

מר' חיים מבריסק והגרי"ד סולוביצ'יק ועד 'שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין' - על גלגוליה של מסורת לימוד

הקדמה

בשנים האחרונות הוציאה ישיבת הר עציון לאור את שיעוריו של ראש הישיבה, מורי ורבי הרב אהרן ליכטנשטיין שליט"א, בשלושה תחומים הלכתיים - **טהרות, זבחים ודינא דגרמי**.¹ השיעורים נאמרו בעל פה, ונכתבו ונערכו על ידי תלמידי הרב, מתוך מגמה להפיצם ברשות הרבים, ומתוך תחושה שיש בהם ייחודיות העשויה להועיל לציבור לומדי תורה באשר הם.² אצל מי שמכיר את דרכו הלימודית של הרב ליכטנשטיין, אין ספק באשר לייחודיות שלה. במקומות אחרים עסקתי באפיון תכונותיה הסגוליות.³ במידה מסוימת אחזור כאן לשנות פרק זה, אך מטרתי הפעם היא לבחון את גישתו של הרב ליכטנשטיין ביחס לקרקע גידולה, הלא היא שיטת בריסק הקלסית. המתנסה בעיונו של הרב ליכטנשטיין (להלן: הרא"ל, כפי שעורכי הסדרה קיצרו את שמו), נכנס בו בזמן להיכלה של תורת בריסק, אותה אסכולה לימודית שכבשה את עולם הישיבות הליטאיות.⁴ הרא"ל הוא תלמידו המובהק של הנציג הגדול של אסכולה זו

* רשימת הקיצורים הנהוגים במאמר מופיעה בסופו.

1. **שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין - טהרות**, אלון שבות תשנ"ז; **זבחים**, תשנ"ט; **דינא דגרמי**, תש"ס.
2. עיין בדבריהם הקצרים של העורכים במבוא ל**טהרות** (עמ' 7), במבוא ל**זבחים** (עמ' 7), ובפתיחה ל**דינא דגרמי** (עמ' 5).
3. ראה שני מאמריי: 1. 'פריצת דרך' בתחומי קדשים וטהרות, **מעלין בקודש** א, תשנ"ט, עמ' 171-178; 2. 'על "שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין - דינא דגרמי"', **עלון שבות** 158, תשס"א, עמ' 115-129.
4. השפעתה הרבה של השיטה עברה דרך תלמידי ר' חיים מבריסק, והגיעה גם לחוגי לומדי תורה אחרים במזרח אירופה מחוץ לליטא, אם כי בצורה פחות חד-משמעית. גם בעולם הליטאי שהושפע מר' חיים ישנם גוונים שונים, הנובעים מגישות וסגנונות אישיים של הלומדים עצמם, וכן מן העובדה ששיטות הלימוד הקיימות המשיכו לשרוד, ומעולם לא יצאו ה'בריסקאים' חזיתית נגד הקיים. אמנם למרות רוחב תחום ההשפעה, מאמר זה יתייחס למסורת בריסק במידה רבה כתופעה 'שושלתית', שעברה בצורה מוקפדת מאב לבן, ושגחלתה נשמרת על ידי חוג מצומצם יחסית החרור בתחושת שליחות. התייחסות זו יש לה על מה לסמוך. למשך שלושה או ארבעה דורות המשפחה נתפשה בעיני עצמה וכן בעיני כלל לומדי התורה, כנציגים ואפוטרופסים של השיטה. כל זאת בזכות

בדור האחרון, הרב יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק ז"ל (להלן: הגרי"ד), ותורתו היא המשך ברור של מסורת לימוד זו. עם זאת, במאמרי הנזכרים⁵ טענתי ששיעורי הרא"ל מהווים הרחבה של השיטה, אותה ייסד סבו של הגרי"ד, רבי חיים מבריסק. טענתי עוד, שלמעשה הרא"ל מצרף את מערכות המושגים הבריסקאיות לצורות חקר הלכתי שאין להן אח ורע בספרות התורנית, ושדבר זה נכון גם בהשוואה לתורת בריסק עצמה, על ביטוייה הקלסיים.

אולם, עד הנה, בהעמידי את הטיעונים הנזכרים, התעלמתי במכוון מעיון במשנתו הלמדנית של הגרי"ד והשפעתה על "שיעורי הרא"ל". פרשה גדולה היא זו, שדרשה ליבון נפרד. אולם, עתה עלי לנסות לפרוע חוב תובעני זה, במגבלות יכולתי. הדבר מחייב צפייה בגלגולי השיטה הבריסקאית מראשיתה ועד דורנו. אבוא על סיפוקי אם אצליח להרים תרומה צנועה למשימה קשה זו, בתקווה לעודד התעניינות נוספת בנושא. מטבעו של עניין כה מורכב, אבחר להתמקד במספר נקודות החשובות בעיני, ולאחרות אתייחס בקצרה.

טרם אכנס לעובי הקורה, אני חש חובה לבטא הסתייגות אישית. כאשר הרב ליכטנשטיין נדרש לתיאור דרך לימודו של רבו הגרי"ד, הוא הקדים את הדברים הבאים:

לא בלב קל קיבלתי על עצמי את המשימה להתמודד עם הנושא הנדון. ראשית, מפני שאפילו אצהיר בראש הדברים על זיקתי הרגשית אליו, ואשתדל להימנע מן הנגיעה האישית, יקשה עלי לנתק את עצמי לחלוטין מהן. שנית, מסופקני אם אמנם יש עמי אותם כוחות, כאשר מדובר בנושא כה מורכב ועדין, לנתח את הנושא ולנסחו כהלכה.

אכן, מרגיש אני ורואה את עצמי שקוע עמוק עמוק בעולם זה, עולם לימודו של "הרב". קשה לי, ואף איני בטוח שאכן רצוי וראוי הוא, לנסות ולהתנוסס מעליו,

כישרונותיהם, ותחושת אחריותם ומסירותם לעניין. תפישה זו בולטת בכתבי הגרי"ד סולוביצ'יק שמתוכם נצטט בהמשך המאמר. יש גם קרבה סגנונית מובהקת ביצירתם של בני המשפחה, שאינה מאפיינת אפילו את מי שידועים כתלמידים מובהקים ביותר של ר' חיים מבריסק, כגון הרב ברוך דוב לייבאוויץ (ברכת שמואל), או הרב שלמה פוליאצ'ק (חידושי העילוי ממיציט, ירושלים תשל"ד). תכונה נוספת המייחדת את הגרעין המתרכז במשפחה ואת הלומדים המקורבים לה היא היחס המסויג (עד כדי ביטול) כלפי דמויות ליטאיות, כגון הרב שמעון שקאפ, או ראשי ישיבת טלז, שלדעתם סטו מקו ההיגיון הישר או מן האינטואיציה ההלכתית הבריאה. ומעשה בתלמיד חכם אחד, שלמד אצל ר' שמעון שקאפ ועבר ללמוד אצל בנו של ר' חיים מבריסק, ר' יצחק זאב. לאחר זמן פגש ר' יצחק זאב בר' שמעון ואמר לו "עקרתי ממנו את הסברות שלך" (הסיפור נמסר מפי הדיין הירושלמי הרב שלמה פישר שליט"א על ידי חתנו הרב ברוך קהת). אולם החוגים הרחבים שהושפעו מהדרך הבריסקאית לא קלטו את ה'אסטינסיות' הזאת, ויצירתו של הרב שקאפ תופשת מקום מכובד בספרי ליקוט של בעלי אוריינטציה ליטאית. ראה לדוגמה: מ"ד כהן, **עדות ושטרות**, ירושלים תשמ"ג, במפתח עמ' 409, 418 (חידושי ר"ש שקאפ, שערי יושר); י"י אהרנסון, **יאר נתיבים**, בני ברק תשנ"ה.

5. לעיל, הערה 3.

להגדיר במידת הדייקנות המתבקשת מהי דרכו, ובמה בדיוק נבדלת היא מדרך קודמיו. לא כל שכן, כשקיים החשש שמא יתגנב לתוך הדברים קורטוב משלי.⁶

לא זכיתי לאותה מידת של 'שקיעה' וזיקה אישית המוזכרות בדברים דלעיל. אך שאר הדברים נכונים בעיקרם במקרה הנוכחי, הרבה יותר מאשר בהקשר המקורי. לא נזקקתי לנושא אלא מתוך הכרה בחשיבותו. ברור שהוא לא ימוצה במסגרת זו. ישפטו אחרים את דיוקם של הדברים, וימלאו את החסר. נקודת המוצא שלנו תהיה עיון ראשוני באחת מהתכונות המאפיינות את דרכו של הרב ליכטנשטיין.

א

עקרון יסוד במשנתו הלאומית של הרא"ל משתקף באמירה שלו ביחס לקונטרס 'דינא דגרמי' של הרמב"ן. לדבריו, הקונטרס מציב בפני הלומד כפל משימות:

משימה אחת - לימוד הטקסט של הרמב"ן כשלעצמו.
משימה שנייה - לימוד דיני דינא דגרמי בנושא עצמאי.⁷

הקדמת קביעה זו לדיון כולו משקפת את תפישתו של הרב ליכטנשטיין, שעל הלומד לשקוד על בניית תמונה רחבה ומקיפה של הנושא שבו הוא עסוק. אין להסתפק בהבנה מקומית של סוגיה נידונה. יש לחתור לראייתה במכלול הסוגיות, לשבץ אותה במקום הנכון ביחס אליהן, ולבחון את הקשרים שבינה לבינה. מרכזיותו של עניין זה הופנם על ידי התלמידים, שכתבו:

...בשיעורים מודגשת ההסתכלות על עולם ההלכה הרחב כמכלול אחד, שכל פרט בו אחוז ושלוב בפרטים האחרים. לא לקט של 'וורטים' או אוסף של הברקות מקומיות לפנינו, אלא מבנה מגובש ומעוצב, המנחה את הלומד הנכון בשבילי הטהרות העלומים.⁸

דבקות עקבית במגמה זו דורשת מאמץ ניכר, בגלל אופי המקורות שעל פיהם אמורה להיבנות המערכת ההלכתית הכללית. כידוע, המשנה והגמרא אינן כתובות בסדר רציונלי מובן מאליו. העקרונות שעל פיהם ניתן לארגן את פרטי ההלכות למבנים מושכלים אינם מפורשים בהן. על כן, מעבר להבנת החומר כשלעצמו, נדרשת עבודה נוספת בשני מוקדים: (א) התעמקות עיונית המכוונת להפקת לקחים בעלי משקל כללי החורג מעבר

6. הרב אהרן ליכטנשטיין, 'כך היא דרכה של תורת "הרב" - לדרך לימודו של הגר"ד סולובייצ'יק', **עלון שבוע בוגרים** ב, תשנ"ד, עמ' 105.
7. **דינא דגרמי**, עמ' 47. ההדגשות במקור.
8. **טהרות**, עמ' 7. עיין גם **דינא דגרמי** עמ' 5, שם כתבו התלמידים (באות מודגשת): "השיעורים מנתחים בצורה יסודית את העקרונות של דיני גרמי, ומציגים משנה סדורה ומובנה של הלכות אלו".

לגבולות הסוגיה הבודדת; ב) בחינה מתמדת של הסוגיה הבודדת לעומת הידע המצטבר מחוץ לה.

אך כל מה שנאמר, עדיין אינו מסביר מדוע יש לראות ייחוד כלשהו בסדרות השיעורים שלפנינו. הצורך להשליט סדר הגיוני בחומר הלכתי מפוזר הורגש כבר בימי הראשונים, והוליד בין השאר את ההתמודדות השאפתנית ביותר עם המשימה - ה"ד החזקה" של הרמב"ם. גם אחרים מבין הגאונים והראשונים תרמו, כל אחד בדרכו, לעניין זה. עם זאת, אצל הרב ליכטנשטיין האתגר הזה לובש פנים חדשות, ואפשר לומר שהוא מקבל משמעות חדשה. הסיבה לכך היא, שהרא"ל עוסק במלאכה זו על רקע תורת בריסק.

תמצית מהפכתו של ר' חיים מבריסק, בלשונו של הרב שלמה יוסף זיון ז"ל, הייתה במגמתו למצוא בכל מקצוע בתורה את השלמות, על פי ההגדרה הבאה:

לא שלימות בשטח ובהיקף, אלא זו החודרת לתוך-תוכו של דבר ותופסת את מהותו ועצמותו. כל מהותו וכל עצמותו. כל עוד שלא השגנו את הדבר בעמקי גנזיו איננו ברשותנו בכל שלימותו.⁹

הרב ליכטנשטיין תיאר במאמר שכתב את ההדגשה הכפולה שאומצה על ידי תורת בריסק לצורך מימוש המגמה הזו.¹⁰ בהשוואה להרגלם של "למדנים פשוטים", שעיקר עיסוקם הוא "איסוף נתונים, סידורם ועריכתם", הבריסקאים גורסים ש"יש לדרת לשורשם, לנסות ולהבינם. לא רק ה'מה' עומד במרכז, אלא ה'למה'". ומצד שני, גם ביחס ל'מה' - התופעות ההלכתיות עצמן - מחדשת השיטה הבריסקאית סוג תיאור שאינו דומה למה שהיה נהוג לפניו: "לא רק הבנת תופעה מסוימת והכרתה, אלא גם הגדרתה ומיונה... לשם כך מודגשת יצירת כלים משפטיים שבאמצעותם ניתן יהיה לתאר, להגדיר ולסווג את המרכיבים השונים".¹¹

9. הרב ש"י זיון, **אישים ושיטות**, תל אביב תשכ"ז, עמ' 46.

10. לעיל, הערה 6, עמ' 107.

11. אמנם הרב משה ליכטנשטיין (בנו של הרא"ל) מגדיר את התפנית הבריסקאית כך: "לב ליבה המתודי של השיטה הוא בהסתת הענין הלמדני מחיטוט בטעמי הדינים לביטויים בפועל... עניינו של הלומד בפרי ולא בשורש". ראה: מ' ליכטנשטיין, 'סבא רבא', **עלון שבות בוגרים**, ב, תשנ"ד, עמ' 123. עוד ברוח זו במאמר אחר שלו (בתרגום שלי): "איבוד ה'למה' הוא המחיר אותו שילמו הבריסקאים תמורת התמקדותם הבלעדית ב'מה'...". בהמשך הוא מקביל בין חידוש זה למהפכה המודרנית בזמן החדש: "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... עם הכנסת הגישה הבריסקאית, נפקא-מינות מעשיות הפכו להיות קנה-המידה שדרכו ניתן יהיה לבדוק את הסברות" (What Hath Brisk Wrought": The Brisker Derekh) (Revisited', *The Torah u-Madda Journal* 9, 2000, pp. 4-5). מעין זה השווה גם לדבריו ב'סבא רבא' שם, עמ' 124. אך נראה שתמונה זו אינה מאוזנת לגמרי, ותיאורו של הרא"ל שהבאנו בפנים קולע יותר לאמת. השווה לסיפור הידוע על ר' חיים, שנשאל בהקשר לחקירה אחת 'למאי נפקא

אותם כלים משפטיים אינם אלא מושגים וקטגוריות חשיבה מופשטים. יצירת מושגים מופשטים היא אולי סימן ההיכר המייחד ביותר את תורתו של ר' חיים. נכדו, הגרי"ד סולוביצ'יק, כתב על החכם ההלכתי, ה"פותח בפעולת יצירה ספונטנית, שאינה מפרשת את הנתון המוחשי אלא ממציאה קונסטרוקציות מופשטות... רבי חיים שניחן באינטואיציה הלכית ברוכה המציא את מידת הקונצפציאליזציה בשדה ההלכה"¹². תיאור קצר זה של השיטה הבריסקאית, מבליט את מורכבות משימתו של הרב ליכטנשטיין בבואו לבנות נושא, תוך לימוד טקסטים תלמודיים. ה'נושא' מכיל לא רק את הנתונים של הסוגיות ההלכתיות כאשר הם מסודרים וממוינים, אלא גם - ואולי בעיקר - את המושגים העומדים בליבם של הנתונים. גם את המושגים המופשטים יש לבנות כמערכת מסועפת של כללים ופרטים, כל אחד במקומו הראוי וביחס הנכון לשאר המרכיבים, וכל זאת תוך לימוד טקסט שאינו עוסק כלל באופן גלוי באותם מושגים. **שיעורי הרא"ל** שראו אור, ממחישים בפרוטרוט כיצד מתמודד הרא"ל עם משימה מורכבת זו. בהמשך דברינו נדגים זאת בקצרה על ידי מובאות מתוך ספרי השיעורים. אך על מנת שהדברים יובנו לאשורם, ראוי להקדים את דברי הרב ליכטנשטיין עצמו במקום אחר, מהם ניתן לשאוב הסתכלות עקרונית ומקיפה יותר.

ב

בהרצאה שעסקה בליבון מתודולוגי של הגישה 'הקונצפטואלית' בלימוד תורה שבה הוא דוגל, הגדיר הרא"ל את משימתו של הלומד: לשאול שאלות ולתור אחרי תשובות. הגישה הקונצפטואלית מתייחדת בסוג השאלות שהיא שואלת:

מימות חז"ל ואילך, עולם התורה העסיק את עצמו בשני סוגי שאלות, ולענייננו אכנה אותן 'ראשוניות' לעומת 'משניות'. הקטגוריה הראשונה כוללת נקודות שיש לדעת אותן כחלק ממאמץ כלשהו להשיג את הנתונים הרלבנטיים, הן הגולמיים והן המורכבים הנחוצים להכרת תופעה נתונה. בין אלה יש למנות שאלות של מקור; היקף - בנוגע לאישים, חפצים, או נסיבות; הסבר לאור עקרונות כלליים ('מאי טעמא'); או הגדרה - לא רק מילונית אלא משפטית. יתרה מכך, קטגוריה זו כוללת גם את האינטרקציה שבין הגורמים הנזכרים, שכן מקור, היקף ואופי, קשורים לעיתים קרובות בקשר תפקודי קרוב. גילויין של התשובות לשאלות מעין אלו עלול להיות קשה, אבל באופן עקרוני הן אינן קושיות. הן אינן נתפשות כבעייתיות, ואינן נוצרות במקרה או על ידי משבר. להפך - הן מהוות חלק מובנה ואימננטי בכל יזמה לימודית רצינית, והזנחתן משקפת שטחיות ועצלות.

מינה? והשיב: 'הנפקא-מינה היא איך להבין את הגמרא' (מובא בדברי הרב ליכטנשטיין [לעיל, הערה 6], עמ' 106). וכן ראה ביחס לתופעת ה"שאלות הראשוניות" אצל הגרי"ד (להלן סעיף 1).
12. **מה דורך מדוד**, עמ' 220. הרב סולוביצ'יק שם ממשיך להאריך בעניין זה ולהדגים אותו. נחזור לדבריו להלן.

בד בבד, מקדיש לומד התורה כוחות רבים למערכת שאלות 'משניות', שאלות שאכן מתעוררות באופן מקרי. אלו סובכות סביב סתירות בין מקורות, והן תופסות מקום מכובד בעולם לימוד התורה, הרבה יותר מאשר בדיסציפלינות בנות-השוואה... סוגי הסתירות הם מגוונים. הסתירה עלולה להיות בין שני מקורות בעלי סמכות שווה, כגון שתי ברייתות, או שני פסקים של הרמב"ם. לחילופין, היא עלולה לעמת שני משפטים לא שווים - אמורא מול משנה, או ראשון מול גמרא... על כל פנים, בכל המקרים האלה, איננו עוסקים במשימות מהותיות, אלא ב'מקרים'. עיסוק זה דומה יותר לפינוי שדה מוקשים מאשר להקמת מבנה.

ובדיוק מטעם זה, גישת הלימוד הקונצפטואלית - בהשוואה לגישות אחרות בעלות כיוון טקסטואלי או טכני יותר - פחות מעוניינת בשאלות משניות. הדחף שלה מוטה באופן מכריע לקראת העקרונות, ומעל לכל, למשימה האינטלקטואלית העיקרית: הגדרה. חמוש במערכות של קטגוריות, הקונצפטואליסט מתאמץ בראש ובראשונה לתפוש את מהותו היסודית של גורם מסוים, ובכך - לסווגו. הוא מבקש למפות נושא נתון וגם לחקור אותו. המיפוי הזה הוא כפול: מקומי וכללי. במישור אחד, הוא סוקר את תכונותיו של חפץ או מעשה, וקובע אלו מהן יסודיות, ואלו מקריות. האם נבלה שאינה ראויה לאכילת אדם מפסידה את הגדרתה כנבלה, או האם זהותה נשמרת, אלא שאינה אסורה?... במישור שני, הקונצפטואליסט ימקם את הנתון בהיקף רחב יותר, פעולה שתגרום לקטגוריה הכללית לקרום עור וגידים, וגם להבנה מחודדת של הפרט המסוים על ידי השוואה מדויקת לתופעות קרובות...¹³

לנו חשובה מסקנתו של הרא"ל, המדגישה את השאלות הראשוניות, השאלות שאינן 'קושיות', והמעמידות את מבנהו של הנושא. המאמץ המכריע אינו סילוק מכשולים ויישור מעקשים, אלא הגדרה ומיפוי. משמעותו של 'מיפוי' זה מובהרת בהמשך דבריו של הרא"ל, כאשר הוא מסרטט לדוגמה את הקווים של ההתעניינות הלמדנית ביחס למשנה הראשונה במסכת סוכה. המשנה פוסלת סוכה בארבעה מקרים - גבוהה מעשרים אמה, נמוכה מעשרה טפחים, פחותה משלוש דפנות, וחמתה מרובה מצלתה:

מיד עם לימוד המשנה, ברור שנרצה לדעת את מקורן וטעמן של הלכות אלו, ואת אלה נמצא כמובן בגמרא. אולם בכך לא נסתפק. נשווה בין מקרי הפסול הנזכרים,

13. הדברים נאמרו, ולאחר מכן נכתבו, בשפה האנגלית, ועתידיים לראות אור בכרך הבא של Robert S. Hirt (ed.), *The Orthodox Forum Series* (להלן: הרצאה). התרגום המופיע כאן הוא של כותב המאמר. ראה בעניין זה גם הרב אהרן ליכטנשטיין (לעיל, הערה 6), עמ' 108. בדרך אגב יש לציין שעמדתם של מספר חכמי קבלה היא בניגוד לגישה הקונצפטואלית המתוארת כאן, והם סבורים שקושיות ופירווקן הן במרכז העיון התורני, וזאת מטעמים שבנסתר. ראה: רבי חיים ויטל, **שער המצוות**, ירושלים תשל"ד, דף לג עמוד א ("גם בענין עסק ההלכה בעיון וכו'") בשם האר"י הקדוש; ובהרחבה אצל הרב אברהם אזולאי, **חסד לאברהם**, ירושלים תשנ"א, מעין שני, נהר כח.

