

מבריסק למארבורג ובחזרה

היצירה ההלכתית בשיעורי התלמוד של הרב י"ד סולובייצ'יק

ד"ר אבינועם רוזנק

א

מרגע פטירתו של הרב יוסף דב סולובייצ'יק התעורר ויכוח – שהוא מנת חלקם של אישים רבים שקנו להם שם והשפעה רוחנית – "מי היה הרב סולובייצ'יק האמיתי?"; האם היה הוא איש הלכה בריסקאי, שעיקר כוחו כפוסק וכ"מעביר שיעור", או שמא מדובר בפילוסוף ובהוגה דעות, שעיקר עולמו היה נטוע בנוף המחשבה היהודית והכללית?¹ הדברים הגיעו לידי כך שהיה מי שהעלה את הטענה, שרכישת השכלתו הכללית נעשתה כמהלך של בדיעבד, ושנסיעתו לברלין ולימודיו שם באוניברסיטה לא היו אלא בבחינת אירוע שנגרם מפאת הצורך לברוח מגיוס חובה לצבא הפולני;² שהרי, מה לבנו של ר' משה סולובייצ'יק

* חובה נעימה לי להודות לפרופ' אביעזר רביצקי ולמר משה מאיר שקראו את המאמר והעירו את הערותיהם המאירות.

1 ראו: אביעזר רביצקי, "חדש מן התורה? על האורתודוקסיה ועל המודרנה", **חירות על הלוחות – קולות אחרים של המחשבה הדתית**, תל-אביב תשנ"ט, עמ' 161-177; הנ"ל, "הכרה מדעית ודבקות דתית בהגותו של הרב סולובייצ'יק: בין הרמב"ם לניאו-קאנטיאניזם", שם, עמ' 178-206 (להלן: הכרה מדעית); Norman Lamm, "A Eulogy for the Rav", *Tradition* 28\1 (1993) p. 13; Yitzhak Twersky, "the Rav", *Tradition*, 30\4 (1996), pp. 13-44; Moshe Meiselman, "The Rav, Feminism and Public Policy: An Insider's Overview", *Tradition*, 33\1 (1993), pp. 5-30; Lawrence Kaplan, "Revisionism and the Rav: The Struggle for the Soul of Modern Orthodoxy", *Judaism*, 191 Vol 48 (Summer 1999), pp. 290-311

2 הרב צבי שכטר, "מפניני רבינו ז"ל", **בית יצחק**, כ"ח (1996), עמ' 26. וראו מאמרו המאלף בנושא זה של יעקב שכטר, Jacob J. Schacter, "Facing the Truths of History", *Torah U-madda*, Vol 8 (1998-1999), pp. 200-273. תודתי נתונה לגבריאל חיים כהן שהפנה את תשומת לבי למאמרו של שכטר על רקע שיחה על מורו הרב י"י וינברג. צבי שכטר הוא אף הכותב של הספר **נפש הרב**, ירושלים תשנ"ד,

ולנכדו של ר' חיים מבריסק באוניברסיטת ברלין ? !

אכן, דמותו של הרב סולובייצ'יק מושכת אליה את אש הוויכוח בנושא זה. כל זאת כיוון שהוא אחת מהדמויות הבולטות בעולמה של היהדות שהצליח לאחוז באופן מובהק בשני כתרים: כתר הלכה מצד אחד וכתר פילוסופיה והגות מצד אחר. השילוב בין השניים התבטא בספריו ההגותיים,³ שהפכו לאחד מגדולי הוגי הדעות היהודיים במאה ה-20, ובתפקידו כמורה דרך הלכתי: ראש ישיבת "ישיבה-אוניברסיטה" בניו יורק ויושב ראש ועד ההלכה של הסתדרות הרבנים באמריקה. על רקע שילוב זה מובנת שאלת היחסים בין שני כתריו; האמנם השניים הם עולמות נפרדים זה מזה ?

כידוע, הנושא המרכזי במסותיו ההגותיות הוא עולם ההלכה, ו"איש ההלכה" קיבל דמות חדשה בדרשותיו של הרב. הנה כי כן, ההלכה היתה בעבורו הבסיס שעליו נבנתה משנתו המטא-הלכתית, וזו עוצבה על ידי הפילוסופיה. אולם האם כך נהג גם בבית המדרש ההלכתי? האם הצליחה המחשבה ותבניותיה הפילוסופיות לחלחל לתוך הדיון התלמודי ?

המחקר, רובו ככולו, לא עסק בנושא זה כלל. הרב סולובייצ'יק נתפס כניאו-מימוניסט בעל אוריינטציה אידאליסטית⁴ או בעל מגמות אקזיסטנציאליות,⁵ המגבש חשיבה מטא-הלכתית, אך רק לאחרונה נוצר עניין סביב הקשר בין מחשבתו ההלכתית להגותו.⁶ ואולם, אף אחד מכל אלה לא דן בדרכי הקריאה של הרב סולובייצ'יק בטקסט ההלכתי והתלמודי לאור הגותו הניאו-קאנטיאנית.⁷ הכול ראו את עולמו התלמודי יונק מעולמו הבריסקאי הקלסי ואת משנתו ההגותית כמתמודדת באופן מקורי ורחב אופקים עם בעיות השעה, אך לא הכול

שאף הוא משמש לעיגון דמותו הרבנית של הרב סולובייצ'יק. תגובה ביקורתית על פעילותו הספרותית-תיעודית של שכטר ראו: Lawrence Kaplan, "The Multi-Faceted Legacy of the Rav: A Critical Analysis of Hershel Schachter's Nefesh H-Rav", *BDD (Bekhol Derakhekha Daehu: Journal of Torah and Scholarship)*, 7 (Summer 1998), pp. 51-85

3 יש לציין, שעיינו עדיין לא זכו לראות את כל החומר הטמון במגירותיו של הרב סולובייצ'יק המנוח; אחת הסיבות היא אותו מאבק שצינתי לעיל, שאליו מתלווה מאבק כוח ושליטה, שאף הוא מוכר לנו ממקרים אחרים שבהם נגנזו כתביו של אדם בשל קרובים ותלמידים שאצרו את החומר בידם.

4 ראו: הכרה מדעית. לאחרונה יצא מחקרו של פינר מונק על אודות זיקתו של הרב סולובייצ'יק להגות הקאנטיאנית והניאו-קאנטיאנית בספרו: Peinier Munk, *The Rationale of Halakhic Man – Joseph B. Soloveitchik's Conception of Jewish Thought*, Amsterdam Studies in Jewish Thought, Vol 3, 1997 (להלן: הרצינגל); הנ"ל, "לדעת את המקום – הרב סולובייצ'יק והרמן כהן על מחשבה וטרנסצנדנציה", דעת, 42, (חורף תשנ"ט), עמ' 97-124.

5 Jonathan Sacks, "Rabbi Joseph Soloveitchik's early epistemology", *Tradition*, 23, 1988 pp. 75-85; אברהם שאולי ביק, "איש ההלכה והספרות הקלאסית", *מבוע*, ט"ז, (תשמ"א), עמ' 125-133.

6 אליעזר גולדמן, "דת והלכה במשנת הרי"ד סולובייצ'יק", דעת, 42, עמ' 125-136.

7 וראו: אבינועם רוזנק, *השפעות פילוסופיות על המחשבה התלמודית של הרב י"ד סולובייצ'יק*, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשרי תשנ"ד (להלן: חיבורי).

ראוהו כפילוסוף עצמאי, וודאי שלא כמי שחושב על עולמו ההלכתי דרך הפריזמה הפילוסופית.⁸

על רקע הוויכוח המתמשך סביב אישיותו של הרב סולובייצ'יק, אבקש לשוב ולחשוף⁹ את השורשים העמוקים ששלחה המחשבה הפילוסופית אל תוך-תוכו של בית המדרש ההלכתי והתלמודי של "איש ההלכה". דרך ניתוח מנקודת מבט פילוסופית של כמה שיעורי תלמוד – שלא נותחו עד כה – אבקש להראות עד כמה קשה לעשות את ההפרדה בין ההשכלה הכללית לבין ההלכה היהודית כשאנו דנים במחשבתו של הרב סולובייצ'יק.

ב

שתי תבניות יסוד עיצבו את עולמו של הרב סולובייצ'יק, והן אף משתקפות בביוגרפיה שלו: מסורת החשיבה של ר' חיים מבריסק מכאן, ועולם הפילוסופיה הקאנטיאנית והניאו-קאנטיאנית מכאן. אלה ייסקרו להלן בקצרה כדי שנוכל לעיין בשיעוריו ולהסיק לגבי אופן החשיבה, הניתוח והיצירה של הרב סולובייצ'יק.

הרב י"ד סולובייצ'יק הוא בנו של ר' משה סולובייצ'יק ונכד לר' חיים הלוי סולובייצ'יק (1853-1918), הנחשב למייסד "אסכולת בריסק" בלימודי התלמוד. דמות האב כמורה, כמדריך וכ"גיבור מלחמתה" של תורה, עולה מכתביו השונים.¹⁰ לימודו על ברכיו נמשך עד הגיעו לגיל 22. אף עם עולם החסידות והקבלה הוא נפגש בילדותו באמצעות המלמד ר' יוסף ברוך ריסברג, חסיד לובאוויטש, אולם לימוד זה נקטע באביו בשל זרותו לרוח מסורת

8 וראו לעיל, הערות 1-21.

9 מאמר זה, בחלקו הפילוסופי (למעט חלקו התלמודי), הוא גרסה מתומצתת ומתוקנת של חלקו הראשון של מאמרי "פילוסופיה ומחשבת ההלכה", שיצא בקובץ **אמונה בזמנים משתנים**, בעריכת אבי שגיא, ירושלים תשנ"ז, עמ' 275-306.

10 הרי"ד סולובייצ'יק, "על אהבת התורה וגאולת נפש הדור" – תשובה לשואל, הדואר (א' סיון תש"ך), עמ' 520, טור ג', ואילך. אפשר לעמוד על יחס הקרבה, האהבה והשוני בינו לבין אביו במאמרו: "בסתר ובגלוי", **דברי הגות והערכה**, ירושלים תשמ"ז, עמ' 174-175, וכן הני"ל, "וביקשתם משם", **איש ההלכה – גלוי ונסתר**, ירושלים תשל"ט, עמ' 231 (להלן: וביקשתם משם). ראו עוד: שם, עמ' 230-232; וכן ראו: לורנס קפלן, "מוטיבים קבליים בהגותו של הרב סולובייצ'יק: משמעותיים או עטוריים?", **אמונה בזמנים משתנים**, עמ' 75-93. ביוגרפיה של הרב סולובייצ'יק, ראו: Rabbi J. Aharon Lichtenstein, "Great Jewish Thinkers of the Twentieth Century", S. Noveck (ed), Clinton Mass. 1964, pp. 281-297 (להלן: ליכטנשטיין); אהרון רקפת-רוטקוף, "ביוגרפיה על הרי"ד סולובייצ'יק", **אמונה בזמנים משתנים**, עמ' 17-37.

