

חידוש ברית הלמדנות: מתוך ה'לשמה' תבוא ל'לא לשמה'

א. הקדמה – חידוש ברית הלמדנות

הספר בתורתו יהגה – לימוד גמרא כבקשת אלוקים,¹ הוא ספר מבריק ומרתק – יחיד במינו. הקריאה וההתבוננות בו הנן חובה עבור כל מי שמעוניין לצלול לתוך נהרות הדעת והרוח הזורמים סביבנו ובתוכנו. בהירות הניסוחים והחדירה העקיבה לשורשים קיומיים מקנות לספר אופי המתאים לא רק ליחיד סגולה. בפנינו יומן רוחני של אדם במסעו אל שורשי הדעת שעיצבו בתי מדרש מרכזיים בעם ישראל בדורות האחרונים. במרכז הספר עומד העיסוק בלימוד התורה שבעל פה בדורנו לא כ"פרקטיקה של ידע" אלא כחלק מ"מעגל הברית שבין הקב"ה ליהודי" (עמ' 25). לימוד זה הוא נדבך מרכזי ומכונן באורח החיים במובן האנושי העמוק – הזדהות והתקשרות, אינטימיות, ובעיקר חיפוש אחר משמעות אישית. "בתורה מוצא היהודי את עצמיותו היהודית ודרכה את זיקתו לקב"ה" (עמ' 27).

הרב שג"ר מציע ניסוח חדש לכמה מיסודות האמונה – בעיקר: מושגי 'הברית', 'הקדושה' ו'תורה מן השמים'. הוא אף מצהיר על כך מפורשות. הצורך החינוכי והדחוף בחידוש מושגי יסוד אלו נובע מניתוח המבוסס על כמה הנחות יסוד:

– שיטות לימוד התורה שבעל פה במשך הדורות אינן עשויות מעור אחד. בתקופות שונות ובקהילות שונות למדו גמרא במתודות שונות. עבור הרב שג"ר תובנה זו איננה רק מסקנה של חקר סוציולוגי-היסטורי. היא משמשת נדבך עקרוני בהצעתו לניסוח חדש של אותם יסודות האמונה.

– בבסיס השיטות השונות שבהן נלמדת הגמרא בתקופות ובקהילות שונות מקננים צרכים קיומיים והנחות יסוד אידאולוגיות של הפרט ושל הכלל. על רקע זה הרב שג"ר מעמיד את דינמיקה החיה בין אידאולוגיה, מוטיבציה ומתודה במרכז ספרו.

– בהיעדר דינמיקה חיה זו בחלקים רחבים של הציבור הדתי-לאומי נוצר משבר עמוק בלימוד גמרא, במיוחד אצל הצעירים שבו (לאו דווקא אצל הצעירות). משבר זה נובע מן הפער הקיים בין צרכיו הקיומיים של דור צעיר שנולד וגדל במודרנה הארץ ישראלית לבין שיטות הלימוד השולטות ברוב הישיבות בציבור זה – בעיקר שיטות למדנות שצמחו במסורות הליטאיות. הן עוצבו כמענה לצרכים קיומיים במציאות אחרת.

1. ש"ג רוזנברג, בתורתו יהגה – לימוד גמרא כבקשת אלוקים, אפרתה תשס"ט.

— על רקע דברים אלו יש צורך חיוני לעצב שיטת לימוד המתאימה למציאות הקיומית-רוחנית של צעירים אלו, שיטה שתעמיק ביסודות התורה, אך תשקף מהלכי רוח של דורנו. זאת מתוך נאמנות למרכזיותה של התורה שבעל פה כמעצבת את הדעת ואת שורש הרצון של היהודי. במרכזה של שיטה זו עומדת התביעה למעורבות של הלומד ולהזדהותו הפנימית עם הנלמד, וכן יכולת הכרעה קיומית ואישית מתוך העיון בגמרא.

אני מזדהה עם ההנחות הללו, המפרנסות את המאמץ הרוחני והאינטלקטואלי המבורך שבתשתית ספרו של הרב שג"ר. הבנת תמונת מציאות זו וההתמודדות אתה הן לדעתי נדבכים מרכזיים בכריתת ברית מחודשת, הנחוצה היום, עם התורה ועם נותן התורה.

הסקירה המקיפה של שיטות הלימוד השונות לאורך הספר בתורתו יהגה עוברת דרך הגר"א, הרב חיים מוולוז'ין, הרב חיים מבריסק, הרב ישראל סלנטר, הרב שמעון שקאפ והמסורת הטלזאית, הרי"ד סולובייצ'יק, הראי"ה קוק והלימוד האקדמאי. מטרת הסקירה איננה צבירת הידע כשלעצמו, ככל שהוא מאלף ומאיר. הרב שג"ר מבקש לדלות מכל שיטה דבר מה מהותי בהרכבת הפסיפס הדיאלקטי שישמש כבסיס להצעתו שלו. לא העמדת הסתירה והמחלוקת משקפת את מגמת הספר, אלא הכרת החיוני שבכל שיטה עבור עיצוב הברית היום.

הרב שג"ר יזהה בכך את ברכת האקלקטיות של הפוסט-מודרניות שיש להתפרנס ממנה. יש בברכה זו שלילת היומרה של כל אסכולה לבלעדיות ותביעה לבדיקת הנחות היסוד וכללי ההיגיון של כל שיטה. בקטע חשוב על גישתו לפרשנות הוא כותב: "לכל נקודת ראות יש מקום, לכל מתודה עניין משלה, פונקציה משלה ואף פירות והישגים משלה" (עמ' 167). מינון נכון של הביקורת הפוסט-מודרנית ישחרר את הלומד מהדיבקות ל"שיטה האחת", יאפשר את גילוי התורה מתוך גיוון הדעות ונטיות הנפש, ובעיקר ישחרר את הלומד מצמצום תודעת עצמו ומהשפעת מחויבותיו האידאולוגיות על לימודו.

על אף החידוש ואף המהפכנות שבתפיסה זו, הרב שג"ר מעמיד את עצמו עמוק בתוך המסורת הישיבתית הליטאית, ובמובן הדיאלקטי, גם כדובר שלה. מי ששואף "למצוא את עצמיותו היהודית" בלימוד התורה שבעל פה, חייב לינוק משלשלת הדורות שחבשו את ספסלי בית המדרש.

לסקירת שיטות הלימוד האשכנזיות המרכזיות של מאה וחמישים השנים האחרונות ולהצעה ללמדנות מתחדשת ישנו גם ערך ציבורי, ואולי אף לאומי, מעבר לזירת חידוש הברית של הלומד עם ה'. הציבור הדתי-לאומי דוגל במשך כמה דורות בססמה של 'תורת חיים'. ברוח ניתוחו של הרב שג"ר יש להבחין גם בהקשר זה בין ססמאות אידאולוגיות על אודות התורה והמדינה לבין הצרכים הקיומיים של בני אדם ממשיים. לכך ישנה משמעות קהילתית רחבה. הפיכת הססמה של 'תורת חיים' ליצירה תורנית חיונית ורצופה מול צורכי הקיום של החברה הישראלית חייבת קודם כול 'איך' מובחן, 'דרך' לימוד שתהיה נדבך מרכזי במסד של התחדשות החיים בארץ במובן הרחב.

המועקה של רבים מתלמידי הישיבות התיכוניות וישיבות ההסדר העמלים בתורה משקפת את עומק השבר הרוחני – המודע, ובדרך כלל הבלתי-מודע – של ציבור שלם השואף, כך הוא אומר לעצמו, לחבר בין העולמות. המשבר הקיומי של לומדים צעירים מול הגמרא הפתוחה משקף את הפער שבין תפיסות היסוד לגבי היחס בין התורה והחיים לבין הצרכים הקיומיים של קהילה חיה כאן ועכשיו בארץ ישראל. קיימת זיקה ברורה בין משבר הצעירים בשיעורי גמרא לבין הרלוונטיות של הציבור הציוני-דתי בשיח הציבורי בחברה הישראלית.

בספרו של הרב שג"ר אפשר לזהות מודעות לאתגר הלאומי העומד בפני בית המדרש הארץ ישראלי המתחדש. על בסיס כמה שיחות אישיות שהיו לי אתו אין לי כל ספק שהוא הזדהה עם הצורך ליצור תהליך שיביא להשתלבות יתר של בית המדרש במעגל הרחב של הקיום הישראלי. אך במרכזו של בתורתו יהגה נמצאת שאלת השורש, שממנה חייבת חינוך התורה לצמוח מחדש – הברית עם ה' במובן של 'בקשת אלוהים' של האדם הלומד.

לצד העיסוק בכך מתייחס הרב שג"ר גם להשלכות החינוכיות של הצעתו. כמי שראה את עצמו לא רק כלמדן, ממשיך דרכה של המסורת הליטאית, אלא כמחנך המתמודד עם הצרכים הקיומיים של תלמידיו, פרקים אלו הם חלק מהותי מיצירתו. במאמר זה אבקש לעמוד על אבני היסוד בהצעתו של הרב שג"ר לחידוש הברית של לומדי התורה שבעל פה היום עם ה' ולנקודות החידוש המרכזיות בה. ארחיב את היריעה במידת מה רק כדי להעריך אותם התכנים העולים בדברי הרב שג"ר בהקשר החינוכי-קהילתי.