ונשאל, בקשר לכל אחד מהם, מהו אופיו ומהי רמתו. האם 'חמתה מרובה מצילתה' שולל את עצם הגדרת הסוכה, שהיא במהותה פינה מוצלת, או שהוא רק פוסל את הסוכה? או אולי לא זה ולא זה, והפסול רק מבטל את קיום המצווה של היושב, בעוד שהסוכה עצמה כשרה? ושמה כל אלה נכונים - ביחס לרמות שונות של אור, בהתאמה? ובמקביל: מהי החומרה של דרישת הגובה? והאם ייתכן ששאלה זו תלויה במקור הפסול במקרא? אם ההלכה נלמדת מ'למען ידעו דורותיכם', והבעיה היא שהמרחק מהסכך מונע את המודעות של היושב להימצאותו ב'סוכה', יש לראותה כנושא טכני צר; אם היא מבוססת על העובדה שמבנה כה גבוה מהווה יותר בניין קבע מאשר מחסה עראי - בהנחה שעראיות אכן נחוצה - ייתכן שעצם הגדרת סוכה מונח על כף המאזנים... מן העבר השני - מהי דרישת עשרה טפחים: האם יישום ההלכה הכללית הקובעת גובה מינימלי זה עבור כל מחיצה [הלכתית, א"ק], או תנאי מקומי בהלכות סוכה למרחב מחיה? ושוב: אולי שניהם - אך במצבים שונים?¹⁴

אם, לאחר העיון בדוגמה ממסכת סוכה, נחזור לקבצי השיעורים של הרא"ל שיצאו לאור, נבחין באופן ברור, שמגמת מיפוי הנושא, בעיקר מבחינה עקרונית ומושגית, אכן דומיננטית ומפורשת. נסתפק בכמה דוגמות המבטאות את השיטה והשיטתיות. לומד הפותח את אחד מספריו של הרב ליכטנשטיין, נתקל בעובדה שבראש הספר מצוי שיעור אחד או שניים המשמשים פתיחה או הקדמה לנושא כולו. לאור העיקרון שהזכרנו למעלה, לא נופתע לגלות שבשיעורים אלה ניכר מאמץ למקם את הנושא (או הנושאים) של הסדרה כולה בהקשר הלכתי רחב. הדיון הראשון בטהרות מדגים את הגישה באופן שאינו משתמע לשני פנים:

נפתח בשאלה בסיסית שנוגעת לעצם מעמדם של דיני טומאה וטהרה. ניתן להבין שכל דיני טומאה וטהרה רלבנטיים רק ביחס לדברים שבקדושה - אם אדם מעוניין להכנס למקדש או לאכול קודש וכדו' הוא חייב להיות טהור, אבל אם אין לו עניין במקדש וקדשיו גם אין שום עניין להיטהר. לחילופין, ניתן להבין שיש עניין עצמי בכך שאדם לא ימצא במצב של טומאה אפילו כאשר אין לזה השלכות איסוריות בהקשר של מקדש וקדשיו (טהרות, עמ' 9).

כיוצא בזה, בשיעור הפתיחה לזבחים:

אנו נשתדל להציג בשיעור זה סקירה כללית של עולם הקרבנות. יש לציין בפתח הדברים שבעולם של מקדש וקדשיו ישנם מרכיבים שונים נוספים שאינם מעיקר ענייננו.

ראשית, קיים העיסוק בבית הבחירה שבו פותח הרמב"ם את ספר העבודה. עיסוק זה מתפצל להלכות הנוגעות למשכן ולמקדש מצד אחד, ולכלי המקדש ולאבזיריו מצד שני...

14. 'הרצאה' (לעיל, הערה 13).

לצד אלו עוסק הרמב"ם באישים המשרתים במקדש, וגם כאן ניתן להצביע על שני תחומים עיקריים...
(זבחים, עמ' 9).

מבין השיטין מבצבצת ההנחה, שעל מנת להבין את החומר שלפנינו, ראשית יש לראות אותו כנושא; ושנית, יש לבחון את היחס שבינו לבין נושאים אחרים המצויים לו. השאלה אם יש עדיפות הלכתית למצב טהרה ללא קשר למקדש, נידונה מכבר בספרות ההלכתית, כפי שמתברר מהמשך הדיון בטהרות שם; אבל האופייני לדרכו של הרא"ל הוא נתינת מקום בראש לסוגיה זו. השאלה הפרטית-הלכתית אינה העיקר. חשיבות הדיון היא, בכך שדרכו נעמוד על אופים של דיני טומאה וטהרה, ונבין לאיזו סביבה הלכתית הם משתייכים.

תכונה זו בולטת גם בשיעורים שאינם 'שיעורי פתיחה'. כוונת 'לשמה' מהווה נושא מרכזי בשיעורי זבחים. בראשית הדיון אומר הרא"ל:

באופן כללי אפשר לומר שדין 'לשמה' בקדשים ראוי להיבחן כחלק מרצף של שלבים, בעיקר בשני הקשרים:

הקשר אחד - תוך כדי הקבלה לתחומים אחרים בהם נדרשת 'לשמה'. **הקשר שני** - תוך כדי בחינת מושגים אחרים הקשורים לטיב מעשיו של האדם, מושגים כמו כוונה, מתעסק וכיוצא בהם
(זבחים, עמ' 34-33).

נפנה לדוגמה נוספת מתוך הסוגיה של 'לשמה', והפעם נעמוד על נקודת השוואה שבין טיפולו של הרב ליכטנשטיין לבין דרכו של אחד מגדולי האחרונים. הרא"ל עומד על כך שדין 'לשמה' מופיע גם ביחס לגירושין, ושם הוא מוזכר לא רק בקשר לכתיבת הגט, אלא גם לנתינתו. האם השניים דומים?

...אפשר להצביע על הבדל מהותי בין הכתיבה לנתינה. בכתיבת הגט אנחנו יוצרים משהו ואפשר לדבר על יעד סופי שאליו מכוונת הלשמה. היעד הוא יצירת הגט והלשמה אמורה ליצור חלות מסוימת בתוך הגט הזה. מה שאין כן בנתינה, משום שבשעת הנתינה הגט כבר עשוי ואנחנו לא יוצרים משהו חדש... את האבחנה הזו בין מעשה היוצר חפץ מסוים ולגביו [= לגבי החפץ, א"ק] אפשר לדבר על דין לשמה ובין מעשה שמבטא בסך הכל תהליך ולגביו דרישת ה'לשמה' פחותה... ניתן ליישם גם בסוגיות של קדשים (זבחים, עמ' 46-42).

השאלה היא, אם כן, כיצד להגדיר דין 'לשמה' בקדשים. האם מדובר במעמד הלכתי - 'חלות' - הנוצר בחפץ עצמו באמצעות הכוונה, או שמא אין כאן אלא דרישה לכוונה מסוימת האמורה ללוות את מעשה העבודה? שאלה זו שייכת לסוג השאלות 'הראשוניות', לפי המיון של הרא"ל. היא מועמדת לעיון כנקודת מוצא עצמאית, בלי קשר ל'קושיה' כלשהי. הרא"ל בוחן בהמשך דבריו תשובות שונות שניתן להעלותן על הדעת לשאלה זו. מובן שניתן להכריע לגמרי לאחד משני הכיוונים. אבל ייתכן גם ששתי התשובות נכונות, כל אחת בהקשר אחר. למשל, ייתכן ש'לשם עולה' מגדיר את החפץ, אבל לא 'לשם אישים'. אולי שתי הרמות נחוצות לכתחילה, אבל רק אחת מעכבת

בדיעבד. אולי הכוונה של בעל הקרבן נוגעת להגדרת הקרבן, ואילו כוונת הכוהן העובד נוגעת רק לעבודה. אין הרא"ל מביא הוכחות מוחלטות, ואין צורך בכך, כי השאלה לא נשאלה על ידו כקושיה הלוחצת לפתרון. האפשרויות השונות מתקבלות כחלק מתמונת הסוגיה, כהשלמת ה'מפה'.

עצם הרעיון שיש לחלק בין 'לשמה' כמגדיר החפץ לבין 'לשמה' המלווה את המעשה, מופיע גם בשם בנו של ר' חיים, הרב יצחק זאב סאלאווייצ'יק (להלן: הגרי"ז). הדברים מובאים על ידי תלמידו, הרב ברוך דב פוברסקי. התוספות בזבחים¹⁵ קובעים, שדין 'לשמה' בקודשים מתקיים על ידי מחשבה בלב. לעומת זאת, במסכת עבודה זרה¹⁶ דעתם היא ש'לשמה' ביחס לגט וכתובת ספר תורה חייב להיאמר בפה. הגרי"ז יישב את הסתירה לכאורה:

...דהדין לשמה דבעינן בגט ובס"ת, הריהו חלוק מהדין לשמה דבעינן בקדשים, דהא דנאמרה הלכה דבעינן לשמה בגט ובס"ת, הוא לא רק הלכה בעצם מעשה הכתיבה, שצריכה להעשות לשמה, אלא נאמר שם דין לשמה בהחפצא, דבעינן שיחול בהחפצא חלות נפרד מעצם המעשה. והיינו, דבס"ת הוי הלכה בגופה של ס"ת, דבכדי שיחול בה קדושת ס"ת צריך לקדש את האותיות לשם ס"ת, וכן בגט הדין לשמה אינו הלכה במעשה הכתיבה... אלא הוי הלכה בגופו של הגט, שצריך שיחול בו כח גירושין... משא"כ קדשים... התם אין הדין לשמה התפסת איזה חלות נוסף בהקרבן, אלא דהוי הלכה במעשה העבודה, שיעשה העבודה בכוונה לשמה. ולפי"ז ביאר הגרי"ז, דאע"ג דס"ל להתוס', דדין לשמה דבעינן בגט ובס"ת, לזה לא מהני מחשבה בעלמא, אלא צריך דיבור, היינו דוקא התם דהוי עשיית חלות, ובעי דיבור ככל עשיית חלות דבעי דיבור... אבל בקדשים דהדין לשמה אינו אלא במעשה העבודה... סגי לזה מחשבה בעלמא.¹⁷

ובכן, גם הרב ליכטנשטיין וגם הגרי"ז עוסקים באותה חקירה בקשר ל'לשמה', אלא שבעוד שהרא"ל מעורר אותה כשאלה 'ראשונית', אצל הגרי"ז היא מגלמת תפקיד 'משני'. היא מועלית כדי לתרץ קושיה. משמילאה את התפקיד הזה, אין הגרי"ז מרגיש צורך לבחון אותה יותר ולעמוד על השלכות אפשריות נוספות.

15. ב: ד"ה אתנו.

16. כז. ד"ה וכי.

17. יהושע דב פלדשטיין, **חידושים וביאורים במסכת זבחים של הרב ברוך דב פוברסקי**, בני ברק תשמ"ט, עמ' לה-לו. את חידושו של הגרי"ז לא מצאתי בחידושו המודפסים למסכת זבחים (ירושלים תשל"ב). הסיבה שאין להבין 'לשמה' בקודשים כהטבעת חלות בחפצא אינה מפורשת בדברי הגרי"ז, אך ככל הנראה הסיבה היא שקדושת הקרבן כבר קיימת מעצם מעשה ההקדשה. לגוף חילוקו של הגרי"ז, יצויין שר' חיים הציע שהצורך בדיבור בדין 'לשמה' יהיה תלוי בקנה מידה שונה. ראה: **חידושי רבנו חיים הלוי**, הלכות תפילין, פרק א הלכה טו, ד"ה האמנם. ר' חיים הסביר שם, מדוע קידוש האזכרות בספר תורה מתבצע ללא דיבור, אף שללא ספק מדובר ביצירת מעמד של החפצא ("בוזה חיללא עלייהו דין אזכרות וקדושת השם"). אולם ר' חיים מתייחס לשיטת הטור, שכנראה אינו מסכים לדברי התוספות שבהם דן הגרי"ז.

גישתו של הגרי"ז במקרה זה שונה מאוד מדרכו של הרב ליכטנשטיין, והיא מייצגת הרבה יותר את המקובל והרווח בעולם התורני. ברוב רובה של הספרות התורנית התאורטית (להבדיל מן ההלכתית-מעשית), וברוב רובם של השיעורים הישיבתיים, ה'קושיה' שולטת בכיפה. חידושי תורה נאמרו ונכתבו כמעט תמיד במגמה לתרץ וליישב, והמתח המאפיין את החקירה ההלכתית נובע מן הציפייה הדרוכה לקראת סילוק הסתירות הפוגעות בהרמוניה שראוי שתשרור בין המקורות.

טלו לדוגמה נוספת את עיסוקו של הרב ליכטנשטיין בספק טומאה ברשות הרבים ורשות היחיד (טהרות, עמ' 143 והלאה), והשוו אותו ליצירה הקלסית 'שב שמעתתא', המבטיחה ללומד (בראש שמעתא א), ש"בו יבואר... ספק טומאה ברשות היחיד וספק טומאה ברשות הרבים". הצהרה כזו עשויה לעורר ציפייה למחקר שיטתי ומסודר של התחום, מושגיו ועקרונותיו הבסיסיים, וביטויים בפרטי ההלכה. אכן, הרא"ל מצידו, שואף למלא אחרי ציפייה זו. ביחס לספק טומאה ברשות הרבים, פותח הוא בשאלה האם בכלל יש דין כזה או שאין מדובר אלא בחזקת טהרה המוכרת; ממשיך בבדיקה וסיווג של השלכותיה ההלכתיות של שאלה זו; ואחר כך עובר לשאלה, המוגדרת על ידו כ'בסיסית', האם הטהרה כאן היא הנחיה מעשית או הכרעה עקרונית, ומכאן לטיפול מסודר בהשלכות חקירה זו. אולם ב'שב שמעתתא' (שמעתא א, ז-זי), השאלה הראשונה אינה מוזכרת בפירושו, והדיון מתבסס על דעה אחת (שמטהרים בלי קשר לחזקה); השאלה השנייה אינה נידונה כלל. כל המשא והמתן הוא רצף של מה שהרב ליכטנשטיין כינה 'שאלות משניות' - יישוב קושיות וסתירות. בשיעורי הרא"ל מוקדשים פרקים נפרדים לרשות הרבים ורשות היחיד, בשב שמעתתא העיסוק הוא בשניהם בבת אחת.

אין צורך להרחיב בהוכחות שהגישה הלמדנית הרווחת היא כפי שתיארנו כאן. אולם המקרה של הגרי"ז, אותו הזכרנו למעלה, מעורר עניין. הרי הגרי"ז הוא נציג בולט של אסכולת בריסק; ולמה התכוון הרב ליכטנשטיין כאשר דיבר על הגישה 'הקונצפטואלית', אם לא לאסכולה זו, שהוא עצמו נמנה על בניה (ואפשר להוסיף - על האידאולוגים שלה)? האם המקרה שהבאנו, שבו השתמש הגרי"ז בחקירה תאורטית בניסיון ליישב סתירה, הוא חריג?

לשון אחר: בפנינו עומדת השאלה, האם מגמתו הנזכרת של הרא"ל - למפות את הקווים המושגיים של הנושאים של התורה שבעל פה - תופסת מקום בתורת בריסק הקלסית, ואם כן - באיזו מידה?

ג

בדיקת שני הספרים הבסיסיים שנכתבו בידי גדולי חכמי בריסק - חדושי רבנו חיים הלוי על הרמב"ם וחדושי מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם - מעלה שהדיונים הם כמעט כולם בעלי

אופי 'משני'.¹⁸ נקודת המוצא היא סתירה או קושיה הטעונה יישוב, והחקירה התאורטית מגויסת לצורך השגת הרמוניה בין המקורות. אכן, אומר הרב ליכטנשטיין, שהרושם המתקבל מחדושי רבנו חיים הלוי הוא מטעה:

חיבורו של ר' חיים עלול להוליך אותנו שולל בהקשר זה. לכאורה, נקודת המוצא של כל קטע היא קושיה "מקומית", סתירה בת חלוף בין דברי הרמב"ם לסוגיית התלמוד, או בין שני מקומות שונים בחיבורו. אמנם, לאמיתו של דבר, המוקד הבסיסי של תורת בריסק נטוע דווקא בבעיות היסוד, בשיתין, בשאלות הבסיסיות ביותר: הכרת התופעה ההלכתית, ניתוחה, ניסוחה והגדרתה, מיונה וסיווגה. כל אלה, בתוך עולם רצוף קטיגוריות משפטיות והלכתיות מופשטות.¹⁹

אמנם אין בכך כדי להסביר מדוע מתייחס החיבור לאותן שאלות יסוד רק במסגרת של סתירות וקושיות. הרא"ל התייחס לאופי חיבורו של ר' חיים גם בהרצאתו:

קיים יחס הדוק בין השאלות ה'ראשוניות' ל'משניות'. הדרישה לפתרון משמשת כתמריץ בעל עצמה לבדיקה מחודשת ועיון מעמיק יותר בחומר ההלכתי; ולעיתים קרובות התוצאה היא הבנה מתוקנת ומדויקת יותר של הקטגוריות הבסיסיות. כמובן יהיה זה נאיבי להניח, שכל **חדושי רבנו חיים הלוי** נכתב רק כדי להגן על הרמב"ם. ללא ספק, רבים מן הרעיונות הפוריים נולדו ופותחו במנותק מכך, כחלק מתהליך הבנת הגמרא, וכאן [= ברמב"ם, א"ק] מצאו את יישומם. אבל באותה מידה ברור שהרבה נוצר בהשראת הדרישה ליישוב סתירות. בכך... ממחיש [**חדושי רבנו חיים הלוי**] תכונה טיפוסית של הגישה הקונצפטואלית, ואת התועלת המתקבלת על ידי המישור ה'ראשוני' שלה - שהוא תמיד המוקד המועדף של הלמדנות על ה'משני'. זו [= התועלת, א"ק], מתחזקת בעובדה, שבאופן אידיאלי ה'קונצפטואליסט' הפותר אינו מסתפק בהבחנה ללא נפקותא. הוא יבקש לבסס את ההבחנה בראיות, רבות מהן באופן של התאמה וקוהרנטיות בין נתונים חשובים לבין ההמשגה המוצעת...²⁰

קשה לדעת אם הביטוי 'הקונצפטואליסט' הפותר' (במקור: the resolving conceptualist) רומז לסוג מסויים של 'קונצפטואליסט', המעוניין במידה רבה ביישוב סתירות. בדרך כלל מציג הרא"ל את הגישה הקונצפטואלית כמקשה אחת, שביסודה מונחת באופן בלתי מעורער ההבחנה בין שאלות 'ראשוניות' ל'משניות'. על כל פנים, גם אם נקבל את ההנחה שהעיון ב**חדושי רבנו חיים הלוי** עלול "להוליך שולל" - ואני אכן מקבל אותה - אין זה פוטר אותנו מלעמוד על טיבה של 'הטעיה' זו. ההסבר שנתן הרב

18. עיוננו יתמקד ב**חדושי רבנו חיים הלוי**. הדברים בכלליותם נכונים לדעתי גם לגבי **חדושי מרן ר"ז הלוי**, אם כי יש הבדלים, אליהם נתייחס בהמשך על קצה המזלג.
19. הרב אהרן ליכטנשטיין (לעיל, הערה 6), עמ' 108.
20. לעיל, הערה 13.

ליכטנשטיין עדיין משאיר על כנה את העובדה הבלתי מוסברת, שחיבורו היסודי והמהפכני של ר' חיים מתייחס למישור "הראשוני" כמעט אך ורק במסגרת המאמץ ליישב סתירות. איננו מוצאים בו את המיפוי המושגי הכולל והמסודר שכל כך מאפייין את שיעוריו של הרא"ל. הפער בין אבי השיטה לבין אחד מנציגיה הבולטים בזמננו נראה משמעותי ביותר. מדוע הרא"ל כה בטוח שפער זה הוא אינו יותר מ'הטעיה'?

ד

לפני שניגשים להתמודד עם השאלה דלעיל, כדאי שנרגיש את מלוא חריפותה. אף שמבחינה אישית אני שותף מלא לעמדתו של הרב ליכטנשטיין, נתכחש לאמת אם נתעלם מכך שהיא שנויה במחלוקת. נראה שרבים בקהילה הישיבתית סבורים שבחיבורו של ר' חיים אין 'הטעיה' כלל.

לאחרונה יצאה לאור חוברת מעניינת, מאת משה אליעזר ווכטפוגל,²¹ המנסה לפשט עבור לומדי תורה את השיטה הבריסקאית באופן של הסבר והדרכה מעשיים. הפרקים העיקריים שבחוברת הם השניים הראשונים. הפרק הראשון מדריך את הלומד כיצד "תוכל בעצמך ליצור חקירה בריסקאית".²² הפרק השני בא להראות ללומד "מה עושים עם חקירה". הגישה כאן ביחס לחקירה היא תועלתית לחלוטין. בניגוד להרא"ל, שעבורו החקירה היא יחידת יסוד עצמאית בהרכב הסוגיה, ווכטפוגל רואה בה מכשיר לפתרון בעיות.

ווכטפוגל מדריך את הלומדן לפתור בעיות בתהליך מוגדר בן שלושה שלבים, אותו הוא מכנה "ניתוח".²³ כאשר לפנינו מקרה או דין בעייתי, יש להסיר ממנו קודם כול כמה מרכיבים, עד שהוא הופך למקרה בסיסי ומוכר יותר. השלב השני הוא ניתוח המקרה הפשוט באמצעות חקירה. השלב הסופי הוא החזרת המרכיבים שהוסרו בשלב הראשון; "התוצאה: הבעיה נפתרה". לדוגמה: הרמב"ם פוסק שהמחזיק חמץ בפסח לוקה, אף שנראה שאיסור זה הוא לאו הניתק לעשה - "תשביתו שאר מבתיכם" (שמות י"ב, טו) - ועל לאו כזה אין לוקים. כדי לפתור את הבעיה, יש להתעלם מן האיסור, ולדון במצוות העשה 'תשביתו' בפני עצמה. על המצווה הזאת מפעילים חקירה - האם המצווה היא להשמיד את החמץ, או שלא יהיה חמץ בבעלותו? ר' חיים הוכיח שהלכה כאפשרות השנייה. עכשיו 'מחזירים' את הלאו, ומגלים שהוא כבר אינו ניתק לעשה, כי ה'עשה' הוא לאמיתו של דבר איסור ולא פעולה חיובית. החקירה, אם כך, נכנסת לפעולה רק בשלב השני, והיא מנוצלת למטרת פתרון הבעיה. הדרכתו של ווכטפוגל אינה רומזת לכך שיש משהו אחר שחשוב לעשות עם חקירה - למשל, לברר אותה כמטרה לעצמה, ולדון בהשלכותיה האפשריות.