הלימוד של המשפחה.¹¹ למרות זאת, אפשר למצוא בכתביו את רישומי המחשבה הקבלית.¹²

בשנת 1925 הרב סולובייצ'יק מתחיל את לימודיו באוניברסיטת ברלין, והוא לומד פילוסופיה, לוגיקה ומתמטיקה וגם בבית המדרש לרבנים בברלין, ומתערה בחיי הקהילה היהודית בעלת מסורת "תורה עם דרך ארץ" מיסודו של הרש"ר הירש (מעניין לציין כי מסלול משולב כזה, של לימודים כלליים לאחר לימודי הישיבה, חויבו על ידי הרב סולובייצ'יק והפכו לעמוד שדרה של תכנית הלימודים שעיצב מאוחר יותר בארה"ב). בעת לימודיו בברלין הכיר סטודנטים יהודים, שלמדו אתו, כאברהם יהושע השל ואלכסנדר אלטמן. בלימודי הדוקטורט התרכז סולובייצ'יק בחשיבה הניאו-קאנטיאנית בכלל ובהגותו המארבורגית¹³ של הרמן כהן (גדול ואחרון ההוגים הניאו-קאנטיאנים) בפרט. חיבורו דן בנושא *Das reine Denken und die Seinskonstituierung bei Herman Cohen* (= "המחשבה הטהורה וחוק ההוויה אצל הרמן כהן"),¹⁴ בהדרכתו של פרופ' מאירי.¹⁵

הרב סולובייצ'יק סיים את לימודיו בשנת 1932, ולאחר מכן נתמנה לרבה של בוסטון. כאן כתב את מסותיו ואת ספריו ההגותיים המרכזיים: "The Halakhic Mind",¹⁶ "איש ההלכה",¹⁷ "וביקשתם משם",¹⁸ "איש האמונה הבודד"¹⁹ ועוד.

- 11 ליכטנשטיין, עמ' 282-283; יצחק גולדשלג, "הגאון רבי יוסף דב סולובייצ'יק שליט"א", שרגאי, תשמ"ה, עמ' 153. תיאור דרישתו של האב ר' משה מיוסף דב הצעיר להפסיק אמירת תהילים ולחזור ללימוד הגמרא נמצא באיש ההלכה, עמ' 77.
- 12 לדוגמה: וביקשתם משם, עמ' 160-172 והערה 12; איש ההלכה, עמ' 87; דברי הגות והערכה, עמ' 221; הנ"ל, הדואר, שם, טור א'; ימי זכרון, ירושלים תשמ"ו, עמ' 38. וראו: רבקה הורביץ, "יחסו של הרב סולובייצ'יק לחוויה הדתית ולמסתורין", אמונה בזמנים משתנים, עמ' 45-74; וקפלן, שם, עמ' 75-93.
- 13 כידוע, כהן עסק בעבודתו הפילוסופית באוניברסיטת מארבורג בין השנים 1873-1903. לאחר מכן חזר לברלין ופעל בה במסגרת הקהילה היהודית. זו הפעילות הנקראת "תקופתו השנייה" היהודית והאקזיסטנציאליסטית.
- 14 ראו: ליכטנשטיין, עמ' 285. הדוקטורט הושלם בברלין 1933 (להלן: הדוקטורט). עבודת הדוקטורט תורגמה בעזרתה של גב' יהודית היינמן ועל כן תודתי והכרתי העמוקה.
- 15 על אודות מוריו ראו: Paul Mendes-Flohr, "Theologian Before the Abyss", Introduction from: Alexsander Altman, *The Meaning of Jewish Existence – Theological Essays 1930-1939*, A. Lviy (ed), Harvard 1991.
- 16 Rabbi Joseph, B. Soloveitchik, *The Halakhic Mind*, New York, London 1986 (להלן: Halakhic).
- 17 הרב סולובייצ'יק, "איש ההלכה", איש ההלכה – גלוי ונסתר, לעיל, הערה 10, עמ' 9-114 (להלן: איש ההלכה).
- 18 שם. המאמר נכתב בשנת תש"ו אך התפרסם רק לאחר 35 שנה.
- 19 הרי"ד סולובייצ'יק, איש האמונה, ירושלים תשמ"א.

אפשר לזהות את הקשר הרוחני בין כהן לסולובייצ'יק לא רק מעצם הבחירה בכהן כנושא לדוקטורט;²⁰ שניהם קראו את הרמב"ם בזיקה לפילוסופיה האפלטונית (בניגוד לפרשנות המקובלת המשייכת את הרמב"ם להגות האריסטוטלית).²¹ אין ספק, הניאו-קאנטיאניות של הרמן כהן הפכה מרכיב יסודי – גם אם לא יחיד ולא נטול מגמות ביקורתיות, כפי שהורה מונק²² – במשנתו המטא-הלכתית של הרב סולובייצ'יק.

להלן אצביע בתמצות ניכר על עיקרי הזיקות ההדדיות ועל האופק הפילוסופי המורכב שנחשף בעבודתו הפילוסופית, למען הצבת תשתית מספקת לקריאת שיעוריו.²³

ג

המציאות, ההלכה וקטגוריות ההכרה

1) הזיקה בין משנת מארבורג מיסודו של הרמן כהן לבין משנתו של הרב סולובייצ'יק עמוקה. כמו הפילוסופיה המארבורגית המכוננת, ויותר מכך – היוצרת, את המציאות לאור קטגוריות לוגיות מופשטות, כך אף המשנה המטא-הלכתית של הרב סולובייצ'יק רואה בקטגוריות ההלכתיות עקרונות המכוננים ואף יוצרים מציאות (אך בלי החומרה החד משמעית של מארבורג).²⁴ מציאות זו תהיה עולמו של "איש ההלכה". לאור תורה מארבורגית זו, הרב סולובייצ'יק אף מבאר את משנת ר' חיים, סבו.²⁵

2) מקומה של **הטרמינולוגיה** הקאנטיאנית והניאו-קאנטיאנית מרכזי במשנתו המטא-הלכתית של הרב סולובייצ'יק. הנה כי כן, ההלכה, בשיטתו, מתוארת במיטב המסורת הלשונית של בתי מדרש אלה; ההלכה מספקת, כלשונו, "מכשירים מתודיים", "מערכת

20 להרחבת דיון זה ראו: מאמרי, לעיל, הערה 9; וחיבורי, פרקים ב'-ג'.

21 רעיון זה הועלה לראשונה במאמרו המאלף של הרמן כהן, "אופיה של תורת המידות להרמב"ם", עיונים ביהדות ובבעיות הדור, ירושלים 1977, עמ' 17-59; הכרה מדעית, עמ' 195; איש ההלכה, עמ' 21, הערה 14.

22 הרציונל, עמ' 26-27, 67, 126.

23 לעיון מפורט יותר ראו: חיבורי, פרק ד'.

24 במשנת הרב סולובייצ'יק מצויה האופציה ההכרתית להתייחס אל המציאות ואל החוויה הסובייקטיבית בלי מערך אפריורי של כללי מחשבה אובייקטיבית. הממד הסובייקטיבי מקבל את סידורו ואת משמעו האובייקטיבי על ידי מערך כללים לוגיים או הלכתיים אך הסובייקט החווייתי קודם למשמע האובייקטיבי. רעיונות אלה אינם מצויים במשנת כהן אך נחשפים כביקורת של עמיתיו. וראו להלן.

25 ר' חיים הוא מי ש"מעלה את חזונו לדרגת חשיבה הגיונית הוא פותח בפעולת יצירה ספונטאנית, שאינה מפרשת את הנתון המוחשי אלא ממציאה קונסטרוקציות מופשטות... מעשה יוצר הבונה עולם אידיאלי" (הר"י סולובייצ'יק, "מה דרך מדוד", דברי הגות והערכה, עמ' 75). וראו עוד: איש ההלכה, עמ' 73, 83 ואילך.

קטגוריות", "הנחות אפריוריות ע"י מידת הפוסטולאציה הטהורה"²⁶. הן כהן והן סולובייצ'יק משתמשים במונחים של 'יצירה ספונטנית' או 'הכרה יצירתית' לגבי תהליך ההכרה. כהן מדבר על כך בקשר לתהליך ההכרה בכלל,²⁷ וסולובייצ'יק מצביע על ספונטניות ויצירתיות לגבי פעילותו האינטלקטואלית של "איש ההלכה". סולובייצ'יק מנתח את נתוני המציאות לאור מערך לוגי מופשט, כמשנת מארבורג;²⁸ וכלשונו: הבנת המציאות לאור העקרונות ההלכתיים, שווה ל"קונצפטואליזציה ומתימאטיזציה של הטבע, שאחזו בה אבות הפיסיקה הקלאסית והמודרנית".²⁹

(3) בעקבות אתוס התבונה הקאנטיאני והניאו-קאנטיאני³⁰ סולובייצ'יק מעניק מקום לאוטונומיה של האדם התבוני והיוצר. בעבור שניהם התבונה האנושית האפריורית (או כללי הלוגיקה ההלכתית לאור סולובייצ'יק) הם הכלים המעצבים ומכוננים את המציאות.

אמנם, המסורת ההלכתית הנתונה לאיש ההלכה היא פרי ההתגלות, ואינה פרי גזירה שכלית הכרחית; אף על פי כן יטען הרב סולובייצ'יק, גם הפילוסופיה והמדע מוגבלים בנתונים ראשוניים. כל מדע מתבסס על הנחות ואקסיומות, ואין חקירה החופשית ממסגרתן. אם כן, מצד אחד, "אין ההלכה יכולה להשתחרר משיעבודה למערכת ההנחות האפריוריות. בה היא פותחת ובה היא חותמת".³¹ אולם מצד אחר, איש ההלכה, כמו איש המדע³² -

שליט אדיר במלכות הרוח והשכל... הכול משועבד והכול כפוף ומציית לו. אפילו הקב"ה, כביכול, מסר את הגושפנקא שלו... בענייני תורה לאדם... איש ההלכה קיבל את התורה מסיני לא בתור מקבל פשוט אלא בתור יוצר עולמות, בתור שותף להקב"ה במעשה בראשית.³³

- 26 **דברי הגות והערכה**, עמ' 78; חיבורי, עמ' 55, הערה 94.
- 27 על אודות עניין זה בצד הוצאת הדת מחוץ לגבולות הפילוסופיה בשיטת מארבורג ראו: שמואל הוגו ברגמן, **תולדות הפילוסופיה החדשה**, ד', ירושלים 1984, עמ' 183.
- 28 Herman Cohen, *Logik der Reinen Erkenntnis*, Berlin 1902, p. 68. דברים אלה נכונים למרות ההבדלים המתגלעים בין כהן לבין סולובייצ'יק לאור ביקורתו של סולובייצ'יק על כהן כפי שהורה מונק. ואכן, אף מונק מורה על זיקות בין כהן לבין הרב סולובייצ'יק בלי שדיונו נכנס לעומק הדיון ההלכתי המוצג להלן. וראו: הרציונל, פרקים 4-5, ושם עמ' 126-127.
- 29 **דברי הגות והערכה**, עמ' 75.
- 30 ראו: חיבורי, עמ' 7-14.
- 31 וביקשתם משם, עמ' 205-206. וראו ביקורתו של אבי שגיא בעניין זה: א' שגיא, "הרב סולובייצ'יק ופרופ' ליבוביץ' כתיאורטיקנים של ההלכה", **דעת**, 29 (קיץ תשנ"ב), עמ' 133.
- 32 וכך ארנסט קאסירר, **מסה על האדם**, תל-אביב תשל"ב, עמ' 224. אתוס היצירה עולה אף אצל כהן וראו: אליעזר שביד, "יסודות הפילוסופיה הדתית של הרמן כהן", **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, ב', תשמ"ט, עמ' 272-273 (להלן: שביד); חיבורי, פרק ב', הערה 98.
- 33 איש ההלכה, עמ' 72-73; **ימי זכרון**, עמ' 86-92.

4) הרב סולובייצ'יק, כמו כהן לפניו בכל תחומי הפילוסופיה,³⁴ דוחה מכל וכל פסיכולוגים והיסטוריוציזם במסגרת האידאליזם ההלכתי.³⁵ קרי: אין לשיקולים הפסיכולוגיים ולניתוחים ההיסטוריים כל השפעה על תהליכי השיבתו הלוגית של "איש ההלכה". דבר זה, בעבור ההלכה, מהווה "התנקשות בנפשה, כשם שניסיון כזה יחריב את המחשבה המתמאטית".³⁶ בעל ההלכה נדרש להיות עצמאי ולשקף את העצמאות האפריורית של קטגוריות ההלכה.³⁷ נוסח אחר: הכנסתם של שיקולים וגורמים חיצוניים (כהיסטוריוציזם ופסיכולוגיזם) לעולמה של ההכרה (=כהן) או של ההלכה (=סולובייצ'יק) והפיכתם למעצביה של ההכרה או ההלכה, יוצרת השפעות חיצוניות (הטרונומיות) שמשמיטות את הקרקע האוטונומית שעליה בונים האישים האלה את שיטתם.

