

להשמיד את בני ישראל בימי ירמיהו:

"הכיוצר הזה לא אוכל לעשות לכם בית ישראל, נאום ה'?

הנה כחומר ביד היוצר כן אתם בידי בני ישראל!"²

**הברית הלאומית מניחה את מילוי
ההתחייבות האנושית על הצד הטוב
ביותר לפני האפשרות לתבוע מן האל
למלא את חלקו. לעומתה, ברית האבות
אינה סומכת על בני הדור הנוכחי, אלא
על נאמני האל שכבר עברו מן העולם,
ועמם כרותה לו ברית**

אולם מבט בוחן בפיוט מגלה כי הפייטן מבצע כאן מהלך נועז, שמטיל את האחריות לעצם אישיותו של האדם על אלוהים. הפייטן מסתמך על שורת מדרשים שהופכים את הזלזול האלוהי במצב האנושי לכתב הגנה המזכה את בני האדם מחורנו של הקדוש ברוך הוא:

"אמרו ישראל: ריבון העולם, אתה הכתבת לנו: הנה כחומר ביד
היוצר כן אתם בידי, בית ישראל. לכן

אע"פ שאנו חוטאים ומכעיסים
לפניך, אל תסתלק מעלינו, למה
שאנחנו החומר ואתה יוצרנו.
בא וראה: היוצר הזה אם יעשה
חבית ויניח בה צרור, כיון
שיוצאה מן הכבשן אם יתן אדם
בה משקה מנטפת היא ממקום
הצרור ומאבדת את המשקה
שבתוכה. מי גרם לחבית לנטף
ולאבד מה שבתוכה? - היוצר,
שהניח בו את הצרור!"³

בני ישראל מטילים את אשמת
החטא על הבורא. אם הוא היוצר,
הרי שלפתחו מונחת האחריות על
מה שיצא תחת ידו, אם טוב ואם
רע. כמו שאומן לא יאשים את הכלי
שיצר אלא את עצמו, כך אלוהים
אינו יכול להאשים את האדם והוא
חייב לזכותו.

תפיסה תאולוגית זו, המייחסת
לאלוהים את עיצוב אישיותו

הימים הנוראים הם הזמנה והזדמנות לחוות תפילות מסוג נשכח,
תפילות המשופעות בפיוטים. מזמן קדום ביותר רבו המחלוקות
בישראל על שיבוצם של פיוטים בתפילה.¹ היתרונות בשיבוץ הפיוטים
בתפילה ברורים: גיוון, עניין, הבעה אישית, רלוונטיות וקישויות.
הפיוטים הפכו לאמצעי הבעה אמנותי מפותח. החסרונות: איבוד
גרעין התפילה, חוסר שליטה על תוכנה, קשיי הבנה, קשיי ריכוז,
וכמובן התארכות משך התפילה - שכן כהיום כאז, יש מי שאיבדו
את סבלנותם בשעת התפילה.

ההתנגדות לשיבוץ הפיוטים בתפילה הובעה לעתים בלשון חריפה
ביותר, את אחת המפורסמות שבהן ניסח כותב פיוטים ידוע, רבי
אברהם אבן עזרא, המסכם:

"והטוב בעיני שלא יתפלל אדם בהם כי אם התפילה הקבועה
ויהיו דברינו מעטים ולא נענש"

(ראב"ע קהלת ה', א').

כיום תפילותינו המקובלות טבועות בנוסח קבוע, קצר יחסית וכמעט
נטול פיוטים. תפילות הימים הנוראים יוצאות דופן. התפילות
עתירות הפיוטים מעניקות לנו הזדמנות לחגוג הדים של תפילה
ארץ ישראלית עתיקה, שכבר אינה נהוגה במקומותינו.

דטרמיניזם או הומניזם?

לעתים הפיוטים נראים כמעין כתב חידה או
שאלת היגיון. גם עיון בפיוטים קדומים, תמימים
למראית עין, עשוי להעלות תכנים מרתקים
ונועזים. בשורות הבאות אנתח את צלע הפתיחה
מפיוט ידוע שקהילות אשכנז נוהגות לקרוא בערב
יום הכיפורים:

**"כי הנה כחומר ביד היוצר / ברצותו מרחיב
וברצותו מקצר / כן אנחנו בידך חסד נוצר /
לברית הבט ואל תפן ליצר"**

ברקע ההכנות ליום הדין עומד רעיון התשובה,
שמבקש להטיל על האדם מקסימום אחריות,
אך גם מאפשר לו מקסימום תקווה. ביום הדין
עצמו, לעומת זאת, האדם מבקש על נפשו לפני
האל ומשתמש בכל טיעון אפשרי כדי לזכות בדין.
לכאורה, בפתח עומד הפיוט שלפנינו, האדם מול
האל כ"תולעת קטנה באדמה", דהיינו יצור קטן
וחסר חשיבות, הנשען על חסדו של אלוהים.
המקור לפתיחת הפיוט הוא איום אלוהי



ברית לאומית או ברית אבות?

אולם בעל הפיוט אינו מעוניין להגיע למסקנה נוסח פאולוס. הוא אמנם מבקש את הקלת העונש, אך לא באמצעות הפיכת האדם לפסיבי לחלוטין וחסר אחריות אתית, דתית או אחרת; בעל הפיוט מציע מהלך אחר. הוא פונה לאלוהים בקריאה: "לברית הבט ואל תפן ליצר". למה כוונתו?