21. M.E. Wachtfogel, *The Brisker Derech - A Practical Guide*, New York- Jerusalem 1993. התרגומים כאן הם של כותב המאמר.

22. מתוך הסיכום בעמ' 15.

23. עמ' 16 והלאה.

המציאות המצטיירת על פי הבנתו של ווכטפוגל היא: א) הטיפול בשאלות 'משניות' הינו דומיננטי בשיטה הבריסקאית. ב) הסיבה לכך - עיקרה של השיטה היא הדרכה כיצד להתמודד עם קשיים הנקרים בדרכו של הלומד. מטרת הרעיונות והמושגים היא לשמש משאב ליישור תסבוכות בצורה מעמיקה ואלגנטית כדי להגיע ל'פתרון הבעיה'.

התרשמותי הברורה היא, שתפיסה זו של שיטת ר' חיים היא הרווחת ביותר בעולם הישיבות המסורתית, הדבק בה. רוח זו נושבת בחזקה גם בספר הדרכה אחר, 'והגית', מאת אחד מבכירי ראשי הישיבות הליטאיות, הרב ברוך מרדכי אזרחי.²⁴ הרב אזרחי, שניתן בחוש ויכולת פדגוגיים, מציב בפני הלומד אוסף גדול של סוגיות למדניות, תוך מתן הדרכה מדוייקת במסלול הניתוח, לקראת מסקנות ברורות וחתוכות. נקודת המוצא היא תמיד הקושי הטקסטואלי, ותפקיד הסברה הוא ליישב. אין הלומד מונחה לבחינת הסברות כמטרה בפני עצמה, או להעלות שאלות ואפשרויות תאורטיות שאינן ניתנות להוכחה מתוך המקור שלפנינו. אין צריך לומר, שאין עניין כאן במיפוי מושגי של נושאים שלמים. משמע, פעילויות כאלו אינן חלק משיטת הלימוד.

הרב שמחה זיסל ברוידא ז"ל, ראש ישיבת חברון, חיבר ספר שיעורים במתכונת ישיבתית מקובלת, אולם מתוך מגמה דידקטית מפורשת. את הלמדנות הליטאית הנהוגה בימינו, אליה הוא מחנך את תלמידיו, מתאר המחבר בהקדמתו במושגים של המשכיות:

ואמנם דרך הלימוד מאז ומעולם היתה בפלפול וסברה על ידי קושיות ותירוצים. כך היתה דרכם של התנאים והאמוראים לאורך הש"ס הבבלי והירושלמי, בדרך זו המשיכו בישיבותיהם גאוני בבל ורבתינו בעלי התוספות וכל הראשונים... וכך מקובל מדורי דורות עד דורנו אנו...²⁵

'המהפכה הבריסקאית' אינה קיימת בדברים אלה. על פי הרב ברוידא, שולטת השיטה של בירור שאלות 'משניות', היום כמאז ומעולם. מן הסתם לא יוכל המחבר להכחיש שהשיטה השתכללה בדורות האחרונים. אבל הסברה, ככל הנראה, אינה אלא 'כלי קרב' במלחמתה של תורה, ולא מטרה בפני עצמה.

ה

באמירה לעיל של הרא"ל, שספרו היסודי של ר' חיים עלול "להוליך שולל", ישנה בעייתיות אימננטית. מקובל, שחיבור זה של ר' חיים הוא מורה הדרך בשיטתו, שהייתה בשעתה חדשה ומהפכנית. בתור שכזה, היינו מצפים ממנו לא לגמגם, אלא לומר את דברו בצורה שאינה משתמעת לשתי פנים. נוכל להשלים, אולי, עם כך שהמעייין השטחי יהיה מועד להבנה שגויה. אבל יש לצפות שלפחות הלומד הרציני, שאינו חושך מאמץ כדי לרדת לסוף דעתו של המחבר, יוכל להבין את הכוונה המדוייקת מתוך הספר עצמו.

24. בהוצאת 'יד מאיר' שעל יד ישיבת עטרת ישראל, ירושלים תשנ"ה.

25. הרב שמחה זיסל ברוידא, שם דרך - שיעורים במסכת בבא קמא, ירושלים תשנ"ה, עמ' 6. על פי ההקדמה שם, מתבטא הצד הדידקטי בסידור ובמבנה השיעורים, האמור להבליט את דרכי החשיבה והניתוח.

אולם, כל מעיין בספר רואה, שההתמודדות של ר' חיים עם טקסטים קשים אינה משמשת כמעטפת חיצונית בלבד לדיון, ושאלות 'משניות' אינן נקודת מוצא או תמריץ בעלמא. לרוב, אותה שאלה משנית בה פתח ר' חיים, היא היתד שאליה הוא חוזר בסוף כל פסקה, בהתבטאות האופיינית: "כמו שנתבאר". הדומיננטיות של הקושי הטקסטואלי מעוגנת בכך שר' חיים אינו מתרחק ממנו עד כדי כך שניתן יהיה להסיח ממנו את הדעת. אם נעזו לפשט את 'המבנה הטיפוסי' של דיוני הגר"ח, ניתן לסכם אותו באופן הבא: א) הצגת קושי טקסטואלי, בדרך כלל סתירת הרמב"ם את הגמרא או את עצמו. ב) הצעת הבנה בנושא הסתירה, שהיא עמוקה או מחודדת יותר מן ההבנה הראשונית - לרוב באופן דיאלקטי באמצעות 'חקירה' מפורשת או סמויה, ולעתים קרובות גם הבאה של הוכחות חותכות מן הגמרא להבנה שהוצעה. ג) ניצול שלב ב כדי ליישב את הסתירה. הפסקות לאחר מכן המסתיימות ב"כמו שנתבאר", לרוב מאשרות ואף מחזקות את התירוץ שהוצע בשלב ג, וזאת עקב כך שהתירוץ עומד שוב במבחן של קשיים טקסטואליים - בין אם מדובר בקושי חזיתי על התירוץ, ובין שמובאת קושי חדשה שגם היא מתיישבת באמצעות התירוץ.

בדיוני ר' חיים, מגמת יישוב הקושי הטקסטואלי אינה טפלה לעיסוק ביסודות הרעיוניים. נכון יהיה לתאר את היחסים בין שני הרכיבים האלה כ'תריץ רעין דלא מתפרשין', חבוקים ודבוקים יחדיו. לעתים טרחתו של ר' חיים היא להוכיח את חידושו המושגי, לפעמים היא נועדה להתאים את המושג למשימת יישוב הקושי, ולעתים ישמשו שתי המגמות כאחת. אך הדיונים תמיד ממוקדים מאוד, מכוונים לעבר מטרה ודבקים בהשגתה. לאן שלא נלווה את הגר"ח בניתוחו המעמיק והמושחז, אנחנו יודעים שבסוף הפסקה הוא יחזור לנקודת המוצא. ה"כמו שנתבאר" הוא העוגן. הדילמה הטקסטואלית והמושג הרעיוני קשורים בעבותות שאין לנתקם, בשעבוד דו-סטרי: הרעיון משועבד ליישוב סתירות במקורות, ומאידך, הקשיים הטקסטואליים מוכיחים את נכונותו של הרעיון, בעצם העובדה שהם מתיישבים על ידו. השעבוד הכפול קובע את גבולות הדיון, ואין אפשרות לחרוג מהם.

דבר זה נכון למרות העובדה שהגדרת המושג עשויה להתפתח ולהשתנות תוך התגלגלות המשא והמתן, מכיוון שעם כל זה לשון הדיונים היא תמיד מדויקת, מינימליסטית ותמציתית (ולעתים תמציתיות זו מקשה על הבנת הדברים).²⁶ תחושת

26. מסתבר שהתופעה הנידונה היא חלק מתפיסה ספרותית מכוונת, באשר לאופן שבו יש לכתוב חידושי תורה. כך כתבו בניו של ר' חיים בהקדמתם לחדושי רבנו חיים הלוי: "וכשם שנפלאה דרכו של אאמור"ר בענין שיטת הלמוד והחדוש... כן באותה המדה עצמה התנהג גם בענין כתיבת החדושים והעלותם על ספר, שגם זה הי' אצלו פרק של למוד, והעמיק דעתו בזה כמו בענין הלמוד עצמו, ובפלא תבונתו הרבה והעמוקה שקל כל תיבה ותיבה ממש, וזיקק אותה שבעתים, שיהיו הדברים מכוונים ומדוקדקים ומצומצמים כחוט השערה... ולגודל ענותנותו שנה הכל בדרך קצרה ובדברים מעטים, עד שפעמים רבות כלל חדושים גדולים ונכבדים במלה אחת או שתיים ממש, כאשר המעיינים יבינו בדברים... כי אין הספר הזה כשאר ספרים הנקנים בקריאה ועיון בעלמא, רק ספר של למוד, שאינו נקנה רק ביגיעה ועיון ועמל רב כדרכה של תורה, ואשרי מי שיעמוד על אמתתן ועומקן

הקורא היא, שכל פיתוח הדיון אינו נצרך להבהיר את היסוד הרעיוני שעליו ר' חיים מדבר, לשכללו או לחדדו, כמטרה בפני עצמה. כל הרחבת הדיון נועדה להוכיח שהיסוד הוא נכון ולהסיר מעליו קושיות ממקומות אחרים, כדי שאכן נצליח באותה משימה ראשית - יישוב הקושי שבו פתחנו. עובדה היא שלעתים מציע הגר"ח מהלך נוסף, הבנוי על יסוד סברתי אחר, אך משותף לראשון, בעיקר בכך ששניהם מיישבים את אותו הקושי. תופעה זו אפשרית רק על פי ההנחה שההתמודדות עם הטקסט היא הציר של הדיון.

כאמור, ר' חיים הוא בעל לשון מינימליסטית. בדרך כלל הוא נותן לחידושו לדבר בעד עצמו, ואינו מתאר אותם בתיאורי הפלגה כלשהם. אך יוצא מן הכלל אחד בולט בתדירותו: כאשר המשא ומתן מוכתר בהצלחה ומתברר שהקושי נפתר, אומר הגר"ח שפסק הרמב"ם "מיושב היטב". השימוש הרווח במטבע זה אינו משאיר ספק בקשר למקומו ולחשיבותו של הגורם הטקסטואלי בחדושי רבנו חיים הלוי.

על כן, מי שבוחן את חדושי רבנו חיים הלוי על מנת להקיש ממנו על תפיסתו הלמדנית של המחבר, עשוי בהחלט להגיע למסקנתו של ווכטפוגל שמה שאפשר 'לעשות עם חקירות' הוא 'לפתור בעיות'.²⁷

של דברים גם אחרי היגיעה והעיון...". נדמה שלומדים רבים יאשרו את נכונות הדברים. לדוגמה: הגר"ח דן בדברי הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל פ"ט ה"ו, שביעית משמטת שבועת הדיינים שחייב בה הנתבע. הראב"ד סבור שההשמטה מתייחסת לא רק לשבועה, אלא לחוב עצמו. ברור שמדובר במקרה שהחוב מצד עצמו אינו בר השמטה, והקטע דן בשני מצבים כדלהלן. ראשית ר' חיים מתייחס לחוב שלא היה נשמט מעצמו, משום שהלווה כפר בו לאחר תביעה. הסברו בשיטת הראב"ד הוא, שאין להתייחס אל השבועה כאל חיוב עצמאי; שביעית אינה משמטת 'הלואה כפרנית' משום שאין אפשרות לתובעה, אך חיוב השבועה חוזר ומאפשר את התביעה. "והא דכפרנית אינה משמטת היינו דוקא היכא דלא נתחייב שבועה, דאז אינו יכול לתובעו כלום, וע"כ לא חל עליה שמיטה... וגם דהרי עיקרה של שבועה הא היא בצירוף החיוב תשלומין שיש לו עליו, דהרי אינו מחוייב כלל להישבע ורק דאם לא ישבע יהא חייב לשלם..." (ד"ה ואשר יראה בדעת הראב"ד, והאומנם דנראה). בהמשך דבריו (ד"ה והנה), כדי ליישב קושי בהבנת הראב"ד, מתרחבת שיטתו למקרה שני - החוב עצמו לא היה נשמט משום שמקורו אינו בהלוואה, אלא בשמירה וכיו"ב, וגם שם חיוב השבועה גורם להשמטת החוב עצמו. והנה אף שבשני המקרים קיים אותו נתון 'חיצוני' - השבועה 'מחוברת' לחוב עצמו - הסברו של הגר"ח במקרה הראשון אינו שייך כלל במקרה השני. אמנם ניתן להבין מדבריו, שכעת הוא מציע ביאור אחר (= שחיוב שבועה שווה ל"העמדה בדין" המוחקת את ה'היסטוריה' של החוב), אבל עובדה זו, שההסבר התחלף, מובלעת ולא מפורשת. על פני השטח עוסק הקטע ביישוב שיטת הראב"ד, ואילו פריסה נהירה של התשתית התאורטית היא עניינו של הלומד 'להזיע' בו. מנסיוני הדל, בעיות מעין אלו מהוות מכשול מצוי בהבנת דברי ר' חיים.

27. ראה בסוף הסעיף הקודם. תיאור זה תואם את דבריו של הרב פרופ' יצחק טברסקי ז"ל המובאים על ידי הרב משה ליכטנשטיין ב-Torah u-Madda Journal (לעיל, הערה 11), אך לא את תפישתו המפתיעה של מ"ל עצמו (ראה במאמרו שם עמ' 4-2 ובמיוחד בהערה 3), הממעיטה מאוד את החלק של נתוני הסוגיות ויישובן בחידושי ר' חיים. על פי הכותב, הגישה הבריסקאית העבירה את הדגש הלמדני "מהשקלא וטריא של הסוגיה להשלכותיה והנפקא מינות שלה... חומר הגלם המשמש

נימת התועלתנות הטקסטואלית שבמתודה הבריסקאית הקלאסית, מגיעה לביטוי כמעט עקרוני במכתב תורה מהגרי"ז בעניין 'קדושת הגוף'. מכותבו של הגרי"ז דן בשאלה, מדוע קדושת הגוף חלה במנחה רק על ידי כלי שרת, ולא מרגע הקדשתה על ידי הבעלים בקדושת פה, כדוגמת הקדשת בהמה. הסברו הוא שמכיוון שהכלי נחוץ לעבודת המנחה, נמצא שהמנחה במצבה הנוכחי עדיין אינה ראויה להקרבה. הגרי"ז מביא ראיה לדחות הבנה זו, ומציע גישה אחרת:

לצרכי המשגה, אינו הדיון התאורטי או העיקולים והסיבוכים של הסוגיה בדרכה במורד הנהר, אלא פסקי ההלכה היוצאים ממנה... שחזור הסברו של הרמב"ם בסוגיה נתונה, אינו סימן היכר בולט של **חדושי רבנו חיים הלוי**; מה שאין כן לגבי המשגת הפסק של הרמב"ם... ר' חיים בעצם אינו מעוניין ביכולתם של הראשונים השונים לבאר את פרטי הסוגיה, כי אינטרפרטציה אינה עניינו העיקרי; על כן, הוא מקבל כאקסיומה ששני צידי הויכוח הם לגיטימיים, בתנאי שהמתדיינים הינם בני סמכא מוכרים, ואינו עוסק ביתרונותיו [= בהתאמתו לסוגיית הגמרא] של הסבר זה או אחר...". לדעתי, המעיין בחיבורו של ר' חיים רואה כמעט בכל דף, כיצד הוא מרבה להשתמש "בעיקולים ובסיבוכים" של הסוגיות כחומר הגלם לדיוניו, וכמה הוא רואה חשיבות מרכזית בהצלחתם של הרמב"ם והראשונים האחרים ליישב את המקורות. לתועלת הקורא נציין לדוגמה את הלכות תפילין פ"א הי"א ד"ה ובעיקר, והלכות תרומות פ"א ה"י ד"ה והנה קשה. אין טעם להאריך בעניין זה, נתי ספר ונחזי, וישפוט המעיין. אך נגיעה קצרה במספר נקודות שהזכיר הרב מ' ליכטנשטיין עשויה לתרום להבהרת הנושא:

(1) הכותב מנגיד בין השאגת אריה לבין ר' חיים, ומציין, שהראשון, מתוך מגמתו הפסיקתית, בודק בשיטתיות כיצד דעות הראשונים מתיישבות בגמרא, מה שאין כן ר' חיים. אולם עם כל ההבדלים בין השניים, נראה לי שהם מסכימים לגמרי להנחה שאמינותה של שיטה כלשהי מותנית בכך שהיא מתיישבת עם המקורות, ושהתאמה זו אינה מובנת מאליה ויש צורך לבדוק אותה במקפידה; ושניהם עסקו בבדיקות כאלו בהרחבה. ההבדל העיקרי ביניהם בעניין זה הוא, שהשאגת אריה מוכן לקבל 'דירוג' בין השיטות ביחס ליכולתן לצאת ידי המקורות - והוא כמעט זקוק לדירוג כזה על מנת להגיע להכרעה ההלכתית המיוחלת. לעומת זאת, ר' חיים מונחה על ידי העיקרון שכל השיטות חייבות 'להסדר' לחלוטין בלי קושיה. יש גם הבדל כמותי בין השאגת אריה לר' חיים: הראשון חייב לעשות בדיקה שיטתית ומקיפה כדי להגיע להכרעה, ואילו ר' חיים יכול להרשות לעצמו סלקטיביות, והוא בוחר את הקשיים שבהם ברצונו לעסוק.

(2) עוד מוזכר שם חוסר ההתייחסות של ר' חיים לקושיה בולטת על שיטת הרמב"ם בעניין "ביאת כולכם", למרות שעצם שיטת הרמב"ם העסיקה אותו מאוד. אולם, נוכח המקרים - שאין להם מספר - בהם יישוב הגר"ח קושיות העולות מהש"ס על שיטת הרמב"ם, קשה להביא במקרה זה ראיה מ"לא ראינו". כפי שכבר הזכרתי, **חדושי רבנו חיים הלוי** אינו שיטתי לפי הדגם של ספר כמו ה'לחם משנה', העובר על הרמב"ם לפי הסדר ומיישב כל קושיה. ר' חיים קובע מראש את סדר יומו, ודבק בו. הוא עשוי להתעלם מסוגיה רלבנטית, או מקיומה של השגת ראב"ד על אותה הלכה בה הוא דן (הלכות גירושין פ"ח הי"ג), ואפילו מחציו השני של פסק הרמב"ם עצמו (הלכות אישות פ"ז הט"ז). נוסף על כך הוא בדרך כלל אינו מעלה שאלות שאין לו תשובה טובה עליהן. בסיכומו של דבר, אני מתקשה מאוד לקבל את העמדה המתוארת ואף על פי כן, אינני מזלזל בה כלל. העובדה שכך נתפשת מסורת בריסק - חרף הנתונים - בעיניו של תלמיד חכם המושרש בה מאוד, מאלפת ומחייבת תשומת לב. לנקודה זו עוד נחזור בע"ה.

...אלא דבעיקר דינן חלוקין הן זמ"ז, דזו [= בהמה, א"ק] קדושת הגוף שלה [חלה] ע"י דין קדושת פה, ובמנחות ובשאר דברים הקרבים אין בקדושת פה שלהן רק תורת קדושת דמים בלבד, ורק ע"י כלי שרת מתקדשין קדושת הגוף מדין כל הנוגע בהם יקדש, והלא באמת שני מיני קדושת הגוף הן בעצם החפצא שלהן, דין קדושת הגוף שע"י דין הקדש, ודין קדושת הגוף שע"י קדושת כלי, וחלוקין הן בדיניהן מהדדי בכמה דברים... ומהיכי תיתי נדמה מנחות לבהמת קרבן לענין זה כיון דכל עיקר דין קדושת הגוף זה לא מצינו אותו גבי מנחות ושאר דברים רק בבהמה ועופות בלבד, ואין צורך לשום סברות וטעמים ע"ז כיון שכך הוא מעיקרי הדינים... [ההדגשה שלי, א"ק].²⁸

מדברי הגרי"ז משתמע שאין הוא רואה פגם בעצם ההסבר, למעט העובדה שהוא מיותר. הגרי"ז סבור, שכאשר הדברים מובנים ואין בהם שום קושי, אין מקום להציע "סברות וטעמים". על כל הסבר לעמוד במבחן הצורך והתועלת.²⁹

את המרחק שבין המשפט הזה של הגרי"ז לבין 'שיעורי הרא"ל' נוכל לאמוד על פי אחד מהשיעורים **בזבחים**.³⁰ במוקד השיעור נמצאת סוגיה ארוכה, הדורשת מקראות כדי להרחיב את תחולת דין 'לשמה' מקרבן לקרבן ומעבודה לעבודה, עד שבסופו של דבר מוסקת המסקנה שהדין נוהג בכלם. בדרך למסקנה כללית זו, מסבירה הגמרא בכל שלב, שבאופן הגיוני היה מקום לשלול את הצורך ב'לשמה' בקרבן פלוני, ושגם לאחר שריבינו אותו שם, אין הכרח להחיל אותו על קרבן אלמוני. לדוגמה, אם אנחנו יודעים ששחיטת הקרבן צריכה להיות לשמה, אין מכאן ראיה לשאר העבודות, כי שחיטה "נפסלת שלא

28. **חדושי מרן רי"ז הלוי**, עמ' 162, ד"ה הנה ראיתי. פשטתי את רוב ראשי התיבות כדי להקל על המעיין.

