

## בפתח הספר

ענה ואמר: בדרך סיפרתי מעשה  
שכל מי שהיה שומעה היה לו הרהור תשובה  
(רבי נחמן, מעשה מאבירת בת מלך, הפתיחה)

### על לימוד עיון ישן בעולם חדש

הספר שלפניכם נועד ללוות לימוד של סוגיות בעיון בפרק "אלו מציאות", הפרק השני של מסכת בבא מציעא. אפשר לשאול בוודאי מה החידוש בעוד ספר שעוסק בפרק זה שהוא אחד מן הפרקים הנלמדים בש"ס, והאמת היא שמבחינה למדנית אני מסופק האם הספר מחדש יותר מדי, אך לתחושתו מאז ומעולם לבו של החידוש בלימוד עיון לא היה ברעיונות, אלא בשפה ובעולם המושגים שבהם הם נהגים, ואכן, השפה שבה הספר מדבר, הדרך שבה הסוגיה נהגית והמקומות שאליהם היא מובילה, שונים מאלו של הלמדנות הרגילה, על אף שהם פוסעים בעקבותיה.

בנוסף על המקורות הקלאסיים של הלמדנות העיונית, לא נדיר למצוא בספר זה גם מקורות מתוך כתבי הבעש"ט, רבי נחמן מברסלב, בעל התניא, הרב קוק, הרב סולובייצ'יק ואחרים, וזאת מפני שהשפה המושגית של הספר אינה שפה למדנית קלאסית, ולכן גם המקורות בחלקם אינם מקורות למדניים קלאסיים אלא מקורות הנחשבים למקורות מחשבתיים. אין פלא אפוא שבספר ניתן למצוא גם ביטויים ומשפטים כמו "תרבות של טביעת עין", "מה שנתפס בעינינו כציר הזמן הוא למעשה אשליה", "דרך התמודדות מרתקת עם מציאות הלכתית", "הם האחר שמוציא את המקום מגדר הומוגני", "דברים שיכולים לקבל סטנדרט הטרוגני", "יש מציאות טמונה מתחת לפני השטח בחוץ, שגם בו יכולים להתרחש סטנדרטים של פנים", "לחתור לאובייקטיפיקציה של המציאות", "לא שייך לדבר על פסיקה

אחדותית" ואחרים - ביטויים אלו הם חלק משפתו המהותית של הספר שאינה רק שפה למדנית אלא היא שפה מדוברת וישראלית.

לב הספר נמצא בפער שבין המחשבה האנושית לצו ה' ובין צו ה' למוסר האנושי - ודווקא בנושא המציאות והאבידות שבו שני מקורות סמכות אלו חופפים בצורה שהיא כמעט מלאה - והוא מיועד לאלו הרוצים והרוצות ללמוד את פרק "אלו מציאות" בעיון ומחפשים ומחפשות מקום שבו נמצאים המקורות הלמדניים המרכזיים מחד, ומהלך מחשבתי מקיף על הפרק מאידך. מבחינה זו הספר אינו רק ספר קריאה קלאסי, אלא ספר שבנוי לשם לימוד הסוגיות בעיון; כל סוגיה מתחילה בהבאת לשון הגמרא ולצדה פירוש רש"י, לאחר מכן בהסבר מדוקדק של מהלך הגמרא - שבו כבר משוקעים היסודות העיוניים. לאחר פתיחה זו, צוללים המחבר והקורא יחד לעומקה של סוגיה.

ספר זה אני מציע שפה מחודשת ללימוד התורה. הגמרא במסכת מגילה (דף ט.) עוסקת בנושא זה של תרגום התורה לשפה אחרת כאשר היא מספרת על מאורע התרגום ליוונית ושמה אותו בקונוטציה שלילית מאוד:

אמר רבי יהודה: אף כשהתירו רבותינו יונית לא התירו אלא בספר תורה, ומשום מעשה דתלמי המלך, דתניא: מעשה בתלמי המלך שכינס שבעים ושנים זקנים והכניסן בשבעים ושנים בתים ולא גילה להם על מה כינסן ונכנס אצל כל אחד ואחד ואמר להם: כתבו לי תורת משה רבכם. נתן הקב"ה בלב כל אחד ואחד עצה והסכימו כולן לדעת אחת וכתבו לו: 'אלוהים ברא בראשית' (בראשית א, א), 'אעשה אדם בצלם ובדמות' (בראשית א, כו), 'ויכל ביום השישי וישבות ביום השביעי' (בראשית ב, ב), 'זכר ונקבה בראו' (בראשית ה, ב), ולא כתבו 'בראם'....

