



ר' חיים מבריסק

המעגל הסגור של תורה ומצוות

אצל ר"ח מוולוז'ין, ויותר מכך אצל הגר"א עצמו, האוטונומיה של התורה ושחרורה משיקולים אחרים, אוטונומיה המתבטאת במושג "לשמה", נתפסה כאוטונומיה של החכמה והאמת. טיבה של תפיסה כזו שהיא תפרוץ את גבולות התורה: האמת אינה אמת פנימית של התורה אלא האמת בה"א הידיעה, האמת במלוא מרחביה, ומוטל עלי לפנות למקורות או לשיקולים חוץ תלמודיים על מנת לבררה. מכאן העמדה המחקרית שמצאה לה עיגון אצל הגר"א ואצל הנצי"ב. מגמה זו עומדת בסתירה למגמתו האחרת של ר"ח מוולוז'ין: העיגון הקבלי של התורה במוחלט. טענו לעיל שהמגמות המנוגדות האלה של ר"ח מוולוז'ין, שלכאורה הן מגמות סותרות, משלימות למעשה זו את זו, שכן העיגון הקבלי במוחלט (הקוטב השני) מאפשר ללומד שלא לצאת אל מחוץ לגבולות הקדושה גם כאשר הוא נהנה מחופש מוחלט בלימודו (פרי הקוטב הראשון). האם יש צורך ללוות את בקשת האמת החופשית במודעות מפורשת לפן הקדושה? ר"ח מוולוז'ין סבר שכן, ומכאן הוראתו על הלימוד המוסרי, שהוא אמנם מעט בכמותו, אולם על פי משל הגמרא, "יראת ה' היא אוצר". לימוד המוסר יוצר את המודעות המאפשרת ללומד להישאר "בבית" גם כאשר הוא יוצא החוצה, קרי: לשמור על הקדושה גם בלימוד החופשי מבחינה אינטלקטואלית.¹¹⁶

אולם הגר"ח הציע פתרון אחר לסתירה זו: את המוחלטות של התורה הוא אינו מעגן – כר"ח מוולוז'ין – בפעולתה של התורה על העולמות העליונים, אלא בתורה עצמה; המוחלטות הופכת לאימננטית, שכן היא אמורה להתממש בעולם הזה. על משמעותם מרחיקת הלכת של הדברים, על טיבו של הפתרון ועל השלכותיו לשאלת המתח בין החופש הלמדני פורץ הגבולות לבין מוחלטות הלימוד והתורה, נעמוד להלן.

הגר"ח, שלא כר"ח מוולוז'ין ור' ישראל מסלנט, לא נתן ביטוי הגותי לתשתית דרכו הלמדנית. על תשתית זו ניתן לעמוד משביבי אמירות שיוחסו לו ולתלמידיו. אולם דומה שמותר לנו, בחתירתנו להבנת הרקע ההגותי שאופף את המעשה הלימודי, להישען על נכדו, הרב יוסף דב סולוביצ'יק (להלן הגר"ד), שטווה את השיטה הבריסקאית לתוך מסכת פילוסופית שלמה. לעולמו הרוחני הכולל של הגר"ד נקדיש מקום נרחב בהמשך, אולם כאן נאיר את דרכו של הסב לאור ההמשגה של נכדו.¹¹⁷

על רחמים ועל "חלות שם תפילה" - הלמדנות הבריסקאית: מושגי יסוד

את היכרותנו עם השיטה הבריסקאית נעשה לא באמצעות הספר הקלאסי **חידושי ר' חיים הלוי על הרמב"ם**, אלא דווקא דרך שיעור למדני של הגר"ד.¹¹⁸ השיטה הבריסקאית עולה בשיעור זה בצורה ברורה ובולטת. השיעור נסוב על מימרות שונות של אמוראים העוסקים בנסיבות ובתנאים שבהם מי שכבר התפלל חוזר ומתפלל: כאשר אדם מסופק אם התפלל או לא, או כאשר התפלל ביחיד והזדמן לתפילה בציבור. הגר"ד מצביע על ההיבט המיוחד של תפילה, שבעטיו שאלה זו נשאלת דווקא ביחס אליה: תפילה היא "רחמי" או "תחנונים" ולא "קבע", זאת אומרת יש בה גם ממד ספונטני, היא אינה רק חובה המוטלת על האדם. העובדה שהתפילה היא "רחמי" מבארת הלכות נוספות הנראות מוקשות במבט ראשון: א. חיובה של אשה בתפילה אף שתפילה היא מצוות עשה שהזמן גרמה (סוג של מצווה שנשים בדרך כלל פטורות ממנה).¹¹⁹ ב. מי שלא הספיק להתפלל תפילה בזמנה מתפלל תפילת תשלומים – קרי, משלים את התפילה שהחסיר – אף משעבר זמנה.¹²⁰

לרעיון שהתפילה היא "רחמי" ו"תחנונים" יש כמדומה פשר אינטואיטיבי; אולם הרב סולוביצ'יק איננו מסתפק בפשר זה, והוא מוסיף ומסביר את המושג:

117 עי' למשל: הרב י"ד סולוביצ'יק, "מה דודך מדוד", דברי הגות והערכה, ירושלים תשמ"ג, בעיקר עמ' 70-85.

118 הרב י"ד סולוביצ'יק, שעורים לזכר אבא מרי ז"ל, מרן ר' משה הלוי סולוביצ'יק, ירושלים תשמ"ה, עמ' לח-מא.

119 על פי ברכות כח, ב – כט, א. פטור האשה מצוי שם, כ, ב. עי' גם רש"י ד"ה "תפילה דרחמי נינהו", ותוס' ד"ה "בתפילה פשיטא".

120 על פי ברכות כו, א.

בנוגע לשאר המצוות, לכתחילה חלה חובת עשייה על הגברא, וחיוב זה הופך את פעולת האדם למעשה מצווה ומעניק לו חלות שם מיוחדת. בברכת המזון, למשל, הגברא מתחייב בחובת ברכה לאחר מזונו, וחיוב זה מחדש חפצא של ברכת המזון ברור שכשחובת הגברא פקעה אין מברכין פעם שניה, ואם יברכו תהיה זו ברכה לבטלה ויעבור על לא תשא. ברם בתפילה, שהיא חפצא של רחמים ואינה מהווה יחידה של קבע, הסדר הפוך. אין ברכות התפילה עולות לדרגת ברכה בכל חלות שמה והכשרה ע"י חובת הגברא אלא מעצמן. ישנו חפצא של תפילה מסודרת בברכותיה שאינה תלויה כלל בחיובי הגברא. הכשרה נובע מהיותה רחמים בפני עצמם...

קורא שאינו מורגל בשפה הישיבתית נותר כאן חסר אוניס: הקטע רווי בטרמינולוגיה בריסקאית טיפוסית: "חפצא של תפילה", "חלות שם תפילה", "חיוב הגברא" ו"מעשה מצווה". מה משמעותם של ביטויים אלו?

התפילה מוגדרת כ"חפצא של תפילה". ובכן, התפילה היא ראשית כל חפצא, או בשפה שלנו: חפץ, אובייקט. לקביעה ראשונית זו, המבטאת מכנה שהוא משותף לתפילה ולמצוות אחרות, מצטרפת ההבחנה שהחפצא כאן הוא תפילה. בעוד שבמצווה רגילה החיוב המוטל על האדם (= "הגברא") הופך את פעולתו למעשה מצווה ומעניק למעשה "חלות שם" מיוחדת, המצב בתפילה שונה. להסברת הבדל זה מכוונים מאמצי הגר"ד. אולם לפני שנוכל לפענח את הסברו עלינו להבין את "השפה" שבה הוא משתמש. מה פשרם של המושגים הבריסקאיים האלה? ולמה ובמה התפילה היא חפץ? ובעיקר, מהי המשמעות הרוחנית שלהם ומה המניע הפנימי שביסודם?

נצמד צעד גדול בדרך לתשובה כאשר נבין את הפער הגדול שבין מישור ההסבר הלמדני לבין המישור של הדיון המקורי בגמרא, ונזהה את היבטי הדיון בגמרא שמהם **חותר הלמדן** – כך אני טוען – **להתרחק**. דברי הגמרא עצמה פשוטים. נשים חייבות בתפילה, אף על פי שהיא מצוות עשה שהזמן גרמה, שכן תפילה היא בקשת רחמים וגם נשים זקוקות לרחמים. כך גם בנוגע לתפילת תשלומים. בקשת רחמים איננה מוגבלת לזמן מסוים, ולכן אפשר להתפלל תמיד, גם אחרי שזמן התפילה עבר. בגלל ייחוד זה מסתפקים האמוראים במקרים השונים של תפילה חוזרת. אולם הלמדן, האמון, כפי שנראה, על חשיבה אנליטית, ירגיש חוסר נחת ורפיפות בנימוקי הגמרא. האם העובדה שהאשה זקוקה לרחמים מאפשרת לה להתפלל אף על פי שאינה מצווה? משל למה הדבר דומה? לפלוני שייטול טלית חברו

ויאמר שלי היא. לכשנשאלהו על כך יענה: הרי אני זקוק לטלית כזאת. מיד נענה ונאמר לו: ומה בכך? וכי משום שאתה זקוק לטלית היא שלך? באותו אופן עצמו יתמה הלמדן בנוגע לתפילה: וכי משום שהיא זקוקה לרחמים יכולה ורשאית האשה להתפלל? לתפילה יש כללים ופרוצדורות מוגדרים, המגדירים מי חייב ורשאי להתפלל, באיזה זמן מתפללים, מה מתפללים, וכן הלאה. צרכיה של האשה והיותה זקוקה לרחמים – כמו הצורך של פלוני בטליתו של חברו – הרי אלו משענת קנה רצוץ לעיגונם של כללים אלו. בנוגע לגמרא עלינו לומר אחת מהשתיים:

א. הגמרא לא מבחינה בין העולמות, בין עולם החיים, אשר בו התפילה היא בקשת רחמים מהבורא יתברך, לבין עולם ההלכה והמשפט. שפתה נעה בין עולם החיים לעולם המשפט, המישור ההלכתי מעורבב במישור המוסרי. הדיון אינו מתנהל מתוך מודעות אנליטית מלאה. יש לי טענה: הרי גם אני זקוק לרחמים. זוהי טענה מוסרית וקיומית; וממילא ברור שאני זכאי וגם חייב להתפלל. הטענה עצמה מצדיקה את הדיון.

