

# עוד על תפיסת ההלכה של הרב יוסף דוב סולובייצ'יק: בין הקונספטואלי לתודעתי

דב שוורץ

בתפיסת ההלכה של הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק (להלן הרי"ד) ובמקורותיה כבר עסקו רבים וטובים.<sup>1</sup> חלקם ניסו להתאים תפיסה זו למודלים שונים בפילוסופיה של ההלכה. ברצוני להצביע במאמר זה על מתח פנימי בתפיסת ההלכה של הרי"ד. לבסוף אצביע על קווי דמיון בין מתח זה לבין המודלים שהציב פרופסור יוחנן סילמן בעבודותיו.

## א. שני מובנים של הלכה

בתחילת הדיון בכוונתי להגדיר את מערכת המונחים שמשקפת להערכת את חשיבתו ההלכתית של הרי"ד. במערכת זו יש התנודדות בין שני מובנים של "הלכה": קונספטואליזם הלכתי והלכה תודעתית.

### 1. מתח

תפיסת ההלכה של הרי"ד היא מורכבת. מצד אחד נטה הרי"ד להגדיר את הלמדנות

1 על תפיסת ההלכה של הרי"ד ראו למשל Lawrence Kaplan, *Rabbi Joseph B. Soloveitchik's Philosophy of Halakha*, 7 THE JEWISH LAW ANNUAL 139 (1988); אבי שגיא "הרב סולובייצ'יק ופרופ' ליבוביץ כתיאורטיקנים של ההלכה" דעת 131 29 (התשנ"ב); REINIER MUNK, *THE RATIONALE OF HALAKHIC MAN: JOSEPH B. SOLOVEITCHIK'S CONCEPTION OF JEWISH THOUGHT* (1996); מאמריו של אבינועם רוזנק: "פילוסופיה ומחשבת ההלכה: קריאה בשיעורי התלמוד של הרב י"ד סולובייצ'יק לאור מודלים ניאוקאנטיאניים" אמונה בזמנים משתנים: על משנתו של הרב י. ד. סולובייצ'יק 275 (אבי שגיא עורך, התשנ"ז); "מבריסק למארבורג ובחזרה: היצירה ההלכתית בשיעורי התלמוד של הרב י"ד סולובייצ'יק" אקדמות ט 9 (התש"ס); דוד הרטמן אהבה ואימה במפגש עם אלוהים: מורשתו התיאולוגית של הרב יוסף דב סולובייצ'יק 25-52 (התשס"ו); דב שוורץ הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק: איש ההלכה: דת או הלכה? א (התשס"ד) (להלן הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק א).

במונחים של קונספטואליזם הלכתי.<sup>2</sup> הרי"ד הרי אפיין את ההלכה במונחים "מערכת אידאית" ו"פוסטולט".<sup>3</sup> כלומר כמו שהפוסטולט בהגותו של קאנט הוא אידאה שיש לה משמעות וביסוס רק במסגרת המוסר ותכלית הפעולה, כך גם לפעילות היצירתית ההלכתית יש מערכת של אידאות הנובעות ממנה, ושמשמעותן ותכליתן קיימות רק במסגרתה. בפעולת ה"פוסטולציה" של המעשה הדתי, כמו שמירת שבת או תפילה, המעשה מקבל משמעות אידאית אך ורק במסגרת ההלכתית ולא במסגרות אחרות, כמו החברתית והמוסרית. המחקר כבר הראה את מקור התיאור השיטתי של גישה זו באידאליזם ההכרתי המדעי של הרמן כהן.<sup>4</sup> האידאליזם ההכרתי הוא המפתח להבנת האידאליזם ההלכתי. עקרונות ההגות האידאליסטית של כהן נקבעו בעבודת הדוקטור של הרי"ד.<sup>5</sup> בהתאם לכך הסביר הרי"ד את התפתחות ההלכה: לפי האידאליזם, ההכרה ההלכתית יוצרת את האובייקטים שלה, ויצירה זו היא המציאות המוחלטת (ובמינוחו המקביל של כהן "מציאות אובייקטיבית"). לעומת זאת, העולם החוץ-הכרתי הוא בגדר מציאות חלקית ומטושטשת. לאידאליזם הלכתי זה צירף הרי"ד את הגישה הקונוונציונליסטית בפילוסופיה של המדע, שלפיה ההסבר המדעי איננו נובע מהמציאות החושית. העולם החושי "מגרה" את המדען לפתח עולם מופשט של נוסחאות וקשרים. באותה מידה ההלכה היא הפשטה, שאין לה קשר סיבתי למציאות החושית. גישה זו באה לידי ביטוי בעיקר ב"איש ההלכה"<sup>6</sup> ובהספד על הרב יצחק זאב סולובייצ'יק ("מה דורך מדוד").<sup>7</sup>

אולם בשיעוריו ההלכתיים חתר הרי"ד להראות שההלכה תואמת את התודעה האנושית ומוסדת אותה, ובמיוחד את הממד הדתי שלה (להלן אכנה זאת "הדגם התודעתי"). בכרכי השיעורים לזכר אבא מרי<sup>8</sup> ובשיעורים על אבלות<sup>9</sup> השתית הרי"ד

- 2 המושג איננו מדויק, מפני שלהלן נראה שהרי"ד התכוון ליצירת אובייקטים הלכתיים ולא רק לקונספטואליזציה שלהם. אולם בהעדר מונח מתאים יותר אשתמש בו.
- 3 ראו יוסף דב הלוי סולובייצ'יק "מה דורך מדוד" דברי הגות והערכה 57, 80-79 (1981) (להלן: "מה דורך מדוד"); LEWIS WHITE BECK, A COMMENTARY ON KANT'S CRITIQUE OF PRACTICAL REASON 264-265 (1963).
- 4 ראו לעיל ה"ש 1. כהן נצמד לפרדיגמה המדעית הניוטוניאנית. להלן אציג בקצרה את התהליך היצירתי של ההכרה על פי האידאליזם של כהן.
- 5 Joseph Dov Solovietchik, Das reine Denken und die Seinskonstituierung bei Hermann Cohen (1933).
- 6 יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק "איש ההלכה" איש ההלכה – גלוי ונסתר 9 (1979) (להלן: "איש ההלכה").
- 7 "מה דורך מדוד", לעיל ה"ש 3.
- 8 יוסף דב הלוי סולובייצ'יק שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל (התשמ"ג) (להלן: שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל).
- 9 שיעורי הרב: על עניני אבילות ותשעה באב: והוא ליקוט חידושים וביאורים שהועתקו מפי שמועה משיעורי הגאון הגדול א (אליקים קניגסברג כתיבה ועריכה, 1999) (להלן: שיעורי הרב על עניני אבילות).

את אושיות ההלכה על המאפיינים של התודעה הדתית. חקר התודעה הדתית התנסח בכתבי הפנומנולוגים של הדת, כמו גררדוס ון דר ליו, רודולף אוטו ומקס שלר. לפי הגישה הפנומנולוגית, ששורשה בהגותו של אדמונד הוסרל:

- (א) המציאות הריאליסטית היא המציאות התודעתית. העובדות הן עובדות התודעה.  
 (ב) כדי לחשוף את המציאות הריאליסטית יש להתעלם מהעולם המוחש ("לשים את העולם בסוגריים") ולהתמקד במהות.  
 (ג) התודעה היא תודעה של מהויות.  
 (ד) המהות היא ממשית, ואוסף המהויות הן הממשות.  
 אני מגדיר "פנומנולוגיה" בהקשר של הגות הרי"ד כדלהלן:

(א) תבונה וטעם – כאמור, הגישה הפנומנולוגית היא מהותנית, לאמור: היא מבודדת את המרכיבים המהותיים מתוך התופעה הדתית. הפנומנולוגיה היא הכלי שהרי"ד השתמש בו לחשיפת מאפייני התודעה הסובייקטיבית, ואת מאמציו השקיע בהצגת זיקתה למישור הפעילות הממשית. בין המרכיבים של התודעה הסובייקטיבית נמצא את התודעה המטאפיזית, לאמור: אותה תודעה אנושית התרה אחר החקר המופשט של האלוהות ואחר הסיבתיות והטעם של המעשה האלוהי. התודעה הדתית איננה מצטמצמת בהכרה המדעית של כהן ובהכרה ההלכתית האידיאליסטית (שתוארה קודם). הכרה זו היא רק אחת מהדרכים התבוניות העשירות של התודעה הדתית.

(ב) תודעה הפונה לאלוהות – ההגות הפנומנולוגית של הרי"ד מתחקה בעיקר אחרי יחסי אדם ואלוה. ליחסים אלה היבטים שונים, כמו אהבה ויראה, דבקות וריחוק. הגות זו רואה ביחסים אלה תופעה נורמלית לחלוטין ואף אופיינית לאדם הדתי.

(ג) אחדות ניגודים – ההגות הפנומנולוגית של הרי"ד מציגה את התודעה כדיאלקטית, אולם במקרים רבים הדיאלקטיקה נפתרת בסופו של דבר. בשלב התודעתי העליון הניגודים מתאחים, והתודעה מוצגת כאחדותית וכשלמה.<sup>10</sup>

הפנומנולוגיה של הדת העבירה את ארבעת הכללים שפורטו לעיל (מציאות תודעתית, התעלמות מהעולם המוחש, תודעת המהויות וממשותן) להבנת התודעה הדתית. מבחינתה המציאות הריאליסטית היא התודעה הדתית, ולא הממשות שמחוזה לה. התודעה הדתית היא ביטוי חשוב של טבע האדם. לפי הדגם התודעתי ההלכה מייצגת, מתעדת ומוסדת את הנטיות התודעיות. במובן זה ההלכה הולמת את טבע האדם ומתקנת אותו. כאמור, גישה זו היא פנומנולוגית במובהק.

10 קיימים מאפיינים נוספים, אולם די בשלושת אלה כדי להבהיר את הממד הפנומנולוגי. על ההיבטים השונים של הגישה האידיאליסטית והגישה הפנומנולוגית בכתביו של הרי"ד ראו: הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק א, לעיל ה"ש 1, וכן רב שוורץ הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק ב (2008) (להלן: הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק ב).

