

תוכן העניינים

		פתח דבר
2		אביעזר רביצקי
1	מבוא: על גבולה של האורתודוקסייה	
	שער ראשון: זהות וגבולות	
21	האורתודוקסייה כבעיה	אבי שגיא
55	מסורת ואורתודוקסייה: על הגדרות ומושגי יסוד	שלום רוזנברג
79	אורתודוקסייה: מצע לבדק בית היסטורי	מרדכי ברויאר
87	על עמידותו של מושג ההלכה כמאפיין זהות בשיח האורתודוקסי	יוסף אחיטוב
113	גבוליות וסטייה באורתודוקסייה: פסיקה קונסרוטיבית ואורתודוקסייה פוסט־מודרנית	אבינועם רוזנק
179	זהות אורתודוקסית ומעמדם של יהודים שאינם שומרי הלכה: עיון מחודש בגישתו של הרב יעקב עטלינגר	אדם פרויגר
211	ההלכה האורתודוקסית והמנהג: פסיקתו של החזון איש כמקרה מבחן	בנימין בראון
255	אורתודוקסייה, הלכה ואתגר הפמיניזם	תמר רוס
	שער שני: חברה והיסטוריה	
297	ראשית צמיחתה של האולטרה־אורתודוקסייה: המצאתה של מסורת	מיכאל סילבר
345	ה'דוגמה' בתגובות מסורתיות לרפורמה המודרנית: הפרדיגמה של האורתודוקסייה הגרמנית	דוד אלינסון
367	האורתודוקסייה היהודית במזרח אירופה – קווים לעלייתה	יוסף שלמון
381	הרבנות האורתודוקסית בצרפת: בין מסורת ורפורמה	חיים ברקוביץ

395	'מצות מאשין': הפולמוס ההלכתי ככלי להגדרת זהות אורתודוקסית	חיים גרטנר
427	'ארטאדאכסי העיר'? לשאלת קיומה של אורתודוקסייה בליטא במאה התשע עשרה	מרדכי זלקין
447	פוליטיקה ואורתודוקסייה: המקרה של גליציה	רחל מנקין
471	הלכה ואורתודוקסייה: דרכם ההלכתית של הרב בן-ציון מאיר חי עזיאל והרב חיים דוד הלוי	שלום רצבי
499	אורתודוקסייה ליטאית בגוון מזרחי: הרב עובדיה יוסף	בנימין לאו
523	האורתודוקסייה בעימות עם אמריקה	יונתן סרנה
555	משטטל למובלעת: הרב אהרן קוטלר וצמיחתה של אורתודוקסייה בדלנית בארצות הברית	יואל פינקלמן
575	ספורט וקהילת הישיבות של אמריקה, 1920–1970	ג'פרי ש' גרוק
595		מפתח שמות האישים
609		מפתח שמות המקומות
615		מפתח שמות הארגונים, המוסדות והקבוצות

Contents

Preface		v
Aviezer Ravitzky	Introduction: On the Boundaries of Orthodoxy	1
Part One: Identity and Boundaries		
Avi Sagi	Orthodoxy as a Problem	21
Shalom Rosenberg	Tradition and Orthodoxy: On Definitions and Terminology	55
Mordechai Breuer	Orthodoxy: A Program for an Historical Reevaluation	79
Yoseph Ahituv	On the Usefulness of the Concept of Halakhah For Defining Orthodoxy in Contemporary Orthodox Discourse	87
Avinoam Rosenak	Borderlines and Deviance in Orthodoxy: Conservative Halakhic Adjudication and Post-Modern Orthodoxy	113
Adam S. Ferziger	Orthodox Identity and the Status of Nonobservant Jews: A Reconsideration of the Approach of Rabbi Jacob Ettlinger	179
Benjamin Brown	Orthodox Halakhah and Custom: The Decisions of the Hazon Ish as a Case Study	211
Tamar Ross	Orthodoxy, Halakhah and the Challenge of Feminism	255

Part Two: Society and History

Michael K. Silber	The Emergence of Ultra-Orthodoxy: The Invention of a Tradition	297
David H. Ellenson	Traditional Reactions to Modern Jewish Reform: The Paradigm of German Orthodoxy	345
Yosef Salmon	The Emergence of Eastern European Orthodox Judaism	367
Jay Berkowitz	The Orthodox Rabbinate in France: Between Tradition and Reform	381
Chaim Gertner	‘Machine Matzos’: The Halakhic Polemic as a Tool for Defining Orthodox Identity	395
Mordechai Zalkin	‘Orthodoxy in the Town’? The Question of Orthodoxy’s Existence in Nineteenth Century Lithuania	427
Rachel Manekin	Orthodoxy and Politics: The Galician Example	447
Shalom Ratzabi	Halakhah and Orthodoxy: The Halakhic Approaches of Rabbi Ben-Zion Meir Hai Uziel and Rabbi Hayyim David Halevi	471
Benjamin Lau	Lithuanian Orthodoxy in Eastern Mode: Rabbi Ovadiah Yosef	499
Jonathan Sarna	Orthodoxy Confronts America	523
Yoel Finkelman	From Shtetl to Enclave: Rabbi Aharon Kotler and the Emergence of Sectarian Orthodoxy in the United States	555
Jeffrey S. Gurock	Sports and the Yeshiva World in America, 1920–1970	575
Index: Names of People		595
Index: Names of Places		609
Index: Names of Organizations, Institutions and Groups		615

פתח דבר

חקר האורתודוקסייה היהודית הוא ענף צעיר בתולדות ההיסטוריוגרפיה היהודית. פרופ' יעקב כ"ץ, שהוביל את תחום המחקר הזה במרחב האירופי, החל לכוון את עניינו ועניין תלמידיו בנושא זה מאז שנות השישים של המאה היוצאת. עברו מאז שנים רבות עד שקורסים הנושאים את שם האורתודוקסייה החלו ניתנים באוניברסיטאות, ועד שהופיעו ספרים בשם זה. לכ"ץ עצמו נדרשו שנים רבות עד שהגיע לניסוח ספר מקיף בנושא, שנקרא 'הקרע שלא נתאחה' (ירושלים 1994).

בשנת 1995 אישר המכון ללימודים מתקדמים לקיים קבוצת דיון בנושא האורתודוקסייה. הקבוצה התכנסה בפועל בסמסטר חורף של שנת תשנ"ח (1997/8). זכינו ומורנו פרופ' יעקב כ"ץ, נושא חקר האורתודוקסייה בעולם האקדמי, לקח חלק פעיל בדיוני הקבוצה, ופעילות זו הייתה האחרונה במסכת חייו האקדמיים רבת השנים. בסמינרים השבועיים שקיימנו, שבהם השתתף כ"ץ באופן קבוע, היו דבריו בבחינת השיבולת של הדיון. לכן גם ראינו לנכון להקדיש אסופת מאמרים זו לזכרו. בשנים האחרונות הפך תחום מחקר זה למושך עניין רב גם בחוגי האקדמיה וגם בחוגי הציבור הרחבים. הדיונים קיבלו נפח של דיסציפלינות שונות: היסטוריוגרפיה, פילוסופיה, ספרות הלכתית, סוציולוגיה ואנתרופולוגיה. כתבי עת רבים עסוקים באספקטים שונים של הדיון, ובתי מדרש לנשים וגברים דשים בהם בדרך של לימוד טקסטים וחילופי דעות רעיוניים. כיוון שהנושא מעוגן במציאות חיה של תנועות וזרמים המנסים להגשים פן זה או אחר של תחום הדיון, הרי הוא מלא חיים ו'אקטואלי'. אסופה זו מבוססת על כנס שנערך במכון ללימודים מתקדמים באוניברסיטה העברית בקיץ תשס"א (2001). היא מייצגת את גוני התחום הנידון גם מבחינה דיסציפלינרית וגם מבחינה תמטית ורגיונלית. אסופה זו לא הייתה רואה אור ללא העזרה המלאה והעקיבה של ראשי המכון ללימודים מתקדמים באוניברסיטה העברית בירושלים, הפרופסורים דוד שולמן, אלכסנדר לויצקי ובנימין זאב קדר. תודתנו נתונה לכל אלה שנתנו יד לקיום דיון בנושא כה מרכזי בחיינו האינטלקטואלים והפוליטיים.

העורכים

מבוא: על גבולה של האורתודוקסייה

אביעזר רביצקי

'הסיעה האורתודוקסית'

בראשית המאה העשרים ביקש הרב אברהם יצחק הכהן קוק, רבה של יפו ולימים רבה הראשי של ארץ ישראל, לאפיין את שלוש התנועות הרעיוניות העיקריות הנאבקות לדעתו על הבכורה בקרב עם ישראל, הלא הן 'האורתודוקסית', 'הלאומית החדשה' ו'הליברלית'. לדבריו, כל אחת מתנועות או 'סיעות' אלה תובעת תביעה רוחנית משלה ומייצגת כוח חיובי אחר. הסיעה האחת, האורתודוקסית, אומרת לייצג את המסורת הדתית הקלסית. היא 'נושאת את דגל הקודש, טוענת באומץ, בקנאה ובמרירות, בעד התורה והמצוה, האמונה וכל קודש בישראל'. הסיעה השנייה, הלאומית החדשה, לוחמת למען תחיית ישראל בארצו. היא חותרת לממש את שאיפותיה ונטיותיה הטבעיות של האומה, 'אחרי שהיו זמן רב עלומים בקרבה מתגרת ידה של הגלות המרה'. ואילו הסיעה השלישית, הליברלית, מביאה אל מחנה ישראל את הרעיונות ההומניסטיים האוניברסליים; 'היא אינה מתכנסת בחטיבה הלאומית ודורשת את התוכן האנושי של ההשכלה, התרבות והמוסר'.¹

דברים אלה, פרי עטו של מנהיג רבני אורתודוקסי מן השורה הראשונה, מעוררים עניין מיוחד. הם אינם הולמים כלל את התמונה המצטיירת בספרות המחקר לגבי התודעה העצמית של האורתודוקסייה. הרב קוק לא הציג את 'האורתודוקסיה' בתור המשך ישיר, תמים ומוכן מאליו של הוויה מסורתית נתונה ורציפה, של דרך חיים בלעדית ובלתי מופרעת. אדרבה, הוא הציג אותה כמי שמנהלת שיג ושיח עם תנועות מודרניות מובהקות; הוא לא התכחש לעובדה, שהיהודי המסורתי בן דורו נדרש לבחור בין עולמות שונים ולהכריע בין חלופות תרבותיות נבדלות שהמציאות החדשה פרסה בפניו. אם נהגנו לראות באורתודוקסייה תנועה המתכחשת לנוכחותו של העולם החיצוני בעיצוב תפיסתה העצמית ותגובותיה האידאולוגיות, בא הרב קוק לעומתנו, נקט עמדה רפלקטיבית בשאלות אלה והכיר ביודעין בזיקתה של האורתודוקסייה אל חילופי הזמן והמקום (זיקה שלילית וחיובית כאחת).