ב. הגמרא מבחינה גם בסתירה שבין התפילה כחייב הלכתי לבין התפילה כבקשת רחמים. משנה מפורשת היא: "כל העושה תפילתו קבע אין תפילתו תחנונים". בקשת רחמים כאקט ספונטני ובלתי אמצעי אינה יכולה להפוך לפרוצדורה נוקשה. דברי הגמרא מכוונים לכך שהתחנונים, או הרחמים, פורצים את הכללים ההלכתיים הרגילים של מצוות עשה שהזמן גרמה ושל הזמן הקבוע לתפילה.

כך או כך, עלינו לקבוע שהגמרא אינה מצמצמת את עצמה למישור ההלכתי-המשפטי, והדיון שלה עשיר בחומרים מעולמות אחרים; מושג ההלכה עצמו אינו מצומצם להלכתי-משפטי. העדר הגבולות והתייחסויות הזו – היינו אי ההבחנה בין עולם החיים, בין מה שרצוי וצריך ואפילו מוסרי, לבין המערכת המשפטית – הוא המאפשר את הדיון ולדעתי אף מעניק לו את עוצמתו ואת יופיו. הקביעות האלה אינן מקובלות, כמובן, על הלמדן, המבקש לדון ולעסוק בגמרא בכלים הלכתיים-משפטיים דקדקניים. לאחר הבהרת מגמתו של הלמדן נוכל לנסות כרגע להסביר את משמעותם של המונחים שהרב סולוביצ'ק משתמש בהם ולהבין כיצד הם משרתים מגמה זו.¹²¹

"חלות שם תפילה": התפילה, היות האדם מתפלל לבוראו – הבקשה, התחינה, השיחה עם האלוקים – היא פעילות אנושית חיה, פיסה מעולם

121 להסבר נוסף עי' זיון, אישים ושיטות, שם, עמ' 48–54.

החיים. הלמדן מבקש לחלץ אותה מהקשר החיים הזורם והרופף ולקבע אותה כישות הלכתית-משפטית. יש לו אפוא צורך במנגנון שיהפוך אותה ל"אקט הלכתי". המונח "חלות שם תפילה" מציין בדיוק מנגנון כזה, מנגנון המחיל את הקטגוריה ההלכתית על פעולה זו. הוא מייצר את הפער הדרוש בין התפילה כפעולה מעולם החיים לבין התפילה כישות הלכתית.

"חפצא של תפילה": זו בדיוק הקטגוריה ההולמת את טיבה של הישות ההלכתית שאליה חותר הלמדן. הצגת המצווה כחפצא, כאובייקט, פירושה שהמצווה עומדת מולי, קיימת בפני עצמה. יש לה מערכת חוקים עצמאית המכוננת אותה. מושג וטבעה אינם תלויים בי. אופי אובייקטיבי זה הוא המעניק לה מוצקות וקשיחות, ומציל אותה מרפיפותו של הסובייקט. ואמנם, זו אחת ממשימותיו העיקריות של הלמדן, אם לא העיקרית שבהן: להפוך את המושג ההלכתי לבלתי תלוי, באמצעות ניכורו והפיכתו לחפצא. רק אז יקבל המושג קיום אבסולוטי ורק באופן כזה יינצל הלמדן, אם אפשר לומר כך, מקלותו הבלתי נסבלת של הקיום.

זו עמדתו המוצהרת של הגר"ד: "אם החשיבה ההלכית תלויה בגורמים נפשיים, הרי היא מפסידה את כל האובייקטיביות ומידרדרת לדרגה של סובייקטיביות שאין בה ממש".¹²² הלמדן חש עצמו מאוים עלידי סובייקטיביות זו. פעולתו של הלמדן, כפי שהוא אומר בפירוש, היא "האובייקטיביות של התווה ובוהו המוחשי".¹²³ ואנו מוסיפים: בעצם שימוש במושגיו הלמדניים מתרחק הלמדן מהסובייקטיביות ומהתווה ובוהו שכרוכים בה. זהו טעמם העמוק של המושגים האלה והמניע לשימוש בהם.

"מעשה מצווה": בשימוש היומיומי המשפט "אני עושה מצווה" מתאר את מה שאני עושה, את הפעולה שלי (אני מתפלל, אני מניח תפילין, אני מנענע את הלולב). פעולתי היא בעלת משך, היא דינמית והיא קשורה אלי לפועל, כלומר לסובייקט העושה. בביטוי הלמדני "מעשה מצווה", הפעולה הופכת לאובייקט עצמאי, משהו העומד בפני עצמו, סטטי ובלתי תלוי בסובייקט. איננו עושים מצוות, פעולות השייכות לעולם החיים. אנו עושים מעשי מצווה. המעשה עומד כאובייקט לעצמו, נצחי וחסר משך. הוא אינו התרחשות בחיי אלא דבר-מה הסגור מפניי. האדם ("הגברא") חיצוני לו ואינו מעורב בו.

122 "מה דודך מדוד", שם, עמ' 78.

123 "ובקשתם משם", בתוך: איש ההלכה, שם, עמ' 206.

חוקיותו של אובייקט מנוכר היא באופן מהותי מכניסטית-פורמליסטית. לא נצפה מפסיקאי לספק תיאורים סובייקטיביים של משמעות וטעם. ואמנם, זאת כידוע העמדה הבריסקאית. עלי לחפש הגדרה ולא טעם. כפי שיאמר הבריסקאי, הלוא הטעם האלוקי ממילא לא מושג. את העמדה הזאת מדגים היטב הסיפור הבא, שמספר הגר"ד:

שח לי ר' שמחה זליג תלמידו וחבירו של ר' חיים, שפעם נכנס עם ר' חיים לבית פלוני אלמוני בעיר וילנה. כשהמתינו לבעל הבית שיבוא, דפדף ר' חיים בספרי חב"ד שהיו מונחים על השולחן, ומתוך כובד ראש פנה אל ר' שמחה זליג ואמר: "שניהם שוגים בהשקפותיהם. העולם נברא לא למען טובו ולא למען חסדו אלא למען רצונו".¹²⁴

כפי שעתיד להתברר בדיונונו להלן, תפיסתו הכוללת של הגר"ד חורגת מן העולם הלמדני הרגיל. ייחודו ניכר אפילו כאן, בהסברו לסוגיית הגמרא דנן: הוא משמר את התובנה שלפיה התפילה כאקט ספונטני בלתי אמצעי של בקשת רחמים חומקת מהקטגוריות ההלכתיות השכיחות. כפי שכבר אמרנו, הוא מטעים שבניגוד לכל מצווה אחרת, "תפילה שונה ואינה צריכה להתקיים לשם יציאת ידי חובה", ולכן הוא מקשה (בהערה 5 שם) על סבו, ר' חיים, שטען שכוונה לצאת ידי חובת מצווה קיימת גם בתפילה. יתרה מזו, בדבריו על התפילה הוא מגיע לעולם מיסטי, שבו התפילה היא ישות מטפיזית-קבלית שהאדם נוטל בה חלק אך קיומה מפליג אל מעבר לו.¹²⁵ אבל ביסודו של דבר ובסופו של דבר, בגישתו הלמדנית הגר"ד הוא בריסקאי לפני ולפנים (ומכאן ההצדקה שלנו לראותו כדוגמא מובהקת לדרכה הלמדנית של בריסק). אדרבא, אף על פי שתובנותיו היו יכולות להביא אותו למסקנה שהניסיון להפוך את המצווה ל"חפצא", לאובייקט מנוכר המוטל על האדם מבחוץ, אינו רלוונטי במקרה זה של תפילה, בכל זאת הוא מתאמץ ללכוד ברשת המושגית הלמדנית גם את התפילה. הוא מתאמץ להכיל את הסובייקטיביות החיה עצמה בתוך מסגרת מושגית, שעיקרה הוא ניכורה והרחקתה של הסובייקטיביות אל תחומו הסגור של אובייקט זר, ודווקא המלאכותיות הזאת מדגישה את מגמותיה הרוחניות המנכרות של המסגרת המושגית. כך הוא אומר ש"ישנו חפצא של תפילה"

¹²⁴ איש ההלכה, שם, עמ' 52. ועי' א' רביצקי, "קנין הדעת בהגותו: בין הרמב"ם לניאוקאנטיאנים", ספר יובל לכבוד הרב סולוביצ'יק (עורכים: הר' ש' ישראל, הר' נ' לאם ו' רפאל), ירושלים תשמ"ד, עמ' קלד.

¹²⁵ רמז לרקע זה ניתן למצוא בהמשך דבריו, איש ההלכה, שם, עמ' 57.

שאינו תלוי כלל בחיובי הגברא, "הכשרה" של התפילה לקבל חלות שם תפילה] נובע מהיותה רחמים בפני עצמם", "כל אחד ואחד שאליו מצטרפת פעולת תפילה כרחמים, חייב להתפלל".

