

קריאה תאולוגית בפיוט קדום לערב יום הכיפורים

שרגא בראו

להشمיד את בני ישראל בימי ירמיהו:
"הכיווץ הזה לא אוכל לעשות לכם בית ישראל, נאום ה'?
הנה כחומר ביד היוצר כן אתם בידי בני ישראל!"²

**הברית הלאומית מניה את מלאוי
התחתיות האנושית על הצד הטוב
ביזור לפניו האפשרות לتبועתך מן האל
למלא את חלקו. לעומת זאת, ברית האבות
איינה סומכת על בני הדור הנוכחי, אלא
על נאמני האל שכבר עברו מן העולם,
ועם כרותה לו ברית**

אולם מבט בו חן בפיוט מגלה כי הפייטון מבצע כאן מהלך נועז, שטיפיל את האחוריות לעצם אישיותו של האדם על אלוהים. הפייטון מסתמך על שורת מדרשים שהופכים את הزلול האלוהי במצב האנושי למכתב

הגנה המזכה את בני האדם מחורונו של הקדוש ברוך הוא:
"אמרו ישראל: ריבון העולם, אתה הכתבת לנו: הנה כחומר ביד
היוצר כן אתם בידי, בית ישראל. לך
או"פ שאנו חוטאים ומכוירים
לפניך, אל تستalk מעליינו, למה
שאנחנו החומר ואתה יוצרנו.
בא וראה: היוצר הזה אם יעשה
חבית וייניח בה צדור, פיו נ
שייצאה מן הכבשן אם יתן אדם
בה משקה מנחתה היא ממוקם
הצדור ומאבדת את המשקה
שבתוכה. מי גרים לחבית לנטר
ולאבד מה שבתוכה? - היוצר,
שהניח בו את הצדור?"³

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

תפיסה תאולוגית זו, המיחסת
אלוהים את עיצוב אישיותו

הימים הנוראים הם הזמנת והזמננות לחווות תפילות מסווג נשכח,
תפילות המשופעות בפיוטים. זמן קדום ביותר הרבה המחלוקת
בישראל על שיבוצם של פיוטים בתפילה.¹ היתרונות בשיבוץ הפיוטים
בתפילה ברורים: גיוון, עניין, הבעה אישית, רלוונטיות וקישוטיות.
הפיוטים הפכו לאמצעי הבעה אמנותי מפותח. החסרונות: איבוד
גרעין התפילה, חוסר שליטה על תוכנה, קשיי הבנה, קשיי ריכוז,
וכובן התארכות משך התפילה - שכן החיים כאז, יש מי שאיבדו
את סבלנותם בשעת התפילה.

ההנגדות לשיבוץ הפיוטים בתפילה הובעה לעיתים בלשון חריפה
ביזור, את אחת המפורשות שבחן ניסח כותב פיוטים ידוע, רב
אברהם בן עזרא, המסכם:

"ויה טוב בעיני שלא יתפלל אדם בהם כי אם התפילה הקבועה
ויהיו דברינו מעטם ולא נגעש"

(ראב"ע קהילת ה', א').

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

דרמייניזם או הומניזם?

לעתים הפיוטים נראים כמעין כתוב חדה או
שאלת היגיון. גם עיון בפיוטים קדומים, תמיימים
למראית עין, עשוי להעלות תכנים מרתקיים
ונועזים. בשורות הבאות אנחנו את צלע הפתיחה
MPIOT ידוע שהקלות אשכנז נהוגת לקרוא בעבר
יום הכיפורים:

"בי הנה כחומר ביד היוצר / ברצותו מרחיב
וברצותו מקצר / כן אנחנו בידך חסן נוצר /
לברית הבט ואל תפן ליצד"

ברקע ההכנות ליום הדין עומד רעיון התשובה,
שמבקש להטיל על האדם מקסימות אחירותו,
אך גם אפשר לו מקסימות תקווה. ביום הדין
עצמו, לעומת זאת, האדם מבקש על נפשו לפני
האל ומשתמש בכל טיעון אפשרי כדי לזכות בדין.
לכורה, בפתח עומד הפייט שפלנינו, האדם מול
האל כ"תולעת קטנה באדמה", דהיינו יוצר קטן
וחסר חשיבות, הנשען על חסדו של אלוהים.
המקור לפתח הפייט הוא אכן אלוהי



ברית לאומית או ברית אבות?

אולם בעל הפيوוט אינו מעוניין להגיע למסקנה נסח פאולוס. הוא אמנים מבקש את הקלה העונש, אך לא באמצעות הפיכת האדם לפסייבי החולטין וחסר אחריותו אתיית, דתית או אחרת; בעל הפيوוט מציע מלך אחר. הוא פונה לאלהים בקריאה: "לברית הבט ואל תפן ליצר". למה כוונתו?

הצירוף "לברית הבט" שאלות מתחילהים:

"**הבט לברית כי מלאו מתחשי ארץ נאות חםם.**"

בפסקוק הזה המשורר מבקש יושעה מן האל ומציר לפניו את הברית הלאומית שכרת עם ישראל. אולם, חלק מהמדרשים המאוחרים פירשו כי לא מדובר בברית הלאומית אלא בברית אבות.⁵ ההבדל בין הברית הלאומית לברית אבות הוא רב מושמעות: הברית הלאומית מניחה את مليוי ההתחייבות האנושית על הצד הטוב ביותר לפני האפשרות לתבועו מן האל למלא את חלקו. לעומת זאת, הברית האבות אינה סומכת על בני הדור הנוכחי אלא על נאמני האל שכבר עברו מן העולם ועם כורחה לו ברית. מכאן שהנטיה להחליף את הברית הלאומית כפשוטה בברית האבות נובעת משינוי מפליג בהערכת העצמתה של המאמין: משורר תהילים רואה את עצמו וראי לעמוד מול אלהיו ולתבעו את חלקו של אלהים בברית. המשורר נאמן לאלהיו ובכך הוא מלא את חלקו בברית. מצבו הפליטי העוגום,/non בrama הפרטית והן בrama הלאומית, מעורר בו תרומות עלי אלהיו, שאינו מלא את חלקו שלו. לאמתו של דבר, זהה שירות מהאה נגד ההתקנות האלוהית. היפויין זועק אל אלהים: "הבט לברית!", "קיים אותה!" לעומתו, הדרשנים לא רואים עצם זכאים לחסדו של האל מתוקף הברית הלאומית, لكن הם מבקשים רוחמים על בסיס היסטורי. הבנים מבקשים רוחמים על עצם בזות אבות האומה ולא משום שהם באמת ראיים לכך.