הצירוף "לברית הבט" שאול מתהילים:

"הבט לברית כי מלאו מחשכי ארץ נאות חֶמֶס".⁴

בפסוק הזה המשורר מבקש ישועה מן האל ומזכיר לפניו את הברית הלאומית שכרת עם ישראל. אולם, חלק מהמדרשים המאוחרים פירשו כי לא מדובר בברית הלאומית אלא בברית אבות.⁵ ההבדל בין הברית הלאומית לברית אבות הוא רב משמעות: הברית הלאומית מניחה את מילוי ההתחייבות האנושית על הצד הטוב ביותר לפני האפשרות לתבוע מן האל למלא את חלקו. לעומתה, ברית האבות אינה סומכת על בני הדור הנוכחי אלא על נאמני האל שכבר עברו מן העולם ועמם כרותה לו ברית. מכאן שהנטייה להחליף את הברית הלאומית כפשוטה בברית האבות נובעת משינוי מפליג בהערכה העצמית של המאמין: משורר תהילים רואה את עצמו ראוי לעמוד מול אלוהיו ולתבוע את חלקו של אלוהים בברית. המשורר נאמן לאלוהיו ובכך הוא ממלא את חלקו בברית. מצבו הפוליטי העגום, הן ברמה הפרטית והן ברמה הלאומית, מעורר בו תרעומת על אלוהיו, שאינו ממלא את חלקו שלו. לאמתו של דבר, זוהי שירת מחאה נגד ההתנהלות האלוהית. הפייטן זועק אל אלוהים: "הבט לברית!", "קיים אותה!" לעומתו, הדרשנים לא רואים עצמם זכאים לחסדו של האל מתוקף הברית הלאומית, לכן הם מבקשים רחמים על בסיס היסטורי. הבנים מבקשים רחמים על עצמם בזכות אבות האומה ולא משום שהם באמת ראויים לכך.

ברית המילה

כדי לרדת לעומק כוונתו של הפייטן יש להידרש למסורת פרשנית שונה בתכלית, המזהה את הביטוי "לברית הבט" עם ברית המילה. היא קושרת בין טכניקה מיסטית של תפילה, המכונה 'תנוחת אליהו', ובין ברית המילה של אברהם:

"ראשך עליך ככרמל ודלת ראשך כארגמן, אמר הקב"ה לישראל. הרשים שבכם חביבין עלי כאליהו שעלה לכרמל ה"ד" (מל"א יח): 'ואליהו עלה אל ראש הכרמל ויגהר ארצה וישם פניו בין ברכיו'. ולמה שם פניו



של האדם, עשויה להוביל לכמה תפיסות אנתרופולוגיות ודתיות. בתאולוגיה הפאולונית פותחה תפיסה זו לכדי תורת בחירה פרה-דטרמיניסטית, של גזרה קדומה שגזר אלוהים. פאולוס רואה בבני האדם יצירות של האלוהים. אלוהים קבע מראש אילו כלים מוצלחים יצאו תחת ידו ואילו מקולקלים, אילו יישמרו ואילו ינופצו. זוהי תפיסה דיכוטומית של חברת בני האדם, המחלקת אותם לבני אור ולבני חושך על פי טבעם. בחירה זו מקעקעת למעשה את האחריות לחיובים האתיים המוטלים על האדם. בתחילת פרק ט' באגרתו אל הרומיים מתאר פאולוס את הבחירה האלוהית ביעקב כבחירה שרירותית. הוא מבסס את דבריו על דברי האלוהים לרבקה עוד לפני לידת יעקב ועשו:

"כי בטרם ילדו בניה ועוד לא עשו טוב או רע למען תקום עצת האלוהים כפי בחירתו לא מתוך מעשים כי אם כרצון הקורא" (אגרת אל הרומיים ט': 11).

ראיית הברית וראיית היצר מוציאות זו את זו. הן תלויות במבט האלוהי; הן תלויות בכוונה האלוהית לראות כך או אחרת. אם נזכה, ואלוהים יביט לברית - הוא לא יבחין ביצר

התפיסה התאולוגית הזאת מעוררת כאמור קושי תאולוגי-אתי חמור, שאותו מנסח פאולוס עצמו:

"אם כן מה נאמר, הכי יש עול באלוהים חלילה" (שם, שם: 14).

פאולוס פותר את הבעיה הזו באמצעות האנלוגיה ליוצר ולחומר:

"אמנם בן אדם מי אתה אשר תריב את האלוהים היאמר

יצור ליוצרו למה ככה עשיתני: אם אין

רשות ליוצר החמר לעשות מגלם

אחד כלי אחד לכבוד ואחד

לקלון?!" (שם, שם: 21).

מתפיסתו התאולוגית של

פאולוס נובעת גישה

אנתרופולוגית מנוכרת ובלתי

הומנית בעליל. חברת בני

האדם נחלקת באופן דיכוטומי

בין נושאי "אות כבוד" ובין

נושאי "אות קלון". את המכובדים אין

לשבח, ואת הנקלים אין לגנות - את

אלה כאלה עשה האלוהים לרצונו.

אישיותם של אלה ושל אלה היא תוצר

של פעולת האומן בחומר. כולם חפצים,

והאומן יכול לעשות כרצונו בחפציו -

ברצונו מרחיב וברצונו מקצר, ברצונו

משמר וברצונו משבר.

יונתן אופק, "זוג", פסל חומר 2004-2005 (בעמוד זה וממול)

בין ברכיו? אמר לפני הקב"ה, רבש"ע, אם אין לנו זכות, הבט לברית מילה".⁶

את אותו עיקרון מתמצת מדרש אגדה לבראשית:

"הבט לברית" - אעפ"י שאין לישראל מעשים טובים הקב"ה גואלן בזכות המילה".⁷

מה מבקש בעל הפיוט בהזכירו את ברית המילה? העברת האחריות לידיו של אלוהים, המוטיב שהופיע בתחילת הפיוט, עדיין אינה מבטיחה ישועה. לצורך הבטחת הישועה מבקש בעל המזמור להיעזר בתופעה קוגניטיבית שהפילוסוף לודוויג ויטגנשטיין כינה בשם ראיית אספקט. משמעות התופעה היא שרשמים חושיים נתפשים, לעיתים לפחות, תוך כדי פירושם באופן זה או אחר. המתבונן יכול לקלוט רשמים בכמה אופנים, אלא שבזמן נתון הוא מזהה אותם באופן מסוים אחד בלבד. כך, בזמן נתון אפשר לראות בתמונה ברוז או ארנב, אך לא את שניהם בו בזמן. אפשר להדריך את המתבונן להבחין באספקט זה או אחר, לראות את הדבר כ... אך אין מדובר בהסבר אלא בהזרחת האספקט אצל המתבונן. ראיית האספקט מותנית בכישוריו של המתבונן, שלרגע מבחין בברוזה, וברגע אחר עושה מאמץ לראותו כארנב - פעולה שבין תפיסה למחשבה. מחבר הפיוט מנצל את התופעה הזאת כשהוא פונה לאלוהים ומנסה לשכנע אותו לעבור תרגיל בראיית אספקט. איבר המין הגברי הוא ייצוג וסמל לשני קטבים באישיות הדתית: מחד - היצר, מקור הזימה; מאידך - מקום הברית, ההקרבה האנושית המוקדמת ביותר, ואולי התובענית ביותר, ביחסיו של האדם עם אלוהיו. בשעת המשפט, כאשר אלוהים מביט על האדם, בוחן אותו וחושף בו נסתרות, הוא עשוי לראות אותו כטיפוס יצרי הראוי לגינוי. אולם באותו אדם ובאותו איבר קטן הוא יכול גם לראות את שיאה של הברית הכרותה בינו ובין כל פרט בעמו. ראיית הברית וראיית היצר מוציאות זו את זו. הן תלויות במבט האלוהי; הן תלויות בכוונה האלוהית לראות כך או אחרת. אם נזכה, ואלוהים יביט לברית - הוא לא יבחין ביצר. כך, באמצעות הניסיון להשפיע על המבט האלוהי, נזכה לצאת זכאים בדיון.