ההסבר הוא גם כאן הסבר פסיקלי. ניתן להשוותו למושג השדה הפסיקלי. כל מי ששייך לשדה, נמשך אליו. הגם שראיית התפילה כישות היא תפיסה קבלית, שהגרי"ד רומז במפורש להשראתה עליו, ההסבר הלמדני אינו מציג את הזיקה בין המתפלל לתפילה במונחים קבליים, אלא כיחס פורמלי כביכול בין שני עצמים. השאיפה להסבר כזה גם היא ממטרותיו המוצהרות של הלמדן, שפעולתו מוגדרת כ"אובייקטיביזציה של התווה ובוהו המוחשי".¹²⁶ המנגנון המעניק לתפילה חלות שם מצווה והופך אותה ל"מעשה מצווה" מחליף את הסובייקט המתפלל מעמקי לבו. הסובייקט – הגברא, במערכת מושגית זו – אינו כלום. בכך שהוא מבקש, מתחנן וזועק, לא זו בלבד שהוא לא קיים את "מעשה המצווה" של התפילה אלא שברכותיו לבטלה. על התפילה להיעשות אובייקט, "חפצא של מצווה", ואצל הגר"ח היא נעשית כזאת מכוחו של החיוב האלוקי שמוטל על האדם להתפלל. אמנם האדם עדיין בתמונה, אך הוא מורחק מרפיפותו הסובייקטיבית-הקיומית על ידי הציווי האלוקי, המופיע כאן ככוח מצווה, מוחלט ואבסולוטי, שמציל את האדם בכך שהוא מחייב אותו. כמוחלט, אלוקים הוא היחיד היכול לכוון את החפצא של המצווה באמצעות חיוב הגברא. הוא היחיד היכול לנכר את הסובייקט מפעולתו ולהעניק לפעולה קיום כ"מעשה מצווה". בדברי הגרי"ד אנו צועדים צעד נוסף, שמביא את המגמה לקיצוניות פרדוקסלית: החיוב אינו נובע כלל מ"גברא" שהוא "בר חיוב" אלא התפילה עצמה יוצרת את חיוב התפילה, בהיותה "חפצא" בעצמה. בכך איבדו הסובייקט עצמו ועמו ה"רחמי" – מושגים סובייקטיביים לעילא ולעילא – את כוחם לחלוטין. ואולי מוטב לומר: בכך ניטל לחלוטין עוקצם המחליש והמרופף, עוקצם האנושי. אם נסכם את העולה מניתוח דברי הגרי"ד על התפילה, נוכל לומר כי העולם הלמדני בונה שפה אפריורית כללית שעמה הוא ניגש לכל סוגיה. הלימוד מחיל טרנספורמציה על הסוגיה, טרנספורמציה שבמסגרתה היא מאבדת את ההקשר הקונקרטי שלה והופכת לדיון מושגי. צורת הניתוח הופכת את רכיבי הסוגיה למעין עצמים בשדה ומתארת את מערכת יחסי הכוחות ביניהם.

¹²⁶ "ובקשתם משם", בתוך: איש ההלכה, שם, עמ' 206. כפי שרמזתי כאן ואפרט בהמשך, במשנת הגרי"ד בכללותה יש יסודות קבליים מובהקים, אבל בהסבריו ובמושגיו הלמדניים שולטת המתודה והמוטיבציה של סבו.

דוגמה נוספת לשיטת הלימוד הבריסקאית נביא מחידושי ר' חיים עצמו. בנוגע לעדים זוממים מביאה הגמרא דרשה: "כאשר זמם ולא כאשר עשה". העדים הזוממים נענשים באותו עונש שזממו לגרום לנאשם, רק כאשר עונש זה לא בוצע בפועל. ר' חיים מביא את דברי הרמב"ם, שלפיהם מגבלה זו חלה רק כשהעדים זממו להרשיע את הנאשם בעונש מוות, אך לא כשזממו לגרום לו ללקות.¹²⁷ ר' חיים תמה מה מקור החילוק. הוא מתרץ את שאלתו על הרמב"ם בהסבירו שהדרשה של "כאשר זמם ולא כאשר עשה" אינה מפקיעה את ענישתם של העדים במלקות כאשר הנאשם לקה על פי עדותם, משום שלעניין עד זומם מעמדן של המלקות שלקה הנאשם שונה ממעמדה של מיתת בית דין שבוצעה בו. כאשר התברר שהעדויות הייתה עדות שקר, אומר ר' חיים, אין זה נקרא כלל "כאשר עשה", מכיוון שהמלקות אינן נחשבות כלל כמלקות! נעיין בדבריו:

דהרי מצינו גבי מלקות דבעינן דווקא שילקה בפני בית דין, וכדכתיב בקרא: והפילו השופט והכהו לפניו ... וכל עיקרה של מלקות קיומה הוא רק בפני בית דין ... ואם הלקוהו שלא בפני בית דין אין זה מלקות כלל ולא מפטר בהכי, ומגזרת הכתוב ד"והפילו השופט" ... ולפי זה נראה דכשהוזמו העדים ואיגלאי מילתא דלא עשה ולא כלום ולא נתחייב מלקות מעולם, אם כן הא נמצא דאין על המלקות דין מעשה בית דין כלל ולא חשיבי בית דין בזה, והולקה חוץ לבית דין, ואם כן הא איגלאי מילתא דמה דלקה אין בזה דין מלקות ולא חשיבי תו "עשה" כיוון דהוויא כמו חבלות בעלמא אבל לא שהולקה בדין מלקות ובשם מלקות כלל.

חילוקו של ר' חיים בין מיתה וממון לבין מלקות מערב שני מושגים למדניים חשובים: "שם" ו"דין" (כאן בצירופים "שם מלקות" ו"דין מלקות"). ננהיר אותם מתוך הבנת תפקידם במהלך הלמדני: מדוע נחשבות ל"ט המלקות שספג היהודי על לא עוול בכפו כמלקות שלא ניתנו בבית דין? הרי ברור שבאופן פיסית התהליך התרחש בבית הדין! השימוש במושגים "דין" ו"שם" מאפשר לר' חיים לראות בטקס ההלקאה לא מאורע ממשי, וככזה לא בר-עקירה בדיעבד, אלא מושג משפטי-פורמלי: רק עדות האמת היא שהופכת את המעשה למלקות, ובהקשר של עדות שקר היו אלה בעצם סתם מכות. חוליה חיונית בניתוח שהצענו ללמדנות הבריסקאית הייתה הטענה שהיא עורכת תמורה מרחיקת לכת בדברי הגמרא.

127 משנה תורה, הלכות עדות, פרק כ הלכה ב.

יכול הטוען לטעון שתמורה זו אינה מיוחדת ללמדנות הבריסקאית דווקא. הרי על אופייה המשפטי של התפיסה ההלכתית, המגדירה בקטגוריות משפטיות גם עניינים שבפולחן, עמדו רבים. יתרה מזו, תפיסה הלכתית-משפטית זו – כך יאמר הטוען – אופיינית גם לגמרא עצמה: המונח "לצאת ידי חובה" נמצא בגמרא (גם) בנוגע לתפילה, ולפי אחת ההגדרות הניתנות בגמרא, "כוונת המצוות" היא כוונה לצאת ידי חובה.

תשובתנו לטענה זו כפולה. ראשית יש לקבוע, כדברינו לעיל, שעולמה של הגמרא אינו עשוי מקשה אחת, והממד ההלכתי-המשפטי הוא רק אחד מן הממדים הרבים שלו. שנית, הממד ההלכתי-המשפטי עצמו, כהופעתו בגמרא, אינו זהה לזה המשתקף במערכת המושגים הלמדנית שניתחנו. אכן יש דמיון חיצוני, סכמטי, בין השניים: אפשר לזהות בתפיסה המשפטית בתור שכזו מגמה נטורליסטית, קרי: חתירה להפיכת העולם האנושי ההסכמי, שהוא מטבעו נזיל ורופף, לעולם הטבע היציב. ברוח זו, למשל, "בעלות" תיתפס לא כעניין הסכמי אלא כסובסטנציה ממשית הכפופה לחוקים פסיקליים – החוק האומר ששני עצמים לא יכולים להיות במקום אחד תופס גם בנוגע לבעלות.¹²⁸ אבל הנטורליזם שמגולם בתפיסה ההלכתית-המשפטית בגמרא נובע דווקא מן החיבור בין הממשות ההלכתית לבין החיים הטבעיים. התפיסה ההלכתית-המשפטית שבגמרא מגדירה אמנם פרוצדורה משפטית בעלת אינרציה משלה, שאינה נענית לגמרי לשיקולי החיים, אך היא תופסת את עצמה ככלי משחק הנבנה לצרכים מסוימים ומתוך שיקולים מסוימים, מעגל אחד המשולב במעגלים רחבים יותר. היא מתקיימת לצידן של מערכות אחרות, ומקיימת עימן שיג ושיח. לעומת זאת, מטרתה של מערכת ההסבר הלמדנית הבריסקאית היא לנכר את המכלול ההלכתי-המשפטי מן החיים כדי להגן על מוחלטותו.

הלימוד הבריסקאי: הקשר בין מתודה לאידאולוגיה

מתכונה זו שהבאנו, היינו אופייה של המצווה כאובייקט הלכתי בעל חוקיות משלו, אובייקט מנותק המקבל את ישותו רק מכוח הצו הטרנסצנדנטי, נגזרת תכונה נוספת: היותו של ההסבר ההלכתי בעל חוקיות משלו, מוכל בתוך עצמו ומוגן מפני מה שמחוצה לו.

¹²⁸ ראו אצל מ' זילברג, כך דרכו של תלמוד, ירושלים תשנ"ח, עמ' 6.