ב. הרי"ד סולובייצ'יק והראי"ה קוק – עמודי עולם באמצע הדרך²

כאמור, הרב שג"ר מלמד שאין לראות את התהוותן של מסורות למדניות בחלל ריק, ללא ראיית ההקשר החברתי והאינטלקטואלי הרחב שבו הן צמחו. אנו מתוודעים לשורשי הזרמים שהפעילו לומדים בקהילות אשכנז בדורות האחרונים, מעין מפה רוחנית ואינטלקטואלית, במיוחד אותם הזרמים שביקשו לעצב חיבור בין עולם התורה לבין המציאות המודרנית. הפן המיוחד המעסיק את הרב שג"ר הנו שאלת היחס בין השאיפה

2. בסדר הפרקים שקבע הרב שג"ר מקדים הניתוח של שיטת הרי"ד את הניתוח של שיטת הראי"ה, אף שההקשר הכרונולוגי של יצירותיהם היה מחייב סדר הפוך. סדר הדברים בספר נגזר מכך, שמטרת הסקירה ההיסטורית של שיטות הלימוד איננה לנסח מחקר מדעי אלא לתת דין וחשבון אישי על שיטת הלימוד שהרב שג"ר מציע בספר. סקירה זו ההולכת ומתבהרת לאורך הניתוחים השונים של שיטות הלימוד והערכתן מעצבת את השפה הלמדנית והקיומית בבסיס ה'מהפכה' שיציע הרב שג"ר. עבור הרב שג"ר שיטת הלימוד של הרי"ד הנה מרכזית יותר למהלך שהוא בונה, מאחר שהדיאלקטיקה בין הלימוד כחיפוש אחר אמת מוחלטת לבין הבעת עצמיות הלומד היא חדה ועמוקה בשיטה זו. ועוד: שיטתו של הראי"ה המתבססת על יסודות קבליים על אודות מהותה של כנסת ישראל לא מצאה ביטוי מוחשי ומעשי באותה מידה בפיתוח שיטת לימוד שכבשה את במת הלמדנות בבתי מדרש. על כן גם אני אקדים בדבריי את הרי"ד לראי"ה.

להשגת האמת המוחלטת האלוהית המתגלית בתורה לבין החוויה הקיומית האישית של הלומד כנדבך בלמדנות.

על רקע מתן דין וחשבון נוקב על אודות בעייתיות זו במסורות הלמדניות הליטאיות מנתח הרב שג"ר את יסודות יצירותיהם של הרי"ד סולובייצ'יק בארצות הברית ושל הראי"ה קוק בארץ ישראל. בתי המדרש של הרי"ד והראי"ה היו מאבני השתייה של רבים במפעל החיבור בין 'התורה' ו'החיים' בדורות האחרונים. על ספסלי בתי מדרשם צמחו רבנים, מחנכים ומנהיגים רוחניים, כמו גם אנשי עשייה, שיצאו לשליחויות קדושות בעם ישראל. מטבע הדברים יצירותיהם של הרי"ד והראי"ה היו הבסיס האידיאלי לעשייה רוחנית ולאומית זו. תפיסות העולם שלהם הפכו לנכסי צאן ברזל בשיבות רבות והיו בסיס לתנועות רוחניות רחבות היקף. למותר לציין שחלק מרכזי – אולי המרכזי ביותר – של פעילותם, שורשה של כל העשייה, היה העיסוק בתורה שבעל פה, כל אחד בדרכו. הניתוח החד של הרב שג"ר בהקשר זה מצייר פרספקטיבה חדשה לגבי מקומם של הרי"ד והראי"ה בהתהוות חיי הרוח במאה שבה עם ישראל תהפוכות אדירות, והיא: העמדת הגותם כתחנה חיונית בהתהוות הרוח אך לא כמימושה – תחנות באמצע הדרך, אך לא מיצוי התהליך.

הרי"ד והראי"ה חיו בדורות המעבר מגלות לתחייה ומקהילתיות קדושה למעורבות במודרנה. נדמה שתקופת מעבר זו הנה מאחורינו, ואנו חיים היום בשלב נוסף, מתקדם יותר, בהתהוות הקיום הרוחני של בית ישראל השלישי. הדור הצעיר הגדל בארץ בוודאי אינו חש את עצמו עוד כבדור מעבר. הוא אינו מכיר אותו עולם יהודי תוסס וחי שהרי"ד והראי"ה צמחו בו וינקו ממנו. אותו דור צעיר מכיר את העולם ההוא שחבר רק מתוך מסע שורשים לבתי קברות, לבתי כנסיות ולבתי מדרשות משוחזרים השומרים על הריחות של הקהילות ההן.

מתוך הניתוח של הרב שג"ר נחשפת חשיבותן המיוחדת של שיטות הלימוד של הרי"ד והראי"ה, מתוך פרספקטיבה של מי שעיצבו את המעבר מגלות להתחדשות, המיוסר בהרבה בחינות, מי שעיצבו את התשתית ליצירה נוספת בהמשך. אך מטבע הדברים, תפיסות אלו על כל חיוניותן וגדלותן אינן יכולות לספק את מלוא הצרכים הקיומיים של לומדים הצומחים במציאות אחרת שאינה מציאות של מעבר, זו היונקת מן הלידה והצמיחה בארץ ישראל.

אם כן, מהי תרומת הרי"ד לחידוש ברית הלימוד עם ה' בדורנו, ומה הם גבולותיה של תרומה זו עבור לומדים היום?

הרי"ד היה ממשיך דרכה המובהק של הלמדנות שעוצבה בבית בריסק. מטרת למדנות זו הייתה פיענוח מושגי היסוד של ההלכה באופן המקנה פן אידאלי ואובייקטיבי למסגרת הנורמטיבית של מצוות התורה. בדומה למבנה התבונתי של ההיגיון המתמטי, עולם ההלכה הצטייר כמציאות סגורה, אפריורית, עולם שאין לו שיח משמעותי עם מסגרות ערכיות שמקורן מחוצה לו, ואף לא עם תהליכים אנושיים, היסטוריים או פסיכולוגיים. שיטה למדנית זו ביקשה לגלות את שורש ההלכה כרצון האלוהי המעצב את נורמטיביות החיים, ובשל כך גם מעצב את חוויית הקדושה בקיום האדם. "ניתוק

הלמדנות מן הריאליה ומן המשמעות, ניתוק המטיל ניכור הכרחי בלב ליבו של איש ההלכה, נחשב בעיני הגר"ד כמעלתה וכתפקידה המטפזי של ההלכה" (עמ' 119). לפי תפיסה זו, ההלכה נאבקה עם המגמה להקנות לסובייקטיביות מעמד של מפרש ומעצב מציאות – ועם הקביעה של חלקים במודרנה שיש לייחס ערך עצמי לסובייקטיביות בתור מעצב נורמות. הסובייקטיביות מאיימת על קבלת המציאות כגילוי אלוהי ועל ראיית התורה כגילוי הרצון האלוהי.

המוחלט נוצר משילוב של חוסר מובנות, פורמליות ונורמטיביות. הטלת הממד הפורמלי על ההווה הוא תפקידה של ההלכה, ובכך נעוצה יכולתה להוריד קדושה ושכינה ארצה. כאן נעוצה חוויית היסוד של הקדושה: היא אינה מותנית בחוויה פנים-נפשית אלא ביצירה ההלכתית ובמעש ההלכתי, שניהם כאחד יוצרים עולם מסודר ומוגדר, מצילים את האדם מהכאוס המודרני ומחדירים את החוקיות התכליתית והמשמעותית למציאות עצמה (עמ' 115).

יש אמנם תפקיד חשוב ליצירה מקורית של הלומד בעיון הלמדני, אך "האינטואיציה חייבת להפוך למערכת קטגוריות הלכתיות פורמליות כדי להשיב להלכה את מוחלטותה" (עמ' 117).

הלמדנות שפותחה מתוך הנחות יסוד אלו שימשה בנאמנות את הצרכים הקיומיים של קהילות אירופה וארצות הברית בתקופת המעבר בין קהילתיות קדושה לבין מעורבות יתר במודרנה, וזאת מכמה סיבות. ראשית, היה בה דמיון לחשיבה המדעית המודרנית, והיא שימשה כאלטרנטיבה כשרה לחשיבה זו. במונחים של 'איש האמונה הבודד',³ למדנות בריסקאית הייתה השלמה של 'איש ההדר', שבכליו התבונתיים המתמטיים פיענח את סודות הבריאה ויצר טכנולוגיה חדישה. במקביל, הלמדנות הבריסקאית חדרה גם היא למבנה של חוקיות שורשית יותר, תוך כדי עיצוב מבנה תבונתי אפריורי משלה. יחד עם זאת, למדנות זו שימשה כתריס שיגן על היהודי המודרני מרוחות ההשכלה באירופה והרפורמה בארצות הברית, שכן היא העצימה את הנורמטיביות והמוחלטות של ההלכה האטומה לרוחות הזמן והנפש. רציונליות 'מדעית' בכלים תורניים, שחקרה את ההלכה כמערכת של חוקים אובייקטיביים, יצרה עולם רוחני זוהר בכוחו האינטלקטואלי אך סגור מבחינה קיומית. היא הייתה החיות הקיומית של יהודי אורתודוקסי מודרני, המעורב במודרנה האמריקנית והנאמן לתורה מן השמים. אצל הרי"ד, מעיר הרב שג"ר, המאבק עם הסובייקטיביות הביע גם את התנגדותו העמוקה לרומנטיות האירופית, שממנה צמחה הטראומה של הנאציזם. הדבקות בנורמה האובייקטיבית והמוחלטת הייתה עבורו עוגן הצלה כנגד כוחות התוהו שבאדם. יחד עם יסודות אלו שירש הרי"ד ממסורת ביתו, בית בריסק, נמצא ביצירתו גם פן אחר – הפן האקסיסטנציאלי, ביטוי ל'אדם השני' על פי 'איש האמונה הבודד', המחפש

3. הרב יוסף דב סולובייצ'יק, 'איש האמונה הבודד', בתוך: הנ"ל, 'איש האמונה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 61-9.