הניתוח הזה של הפיוט עשוי להסביר את הבחירה לשבץ אותו

בתפילת יום הכיפורים. ביום הכיפורים, יום שאסור בתשמיש המיטה, החשש שאלוהים יפנה לברית אך יזהה שם דווקא את היצר, קטן יותר מבכל יום אחר. התקווה היא כי אלוהים, "חסד נוצר", יביט רק לברית, ובזכותה ישפטנו לטובה.

גם כאן ראוי לעמוד על הבדלי הגישה בין הנצרות הקדומה ובין המחבר של הפיוט הקדום הזה, שחי ככל הנראה בסביבה נוצרית.

ידועה המלצתו של ישו הנוצרי על סירוס עצמי בברית החדשה:

"יש סריסים אשר נולדו כן מבטן אמם ויש סריסים המסורסים על ידי אדם ויש סריסים אשר סרסו את עצמם למען מלכות השמיים - מי שיוכל לקבל, יקבל!" (מתי י"ט: 12).

במבליע הפייטן אף טוען כי האל ברא אותנו יצורים יצריים. בזאת הוא הפך אותנו מגולם לכלי, מחומר לסובייקט. אנו סובייקטים מורכבים. בתור כאלה אנו כמעט תובעים מן האל, מפני שהוא יוצרנו, כי יתבונן בנו התבוננות של חסד: "לברית הבט ואל תפן ליצר!"

לעומת גישה זו, שמבקשת לדכא את היצר מתוך התמסרות לאלוהים, הפיוט אינו מבקש להתכחש ליצר. ביום הקדוש ביותר בשנה המתפלל עומד ומצהיר על אישיותו העגולה והמורכבת. הפיוט אמנם אינו משבח את היצר אלא מסתייג ממנו משום שהוא עלול להרשיע את האדם, אך אין הוא מסתיר אותו או מבקש להכחידו. הפיוט אינו מכליל את בני האדם בכתות מוחלטות של 'בני אור' ו'בני חושך', שנקבעות באופן דטרמיניסטי; בני אדם הם כחומר ביד היוצר, שייצר אותם עפר מן האדמה, אך העניק להם רוח חיים ועצמאות. במבליע הפייטן אף טוען כי האל ברא אותנו יצורים יצריים. בזאת הוא הפך אותנו מגולם לכלי, מחומר לסובייקט. אנו סובייקטים מורכבים. בתור כאלה אנו כמעט תובעים מן האל, מפני שהוא יוצרנו, כי יתבונן בנו התבוננות של חסד: "הבט לברית ואל תפן ליצר!"

¹ את הטקסט הקדום המפורסם ביותר שנכתב נגד שיבוץ הפיוטים בתפילה כתב פרקוי בן בבוי, שחי בתקופת הגאונים. התנגדות הלכתיות מפורסמות מצויות בכתבי הרמב"ם ובשו"ע. התיאור המסתייג הסגוני ביותר מצוי בספרו של יהודה אלחריזי, "תחכמוני". אלחריזי מפיץ שם על פייטן מפורסם שחי בבגדד בתחילת המאה ה-13: "וכאשר כילה זמירותיו, עמד על עמדו לערוך תהילותיו, וכיסה פניו ולא מענווה, ועמד בגאווה, והרבה תנועותיו והניף כתפותיו, והרים רגלו הימנית, והוריד השנית, וחזר מעט לאחורנית, ופתח להם גנזי חכמתו, והראה בית נכותו, והתחיל לומר פיוטים ושירים, כלם שבורים ופסחים ועיוורים, ודרכם מעוקל בלא חרוז ובלא משקל, ובלא בניין ובלא עניין. וכאשר האריך פיוטיו לשוטיו, ושירי היתוליו לכסיליו ומזמוריו לחמוריו, יש מקצת העם אשר ישבו, ומהם ישנו שנת עולם ושכבו, וקצת ברחו ולא שבו, ובית הכנסת עזבו, ונפוצו מעל הרועה השוורים, וברחו המקנה והעדרים,

ולא נשארו כי אם ארבעה חמורים, צועקים עם החזן ונוערים, והם יחשבו כי הם משוורים, והוא האריך להם בפיוטיו עד הצהרים, עד דבקה לשונם למלקוחים, וכאשר השלים פיוטיו וחזר להשלים התפילה, לא היה איש בבית הכנסת כי נמצאו בבתיים ישנים כל הקהילה...". מתוך: יהודה אלחריזי, תחכמוני, תל אביב תשי"ב, עמ' 224-225.
² ירמיה י"ח, ו'.
³ הציטוט משמות רבה, פרשה מ"ו; הרעיון מופיע כבר בדרשה תלמודית נועזת בבבלי סוכה, נ"ב ע"ב.
⁴ תהילים ע"ד, כ'.
⁵ במדבר רבה ט"ז, כ"ב; תנחומא (ורשה), שלח י"ג.
⁶ ויקרא רבה (וילנא), פרשה ל"א.
⁷ אגדת בראשית (בובר), פרק י"ז ד"ה [א] 'כה אמר'.

לימוד הגמרא הוא מרכזי אך לא בלעדי, האקדמיה מעניקה כלים
אך לא משמעות, נשים ראויות לשוויון אך צריכות להתאזר בסבלנות,
והמודרנה חשובה, אך עליה להשתלב במסורת. שיחה.