במקביל לכך, אם הורגלנו לראות את האורתודוקסייה כמי שמציגה את עצמה בתור

1 ראי'ה קוק, שמונה קבצים, ירושלים תשנ"ט, כרך ב, קובץ ג, סעיף ב (אורות, ירושלים תשכ"ג, עמ' עא-עב).

הביטוי הממצה והבלעדי של התוכן היהודי – שהכול בה ואין בלתי – בא הרב קוק והקצה לה מקום מוגדר, מרכזי אך חלקי, בתוך המערך הערכי הכולל הבונה את השלם. 'שלושה כחות מתאבקים כעת במחנינו', כתב הרב, 'הקודש, האומה והאנושיות, אלה הן שלשת התביעות העקריות, שהחיים כולם, שלנו ושל כל אדם, של איזו צורה שהיא, מורכבים הם מהם'. ובהקשר זה 'הקודש' האורתודוקסי מבטא רק אמת פריטיקולרית: הוא לא ייצג את המלאות הרוחנית והשלמות החיונית כל עוד לא יצטרפו אליו מרכיבים אחרים (כמו 'האומה והאנושיות'). מובן, כי תפיסה זו אינה ניתנת לניתוק מן ההשקפה ההיסטוריוסופית הכוללת של הראי"ה קוק, השקפה שחותרת תמיד לחבר יחדיו אידאות שונות ולעשותן מרכיבים חלקיים של סינתזה דיאלקטית מקיפה. אך עם זאת אין להתעלם מן העובדה הגלויה, שהאורתודוקסיה איננה הסינתזה השלמה אלא תזה מובחנת אחת, וקטור חיוני אחד בתוך מכלול רחב יותר של אמונות וערכים, שרק הוא ראוי לגלם את השלמות העליונה, את 'הקודש העליון' בלשונו של הרב קוק.²

גם האנטיזה שבחר הרב קוק להציב מול התזה של האורתודוקסיה נראית מפתיעה. לא הרפורמי ומתקן הדת הוא שהופיע בדבריו בתור האתגר הרעיוני, בתור 'האחר המשמעותי' של היהודי המסורתי, אלא מצד אחד הציוני החופשי, נושא הדגל של הלאומיות המודרנית, ומצד אחר המשכיל הליברלי, נושא הדגל של ההומניזם האוניברסלי. אלה הם המתחרים הרלוונטיים, שכן המתח הדיאלקטי האמתי אינו מתקיים בין טוב לרע, בין ערכיות יוצרת לביקורת מהרסת, אלא בין ביטויים חיוביים שונים של הזהות היהודית והאנושית. ומנקודת ראותו של הרב קוק, איש ההלכה, הזרם 'הלאומי' והזרם 'הליברלי' אכן מייצגים ביטויים אותנטיים כאלה, בעוד שהזרם הרפורמי מייצג סטייה מן המקור ועקירה של המכלול. לפיכך השיח של האורתודוקסיה והמתח הרעיוני שהיא מקיימת אינם מתנהלים עם תנועות דתיות אנטי-הלכתיות, אלא עם תנועות אחרות הפועלות בקרב היהדות המודרנית.

בחרתי לפתוח בדברים אלה של הרב קוק, מכיוון שהם משמשים אילוסטרציה נאה לבעייתיות שספר זה צמח מתוכה, היינו לעובדה שחקר היהדות האורתודוקסית מצוי כיום בנקודת מפנה, אולי אפילו בנקודה של משבר. מצד אחד, האפיונים שרווחו בספרות שהוקדשה לזרם זה – ספרות רעיונית, היסטורית וסוציולוגית – אינם הולמים עוד כל מי שהאינטואיציה המקובלת והלשון המקובלת כוללים אותו בתוך המחנה האורתודוקסי. מצד אחר, אפיונים אלה אינם מספקים עוד קו הבחנה ברור שיבדילו בין בני המחנה לבין מי שמצוי בצדו או מחוצה לו. רבים מסימני הקריאה שניסחו החוקרים התחלפו באחרונה בסימני תמיהה: האומנם האורתודוקסיה (על כל פלגיה) היא בעיקרה תגובה למציאות היהודית המודרנית, או שמא היא אחד מן הכוחות הפעילים ביצירתה

2 השו"ה הנ"ל, שמונה קבצים, כרך ב, סעיף תקפא (אורות הקודש, ירושלים תשל"א, ב, עמ' תקמד): 'וכל מחנה מגינה בצדק ולוחמת בצדק [...] החופשים [...] והמשועבדים [האדוקים] [...] וגדולי הנפש צריכים לתווך את השלום בין הלוחמים, בהראותם לכל אחד מהם מה הוא הגבול השייך לו באמת'. ראו גם הנ"ל, אגרות ראיי"ה, ירושלים, א, תשכ"ב, עמ' שיא. וראו ב' איש שלום, הרב קוק: בין רציונליזם למיסטיקה, תל אביב תש"ן, עמ' 106; א' רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים, תל אביב תשנ"ג, עמ' 162–163.

ובעיצובה של מציאות זו? האם יש לראות בה דוברת של העידן 'הישן', או שמא בת שיח מובהקת בתוך העידן 'החדש'?³ והאם אפשר בכלל להציב חיץ ברור ומובחן בין שני עידנים אלה, בין התודעה המסורתית לתודעה המודרנית? ומה על השאלות שהוזכרו למעלה (בהקשר לדברי הרב קוק) לגבי התודעה האורתודוקסית גופה? האומנם היא מציגה עצמה מצד אחד כהמשך ישיר של הוויה דתית תמימה מן העבר, ומצד אחר כשלמות טוטלית מוציאה (אקסקלוסיביסטית) שאין בלתה בהווה? ומיהם המתחרים ('האחרים') הרלוונטיים שעמם היא מתמודדת ולעומתם היא מתאמצת לשמר את תמונת עולמה המסורתית? ומעבר לכל אלה: האומנם יש הצדקה עניינית להכליל את כל הקבוצות המכוננות בפינו 'אורתודוקסיות', אלה שבבעבר ואלה שבהווה, תחת כותרת מקיפה אחת?

אורתודוקסייה כתגובה?

בשנת תשנ"ה נערך במכון ללימודים מתקדמים של האוניברסיטה העברית סמינר חוקרים בין-תחומי שהוקדש ליהדות האורתודוקסית. הסמינר הבהיר את פניה השונים של התופעה והמחיש יפה את כוחו ופוריותו של דיון מעין זה, כאשר הוא נערך במשותף על ידי פילוסופים, היסטוריונים וסוציולוגים. לא כן היה גורלו של הניסיון שעשו החוקרים להציע הגדרה מושגית/היסטורית/חברתית אחת שתחבר יחדיו את כל הפלגים הנקראים 'אורתודוקסים'. מאמץ זה לא עלה יפה. אדרבה, השאלה חזרה ועלתה במלוא חריפותה: מה לחתם סופר ותלמידיו עם חברי הקיבוץ הדתי? מה לרש"ר הירש בדורו עם חרדי-לאומני בדורנו? האומנם אפשר לדון בכפיפה אחת בחסידות סאטמר, באורתודוקסייה המודרנית האמריקנית ובתנועת ש"ס הישראלית? כמובן, קשיים אלה אינם תלויים רק במצב המחקר: כאן, כמו בתחומי ידע אחרים, הם משקפים את הפער שבין הריבוי האמפירי של התופעות לבין המאמץ המושגי והלשוני לאחד ולהכליל. אולם נראה, שהגישה השלטת בחקר האורתודוקסייה תרמה להעצמתו של הקושי והוסיפה לו עוד ממדים.

אדגים את הדבר. לפי המוסכמה המקובלת האורתודוקסייה היא בראש ובראשונה תגובה כלפי התמורות החיצוניות. אין לראות בה התפתחות אימננטית שצמחה מתוך העבר המסורתי, כי אם תופעה חדשה, מודרנית, שגם אם ביקשה לשמר את המסורת מפני חילופי הזמנים והזרמים, היא נזקקה לדפוסי תגובה כה מקיפים וכה רדיקליים עד שעמדה וחוללה שינוי עמוק בתוך המסורת עצמה. אפילו תווי ההיכר השמרניים כמובהק שאפיינו את היהדות האורתודוקסית – החמרה הלכתית, העצמת כוחו של הפוסק, הפיכת המנהג להלכה מחייבת – כולם משקפים למעשה תגובה חדשה, מגוננת,

3 א' שביד, 'היהדות האורתודוקסית ממודרניות לפוסט-מודרניות', עיונים בתקומת ישראל 2 (תשנ"ב), עמ' 3–27; א' פישמן, בין דת לאידאולוגיה, ירושלים תש"ן.

שהתכוונה במישרין כלפי האתגר המודרני.⁴ לפיכך התודעה העצמית של האורתודוקס היא תודעה כוזבת; היא משימה עצמה המשך ישיר של העבר בעוד שלאמתו של דבר היא מפתחת דפוסים חדשים לפי תנאי ההווה. יתר על כן, אומרים החוקרים, גם עצם הצורך של היהודי האורתודוקסי להצדיק עצמו בצידוק חיצוני ולבסס את אמונתו מול אמונות מתחרות אינו מאפשר עוד לטעת אותו בתוך הרצף המסורתי: עצם קיומו של צורך זה מבדיל אותו מאבותיו, שחיו בתוך הוויה דתית אינטגרלית ולא נדרשו למגננה כזו או לעימות כזה עם סביבתם.

אולם תפיסה זו ניצבת כיום בפני שתי בעיות, האחת לגבי התוכן המגדיר את האורתודוקסייה והשנייה לגבי התודעה העצמית שמכוננת אותה. ראשית, כאשר לתוכן, נשאלת השאלה: אם האורתודוקסייה היא בעיקרה תגובה כלפי חוץ, מהי נקודת המוקד של 'חוץ' זה, מהו הקוטב הנגדי שהיא מגיבה כלפיו? הרי לכאורה שינה קוטב זה את פניו לגמרי מאז המאה התשע עשרה, ואם אמנם הזוהר האורתודוקסית מתמקדת בו ומכוונת בעיקר נגדו, כלום אפשר עוד לדבר על זהות אורתודוקסית מובחנת? האם תגובה אחת היא לכול, או, למצער, האם אפשר להעמיד מכה משותף יציב שילכד יחדיו את כל התגובות לכל האתגרים?