את סוד קיומו. אין לנו אלא להיות מוקסמים מהיכולת הנדירה של הרי"ד לתת ביטוי כן לחוויות האדם ולעומק הקיומי שבנפשו. כל זאת מתוך השאיפה לייחס מעמד ערכי לסובייקטיביות, לחופש האדם וליצירתיות שלו, למשל, בחלק האחרון של 'איש ההלכה'.⁴

בשילוב שבין הנאמנות ליסודות הלמדנות של איש בריסק לבין המשורר האקסיסטנציאליסטי רואה הרב שג"ר את המפתח לתיאור הפנומנולוגי של הגאולה בדמות 'איש האלוקים' העומד במרכז המאמר 'וביקשתם משם'.⁵ שם מבהיר הרי"ד שהלמדנות בשיאה הנה מציאות גואלת, היות שהיא מביאה לידי ביטוי את מלוא הגילוי של הרצון האלוהי בתוך דעת האדם. המעשה הלמדני בשורשו הנו מעשה של חופש ושל אינטואיציה אנושית, היוצר חיבור לשורשי החוקים האוטונומיים הנמצאים בתורה.

בדומה לתפיסת הרמב"ם, הדעת האלוהית כמו מתמזגת עם דעת האדם – אך עם שני הבדלים משמעותיים. עבור הרי"ד המאמץ השכלי מתמקד בהגדרת שורשיהן של שיטות הלכתיות בתורה שבעל פה, והוא מתרחש מתוך מפגש עם הרובד הנפשי של הלומד במלוא הווייתו-חוויתו: שמחה ואבל, משפחה וקהילה, הבית והעבודה, וכן הלאה. מבחינה זאת יש בו בעיסוק הלמדני מפגש פלאי בין הטרנסצנדנטלי לבין האימננטי – אך בתנאים נוקשים וחדים: "הטרנסצנדנטי מופנם והופך לחלק מבשרו ודמו של איש האלוקים" (עמ' 140).

במרכז העולם הרוחני של הרי"ד קיים שילוב בין למדנות המבססת את האובייקטיביות הנורמטיבית של ההלכה לבין הגות המביעה בעושר ובעומק את עולם האדם. מטרת השילוב, כפי שמלמד הרב שג"ר, היא הזדהות הלומד עם המוחלט והפנמתו בנפשו. נקודת הגאולה שבהוויית 'איש האלוקים' הנה בהתמזגותו של הקיום האנושי ב'תודעה הגילויית'.

מהי משמעותה של תפיסת גאולה זו לצרכים הקיומיים של דורנו?

בהווה זו של גאולת האדם החופש הקיומי הנו על תנאי, היצירה על תנאי, החוויה על תנאי. באיחוד שבין האנושי לבין האלוהי מתוך הזדהות עם מושגים מופשטים הלכתיים אידאליים, שמעצם טבעם חייבים להיות לא נגישים לשינויים בזמן ובמקום, ניטל המעמד האוטונומי לחופש וליצירה.

השבר הרוחני הנו כמעט הכרחי. כך מתאר הרב שג"ר את השבר:

מה מאוד קוסם למשכיל הדתי המודרני השימוש של הגרי"ד במתודות ניתוח מודרניות, עם בקיאותו הרבה בתרבות, במדע ובפילוסופיה הכללית; ולא רק המתודה אלא גם החוויות המתוארות בכתביו: חוויות הבדידות, הדיאלקטיקה, המורכבות והתחכום... אך כאן נכונה למשכיל זה אכזבה, משום שהפתיחות

4. הרב יוסף דב סלובייצ'יק, 'איש ההלכה', בתוך: הנ"ל, איש ההלכה – גלוי ונסתר, ירושלים תשל"ט, עמ' 9-113.

5. הרב יוסף דב סלובייצ'יק, 'וביקשתם משם', בתוך: הנ"ל, איש ההלכה – גלוי ונסתר, ירושלים תשל"ט, עמ' 115-235.

שבעמדה הנאו-אורתודוקסית של הגר"ד היא בסופו של חשבון פתיחות על תנאי, ובמוקדם או במאוחר הוא ייתקל בנוקשות חסרת הפשרות פרי התודעה הגילויית המוחלטת. בסופו של דבר נוצר פיצול חריף בין עולם האמונה לעולם ערכים מערבי זה (עמ' 147).

בסיכום קשה וכואב של התוצאות החינוכיות של תפיסתו של הרי"ד כותב הרב שג"ר: "על אף מאמצי הגר"ד, לא הגיעו רוב תלמידיו לאותה סינתזה עליונה, שעליה דיבר ב'בקשתם משם', ונותרו בעמדות מופצלות של כפייתיות או הידמותיות" (שם).

הרי"ד אפשר ליהודים אורתודוקסיים מודרניים לחיות חיים מופצלים בעולם מופצל. בתקופת המעבר בין קהילות קדושה בגלות לבין השתלבות במודרנה פיצול הנפש היה חיוני להישרדות, אולי גם בסיס ליצירה. אולם מצע רוחני שבו קיים יחס כה מופצל למערכות נפשיות, איננו יכול לספק את הצרכים הקיומיים של צעירים הכמהים לאינטגרציה פנימית. אין בשיטת לימוד גמרא המבוססת על הנחות יסוד אלו להביא מזור לנפשותיהם של צעירים המחפשים בכנות לפענח את סוד חייהם, להעצים את קיומם ולגלות את דרכם בחיים במפגש אישי עם התורה.⁶

אם תרומת הרי"ד לחידוש מושג הברית עם ה' הייתה בעיקר בעיצוב בית המדרש המודרני, תרומת הראי"ה הייתה הרחבת משמעות הברית בחידוש לימוד התורה בבניין הפיזי של ארץ ישראל. התרומה של הרי"ד ללומד השואף להבעת עצמיותו בלימוד הייתה במתן ביטוי עשיר להוויית הנפש בתוך מערכת הלכה ששורש אלוהותה התבטא באובייקטיביות שלה. לעומת זאת, על בסיס מסורות קבליות מתאר הראי"ה את הגילוי האלוהי בעולם בתוך הזמן ההיסטורי הדינמי.

הפתיחות להרחבת החיים הלאומיים מחוץ לבית המדרש – והאמונה ששינויים אלו אמורים להשפיע על הנעשה בתוכו – הביאה את הראי"ה להתמודדות שונה עם כמה משאלות היסוד בעניין שיטת לימוד. אם עבור הרי"ד קיים מתח חריף בין הפן האישי-הקיומי שבלימוד לבין הפן המוחלט של ההלכה, אצל הראי"ה נפתר מתח זה בכמה אופנים: שילוב בין הלכה ואגדה, שאיפה לחשיפת שורשי ההלכות – ה"יסודות הכלליים" המכוננים את הפרטים,⁷ והרחבת תחומי הידע הנלמדים כדי לכלול מקצועות הבאים מ'החוץ' המודרני.

הרב שג"ר מתאר פרדוקס המאפיין את היחס בין שתי תפיסות העולם: "באופן אולי מפתיע, דווקא הראי"ה, המיסטיקן, הקצה בסדר הלימוד שהציע מקום למחקר, בעוד שאצל הרי"ד, בוגר האוניברסיטה הגרמנית, מקום זה כמעט ונעדר". אצל הראי"ה "חכמות החול מאבדות את צביון החילוני ונכללות בקודש... אך גם בתורה עצמה

6. ההידבקות בעמדה קיומית מופצלת זו היא חלק מהבסיס של אותה עמידה במקום, שאינה מאפשרת לציבור השואף לתורת חיים לעצב שפה רוחנית ככלי למימוש שאיפתו.

7. הראי"ה הזמין את הרב שמעון שקאפ לכהן בשיבה המרכזית העולמית שבראשה עמד. כפי שהרב שג"ר מלמד, שיטתו של הרב שמעון הייתה קרובה בהקשר הלמדני לתפיסת הראי"ה בעניין הנחיצות של הבנת "הכללים מתוך הפרטים" מתוך "הארה אגדית". ראו עמ' 146.

מתחולל שינוי במסגרת 'תורת ארץ ישראל'. לעומת זאת אצל הרי"ד, הרצון "לשמור על המוחלטות של ההלכה יוצר קושי גדול בשילוב כלי המחקר בתוך השיח הלמדני" (עמ' 145).

בקווי המחשבה של הראי"ה הלימוד היה חלק מגילוי האידאל האלוהי, התפתחות היש לקראת הטוב האלוהי המושלם, כל זאת כחלק מההוויה ההיסטורית של כנסת ישראל, ולא כביטוי לעולמו הנפשי של הלומד היחיד. מעשה הלמדנות חייב להשתלב בגאולה הלאומית המתממשת ובאה, ולא בעיקר כגאולת הפרט. דווקא חשיבה זו עשויה לפי הרב שג"ר לפתוח פתח ללגיטימיות של העמדת קומה נוספת בקיום הברית הלמדנית עם ה', קומה שתשקף את המציאות הלאומית החדשה באופן אמתי.

למרות זאת, הרב שג"ר מקדיש מקום קטן יחסית לתפיסת עולמו הרוחני של הראי"ה לעומת שיטתו של הרי"ד. עבור הרב שג"ר, שורש השבר בברית הלימוד של לומדים רבים היום נובע מהבעיה הקיומית של הפרט ולא משאלת המימוש של תורת הגאולה הלאומית. אצל הרי"ד הדיאלקטיקה הרוחנית בלימוד תורה בכניסה למודרנה התבטאה בסתירה פנימית בנפש היהודי כפרט. גדולתו של הראי"ה הייתה בחזונו, ביכולת פלאית לשאת דברים על תמונה עתידית של גאולה לאומית בארץ, ממש חזון נבואי. ברם, מסכם הרב שג"ר, הארת החזון של הראי"ה עשויה במקרים רבים "לדבר אל הצעיר הדתי-הלאומי ולהתאים לחוויתו ולעולמו", אך עבור רבים אחרים שאצלם ערך ההשכלה הולך ומתעצם, "צופן העתיד עדנה לתורת הגרי"ד".

על רקע תפיסות עולם אלו, המשמשות בסיס לחיינו הרוחניים היום, מזמין אותנו הרב שג"ר ללכת אתו לבקשת אלוהים נוספת, משלנו, לחדש את הלימוד ואת הברית עם ה', בתקווה שמתוך כך גם אנו נתחדש.