הרב מאיר ליכטנשטיין "הדיאלוג שבין המציאות להלכה הוא הבסיס לנצחיות של ההלכה"

א ר י א ל פ י ק א ר



**"אני רוצה לומר לקהל שלי, יש אמת
במודרניות שלכם, אבל האמת הזאת גם
צריכה להשתלב בתוך את המסורתיות
ולמצוא משהו מאזן {...} חלק מלמצוא
סיכוק הוא להבין שאי אפשר הכול"**

בעולם הישיבות הקלאסי, ובמידה רבה גם בישיבות הקיבוץ הדתי
לימוד הגמרא תופס את הנתח המרכזי של הלימוד, והוא מבוסס
בעיקר על שיטת הלימוד העיונית שהתפתחה בישיבות ליטא.
זוהי שיטה המבקשת להבין את הסוגיות התלמודיות כמערכות
של מושגים משפטיים, כמטרה לעצמה. לא מדובר על לימוד כדי
לדעת איך לקיים את ההלכה, וגם לא על לימוד כחוויה רוחנית
ורגשית; מדובר בלימוד שעוסק במושגים הלכתיים משפטיים.
מהי המוטיבציה ללמוד כך?

"כשהייתי תלמיד לא שאלתי את השאלה הזו, פשוט נשאבנו לתוך
הגישה הזו. היום זוהי שאלה מרכזית ששואלים תלמידים בישיבה.
ראשית, לימוד הגמרא אינו הלימוד היחידי בישיבת עין צורים. אחד
מן החידושים של הישיבות הציוניות הוא הסטת לימוד הגמרא
מהיותו לימוד בלעדי למצב שבו הוא אכן הלימוד המרכזי, אך אינו
בלעדי. כשלמדתי בישיבת הר עציון לימוד הגמרא תפס את מרבית
זמן הלימוד. כאן הוא תופס רק קצת יותר ממחצית זמן הלימוד.
הדבר נובע מתפיסה שכדי לבנות עולם רוחני של אדם יש להפגישו
עם עושר של תחומים. התנ"ך בונה את האישיות מבחינה דתית-
רוחנית, וכך גם לימוד מחשבת ישראל ותחומים אחרים. אני גם רואה
בעין יפה עיסוק של התלמידים, גם בזמן חיותם הישיבה, בתחביבים
כנגינה ואמנות. כמובן צריך למצוא את המסגרת ואת הפרופורציה
הנכונה. מדוע הגמרא מרכזית? אתה צודק, לא משום שהיא מקנה
הוראות הלכתיות. אלא מפני שהגמרא היא נקודת המוצא של כל
הדיון ההלכתי והספרות ההלכתית לדורותיה, היא הברית התיכון.



אנו עומדים בתחילתו של חודש
אלול ובפתיחתה של שנת לימודים
חדשה בישיבת הקיבוץ הדתי
בעין צורים. לאחר שנים רבות
שימשת ר"מ בישיבה נבחרת
לכהן השנה בתור ממלא מקומו
של ראש הישיבה, הרב יואל בן
נון, השווה בשנת שבתון. זוהי
הזדמנות לשוחח איתך על כמה
נושאים העומדים על סדר יומה של החברה הדתית המודרנית,
שרבים מבניה לומדים בישיבה.
כיצד מסבירים היום לבוגרי ישיבות תיכוניות ותיכונים ישראלים
מדוע חשוב ללמוד תורה?

"גדלתי בעולם שראה בלימוד 'תורה לשמה' את הערך המרכזי של
החיים; אתה חי כדי ללמוד, ולא לומד כדי לחיות. במסגרת הזאת
השאלה לא הייתה יכולה להישאל. כמו שאדם לא שואל למה אני
אוכל או למה אני נושם, כך הוא אינו שואל למה ללמוד תורה.
אמנם ניתנו הסברים על הערך הדתי של הלימוד ועל השוני בין
לימוד תורה ובין כל לימוד אינטלקטואלי אחר, שהרי התורה היא
ההתגלות של הקב"ה בעולם ומי שלומד אותה פוגש את דבר ה',
אבל בכל זאת, באופן בסיסי זה היה אקסיומטי. דמותו של אדם
נגזרה מהיותו תלמיד חכמים ולמדן. אני גדלתי במשפחה כזו. יש
בזה יתרונות מאוד גדולים - זה דחף אותי מאוד להתקדם בלימוד,
אך יש לזה גם מחירים, בעיקר מפני שתפיסה זו אינה מכירה בעולם
העשיר שמחוץ לכותלי בית המדרש.

"אני חושב שהכשרתו של צעיר או צעירה לחיים בעולם המודרני
כוללת בתוכה רכישת השכלה בסיסית, וכשם שחשוב לרכוש
השכלה בסיסית במתמטיקה, על אף שלרוב התלמידים לא תהיה
בזה תועלת, וכשם שאדם משכיל צריך ללמוד היסטוריה וספרות, כך
גם לגבי הבניית זהותו של אדם כיהודי. יש לרכוש השכלה תורנית
בסיסית. זוהי מטרתו של הלימוד בישיבה."

במשמעויות שלה, על אף שסבי, מורי ורבי, הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, חתר בהגות הדתית שלו למתן משמעות למושגים ההלכתיים. בעיסוק שלי בכתבי סבי אני עושה השוואה בין כתבים הלכתיים מוקדמים שלו, קודם שהוא רכש השכלה אקדמית, ובין הכתבים המאוחרים יותר. אני נוטה לאמץ עמדה שלפיה הרב סולובייצ'יק לא חתר לסינתזה בין המודרנה ובין ההשקפה התורנית, אלא ראה עצמו בתור איש בית המדרש שמעמיק את הבנתו באמצעות המפגש עם התרבות המערבית ועם המסורת הפילוסופית. אני חושב שבלא מעט מההשוואות אפשר לראות את הרעיונות היסודיים מתנסחים עוד טרום המפגש שלו עם האקדמיה, אבל הרעיונות הללו מקבלים מאוחר יותר נופך חדש וניסוחים מחודשים. הפילוסופיה העמיקה מאוד את הרעיונות, ובעיקר עזרה לו לתרגם אותם מרעיונות הלכתיים טכניים לרעיונות שעוסקים בנפש האדם, בחוויה ובקיום האנושיים.