לוגיקה כביסס ואתיקה כתכלית

הפילוסופיה האידאליסטית של כהן (בתקופת מארבורג) נכתבה כטרילוגיה בתחומי הלוגיקה, האסתטיקה והאתיקה. לשיטתו, שיאה של הלוגיקה בהתגשמותה באתיקה.³⁸ אך בד בבד, האתיקה אחוזה ונטועה באופן עמוק בלוגיקה.³⁹ **האתיקה אפוא היא תכלית הפילוסופיה והלוגיקה היא הביסס לכל מחשבה.** מבנה כזה נמצא אף בכתבי הרב

34 כהן מחייב את החקירה ההיסטורית אך שולל את ההיסטוריוציזיה בהערכת הדת התבונית. לשיטתו, על החקירה ההיסטורית לחשוף את הפן האידאלי, התבוני וההכרחי של דת התבונה וראו: Herman Cohen, 'Das Problem der Judischen Sittenlehre', *Judische Schriften*, III, Berlin 1924, pp. 1-2. זאת נאמר נגד ספרו של לאצרוס המרבה ב"תיאורים עד לפרטים הדקים של דפוסי הנוהג היהודי-אתי". כהן סבר שספרו של לאצרוס נוטע את היהדות בתחום ההיסטוריוציזיה והפסיכולוגיוציזיה המכחישה את הוודאות האידאליט של השיפוט המוסרי-יהודי. וראו מאמרו של פריץ במברגר, "יצחק יוליוס גוטמן – הפילוסוף של היהדות", **פרקים ממורשתה של יהדות גרמניה**, ירושלים תשל"ה, עמ' 72. ביטויים נוספים נגד השיפוט ההיסטוריוציזיסטי מצויים בספרו של הרמן כהן, **דת התבונה ממקורות היהדות**, ירושלים 1971, עמ' 43-42, 68 (להלן: דת התבונה); פראנץ רוזנצוויג, **נהריים**, ירושלים תשכ"א, עמ' 130 (להלן: נהריים). ולאחרונה: הרצינל, עמ' 29-30.

35 **דברי הגות והערכה**, עמ' 76.

36 שם, עמ' 78.

37 "קאנט בשעתו הכריז על עצמאותה של התבונה הטהורה של ההכרה המדעית מתימטית" (שם, עמ' 78).

38 בהקשר זה ראו את ביקורתו של כהן על הנצרות: הרמן כהן, "סימוכים פנימיים בין הפילוסופיה של קאנט והיהדות", **כתבים על היהדות**, צ' וורבלובסקי (מתרגם), ירושלים תרצ"ח, עמ' 299; שביד, עמ' 274; נתן רוטנשטרייך, "אידיאה מוסרית וישות אמיתית", **כנסת**, ספר ט', תל-אביב תש"ה, עמ' 201, 203 (להלן: אידיאה מוסרית); דת התבונה, עמ' 149, 378-379, 393-394.

39 ב"דת התבונה" מבחין כהן בין המוסר כ"חוק כללי" – שמקורו באלוהים-התבונה (דת התבונה, עמ' 365, 371) לבין מושג "האמת" שהוא שיאה של הלוגיקה. וראו: שם, עמ' 145-146. וראו: יוליוס גוטמן, **הפילוסופיה של היהדות**, ירושלים 1963, עמ' 318-319 (להלן: הפילוסופיה של היהדות); שביד, עמ' 179-180; אידיאה מוסרית, עמ' 203.

סולובייצ'יק. לשיטתו, אנו אוחזים בעקרונות הלכה אפריוריים ואידאליים,⁴⁰ שהם משמשים כמצע או כפרוזדור⁴¹ כדי שנוכל להיכנס לעולם העשייה ההלכתי-מוסרי,⁴² שהוא הוא התכלית.⁴³

תהליך הכשרתו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק היה על ברכי הפילוסופיה המארכורגית, אולם הוא כתב על אודותיה אף כמבקר וכבעל מחלוקת. הוא ביקר את השקפתה המוניסטית החד משמעית⁴⁴ והציב כנגדה את הגישה הפילוסופית הפלורליסטית (מיסודו של ארנסט קאסירר – תלמידו של כהן).⁴⁵

הפלורליזם מאפשר להשקיף על המציאות דרך דגמים הכרטיים שונים ומגוונים⁴⁶ (בניגוד למוניזם המאלץ את ההוגה להתחייב ולבחון את העולם לאור דגם פילוסופי אחד). בשונה משיטת מארכורג, אין הרב סולובייצ'יק נרתע מלהשתמש בדגמים שונים להסברת מציאות אחת. הבלעדיות של האמפיריזם או הפוזיטיביזם הלוגי עברה מעתה למגוון מתודות מתחרות כמטפיסיקה, ביולוגיה והמחשבה הדתית. שוב איננו מדברים על לוגיקה המשלשלת מתוכה באופן הכרחי את העולם הגזור בדמותה ובצלמה בלבד. בניגוד לכהן, הרב סולובייצ'יק ניגש אל המציאות מתוך הכרה שאפשר לבארה ולהבין את ישותה לאור דגמי הכרה שונים, שיספרו לנו סיפור שונה על אודות טיבו של "יש" זה. הנה כי כן, הוא מבסס את נקודת מבטו של "איש ההלכה" ומאוחר יותר את "איש האמונה" נוכח שתי נקודות מבט מהופכות: איש הדעת (או איש ההדר) מכאן ואיש הדת מכאן.⁴⁷ הרב סולובייצ'יק מכיר בקיומו של אובייקט גם אם לא הופעלה עליו קטגוריה הלכתית. קרי: גם בלי הדגם האידאליסטי – שלאורו נבחן האובייקט או האירוע בעולם – ניתן לאירוע או

40 דברי הגות והערכה, עמ' 76.

41 ראו: איש ההלכה, עמ' 59, 80.

42 וביקשתם משם, עמ' 213.

43 שם, עמ' 223.

44 Herman Cohen, *Ethik des reinen Willenes*, 1907, pp. 25-26. וראו: ש' הוגו ברגמן, "עיקר הראשית בפילוסופיה של הרמן כהן", **הוגים ומאמינים**, ירושלים 1959, עמ' 139; כהן, (לעיל, הערה 28) עמ' 24, 49, 68.

45 Halakhic, עמ' 21. על דרכי התפתחותו של קאסירר מתוך ונגד הגישה האידאליסטית של קאנט מכאן וכהן מכאן ראו: חיבורי, עמ' 12-15. וראו: נתן רוטנשטרייך, **סוגיות בפילוסופיה**, תל-אביב תשכ"ב, עמ' 249-267, 248.

46 Halakhic, עמ' 9.

47 קטגוריות אריסטוטליות (וביקשתם משם, עמ' 207-215; **דברי הגות והערכה**, עמ' 175-176) ואידאליסטיות אפריוריות ישמשו בהגות הרב סולובייצ'יק בערבוביה (איש ההלכה, עמ' 28). על תנועת איש ההלכה בין הגישה האפוסטריורית-אמפירית (שם, עמ' 26) לבין איש הדעת האידאליסטי-אפריורי (שם, עמ' 27).

לאובייקט מעמד אונטולוגי.⁴⁸ מעמדו אינו מותנה בדגם הלוגי, אלא המעמד האונטולוגי רק מוסיף לו נופח חדש.

למרות הבדל זה בין כהן לסולובייצ'יק, האתוס האידאליסטי היה חלק בלתי נפרד ממשנתו של הרב סולובייצ'יק. כמו קאנט וכהן אחריו, אף הוא מתאר את הקטגוריות האפריוריות (וההלכתיות), כמסוגלות לכבוש ולחול על כל המציאות בלי שיור. כלשונו של הרב: "המעין המפכה חרש" נבחן לאור "הלכות מעיין בנוגע לטבילת זב, טהרה בזוחלים, מטהר בכל שהוא". "דימדומי חמה בשקיעתה... זהרורי שמש בזריחתה" הן דיני קריאת שמע, שחרית, ציצית ותפילין, אתרוג, שופר ועוד.⁴⁹ וכן -

אין לך תופעה ריאלית, שאין לאיש ההלכה יחס קבוע אליה מראש וזיקה אפריורית משוכללת ובהירה.⁵⁰

כל מושגי ההלכה מושגים אפריוריים הם, ואיש ההלכה מביט דרכם בעולם כולו. השקפתו היא כמו זו של המתמטיקאי: אפריורית ואידיאלית. גם המתמטיקאי וגם בעל ההלכה מסתכלים בעולם הממשי מתוך בחינה אפריורית ואידיאלית...⁵¹

מבחינה זו קרובה דמותו של "איש ההלכה" ל"איש הדעת" יותר מל"איש הדת"; כיוון שהוא, כמו "איש הדעת",⁵² אינו מותיר שוליים במציאות שאינם נכפפים תחת קטגוריות התבונה והוא מטיל את שיטתו על הכול.

בין מארבורג לבין האקזיסטנציאליזם – כהן וסולובייצ'יק

כמוזכר לעיל, בכתביו ההגותיים של סולובייצ'יק אנו מוצאים לא רק את אותות הפילוסופיה הניאו-קאנטיאנית, אלא אף את טביעות אצבעה של החשיבה האקזיסטנציאלית. במסגרת זו לא נעמוד על ממדיו ועל אופיו של רובד הגותי זה,⁵³ והוא יהיה משני בניתוח שיעורי התלמוד שלהלן; זאת, אף על פי שהיה מן הראוי להקדיש לו מאמר בפני עצמו.

מכל מקום, אזכיר רק נקודה אחת הצומחת מההשוואה בין כהן לסולובייצ'יק: ההקבלה ביניהם נכונה גם לגבי השינויים וההתפתחויות שחלו במשנת כהן. כידוע, במעבר מתקופתו המארבורגית ליצירתו היהודית, כהן חולל מהפך במעמד של ה"שיים" הקונקרטיים. בתקופתו הראשונה (1873-1912), שום דבר לא היה נחשב כ"קיים" וכדבר שאפשר

48 דברי הגות והערכה, עמ' 80. בעניין זה ראו את ההבחנה בין קאנט להרמן כהן בחיבורי, עמ' 10-11.

49 איש ההלכה, עמ' 29. וראו תיאורו היפה על אודות שקיעת השמש בשעת נעילה, עמ' 41.

50 שם, עמ' 30. ושם, עמ' 60; וראו: וביקשתם משם, עמ' 217.

51 איש ההלכה, עמ' 30-31. כל ההדגשות במאמר זה הן שלי, אלא אם כן צוין אחרת.

52 שם, עמ' 16.

53 ראו: חיבורי, עמ' 64-67.