29. זו לדעתי כוונת הגרי"ז. אמנם הרב משה ליכטנשטיין (*Torah u-Madda Journal*), לעיל הערה 11, עמ' 4-3) מפרש אחרת. לדעתו, סוג ההסבר שהוצע על ידי המכותב אינו לרוחו של הגרי"ז, משום שהוא מתיחס ל'למה' ולא ל'מה'. לגופו של עניין ראה לעיל בהערה הנ"ל. יש לציין שניתן היה להשתמש בעמדתו של הגרי"ז כאן כדי לבקר אותו עצמו, ובעצם את כל השיטה: הקושיות הבריסקאיות ניתנות ליישוב גם בלי כל המטען המושגי, ועל כן מה הצורך בו? למשל, הוכחתו של ר' חיים (לעיל, הערה 17), הלכות תפילה, פרק ד הלכה א, שישנם שני סוגים של כוונה בתפילה היא על סמך סתירה ברמב"ם, שניתנת ליישוב בדרך של כלל ופרט (על דוגמה זו והעניין כולו ראה: S. Carmy, 'Polyphonic Diversity and Military Music', *Tradition* 34, winter 2000, p. 10). נראה שטענה מעין זו הניעה חלק מהשגותיו של החזון איש' על **חדושי רבנו חיים הלוי**. ראה לדוגמה: גליונות החזון איש לחדושי הגר"ח (הודפס יחד עם **חדושי רבנו חיים הלוי**, במהדורה ללא מקום הוצאה וללא תאריך) הלכות טומאת מת פ"ז ה"ד, ד"ה הוא משום ההילכתא "כל הדברים יגעים וכו'" (על גישת 'החזון איש' בהשוואה לגישה הישיבתית הרווחת, ראה: הרב זיין [לעיל, הערה 9], עמ' 315 והלאה, ובמכתבו של 'החזון איש' שהודפס בסוף הספר **אבי עזרי - ביאורים בענינים שונים לפי סדר הרמב"ם**, מאת הרב אלעזר מנחם מן שך, בני ברק תשל"ו³). אך כמובן שיש לחלק בין עמדה זו, לבין עמדתו של הגרי"ז, הגורסת שכאשר יש צורך טקסטואלי ברור, מוצדק להציג אותו, דווקא בהתאמה לעקרונות של בריסק.

30. עמ' 93-91. הסוגיה הנידונה היא במסכת זבחים ד ע"א - ה ע"ב.

לשם אוכלין בפסח". הרב ליכטנשטיין הצביע על כך שבהכנת משפט זה ודומיו ניתן לנקוט באחד משני כיוונים: ייתכן ש'לשמה' נדרש רק בשחיטה, משום ש'לשמה' הוא דין כזה שמבחינת הגיונו הפנימי אין מקום לדרוש אותו בעבודות אחרות. מאידך, ייתכן לפרש בצורה 'טכנית', פשוטה הרבה יותר: אין הגמרא מתכוונת לקשר מהותי הקיים בין 'לשמה' לבין שחיטה, אלא לכך שההלכה בכלל מחמירה לגבי שחיטה בהשוואה לשאר העבודות, ולכן אי-אפשר להרחיב את החומרות של שחיטה למקומות אחרים בלי מקור. כמו הגרי"ז, גם הרב ליכטנשטיין מעיר הערה מתודולוגית-כללית:

גישות כלליות אלו עולות בכל מקום שבו יש פירכה. עלינו לברר האם הפירכה קשורה בקשר רעיוני לדין הנלמד, או שמא זה סתם העלאת אפשרות לחלק בלי להצביע על קשר מהותי. מובן שמבחינה לוגית עדיף לחפש קשר כזה... [ההדגשה שלי, א"ק] (זבחים, עמ' 92).

הרב ליכטנשטיין מציע לפרש, שהגמרא מבינה שדין 'לשמה' נועד לקבוע את אופיו של גוף הקרבן, ושעל כן דרישה זאת מופיעה דווקא בשחיטה. בהבאת הדין לגבי מחשבת "שלא לאוכליו" בשחיטת הפסח, מתכוונת הסוגיה להוכיח שקביעת אופי הקרבן היא תפקיד המיועד לשחיטה דווקא, בניגוד לשאר העבודות. אולם, כאשר היא מחליטה לבסוף ש'לשמה' קיים בכל העבודות, מסתבר שהיא מסיקה, שדין זה אינו קשור למעמד הקרבן, אלא מהווה דרישה האמורה ללוות את העבודה בתור פעולה.³¹ כל הפרשנות הזאת אינה הכרחית, וגם הרא"ל מציע אותה, כהרגלו, רק בלשון של 'יתכן' ו'אפשר'. אך למרות אי-ההכרח, הקדיש הרא"ל מאמץ אדיר לפרש את הסוגיה כולה ברוח זו, משום שכך "עדיף מבחינה לוגית".

אשר לגרי"ז - אם לשפוט על פי שיעוריו המודפסים על מסכת זבחים, נראה שהוא כלל לא התעכב על הסוגיה הזו. מהלך הגמרא מובן כפשוטו. אין שום קושי הלוחץ עלינו לחפש מעבר לכך, שהרי "אין צורך לחפש סברות וטעמים על זה".³² הרא"ל בהרצאתו מספק כמה דוגמות לעניין הנזכר. למשל: האמוראים נחלקו האם קניין משיכה דורש למשוך את החפץ לגמרי ממקומו המקורי, או שדי במשיכה כלשהי. הקונצפטואליסט, טוען הרב ליכטנשטיין, יפרש את המחלוקת במונחים עקרוניים: האם משיכה קונה משום שהיא מבטאת שליטה על החפץ, ואם כן די בכלשהו; או שקונה משום שנעשה שינוי בחפץ, על ידי העברתו ממקומו למקום חדש?

כמובן, שום דבר אינו הכרחי בקו היגיון זה. תאורתית, ניתן להציע ששני האמוראים נמצאים באותה מסגרת חשיבה, ושמחלוקתם היא שרירותית,

31. זו אותה השאלה העיונית שהעלה הרא"ל לפני כן בהקשר אחר, ראה לעיל סעיף ב.
32. ראה לעיל, סמוך להערה 28. לדעתי, בכגון זה בהחלט יש להביא ראיה מ"לא ראינו". שיעורי הגרי"ז נאמרו על סדר המסכת, ונראה שהוא התעכב על אותן נקודות שלדעתו ראוי להתעכב בהן. בדרך זו שונה הגרי"ז מר' חיים. עיין אצל הרב זוין (לעיל, הערה 9), עמ' 78 והלאה, ובמיוחד עמ' 80-81 על ההבדל שבין 'שיעור' ל'לימוד'.

אינטואיטיבית, נובעת מהבדל פסיכולוגי, או ממנהג הסוחרים הרווח בסורא לעומת נהרדעא... הקונצפטואליסט מודע לכל זה... ואף על פי כן, נטייתו האישית ברורה... במידת האפשר, תוך הכרה בכך שישנן אלטרנטיבות לגיטימיות, הוא תמיד יבחר בלמדנות בעלת נטייה עקרונית על פני גישה 'בעל-ביתית מעשית'.³³

אמת, אין זה חשוב כלל שההסבר הנזכר במחלוקת האמוראים אינו נמצא בספריהם של ר' חיים או של הגר"ח.³⁴ אך מי שהגה בספרים אלה עשוי בהחלט לשאול - האם היה ייתכן תאורטית שהוא ימצא שם?

אם כן, חוזר הקושי ביתר שאת: על סמך הנתונים שהצגנו, האם לא כדאי לשקול מחדש את עמדתם של ווכטפוגל ואחרים, שחיבורו של ר' חיים אינו 'מוליך שולל', ושכלל הסברות אכן אין משמעות אלא במידה שהן "פותרות את הבעיה"? מה היסוד לקביעה שמוקדה של תורת בריסק הקלסית "נטוע דווקא בבעיות היסוד: הכרת התופעה ההלכתית, ניתוחה, ניסוחה והגדרתה, מיונה וסיווגה... בתוך עולם רצוף קטגוריות משפטיות והלכתיות מופשטות" (לעיל, סמוך להערה 20)?

לכאורה לפנינו מצב פרדוקסלי: תורת בריסק, על דמותה ומשמעותה, שנויה במחלוקת. תפישתו של הרא"ל מבוטאת על ידו בבהירות ומתוך שכנוע חסר פקפוקים, ומיושמת על ידו בשיטתיות, יצירתיות ומיומנות. אבל "היא נפלאה בעינינו" - כי לא מצאנו את מקורה. היכן אם כן עלינו לחפש?

לא אכחד שלא כל דבר הכתוב בחדושי ר' חיים הלוי מתאים בדיוק לדפוסים שהצגתי למעלה. לחריגים אלה אכן יש משמעות, ואחזור אליהם להלן. אבל משקלם הכמותי הוא קטן, ועל כן אין בהם כדי להסביר את 'הגישה הקונצפטואלית' כפי שתוארה הרב ליכטנשטיין. המצב אינו משתנה כאשר מעיינים בכתבים אחרים שהגיעו אלינו מתורת הגר"ח, בנוסף לחיבורו. ספר שיעוריו של ר' חיים, שיעורים שהועברו בישיבת וולוז'ין,³⁵ אינו מגלה קווי מתאר השונים ממה שצויר לעיל. בין המסורות שנאספו בחדושי הגר"ח על הש"ס, ניתן למצוא מספר לא מבוטל של חריגות מהדפוסים שמנינו, אבל גם שם מהוות הן מיעוט קטן.³⁶ עלינו, אם כך, לפנות למקום אחר.

33. לעיל, הערה 13.

34. הדבר מקבל אישור לאור עיון בספר (ללא שם מחבר), מפתח בתי הלויים, בני ברק תשמ"ו.

35. הרב חיים הלוי סאלאוויצ'יק, שיעורי רבנו חיים הלוי על מסכתות בבא קמא, בבא מציעא, בבא בתרא - שנת תרמ"א, ירושלים-ניו יורק תשנ"ח.

36. ראה: חידושי הגר"ח על הש"ס ממרן הגר"ח הלוי זצ"ל - שניט ענינים לפי סדר הש"ס (אוצר הספרים י. כהן), ירושלים תשכ"ט. כאמור, נחזור עוד להלן לעניינין של חריגות אלו. כאן המקום להזכיר את הספר מגנוי הגר"ח - חידושים וביאורים, יוהנסבורג תשמ"ט. הספר מכיל את רשימותיו של הרב ישראל סאלאוויצ'יק ז"ל, אחיינו של ר' חיים, אותן "העתיק ממחברותיו של הגר"ח זצ"ל שהיו ידועות בכינוי "טאגבוך" (יומן). אנו משערים שגם רשם דברים שהוא שמע בע"פ" (מתוך הקדמת המדפיסים). בספר כמה פסקות קצרות מאוד העושות רושם כאילו נרשמו על ידי הגר"ח כנקודה לעיון ומחשבה עתידית. סביר לשער שקטעים כאלה ילמדו משהו על דרכי עבודתו של ר' חיים, ומהם 'הגרענינים' שהולידו והניעו את יצירתו. היה מקום לצפות שגרענינים אלה יופיעו בצורה

להבנתו, ניסיון לעמוד על פשר עניין זה מחייב התבוננות באותה דמות שדרכה הגיעה תורתו של ר' חיים מבריסק לעולם התורה הלא חרדי, הרי הוא רבו של הרא"ל - הגרי"ד סולוביצ'יק ז"ל.

ו

כאשר הוא נדרש לתיאור דרך לימודו של רבו הגרי"ד, אמר הרא"ל כדלהלן:

בחינה זו, אינה יכולה להצטמצם בדל"ת אמותיו של "הרב", בתרומתו האישית והייחודית. לו נתבקשתי לעסוק בניחות דרך לימודו של הר"ש משאנץ - לכולי עלמא אחד מגדולי הראשונים... היה עלי לנסות ולעמוד על התוספת הייחודית שתרם לאותו עולם [של בעלי התוספות, א"ק]. ברם, ללא כל ספק, המרכיב המרכזי בעולם לימודו של הר"ש משאנץ היה המשכת תורת רבותיו - רבינו תם והר"י...

כיוצא בדבר, בבואנו לנתח את דרך לימודו של "הרב": יותר מכל אשר ניתן לומר לגבי חידושו ותוספתו הייחודית - ואני, כמוכח, מודע לכך שהוא מחדש מבריק - הרי שהמרכיב המרכזי בעולמו הלימודי והתורני... הינו תורת בריסק ומורשתה. תורת בריסק, כפי שנוסחה וחוודה, בחינת פריצת דרך מרכזית, על ידי סבו ר' חיים, וכפי שנמסרה ל"רב" מפה לפה, על ידי אביו ר' משה במשך שנים ארוכות של לימוד מעמיק וממושם...

אני כשלעצמי, ואני משער שזו אף תפיסתו של "הרב", איני רואה פחיתות כבוד בכך שהעיסוק בתורת "הרב" נעשה מתוך העיסוק הכללי במחשבת הלימוד של בריסק, ואינו מצטמצם רק באותה נימה ייחודית, באותו ניואנס קל, המאפיין את "הרב" בהשוואה לעמיתיו, במשפחה ומחוצה לה.³⁷

אותה דעה עולה מתוך דבריו של עוד אחד מתלמידיו המובהקים של הרב סולוביצ'יק, הרב פרופ' יצחק טברסקי ז"ל.³⁸ מאמר הערכה שהוא כתב על רבו מלא בתיאור

של חקירה למדנית תאורטית. ואכן, לפי בדיקה שטחית שערכתי (ולא תמיד ברור מה צריך להיכלל בבדיקה כזאת), אמנם ישנם קטעים שהם 'חקירות' (סימנים מז, נז), אך לעומת זאת, רובם הם פשוט 'קושיות' (למשל: סימנים טז, מו, סד, עד, עו, פ).

37. לעיל הערה 6, עמ' 105-106. בהמשך, בעמ' 115-117, עוסק הרא"ל בשלושה עניינים - לדעתו שוליים יחסית - המייחדים את תורת רבו: העיסוק הלמדני במקצועות בתורה שלפניו היו יחסית מוזנחים, כגון תפילה וברכות; נכונותו של הגרי"ד להפסיק מפעם לפעם את ההתקדמות השוטפת במסכת על מנת לדון ב'נושא'; ומודעות לכוחם המפרה של תחומי דעת חיצוניים ביחס ללימוד תורה. הרא"ל חזר על עיקרי דברים אלה במאמר בתוך: M.D. Genack (ed.), *Rabbi Joseph B. Soloveitchik - Man of Halacha, Man of Faith*, Hoboken N.J. 1998, p. 48.

38. במאמרו, The Rov, בתוך: *Rabbi Joseph B. Soloveitchik* (לעיל, הערה 37), בעיקר עמ' 16-23. לעניין זה ראה גם לאחרונה במאמרו של הרב ישעיה שטיינברגר במוסף **הצופה**, י"ח-כ"ה בתשרי תשס"ב. גם הוא סבור שלמדנותו של הגרי"ד היא קלסית לחלוטין, ולדעתו מלמדת הנחה זו על מקומם השולי יחסית של לימודי החול בהשקפת עולמו של הרב. אני עומד לטעון, שהנחה זו טעונה

ייחודיותו האישית והאינטלקטואלית, אולם דרך לימודו מוצגת שם כיישום מושלם של שיטת בריסק הקלסית.

כל אחד משני חכמים אלה, קוטנו עבה ממותני, והראשון הוא מורי ורבי. אולם, תורה היא וללמוד אנו צריכים.

אני מבקש לעיין בתורתו ההלכתית של הגרי"ד, שהיא מפעל חיים עצום ממדים, באמצעות שני הכרכים של **שעורים לזכר אבא מרי ז"ל**, שיצאו לאור בשנת תשמ"ג ותשמ"ה בשיתוף מכון ירושלים. מכל תורתו ההלכתית שבעל פה, שני ספרים אלה הם הראשונים, וכמעט היחידים, שראו אור דפוס בהסכמתו והכוונתו המפורשת של הגרי"ד³⁹ - דבר המעיד ללא ספק על חשיבותם בעיני הרב. מדובר בעשרים ושישה שיעורים שנאמרו ביום הזיכרון השנתי לאביו ורבו של הגרי"ד, הרב משה ז"ל.

אנחנו עתידים לראות **שעורים לזכר אבא מרי** מצטיין באפיונים מתודולוגיים אשר ניתן לחפש רק בנרות **בחדושי רבנו חיים הלוי**. נעיין כרגע בהיבט אחד חשוב, שיובייל אותנו לדיון עקרוני. לקווים נוספים בדרכו של הגרי"ד נחזור אחר כך.

הבה נחזור לדיון שנפתח לעיל - האם הגרי"ד עוסק בשאלות 'משניות' או 'ראשוניות'?

במענה לשאלה זו עלינו להיזהר. ברוב השיעורים מתחיל הגרי"ד לא בקושיה אחת, אלא בסדרה של קשיים, לעתים די ארוכה. למשל, תחילת העיסוק של הגרי"ד במכירת שטרות היא על ידי קושיות⁴⁰: מדוע יכול המוכר למחול חוב של דבר שנמכר על ידי

עיון מחדש, אך אין בדעתי להתייחס בצורה ישירה להשפעת עיון זה על סוגיית ההשכלה הכללית (וראה בעניין זה בהערה הקודמת בשם הרא"ל, ולהלן הערות 79, 86).

39. כמפורש בעמודים הפותחים את הכרכים הנ"ל. היוצא מן הכלל הוא **קונטרס בענין עבודת יום הכיפורים**, ירושלים תשמ"ו, שגם הוא הודפס בהסכמתו של הגרי"ד, בעריכתו של הרב ליכטנשטיין. עיון זה בתורת הגרי"ד הוא בהכרח מדגמי, ועם זאת הבחירה ב**שעורים לזכר אבא מרי** נראית לי נכונה למטרתנו. יחסו המיוחד של הגרי"ד לשיעורים האלה אינו מוטל בספק, ומשקלם בעיני ציבור התלמידים-השומעים היה, ועודנו, בהתאם. ראה ההערה בדרך אגב של הרב טברסקי (לעיל, הערה 38, עמ' 23): "the topics of his celebrated Yahrzeit Shiurim". גלוי לעין שהושקע בהם ריכוז יוצא דופן של כוחות אנליטיים ויצירתיים. נראה שעדיף ללמוד מהם לענייננו, מאשר ממאמריו ההלכתיים של הגרי"ד, שרוכזו ב**קובץ חדושי תורה**, ירושלים תשמ"ג, שנכתבו רובם ככולם לפני התקופה שבה נאמרו ה**שעורים לזכר אבא מרי** (ה'שיעורים' נאמרו לאחר תש"א, שנת פטירתו של ר' משה). הרב טברסקי (שם) עמד על ההבחנה הקיימת בין תקופת היצירה מבחינת נושאי ההתעניינות, אך משתמע שהוא שם לב גם להבדלים מתודיים: "...חידושי התורה המוקדמים של הרב עוסקים בנושאים מזרעים וקדשים; הם בולטים במקוריותם וקלאסיים לגמרי בתוכן ובצורה. הוא אימץ לעצמו את הגישה של ר' חיים והטביע בה את חותמו האישי..." (עמ' 23. התרגום שלי, א"ק). חידושי תורה שנכתבו בידי הגרי"ד עצמו מקובצים גם ב**חדושי הגר"מ והגרי"ד**, וכן ב**אגרות הגרי"ד הלוי**. גם שני הכרכים האלה שייכים לתקופה שלפני **שעורים לזכר אבא מרי**. על גישתי כאן ניתן להעיר, שדווקא הייחודיות שבאוסף זה, שהוא ממיטב יצירתו, עלולה ליצור תמונה מעוותת על למדנות הגרי"ד בדרך כלל. אולם לפי דעתי, הערה זו אינה מוצדקת בעיקרה, כפי שאדגיש להלן בסוף סעיף ה.

40. **שעורים לזכר אבא מרי**, א, עמ' רס-רסה.

כתיבה ומסירה, אך לא אם הוא נמכר בקניין 'מעמד שלשתן'? מדוע אין דינה של מתנת שכיב-מרע כ'מעמד שלשתן' לעניין זה? כאשר הקונה תובע את החוב, להיכן נעלם דין 'טענין' האמור לחייב אותו להוכיח את זכותו גם בלי שדרש זאת הנתבע? ועוד קושיות כאלו, עד שבע במספר. במבט ראשון נדמה שאם ר' חיים אינו נותן לשכוח שבדעתו 'לפתור את הבעיה', הרי שנכדו יוצר מערך שממש אין מפניו מנוס, ושאלות 'משניות' תופסות את הזירה ואת תשומת הלב.

אולם, רושם זה אינו אלא אשליה. אדרבה, דווקא הריכוז הגדול של הקושיות והסתירות מלמד, שלא ייתכן שפתרון הוא מטרתו המרכזית של הגרי"ד. ראייה לכך מצויה בפסקה מתוך **מה דורך מדוד**, הספר שנשא הגרי"ד על דודו הגרי"ז, המכיל דברי הערכה על מורשתם הלימודית של אבותיו. בין השאר מדבר הגרי"ד גם על הנושא שלנו - השאלות שעליהן בא הלומד לענות. ובכן, מהן אותן שאלות?

איש ההלכה מבית מדרשו של ר' חיים מפיץ אור בהיר על כל עניין ועניין שהוא מטפל בו. האמת המתגלית לו מקרינה זוהר. ישנה אמת בעלת פנים זועפות, וישנה אמת המאירה פניה אל האדם. לפני שיעוריהם של ר' חיים, ר' משה ור' יצחק זאב היו התלמידים נבוכים בשבילי ההלכה, תועים היו ביער-בראשית ולא ידעו אנה לפנות ומה לבקש. לא ראו נתיב סלול ולא הרגישו בשביל שטוח, מתנועעים היו במעגל קסמים ולא יכלו להשתחרר ממנו. כשהיו ר' חיים או בניו מסיימים את שיעוריהם, נשתנה המצב לגמרי. פתאום נגה אור גדול, המבוכה נעלמה, הדרכים נשתחו ישר, והמעגל נפתח... הכל היה כה פשוט, כה ברור, כה אלמנטרי, עד שהם תמהו על עצמם, למה לא פירשו הם את שיטת הרמב"ם או דברי התוס' כמו רבותיהם. למה, היו שואלים, לא ראו את הנקודה המרכזית שבעניין. הלא רבותיהם "לא חידשו" כלום. רק הסירו את הצעיף מעל פני ההלכה הנחמדות, והכל קסומי חמדתה היו.⁴¹

לאחר מכן ממשיך הגרי"ד את עניינו לאדם המתעורר באמצע הלילה כאשר דעתו משובשת עליו, ואינו זוכר את סידור הריהוט בחדרו:

...פתאום מצא את כפתור החשמל, לחץ עליו, ואור בהיר הציף את סביבתו. הכל נסתדר, וחוש המציאות המקומית חזר ליושנו. הוא תמה על עצמו, למה לא יכול לצייר לעצמו את המקום וכליו, מפני מה סילף את התמונה הלא הכל כה פשוט וישר.⁴²

הצצנו כאן למתרחש בנפשותיהם של תלמידים. אבל משיעוריו של הגרי"ד אנו למדים, שנקודה זו מהווה שלב קבוע בהרצאת לימודו של הרב, וכפי הנראה גם בעצם לימודו. סוללת הקשיים שהוא מערים בראשית השיעור לא נועדה אלא להבהיר דבר אחד - כמה הסוגיה בלתי מובנת. אנחנו מגששים בה כאותו אדם המתהפך במיטתו בלילה, שחדרו

41. מה דורך מדוד, עמ' 230-231.