זו השפעה של הפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית, שמבקשת להפוך את השאלות הפילוסופיות הגדולות לשאלות קיומיות לאדם. הרב סולובייצ'יק לוקח את זה לתוך בית המדרש, לתוך עולם התורה, ומפנים את זה בתוך הלימוד שלו, ובעניין זה אתה הולך בעקבותיו.

"אני חושב שכן, ועם זאת, בשיעורי הגמרא שלו שהשתתפתי בהם זה היה פחות מורגש. זה יותר נכח בדרשות הציבוריות שלו, בהספדים שהוא נשא, בכתבים שהוא פרסם. אני למדתי בעיקר אצל אבי מורי (הרב אהרן ליכטנשטיין, ראש ישיבת הר עציון - א"פ). בשיעוריו הוא הנחיל לי את דרך העיון האנליטית-היסודית והמקיפה. שיעור הגמרא לא היווה במה לחתירה למשמעות קיומית. זו נעשתה בשיחותיו הרבות בישיבה אשר שימשו חלק מרכזי בעיצוב השקפת עולמי. לאחר מכן רכשתי השכלה אקדמית בחוג לתלמוד, והרגשתי שזה לא סותר, אלא מפרה. ההשכלה האקדמית נתנה לי את היכולת להתמודד עם טקסטים ואת הראייה ההתפתחותית ההיסטורית, אך גם שם אין חיפוש אחר משמעות קיומית. בשנים האחרונות אני מוצא את עצמי מכניס שפה אנושית לתוך הלימוד. אני מחפש בסוגיות התלמודיות את הריאליה האנושית, שבאמצעותה אפשר לבנות את הגשר בין הדיונים התלמודיים ובין החיים שלנו. הגמרא הופכת מעולם מושגים אוטונומי מופשט לעולם של סיטואציות אנושיות. אני מודע לזה שיש פערים בין תרבותיות, ושלסיטואציות אנושיות יש פתרונות שונים. אבל יש כאן הנחה שביסודו של דבר הדילמות האנושיות יונקות מתוך האנושיות עצמה. כשהדברים מצטרפים - העבודה הטקסטואלית, ההיסטורית והקיומית - נוצר משולש שמביא לידי כך שהלימוד, המפגש עם התורה, חושף את הדילמות ויוצר דיאלוג.

"צריך להיזהר מקפיצות גדולות מדי, שכן בסופו של דבר הגמרא היא טקסט משפטי ולא פילוסופי או קיומי. לכן הניתוח יהיה קודם כול משפטי וטקסטואלי, ורק לאחר מיצוי השלב הזה אפשר לעבור לשאלות של משמעות, אך זה דורש הרבה עבודת תרגום."

צילום: פורש גליקמן זאב <http://www.pbase.com/zeevpg>



דרך התלמוד הבבלי יש מצד אחד פריזמה לכל הספרות שקדמה לו, אם זו הספרות התנאית ואם זו פרשנות המקרא והאגדה של חז"ל, ומצד שני - כל הספרות הרבנית שלאחר התלמוד חוזרת ליסודות התלמודיים ומקיימת עמם דיאלוג. אם אנחנו שואפים לתת לתלמיד כלים להבין את השפה ההלכתית, כדי שהוא לא רק יקבל הנחיות ויבצע אותן, אלא יבנה עולם דתי שבו הוא יבין את רעיונות ההלכה ועקרונותיה, הרי שאם לא ניתן לו כלים לפתוח דף גמרא, הוא לא יבין גם את הרמב"ם, את ה'משנה ברורה' וכו'. לימוד הגמרא הוא במרכז במובן זה שהוא נקודת המוצא לעיסוק בספרות ההלכה לדורותיה. שיטת הלימוד שלנו בישיבת עין צורים, שגם מודעת להיבטים ההיסטוריים וגם להתפתחות במקורות ההלכה, מאפשרת להתבונן במכלול השיח ההלכתי. ויתור על הגמרא יהיה בעצם ויתור על יכולתו של התלמיד להבין את השיח ההלכתי."

אתה מחפש משמעות קיומית ללימוד?

"אני עברתי כמה שלבים, ועדיין אני יודע לאן אגיע. חינוכי היה בראשיתו כולו עיוני, כזה שעוסק בעיקר במכניזם של ההלכה ולא

"בשנה שעברה, למשל, למדנו את מסכת קידושין ובחרנו לדון בסוגית העבדים שבפרק הראשון. הופתעתי לראות עד כמה הדבר היה משמעותי לתלמידים, כי באמצעות מערכת הניתוח וההמשגה שאלנו שאלות על תופעת העבדות, על היחס לחלש ועל מעמדם של עובדים. אלו שאלות שיש להן משמעות קיומית עכשווית".

כשהלימוד מתחיל להתעניין בפן האנושי של הסוגיה ובמשמעות הקיומית שלה עלולות לצוץ בעיות שלא היו בלימוד הבריסקאי. היתרון של השיטה הבריסקאית היה דווקא ביכולת להתייחס להלכה כאל מציאות שעומדת בפני עצמה ושאליה יש לשאוף. כך היה אפשר להימנע מהשאלות בדבר היחס שבין היהדות למציאות המודרנית. העיסוק בלמדנות טהורה, בסוגיות שאין להם כל קשר למציאות חיינו אפשר להניח בצד את השאלות הקיומיות של החיים. כשלמדנו בישיבה את הפרק הראשון של מסכת כתובות, הלימוד שלנו לא עסק לא בגברים ולא בנשים ובוודאי לא במיניות, אלא בשאלות מופשטות של הלכות טוען ונטען. כשלומדים בצורה כזו מופשטת, אז אין מתח בין התורה ובין החיים, אך כשבאים ללימוד בגישה שלך עולות שאלות קיומיות. למשל, היחסים בין גברים לנשים שמתוארים בתלמוד שונים מהחיים שלנו היום. איך מתמודדים עם המתח הזה?