להתייחס אליו, אם לא יכולנו להצביע על "כלל" וקטגוריה תבונית הגוזרת אותו. לא כך בתקופה השנייה (1912-1918),⁵⁴ שבה כהן מדבר על מושגי היחיד, הרע והזולת. בתקופה השנייה הישות של היחיד מקבלת משמעות לא בגלל היותה פרט הנגזר מ"הכלל" החברתי, אלא בגלל נוכחות קיומית אינדיבידואלית שאין להכחישה. מהפכה זו במעמדו של היחיד וניתוקו מה"כלל" מחוללת שינוי אף בתורת המוסר. בתקופה הראשונה משנת כהן תפסה את החובה המוסרית כלפי האדם, כתוצאה של כלל לוגי של התבונה החל על כל אדם בחברה. המוסר נתפס כמערך חובות המוטלות על החברה כלפי פרטיה האנושיים ועל הפרטים כלפי עמיתיהם בחברה. לעומת זאת, בתקופה השנייה, כהן מורה על החובה המוסרית המוטלת על האדם נוכח העמידה מול מצוקות היחיד, סבלו וייחודו. בספר הזקונים של כהן ("דת התבונה ממקורות היהדות"), המייצג תקופה זו, נתבע היחיד לחמלה ולמניעת סבל. הצו המוסרי בא בתביעה אל האדם נוכח סבלו של הרע הקונקרטי. **כאן עולה החובה הכללית נוכח האירוע הפרטי בתוך המציאות.**

דו-אנפין מוסרי כזה מצוי גם בכתביו של סולובייצ'יק, שאף הוא – בעקבות כהן או במקביל לו – נע מכתובה אידאליסטית לכתובה אקזיסטנציאליסטית. אחד הביטויים המובהקים לעמדה אידאליסטית במישור ההלכתי מצוי במאמרו "מה דודך מדוד":

תמיד השתתפנו בצער העגונה האומללה ומשום עיגונא הקילו בה רבנן. ברם, כשרב יושב ודן בשאלת עגונה, הוא מכריע בבעיה זו לא בלחץ רגש הסימפטיה על אף העובדה שרחמינו נכמרו על עלובה זו, כי אם על פי עקרונות עיוניים הלכיים.⁵⁵

ההתייחסות ההלכתית הנאותה אינה מונעת מסבלה של אותה אישה או מהמפגש עם ה"אתה" הניצב לפני; איש ההלכה, טוען הרב סולובייצ'יק, ניגש אל הסיטואציה האנושית ומנתח לאור מערך מושגים מופשטים. לשון אחר: הטיפול הנכון במצב האנושי העדין הוא בתיעולו למערך מופשט, קר ולוגי, שלאורו אפשר לפסוק ולכוון אל הדין ואל ההלכה.

לא כך הם פני הדברים במאמרו "הקהילה", שבו הרב סולובייצ'יק מנתח את תחושותיו, מצוקותיו ותקוותיו של היחיד. תחושת הסבל של האדם ותקוותו לקורטוב אהבה ורעות הם העומדים במוקד דבריו. יחידותו של האדם היא התנאי לגבורת הרוח, והיא משמשת כתביעה מוסרית כלפי אנשי ההלכה. כך, לשיטתו, מבהיר המדרש את סיבת מותו של ר' שמעון בן גמליאל בגזרת המלכות. ר' ישמעאל מסביר לרשב"ג את פשר חטאו הגורר מיתה

54 תחילת התקופה השנייה של כהן בחיבורו: Herman Cohen, *Begriff der Religion im System der Philosophie*, Alfred Topelman, Giessen, 1915. וראו בעניין זה בדבר שתי התקופות: הפילוסופיה של היהדות, עמ' 323; נתן רוטנשטרייך, *המחשבה היהודית בעת החדשה*, ב', תל-אביב 1966, עמ' 66; נהריים, עמ' 114. בעניין היחס בין התקופה הראשונה והשנייה והמחלוקת בין אלטמן לרוזנצוויג ראו: עקיבא ארנסט סימון, *יעדים, צמתים, נתיבים*, תל-אביב 1985, עמ' 64, הערה 172.

55 *דברי הגות והערכה*, עמ' 77.

זו כשאומר:

שמא בסעודה היה יושב וישן, ובאה אשה לשאול על נדתה על טהרות שלה ואמר לה השמש ישן הוא. והתורה אמרה: אם ענה תענה אותו... והרגתי אתכם בחרב... היתה זו אלמנה ענייה רגישה ביותר. בשעה שהמתינה לרב חלפה מחשבה בראשה: אילו באה שכנתי העשירה בשאלה דומה, הן היה השמש נוהג אחרת ומעיר את הרב. עקב עוניי ובדידותי, היררה, הוא מניח לי לחכות; נאנחה ומחתה דמעה מעיניה... דמעתה של האשה הביאה עד למותו הטראגי של ר' שמעון.⁵⁶

מצוקתו, סבלו ויחידיותו של האדם הם הם העומדים במרכז ומצמיחים תביעה הלכתית הרגישה לכאב הזולת.

ד

ראינו אפוא כי אין ספק, שעקרונות מחשבה פילוסופיים מבית מדרשו של הרמן כהן שימשו מרכיב חשוב (אך לא יחיד) בהגותו המטא-הלכתית של הרב סולובייצ'יק. בהקשר זה חשוב להדגיש כי עבודת הדוקטורט של הרב סולובייצ'יק היא מקור המחצב לשלל הכלים הפילוסופיים שבעזרתם הוא יצר את שיטתו: בעבודה זו הוא מנתח ואף מבקר את הטענה שיש לכונן את המציאות על אדני צורות אידאליות, ומתמודד עם טענה זו.⁵⁷ מושג "היצירה" תופס בעבודתו מקום מרכזי. המחשבה וההגות נתפסות כתהליך התפתחותי, יצירתי,⁵⁸ אין סופי⁵⁹ – יצירה רוחנית, שמקורה בתבונה הטהורה. בעבודתו נמצא את העיקרון האידאליסטי החמור הטוען לגזירת **מכלול** המציאות מתוך קטגוריות אידאליות,⁶⁰ שלילת הפסיכולוגים⁶¹ וההשפעה של נתונים חיצוניים, חושניים וסובייקטיביים.⁶²

56 שם, עמ' 232.

57 בירור טענה פילוסופית זו, מוצגת כאחת המשימות של חיבור עבודת הדוקטורט וראו: שם, עמ' 8, 12-13, 15, 31, 68, 78. סילוק כל חושיות מתחומה של התבונה, שם, עמ' 17. ניתוח משווה בין מאיר לכהן בעניין זה, שם, עמ' 62-63. ההקבלה לקאסירר, שם, עמ' 27. וראו: הרציונל, עמ' 12, 26-30, 50-52.

58 הדוקטורט, עמ' 35, 76. וראו: הרציונל, עמ' 89-90.

59 שם, עמ' 38; סיני אוקו, "הרמן כהן ומשנתו הדתית", דת התבונה (לעיל, הערה 34), הקדמה, עמ' 10. בהקשר זה ראה כהן את הדת היהודית כגרעין החשיבה האידאית התבונית הטהורה, וראו: שביד, עמ' 258, וכן, שם, 303.

60 הדוקטורט, עמ' 62.

61 לדוגמה: על ידי שחרור הקטגוריות הלוגיות מכבלי הפסיכולוגיה הסובייקטיבית, הדוקטורט, עמ' 15. והשווה: עמנואל קאנט, **ביקורת התבונה הטהורה**, ש"ה ברגמן ונ' רוטנשטרייך (תרגום ומבוא), ירושלים 1982, עמ' 64; וכן סולובייצ'יק, הדוקטורט, עמ' 8, 14; הרציונל, עמ' 29-30.

62 הדוקטורט, עמ' 71.

הנה כי כן, למרות נקודות המחלוקת ולמרות הסתייגותיו של הרב סולובייצ'יק מהחומרה המארבורגית,⁶³ דומני שיהיה נכון לומר, שאי אפשר להפריד אצלו בין ההגות המטא-הלכתית ובין החיבור הפילוסופי.

אולם, עבודת הדוקטורט עשויה לשמש לא רק מקור הראיה למשנתו המטא-הלכתית, אלא יש בה דגמים קונקרטיים שלאורם אפשר לקרוא את שיעוריו התלמודיים. להלן נבחן מודלים אלה לאור סוגיה פילוסופית אחת, המבהירה את העמדות השונות, ושיש לה אף השפעה על שיעורי התלמוד וההלכה בכתבי הרב סולובייצ'יק. כוונתי, ליחס בין מושג "הכלל" לבין "הפרט" או במקביל: בין מושג "המקור" לבין "הנתון". סוגיה פילוסופית זו היא סלע מחלוקת בין ארבעה בני פלוגתא: הרמן כהן, עמיתו – פאול נטורפ (1854-1934), תלמידו של כהן – ארנסט קאסירר (1874-1945), ומדריכו של סולובייצ'יק – מנריך מאיר. סוגיה זו תשמש בריח תיכון בשיעוריו של סולובייצ'יק ועל כן נרחיב מעט את דברינו בנושא זה.

אם כן, נפתח בהגדרת המושג "כלל". ל"כלל" יש משמעות כפולה:

(1) ה"כלל" כאידאל או כצורה מופשטת, שבכוחו **לאגד ולהבהיר את תוכנם ואת מובנם של מכלול פרטים**.

(2) ה"כלל" **כגוזר את הפרטים**, והם מקבלים ממנו את מעמדם האונטולוגי כ"ישים" במציאות (כמסורת העמדה הניאו-קאנטיאנית של כהן).

המחלוקת היא אפוא זו: כהן מדגיש את הפן השני של "הכלל". לשיטתו, פרטי המציאות ומושאי ההכרה מקורם ב"כללים" או ב"מושגים" לוגיים (אפריוריים) של התבונה הטהורה. ההכרה אינה נסמכת על "נתון" ו"פרט" חיצוניים הנתפסים על ידי החושים. תוכנם של "הכללים" אינו פרי אינדוקציה של פרטים המוכרים לנו על ידי המפגש עם המציאות, אלא להפך: המציאות על שלל פרטיה **נגזרת** מתוך האידאלים הלוגיים שבתבונה הטהורה. דבר זה מקנה לחשיבה עצמאות מוחלטת, כיוון שהיא אינה מכילה שום גורם חיצוני, שאינו תלוי בקטגוריות התבונה. זהו "המקור" וכעת נותר לברר מהו "הנתון".

לכאורה, "הנתון" הוא גורם חיצוני, שאינו פרי ההכרה הטהורה – ולא היא.

לשיטתו, אם ישנו "נתון" המקבל את מעמדו בשל החושים (באופן טרנסצנדנטי להכרה)⁶⁴ בלי קשר לגזירה הלוגית, אזי נשללת מההכרה אותה אמינות הנתונה להכרה אפריורית. כהן פוסק חד משמעית: אין לערבב בתוך ההכרה שום גורם חיצוני. רק "הכלל" האפריורי יכול

63 לעיל, הערות 19, 54.

64 הדוקטורט, עמ' 34.