ברית המילה

כדי לדצת לעומק כוונתו של הפיטון יש להידרש למסורת פרשנית שונה בתכלית, המזהה את הביטוי "לברית הבט" עם ברית המילה. היא קשורת בין טכניקה מיסטיות של תפילה, המכונה 'תנוחת אליהו', ובין ברית המילה של אברהם: "ד'אשן עליך הכרמל ודلت ראשך ארגמן", אמר הקב"ה לישראל. הרשים שבכם חביבין עלי כאלייו שעלה הכרמל הה"ד (מל"א י"ח): 'ואלייו עלה אל ראש הכרמל ויגהר ארצה וישם פניו בין ברכיו'. ולמה שם פניו



יונתן אופק, "זוג", פסל חומר 2005–2004 (בעמוד זה וממולו)

של האדם,عشוויה להוביל לכמה תפיסות אנטropולוגיות ודתיות. בתאולוגיה הפאולונית פותחה תפיסה זו כדי תורה בחירה פרה-דטרמיניסטית, של גורה קודמה לשוגר אליהם. פאולוס רואה בבני האדם יצירות של האלוהים. אלהים קבע מראש אילו כלים מוצלחים יצאו תחת ידו ואילו מוקלקלים, אילו יימחו ואילו יונפכו. זהה תפיסה דיבוטומית של חברות בני האדם, המחלקת אותם לבני אוור ולבני חושך על פי טבעם. בחירה זו מקעקעת למעשה את האחריות לחובבים האתיים המוטלים על האדם. בתחילת פרק ט' באגרתו אל הרומים מותאר פאולוס את הבחירה האלוהית ביעקב כבחירה שרוירותית. הוא מבסס את דבריו על דברי האלוהים לרבקה עוד לפניידת יעקב ועשו:

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

ראיות הברית וראיות היוצר מוציאות זו את זו. הן תלויות ביסוד האלוהי; הן תלויות בכוונה האלוהית לראות כך או אחרת. אם נזכה, ואלהים יביסט לברית

• הוא לא יבחן ביצור

התפיסה התאולוגית הזאת מעוררת כאמור קושי תאולוגי-אתי חמור, שאותו מנתח פאולוס עצמו: "אם כן מה נאמר, **הכי יש על אלהים חיליה**" (שם, שם: 14). פאולוס פותר את הבעיה הזו באמצעות האנלוגיה ליוצר ולחומר: "אמנם בן אדם מי אתה אשר תRib את האלוהים היאמר יצור ליוצרו למה ככה עשיתני: אם אין רשות לייצר החומר לעשות מגלים אחד כליל אחד לכבוד אחד לקلون?!" (שם, שם: 21).

מתפיסטו התאולוגית של פאולוס נובעת גישה אנטרופולוגית מנוכרת ובלתי הומנית בעיליל. חברות בני האדם נחלקות באופן דיבוטומי בין נושאי "אות כבוד" ובין נושאי "אות קלון". את המכובדים אין לשבח, ואת הנקלים אין לגנות - את אלה כאליה עשה האלוהים לרצונו. אישיותם של אלה ושל אלה היא תוצר של פעולות האומן בחומר. כולם חפצים, והאומן יכול לעשותות כרצונו בחפציו - ברצונו מרחב וברצונו מקצר, ברצונו משמר וברצונו משבר.

בתפילה יום הכהנים. ביום הכהנים, יום שאסור בתש misuse המיטה, החשש שאלווהים יפנה לברית אך יהה שם דזוקא את היצר, קטן יותר מכל יום אחר. התקווה היא כי אלוהים, "חסד נוצר", בית רק לברית, ובזכותו ישפטנו לטובה.

גם כאן ראוי לעמוד על הבדלי הגישה בין הנצרות הקדומה ובין המחבר של הפיטוס הקדום הזה, שחי כל הנראה בסביבה נוצרית. יהודעה המלצתו של ישו הנוצר עלי סיירוס עצמי בברית החדשה: "יש סריסים אשר נולדו כן מבטן אם ויש סריסים המסתורסים על ידי אדם ויש סריסים אשר סرسו את עצם למען מלכות השמיים" – מי שיוכל לקבל, יקבל!" (מת' י"ט: 12).

**במבלייע הפיטון אך טוען כי האל ברא
אותנו יצורים יצריים. בזאת הוא הפך
אותנו מגולים לכלי, מוחומר לסובייקט.
אנו סובייקטים מורכבים. בתרור כאלה
אנו כמעט טובעים מן האל, מפני שהוא
יצרנו, כי יתבונן בנו התבוננות של
חсад: "לברית הבט ואל תפן ליিיאר!"**

לעומת גישה זו, שמקשת לדכא את היצר מתוך התמורות לאלווהים, הפיטוס אינו מבקש להתחש ליצר. ביום הקדוש ביותר בשנה המתפלל עומד ומזהיר על אישיותו העוגלה והמורכבת. הפיטוס אינו משבח את היצר אלא מסתיג מגמוני מושום שהוא עלול להרשיע את האדם, אך אין הוא מסתיר אותו או מבקש להכחידו. הפיטוס אינו מכיל את בני האדם בכחות מוחלטות של 'בני אור' ו'בני חושך', שנקבעות באופן דטרמיניסטי; בני אדם הם כחומר בידי היוצר, שייצר אותם עף מן האדמה, אך העניק להם רוח חיים ועצמות. במבלייע הפיטון אף טוען כי האל ברא אותנו יצורים יצריים. בזאת הוא הפך אותנו מגולים לכלי, מוחומר לסובייקט. אנו סובייקטים מורכבים. בתרור כאלה אנו כמעט טובעים מן האל, מפני שהוא יוצרנו, כי יתבונן בנו התבוננות של חсад: "הבט לברית והט פון לייאר".

