך לא היה להם חלק מכריע בקביעת גבולותיה העתידיים של מדינת ישראל, כמו שהיה לקרבות על ירושלים במלחמת השחרור. אי לכך, להקמת האנדרטה בבקעה לא היה קונצנזוס ציבורי נרחב ושותפות של הציבור הרחב כפי שהיה בירושלים. התהליך היה קצר יותר, אולי גם משום שגופי ההנצחה היו מיומנים יותר, והאנדרטה הוקמה שנתיים לאחר שנכנסה הפסקת האש לתוקפה.

מיקום האנדרטה

אנדרטת פורצי הדרך לירושלים ממוקמת בלבה של הארץ, במקום שעוברים בו אלפים רבים מדי יום. בעדותו הדוממת הוא מספר על גבורתם של רבים שחירפו נפשם על דרך זו. השיבות של המקום, כעורק תחבורה ראשי בדרך לירושלים, אינה מוטלת בספק. גם מיקומה של האנדרטה על צלע ההר, ולא על פסגתו, מביעה מסר צנוע ומאופק שבא כביכול לומר: אנחנו עדיין בדרך, ממשויכים לשאוף, הפסגה לא נכבשה. אין כאן הבעת ניצחון עצמית, כפי שניסחה זאת כאמור הנריק: "אנדרטה מזדקרת לגובה מביעה ניצחון, ופריצת הדרך לא התקשרה אצלי עם ניצחון [...] לכן החלטתי לרדת למטה ולעשות את האנדרטה בשיפוע ההר".⁵⁴ אף שהאנדרטה מתפרצת מתוך הגבעה, הנוסע בכביש ירושלים – תל אביב צריך להתבונן כדי לראות את האנדרטה, שכן יש בה ממד של השתלבות בחורש הטבעי שסביבה.

אנדרטת הבקעה ממוקמת בצמוד לגבולה המזרחי של הארץ, באזור פחות מרכזי. היא הוקמה בספר יישובי בנימין אשר נמצאים מחוץ לקונצנזוס הישראלי, כשם שהיא באה להנציח קרבות שבאו לערער את ההתיישבות היהודית באזור. דווקא משום כך באה האנדרטה להצהיר על האחוזות איתנה באזור, באמצעות אנדרטה גדולה ועצמתית (ואולי אף אימתנית) הממוקמת בראש גבעה. האנדרטה היא כה גבוהה וכה אנטגוניסטית, בצבעיה הכהים שעל רקע ההרים הבהירים והצחיחים, שקשה מאוד שלא להבחין בה, אפילו ממרחק רב.

המסר המובע באנדרטה

אנדרטת פורצי הדרך לירושלים באה להביע שאיפה, של צעירים נטולי עכבות, לשחרר את הדרך לירושלים בכל מחיר. שאיפה זו נחסמה שוב ושוב, אך הרצון העז להגיע ולפרוץ את הדרך ממשויכה לפעם עד ימינו אנו.

לאנדרטת הבקעה מסר פוליטי מובהק, מעבר להנצחת הנופלים. בהיותה מורכבת מכלי נשק שחורים, בממדיה הגדולים, בעיצובה, במיקומה, ובכך שהיא כה בולטת למרחוק, היא באה להצהיר: "אנחנו כאן – היינו כאן מאז ההיסטוריה הקדומה, וכאן נישאר – על אף כל האיזמים

53 ראו דבריי לעיל בתחילת הפרק "ההיסטוריה של ההנצחה בישראל מלפני קום המדינה ועד ימינו".

54 פרידלנדר, פלדה לבנה בדרך לירושלים (לעיל, הערה 27), עמוד 10.