כאמור, התודעה הדתית נתפסת כגורם טבעי ותקני של האישיות. התודעה הדתית היא אוטונומית, ומתנהלת בהתאם לחוקיה הפנימיים. בחיבורו המרכזי בתחום הפנומנולוגיה של הדת כתב מקס שלר, הוגה שהיה בעל השפעה מכרעת על הרייך, דברים אלה:

האקט הדתי וחוקיותו הפנימית הם השיקוף הברור ביותר לדרך שבה מתהווה ברירות דתית (Glaubensevidenz), אשר בנוכחותה באמונה היא נוכחת בתוך עצמה, וגם לדרך שבה הדת ממשיכה לגלות ולהפיק מבנים חדשים ומורכבים יותר בכפיפות לחוקיה האוטונומיים.<sup>11</sup>

שלר הבהיר בהרחבה כי אקט דתי איננו מתמצה בממד הפסיכולוגי, למשל, אלא הוא יותר מכך. אקט דתי איננו נכלל בקבוצות אחרות של אקטים אינטנציונליים הכרטיים (noetischer intentionaler Aktgruppen)<sup>12</sup> ואף לא נגזר מהן. אקט דתי מוסבר אך ורק מתוך טבעו העצמי, פועל בחוקיות האופיינית לו, וכולו מושרש בתחום הדת. האקט הדתי מכוון למציאות תודעתית שהיא מעבר לטבעי. האינטנציונליות היא בדרך זו או אחרת הכולונה לעבר האלוהות.<sup>13</sup> במילים אחרות, הכיוון של האקט הדתי האינטנציונלי הוא תמיד טרנסצנדנטי ביחס לעולם, תוכנו הוא אלוהי,<sup>14</sup> והוא מתממש בתודעת ההתגלות האלוהית בדרך זו או אחרת (זיקה של הדדיות בין אדם לאל).<sup>15</sup> בעקבות שלר אפיין הרייך את התודעה הדתית בחוקיות אוטונומית.

עקרונות ההגות הפנומנולוגית של הרייך נקבעו בעיקר בשני החיבורים "ובקשתם משם"<sup>16</sup> ו"התודעה ההלכתית" (The Halakhic Mind).<sup>17</sup> שני החיבורים

- 11 Max Scheler, *On the Eternal in Man* 162 (Bernard Noble trans., 1972) (התרגום שלי – ד"ש).
- 12 שם, בעמ' 248.
- 13 שם, בעמ' 246.
- 14 קביעת אלוהים כמושא של אקט אינטנציונלי היא במידת מה בעייתית. הרי האקט האינטנציונלי הוא מכוון, ויש לו תפקיד מרכזי בתהליך האובייקטיביציה. אם אלוהים הוא מכוון בידי התודעה, אזי הוא איננו באמת טרנסצנדנטי, ולפחות הוא איננו נפרד מן התודעה. על כך ראו Steven W. Laycock, *God as the Ideal: The All-of-Monads and the All-Consciousness, in Phenomenology of the Truth Proper to Religion* 250 (Daniel Guerriere ed., 1990).
- 15 ראו Scheler, לעיל ה"ש 11, בעמ' 250. שלר דן בהרחבה בהיבטים השונים של האקט הדתי האינטנציונלי שם, בעמ' 246–270. דיון זה הותיר חותם חשוב על הגותו של הרייך במשך השנים, למשל תפיסת ההוכחות למציאות האל כדרכים להגיע אליו מקורה שם, בעמ' 260. ראו הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק ב, לעיל ה"ש 10, בעמ' 32–36.
- 16 יוסף דב הלוי סולובייצ'יק "ובקשתם משם" איש ההלכה – גלוי ונסתר 115 (1979) (להלן: "ובקשתם משם").
- 17 Joseph B. S. Soloveitchik, *The Halakhic Mind: An Essay on Jewish Tradition and Modern Thought* (1986) (להלן: *התודעה ההלכתית*).

נכתבו באמצע שנות הארבעים של המאה העשרים, אך התפרסמו עשרות שנים לאחר מכן. הרי"ד השתמש לפרקים בגישה הפנומנולוגית כמפתח ליישוב קשיים ולהבנת סוגיות תלמודיות. יחסי האדם והאל, הייסורים של הקיום, הכוונה, הסקרנות האינטלקטואלית להכרת האלוהות; כל אלה משמשים כלים יעילים בדיון ההלכתי, והם מציגים דיון זה כתואם את הטבע האנושי ואת הדתיות התודעתית שלו.

## 2. יישוב המתח

במערכת המונחים של הגות הרי"ד ניתן לקבוע שהגותו האידאליסטית הניבה את הדגם ההלכתי הקונספטואלי, בעוד שהגותו הפנומנולוגית הניבה את הדגם התודעתי. לכאורה הרי"ד התנודד בין שתי הגישות. אולם אפשר גם להניח שאין כאן מתח, אלא תפיסות קומפלטנטריות. לפי הנחה זו הרי"ד צידד בשני מובנים שונים של הלכה:

(א) הלכה כלמדנות תאורטית, שהרי"ד כינה אותה לעתים "הלכה עיונית".

(ב) הלכה כתודעה או כפסיקה.

הדגם הקונספטואלי של ההלכה משמש את הרי"ד כאשר הוא מתייחס ללימוד עיוני מופשט של ההלכה, על פי הנהוג בישיבות הליטאיות. כלומר מדובר בניחוח מופשט, שהזיקה שלו לעולם המעשי, לפסיקת ההלכה, רופף ואף נעדר לחלוטין. העולם החושי הממשי הוא בסך הכול גירוי לעיסוק אנליטי מופשט. הלימוד העיוני, כפי שאבותיו של הרי"ד (ר' חיים מבריסק ובניו) יצרו וטיפחו, הוא מכונס בעצמו, וסמכותו נובעת מתוכו. לעומת זאת, הדגם התודעתי של ההלכה מבטא בעיני הרי"ד את שמירת ההלכה בעולם הארצי, בהתאם לפסיקה הקונקרטית של ההלכה. או אז ההלכה נתפסת כגורם המווסת את הזרמים הסוערים והתת קרקעיים של התודעה הדתית והופכת אותם לקונסטרוקטיביים. בחלק משיעוריו מיזג הרי"ד את שתי המגמות. מבחינה מתודולוגית הוא השתמש בדגם היצירתי, כלומר הוא יצר אובייקטים הלכתיים פנים הכרתיים בחידושו ובשיעוריו. אבל מבחינה עניינית ותוכנית הוא השתמש בדגם של התודעה הדתית ושל זרמיה הסוערים. כלומר הרי"ד יצק בתהליך האידאליסטי ההכרתי תוכן תודעתי, התואם את התודעה הדתית ואת מאפייניה.

שתי סוגיות הלכתיות העסיקו את הרי"ד בהיקף נרחב, הן מבחינת ניתוחן ההלכתי הן מבחינת הדיון הרעיוני בהן: תפילה ואבלות. שיעוריו הלמדניים בסוגיות אלה השתמרו בעיקר ב"שיעורים לזכר אבא מרי"<sup>18</sup> וב"שיעורי הרב על עניני אבלות ותשעה באב"<sup>19</sup>.

18 שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל, לעיל ה"ש 8.

19 שיעורי הרב על עניני אבלות, לעיל ה"ש 9.

ודיוניו הרעיוניים התנסחו בעיקר בחיבורים "מן הסערה"<sup>20</sup> (אבלות) ו"עבודה שבלב"<sup>21</sup> (תפילה). המיזוג של הדגמים הקונספטואלי והתודעתי בא לידי ביטוי במיוחד בממשק שבין שתי הסוגיות הללו, כפי שאבקש להראות להלן.

בכוונתי להציג בשורות הבאות את דרך המחשבה ההלכתית של הרי"ד בהתאם לחלוקה לקונספטואלי ולתודעתי, בדרך זו:

(א) הדגמת הדפוס הקונספטואלי באמצעות הדיון ההלכתי בהשפעת מקום התפילה על איכותה (בית כנסת או בית מדרש).

(ב) הדגמת הדפוס התודעתי באמצעות הדיון ההלכתי באנינות. אראה שהדיון על אנינות הולם את התודעה המיוחדת של האונן ומתעד אותה.

(ג) הדגמת הדפוס התודעתי באמצעות הדיון המחשבתי בכוונה. הדיון על אנינות יתייחס לכוונה בתפילה ובקריאת שמע, ועל כן אראה כיצד דיון מחשבתי תודעתי הוא שיקול מהותי בדיון ההלכתי.

(ד) הדגמת שילוב שני הדפוסים, הקונספטואלי והתודעתי, בהסבר ההתנגשות בין כוונות תפילה וקריאת שמע לבין אנינות.

## ב. המודל הקונספטואלי

בדיון שלהלן אדגים בקצרה את יסודותיו של הדגם ההלכתי הקונספטואלי בדיוניו ההלכתיים של הרי"ד.

### 1. הפעילות ההלכתית הקונספטואלית

שיעורו של הרי"ד על ברכות התורה, הפותח את הכרך השני של "שיעורים לזכר אבא מרי"<sup>22</sup> נועד להראות שעקרונן מיזוג תפילה ולימוד תורה מבהיר שורה של קשיים והלכות. ברכות התורה עצמן משקפות מפגש בין תפילה ללימוד, והרי"ד ביקש להראות

20 יוסף דב הלוי סולוביצ'יק מן הסערה: מסות על אבלות, ייסורים והמצב האנושי (אביגדור שנאן מתרגם, 2004) (להלן: מן הסערה).

21 יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק עבודה שבלב: מסות על התפילה (שלום כרמי עורך, אביגדור שנאן מתרגם, התשס"ו) (להלן: עבודה שבלב).

22 הדעות נחלקו בשאלה עד כמה השיעורים לזכר אבא מרי משקפים את דרך הלימוד של הרי"ד. ראו אליקים קרומבין "מר' חיים מבריסק והגרי"ד סולוביצ'יק ועד "שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין": על גלגוליה של מסורת לימוד "נטועים ט 51 (התשס"ב); אברהם וולפיש "השיטה הבריסקאית והקריאה הצמודה: תגובה למאמרו של הרב אליקים קרומבין" *נטועים יא-יב 95 (התשס"ד)*; Lawrence Kaplan, *Review Essay: Exposition as High Art*, 15 HAKIRAH: THE FLATBUSH JOURNAL OF JEWISH LAW AND THOUGHT 61, 91-92 (2013).