42. שם, עמ' 231.

אמנם כל כך מוכר לו, ועם זאת אינו מוצא בו את ידיו ורגליו. אנחנו סובבים את הנקודה המרכזית של הסוגיה במעגל קסמים, בלי לראות אותה.

שלא כמו בחיבורו של ר' חיים, קושיותיו של הגר"ד יכולות להיעזב לאחר שהוצגו בפנינו. קושיותיו של הגר"ח מחזיקות אותנו על חבל קצר ומתוח, ומחזירות אותנו אליהן תמיד בכוח מגנטי. אבל קושיותיו של הגר"ד יכולות להיות כה רבות, שכמעט אי-אפשר לזכור אותן, שלא לדבר על קביעתן כציר הדיון. לאחר ששימשו את מטרתן העיקרית - העמדתנו בפני העובדה שטרם התחלנו להבין את העניין - מוביל הגר"ד את שומעיו למחוזות אחרים, אפילו רחוקים, בהם נמצאת "הנקודה המרכזית". הבעיות יתיישבו בהמשך - "דרך אגב", וכמעט מעצמן.

לפנינו תכונה אופיינית וכולטת בשיעורי הגר"ד: העמדת הבנתנו על נקודת 'בלימה', מצב של חוסר אונים והעדר הבנה יסודי, הגונו בתוכו את החידוש הממשמש ובא, בצורה עלומה ועוברית. הדברים הפשוטים מתגלים לאחר אבחונם כבלתי מוסברים לחלוטין. ידיעתנו בסוגיה משולה הייתה לספינה בוטחת המפליגה כהרגלה במים מוכרים, עד שבא הגר"ד ודקר את מפרשינו הגאים בחוד מחטו והוציא מהם את כל האוויר, בהשאירו אותם תלויים בבושתם ובחוסר יכולת להובילנו לחוף מבטחים.

הערמת תל קושיות היא רק אחד מן האמצעים המבליטים גישה לימודית זו בשיעורי הגר"ד. אי-אפשר להכחיש שגם אופי הקושיות שהעמיד הגר"ד לעיוננו חורג בהרבה ממה שמוכר אצל חכמי הלכה אחרים, ללא הבדלי סוג, שיטה ודרך, כולל **חדושי רבנו חיים הלוי**.⁴³ לדוגמה: ההלכה שקידוש ביום השבת היא רק ברכה אחת - בורא פרי הגפן - ידועה מימות התלמוד הבבלי. הגר"ד מוטרד בשאלה מתבקשת:⁴⁴ כיצד ניתן לקיים מצוות "זכור את יום השבת לקדשו" בלי שום אזכור של שבת? ייתכן לשער, שקושי זה הוא שהניע את הראב"ד לטעון שברכה זו לאמתו של דבר אינה 'קידוש' כלל, ולכן היא מנותקת מהצורך להיאמר במקום סעודה, וכן משאר דיני קידוש. אבל הסבר זה אינו מפורש ולכן הוא נשאר בגדר השערה. ובכל אופן - מה נאמר לפי הרמב"ם, הרואה בברכה זו קידוש של ממש? דורות של לומדים כלל לא עסקו בשאלה זו. נראה שהם התרגלו לכך שלכל שיטה יתרון וחסרון. יתרונה של שיטת הרמב"ם היא התאמתה לסוגיית הגמרא, המכנה ברכה זו "קידושא רבא". חסרונה הוא 'החריקה' של הסברה הנזכרת. אבל הגר"ד מפנה את זרקורו אל המוסכמה, אל המובן מאליו כביכול. שיטת הרמב"ם אינה נסתרת משום מקור, ואין עליה שום 'קושיה'. יש בה רק בעיה אחת: היא פשוט לא נתפשת.⁴⁵

43. לא פעם שמעתי מהגר"ד, שהעיר לתלמידיו תוך התלבטות בתסבוכת כלשהי: "קושיה זו לא תמצאו בשום מקום". ההערה לא לוותה בהסבר, ונראה שהנוכחים לא היו זקוקים לכה.

44. **שעורים לזכר אבא מרי ב**, עמ' קכד.

45. גם מטבע לשון אירונית זו, שמעתי לא אחת מהגר"ד. ביטוי מוקדם לעניין זה אצל הגר"ד מתנוסס בתחילת **אגרות הגר"ד הלוי**, עמ' ב, אות א'. ביחס לדין "אביזרייהו" המופיע במסכת סנהדרין עה ע"א): "...הנה באמת משכבר הימים אינני מבין את כל הך דינא דאביזרייהו, דהא בההלכה של קידוש השם נאמרו איסורין של ע"ז גילוי עריות ושפיכות דמים, והך אביזרייהו שאנו דנין עליו,

בדומה לכך, כאשר הגרי"ד לומד את הסוגיה של קבלת תענית, הוא מגיע למחלוקת האמוראים, האם קבלה זו צריכה להיות בתפילת המנחה הסמוכה לתענית, או שהעיקר הוא שיקבל את התענית בזמן מנחה אפילו בלי קשר לתפילה. דורות על דורות של לומדי תורה, חכמים וביקורתיים, למדו דין זה ונהגו על פיו, כאילו הכול מובן. אך הגרי"ד מתעקש:

למה בעיני שיקבל עליו בשעת מנחה הסמוכה ליום הצום, ומדוע לא תועיל קבלה בשחרית או לפניה. לכאורה כל שקיבל עליו תענית עובר להתחלתו סגי... למה הצריכו בין רב ובין שמואל קבלה במנחה דוקא?... ועוד יש לעיין בדינו של שמואל, שהצריך קבלה בתפלת המנחה דוקא ולא הסתפק בקבלה בשעת המנחה כרב - מהו היתרון שיש לה לתפלת המנחה כלפי קבלה באותה שעה חוץ למסגרת תפלה.⁴⁶

הגישה ניכרת גם בהמשך הרצאת הדברים. לכאורה, מוכיח הגרי"ד את חידושו בטכניקה המוכרת: הרעיון הוא נכון כי הוא מיישב קושיות. אלא שגם כאן ה'קושיות' עשויות להיות כאלו שחכם אחר לא היה מגדיר כלל כקושיות.⁴⁷ מדוע אסור לטעום לפני קידוש אפילו מים? חומרה זו חריגה ביותר בעולם ההלכה, אך נראה שהיא עוררה בקושי משיכת כתפיים אצל הלומדים בדורות עברו. היא לא זכתה להירשם אפילו כ'צריך עיון', שלא לדבר על 'תימה'. כיוצא בזה: מדוע ראו חכמים צורך לתקן קידוש והבדלה גם בתפילה וגם על הכוס? קושי זה, ככל הנראה, לא טרד את מנוחתם של ראשונים ואחרונים. אבל עובדה זו אינה מרתיעה את הגרי"ד. יכולתו לשאול שאלות שכנראה לא הטרידו את קודמיו, אינה, חלילה, עזות מצח. ללא ספק היא מעוררה בכשרונו לעיין בסוגיה בסקרנות תמימה כשל ילד. אבל נראה לי שכשרון זה עדיין אינו מסביר באופן מלא את הופעת יכולת זו אצל הגרי"ד.

סיכום ביניים: הגרי"ד עוסק בצורה גלויה, מפורשת ומקיפה, בשאלות 'ראשוניות'.⁴⁸ ממדי תופעה זו מציבים אותו, במובן זה, במרחק משמעוטי מאוד מחידושי סבו. קושיותיו של ר' חיים ממוקמות בצמרת הסוגיה: חומר היסוד אמנם מובן, אבל כיצד ניישב סתירה פלונית בראב"ד? כאשר ר' חיים עובר ליסודות הנושא, אין אצלו אפילו רגע אחד של העמדת הסוגיה על 'בלימה' או אובדן עשתונות. הוא מביא אותנו היישר לחקירה, לביאור ולהבנה. לעומתו, הגרי"ד מפגיש אותנו עם יסודות הסוגיה, כאשר מטרתו הראשונית היא להוכיח לנו, שאין לנו הסבר לדברים האלמנטריים ביותר.

ממ"נ, אם הויין חפצא ומעשה עבירה של ע"ז וג"ע וכדומה א"כ אין זה אביזרייהו, ואם לא הוי חפצא של איסור ע"ז, א"כ מהו הך דינא של אביזרייהו...".

46. **שעורים לזכר אבא מרי א, עמ' עא.**

47. **שם, עמ' קלב-קלג.**

48. חשוב להשוות את התופעה לסיווגו של הרא"ל (לעיל, בתחילת סעיף ב, ובהערה 13), שלדעתו 'שאלות ראשוניות' באמת אינן 'קושיות', בניגוד לשאלות 'משניות'. שאלות אלו של הגרי"ד הינן 'ראשוניות', ועם זאת - 'קושיות' הן בהחלט.

אבל טוב, מה הפך דווקא את הגרי"ד לאיש ההלכה, שהוטרד יותר מכל קודמיו, מאיסור האכילה לפני קידוש, מקבלת תענית בתפילת המנחה, ומעוד עניינים רבים? האם רק צירוף מקרים הוא, שהרגל לימוד זה הופיע אצל הדמות הבולטת בלמדנות הבריסקאית בדרור?

ז

לעניות דעתי, התשובה לשאלה זו אינה צריכה לפני. מעולם לא התאמץ למדן הלכתי לפתור תסבוכת כלשהי, אלא אם העדר תשובה לאותו קושי הוא לדעתו עובדה מפתיעה או בלתי צפויה. עולם ההלכה מלא בדינים ותופעות בלתי מוסכרים, המתקבלים על ידי כל אדם מאמין מישראל ברוח של כבוד ויראת שמים. אמנם, ביחס לסוג אחד של קושי - סתירות טקסטואליות - קיימת מסורת, הנמשכת ממקורותיה הקדומים של התורה שבעל פה ו'מתגלגלת' לאורך הדורות, המלמדת ששאלות כאלו ניתנות בדרך כלל לפתרון. אך מסורות כאלו אינן קיימות כלל ביחס לאותם עניינים 'ראשוניים' המעסיקים באופן טיפוסי את הגרי"ד. הטיפול בהם הוא לגיטימי במסורת הלימוד, אך הם אינם בגדר 'קושיות' המטרידות את מנוחתנו. הלמדן המסורתי עשוי לעסוק בשאלה כזאת, בעיקר אם יש לו תשובה זמינה בהישג יד, או אם כבר התייחסו אליה חכמי הש"ס לפניו. אבל הוא עשוי באותה מידה גם למשוך את ידיו מכך, בלי לחוש מצוקה של חוסר הבנה. אם לא ידע, למשל, מה הטעם לכפילות בתקנת קידוש, הוא יאמר לעצמו שכנראה מסיבה כלשהי, החשיבו החכמים את מצוות הקידוש באופן מיוחד, ובחרו לבטא זאת כפי שבחרו, ודי בזה. אפשר לעבור לסדר היום גם בלי לרדת לסוף דעתם ממש.⁴⁹

אך אליבא דהגרי"ד, המהפכה הבריסקאית שינתה את כל זאת. אחרי שר' חיים הצביע במפעל חייו על עולם המושגים ההלכתי, ציפיותינו השתנו באופן רדיקלי. מעתה מתקבל על הדעת, שכל אותן גזרות הכתוב וכל אותן תקנות חכמים שלא היה סיכוי לדורות הקדומים לעמוד על סודן, עשויות להיות מובנות שכלית ברגע שנכיר את המערכת המופשטת שהיא נשמתן. אין פליאה על חוסר ההבנה ששרר בעבר בעניינים אלה, כי אמנם פרטי החומר הטקסטואלי היו מונחים בכיסם של בעלי ההלכה בעבר, אבל הרעיונות והמושגים הפועמים בעומקם של הטקסט היו כמוסים עדיין. חמוש בהכרה זו, חותר הגרי"ד באופן מודע לפתרון בעיות שטרם זכו בעבר לטיפול משמעותי.

על מנת להעזי ברמה כזאת, זקוק הרב סולוביצ'יק לאמונה גדולה בחדשנותה של תורת בריסק. הוא חייב להניח שהיא השליטה את השכל האנושי על התורה האלוהית

49. יהיה זה מוגזם מצידי לטעון שהאחרונים כלל לא העלו שאלות כאלו. ראה למשל הסברו המפורסם של הפני יהושע, קידושין סה ע"ב, ד"ה גמרא א"ל התם, ביחס לצורך בעדות כדי לקיים הדבר בקידושין, דין שככל הידוע לו לא הוסבר לפניו בש"ס ובראשונים (הרשב"א שם בקידושין, ד"ה א"ל רב אשי, מביא פסוק אך אינו מסביר. אמנם הפני יהושע כיוון לחידושי הרמב"ן - שלא הודפסו בימיו - קידושין שם, ד"ה הא דאמרינן). ועיין גם ביאורו של נתיבות המשפט, חושן משפט, סי' קנה אות יח, על ההבדל בין נזקי שכנים לאבות נזיקין. אבל היקף התופעה אצל הגרי"ד הוא נרחב בהרבה ממה שהיה לפניו.

במידה שלא הייתה ידועה לפניה. ואין ספק שאמונה זו והנחה זו מוחלטות בידו. אנו יודעים זאת מעיסוקו המרובה בהסברת המעשה הלמדני - בראש ובראשונה במסתו **איש ההלכה**, וכן בהספדו על הגרי"ז **מה דודך מדוד**, שהזכרנו.

איש ההלכה קיבל את התורה מסיני לא בתור מקבל פשוט אלא בתור יוצר עולמות, בתור שותף לקב"ה במעשה בראשית. כח החידוש הוא יסוד המסורה והקבלה... מהותה של התורה הוא החידוש היוצר... (איש ההלכה, עמ' 129).

את מהות היצירה הוא מתאר כהליך המתחיל באינטואיציה וממשיך בבנייה מודעת:

כשהגאון מעלה את חזונו לדרגת חשיבה הגיונית הוא פותח בפעולת יצירה ספונטנית, שאינה מפרשת את הנתון המוחשי אלא ממציאה קונסטרוקציות מופשטות. העלאת החזון להשגה והאינטואיציה לקונצפציה היא מעשה יוצר הבונה עולם אידיאלי, שמתקפל בעצמותו ומוצא את ערכו ותכליתו בד' אמותיו ובמערכת היחסים שבין העצמים המופשטים. רבי חיים שניחן באינטואיציה הלכית ברוכה המציא את מידת הקונצפצואליזציה בשדה ההלכה. הוא בנה עולם של אידיאות וגילה את הקונסטרוקציה ההלכית החופשית של **(מה דודך מדוד, עמ' 220)**.

זה קנה המידה המחמיר שעל פיו מודד הגרי"ד 'חידושי תורה': לא יישובים מבריקים והמצאות גאוניות, אלא יצירת עולמות. הרב חוזר לדימוי זה תדיר, והוא תופש את ר' חיים, לא כמי שחידש טכניקות חכמות ואלגנטיות (נוסח וכטפוגל),⁵⁰ וגם לא כמי שמחפש להבין את ההלכות בשלמותן (כדברי הרב זיין),⁵¹ אלא כמי ששינה את עולם ההלכה מן היסוד:

ר' חיים, היחיד שבדורו וגם בהרבה דורות שקדמו לו, שידד את מערכות ההלכה והעלה תכנים חדשים ומידות הבנה והבחנה שלא היו מצויות בעולם הלומדים... (מה דודך מדוד, עמ' 213).

תיחום ההלכה ברשותה המיוחדת, קביעת סימניה המובהקים וסיווגה לגבי מידות הכרה של המקצועות האחרים - הם מהישגיו החשובים של ר' חיים. הוא סיפק להלכה מכשירים מיתודיים מסוימים, המציא מערכת קטיגוריות הלכיות וסדר הנחות אפריוריות ע"י מידת הפוסטוליאציה הטהורה...

לדוגמה עניין שטרות בהלכה. עד ר' חיים מבוסס היה עניין זה על כללים טכניים של כתיבה וחתימה שהן מחיצוניותו של השטר וצורתו מצד אחד, על חזקות המושרשות בדפוסי תגובה והנהגה פסיכולוגיים מצד אחר. מה עשה ר' חיים? הוא חתר לקונצפצואליזציה מלאה של כל הענין ולשם זה הסיט את הצד הטכני מטיבורו של הענין, ובמקומו הכניס תכנים אידיאליים וקונסטרוקציות טהורות,

50. לעיל, סעיף ד.

51. לעיל, הערה 7.

וחולל תמורה מקיפה הכל בלימוד הלכות אלו. השטר פשט את מציאותו המוחשית ונעשה עצם הגיוני טהור - חפצא של הגדת עדות מקורית, שאינה זקוקה לפעולת הגדה וקבלה בבית דין ולכל המסתעף מהן (שם, עמ' 224-225).

התפישה העקרונית הזו היא האנרגיה המחייבה את הסתערותו של הגרי"ד על בעיות 'ראשוניות'. גם הרגליו המתודיים של הרב סלוביצי'ק הם מסקנה הבנויה על יסוד תורתו התאורטית בקשר ללמדנות. בעניין זה עוד נרחיב להלן.

בינתיים נתחיל לסגור מעגל: פתחנו בעיון בתורת הגרי"ד על מנת למצוא את המקור להכרתו הברורה של הרב ליכטנשטיין, שמרכזה של תורת בריסק הוא "הכרת התופעה ההלכתית, ניתוחה, ניסוחה והגדרתה, מיונה וסיווגה... בתוך עולם רצוף קטגוריות משפטיות והלכתיות מופשטות" (לעיל, סמוך להערה 20). נוכחנו, שהגרי"ד קדם את הרא"ל בראיית מפעלו של הגר"ח ביצירת 'עולם הקטגוריות'. הגרי"ד קדם את הרא"ל גם בהסקת מסקנות ביצועיות מכך. אמנם אין אנו מוצאים בשיעורי הרא"ל את שלב ה'בלימה' כתופעה קבועה, אבל בגישתו הישירה לשאלות ה'ראשוניות' הולך הרב ליכטנשטיין בעקבות רבו. אם נמשיך עוד צעד, נשמע בשעורים לזכר אבא מרי צליל חשוב נוסף המופיע בהם לראשונה ואינו מצוי אצל ר' חיים, צליל שעבר גם הוא בשינוי מההגרי"ד להרא"ל.

נבהיר על ידי דוגמה: במשנה במסכת ברכות פ"ז מ"ג חולקים ר' יוסי הגלילי ור' עקיבא בעניין זימון. לדעת ריה"ג הנוסח משתנה בהתאם למספר הסועדים, בכפולות של עשר. ר' עקיבא סבור שתמיד אומרים "נברך אלהינו" - "אחד עשרה ואחד עשרה רבוא". ר' עקיבא מוכיח את דבריו: "מה מצינו בבית הכנסת? אחד מרובין ואחד מועטין אומר ברכו את ה'". כיצד מתיחס ריה"ג להוכחה זו? כתבו על כך התוספות (מט ע"ב, ד"ה אמר):

משמע דרבי יוסי הגלילי מודה בבית הכנסת מדקאמר מה מצינו וכו' כלומר שאתה מודה לי, ומאי שנא דפליגי בברכת המזון ומודו בבית הכנסת? וי"ל דודאי לא חלקו בין עשרה למאה בתפלה דאלו נכנסים ואלו יוצאים ולא אדעתיה דשליח ציבור. אבל בברכת המזון שהן קבועין ומעורבין שם יחד אין לטעות בזה שאין יוצאין עד לאחר ברכת המזון.

הדברים נראים פשוטים, אבל הבה נקשיב לדברים שאמר הגרי"ד:

תמצית דבריהם [של התוספות הנ"ל, א"ק] היא, כי בביהכ"נ אין דבר המצרף יותר מעשרה, וממילא אי אפשר לדבר על מקהלות, כי אינם מתמזגים לחטיבה אחידה הגדולה מעשרה. ברם בברכת המזון הסעודה מצרפת אותם, כי ישנה הלכה מיוחדת של הסיבה הקובעת ומאחדת את כל המסובים לחבורה אחת, כי הלא אי

אפשר לאחד לברך ברכה לפנייה לכולם בלא קבע;⁵² ממילא, משתנה גם נוסח הזימון על פי גודל החבורה לרבי יוסי הגלילי, מכיון שהיא מצטרפת בסעודה [= על ידי הסעודה, א"ק] עצמה... (שעורים לזכר אבא מרי ב, עמ' כג).

האומנם מהווים דברי הגרי"ד תמציתם של דברי התוספות? התוספות אומרים שאין הבדל עקרוני בין בית הכנסת לזימון, ומן הדין שבשניהם ישתנה הנוסח לפי רוב הקהל, אלא שבבית הכנסת ישנו עיכוב מעשי - אנשים עלולים לצאת ולהיכנס בלי ידיעת הש"ץ, הוא עלול לטעות ביחס למספר הנוכחים, ועל כן לטעות גם בנוסח. מטעם זה מודה ריה"ג שיש לתקן נוסח אחד לכל מספר מעשרה ומעלה. אבל הרב סולוביצ'יק מבחין באופן עקרוני בין שני המצבים: הסעודה מצרפת את כל הנוכחים לחבורה אחת, והם מהווים מעתה חבורה של מאה ולא של עשרה. בבית הכנסת לעומת זאת אין גורם מצרף, ועל כן אי-אפשר לדבר כלל על קהל של מאה. בוודאי שהתאמת ביאורו של הגרי"ד לדברי התוספות, אם היא אפשרית, תיעשה רק בדוחק. אבל מה היה יכול להניע את הגרי"ד להציע את ביאורו? על פניו, הוא נראה כחריגה חמורה מהנחייתו של הגרי"ז להימנע מהוספת פירושים כאשר "אין צורך לשום סברות וטעמים".⁵³ או דוגמה אחרת:

הרבה פעמים אמרתי, כי מחלוקת בית שמאי ובית הלל, האם ברכת היין קודמת לברכת היום או להיפך, סובבת סחור סחור לבעייה אחרת: האם ברכת היין באה רק בתורת ברכת הנהנין (אז ברכת היום קודמת, כי המקדש עדיין אינו רוצה ואינו חייב בברכת הנהנין), או שמא מהווה היא חלק אינטגרלי של הקידוש (אז מתחילים בברכת הנהנין, שהיא תחילת הקידוש).⁵⁴

אמנם, המעיין בסוגיית הבבלי על מחלוקתם של ה'בתי' בנוגע לקידוש, האם ברכת היין קודמת לברכת היום או להפך, יראה שהמחלוקת מפורשת בברייתא (שמקורה בתוספתא ברכות)⁵⁵ בלשון זו:

בית שמאי אומרים מברך על היום ואח"כ מברך על היין, שהיום גורם ליין שיבא, וכבר קדש היום ועדיין יין לא בא. ובית הלל אומרים מברך על היין ואחר כך מברך על היום, שהיין גורם לקדושה שתאמר. דבר אחר, ברכת היין תדירה וברכת היום אינה תדירה, תדיר ושאינו תדיר - תדיר קודם (ברכות נא ע"ב).