וקרבות ההתשה".⁵⁵

כוונת הפסל

בשתי האנדרטות אין התאמה מלאה בין כוונת הפסל לבין האופן שבו האנדרטה מתפרשת. הנריק תיארה כאמור את כוונתה בעיצוב אנדרטת פורצי הדרך: "לא התכוונתי לעשות דבר מבהיל, טראגי [...] להפך, רציתי לראות באנדרטה הרגשה של התעלות, של קלות, משהו שיתאים לגיל של הלוחמים, שהיו אנשים צעירים".⁵⁶ אך בניגוד לכוונתה של הנריק, רבים פירשו את האנדרטה כאימתנית ואת הצינורות שמהם היא מורכבת ככידונים⁵⁷ או כקני רובים המוכנים לירייה.⁵⁸ באנדרטת הבקעה הייתה כוונת המזמין, האלוף רחבעם זאבי, ליצור דווקא פסל המביע מסר הדומה לזה שהתפרש בקרב הצופים באנדרטת פורצי הדרך. הוא ביקש להביע את ההיאחזות במקום, בעצמה בלתי מתפשרת. לא פסל מופשט המביע שאיפה ורצון, אלא פסל הממחיש לכל הצופים בו עובדות ברורות וניצחון.⁵⁹ בפרשנות האנדרטה נראה שיש זהות מלאה בין המזמין ושאר מקימי האנדרטה, לבין הצופים בה. דווקא הפסל, תומרקין, הוא זה שנמנע מפרשנות מוחלטת ופוליטית לפסל שעיצב. אמנם כאמור הוא מעיד על עצמו שביקש להשיג עצמה עצורה ופורצת, כדבריו: "רציתי להשיג בבטון את האיכות של מסה סטטית, מונומנטלית, ובפלדה – את התחושה החודרנית. על ידי הניגוד הזה הושגה העוצמה שאליה שאפתני. המערך האופקי של האנדרטה הוא מכלול ארכיטקטוני המשמש בראש ובראשונה נקודת זינוק, מעין כן שילוח לזרוע הפלדה המתפרצת."⁶⁰ אך מעבר לניתוח חזותי זה של האנדרטה, אין תומרקין מפרש אותה או מקשר אותה לסיפור ההיסטורי שאותו היא באה להנציח. עם זאת, לדעתי, אין תמה שיוזמי האנדרטה פנו דווקא לתומרקין, שהיה ידוע בפיסוליו המונומנטליים המשלבים כלי נשק, כדי שיעצב אנדרטה שתביע את המסר ההיסטורי והפוליטי שאותו ביקשו הם להעביר.

עיצוב סביבת האנדרטה

אנדרטת פורצי הדרך ממוקמת באמצע גבעה, בינות לעצים ושיחים, והנגישות אליה קשה. מתחתיה יש חניה קטנה ושביל גישה לרחבת טקסים, וכן שלט הסבר על הקרבות שאותם היא באה להנציח.

אנדרטת הבקעה הוקמה מתוך תודעה אחרת אשר החלה בהנצחה שלאחר מלחמת ששת הימים. מאז הקמת אנדרטת הנגב (קרוון 1968) החלה מגמה של פיסול סביבתי שבה האנדרטה משתלבת בסביבתה והמבקר יכול להלך בתוכה או בסמוך אליה.⁶¹ כך הוקדשה באנדרטת הבקעה מחשבה רבה לביקור הצופים במקום האנדרטה עצמו: ישנה חניה רחבת ידיים הצמודה לרחבת

55 לוינגר, אנדרטות לנופלים בישראל (לעיל, הערה 43), עמ' 41.

56 פרידלנדר, שם.

57 גולני, מצבות זכרון בירושלים (לעיל, הערה 33), עמ' 611.

58 חליף, פסל הגבורה (לעיל, הערה 29), עמ' 4.

59 לוינגר, אנדרטות לנופלים בישראל (שם), עמ' 41.

60 הדברים מופיעים, ללא ציון המקור, אצל שמיר, גלעד (לעיל, הערה 2), עמ' 547.

61 ראו דבריי לעיל בסוף הפרק "ההיסטוריה של ההנצחה בישראל מלפני קום המדינה ועד ימינו".