ג. יסוד ה'לא לשמה' בברית

ללימוד הבריסקאי יוקצה מקום חשוב בחזונו של הרב שג"ר, אבל "הוא יצטרך לעבור תמורה מפליגה בתיאוריה ובמעשה". אם כן, מהי הקומה הנוספת שביקש הרב שג"ר לבנות מתוך למדנות זו?

לקראת סוף ספרו מזהיר הרב שג"ר הצהרה חד-משמעית:

במידה רבה אני מציע כאן מהפכה בתפיסת תורה שבעל פה, המקבילה למהפכה בלימוד תורה שבכתב שיצאה מבית מדרשה של ישיבת הר עציון... אין להקל ראש בסכנה הרוחנית והחינוכית הגלומה במהפכה זו, אולם ללא ביצועה ניצב המשך לימוד התורה בציבור הדתי בסכנה של ממש (עמ' 207).

זאת ועוד: הרב שג"ר ממשיך וקובע, שהמהפכה חייבת לחדש את מובנם של מושגי יסוד באמונה, כמו אמונת חכמים, תורה מן השמים, קדושה ודבקות. לאמתו של דבר, "בתודעתנו כאנשים מודרניים ואולי פוסט-מודרניים מושגים אלו כבר השתנו". אלו אינן מילים פשוטות, והן נכתבות על ידי אדם שלא הרבה בהכרזות ובהצהרות. את העיקרון שבתשתית המהפכה הוא ניסח כך:

הצעד הראשוני והבסיסי בדרך לגאולת לימוד התורה, הוא הכנסת המשמעות לחזית הלימוד... בבסיסה של המשמעות שעליה אני מדבר עומדת לא האמת המוחלטת העל זמנית של התורה – זו שמעצבת 'משמעות' שכל עיקרה שלילה של משמעות החיים ההיסטוריים הממשיים – אלא היות התורה תורת חיים שמכוחה מתגלה אלי דבר ה' בתוך עולמי האישי והחברתי הממשי

(עמ' 198-199).

כמי שראה את עצמו כבן נאמן למסורות הלמדניות הברסקאיות וכממשיך דרכן – הספר מעיד על המאמץ הרב שהושקע בבירור עניין זה – יש לשאול: איפה מצא הרב שג"ר בסיס למהפכה שהוא מציע בתוך המסורות הלמדניות הליטאיות? נדמה שהשיטה שהדגישה את ערך המעורבות האישית של הלומד בלימוד הייתה זו של הרב ישראל סלנטר, מייסד תנועת המוסר. בשיטת הרי"ס נמתחה ביקורת נוקבת על מגמת 'האובייקטיביזציה' של ההלכה' כמטרת הלימוד כבשיטת בריסק. ביקורת זו הופנתה גם כלפי מושג 'מקודש' ששימש כמסד ללמדנות הליטאית – ערכו של לימוד 'תורה לשמה' שהעמיד הרב חיים מוולוז'ין במרכז ספרו נפש החיים. למול מושג זה, טוען הרב שג"ר, העמיד הרי"ס את היצירתיות האינדיבידואלית כנדבך מרכזי במעשה הלמדני.

הרב חיים מוולוז'ין אפיין לימוד תורה לשמה כלימוד לשם התורה עצמה במובן המוחלט. התביעה לזיכוכן של תנועות הנפש המתחייבת במאמץ הלמדני לא הועמדה רק כדי לפסול אינטרס אישי, ואף לא כדי לפסול רק את הלימוד לשם חיפוש משמעות. בעומק התביעה של הרב חיים עמדה הטענה, שגם לימוד לשם התקשרות עם ה' איננו לימוד לשמה. על רקע תורות קבליות טען הרב חיים, שמטרת לימוד תורה לשמה היא העשרת עולמות עליונים הניזונים מעצם מעשה האדם בלימודו העיוני, המכוון "להוסיף לקח ופולפל" בתורה. לעומת תפיסה זו חידש הרי"ס, שבלימוד התורה שבעל פה על הלומד "לא להוציא דבר מן הפה שאין הלב מורה על אמיתתו", זאת היות שהבנת ערך התורה מעוגנת "במעמקי שורשי לבבו של האדם" (עמ' 60-61).

הרי"ס ראה את ערכה של המעורבות האישית של הלומד בלימוד בשני אופנים. ראשית, חלק מהותי מההתקשרות האישית של כל לומד ללימוד באה מתוך ויכוח והתנצחות עם לומד אחר, מה שמאפשר הבעה מועצמת של השגת שכלו והגיון נפשו. מתוך העמדת טיעונים מנוגדים, השגה זו באה כגילוי של ממש בתוך הנפש, והיא מקנה ללומד את עצם המתיקות שבמאמץ הלמדני. ללא התעוררות זו שבנפש ערך התורה שבלמוד נמוג.

הנקודה השנייה והעקרונית יותר שהדגיש הרי"ס הנה פסיכולוגית במהותה, והיא: אין אדם מסוגל להימלט מפניות נפשו. הכפייתיות שבנפש, המוכרת בתורות המודרנה והפוסט-מודרנה כגורם המצמצם את מרחב הרוח באדם, מהווה עבור הרי"ס בסיס להחלת הנלמד באדם כהכרעה קיומית, וממילא כ'תורה'. מי שאינו מודע לכך שאין

בלימוד השגה אובייקטיבית מוחלטת של הנלמד, נידון למצב של צמצום ביכולת ההשגה עצמה.

אין אדם מסוגל להתגבר על עצמות היצר שביסוד אישיותו, מאחר שאין הוא מסוגל להכיר בשורשן ובשורש חיוניותן. העמדה הלמדנית השומרת על מרחק נפשי מתוך שאיפה להשגת המוחלט והאובייקטיבי שבהלכה, משאירה את הלומד מנוכר, ולעתים אף במועקה. לומד שכזה לא יוכל למצוא מזור על ידי הנגשת עצמות אלו השולטות בנפשו עם הכוח המתקן שבתורה. גם לימודו יושפע מחוסר המודעות לכוחות אלו, מה שימנע ממנו, ממילא, את השגת האובייקטיביות. זהו המצב הקיומי הבסיסי של האדם. כך מסכם הרב שג"ר נקודה מכריעה זו בתורתו של הרי"ס, נקודה שתמלא אצלו תפקיד חשוב בעיצוב התשתית האידאית למהפכה:

איש הפשט נצמד לטקסט, אך בכך הוא גורם לרידודו ולהשטחתו. דווקא החופש היצירתי שבפלפול [צורת לימוד שהרי"ס תמך בה, ד"ב] מביא לעיבוי משמעותיותו, עיבוי שמאפשר את חשיפת האמת. וכאן, במפתיע, מתברר תפקידן החיוני של ה'פניות': הן ממלאות תפקיד בחופש היצירתי של הפלפול. האגו האנושי דוחף ליצירתיות שהיא-היא התנאי לחשיפת האמת. לעומת זה, החיפוש הנוקב אחר האמת גורם ל'פניות'... החתירה לאמת האובייקטיבית מובילה, באופן פרדוקסלי, דווקא אל הפנייה לשורש הסובייקטיבי. לכן, דווקא הפלפול החופשי, המשוחרר מהדחף להשגת האמת, עשוי להוביל להתגברות על הפניות (עמ' 64-65).⁸

התייחסות הרי"ס לערכה של המעורבות הנפשית של הלומד בשעת הלימוד הקדימה את זמנה. יש בה מודעות חדה להשפעת הרבדים התת-הכרתיים בנפש האדם על תוכני ההשגה. הרי"ס אף טוען במקום אחד, שהעמדות העקיבות של בית שמאי ובית הלל, שהתבטאו בהתנצחות שיטתית, נבעו "משינוי מזג כוחות נפשם" – טענה הנשמעת באוזנינו כקריאה פוסט-מודרנית בסוגיות התלמוד.⁹ על פי הרי"ס אין בכך צמצום של גילוי התורה אלא העצמתו דרך הפריזמות של נפשות שונות.

מרכזיותה של נקודה זו בתפיסת עולמו של הרב שג"ר מתגלית בשני אופנים. ראשית, בנתינת השם לספר: בתורתו יהגה. כותרת זו לקוחה מציטוט של דברי הרי"ס בספרו אור ישראל (תורה ל), המוטמע בתיאור של הרב שג"ר את תפיסתו:

לפי עמדת ר' ישראל שוכנים זה לצד זה האידיאל של לימוד שכלי ללא פניות, ללא השפעת הרגש, ללא השפעת המבנה הפסיכולוגי של הלומד – זו חובת הדיין

8. אפשר מחד גיסא לשמוע בסיכום של הרב שג"ר את דברי הרי"ס משהו מביקורתו על שיטת הלימוד האקדמאי, הטוענת אף היא לחיפוש אחר 'אמת אובייקטיבית' מתוך היצמדות ל'פשט' של הטקסט. אך מאידך גיסא ללא האמונה של חוקרי התלמוד בבלעדיות שיטתם, יטען הרב שג"ר בהמשך, יכולה דווקא שיטה זו לתרום להתמודדות הלומד עם סכנת 'הפניות' במעשה הלמדני.

9. ר' ישראל מסלנט, אור ישראל, תורה ל, בני ברק תשכ"ט, עמ' 90-91.

ל'דון בין אמת לאמתו', זו ההלכה; והאידיאל של הטמעת הלימוד באישיות הסובייקטיבית והטמעת הנגיעה האישית בלימוד: 'עם כל זה, אדם הוא, ובתורתו (של עצמו)¹⁰ – יהגה יומם ולילה'. לא ניתן להתעלם בלימוד התורה מה'שלא לשמה', מהנגיעה האישית (עמ' 66).¹¹

ועוד: הרב שג"ר מכנה את ייחוסו של ערך חיובי ל'פניות' ולמעורבות האישית של הלומד כ'תורה שלא לשמה', ומעמיד אותו, כאמור, כ'אידיאל' השווה ל'לימוד שכלי ללא פניות'. אלא שהמעין בדברי הרי"ס עצמם מתרשם שהרב שג"ר מייחס ערך עודף ל'תורה שלא לשמה' מעבר לכוונת הרי"ס.