לשמש נקודת פתיחה לקיומו של "הנתון" או "הפרט".⁶⁵ ממילא, הפרטים במציאות אינם "עובדות" או "נתונים" במציאות, שההכרה מסבירה לאחר שנקלטו בכוח החושים, אלא הם נגזרות של ההכרה והם לגביה בבחינת "תפקיד".⁶⁶ תפקידו של הגורם מחוץ לתודעה הוא ביצירת השאלה, הדוחפת את ההכרה ליצור את "המושג" היוצר אותו כ"יש" שאפשר להבינו ושיש לו מציאות. (הרב סולובייצ'יק, כאמור, מבקר את עמדתו של כהן בהוראתו שאידאליזם חמור זה אינו מסוגל לתפוס את איכותו של האובייקט העומד, לדעתו, מחוץ למחשבה הטהורה. בד בבד, הוא נוקט את מתודת "השאלה" נוכח "חומר הגלם הבלתי מעובד" באותה דינמיקה המתוארת אצל כהן).⁶⁷

נתבונן עתה על החשיבה האידאליסטית של נטורפ. אמנם חשיבה זו מסכימה עקרונית עם אותו עיקרון אידאליסטי חמור של משנת כהן (תלות הפרט במקורו הלוגי), אך בניגוד לכהן, שתהליך ההכרה בשיטתו פותח ב"כלל" הגוזר תחתיו את "פרטי" המציאות, נטורפ אינו חושש להתחיל את חקירתו הפילוסופית מתוך "הנתון" הסובייקטיבי. מ"הנתון" מטפסת החקירה הפילוסופית אל "הכלל" האובייקטיבי. אמנם, אין להבין את "הנתון" או את "הפרט" (הסובייקטיבי) במציאות אלא לאור "המקור" ההכרתי-לוגי (האובייקטיבי); אך עם זאת, התחלת החשיבה ב"פרט" מעידה כי יש בשיטת נטורפ דבר מה שהוא מעבר לתבונה הטהורה גרידא.⁶⁸ יתר על כן, נטורפ אינו חושש לכוון את המחקר לעברו של הסובייקט. אם אצל כהן החקירה על אודות "היש" פותחת ב"שאלה", אך היא מתבססת על "הכלל" (שממנו נגזרים מכלול הפרטים המרכיבים את המציאות), הרי שנטורפ מכיר בחשיבות חקירת "הפרט" תחילה, שדרכו אפשר להבין את תכניו של "הכלל". אמנם, לשיטת נטורפ, "הכלל" מקנה ל"פרט" את משמעותו ויותר מכך: את ממשותו, אך בד בבד, "הכלל" מקבל את תוכנו ממכלול ה"פרטים" המצויים תחתיו במציאות. אם כן, מצד אחד, "הנתון" או "הפרטים" הם המצע והם התוכן של "המקור" הגוזר אותם. מצד אחר אפשר להבין את ממשותם של "הנתון" ו"הפרט" הסובייקטיביים רק במסגרת "הכלל" ו"המקור" האידאליים.⁶⁹

לדעת כהן, תפקידו של החוקר לחשוף את "הכלל" האידאלי, אשר ממנו נגזרים מכלול "הנתונים" ו"הפרטים" (מלמעלה למטה). ואילו לאור גישתו של נטורפ, החוקר נדרש לפתוח את חקירתו בחשיפת "הנתון" או "הפרט" הסובייקטיביים, כיוון שהם המצע והתוכן

65 שם. וראו: השוואתו של הרב סולובייצ'יק בין גישת הוסרל לגישת ריקרט בנושא זה, שם, עמ' 35, 68.

66 כלשון הרב סולובייצ'יק: "את המקור איננו יכולים לחפש בנתון הטראנסצנדנטאלי אלא בחשיבה עצמה. החשיבה מתחילה בתוך עצמה ומשלימה את הבסיס לה. שום דבר אינו נתון לה" (שם, עמ' 37).

67 וראו: הרציונל, עמ' 46-50.

68 הדוקטורט, עמ' 75.

69 להרחבת נושא זה ראו: חיבורי, עמ' 74-76.

של "המקור" ו"הכלל" שמהם נגזרת ממשותם של "הפרטים" (מלמטה למעלה וחזרה למטה).

הצד השווה ביניהם: הן כהן והן נטורפ אינם מקנים מעמד אונטולוגי עצמאי ל"נתון", אלא הוא משמש **תפקיד** הכרתי של "המקור" האידאלי.

לעומת האידאליזם החמור של כהן והאידאליזם המתון של נטורפ, ניצבת עמדתו של ארנסט קאסירר. קאסירר, בניגוד למתעמתים עד כה, מבדיל בין מדעי הטבע המתמטיים לבין מדע ההיסטוריה:

מדעי הטבע המתמטיים אוהזים ב"כללים", שלא נוצרו מתוך מפגש עם המציאות.⁷⁰ צורות או כללים מתמטיים יוצרים במדעי הטבע מערכים סדורים, שלאורם ברור כיצד כל פרט "גזור" מתוך "כלל" המארגן אותו תחתיו.

לעומת זאת, **מדע ההיסטוריה**, מבקש לתאר "תמונות חיות".⁷¹ כאן, הדמויות והתמונות אינן אפריוריות, אלא "קולפו מתוך התהליך... ההיסטורי".⁷² ניסוח זה מקדם צעד נוסף את החשיבה האידאלית. בניגוד למדעי הטבע המתמטיים – היוצרים מושגים מתמטיים ופיקסיליים, שאי אפשר לפגוש אותם במציאות – "בהיסטוריה אין הולכים מלמעלה למטה בקביעת אידיאליות לנתונים אימפיריים, אלא מהחיים ההיסטוריים לתמונות כלליות". החוק ההיסטורי שנחשף במדע ההיסטוריה מבטא אמנם את **היחס הסיבתי** בין "פרטים" אינדיבידואליים. אולם, חוק זה הוא חוק **הנכון למאורע הספציפי הנתון לפנינו גרידא**. "השאלה על אודות חזרתם של התהליכים הללו אין לה חשיבות אלא ניכר בה דווקא החד פעמיות".⁷³

אם כן, בניגוד לכהן, שראה בהיסטוריה גולמי רעיונות מתפתחים, שהתבונה חושפת אותם בשלבים מאוחרים יותר כמושגים טהורים אוטונומיים שלאורם שופטים את ההיסטוריה, קאסירר רואה בהיסטוריה ממד העומד לעצמו. לאור שיטה זו, "הכללים" אינם קובעים את "הפרטים". אין לגזור את "הפרטי" מ"הכללי", אך בעזרת "הכללי" אנו מחפשים את התופעה **ומבינים את משמעותה**. לשון אחר: אין להבין את "הפרט" אלא בהקשרו של "הכלל", אך אין "הכלל" מכונן את עובדת מציאותו של "הפרט".

70 הדוקטורט, עמ' 25. וראו: קאסירר, (לעיל, הערה 32), עמ' 216-217.

71 הדוקטורט, עמ' 26.

72 שם, עמ' 27.

73 שם, עמ' 28.

ה

הדיון האפיסטמולוגי דלעיל על אודות היחס בין הכללים לבין הפרטים, ישמש לנו תשתית לעיון החדש בשיעורי התלמוד וההלכה. אולם אנו עדיין צריכים להבהיר את טיבה של החשיבה התלמודית-הלכתית של ר' חיים מבריסק. מודל זה, שהיה מושרש בחינוכו האינטלקטואלי באופן טבעי, עשוי לשמש כרקע וכמצע אפיסטמולוגי לניתוח שיעוריו.

מה טיבה של ההוויה הבריסקאית? מה דרכה כשהיא מנתחת את התופעה הטקסטואלית המונחת לפניה? מהם עקרונותיה ההכרתיים?

הרב סולובייצ'יק במאמרו "מה דרך מדוד" מתאר את ר' חיים כדמות קאנטיאנית וניאו-קאנטיאנית טיפוסית. לשיטתו, ר' חיים היה מי שטיהר את ההלכה מרוחות חיצוניות לה כגון: היסטוריוזציה, סוציולוגיזציה ופסיכולוגיזציה.⁷⁴ ההלכה הובנה אצלו כאובייקט טהור, בלי נגיעה אישית של הפוסק. הפוסק הפך צייתן לחוקיה הפנימיים, הנורמטיביים-האידיאליים של ההלכה.⁷⁵ ההמשגה וההפשטה של המציאות והבנתה לאור האידיאל ההלכתי, משקפים את דרכו ההלכתית. ההלכה, לשיטתו, מעצבת את המכלול הבלתי מסודר וגואלת אותו בזכות העקרונות, הכללים והמתודולוגיה ההלכתיים.⁷⁶

אולם, לאחר עיון בכתבי ר' חיים מתברר שההקבלה בינו לבין החשיבה הניאו-קאנטיאנית אינה שלמה. ר' חיים אינו הוגה אידיאליסטי הגוזר את פרטי המציאות מכלל אידיאלי ראשוני ואפריורי. אין הוא פותח באידאה אלא בנתון הטקסטואלי. הטקסט התלמודי וההלכתי משמש לו תשתית לדיון, והוא אינו נזקק קודם הדיון למושג כללי המבהיר את הסוגיה. לדוגמה: לפני שהוא ניגש לדון בסוגיה במסכת סוכה הוא לא ידון במושג "הסוכה". לפני דיון בדיני שבת הוא לא יקדים ויבאר את מהותו של מושג "השבת". הוא ניגש אל הטקסט הנתון כשלעצמו בלי להיעזר בכלי הכרה אידיאליים קודמים (ובזה הוא דומה לפרשנים רבים ראשונים ואחרונים). אמנם, הוא נושא עמו כלי ניתוח, שאינם לקוחים מתוך הטקסט הנדון. כלים אלה הוא יפעיל במהלך ניתוחו, אך לא כמהלך ראשון. קריאת הטקסט מעלה שאלות וקושיות ההולכות ומאיימות על אותה אחידות ראשונית של הסוגיה הנדונה. ר' חיים מבאר את הסוגיה ומחלץ אותה ממצרה על ידי פירוק הסוגיה, תוך עמידה על הכשל המושגי שהביא ליצירת הקושיה. זאת הוא עושה, תוך שהוא מפריד כל גורם בסוגיה לענייניו הספציפי, ובכך מתיישבת הקושיה.⁷⁷ אנליזה תלמודית זאת מצאה את ביטויה בכותרת "שני דינים" המסמלת את דרך הלימוד של ר' חיים. "שני דינים" אלו – מטרם ההבדלה. בירור

74 דברי הגות והערכה, עמ' 76-77.

75 שם, עמ' 78.

76 שם, עמ' 81.

77 ראו: הרב שלמה ז'וין, אישים ושיטות, ירושלים תשמ"ז, עמ' 49.

בין הדין שבנושא לבין הדין שבנושא. בין דין שב"חפצא" (=העצם שעליו מופעלת ההלכה) לבין דין שב"גברא" (=מבצע ההלכה).⁷⁸ ההבחנה בין הדין הנסוב על הפעולה לבין הדין הנסוב על הנפעל,⁷⁹ בין "דין כללי" לבין דין מיוחד וספציפי.⁸⁰

זאת ועוד, ניתוחו של ר' חיים את הסוגיה נסוב רק על המרכיבים המרכיבים אותה.⁸¹ אין הוא מנתח את הסיבות המניעות את הסוגיה לנקוט עמדה זו או אחרת. לשיטתו, ביאורה תושג על ידי סידור פרטיה לפי מושגי מפתח הנתונים בידו.

אכן, ר' חיים ניגש לסוגיה וכלי ניתוחו בידו (כתיאורו של הרב סולובייצ'יק). אולם, הסוגיה שלפניו אינה נזקקת מלכתחילה להבחנות ולמושגים כלליים ואפרוריים. הוא פותר את קושיותיו על ידי פירוק הסוגיה לחלקים ולרכיבים שונים. אנליזה זו מבטלת מאליה את הקשיים, שהרי אלה נוצרו בשל חוסר ההבחנה ברבדיה ובחלקיה השונים. במהלך הניתוח ר' חיים מגביל את החקירה לאובייקט הנורמטיבי הנדון בלבד. הוא מתעניין במיקומו הלוגי של אובייקט זה ובתפקודו במערך ההלכתי הכולל, אך לא בכללים מופשטים המצויים מעבר לקווי הסוגיה הנדונה. לשיטתו, הבנת הסוגיה אינה נזקקת לשאלת ה"למה" – המחפשת את הסיבות המהותיות להלכה זו או אחרת.

אם כן, נסכם את המודלים השונים שנפרשו לפנינו בשיטות הניאו-קאנטיאניות מכאן ושיטת ר' חיים מבריסק מכאן:

(א) במודל של **כהן**, האידאליסט מנסה לחשוף את "הכלל" האידאלי שיבאר את "הפרטים" שיש להקנות להם משמעות. "הכלל" הזה יהיה עיקרון לוגי מופשט (כבתקופה הראשונה של התפלספותו במארבורג), או מושג, שנבחר מתוך מכלול "פרטים" והופך להיות "כלל" בגלל כוחו לגזור ולהבהיר את "הפרטים" שתחתיו (כבתקופה השנייה של התפלספותו בברלין).⁸²

(ב) במודל של **נטורפ**, האידאליסט אינו חושש להפוך את מגמת מחקרו ל"פרט" הסובייקטיבי.