האנדרטה; הרחבה גדולה ומרווחת וסביבה עצים וספסלים רבים; ניתן להתקרב ו"להיכנס" לאנדרטה עצמה; באחד מחלקי הבטון שבתחתית האנדרטה אף פוסלו מדרגות שעליהן ניתן לטפס ולצפות מהן על בקעת הירדן הנפרשת למרגלות האנדרטה. ניכרת לעין ההשקעה והטיפוח של המועצה האזורית בקעת הירדן אשר צירפה לאנדרטה גם הנצחה לבניה ובנותיה שנפלו בקרבות או בעת מילוי תפקידם.

סיכום

"...אנחנו מגש הכסף שעליו לך ניתנה מדינת היהודים. כך יאמרו. ונפלו לרגלה עוטפי צל. והשאר יסופר בתולדות ישראל"⁶²

בפרק "תרבות הזיכרון וההנצחה" הובאו דבריה של אילנה שמיר שמטרתה של ההנצחה היא לקחת את הנופלים ואת סיפורי הגבורה ממקומם בעבר ולהעבירם הלאה, לתת להם ממד נצחי, ולא זו בלבד אלא אף להפקיעם מרשות הפרט ולהעבירם לרשות הרבים תוך יצירת זיכרון קולקטיבי. אחת הדרכים ליצירת זיכרון שכזה היא הקמת אנדרטות. המיוחד בצורת הנצחה זו היא יכולתה להתחבר למקום הפיזי שבו היא ממוקמת, וכך להחיות את הסיפור המונצח, כדברי גדעון עפרת.

הקרב על מבואות ירושלים במלחמת העצמאות היה קרב מכונן ובעל משמעות רבה לפני העתידים של מדינת ישראל. רבים חירפו נפשם בקרבות גבורה אלו שנמשכו זמן רב. אין זה מקרה, אם כן, שאחת האנדרטות הראשונות שעליהן החליט המדור להנצחת החייל הייתה אנדרטה לפורצי הדרך לביירה. כפי שתואר בפרק "אנדרטת פורצי הדרך לירושלים", מאז החלטה זו ועד להקמתה הסופית של האנדרטה עברה ההחלטה גלגולים רבים, אך לאורך כל הדרך לא היה ספק בדבר חשיבות הקמתו של מחוז זיכרון משמעותי אשר יראה למרחוק.

בצורתה הסופית, כפי שעיצבה אותה הפסלת נעמי הנריק, האנדרטה אכן עונה על רבות ממטרותיה של ההנצחה. היא בולטת מתוך הנוף ומנוגדת אליו, כך שהעוברים ושבים בכביש שמתחתיה אינם יכולים להתעלם ממנה. כך הופך הקרב לחלק מן הזיכרון הקולקטיבי עבור כל ישראלי הנוסע לתומו בכביש מרכזי זה. האנדרטה באה לתת ממד נצחי לרוחם העזה של הלוחמים בעיצובה ממתכת קשוחה ובהירה. אך אנדרטה זו אינה באה להעביר לדורות הבאים רק את מורשתם של הלוחמים במלחמת העצמאות. עיצוב "זרועות" המתכת בצורה פורצת ומתפרשת לכיוון הרי ירושלים באה לבטא את שאיפת כל הדורות לשוב אל העיר, שאיפה הנמשכת עד ימינו. בכך יכולה האנדרטה לחבר את הצופים בה גם אל מורשתם היהודית ואל עיר בירתם. מבחינה זו נראה שאין מתאים יותר מלהציב את האנדרטה דווקא באותה העלייה בואכה ירושלים. המשוריינים, המסמלים את הקושי והמצור, מקומם בשיפוילי שער הגיא, ואילו האנדרטה המסמלת את ההתעלות, השאיפה ופריצת הדרך – מקומה בראש הדרך העולה אל העיר.

בפרק "אנדרטת הבקעה" נערכה השוואה בין אנדרטת פורצי הדרך לבין אנדרטת הבקעה.

62 נ' אלתרמן, "מגש הכסף", הטור השביעי, תל אביב 1952, עמ' 366.