אכן, בניגוד מוחלט לתורתם של הרב חיים מוולוז'ין ויורשיו הבריסקאים, הרי"ס ראה ב'כוחות הנפשיים' חלק מהותי מתהליך השגת האמת האלוהית שבתורה. אין להימלט מהם, ואף יש לברך עליהם ככלים חיוניים בחשיפת האמת. אך בקטעים שבהם עומד הרי"ס על ערכם של כוחות נפש חבויים בתהליך הלמדנות, הוא מעלה על נס את האידיאל של 'תורה לשמה',¹² ברוח דברי רב יהודה אמר רב, ש"לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה" (פסחים נ ע"ב). כך למשל הם פני הדברים בדברי הרי"ס שמהם נלקחה כותרת ספרו של הרב שג"ר: "הוא מאמר 'בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה' (תהילים א', ב), כי חפץ ותחבולות האדם הוא לטהר השכל, להפשיטו מכוחות הנפשיות לבוא לבחינת שכל אמיתי, היא תורת ה', ועם כל זאת אדם הוא, ובתורתו (של עצמו) יהגה יומם ולילה".¹³

אין כל ערעור על כך שהרי"ס רואה מקום מכריע לרובד הסובייקטיבי בלימוד; אלא שקשה למצוא בדבריו שמטרת הלימוד היא: "הכנסת המשמעות לחזית הלימוד" ו"היות התורה תורת חיים שמכוחה מתגלה אלי דבר ה' בתוך עולמי האיש והחברתי הממשי", כדברי הרב שג"ר על אודות תוכנה ומטרתה של המהפכה (עמ' 198-199). יש אמנם בסיס מוצק למהפכה בדברי הרי"ס, אך יש מרחק מסוים בין עמדתו לבין דברי הסיכום של הרב שג"ר בהקשר זה:

ר' ישראל מפליג ומזהה את מעלת ה'שלא לשמה', עם בחינת האמת! שבחה של מעלת ה'לשמה' הוא בהיותה כלי מחזיק שלום, הסכמה שמונעת מחלוקות

10. ההבהרה שבסוגריים הנה תוספת של הרי"ס עצמו. הוא מוסיף עוד, גם בסוגריים: "ויבואר תיבת 'ובתורתו' על 'אשרי האיש' וכו' האמור קודם" – כלומר לא "תורת ה'", ביטוי המופיע בפסוק שם, אלא תורת "האיש".

11. קטע מכונן דומה, המתייחס לדברי הרי"ס והמאיר על בחירת הכותרת לספר, מופיע בעמ' 199: "הבלחתה של המשמעות הקיומית מבעד לשקלא וטריא התלמודי היא למעשה מאורע של התגלות שאינו נופל כלל ועיקר מזה הנחוזה במסגרת הלמדנות הישיבתית, ומבחינה זאת, לימוד הוא חוויה של דבקות... אמת, התגלות זו אינה מופיעה עוד כהתגלות טרנסצנדנטית הכופה עצמה על האדם, אלא כמפגש בין התורה לבין לומדה – 'ובתורתו יהגה יומם ולילה'".

12. למשל, אור ישראל (לעיל, הערה 9), תורה ו, עמ' 50; תורה ל, עמ' 89-92.

13. שם, תורה ל, עמ' 90.

ומקיימת את אחדות התורה [קרי – הממד ה'אובייקטיבי' שלה, ד"ב]. נשים לב: דווקא האובייקטיביות הנקשרת עם בחינת ה'לשמה' היא המכשילה את הלומד מלהגיע לתורת אמת, ודווקא האגו, המביא למריבה, הוא הדרך אליה (עמ' 66).

כאמור, בהמשכו של הקטע יעמיד הרב שג"ר את האידאל של לימוד 'לשמה' ולימוד 'שלא לשמה' כשווים בערכם על פי הרי"ס.

לקראת סוף ספרו מייחס הרב שג"ר חשיבות רבה לתפיסות חסידיות כבסיס להצעתו המעשית לשיטת הלימוד הראויה היום. יש בכך הרבה אמת. מנגד, העיסוק העיקרי בספר הוא עם מסורות למדנות מבית המדרש הליטאי. על רקע זה יש לזהות את שורשו של משפט המפתח בניסוח שיטתו – "אנו נטען כי דווקא ביצירתיות אנושית (כמובן בזו המתחוללת בתחומי בית המדרש ובכפוף לכלליו) נמצא הגילוי האלוקי הגבוה יותר" (עמ' 212) – בתורת רבי ישראל מסלנט. על אף ההרחבה של תורות הרי"ס בהצעת הרב שג"ר, הניסוח המקורי הליטאי של ערכה המרכזי של יצירתיות אנושית בלימוד תורה שבעל פה – לא זה הבריסקאי המכפיף את היצירתיות לאידאות הלכתיות מופשטות והמבטל בכך את 'אנושיותה' – נמצא באופן ברור בתורת הרי"ס.

על רקע תרומתו של הרי"ס לתפיסתו של הרב שג"ר יש להבין את אחד החלקים החשובים בספר בתורתו יהגה – הערכתו של הרב שג"ר את ערכה של שיטת המחקר התלמודי האקדמי בברית החדשה של הלומד עם ה', זאת על רקע מהותה של הביקורת הפוסט-מודרנית.

ד. 'לא לשמה' כעיקרון תאולוגי

הרי"ס התייחס בכמה קטעים לסכנות שבסובייקטיביות למעשה הלמדני. הכוחות הכהים הבלתי-נשלטים שבנפש עלולים תמיד לעמעם את ראיית השכל הטהור ואף להסיט את ההשגה השכלית לכיווני מחשבה המושפעים מהיצרים. אחת המטרות של לימוד המוסר שיסד הרי"ס הייתה הגברת המודעות ל'כוחות האפלים' שבנפש בשעת הלימוד וצמצום השפעתם על השכל.

הרב שג"ר מפקפק בכך שהתמודדות עם סכנות הסובייקטיביות בדרך זו עדיין תקפה. החינוכיות של לימוד 'מוסר' במטרה לתקן את המידות כבר עברה מן העולם. תנועת המוסר "הוטמעה ונחתמה בתוך כללי המשחק – ובכך איבדה את מגעה עם הממשי. המחיר הוא קונפורמיזם הדוק" (עמ' 72).

אם כן, מאין יש לשאוב את העצמות הנפשיות שישמשו חסם לכוחות היצריים בלימוד? איך אפשר למנוע מכך שהחיפוש אחר משמעות לא יהפוך את הלימוד ל'קריאה אישית' במקרה הטוב ולביטוי ליצירות ולאנטרסים אידאולוגיים לא מודעים במקרה

הרע? איך מתמודדים עם הטענה שההסבר האנושי מעצם הווייתו מביא ל'חילון' של הגמרא?¹⁴

הרב שג"ר מודע לסכנות האורכות בבית המדרש המנוהל לאורה של המהפכה שהוא מציע. עצם ההבעה החופשית והכנות הקיומית אינן יוצרות את הביקורת העצמית הנחוצה כדי להעמיד גבולות ל'פניות' המתעוררות בגין חיפוש אחר משמעות קיומית. תחושות הסיפוק וההתמלאות האישית הן חיוורות מול הדחפים היצריים הפועלים על הלומד, הבאים מנפשו פנימה ומהחברה שמסביב. מבחינה זאת הלימוד הליטאי הנוקשה נראה כבסיס נאמן יותר לקיום הברית.

בנקודה זו מציע הרב שג"ר הצעה מפתיעה. שימוש נכון בכלים שפותחו בלימוד התלמודי שבאקדמיה עשוי לקיים את מה שתנועת המוסר כבר אינה מסוגלת לו. בניתוח היסטורי הרואה רבדים כרונולוגיים במה שנראה כטקסט אחד, המבחין בין פירושו של פרשן בטקסט לבין הנאמר בטקסט עצמו, ובכלי המחקר הפילולוגיים והספרותיים – יש תקווה לגאולת הלמדן מהצמצום הכפייתי שבנפשו. כך מתאר הרב שג"ר את 'גאולת' הלומד מכבלי נפשו:

היכולת להכיל מגמות שונות ואף הפוכות היא פתח להתעלות דתית... שכן האמונה והברית מחד, והמחקר האובייקטיבי המנוכר מאידך, הם שני צדדים במבנה האקזיסטנציאלי ואולי אף האונטולוגי של האדם והעולם... ישנו הבדל בין התכונות של הלומד הישיבתי הרגיל, המטיל על הטקסט את אמונותיו בחזק יד, לבין החוקר שאינו מחויב להנחות יסוד מסוימות, ועל כן הוא פתוח [באופן אידאלי, ד"ב] להגמשתן תוך כדי הלימוד. וזהו הבדל נחרץ... אם לא אצמד בכפייתיות להנחות האחידות [של הטקסט, ד"ב] ולא אכבול את קריאתי ב'ברכת שמואל' [המפרש את דברי הרמב"ם, ד"ב] לציפייה שאמצא בו את פשט דברי הרמב"ם עצמם – או אז יוכל הטקסט עצמו לחשוף לפניי את ריבוי הפנים שלו ושל טקסטים אחרים... המודעות למרחק ביני לבין הטקסט ובין טקסט לטקסט – זו הפתיחות שבהרחקה המחקרית – משחררת את הלומד מהקיבעון שבסופיות שלו, ומאפשרת תמורה

(עמ' 165-166).