חוקיותו של ההסבר ההלכתי, כחוקיותו של ה"חפצא" ההלכתי, פנימית לו לחלוטין. פירוש הדבר הוא שנוצרת עתה הבחנה חותכת וחדה, בין מה שנתפס במסגרת הלמדנות הבריסקאית כהסבר הלמדני הראוי, לבין מה שהיא מזהה כשיקולים זרים, חיצוניים. לא מבעיא שיקולים חוץ-תלמודיים במובהק, כגון שיקולים סוציולוגיים, היסטוריים או חברתיים, לא מבעיא גרסאות וכתבי יד, אלא אפילו תירוצים של השכל הישר נדחים על ידי הלמדן בבוז ונקראים בפיו "תירוצ של בעלי בתים". למה כוונתנו? כבר במבט ראשון ניכר לעין שהלמדן מחיל על הסוגיה מערכת מושגית קבועה, ומכאן ואילך הוא מתיימר לתרץ את הקושיות ואת הבעיות שמתעוררות בה אך ורק על יסוד מה שנתון בסוגיה עצמה – המפוענחת במושגי המערכת שהחיל עליה – ולא באמצעות הכנסת גורמים חדשים לתמונה (אלה מוגדרים, כאמור, כשיקולים זרים). משהוחלה המערכת המושגית הלמדנית על הסוגיה, הסוגיה מתבארת מתוכה ביאור אימננטי, "מיניה וביה".

בשביל לקיים את מוחלטותה ועצמיותה של הסוגיה, נחוצים שני תנאים משלימים: האחד, יש לחשוף את הגיונה הפנימי של הסוגיה, להאיר את האופן שבו היא מפענחת את מה שנתון מלכתחילה, באופן מובלע, במושגים היסודיים שלה. האחר, חיוני לא פחות, יש להרחיקה מפלישתו של העולם החיצוני, ובכלל זה (ואולי בעיקר) עולמו הפנימי של הלמדן עצמו. על כן דימוי האובייקט, הבא לידי ביטוי במושג ה"חפצא", כל כך הולם כאן: האובייקט שם, מולי, שרוי בתוך עצמו, סתום וחתום בגבולותיו. הלמדנות תופסת את המושג ההלכתי כאובייקט שעליה לחשוף את חוקיותו, שהיא נצחית והחלטית כמו חוקיות הטבע (זהו הפן האחד). הלמדן – כמדען – יכול אמנם להצביע על החוקים, אך בשום פנים ואופן אין הוא יכול לתת להם טעם, מכיוון שמתן טעם כרוך בפריצת גבולותיהם של הסוגיה והאובייקט הלמדני אל עולם המשמעות והטעמים הסובייקטיבי של הלומד (זה הפן האחר). ר' אלחנן וסרמן אמר בשם הגר"ח: "לחדש חידושים זה לא מתפקידנו, כח זה ניתן אך לראשונים ז"ל, פעולתנו היא רק להבין מה שכתוב".¹²⁹ כך אמר על הגר"ח גם בנו, הר"י יצחק זאב הלוי סולוביצ'ק: "אבי למד פשט, הוא לא אמר חידושים ולא תורה אלא למד פשט".¹³⁰ ברור שההגדרה שניתנת כאן לפשט שונה מאוד מהתפיסה האקדמית, הרואה בפשט את הבנת הטקסט

129 תרגום חופשי מידיש. ראו תורת חיים, שם, עמ' נ"ז.

130 ועי' גם בדברי הרב זווין, אישים ושיטות, שם, עמ' 47.

לאור ההקשר המקורי שלו, הבנה הנקנית בכלים פילולוגיים. בעבור הלמדן ההקשר ההיסטורי או הסוציולוגי ואפילו קריאה דקדקנית של הסוגיה אינם תנאי להבנת ה"פשט".¹³¹ הלמדנים מסבירים פשט באופן שונה: "פשט – הביאור הוא בלי לבושים, הדבר בעצמותו כמו שהוא. וכשחמי (גרי"ז סולוביצ'ק) אמר שאבא למד פשט, התכוון ... שלא הליבש לה מחשבות ורעיונות משלו..."¹³² בדברים אלו בא לידי ביטוי השכנוע הפנימי, שמתוך ההסבר הלמדני הסוגיה נשמרת בטהרתה, היא "מתפענחת מתוך עצמה" ללא כל תוספות חיצוניות – וגם תרומתו הפוטנציאלית של הלומד עצמו ללימוד נתפסת כתוספת חיצונית, זרה. הלמדן הבריסקאי, לפחות בתודעתו שלו, נמנע מלהתערב ולהביא את חידושו שלו, חידושים שיפרו בהכרח את מוחלטות הסוגיה ו"עצמותה כפי שהיא": במובן זה הוא לומד "פשט". התורה היא עולם סגור שאין להוסיף עליו דבר. המערכת הבריסקאית יצרה מפה מושגית המאפשרת לתרץ קושיות בעזרת מיקום מרכיביה השונים של הסוגיה בתוך מפה זו. ואף שמערכת הקואורדינטות שאותה מציב הלמדן היא בוודאי "מחודשת", בכל זאת טענתו היא מאפשרת לפענח את הגמרא או את הרמב"ם ללא הוספת מרכיבים יתרים לדבריהם. בהסבריו וניתוחיו, לא הלמדן הוא המדבר, אלא הסוגיה **עצמה** מדברת את עצמה. על הגרי"ז אמר למשל אחד המספידים:

בשעה שיצאו המוניטין של בריסק בעולם הישיבות תמהו רבים ריצה זו לשם מה? ...עד שבאו התלמידים ואמרו לנו: ... כל מה שרבותינו לבית בריסק אמרו בתורה, בהלכה, באמונה ... לא נבע מתוך הבנה עצמית, זה שנאמר שם – "אמרה הסוגיה עצמה". ... מאי קא משמע לן? שבשעה שרוצים להבין משהו יש לדחות את "הכל" הצידה ... המחשבה העצמית והרצון העצמי. האדם החושב, חושב פעמים רבות כפי שהוא **רוצה** לחשוב, וסדורי חייו הולכים בהתאם שהוא סיגל לעצמו, ואילו בריסק לא חשבו, ואסור היה לחשוב כפי שחושב יענקל או ברל אלא **רק כפי שהתורה חושבת**.¹³³

זה פשר העיקרון היסודי של ר' חיים מבריסק, החוזר ונשנה בכמה וכמה סיפורים:

131 עי' על כך בהקדמתו של ר"ש פישר לספרו בית ישי, ירושלים תש"ס.

132 ר"מ פיינשטיין, חתנו של גרי"ז סולוביצ'ק, מובא בספר תורת חיים, עמ' נ"ו.

133 ר"ד זריצקי, הספד על הגרי"ז, שם, עמ' 1, ההדגשות שלי.

סיפר הרב מפוניבז' [הרב כהנמן] שאמר פעם אחת חידושי תורה בפני מרן הגר"ח מבריסק זצ"ל, ובתוך דבריו התבטא: מדוע אומרת התורה כך? הפסיקו ר' חיים ואמר לו: צריך לומר "מה אומרת התורה" ולא "מדוע אומרת התורה" לפי שדבר זה אינו נתון להבנת שכלנו, ואין הכוונה רק למצוות פרה אדומה שהיא חוק, אלא אף בדינים ומשפטים אין אנו יכולים להבין מדוע.¹³⁴

השאלה "מדוע" מובילה אותנו מיד לשאלת המשמעות שממנה מתרחק הלמדן כמפני אש. כל ניסיון לחפש משמעות לוקה בכפליים: הן בכך שניסיון זה מבטל את הפער האינסופי הקיים בין התורה לבינינו (כשנשאל ר' חיים מדוע הגמרא לא נמנעה מלדרוש טעמא דקרא ענה שהגמרא עצמה תורה היא, אולם בעבורנו שאלה זו חסומה לגמרי),¹³⁵ הן בכך שיש כאן פגיעה בהלכה כמערכת הרמטית לחלוטין שאינה פתוחה לכל גורם אחר. החרדה מפני הפרת המוחלטות הובילה את ר' חיים לומר שאל לנו לתרץ תירוצים אלא רק להראות שהקושיא מעיקרא ליתא. קרי: אסור שיהיה מצב, ולו רגעי, שבו נכונות התורה מוטלת בספק; ויתרה מזאת, הוספה הדרגתית של תירוצים אינה יכולה ליצור את ההרמטיות המבוקשת של התורה. שאיפתו של הלמדן היא להוכיח את אמת התורה בכל קושיה שהוא מתרץ, בכך שהוא מראה שלא רק שאין לו קושי בתורה, אלא שכלל אי אפשר להקשות עליה.

עם זה, חשוב להדגיש את המורכבות שבלמדנות הבריסקאית דווקא בהקשר זה. הלמדן נשמר מכל משמר מעירוב סברותיו בהבנת הגמרא, ויותר מכך, הוא נשמר מלעסוק בשאלות ה"למה" – מדוע הגמרא אומרת כך. בהקשר זה נשמרת ההפרדה הקפדנית בין האובייקט (הסוגיה ופרטיה) לסובייקט (הלומד ועולמו). אולם לצד הפרדה זו, אותו תהליך שבמסגרתו מונהר ה"מה" של הסוגיה, התהליך שבו הקושיות נעלמות כמאן דליתא, הוא תהליך התלוי בהארה, באינטואיציה של הלמדן. מטבע הדברים אינטואיציה כזאת מחייבת מעורבות עמוקה, השונה מאוד מזו של איש מדעי הטבע החושף את החוקיות הטבעית.

ר' חיים מבריסק וממשיכיו הדגישו את מרכזיות האינטואיציה בתהליך הלימוד. מבחינה זו המתודה הלמדנית היא דדוקטיבית, כלומר מגיעה מן

134 שם, עמ' נד, ועי' עוד עדויות שם בעמ' נג-נה.