נדייק בדבר: בימי צמיחת האורתודוקסייה באירופה התנהל המאבק העיקרי נגד ננועת התיקונים בדת, נגד ההתעוררות הרפורמית; לעומת זאת רבים מן היהודים המסורתיים כיום (למצער בארץ ישראל) מעולם לא נתקלו ביהודי רפורמי, ומכל מקום מעולם לא עמדו מקרוב על עולמו הרוחני. לפיכך מנקודת מבטם הוויכוח איננו סובב עוד על השאלה מה טיבה של האמונה, אלא האומנם אמונה; לא האם תורה מן השמים, אלא על עצם השמים; לא על שאלת התיקונים בדת אלא על השאיפה לביטולה של הדת בתוך ההוויה הלאומית, המדעית או ההומניסטית. במקביל לכך: אם לפני דורות אחדים התגלם האיום החיצוני בדמותה של דתיות אוניברסלית, על-לאומית או אנטי-לאומית, הרי לאחר מכן הוא החליף את פניו ולבש דמות של חילוניות פרטיקולרית, לאומית או לאומנית. אם בעבר נדרשה האורתודוקסייה להתגונן מפני הקריאה הליברלית ל'נורמליזציה' של הדת היהודית (דת שלא תתמקד עוד בסמלי העם), לאחר מכן היא נדרשה להתגונן דווקא מפני הקריאה הציונית ההפוכה ל'נורמליזציה' של העם היהודי (עם שלא יתמקד עוד בסמלי הדת).

בד בבד, 'היריב' או האתגר של האורתודוקסייה שינה את פניו גם מבחינות רבות אחרות, שאינן קשורות ישירות לשאלת היהודים והיהדות. הוא נע במהירות מתרבות מודרנית אל תרבות פוסט-מודרנית, מאידאולוגיות מכלילות ובנויות לתלפיות אל מגמות חדישות של פירוק וקישוע, מעמדות פילוסופיות מהותניות (הגל, מרקס) לעמדות פילוסופיות קיומיות, מקולקטיביזם אירופי לליברליזם אמריקני. כל שכן אם נפנה אל תופעות בנות זמננו כמו 'דת עממית', 'ניו אייג', 'רוחניות' ממקורות המזרח הרחוק, ונשאל על התגובה האורתודוקסית הנדרשת כלפיהן. האם אפשר אפוא להתעלם מכל

M. Halbertal, 'Jacob Katz on Halakhah, Orthodoxy, and History', J. M. Harris (ed.), *The Pride of Jacob: Essays on Jacob Katz and His Work*, Cambridge, Mass. 2002, pp. 163–172

החילופים וההיפוכים הללו בדמותו של 'האחר' – מושא התגובה של האורתודוקסיה – לשלב את כל התגובות בתוך רצף אחד ולייחס לכולן תוכן סגולי משותף? זאת ועוד: המוסכמה המקובלת במחקר איננה מתירה לנו לפרש את האורתודוקסיה ולהעריך אותה לפי תפיסתם העצמית של בניה. היא מייחסת לה תודעה כוזבת. אמנם האורתודוקסיה מציגה עצמה בתור המשך ישיר ובלתי מופרע של המסורת הדתית, אך לדעת ההיסטוריון אין זו אלא תפיסה סובייקטיבית, תדמית פיקטיבית: היא מתעלמת מן העובדה, שהיהודי המסורתי בן זמננו נדרש להגיב, להצדיק, לבחור ביודעין, לדחות חלופות אחרות, היינו לחיות בתוך המציאות המודרנית למרות שלילתה המוצהרת (שלילה חלקית או מלאה). כלשונו הבהירה של פרופ' יעקב כ"ץ, 'זיהויה של היהדות המעוגנת-במסורת [בעבר] עם היהדות המסורתית (בהווה), הוא, לאמיתו של דבר, מעין אשליה אופטית. טענתם של האורתודוקסים שאין הם אלא מגיני היהדות האמיתית עתיקת היומין היא בדיה. למעשה היתה האורתודוקסיה פרי התמודדות עם מגמות סותרות, והיא ענתה על אותם גירויים שהביאו ליצירת מגמות אלה, אם גם במאמץ מודע להכחיש מניעים חיצוניים מן הסוג הזה'.⁵

והנה, תיאור זה פותח פתח לקראת הרהור פרדוקסלי: שמא נאמר, כי דווקא 'אשליה אופטית' זו היא שעושה את האורתודוקסיה לממשיכה נאמנה של מסורת העבר; שמא דווקא 'המאמץ המודע' להדגיש את הרציפות ולהמעט בכוחה של התמורה הוא שהופך אותה ליורשת מובהקת של המסורת הפרשנית היהודית. שכן מהו המדרש אם לא הניסיון המתמיד של היהודי לקרוא את העבר בראי ההווה, לסגור את הפער שנפער בינו לבין הטקסט הסמכותי, לראות את עצמו בן נאמן למורשת ההתגלות ולמסורת אבותיו למרות תמורות העתים? הרי לכאורה, לפי אמת המידה המחקרית האמורה, גם הפרשנות הממונית של 'עין תחת עין' היא פרי של תודעה כוזבת, האיגרות ששלח יהושע ליושבי כנען הן בדיה, מה גם השמועה הפילוסופית הקדומה בדבר העתקת החכמות מן העברים אל היוונים.⁶ במובן זה, כביכול, המורשת היהודית היא רובה ככולה מורשת 'אורתודוקסית' שמנסה לגשר על הפער בין ישן לחדש באמצעות מאמץ פרשני עקיב; רובה ככולה קוראת את העבר כעין טקסט המתחדש בטובו בכל יום תמיד.⁷ ויש להדגיש: לשם

5 'כ"ץ, 'אורתודוקסיה בפרספקטיבה היסטורית', כיוונים 14 (תשמ"ז), עמ' 90. השוו הנ"ל, 'אורתודוקסיה כתגובה ליציאה מן הגטו ולתנועת הרפורמה', הנ"ל, ההלכה במיצר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 9–20; מ' סמט, 'היהדות החרדית בזמן החדש', מהלכים א (תשכ"ט), עמ' 29–40; הנ"ל, 'אורתודוקסיה', כיוונים 36 (תשמ"ז), עמ' 99–114; מ' ברויאר, עדה ודיוקנה: אורתודוקסיה יהודית ברייך הגרמני 1871–1918, ירושלים תשנ"א, עמ' 33–34, 40–42.

6 R. Roth, 'The Theft of Philosophy by the Greeks from the Jews', *Classical Folia* 32, 1 (1978), pp. 53–67

7 L. Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, New York 1965, p. 24: 'Within a living tradition, ראו the new is not the opposite of the old but its deepening; the new does not emerge through the rejection or annihilation of the old but through its metamorphosis or reshaping'.

הבנה זו איננו זקוקים לתאוריות הרמנויטיות חדישות; די לנו בגישה הפרשנית-מדרשית לדרותיה.⁸

הווי אומר: טענת הבדיה האורתודוקסית מיוסדת על שורה של הנחות שנויות במחלוקת. היא מעוררת שורה של שאלות יסוד: האומנם המהפך המודרני הוא גדול ועמוק מכל מהפך אחר שהתחולל לפניו בתולדות ישראל (ובתולדות התרבות), ולא עוד, אלא שהוא נבדל מקודמיו בהבדל של איכות ומהות? כלום עד העת החדשה לא נדרשו ישראל (ואומות העולם) להכריע בין אופציות רוחניות שונות? האם הבחירה של פילון מאלכסנדריה במדרש אפלטוני על התורה, הבחירה של הרמב"ם בפירוש אריסטוטלי על המקרא, והעדפתם של חכמי איטליה את הסינתזה עם תרבות הרנסנס היו נתונות ומובנות מאליהן ונתקבלו על הכול ללא פרץ וללא צווחה? האם עצם האילוץ שנאלצו יהודים להתמודד עם ניסיונות של פיתוי ואונס מצד הדתות השליטות לא חייב אותם להגיב תגובה רפלקטיבית כלפי הסביבה ולהכריע ביודעין בין חלופות ממשיות?⁹ יתר על כן: שמה שום יצירה ושום פרשה בתולדות התרבות לא יתבארו נכונה מבלי שנשאל תחילה מהו הרקע, מול מי וכנגד מה נאמרו הדברים, ולפיכך אפשר שהתגובה הדתית האורתודוקסית אינה אלא מקרה פרטי (קיצוני?) של כלל זה?

עמדנו אפוא על שני קשיים עקרוניים שעולים ביחס למוסכמות המחקר: האחד שיקף את התמורות העמוקות שחלו במושג התגובה של האורתודוקסיה, באתגרים המתחלפים העומדים בפני בניה; השני ביטא הרהורים חדשים בשאלת טיבה של התודעה האורתודוקסית ומידת הפער בינה לבין התודעה המסורתית.¹⁰ מטבע הדברים טבעו קשיים אלה את חותמם בחלק ניכר מן המאמרים המתפרסמים בקובץ זה. ראשית, המחברים ניסו לעמוד על מהלכה הפנימי של האורתודוקסיה ולחשוף את הדינמיקה האימננטית של זרמיה השונים; מרביתם לא הסתפקו עוד בהצגתה כתגובה אסטרטגית כלפי אימים חיצוניים. שנית, המחברים התייחסו בכובד ראש לתודעתו העצמית של היהודי האורתודוקסי, בחנו את העמדה הרפלקטיבית של מנהיגיו והתחקו אחרי מוטיבים של רציפות בין ישן לחדש, בין עבר להווה, וגם בין 'מסורת' ל'מודרנה'. לאמתו של דבר שתי מגמות אלה חולקות יחדיו מאמץ משותף אחד: שתיהן כאחת מבקשות להבין את היהדות האורתודוקסית גם מכוח עצמה, כהתפתחות אימננטית, לא רק בתור תגובה מול יריביה החיצוניים בהווה ולא רק בהקשר של סטייה ממקורותיה הפנימיים בעבר. עם זאת, כפי שהקוראים ייווכחו לדעת, כמה ממחברי המאמרים בספר נחלקו בדעותיהם לגבי משמעותם של מונחי יסוד מובהקים כמו מסורתיות ומודרניות ולגבי היחסים ההדדיים הנרקמים ביניהם על פני שדות תרבותיים רחבים.