מטרת ההשוואה הייתה לבחון האם כל אחת מן האנדרטאות מצליחה לשמש כמחוז זיכרון ובאיזה אופן. לאחר ניתוח מדוקדק של כל אנדרטה בפני עצמה, וכן של שתייהן אחת כנגד זולתה, נראה לומר שהן משמשות למטרות שונות בתחום הזיכרון הקולקטיבי בישראל. אנדרטת פורצי הדרך לירושלים באה להנציח ולספר את סיפורם של קרבות היסטוריים אשר עלולים להישכח ברבות השנים מן התודעה הישראלית. קשה לדמיין כיום, כאשר הנסיעה העולה לירושלים היא מה שגרתית ופשוטה, את הקשיים והדם הרב שנשפך במקום. יש צורך חינוכי בעצירה במקום, בהתבוננות ובלמוד הסיפור – למען הדורות הבאים.

אנדרטת הבקעה הנה בעלת משמעות כפולה – מצד אחד היא מנציחה את קרבות ההתשה של "ארץ המרדפים" אשר שייכים לתקופה היסטורית מסוימת, אך מצד אחר היא מביעה מסר חינוכי-פוליטי שלא נס לחו. מבחינה זו אין כאן רק מחוז זיכרון, אלא אמירה המתקשרת להווה ולעתיד.

בפרק "תרבות הזיכרון וההנצחה" הובאו גם דבריה של יעל גילעת שהאנדרטה יוצרת זיקה בין המיתוס להיסטוריה בעזרת טקסים המתקיימים על ידה ומחיים אותה פעם אחר פעם. את אנדרטת פורצי הדרך "מחיה" פעם בשנה חיל החינוך והנוער (ובעבר פיקוד הגדנ"ע) המקיים לידה טקס ביום הזיכרון לחללי מערכות ישראל. לפוקדים אותה ביום-יום יש שביל גישה לרחבת הטקסים אשר מתחת לאנדרטה, ושלט הסבר על הקרבות שהיא באה להנציח.

גם את אנדרטת הבקעה "מחיה" המועצה האזורית בקעת הירדן בעזרת טקסים המתקיימים במקום. רחבת האנדרטה גדולה, מזמינה תמיד ומגלה תחתיה נוף עוצר נשימה. לעומת זאת, לאנדרטת פורצי הדרך לירושלים קשה להגיע – אין אליה שביל מסודר במעלה ההר, ושיחים שונים צומחים פרא סביבה. אך אין ספק כי שני הגלעדים הללו ממשכים בעצמתם הדוממת לקחת חלק חשוב בהנצחת הקרבות והלוחמים ובהעברת מורשתם לדורות הבאים.

מחקר זה הדגים את הקביעה שאין שתי אנדרטות הבאות להביע מסר זהה. כל אנדרטה הנה פרי שילוב של מיקומה, עיצובה החזותי, הסיפור שהיא באה להנציח והאופן שבו היא נקלטת בעיני הצופים בה. כל אחת משתי האנדרטות שנחקרו משיגה מטרות שונות כמחוזות זיכרון, מעבר להנצחת הנופלים שהן באות להעביר. מכאן לכוחה הרב של האמנות ככלי חינוכי כאשר היא חוברת יחד עם ההיסטוריה ויוצרת תרבות זיכרון בחברה הישראלית.



אנדרטת פורצי הדרך



אנדרטת לוחמי הבקעה

“In remembrance”: A comparative study of the *Portzei ha-derech* and *Bika* monuments as two Israeli sites of memory

Meira Sharabi

One of the first national monuments to be built by the Families and Commemoration department in Israel’s Ministry of Defense was the memorial to *Portzei ha-derech*, located some fifteen kilometers west of Jerusalem, on the northern side of the highway to Tel Aviv. Designed by the sculptress Naomi Henrik, it was erected in 1967. The story behind this memorial is also one of the most fascinating of all Israeli monuments and has much to teach about acts of commemoration and preserving a sense of continuity. For purposes of comparison, the *Portzei ha-derech* memorial will be considered alongside a second monument that has a very different story, location and form: the *Bika* monument, erected in 1972 at the initiative of Rehavam Ze’evi and sculpted by Yigal Tumerkin. My discussion will compare these two memorial sites from various aspects, with an eye to architecture components, materials, location, connection to the historical narrative they are meant to commemorate and, finally, the extent to which each of them actually succeeds in serving as a site of memory.