שמפגש זה הוא ביטוי לזיקה מהותית בין שתי הפעולות הדתיות. לאחר משא ומתן בדבריו המקורות, הרי"ד קבע שני יסודות:

(א) מקומה של התפילה הוא בית הכנסת, ומבחינה זו אין ערך מיוחד לתפילה בבית המדרש. "התפילה צריכה להעריך רק בביהכ"נ שהוקצה לכך ולא במקום אחר אע"פ שקדושתו גדולה פי שנים".<sup>23</sup>

(ב) קדושת בית המדרש כוללת גם את התפילה, ומבחינה זו יש ערך מיוחד לתפילה בבית המדרש. "ביהמ"ד קדוש לא רק למצות תורה ותלמודה כי אם גם למצות תפלה – וזאת, בדרגה יותר גבוהה מקדושת בית הכנסת".<sup>24</sup>

הרי"ד קבע אפוא חלוקה בין ערכה של התפילה כשלעצמה (יסוד א) ובין ערכה של התפילה בהתייחסות ללימוד תורה (יסוד ב). ובניסוח אחר, בין קיום התפילה לאיכותה. כשלעצמה, מקומה של התפילה בבית הכנסת. מבחינת קיום מצוות התפילה אין הבדל באיכות הקיום בין תפילה בבית הכנסת לתפילה בבית המדרש. אדרבא, בראש ובראשונה יש לקיים את מצוות התפילה במקומה, לאמור: בבית הכנסת. לעומת זאת, מבחינת ערך תלמוד תורה, האיכות של התפילה גדולה יותר כשהיא נעשית במקום הלימוד, לאמור: בבית המדרש. כללו של דבר: "ההקדשה לתפלה המשוכצת במסגרת תורה גדולה בערכה מהקצאה לתפלה לחוד".<sup>25</sup>

דגם כזה של חשיבה ניתן להבהרה לפי האידיאליזם ההכרתי של כהן. נבהיר בקצרה את יסודותיו של הדגם על פי הסברו של הרי"ד ב"איש ההלכה" והדוגמה של המעיין המופיעה שם. הרי"ד כתב: "איש ההלכה כשהוא ניגש אל המציאות, הרי הוא בא ותורתו, שניתנה לו מסיני, בידו".<sup>26</sup> הוא פתח בדוגמה הנודעת של המעיין וזיקתו לדיני טהרה.<sup>27</sup> וכה כתב:

23 שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל, לעיל ה"ש 8, כרך ב, בעמ' יב.

24 שם.

25 שם. בסיכום אחר של אותו שיעור (ראובן גראדנר על התפילה: שיעוריו של הרב יוסף דוב סולובייצ'יק 52 (התשע"א)) הדברים מובהרים יותר, אף כי מהוקצעים פחות: "האם נאמר, שמכיון שיש יותר קדושה בבית המדרש יש יותר הידור להתפלל בבית המדרש? בוודאי שלא! אדרבא, יש יותר הידור להתפלל במקום המוקדש ומוקצה לתפילה [...] [ומאידך גיסא] ההקצאה לתפילה בבית המדרש גדולה מההקצאה לתפילה בבית הכנסת. יש בבית המדרש לא רק הקצאה לתלמוד תורה, אלא גם הקצאה לתפילה. לבית הכנסת יש הקצאה לתפילה, אבל לבית המדרש יש הקצאה גם לתפילה וגם לתלמוד תורה. וההקצאה לתפילה בבית המדרש גדולה מההקצאה לתפילה בבית הכנסת, כי בית המדרש נחשב ל"שערים המצוינים בהלכה".

26 "איש ההלכה", לעיל ה"ש 6, בעמ' 28.

27 ראו Kaplan, לעיל ה"ש 1, בעמ' 153-154; Almut Sh. Bruckstein, *Halakhic Epistemology*; *in neo-Kantian Garb: J. B. Soloveitchik's Philosophical Writings Revisited*, 5 JEWISH STUDIES QUARTERLY 346 (1998).

כשאיש ההלכה נתקל במעיין המפכה חרש, הרי יש לו יחס אפרירי קבוע לתופעה ריאליית זו: הלכות מעיין בנוגע לטבילת זב, טהרה בזוחלים, מטהר בכל שהוא, כשרותו למי-חטאת וכו', וכו'.<sup>28</sup> הוא מסתכל במעיין, מתחקה על טיבו, שורשו ומהותו. ישנם בידו כללים וחוקים אפריריים, אידיאליים, הקובעים את אופי המעיין, והוא משתמש בדינים הללו, כדי להסיק שמעתתא אליבא דהלכתא,<sup>29</sup> אם המעיין הריאלי מקביל לדרישות ההלכה האידיאליית או לא. אין איש ההלכה סקרן יותר מדי, ואין הוא מעוניין להכיר את המעיין כשהוא לעצמו, אלא הוא שואף להתאים את המושג האפרירי עם התופעה האפוסטיריורית.<sup>30</sup>

איש ההלכה אמנם מתבונן במעיין הממשי ובוחר אותו בקפידה. אולם אין לו שום עניין באותו מעיין ממשי; "אין הוא מעוניין להכיר את המעיין כשהוא לעצמו".<sup>31</sup> מדוע אפוא בוחר איש ההלכה את המעיין הממשי? אותו מעיין גורם להכרת איש ההלכה ליצור "כללים וחוקים אפריריים, אידיאליים". המעיין הקונקרטי מציג את התבונה ההלכתית כתהליך וכהתהוות ("להסיק שמעתתא אליבא דהלכתא"). המעיין המפכה מציב גירוי בפני תודעת איש ההלכה "להתאים את המושג האפרירי עם התופעה האפוסטיריורית". רשמי החושים מציבים בפני התבונה בעיה התובעת את פתרונה. בפסקה שלפנינו נרמז תהליך בן ארבעה שלבים:

- א. המפגש עם המעיין הממשי ("הוא מסתכל במעיין [...]").
- ב. המפגש מעורר דיון במקומו של מעיין כקונצפציה במערכת הכללים ההלכתית (הלכות טומאה וטהרה: "ישנם בידו כללים וחוקים [...]"). המתנסחת בספרי החוק (בעיקר משנה תורה לרמב"ם). המערכת ההלכתית היא החוק היחיד העומד בפני איש ההלכה, ואת יסודותיו ותנאיו הוא מבקש ליצור.
- ג. המעיין הממשי נעלם, מצטמצם עד לאינסוף, וההכרה יוצרת אותו מתחילתו ("שורשו") כאוביקט הלכתי ("מהות") על ידי חלוקות אנליטיות ("חילוקים"). בשלב זה איש ההלכה עדיין מגלה אדישות מוחלטת כלפי המעיין הממשי ("אין איש ההלכה סקרן יותר מדי").
- ד. בחינה ביקורתית של תהליך ההכרה: האם הדגמים הטהורים והאובייקטים ההלכתיים המתהווים בהכרה אכן תואמים למציאות הממשית של המעיין (חזרה ל"תופעה האפוסטיריורית").

28 הלכות אלה מרוכזות בעיקר במשנה במסכת מקוואות.

29 בבלי, יומא כו ע"א.

30 "איש ההלכה", לעיל ה"ש 6, בעמ' 28-29.

31 שם.



תהליך זה של ההתנתקות ההדרגתית מהתופעה החושית והמעבר לעולם של דגמים טהורים מתאים לארבעה שלבים בהתהוות ההכרה האידאלית במשנתו הפילוסופית של הרמן כהן:<sup>32</sup>

- א. התחושה והמפגש עם העולם החושי־האיכותי (Wahrnehmung) המציבים גירוי, בעיה ותביעה בפני ההכרה.
  - ב. הניסיון, כלומר כללי המדע המתמטי־הפיזיקלי (עוברת המדע). הפילוסופיה מכירה בתופעה הקיימת במסגרת החוקיות המדעית (הניוטוניאנית) ומבקשת לחשוף את תנאי האפשרות שלה.
  - ג. היצירה המחשבתית של האובייקטים המדעיים על ידי שיפוטים תבוניים, החל משיפוט הראשית (הקטן לאינסוף), הגורם לצמצום הכמותיות של האובייקט עד לאינסוף ועד להופעת האובייקט עצמו כאיכות טהורה בהכרה (תהליך האובייקטיביזציה). "שיפוט הראשית הוא יוצר"<sup>33</sup>. עד כאן מתוארת התפתחות השלב התמים של ההכרה.
  - ד. בחינה ביקורתית, באם אכן היצירה האנליטית הפנים־הכרתית הולמת את הממשות החושית־האיכותית. כאן מופיע השלב הביקורתי של התבונה, שבמהלכו מתהווה התודעה.<sup>34</sup> התהליך פותח בשיפוט האפשרות, האנלוגי לשיפוט הראשית בשלב ה'תמים',<sup>35</sup> ומסיים בשיפוט ההכרחיות.
- תהליך דומה התרחש מבחינה מתודית בדיון על מקומה הראוי של התפילה, ואלה שלביו:
- א. המפגש המוחשי עם תפילה במקומות מוגדרים (בית כנסת, בית מדרש).

32 ראו למשל: 1 HELMUT HOLZHEY, URSPRUNG UND EINHEIT: DIE GESCHICHTE DER "MARBURGER SCHULE" ALS AUSEINANDERSETZUNG UM DIE LOGIK DES DENKENS (1986).

33 1 HERMANN COHEN, SYSTEM DER PHILOSOPHIE: LOGIK DER REINEN ERKENNTNIS 587 (1922) (התרגום שלי – ד"ש).

34 **תודעה** (Bewusstsein) עניינה הוא שהמחשבה מתעמתת עם עצמה וכוונת את יצירותיה והישגיה לאור הממשות האיכותית. המחשבה היא על פי הרי"ד בגדר דרישה הכרחית (פוסטולט) של השיטה, בעוד שהתודעה היא קטגוריה ביקורתית. התודעה מופיעה כאשר המחשבה מתחילה לערוך את השיפוטים שלה. ראו עבודת הדוקטור של סולובייצ'יק (Solovietchik, לעיל ה"ש 5, בעמ' 53). השתמשת במונח **תודעה** בהוראתו בתורת ההכרה של הרמן כהן, בשונה מהמונח **תודעה דתית**, שאשתמש בו בהמשך. משמעו של המונח **תודעה** בהקשר הפנומנולוגי הדתי ("תודעה מהותנית") הוא המכלול הרגשי, האינטלקטואלי, הניסיוני והקיומי של איש הדת. הרי"ד כבר טען כי שני יחסים של תודעה הם: (א) יחס התודעה לאני העצמי; (ב) יחס לרכיבי העולם הממשי החוץ־הכרתי. הרי"ד מתח ביקורת על כהן: ביקורת המחשבה את עצמה משמעה בהכרח תודעה עצמית, שאת קיומה דחה כהן. ראו עבודת הדוקטור של הרי"ד, שם, בעמ' 56. על כן התייחס הרי"ד ב"איש ההלכה", לעיל ה"ש 6, ליחס התודעה לממשות החוץ־הכרתית.

