

תפיסת האדם בחוג הראי"ה – עיון משווה במשנותיהם של הרב קוק והרב חרל"פ

עמנואל הרוניאן

בחנינה של תפיסת האדם בכתבי הרב אברהם יצחק הכהן קוק¹ (1865–1935) והרב יעקב משה חרל"פ² (1882–1951), חושפת את עמדותיהם המנוגדות בשורת נושאים: מעמדו העצמאי של האדם כאינדיבידואל; מהות זיקתו אל הקולקטיב; היחס אל היסודות הרעים שבאדם ושאלת האמון העצמי. מאמר זה ינסה לתאר במקצת את הניגודיות שבעמדות אלה, להסביר אותה לאור שורשיה הביוגרפיים ולעמוד באמצעותה על טיב הקשר שהתקיים בין שתי הדמויות האלה. בכך, עשוי מאמר זה גם לתרום למחקר "חוג הראי"ה" ואופיו.

המושג "חוג הראי"ה" היה לסלע מחלוקת בין חוקרי משנת הרב קוק. חוקרים רבים ביקשו להעמיד את הרב קוק במנותק מחוג תלמידיו הקרובים – הרב חרל"פ, הרב צבי יהודה הכהן קוק³ ("הרצי"ה", 1891–1982) והרב דוד כהן⁴ ("הרב הנזיר", 1887–1972) – ואף לראות בהם

¹ מאמר זה מבוסס על עבודת התזה שכתבתי בהנחייתו המסורה של הרב פרופ' עודד ישראל. ראה: ע' הרוניאן, **היחס לעצמיות האדם במשנתם של הרב קוק והרב חרל"פ**, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בן גוריון, באר שבע, תש"פ (להלן: 'עצמיות האדם'). תודתי נתונה גם לד"ר ניחם רוס על הערותיו. לסקירת המחקר בנוגע לחיי הרב קוק והגותו ראה שם, עמ' 10–13.

² לאוריאל ברק יש כמה מחקרים המתמקדים בהגותו של הרב חרל"פ ובקשריו עם הרב קוק. ראה למשל: א' ברק, 'על יחסי הרב יעקב משה חרל"פ וקנאי ירושלים: איגרת לא ידועה מאת ר' מאיר הלר', בתוך דב שוורץ וגילה פריבור (עורכים), **מישן לחדש בספר העברי: ספר זיכרון ליהושע ברזילי**, רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, תשע"ה (להלן: 'ברק, קנאי ירושלים'); הנ"ל, **חוג הראי"ה: פרספקטיבות חדשות, הראי"ה קוק ותלמידיו המובהקים בראי המתודולוגיה המשולבת**, עבודת דוקטור, רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, תשס"ט (להלן: 'ברק, מתודולוגיה'); הנ"ל, **התפתחות תורת הגאולה של הרב יעקב משה חרל"פ**, עבודת מוסמך, ירושלים, האוניברסיטה העברית, תשנ"ז (להלן: 'ברק, תורת הגאולה'). גם דב שוורץ נגע בכמה השוואות בין הגותו של הרב קוק לזו של הרב חרל"פ, ראה ד' שוורץ, **אמונה על פרשת דרכים: בין רעיון למעשה בציונות הדתית**, תל אביב, הוצאת עם עובד, תשנ"ו, עמ' 46–48, 88–93; הנ"ל, **ארץ הממשות והדמיון: מעמדה של ארץ ישראל בהגות הציונית הדתית**, תל אביב, הוצאת עם עובד, תשנ"ז (להלן: 'שוורץ, ארץ הממשות'). עמ' 82–100, 481–499; הנ"ל, **אתגר ומשבר בחוג הרב קוק**, תל אביב, הוצאת עם עובד, תשס"א (להלן: 'שוורץ, אתגר ומשבר'), עמ' 133–153, 246–253; הנ"ל, 'על דרשנים ודרשנות בציונות הדתית', בתוך אבי שגיא ודב שוורץ (עורכים), **מאה שנות ציונות דתית: היבטים היסטוריים**, רמת גן, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, תשס"ג, עמ' 358–364. עבודה נוספת בחנה את משנת התשובה של הרב חרל"פ בספרו "אורי וישעי" והשוותה אותה למשנת התשובה של הרב קוק. ראה ר' לביא, **משנת התשובה של הרב חרל"פ על פי ספרו "אורי וישעי" וזיקתה למשנת התשובה של הרב קוק**, עבודת מוסמך, רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, תש"ס. יש לציין גם את מאמרו של גרשון גרינברג שעסק בתפיסתו התיאולוגיות הייחודיות של הרב חרל"פ לנוכח השואה. ראה G. Greenberg, "The Holocaust Apocalypse of Ya'akov Moshe Harlap," *Jewish Studies*, 41 (2002), pp. 5–14 (להלן: 'גרינברג, שואה').