לכל דעה, לא פחות משני טעמים. מה מקום נשאר לגרי"ד להוסיף הסבר משלו? האם יש

52. כלומר, על מנת שכל המסובים יצאו בברכה לפנייה הנאמרת על ידי אחד, יש צורך ב'קביעות' משותפת על ידי תנוחה גופנית של הסבה. הלכה זו מוכיחה, שהסועדים מוגדרים כשייכים ליחידה אחת.

53. לעיל, הערה 28.

54. שעורים לזכר אבא מרי ב, עמ' קלד.

55. פ"ה הכ"ה, מהד' ליברמן עמ' 29.

מקום להסבר של הגרי"ד לאור הביאורים שהמקורות עצמם מציעים?⁵⁶ ודאי שהאפשרות ליישב את פירושו של הרב סלוביצ'יק עם הפירושים העתיקים (ובאפשרות זו הוא בלי ספק מאמין), צריכה להיבחן לגופה; אבל לא זה העיקר. הנקודה המרכזית הדוחפת את הגרי"ד לחפש גם מעבר לפירושים הנתונים לנו במקורות היא שאותם פירושים נאמרו - לפחות לפי הבנתם הפשוטה - במישור שהוא שונה מעולם מושגי היסוד, עולם שהתגלה על ידי ר' חיים בריסקר. אותו עולם עומד בזכות עצמו בתור חלק מהתורה, והוא מהווה נושא לעיון עצמאי, ומעתה לגיטימי ומחויב לשאול - מהי משמעות המחלוקת או הדין באותו עולם? וכל עוד איננו יודעים את התשובה, איננו מבינים את הדברים לאשורם. כל הסבר אחר, למרות אפשרותו הלוגית, איננו מספק ואיננו ממצה, ועלול להשאיר אותנו בנקודת ה'בלימה'.

יוצא, שהמהפכה של ר' חיים מעוררת, מעצם טבעה, ציפיות משני סוגים. מחד, יכולים אנו לחתור להסביר תופעות הלכתיות שלא הוסברו מעולם. מאידך, יכולים אנו לשוב ולהסביר סוגיות שבדורות קודמים הוסברו, ואפילו הוסברו בצורה מלאה, כך שמצד אחד לא היה בהן 'לא פרץ ולא צווחה', אך מצד שני - ההסברים הם שטחיים ופשטניים לפי קנה המידה 'הקונצפטואלי'. וכל עוד הציפיות האלו לא התמלאו, נותר הלמדן בנקודת ה'בלימה', עומד לפי תפישתו בפני קושי אמיתי - מהו עומק העניין, מהו היסוד הקיים ללא ספק מתחת לפני השטח? לפעמים ייתכן שהגרי"ד יחוש שאפילו הגדרות שאותן חידש ר' חיים, כבר אינן מובנות דיין, והוא רואה צורך להרחיב בהן ביאור.⁵⁷ אם האינטואיציה שלו תאמר לו שנידון מסוים טעון הסבר נוסף, מכאן גופא כבר מוכח שההסבר אכן קיים, והוא יפנה למשימה תוך אמונה מוחלטת שהדבר אפשרי.

נחזור לשיעורי הרא"ל: קודם יש להבהיר, שאין הרב ליכטנשטיין שלם לגמרי עם מידת ה'שעבוד' של הטקסט לסברה, כפי שמתגלה בתורתו של הגרי"ד.⁵⁸ כמו כן, תופעת ה'בלימה' אינה נמצאת כשלב קבוע בשיעוריו. אבל ראייה של עולם המושגים כנושא לחקירה עצמאית, שאינו יכול להצטמצם רק בתחום הנושא כפי שהוא מוצג על ידי המקורות שלפנינו; עולם שחשיבותו חורגת הרבה מעבר לשימוש בו ככלי בניתוח טקסטים ויישובם; עולם המעלה שאלות למדניות משלו - כל זה עבר להרא"ל מתורת

56. עיין עוד: **שעורים לזכר אבא מרי ב**, עמ' קצו, בהקדמת הגרי"ד לדין בקושיה על הרמב"ם שתירץ הכסף משנה: "אך יש כאן מקום להתגדר והדברים עדיין טעונים ליבון". עיין גם עמ' קסה-קסו.

57. **שעורים לזכר אבא מרי א**, עמ' רמ-רמא.

58. 'כך היא דרכה של תורת "הרב" (לעיל, הערה 6), עמ' 112: "אנו מצויים כאן בפני תופעה המוכרת היטב ומקרוב לכל מי שישב שנים הרבה בשיעוריו של 'הרב'... יכול הוא להיאחז בציפורניו בטקסט הכתוב, ולשעבד את התיבה הכתובה ל'משמעותה הנכונה'. תפישה זו אינה בלתי פרובלמטית מצד הצורך להידבק בתורה, כמות שהיא, אבל אם ענייננו בתיאור המציאות בעולמה של תורת בריסק - הרי שהיא בהחלט קיימת...". אולם אני מתרשם, שתופעה זו מורגשת יותר אצל הגרי"ד מאשר אצל ר' חיים. דוגמה לפרשנות בעייתית **בחדושי רבנו חיים הלוי**, ראה בהלכות גירושין פרק ח הלכה יג, בסוף ד"ה והנה (ר' חיים מציע שהרמב"ם כתב "כמו שביארנו" בהתייחסות למה שהוא עתיד לכתוב יותר מאוחר). אבל זה מקרה יוצא דופן.

רבו. מכאן יוצאת המסקנה האופרטיבית: יש להעדיף הסברים עקרוניים-מושגיים, גם כאשר אינם מוכרחים, וגם כאשר הראשונים מסבירים אחרת.⁵⁹

ח

בהתחקותנו אחר לימודו של הגר"ד, התמקדנו עד עתה בצד אחד של המטבע: "סדר היום" הלימודי - טיבן של השאלות והבעיות העומדות לליבון. הדגשנו את נטייתו של הגר"ד להצביע על אי-ההבנה של חומר היסוד, תחושה היוצרת את המניע הנפשי והאינטלקטואלי להמשך החקירה. עמדנו על המרחק בין הרגל זה לבין דפוסו הנבחר של ר' חיים, ללכת בעקבות אילוץ טקסטואלי. אולם יותר מכל מה שהוזכר, נראה שהיבט שני בשיעורי הגר"ד הוא אשר נותן משמעות מפורשת למושג "עולם רצוף קטגוריות" (סמוך להערה 20), ומעניק לו מציאות מוחשית. כוונתי לצורת פיתוח הרעיונות שבשעורים לזכר אבא מרי, ובדרכי ההיסק שבהם, המופיעים לאורך הדיונים בשלבים שמעבר לקביעת המטרות.

גם כאן, המפתח הראשי הוא התפיסה של עולם הסברה כחלק עצמאי בתורה, שאינו נשען בהכרח על קושיות שהטקסט מזמן לידינו. מכוח גישה זו מתפתחות האידאות ומתגלגלות מתוך עצמן ובכוחות עצמן. הגר"ד אינו נזקק להוכיח תכופות כל חידוש שלו באמצעות סתירה שאינה מסתלקת בלעדיו. ההסבר והביאור מתווספים אחד בעקבות השני ועל גבי השני, לא משום שאחרת מוקשית הסוגיה, אלא משום שכך נראה'. המסקנות בנויות במפורש על סבירות, על אינטואיציה למדנית.

כוח עצום טמון, ככל הנראה, בשיטה זו, שכן השעורים לזכר אבא מרי הם ארוכים הרבה יותר מתורתיו של ר' חיים, בין אלה שנכתבו על ידו ובין אלה שנרשמו בידי אחרים. הסבר אחד להבדל זה עולה מתוך מה שהזכרנו. הוכחות מדויקות מהטקסטים הן ה'חמצן' וה'עמילן' בפיתוח הדיון של ר' חיים, אולם הטקסטים לא נכתבו מראש כדי להתאים את עצמם לחקירות של הגר"ח, וכאשר עולה התאמה כזו בידו, יש בכך מן המקריות. ולהפך, כאשר אמירתו של הגר"ח מבוססת על מה שבעיניו היא סברה ישרה גרדא, הדברים מגיעים אלינו בצורה קולעת וקצרה מאוד.⁶⁰ משל בא הגר"ח ואומר לנו: אין מה להאריך בעניין זה - כך מסתבר, וזה הכול. ככלל הגר"ד אינו תלוי במציאת התאמות מן הסוג הנזכר. אבל הוא משתמש ב'סבירות', על צורתיה המגוונות, כאמצעי לטוות בו את חוט חשיבתו, עד כדי יצירת מארגים שלמים.

התוצאה היא, שיותר משאנו עסוקים במשימה אחת כמו אצל ר' חיים - יישוב בעיה אחת, או הבהרה והוכחה של יסוד אחד שתמיד חוזרים אליו - הגר"ד מצייר תמונה, פורש יריעה רבגונית. אכן, "עולם רצוף קטגוריות". וסימן לדבר נקוט בדיך - הקושיות

59. ראה לעיל סוף סעיף ה. דוגמות נוספות לעניינים אלה בשיעורי הרא"ל, ראה: 'פריצת דרך' (לעיל, הערה 3), עמ' 175, 'על שיעורי הרב ליכטנשטיין' (לעיל, הערה 3), עמ' 119, ושם עמ' 122 (בעניין דבר הגורם לממון).

60. הכוונה בעיקר לדברים הנמצאים בחידושי הגר"ח על הש"ס, וראה להלן הערה 76.

שעמדו לעינינו בתחילת השיעור אמנם מתיישבות בהמשכו, אבל לא כולן יחד, אלא כל אחת במקומה. המשא והמתן הוא אמנם מקשה אחת, אבל הוא בנוי מרצף מדורג של מושגים. כאשר הגרי"ד מבאר והולך, אנחנו נזכרים בתיאור המדרשי על השמים שהיו "נמתחין והולכין" בראשית בריאתן, עד שנאמר להם 'די'. הגרי"ד אומר 'די' כאשר על פי תחושתו הביאור הספיק.

לדוגמה: הגרי"ד קובע שכדי לקיים מצוות זימון, מלבד חובת 'ברכת זימון' כברכה נפרדת, חייבים כל הסועדים לומר את גוף ברכת המזון ביחד, וזאת באמצעות אמירה אחת של המזמן המברך עבור כולם.⁶¹ הוא מוסיף על כך שכבה נוספת של הסבר - ישנן שתי דרכים לקיים ברכת המזון: המסלול הרגיל המתקיים על ידי היחיד, ומסלול שני של ברכת המזון על ידי חבורה, שהיא ברכה שונה באופיה, 'חפצא' בפני עצמה. מכאן לרמת הסבר שלישית - זימון הוא חובת החבורה, ולא חיוב היחידים הנמצאים בתוך החבורה. לכן משתייך הזימון לקטגוריה יותר רחבה של חיובים המוטלים על מספר אנשים - קטגוריה הכוללת גם קריאת התורה בציבור וגם תקיעות שופר שעל סדר הברכות. כל אחת מהרמות מוצגת במפורש כקומה נוספת, אבל בלי קושיה שתכריח אותה להיאמר. שלב בנוי על שלב באופן טבעי, משום שכך מסתבר.

הרב סולוביצ'יק ממשיך וטווה הלאה את החוט: "על פי הנחות אלה, יש לנו לחדש סברה חשובה".⁶² זאת הכרזה מראש - טיפוסית - על כיוון החשיבה. המסגרת אינה התמודדות-עימות מול מקורות, אלא חיבור רעיוני חלק עם השלב הקודם. ומהו אותו חידוש? - שקיום ברכת המזון על ידי הסועדים השומעים את המזמן אינו מבוסס על היסוד ההלכתי 'שומע כעונה'. תובנה זו היא משמעותית ביותר, אבל עיקר כוחה, לפי הגרי"ד, נובע מסבירותה. על פיה, מפתח הרב עוד קטגוריה שלמה של אמירות הלכתיות שבהן שולט עיקרון זה. למשל, הגרי"ד מגיע למסקנה שבברכות הנהנין אין בכלל 'שומע כעונה'. רעיון זה משנה לגמרי את הפירוש בסוגיה מפורסמת במסכת ראש השנה, אבל גם לכך אנחנו מגיעים בראש ובראשונה משום שכך "פשוט ביותר".

אין כוונתי לומר שאין הגרי"ד מביא הוכחות מהמקורות. כל השלבים בדיון שהזכרתי מאוששים באמצעות מובאות מהסוגיות. אבל שני דברים מבחינים בין המתודה של הגרי"ד לבין זו של ר' חיים: ראשית - מסגרת ההרצאה, שהיא כאמור בנויה על "ונראה", ולא על "צריך עיון" טקסטואלי. שנית - הראיות הרבות מן המקורות אינן הוכחות חדות ומוכרחות מעין-מתמטיות. אמנם הגרי"ד היה רגיל בכאלו, והן מקור חשוב לעוצמה המרוכזת ביצירתו. אבל אצל הגרי"ד הראיות עצמן נשענות בסופו של דבר על סבירות. על מנת להוכיח שדין זימון אינו מתקיים על ידי 'שומע כעונה', מביא הגרי"ד כמה חריגות הלכתיות הנמצאות בו: שניים שאכלו אין אחד מהם מוציא את חברו (אלא אם כן אחד בור ואחד סופר); יש מי שסובר שאין לזמן אלא אם אחד הסועדים הוא גדול מחבריו; במקרה שהחבורה מחלקת בתוכה את תפקיד ה'מזמן', חייב

61. שעורים לזכר אבא מרי ב, עמ' פח והלאה.

62. שם, עמ' צא.

כל אחד לומר לפחות ברכה אחת שלמה. אכן חריגות; אבל האם הצורך לומר ברכה שלמה מוכיח בעליל שהמנגנון אינו זה של 'שומע כעונה' 63? הגרי"ד משכנע אותנו על ידי כוחה המצטבר של התמונה השלמה. הדברים עצמם הרי מתקבלים על הדעת, וישנן הלכות רבות המתבארות על ידם. אנחנו מקבלים את הדברים מכיוון שעדיפה בעינינו סוגיה בהירה ומוכנת לפרטיה, על פני סוגיה המורכבת מתופעות בלתי מוכנות.

סוג הדין שהדגמנו פה, הוא דומיננטי מאוד בשעורים לזכר אבא מרי. במסגרת הנוכחית אין אפשרות לצייר את העושר הרעיוני שאליו מגיע הגרי"ד באמצעותו, שיעור אחרי שיעור. הרב אינו אומר דבר יסודי בלבד, ואין זה רק עיקרון חשוב שהוא מגלה, אלא תחומים שלמים מתבארים ומתבהרים. 64

ניתן לעמוד על ההבדל שבין הגר"ח והגרי"ד גם מהשוואה של תגובתם הלמדנית למצב ששניהם עומדים בו לא אחת: עיקרון חדש הוצע, והוא הפותר את הבעיה

63. אמנם דבר זה צריך עיון, כי נראה לכאורה שהצורך בברכה שלמה אינו קשור דווקא לאמירה בחבורה. גם יחיד הטועה בתפילתו חוזר לראש הברכה, עיין ברכות לד ע"א ותוספות ד"ה אמצעות. 64. 1) על מנת לחדד את עניין 'התמונה השלמה', ניתן להשוות הדברים לחידושו של אחד מגדולי הדור האחרון, הרב אהרן קוטלר ז"ל. שיעוריו התפרסמו במשנת רבי אהרן (א, חידושים וביאורים על הרמב"ם הלכות שכנים, לייקוואוד-ירושלים תשנ"ז), והם מצטיינים בהיקפם הבלתי רגיל. אולם כל היגיעה שבהם היא כדי לעמוד על יחסי הגומלין בין כל הסוגיות, הגרסאות ושיטות הראשונים, במטרה ליצור התאמה והרמוניה (בסגנון המזכיר את מערכתיו של ר' עקיבא איגר בדרוש וחדוש; וראה שם בתיאור דרך לימודו בהקדמה שנכתבה על ידי בנו). אם נפשיט את המהלך העקרוני מהשקלא וטריא הטקסטואלי, יישארו בידינו רק אחוזים מעטים. לעומת זאת, הדגים יעקב בלידשטיין כיצד ניתן לשחזר את מהלכו של הגרי"ד בעניין אבלות כאשר המשא ומתן במקורות תופש מקום מישני. ראה: G. Blidstein, 'On the Halakhic Thought of Rabbi Joseph B. Soloveitchik: The Norms and Nature of Mourning' בתוך: Soloveitchik: The Norms and Nature of Mourning (לעיל, הערה 37), עמ' 139 ואילך. בסיכומו שם (עמ' 151) כתב (התרגום שלי, א"ק): "...התברר שהרב סולוביצ'יק מציג שאלות החודרות ללב העניין הנידון ויוצק את המון הפרטים של הדין ההלכתי לתוך מבנה סינתטי רחב". ראה עוד שם, עמ' 154-155, תיאור ה"קוהרנטיות הנורמטיבית" שהושגה בכך: "הכללים והדין הנלווה צורפו עם כללים אחרים; הושגה עקביות; מבנים רחבים ומקיפים של משמעות התגלו; עצים מבודדים צוירו כיער שניתן להבחנה ברורה, והתופעות הפכו לקוסמוס. כל פרט בפני עצמו מקבל עומק, קוהרנטיות, ושכנוע; כל אחד מושרש בהכללה בעלת משמעות".

2) מסתבר שהתכונה הנידונה מתקשרת לתופעה נוספת הידועה אצל הגרי"ד, של טיפול שונה באותה סוגיה בהזדמנויות שונות. לדוגמה: בשעורים לזכר אבא מרי ב, ישנם שני ביאורים שונים לאיסור האכילה לפני קידוש (עמ' קיב, ועמ' קכט). כאשר מתיימרים להוכיח מסקנות בצורה ישירה וחותרת מתוך המקורות, אין הרבה מרחב תמרון. מסר זה עולה, למשל, מספרו של הרב אורחי (לעיל, סעיף ד, הערה 24) - כל אחד המעיין בסוגיה, תוך הפעלת ניתוח ישר, אמור להגיע לאותה מסקנה. אולם, אם ההסבר מבוסס על שילוב פרטים רבים בתמונה שלמה אחת, תיתכן יותר מדרך אחת לבנות את התמונה. על עניין זה בשיעורי הגרי"ד כתב שלום כרמי (לעיל, הערה 29, עמ' 21-23): "...סלידתו מהחזרה השגרתית, כך שההסתמכות על מה שהעלה בלימודו לפני שבוע או לפני שנה נראה בעיניו כמעט כסוג של רמאות..."

שהעמדנו או שהוא מבאר את הסוגיה שלנו, והבאנו לעיקרון זה הוכחות ואסמכתאות. והנה נתקלנו בקושי, המטיל ספק בדברינו או אפילו מאיים לקעקע אותם לחלוטין. כיצד מתמודד ר' חיים? לדידו, הקושי הטקסטואלי נתפש כמבחן שעל החידוש לעמוד בו, ולכן מאמציו מכוונים ליישב את הסתירה. לרוב, עולה בידיו של הגר"ח להראות, על ידי ניתוח יסודי ומדוקדק, שהקושי איננה. לפעמים, הנתון הטקסטואלי מחייב חשיבה מחודשת, המגיבה עיבוד חדש של העיקרון, עידון ההגדרה ודיוק בה, כך שבמתכונת החדשה הכל מיושב.⁶⁵

אך נטייתו הכללית של הגר"ח שונה ביסודה. במצבים כאלה, כמעט אין הוא מביט לאחוריו כלל. הבעיה שהתעוררה אינה מבחן, אלא גירוי. הקושי מתיישב על ידי יצירת עיקרון חדש. הבעיה לכאורה, הופכת לשלב מאיץ בתנועה הכללית של 'נמתחין' והולכין'.

לדוגמה: הגר"ח⁶⁶ מוכיח, שעיקר מצוות כבוד שבת אליבא דהרמב"ם הוא ב"ייחול לקבלת פני המלך", דהיינו השכינה. ייחול זה מתגלם בפעולות של ממש, כגון רחיצה ועטיפה. שונה הדבר בימים טובים, בהם אין דין של 'קבלת יום טוב'. הבעיה היא, שהבדל זה מנוגד לגמרי להבדל אחר בין שבת ויום טוב - שרק באחרון ישנה מצוות שמחה. יסוד מוסד הוא אצל הגר"ח, שהשמחה ביום טוב, כמו בהקשרים הלכתיים אחרים, מעורה במושג 'נוכחות שכינה'. נמצא שדווקא יום טוב מאופיין בהשראת שכינה, ולא שבת. נדמה שגם קושיה זו היא מן הסוג שרק הגר"ח מסוגל לשאול, אך כעת העניין שלנו הוא בפתרון. כדי ליישב סתירה זו, שלכאורה אין מפניה מנוס, מציע הרב הבחנה מבריקה בין שני סוגים של נוכחות שכינה: יש שהקב"ה בא אל ביתו של האדם, ויש שהאדם הולך ועומד לפני השכינה במעונה שלה. מקור להבחנה זו מצוי בהבדל שבין קדושת בית כנסת לבין קדושת מקדש. בהסבר הבדל זה, אין הגר"ח מסתפק בחילוק סתמי של רמת הקדושה, אלא מגיע לפער איכותי, וחילוק איכותי זה מיושם על ידו בעניין ההבדל שבין שבת ליום טוב. מושג של 'קבלת שבת' קיים כי בשבת באה השכינה אל האדם. אבל מושג של 'קבלת יום טוב' לא ייתכן, כי ביום זה אין האדם מקבל את פני המלך, אלא בא לבקר את המלך בארמונו.

הדוגמה ממחישה עוד הבדל טיפוסי בין הגר"ח והגר"ח. מגמת ההרחבה של הנכד נוטה להכליל יחדיו נושאים שבמבט ראשון לא היינו מעלים על דעתנו לקשור ביניהם. על מנת להסביר חילוק בין שבת ויום טוב, מי היה חושב להגיע להלכות בית הכנסת? הגר"ח עושה זאת בטבעיות, ואין אנו מרגישים שהדברים מאולצים. התרחבות בהיקפים כאלה אינה מאפיינת את **חדושי רבנו חיים הלוי**.⁶⁷

65. דוגמות לשני הסוגים: **חדושי רבנו חיים הלוי**, הלכות קרבן פסח פ"ה ה"ז ד"ה אלא; הלכות מכירה פכ"ג ה"ג ד"ה אלא.