35 ראו Cohen, לעיל ה"ש 33, בעמ' 454.

- ב. מפגש זה מעורר את העיון במקורות, דהיינו במערכת החוקיות ההלכתית (הסוגיה בבבלי, ברכות ח ע"א; משנה תורה, תפילה, פרק ח, הלכה ג ועוד).
- ג. התפילה במקומות מוגדרים נבנית מחדש כאובייקט הלכתי הכרתי באמצעות החלוקה לתפילה כשלעצמה (מקומה בבית הכנסת) ותפילה בבית המדרש, או בשפה הלמדנית בקטגוריות של "קיום" ו"איכות". הבניה מחודשת זו נעשית מתוך יישוב המקורות הסותרים או הנוגדים.
- ד. בחינה מחודשת לנוכח המציאות הקונקרטי: האם ההבניה המחודשת, לאמור הכלל שתפילה בבית מדרש עדיפה, אכן אפשרית לקיום הלכתי מעשי.

## 2. יצירתיות הכרתית

נסכם: בתהליך הכרתי זה הלמדן יוצר מערכת שנובעת במלואה מההכרה היוצרת, והיא כפופה לכללים האוטונומיים שלה. בעוד שהכרת המדען לפי כהן יוצרת את מושאיה על פי סמכות התבונה, הכרת הלמדן יוצרת את האובייקטים ההלכתיים על פי הסמכות המוקנית בחוק ההלכתי. על כן במובנים רבים מסורת הלימוד היא המשך של ההתגלות, וכל היוצר חידוש הלכתי שותף לנתינת התורה. כשם שמשנה רבנו יצר מבנים הלכתיים מופשטים, כך עושה זאת החדשן ההלכתי בכל דור ודור. עמדה זו כבר ניסח יוחנן סילמן בדבריו על טיבם של חידושי תורה: "האדם הלומד תורה חייב, איפוא, שלא להסתפק בהשגת התורה כנתינתה למשה אלא עליו להוסיף עליה את חידושי ולחזור ולהפיצם כמשה"<sup>36</sup>. ועוד התבטא על הממד היצירתי ב"איש ההלכה":

דימוי חידושי תורה כאנלוגי לבריאת עולמות חדשים יש בו כדי לבטא את אופייה של היצירתיות המקורית מכול וכול של חידושי תורה, אשר אינם נגזרים מהתורה הקיימת זה מכבר, אלא הם בכחינת בריאת "יש מאין" בדומה לבריאת העולם עצמו.<sup>37</sup>

סילמן ניסח כדרכו בעדינות את המסקנה הקיצונית הנובעת מגישתו של הרי"ד על היצירתיות הלמדנית, שהיא שותפותו של הלמדן והאל במעשה הבריאה.<sup>38</sup> ביצירה ההכרתית, הפעילות הלמדנית שואפת להמשך רציף של נתינת התורה, וסמכותו של הלמדן נוטלת חלק בסמכות האלוהית.

36 יוחנן סילמן "תורת ישראל לאור חידושיה – בירור פינומינולוגי" Proceedings of the American Academy for Jewish Research 49, 57, 60-61 (1991).

37 יוחנן דוד סילמן קול גדול ולא יסף: תורת ישראל בין שלמות להשתלמות 133-134 (התשנ"ט).

38 ראו הגותו הפילוסופית של הרב סלובייצ'יק א לעיל ה"ש 1, בעמ' 273-280.

## ג. שילוב המודלים הקונספטואלי והתודעתי

כעת ברצוני להדגים את העיקרון התודעתי בדרכו ההלכתית של הרי"ד. כאמור, חידושו של הרי"ד מציגים את ההלכה כהולמת את התודעה הדתית. אחד המושגים ההלכתיים המרכזיים המשקפים את ההתאמה שבין ההלכה לבין המצב האנושי התודעתי הוא "כוונה". לעתים התייחס הרי"ד בשיעוריו ההלכתיים למושג זה בלשון למדנית יבשה, אך תמיד הוא משקף בכתביו את הסובייקטיביות הדתית, התופסת מקום מרכזי בהגותו הפילוסופית. אדגים את השימוש במושג זה מתוך הסתייעות בדיוגיו השונים של הרי"ד באנינות.

## 1. מדרג וכוונה

הרי"ד עסק בשיעור הפותח את ענייני אנינות בפטור של אונן מקיום מצוות. הוא הביא את מחלוקת רש"י ותוספות בפרושם למשנה, ברכות ג, א בשאלת טעם הפטור.<sup>39</sup> המשנה קבעה: "מי שמתו מוטל לפניו פטור מקריאת שמע ומן התפלה ומן התפילין (ומכל מצות האמורות בתורה)".<sup>40</sup> לפי רש"י הטעם הוא תודעתי: האונן טרוד במחשבת קבורת המת, ולפי התוספות בשם רבי בון בירושלמי הטעם הוא קונספטואלי, דהיינו לימוד מהכתוב על מצוות זכירת יציאת מצרים ("כל ימי חיך [דברים טז 3] – ימים שאת עוסק בהן בחיים ולא ימים שאת עוסק בהן במתים").<sup>41</sup> הרי"ד הקדיש את הדיון הראשון דווקא לשיטת רש"י, המדגישה את תודעת האנינות, בעוד שגישת התוספות מתמקדת בגזירת הכתוב של הירושלמי. הרי"ד בירר: אם אונן פטור מכל מצוות התורה, מדוע הדגישה המשנה (בנוסח שבבבלי) דווקא את קריאת שמע, תפילה ותפילין? על כך השיב שמצוות אלה צריכות כוונה:

דק"ש [=דקריאת שמע] צריכה כוונה מפני שיש בה קבלת עול מלכות שמים כמבואר בריש פ"ב דברכות (יג ע"א-יג ע"ב), ותפילה צריכה כוונה כדאמרינן בברכות (לד ע"ב) שאם לא כוון לבו באבות צריך לחזור ולהתפלל, וגם תפילין צריכין כוונה ושמירה שלא יסיח דעת מהן.<sup>42</sup>

נמצאנו למדים מניתוחו של הרי"ד, שלפי גישת רש"י יש מעין היררכיה של טעמים בפטור האונן:

- 39 בבלי, ברכות יז ע"ב.  
 40 "מכל מצות האמורות בתורה" נוסף בדפוס התלמוד (ראו בבלי, ברכות יז ע"ב), אך אינו בנוסח המשנה בכתב יד קויפמן, אף לא בבבלי כתב יד מינכן 95. אבל הוא מופיע במדרש תנאים לדברים טז 3 ובנוסח של ראשונים אחדים כמו הראב"ש והראב"ה.  
 41 ירושלמי, ברכות ג, א (ה, ע"ד, 24 מהדורת האקדמיה ללשון העברית).  
 42 שיעורי הרב על עניני אבלות, לעיל ה"ש 9.

(א) טעם פורמלי: אונן פטור מהמצוות מפני שהעוסק במצווה פטור מהמצווה ("דין כללי").

(ב) טעם תודעתי (1): אונן פטור מהמצוות מפני שדעתו טרודה במחשבת הקבורה (החלת הדין הכללי על אנינות).

(ג) טעם תודעתי (2): אונן פטור במיוחד משלוש המצוות הנזכרות במשנה (קריאת שמע, תפילה ותפילין) מפני שהן צריכות כוונה בעוד שדעתו טרודה ("טעם אחר").<sup>43</sup>

הרי"ד הוסיף וציין שהמשמעות המעשית מהיררכיה זו היא שגם בשעה שאין מוטלים על האונן צורכי הקבורה, בכל זאת הוא פטור משלוש המצוות התובעות כוונה.<sup>44</sup> אונן טרוד במחשבת הקבורה, והבחינה התודעתית הזו איננה מאפשרת תודעת קבלת עול מלכות שמים וכדומה.<sup>45</sup> נקל להבין שעיסוק בצורכי הקבורה מבטא תודעה של צער וסבל, בבחינת מלוא המשמעות של המוות.<sup>46</sup> משמעות כזו מפקיעה את המצוות התלויות בכוונה.

מבנה תודעתי זה מתאשר גם מתוך הדיון בדיון אחר: הבבלי קובע שאונן איננו מברך, דהיינו שהוא פטור מברכות הנהנין, ונוסף לכך שגם אחרים אין מברכים עליו.<sup>47</sup> כדי להבהיר הלכה זו חילק הרי"ד בשם התוספות בין קיום מצווה לעיסוק במעשה המצווה. משמעות הדין שלפיו אין מברכים לאונן היא לשלול קו מחשבה כזה: יכול אדם לקיים מצווה (שכן "שומע כעונה חשיב")<sup>48</sup> אך לא לעסוק במצווה (לומר בעצמו את הברכה). הברייתא הבהירה שאף על פי כן אין מברכים לאונן. כלומר תודעת הצער איננה מאפשרת לאונן לא רק לעסוק במצווה אלא אף לקיים אותה.

מבחינה מסוימת תמך הרי"ד את האנינות כתודעה בהבחנת הרמב"ם שבין אנינות לאבלות. אנינות כולה שלילה. היא "מחדשת איסורים". אך אבלות היא בגדר קיום מצווה, "חפצא של קיום אבלות".<sup>49</sup> ומהו קיום זה? "עיקר הקיום (של אבלות) הוא מצב נפשי של דכאון נפש ועצבות".<sup>50</sup> קיום אבלות הוא חוויה פנימית, ומכאן אפשר להסיק

43 על הזיקה שבין הכוונה בתפילה לבין נוהגי אבלות ראו יצחק בועז גוטליב "על גישתו ההלכתית של הרב י. ד. סולובייצ'יק" שנה בשנה 186 (התשנ"ד).

44 ראוי להעיר שהשאלה האם יש אנינות מדין תורה לאחר קבורת המת נתונה במחלוקת רבי וחכמים בירושלמי, פסחים ח, ח (לו, ע"ב, 549 מהדורת האקדמיה ללשון העברית); שם, סנהדרין ב, א (כ, ע"א 1274-1275); ושם, הוריות ג, ג (מו-מז, ע"א 1421-1424).