8 מ' הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן, ירושלים תשנ"ד; D. Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Bloomington 1990

9 זאת ועוד: מה בין התמורה ההיסטורית המודרנית, שעשתה את שומרי המצוות למיעוט בקרב אחיהם היהודים, לבין תמורות היסטוריות קודמות, שעשו את נאמני היהדות למיעוט בקרב אחיהם-לשעבר המומרים?

10 א' שגיא, אתגר השיבה אל המסורת, ירושלים תשס"ג, עמ' 19-23. וראו גם מאמרו בספר זה.

אורתודוקס לעילא

לאור כל האמור האם יש הצדקה להוסיף ולדבר עוד על יהודים 'אורתודוקסים' ועל יהדות 'אורתודוקסית'?¹¹ אם, כפי שטענתי למעלה, הליכוד הפנימי של המחנה מוטל בספק, היריב משנה פניו פעם אחר פעם, וגם טיב היחס בין חדש לישן אינו ברור כל צורכו, האומנם אפשר עוד לתת במחנה זה סימנים מזהים מובהקים? ובהתאמה לכך: אם, כפי שעולה ממאמרים שונים בקובץ זה, הגבולות המבדילים את האורתודוקסייה כלפי חוץ הלכו וניטשטשו (כגון ההבדלה ממורי דרך בתנועה הקונסרוטיבית), ולעומת זאת הגבולות החוצים אותה מבפנים הלכו והתחדדו (כגון ההתפצלות לנאו-אורתודוקסייה, אולטרה-אורתודוקסייה, אורתודוקסייה מודרנית, אורתודוקסייה לאומית ועוד), האומנם עדיין 'סיעה' אחת היא לפנינו (כלשונו של הרב קוק)?

יתר על כן: המאמרים שנכללו בקובץ זה מרחיבים את תחמו של חקר האורתודוקסייה הן מבחינה גאוגרפית הן מבחינה סוציולוגית הן מבחינה היסטורית. מן ההיבט הגאוגרפי הם אינם מסתפקים עוד באיתורה של הצמיחה האורתודוקסית (במאה התשע עשרה) בארצות מערב אירופה ומרכזה, אלא פונים גם אל המרחב של יהדות מזרח אירופה. הם גם מדגישים את החיוניות האורתודוקסית כפי שהתגלתה מאוחר יותר בהסתגלותה המפתיעה לנסיבות המשתנות בארצות אירופה, במדינת ישראל ובארצות הברית; קצתם שואלים גם על מקומה של התופעה הנידונה בתרבותם הדתית של חכמי ארצות האסלאם, שאלה שהיא ממבוקשי המחקר והיא שנויה כיום במחלוקת מרתקת.¹² מן ההיבט הסוציולוגי חלק מן המחברים נותנים דעתם לא רק על עולמם של חכמים ומורי דרך, לא רק על מחברים וחיבורים, אלא גם על עולמו של יהודי אורתודוקסי מן השורה, על קשריו המשפחתיים והחברתיים, ועל מגעיו היום-יומיים עם אחרים ושכנים שאינם שותפים לדרכו הרוחנית. הם שואלים אפוא לא רק על הרעיונות גופם, אלא גם על דרכי קליטתם ותפוצתם בקרב שלומי אמוני ישראל. מן ההיבט ההיסטורי מאמרים אחרים בספר מעלים שאלות על כמה מהנחות היסוד המקובלות בתחום: מתי החלה ההתעוררות האורתודוקסית, באילו נתיבים חדרה לקהילות ישראל, האם הגיבה בתגובה אחידה לכל חידוש ולכל סטייה מן הדפוס המסורתי? קצתם צועדים צעד נוסף ועומדים גם על התפתחותן של תגובות 'אורתודוקסיות' ראשוניות (במאה התשע עשרה) שלא

11 ראו באחרונה ג' זיוון, 'הגות יהודית אורתודוקסית נוכח עולם פוסט מודרני: נסיגות התמודדות ראשוניים', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"א.

12 צ' זוהר, מסורת וממורה, ירושלים תשנ"ג; הנ"ל, האירו פני המזרח, תל אביב תשס"א; ש' דשן, 'הדתיות של המזרחיים: ציבור, רבנים ואמונה', אלפיים 9 (תשנ"ד), עמ' 44-58; ב' בראון, 'חכמי המזרח והקנאות הדתית: נקודות לקראת בחינה מחודשת', אקדמות י (תשס"א), עמ' 289-324; צ' זוהר, 'האורתודוקסייה אינה התגובה ההלכתית האותנטית היחידה למודרנה', שם יא (תשס"ב), עמ' 139-151. מאמרים חדשים פרי עטם של זוהר ('שלושה טיפוסים אידיאליים') ובראון ('קשת התגובה האורתודוקסית: אשכנזים וספרדים') מצויים בדפוס ויכללו בספר שיוקדש לתנועת ש"ס כתופעה תרבותית (בעריכת), בהוצאת מרכז רבין לחקר ישראל. ספר זה נועד ללבן גם היבטים אחרים של השאלה.

התייצבו כלל נגד תנועה יריבה של תיקונים בדת (כך למשל בגליציה) וודאי שלא הולוכו לפילוג פנימי בקרב הקהילה (כך למשל בצרפת).

חקירות אלה עשויות את התופעה האורתודוקסית תופעה מגוונת ועשירה מכפי שהצטיירה אי פעם. כתוצאה מכך גם טווח המחקר התרחב במידה רבה, וכל הכללה קודמת בנושא תידרש להיבחן מחדש מול הממצאים הנוכחיים. לפיכך השאלה חוזרת ונשאלת ביתר תוקף: האם יש הצדקה להוסיף ולדבר על תופעה רציפה ונהירה של יהדות 'אורתודוקסית'? במילים אחרות: מהו מושא הדין המובהק של ספר זה?

בעבר הצעתי, בהקשר דומה, לחרוג מן הדפוסים הקשיחים של תורת ההגדרה הקלסית ולהשתמש בתאוריה רכה יותר, זו של 'הדמיון המשפחתי' (לפי ויטגנשטיין). היינו: אפשר להכליל קבוצות שונות או אישים שונים תחת כותרת אחת לא רק כאשר אפשר להצביע על מכנה משותף שכולם חולקים זה עם זה, אלא גם לפי קווי דמיון חלקיים שקושרים אותם יחדיו. הווי אומר: ראובן חולק עם שמעון תכונה אחת, שמעון חולק עם דינה תכונה שנייה, דינה חולקת עם לוי תכונה שלישית, וכיוצא בזה; כתוצאה מכך – למרות היעדרה של תכונה אחת משותפת לכל בני המשפחה – כולם חוברים זה לזה ברצף של זיקות הדדיות, כולם כאחד קשורים איש לאחיו יותר מאשר איש לשכנו.¹³ כמובן, אם נאמץ גישה זו בשיח שלפנינו, לא יהיה בידנו לסמן גבול מדויק וחד-משמעי שבו פוסקת האורתודוקסיה ונפתחת ההטרודוקסיה; לעולם ייוותרו תווך אפור או תחומי ביניים, ובהם יחידים וקהילות שזהותם עמומה, קטועה או שנויה במחלוקת. אולם לפי התרשמותי זהו תיאור נאמן של ההווה החברתית, הרעיונית, הקיומית וההתנהגותית בקרב קהל שומרי המצוות. גם המחלוקת שנתגלעה בין מחברים שונים בקובץ זה בשאלת ההגדרה או ההנהרה של המונח אורתודוקסיה מספקת תימוכין לגישה רכה יותר או מינימליסטית יותר בשאלה זו.

הצעה זו עלתה בעבר עקב שיקולים מושגיים. אולם בעקבות המידע האמפירי העולה מן המאמרים הכלולים בספר שלפנינו, ראוי לצעוד צעד מתודולוגי נוסף בכיוון זה. ראשית: הבה נצייר טיפוס של אורתודוקס לעילא, קלסתר פנים 'טהור' ובלתי מתפשר, נציב אותו בקצה הקשת של התופעות הנידונות, וממנו והלאה נפרוס ספקטרום רחב של תופעות מתונות יותר לפי סדר יורד. גם אם טיפוס מובהק כזה איננו בנמצא, כל טיפוס ממשי ייבחן בהשוואה אליו, היינו לפי מקומו היחסי על פני הספקטרום האמור. שנית: הבה נעדיף את שם התואר אורתודוקסי על פני שם העצם אורתודוקסיה. כך נציין אדם מסוים או קהילה מסוימת בתור אורתודוקסים יותר מאחרים, כך נתאר דעה כלשהי או התנהגות כלשהי בתור אורתודוקסית פחות מאחרות, גם אם לא נתיימר עוד למתוח קו הפרדה חותך בין כל אלה לבין כל החיצונים. במילים אחרות: יהיה עלינו להסכין עם העובדה, שהמציאות הממשית, ההיסטורית והרעיונית פתוחה יותר ונזילה יותר משהורגלנו לחשוב, שאין מדובר עוד בסיעה סגורה או באידאה גדורה אחת אלא בדירוג של 'יותר' ו'פחות', של קרבה וריחוק יחסי מן הטיפוס האורתודוקסי הטהרני. זוהי אכן תמורה בת משמעות מבחינת השיח ההיסטורי והסוציולוגי. שהרי מעתה

13 א' רביצקי, 'חדש מן התורה? על האורתודוקסיה ועל המודרנה', הנ"ל, חירות על הלוחות, תל אביב תשנ"ט, עמ' 170.

ואילך הכינוי אורתודוקסי שמש בלשוננו (בהקשרים ידועים) כמו 'שמאלי' או 'מיני', 'סוציאליסט' או 'רכושן', כינויים שכולם נועדו לדרג ולא לקבע, לייחס ולא לחרוץ; שכולם אינם מציינים קבוצה חתומה אך עם זאת מאפשרים הם שיח נהיר ופורח. כאמור, גישה רכה זו הולמת יותר את הממצאים שיוצגו בספר זה ואת התובנות העולות ממנו.