In recent decades a great deal of attention has been paid to commemoration and figures of memory worldwide, and in Israeli scholarship in particular. In a country learned in battle and in mourning, new sorrows can easily dull the memory of past ones. Creating a culture of memory as part of Israeli collective identity is thus a matter of crucial importance. The goal of this paper is not to innovate but to evaluate, with the aid of contemporary research on memory spaces and the construction of national memory, the *Portzei ha-derech* monument and its success in the project of historical commemoration. This study combines perspectives drawn from study of history, art, and philosophy to consider some essential aspects of Israeli’s evolving culture of historical memory.

The discussion opens with a presentation of R. Soloveitchik's understanding of suffering, along with attention to similar psychological approaches, particularly those of Victor Frankel and Steven Covey; these elements are then applied in our readings of the two novels. Although this paper focuses on literary works, it offers an extensive comparative analysis of questions as a predominant motif. In that sense, we seek to present an encompassing perspective deeply informed by Jewish thought that can be effectively used as a hermeneutical tool to draw meaning from texts. Central to our analysis are R. Soloveitchik's notions of the covenants of fate and of destiny; the reality of existential loneliness; and fundamental ethical, religious, and humanistic values such as mutual responsibility.

Hermeneutics of the revealed and the concealed in R. Joseph Dov Soloveitchik's works

Avraham Walfish

In analyzing Rabbi Joseph B. Soloveitchik's talmudic interpretation, scholars have focused on methodologies of conceptualization, assuming that "Brisker" talmudic thinking is governed by the concept rather than the text. However, many instances of R. Soloveitchik's interpretations reveal close attention to textual detail, as well as return to the plain sense of the text by conceptual resolution of textual difficulties. A representative comparison of readings of a Maimonidean text by R. Soloveitchik and by an academic scholar reveals, alongside a shared commitment to close reading, a significant difference between the systematic linguistic analysis of scholarship and the more intuitive tools employed by R. Soloveitchik.

The difference in methods of interpretation is rooted in different ways of grappling with the "hermeneutic circle" which underlies all attempts to bridge the gap between reader and text. R. Soloveitchik posits an intuitive identification between reader and text, focusing attention upon significant textual features, namely those that facilitate conceptual constructions. R. Soloveitchik's employment of intuition and conceptual constructions in his talmudic lectures corresponds to ideas developed in his philosophical writings, which are rooted in his response to important currents in the philosophical, scientific, and religious thought of the late nineteenth and early twentieth centuries.

Jews, youth in particular, needed to establish a new cultural and religious identity in largely secular surroundings. This paper presents the figure of R. Bar-Shaul and the role he played as an educator and religious personality, and considers his influence both in his own time and through the spiritual legacy he bequeathed to his students. R. Bar-Shaul's own writings are the focal point of discussion, particularly the halakhic responses he composed on a wide variety of issues. These reflect important aspects of historical reality and of his personality as it is refracted through his communication with those who turned to him for advice and rulings. The article begins with a biographical review, followed by a consideration of letters that R. Bar-Shaul wrote on the halakhic issue of modesty. They bring to light his loyalty to traditional Jewish law combined with sensitivity to contemporary concerns, and reflect his efforts to offer practical advice. The discussion then treats other central subjects in R. Bar-Shaul's teachings and persona, such as attitudes toward Oral Torah, the role of educators and the influential power of personal example.