ולא נשארו כי אם ארבעה חמורות, צווקים עם החוץ ונעורים, והם יחושו כי הם משוררים, והוא האrik להם בפיוטיו עד ה策רים, עד דבקה לשונם למלכוּם, וכאשר השלים פיטוּוּ וחוֹר להשלים התפילה, לא היה איש בית הכנסת כי נמצאו בתיהם ישנים כל הקהילה.... מתקן: יהודה אלהורי, תחכמוני, תל אביב תש"ב, עמ' 224–225.

² ירמיה י"ח, ו'.

³ הציגות מסווגת רבה, פרשה מ"ו; הרעיון מופיע כבר בדרשה תלמודית נועזת בבבלי סוכה, נ"ב ע"ב.

⁴ תהילים ע"ד, כ'.

⁵ במדבר רבה ט"ז, כ"ב; תנומא (ורשה), שלח י"ג.

⁶ ויקרא רבה (וילנא), פרשה ל"א.

⁷ אגדת בראשית (ובבר), פרק י"ז ד"ה [א] 'כה אמר'.

בין ברכיים? אמר לפני הקב"ה, ובש"ע, אם אין לנו זכות, הבט לברית מילה".¹

את אותו עיקרון מתמצת מדרש אגדה בראשית: "הבט לברית" – ² אעפ"י שאין לישראל מעשים טובים הקב"ה גואלן בזכות המילה".³

מה מבקש בעל הפיטוס בהזכירו את ברית המילה? העברת האחירות לידיו של אלוהים, המוטיב שהופיע בתחילת הפיטוס, עדין אינה מבטיחה ישועה. לצורך הבטחת הישועה מבקש בעל המזמור להיעזר בתופעה קוגניטיבית שהפילוסוף לדוויג ויטגנשטיין כינה בשם ראיית אספקט. משמעות התופעה היא שרשים חושיים נחפשים, לעיתים לפחות, תוך כדי פירושים באופן זה או אחר. המתבונן יכול לקלוט רshima בכמה אופנים, אלא שזמן נתון הוא מזחה אותו באופן מסויים אחד בלבד. כך, בזמן נתון אפשר לראות בתמונה ברוחו או ארנב, אך לא את שניהם בו בזמן. אפשר להדריך את המתבונן להבחן באספקט זה או אחר, לראות את הדבר כ..., אך אין מדובר בהסביר אלא בהזורת האספקט אצל המתבונן. ראיית האספקט מותנית בנסיבות של המתבונן, לרוגע מהчин בברונו, וברגע אחר עשוה ממשך לראותו כארנב – פעולה שבין תפיסה למוחשנה. מחבר הפיטוס מנצל את התופעה הזאת כשהוא פונה לאלווהים ומנסה לשכנע אותו לעבור תרגיל בראיית אספект. איבר המין הגברי הוא ייצוג וסמל לשני קטבים באישיות הדתית: מחד – היצר, מקור הזימה; מאידך – מקום הברית, ההקרבה האנושית המקדמת ביותר, ואולי התבוננות ביותר, ביחסיו של האדם עם אלוהיו. בשעת המשפט, כאשר אלוהים מביט על האדם, בוחן אותו וחושף בו נסתרות, הוא עשוי לראות אותו כתיפוס יצרי הרואין לגינויו. אולם באותו אדם ובאותו איבר קטן הוא יכול גם לראות את شيئا של הברית הכרותה בינו ובין כל פרט בעמו. ראיית הברית וראיית היצר מוציאות זו את זו. הן תלויות במבט האלוהי; הן תלויות בכוונה האלוהית לראות כך או אחרת. אם נזכה, ואלווהים בית לברית – הוא לא יבחן ביצר. כך, באמצעות הניסיון להשפיע על המבט האלוהי, נזכה לצאת זכאים בדין.

הנition הזה של הפיטוס עשוי להסביר את הבחירה לשבע אותו

¹ את הטקסט הקדום המפורסם ביותר שנכתב נגד שיבוץ הפיטוטים בתפילה כתוב פרקיי בן בבי, חי בתקופת האנוגים. התנוגיות הלכתיות מפורסמות מצויות בכתביו הרכמי"ם ובש"ע. התיאור המסתיג הסטגוני ביותר מופיע בספר של יהודה אלהורי, "תחכמוני". אלחריזי מופיע שם על פיין מפורסם שחיבר בתחילת המאה ה-13: "וכאשר כילה זמירותיו, עמד על עמדו לעורך תהילותיו, וכיסה פניו ולא מענווה, ועמד בגואה, והרבה תנועותיו והנינפ' כתפותיו, והרים רגלו הימנית, והורד השנית, וחזר מעט לאחורוניות, ופתח להם גנזי חכמתו, והראה בית נכותו, והחילה לומר פיטוטים ושירים, כלם שבורים ופסחים ועיורים, ודרכים מעוקל ללא ח纠正, ובלא משקל, ובלא בנין ובלא עניין. וכאשר האrik פיטוטיו לשוטיו, ושירי היתוליו לכיסilio ומזמוריו לחמורין, יש מקצת העם אשר ישבו, ומהם ישנו שנת עולם ושכבו, וקצת ברחו ולא שבו, ובית הכנסת עזבו, ונפוצו מעל הרועה השורדים, וברחו המקנה והעדדים,

**לימוד הגמרא הוא מרכז ארך לא בלבד, האקדמיה מעניקה כלים
אר לא משמעות, נשים ראיות לשווין אר צוריות להתאזר בסבלנות,
ומודרנה חשובה, אר עליה להשתלב במסורת. שיחה.**

הרב מאיר ליכטנסטайн

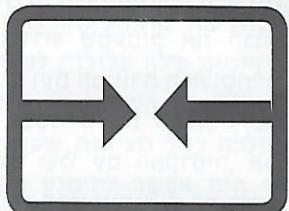
"הדילוג שבין המיציאות להלכה הוא הבסיס לנצחיות של ההלכה"