45 שיעורי הרב על עניני אבלות, לעיל ה"ש 9, בעמ' ב.

46 ראו GERALD J. BLIDSTEIN, SOCIETY AND SELF: ON THE WRITINGS OF RABBI JOSEPH B. SOLOVEITCHIK 130 (2012).

47 "ואין מברכין עליו" (בבלי, ברכות יח ע"א). ורש"י פירש שם "אין צריך שיברכו לו אחרים בברכת הלאם".

48 שיעורי הרב על עניני אבלות, לעיל ה"ש 9, בעמ' יב.

49 שעורים לזכר אבא מרי ז"ל, לעיל ה"ש 8, כרך ב, בעמ' רא.

50 שם, בעמ' רה.

על האנינות. אנינות איננה רק חוויה של צער. אנינות היא חוויה שבה המוות בבחינת חידלון ממלא כולו את האישיות, ואיננו מאפשר מהלך חיובי כלשהו. אנינות היא ריקנות האופפת את האונן, ועל כן היא מתבטאת באיסורים בלבד.

מהלך נוסף המבהיר את האנינות הוא הדיון בשאלה הבאה: אחרים אמנם אינם מברכים לאונן, אך אם בכל זאת ברכו עבורו, האם יצא ידי חובת הברכה? הרא"ש הביא מחלוקת בעניין זה בין "יש גדולים", שהכריעו שיצא, לבין מהר"ם, שהכריע שלא יצא.<sup>51</sup> הרי"ד הבהיר שטעם הדעות תלוי במעמד הפטור של האונן. לפי "יש גדולים" אונן חייב במצוות, אלא שבאופן פרדוקסלי הימנעות מקיום המצווה היא גופה קיום האבלות. על כן אם שמע אונן ברכה, יצא ידי חובה בד בבד עם אי קיום (למעשה אף ביטול) מצוות אבלות, שכן מצווה זו עצמה היא לבטל את המצוות. בלשונו:

דעת ה"ש גדולים" היא, שאונן חייב בכל המצות, אלא שמה שהוא מתבטל מן המצות זה גופא נחשב כקיום אבלות, ואם יעשה מצוה יהא נחשב כמתבטל מצות אבלות, אך שפיר יהיה בידו קיום מצוה, לפיכך אם שמע ברכה מאחרים יצא.<sup>52</sup>

לעומת זאת לפי מהר"ם אין חיוב מצוות כלל, ועל כן לא יצא. כך או כך האונן כולו שלילה. אונן מלכתחילה נעדר זיקה כלשהי לקיום המצוות. לפי הגישה הראשונה תמך הרי"ד את תפיסת האנינות בחובה אקטיבית לבטל את המצוות ולהתרכז בצערו. לפי הגישה השנייה מלכתחילה אין עליו שום חיוב.<sup>53</sup> נקל להבין שהרי"ד התאמץ ביותר להציג את האנינות כהתרוקנות של האישיות או כהכחשה עצמית.<sup>54</sup> המוות איננו מאפשר תודעה כלשהי, למעט היגון, המתבטא לפי לשון החכמים בטורדה של הקבורה.

## 2. ההיבט הצורני

אין ספק שהדיון באנינות בפרט ובאבלות בכלל משקף את הגישה הפנומנולוגית של הרי"ד. הוא ביקש לעמוד על דרכי תודעת האונן והאבל באמצעות חשיפת מהותה מתוך המקורות ההלכתיים. ואכן, המקורות מציגים תודעה של התרוקנות וריקנות לנוכח המוות. ההלכה מתעדת תודעה זו ותומכת בה, ובכלל, קבע הרי"ד, עיקר קיום אבלות איננו המעשה כי אם חווית הלב ("אין אנינות אלא בלב").<sup>55</sup> אבלות הלב מתקיימת גם

51 רא"ש, ברכות, פרק ג, סימן ב.

52 שיעורי הרב על עניני אבלות, לעיל ה"ש 9, בעמ' יג.

53 שם.

54 ראה Blidstein, לעיל ה"ש 46, בעמ' 126.

55 משנה, סנהדרין ו, ו; תוספתא, סנהדרין יד, ג; שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל, לעיל ה"ש 8, כך ב, בעמ' רה. על האבלות כתודעה של סבל, חידלון וריקנות ראו למשל בהספדו של

כאשר אין אבלות מעשית כמו ברגל.<sup>56</sup> אבלות איננה אלא "התרחקות מלפני ה'".<sup>57</sup> בדיון באבלות שב"שיעורים לזכר אבא מרי"ד רי"ד דן באריכות בקיטוב שבין תודעת השמחה של הרגל לתודעת האבלות.<sup>58</sup>

אף על פי כן, הגישה התודעתית איננה מפקיעה את מבנה החידוש ההלכתי הצורני שעולה מתוך הדיונים של הרי"ד בסוגיית האנינות, וזאת על פי ארבעת השלבים דלעיל: (א) הרי"ד נתקל בתופעת האבל במהלך החיים. הוא העיד על עצמו בכתביו שמחלת הקרובים לו ואובדנם היו עבורו חוויות מכוננות בעולם החושי.

(ב) בעקבות החוויות פנה הרי"ד למקורות של האנינות המכילים טקסטים תלמודיים וטקסטים סמכותיים מתקופת הראשונים. המקורות הללו יצרו חוקיות קונספטואלית של אנינות (פטור מן המצוות, ההלכה של אחרים שברכו ועוד).

(ג) הרי"ד בנה מחדש את האובייקט ההלכתי של אנינות (ביחס לפטור ממצוות) לפי שורה של חילוקים אנליטיים, כגון פטור פורמלי ("עוסק במצווה פטור מהמצווה") או פטור תודעתי (כוונה); פטור ממצוות או חיוב במצוות כשהאנינות היא קיום של אבלות; קיום מצווה והתעסקות במצווה.

(ד) האובייקט ההלכתי של אנינות הולם את ההלכה הממשית החוץ-תודעתית. כלומר, מבחינת צורנית הדיון באנינות עונה לרגם הקונספטואלי: הדיון הוא אנליטי, בנוי על פי החלוקות הכפולות הנהוגות בלמדנות מסגנון בריסק (למשל קום עשה ושב ואל תעשה, חפצא וגברא, פעולת המצווה וקיום המצווה), ומתנהל על פי הכללים האוטונומיים של החשיבה ההלכתית. אך התכנים של שלב (ג) מעבירים אותנו לתחום התודעתי של הטבע האנושי ותיקונו. הבניין המחודש של האבלות על פי המתודה הלמדנית מושתת על הסערה התודעתית של האבלות. הלכות האנינות מכירות בתהליכים התודעתיים, והן מאזנות ומווסתות אותם.

### 3. כוונה בתפילה ובקריאת שמע

אבחן כעת את החידוש של הרי"ד בדבר פטור אונן ממצוות הצריכות כוונה. הוא פטור לא רק מפני שהעוסק במצווה פטור מן המצווה, אלא מפני שמצוות אלה זוקקות כוונה מיוחדת, והיא מצרה לתודעת הריקנות וההכחשה העצמית של אונן. הרי"ד הסתמך על כוונה בקריאת שמע, בתפילה ובתפילין. הוא הקדיש מאמצים רעיוניים לא מעטים

הרי"ד – יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק "פליטת סופריהם" בסוד היחיד והיחד: מבחר כתבים עבריים 255, 260-259 (פינחס הכהן פלאי עורך, התשל"ו).

56 שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל, לעיל ה"ש 8, כרך ב, בעמ' רו.

57 שם, בעמ' רי.

58 ראו Kaplan, לעיל ה"ש 22, בעמ' 95.

הן בכתביו ההלכתיים הן בכתביו העיוניים לסוגיית הכוונה. מהי אפוא המשמעות המיוחדת שייחס הר"ד לכוונה? מבחינת הר"ד, תפילה וקריאת שמע יוצאות דופן ביחס למערכת ההלכתית כולה. חיבורו "עבודה שבלב" מוקדש רובו ככולו לתודעת קריאת שמע ותפילה.<sup>59</sup> הר"ד טען כי ההלכה הפסוקה רובה ככולה מתמקדת בממד האובייקטיבי של התודעה הדתית, לאמור: במעשה הניתן לבדיקה, למדידה ולכימות. לעומת זאת, הממד הסובייקטיבי של תודעה זו (רגשות, חוויות, הכרות וטעמים הכרוכים במצווה) הינו נזיל, ועל כן ניתן לשחזור בלבד מתוך הממד האובייקטיבי. על כן, רוב ההלכות מתקיימות בממד האובייקטיבי, בפרקסיס. התפילה יוצאת דופן בכך שההלכה לגביה מתייחסת גם לתודעה הסובייקטיבית, דהיינו הכוונה. הר"ד היה מודע לכך שמבחינה הלכתית שגרתית די באימוץ העמדה שתודעת הציווי מספיקה, לאמור: די בקיום המצווה מתוך הכרה של מקורה בסמכות התורה, שבכתב או שבעל פה, כדי לצאת ידי חובה. לא כן ביחס לתפילה ולקריאת שמע. הר"ד כתב על התפילה:

המחלוקת סביב סוגיית "מצוות צריכות כוונה"<sup>60</sup> מתוחמת לסוג זה של מצוות שיש להן ביטוי מוחצן [הנורמות האובייקטיביות, objective norms]. במה שנוגע לתפילה, הכול יסכימו כי עשייה פיסית המנותקת מחוויה פנימית היא חסרת כל ערך. הרמב"ם כותב: "כל תפילה שאינה בכוונה אינה תפילה, ואם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה" (הלכות תפילה ד, טו).<sup>61</sup> בזיקה אל התפילה, הכוונה מהווה את לב ליבו

59 ראו Joshua Amaru, *Prayer and the Beauty of God: Rav Soloveitchik on Prayer and Aesthetics* 13 THE TORAH U-MADDA JOURNAL 148 (2005); Lawrence Kaplan, *Review Essay: Worship of the Heart* 5 HAKIRAH: THE FLATBUSH JOURNAL OF JEWISH LAW AND THOUGHT 79 (2007); דב שוורץ הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק ג (טרם פורסם).