135 שם, עמ' נה.

הכלל – הוא הוא המושג ההלכתי שעל מהותו עומד הלמדן באינטואיציה – אל הפרטים.¹³⁶ אכן, אחד מסודות כוחה של הלמדנות הוא ההרגשה שניתן לתרץ קושיות מכוח הברקה שכלית ללא ידע מוקדם בכל חדרי התלמוד. את הלמדנות, אמר הגר"ז סולוביצ'יק, לא ניתן למעשה ללמוד; היא חייבת לנבוע מהלומד עצמו:

מסופר שפעם אמר מרן הגר"ח ז"ל לבנו מרן הגר"ז את הרמב"ם ... וביקש שיאמר התירוק, וענה לו מרן הגר"ז שאינו יודע הסוגיא על כן אינו יכול לומר לו התירוק, השיבו מרן הגר"ח: אין צריך לדעת את הסוגיא, צריכים רק לדעת דזה הרמב"ם וזה קשה, ומיד אמר הגר"ז התירוק.¹³⁷

וכך אומר גם הגר"ד על תפקיד האינטואיציה:

לא נפש משכלת בלבד כי אם גם נפש בעלת חזון הלכי נותן לו הקב"ה. החשיבה ההלכית ההגיונית מתפרנסת מן החזות והחזון הטרומ-שכליים, המתפרצים מסער ממעמקי אישיותו, שהשראת הקודש חופפת עליה. אינטואיציה מסתורית זו היא מקור היצירה והחידוש ההלכיים. אין השכל הקפדני, בעל ההגדרה המדויקת והנוסחה הבהירה חושב אלא מה שהנפש החזונית מספקת לו.¹³⁸

ודאותו של הלמדן מתבססת על ראיית האידאה ההלכתית והרגשתה ולא על תירוק לקושיא זו או אחרת. הקטע שלמדנו משיעורי הגר"ד הוא דוגמה מובהקת לכך: הרי מה שעמד לפניו לא היה אלא אינטואיציה שמקורה בהתעמקות במושג התפילה; את האינטואיציה הזאת, פרי התבוננותו העצמית במושג, זיהה הגר"ד כגרעין היסודי של דברי הגמרא, וזאת באופן אפריורי, מבלי שיבחן לגופה את צורת החשיבה של הגמרא עצמה (על כך עוד להלן). התובנה המושגית שלו וההסברים המתחייבים ממנה מיניה וביה קדמו בעליל לקריאה המפורטת של מהלכי הסוגיה, ועוגנו בה רטרואקטיבית באמצעות הקושיות והתירוצים הלמדניים. באותו אופן, בדוגמה האחרת שנידונה בסעיף הקודם: בפתרונו בשאלת הלקאת העדים הזוממים

136 זאת בשונה מהמתקפה של רא"מ בלוח, מייסד השיטה הטלזאית, על הברסקאיות: הוא רואה אותה דווקא כאינדוקטיבית, ועל כך הוא מבקר אותה. ראו על כך בהמשך.

137 תורת חיים, שם, עמ' נב. ועי' עוד בסיפורים על ר' חיים המופיעים בעמ' ס.

138 "מה דורך מדוד", שם, עמ' 74 (ועי' עוד, ר' ש"י זווין, אישים ושיטות, עמ' 47); עי' שם, עמ' 72–73. הגר"ד מזהה אינטואיציה זו עם מושג הברית, הזיווג האינטימי שבין הלומד לתורה. מעניין להשוות תיאור זה לתיאוריו של קרל פופר בנוגע ליצירה המדעית לפיו האינטואיציה של המדען מושלכת קדימה עוד קודם ניסיונות ההסבר. ראו על כך: ק' פופר, "מדע" השערות והפרכות, ספר מקורות לקורס פילוסופיה של המדע (עורך: ג' פרוידנטל), תל אביב תשל"ז, עמ' 1–23.

שהצליחו להביא להלקאת הנאשם, בניגוד לכלל הנקוט "כאשר זמם ולא כאשר עשה", ר' חיים אינו מנסה לחזור לסוגיה ולברר את מקורותיו של הרמב"ם; הקושיה מיתרצת מתוך עצם השימוש במושגים "דין" ו"שם".

ואולם עלינו לזכור כי האימננטיות של ההנהרה הלמדנית, הפורצת את גבולות הניכור בין אובייקט לסובייקט, מתקיימת בשיטה הבריסקאית דווקא על רקע הרחקת הממדים הסובייקטיביים המאפיינת את הדרך הלמדנית בכללה. בסגירותה של ההנהרה הלמדנית מפני כל מה ש(נתפס כ)מצוי מחוצה לה, בהרחקתה-הדרתה של הסוגיה-האובייקט מהממד הסובייקטיבי, ובפרט מערכיו, רגשותיו וטעמיו של הלומד, מוקמת מחדש המחיצה-החציצה האינסופית בין אובייקט לסובייקט, החיונית בשיטה זו לעצם מוחלטותה ועצמיותה של התורה כאובייקט מוחלט.

היבט בולט של האימננטיות והסגירות הלמדנית מצוי בשפה המיוחדת שהלמדן מסגל לעצמו, שפה כמעט אזוטרי. מערכת ההיגיון הפנימית שהוא מסגל לעצמו מחייבת גם שפה מיוחדת, שפה בעלת קוד וצפנים משלה, המנותקת מהחשיבה הרגילה. ניתן לומר שעצם פעולת הלימוד בלמדנות הבריסקאית היא רכישת שפה. בכך אנו חוזרים לאחד מן התיאורים לתורה כברית, שהצגנו בפרקי המבוא. המונחים שבהם משתמש הלמדן לצידוק העניין הם "שכל של תורה" מול "שכל של בעלי בתים". זהו הנימוק לפער שבין החשיבה הלמדנית לבין ההיגיון היומיומי, פער שהוא, כאמור, חיוני לעולם הלמדני. הלמדנות הבריסקאית אינה דורשת היגיון אנושי בריא, ניסיון בתחום המדובר או תפיסה ערכית מסוימת. להפך! היא שוללת לחלוטין את העמדה שלפיה התורה אומרת אמירה מוסרית. השיקול המוסרי האנושי אינו רלוונטי כלל לשיח התורני. על דברי המדרש והזהר, שלפיהם הקב"ה "הביט בתורה וברא את העולם" אמר ר' חיים מברסק כך:

הנה אנו רואים שחוקי התורה מתאימים להנהגת העולם, דרציחה וגזילה ... מביאות ומסבבות חורבן לעולם ... כיוון שכך, אפשר ונדמה שלכך אסרה [אותן] תורה, כדי לקיים את העולם בסדר נכון.

אולם לא כך היא האמת. נהפוך הוא, רק משום שכתוב בתורה "לא תרצח" הפכה הרציחה למעשה חורבן...¹³⁹

139 מובא בספרים שונים, ציטטנו על פי תורת חיים, שם, עמ' א.

אין ספק בכך ששני מאפיינים אלו מסבירים את הקשר ההדוק שנוצר בין למדנות זו לבין העולם החרדי: גם הסגירות וגם התרבות המובלעת של החרדי מקבלות כאן ביטוי למדני.¹⁴⁰

הלמדנות הבריסקאית העניקה לעולם הישיבות כולו עוצמה רבה. הגר"ד מתאר את יצירתיותו של הלמדן (שאותו הוא מכנה "איש ההלכה", אולם אל לנו לבלבלו עם הפוסק) בצבעים עזים, פרומתיאיים אולי. אך כל זה מתקיים לצד הסגירות הגדולה בפני עולמות חיצוניים ובפני כוחות נפש פנימיים (ובכללם הרגש). עם הזמן גבר הצד הסגור על הצד היצירתי.

הלמדנות והפנומנולוגיה

ההשוואה בין המתודה הלמדנית לבין המתודה הפילוסופית של הפנומנולוגיה, שנוצרה על ידי אדמונד הוסרל לאחר מלחמת העולם הראשונה, היא השוואה מאלפת. הפנומנולוגיה ההוסרליאנית נועדה להיות תשובה למשבר שנוצר בעקבות ההפרדה שיצרה השיטה הקאנטיאנית בין עולם התופעות לבין "הדבר כשהוא לעצמו". הפרדה זו העמידה פער שאין לגשר עליו בין הניסיון המדעי – איסוף המידע האמפירי – לבין התיאוריה המדעית. פתרון משבר המדעים שהציע הוסרל בדמות המתודה הפנומנולוגית נשען על ההנחה האפלטונית שהאידאה קודמת לפרטים. אביא כאן מדבריו של שמואל הוגו ברגמן בתארו את הפנומנולוגיה:

תפיסתנו אינה מוגבלת בדברים פרטיים, היא יכולה לקלוע ישר אל המינים הכלליים. היחידות האידאליות הללו ניתנות ישר להסתכלותנו... ההסתכלות-אידיאות זאת מתגשמת ע"י זה שאנו, בהסתכלנו בעובדה אינדיבידואלית, מתרוממים ממעל לה ומסתכלים דרך הפרט האינדיבידואלי במושג הכללי הטמון בו כביכול, כי האינדיבידואלי הוא פרט לכלל זה. האינדיבידואלי נעשה לגבי הסתכלות-אידיאות זאת שקוף, עד שאנו רואים דרך הפרט את הכלל. ...חשיבותה המיוחדת של ההסתכלות באידיאות היא שאנו שואבים ממנה אפריורי, בלי כל זיקה לניסיון, את החוקים המקשרים את המושגים זה עם זה ... והידיעות הנרכשות על ידי כך מצוינות ע"י הודאות השלמה המלווה אותן. זהו היתרון הגדול של ההסתכלות הזאת לגבי ההסתכלות הרגילה, שעליה בנויים המדעים הנסיוניים. שכן האחרונה

140 עי' תיאורו של הגר"ד במאמר "מה דודך מדוד", שם, בעיקר עמ' 65–95. על סגירותה של דרך הלימוד של ר' חיים לכל שיקול דעת חיצוני ראו: שם, עמ' 76–77.