"ראשית, אני חושב שהתפקיד של בית מדרש הוא לשאול שאלות. אני לא מפחד מכך. שנית, כשאתה ואני היינו תלמידים בהר עציון, השאלה לא הייתה קיימת. היום, אצל רוב התלמידים שאני בא איתם במגע, השאלה קיימת בצורה חריפה עוד טרם הגיעם לישיבה. אני חושב ששיטת הלימוד שלנו מעניקה פלטפורמה להתמודדות עם הקושי שביצור הכלאיים הזה - מצד אחד מחויבות למסורת העבר, ומצד שני זהות וערכים מודרניים. ללמוד בצורה מופשטת זה אולי קוסם, אבל זה לא מספק מענה לשאלות הללו. יתר על כן, אתה יודע שסבי הרבה להשוות בכתביו את ההיגיון התלמודי, דהיינו הבריסקאי, להיגיון המתמטי, אך מה לעשות, תורה היא לא מתמטיקה - היא משפט, ומשפט בא במגע עם בני אדם. לכן ברגע שהמגע בין התורה ובין החיים מטושטש, יש בעיניי טשטוש בהבנת התורה.

"אם יש אישה שלא יכולה שלא לקרוא

בתורה, אז זה באמת דומה לעגינות. בעיניי,

מנקודת מבטי על הסיטואציה, אפשר

להתקיים כאדם עובד ה' גם בלי זה"

"בהגות של סבי נצחיותה של ההלכה נגזרת מכך שהיא היגיון על-זמני, נצחי, אימננטי ואינו תלוי במציאות זו או אחרת. בשיטת בריסק יש נטייה להפוך כל הלכה למושג, לרבות הלכות רבות המבוססות באופן פשוט על אומדנא (אומדן, סבירות - א"פ). הדרך להוכיח שהלכות אלו אינן מבוססות על אומדנא היא להצביע על

כך שישנן שיטות הלכתיות שבהן הלכה זו מתקיימת על אף שהיא מנוגדת לאומדנא. היום, כשאני נתקל בדברים מסוג זה, אני מתקשה להזדהות עמם, שכן משמעות הדבר היא שההלכה נוגדת את השכל האנושי ואת הקיום האנושי הפשוט. לכן אני לעצמי, כשאני בא להתמודד עם המערכת הפרשנית, אני דווקא נוטה לאמץ את המנגנון שתיארת קודם, את העיסוק בסיטואציה האנושית עצמה - ראית ההלכה הראשונית כמתבססת על אומדנא, והפיכתה למושג שאינו מותאם לאומדנא זו בגלל השינוי שחל במציאות האנושית. זהו מנגנון היסטורי שהוא הכרחי כדי לבנות את הגשר בין עולמנו לעולמם של חז"ל. חז"ל עצמם, שעיצבו את ההלכה, פעלו מתוך מתאם גמור עם המציאות של הקיום האנושי.

"לא מזמן הייתי בכנס רבני צוהר, והדיין

בנושא מעמד האישה נסב על השאלה איך

לרצות את הנשים. לא עלתה כלל המחשבה

שהשינוי הוא גם רצון הגברים. השאלה

שנשאלה הייתה איך הרב עומד בפרץ. זאת

הייתה ההנחה. אני מחיתי על זה"

"בעיניי, הנצחיות של ההלכה היא לא משום היותה אוטונומית ומחוץ לזמן, אלא דווקא משום הגמישות שיש לפרשנות המשפטית להתפרש כל פעם מחדש. יש גבולות גזרה שבתוכם אפשר להציע מגוון פרשנויות. הם לא ידועים מראש, אבל מצד שני, יש מרחב מסוים. אדרבא, הדיאלוג שבין המציאות להלכה הוא הבסיס לנצחיות של ההלכה".

אם נדבר על המשמעות התאולוגית או הפילוסופית, אתה בעצם אומר שההלכה היא נצחית אך לא אלוהית. אם באתוס הלמדני ההמשגה המשפטית משקפת את רצון האל, ואנו איננו אלא המגלים של רצון האל, עלינו הלומדים לנסות להבין את הרצון שלו, הלא קונטיגנטי, הקבוע. אם ההלכה היא אלוהית, היא לא יכולה להיות כל כך תלויה מציאות. אם היא אלוהית, היא צריכה להשפיע על המציאות ולא לשקף אותה. מה שאתה מתאר כאן זו הלכה נצחית אבל אנושית מאוד. יש משהו ביכולת של החכמים כבני אדם להעריך מציאות, לבחון את המציאות, לקרוא את הטקסט בתוך המציאות, ובכך להפגיש את דבר ה' עם החיים הקונקרטיים בתוך גבולות הגזרה שאתה מתאר, שזו שאלה נפרדת. יש משמעות דתית לאמירה שלך. זה יותר משיטת לימוד, זו תפיסה דתית אחרת.

"זה בהחלט כך, אבל בניגוד לצורה שבה הצגת את זה, אני חושב שהחידוש הוא בשיטה הבריסקאית ולא כאן. הרעיון שהקב"ה נתן תורה לבני אדם, ולא בשמים היא, הוא רעיון יסוד בתורה שבעל פה, שאומרת שהפרשנות ניתנה לבני אדם ולחכמים; הפילוסופיה הבריסקאית, שמתארת את הרצון האלוקי המוחלט, היא החידוש".

בין מחקר ללימוד ישיבתי

זה מוביל אותנו באופן מאוד ישיר לשאלת השילוב של מחקר עם לימוד ישיבתי. אתה מתאר פה שני שלבים: השלב הראשון הוא התרומה של הפילולוגיה, או של הכלים הטכניים, ללימוד הגמרא. זה רובד בסיסי ביותר, אבל אתה מדבר גם על רובד אחר, עמוק יותר, והוא התפיסה ההיסטוריוציסטית של ההלכה - שעל פיה ההלכה והספרות התלמודית בנויות רבדים-רבדים, וכל אחד מהם מתייחס למציאות שונה. התפיסה הקלאסית שהתחנכנו עליה רואה את השכבות ההיסטוריות כסדרה של שקפים, "מהפסוק לפסק", ישנו הפסוק, ועליו מונח השקף של מה שאמרו חז"ל, ועליהם מונח השקף של התלמוד והראשונים, וכך הלאה עד ל"משנה ברורה". אלה שקפים שמשתלבים לתמונה אחת. לעומת זאת, אתה בעצם אומר שיש פה תפיסה היסטורית, רב-רובדית, וזה מה שמאפשר את ההבנה האנושית. אפשר מאוד להבין את ההתנגדות לתפיסה הזו, מפני שהיא הופכת את התורה למשהו הרבה יותר אנושי והיא מאבדת את האתוס של התורה כמשקפת את רצון האל. זו השפעה מאוד עמוקה ומשמעותית.