תרגום התורה ליוונית נתפס בידי חז"ל כטרגדיה משמעותית ביותר שבעקבותיה ירד לעולם חושך שארך שלושה ימים. השאלה

המרכזית שאנו צריכים לשאול את עצמנו היא מדוע כך אירע ומה יש בתרגום התורה ליוונית שהוא כה קשה ומפחיד עד שיום חתימת התרגום נתפס כיום אבל ממש? לדעתי, אחת מן הבעיות העיקריות שבתרגום התורה שבכתב ליוונית הייתה הפיכתה של התורה לרלוונטית, דבר העומד בניגוד מוחלט לטבעה הפנימי של התורה שבכתב; זו טרגדיה שההיבט ההופכי שלה הוא כתיבת התורה שבעל-פה והפיכתה לקבועה. כלומר, המצב הטבעי שבו אמורות היו לשרות התורה שבכתב והתורה שבעל-פה הוא זה שבו הן נמסרו לנו: התורה שבכתב - מקובעת ושמורה, והתורה שבעל-פה - דינמית ומתחדשת. תרגום התורה שבכתב לשפת היום-יום היה אפוא מעשה שהוציא אותה ממקומה הטבעי, ממש כמו שעשתה כתיבת התורה שבעל-פה. זאת הבעיה, חומרתה רבה, אבל ספרות פירושי רבותינו ז"ל מתמודדת איתה היטב, כפי שנראה בהמשך.

הפחד מן תרגום התורה לשפה אחרת, יכול לא אחת לגרום לקפאון של התורה, להיותה לא רלוונטית לדורות המשתנים, אחת מן ההצעות המרתקות להתמודדות עם אתגר זה נמצאת בשיטה שמוכנה מציע פרופ' מיכאל רוזנק.

בתחילת ספרו של פרופ' מיכאל רוזנק, "עץ החיים ועץ הדעת", הוא משרטט את המתודה החינוכית שבה הוא מאמין: החינוך הדיאלוגי. חינוך זה מבוסס על התפיסה שהחיים כולם בנויים בשיטת המפגש ולמעשה הם "השיחה הגדולה" שבין האדם והמציאות, ובלשונו של רוזנק: "מרטיין בובר לימדנו כי כל חיים משמעותיים הם פרי מפגש ממילא, התופס את החיים כדיאלוג והמפגש כמצע לשיחה, יראה בחינוך משימת זימון של אנשים צעירים למפגשים. לעודד צעירים לפנות מקום למפגשים הללו, ליצור את השיחה, לפרש את המתרחש בה, ולתת לשיחות הללו הקשר והכוונה כאשר הדבר נדרש"<sup>1</sup>

<sup>1</sup> עמ' 33.

לפי מתודה זו, תפקידו של המחנך הוא ליצור לתלמידיו את האפשרות לשיחה ואת האופציה לדיאלוג ומוטלת עליו גם החובה ללמד את תלמידו את השפה ואת היכולת להתנהל בעולם. השפה שבה מדובר אינה שפה זרה כמו רוסית או אנגלית, כמובן, אלא, כדברי רוזנק, "תמונת עולם בסיסית לצורות המובחנות של שיחה, היוצרות את האפשרות לתקשר בתוך תמונת עולם של המחנכים. במובן רחב זה, שפה היא רשת של פרדיגמות לגבי הסדר, העקביות והיחס למובן מאליו"<sup>2</sup> הקניית השפה לתלמיד היא אתגר שקורא להכנסתו לעולם מסוים ונתינת כלים בידיו, כלים שיאפשרו לו להיות בן בית בתוך תרבות מסוימת.

דרך הטבע היא שהמחנך מלמד את התלמיד ושהדור הצעיר לומד מן הדור המבוגר את הקודים ואת הנורמות הבסיסיות שיאפשרו לו לנהל דיאלוג ולהיפגש. אכן, פיתוחה של השפה וההתעוררות שלה לחיים תלויות גם בספרות המלווה אותה ומבטאת אותה במציאות, שכן הספרות עוזרת לרוכש השפה להבין את השפה עד תום. הספרות הקנונית, הקדושה, מכוננת את השפה וכזאת לספרות הקנונית יש לספורת זאת מעמד של השפה, הכתוב הופך להיות שפה; הספרות הקדושה היא המפתח להבנת השפה וגם לכינונה, אך שכלול השפה והתאמתה לעולם החדש נעשים דווקא על ידי הספרות החדשה.

אך מה יהיה במקרה שבו המציאות, התרבות והחברה משתנות כל כך מהר עד שהדור המבוגר אינו מסוגל יותר להנחיל לדור הצעיר את שפתו? ומה קורה כאשר הדור הקודם כבר לא מסוגל ללמד את הדור הצעיר איך להיפגש עם התורה והקדושה? - מבחינות מסוימות כאן נמצא קו פרשת המים שבין חובת המתחנך לקבל עליו עול הדורות הקודמים ובין החובה המוטלת עליו לפרוש כנפיים ולעוף, לעזוב את אביו ואמו; זהו הרגע שבו מוטלת על הילד החובה לעזוב את הספרות שעליה גדל ואתה קיבל בבית, ולפתח ספרות אחרת, ניב חדש ודיאלקט ייחודי שמבוססים על הספרות הישנה אבל מתאימים לסיטואציה שבה הוא נמצא.