(ג) גישת **קאסירר** מחלקת בין **מדעי הטבע המתמטיים** וחומרם האידאליסטית לבין

78 ראו לדוגמה: **חידושי רבינו חיים הלוי** (הגר"ח), חמץ ומצה, פ"א, ה"ג, ושם: עמ' צ', סעיף קנ"ז – בדיון עבדים.

79 לדוגמה: שם, עמ' קי"ד, סעיף ר"א, ועמ' פ"ב, סעיף קמ"ג.

80 שם, עמ' קי"ד, סעיף ר"ג – בדיון שבועות; שם, עמ' י"ט, סעיף ל"א – בדיון איסורי אכילה. וראו: זוין, שם.

81 הרחבת דיון זה והשוואה בין ר' חיים לבין ר' שמעון שקופ ראו: חיבורי, עמ' 81-83.

82 הרחבה בנושא זה ודיון משווה בסוגיית השבת אצל כהן לאור מאמריו משנת 1868 למול דיוניו בדת התבונה ראו: חיבורי, עמ' 84-86.

מדע ההיסטוריה הנוגע בפרטי "המציאות החיה". בשיטה ההיסטורית של קאסירר – בניגוד לאידאליזם של כהן ונטורפ – "הפרט" אינו נגזר בהכרח מ"הכלל", אלא מבואר באמצעותו באופן מקרי.

המשותף לשלושת המודלים הוא שמגמת חקירתם להצביע על הקשר ההכרחי (כאצל כהן ונטורפ) או ההסברי (כאצל קאסירר במדע ההיסטורי) בין "הכלל" לבין "הפרט". לשון אחר: לשלושתם "לבאר דבר מה" פירושו להצביע על "הכלל" המאגד תחתיו פרטים שונים. (ד) ר' חיים מתחיל את מחקרו בסוגיה אחדותית, נתונה, ההולכת ומתפרקת לרבדיה ולחלקיה השונים. הכלים הלוגיים שבהם הוא משתמש בניתוחיו הם אפרווריים לסוגיה הנדונה. בביאור הסוגיה ר' חיים עוסק בפירוק ובמיון גורמים שונים זה מזה, ולא בהכפפתם תחת "כלל" מבאר אחד.

לשם חידוד ההבחנה נאמר כך: אם מגמתם של כהן ועמיתיו היא חשיפת "הכלל" האידאי האחד לשם הכפפת מגוון מרכיבי המציאות, מגמתו של ר' חיים היא פירוק הנתון לחלקיו כדי למנוע את הסתירות בין מרכיביו השונים.

בניסיון המובא להלן לקרוא קריאה חדשה בשיעוריו של הרב סולובייצ'יק לאור מודלים ניאו-קאנטיאנים נראה, שכנאמן לדרכו הפלורליסטית (כשיטת קאסירר המבקר את כהן), אין הוא מחויב באופן קשוח להנחות יסוד של מתודה תלמודית או הכרתית יחידה. את הסוגיה אפשר לבאר ברמותיה השונות באמצעות מודלים שונים של ניתוח וחקירה (בריסקאית מכאן ואידאליסטית מכאן).

הסוגיה שבה נדון ומקבילותיה לקוחות מתוך קובץ שיעוריו של הרב סולובייצ'יק "שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל"⁸³. הן נבחרו בשל האחידות הסגנונית המתאימה אף למסותיו ולהערות התלמודיות המופיעות בהן. לאור המקבילות אפשר לשער כי שיעורים אלה משמרים את רוח דברי הרב סולובייצ'יק כלשונם בצורה האותנטית ביותר.

ו

בעניין אבילות⁸⁴

כמקובל בשיעוריו וכעולה בקנה אחד עם מסורת בריסק (בניגוד לאידאליזם של כהן) פותח הרב סולובייצ'יק בציטוט המקורות הנתונים:

וזה לשון הרמב"ם:

כהן גדול חייב בכל דברי אבילות, אלא שאסור לו לקרוע בגדיו למעלה [=כאות לאבילות]

83 הרי"ד סולובייצ'יק, **שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל**, כרכים א'-ב', ירושלים תשמ"ג (להלן: שיעורים).

84 ראו: **דברי הגות והערכה**, עמ' 137-140.

- ולגדל פרע [=את שערותיו] ולצאת אחר המטה [=של הנפטר] וכל העם באין לנחמו לביתו וכשמברין אותו כל העם מסובין על הארץ והוא מיסב על הספסל...⁸⁵
- דברי הרמב"ם עולים בקנה אחד עם לשון המשנה⁸⁶ – להוציא את טענת הרמב"ם, המחייבת את הכהן הגדול באבילות.⁸⁷
- הרב סולובייצ'יק, כדרכו,⁸⁸ מרצה לפנינו כמה בעיות, העולות מתוך שיטתו של הרמב"ם:
1. הגמרא⁸⁹ משווה בין המצב ההלכתי של **ישראל ברגל** ובין דינו או מצבו של **כהן גדול בכל ימות השנה**. מתוך השוואה זו עולה, שכהן גדול אינו נוהג אבילות משום שדינו כדין ישראל ברגל. ועולה השאלה: כיצד הדברים מתיישבים עם דברי הרמב"ם המחייב את הכהן בדיני אבילות?⁹⁰
 2. מדוע נוצר קשר בהלכה בין דין אבל של כהן גדול לבין דינו בצרעת?
 3. מדוע הגמרא (במסכת מועד קטן) התירה ברגל את הנהגת דיני הצרעת והנידוי, ולא התירה מנהגי אבילות? האין הטיעון: "עשה דרבים" [=המצוה החלה בזמן הרגל על הכלל] הדוחה את "עשה דיחיד" [=של האבל או המצורע], שחל על אבילות, תופס אף בנידוי ובצרעת?
 4. קבעו בגמרא⁹¹ שאפשר לקיים אבילות בשבת בצינעא. לעומת זאת, ברגל – האבילות בטלה.⁹² מדוע? ומה טיב אבילות בצינעא?⁹³
 5. מדוע נעשתה הבחנה בין ימי השבעה לבין ימי השלושים?⁹⁴ נוסח אחר: מדוע נחשבים ונספרים ימי השלושים, גם אם מקצתם בתוך תקופת הרגל, וימי השבעה אינם נספרים בתוך הרגל?⁹⁵
- כהרגלו, הרב סולובייצ'יק מתחיל את דיונו ב**אנליזה בריסקאית** המפרקת את סוגי ומיני הדינים, את זמן ואת מסגרת חלותם ואת מהות פעולתם. הוא דן בקשר בין "האבילות" לבין

85 רמב"ם, **משנה תורה**, הלכות אבל, פ"ז, ה"ו.

86 בבלי, **סנהדרין**, י"ח, ע"א.

87 שיעורים, ב', עמ' קפ"ב.

88 ראו: אבינועם רוזנק, (לעיל, הערה 9), עמ' 287 ואילך.

89 עליה מסתמך הרמב"ם שם.

90 שיעורים, ב', עמ' קפ"ב-קפ"ג, וראו גם **קרבן אורה**, מו"ק, י"ד, ע"ב; **מנחת חינוך**, מצווה רס"ד, ס"ד.

91 כמאן דאמר בבלי, **מועד קטן**, כ"ד, ע"א.

92 במשנה, בבלי, **מועד קטן**, י"ט, ע"א: "שבת עולה ואינה מפסקת. רגלים מפסיקין ואינם עולים". וראו:

רמב"ם, הל' אבל, פ"י, ה"ג: "...אין דבר מדברי אבלות נוהג בהם".

93 לאור בבלי, **כתובות**, ד', ע"א; שיעורים, ב', עמ' קפ"ד-קפ"ה.

94 בבלי, **מועד קטן**, י"ט, ע"ב.

95 שיעורים, ב', עמ' קפ"ה.

"האנינות"⁹⁶ והוא מורה על החלוקה בין **אנינות** המחדשת איסורים (עבודה ואכילת קדשים) לבין **אבילות**, שהיא "חפצא" של **קיום** אבילות. מכאן, שאבל, שלא נהג אבילות, לא קיים מצוות עשה של אבילות גרידא (וממילא, הבטל מאבילות לא עבר על איסור).

האבילות, כהוראה פוזיטיבית, מכילה הבחנה בסיסית בין חובת קיום אבילות בכלל (כ"חפצא"), לבין שם "אבל" הנקרא על האדם האבל (כ"גברא"). הנה כי כן, יכול להיות מצב, שעל האדם יחול שם אבל (כ"גברא"), אבל לא מוטלת עליו חובת קיום דיני אבילות (כ"חפצא").

לאחר בירווי המושגים הפרטיים, היקפם, זמנם וטיב חלותם, משנה הרב סולובייצ'יק את כיוון החקירה לאפיק הניאו-קאנטיאני. מעתה הוא עוסק בחיפוש מושג "כולל" שהוא חלק מהטקסט הנדון (כבתקופה השנייה של כהן). מונח זה מומשג ועולה לממד גבוה יותר, וממנו יוכל להבהיר את מכלול הפרטים השנויים במחלוקת. הוא נלמד מלשון הפסוק. וכלשונו של הרב:

אינו נוהג אבילותו ברגל שנא[מר]: 'ושמחת בחגך' וגו' אתי עשה דרבים ודחי עשה דיחיד.⁹⁷

מושג "השמחה" הופך בשיעוריו למושג מפתח שבעזרתו נגזרים מכלול דיני יום טוב ומובהרת הסוגיה ההלכתית כולה. מושג "השמחה" אינו הוראה הלכתית קונקרטית. הוא יכול להתפרש ולשנות צורה ביישומו ההלכתי על פי הזמן והמקום. הנה כי כן, לא הרי השמחה בימינו בדמות אכילת בשר ושתיית יין כהרי אכילת קודשים בזמן המקדש. מושג "השמחה" מתבטא באקטים הלכתיים אך הוא מסמל מצב מנטלי של "שמחה שבלב". על כן -

הלכות אלו שייכות רק למעשה המצווה ולפעולתה הטכנית, אך ברור שהמצב הנפשי של האדם ברגל הוא עיקר מצוות שמחה.⁹⁸

מכאן והלאה, אין משמעות לפרטי ההלכה בלי הבנת "המקור" שאותו הם מבטאים, וכמו כן, אין משמעות ל"כלל" בלי "הפרטים" המממשים אותו.

התורה ציוותה איך לקיים שמחה שבלב וקבעה מסמרות להלכה כי בזמן הבית... על ידי אכילת קדשים ובזמן הזה על ידי תענוגים שונים.⁹⁹

96 אנינות היא תקופת הצער ביום מותו של קרוב, הכרוכה בדינים ובהלכות ייחודיים השונים משאר ימי האבל. על היחס בין אנינות לאבילות ותיאור האקזיסטנציאלי הנלווה לה ראו: רי"ד סולובייצ'יק, **דברי הגות והערכה**, עמ' 195-196.

97 שיעורים, ב', עמ' קפ"ח.

98 שם, שם.

99 שם, שם.

הרב סולובייצ'יק מבצר את מעמדו של "כלל" זה בגלל ריבוי הפרטים השונים – הנובע מהשינויים בדרך ביטוי השמחה בכל מקום ובכל זמן – הנופלים כולם תחתיו. כמו הרמב"ם¹⁰⁰ הממיר קרבן שלמים בזמן הזה לשמחה "כל אחד כראוי לו", כך הרב סולובייצ'יק על אתר: "על כורחנו... עצם הקיום של שמחה הוא חלות שמחה שבלב, וחלות זו מתבטאת ע"י דברים הרבה..."¹⁰¹.