זמן ועל-זמן

מהי אפוא נקודת הייחוס של הדיון? כיצד נסרטט את דמותו של הטיפוס 'הטהור', הבלתי מתפשר, שכל טיפוס אחר אמור להיבחן בהשוואה אליו? סרטוט זה נדרש כדי לספק לדיון ציר או עוגן מוצק ולמנוע את פיזורו הסמנטי לכל עבר. דווקא מאחר שהשלמנו עם עמימות מסוימת בשאלת גבולה של 'האורתודוקסיה', ראוי להבהיר מהו הקוטב או הדגם הצרוף, מיהו 'אורתודוקס לעילא' שלפיו ייערך המדרג כולו.¹⁴ לשם המחשה אתווה קווים אחדים של דמות זו תוך התרכזות בנושא מכריע אחד: המתח בין ישן וחדש, זמני ועל-זמני, היסטורי ונצחי. אין זו בחירה מקרית: נושא זה שימש ימים רבים אבן בוחן של התפיסה האורתודוקסית הכוללת, ולכן גם שימש סלע מחלוקת עם זרמים דתיים מתחרים בקרב היהדות המודרנית. הוא יסייע אפוא למקד את הדיון ויעניק נקודת אוריינטציה גם לצורך בירוים אחרים שיערכו בספר זה. אפתח בהיבט הרעיוני של השאלה, אעבור להיבט ההלכתי, ואסיים בהיבט החברתי הקהילתי.¹⁵

ראש לכול, האורתודוקס המובהק יתייצב חזיתית נגד הנורמה המודרנית של החידוש והשינוי. אחד מקווי ההיכר של האדם המודרני מתבטא בכך, שאדם זה מקנה מעמד של ערך למעשה החידוש מעצם היותו חידוש. הוא מחייב את השינוי באשר הוא שינוי, הוא מייחל לתמורה באשר היא תמורה, וזאת לאו דווקא בשל התוכן הספציפי של שינוי זה או בשל הפרי הספציפי של תמורה זו, אלא קודם כול מחמת עצם הדינמיות, החיוניות, השכלול והחירות שתכונת החידוש מגלמת בעיניו. בקצרה, האדם המודרני (הטיפולוגי) תופס את השינוי גופו בתור יעד מבוקש ועושה את החידוש לעיקרון מנחה של תרבותו.¹⁶ זאת ועוד: ההתבוננות ההיסטורית שיצאה מתקופת הנאורות הבטיחה, שלא רק החידוש עצמו אלא גם התכנים החדשים יהיו לברכה ולא לקללה, שלא רק

14 קווים בולטים של דמות זו התווה אליעזר גולדמן במאמרו 'הגות יהודית אורתודוקסית מול המודרנה', בתוך ספרו מחקרים ועיונים: הגות יהודית בעבר ובהווה, בעריכת ד' סטמן וא' שגיא, ירושלים תשנ"ז, עמ' 141-158. ראו גם, Ch. S. Liebman, 'Extrimism as a Religious Norm', *Journal for the Scientific Study of Religion* 22 (1983), pp. 75-86. כאן בחרתי למקד את הדיון בקו מרכזי אחר של אבי-טיפוס זה.

15 דוד סורוצקין כותב עתה עבודת דוקטור מעמיקה (בהדרכת) על שאלות אלה בקרב הזרם החרדי הרדיקלי, האנטי-ציוני. ראו גם מאמרו בתוך א' רביצקי (עורך), ארץ ישראל בהגות היהודית במאה העשרים, ירושלים תשס"ה, עמ' 133-167.

16 נ' רוטנשטרייך, על הקיום היהודי בזמן הזה, תל אביב תשל"ב, עמ' 63; N. Rotenstreich, 'Religion',

עובדת הדינמיות אלא גם פרותיה יוליכו קדימה ולא אחורה. שכן לגבי ידיה תהליך השכלול האנושי הוא תהליך דטרמיניסטי, בלתי נמנע. אמנם הוא מופעל בידי אדם, אך בעומק הדברים הוא מתנהל לפי חוקיות טבעית אימננטית המציעה את ההיסטוריה לקראת פסגתה התבונית.¹⁷ כידוע, תפיסה זו טבעה חותם ניכר בתרבות המודרנית. ומכל מקום, גם זרמי מחשבה שהכחישו את האופי הדטרמיניסטי של תקוות הקדמה אימצו אל לבן את תמונת העולם ואת הערכים שהתגלמו בתקווה גופה, והעניקו ערך סגולי לפעילות המחדשת.

היהודי האורתודוקסי הרדיקלי מסרב ועומד מנגד. הוא תופס את עצמו בתור אי של יציבות בתוך מציאות חולפת, ובהסתכלות מחמירה יותר בתור אי של יציבות מול מציאות קורסת. מנקודת ראותו העימות האמתי איננו נערך בין ישן לחדש, בין עבר להווה, אלא בין הארעי לבין המתמיד, בין הזמן לבין הנצח. והוא בוחר בנצח! אמת, הוא מגונן על העבר ומעניק לו יתרון; אך הוא אינו מתכוון להעדיף בכך זמן אחד (עבר) על פני משנהו (הווה) אלא לאחד את ההווה עם העבר ולהבליע את הזמן (כל זמן) בתוך הנצח. זוהי כנראה המשמעות העמוקה המקופלת בקריאת התיגר המפורסמת של האורתודוקסיה ההונגרית: 'חדש אסור מן התורה בכל מקום!¹⁸ היא מבקשת לשמר את הקיים ומייחסת לו משקל נורמטיבי, אך זאת לאו דווקא בזכות המצב הספציפי שהוא מגלם אלא בזכות ערכי היציבות והרציפות שהוא מייצג, ובסופו של חשבון בזכות ההתמד העל-זמני שהשימור אמור לסמל. קריאה זו מתריסה אפוא ישירות נגד הליבה הרוטטת של המודרנה ומציבה מולה אתוס אחר של קיום, אתוס של על-זמן המתנשא מעל הישן ומעל החדש גם יחד.

לשם המחשה: בשנת תש"ם כתב הרב אליעזר מנחם שך (ראש ישיבת פוניבז') לאחד משומעי לקחו: 'כשאהיה נשאל בבית דין של מעלה, למה לא הזדהיתי עם הרעיון הציוני, בפה מלא אטיל אשמה זו על החפץ חיים וכל הגדולים שהיו לפני, והם כבר ידעו מה להשיב'.¹⁹ הדברים אינם מבטאים כלל חשיבה נאיבית. אדרבה, הכותב המתוחכם כאילו ביקש לומר: רעיונות וערכים אינם זזים ממקומם. אמת, מאז ימי החפץ חיים (בראשית המאה) התרחשה שואה נוראה, קמה מדינה יהודית, אירעו ניצחונות צבאיים מדהימים, ולכאורה נדרשת עתה הערכה אידאולוגית מחדשת. אך לא כן הדבר,

Modernity and Post-Modernity', *International Journal for Philosophy of Religion* 18 (1985), pp.

33–35

J. B. Bury, *The Idea of Progress*, London 1924; E. Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, Boston 1955

18 אמרה זו הפכה ססמה ודגל בפי ממשכיו של החתם סופר באורתודוקסיה ההונגרית. לשימוש הלשוני והענייני המקורי ראו ר' משה סופר, שו"ת חתם סופר, יורה דעה, ב, סימן יט; שם, אורח חיים, א, סימנים כח, קפא; מכתב, הובא אצל מהר"ץ חיות, דרכי הוראה, זולקווה תר"ג, סימן ו. וראו מ"ש סמט, 'מאבקו של חתם סופר בחדשנים', מ"א גונדה (עורך), יהודי הונגריה: מחקרים היסטוריים, ירושלים תשמ"ט, עמ' 92–97.

19 א"מ מן שך, מכתבים ומאמרים, בני ברק תש"ם, עמ' כ.

יאמרו הרב שך ועמיתיו: האמת המחשבתית והאידיאה ההלכתית מתרוממות מעל הזמן וחורגות מעבר להיסטוריה.

ואם כך הדבר ביחס לנורמה המודרנית של החידוש, על אחת כמה וכמה ביחס לתאוריה המודרנית של הקדמה. כאמור למעלה, אורתודוקס רדיקלי עשוי לתפוס את המציאות שהוא שרוי בתוכה לא רק בתור הוויה חולפת אלא גם בתור הוויה קורסת. אמנם לאמת אין היסטוריה – היא קיימת ועומדת מבראשית; אמנם לתורה אין היסטוריה – היא נתונה ועומדת מסיני; אולם לאדם יש היסטוריה, וזו הולכת ומתרחקת בכל דור הן ממעשה בראשית והן ממעמד סיני.²⁰

כידוע, השקפה זו על ירידת הדורות הופיעה לא מעט כבר במקורות ראשונים. 'אמר ר' יוחנן: לבן של ראשונים כפתחו של אולם, ושל אחרונים כפתחו של היכל, ואנו כמלוא נקב מחט סדקית' (בבלי, עירובין נג ע"א).²¹ ואם כן, מה אנו ומה חיינו בזמן הזה? 'כמו שענינו ראות בדור אחר דור, שהקדמונים שהיה להם שכל בהיר היו מבינים דבר עמוק בלי פירוש, אחר כך לא היו מבינים בלתי פירוש, ואחר כך פירוש על פירוש, הכל לפי חשכת השכל' (של"ה).²² תפיסה זו משקפת אפוא את החשש הקלסי מפני זרימת הזמן המרחיקה את האדם גם ממקור הווייתו (בריאה) וגם ממקור ערכיו (סיני). והנה, רבים מן האחרונים עשו זאת לאבן פינה של תפיסתם ההיסטורית והאנתרופולוגית; חלקם גם הוסיפו וצירפו אל האמונה בנסיגה היסטורית את החרדה האפוקליפטית המסורתית מפני הפורענות הקדם-משיחית, ואת שתייהן כאחת הסבו עלינו ועל דורותינו: 'בלי ספק שימינו אלה המה עקבתא דמשיחא', הצהיר 'החפץ חיים' בראשית המאה העשרים, 'כי אנו נמצאים במדרגה כזו שאי אפשרית להיות יותר גרועה ושפלה'.²³ ברור מאלינו, כי ככל שתודעה זו של נסיגה ונפילה תלך ותגבר, היא תדחה מעליה ביד קשה את האתוס המודרני של החידוש והפרוגרס,²⁴ ותזמין מאמץ כפול ומכופל להפקיע את הזמן מפני הנצח.