Contending with the question of suffering:
A comparative study of R. Hayyim Sabato's *From the
Four Winds* and Avigdor Dagan's *The Court Jesters*
through the prism of R. Joseph Dov Soloveitchik's
thought

Ziva Kosofsky and Dikla Cohen (Alafi)

Using foundational concepts from the religious thought of Rabbi Joseph Dov Soloveitchik, complementary psychological insights, and post-modern theory, this paper sets out a comparative study of the varied ways that characters in two central novels contend with the existential and theological question of suffering in the context of the Holocaust. The important and unique contribution of this interdisciplinary approach lies in its ability to utilize the literary field of prose to create a virtual dialogue between psychology and Jewish thought on the crucial issues of human suffering in general and in the context of the Holocaust in particular. Among the numerous literary works dealing with these subjects, we chose these two novels, Rabbi Hayyim Sabato's *From the Four Winds* and Avigdor Dagan's *The Court Jesters* due to the intense public interest both have generated. This article took form through our own teaching experience and the methods we developed over the years to aid in making these literary works meaningful for our students and relevant to their own lives.

more intensely than others; in some instances outside forces joined in the battle. Secularization would become part of the conflict between the Old *Yishuv* and the New *Yishuv*, while the rabbis of Jerusalem organized the *Shomrei Torah* alliance to establish alternative schools in the colonies meant to strengthen Torah learning and observance. These efforts did enjoy limited success, but nonetheless, by and large the descendants of the First *Aliyah* did not remain loyal to Jewish tradition.

Conflicting attitudes toward R. Nahman Krochmal's thought: The *Nazir* (R. David Cohen) versus R. Abraham Isaac Hacoheh Kook

Shai Walter

This paper analyses the stances of Rabbi Abraham Isaac Hacoheh Kook and his student, Rabbi David Cohen regarding the writings of Rabbi Nahman Krochmal. A religious leader and *maskil* in Galicia during the first half of the nineteenth century, Krochmal was a figure who stood on the borderline between the traditional rabbinical world and the Jewish Enlightenment. His book *The guide of the perplexed of the time* (*Moreh nevukeyi hazeman*) raises a wide variety of unorthodox subjects and treats them in ways that were acutely at odds with accepted norms in the Torah world of his generation. R. David Cohen envisioned the possibility of including study of Krochmal's writings in the yeshivah curriculum that he proposed to R. Kook. The *Nazir's* diary entries, however, record that R. Kook was opposed to study of Krochmal's work. My discussion seeks a way to explain this dissonance between the stances of master and disciple. Through certain biographical details related to R. David Cohen, his unique stance on Krochmal's writings comes to light.

R. Elimelekh Bar-Shaul: Some reflections on the educational aspects of his thought and halakhic positions

Chaim Bialik

Rabbi Elimelech Bar-Shaul (1913-1965) was a community leader, rabbi and halakhic expert, and exemplary teacher for a generation in need of guidance. In the wake of the Holocaust and the founding of the State of Israel, a great number of observant

outbreak. On the basis on his medical knowledge and biblical interpretation, the RaN distinguished between natural illnesses whose causes lie within normal human physiology and unnatural illness which are inflicted on humankind through direct divine intervention. The RaN established that the Black Plague, whose symptoms deviated from those of all known illnesses, was an act of God, operating outside the parameters of natural law. On the basis of his interpretation of Deuteronomy 10:12-13 (the textual theme of the sermon), the RaN concluded that his generation, which had survived the first outbreak of the Black Plague in 1348, was similar to the generation of the Exodus. In both cases, those who witnessed direct divine intervention in the course of nature became uniquely capable of resisting the allure of the senses and reaching a state of spiritual elevation including the fear and love of God. While the observations and reactions of the RaN generally concur with those of his Christian and Muslim contemporaries, his description of the plague and attitude towards it may contain hints as to the relative severity of its impact within the Jewish community.

Secularization in the first *moshavot* and attempts to combat it through education

Danny Spielman

The first wave of immigration of Jews to the Land of Israel began in 1882, in a movement that would later be called the First *Aliyah*. Most of those early immigrants were from traditional east European families who maintained strict adherence to Jewish law. Examination of the historical reality in the first colonies, however, shows that the majority of their second and third generations were no longer religiously observant. A great deal of research has been devoted to the reasons for this phenomenon. This paper examines the following questions: Did parents contest the phenomenon of secularization sweeping through the *moshavot*? In what ways did they try to combat secularizing influences on the younger generation? The discussion will concern three colonies, with focus on a distinct characteristic of each of them: Rishon LeZion, Petah Tikva, and Rechovot.