א ר י א ל פ י ק א ר

**"אני רוצה לומר לקהל שלי, ישאמת
במודרניות שלכם, אבל האמת הזאת גם
צריכה להשתלב בתוך את המסורתית
ולמצוא משהו מהזמן {...} חלק מלמץוא
סיכון הוא להבין שא' אפשר הכל"**

בעולם הישיבות הקלאסי, ובמידה רבה גם בישיבות הקיבוץ הדתי לימוד הגמara תופס את הנתח המركזי של הלימוד, והוא מבוסס בעיקר על שיטת הלימוד העיונייה שהחלה בישיבות ליטא. זהה שיטה המבקשת להבין את הסוגיות התלמודיות כמערכות של מושגים משפטיים, כמטרה עצמה. לא מדובר על לימוד כדי לדעת אך ורקים את ההלכה, וגם לא על לימוד בחוויה רוחנית ורגשית; מדובר בלימוד שעוסק במושגים הלכתיים משפטיים.

מהי המוטיבציה ללמידה כך?
כשהייתי תלמיד לא שאלתי את השאלה הזו, פשוט נשאנו לתוך הגישה הזו. היום זהה שאלת מרכזית לשוואלים תלמידים בישיבה. ראשית, לימוד הגמara אינו הלימוד היהודי בישיבת עין צורים. אחד מן החידושים של הישיבות הציוניות הוא הסטה ללימוד הגמara מהיותו למדוד בלבד לעלייה למצב שבו הוא אכן הלימוד המركזי, אך אינו בלבד. שלמדתי בישיבת הר עציון למדוד הגמara תפט את מרביתם של תלמידי בישיבת הר עציון למדוד הגמara תפט את מרביתם של תלמידי. כאן הוא תופס רק קצת יותר מחצית זמן הלימוד. הדבר נובע מהתפיסה שכדי לבנות עולם רוחני של אדם יש להפגישו עם עושר של תחומיים. התנ"ך בונה את האישיות מבחינה דתית-רוחנית, וכך גם לימוד מחשבת ישראל ותחומיים אחרים. אני גם רואה בעין יפה עסקוק של התלמידים, גם בזמן היוטם הישיבה, בתחביבים כגון גינינה ואמננות. כמובן צריך למצוא את המსגרת ואת הפרופורציה הנכונה. מדובר הגמara מרכזית? אתה צודק, לא משום שהוא מקנה הוראות הלכתיות. אלא מפני שהגמara היא נקודת המוצא של כל הדיון ההלכתי והספרות ההלכתית לדורותיה, היא הבריח התיכוני.



ניסיונות להכיר

אנו עומדים בתקילתו של חודש אלול ובפתחתה של שנת לימודים חדשה בישיבת הקיבוץ הדתי בעין צורים. לאחר שנים ובות שמשמשת ר"מ בישיבה נבחרת לכחן השנה בתור מלא מקומו של ראש הישיבה, הרוב יואל בן נון, השווה בשנות שבתו. זהה הגדמנות לשוחח איתך על כמה נושאים העומדים על סדר יומה של החברה הדתית המודרנית, רבים מבניה לומדים בישיבה. כיצד מסבירים היום לבוגרי ישיבות תיכוניות ותיכונים ישראליים מודיע חשוב ללמידה תורה?

"גדלת ביעולם שראה בלימוד 'תורה לשם' את הערך המרכזי של החיים; אתה חוי כדי ללמידה, ולא לומד כדי לחיות. במסגרת הזאת השאלה לא הייתה יכולה להישאל. כמו שאדם לא שואל למה אני אוכל או למה אני נושא, כך הוא אינו שואל למה ללמידה תורה. אולם ניתנו הסברים על הערך הדתי של הלימוד ועל השוני בין לימוד תורה ובין כל לימוד אינטלקטואלי אחר, שהרי התורה היא ההתגלות של הקב"ה בעולם וממי שלומד אותה פוגש את דבר ה', אבל בכל זאת, באופן מסוימי זה היה אקסטיומי. דמוונו של אדם נגודה מהיוותו תלמיד חכמים ולמדן. אני גדلت במשפחה כזו. יש בזה יתרונות מואוד גדולים - זה דחף אותו מאוד להתקדם בלימוד, אך יש לו גם מחקרים, בעיני מפני שתפיסה זו אינה מכירה בעולם העשיר שמחוץ לכוכל בית המדרש.

"אני חושב שהקשרתו של צער או צערה לחיים בעולם המודרני כוללת בתוכה רכישת השכלה בסיסית, וכשם שחשיבותו לרוכש השכלה בסיסית במתמטיקה, על אף שלרוב התלמידים לא תהיה זהה והוילט, וכשם שאדם משכיל צריך למדוד היסטוריה וספרות, כך גם לגבי הבניית זהותו של אדם היהודי. יש לרכוש השכלה תורנית בסיסית. זהה מטרתו של הלימוד בישיבה".

במשמעותו שלה, על אף שסביר, מורי ורבי, הרוב יוסף דב הלי סולובייצ'יק, חתר בהגות הדתית שלו למתן משמעותם למושגים ההלכתיים. בעיסוק שלו, קודם בכתביו סביר אני עשו השוואה בין כתבים ההלכתיים מוקדמים שלו, קודם שהוא רכש השכלה אקדמית, ובין כתבים המאוחרים יותר. אני נוטה לאמץ עמדה שלפיה הרבה הפליביז'יק לא חתר לשינזזה בין המודרנה ובין ההשכלה התורנית, אלא ראה עצמו בתור איש בית המדרש שמעמיק את הבנתו באמצעות המפגש עם התרבות המערבית ועם המסורת הפילוסופית. אני חושב שבלא מעט מההשוואות אפשר לראות את הרעיון הניסיון היסודיים מותנסחים עוד טרום המפגש שלו עם האקדמיה, אבל הרעיון הניסיון הללו מתקבלים מאוחר יותר ונפרק חדש וניסויים מחודשים. הפילוסופיה העמיקה מאוד את הרעיון הניסיון, ובעיקר עוזרת לו לתרגם אותו מראויונות הלכתיים טכניים לרעיונות שעוסקים בנפש האדם, בחוויה ובקיים האנושיים".