14. מוכר היום שימוש בשיטות סדנאיות כמו כתיבה יוצרת, תאטרון ודמיון מודרך למטרת הפנמת הנלמד בנפש. מסגרות אלו משקפות מהלכי רוח אצל צעירים רבים המבקשים לחבר בין חיפוש אחר סוד נפשם לבין לימוד התורה. אפשר לראות את השילוב של שיטות סדנאיות אלו כהרחבה נוספת של תפיסת הרי"ס, בוודאי כפי שהרב שג"ר העמיד אותה. מסגרות אלו מבקשות להעצים את המרחב של נפשות המחפשות ביטוי בעולם רווי משמעויות, כדי להזדהות עם הנלמד ולהפנים אותו באופן המתאים למציאות האישית והחברתית. בנוסף, העצמת המודעות לכוחות הראשוניים באישיותו של הלומד, הנסתרם בדרך כלל מהכרתו, עשויה לסייע בהעמדת גבולות להשפעתם על מעשה הלימוד. במבט המבקר את השילוב של שיטות סדנאיות בהוויה הלמדנית – במיוחד כאשר הן מוצעות כמסגרת המוסיפה עומק להבנת הנלמד – נאמר שהן נחשבות מעין שיא ב'חילון' התורה'.

אלא שהתפקיד התרפויטי של המחקר התלמודי איננו עיקר העניין המעסיק את הרב שג"ר. באופן פרדוקסלי שיטות המחקר – כן, אלה ששאפו לגלות את אמתות 'הטקסט' כמות שהוא – הן העשויות לממש את ברכת הסובייקטיבי, 'הלא לשמה', ב"תודעה גילוית" חדשה.

הרב שג"ר קובע בצדק, שהמחקר התלמודי האקדמי בטהרתו הוא המשכה של השיטה הבריסקאית, הרואה את מטרת הלימוד בחשיפת האמת האובייקטיבית הטמונה בטקסט. הוא מבקר עמדה זו במילים המזכירות את ביקורתו של הרי"ס על השיטה הבריסקאית – על היעדר כל התייחסות לערך המעורבות הסובייקטיבית בהבנת הטקסט, ועל ההתעלמות מרובד המשמעות הקיומית שבכל טקסט תורני. למרות זאת, שימוש בשיטות המחקר באופן המנהיר את החיפוש אחר משמעות אישית והשומר על גבולות 'הפניות' הוא שיביא לחידושם של מושגי היסוד כמו קדושה ותורה מן השמים. בהקשר זה מושג ה'לא לשמה' כפי שהרב שג"ר מגדיר אותו, נעשה מושג תאולוגי ומטפיזי ולא רק נפשי-פסיכולוגי. בזיהוי היחס הדינמי שבין תקופות ופרשנים, ובתפיסת החירות ה"רואה את החכם כמכריע בהבנת המקור כשהמצב [החברתי-היסטורי, ד"ב] וצרכיו הם מרכיב לגיטימי בשיקולי הכרעתו" (עמ' 221), נעשה פסיפס עשיר של גילוי התורה. בשימוש בכלים מחקרניים עם חדירה לעומק המושגים הייחודיים של כל פרשן כ"עמדה עצמאית של פרשנות יוצרת", נחשפת הדינמיקה הפנימית של כל האמתות של כל טקסט בהרחבת יתר. הולך ומתחדד ריבוי פניה של התורה.¹⁵ הלומד, הנמצא אף הוא בחיפוש אחר הכרעתו הקיומית כאדם לומד תורה המתוודע לעושר הקיומי שבגילוי התורה, חש הזדהות עמוקה ומכוננת מתוך תהליך של גילוי התורה בנפשו.

מטרת הלימוד צריכה להיות שחזור והבנה פנומנולוגית של כל מעגל היסטורי ושל כל רובד בגמרא... הסקירה תציג בפני התלמיד את היהדות כישות חיה ומתפתחת ואף תעמיד בפניו רבגוניות שבתוכה יוכל למצוא את מקומו. כפי שנוכחתי לא פעם אצל תלמידיי, היא עשויה ליצור התקשרות נפשית ואולי אפילו מיסטית עם אורה של התקופה...¹⁶ (עמ' 233).

זהו הבסיס של חוויית הקדושה שהלמדנות אמורה להשרות בנפש האדם. תכניה של חוויה זו, על פי הרב שג"ר, שונים בהרבה מחוויית הקדושה שבלמדנות בריסקאית:

כאן אכן נדרשת המהפכה בהנחות היסוד. נדרשת כאן תפיסה שונה של קדושה, קדושה ששורשה לא בטרנסצנדנציה נוסח ר' חיים מוולוז'ין וממשיכיו בקרב המתנגדים, אלא באימנציה האלוקית, כמו בתפיסה החסידית. כאן המפגש עם האלוקי אינו במישור של הנס אלא של הטבע; לא בביטול ה'אני' וניכורו אלא

15. זהו הבסיס לדברים חשובים שהרב שג"ר כותב על גישתו ל'סתמא דגמרא' כ"עמדה עצמאית של פרשנות יוצרת", ראו עמ' 223.

16. דברים דומים כתבתי בפרק 'אדם תורני יוצר' בספרי געגועי ארץ, ירושלים תשס"ט, עמ' 74.

במלאותו. כפי שדורש המגיד: 'ואראה על הכסא כדמות אדם', או כמו שדרשו החסידים: 'דע מה למעלה – ממך' (עמ' 199).

בהבנת הקדושה באופן הזה רואה הרב שג"ר את "המשך מהלכו הגדול של הראי"ה לקידוש החולין" (עמ' 200).

הרב שג"ר מודע לביקורת שתפיסה זו מעוררת – אין בכך 'קידוש החולין', אלא 'חילון הקודש'! לימוד שכזה מקנה מקום מרכזי מדי להפנמה ולהזדהות האישית! האם אין בכך הפיכת המאמץ הלמדני וההתוודעות לנוקשות הגדר ההלכתי – והציווי האלוקי הטמון בו – ל'שיח ערכים'?

תשובתו של הרב שג"ר לטענה זו עומדת על הדיאלקטיקה המתחייבת בנפש הלומד. אכן, אין לדון בשאלות ערכיות במנותק מחומרי הגלם ההלכתיים המסורתיים וללא כלי המשחק שבשקלא וטריא ההלכתי. ניתוק שכזה הוא המאפיין את 'שיח הערכים', המתנתק בשל כך, טוען הרב שג"ר, מהממד הדתי, מממד הקדושה עצמה; לא רק מהקדושה הטרנסצנדנטית – זה ברור מאליו – אלא מ'אימננציה אלוקית' שהיא חלק ממטרת 'שיח הערכים'. אך ללא הנגשה בין המעורבות הסובייקטיבית לבין 'קשיחות ההלכה' והמחויבות הבלתי-מתפשרת כלפיה, מחמיץ הלומד את משמעותו הדתית של הנלמד. רק מתוך הנגשה שכזו תתגלה התורה "בסיטואציה ההיסטורית הנוכחית", יתגלה הרצון האלוהי בנפשו של הלומד. והרי זהו סודה של חוויית הקדושה.

עומק ה'לא לשמה' שבתודעה הגילויית החדשה מתבטא בתובנה הבאה: בהתמלאות נפשותיהם של לומדים מתקיים גילוי התורה. ככל שהתורה עוברת דרך נפשות הנפתחות לה – נפשות בעלות פניות אישיות ועמדות תרבותיות כאלו או אחרות – הולכות ונחשפות פניה הרבות של התורה. כך הייתה דרכה של תורה לאורך כל מפעל הפרשנות האדירה לדורותיו, וזאת אם כן חייבת להיות תשתית המהפכה. ההשתכשכות של התורה עם המסוים באדם מגלה את החבוי בה; כל היש הוא בחינת 'שלא לשמה', והיא היא העירבון לגילוי פני האלוהות. הנה קטע נוקב המסכם נקודה זו:

אצל הגר"ח [מברסק, ד"ב] וממשיכי דרכו, הלימוד הוא מפגש עם רצון ה' המוחלט, ומוחלטיותו של רצון ה' נשענת על המרחק בינו לבין רצון האדם ועולמו הפנימי-הסובייקטיבי. הגישה החדשה ללימוד המוצעת כאן מחייבת את שינוי התפיסה של מפגש עם רצון ה' בכיוון המתואר פעמים רבות בחסידות איד'ביצא: הרצון הוא הופעת המוחלט בתוך המקרי והסתמי. המפגש עם רצון ה' נעשה דרך ההגעה לטהרת רצוני שלי, של עמדותי הקיומית ביחס למקור הנלמד (עמ' 211).

את התפקיד הסימבולי המכונן של המושג 'תורה מן השמים' עבור מעשה הלמדנות מסכם הרב שג"ר כך: "הלמדנות היא מערכת סימנים המצפינה בתוכה את האמונה או ליתר דיוק זן ספציפי של אמונה בתורה מן השמים. השדר שלה אינו אלא אמונה זו. מכאן נגזרים השיח שלה והריגוש שהיא מעוררת, היינו הדבקות" (עמ' 215). משמעותו

המטפיזית של מושג ה'לא לשמה', וההצעה למושג 'הקדושה' הם הבסיס למהפכה במושג 'תורה מן השמים'.

הרב שג"ר הקדיש עמודים רבים לפרישת הקטגוריות שלדעתו בונות את המושג 'תורה מן השמים'. כל שיטה למדנית שסקר וניתח תורמת נדבך חיוני לבניין, שככל שיהיה בו חידוש, הוא יהיה חוליה בשרשרת הלמדנות המסורתית. ככל שידי מגעת אין למצוא בספר הגדרה אחת מפורשת של מושג זה בדומה למושג הקדושה. עיצוב מחדש של המושג נערך בדיון העוסק בהתפתחות ההלכה (עמ' 216-221), בדיון העוסק במהותה של הפרשנות ומדגים ניתוח סוגיה תלמודית על מפרשיה במקומה של 'סתמא דגמרא' – נושא שנידון בציבור בעקבות 'שיטת הרבדים' (עמ' 221-224), ובמיוחד בפרק שבו נפרשת הצעתו לשיטת לימוד חדשה.