היהדות היא דת המבוססת על מפגש, והמפגש המכוון ביותר הוא המפגש הנבואי שבין האדם ובין ריבונו של עולם; מפגש זה מכוון שפה חדשה שמופצת לבני האדם כולם על ידי הנביא. אך כאשר ישנה תקופה של הסתר פנים, המפגש המכוון הופך להיות המפגש עם התורה והמסורת. מפגש זה עם התורה שבכתב ועם המסורת של התורה שבעל-פה, אמור לכונן ביהודי את תחושת השייכות לעם שלו ואת העיצוב הרוחני שהיהודי נדרש לו. מעבירי המסורת האחראים על המפגש עם התורה הם בראש ובראשונה ההורים של כל אחד ואחת; ההורה מכניס את בנו לתוך המסורת המשפחתית שעוברת מאב לבן ומאם לבת ומתחילה במעמד הר סיני. אכן, מי שאמון על פירוט המסורת לפרטים וכללים הוא המורה, ותפקידה של דמות זו הוא לתת ממשות לאותו גרעין שנורע בידי ההורים; המורה, הרבנית, מלמדת את פרטי התורה, את ההלכה ואת המחשבה ובכך נותנת צורה וממשות לנקודה היסודית שאותה הנחילו ההורים לילדיהם.

ביהדות, המפגש של העם עם האלוהים היה רגע של כינון השפה: התורה היא ספרות הקודש המכוננת את השפה, והתורה שבעל-פה - התרגום של ספרות זו; התורה שבעל-פה היא הספרות המתאימה את השפה מדור לדור, וכל דור מתאים את השפה מחדש לדורו שלו ויוצר את הניב והדיאלקט שלו השונים מאלו של הדור הקודם. כמובן, הדילמה החוזרת היא זו של שאלת ההתאמה: איך בדיוק אפשר להתאים את השפה לדור המחודש, והלא בסופו של דבר השפה היא מבנה אחדותי וסגור בעל כללים משלו, ואיך בדיוק מתאפשר השינוי במסגרתו? - ספר זה מדבר על מציאות ואבירות, על סימנים ועל ייאוש, אך אנו נמצאים בתקופה שבה המערכת החוקית, הנחות היסוד וגם השפה המושגית שונים ביחס לאלו של תקופת הגמרא שבה נוצרו מושגים אלו. אז איך טקסט כמו "אלו מציאות" שעוסק במושגים מעולם אחר, יכול להפוך שוב להיות רלוונטי לחיינו ברמה העמוקה ביותר, כזו שיכולה לכונן מפגש של האדם עם עצמו ועם אלוהיו? - נראה לי שבכדי להסביר דבר זה יש להזדקק לעיון נוסף ברעיונו של רוזנק לפיו המפגש הוא דווקא שפה.

<sup>2</sup> שם עמ' 34.

הפוסט-מודרניסטים עסקו רבות בשפה, כידוע, וליתר דיוק בעיקר בשבירת השפה. השפה בתפיסה הפוסט-מודרנית (ולא רק בתפיסה זו, אלא גם בתפיסה החסידית, למשל, כפי שנראה בספר עצמו לפי תחילת שער הייחוד והאמונה לאדמו"ר הזקן) מבטאת מציאות, עד שהיו שטענו שללא השפה המציאות עצמה אינה קיימת. אלא שהשפה סגורה בתוך עצמה ולכודה במסגרת שלה, עד שמגיע הרגע שבו המילים כבר אינן מסוגלות להכיל את המציאות. ברגע זה המילים נשברות ומתוך השבר צצה ועולה שפה חדשה, שפה שנבראת מכליה השבורים של השפה הקודמת ומסוגלת לתאר את מה שהשפה הקודמת לא הייתה יכולה.

תהליך זה מכונה בלשון הקבלה בשם "שבירת הכלים". הרב שג"ר טען שזוהי מטרתו של האדם בעולם שלנו: "תפקיד האדם לזכך ולהרחיב את הכלים - כלי הברירה - לשחרר אותם מנוקשותם הדוגמטית כדי שיהפכו כלי לאור אינסוף, ועל ידי כך להשתתף בבריאת העולמות... האדם אינו יכול שלא להזדקק לשפה, הוא אינו יכול לוותר על הכלי; על כן, יצירת כלים חדשים מחייבת משחקי לשון חדשים וכדי לאפשר זאת נדרש שחרור מהדיכוי הלשוני המבנה את המציאות כ'כך ולא אחרת', ואת האמת כ'כזו ואין בלתי'".<sup>3</sup>

דברים אלו משמעותיים ביותר, אך הם אינם עונים עד תום על השאלה שבה עסקנו קודם. איך בדיוק שוברים את הכלים ואיך בדיוק יוצרים שפה חדשה? איך הופכים את סוגיית אבידת הגוי, למשל, המקפלת בתוכה את היחס לגוי של תקופת הגמרא, לסוגיה שמצליחה לבטא את המורכבות של עולמנו שבו ערך השוויון בין בני האדם הוא ערך מרכזי? האם ניתן למצוא בגמרא מעבר למילים הכתובות בה? - תשובתו של הרב שג"ר לשאלה זו היא שדווקא מי שמסרב לראות בשפה דבר סגור ודוגמטי ומצליח להבין שהשפה היא בסך הכול משחק לשון ושאינו לקחת אותה ברצינות רבה כל כך כי זוהי בסך הכול שפה, דווקא מי שמסוגל להבין שיש משהו שהוא

<sup>3</sup> שארית האמונה, עמ' 24-25.