שני יסודות שמרניים אלה, הרתיעה מן התמורה והחרדה מן הנפילה, מתקיימים זה

20 מ' פרידמן, החברה החרדית: מקורות, מגמות ותהליכים, ירושלים תשנ"א, עמ' 15–17; י"י יובל, 'ראשונים ואחרונים, Antiqui et Moderni', ציון נו (תשנ"ז), עמ' 369–394; א' ריינר, 'חורבן מקדש מקום קדוש: משהו על שאלות של זמן ומקום בימי הביניים', קתדרה 97 (תשרי תשס"א), עמ' 47–64; ב' בראון, 'החמרה: חמישה טיפוסים מן העת החדשה', עיוני הלכה ומשפט לכבוד פרופסור אהרן קירשנבויים, דיני ישראל כ–כא (תש"ס–תשס"א), עמ' 152–154; L. Jacobs, 'Hasidism and the Dogma of the Decline of the Generations', A. Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*, London 1996, pp. 200–213

21 השו"ת שם, שבת קיב ע"ב; יומא ט ע"א; סנהדרין קו ע"ב; ומקבילותיהם בירושלמי ובמדרשים.
22 ר' ישעיהו הורוויץ, שני לוחות הברית, לעמברג 1860, פסחים טז ע"א. וראו ח' פדיה, הרמב"ן – התעלות: זמן מחזורי וטקסט מחודש, תל אביב תשס"ג, עמ' 47.

23 מ' פראגר (עורך), לאור האמונה, ניו יורק תשי"ח, עמ' 6, 12. לדוגמאות אחרות ראו ג' בקן, 'דעת תורה וחבלי משיח: לשאלת האידיאולוגיה של "אגודת ישראל" בפולין', תרכ"ץ נב (תשמ"ו), עמ' 503–507; רביצקי (לעיל הערה 2), עמ' 234–238.

24 אמנם היא עשויה לקיים דיאלוג מעניין עם תפיסות פוסט-מודרניסטיות המבטאות אכזבה ופירוק מערכות.

בצד זה תוך מתח מסוים ביניהם: האחד מכוון נגד מעשה ידי האדם (יצירת החידוש) והשני מכוון נגד מעשה ידי ההיסטוריה (ירידת הדורות); האחד מבקש לשמר את הקיים כאשר הוא יציב והשני מבקש לשמר את הקיים כאשר הוא עדיף. ולפי הבנתי דווקא הדגש הראשון, הסטטי, הוא שמייחד יותר מכול את תפיסת הזמן האורתודוקסית הרדיקלית (הדגש השני, הרגרסיבי, הופיע רבות גם בתקופות קדומות). אולם שניהם כאחד מתייצבים נגד הנורמה של החידוש ומכחישים את האמונה בפרוגרס של המין האנושי. שניהם כאחד מסמנים אפוא את הקוטב האורתודוקסי האנטי-מודרניסטי. ראוי להוסיף, כי לפי גישה רווחת בפילוסופיה של ההיסטוריה בת זמננו רעיון הקדמה של העת החדשה הושתת ביסודו על גרסה חילונית של האסכטולוגיה הנוצרית (של האמונה בנוכחות האימננטית של הגואל בתוך ההיסטוריה). אילו אימצנו גישה זו, היה עלינו לפרש את הסירוב האורתודוקסי לרעיון הקדמה גם בתור דחייה יהודית (ישירה או עקיפה) של גלגול מחשבתי נוצרי.²⁵

מכל מקום, מנקודת סירוב קיצונית זו והלאה נפרס בפנינו ספקטרום עשיר של הערכות ושל התייחסויות כלפי מרוצת הזמן וכלפי משמעותה של ההיסטוריה: קצתן מבטאות הסתגלות של הישן אל החדש, קצתן מבקשות למדר ביניהם,²⁶ קצתן מזמנות אותם למפגש פורה, וקצתן מרחיקות לכת ומעניקות לחדש עצמה משיחית גואלת. הוא אשר אמרנו: גם אם נתקשה להצביע על גבולה המדויק של 'האורתודוקסיה', עדיין ייוותרו בידינו סימני היכר מובהקים שיאפשרו לנו לציין יהודי אחד כ'אורתודוקסי' יותר מרעהו וקהילה אחת כ'אורתודוקסית' פחות משכנתה.

בנקודה זו ראוי לחזור ולבחון את נקודת הראשית שממנה יצאנו אל הדיון כולו. שכן נשאלת השאלה: האם לא אישרנו זה עתה את המוסכמה המקובלת במחקר בדבר התודעה האורתודוקסית כתודעה כוזבת? האם סימני ההיכר שנתנו באורתודוקס הרדיקלי אינם מציגים אותו בראש ובראשונה כתגובה חדשה שמכוונת כלפי חוץ, היינו כתולדה ישירה של ההווה המודרנית?

אולם ראוי להשיב על כך בשאלות נגדיות: מה מסורתי יותר מאשר להגן על המסורת עצמה? מה דתי יותר מאשר להגן על הנצחי ועל המוחלט? הרי בתקופות קודמות הופיע האיום החיצוני מטעמה של מסורת אחרת: הוא לא יצא נגד עצם המושג של המסורת. הרי בימים ההם הופיע היריב בדמות נכרייה (יוונית, רומית, נוצרית, מוסלמית): הוא לא התייצב מול הנצחי עצמו בשם של השינוי והחידוש ההיסטורי. לפיכך גם התגובה השמרנית היהודית לא התרכזה אז בסכנת השינוי,²⁷ וגם המגננה הדתית לא נדרשה אז

25 K. Lowith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago 1949; H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, Mass. 1983, pp. 30–37; ד' כרמל-סורוצקין, 'גאולה הבאה בהמהרה', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ב, עמ' 32–45.

26 י' ליבמן, 'התפתחות הניאור-מסורתיות בקרב יהודים אורתודוקסים בישראל', מגמות כז (תשמ"ב), עמ' 231–250.

27 אדרבה, גם כאשר יהודי קדם-מודרני נטה לגמד את משקלם של שינויים פנימיים שהתחוללו בתוך המסורת, וגם כאשר תלה אותם באילנות קדומים, הוא השתלב בכך בדרך כלל באווירה השלטת בקרב האומות הסובבות. גם גדולי המחברים והיוצרים הנכרים נטו בימים ההם להציג את

לאסור את החדש מן התורה. כמובן, גם הן עשו בשעתן סייג לתורה, גם הן הקימו חומה מול האיום; אך הן התמקדו באזורי סיכון אחרים וניסו להגן על צומתי עצבים אחרים. שדה המאבק הוא שקבע את טיבה של התגובה: כך בימים ההם וכך בזמן הזה. או, בלשונה של המסורת: בכל דור ודור אברהם העברי מעבר אחד וכל העולם כולו מעבר אחר, וזאת אף על פי ש'העולם' שמדובר בו החליף את פניו עשרת מונים. לפי הבנתי אם אין זו תודעה 'אותנטית', כל הזיכרון ההיסטורי היהודי איננו זיכרון 'אותנטי'. ואם תאמר שאמנם כן הוא, ושניהם כאחד אינם מייצגים אלא את 'המצאתה של מסורת', הרי מעתה המצאת המסורת היא היא סימנה של המסורת, והקושיה חזרה למקומה. כאמור, המסורת העמידה גם קשת רחבה של אופציות אחרות. היא יצרה חיבורים מרתקים בין 'אברהם' ובין 'העולם'.²⁸ אם ההגות היהודית האריסטוטלית או המיסטיקה היהודית הנאו־פלטונית היו פיתוחים 'מסורתיים', גם המפגש הנוכחי עם ההרפתקה האנושית המודרנית ראוי להניב פיתוחים כאלה; ולצורך זה עומד לרשותו מגוון רחב של יחסים אפשריים בין ישן לחדש, החל בדיכוטומיה, עבור לדיאלקטיקה וכלה בסנינתזה.

הלכה והיסטוריה

החשיבה הביקורתית שהצעתי למעלה התבססה על שני טיעונים נבדלים: טיעון היסטורי על טיבה של המסורת וטיעון פילוסופי על משמעותה של האורתודוקסיה. במישור ההיסטורי ביקשתי לעמוד על קיומה של זיקה אימננטית בין ההתמודדות הדתית עם החוץ כפי שהתנהלה בדורות הראשונים ('מסורתיים') ובדורות האחרונים ('האורתודוקסיים'). במישור הפילוסופי הצעתי את ההנחה, כי יותר משהאורתודוקס מגונן על הישן מפני

מפעלם המקורי כמעשה פרשני, כהעלאה של תכנים שנאצרו זה מכבר בכתבי הקודש ובמקורות קדמונים ועתה זכו לעדנה ולחשיפה מחודשת. לא כן לגבי היהודי האורתודוקסי בעת החדשה: זה האחרון, בהכחישו את השינוי, אינו משתלב בזרם הזמן אלא מתייצב נגדו חזיתית. במילים אחרות: האורתודוקס הולך בדרכי אבותיו במאמציו להמעיט בכוחו של השינוי, אולם הוא חורג מדרכם (שלא בטובתו) באשר הוא עושה זאת תוך מאבק גלוי ברוח הזמן ובסערות ההווה. מצב קיומי זה תובע ממנו מאמץ מיוחד, דבקות הרואית־כמעט שלא נדרשה מאבותיו; והרי לעתים קרובות המאמץ העיקש לשמר את הישן דורש מן השמרן אנרגייה גדולה מזו שנצרכת מן החדשן. אולם, לדעתי, עצם הצורך בעימות חזיתי כלפי חוץ איננו מפקיע את הרציפות היהודית כלפי פנים. אדרבה, לפי הבנתו העצמית (האותנטית) של האורתודוקס הטיפולוגי דווקא הרחיבה הנמרצת שהוא דוחה את הנורמה של החידוש היא שמאששת עבורו את טענת הרציפות הפנימית. אנרגייה נפשית עיקשת איננה זהה לתודעה כוזבת.

28 במקרים רבים היצירה הפרשנית הקלסית שקדה להכניס עולמות רחוקים אל תוך גבולו של הבית פנימה, להפנים מושגים וערכים שצמחו על קרקע רחוקה, להביא את האחר אל תוך גבולות הבית, לחפש אחרי ההיקף בתוך המרכז. אולם כאמור, היא גם שקדה להמעיט בחשיבותה של יניקה זו מן החוץ ומן החדש. על כל אלה עמדתי בהרחבה במקום אחר. ראו רביצקי (לעיל הערה 13), עמ' 171–164.

החדש הוא מגונן על העל-זמני מפני הזמני: הוא אינו מבכר דווקא את העבר על ההווה אלא את המתמיד על החולף, את המוחלט על האקראי.