³ למחקר על הרצי"ה ראה ח' שטמלר, **עין בעין: משנתו של הרב צבי יהודה הכהן קוק**, אלון שבות, הוצאת תבונות, תש"פ.

⁴ למחקרים על הרב הנזיר ראה: י' ביטי, **הפילוסוף המקובל: עיונים בספר "קול הנבואה"**, תל אביב, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשע"ז; ד' שוורץ, **הציונות הדתית בין היגיון למשיחיות**, תל אביב, הוצאת עם עובד, תשנ"ט (להלן: 'שוורץ, הציונות הדתית'); י' הכהן, **פירושו של הרב דוד כהן ('הנזיר') למדרשי ההלכה והאגדה ושיטתו הפרשנית**, עבודת דוקטור, רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, תשע"ה.

כמי שנטו מדרכו.⁵ לעומתם, שוורץ⁶ וברק⁷ תפסו את הרב קוק ותלמידיו הקרובים כחוג מובחן ומגובש חרף ההבדלים הקיימים ביניהם. כפי שיתברר להלן, מאמר זה מציע תפיסה מורכבת יותר, המיוסדת על ההבחנה בין המישור ההגותי ובין המישור הנפשי של חברי החוג.

הרב קוק והרב חרל"פ היו תלמידי חכמים, הוגים חשובים ופעילי ציבור ציונים דתיים, שפעלו בתקופה הגורלית של היישוב היהודי בארץ ישראל בראשית המאה העשרים. הרב קוק היה רבה הראשי הראשון של ארץ ישראל, והרב חרל"פ היה רבה של שכונות שערי חסד ורחביה בירושלים ועמד בראש ישיבת "מרכז הרב".⁸ הרב קוק גדל בליטא ובסוף שנות השלושים לחייו עלה ארצה כדי לשמש ברבנות יפו והמושבות. הרב חרל"פ גדל בקהילת הקנאים ביישוב הישן האשכנזי בירושלים, ומעולם לא התגורר מחוץ לירושלים. מערכת היחסים העמוקה בין הרב קוק והרב חרל"פ החלה מעט אחרי שהגיע הרב קוק ליפו,⁹ ומאז הם קשרו את גורלם זה בזה.¹⁰

⁵ ראה למשל א' רביצקי, **הקץ המגולה ומדינת היהודים: משיחיות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל**, תל אביב, הוצאת עם עובד, תשנ"ג, עמ' 160–161, 172; ש' שטרסברג-דיין, **יחיד אומה ואנושות: תפיסת האדם במשנותיהם של א.ד. גורדון והרב קוק**, תל אביב, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשנ"ה (להלן: שטרסברג-דיין, תפיסת האדם), עמ' 217; ב' איש שלום, 'ציונות דתית בין אפולוגיה להתמודדות', **קתדרה**, 90 (תשנ"ט), עמ' 148; ר' גרבר, **מהפכת ההארה: דרכו הרוחנית של הראי"ה קוק**, ירושלים, הוצאת ההסתדרות הציונית העולמית, תשס"ה (להלן: גרבר, 'מהפכת ההארה'), עמ' 14–15, 68, 240–246; א' רוזנק, **ההלכה הנבואית: הפילוסופיה של ההלכה במשנת הראי"ה קוק**, ירושלים, הוצאת מאגנס, תשס"ו, עמ' 425–426. ראה גם י' מאיר, 'אורות' ו'כלים': בחינה מחודשת של 'חוג' הראי"ה ועורכי כתביו, **קבלה**, 12 (תשס"ה), עמ' 163–248; הנ"ל, 'תשוקתן של נשמות אל השכינה: בירור מסכת הקשרים בין הראי"ה קוק להלל צייטלין ויוסף חיים ברנר', בתוך יהודיע עמיר (עורך), **דרך הרוח: ספר היובל לאליעזר שביד**, כרך ב, ירושלים, הוצאת האוניברסיטה העברית, תשס"ה (להלן: 'מאיר, צייטלין וברנר'), עמ' 771–818.

⁶ שוורץ, אתגר ומשבר (לעיל הערה 2).

⁷ ברק, מתודולוגיה (לעיל הערה 2).