אין כאן מקום לערוך דין וחשבון ממצה על אודות הצעתו בנושא מכונן זה, וראוי להקדיש לכך מאמר שלם.

ה. האתגר החינוכי: מתוך 'לשמה' בא 'לא לשמה'

קיימים היום תהליכים מרתקים אצל צעירים המבקשים להיפתח לשפה תורנית קיומית, והמחפשים אחר מפגש עם התורה שתתאים לצרכים הקיומיים שלהם. חיפוש זה מתקיים לעתים ללא כל זיקה לחינוכותו של לימוד התורה שבעל פה. על רקע זה חשוב להתמודד עם האתגר החינוכי שהצעת המהפכה של הרב שג"ר מעמידה לפנינו. הרב שג"ר עושה זאת בעצמו לקראת סוף ספרו, כאשר הוא מגדיר את מטרות הלימוד במסגרת ההצעה המעשית לשיטת הלימוד שהוא מציע. הוא פותח בניסוחן של שתי שאלות יסוד: "אילו יעדים חינוכיים עלינו להציב לעצמנו בלימוד גמרא? איזו אישיות אנו מעוניינים לפתח?" (עמ' 224).

תשובתו לשאלות הוות עולם אלו מנוסחת תחת מספר כותרות משנה: יראה ואהבה, יצירתיות, חשיבה, ביקורתיות, ביתיות והזדהות ופתיחות. שימו לב לסדר הדברים: שורש התהליך ב'יראה', ורק סופו ב'פתיחות'. על רקע קביעה זו מאפיין הרב שג"ר את ההתמודדות החינוכית עם האתגר הלימודי שהוא מעמיד בספרו. אפשר לחוש את אופי הבעיה החינוכית-קהלית בקטע זה:

ברמה המעשית אני נוטה לקבל את דברי חלק מן המבקרים שיש בעיה ביישום השיטה כשלב ראשון בלימוד הגמרא. ספק אם תלמידים צעירים מאוד יכולים לתפוס את סוג האמונה המורכב הנדרש לשילוב תפיסה זו עם התפיסות הדתיות הרווחות. מסיבה זו יתכן כי לא כדאי לשלבה בישיבות תיכוניות (עמ' 224).

אם אין לחשוף צעירים בגיל תיכון לטמון ב'מהפכה', מה לדעתו של הרב שג"ר יש לעשות בפיתוח אישיותם כדי שיוכלו לקחת חלק פעיל ויוצר בה? לשון אחרת: מהו היחס בין התכנים שאותם סימן – יראה ואהבה, יצירתיות, חשיבה, ביקורתיות, ביתיות והזדהות ופתיחות?

מצד אחד, קובע הרב שג"ר, היעד המרכזי בעבודה עם תלמידים חייב להיות פיתוח אישיות רוחנית אוטונומית. גם האווירה החינוכית חייבת לעודד את צמיחתם כמי שיכולים ללמוד תורה תוך כדי הכרעה אישית קיומית.

ישיבה בכלל וישיבה תיכונית בפרט אינן רק מוסדות לימודיים, גם לא רק מוסדות חינוכיים. הן אמורות להיות מקום של חיים... צריך לעודד את התלמיד לפרשנות עצמית שתתחבר עם עבודה כוללת חינוכית באמצעות 'ועדים' (קרי: התכנסות של חבורה קטנה וקבועה, כפי שהיה נהוג בישיבות המוסר) בנושא מודעות עצמית.¹⁷ הפיתוח הרגשי צריך להוביל לכך שלימוד הגמרא יהיה חוויה עזה. צריך להדגיש את ההכרעה הקיומית ולא את הנורמטיביות [ההדגשה שלי, ד"ב] (עמ' 252-253).

מאידך גיסא, הרב שג"ר עומד בתוקף על כך שפיתוח השורש הנפשי של הצעיר חייב להיות מלווה ב"תודעת שייכות ושותפות בכללי משחק ואורח חיים" (עמ' 219). בכך ניכרת המחויבות העמוקה של הרב שג"ר לביוגרפיה שלו – מקוריות ויצירה רוחנית מובהקת על בסיס הידבקות לסיפור צמיחתו האישית אצל רבותיו. דיאלקטיקה חינוכית המחייבת תחושת ביתיות כבסיס לרפלקטיביות, שהיא תנאי לחיפוש מזוכך אחר ביטוי העצמיות בלימוד, הנה המצע החינוכי למהפכה. בבואו לאפיין דיאלקטיקה זו נשמע הרב שג"ר כאילו מצטט מיומנו הרוחני האישי:

על לימוד התורה שלנו להוסיף ולהיות ברית בינינו לבין הקב"ה, חוליה נוספת בשרשרת התורה שבעל פה. לא נוכל ולא נרצה להינתק מהרצף של לימוד התורה שבעל פה, וברצף זה אנו עומדים סמוכים לעולם הלמדנות הישיבתי...¹⁸ להיבט זה יש להוסיף את אופיה המיוחד של ההווה הישיבתית, המעצבת ומטפחת את עמדת ההזדהות והמעורבות הכרוכה בברית. גישתו של התלמיד לגמרא תהיה בלאו הכי ביקורתית. זהו העולם התרבותי שבו הוא חי. תפקידנו כמחנכים הוא להקנות לו דווקא הזדהות, וליתר דיוק, יכולת להזדהות. ההווה הישיבתית היא הוויית החיים המתאימה להזדהות, ולא ההווה האקדמית, אף שאין להמעייט בבעיות הכרוכות בראשונה, כגון חוסר השיטתיות והרפלקטיביות... כדי ליצור הזדהות עם הלימוד אין די בצורת לימוד אחרת, שכן נדרשת גם הוויית חיים אחרת. הוויה זו היא הנותנת פשר ומשמעות ללימוד, והדבר בולט מאוד בעולם החרדי [ההדגשה שלי, ד"ב]... לכן, ללא התמודדות עמוקה עם העולם המערבי שבו חי התלמיד, אין כל סיכוי להתחדשות התחום הלימודי (עמ' 205-206).

17. שוב ניכרת ההשראה של תפיסתו של הרי"ס ושל השיטות שייסד בתנועת המוסר – במלבוש העדכני שמקנה להן הרב שג"ר.

18. קטע זה נותן ביטוי מובהק למאמץ שבספר להתוות מהפכה מתוך הלמדנות הליטאית.

בשורש העבודה החינוכית עם צעירים הגדלים בתרבות פתוחה ורב תרבותית נמצאת תובנה זו: רק מתוך ה'לשמה' יוכל ה'לא לשמה' להיות בסיס לברית עם ה'. אמנם ל'לשמה' יינתן מובן שונה מזה שהכרנו בתורת רבי חיים מוולוז'ין ובבית בריסק, מובן של הזדהות פנימית וקיומית; אך "לכל חדשנות לימודית חייבת לקדם מושרשות בהווה היהודית שמקורה אכן בלימוד ובאווירה הלימודית המסורתיים... רק מעורבות מוחלטת כזאת יכולה לקיים בצדה גם הסתכלות רפלקטיבית מוחצנת וביקורתית מבלי שנאמנותה שלה תיפגע. הנאמנות לתורה, למסורת ולחכמים לא תהיה תוצאה של תוכן כזה או אחר ולא תהיה מחויבת להגנות אפולוגטיות כוזבות. היא תהיה בנויה על זהות, על ברית, על הכרזה שזה מקומי" (עמ' 253).

אין למעט בחינוכותה של עמדה זו, הרחוקה מההווה החינוכית בחלקים רבים בציבור הדתי-לאומי. לא בכדי פנה הרב שג"ר בחלק מדבריו לכיוון העולם החרדי כדי להעמיד מודל בתפיסתו החינוכית. קווי הבניין החינוכי בזרמים מסוימים של הציבור הדתי-לאומי הנם הפוכים לאלו שתמך בהם הרב שג"ר. שם, המסד בבניין האישיות הוא החופש והאוטונומיה האישית, המלווים באידאל של פתיחות המביאה את הצעירים להתחבר לעורך האינטרנט ולערוצי התקשורת. אין סוף של מילים ותמונות זורמים מעולם ללא גבולות ישר לתוך נפשותיהם המלאות רצון לדעת ותשוקת קיום. פתיחות לנעשה מעבר לגבולות הקהילה הדתית הנה ביסודה ערך חיובי המבטא את השאיפה למעורבות בחברה הישראלית, אך כאשר הפתיחות והאוטונומיה הופכים לערך מוחלט בעיני הצעיר, נוצרת מציאות נפשית שבה מתערערים הגבולות בנפש שהופנמו מתוך הזדהות עם ערכי הקהילה הבוגרת.

בנקודה זו בחייו של מתבגר(ת) החופש הלא מבוקר והיצירה המצטמצמת להבעה אישית הופכים לאיום על ה'דתיות' של הצעיר ואף על שמירת זהותו בקהילה שבה גדל. בניסיון לתקן את השבר ההולך ומחריף בנפש הנער, הוא נשלח למוסד המהווה עולם טוטלי עם פנימייה סגורה, הווה רוחנית ללא שאלות וספקות, ללא ביקורתיות. אין בהווה חינוכית זו, המיועדת "להכשיר את נפשותיהם של צעירים דתיים", עידוד של הרפלקסיה וההתבוננות הפנימית שהן כה חיוניות בעיצוב האישיות הבוגרת של אדם שיהיה מסוגל ל'מהפכה'.

טענת הרב שג"ר היא, שברכת היצירתיות והחופש עשויה להתממש בחיי היחיד, כבדפוס יצירה של חברה ותרבות, על בסיס תשתית נפשי של הזדהות, שייכות ושותפות. כלל חינוכי חדש 'מתוך לשמה תבוא ללא לשמה', מבוסס על הנחה זו: ככל שהוויית הצעיר הלומד מעוגנת בתחושה שבית המדרש הנו 'ביתו', כך יוכל להביע את סגוליות הסובייקטיביות שהתברך בה; כך יוכל להכריע הכרעה קיומית בלימוד, לנקוט עמדה אישית כחלק מהותי מהבנת הנלמד ומהעצמת אישיותו.