"זו השפעה עמוקה, ועדיין אני חוזר לדברים שאמרתי קודם: אני חושב שהחידוש הוא במחשבה שהדברים הם לא כך. אני לא מיתמם. רבינו תם אמנם לא חשב בצורה היסטורית, אבל הוא פירש את הטקסט מחדש. הפער ביני ובין רבינו תם אינו בזה שהוא מסורתי ואני לא, אלא שהוא איש ימי הביניים ואני איש העולם המודרני, והעולם המודרני בנוי על תפיסה היסטורית. למרות הפערים העצומים בין תפיסת עולמי והיבטים מסוימים בלימוד שלי ובין סבי, הוא משמש לי השראה עצומה. הוא כותב שצריך ללמוד תורה באמצעות השפה של בני הדור שאתה חי בתוכם. הוא ראה בשיטת הלימוד הבריסקאית של סבו, ר' חיים סולובייצ'יק, דרך חדשה שמאפשרת לתורה להיות רלוונטית ולהילמד על ידי אנשים מודרניים. כשאתה מעיין היטב בכתביו אתה רואה שכלי החשיבה המודרניים שלו הם השפה של מדעי הטבע, לא של מדעי הרוח. הוא עצמו היה בעל זיקה לאסכולה פילוסופית שהייתה על גבול המתמטיקה. הדיאלוג שלי הוא עם מדעי הרוח, וזה בשבילי הכלי להפיכת התורה למשהו שמדבר אלינו; ללמוד תורה בכלים שבהם אני מנתח את עצמי. מי שבוחר שלא להשתמש בשפה הזו מקטין את עוצמת המפגש האמיתי בינו ובין המקורות. אפשר לבחור להיפלט מהמודרניות. גם זו בחירה מודרנית, אך הבחירה שלי היא ליצור את המפגש, על כל הקשיים שבכך."

כשדיברת על החיבור בין התורה לחיים על ידי שאילת השאלות הקיומיות בלימוד, למרות הקושי והאתגר שהן מציגות, חשבת על כך שבאיזשהו מובן, זה היה החזון של הקיבוץ הדתי - לחבר את התורה עם החיים המעשיים. אולי אין זה מקרה שזו התפיסה בישיבת הקיבוץ הדתי.

"אין זה מקרה שהישיבה ממוקמת בקיבוץ הדתי, על אף שיש שאלה בדבר עומק הזיקה בין הישיבה ובין הקיבוץ. לצערי, חברי הקיבוץ

שהיו לומדים פה בזמן שהגעתי לישיבה, כמעט לא נמצאים פה היום. אחד משדות הפעולה שאני מבקש לפעול בהם הוא להזמין לתוך בית המדרש קהלים מבחוץ, ולהפוך את הישיבה למרכז תורני ורוחני עבור חברי הקיבוץ הדתי ועבור המזדהים עם הדרך."

בין מסורתיות למודרניות

אחת השאלות הקיומיות שמטרידה אותנו היום היא חוסר השוויון במעמד האישה בהלכה. ניקח לדוגמה את שאלת עליית נשים לתורה. הגמרא אומרת שאין להעלות נשים לתורה מפני "כבוד הציבור". אם לא הולכים בשיטה הבריסקאית אלא בשיטה שלך, אז "כבוד הציבור" הוא מושג תלוי מציאות - אינו דומה כבוד הציבור של תקופת התלמוד לכבוד הציבור של ימינו, ויש לזה משמעות הלכתית מעשית. כל עוד מחזיקים בעמדה התאורציסטית שאומרת שכבוד הציבור הוא מושג מוחלט, אז אתה פטור מהתמודדות, אבל ברגע שאתה מבין את כבוד הציבור בהקשר ההיסטורי והאנושי, נשאלת השאלה האם זה רלוונטי להיום?

"לדעתי, גם היום זה רלוונטי במובן מסוים, כי גם אדם מאוד מודרני מבחין בין בית הכנסת למקומות אחרים. יש איזשהו פרדוקס בקיום שלנו כאנשים מודרניים מסורתיים. יש אוכלוסיות רחבות, עדיין במסגרת הציבור המודרני-אורתודוקסי, שברור להן שלאישה יש מעמד שווה בעבודה או באקדמיה, אך לא בבית הכנסת, ולדין עדיין יש בעיה של כבוד הציבור בכך שאישה תיכנס לעזרת הגברים לקרוא בתורה."

"בעיני, הנצחיות של ההלכה היא לא

משום היותה אוטונומית ומחוץ לזמן, אלא

דווקא משום הגמישות שיש לפרשנות

המשפטית להתכרש כל פעם מחדש"

עכשיו דיברת כחוקר. אתה מסתכל על המציאות ומנתח אותה. אבל אתה ראש ישיבה, אתה רב, אתה מחנך, אתה גם יכול להוביל מהלך. האם אתה מוכן לתמוך במקומות שחושבים שזה נכון שנשים יעלו לתורה? בתור מנהיג אינך יכול להסתפק בעמדה הניטרלית של החוקר. אתה הרי יכול גם לשנות את הציבור.

"יש פער בין להוביל ובין לתמוך. אני חושב שדווקא מי שתומך בכניסה של נשים לתוך העולם הדתי צריך לתת לתהליכים האלה להתרחש בלי לפרוץ גדרות. הרבה פעמים פורצי הגדר הם לא פורצי דרך. אם זה ייעשה בתהליך הדרגתי, הרי אלו דברים שיתקבלו."

כמה שנים צריך עוד לחכות?

"לי יש סבלנות, אבל אני מבין שזה תלוי בעמדה הקיומית של האדם כלפי הדילמה. מי שהדבר יותר כואב לו, יותר מציק לו, יש לו פחות סבלנות. כשמסתכלים על מעמד האישה ומה קידם את הדברים, אני חושב שאלו פעולות שנעשו בשטח, ולא הצהרות. לדוגמה, לימוד תורה לנשים. נשים לא היו צריכות שום רב, אלא הן התחילו ללמוד."