⁸ על הרב חרל"פ ראה ד' תדהר (עורך), **אנציקלופדיה לחלוצי הישוב ובניו**, י"ט כרכים, ירושלים, הוצאת ספרית ראשונים, תש"ז–תשל"א (להלן: 'תדהר, אנציקלופדיה'), כרך ג, עמ' 1303; ג' בת יהודה, 'חרל"פ, יעקב משה', **אנציקלופדיה של הציונות הדתית**, כרך ב, טורים 371–390; י' רודיק, **ישיבת מרכז הרב: התפתחותה ומגמותיה החינוכיות (תרפ"א–תשמ"ב, 1921–1982)**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה, תשנ"ה, עמ' 82–85, 138–146. חומר ביוגרפי על הרב חרל"פ ניתן למצוא בהקדמתו של הרב חרל"פ לספרו ההלכתי 'בית זבול', ראה רי"מ חרל"פ, **בית זבול**, חלק א, ירושלים, הוצאת מוסד הרב קוק, תש"ב (להלן: 'בית זבול'). על חייו ניתן ללמוד גם מתוך אגרות שונות שכתב לרב קוק, לבנו, ולתלמידו. ראה רי"מ חרל"פ, **הד הרים: קבוצת מכתבים מאת הרב ר' יעקב משה חרל"פ זצ"ל אל הראי"ה קוק זצ"ל ואל הרצי"ה קוק זצ"ל**, בעריכת הרב צבי יהודה הכהן קוק, אלון מורה, תשנ"ז (להלן: 'הד הרים'); הנ"ל, **קובץ מכתבי מרום: אוסף מכתבי עידוד וחזוק בעניני מוסר והשקפה ובדרך החיים**, ירושלים, הוצאת בית זבול, תשמ"ח; הנ"ל, **ישלח ממרום: קובץ מכתבים ששלח הרב יעקב משה חרל"פ לרב משה לייב שחור**, ירושלים, בהוצאת משפחת שחור, תשס"ג (להלן: 'ישלח ממרום'); הנ"ל, **מי מרום חלק כ: אגרות קודש**, ירושלים, הוצאת בית זבול, תשפ"א; הנ"ל, **אגרות מרום: מכתבים מאת הרב יעקב משה חרל"פ**, בית אל, בהוצאת יאיר חרל"פ, תשפ"א. ניתן גם להתרשם מעדויות שונות שהובאו בספריו של הרב נריה. ראה בעיקר הרב מ"צ נריה, **לקוטי הראי"ה: פרקי חיים ואסופת אמרים של הרב אברהם יצחק הכהן קוק**, ג' כרכים, כפר הרואה, תש"ן–תשנ"ה, כרך ב, עמ' 279–296. חומר נוסף ניתן למצוא בכתבי תלמיד נוסף של הרב חרל"פ – הרב יוסף לייב זוסמן. ראה הרב י"ל זוסמן, גרשון חיים באס, אבישי מנשה גרוסר וטוביה שלמה בר-אילן (עורכים), **מבחירי צדיקאי: מאמרים ואגרות רשמים וזכרונות מאת הרב יוסף לייב זוסמן**, ירושלים, תשס"ז. נוסף על אלה, יאיר חרל"פ, נינו של הרב חרל"פ, הוציא ספר המלקט עדויות וסיפורים רבים על הרב חרל"פ, ראה י' חרל"פ, **שירת הי"ם: שירת חייו של איש ירושלים הרב יעקב משה חרל"פ**, בית אל, תשע"ב (להלן: 'חרל"פ, שירת הי"ם'). ראה גם ש' דון יחיא, **הרב רבי יעקב משה חרל"פ: לצורתו הרוחנית**, ירושלים, הוצאת דפוס העברי, תרצ"ו; א' סטריקובסקי (עורך), **הרב יעקב משה חרל"פ: דף לתרבות יהודית**, גליון 271, ירושלים, הוצאת האגף לתרבות תורנית במשרד החינוך, התרבות והספורט, תשס"ז (להלן: 'סטריקובסקי, חרל"פ').

⁹ ראה א' צורף, **חיי הרב קוק**, ירושלים, הוצאת הספרים הארץ-ישראלית, תש"ז, עמ' 119.