מורה לו את תכונותיהם של הדברים שאנו מסתכלים בהם (צמחים, חיות וכו'), אבל איננה יכולה להוכיחו, כי התכונות הללו הכרחיות הן, מה שאין כן ההסתכלות-באידיאות. ה"תכונות" של המושגים, כלומר הקשרים המקשרים אותן, החוקים הנובעים מתוכן, הכרחיים הם.¹⁴¹

הנהרת הכרחיותם של החוקים והאינטואיציה הפנומנולוגית אל האידאות, מחייבת "הימנעות" או "התאפקות", המשאירות בחוץ את מקריותן של עובדות המציאות האמפירית:

כל מה שנוגע לעובדות כעובדות יוסר, יבוטל ... "יושם בסוגריים". רק אחרי שבטלתי את האופי העובדתי של המציאות ולמדתי להסתכל בה כבחלום או כבעולם דמיוני, מותר לי להתחיל בחקירה פנומנולוגית. ... הפנומנולוג כשהוא נוהג כלפי המציאות אותה "התאפקות" (epoche במונח היווני) הרואה בעולם עולם של דמיון בלבד ואינה מכריעה על מציאותו, איננו מביט רק במהותם הנצחית של הדברים, אלא מסיר מעליהם לוט האינדיבידואליות, כל מה שתלוי במקום זה ובזמן זה – מתבטל וסר, והמהות הנצחית מופיעה.¹⁴²

יש צדדים שווים בין המתודה הלמדנית לבין המתודה הפילוסופית של הפנומנולוגיה, ויש גם צדדים שווים בין התובנות העצמיות (וההצדקות התיאורטיות) של הלמדן ושל הפנומנולוג. ב"אפוכה" וגם באינטואיציה הלמדנית מושם העולם בסוגריים והופך מתוך כך לאימננטי, למונח ולמוסבר מתוך עצמו. מכאן גם יומרתו למוחלטות. המושג ההלכתי נתפס כעומד לעצמו וככזה שלא בא להסביר דבר בעולם. כיוצא בו, הפנומן בעבור הפנומנולוג נתפס כאקט טהור של התודעה ומתוך כך הוא מקבל את הנהרתו האימננטית, שהייתה בלתי אפשרית כל זמן שהיה קשור לחומר.

אולם יש גם הבדלים מכריעים בין שתי המתודות. עולם ההלכה מקבל את חירותו כאובייקט ממודר ומסוגר, שההצדקה האחרונה שלו – הציווי האלוקי – היא חיצונית לו. השמת העולם הריאלי בסוגריים, הפועלת אמנם במידה מסוימת על הלמדן כגורם משחרר, על פי דוגמת ה"אפוכה" הפנומנולוגי, מובילה להתעלמות גורפת מן הריאליה התלמודית ושמה את העולם הלמדני בסד. אכן, אין ספק בכך שהחופש והתעוזה האינטלקטואלית שהרב סולוביצ'ק מרבה להטיף להם ושציינו את עולם הישיבות הליטאיות

141 ש"ה ברגמן, "הוסרל והפנומנולוגיה", הוגי הדור, ירושלים תרצ"ה, עמ' 92-93.

142 שם, עמ' 94, 97.

כשהיו במיטבן, יונקים מן התשתית של האימננטיות של הלימוד. אבל זו אימננטיות חסומה. הציווי החיצוני מפעפע לתוך המערכת עצמה ומעצב את כלליה ואת טיב הסבריה, דבר היוצר אופי כפול וסותר של חופש אינטלקטואלי לצד נוקשות, חוסר פתיחות ואי-אמצעיות כלפי הטקסט וכלפי העצמי והעולם, והן מצדן נתפסות כיראת שמים.

למדנות ופסיקה - מבט נוסף על ר' חיים מוולוז'ין ועל ר' חיים מבריסק

שיטתו של ר' חיים מבריסק צמחה בישיבת וולוז'ין. הוא היה צאצא של ר"ח מוולוז'ין ואפשר למצוא קווים משותפים בעלי משמעות בין שיטתו לשיטת בעל **נפש החיים**. עמדנו בראשית דברינו בפרק זה על כך שתפיסת ה"לשמה" של ר"ח מוולוז'ין נועדה לבצר את האוטונומיה האינטלקטואלית של התורה, תוך הרחקת ממדים מוסריים ורוחניים מן הלימוד. ההבנה וההנהרה של הנלמד, הרדיפה העקבית והבלתי מתפשרת אחר האמת של התורה משותפת הן לדרכו של ר"ח מוולוז'ין והן לדרכו של הלמדן הבריסקאי. שניהם מדגישים כי החכמה האמתית היא מטרם ולא "האמת הפנימית" של הלומד. שמחת התורה המתוארת ב**נפש החיים** (וגם בכתבי הגר"ד) אינה התענוג שבפלפול, בחידוד, בשניות ובהברקה; היא אינה החוויה שביצירת הדמיון המפתיעה והמחדשת. שמחת התורה היא קודם כל התענוג שבחדות ההבנה, התענוג שבהנהרה של ממשות של אמת. השמחה היא "עדן החכמה" – מושג שהרב קוק משתמש בו בהקשר זה – עדן המתגלה ליגע בדברי תורה ועומד על החכמה שבהם.

גם המושג "חידוש", מתפרש אצל ר"ח מוולוז'ין במגמה קרובה לזו הבריסקאית. ר"ח מוולוז'ין מתאר בשער ד **נפש החיים** את מעלתם הנשגבה של חידושי תורה ואת שמחת השם יתברך בהם; וכך הוא מגדיר חידוש:

אמר: ענין חדושי תורה נקרא כל מה שלומד יותר ונתברר אצלו הדברים יותר. כי מה שלומד יותר ימשמש בהם יותר ונתבררו הדברים אצלו

בטעמים ופירושים, וזהו הנקרא חידושים.¹⁴³

דברים אלו דומים מאוד לדברי ר' חיים מבריסק שראינו לעיל. אף הוא לא לחדש חידושים בא, אלא להסביר את מה שכתוב. אולם על אף צדדי הדמיון, יש הבדל עמוק בין שתי השיטות.

143 פרק יב, עמ' תכא, וראו גם: שם, עמ' תכד.

דברי ר"ח מוולוז'ין מכוונים נגד שיטת הפלפול ודורשים את בקשת האמת. אולם האמת שאותה הוא מבקש היא האמת במלוא מרחביה; במקרים רבים בירורה של האמת יהיה כרוך בגילוי של ידיעות חדשות (מכאן חשיבותם של מקורות חוץ תלמודיים). לעומת זאת, דברי ר' חיים מבריסק בגנות החידושים הם חלק משיטת הלימוד עצמה. הלמדן הבריסקאי מחפש הגדרה אימננטית וסגורה למושג ההלכתי עצמו: אל לנו לתרץ קושיות אלא להראות שאינן קיימות, אמר ר' חיים. "תירוץ של בעלי בתים", כינוי הגנאי בפי הבריסקר'ס, פירושו: תירוץ שאינו "מיניה וביה", שאינו שאוב ממושגי הסוגיה, מהאידאה ההלכתית היסודית. השאיפה הבריסקאית היא להראות שכלל אי אפשר להקשות.

ר"ח מוולוז'ין הניח את היסוד לתורה כתחום דתי עצמאי. זו משמעות תפיסת ה"לשמה" שלו – "עשה דברים **לשם פועלם** ודבר בהם **לשםם**", ולא למטרות חיצוניות כלשהן. אבל נדגיש שוב: התורה היא האמת בה"א הידיעה, ואין היבטים של חכמה שאפשר או נחוץ להדיר ממנה. ר' חיים מבריסק צעד צעד אחד קדימה: המתודה האנליטית שלו היא חלק מתפיסת התורה כעומדת בפני עצמה. **המוחלטות הטרנסצנדנטית** של האל-באה לידי ביטוי בתחום לימוד התורה ב**מוחלטות אימננטית**, בסגירות של התורה. כפי שהסברנו, מתודה כזאת חוסמת ממילא את הדרך להוספת אלמנטים שאינם נגזרים מהסוגיה עצמה.¹⁴⁴

להבדל יסודי ומכריע זה יש השלכות גם ביחס כלפי ההלכה: ר"ח מוולוז'ין מדגיש את הלימוד ההלכתי דווקא: "וזה כל פרי לימוד הש"ס להוציא ממנו הלכה למעשה".¹⁴⁵ בירור אמתה של הסוגיה מתלכד עם ההוראה ההלכתית. המסורת הבריסקאית, לעומת זאת, שוללת את הלימוד הלכה למעשה. זכורני שר' אביגדור נבנצאל שליט"א סיפר איך ביקש ראש הישיבה למנוע ממנו ללמוד שולחן ערוך להלכה בטענה שבליטא לא עסקו בכך. מי שהסתפק בשאלה הלכתית פתח את ספר **חיי אדם** ודי לו. מושג האמת של ר"ח מוולוז'ין לא סבל הפרדה כזאת בין עיון למעשה. האידאל העיוני הצרוף הופיע מאוחר יותר, אצל ר' חיים מבריסק, והוא תוצאתה של אותה שאיפה לאימננטיות סגורה שאינה יכולה להתממש אלא רק בעולם אידאלי מנותק. משום כך היה ר' חיים מבריסק ירא הוראה והקפיד להפריד בין למדנותו

144 אצל הגר"ד מתגלגלות הדרכות אלו ביחס לחידושים בתיאורים המצויים ב"מה דודק מדוד", שם, עמ' 76–78.