מעבר לחוקיות השפה, הוא גם מי שמסוגל ליצור שפה חדשה, שפה נטולת יומרה שהנוסח שלה יהפוך להיות חלק מן הקנון שיבוא יום שגם אותה ישברו וגם ממנה יצמח דבר חדש.

בדברים אלו צועד הרב שג"ר בעקבות תורתו המפורסמת של רב נחמן על החלל הפנוי. הצדיק האמיתי בונה את האמונה ומכונן עולמות חדשים דווקא מתוך הקושיות המגיעות מהחלל הפנוי; היעדר התשובה הוא שמאפשר לזנוח את היומרה ולהיפתח לעולם חדש, ובלשונו של הרב שג"ר: "השחרור של האדם הוא באמצעות האלתור, היכולת להבחין בפרצות שברשת ודרך להשתחל ועמן ליצור ולצור... האדם הדתי מגלה את קלונו, את עובדת חוסר עצמיותו האמונית הדתית, אך הוא הופך את הקלון עצמו לבדיחה, ובכך משתחרר ממנו...".<sup>4</sup>

וכך הופכת השפה לרלוונטית שוב: באקט של הורדת היומרה המכוון כלפי שלמות השפה אנו פותחים פתח להתחדשותה, ובכך אנו מאפשרים את התמשכות המפגש בין האדם לבין התורה שהשפה והספרות הם התשתית שלו. נטילת היומרה מהשפה היא צעד דרסטי והיא מגלה שמה שהחשבנו כמוקד הכול, כלב ההשקפה הדתית שלנו, הוא בסך הכול סמל, והלב האמיתי הוא המסומל. בלתי אפשרי לגעת במסומל זה ובלתי אפשרי לדבר אותו - ניתן רק לסמל אותו, לא יותר מכך. אך עדיין, יש משהו חמקמק במסומל עצמו, ועל אף שאי אפשר לאחוז בו, ניתן לחוש בו ולהרגיש את נוכחותו. היחסים עם המסומל הם יחסים של זיכרון מתוק, של עמידה מרחוק, כי רק מרחוק ה' נראה לי. ביחסים בין התורה שבכתב לתורה שבעל-פה, התורה שבכתב היא המסומל (קודשא בריך הוא ואורייתא חד הם) והתורה שבעל-פה היא הסמל; בתורה אנו לומדים את המילים, אך השפה שהיא פרשנות המילים נוצרת על ידי התורה שבעל-פה.

<sup>4</sup> שארית האמונה עמ' 40.

רק חוסר יומרה כלפי השפה מסוגל להביא את האדם לכינון שפה מחודשת, שפה שמסמלת שוב את המסומל שהוא קבוע ובלתי משתנה. דוגמא לכך ניתן למצוא בשפת הימים הנוראים. שפה זו היא שפה מלאת פאתוס, ויש בה עוצמות רבות שמאפשרות לנו להגיע למעבר. אך שפת הימים הנוראים, שפת התשובה מלאת הפאתוס והיראה, השפה של אלול ותשרי, אינה רלוונטית לכל ימות השנה. זו אינה השפה שבה יש לדבר ביום יום - ומי שינסה לדבר אותה במשך שאר ימות השנה יגלה לדאבונו שלא רק שהוא לא מקרב ומתקרב, אלא שהוא אף מרחיק ומתרחק.

דווקא השפה של החורף, השפה נטולת הפאתוס, נטולת החגים והיומרה, השפה של השגרה שבאה אחרי השפה הגדולה של ימי תשרי, היא השפה שמפנה מקום לסימול חדש ומפתיע של המסומל. עם הגשם צצה ועולה הפריה חדשה של המציאות, של שפה חדשה שנוצרת ומתגדרת לה מחדש. בעגה בית-מדרשית יש לומר שהמפגש המחודש של זמן החורף עם המציאות ועם התורה הוא הרבה פחות סוחף מהמפגש מעורר ההוד והיראה של א' אלול, אך בעיניי, דווקא בו טמונה ההזדמנות ליצור שפה חדשה, תורה שבעל-פה חדשה, שתגדיר לנו מפגש חדש ומסעיר, למרות הכול.

בדרך זו מושג הלכתי כמו "טביעת עין", שהיא דרך החזרת האבידה לתלמיד חכם אף ללא סימנים, יכול להפוך לעקרון שמדבר על האדם ועל החברה באופן כללי ועל כינון תרבות ולא רק על האופן הטכני שבו מחזירים אבידה.

במידה רבה אני מרגיש שמי שהלך בדרך זו ותבע גם הוא שפה חדשה היה הרב אליעזר ברקוביץ ז"ל (הרא"ב). לדעתי, פוסק ההלכה שלומד את התורה שבעל-פה על פי משנת הרא"ב הוא זה שבכוחו לשבור את השפה ההלכתית וליצור שפה הלכתית מחודשת ובכך לשמר את היכולת להיפגש עם התורה ודבר השם גם במהלך שינויי התקופות, שכן על פי הרא"ב פוסק ההלכה אינו רק פוסק הלכה, אלא הוא בעקר מכונן ולומד תורה של שיחה, תורה שבעל-פה.