60 במקום אחר ציין הר"ד כי כוונה משמעה "אקט אינטנציונלי": JOSEPH B. SOLOVEITCHIK, 2 WORSHIP OF THE HEART: ESSAYS ON JEWISH PRAYER 88 (2003). מונה פנומנולוגי זה, שהוסרל הושפע מפרנץ ברנטנו בגיבושו, איננו מופיע כלל בתרגום העברי – עבודה שבלב, לעיל ה"ש 21, בעמ' 95 שהשמיט את השורה "mitzvah-performance must be an intentional act" (הדגשה במקור). המתרגם סבר מן הסתם, שמאחר שהר"ד תרגם שם את הכלל "מצוות צריכות כוונה" אין צורך להוסיף את תרגומו. אך התרגום של הר"ד ל"מצוות צריכות כוונה" מאפשר לעמוד על המסגרת הפנומנולוגית של הדיון. על אקט אינטנציונלי ראו להלן.

61 יש להזכיר בהקשר זה את פירושו הנודע של רב חיים מבריסק – חידושי רבנו חיים הלוי – חידושים וביאורים על הרמב"ם, תפילה, פרק ד, הלכה א, שהכוונה, בחינת עמידה לפני הקב"ה, היא חלק ממעשה התפילה. ראו עוד II GEORGE FOOT MOORE, JUDAISM IN THE FIRST CENTURIES OF THE CHRISTIAN ERA THE AGE OF THE TANNAIM 223-226 (1927); Tzvee Zahavy, "Kavanah" for Prayer in the Mishnah and Talmud, I RELIGION, LITERATURE, AND SOCIETY IN ANCIENT ISRAEL 37 (1987) (Concentration)

של המעשה; בלעדיה תיהפך התפילה לטקס חסר משמעות וסטריאוטיפי.<sup>62</sup> עצם תמציתה של התפילה מתבטאת בעולם הרגש ולא במעשה הממושע, בערגת התשוקה הנפלאה ולא בכיצוע מוגבל וצונן, בתנועתה של הנפש ולא בעשייתן של השפתיים, במודעות ולא במעשה, בכמיהה פנימית ולא בעשייה ניכרת לעין, בדממה ולא בדיבור הקולני.<sup>63</sup>

ועל קריאת שמע כתב הרי"ד בשם "להקת ראשונים":

כונת מצוות יסודה – כונה לצאת, וכונת ק"ש פירושה – פירוש התוכן וקבלת עול מלכות שמים. ועוד יותר אמרו: אין ההלכה הקובעת צורך כונה בק"ש סוכבת סחור סחור<sup>64</sup> לדין כונה, אלא לעצם מעשה המצוה וגופה של ק"ש. קבלת עול מלכות שמים היא עיצומה של ק"ש, ואם כונה זו חסרה, לא עשה שום מעשה מצוה, שחלותרה של ק"ש היא קבלת עול מלכות שמים.<sup>65</sup>

כלומר, כוונת תפילה וכוונת קריאת שמע כאחת אינן נגזרות מהדין הכולל של כוונת המצוות. מדובר בדין מיוחד, המחיל את חיוב הכוונה על התוכן המיוחד של תפילה ושל קריאת שמע. יתר על כן, הרי"ד הוסיף וחילק בין שני דגמים פנומנולוגיים של זיקה בין התודעה הסובייקטיבית לתודעה האובייקטיבית ("נורמות אובייקטיביות"). הדגם האחד הוא הדגם הסטנדרטי, המתייחס לרוב המצוות, ועניינו שהתודעה הסובייקטיבית איננה רכיב מרכזי של המצווה. בתור שכזו היא משוחזרת מהתודעה האובייקטיבית, כפי שצינתי קודם. הדגם השני עניינו שהתודעה הסובייקטיבית היא עיקר המצווה, ומשקלה איננו פחות ואף עולה על התודעה האובייקטיבית. לתודעה זו שייך הרי"ד את התפילה ואת קריאת שמע:

מצווה הלכתית שמופנמת כלפי פנים [נורמה הלכתית סובייקטיבית], בניגוד לזו המוחצנת [האובייקטיבית], מציינת מצוה שמימושה נעשה באמצעות חוויה נפשית,<sup>66</sup> הלוך רוח, מעשה [act] רוחני, מחשבה, תחושה או רצון. אף שההלכה – בעקבות חוסר האמון שבו היא מתייחסת אל חיי הנפש האנושית,<sup>67</sup> הסובייקטיבית, בשל עמימותם, ארעיותם והפכפכותם – הנהיגה, גם בתחום הנורמות המופנמות [הסובייקטיביות],

62 עבודה שבלב, לעיל ה"ש 21, בעמ' 40.

63 שם, בעמ' 41.

64 על פי בבלי, שבת יג ע"א; שם, יבמות מז ע"א ועוד.

65 שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל, לעיל ה"ש 8, כךך א, בעמ' מ-מא.

66 עדיף "פנימית". במקור "inner experience".

67 עדיף "החיים האנושיים הסובייקטיביים".



דרכים מוגדרות<sup>68</sup> שבאמצעותן מתגלות מצוות אלה כלפי חוץ [מתגלה החוויה הדתית הפנימית],<sup>69</sup> הרי שמהותה האמיתית של המצווה המופנית כלפי פנים [הסובייקטיבית] מוגבלת למרכיבה הרוחני.<sup>70</sup>

נמצאנו למדים כי לפי הרי"ד התפילה היא אקט תודעתי שנובע מחווית הנוכחות האלוהית. המתפלל עומד לפני אלוהים, והחוויה הסובייקטיבית שלו היא בעלת המשקל המכריע. אמנם חוויה זו מותנית בפעילות המעשית; אין לה מקום ללא ביטוי השפתיים. אולם עיקר הציווי הוא העמידה בפני האל. אם נתבונן בהתייחסויות לתפילה ב"ובקשתם משם", חיבור המיועד לתיאור התודעה הדתית היהודית, נמצא שהן מוסבות על בקשת האלוהים. הדיונים בתפילה מציגים אותה כביטוי ליחסי האדם והאל, כלומר לחווית האלוהים. יעוד מרכזי של התפילה לפי "ובקשתם משם" הוא בקשת הנוכחות האלוהית.<sup>71</sup>

#### 4. הלכה וניתוח רעיוני

נשוב כעת לסוגיית האנינות. מעתה נבין את הטרדה המיוחדת של האונן ביחס לקריאת שמע, תפילה ותפילין. האונן איננו יכול לבטא את בקשת הנוכחות האלוהית בשעה שהוא שרוי בצער ובסבל. שתי סיבות בדבר:

(א) תודעת האלוהות האימננטית איננה מתיישבת עם האלם והפסיביות המוחלטים של האונן. התודעה הריקנית לנוכח המת המוטל לפניו שוללת את תחושת האלוהות החיה והמניעה את הקיום.

(ב) תודעת האלוהות האימננטית והקרובה לאדם איננה מתיישבת עם תודעת האל השופט, המעניש והגוזר חיים לכל חי. לפיכך, עמדת המשנה בדבר הפטור המיוחד של אונן מן התפילה נובעת לא רק מצד ההיבט הפורמלי, על פי הכלל "העוסק במצווה פטור מן המצווה", אלא גם מן הצד התודעתי של המתח בין תודעות האלוהות השונות. אף את גישת הירושלמי הנזכרת לעיל, ששורשה לכאורה בסמכותיות הכתוב, הסביר הרי"ד לבסוף במונחים תודעתיים. הוא דן בשאלה האם ראוי אונן להחמיר ולקיים את המצוות, והביא מחלוקת בין רש"י לירושלמי בשאלה זו. רש"י, לפי דיוק התוספות, התיר לקיים מצוות, והירושלמי אסר ("אם רצה להחמיר על עצמו אין שומעין לו").<sup>72</sup> כתב הרי"ד:

68 עדיף "ממשיות".

69 במקור "inward religious experinc".

70 עבודה שבלב, לעיל ה"ש 21, בעמ' 95.

71 "ובקשתם משם", לעיל ה"ש 16.

72 ירושלמי, ברכות ג, א (ה, ע"ד, 24 מהדורת האקדמיה ללשון העברית).

מקובל לפרש שרש"י והירושלמי אזלי לשיטתייהו. רש"י סובר דהואיל ואונן פטור מן המצות רק מטעמא דעוסק במצוה פטור מן המצוה ממילא רשאי הוא להחמיר על עצמו [...] ואילו התנא בירושלמי אזיל בשיטת ר' בון שאונן פטור מן המצות מגזיה"כ [=מגזירת הכתוב] ד"מים שאתה עוסק בחיים וכו'" ולפיכך העלה שאסור לו לאונן להחמיר על עצמו.<sup>73</sup>

הרי"ד ניתח את יסודות הפטור של אונן מקיום מצוות, וכירר פעם נוספת האם פטור האונן הוא מפני שהוא איננו חייב בהן כלל ("פטור בעצם") או שמא הוא חייב במצוות, אלא שיש דין "קיום באבלות" לפיו אונן פטור מהמצוות.<sup>74</sup> לפי הסברו של הרי"ד, אף הירושלמי צידד בגישה שאונן חייב במצוות, אלא שיש קיום מיוחד באבלות הפוטר אותו מהן. במלים אחרות, תודעת האנינות של סבל ומטלת הקבורה מבטלת את המצוות. אלא שהירושלמי הסתפק האם תודעה זו מותנית במעשה, כלומר בקבורת המת, או די בעצם החיוב, לאמור גם במקרה שאין צורכי הקבורה על האונן.<sup>75</sup>

ביצירתו העיונית הקומפלטנטרית של הרי"ד מתוארת תודעת האנינות, שביטול המצוות הוא מיסודותיה, בצבעים עזים ובסגנון רגשי מובהק. סגנון זה שונה לחלוטין מסגנון החידושים ההלכתיים:

ברגע שבו מתחיל האדם הנבוך, הנואש, לתהות אם אכן יש קיום לייחודו ולבחירתו, ברגע זה נמוגה המחויבות [כלפי ה' באמצעות קיום המצוות] כולה באחת. האדם שנבחר על ידי האלהים הוא אדם המאמין בעצמו, מודע לכריזמה שלו, ועל אדם זה הוטלו חובות ומצוות. האדם המיואש, הספקן, לא נבחר. כיצד יכול אפוא האדם להתפלל ולפנות אל האלוהים, אם הוא מטיל ספק בעצם אנושיותו שלו, אם דיבורו נאלם בשל ספקותיו בדבר תכונותיו האנושיות ונעשה לצליל ככל הצלילים ותו לא merel physical sound]? כיצד יכול האבל לבטא בשפתיו ברכה או לענות "אמן", אם הוא "מוכה אלם"? הוא יכול אמנם להפיק צלילים מגרונו, אך הברכה מורכבת ממילים רוחניות ולא רק מצלילים גשמיים.<sup>76</sup>

הטרדה בקבורה מתורגמת כאן בעקיפין למושג הקיומי של "כבוד האדם". העיסוק בקבורת המת הוא כביכול כינוי להתערערות הכבוד האנושי. מכאן ברור: תפילה עניינה עמידה לפני האל. קריאת שמע עניינה הצהרת אמונה לפני האל. אדם שאיבד את כבודו

73 שיעורי הרב על עניני אבלות, לעיל ה"ש 9, בעמ' ב.