הרב שג"ר, כמו הרי"ד סולובייצ'יק, מבקש לעגן את חוויית החופש והיצירה בתשתית של מוחלטות. אך לעומת הרי"ד, שהשתמש בלמדנות הבריסקאית כדי לעגן את היהודי המודרני בהלכה 'אובייקטיבית', הרב שג"ר, גם כאן, בוחר בחוויה עצמה, ברובד הקיומי, לשמש כעוגן למעוף החופש והיצירה. את הביוגרפיה האישית שלו הוא ראה

כתמונת זעיר אנפין של דור המבקש להכניס לבית המדרש את הכנות ואת האותנטיות של הקיום. אך באותה שעה הוא הבין, שמה שאפשר לו ליצור כמו שיצר, היה – "לכל חדשנות לימודית חייבת לקדום מושרשות בהווה היהודית שמקורה אכן בלימוד ובאווירה הלימודית המסורתית... הנאמנות לתורה, למסורת ולחכמים לא כתוצאה של תוכן כזה או אחר ולא כמחויבות להגנות אפולוגטיות כוזבות. היא תהיה בנויה על זהות, על ברית, על הכרזה שזה מקומי" (עמ' 253). מעורבות אישית בלמדנות וחיפוש אחר משמעות אישית בבית המדרש חייב לצמוח מתוך הזדהות ותחושת ביתיות – "זה מקומי".

הפנמת יסודות אלו בנפש חייבת לבוא דרך תחושה כנה ותמימה של חיות במפגש עם התורה ומצוותיה – בעיקר בתשתית האישיות בגיל הרך ובבית הספר היסודי. מי שמצליח בכך רבות הם גני הילדים של חב"ד (ללא משיחיות ה'רבי'), ולאחרונה ישנם גם ניסיונות של זוגות צעירים בציבור הדתי-לאומי להקים גני ילדים, בתי ספר יסודיים ותלמודי תורה המדגישים את הקשר התמים והבלתי-מתווך עם הנפש, עם החוויה, עם הטבע, עם התורה והמצוות ועם הקדוש ברוך הוא. מתוך הפנמה, שהולכת ומתעמקת, של קדושה חיה, אפשר לכוון קומה נוספת באישיות, של פתיחות, של חשיבה עצמית, של יצירתיות, של ביקורתיות ושל אוטונומיה קיומית. מתוך כך תצמח אישיות בעלת חופש קיומי והתחדשות נפשית הנאמנת לתורה. זהו בסיס 'המהפכה'.

ו. סיכום – ברית התורה וברית הארץ

ההתמודדות של האורתודוקסיה עם זרמים שפקקו בסמכות המסורת ובאמונה בתורה מן השמים – היא שקבעה רבות בעיצוב צורת הלימוד בבית המדרש הליטאי. כפי שכותב הרב שג"ר:

בדברי ר' חיים מבריסק בולט המאבק העיקש בשמירה על אלוהיותה של התורה, ומאבק זה מובן רק אם נזכור את הרוחות החזקות שנשבו מחוץ לבית המדרש ואיימו עליו. המושג 'שכל של תורה' שהיה כל כך נחרץ בבריסק, נועד להגדיר מעגל של בערות לגבי כל עולם הידע שאיים על האורתודוקסיה (עמ' 94).

אפשר להוסיף, שהתפיסה שהתורה קיימת כגוף ידע במנותק מהעולם, ושהעיסוק בה הוא מטרה בפני עצמה – הנו גם פרי של ניכור מהעיסוק במרחבי הקיום בעולם הזה לאחר אלף שמונה מאות שנים של גלות.

במובנים רבים מאוד המציאות שלנו היום אינה דומה למציאות ההיא. על פי הנחת העבודה של הרב שג"ר, שבשורש היצירה בבית המדרש קיימת זיקה חיה בין צרכים קיומיים, מוטיבציה ומתודה, ברור לחלוטין שהשאלות לשם מה הלימוד ולקראת מה, תחייבנה מתודה חדשה של למדנות בדורנו. נדמה שמאז חורבן הבית וגלות ישראל מארצו לא הייתה תקופה שהשתנו בה הזמנים ועמודי המציאות כמו בתקופתנו. התהליכים הדרמטיים שאפיינו את התחייה הלאומית והמעבר מקהילתיות קדושה בגלות

למעורבות במודרנה אנושית השאירו את חותמם עמוק בהווה הרוחנית והקיומית של העם ככלל ושל כל אחד ואחד כפרט.

ניתן לומר שערכו החיוני ביותר של בתורתו יהגה הוא בעצם המוכנות של הרב שג"ר – גבורה רוחנית של ממש – להתמודד עם אתגר הנוגע בשורשים הרוחניים של קיומה של כנסת ישראל כדי לכתוב את הספר שלפנינו. אכן – הרב שג"ר ראה ב'תורת ארץ ישראל' של הראי"ה הזמנה לחידושו של לימוד התורה שבעל פה העונה על הצרכים החדשים של דורנו. "בעיני הראי"ה ההגעה לארץ וההיענות לתהליכי תחיית ישראל מאפשרת לבסס לימוד תורה מסוג שונה, גבוה הרבה יותר" (עמ' 143). אך דברי הראי"ה לחדוד, וההיחלצות ללכת לפני המחנה בעניין כה משמעותי לחדוד – כפי שיעיד דור תלמידי הראי"ה, שאמרו על אתגר זה ועל הדומים לו: "לא אכשר דרא".

בניסיון לסכם את יסודות המהפכה שהציע הרב שג"ר בספרו מתעוררות שתי שאלות על אודות עומק הזיקה בין ברית התורה לברית הארץ. שאלות אלו יוצאות מנקודות התייחסות שונות, אך מתנקזות למקום אחד.

האחת – האם הצעה לחידוש "מעגל הברית שבין הקב"ה ליהודי" יכולה להתמקד אך ורק במישור של הפרט, הלומד ותלמודו בידו? מה מחייב מיקומו של בית המדרש, במרחב חברתי ולאומי שונה לחלוטין מאשר בגלות, בנוגע למתודה החדשה? שאלה זו נוגעת בזהות הקהילה שבה מתקיים כל בית מדרש היום – כפי שהיא נוגעת בשאלות היסוד של פיתוח אישיותם של צעירים כדי שיוכלו לקחת חלק ביצירה החדשה של עם ישראל.

אני מאמין בהנחות היסוד שבתשתית המהפכה שהציע לנו הרב שג"ר. לא ייתכן גילוי של התורה במרחב הציבורי ללא גילוייה בנפשותיהם של יחידים באופן המחיה אותם ומתקן את מידותיהם. יצירת מקום שבו צעירים מחפשים אחר משמעות אישית במרחב למדני, החושף את פני התורה המתגלים בנפשותיהם של פרשני התורה לדורותיהם – הנו הבסיס לחידוש ברית לימוד התורה שבעל פה עם ה' היום. אך ניתן לומר שהצטמצמות המהפכה הינה באופן שהיא מנציחה משהו מיסודות מעולם הרוחני של מסורות ליטאיות. לאמתו של דבר הרב שג"ר הנו תלמיד נאמן של הרי"ד, שעיצב עולם חיוני שעיקרו היה 'גאולת האדם' במובן של גאולת הפרט. נדמה שאי-אפשר להסתפק בעמדה שכזו מול הצורך ביצירה תורנית חיונית בנושאים קיומיים בחברה ובתרבות במדינת ישראל.

השאלה השנייה – לעתים נדמה שהרב שג"ר הלך רחוק מדי בהתייחסו לברכת הסובייקטיביות, במיוחד על רקע דבריו לשבחה של הפוסט-מודרניות. נושא עקרוני זה ראוי לדיון בפני עצמו. ההבדל בין קריאת הרב שג"ר את עמדת הרי"ס לגבי ערכו של הלימוד 'שלא לשמה' לבין מה שנראה ככוונת הרי"ס בעצמו, מחייב התבוננות נוספת בשורשי התפיסה של הרב שג"ר. במסגרת זו יש להעיר, שאף שערך גילוי הסובייקטיביות חייב לתפוס מקום מרכזי בדרך שהתורה מתגלית בבית המדרש, ערך המוחלטות שבתורה – אף שאפשר להבין את תוכנה באופנים שונים – חייב לעמוד לא ביחס של שווה בשווה, אלא מעליו.

אין ספק שתחושת הביתיות וההזדהות בתשתית נפש הלומד הנה הכרחית לכך שהבעת החופש והיצירה, הכנות וחיפוש המשמעות, תתהווה כהמשך שלשלת הדורות; אך נדמה שללא התבטלות בפני הערך המוחלט בגילוי האלוהי כיסוד ראשוני בהוויה הלמדנית, עצמות אלו עלולות תמיד לטשטש את המאמץ השכלי וליצור ריחוק ואף הרגשה של חוסר רלוונטיות מתוך ראיית 'כפיית ההר כגיגית'.

אין עוררין על כך שהרב שג"ר היה מחויב בכל נימי נפשו לעמדה זו, אך נדמה לעתים שהניסוח החד של המהפכה שביקש לחולל, עם כל חיוניותה ללימוד התורה בדורנו, מביא לעמעום נקודה בסיסית זו בנפשותיהם של לומדים צעירים.

תרומתו המיוחדת של בתורתו (של האיש – כדברי הרי"ס) יהגה היא בעצם העמדת בעייתיות עמוקה זו: להיות לומד תורה בדור מיוחד זה שבו אנו הלומדים קרועים בין השאיפה להשגת המוחלטות ברצון האלוהי לבין הבעת החופש והיצירה וחיפוש אחר משמעות במפגש עם התורה. מתוך ספרו המיוחד של הרב שג"ר אפשר להמשיך ולהיבנות הלאה.