השאלה שנשאלה הייתה איך הרב עומד בפרץ. זאת הייתה ההנחה. אני מחיתי על זה. מצד שני, מצפים מהעולם הרבני להפעיל את סמכותו. לבוא לרב ולהגיד לו, 'אתה צריך להחליט שזה טוב שאישה תקרא בתורה', זו דרישה פרדוקסלית".

באילו נושאים הרבנים יכולים לתרום?

"אני רואה את הרב היום יותר כיועץ, כמו שהיום הולכים לרופא. פעם הוא היה סגנו של הקב"ה, והיום שומעים את דעתו ומחליטים במשותף. יתרון הרופא והרב אינו בידע שלהם, אלא בדרכי החשיבה שלהם - לרופא יש חשיבה רפואית, ולרב יש חשיבה הלכתית. אני חושב שהתפקיד שלי אינו להוביל את המהלך, אלא לעזור לאנשים למצוא את הגבול, לבנות תודעה מסורתית מודרנית. למשל בתחום השוויון בנישואים: התפקיד שלי אינו לעצב טקסים חדשים, אלא לגרום לאנשים מודרניים להתחתן על פי ההלכה ולהרגיש הזדהות עם הדבר הזה. זה תפקיד חשוב. אני חושב שהאדם המודרני, אם הוא רוצה להיות מסורתי, לעולם לא יבוא על סיפוקו. אפשר לרצות לשנות עוד ועוד דברים, אך בסופו של דבר צריך להכיר בעובדה שיש פער בין מעמד האישה בתורה ובמשך כל הדורות לבין מעמדה העכשווי. אני שמח על השינוי שקורה, אך לחשוב שכל מה שנבנה במסורת היהודית במשך דורות פשוט ישתנה לחלוטין, זו טעות. המחיר גבוה מדי. המחיר הוא שבירת הכלים ושבירת המסורת. אני רואה את תפקידי בבניית זהות של אדם שמודע למודרניות שלו, אבל מודע גם למסורתיות שבו. בנושא הקידושין, אני בא במגע עם הרבה זוגות שחוסר השוויון מפריע להם, וזה מגיע למקום נכון בנפשם, אך בשיחות איתם אני מנסה להוביל מהלך שבו הם ירצו לחיות על הציר המסורתי-המודרני, שיבינו שהם מתחתנים כמו שהתחתנו במשך אלפי דורות. כך מתחברים לשרשרת, ואנו רק חוליה. עם זאת, אני גם הולך לקראתם בדברים מסוימים, שזרים לבית המדרש שאני בא ממנו. עברתי שלבים בעניין הזה. כשזוג ביקש ממני שבחתונתם אישה תקרא כתובה, הייתי בהלם בהתחלה. זה תהליך שגם אנו הרבנים, שבאים מבתים מסורתיים, עוברים אותו. בסופו של דבר גיבשתי לעצמי עמדה האומרת שזו החתונה שלהם ולא שלי. עם זאת, אני לא אמרגן חתונות, אלא נציג של מסורת. זה המסר שלי. אני מנסה לכבד את המודרניות שלהם, גם במקומות שהם הלכו בהם רחוק יותר ממני. לו הייתי הולך רחוק כמותם, ספק אם הייתי רב. אני רוצה שגם הם יזדהו עם המקום המסורתי. אני רוצה לומר לקהל שלי, יש אמת במודרניות שלכם, אבל האמת הזאת גם צריכה להשתלב בתוך המסורתיות ולמצוא משהו מאזן. מצד אחד, אני לא רואה שום אפשרות בעתיד שאישה תקדש איש, ואני לא רוצה להשלות אף אחד. מצד שני, אני כן מחפש דרכים שיתאימו למסורת ההלכה, אבל גם יתנו סיפוק לאדם המודרני. חלק מלמצוא סיפוק הוא להבין שאי אפשר הכול.

"כלה אחת אמרה לי פעם שחתונה הוא רגע של חסד, וזה הזמן לכבד את המשפחה ואת המסורת. זה משפט שריגש אותי, וזו בשורה גדולה. יש ערך למודרנה המוצאת דרך להשתלב עם המסורת".



ליאורה אבידן, לנווה 2005, www.leoraavidan.com

אתה אומר שיש לנו זמן, אבל תראה את המשבר בנושא הנישואים, סביב חוסר היכולת או חוסר הרצון של בתי הדין הרבניים למצוא פתרונות לבעיות קיומיות, אנושיות. אנו יודעים שיש פתרונות הלכתיים, אבל מאחר שהם לא רוצים להוביל את המהלך ולפרוץ את הגדר, אנחנו מבוססים במצב בלתי אפשרי.

"אתה צודק. יש מצבים שבהם צריך להוביל, אבל הסיטואציות לא דומות בכלל. כשמדובר על עגינות של אישה, או על בעיות שעליהן אי אפשר לומר 'בעוד 200 שנה הבעיה שלך תיפתר', זה עניין אחר מתהליכים חברתיים. אם יש אישה שלא יכולה שלא לקרוא בתורה, אז באמת זה דומה לעגינות. בעיניי, מנקודת מבטי על הסיטואציה, אפשר להתקיים כאדם עובד ה' גם בלי זה. אני חושב שמהלכים צריכים לנוע מלמטה".

אז מה תפקיד ההנהגה ההלכתית-הרבנית בנושא מעמד האישה? "אני קצת כופר ברעיון של הנהגה רבנית. אחת השאלות בעולם המודרני היא שאלת הסמכות בכלל, ובתוכה גם שאלת הסמכות הרבנית. אנחנו אמנם חיים בתוך עולם של סמכויות, אך מה שפתח מלכתחילה את נושא מעמד האישה לדיון הוא שאלת הסמכות. מצד אחד, הדרישה לשינוי מעמד האישה לא באה מצד הרבנים; הרי אם זה היה תלוי בהם, לא היה משתנה הרבה. לא מזמן הייתי בכנס רבני צוהר, והדיון בנושא מעמד האישה נסב על השאלה איך לרצות את הנשים. לא עלתה כלל המחשבה שהשינוי הוא גם רצון הגברים.