¹⁰ הרב חרל"פ היה יוצא מירושלים ונוסע ליפו במיוחד כדי לשהות במחיצתו של הרב קוק. חלק מהמכתבים שכתב הרב חרל"פ בזמן ששהה ביפו, נכתבו על נייר הכתיבה של הרב קוק. ראה ישלח ממרום (לעיל הערה 8), עמ' 5. ראה גם הרב מ"צ נריה, **שיחות הראי"ה ואורות משנתו**, תל אביב, הוצאת מורשת, תשל"ט (להלן: 'נריה,

מהרגע הראשון גילה הרב חרל"פ הערצה מופלגת כלפי הרב קוק, שרק הלכה וגברה עם הזמן.¹¹ הרב קוק מצידו גם כן ביטא קירבה אישית מיוחדת לרב חרל"פ.¹² הוא הגדיר אותו כמה פעמים כ"המאור הגדול",¹³ וראה אותו כ"אחד השרידים אשר ה' קורא בדורנו".¹⁴ הוא הפקיד בידי הרב חרל"פ את ראשות הישיבה שהקים בירושלים אחרי מלחמת העולם הראשונה, ולימים אף ביקש מעורכי כתביו, בנו הרצי"ה והרב הנזיר, שיתיעצו עם הרב חרל"פ בשאלות עריכה שונות.¹⁵ קרבנם של הרב קוק והרב חרל"פ זה לזה באה לידי ביטוי גם במישור האידיאולוגי והפוליטי. הרב חרל"פ ינק מרבו את השקפת עולמו הציונית-דתית, ושניהם היו שותפים למאמץ לחבר את היהדות הדתית והחרדית אל המפעל הציוני בהתאם להזדמנות ההיסטורית שנוצרה בדורם. הרב חרל"פ היה תומך נלהב ושותף נאמן לפעילותו הפוליטית והציבורית של הרב קוק,¹⁶ ואף שילם על כך מחיר אישי.¹⁷

על אף הקרבה האמיצה בין הרב קוק והרב חרל"פ, לא בכל נושא הם חלקו השקפה משותפת. הניגוד בין עמדותיהם בולט בתפיסת האדם שלהם: הרב קוק קורא בכתביו להעצמתה וטיפוחה של האישיות האנושית הפרטית, ואילו הרב חרל"פ קורא לביטולה ואף שעבודה. הדיון להלן יעסוק בשני מוקדים עיקריים: זיקתו של האדם הפרטי אל העולם הכללי וכן מקומו של הרע באדם ושאלת האמון של האדם בעצמו. סביב מוקדים אלו יתואר הניגוד בין עמדתו המורכבת של הרב

שיחות), עמ' שלט בשם בנו של הרב חרל"פ. בזמן שהותו של הרב קוק באירופה בעקבות מלחמת העולם הראשונה, הם שמרו על קשר מכתבים ככל הניתן. במכתבים אלו רואים את הגעגועים העזים, את היחס המיוחד ואת הצער הגדול של הרב חרל"פ בעקבות הפרידה מהרב קוק שנכפתה עליו בגלל המלחמה. ראה למשל הד הרים (לעיל הערה 8). עמ' סב-סג, עא, עז, עח-עט. אחרי המלחמה, כשהגיע הרב קוק לירושלים, הם עמדו בקשר רציף עד לפטירתו של הרב קוק בשנת 1935.

¹¹ מכתביו של הרב חרל"פ לרב קוק מתאפיינים בחרדת קודש והתבטלות. אין מכתב שבו הרב חרל"פ אינו מציין את עצמו כ"עבדו" של הרב קוק, לא פחות. במכתב אחד משנת 1911 הוא מסיים באופן הבא: "ועם שיש לי מה להאריך הנני מוכרח להפסיק מרוב יראתי מפחד גאון קדושת הדרת גאונו שליט"א. ואחתום בברכה כתיבה וחתומה טובה בספרן של צדיקים, עבדו הנרעש והנפחד מפחד קדושתו". ראה הד הרים (לעיל הערה 8), עמ' כח. הרב חרל"פ חותם בסגנון כזה: "עבדו המנשק עפרות רגליו" (שם, עמ' לב), או: "תלמידו ועבדו המתאבק בעפר רגליו המצפה לישועה קרובה" (שם, עמ' סח), או: "עבדו הנרגש והנפחד מפחד זכרון שמו הקדוש המשתחוה מול הדרת פני קדשו" (שם, עמ' עז).