במאמרו "הגיור ודעיכתה של התורה שבעל-פה", שמופיע בספרו "מאמרים על יסודות היהדות", עוסק הרא"ב בשאלת הגיור. סוגיית הגיור, שגם בימינו היא סוגיה רגישה, העסיקה את הרא"ב והוא דן ביחס שבין הגיור האורתודוקסי ההלכתי ובין תפיסת רוב יהדות ארצות הברית, היהדות הרפורמית והקונסרבטיבית, את הגיור. דיון זה נוגע בשאלת היחס שבין ההלכה הפשוטה שבשולחן ערוך שלא מאפשרת שום שיח עם הגיור הרפורמי והקונסרבטיבי ובין אתוס אחר המנחה את עם ישראל, והוא עקרון שימור אחדות כלל ישראל:

אופן הגיור אינו בעיה הלכתית. התהליך כולו מתואר בבהירות בשולחן ערוך. הבעיה היא שבמקרה זה יש עימות בין הלכות שנקבעו בנושא הגיור ובין עקרון חשוב אחר של היהדות, הלא הוא שימור האחדות של עם ישראל, של כנסת ישראל, באמצעות המצווה של אהבת ישראל. רק משהבנו זאת העלינו את השאלה ההלכתית. שכן זהו טבעה של הבעיה ההלכתית הקלאסית, שדקדוק בהלכה אחת עומד בסתירה לדקדוק בעקרון אחר המחייב של היהדות. במקרה שלפנינו רשאי כל יהודי אורתודוקסי לומר שחשיבותן של החלטות גיור כה מכרעת בעיניו עד שלמענן הוא מוכן לדחוק הצדה את כל המצוות החשובות הנוגעות לאידיאל של אחדות ישראל ואהבת ישראל. אך מניין הוא ישאב את הסמכות להחלטתו? בוודאי לא משולחן ערוך. שם הוא ימצא את כל הכללים הקובעים כיצד יש לגייר נכרי; הוא לא ימצא שם את התשובה לבעיה ההלכתית שהצגנו... היכן, אם כן, ימצא אותו יהודי אורתודוקסי את התשובה לשאלתו - באיזה ספר, באיזה קובץ הלכות? הוא לא ימצאנה בשום ספר ובשום קובץ הלכות. עליו להגיע להחלטה בעצמו, על פי מצפונו היהודי שלו עצמו. אך כיצד יעשה זאת? הוא יקבל את התוקף הסמכותי של הלכות גיור ובה בעת יכיר בחשיבותן של אחדות ישראל ואהבת ישראל; או אז יבקש ליישב את הסתירה מתוך האתוס הכולל של היהדות, מתוך מה שהיהדות מייצגת בכללותה, על פי הבנתו ומחויבותו. יתר על כן, מדובר בהבנה ובמחויבות

אשר צמחו לכדי מידה של בשלות כתוצאה מלימוד מדוקדק של המקורות הקלסיים של היהדות וכתוצאה מקיום אורח חיים שהוא חלק בלתי נפרד מלימוד זה. אין מדובר בהחלטה סובייקטיבית לחלוטין; אך דווקא בשל היסוד הסובייקטיבי הכרוך בה היא מהווה פתרון הלכתי אמיתי לבעיה אמיתית.<sup>5</sup>

מהי אם כן בעיה הלכתית? הרא"ב טוען כאן ששאלה בהלכות כשרות אינה בעיה הלכתית, ושגם כל שאלה אחרת שניתן לפתוח ספר ולענות עליה איננה בעיה הלכתית. ישנן שאלות רבות שהשפה הלכתית מכילה ושאינן היא יודעת להתמודד; אלו הן שאלות פנים-שפתיות שלא מצריכות שום חידוש או פריצה של גבולות השפה. אכן, ישנן שאלות שאינן השפה הזו אינה יכולה להתמודד והן חושפות את המוגבלות של השפה. שאלות כאלו מציינות בעיה פנימית בשפה הקיימת ולמעשה מפרקות את הביטחון שמשרה השפה ואת המחשבה שהשפה יכולה לשמש תשתית למפגש עם המציאות. שאלת הגיור היא שאלה מעין זו: מחד, השפה ההלכתית ברורה, מאידך, השפה עצמה הולכת כנגד אתוס שעומד ביסוד היהדות וביסוד אותה השפה עצמה.

במקרה כזה הספרות הקיימת כבר אינה מספיקה בכדי לחדש מילים חדשות בשפה ויש צורך במקור אחר - שבמקרה זה הוא האדם עצמו; רק האדם מסוגל לזנוח את הנוקשות שבשפה ולשבור אותה ודרך השברים לכונן שיח הלכתי חדש.

הרא"ב במאמרו נותן מספר דוגמאות למציאות מעין זו: כך, למשל, לפרוזובול של הלל אין מקור מפורש בתורה, אך על פי תחושתו של הלל לולא הפרוזובול לא ניתן היה להגן על האינטרסים של העניים, ועל כן הוא בא ותיקן את הפרוזובול; באופן דומה חידשו חכמים שבמקרה של עיגון הולכים כנגד הכלל שיש צורך בשני עדים,

<sup>5</sup> מאמרים על יסודות היהדות. הוצאת שלם עמ' 175-176.