לפי הרמב"ם¹⁰² חלות "שמחה" חלה על שמחת בית השואבה¹⁰³ וכן לענין נטילת לולב.¹⁰⁴

חזינן [=רואים אנו] כי אותה המצוה עצמה יכולה להתקיים באופנים שונים – ע"י אכילת קדשים, ע"י עידון בתענוגים, ע"י שירה במקדש וע"י נטילת לולב, ברם **בכל הפעולות האלו מתבטאת חלות מצוה אחת**, שמחת יו"ט [=יום טוב], שמהותה שמחה בלב. הטכניקה משתנית, אך חלונה יציבה וקיימת.¹⁰⁵

מצוות השמחה מופיעה אף בראש השנה, ויותר מכך – ביום הכיפורים. לכאורה, בראש השנה לא נמצאה פעולה המגשימה עיקרון זה וביום הכיפורים נאסרה האכילה – ואין תתקיים בהם שמחה?

הדבר פשוט, שקיום שמחה כאן **הוא קיום שבלב**, ושאינו ר"ה ויוה"כ [=ושונים ראש השנה ויום הכיפורים] רק בנוגע למעשה המצוה... **ודוחים אבלות... והוא קיום שמחה שבלב**, שיכולה להתקיים דוקא ע"י **ידי ורהורי תשובה**.¹⁰⁶

אם כן, אידאת "השמחה" מקבלת את תוכנה המעשי לאור ריבוי הפרטים המגשימים אותה (כשיטת נטורפ),¹⁰⁷ והאידאה מעתה ניצבת כתכלית של שלל המצוות הנגזרות ממנה. "הכלל" או "המקור" מקנים את המצע הרעיוני והבסיס האונטולוגי ו"הפרטים" מקנים ל"כלל" מימוש ריאלי-נורמטיבי.¹⁰⁸ "הכלל" ו"הפרטים" אחוזים זה בזה. "הכלל" אינו מחייב בהכרח את הופעת "הפרטים" שתחתיו. אין גזירה של פרט דדוקטיבית והכרחית

100 רמב"ם, הל' יום טוב, פ"ו, הי"ז: "אף על פי שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים... יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו... כל אחד ואחד כראוי לו". (זאת בניגוד לתוספות, מועד קטן, י"ד, ע"ב, ד"ה "עשה").

101 שיעורים, שם.

102 רמב"ם, הל' לולב, פ"ח, הי"ב.

103 וכן בספר המצוות, מ"ע נ"ד: "ושמחת בחגיך... לשמח בכל מיני שמחה... נגון ולרקד...".

104 ספר המצוות, מ"ע קס"ט, קישור "שמחת לולב" ל"שמחת שלמים" רואים לפי מחלוקת הירושלמי בענין זה, וראו: ירושלמי, סוכה, פ"ג, הי"א, דף ט"ז, ע"ב.

105 שיעורים, ב', עמ' קפ"ט.

106 שם, שם.

107 על נטורפ ראו: לעיל, עמ' 12-13.

108 ראו: לעיל, עמ' 12-13.

מתוך ה"כלל" (כבשיטת קאסירר במדעי ההיסטוריה ובשונה מעמדת כהן המארבורגי). התובנה של "הפרט" נוצרה כאן על ידי חשיפתו כאקט נורמטיבי נתון ועל ידי סיווגו בתוך מערך של הטור השיטתי – לאחר חשיפתו של "הכלל". "כלל" מבאר את הגיונו של הטור ומשמעות "הפרטים". גם כאן, כמו בדיונים אחרים של הרב בשיעוריו, "הכלל" מבוסס על מושג הלקוח מעולם החוויה הקיומית של האדם. אין מדובר כאן במושג מופשט ומנוכר שאי אפשר ללוות לו תחושות וחוויות אקזיסטנציאליות.

הנה כי כן, אם מושג "השמחה" יוצק משמעות לדיני יום טוב, מובהר מדוע דין אבילות הוצא מחוץ למרחב הזמן של החג. אבילות, מתברר כאן, הוא "פרט" הנופל תחת מושג מהופך למושג "השמחה". גם אם מותר לאבל מבחינה פורמלית לאכול בשר ולשתות יין (שהם משתלשלים ממצוות השמחה, כאמור) דין אבילות כשלעצמו עומד כאנטיזה ל"מקור" ול"כלל" המכונן את יום טוב. כלשונו:

הסותר של אבילות בחג אינה פעולת השמחה ואופן הגשתה... כי אם קיום השמחה בחווית הלב הוא שנאסר באבילות. במישור זה, אבילות ושמחה הינן שני הפכים בנושא אחד... בחלוחה ועצם קיומה מהווה היא מהות של **אבילות בלב**.¹⁰⁹

ממילא:

אם אך אי אפשר לאבל לקיים את עיקר מצות שמחה בלב, ממילא אין בכל מעשיו ביו"ט [=ביום טוב] כגון אכילת בשר וכדומה שום ממשות.¹¹⁰

נוסח אחר: קיומו של "כלל", שתחתיו פועלים פרטים שאינם תואמים ל"כלל", מרוקן את "הפרטים" מכל תוכן.

"אבילות שבלב" – כ"כלל" אף היא הולכת וגוזרת תחתיה את "פרטיה". "שכך ציוותה התורה, שאבילות נפשית פנימית מתבטאת על-ידי שמירת יא' איסורים". אולם הביטוי ההלכתי של "הפרטים" הוא רק ביטוי לסיטואציה רוחנית נתונה בין אם התממשו הדינים ההלכתיים של אבילות ובין אם לאו. ממילא, "עיקר הקיום הוא המצב הנפשי של דיכאון הנפש ועצבות". קרי: שם "אבל" חל גם על אותו אחד, שאינו מגיע ל**מימוש** ה"כלל" של "אבילות הלב" תוך הגשמה ושמירה על י"א איסורים הנגזרים מה"כלל" של "אבילות שבלב".¹¹¹

רואים אנו, כי אע"פ [=אף על פי] שאין אבילות שבעת ימים דבר תורה, מ"מ [=מכל מקום] יש

109 שיעורים, ב', עמ' ק"צ.

110 שם.

111 והשווה שאלות 3 ו-51.

חלות שם אבל כל שבעה... ולא עלה הקרבן¹¹² לחובתו... ומשמע כי באבל (בניגוד למנודה) אם הקריבו לא נרצה... אע"פ שאינו חייב לנהוג אבלות של יא'... מכל מקום אבלות רובצת עליו כל שבעה... היא כולה אבלות שבלב, וליכא פעולה חיצונית, ממשית שתבטא אבלות זר.¹¹³

עתה, לאחר בירור מהותו של "כלל", האבילות, חוזר הרב סולובייצ'יק ופותר את הקשרים והפקעות ההלכתיים, שנוצרו בהעדר "מקור" אידאלי לכינונם של הפרטים ההלכתיים השונים. מעתה מתברר, שאפשר ליישב מעשים באופן פורמלי, אך לא את "הכללים" המכוננים מעשים אלה.¹¹⁴ לכן מפקיע הרמב"ם אבילות ברגל¹¹⁵ ואין ברגל אפילו אבילות בצניעא.¹¹⁶ בד בבד, כיוון שמושג השמחה חל על יום טוב, אך לא חל על "שבת", ממילא אין סתירה בין אבילות שבלב לבין מצוות "כיבוד ועונג" שהם בסיס למסגרת השבת. נוסח אחר: "ניתן לכבד את השבת וגם להתאבל על מתו" – ואין סתירה מבחינת "הכלל" של קבלת פני שכינה בכיתו של אדם בשבת¹¹⁷ עם אבילות הלב.¹¹⁸

לאור אותו היגיון מובן היחס בין ימי השבעה הסותרים את יום טוב, לבין ימי השלושים שנחשבים ונספרים גם בימי החג.¹¹⁹ שלושים, לשיטת הרב סולובייצ'יק, אינם תוצר הנגזר מדין "אבילות שבלב" אלא רק שיעור זמן איסור תספורת ונישואין וכיוצא בהם.¹²⁰

כך אף דין המנודה והמצורע,¹²¹ שאינם בכלל "הכלל" של "אבילות הלב"; אלא מוגדרים רק לאור האיסורים החלים עליהם. אין כאן "כלל" הנוגד את "כלל" יום טוב של "שמחת הלב".

הרב סולובייצ'יק אינו מסתפק במושג "שמחה שבלב", אלא הוא מעלה אותו לרמה גבוהה יותר, ומשתמש במושג – שכבר נדון בשיעוריו – העוסק ביחס שבין "שבת" ו"יום טוב". לשיטתו, שמחת יום טוב נובעת מהסיטואציה הרוחנית של היום שבו אדם ניצב לפני האלוהים. מנייה וביה: "אין שמחה אלא לפני ה'... ובכל מקום שאתה מוצא שמחה ישנה

112 שהקריב בתוך ימי אבלו למרות אי קיום אבלו.

113 שיעורים, ב', עמ' ק"צ.

114 וראו לעיל, שאלה 3.

115 ראו לעיל, שאלה 4.

116 ואפילו בעלי התוספות מודים לכך וראו ייחוסם לדעת הסמ"ק בניגוד לרמב"ם: שיעורים, ב', עמ' קצ"א.

117 ראו: אבינועם רוזנק, (לעיל, הערה 9), עמ' 292-294.

118 וזאת בחפיפה לתיאור חוויית השבת לעיל: "הקב"ה דר עם האדם במעונו של האדם ובכפיפתו הצרה. לפיכך אין שמחה נהגת בשבת כי אין האדם במעונו של הקב"ה, ששמה שוררת שמחה. כלפי לייא, הקב"ה משתתף בצערו של האדם" (שיעורים, א', עמ' ס"ה).

119 לעיל, שאלה 5.

120 שיעורים, ב', עמ' קצ"ב.

121 לעיל, שאלה 3.

עמידה לפני ה'".¹²² לפי דבריו עולה שתנאי הכרחי ל"שמחה" הוא מציאות של "עמידה לפני ה'" ועמידה זו מקנה את טעם השמחה ולא להפך.

בעקבות עיקרון כללי זה, שב ומונה הרב סולובייצ'יק את ההתפרטות ההלכתית הנובעת מכך: "הרוחה את האבלות היא הוויה לפני ה'" – היא סיבת ההשוואה בין הסיטואציה הקיומית של כהן גדול בכל השנה לבין ישראל בזמן הרגל. כך גם מובן הדין שמצורע אינו מקיים את שמחת הרגל בשל היעדרותו מתוך העדה.

הפקעת אבלות תלויה בנוכחות האדם לפני ה' וכל מהות שמחת הרגל היא התדבקות של האדם בשכינה... לפיכך מנודה ומצורע מופקעים... והתבדלות של המנודה מקהל הגולה... חוצצת בינם לבין השכינה ומפקיעה עמידתם לפני ה' ברגל... ולפיכך אין כאן מפקיע ניהוג צרעת ונידוי.¹²³

במקביל לשכלולו של "כלל" "שמחת הלב" בסיטואציה הרחבה יותר של "עמידה לפני ה'", כך משכלל הרב סולובייצ'יק את "כלל" "אבילות הלב" בסיטואציה הרחבה יותר של "התרחקות מלפני ה'".

אם כן, ראינו שבשיעוריו של הרב סולובייצ'יק אפשר למצוא חיפוש מתמיד אחר "כלל" בעל יכולת היקף הגוזר את הדינים תחתיו. דינמיקה זו נעשית מתוך זיקה למגוון מודלים מעולמו הפילוסופי הניאו-קאנטיאני העולה מהעמדה הפלורליסטית.