אפנה עתה אל עולם המצווה וההלכה בתור מוקד מובהק של הזהות האורתודוקסית. אין צריך לומר, כי במישור האישי, הביוגרפי, ככל שיהודי מבטא מחויבות בלתי מותנית להלכה (הכתובה והמסורה) ולסמכות הרבנית (כמוסד) כן הוא מתקדם לקראת הטוהר האורתודוקסי הנדרש. אולם יש להדגיש: לב העניין מתמקד בהכרעה הפורמלית והרצונית, וזו גוברת גם על מבחן הקיום המעשי וגם על דרגת ההכרה העיונית. ראשית, בתחום המעשי: הצהרת האמונים לתורה וההתחייבות העקרונית למצוות חשובות אפילו מן ההצלחה הקונקרטיה במבחן המימוש היום-יומי. מה שמכריע את הכף הוא ההיענות האישית לרצון העליון, הטרנסצנדנטי, הכפיפות לצו המוחלט, גם אם חולשת הרצון האנושי גורמת תדיר לכישלונות בביצוע האקטואלי.²⁹ שנית, בתחום העיוני: נקודת הכובד של הזהות אינה עומדת על דרגת ההכרה התאולוגית, על הפנמה של עיקרי האמונה; היא מתגלמת בהתחייבות, בנאמנות, בהתקשרות, בהזדהות קיומית, בדיספוזיציה נפשית, בדבקות ללא סייג בקהילה זו, בפוסק זה, בתורה זו, במוחלט זה. וכפי מידת הטוטליות כן דרגת האורתודוקסיות.

כדי לחדד את הרעיון אבקש להציע את הכינוי אורתונומי לצדם או במקומם של כינויים מקובלים כמו אורתודוקסי או אורתופרקסי. ביטוי זה ייצג מעתה את ההיבט העקרוני של הנאמנות לחוק, של קבלת התורה, את תודעתו של המאמין בדבר היותו יצור מצווה. במונח מוגדר זה כל המצוות מתאחדות כביכול תחת כנפיו של ציווי מקיף אחד: 'היה מצווה!'. או כפי שניסח זאת בזמנו שלום רוזנברג כמבט מחויב:³⁰ 'מיהו יהודי הלכתי? מי שעובר עברות!', היינו מי שמושגי המצווה הדתית והעברה הדתית חיים ונוכחים בהכרתו. אנו עוסקים כאן אפוא בהכרתו האקזיסטנציאלית והאוטולוגית של איש ההלכה, תודעה שקודמת הן לחיי המעשה הן לחיי העיון.

עד כאן לגבי הממד הביוגרפי והאישי של נאמני ההלכה. אולם מה על הממד ההיסטורי והקיבוצי של עולם ההלכה? כידוע, לפי תפיסה אורתודוקסית רווחת (אך לא בלעדית) להלכה אין היסטוריה: הספרות, הלמדנות, ההוראה והפסיקה כאילו נועדו להתנהל לפי מסלול הגיוני פנימי שאיננו כפוף לאילוצים שהזמן גרם. אפילו רש"ר הירש, מורה הדרך של הנאו-אורתודוקסייה, שנקט בשאלה זו עמדה מורכבת יחסית, הקפיד להדגיש: 'מלכתחילה העמיד ה' את היהדות, וממילא גם את הנמנים עמה, בניגוד אל הזמנים'; אשר על כן 'רק משיהיו הזמנים הולמים את מצוות ה' – תהא היהדות הולמת את הזמנים'.³¹ ויותר ממנו הר"ד סולובייצ'יק, מורה הדרך של האורתודוקסייה המודרנית בארצות הברית, שהטעים ללא לאות את הממד המושגי (האפריורי) של

29 אולם ראו ש"ע וזנר, 'נאמנות להלכה – מהי?', ע' ברהולץ (עורך), מסע אל ההלכה, תל אביב 2003, עמ' 83–101.

30 דברים שבעל פה. וראו גם מאמרו בקובץ זה.

31 רש"ר הירש, כתבים, א, ירושלים תשי"ח, עמ' 149–158. ראו ברויאר (לעיל הערה 5), עמ' 66. וראו שם על מורכבות העמדה של הירש בשאלת היהדות, שהיא 'מכוונת אל הזמן – ואינה תואמת את הזמן'.

ההלכה והרחיק אותה ככל יכולתו משיקולים של זמן ומקום, חברה והיסטוריה. נראה אפוא, שבסוגיה זו של 'עצמאות' ההלכה אין הרדיקליות המחשבתית נחלתם של קצות המחנה האורתודוקסי בלבד, גם חלק ממורי דרך הסנתזה או דרך הדיאלקטיקה בין העולמות חידדו את הרעיון כתער. כל שכן רבים מעמיתיהם במחנה החרדי הליטאי.³² אמת, בשאלה רגישה זו, להבדיל מן השאלה הקודמת על מקומו האוטנטי של האורתודוקס ברצף המסורתי, קשה להתעלם מן 'האשליה האופטית' הגלומה בגישה העל-היסטורית כלפי עולם ההלכה. שום מלומד ביקורתי לא יוכל להתעלם מן הפער שנפער בין תפיסה אידאליסטית זו ובין המנגנון ההלכתי כפי שהוא פועל למעשה.³³ אולם בנושא זה ימצאו להם החוקרים חברים לדעה גם בתוך המחנה ההלכתי פנימה. כלשונו הממצה של הפילוסוף האורתודוקסי אליעזר גולדמן 'יש להלכה היסטוריה ויש לה גיאוגרפיה... יש להלכה גם התפתחות, כמובן, זאת היא התפתחות שנשמעת לחוקיות הפנימית של ההלכה'.³⁴ קולות כאלה יוצאים באחרונה יותר ויותר מפי דוברי האורתודוקסייה המודרנית, הם מעוררים עליהם מחלוקת פנימית, ומטבע הדברים הם גם חוזרים ומעלים במשנה תוקף את שאלת הגבולות בין אורתודוקסים מודרניים לקונסרוטיביים הלכתיים. סוף דבר: יהודי שינקוט תפיסה היסטורית של ההלכה יסיר מעל ראשו מניה וביה את כתרי האורתודוקס לעילאי; אך לא להפך, לא כל יהודי שיכחיש את התפיסה ההיסטורית יזכה בכתר זה: גם בתוך המחנה האורתודוקסי גופו נפרסת קשת הדעות בשאלה מקצה אל קצה.

כידוע, התחום המובהק שבו המתח הנידון (התמדה מול תמורה) קנה לו מקום בספרות ההלכתית הוא תחום הדין במנהגים הדתיים שנהגו בקהילות ישראל. 'לאמיתו של דבר, אין להבין לא את התפתחות ההלכה ולא את מעמד המנהג במסכת החיים של קהילות ישראל אלא אם כן רואים אותם בזיקתם ההדדית'.³⁵ ואמנם בשנים האחרונות הסבר המלומדים את תשומת הלב אל המחלוקת ההלכתית שניטשה במהלך הדורות על מעמדו הנורמטיבי של המנהג,³⁶ ובחנו את גלגוליה האחרונים במחנה האורתודוקסי.³⁷

32 גולדמן (לעיל הערה 14), עמ' 318.

33 לדיון בנושא זה ולפירוט של מחקרים הנוגעים בדבר ראו עתה א' סטולמן, 'סגירות ופתיחות בתפישת ההלכה', ע' ברהולץ (עורך), מסע אל ההלכה, תל אביב 2003, עמ' 344–347.

34 גולדמן, מחקרים ועיונים (לעיל הערה 14), עמ' 318, והשוו שם, עמ' 294–305. וראו א' שגיא, 'יהדות כפרשנות: עיונים בהגותו של אליעזר גולדמן', דעת 41 (תשנ"ח), עמ' 57–74.

35 'כ"ץ, הלכה וקבלה, ירושלים תשמ"ה, עמ' 175.

36 מ' אלון, המשפט העברי, ירושלים תשמ"ח, א, עמ' 717–764; ד' שפרבר, מנהגי ישראל, ירושלים תש"ן, עמ' כב–ל; י' תא-שמע, הלכה, מנהג ומציאות באשכנז 1000–1350, ירושלים תשנ"ה, עמ' 19–35; י"א זימר, 'תגובות יהודי אשכנז להשפעת המרכז בפולין בראשית המאה ה"ז', סיני קב (תשמ"ח), עמ' רכז–רמ.

37 M. Friedman, 'Life Tradition and Book Tradition in the Development of Ultra-Orthodox Judaism', W. P. Zenner (ed.), *Judaism Viewed from Within and from Without*, Albany 1986, pp. 235–255; H. Soloveitchik, 'Migration, Acculturation, and the New Role of Texts in the Haredi World', M. E. Marty and R. S. Appleby (eds.), *Accounting for Fundamentalism: The Dynamic Character of Movements*, Chicago and London 1994, vol. 4, pp. 197–236; idem, 'Rupture and Reconstruction:

כמה מן המאמרים שנכללו בספרנו שופכים אור חדש על סוגיה זו. אולם יש עניין מיוחד לעמוד על השלכותיו החברתיות המפתיעות של הוויכוח ועל הפוטנציאל הדינמי שהוא חושף בתוך המחנה השמרני פנימה. אדגים זאת בקצרה.

הוויכוח התרכז בשאלה, מה בין הלכה כתובה וטיעון למדני למנהג שפשט בציבור זה דורות? מה מכריע – מסורת הספרים או המסורת החיה? מי מכריע – פרשני המקורות או בני הקהילה? האם יש למנהג מעמד מכוון מבחינת ההלכה? והנה, במבט חודר, גם חילוקי דעות אלה מיוסדים למעשה על סוגיית המסורת והזמן. לפי הבנתי שורש השאלה הוא, מה מייצג את הרצף, את הקבע, את המסורת היציבה מעתה ועד עולם? האם המנהג הישן – באשר הוא ישן! – הוא שמרומם את הקהל מעל הזמן, מעל החידוש והשינוי, או שמא רק המילה הכתובה (ופרשנותה) היא שעושה זאת, רק היא שמפיקה את האמת מכל זמן, לרבות הזמן הקודם ('הישן') שבו הונהג המנהג? האם ביטול מנהג האבות מפני הטקסט (או מפני הטיעון) הוא עצמו שינוי מגונה וסטייה מן המסורת ההלכתית, או שמא דווקא קיום מנהג האבות למרות הטקסט (או למרות הטיעון) הוא עצמו שיבוש שנשגגר וסטייה מן האמת ההלכתית? לעתים הוויכוח אפילו נושק לשאלה, מי גובר על השינוי ביתר עוז – הקודם או הקדמון, הישן או העתיק? תופעה זו ממחישה בעליל את האופי הבעייתי של ההכללות המקובלות לגבי 'שמרנות' או 'חדשנות' בתחום הדתי. שכן מיהו שמרן, נציג המסורת או נציג הספר? מיהו חדשן, בעל המנהג או יריבו? הוסף לכך את העובדה, שבמקרים רבים יתלה הראשון את מנהגיו במסורת מקורית עתיקה ואילו האחרון יראה בהם חדשים מקרוב באו. מכל מקום, שתי הגישות כאחת מבקשות לגונן על המתמיד מפני החולף, ולכן אין פלא ששתיהן קנו להן אחיזה מוצקה במסורת ההלכתית האורתודוקסית.