ומשום צער העגונה הקלו במציאות מעין זו להסתפק בעד אחד, על אף שבכך הלכו כנגד דין מפורש בתורה; כך גם עשה רב שדרש מרבה בר חנה להחזיק בסטנדרט מוסרי ביחס לפועליו שהוא גבוה יותר מהנדרש על פי ההלכה ועל אף שהדין המשפטי היה עם רבה בר חנה; רבי יוחנן נהג כך כאשר פסק שיש להתעלם ממשפחה שהתערבו בה ממזרים - והוא פסק בדרך זו כי הוא לא רצה להרבות ממזרים בישראל, וזאת למרות שלא היה בידיו מקור שמצדיק את הפסיקה שלו.

כל אחת מהדוגמאות הללו היא מקרה של כינון שפה חדשה על גבי השפה הישנה, מכיוון שהשפה הישנה כבר לא הספיקה - וזאת על אף שלפני שפסקים אלו ניתנו ולפני שהשפה החדשה כוננה, דברים אלו לא היו באים בחשבון והיו מחוץ לשפה ההלכתית ועל כן גם מחוץ לתחומי המפגש עם ריבוננו של עולם.

זו הסיבה לכך שאסור שהתורה שבעל-פה תהפוך אף היא לתורה שבכתב. כל הלכה שנכתבת היא הלכה כללית העוסקת במקרה כללי, ולעולם אין היא עוסקת באדם הפרטי ובמקרה הפרטי. שוב, אין מדובר על מצבים שבהם השאלה הנשאלת היא שאלה פנים-מערכתית, כגון שאלה של אדם הרוצה להקפיד על דיני כשרות, מה כשר ומה לא, אלא על שאלה שההלכה אינה מסוגלת לענות עליה מכיוון שמעצם טבעה כשפה יש לה חוקים וכללים ברורים. כאן נמצא השבר וכאן בא לידי ביטוי תפקידה של התורה שבעל-פה ושל הפוסק על פיה.

התורה שהיא הספרות הקנונית המכוננת את שפת המפגש, דהיינו ההלכה והאגדה, אינה משתנה לעולם והיא נצחית. מתפקידו של שובר השפות, שובר הכלים, לזהות את השברים ואת החלל הפנוי שנפער ודרכו לכונן שפה מחודשת, ובלשונו של הרא"ב:

התורה אינה נצחית במובן זה שהיא משמרת לעד את הצורה שבה הבין אותה האדם לראשונה. היא נצחית משום שניחנה בכוחה הפלאי לחשוף בפני כל דור משמעויות חדשות שבה בעת הן גם ישנות... המעבר של תורה שבעל-פה לתוך טקסט

נעשה עקב נסיבות היסטוריות. כאשר המלה המדוברת נאלצה להשתחל לכתונת כפייה של צורת המילה הכתובה, זה היווה הפרה בלתי נמנעת של מהות ההלכה. אמנם אין להאשים איש בתהליך שנוצר; אף על פי כן, התוצאה היא אסון רוחני מדרגה ראשונה. אורתודוקסיה במובן זה היא הלכה בכתונת כפייה. כתוצאה מן השינוי שנעשה, תחת האילוץ של גורמים חיצוניים, עברה התורה שבעל פה לתורה כתובה חדשה; נעשינו קראים של תורה כתובה זו.<sup>6</sup>

הצעד הראשון בכינון שפה חדשה הוא ההכרה שהמציאות השתנתה. שינוי המציאות הוא המכריח הראשי והמרכזי בשינוי השפה: המציאות המשתנה פוערת בור תחת השפה הישנה שתפקידה הוא להיות הסמל של מסומל מיסטי שרלוונטי לדורות כולם והיא כבר לא מסוגלת לעשות את תפקידה מפני שהסמלים שבהם היא אוזחת כבר אינם רלוונטיים. כדוגמא לשינוי מציאות מעין זה מביא הרא"ב את הקמתה של מדינת ישראל:

כל התפתחות נוספת של היהדות תיתכן רק באמצעות יצירת סביבה יהודית שלמה במקום כלשהו על פני כדור הארץ, סביבה רחבה דייה לחבוק את כל הישות היהודית הלאומית... רק באמצעות יצירת סביבה יהודית מעין זו נוכל להשיב לתורה את השותפות הגדולה עם החיים, שרק היא מסוגלת לשחרר את היהדות מנוקשותה הגלותית העכשווית וליצור את הנסיבות שתאפשרנה שוב את התפתחותה.<sup>7</sup>

מדינת ישראל היא שינוי מציאות שאמור לגרור אחריו שינוי בשפת התורה שבעל-פה: הסמלים הישנים של הגלות לא יכולים להיות רלוונטים יותר והשינוי שהגיע יחד עם הקמת המדינה הוא שינוי כה סוחף וטוטאלי עד שהתעלמות ממנו היא קראות מחרדשת.