זו השפעה של הפילוסופיה האקזיסטנציאלית, שבקשתה להפוך את השאלות הפילוסופיות הגדולות לשאלות קיומיות לאדם. הרוב סולובייצ'יק לוקח זאת לתוך בית המדרש, לתוך עולם התורה, ומפנים אותה לתוך הלימוד שלו, ובענין זה אתה הולך בעקבותיו.

"אני חושב שכן, עם זאת, בשיעורי הגמרא שלו שהשתתפתו בהם זה היה פחות מורגש. זה יותר נכח בדרשות הציבוריות שלו, בהספדים שהוא נשא, בכתביהם שהוא פרטם. אני למדתי בעיקר אצל אבי מורי (רב אהרן ליכטנשטיין, ראש ישיבת הר ציון - א"פ). בשיעורי הוא החל ליל את דרכו העיון האנגליתית-היסודית והמקיפה. שיעור הגמרא לא היה במה לחתירה למשמעות קיומית. זו נעשתה בשיחותיו הרבות בישיבה אשר שימושו חלק מרכזי בעיצוב השקפת עולמי. לאחר מכן וכשטי השכלה אקדמית בחוג לתלמוד, והרוגשי שזה לא סותר, אלא מפרה. ההשכלה האקדמית נתנה לי את היכולת להתמודד עם טקסטים ואת הראייה ההתפתחותית ההיסטורית, אך גם שם אין חיפוש אחר משמעות קיומית. בשנים האחרונות מצאתי את עצמי מכניס שפה אנושית לתוך הלימוד. אני מוחפש בסוגיות התלמודיות את הריאליה האנושית, שבאמת עצותה אפשר לבנות את הגשר בין הדינונים התלמודיים ובין החיים שלנו. הגמרא הופכת מעולם מושגים אוטונומי מופשט לעולם של סיטואציות אנושיות. אני מודע לזה שיש פערים בין תרבותיות, ושליטות אוציות אנושיות יש פתרונות שונים. אבל יש כאן הנחה שביסודות של דבר הדיממות האנושיות יונקות מתוך האנושיות עצמה. כשהדברים מctrifips - העבודה הטקסטואלית, ההיסטורית והקיומית - נוצר משולש שבביא לידי כך שהלימוד, המפגש עם התורה, חושף את הדיממות ויוצר דיאלוג".

"צריך להיזהר מקפיצות גדולות מדי, שכן בסופו של דבר הגמara היא טקסט משפטית ולא פילוסופי או קיומי. לכן הנזותה יהיה קודם כל משפטית וטקסטואלי, ורק לאחר מיצויו השלב הזה אפשר לעבור לשאלות של ממשויות, אך זה דורש הרבה עבודה תרגום".



דרך התלמוד הבבלי יש מצד אחד פריזמה לכל הספרות שקדמה לו, אם זו הספרות התנאיתית ואם זו פרשנות המקרא והאגדה של חז"ל, ומצד שני - כל הספרות הרבנית שלאחר התלמוד חוזרת ליסודות התלמודיים וקיימות עם דיאלוג. אם אנחנו שואפים לתת לתלמידים כלים להבין את השפה ההלכתית, כדי שהוא לא רק מקבל הנקודות ויבצע אותן, אלא יבנה עולם דתי שבו הוא יוכל את רעיונות ההלכה ועקרונותיה, הרי שם לא ניתן לו כלים לפתו דף גمرا, והוא לא יוכל גם את הרמב"ם, את המשנה ברורה וכו'. לימוד הגמara הוא במרכזו בכך שהוא נקודת המוצא לעיסוק בספרות ההלכה לדורותיה. שיטות הלימוד שלנו בישיבת עין צורים, שגמ מודעת להיבטים ההיסטוריים וגם להפתחות במקורות ההלכה, מאפשרת להתבונן מכלול השיח ההלכתי. ויתור על הגמara יהיה בעצם ויתור על יכולתו של התלמיד להבין את השיח ההלכתי".

אתה מփש משמעותם ללמידה?

"אני עברתי כמו שלבים, וудין אני יודע לאן הגיע. חינוכי היה בראשיתו כלו עיוני, זה שעוסק בעיקר במכניזם של ההלכה ולא

כך שישנן שיטות ההלכתיות שבנון ההלכה זו מתקיימת על אף שהוא מנוגדת לאומדןא. היום, כשהאני נתקל בדברים מסווג זה, אני מתקשה להזדהות עמו, שכן משמעות הדבר היא שההלהכה נוגדת את השכל האנושי ואת הקיום האנושי הפשוט. לכן אני לעצמי, כשהאני בא לחתמוודע עם המערכת הפרשנית, אני דוקא גונטה לאמץ את המנגנון שתיארתי קודם, את העיסוק בסיטואציה האנושית עצמה - ראיית ההלכה הראשונית כמתבססת על אומדןא, והפיכתה למושג שאינו מותאם לאומדןא זו בגל השינוי של במציאות הבריסקי. זהו מנגנון היסטורי שהוא הכרחי כדי לבנות את הגשר בין עולמנו לעולםם של חז"ל. חז"ל עצם, שעיצבו את ההלכה, פעלו מתוך מתחם גמור עם המציאות של הקיום האנושי.

**"לא זמן היה בכנס רבני צוהר, והדיין
בנשא מעמד האישה נسب על השאלה איך
לרצות את הנשים. לא עלתה כלל המחשבה
שהשני הוא גם רצון הגברים. השאלה
שנשאלה הייתה איך הרוב עומד בפרק. זאת
היתה הנהנה. אני מוחית על זה"**

"בעיני, הנzieחות של ההלכה היא לא משום היotta אוטונומית ומוחוץ בזמן, אלא דוקא משום הגמישות שיש לפרשנות המשפטית להתרפרש כל פעם מחדש. יש גבולות גורה שבתוכם אפשר להציג מגוון פרשניות. הם לא ידועים מראש, אבל מצד שני, יש מרחיבים מסוימים. אדרבא, הדיאלוג שבין המציאות ההלכתית הוא הבסיס לנzieחות של ההלכה".