In effect, the schools in the colonies that were established and managed by representatives of Baron Rotschild, like those that were established by residents of the colonies themselves, gradually became a workshop for the creation of the 'new Jew' whose values were predominantly nationalist, while religious values were marginalized. The struggle against these schools varied: some colonies opposed them

Mishnah study as an introduction to Jewish values education

Yehuda Shwartz

This paper outlines an approach to introducing central values of belief and ethics in the school setting through study of sources from the Mishnah. Values education aims to strengthen students' religious awareness and give them the tools they will need for dealing with traditional sources of Jewish thought concerning values. Appropriate texts from the Mishnah offer an excellent entrance into the hallways of Jewish thought. Presented in an interesting and systematic manner, mishnaic sources address fundamental issues concerning Jewish values which the later literature treats extensively. My discussion is based on a collection of some ninety *mishnayot* from the order of *Nashim* whose common denominator is their ideational content. These *mishnayot* focus not on halakhic guidelines but on values, ethical facets, the meaning of the commandments, and theoretical aspects of Jewish law. Selected *mishnayot* concerning family life are presented here by subject. Among them: the obligation to raise a family and care for children, relations between spouses, marriage, divorce, *agunah*, etc.

Attention to literary structure and linguistic components of the mishnaic text contributes another important dimension and adds interest and vitality. The selected passages presented in this paper could effectively serve as a unit of study in Jewish values education, in Oral Torah, or in Jewish thought. Alternatively, they could be used as supplementary material to a unit on family and interpersonal relationships, or as source material for lessons on the place of Torah in Jewish life, with emphasis on those elements that students choose from among them.

"The Evil Diseases of Egypt": Rabbi Nissim Gerondi's Tenth Sermon

Hannah Davidson

The Black Plague was both the catalyst and the theme of Rabbi Nissim Gerondi's tenth sermon, a sermon clearly written to be preached before a congregation with the intention of preparing its members spiritually and emotionally for the impending crisis of the second outbreak of the plague in 1361. The sermon provides a rare example of a Jewish response to the Black Plague, particularly from its initial, devastating

CONTENTS

Yehuda Shwartz	Mishnah study as an introduction to Jewish values education	5
Hannah Davidson	"The Evil Diseases of Egypt": Rabbi Nissim Gerondi's Tenth Sermon	33
Danny Spielman	Secularization in the first <i>moshavot</i> and attempts to combat it through education	45
Shai Walter	Conflicting attitudes toward R. Nahman Krochmal's thought: The <i>Nazir</i> (R. David Cohen) versus R. Abraham Isaac Hacoheh Kook	65
Chaim Bialik	R. Elimelekh Bar-Shaul: Some reflections on the educational aspects of his thought and halakhic positions	85
Ziva Kosofsky and Dikla Cohen (Alafi)	Contending with the question of suffering: A comparative study of R. Hayyim Sabato's <i>From the Four Winds</i> and Avigdor Dagan's <i>The Court Jesters</i> through the prism of R. Joseph Dov Soloveitchik's thought	113
Avraham Walfish	Hermeneutics of the revealed and the concealed in R. Joseph Dov Soloveitchik's works	135
Meira Sharabi	"In remembrance": A comparative study of the <i>Portzei ha-derech</i> and <i>Bika</i> monuments as two Israeli sites of memory	175
	English abstracts	I

Michlol

Editor:
Ora Wiskind-Elper

Hebrew editor:
Dan Halevy

Coordinator:
Marlyn Vinig

Graphics:
Ester Shlang

Typesetting:
Old City Press
Printed in Israel



© All rights reserved
Published by Michlalah College
Bayit Vegan, Jerusalem P.O.B. 16078, Israel
Phone: (972-2) 6750748 Fax: (972-2) 6750917
E-Mail: marlyn@macam.ac.il

Michlol

מ כ ל ל

A Multidisciplinary Journal

Edited by
Ora Wiskind-Elper

Volume 31
2015

Michlalah College, Jerusalem