הפחד מפני כינון שפה חדשה נובע מתחושת המקובעות שהשפה נותנת, מקובעות שהופכת את השפה לספרות, אולי אפילו לספרות קדושה שאינה משתנה. אך כאשר השפה הופכת לספרות, אין עוד מקום למפגש עם ריבוננו של עולם. זהו תפקידו של הפוסק, ליצור ולחשוף את השפה, לכונן מחדש את המפגש באופן שהספרות שניתנה לנו מן השמים תהיה רלוונטית בכל דור ודור, כדי שבכל דור נוכל להיפגש.

על פי הרא"ב, עבודתו של לומד התורה שבעל-פה, שמבין שהתורה היא שיחה ולא ספרות קבועה, היא הנחת יסודות מחדשים לשפה, לשיח למפגש עם האחר, להתגלות שמפעמת בכל דור ודור. לדברים אלו ישנה השלכה ישירה על החיים שלנו, לומדי ולומדות התורה שבעל-פה. אי אפשר להמשיך ולהתעלם מן הצורך לכונן שפה חדשה, אי אפשר להמשיך ולהיאחז בצורה חסרת פשרות בשפה הישנה.

מהו אם כן לימוד התורה שבעל-פה? - לימוד הגמרא. הגמרא היא הספרות האולטימטיבית של לומדי התורה, ובלמודה אנו משיגים דברים רבים כגון חיבור לדורות ארוכים של לומדים והוגים ולתודעה הקולקטיבית של מאות דורות של חכמים שלמדו והגו בה ושיקעו בה את מאמציהם. מי שרוצה לשקוע בתורת ישראל ורוצה להתמסר אליה - חייב ללמוד גמרא. אך אלו שרוצים שהתורה תהיה רלוונטית לחיים ולמציאות, חייבים להפוך את הגמרא בחזרה להיות תורה שבעל-פה, חייבים להפוך את הספרות חזרה לשפה. כאשר תרגמנו את התורה ליוונית איבדנו את הקביעות של התורה שבכתב והגמרא הפכה למעין תחליף לקביעות שאבדה לנו, ובמשך דורות התייחסנו לגמרא כטקסט מקודש שפנימי רק לנו בעוד שהתורה עצמה הפכה להיות טקסט מתורגם השייך לכולם.

האם הגמרא יכולה להיות שוב תורה שבעל-פה? אני לא בטוח. ברור לי שהיא יכולה להיות יסוד מחדש לשיחה של תורה שבעל-פה, חומר גלם,

<sup>6</sup> מאמרים על יסודות היהדות עמוד 236.

<sup>7</sup> השיבה לחיים לאומיים עמוד 240.

אתגר הקורא לנועזים שבחבורה להיכנס לעולם השפה ולהתחיל ולשוחח. יש ערך בלימוד הגמרא כמו ספר, אך האם אנו מהנועזים והנועזות שמוכנים להפוך את הספר לשיחה ואף לשלם את המחיר הכרוך בכך? זוהי שאלה שרק הזמן יפתור. ברור לי שכדי שהנועזים יוכלו לחזור לתורה שבעל-פה ישנה חובה מוגדרת לשמר את התורה שבכתב ככזו. דווקא התורה שבכתב, בחוסר ההשתנות שלה, חייבת להישאר גרעין בוהק ומבריק של קביעות, של חוסר רלוונטיות שאינו משתנה. כדי לפתח שיחה, יש צורך ביציבות - ואת זה מעניק לנו הכתוב. המהפכה הגדולה שעברה היהדות בימי עזרא - מדת המבוססת על פולחן לדת שמבוססת על טקסט - היא מהפכה קריטית מעין כמותה כאשר אנו מבינים שהאחריות למפגש עוברת אלינו ואנו אלו שצריכים ליזום את השיחה. התורה בתצורתה הקבועה ועומדת היא זו שמאפשרת לנו את היכולת לפתח גם את התורה שבעל-פה כשיח ושיחה. בשיחה תמיד עולים רעיונות חדשים, מקורות חדשים, דרכי העמדה חדשות, שילוב בין עולמות שבתחילה נראו כלא קשורים. בדורנו שבו השפה הקיומית משמשת כגורם מרכזי בשיח, אנו צריכים לראות איך היא משתלבת בשפה שלנו.

בספר הזה אני עושה ניסיון להיות מן הנועזים, ללמוד בדרך המסורתית אך בשפה חדשה. מבחינתי השפה הזאת היא האמירה והבנה הברורים שהפנימיות, הרוחניות והמחשבה הפילוסופית הן מקור הנביעה של הלמדנות. שפה מקורית זו מדלגת, בין השאר, בין שאלות חקירתיות לשאלות קיומיות, בין מהות הזמן למושג הברירה בסוגיית ייאוש שלא מדעת, בין היחס האותנטי לאבידה ומקומה של ההלכה בחיינו, בין יחסינו לגוי ולאבידה שאינה שווה פרוטה ובין תחושת הזרות שמעורר העולם המערבי, בין ייאוש ובין פרצוף אריך אנפין, בין ייאוש שלא מדעת לפוסט-ציונות, בין קוקזים טהור של מדינת ישראל כיסוד כיסא ה' בעולם ובין אבידה במקום שהרבים מצויים שם, בין דבקות של מצווה ובין תפקידו וחובותיו של שומר האבידה.