אם נדבר על המשמעות התאולוגיות או הפילוסופיות, אתה בעצם אומר שההלכה היא נziehit אך לא אלוהית. אם בתוכו הלמדני המשמגה המשפטית משקפת את רצון האל, ואנו איננו אלא המגלים של רצון האל, עליינו הלומדים לנסות להבין את הרצון שלו, הלא קוניגנטיבי, הקבוע. אם ההלכה היא אלוהית, היא לא יכולה להיות כל תלויה מציאות. אם היא אלוהית, היא צריכה להשפיע על המציאות ולא לשקר אותה. מה שאתה מתאר כאן זו ההלכה נziehit אבל אנושית מאוד. יש שהוא יכולת של החכמים בני אדם להעריך מציאות, לבחון את המציאות, לקרווא את הטקסט בתוך המציאות, ובכך להפיגש את דבר ה' עם החיקם הקונקרטיים בתוך גבולות הגורה שאתה מתאר, שזו שאלה נפרדת. יש משמעות דתית לאמידה שלך. זה יותר משיטת לימוד, זו תפיסה דתית אחרת.

"זה בהחלטתך, אבל בינווד לצורה שבה הצגת את זה, אני חשב שהחידוש הוא בשיטה הבריסקית ולא כאן. הרעיון שהקב"ה נתן תורה לבני אדם, ולא בשםיהם היא, הוא רעיון יסוד בתורה שבעל פה, שאומרת שהפרשנות ניתנה לבני אדם ולחכמים; הפילוסופיה הבריסקית, שמתארת את הרצון האלוקי המוחלט, היא החדשוש".

אתה יכול להציג?

"בשנה שעברה, למשל, למදנו את מסכת קידושין ובחרנו לדון בסוגיות העבדים שברפק הראשון. הופעתינו לראות עד כמה הדבר היה ממשוני לתלמידים, כי באמצעות מערכת הניתוח וההמשגה שאלנו שאלות על תופעת העבדות, על היחס לחיש וועל מעמדם של עובדים. אלו שאלות שיש להן ממשמעות קיומית עצמהות".

כשהלימוד מתחילה להתענין בפן האנושי של הסוגיה ובמשמעות הקיומית שללה עלולות לצאת בעיות שלא היו בלמידה הבריסקי. היתרון של השיטה הבריסקית היה דוקא ביכולת להתייחס להלכה כל מציאות שעומדת בפני עצמה ושאליה יש לשאוף. כך היה אפשר להימנע מהשאלות בדבר היחס שבין הידמות למציאות המודרנית. העיסוק במלונות טהורה, בסוגיות שאין להם כל קשר למציאות חיננו אפשר להניח בכך את השאלה הקיומיות של החיים. כשלמדנו בישיבה את הפרק הראשון של מסכת כתובות, הלימוד שלנו לא עסק לא גברים ולא נשים ובוודאי לא במיניות, אלא בשאלות מופשטות של הלכות טוען ונטען. כשלומדים בזורה כזו מופשטי, אז אין מתח בין התורה ובין החיים, אך כשباءים ללימוד בגישה שלן עלות שאלות קיומיות. למשל, היחסים בין גברים לנשים שמתוודים בתלמיד

שונים מהחיים שלנו היום. איך מתחווים עם המתה הזאת?

"ראשית, אני חשב שההתקפид של בית מדרש הוא לשאול שאלות. אני לא מפחד מכך. שנייה, כשאתה ואני היינו תלמידים בהר עצמון, השאלה לא הייתה קיימת. היום, אצל רוב התלמידים שאנו באים במקביל, השאלה קיימת בזורה חריפה עוד טרם הגיעם לישיבה. אני חושב ששיטת הלימוד שלנו מעניקה פלטפורמה להתמודדות עם הקושי שביבור הכלאים הזה - מצד אחד מחויבות למסורת העבר, ומצד שני זהות וערכיהם מודרניים. למדו בזורה מופשטי זה אולי קוסטם, אבל זה לא מספק מענה לשאלות הללו. יתר על כן, אתה יודע שבי הרבה להשווות בכתביו את ההיגיון התלמודי, דהיינו הבריסקי, להיגיון המתמטי, אך מה לעשות, תורה היא לא מתמטיקה - היא משפט, ומשפט בא במעט עם בני אדם. لكن ברגע שהמגע בין התורה ובין החיים מטופטש, יש בעניין לטשטוש בהבנת התורה.

"אם יש אישה שלא יכולה שלא לקרוא

בתורה, אז זה באמת דומה לעגינות. בעניין,"

מנקודת מבט על הסיטואציה, אפשר

להתאים כדין עובד ה' גם בלי זה"

"בהתוגות של סבי נziehostה של ההלכה נזרת מכך שהיא היגיון על-זמן, נziehi, אימננטי ואני תלי במציאות זו או אחרת. בשיטת בריסק יש נטייה להפוך כל ההלכה למושג, לרבות הלכות רבות המבוססות באופן פשוט על אומדןא (אומדן, סבירות - א"פ). הדרך להוכיח שהלכות אלו אין מבוססות על אומדןא היא להצביע על

בין מחקר ללימוד ישיבתי

זה מוביל אותנו באופן מאד ישיר לשאלת השילוב של מחקר עם לימודי ישיבתי. אתה מתאר פה שני שלבים: בשלב הראשון הוא התרומה של הפילולוגיה, או של הכלים הטכניים, ללימוד הגمرا. זה רודף בסיסי יותר, אבל אתה מדבר גם על רודף אחר, עמוק יותר, והוא התפיסה ההיסטורית של ההלכה - של פיה ההלכה והספרות התלמודית בנותם ורבדים, וכל אחד מהם מתייחס למציאות שונה. התפיסה הקלאסית שהתחנכנו עליה רואה את השכבות ההיסטוריות סדרה של שקפים, "מהפסק לפסק", ישנו הפסוק, ועליו מונח השקף של מה שאמרנו ח"ל, ועליהם מונח השקף של התלמוד והראשונים, וכך הלאה עד ל"משנה ברורה". אלה שקפים-Smith של תלמידים לתמונה אחת. לעומת זאת, אתה בעצם אומר שיש פה תפיסה היסטורית, רב-רוביית, וזה מה שמאפשר את ההבנה האנושית. אפשר מאוד להבין את התנגדות לתפיסה זו, מפני שהיא הופכת את התורה למושא הרבה יותר אונשי והוא מאבדת את האתוס של תלמידים המשקפת את רצון האל. זו השפעה מאוד עמוקה ומשמעותית.