74 שם, בעמ' ד.

75 שם, בעמ' ה.

76 מן הסערה, לעיל ה"ש 20, בעמ' 44. מקור: JOSEPH B. SOLOVEITCHIK, OUT OF THE

WHIRLWIND: ESSAYS ON MORNING, SUFFERING AND THE HUMAN CONDITION (2003)

על חיבור זה ראו הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק ב, לעיל ה"ש 10, בפרק תשיעי.

ואת עמידתו איננו יכול לרכוש את תודעות התפילה וקריאת שמע. הרי"ד הבהיר את החלוקה התודעתית שבין אנינות לאבלות. האנינות היא אבלות מתוך מצב של "חשכה מוחלטת ומבולבלת"<sup>77</sup> בעוד שהאבלות היא מצב של "מודעות נאורה"<sup>78</sup>. על כן האנינות היא הכחשה עצמית, ואילו האבלות היא מעין גילוי עצמי.

נמצאנו למדים כי הכתבים הרעיוניים של הרי"ד שופכים אור על הדיון ההלכתי בתודעת האנינות. למעשה מדובר בשני צדדים של אותה מטבע: הדיון העיוני נותן טעם להבחנות ההלכתיות, וההבחנות ההלכתיות משלימות את הצד הפרקטי המבוסס על הרעיון. בין כך ובין כך ההלכה נועדה לתקן את מצבו של האדם, ועיקרון זה הפך גורם בתהליך היצירתי של החידוש הלמדני.

הרי"ד הציג את שילוב הקונספטואלי והתודעתי בכתביו השונים. למשל במאמרו "על אהבת התורה וגאולת נפש הדור", שנכתב בראשית שנות השישים של המאה שעברה כתגובה לדברים שנמסרו בשמו בעיתונות, ציין את הסגירות של הלימוד ההלכתי: "האדם בשקידתו על דלתות התורה מוצא את עצמותו ועצמאותו ובונה את עולמו כולו משלו, בלי סיוע חיצוני"<sup>79</sup>. ההכרה ההלכתית כפופה לעצמה בלבד. אבל באותו מקום ציין הרי"ד את הגרעין התודעתי של הלמדנות הסגורה. הוא כתב:

ברם ההכרה ההלכית אינה נשארת סגורה בתחום השכל. פורצת היא לה דרך אל התודעה האכסיסטנציאלית ומשתלבת בה. ההווייה האישית מתמלאה תוכן חי ומפעפע, בעל כיוון ומבט חדשים [...] החוויה הדתית הגדולה, המתבטאת בתסבוכת הרגשות, במצבי נפש אנטיטטיים, בגילוי צורות הווייה חדשות, בסער של כיבוש ובחרג על-עצמי,<sup>80</sup> נולדת.<sup>81</sup>

הרי"ד ודאי חש בפרדוקסליות של שתי הגישות הללו, אולם במשנתו ההלכתית הראה בשקדנות כיצד הן נפגשות ומשולבות זו בזו. מדבריו אנו למדים שהוא ראה כמשימה חשובה להפגיש את הלמדנות ההלכתית הקפדנית, שאליה התוודע מתוך המורשת

77 **מן הסערה**, לעיל ה"ש 20, בעמ' 45. במקור "total darkness and confusion". אולי עדיף "חשכה ובבלבול מוחלטים".

78 שם, בעמ' 46.

79 יוסף דב הלוי סולובייצ'יק "על אהבת התורה וגאולת נפש הדור" בסוד היחיד והיחד: מבחר כתבים עבריים 401, 409 (פינחס הכהן פלאי עורך, התשל"ו) (להלן: "על אהבת התורה").

80 תרגום של המונח self-transcendence. על מונח פנומנולוגי דתי זה בהגותו של הרי"ד ראו הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק ב, לעיל ה"ש 10, בעמ' 20-22. למקורות הקנטיאניים וההגליאניים של המונח ראו התודעה ההלכתית, לעיל ה"ש 17, בעמ' 127-126, הערה 78. כדאי לציין כי אמיל ברונר ראה את ההתעלות העל-עצמית כביטוי של קונפליקט פנימי של האדם. ראו Emil Brunner, *Man in Revolt: A Christian Anthropology* (1939) 20.

81 "על אהבת התורה", לעיל ה"ש 79, בעמ' 411.

המשפחתית של אביו, דודו וסבו, עם החוויה הדיאלקטית והפרדוקסלית המתוארת בספרות הפנומנולוגית הדתית.

## 5. תודעת אבלות

הרי"ד התייחס להלכות המתייחסות לאונן בדרך הלימוד הקונספטואלית, שעל פיה יצר את האובייקט ההלכתי (אנינות) מחדש באמצעות פירוקו להיררכיות ולחלוקות מושגיות. כבר ציינתי שלפי דגם זה הלמדן נתקל בתופעת האנינות וממקם אותה במסגרת הקטגוריות ההלכתיות.

וכאן ראוי להזכיר בקצרה את הרקע לשיעורי האבלות. הרי"ד החל ללמד שיעורים בנושא זה לאחר שנפטרו אמו, אחיו ורעייתו במועדים סמוכים זה לזה. כששב ללמד באותה שנה (תשכ"ד) לאחר פסח, לא חזר לבכא בתרא, המסכת שנלמדה קודם לכן, אלא לימד עד סוף השנה ענייני אבלות. בעקבות האירוע והמפגש המחודש עם המקורות הסמכותיים, יצר הרי"ד מחדש את האנינות כאובייקט הלכתי טהור במדרג הכוונה וביסודות הפטור מהמצוות. לכאורה התהליך הוא פנים הכרתי, הן מבחינת המתודה שלו הן מבחינת התכנים ההכרתיים שהניבו אותו.<sup>82</sup> למעשה הרי"ד השתמש במרכיב התודעתי, שהיינו תודעת הצער והסבל והמצב הקונקרטי שנגזר ממנה, לצורך ההבניה החדשה של האנינות. תודעה זו מתנגשת עם תודעת הכוונה בתפילה ובקריאת שמע כשם שהתנגשה עם תודעת השמחה של הרגל.

## ד. תפיסת הרי"ד והמודלים של סילמן

המתח המתגלה בין שתי תפיסות ההלכה בכתביו של הרי"ד הזין את הגותו הדיאלקטית כמשך שנים רבות, והיה לגורם מפרה בהתפתחותה. ברצוני להתעכב כעת על המודלים השונים שניסח יוחנן סילמן, ולבחון את התאמתם למודלים שהעמידה הגותו של הרי"ד. אני מבקש לטעון שיש מידה של התאמה בין השניים.

### 1. המודלים

בספרו האחרון, "בין 'ללכת בדרכיו' ו'לשמע בקלו'",<sup>83</sup> יצר סילמן זיקה בין שני זוגות של מודלים:

(א) קשר שבין ההוראה ההלכתית ומושאי ההלכה:

82 ראו Blidstein, לעיל ה"ש 46, בעמ' 139-151.

83 יוחנן סילמן בין "ללכת בדרכיו" ו"לשמע בקלו": הוראות הלכתיות – כהנחיות או כציוויים (2012).

(1) מודל ריאליסטי: ההוראה ההלכתית נובעת מתכונותיו הטבעיות והממשיות של מושא ההלכה.

(2) מודל נומינליסטי: ההוראה ההלכתית מבטאת את צו האל, שאינו אלא סוג של הפשטה המתייחסת למושא ההלכה.

(ב) התכליתיות של ההוראה ההלכתית:

(1) מודל הנחייתי: ההוראה ההלכתית נועדה לשמור על הסדר הטבעי ועל תקינותו ("דפוס תקני").

(2) מודל ציווי: ההוראה ההלכתית תכליתה לעצמה, דהיינו היא מבטאת סמכות עצמאית הסגורה בגבולות הציווי ("דפוס סמכות").<sup>84</sup>

סילמן כתב על הזיקה בין המודלים דברים אלה:

הגישה ההנחייתית מתיישבת אפוא יפה עם הפרדיגמה הריאליסטית, שכן לפי פרדיגמה זו, הנורמה ההלכתית החלה על המושאים, באשר הם בעלי סטטוסים מסוימים, איננה אלא בגדר הנחיה, הנובעת מהשפעתן הישירה של התכונות המוטבעות בהם. יתר על כן, במסגרת גישה זו יש הרואים באיכויות המוטבעות במושאים את מקור התוקף של ההוראות ההלכתיות באשר הן – יש לקיים מצווה באשר קיומה מקדש, ויש להימנע מן העברה באשר היא מטמאת [...] לעומת זאת, הגישה הציוויית, שלפיה אין תוקפן של ההוראות ההלכתיות נובע מטעמים כלשהם מלבד החובה הבסיסית לציווי ל'צו האלוהי', עולה בקנה אחד עם הדפוס הנומינליסטי.<sup>85</sup>

סילמן היה פילוסוף, וגם כאשר עסק במתודולוגיה ההלכתית דן בה כפילוסוף. המתודה שבחר בה היא הפנומנולוגיה. מאחר שסילמן הציג מחקר שהוא בעיקרו פנומנולוגי מהותני ולא מחקר היסטורי או ספרותי ופילולוגי, הרי שהוא הציג שתי תודעות אוטרקיות לכאורה של הלכה, או שני קטבים שהתודעה ההלכתית נעה ביניהם (קוטב ריאליסטי/ הנחייתי מול קוטב נומינליסטי/ציווי). יתר על כן, לפי גישת הפנומנולוגיה של הדת כל תודעה כזו מפתחת השקפת עולם דתית עד כדי תפיסת אלוהות משל עצמה.<sup>86</sup> התודעה הריאליסטית ההנחייתית מציגה את האל החרד לברואיו והחפץ ברווחתם, בעוד שהתודעה

84 ראו דב שוורץ "מחשבת ההלכה – מפנומנולוגיה לאסתטיקה: על מפעלו המחקרי של פרופ' יוחנן סילמן"; בתוך סילמן, לעיל ה"ש 83, בעמ' 16-17. כפי שציין סילמן, אליעזר גולדמן היה הראשון שהצביע על ההבחנה בין ריאליזם לנומינליזם בהלכה.