¹² הרב קוק מעיד כי הקשר עם הרב חרל"פ מסב לו "עידון ומנוחה פנימית". ראה ראי"ה קוק, **אגרות הראיה**, ג' כרכים, ירושלים, הוצאת מוסד הרב קוק, תשכ"ב-תשכ"ה (להלן: 'אגרות הראיה'), כרך ב, עמ' רב. נוסף על כך, הוא הרבה להרעיף עליו ביטויי חיבה חמים ונדירים: "שוכן משכן לבבי" (שם, עמ' לו), "יקיר צמיד רוחי, קשור נפשי וחבוק נשמת" (שם, עמ' עא). ראה גם נריה, שיחות (לעיל הערה 10), עמ' שמח: "אני הולך אל רבי יעקב משה. מה ששייך לפנימיות שלי – זאת אני יכול לדבר רק שמה..."; ושם עמ' שמו: "כשאני נמצא עם רבי יעקב משה, הרי זה כאילו הייתי ביחידות".

¹³ ראה למשל אגרות הראיה (לעיל הערה 12), כרך ב, עמ' עא, עג, עה.

¹⁴ ראי"ה קוק, **אגרות הראיה**, כרך רביעי, ירושלים, הוצאת המכון ע"ש הרצי"ה קוק זצ"ל, תשמ"ד (להלן: 'אגרות הראיה ד'), עמ' עח.

¹⁵ אגרות הראיה ד (לעיל הערה 14), עמ' קפו. על מעורבותו של הרב חרל"פ בעריכת כתבי הרב קוק ראה: מוניץ, **חוג הראי"ה ועריכת כתביו של הרב קוק**, עבודת דוקטור, רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, תשס"ט, עמ' 58-59.

¹⁶ על פעילותו הציונית-דתית של הרב קוק ראה: שוורץ, הציונות הדתית (לעיל הערה 4), עמ' 40-56; י' אבנרי, 'הרב אברהם יצחק הכהן קוק וזיקתו המעשית לציונות הדתית', בתוך אבי שגיא ודב שוורץ (עורכים), **מאה שנות ציונות דתית: אישים ושיטות**, רמת גן, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, תשס"ג, עמ' 41-77; ר"א וסרמן, **קורא לדגל: הראי"ה קוק ודגל ירושלים – האלטרנטיבה הנשכחת לתנועה הציונית**, הר ברכה, תש"פ. עוד על תפיסתם הציונית-דתית המשותפת של הרב קוק והרב חרל"פ ראה עצמיות האדם (לעיל הערה 1), עמ' 93-95.

¹⁷ תמיכתו ברב קוק עוררה עליו ביקורות קשה מצד קנאי ירושלים, מי שהיו חברי ילדותו הקרובים. ראה ברק, קנאי ירושלים (לעיל הערה 2). בעקבות כך הוא אף נזקק לתמיכה נפשית של הרב קוק ולהדרכה כיצד לנהוג כלפי אותם קנאים. ראה הד הרים (לעיל הערה 8), עמ' לא-לב; אגרות הראיה (לעיל הערה 12), חלק ב, עמ' עא.

קוק,¹⁸ ובין עמדתו הטוטאלית של הרב חרל"פ.¹⁹ תפיסת הרב קוק תואר לפי התפתחותה בתחנות חייו השונות: תחילה בליטא (1888–1904), לאחר מכן ביפו (1904–1914), בהמשך בשוויץ ואנגליה (1914–1918), ולבסוף בירושלים (1919–1935).²⁰

זיקתו של האדם הפרטי אל העולם הכללי

עוד בצעירותו החזיק הרב קוק בעמדה אינדיבידואליסטית מתונה, שלפיה יש תכלית עצמאית לאדם באשר הוא, חרף היותו חלק ממערכת הרמונית כללית:

בשר ודם עושה מכונה מאיברים ופרקים מיוחדים. כל פרק בפני עצמו אין לו שום תכלית. אבל הקב"ה ברא העולם כולו וכל העולמות, והם כולם כמעשה האופן בתוך האופן קשורים ודבוקים זה בזה, ומכל מקום יש לכל אחד תכלית מיוחדת. נמצא דיש תכלית אחד הסובב כל המציאות כולו ותכלית מיוחדת לכל פרט, ואין סתירה ביניהם. שמפיק תכלית ההטבה בין לתכליתו הפרטי בין לתכלית הכולל.²¹

רעיון זה חוזר כמה פעמים בחיבורו "מציאות קטן", שכתב בהיותו רב צעיר בזיימל.²² לדבריו אין סתירה בין התכלית של האדם הפרטי ובין התכלית הכוללת. באופן זה הרב קוק מסביר יפה את הפסוקים: "נקרא 'רבו מעשיך' על שם שלכל אחד יש תכלית מיוחדת בפני עצמו. וגדלו מעשיך' על שם התכלית הכולל כולם".²³ מאוחר יותר, בעת כהונתו בבוניסק, מגמה זו מתחזקת בהתייחסותו לאפשרות שבה האדם הפרטי נדרש לוותר על תכליתו הפרטית לטובת התכלית הכללית. הרב קוק מביע הסתייגות מאפשרות זו:

אמת הדבר שהתעודה היותר עליונה שבחיים היא להיות פועל עובד הכלל, אבל בשום אופן אין להשקיף על ערך עבודת הכלל במושג צר, כלומר רק להתייחד באותן העבודות המונחות לפניו בהעמסת עול כבוד עד שהשלמות הפרטית תדחה לגמרי... כל אשר יותר ירחיב את השלמתו הפרטית, כן יותר יוכל להשתלם בה בעבודת הכלל.²⁴

¹⁸ לסקירת כתבי הרב קוק ההגותיים ראה א' עיטם, 'סקירת כתבי ההגות של הראי"ה', **צהר**, יח (אביב תשס"ד), עמ' 19–38.

¹⁹ לביבליוגרפיה של כתבי הרב חרל"פ ראה ברק, מתודולוגיה (לעיל הערה 2), עמ' 145, הערה 88.

²⁰ לביוגרפיה של הרב קוק ראה: Y. Mirsky, "An Intellectual and Spiritual Biography of Rabbi Avraham Yitzhaq Ha-Cohen Kook from 1865 to 1904," Ph.D. thesis, Harvard University, 2007 (להלן: 'מירסקי, ביוגרפיה'). מירסקי התמקד בתקופת פעילותו של הרב קוק בליטא. על פעילותו של הרב קוק בארץ ישראל ראה י' אבנרי, 'רבה של יפו, תרס"ד–תרע"ד', **קתדרה**, 37 (תשרי תשמ"ו), עמ' 49–82; י' אבנרי, **הראי"ה קוק כרבה הראשי של א"י, תרפ"א–תרצ"ה**, עבודת דוקטור, רמת גן, אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ט. לבחינת התפתחות הגותו של הרב קוק לפי תקופות חייו ראה למשל: שוורץ, ארץ הממשות (לעיל הערה 2), עמ' 62–81; א' אברמוביץ, **התיאולוגיה הממלכתית של הרב צבי טאו וחוגו**, עבודת דוקטור, באר שבע, אוניברסיטת בן גוריון, תשע"ד (להלן: 'אברמוביץ, התיאולוגיה הממלכתית'), עמ' 188–195; נ' בינדיגר, **תפיסת המוסר של הרב קוק: מטא אתיקה, אתיקה נורמטיבית ויישום**, עבודת דוקטור, באר שבע, אוניברסיטת בן גוריון, תשע"ו (להלן: 'בינדיגר, תפיסת המוסר'), עמ' 38.

²¹ ראי"ה קוק, **מציאות קטן: פנקס ביכורים של הרב אברהם יצחק הכהן קוק, שכתב בשנים ה'תרמ"ט–ה'תרנ"ה**, בעריכת הראל כהן, בית אל וירושלים, הוצאת מאבני המקום ומגיד, תשע"ח (להלן: 'מציאות קטן'), עמ' סג.

²² ראה מציאות קטן (לעיל הערה 21), עמ' קסג–קסה, שיג, תכז.

²³ מציאות קטן (לעיל הערה 21), עמ' סג.

²⁴ ראי"ה קוק, **עין איה מסכת שבת**, כרך א, ירושלים, הוצאת המכון ע"ש הרצי"ה קוק זצ"ל, תשנ"ד (להלן: 'עין איה שבת'), עמ' 4–5. לדברים דומים מאותה התקופה ראה **עין איה מסכת ברכות**, כרך א, ירושלים, הוצאת המכון ע"ש הרצי"ה קוק זצ"ל, תשנ"ה (להלן: 'עין איה ברכות'), עמ' 47.