"זו השפעה עמוקה, ועודין אני חוזר לדברים שאמרתי קודם: אני חושב שהחידוש הוא במחשבה שהדברים הם לא כך. אני לא מיתם. רビינו שם אמן לא חשב בצורה היסטורית, אבל הוא פירש את הטקסט מחדש. הפער בין ובין רביינו שם אין זה שהוא מסורתי ואני לא, אלא שהוא איש ימי הביניים ואני איש העולם המודרני, והעולם המודרני נבוי על תפיסה היסטורית. למרות הפערים העזומים בין תפיסת עולמי והיבטים מסוימים בלימוד שלוי ובין סבי, הוא משמש לי השראה עצמה. הוא כותב שצורך ללמידה תורה באמצעות השפה של בני הדור שאתה חי בתוכם. הוא ראה בשיטות הלימוד הבריסקאיות של סבו, ר' חיים סולובייצ'יק, דרך חדשה שמאפשרת לתורה להיות רלוונטית ולהילמד על ידי אנשים מודרניים. כשהאתה מעיין היטב בכתביו על תפיסה היסטורית, המודרניים שלו הם השפה של מדעי הטבע, לא של מדעי הרוח. הוא עצמו היה בעל זיקה לאסכולה פילוסופית שהייתה על גבול המתמטיקה. הדיאלוג שלו הוא עם מדעי הרוח, וזה בשביבי הכללי להפיכת התורה למשהו שמדובר אליו; למדוד תורה בכלים שבהם אני מנתח את עצמי. מי שבורח שלא להשתמש בשפה זו מקטין את עצמות המפגש האמתי בין ובין המקורות. אפשר לבחור להיפלט מהמודרניות. גם זו בחירה מודרנית, אך בחירה שלו היא ליצור את המפגש, על כל הקשיים שבכך".

כשדיברת על החיבור בין התורה לחיבם על ידי שאלת השאלות הקומיות בלמידה, למרות הקושי והאתגר שהן מציעות, השבתי על כך שבאיםו מובן, זה היה החזון של הקיבוץ הדתי - לחבר את התורה עם החיים המעשיים. אולי אין זה מקרה שזו התפיסה בישיבת הקיבוץ הדתי.

"אין זה מקרה שהישיבה ממוקמת בקיבוץ הדתי, על אף שיש שאלת דבר עמוק הזיקה בין הישיבה ובין הקיבוץ. לצערנו, חברי הקיבוץ

בין מסורתיות למודרניות

אחד השאלות הקומיות שטפרידה אותנו היום היא חוסר השווון במעמד האישה בהלכה. ניקח לדוגמה את שאלת עליית נשים לTORAH. הגمرا אומרת שאין להעלות נשים לתורה מפני "כבוד הציבור". אם לא הולכים בשיטה הבריסקאית אלא בשיטה של, אז 'כבוד הציבור' הוא מושג תליי מציאות - אין דומה כבוד הציבור של תקופת התלמיד לבוד הציבור של ימינו, ויש לזה משמעות הلاقתית מעשית. כל עוד מחזיקים בעמדת התאורויציטטיבית שאומרת שכבוד הציבור הוא מושג מוחלט, אז אתה פטור מהתמודדות, אבל ברגע שאתה מבין את כבוד הציבור בקשר ההיסטורי והאנושי, שאלת השאלה האם זה רלוונטי להיום? לדעתך, גם היום זה רלוונטי במובן מסוים, כי גם אדם מאוד מודרני מבחין בין בית הכנסת למקומות אחרים. יש איזשהו פרודוקס בקומם שלנו כאנשים מודרניים מסורתיים. יש אוכלוסיות רחבות, עדיין במסורת הציבור המודרני-אורתודוקסי, שברור לך לאישה יש מעמד שווה בעבודה או באקדמיה, אך לא בבית הכנסת, ולידין עדיין יש בעיה של כבוד הציבור בכך שאישה תיכנס לעזרת הגברים לקרוא בתורה".

"בעיני, הנצחות של ההלכה היא לא משומם היורה אוטונומית ומוחוץ בזמן, אלא דווקא משומם הגמישות שיש לפירושות המשפטית להתרפרש כל פעם מחדש"

עכשו דיברת כחוקר. אתה מסתכל על המציאות ומנתה אותה. אבל אתה ראש ישיבה, אתה רב, אתה מחנך, אתה גם יכול להוביל מהלך. האם אתה מוכן לתמוך במקומות שחשובים זהה נכון שנשים יעלו לTORAH? בטור מנהיג אכן יכול להסתפק בעמדת הניטרלית של החוקר. אתה הרי יכול גם לשנות את הציבור. יש פער בין להוביל ובין לחתמן. אני חשב שדווקא מי שתומך בכניסה של נשים לTORAH העולם הדתי צריך לתת לתהליכי האלה להתרחש בלי פורץ גדרות. הרבה פעמים פורצי הגדר הם לא פורצי דרך. אם זה יעשה בתהליך הדרגתני, הרי אלו דברים שיתקבלו".

כמה שנים צריך עוד לחכום?