66. **שעורים לזכר אבא מרי ז"ל** א, עמ' סד והלאה.

67. תכונה זו נמצאת באופן מפותח מאוד בלמדנות החסידית-פולנית. להסבר מתודי על כך, ראה: הרב שבתי אברהם הכהן רפפורט, 'חידוש תורה מהו?', **קובץ שפתי כהן** (ללא מקום הוצאה), ניסן תש"ס, עמ' 14, שם הוא לוקח כמודל את בעל 'אבני נזר'. אולם אצל הגר"ח אין התופעה רחבה עד כדי כך.

נביא בעניין זה דוגמה נוספת: 68 האפשרות להתענות בשבת תלויה לדעת הראב"ד באופן יצירת התענית - הדבר ייתכן אם קיבל את התענית בלשון "הרי עלי", אך לא אם אמר "הריני בתענית". כיצד יש להבין את ההבדל? לכאורה, יש לנצל לשם כך הבחנה ידועה מדיני הפלאה: נדר יכול לבטל מצווה, אבל שבועה - לא, משום ש"מושבע ועומד מהר סיני". לכאורה כך יש להבין את דברי הראב"ד. אכן, מתאים ביאור זה לעניין "הרי עלי", שהוא לשון של נדר. אלא ש"הריני בתענית" אינו לשון שבועה, ואם כן מדוע אין התענית חלה בשבת? הגר"ד אינו מנסה להסביר מדוע בכל זאת נחשב הנידון כשבועה לעניין זה, אלא מייסד עיקרון חדש: תענית אינה יכולה לחול בשבת, אפילו אם אין בעיה של "מושבע ועומד", פשוט משום שקיימת סתירה פנימית בעצם הרעיון של תענית בשבת. 69

כמעט אין צורך לומר, שגם מן ההיבט שנידון כאן נמצאנו עומדים על מקור תפישתו של הרב ליכטנשטיין. למרות שדרך הרצאתו של הרא"ל שונה בהחלט מזו של רבן, 70 הרי שגישת התלמיד מתאפשרת רק על יסוד הנחות שהתקבלו מן הגר"ד. הגר"ד יוצר תמונה שלמה על ידי רצף רעיוני אורגני, שנכונותו מוכחת מתוך סבירותו. אצל הרא"ל, יבדל לחיים, המערך בנוי מאלטרנטיבות מתפצלות ומסתעפות, היוצרות יריעה רב-כיוונית, שגם בה יש סוג מסויים של 'ודאות' (שהרי אי-אפשר להתווכח עם 'אלטרנטיבות'). על כל פנים, אופן התפישה את ההלכה כבנויה מרצף עשיר של מושגים, המתפתח מתוך עצמו כמרכיב עיקרי בסוגיה - משותף לשניהם.

אסיים את עיוננו בשעורים לזכר אבא מרי בהערה. אפשר שישנו עלי בכך שהפרזתי בהסתמכות עליהם, וכי שיעוריו הסדירים של הרב סולוביצ'יק היו שונים מהם. אף

68. שעורים לזכר אבא מרי א, עמ' עב-עג.

69. עיין שם מדוע אין יסוד זה משפיע במקרה של "הרי עלי". האמת היא, שבהמשך השיעור (עמ' עט), גם ההסבר הראשוני ב"הרי עלי" מתברר כחסר תוקף, ואז מתחדש יסוד נוסף, על פיו מהווים "הרי עלי" ו"הריני" שני סוגים שונים של תענית. גם שלב זה מדגים את התופעה הנידונה.

70. הרוצה לעמוד על ההבדלים ביתר פירוט יוכל להיעזר במה שכתבתי על שיעורי הרא"ל במקומות אחרים (ראה לעיל, הערה 3) ולעשות את ההשוואות. בכל אופן אסכם כמה קווים כלליים להשוואה, בנוסף למוזכר בגוף המאמר כאן: כאמור, הגר"ד, וכן יבדל לחיים הרא"ל, הם בעלי גישה המתעניינת ישירות ביסודות ה'ראשוניים'. אולם הגר"ד משתמש הרבה בקושיות ואילו אצל הרב ליכטנשטיין קשה למצוא אותן. הוא אינו 'מתקשה', אלא שואל, מהם כיווני ההבנה היסודיים בדין זה? (ראה עוד: לעיל, הערה 48). הבדל שני: מגמת הבנייה של 'הנושא השלם', שהיא אמנם מרכזית בשעורים לזכר אבא מרי אבל פחות בולטת בשיעוריו השוטפים של הרב סולוביצ'יק, מעסיקה את הרא"ל באופן קבוע ובהדגשה יתירה. הבדל שני זה קיים לתחושתו, אך יש לציין שבעיניו של הרא"ל, גם הגר"ד עסק ב'נושאים' במידה מרשימה: "יש צורך להבליט גם את נכונותו של 'הרב', הן תוך כדי לימודו האישי, והן תוך עשייתו בהרצאת תורה, להציג עניין מסויים כ'נושא' למדני, במסורת תורת בית בריסק לא נעשה דבר זה בצורה פורמלית... אמנם, נטיה זו קיימת בתורת 'הרב', ואפשר שהיא מאפיינת גישה קצת יותר 'אקדמית' לעולם הלימוד..." (כך היא דרכה של תורת "הרב", לעיל הערה 6, עמ' 116-115). עדות זו על ייחודו של הגר"ד לעומת מסורת אבותיו משלימה את התיאור שהצעתי כאן.

שקיים הבדל, אינני מקבל את ההשגה. למיטב הכרתי וניסיוני, ה'חומרים' בהם התמקדנו, אכן מציבים במרכז את המגמות הבסיסיות המחיות את למדנותו של הגר"ד, ורוח זו שורה היא בכל.⁷¹

ט

כאמור, בדברינו לעיל על **שעורים לזכר אבא מרי** באנו לסגור מעגל שנפתח בעיון ב**שיעורי הרא"ל**. אבל עמידתנו על המשותף שבגישות של הרב סולוביצ'יק ויבלח"א הרב ליכטנשטיין, עדיין משאירה כנתון את המרחק המצוי בין הדור המייסד לבין דורות ההמשך. כל מה שהתחדש בדברינו האחרונים הוא, שהפער נולד אצל הגר"ד. הוא הוא בעל התובנה, שהנחות היסוד של בריסק מעוררות את הציפיות ואת אופן החשיבה שהזכרנו, ומולידות דרכים חדשות, לא רק בדרכי פתרון וניתוח, אלא גם בכלים המאפשרים להגדיר את כל סדר היום הלמדני מחדש.

אמנם, ניצנים המעידים על תפישתו של הגר"ד, מופיעים פה ושם כבר אצל הגר"ח והגר"ז. ישנם **בחדושי רבנו חיים הלוי רמזים** לכך שהחשיבה הבריסקאית עשויה לפרוח גם כאשר היא משוחררת מהמשמעת הטקסטואלית הקפדנית. לאחר שציטט את מחלוקת הרמב"ם והגאונים לעניין ערלה בחוץ לארץ, פותח הגר"ח "והנראה בביאור פלוגתת הרמב"ם והגאונים".⁷² אין כאן אי-עקביות במקורות הטעונה יישוב, אלא תופעה עצמית. הרמב"ם סבור כך וכך, הגאונים אחרת - מה פשר הדבר? את טעם מחלוקת הראשונים האם כלי חרס נטמא על ידי זב שהכניס בו את ידו, מסביר הגר"ח כעניין המתבקש מעצמו, כאשר אין כל קושיה הלוחצת עליו.⁷³ במקום אחד מצאנו, ששאלת הפתיחה של הגר"ח היא "אלא דצריך להבין יסוד פלוגתת הרמב"ם והראב"ד בזה".⁷⁴ תוך כדי יישוב סתירה אחת ברמב"ם, אומר הגר"ח שהגמרא הרלבנטית אינה מובנת כאשר היא אומרת, שקניין ממוני בעבד מונע את גרותו, "ומאי שייכות הוא למנוע דין גירות, וכי גירות בממונא תליא".⁷⁵ ההתלבטות והפירוש המתחדש בעקבותיה, בוודאי

71. סבורני שתלמידי הגר"ד יודו לטענתי זו. בהערות דלעיל (וגם להלן), ציינו מדי פעם אסמכתאות שמצויות מחוץ ל**שעורים לזכר אבא מרי**. ההבדל העיקרי בין שני סוגי השיעורים הוא בהתמדה בבניית 'נושאים שלמים', כפי שהוזכר בהערה הקודמת.

72. **חדושי רבנו חיים הלוי**, הלכות מאכלות אסורות פ"י הט"ו.

73. שם, הלכות מטמאי משכב ומושב פ"ח ה"ד ד"ה ונראה דהרמב"ם והראב"ד.

74. שם, הלכות טומאת מת פ"ט ה"א. הסבר של מחלוקת עדיין איננו באותה דרגה של 'ראשוניות' שזיהינו ב**שעורים לזכר אבא מרי** - תופעות הלכתיות בסיסיות שאינן שנויות במחלוקת ראשונים, לגביהן טען הגר"ד שאינן מובנות וזקוקות להסבר - אבל הוא מהווה צעד בכיוון זה. יצוין, שגם וכטפוגל (לעיל, הערה 21, עמ' 16) מציין שבמסגרת ה"שאלות שלמדן עשוי לשאול" מצויה גם השאלה מה ההסבר למחלוקת, שאלה שלשם תשובה עליה יש להידרש ל"חקירה בריסקאית". אלא שרק שתי הדוגמות הראשונות של וכטפוגל מתייחסות לפעילות כזו כעניין עצמאי. ההמחשות הרבות שלאחר מכן מראות כולן כיצד החקירה פותרת 'קושיה' של ממש. כנראה ש"הסבר מחלוקת" בתור פעילות למדנית, נחוץ בעיקר לצורך פתירת בעיות וקושיות.

75. **חדושי רבנו חיים הלוי**, הלכות אסורי ביאה פ"ג ה"א ד"ה ונראה.

לא נולדו כדי ליישב את הרמב"ם. מקרים מעין אלה נראים, לאור עמדת הרב סולוביצ'יק, כחרכים שדרכם ניבט טיבה האמיתי של השיטה.

כמו כן, אם נתחשב במסורות על פה שנרשמו בחידושי הגר"ח על הש"ס,⁷⁶ נראה שחלק מן הקטעים - רובם יחסית קצרים - הינם ביאורים העומדים על רגליהם בזכות סבירותם בלבד, בלי שהוכחו באופן 'מתמטי' באמצעות משא ומתן במקורות.

בחדושי מרן רי"ז הלוי נמצא השתחררות מסויימת מהדפוס של **חדושי רבנו חיים הלוי**. על אף שבספר זה מופעלים אמצעי הלמדנות רק 'לפי הצורך', ישנו חופש גדול יותר בהגדרת 'צורך'. הגרי"ז רגיל, יותר מהגר"ח, לחוש באופן 'ראשוני' שמחלוקת בין הקדמונים אינה מובנת וצריכה ביאור. כנקודת מוצא הוא עשוי לעיתים להשתמש לא בקושיה, אלא בנקודה מעורפלת בגמרא או ברמב"ם הטעונה הבהרה. על כך יכתוב הוא: "וצריך עיון בזה".

אך בסיכום, החידושים העוסקים ביישוב הטקסט מהווים את רוב בניינם של חידושי רבנו חיים והגרי"ז, וכמותם מדברת בעד עצמה. הגרי"ד הוא הראשון שהסיק מ'עולם הקטגוריות' את אותן המסקנות מרחיקות הלכת שהזכרנו, ואימץ אותן כלחם חוק תמידי בלימודו.

אולם, ייחוד גאונותו של הגרי"ד נשקף לא רק בדפוסי לימודו בהם עינינו, ולא רק בכישרונו להסביר את המעשה הלמדני, אלא בעצם הבנתו את אותו מעשה. כוחו של הגרי"ד לפרוץ ולכבוש מסילות חדשות בהלכה, נובע מכך שהוא גם פרץ דרך ייחודית בהבנת השיטה הבריסקאית ובהערכתה.

אשתדל לשבר את האוזן בעניין 'פריצת דרך' זו של הגרי"ד. יש עניין מסויים, שבו לדעת כולם הגיע הגרי"ד לכדי יצירה מקורית ומקיפה של "עולם רצוף של קטגוריות" למדניות, שלא היה קיים לפניו. הרב ליכטנשטיין מספר, שבראשית בואו של הגרי"ד לארצות הברית היה אביו, ר' משה, מזמינו להעביר שיעורים בשיבה בניו-יורק, "וכולם בנושאים שממסכת ברכות. תורתו של 'הרב' בתחומים אלה, בכל אותן עולם מלא של ברכות ותפילה, קריאת התורה ותעניות, יש בה משום חידוש ופריצת דרך של ממש".⁷⁷ חדשנותו של הגרי"ד בנושאים אלה ניכרת היטב גם מתוך נוכחותם המסיבית בשעורים לזכר אבא מרי. את משקלם של חידושיו ירגיש כל מי שמכיר מה נכתב, ובעיקר מה לא נכתב, בסוגיות אלו בחיבורים אחרים. אך שימו לב לדברים הבאים, שנכתבו על ידי הגרי"ד:

...דיני תפילה, ברכת המזון וברכת הנהנין - מה היו לפני ר' חיים? מי היו הלומדים שעסקו בהם? מי התעמק בהם? הלא נדחו לדרגת פסקי דינים בשביל בעלי-בתים, שמקומם ב"קיצור שולחן ערוך", "חיי אדם" ובגליונות "לוחות בית הכנסת". מי התעניין בנוסחאות התפילה? מי הרגיש, שבמטבעות-לשון

76. לעיל, הערה 36, וראה שם לדוגמה בעמ' רנט בעניין רובו ככולו. ראה גם באישים ושיטות (לעיל, הערה 9), עמ' 60, שעמד על הבדל סגנוני שבין דברי ר' חיים שבכתב לבין דבריו שבעל פה.

77. הרב אהרן ליכטנשטיין (לעיל, הערה 6), עמ' 115.

שבשמונה עשרה או בכרכות מושקעים מושגי-יסוד הלכיים? והנה התחוללה המהפכה הגדולה ע"י ר' חיים. פתאום חדלה התפילה להיות נושא בעל-בתי טכני... או חסידי-פייטיסטי והתלהבות... והתגלגלה במערכת אידיאות הלכיות שנולדה מתוך פעולת פוסטוליציה רבת עוצמה. כר נרחב של חשיבה הלכית, הפשטה דקה מן הדקה, הגדרה דייקנית וניסוח קפדני משתרע לפנינו. ריבוי מטבעות ברכה ותפילה משקף שינויי יסוד במושגים הלכיים. ושוב קטיגוריות חדשות, מונחים שלא שמעתם אוזן מקודם גחו מתוך כבשונה של ההלכה - מעשה התפילה וקיום תפילה, קיום שבפעולה וקיום שבלב, כוונת התפילה שהיא גופה של תפילה, בניגוד לכוונת מצוות שאינה אלא תופעת-חוץ, חפצא של חובה, רשות ונדבה, תפילת ציבור ותפילת יחיד כשתי חטיבות מסוימות...

(מה דודך מדוד, עמ' 226).

האומנם "התחוללה המהפכה הגדולה על ידי ר' חיים"? נכון שר' חיים לא התנזר מהעיסוק בתחומים אלה, וחלק מהמושגים שמזכיר הגרי"ד נמצאים בחיבורו של הסב, אולי בניסוח שונה.⁷⁸ אולם, מבחינה כמותית נושאי תפילה תופשים פחות מאחוז אחד מכלל החיבור של ר' חיים. מאידך, לפחות אחד העקרונות המופיעים ברשימה הנ"ל של הגרי"ד - "קיום שבלב" - ידוע כאחד ממושגי צאן הברזל שפותחו דווקא על ידי הגרי"ד עצמו, עד כדי כך שהרא"ל תהה על הקשר בינו לבין רעיונות פילוסופיים שהעסיקו את רבו.⁷⁹ גם מפאת תיאור המהפכה רבת הממדים ששינתה את הרגישות ההלכתית בתחום שלם - ברור שהגרי"ד מדבר פה על מה שהוא עצמו יצר. אלא שהוא מייחס את הכול לר' חיים.

מקרה זה מבליט ומחדד את האבחנה, שפעולתו של הגרי"ד הייתה זיהוי הגנוז בשיטת בריסק והוצאתו לאור עולם, מציאת הסתום בה על מנת לפרשו. כל ההסבר של

78. ראה: **חדושי רבנו חיים הלוי**, הלכות תפילה.

79. לעיל, הערה 6, עמ' 116: "בניגוד לתפישה המקובלת הרואה את השניות שבין חובות האיברים מזה וחובות הלכות מזה, דיבר 'הרב' על המצוות שפעולתן - פעולת איברים היא, ואילו קיומן - בלב הוא. תפישה זו, כידוע, הרבה 'הרב' ליישם בכמה תחומים, ויש כאן, ללא ספק, אחד מחידושי הכולטים (ברי, שלגיטימית כאן העלאת השאלה באיזו מידה התייחסות זו, לזיקה שבין העולם הפנימי לעולם החיצוני כרוכה, אולי, במקבילות שבתורת קאנט או בעולמה של התיאולוגיה הפרוטסטנטית, נושאים שהעסיקו את 'הרב' בשנות השלושים)". נראה להוסיף, שעל יסוד דברינו לעיל מסתבר, שפריצתו של הגרי"ד לתחום זה דווקא אינה תלויה רק בכך שהוא מצא עוד בקעה להתגדר בה, וגם לא רק ברקע שלו בפילוסופיה כללית. אלא, מכיוון שתחום הלכתי זה מאופיין יותר מכל האחרים בכך שהוא 'מובן מאליו', הרי שפירוש הדבר בעיניו של הגרי"ד הוא אינו מובן כלל וכלל. לעניות דעתי, רק הגרי"ד היה מסוגל להוציא בו לפועל את המהפכה הבריסקאית. על המשמעות של הרקע הפילוסופי של הגרי"ד להבנת גישתו להלכה ראה גם: א' רוזנק, 'מברסיסק למארבורג ובחזרה', **אקדמות** ט, תש"ס, עמ' 34-9. יש לעיין אם ניתן להרחיק לכת בכיוון זה כפי שעושה רוזנק, במיוחד לאור דעתו הנחרצת של הגרי"ד על עצמאותה של ההלכה וניתוקה מדרכי חשיבה חיצוניים. על עניין אחרון זה ראה: A.R. Besdin, *Reflections of the Rav*, Jerusalem: 1979, pp. 146-147. וכן במאמרו של רוזנק שם, עמ' 15.

הרב סולוביצ'יק את דרכי אבותיו הוא מעשה פרשנות. וכמו כל פרשנות, יש בו היבט של גילוי והיבט של יצירה.⁸⁰ כמו כל פרשנות הוא מזמין שאלות: האם הפרשנות היא נכונה? אותנטית? תואמת את כוונתו של 'המתפרש'? האם לשאלות אלו עצמן יש בכלל חשיבות או משמעות? ואם נסיק שחבל על זמננו מלעסוק בכאלה, ונקבל את הפרשנות כנתון, כי אז נעבור לשאול בפן המעשי: מהן השלכותיה המעשיות של הפרשנות? בשאלה אחרונה זו עסקנו לעיל, ולא נתעכב בה יותר במסגרת זו. אבל ברצוני לשהות מעט במחיצת העניינים העקרוניים, לא על מנת להכריע, אלא כדי לבחון את ההסתעפויות.

,

את הגילוי של הגרי"ד, ששיטת בריסק היא "יצירת עולמות", ניתן לבחון מלפנים ומאחור: מה היחס בין הגילוי שלו לבין תורת בריסק שנוצרה לפניו, וכיצד השפיע הגילוי על מה שבא אחריו. אתייחס קודם לראשון, ובקיצור.

ראינו לעיל שהגישה הבריסקאית כפי שהיא משתקפת בלימוד של הגרי"ד, שונה משמעותית מדמותה המצטיירת בחיבור היסוד של ר' חיים, שבו נשמר עקרון התועלתנות הטקסטואלית. לו היינו שואלים על כך את הגרי"ד עצמו, מה היה אומר? נדמה לי שלא היה לו מנוס מלהישען על תשובתו של הרב ליכטנשטיין באותו עניין, אותה הבאנו לעיל (סעיף ג): אל לנו לתת לחיבורו של הגר"ח "להוליך אותנו שולל". הדפוס החיצוני אינו קובע. נשמת הגישה היא העיקר: "מידת הקונסטרוקציה ההלכית החופשית" היוצרת עולם רצוף מושגים.

אבל עדיין מנקרת השאלה הנוספת, שגם אליה רמזנו שם. בכל זאת, אם באמת ביצירת עולמות עסקינן, מדוע דבק ר' חיים במבחן הטקסטואלי, וכל כך בעקביות? מדוע יצק המייסד את חידושו בצורה שלכאורה מגבילה ואינה הכרחית? לשאלה החשובה זאת, העומדת ברקע כל דברינו, אין בדעתי להציע תשובה, ועם הקורא הסליחה. כמה תשובות עשויות לעלות על הדעת, אבל אני מרשה לעצמי לחמוק מן הספקולציה הזו, ואשאיר את השאלה פתוחה.

80. צמד פרדוקסלי זה הוא ביסוד תורתו של הגרי"ד. מצד אחד, ראינו עד כמה הוא מפאר את חדשנותו של סבו. אף על פי כן הוא רחוק מלראות בה 'רפורמה'. "שתי פעולות מרכזיות ממצות את מהותה של יהדות זו: אחת, פעולת החשיבה ההלכית הטהורה (מדרש), והשנייה, פעולת הריאליזציה ההלכית... הראשונה - מקומה בעולם אידיאלי המאוכלס תוכני רוח מחשבתיים, תורה צרופה המקופלת כולה בחשיבה דייקנית... באותה ההלכה עסקו רבי עקיבא, רבי יהושע בן חנניה ושמואל הקטן, אביי ורבא, רש"י והרמב"ם, ר' יוסף קארו והרמ"א, הגאון מוילנא ור' עקיבא איגר, הקצות והנתיבות, ר' חיים איש בריסק ובניו, אבא מארי ודודי ר' יצחק זאב, ז"ל" (מה דודך מדוד, עמ' 229). השווה לדברי הרב ברוידא (לעיל, סעיף ד, עמ' 63) המתאר את הלמדנות כתופעת המשך גרידא.

אולם העובדה ששאלה זו קיימת, חייבת להטיל צל כלשהו על התאוריה של הגרי"ד. הדבר מוביל לשאלה השנייה, המעניינת אותי יותר - כיצד השפיעה תגליתו של הגרי"ד על עולם הלמדנות שאחריו?