145 עמ' תכה, ועי' עוד שער ד פרק ז, עמ' ריח.

לפסקי ההלכה. סיפור ידוע על אודותיו מספר שפעם, כשביקש הכרעה הלכתית מהרב יצחק-אלחנן ספקטור מקובנה, ביקש שימסור לו רק את פסק הדין גרידא ללא נימוקים וטעמים כדי שלא יבוא להתבונן בסברותיו.¹⁴⁶ החרדה למוחלטות יוצרת הפרדה גמורה בין הלכה ללימוד: אל לו ללימוד להתעכר בעיסוק במציאות המקרית, וממילא אל לה להלכה להתערער לכשתועמד במבחן האידאה. רק אם ההלכה נשמרת כצו ללא נימוק נשמרת מוחלטותה.

כך הגדיר את הדברים נכדו, הגר"ד:

נמצא ישנה שניות בעולם היהדות המסורתית. שתי פעולות מרכזיות ממצות את מהותה של יהדות זו: אחת, פעולת החשיבה ההלכית הטהורה (מדרש), והשניה, פעולת הריאליזציה ההלכית. שתי פעולות אלו נמצאות בשני עולמות נפרדים: הראשונה מקומה בעולם אידאלי המאוכלס תוכני רוח מחשבתיים ... השניה נמצאת בעולם ריאלי...¹⁴⁷

עולם הלמדנות הוא עולם סגור, אשר בו אין לשיקולי הזמן והמקום שום לגיטימציה. עולם ההלכה, לעומת זאת, מחויב מעצם טיבו להיות פתוח לשיקולים אלו. בשל תודעת השניות – והאיום שנשקף לכל מרכיב עם חשיפתו למרכיב האחר – הלכה והתחזקה בעולם הישיבתי המגמה להדיר רגליים מעולם ההלכה. המוחלטות והסגירות של הלימוד התגלגלו במוחלטות ובסגירות של החיים שכל כולם תורה הם.

נטייתו של עולם הישיבות הייתה להתרחק מן הלימוד ההלכתי ואפילו להתייחס אליו בזלזול, מה שגרם לכך שרק הבינוניים פנו לרבנות (מגמה שיש לה גם פן חברתי – התרחקות הישיבות מהחברה היהודית הבעל-בתית). הלימוד "לשמה" של ר"ח מוולוז'ין הקצין בתפיסה הבריקסאית עד כדי כך שאפילו פסיקת הלכה נתפסה כתכלית שמחוץ ללימוד עצמו. זכורני איך ניסה הרב גולדוויכט זצ"ל להילחם בכל כוחו בשאיפות ללימוד הלכה בישיבת כרם ביבנה.

בניגוד לעולם ההלכה, הדורש "יראת הוראה" ומכפיף את סמכות הפסיקה למערכת היררכית של אב בית דין או רב קהילה וכדומה, הרי שהעולם

146 מובא אצל: א' סורסקי, ר' שמעון ותורתו, ירושלים תשל"א, עמ' קלז-קלח.

147 "מה דורך מדוד", שם, עמ' 81. הגר"ד רואה את מלאכתו של הפוסק כמלאכת האמן האפלטונית: לנסות לעצב ככל הניתן את עולם המציאות העכורה הנתונה בשני הזמן לפי אותו עולם אידאלי למדני. אולם ספק רב אם תיאור זה הולם את העולם הלמדני עצמו שבו היו מידור והפרדה בין שני התחומים.

הלמדני שמר על עצמאות אינטלקטואלית שבה יש לכל תלמיד גישה ללימוד.

ההבדל העמוק בין ר' חיים מבריסק לר"ח מוולוז'ין בא לידי ביטוי גם בהתקפתו של ר' חיים מבריסק על התפיסה הקבלית של ר"ח מוולוז'ין בדבר השפעת הלימוד ועשיית המצוות על העולמות העליונים. כמו ר' ישראל מסלנט הוא ביטל השקפה זו לחלוטין! בעולמות אלו כשלעצמם אין כל ערך. הנזק היחיד בקלקולם הוא שבכך מופר רצון ה' שבראם – ואם כן, המוטיבציה הדתית היחידה היא להימנע מלעבור על רצון ה'.¹⁴⁸

שורש הדברים הוא שוב אותו שורש: בניגוד לעמדת ר"ח מוולוז'ין, שבמסגרתה יש למוחלטות התורה עיגון בעולמות העליונים, בעולם הלמדנות הבריסקאי מוחלטות התורה היא באימננטיות הסגורה שלה ובהרחקתה מכל שיקול חיצוני.

סיכום

נוכל לסכם ולומר שללימוד הבריסקאי שלוש הנחות יסוד, הקשורות זו בזו, כמובן:

א. ניכור: השפה הבריסקאית הופכת את עולם ההלכה למערכת אובייקטים המוטלת על האדם. כפי שנראה, השווה הגר"ד את ההמשגה האפריורית של ההלכה לתפיסת המדע הנאו-קאנטיאנית, אולם יש לזכור שהשוואה זו מוגבלת. בעולם ההלכה ישנו צו מוחלט הנותן את התוקף למערכת אובייקטים זו, ותוקף זה נעדר לחלוטין מתפיסת הטבע שלנו לפי הנאו-קאנטיאנים. ראינו עד כמה מרכזי צו מוחלט זה בתפיסתו של ר' חיים מבריסק. יראת השמים מתגלמת בתחושה של האדם כסובייקט, ומתוך כך תחושת הקיום הרופף לעומת התוקף המוחלט של העולם ההלכתי האובייקטיבי. הניכור מסייע אמנם במתן מוחלטות לעולם ההלכתי, אולם מחירו יקר: הוא בא לידי ביטוי בחספוס הרגשי של רבני בריסק, כפי שתיאר (בעין אוהבת) הגר"ד:

אבא ז"ל ... מעולם לא זכיתי לנשיקה ממנו. כשהיה נפרד ממני היה לוחץ את ידי ... אדם זר שהיה נוכח בעת מעשה ... היה תמה וממלמל "קרירות ויבשות בריסקאית – מה טיבה!"¹⁴⁹

148 מובא בתורת חיים, שם, עמ' פב-פג. ר' חיים מתייחס למשנה באבות: "בעשרה מאמרות נברא העולם וכו'", שעליה בונה ר' חיים מוולוז'ין את שיטתו בנפש החיים!

149 "בסתר ובגלוי", בתוך: בסוד היחיד והיחד, שם, עמ' 313; ניכר ההבדל בין קרירות זו לחמימות הספונטנית החסידית.

הניכור בא לידי ביטוי גם בעצבנות ההלכתית הבריסקאית,¹⁵⁰ עצבנות שנדמית לי כמחירו של הניתוק מן העולם הממשי, בפער המתמיד שקיים בין עולם אידאלי מוחלט, חוץ אנושי, למציאות האנושית. אם תרצו, ניתוק זה בא לידי ביטוי בסיפור החביב על ר' חיים שבא לפני אביו והתלונן שחברו התכוון להכותו. "מניין לך?" שאל האב. "הוא היכה אותי!" "אז למה לא אמרת שהוא היכה אותך?" "לזה לא היתה לי ראייה", השיב ר' חיים מבריסק.

אופיו הפורמליסטי של ההסבר מבית מדרשו של ר' חיים מובן מאליו בהקשר כזה, והרי הפורמליזם היה מאז ומתמיד אמצעי הולם לעמדה מוחלטת המחפשת להימלט ממקורות ומן היחסיות של החומר, כמו אצל קאנט. עמדה פורמליסטית אינה זקוקה לתוכן; היא מוגדרת מתוך עצמה ולעצמה. ישנה חרדה מפני ביטוי מפורש, ישיר, מוגדר, משום שהוא נתפס כחילון העניין. תלמיד אחד אמר לי פעם שחילנתי את ר' חיים בכך שהפכתי אותו לכל כך מובן.¹⁵¹

אין בכוונתי לבקר את הברירה מהביטוי המפורש, שכן אני מוצא בה עוצמה רבה. אכן, הכינון הישיר הופך את האתה ללז, לאובייקט. זהו אחד ההסברים לערך הצניעות ביחסים שבין אדם לחברו.¹⁵² "את צנועים חכמה" – כפי שהדגישו הרמב"ם ואחרים – גם החכמה האלוקית אינה ניתנת לביטוי מפורש.¹⁵³ עמדתו של הלמדן דומה בהקשר זה באופן פרדוקסלי לזו של החסיד: היא נובעת מן הפחד מפני הבנליות, מפני ההחצנה. "העמוק אוהב מסכה".

ב. אימננטיות וניתוק: תפיסת המושג ההלכתי כאובייקט מוחלט, העומד בפני עצמו, שחוקיותו נתונה ומונהרת מתוך עצמו. מכאן ההתנגדות לכל תירוצי הנתפס כחיצוני: היסטורי, סוציולוגי או פילולוגי. במקום ההסברים

150 הגר"ז סורוצקין ניסה להסביר את ההבדל שבינו לבין גר"ז סולוביצ'יק בהנהגת הציבור, ואמר: "אני משול לאדם שלפני השינה יורד פעם אחת כדי לבדוק האם הדלת נעולה. הגר"ז משול לאדם היורד שוב ושוב...".

151 הרמב"ם מודע לחשש זה בדונו בטעמי המצוות (הוא דוחה את העמדה הזאת אולם רבים אחרים ביהדות לא קיבלו את דחייתו). עי' גם במהר"ל, נתיבות עולם חלק ב, נתיב הצניעות פרק א על הפסוק: "את צנועים חכמה".