בספר יש מגמות רוחניות שסותרות אחת את השנייה אך כולן חשובות ומשמעותיות. אין בספר סימני קריאה בסוף כל סוגיה אלא המון סימני שאלה שפונים אליך, הקורא.

את הספר כולו מלווה "מעשה מבת מלך" של רבי נחמן מברסלב העוסק באבידה ומציאה. אני חש שהיסודות העיוניים והמחשבתיים שעולים בפרק "אלו מציאות" מאירים בסיפור פניות חבויות; הסיפור שמשרטט את התהליך של הוצאת המציאה ממקום אבידתה, הוא למעשה תהליך ארוך שמזקק את משמעות האבידה והמציאה והרגיש לי תמיד מחובר לפרק זה בגמרא. חשוב לי להדגיש שאין מדובר בפירוש למעשה, אלא בקריאות כיוון לקריאה מחודשת של דבריו של רב נחמן מברסלב.

תחילתו של הספר בשיעורי העיון של הרב ראובן טרגין שבשיעורו למדתי כשבע שנים בישיבת הכותל ואצלו למדתי שכל סוגיה מתחילה מהפשט ויוצאת מתוך הפשט להבנות הקונספטואליות.

הספר ממשיך בדיוק הבלתי מתפשר שלמדתי ממורי הרב ח"י הדרי זצ"ל בעולם המחשבה ובנטיעה שנטע בקרבי, שעולם המחשבה מקושר לעולם העיוני, ומחשבה ועיון חד הם (במהלך העריכה של הספר נפטר הרב הדרי ולא זכיתי שיראה את הדברים בעיניו).

על אף שלא הייתי תלמידו הישיר, השפעתו של הרב שג"ר זצ"ל על כל מה שנכתב בספר זה היא רבה; בספריו של הרב שג"ר מחשבה ועיון חד הם, והרגע שבו פתחתי לראשונה את הספר "כלים שבורים" הוא רגע מפתח בחיי ומאז אני מחשיב את עצמי לתלמידו.

המשכו של הספר בישיבת אמי"ת "אורות שאול" שם לימדתי ובעקר למדתי את תורתם של ראשי הישיבה הרב יובל שרלו, שלימד אותי לסיים משפטים בסימני שאלה, ושל הרב תמיר גרנות, שמשלב בלמדנות שלו עולמות של פילוסופיה, מחשבה וקבלה. בספר



טמונות גם השקפותיו המרתקות של מורי רבי וחברי הרב חיים וידל שלימד אותי להתייחס ברצינות מרבית לכל מקור מחשבתי באשר הוא והשקפתו על התורה בכלל היא כמים צוננים על נפש עייפה.

כור היוצר של הספר הוא "מדרשת לינדנבאום" מבית "אור תורה סטון", שבה אני משמש כר"מ, וברב אוהד טהרלב ראש המדרשה ובצוות הרמים, הר"מיות והר"משיות, שהיו ברי שיח בלימוד.

הספר כולו נובע מתלמידותיי שדרך ההוראה של הסוגיות בפניהן, דרך הלימוד שלי, מתחדדת בכל יום מחדש ועליהן נאמר "ומתלמידותיי יותר מכולן" ובמיוחד שלוחה התודה לנועה ולנר, נופר אוירבך, ניצן די וורלי ונעם דה לוי שעיצבו את הכריכה של הספר בהשראת ארון הקודש ששוכן בבית המדרש של מדרשת לינדנבאום ולאילה פוסטיק על העזרה הרבה.

ברצוני להודות במיוחד לרב אליהו גליל, העורך הנאמן של הספר ובעל "טקסטורה גלילית", שהתייחס לספר כספר לימוד של ממש והיווה חברותא מצוינת לדיוק וחידוד הספר.

הספר הורונו במשפחתי: בהורי שלמה ומרים-מיה סנדרס, באחותי, בחמי וחמותי, בגיסים ובגיסות.

הלבן שבין השחור של אותיות הספר מקורו בילדים שלי: ארי, תכלת, צורי ומאור שיודעים שבכל שבוע על שולחן שבת אבא ידבר על הסוגיה המדהימה שהוא למד השבוע - עד שהדבר כבר הפך לבריחה הקבועה בשולחן.

על הספר מרחפות נשמותיהם של שני סבותיי זיכרונום לברכה: סבא משה יחיאל סנדרס ז"ל וסבא אריה אברהמי ז"ל שהם הלב הפועם של אהבת התורה שלי ושל משפחתי.

הספר מוקדש לזכרם של שני סבותיי זיכרונום לברכה וכן לזכר אלהי טהרלב הי"ד בנם של הרב אוהד ואביטל טהרלב - שהסיפורים ששמעתי עליו חלחלו לא מעט לתוך הנכתב בספר זה.

ומעל לכל, הספר הוא כולו הוא של רעייתי לאה, שיחד, אנו הולכים כבר חיים שלמים במסע על כל פיתוליו ומחפשים אחר האבידות שמוטלות בצדי הדרכים.

"ואיך שהוציאה לא סיפר".  
פעה"ק ירושלים תשע"ח.