שמרנות וחדוש

כצפוי העביר אותנו הדין האחרון היישר מן השדה הרעיוני אל השדה החברתי (משפחה, עדה, ציבור), היינו אל תחום המחיה של המנהגים והמסורות. מטבע הדברים, מנהג שהתקבל ברבים תורם לגיבושה של זהות קיבוצית. לפיכך חכם שמבקש לעקרו מן השורש עלול להתנגש חזיתית עם בני הקהילה, אך הוא גם עשוי לעודד בכך את גיבושה של סיעה חדשה (בתוך הקהילה או כנגדה) ולעצב סביבה מעגלים חברתיים חדשים. אדגים זאת לאור שתי פסיקות נודעות שפסק החזון איש, מורה הדרך של החרדים הליטאים בארץ ישראל, האחת בעניין ה'שיעורים' והשנייה בעניין 'ביעור רשעים'. שתי פסיקות אלה אינן קשורות זו בזו מצד עצמן, אולם מן הצד הציבורי יש להן השלכות מקבילות ומרתקות.

החזון איש: הלכה, אמונה וחברה בפסקי הכולטים בארץ ישראל (תרצ"ג–תשי"ד), עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ג, עמ' 181–192. ראו גם מאמרו בקובץ זה.

מצד אחד, בשאלת ה'שיעורים' יצא החזון איש חזיתית נגד המסורת הרווחת זה דורות ארוכים. לטענתו³⁸ הגופים הטבעיים שלפיהם סימנו חז"ל את המידות ההלכתיות (אמה, אגודל, ביצה, זית) אינם מספקים עוד עוגן מוצק לצורך הקיום ההולם של המצוות: מאז ימי התלמוד ועד עתה 'נשתנו הטבעים' והצטמקו הגופים, ולכן אין לדייק על פיהם את המידות הנדרשות.³⁹ במילים אחרות, לא רק המציאות ההיסטורית היא משענת קנה רצוף; גם המציאות הטבעית איננה יציבה ואיננה מספקת נקודת אחיזה מוצקה לצורך הקביעה ההלכתית, רק הטקסט הכתוב ושיקול הדעת הם הערובה הבטוחה להגיע לחקר האמת העל-זמנית. ומכיוון שאלה מגלים לחכם פנים מחמירים ותובעניים הרבה יותר מאשר המסורת הנוהגת בקרב בני העם, מן ההכרח לדון על פיהם ולא על פי המנהג הרווח. הנה כי כן, באופן פרדוקסלי לכאורה דווקא החתירה הבלתי מתפשרת אל הדין האובייקטיבי והאמת המתמידה, ללא שינוי וחילוף, היא שחוללה באחרונה מפנה חשוב באורחות החיים הממשיים של חלק לא מבוטל משלומי אמוני ישראל בארץ ישראל.

לעומת זאת בשאלת 'ביעור רשעים' פנה החזון איש בכיוון אחר. גם כאן תלה הפוסק את עמדתו בשינויים שחלו (לדעתו) במנהגו וטבעו של עולם, אולם זאת הפעם לא ההלכה הקונקרטית היא שסיפקה לו את הקבע בתוך החולף, אלא דווקא התכלית העל-הלכתית שעמדה מאחוריה. כיצד? החזון איש יצא ליטול את העוקץ מן הדינים הקשים שנפסקו בשעתם נגד יהודים עוברי עברה, מחללי שבת כפרסיה. לאמתו של דבר הוא יצא לבסס הלכתית את השינוי העמוק שהתחולל ממילא בדורות האחרונים בשאלה זו. לדבריו הכפירה שהתפשטה בדורותינו לא התעוררה רק עקב תמורות תרבותיות והיסטוריות, אלא גם עקב תמורות מטפיזיות וקוסמיות! בעת הזאת כיסתה ההשגחה את פניה והנסים הסתתרו מן העין, ולפיכך גם הכופר החדש איננו עוד בגדר 'יודע את בוראו ומתכוון למרוד בו' אלא בגדר טועה או סומא שיש ללמד עליו זכות. לאמתו של דבר, לימד החזון איש, כל מהותם הקדומה של דינים חמורים אלה לא נועדה אלא לשעתם, לשם תיקון העולם בנסיבות הזמן ההוא; אולם בזמן הזה, 'זמן ההעלם' והסתר הפנים, נזקם של הדינים מרובה מתועלתם, ואין הדין נוהג בשעה שאין בו תיקון' (!).⁴⁰ ענייננו אפוא בתקנה הלכתית תלוית הקשר, עלולה לשינוי,

38 ר' ישעיהו קרליץ, חזון איש, בני ברק תשנ"ד, אורח חיים, סימן לט. על גלגולי השאלה בספרות ההלכתית הקודמת ובפולמוס ה'שיעורים' בימי החזון איש ראו בראון (שם), עמ' 183–192; מ' פרידמן, 'מסורת שאבדה: כיצד נצחה האות הכתובה את המסורת החיה – עיון בפולמוס השיעורים', ע' ברהולץ (עורך), מסע אל ההלכה, תל אביב תשס"ג, עמ' 196–218; M. Friedman, 'The Lost ; 218–196 Kiddush Cup: Changes in Ashkenazic Haredi Culture – A Tradition in Crisis', J. Wertheimer (ed.), *The Use of Tradition: Jewish Continuity in the Modern Era*, Cambridge, Mass. and London 1993, pp. 175–187

39 נ"מ גוטל, השתנות הטבעים בהלכה, ירושלים תשנ"ה.

40 חזון איש, יורה דעה, הלכות שחיטה, סימנים טז–יז. להבהרת שיטתו בעניין זה והביקורת שנמתחה עליה ראו מאמרי 'העגלה המלאה והעגלה הריקה: הציוני החילוני במחשבה האורתודוקסית', (לעיל הערה 13), עמ' 229–232, בראון (שם) חיווה דעתו שאין כאן ביטוי מטה-הלכתי, שהרי לדעת החזון איש מלכתחילה לא נקבעה ההלכה אלא 'למיגדר מילתא'. אולם תמהני האם גם בעניינים אחרים, ככדים פחות, נטה החזון איש לנטרל את תוקפם של דינים ותקנות שנפסקו בתלמוד, בשולחן ערוך

כאשר מעליה מרחפת תכלית נצחית מטה־הלכתית – תיקון העולם והשבת עבריינים מדרכם הרעה.

במקרה הראשון נשתנה הטבע. במקרה השני נשתנה העל־טבע. אך למרבה העניין שניהם כאחד חוללו תמורה עמוקה גם בחברה ובהיסטוריה. כיצד? הפסיקה הראשונה סייעה להתגבשותה של קבוצת עילית, סיעה נבחרת שמורכת בעיקר מבני הישיבות הליטאיות. חבריה מקפידים ללא סייג על 'שיעורי' החזון איש, ובכך הם מייחדים את עצמם ואת אורחות חייהם משאר שומרי המצוות. ההקפדה על ה'שיעורים' סגרה אפוא מעגל פנימי של שומרי אמונים מחמירים בתוך הקהל החרדי בכללו. לעומת זאת הפסיקה השנייה פנתה חוצה ופעלה בכיוון הפוך: היא הנמיכה חומות בין הקהילה האורתודוקסית ליהודים חילונים, עוברי עברות לתיאבון, הרחיבה את גבולו של 'כלל ישראל' ופתחה מעגל חיזוני של יהודים שאינם מתחייבים להלכה אך גם אינם נשפטים כאפיקורסים ועבריינים להכעיס. כך נוצרה תמונה הייררכית, מעגל בתוך מעגל: נבחרים, חרדים, אורתודוקסים, כלל ישראל, ומעבר לגדר שוכנים למעצבה אפיקורסים, מומרים ושאר פושעי ישראל.⁴¹ כמובן, אינני טוען שהחזון איש פסק את דברו כדי להשיג ביודעין תוצאות חברתיות אלה. אולם בפועל אלה הן התולדות הישירות של פסיקותיו וכך הן מתפקדות למעשה בחברה.

הווי אומר: אפשר לחולל מהפכות גם בתוך המוקד של השמרנות. אפשר שתתרחש דינמיקה מובהקת גם לאור העדפה גמורה של הקבע וההתמדה. ייתכנו תמורות היסטוריות בהלכה גם מתוך שלילה חריפה של מושג ההיסטוריה של ההלכה. גם אם מבחינה פורמלית הדין עצמו אינו זו ממקומו, ייתכן שהטבע משנה פניו, ייתכן שההשגחה משנה פניה, ייתכן ש'המנהג' (מנהג לפי טענתנו) אחראי לשינוי, ייתכן ש'התקנה' (תקנה לפי טענתנו) זקוקה לשינוי, וכל אחד מאלה יביא בעקבותיו תוצאות מרחיקות לכת מבחינת התנועה ההלכתית והזרימה החברתית.

וברמב"ם, ולתלותם בצורכי השעה. המגמה המקלה נבעה אפוא משיקולים מטה־הלכתיים, אף כי הטיעונים ששירתו זאת היו פורמליים וטכניים. וראו הביקורת שנמתחה עליהם מטעמים של בני חוגו, כפי שצינו במאמרי שם.

41 להיבטים מוקדמים של סוגיה זו, ראו A. Ferziger, 'Hierarchical Judaism in Formation: The Development of Central European Orthodoxy's Approach towards Non-Observant Jews', Ph.D. dissertation, Bar-Ilan University, 2001. ראו גם מאמרו בספר זה. והשוו ע' סיון, 'תרכות המובלעת', אלפיים ו (תשנ"א), עמ' 45–98.