הווי אומר, "עבודת הכלל" האידיאלית תלויה ב"שלמות הפרטית" של האדם ואינה צריכה לבוא על חשבונה. בסוף תקופת שהותו בבויסק ניתן למצוא התפתחות נוספת בהבנת היחס שבין האדם והמציאות:

הדמיון שהמציאות מצוייר בו בציורינו הפנימי, הוא יותר חשוב אצלינו מאמיתתו כשהוא לעצמו. כי את אמתתו לעצמו אין אנו יכולים להשיג, ובציורינו הלא נחיה ונחוש.²⁵

כאן כבר עולות נגיעות מתורת ההכרה של קאנט, וניתן לראות זאת כ"מהפכה קופרניקאית" בתפיסת האדם של הרב קוק. מגמה זו הלכה והתבססה בתקופת יפו לצד אימוץ יסודות מתוך האידיאליזם הגרמני:

צריך להיוודע מההרגשות התמידיות שבתוכיות הנשמה, והיינו גילוי הנשמה לעצמו, ובוה מתחילים להרגיש את כל תנועה פרטית במעמקי הנפש. ומתוך הפרטיות של עצמו, האדם מרגיש את כל העולם כולו.²⁶

רעיון זה קרוב להגותו של שילר התופס את נפש האדם כחלק מנשמת העולם.²⁷ הוא מופיע פעמים נוספות בהגותו של הרב קוק מתקופת יפו,²⁸ וכן בשנים לאחר מכן באנגליה²⁹ ובירושלים.³⁰ מדובר בתפיסה מעצימה יותר של האדם: האדם אינו "איבר" ב"מכונה", אלא הוא יותר כמו "מרכז בקרה" של אותה "מכונה". מתוך הכרתו האישית מסוגל האדם לחבור ולהרגיש את המציאות כולה.

הרב קוק לא הסתפק בכך והטעין רעיון זה במשמעות מוסרית יותר. לדעתו האדם אינו רק מכיר את המציאות מתוך נפשו, אלא גם מסוגל להשפיע עליה – לרומם או להשפיל אותה בהתאם למצבו הרוחני האישי: "כשנשמה אחת יש בה רעיון חשוך, מחשיכה היא את כל הצלם האנושי לפי הערך, ובשעה שהיא מאירה, האורה מתפשטת בכל".³¹ "האדם תמצית הכל הוא, שייך הוא להכל, איך אפשר שלא יפעל על הכל".³² הדגשה מוסרית זו חוזרת פעמים רבות לאורך שנותיו

²⁵ ראי"ה קוק, **קבצים מכתבי יד קדשו**, ג' כרכים, בעריכת בועז אופן, ירושלים, הוצאת המכון להוצאת גנזי הראי"ה, תשס"ו–תשע"ח (להלן: 'קמי"ק'), כרך א, פנקס "אחרון בבויסק", סעיף א.

²⁶ קמי"ק (לעיל הערה 25), כרך ב, פנקס הדפים ג, סעיף 5.

²⁷ ראה גולדמן, 'התגבשות השקפותיו המרכזיות של הרב קוק: הכתבים מהשנים תרס"ו–תרס"ט', **ספר השנה של אוניברסיטת בר אילן**, כב–כג (תשמ"ח) (להלן: 'גולדמן, התגבשות השקפותיו'), עמ' 98.

²⁸ ראה קמי"ק (לעיל הערה 25), כרך ב, פנקס ה, סעיף 3: "הננו רואים את כל העולמים בקרבנו, וכיון שאנו רואים אותם הנם שם"; ראי"ה קוק, **שמונה קבצים**, ב' כרכים, ירושלים, תשס"ד (להלן: 'ש"ק'), קובץ א, סעיף כט: "ההיה היא בקרבנו פנימה, אולי עוד יותר ממה שהיא חוץ לנו"; "ש"ק, קובץ ד, סעיף פח: "נשמת האדם בהרחבתה, כוללת היא בתוכה את הנשמות הפרטיות של כל הברואים כולם".

²⁹ ש"ק (לעיל הערה 28), קובץ ה, סעיף קז: "האדם אפשר לבא לידי מדה כזו עד שיגלה בקרבנו את המרכזיות של כל ההויה שבקרבנו. ואז ירגיש ברוחו את כל המתרגש, כל העשוי, כל המוברק, וכל המתנועע בכל מלא היש לכל פרטי דרגאותיו".

³⁰ מתחילת תקופת ירושלים ראה: ראי"ה קוק, **פנקסי הראי"ה**, ו' כרכים, ירושלים, הוצאת המכון על שם הרצי"ה קוק, תשס"ח–תש"פ (להלן: 'פנקסי הראי"ה'), כרך ב, פנקס מא, סעיף מז: "נובעים הם הרעיונות ממקורות שונים. מתוך עצמיותה של הנשמה... ומתוך מסתרי הנפש הטבעית... וכל מה שנכיר את השבילים הללו... ככה נכיר את מערכי הרוח שלנו לכל גווניו. ומן הפרט של הנפש היחידה שבקרבנו נבוא גם כן אל הכלל, אל סוד נשמת העולם ומהלכי הרוחניות שבו". ראה גם שם, סעיפים לז–לח. מסוף תקופת ירושלים ראה קמי"ק (לעיל הערה 25), כרך א, פנקס "ירושלים תרצ"ג", סעיף יז: "כל המרחבים שהנפש כל כך שוקקת אליהם, הנם באמת נמצאים בקרבה פנימה".