אף כאן, השוואת מהלכיו של הרב סולובייצ'יק לדיני ר' חיים מבריסק על אתר, חושפים את שורשיו הבריסקאיים של הרב סולובייצ'יק, אך גם את הממד הניאו-קאנטיאני שנוסף בדרכי ניתוחו. ר' חיים¹²⁴ מחלק את הסוגיה ומנתח אותה, אך הוא אינו יוצר "כלל" מארגן אחד.

אפשר למצוא בכתביו את ההבחנה בין דיני **אבילות** לבין דיני **אנינות**,¹²⁵ בין דיני **האיסור** באבל ובין דיני **קיום** האבילות ועוד.¹²⁶ אף הוא מורה ש"שם אבילות" חל גם אם עבר על

122 שיעורים, ב', עמ' קצ"ד.

123 שם, שם. הקבלה מעניינת יש כאן בין כהן לסולובייצ'יק בענין תלות היחיד בציבור. באקט התפילה, מוצא כהן את הקשר ההדוק בין תפילת הציבור ליחיד, שכן היא היא המכוננת את יכולתו של היחיד להתפלל. אף כאן הדבקות בציבור היא היא המכוננת את יכולתו של היחיד לעמוד בפני ה'. וראו: דת התבונה, עמ' 403; סולובייצ'יק, וביקשתם משם, עמ' 192-193. רעיון זה מתפתח אצל הרב סולובייצ'יק, כאשר הוא מצביע על הממד המוסרי של שלילת שמחת יו"ט ממנודה וממצורע. אלה דואגים רק לשמחת כרסם; ואילו שמחת יו"ט במהותה היא אקט חברתי שבו היחיד משמח את החברה. בשמחה מעין זו לא יכולים הם להשתתף. וראו: שיעורים, ב', עמ' קצ"ה.

124 ר' חיים סולובייצ'יק, **חידושי הגר"ח והגר"ז על הש"ס**, (להלן: חידושי הגר"ח והגר"ז).

125 שם, עמ' י"ח-י"ט.

126 שם, עמ' י"ט.

איסורי אבילות ובכך מחלק הוא בין דין דאורייתא לבין דין דרבנן.¹²⁷ הוא יוצר דיון על אודות מהותו של דין אבילות, אם הוא תלוי בקיום איסורי אבילות אם לאו.

בדין אבילות במועד הוא מבחין בין דין זה ביום טוב ראשון – החמור – שאינו נוהג אבילות,¹²⁸ לבין יום טוב שני – הקל – שנוהג אבילות או הבראה, תוך הבחנה בין דין "הספד" לדין "אבילות" ועוד.¹²⁹

הדוגמה לעיל יכולה ללמד על רוב שיעוריו של הרב סולובייצ'יק בקובץ שיעורים זה. כך לדוגמה אפשר למצוא את דרכי ניהול השיעור "בענין סיפור יציאת מצרים".¹³⁰ אותו מודל ומבנה שאותר בשיעוריו האחרים חוזר אף כאן. הרב סולובייצ'יק פותח בעיון בטקסט כשלעצמו. קושיות מתעוררות נוכח השוואת דברי הכתובים (כבמסורת בריסק). הוא מאתר מתוך הטקסט את מושג "הזכירה" או "הזיכרון" כמושג-על להבהרת טיבה של מצוות הפסח. הוא מבחין בין "זכירה" לבין "סיפור" (יציאת מצרים) ומורה על שניהם כמקבילים לדין הגדה מכאן וזכירה מכאן. הרב סולובייצ'יק אינו מסתפק בחילוק זה, אלא מורה על מושג "זכור" הנלמד אצל הרמב"ם כ"כלל" המכנס תחתיו את פן הסיפור והזיכרון יחדיו. יתר על כן, "זכור" זה מכונס תחת כלל-על גבוה יותר המאופיין בציווי "הקידוש" העובר מעתה כחוט השני בכל דיני ליל הסדר: החל מקידוש היום, עבור בדין ארבע כוסות ועד דין ברכת המזון.

ציווי סיפור יציאת מצרים מועבר על ידי הרב סולובייצ'יק למושג כללי יותר של תלמוד תורה, והוא מאופיין אצלו הן כאירוע אינטלקטואלי (של לימוד הלכתי גרידא) והן כחוויה אקזיסטנציאלית כציווי לחוות רגשית את שמחת החירות ואת היציאה כהתלהבות בלתי אמצעית.¹³¹

ז

לאור ההצבעה על המודל הפילוסופי הטמון בתשתית חשיבתו התלמודית והמטא-הלכתית של הרב סולובייצ'יק, אפשר להבין ביתר בהירות את טיב השיטתיות המתבקשת עתה מהחשיבה ההלכתית במשנתו. אותה חומרה מארבורגית הגוזרת "פרט" מ"כלל" אינה מצויה בשיעוריו ובמשנתו המטא-הלכתית. שיטתו אינה נרתעת מפתיחת הדיון בפרטי הלכה (כשיטת נטורפ). זאת ועוד, שיעוריו מבקשים להורות על הקשר, על המשמעות ועל הזיקות

127 שם, עמ' כ'.

128 שם, שם.

129 שם, שם.

130 שיעורים, ב', עמ' קנ"ב-קס"ג.

131 שם, עמ' קס"ב-קס"ג.

בין "הכללים" לבין "הפרטים" המצויים תחתיהם (כמדע ההיסטוריה אצל קאסירר). ההלכה, לאור עמדה זו, אינה שיטה מדעית מתמטית – הלכה למעשה. היא אינה מדע תאורטי, הגוזר סיבתית מושגים ומעצב מודלים מופשטים כשלעצמם. ההלכה, לאור הרב סולובייצ'יק **מתפרשת** כשיטה מדעית, מתמטית, מושגית ואידאליסטית, אך אינה מתפקדת כמדע המתמטיקה. פרשנות זאת מתחייבת רק כשכל פרט "נתון" אכן ימצא את מקומו תחת "כלל" ו"מקור" המכוננים ומבארים את מהותו.

אף על פי שהרב סולובייצ'יק מתבטא באופן מפורש בדבר תלותו של איש ההלכה ב"נתון" התגלתי (טרנסצנדנטי ובלתי תבוני מבחינה קאנטיאנית), אין הוא מוותר על ביטויים המורים עד כמה דומיננטי כוח היוצר של איש ההלכה בתחום זה:

החשיבות המיוחדת שההלכה מקנה לשכל בולטת כל כך, עד שכל אופיה של ההשקפה ההלכתית מסתמנת על ידה.

השכל הוא הפוסק האחרון בכל ענייני דת ודין.

התוכן ההלכתי, שבעצמו ובמהותו הוא גילויי, משתעבד למהותה של ההכרה השכלית.

לימוד תורה זהו עסק קוגניטיבי כמו כל פעילות אינטלקטואלית. הסמכות היחידה היא ההגיון...

גם התגלות על טבעית, הופקעו מתחומה של ההלכה...

המחשבה האנושית הכפופה לעקרונות הלוגיים "העיוניים" לחתוך לתוך רשות שאינה שלה ולהחזיקה בה. חירות הדרישה והחקירה בשדה ההלכה עצומה וגדולה מאוד. החכם חייב לחדש דבר מתוך דבר וליצור מושגים חדשים, מקוריים, מיתודות מסוימות, ולציין רשויות מחשבה מיוחדות...

אין שינוי ותיקון בהלכה, ברם יש בה **חידוש בלי מיצרים**.

כשהחידוש נחלש נעקרת ההלכה...

כל היודע את המיתודולוגיה ההלכתית שנמסרה לנו... על כל בחינותיה האפיסטמולוגיות, יודה, כי אינה נופלת במעוף היצירה המחשבתית, הדידוקטיבית-אידיאלית, בחריפות האנליטית, בדקות ההפשטה ובעקיבותה השיטתית מיתר מחקרי דעת האדם היותר מופשטים והיותר דייקנים. אדרבה, היא עולה עליהם.¹³²

דבריו לעיל חושפים את עמדתו לגבי היחס שבין ה"הלכה הנתונה" וה"הלכה המתחוללת". אין ספק, נושא זה דורש דיון תאורטי מעמיק בכתביו ההגותיים תוך נתינת דעת על מהותה של ה"יצירה", מקומן של ה"נבואה" וה"דביקות" ושיאו של "כוח היוצר" באיש ההלכה. זאת ועוד, כאן צריכה להישאל השאלה: מדוע סייג הרב סולובייצ'יק את מושג ההתפתחות ההלכתית וכיצד זה עולה בקנה אחד עם רעיון ההתפתחות ההכרתית אצל כהן? דיונים

ושאלות אלה לא תוכל מסגרת זו של המאמר להכיל.

מרתק הוא יחסו המודע של הרב סולובייצ'יק, להגות המארבורגית בכלל ושל קאסירר בפרט. בניגוד לעולה מדיונו, הרב סולובייצ'יק מנסה לנתק את עצמו מהגות מארבורג בדברי הביקורת על אודות משנה זו. דומני, שגילוי כה בולט של מודלים מארבורגים במשנתו המטא-הלכתית והתלמודית מצד אחד וביקורתו העזה על מארבורג מצד אחר יכולים לעודד אותנו לחשוב, שההשפעה גדולה יותר מהנראה על פני השטח.

הקרבה, המודעת והלא מודעת, של הרב סולובייצ'יק לכהן עולה אף בשרטוטים ביוגרפיים קלים בחייו. כאלה נמצא בתגובתו הספונטנית כשהוא משתמש בפרשנות של כהן למורה נבוכים כמקור ראשוני.¹³³

פרופ' אביעזר רביצקי העיד בפני, כיצד התמודד הרב עם שאלות התלמידים בימי זקנותו. כשנשאל על פרט הלכתי כזה או אחר בסוגיה, ריכז את מחשבתו במושגי היסוד של הסוגיה שעליה נשאלה הקושיה. תוך כדי ביאור המושגים ה"כלליים" הלכו והתבארו לפניו פרטי ההלכה וסידור נתונה של הסוגיה כולה – וממילא נפתרה הקושיה. דומה, שיש בסיפור זה כדי לחשוף טפח מעולם סטרוקטורות מחשבה עמוקות, שליוו אותו לאורך השנים ואולי בעיקר בזקנותו.

חויית הלימוד כהווייה מתהווה, יצירתית, אין-סופית בהתקדמותה, המטפסת לכלל שיא אידאי שעדיין לא הושג, אף היא עולה מזיכרונות בני משפחת סולובייצ'יק. הנזיפה בחיים בנו, על שהלה ביקש להשתמש בתיעוד שיעורי האב משנים עברו לשם הבנת הסוגיה, מנציחה את הסטרוקטורה המארבורגית. אף הרב אהרון ליכטנשטיין, בהספדו אחר הרב סולובייצ'יק, העלה את "כוח היוצר", כביטוי דומיננטי החוצה את השיתין של מכלול הגותו ומפעלו.

משנתו המטא-הלכתית, שיעוריו, עבודתו האקדמית וגם הסיפורים דלעיל מאפשרים לנו ליצור תמונה של אישיותו האינטלקטואלית, הפילוסופית וההלכתית של הרב סולובייצ'יק. אולם יותר מכך: כאן מתאפשר לנו לעמוד על טיבה של משנה פילוסופית-הלכתית נוכח תבניות העולם המודרני.

מתברר שחזונו המטא-הלכתי של הרי"ד סולובייצ'יק לא שימש רק כטרמינולוגיה בעלת השפעות ומטרות חינוכיות בעבור ציבור יהודי אמריקני נבון נוכח המודרנה, אלא ישנו גם פן פילוסופי שחלחל לחשיבתו ההלכתית ושעיצב תבניות יסוד בשיעוריו התלמודיים הלכה למעשה.

133 הכרה מדעית, עמ' 199.