152 עי' במאמרי, "צניעות ובושה", בתוך: כתנות אור: בירור אמוני בסוגיית הצניעות (עורכים: א' שוורצבוים וע' סדן), ירושלים תש"ס, עמ' 117–125. הופיע בשנית עם תיקונים בתוך: נהלך ברג"ש, שם, עמ' 261–270.

153 משלי, יא ב.

באות ההגדרות, ה"מה": הסוגיה מונהרת מתוך פירוק האלמנטים שלה ושיבוצם בתוך "שדה כוח" מסוים, אשר בו נובעים פרטי ההלכה השונים ממקומו של כל מרכיב בתוך השדה.

גישה זו יוצרת שני עולמות. העולם הישיבתי חסום לחלוטין בפני העולם החיצוני. במידה רבה ניתן לראות מידור זה כהתגוננות של האורתודוקסיה מפני ההשכלה והרפורמה, התגוננות שמצאה את ביטויה החברתי בין היתר בהקמת הקהילות הנפרדות. בדברי ר' חיים מבריסק בולט המאבק העיקש בשמירה על אלוקותה של התורה, ומאבק זה מובן רק אם נזכור את הרוחות החזקות שנשבו מחוץ לבית המדרש ואיימו עליו. המושג "שכל של תורה", שהיה כל כך נחרץ בבריסק, נועד להגדיר מעגל של בערות לגבי כל עולם הידע שאיים על האורתודוקסיה. מדובר בבערות המכוונת ליצור מרחב מחיה מתאים לקיום החברה הישיבתית.¹⁵⁴ לא זו בלבד שלימוד המחקר נאסר אלא שהוא הפך בעצם לבלתי ניתן להבנה עקב הסגירות ההרמטית של עולמו של הלמדן. אם הלמדן יעיין בו הוא יהיה מחויב להחיל גם עליו את שפתו ואת כללי השיח שלו ובכך יוצאו מפשרו.

ג. שפה פנימית: רצון זה להסתגר מפני העולם החיצוני מעצב גם את ההרמטיות של השפה הלמדנית היוצרת לה עולם מושגים משל עצמה; שפה פרטית. ללמדנות כללים נוקשים, ומה שלא מוצג בשפה הלמדנית חסר משמעות בעבור הלמדן. הקושי של התלמיד הדתי-לאומי להבין את הלמדנות נובע בראש ובראשונה מכך שהוא לא גדל לתוך השפה הזאת. אין ספק בכך שקיומה של שפה זו יש בו גם ערך רב, שכן, כמו שכתבנו בפרק הקודם, הוא יוצר את האינטימיות של הברית החיונית ללימוד התורה.

במאמר "מה דודך מדוד" מקשה הגר"ד, הציוני, על התנגדותו של דודו, הגר"ז, לציונות. הוא טוען (ועל כך ניתן בהחלט להתווכח) שדודו לא היה אנטי ציוני אלא שלמדינה לא נמצא מקום בהשקפת עולמו, משום שהמציאות הקונקרטית הלא-הלכתית שלה הייתה רחוקה כל כך מהדגם האידאלי ההלכתי של מדינה.¹⁵⁵ לאור דברינו כאן נדמה שהסתירה חריפה הרבה יותר – האם יכול להיות בכלל מקום למדינה? האם חילוניותה

¹⁵⁴ עי' ע' פונקנשטיין והרב ע' שטיינזלץ, סוציולוגיה של הבערות, האוניברסיטה המשודרת, תל אביב תשמ"ח; י' אחיטוב, על גבול התמורה, ירושלים תשנ"ה.

¹⁵⁵ "מה דודך מדוד", שם, עמ' 89.

של הציונות היא שהפריעה לגר"ז, או שמא הוא הבין אל נכון שמהותה של הציונות היא מאבק בניכור שעליו בנוי עולמו, בהרמטיות של העולם הדתי.

לפיכך ברור מדוע הפכה הלמדנות הבריסקאית לאבן פינה בעולם החרדי: גם החברה החרדית מתנכרת למה שמחוץ לה ומתנהלת על פי דינמיקה פנימית. הקדושה חופפת את הגבולות החברתיים ומזוהה עם התנכרות למה שמבחוץ ועם התמסרות לעולם שיונק את משמעותו מתוכו פנימה. מאותה סיבה ברור שחוסר יכולתו של בוגר המוסדות הדתיים-הלאומיים לעשות חיל בלמדנות אינו נובע מכך שהוא אינו מוכן להשקיע די בלימודו אלא מן הסתירה העמוקה שבין עולמו הרוחני לבין העולם שמתעצב סביב הלמדנות.

העמדה הישיבתית שזורה ופתוכה בצורת החיים של העולם החרדי. אם אנו מבינים שהאידאולוגיה וצורת החיים של הציבור הדתי-לאומי שונות, נבין שהניסיון לסגל לציבור זה את הלימוד הישיבתי נדון מראש לכישלון. כפי שטענו, הקשר בין האידאולוגיה של לימוד התורה לבין תפיסת התורה, כמו גם הקשר בין המוטיבציה ללימוד תורה לבין המתודה של הלימוד הם קשרים שאין להתירם.

בהערת אגב נוסיף שגם בעולם החרדי התערער בשנים האחרונות מעמדה של הלמדנות הבריסקאית. הדבר בא לידי ביטוי, בין השאר, בהתפשטות לימוד ההלכה בכוללים ה"חרדיים", וזאת בעקבות השפעת החזו"א והתגברות השפעת הלימוד הספרדי. הדבר משקף גם שינוי גדול בתפיסת התורה עצמה: אותה תפיסה מיסודו של ר"ח מוולוז'ין, הדורשת להפוך את התלמוד למטרת עצמו, נדחתה הצדה במידת מה, משום שהיא מציבה דרישה למוטיבציה אינטלקטואלית ולחירות החשיבה, שאף הן ממאפייניה החשובים של הלמדנות הבריסקאית. בעולם החרדי של היום נתפסת חירות החשיבה כמסוכנת. כיום הופכת יראת השמים למניע העיקרי ללימוד, וההיררכיה והציונות נתפסות כתנאי יסוד לו. מלבד זה, גם היחס האינטימי שחש הלומד כלפי התורה, יחס שאותו הפליא הגר"ד לתאר כאשר תיאר את דודו, נשחק בשל השפעת החיים המודרניים ותחתיו הופיע ניכור. ניכור זה מוביל לתפיסה פונדמנטליסטית, מאוימת, המוצאת את מפלטה בהלכה.

דרך אחרת בלמדנות

ר' שמעון שקאפ ושיטת טלז

חשוב לזכור שעולם הישיבות לא התמסר כולו לשיטה הבריסקאית, אף על פי ששיטה זו אכן תפסה בו מקום מרכזי. לימוד התורה מבית מדרש של הגר"א והנצי"ב כמעט אינו מצוי כיום, אולם שני ערעורים על דרכו של ר' חיים מבריסק כן קנו להם אחיזה מסוימת: זה של החזו"א¹⁵⁶ וזה של הלימוד הטלזאי. בדברינו הקצרים להלן נתמקד בניתוח תורה למדנית אחת של ר' שמעון שקאפ, שאמנם היה מגיד שיעור בטלז, אולם זכה להרביץ תורה ברבות משיבות ליטא.¹⁵⁷ נתמקד גם בהקדמה פרוגרמטית של בנו של המהר"ל בלז, "דרכה של תורה",¹⁵⁸ המבטאת את דרך אביו, ראש ישיבת טלז. מאמר זה נדפס בתחילת הכרך הראשון של שיחות המוסר של אביו, **שעורי דעת**.

ר' שמעון שקאפ נפגש עם ר' חיים מבריסק ובוודאי הושפע משיטתו. אולם עד מהרה נפרדו הדרכים. שיטתו של ר' שמעון שקאפ עוסקת במפורש ב**הסברה**. כזכור, ר' חיים הדגיש שהוא אינו עוסק ב"מדוע" אלא ב"מה" בלבד.¹⁵⁹ ההבדל בין ר' חיים מבריסק לר' שמעון שקאפ עולה מן הסיפור הבא, המתאר מחלוקת רעיונית ביניהם, שמשקפת בוודאי גם את המחלוקת בנוגע למתודה. ר' שמעון שקאפ דרש בעירו על עניין נעשה ונשמע ונתן עדיפות למצוות השכליות על פני השמעיות. ר' חיים חלק עליו ואמר: אין שום מצווה שיש לה סיבה וטעם. ורק כל החילוק בין חוקים ושאר המצוות הוא שבשאר המצוות הטעם הוא לא הסיבה, אלא הוא ההרגשה וההשגה שיש לו במצווה, מה שאין כן בחוקים אין לנו טעם והשגה בזה.¹⁶⁰

¹⁵⁶ החזו"א התנגד לניתוק ההלכה מן הלמדנות (עי' למשל: קובץ אגרות, חלק ג אגרת טו). הוא ראה בלמדנות הבריסקאית סטייה מדרך הפשט, ופלפול (עי' למשל: חלק א אגרות ד, ח).

¹⁵⁷ על תולדותיו וגלגוליו ראו: א' סורסקי, ר' שמעון ותורתו, שם.

¹⁵⁸ הרב א"מ בלאך (בלז), "דרכה של תורה", בתוך: "י"י בלאך (בלז), שעורי דעת, א, ירושלים תשמ"ט, עמ' ז-לב. המאמר בנוי על ציטוטים רבים ממאמרי האב המלוקטים בספר.

¹⁵⁹ עי' סורסקי, שם, עמ' פה-פו.

¹⁶⁰ מובא בתורת חיים, עמ' פב-פג.