"לי יש סבלנות, אבל אני מבין שהזה תלוי בעמדת הקומיות של האדם כלפי הדילמה. מי שהדבר יותר כואב לו, יותר מציק לו, יש לו פחות סבלנות. כשמסתכלים על מעמד האישה ומה קידם את הדברים, אני חשב שאלות פועלות שנעשו בשיטה, ולא הוצאות. לדוגמה, לימוד תורה לנשים. נשים לא היו צרכוות שום רב, אלא הן התחילו ללמידה".

השאלה שנשאלת הייתה איך הרב עומד בפרץ. זאת הייתה הנחה. אני מחייתי על זה. מצד שני, מצפים מהעולם הרבני להפעיל את סמכותו. לבוא לרב ולהגיד לו, 'אתה צריך להחליט שזה טוב שאישה תקרה בתורה', זו דרישת פרודוקסלית".

באילו נושאים הרבניים יכולים לתרום?

"אני רואה את הרב היום יותר כיווץ, כמו שהוא הולכים לרופא. פעם הוא יהיה סגנו של הקב"ה, והיום שומעים את דעתו ומחיליטים במשותף. יתרון הרופא והרב איננו בידע שלהם, אלא בדרך החשיבה שלהם - רופא יש חשיבה רפואי, ולרב יש חשיבה הלכתית. אני חושב שהתקפיך שלי אינו להוביל את המהלך, אלא לעזרה לאנשים למצוא את הגבול, לבנות תודעה מסורתית מודרנית. למשל בתחום השוויון נשים: התקפיך שלי אינו לעצב טקסטים חדשים, אלא לגרום לאנשים מודרניים להתחנן על פי ההלכה ולהציג הזדהות עם הדבר הזה. זה תפקיד חשוב. אני חושב שהאדם המודרני, אם הוא רוצה להיות מסורתי, עשוי לא יבוא על סיוקו. אפשר לרצות לשנות עוד ועוד דברים, אך בסופו של דבר צריך להכיר בעובדה שיש פער בין מעמד האישה בתורה ובמשך כל הדורות לבין מעמדה העכשווי. אני שמח על השינוי שקרה, אך לחשוב שככל מה שנבנה במסורת היהודית במשך דורות פשוט ישנה, ולא טעות. המהיר גובה מדיי. המהיר והוא שבירת הכלים ושבירת המסורת. אני רואה את תפקידי בבניית זהות של אדם שמודע למודרניות שלו, אבל מודע גם למסורתיות שלו. בנושא הקידושין, אני בא ברגע עם הרבה זוגות שהשורש שלהם מפיע להם, וזה מגיח ממוקם נכון בנפשם, אך בשיחות איתם אני מנסה להוביל מהלך שבו הם ירצו לחזור על הцентр המסורי-המודרני, שיבינו שהם מתחתנים כמו שהתחתנו במשך אלפי דורות. כך מתחברים לשרשראת, ואנו רק חוליה. עם זאת, אני גם הולך לקרהם בדברים מסוימים, שזריםם לבית המדרש שאני בא ממנה. עברתי שלבים בעניין זהה. כשזוג ביקש ממי שבחתוונת אישת תקרה כתובה, הייתי בהלם בהתחלה. זה תחילה שגד אנו הרבניים, שבאים מbulletins מסורתיים, עוברים אותן. בסופו של דבר גיבשתי לעצמי עמדה האומרת שזו החthonה שלהם ולא שלי. עם זאת, אני לא ארגן חתונות, אלא נציג של מסורת זה המסר שלי. אני מנסה לכבד את המודרניות שלהם, גם במקריםיהם שהם הלויכם בהם ורקוק יותר ממוני. לו הייתי הולך ורקוק כמהותם, ספק אם הייתי רב. אני רוצה שגם הם יזדחו עם המקומות המסוריים. אני רוצה לומר לך שללי, יש אמת במודרניות שלכם, אבל האמת הזאת גם צריכה להשתלב בתוך המסורתית ולמצוא משוחה מאZN. מצד אחד, אני לא רואה שום אפשרות בעtid שאיישה תقدس איש, ואני רוצה להשЛОות אף אחד. מצד שני, אני כן מחשש דרכים שיתיאמו למסורת ההלכה, אבל גם יתנו סיוף לאדם המודרני. חלק מלמצוא סיוף הוא להבין שאי אפשר הכל.

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



ליורה אвидן, לנורה 2005, www.leoraavidan.com

אתה אומר שיש לנו זמן, אבל תראה את המשבר בנושא הנישואים, סביר חוסר יכולת או חוסר הרצון של בת הدين הרבניים למצוא פתרונות לביעות קיומיות, אנושיות. אנו יודעים שיש פתרונות הלכתיים, אבל מאחר שהם לא רוצחים להוביל את המהלך ולפרוץ את הגדר, אנחנו מבוססים במצב בלתי אפשרי.

"אתה צודק. יש מצבים שבהם צריך להוביל, אבל הסיטואציות לא דומות בכלל. כשמדבר על עגינות של אישת, או על בעיות שלעליהן אי אפשר לומר 'בעוד 200 שנה הבעיה שלך תיפתר', זה עניין אחד מתהליכיים חברתיים. אם יש אישת שלא יכולת שלא לקרוא בתורה, אז באמת זה דומה לעגינות. בעיני, מנוקדת מבטי על הסיטואציה, אפשר להתקייםadam עובד ה' גם בלי זה. אני חושב שמהלכים צורכניים לנوع מלמטה".

از מה תפקיד ההנאה ההלכתית-הרנית בנושא מעמד האישה? "אני קצת כופר ברעיון של הנאה רבנית. אחת השאלות בעולם המודרני היא שאלת הסמכות בכלל, ובתוכה גם שאלת הסמכות הרנית. אנחנו אמנים חיים בתוך עולם של סמכויות, אך מה שפתח מלכתחילה את נושא מעמד האישה לדין הוא שאלת הסמכות. מצד אחד, הדורישה לשינוי מעמד האישה לא בא מצד הרבני; הרי אם זה היה תלוי בהם, לא היה משתנה הרבה. לא מזמן הימי בכנס ובני צוהר, והדין בנושא מעמד האישה נסב על השאלה איך לרצות את הנשים. לא עלתה כלל המחשבה שהשינוי הוא גם רצון הגברים.