85 שם, בעמ' 41-42.

86 הן הרי"ד הן סילמן הושפעו במידה עמוקה מתפיסות פנומנולוגיות של הדת שהתנסחו לראשונה בשלהי המאה התשע עשרה ובראשית המאה העשרים בכתבי הוגים כמו מקס שלר, רודולף אוטו ופרידריך היילר. התפיסות הללו הציגו את הרכיב הדתי בתודעה כאוטונומי, ולהלן אציג בקצרה את האופנים שבהם השפיעו על הרי"ד.

הנומינליסטית הצינויית מציגה את האל כשליט. במידה רבה אפשר לקבוע כי התודעה הראשונה רואה בתהליך ההלכתי ביטוי של חוויה תודעתית רגשית, קיומית ותכליתית (הלכה כהסדרה), בעוד שהתודעה השנייה רואה בתהליך זה ביטוי של הממד האוטונומי וההכרתי המופשט של החוויה הדתית (הלכה כיצירה עצמאית). תהליך זה מכונס בתוך עצמו ופועל על פי כלליו העצמאיים.

לפי הדיון הקודם ניתן להצביע על קווי דמיון בין המודלים של סילמן לתפיסת ההלכה של הרי"ד, שאף היא התנודדה בין שני קטבים:

(א) התפיסה ההלכתית של ההלכה הפסוקה (הלכה תודעתית). תפיסה זו הולמת את התפיסה הריאליסטית ההנחייתית במאפיינים אלה:

(1) ההוראה ההלכתית נובעת מהמצב התודעתי הטבעי, כלומר היא משקפת את המבנה ואת התכונות של התודעה האנושית (הלכות תפילה מבטאות את החוויה הממשית של המתפלל, הלכות אכלות מבטאות את מצב הסבל של האכל, וכן הלאה).  
 (2) ההוראה ההלכתית היא תכליתית. היא נועדה לאזן ולווסת את המצב הממשי הנזיל של התודעה.

(ב) התפיסה הלמדנית מיסודו של ר' חיים מבריסק (קונספטואליזם הלכתי). תפיסה זו הולמת את התפיסה הנומינליסטית הצינויית במאפיינים אלה:

(1) ההוראה ההלכתית היא הפשטה, שאיננה נובעת מהמציאות הממשית שהיא מתייחסת אליה. להוראה ההלכתית מבנה ומערכת כללים פנימית ועצמאית, שהקשר בינה לבין המציאות החיצונית הוא של גירוי בלבד.  
 (2) ההוראה ההלכתית לא נועדה לשמור על סדרו של עולם, אלא לממש את היצירתיות ההלכתית. היצירתיות הזו שואבת את סמכותה מכך שהלמדן ממשיך את מסורת היצירה ההלכתית שראשיתה בהוראה האלוהית.

התפיסה הלמדנית שונה מהתפיסה הנומינליסטית הצינויית בכך שהיא איננה שרירותית, אולם ההתפתחות הפנימית שלה איננה מותאמת למציאות הריאליסטית ולהיגיון שהיא פועלת על פיו.

במאמר זה הצגתי טענות אלה, שאפשר לראות בהן שני שלבים בהתגבשות הגותו של הרי"ד:

(א) מפעלו ההגותי והלמדני של הרי"ד התנודד בין שני זוגות המודלים שקבע סילמן.  
 (ב) הרי"ד אימץ את שני זוגות המודלים גם יחד, וביקש ליישב את המתח המתקיים ביניהם. את הגישה הריאליסטית ההנחייתית העביר לתחום התודעה הדתית, בעוד שאת הגישה הנומינליסטית הצינויית מיקם בהוויה הלמדנית התאורטית.

## 2. פנומנולוגיה והלכה

הבחירה להציג את גישתו של הרי"ד על פי הקטגוריות שהגה יוחנן סילמן איננה אקראית. הרי"ד וסילמן יצאו מאותה נקודת מוצא, שהיא החתירה להציג את הלמדנות ואת ההלכה הפסוקה בקטגוריות פילוסופיות ופנומנולוגיות. הן הרי"ד הן סילמן עסקו בגישות פילוסופיות נאוקנטיאניות ופנומנולוגיות. שניהם לא התחדשו במשך שנות פעילותם מבחינת הידע הפילוסופי הקונטיננטלי שלהם, והיו במידה רבה שמרנים ונאמנים למסורות שהעריכו. הרי"ד היה נאמן לגישות הפילוסופיות שספג בשנות לימודו באוניברסיטת ברלין – הנאוקנטיאניזם, הפנומנולוגיה והאקזיסטנציאליזם, שהחל להתרקם אז בהרצאותיו ובכתביו של היידגר. הוא כמעט שלא התעדכן מאז. עושר הגישות בספר התודעה ההלכתית (The Halakhic Mind)<sup>87</sup> רק מאשר את העובדה שהרי"ד היה נטוע בזרמים הפילוסופיים של שנות העשרים של המאה שעברה. סילמן היה נאמן לתפיסות ההכרתיות והאסתטיות של ההגות בעת החדשה, ובמיוחד לזו של קאנט, ואותן גם לימד עד לפרישתו מהמחלקה לפילוסופיה באוניברסיטת בר אילן, אף על פי שליבו היה נתון כל השנים להגות היהודית בימי הביניים ולמתודולוגיה של ההלכה. לאחר שהחיל סילמן את הקטגוריות האסתטיות על ספר הכוזרי לרבי יהודה הלוי, פנה להחיל אותן על הפילוסופיה של ההלכה. כאמור, הן הרי"ד הן סילמן היו מסורתיים מבחינת שורשם בפילוסופיה הכללית, אך שניהם ראו חשיבות במתודולוגיה הפילוסופית לתיאור התהליך ההלכתי ולהבנתו.<sup>88</sup> ההקבלה שבין הרי"ד לסילמן ביחס לרקע שלהם בפילוסופיה הכללית איננה צורנית בלבד. שניהם עיצבו גישות להלכה – והרי"ד אף יישם אותן בהוראה רציפה של שיעורים על מסכתות הש"ס ובסוגיות שונות במשך שנים רבות – על פי מודלים רעיוניים. יותר מכך, שניהם ראו ערך מיוחד בהנכחת הלימוד ההלכתי ובהגדרת דרכי היצירה שלו.

87 התודעה ההלכתית, לעיל ה"ש 17.

88 ויכוח ישן בפרשנות "איש ההלכה" לרי"ד ("איש ההלכה", לעיל ה"ש 6) הוא, האם השימוש בפילוסופיה הכללית הוא אפולוגטי או שמא הוא ענייני. ראו למשל שתי דעות נוגדות: David Singer and Moshe Sokol, "Joseph Soloveitchik: Lonely Man of Faith", *MODERN JUDAISM* 227, 237-238 (1982); הרטמן, לעיל ה"ש 1, בעמ' 28-33. נראה לי ברור, ששני הצדדים נכונים באותה מידה. כלומר הרי"ד בוודאי השתמש בפילוסופיה כללית כדי להרשים את הקורא, ובפרט בתקופה שבה התפרסם "איש ההלכה" (התש"ה), לאמור, הרס עולם התורה במזרח אירופה והתקווה לבניינו המחודש בארצות הברית. הרי"ד חש שמוטל עליו להציג את הלמדן כרמות התורמת לתרבות הכללית כדי להקים מחדש את עולם הישיבות ביבשת החדשה. אבל השימוש בפילוסופיה הולם באותה מידה את האינטרס ההגותי שלו: הבנת התהליך ההלכתי הלמדני באמצעות קטגוריות עיוניות. ברור לי שזו הסיבה שכתב את הדוקטורט על הרמן כהן (לאחר שלא מצא מנחה בנושא השפעת אפלטון על הרמב"ם); הנאוקנטיאניזם היה בעיניו המפתח הרפלקטיבי למה שהיה למרכז עולמו, כלומר העיסוק בלמדנות ההלכתית.

## ה. סיכום

המודלים שהעמיד סילמן מאפשרים במידה רבה את הבנת דרכי המחשבה ההלכתית של הרי"ד. לפי מודלים אלה, הרי"ד התייחס לשיקול ההלכתי כמותאם לדרך חשיבה אוטונומית. ההלכה היא תחום נורמטיבי עצמאי, המתנהל על פי כללי החשיבה שלו והשוואב את סמכותו מההתגלות ומהמסורת שבעקבותיה. כך תיאר הרי"ד את דרכו של החידוש ההלכתי בכתביו העיוניים הפילוסופיים. אולם כאשר יישם הרי"ד דרך זו בלמדנותו ההלכתית השתרבבו למבנה האוטונומי שיקולים תודעתיים, המגלמים במידה מסוימת את הדפוס התקני. ההלכה מותאמת לטבע האנושי, מווסתת את נטיותיו, מאזנת את שאיפותיו ותורמת להתרקמותה של תודעה דתית מתוקנת ומשופרת. ההלכה מתקנת לפחות את הטבע האנושי ביחסיו עם האל, אם לא את הטבע הקוסמי. ההלכה יוצקת איכות ל"עובדות" התודעה. פרשנות זו לדרך החשיבה ההלכתית של הרי"ד מסתמכת על דיוניו ההלכתיים בשתי סוגיות הכרוכות זו בזו, סוגיות שמבליטות את הממד התודעתי העמוק: אבלות (ובמיוחד אנינות) ותפילה (הכוללת גם את קריאת שמע).

האם גם סוגיות אחרות בשיעוריו הלמדניים של הרי"ד משלכות את שני הדפוסים שהגה סילמן? אני סבור שכן. שיעוריו של הרי"ד הולכים ונדפסים בשנים האחרונות. מן הראוי אפוא להקדיש לסוגיות אלה עבודה מקיפה בפני עצמה, ולא באתי אלא להציב ראשי פרקים לזכרו של חוקר צנוע, נעים הליכות ובעל מעוף.