הגרי"ד זכה שחשיבתו ההלכתית נשמעה בשקיקה על ידי תלמידים בכל הרמות: למדנים, בעלי בתים, וכל גוני האמצע. התלמידים הדגולים הפכו בעצמם למרביצי תורה, והרחיבו את השפעת תורתו. ככל הנראה, וכנאמר לעיל, אין התלמידים מייחסים לרב חידוש מתודי של ממש. הם מכירים היטב את יכולת הסברתו המרהיבה, את ההשוואות שבין החשיבה ההלכתית לבין החקר המדעי והמתמטי. אך כל זה בעיניהם אינו אלא תיאור הקיים לפניו. גם אופן לימודו של הגרי"ד בעיניהם, אינו אלא יישום - אכן וירטואוזי - של הקיים. מר' חיים ועד הגרי"ד, השיטה היא אחת.

הדבר אינו מפתיע כלל. תלמידים המסורים לרבם ולתורתו, מאמצים את תפישתו ללא עוררין. כך טבעי, כך צפוי, וכך ראוי שיהיה. והרי הגרי"ד, בענוותו הבסיסית ובהתאבקותו בעפר רגלי אבותיו-רבותיו, הסיר מעל כתפיו כל יומרה לחדשנות מתודית. לכאן יש להוסיף שכוחו ואמינותו של הגרי"ד כפרשן צומחות על בסיס שיעור קומתו הענקית, ועל סמך ההנחה שרבותיו הפקידו דווקא בידיו את המשך מסורתם. הרי כך כתב עליו אביו, ר' משה:

עוד מילדותו הראה לבעל כשרון עצום אשר לא בכל יומא זומנא מתרחיש, וא"א מו"ר הגאון החסיד רבן של ישראל זצ"ל נבא עליו כי לגדולות נוצר... ועוד, כי בחייו ראה [= הגר"ח, א"ק] חוברת של חד"ת מאתו, וההתפעלות שלו אז אין לתאר. אמר כי הוא תורת אמת... בדורות הקודמים דימו שאי אפשר במציאות להיות תורה ושאר חוכמות משולבים יחד. אמנם, בדור זה כבר פוגשים תורה וחכמה מחוברים. אבל באופן הזה גדול הדור בתורה באופן מבהיל, כאחד מגדולי הדור בדורות הקודמים... אין ספק כי הוא כעת יחיד הדור בהבנת התורה. הבנתו היא המשקולת ודעתו היא המכרעת בכל דיני התורה, קלות וחמורות. עוד רבות בשנים כתב עליו הגאב"ד דקאוונא שהלכה כמותו בכל מקום... הוא יחיד הדור בחידוש התורה לאמתה...⁸¹

וכי יש להתפלא שתפישתו של הגרי"ד מונחלת בפשטות לתלמידיו, ושהם תופשים את הנקודות הייחודיות שלו, ככל הנראה, רק כסממני סגנון חיצוניים בעלמא?⁸² האם אין

81. ראה: ספר יובל לכבוד מורנו הגאון רבי יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק שליט"א א, ירושלים-ניו יורק תשמ"ד, מכתב בסוף הכרך (ללא ציון עמודים).

82. כעת אנו יכולים להבין יותר טוב את מקורות השקפתו של הרב משה ליכטנשטיין שנידונה לעיל (הערה 27). טענתי שם, שקשה מאוד להצדיק את דבריו על פי עיון בחדושי רבנו חיים הלוי, אבל המעין בדבריו שם ימצא שהוא הסתמך גם על נסיונו האישי של שמיעת שיעורי הגרי"ד. הוא כתב בדבריו שהרב סולובייצ'יק ליבן בעיקר את שיטת הרמב"ם עצמה, בעוד שיישוב שיטת הרמב"ם בסוגיית הגמרא היה אצלו בעדיפות משנית, ולמעשה לא השקיע מאמץ גדול בכך. אכן, דבר זה נכון לגבי הגרי"ד. אך אם נשפוט על פי חיבורו של הגר"ח, ברור שהסב לא נהג כך. ראיית מסורת בריסק

זה מובן מאליו שהם יסתפקו בקביעה, שחידושי הגר"ח "עלולים להוליך שולל"? אני הכותב, השואף להימנות עם תלמידי תלמידו של הגר"ד, יכול להעיד על לא מעט נקיפות לב שליוו את מאמציי כאן לצאת ולהשקיף על הדברים מנקודת מבט חיצונית. עשיתי זאת כי אני מאמין שהדבר הכרחי כדי להבין טוב יותר את מפעלו של הרב סלוביצ'יק, ומה החוב שחבים לו.

מאידך, ישנם רבים שאף הם אינם מייחסים לרב סלוביצ'יק שום חידוש מתודי - אבל מסיבה הפוכה. אלה לומדים השייכים לעולם הישיבות 'החרדי', אם להשתמש במינוח הסוציולוגי הרווח. מסיבות שאינן עניין לכאן, עולם זה הקפיד שלא לקיים קשר עם הגר"ד בחייו, למרות התעניינותם המרובה בתורת בריסק. 'בריסק' נתפשת אצלם בדפוסים, בדגשים ובפרופורציות העולות מכל מקורותיה בכתב ובעל פה, להוציא תוכנותיו של הגר"ד. בינם לבין הגר"ד קיים פער שהוא גם תפישתי וגם למדני, שספק רב אם הוא ניתן לגישור.

בשנת תש"ס הוציא לאור הרב מיכל זלמן שורקין, אחד מתלמידיו המסורים של הגר"ד, את ספרו **הררי קדם**,⁸³ המכיל, על פי המופיע בשער הספר, "חידושים וביאורים... על סוגיות... דסדר מועד... ממה ששמע וכתב את חידושי תורתו של הגאון רבי יוסף בער הלוי סאלאווייצ'יק זצ"ל הגאב"ד דבוסטון" - דהיינו הגר"ד. שמו של הגר"ד מכונה ומאויית כאן בידיש מסיבות שנסביר להלן. ב"דברים אחדים" המובאים בראש הכרך, מוסברת מטרת הספר באמצעות הסיפור הבא: בתקופה שהיה המחבר תלמיד בישיבת 'בית התלמוד' בברוקלין, הזדמן לו ביום שבת אחד לשמוע חידוש של הגר"ד, בסוגיית עץ הנטוע מחוץ לירושלים ונופו נוטה פנימה או להפך, והשאלה מה דין העץ כולו לעניין אכילת מעשר שני (מכות יב ע"א). במקביל דנה הסוגיה במצב דומה בערי מקלט, האם האילן נחשב כנמצא מתוך העיר או מחוץ לה. הגר"ד שאל על כך מסוגיה בשבת (ד ע"ב), ממנה עולה שאילן הנטוע ברשות היחיד ונופו ברשות הרבים,

דרך עיניו של הגר"ד היא תופעה הקיימת אצל כל מי שהתחנך על תורתו. במקרה זה נראה, שראייה זו הביאה לתפישת חיבורו של ר' חיים באופן שאינו ניתן להיסק מתוך החיבור עצמו. בהקשר זה, יש להפנות את תשומת הלב לדבר נוסף שהזכיר ר"מ ליכטנשטיין במאמרו: לדעתו, טעונה שיטת בריסק השלמה באמצעות "חזרה לטקסט", דהיינו, בדיקת המשמעויות של הסברות במסגרת שלבי המשא ומתן בסוגיות. ראה מאמרו, שם, עמ' 13. מחשבה דומה (אך לא זהה) מצויה אצל תלמיד נוסף של הגר"ד - ראה מאמרו של שלום כרמי (לעיל, הערה 29), עמ' 24 (תרגום שלי, א"ק): "מנטייתנו הנוכחית להתמקד בעיקר בראשונים, ייתכן שנאלץ לעיין ביתר תשומת לב במבנה הסוגיות התלמודיות, באופן שבו מקורות תלמודיים שונים מפרשים את המקורות התנאיים שלפניהם, ובבעיות דמות". ראה עוד שם עמ' 12-9, בעניין ביסוס טקסטואלי לסברות למדניות. ייתכן שנטיה זו של ד"ר כרמי היא בחלקה פרי אווירה שנוצרה בימינו לאו דווקא בתוככי בית המדרש. עם זאת, נראה לי שתורת הגר"ד, בזכות יסודיותה הרעיונית, עלולה להיתפש כתלושה מדי מן המקורות עצמם. אצל מי שחש בסכנה כזאת עשוי להתעורר רצון לבדיקה רצינית יותר של נתוני המקורות, ובכך ליצור דרך לימוד שהוא בעיניו יותר מאוזן.

83. הרב מ"ז שורקין, **הררי קדם**, ירושלים תש"ס.

בכל מקרה אין נופו נחשב רשות היחיד, והדיון הוא רק אם הנוף נחשב כאילו יש בו ארבעה טפחים, שזו דרישה של חשיבות.

וביאר הגרי"ב [=הגאון ר' יוסף בער] זצ"ל שירושלים וערי מקלט שונים מרה"י דשבת, דבירושלים וערי מקלט יש חלות שם מקום, ואף דבעינן גם מחיצות כל זה הוא לאשוויי שם מקום, ולכן שייך שדי נופו בטר עיקרו, משא"כ לרה"י אין חלות שם מקום, וכל הדין תלוי אך בזה שהחפץ מונח בין המחיצות, ולהכי שדי נופו אינו מועיל לאשוויי להחפץ המונח מחוץ להמחיצות, כמונח בתוך המחיצות, ונהניתי מאוד מתוכן הדברים. וכששבתי להשיבה ביום ראשון הצעתי את הדברים להגאון ר' שמואל חרקווער זצ"ל, אשר גם הוא נהנה מאוד מחידוש זה... והוסיף אז הגר"ש חרקווער זצ"ל: "הלוואי וואלט געווען איינער וואס וואלט געגאנגען הערען די חידושים פון ר' יאשע בער און זיי בריינגען צו דער עולם הישיבות" [הלוואי יקום אחד וישמע את חידושי של ר' יוסף בער ויביאם לעולם הישיבות]. - ואולי ע"י ספר זה יתקיים קצת רצונו של אותו צדיק ('דברים אחדים', תחילת הררי קדם).

ובכן, מגמת המחבר היתה 'לרגל' אצל הגרי"ד, ולהביא את חידושי 'ל'עולם הישיבות' החרדי (ומכאן גם ה'לבוש' ה'חרדי' לשמו ולמעמדו של הגרי"ד). הפצת תורת הגרי"ד היא מטרה רצויה כשלעצמה,⁸⁴ אולם נראה לי שסיכויי ההצלחה לכך בעולם החרדי הם מוגבלים, והסיפור לעיל אומר זאת בשפה ברורה. העולם החרדי מסוגל, אולי אף מעוניין, לאמץ את חידושי של הגרי"ד, אך ורק כאשר הם מופיעים בדפוסים מוכרים לו. ההנאה המודגשת בסיפור היא תוצאה של החילוק הקולע ביישוב בעיה טקסטואלית - חוסר ההתאמה הנראית בין שתי סוגיות הדנות לכאורה באותו נושא. נזכור עוד, שהררי קדם יצא לאור כחמש עשרה שנה לאחר פרסום **שעורים לזכר אבא מרי ז"ל**, אשר בהם מתגלה כוחו היוצר של הגרי"ד ז"ל במיטבו. אבל המחבר שלנו מתעלם מכך, שהרי הוא רואה את ספרו כפריצת דרך. משמע שלמיטב ידיעתו (ולדעתי יש לסמוך עליו), לא זו בלבד **ששעורים לזכר אבא מרי לא כבש את "עולם הישיבות"** בסערה, אלא הוא אפילו אינו מוכר שם. מדוע? ומדוע הרב שורקין, המעוניין בהפצת תורת רבו, אינו מפנה אליהם את אותם לומדים שבעיניהם עשוי 'הררי קדם' למצוא חן לדעתו?⁸⁵ עולם שלא ידע את הגרי"ד בחייו ואף נידה אותו, אין לו עתה את הכלים לקלוט את תורתו במלוא משמעותה וקומתה.⁸⁶ קל לשער שבעיני אותו עולם, **שעורים לזכר אבא**

84. אם כי יש להעלות את הבעיה המוסרית הכרוכה בפרסום תורת הרב על חשבון עיוות דמותו הציבורית ('גאב"ד דבוסטון'). על כך עמד הרב שלמה זאב פיק, במוסף **הצופה**, 'באדר ב תש"ס, עמ' 11.

85. גם אין חשש לבעיות 'פוליטיות' - המו"ל, מכון ירושלים, מקובל על כל החוגים.

86. בתוך מאמרו של שלום כרמי (לעיל, הערה 29) ישנן שתי נקודות העשויות, בתנאי שמקבלים אותן, להאיר את הפער שבין הגרי"ד לבין 'עולם הישיבות'. אקצר בהבאת הדברים גם על חשבון הדיוק. הנקודה הראשונה (עמ' 21-23) היא הבחנה בין שתי גישות ללמדנות - אחת המוקירה את המורכבות

מרי הוא שילוב מזור, של סברות בריסקאיות בתוך דיונים מייגעים הבנויים על בעיות שבעצם אפשר 'להסדר' איתן, של הוכחות שאינן מוחלטות, ושל משא ומתן מפוזר ובלתי ממושמע, העובר משלב לשלב לפי כללים בלתי ידועים, בלי להסתמך על התמרורים המקובלים המנתבים את השקלא וטריא. אמנם, ישנה שפה למדנית משותפת בין הגרי"ד ו'עולם הישיבות', אבל ממד העל חסר מדו-שיח זה. **הררי קדם** מכיל תורות של הגרי"ד שמבחינת צורתן החיצונית יכלו להיאמר ולהתקבל בכל בית מדרש, אבל מסווה את התפישה הגדולה המצויה ביסודן, תפישה שאינה מוכרת לקהל היעד של הספר.⁸⁷

ואת הרבגוניות, ואחת המצפה כל העת שהלימוד יוביל לאמת אחת, מוחלטת וחדגונית. השקפות אלו קשורות לגישת חיים כוללת, ואינן מצמצמות לשאלת הלמדנות (שם, עמ' 22-23). במידה רבה נוגע חילוק זה לנושא שלנו: אמנם, **חדושי רבנו חיים הלוי** הם מורכבים, אך מסתבר שדבקותם במטרתם העיקרית היא תכונה העשויה למשוך את הלמדן ה'חדגוני'. היכולת להתעניין ולמצוא סיפוק בשיעורי הגרי"ד מותנית בנטייה גדולה למורכבות. הנקודה השנייה (שם, הערה 8) - הכותב עומד על סוג הרקע האישי העשוי להביא למודעות עצמית בהקשר הלמדני: "ייתכן שמודעות עצמית מתודולוגית, בתחום זה, מתקשרת להשכלה בתחום המדעים החופשיים. בוודאי שהשכלה רחבה תורמת לביטויי המפורש של תובנות אלו. עם זאת, אני נרתע מלהתכחש ליכולתו של הלמדן המשולל השכלה חילונית להגיע להבנה עצמית...". אם אמשיך קו מחשבה זה, הרי שאין זה עולה על דעתי שגדולי הלמדנות הליטאית לא היו מודעים למשמעות פעולתם. אולם אין אדם לפני הגרי"ד שביטא זאת בצורה מלאה וברורה, וייתכן להסביר זאת ברוח דבריו של כרמי, אך התוצאה היא, שרק המעשה הלמדני עצמו, בניגוד למטענו הרחב יותר, הוא אשר חלחל לאותו ציבור שלא היה לו קשר עם הגרי"ד.

87. עיין לדוגמה ב**הררי קדם** (לעיל, הערה 83), סימנים עג, עד, עח (אות ב), והשווה לדיונים המקבילים ב**קונטרס בענין עבודת יום הכפורים** (לעיל, הערה 39), עמ' לג, מא, מו (בהתאמה). אין ספק שהסגנון ה'ראשוני' השולט ב'קונטרס', סגנון המתאפיין בהרצאה זורמת וקוהרנטית, משקף את רוח הדברים שנאמרו על ידי הגרי"ד בשיעוריו בשנת תשכ"ד (ראה הקדמת הגרי"ד שם עמ' 1). ניתן לראות כיצד נערכו הדברים ב**הררי קדם** כדי להתאים למצופה ב"עולם הישיבות", שבו ה"צריך עיון" שולט בכיפה. מלאכה זו בוצעה על ידי הרב שורקיין בכשרון רב, אבל אין היא מצליחה בכל מקרה. למשל, סימן ג ב"הררי קדם" עוסק בצורך למנות שליח ציבור "שלא יצא עליו שם רע בילדותו". הגרי"ד התחבט בקושי המהותי: כיצד זה פוסלים בעל תשובה מלהיות ש"ץ? כתוצאה מכך הוא הציע פירוש חדש בגמרא, שאינו מצוי בראשונים. אבל **הררי קדם**, גם במקרה זה, 'מתיישר' עם המוסכמה שאי אפשר להציע פירוש כזה בלי שתהיה בעיה טקסטואלית המתיישבת על ידו. בכך, הנקודה 'הבעיתית' כאן היא, שהרמב"ם כותב "בילדותו", ולא: "אפילו בילדותו", כפי שכתב השולחן ערוך (בעקבות רש"י). היות ואין כאן קושי אמיתי, ניסח העורך את השאלה בלשון מינורית: "ויש לדקדק קצת מ"ט ברמב"ם לא כתוב אפילו בילדותו כמו ש"י רש"י ובשו"ע". אבל האמת היא, שגם לזה אין אחיזה, כי הרמב"ם בסך הכל מצטט את לשון הגמרא. למרות כל זה, יש לציין שאחד מחידושי הגרי"ד שציטטתי כאן מופיע ב**חדושי הגר"מ והגרי"ד** בסגנון הדומה מאוד ל**הררי קדם** סימן עג (אפשר שעשה המחבר שימוש במקור זה). ראה: **חדושי הגר"מ והגרי"ד**, עמ' נ. נראה שעובדה זו משקפת הברל בין כתיבתו המוקדמת של הגרי"ד לבין סגנונו המאוחר יותר, כפי שהזכרנו לעיל (הערות 38, 39) בשם פרופ' טברסקי. השוואת המוקדם והמאוחר בתורת הגרי"ד היא נושא שלא הרחבנו בו כאן.

בשורה התחתונה, קשה לראות כיצד 'מייצאים' החוצה את תורת הגרי"ד בכל עוזה, כפי שהיא מתגלה באופן מובהק בשיעוריו הגדולים. לעניות דעתי, היא תישאר נחלת תלמידיו, לטוב ולמוטב.⁸⁸

נחזור לתלמידים, ובהם נסיים את דברינו. כאשר גילה הגרי"ד את שגילה במסורת אבותיו, הרי שסלל בכך את הדרך גם להרא"ל לבנות על יסוד גילוי זה, ולהוכיח את פוריותו בהרגלי לימוד חדשים. השילוב הפרדוקסלי שאנו מוצאים בשיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין - חדשנות וייחוד הממוזגים בדבקות במסורת לימוד ישנה - אינו יכול לעלות על הדעת, ואינו יכול להסתבר בשום אופן, בלי להבחין במוצאו אצל הגרי"ד. דווקא מתוך התבוננות בדרכו העצמאית של התלמיד, נמצאנו עומדים על החיוניות ועל האמת שבתורת הרב.

88. נראה לי עוד שמעבר לעניינים המתודיים, מתבטא המרחק המנטלי שבין הגרי"ד לבין 'עולם הישיבות' גם בגופן של סברות. הגרי"ד דן בשיטת הרמב"ם לגבי כתיבת ספר תורה שאינה צריכה 'לשמה' בניגוד לעיבוד העור (שעורים לזכר אבא מרי ז"ל א, עמ' רנד-רנט). ההסבר שלו הוא, שהכתיבה המקדשת בסת"ם אינה מעשה כתיבה פורמלי, אלא כתב ידו האישי והייחודי של הסופר. מושג אחרון זה שואל הגרי"ד מדיני חתימת עדים בגט, שם נאמר שאין העדים יכולים לכתוב את שמותיהם על ידי מילוי קרעים שנעשו בשטר, כי כתב היד עצמו חייב להיות יצירתם האישית. לכן שונה כתיבה מעיבוד, "כי לשמה בעינין רק בפעולה מיכאנית, לא אישית, ואין אנו נזקקים לה אם הפעולה המקדשת היא פעולה אישית-בלעדית". האם החילוק לעניין 'לשמה' בין פעולה "מיכאנית" לפעולה "אישית-בלעדית" נמצא בלקסיקון של 'עולם הישיבות'? האם יכול הוא להיות מתורגם לשפתו? מסופקני.

רשימת הקיצורים

- אגרות הגרי"ד הלוי = הרב יוסף דוב הלוי סלוביצ'יק, אגרות הגרי"ד הלוי, ירושלים תשס"א.
- איש ההלכה = הרב יוסף דוב הלוי סלוביצ'יק, 'איש ההלכה', בסוד היחיד והיחד, ירושלים תשל"ו, עמ' 188-39.
- דינא דגרמי = הרב אהרן ליכטנשטיין, **שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין - דינא דגרמי**, אלון שבות תש"ס.
- זבחים = הרב אהרן ליכטנשטיין, **שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין - זבחים**, אלון שבות תשנ"ט.
- חדושי הגר"מ והגרי"ד = הרב משה הלוי סלוביצ'יק והרב יוסף דוב סלוביצ'יק הלוי, **חדושי הגר"מ והגרי"ד**, ניו יורק תשנ"ג.
- חדושי מרן רי"ז הלוי = הרב יצחק זאב הלוי סלוביצ'יק, **חדושי מרן רי"ז הלוי - חדושים וביאורים על הרמב"ם**, ירושלים תשל"ו.
- חדושי רבנו חיים הלוי = הרב חיים סלוביצ'יק, **חדושי רבנו חיים הלוי - חדושים וביאורים על הרמב"ם**, בריסק תרצ"ו.
- טהרות = הרב אהרן ליכטנשטיין, **שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין - טהרות**, אלון שבות תשנ"ז.
- מה דורך מדוד = הרב יוסף דוב סלוביצ'יק, 'מה דורך מדוד', בסוד היחיד והיחד, ירושלים תשל"ו, עמ' 253-189.
- שעורים לזכר אבא מרי א = הרב יוסף דוב הלוי סלוביצ'יק, **שעורים לזכר אבא מרי ז"ל**, א, ירושלים תשמ"ג.
- שעורים לזכר אבא מרי ב = הרב יוסף דוב הלוי סלוביצ'יק, **שעורים לזכר אבא מרי ז"ל**, ב, ירושלים תשמ"ה.