³¹ קמי"ק (לעיל הערה 25), כרך ב, פנקס הדפים ד, סעיף 14.

³² ש"ק (לעיל הערה 28), קובץ א, סעיף תקכא.

של הרב קוק ביפו,³³ דרך תקופת שהותו באירופה³⁴ ועד שנותיו האחרונות בירושלים.³⁵ דומה כי תפיסה זו התפתחה בהשראת יסודות קבליים מסורתיים, שהובאו בספרים כמו 'מסילת ישרים'³⁶ ו'נפש החיים',³⁷ שהתמזגו בהם רעיונות מתוך האידיאליזם הגרמני. בתקופת שהותו של הרב קוק באנגליה, בזמן מלחמת עולם הראשונה, ניתן למצוא בהגותו היבט נוסף ליחס בין האדם הפרטי והמציאות כולה, שיש לו נימה אקזיסטנציאלית יותר:

האדם מוצא את עצמו בעצמו, ע"י אור החיים האלהיים המופיעים בקרבנו... כי במה נחשב האדם בחלישות כחו, באפסיותו וזעירותו, נגד כל היקום הגדול והעצום, וכחות הבריאה האדירים והנפלאים העוטרם אותו, מרוב שממון לעומתם אובד האדם את תוכן האני שלו. אמנם בהאיר עליו אותו האור של הכרת הטובה האלהית... אז בא האדם להכיר את גדולת ערכו, את אניותו והעדר בטולו בכללות ההויה, ומוצא את עצמו מאושר לומר בפה מלא: "אני".³⁸

האימה האקזיסטנציאלית של האדם הניצב לבדו מול ההויה, מקבלת את פתרונה בהכרה ב"אור החיים האלוהיים" הממלא את האדם והמאפשר לו לעמוד "נגד כל היקום הגדול" והמאיים המקיף אותו.³⁹ רק מתוך הכרה של האדם ב"אני" שלו, מתאפשרת עמידתו מול העולם הסובב אותו. עמידה זו היא הבסיס להתקשרות תקינה עם העולם, כדברי הרב קוק באותה תקופה:

³³ ראה קמ"ק (לעיל הערה 25), כרך ב, פנקס ה, סעיף 3: "אנו מגביהים אותם כשאנו מגביהים את הוייתנו, ואנו מורידים אותם בירידתנו, ואי אפשר להיות אופן אחר"; ש"ק (לעיל הערה 28), קובץ א, סעיף כט: "כשאנו מתעלים מתעלה ההויה כולה, ובעילויה הרי גם אנו מתעלים; שם, סעיף תרצד: "כל מה ששייך לאדם על ידי קישורו הרוחני העצמותי בכל ההויה קשור הוא לרצונו הפנימי, וכשהוא מתעלה הכל מתעלה עמו"; שם, קובץ ג, סעיף ה: "כל מה שנוגע בדרך ישרה או אי ישרה לאדם הכל הוא עצם מעצמיותו, והכל עולה או יורד עמו". ראה גם שם, קובץ ב, סעיף עח; קמ"ק (לעיל הערה 25), כרך א, פנקס "פ"א פסקאות", סעיף מה.

³⁴ ש"ק (לעיל הערה 28), קובץ ח, סעיף צה: "כשנשמתו של אדם יחידי מתעלה, ומתרוממת בקדושה, הרי היא מרוממת ומעלה עמה את כל התלוי בה ואת כל המתחשש עמה, בין ממעל לה, בין מתחתיה, ומכל צדדיה, לפנייה ולאחריה, מימינה ומשמאלה, והארה חיונית, אורית, אלהית, מתוספת בכל מערכי עולמים".

³⁵ ראה פנקסי הרא"ה (לעיל הערה 30), כרך א, פנקס יב, סעיף א, עמ' תקמא: "נקודת האמת התוכית שבנשמה, כל זמן שהיא מתגברת והיא מרחבת את שלטונה על כל שדרות החיים על כל הכוחות הרגשות המחשבות והתנועות, ככה הכל מתעלה".

³⁶ ראה רמח"ל, **מסילת ישרים**, ירושלים, הוצאת מכון אופק, תשנ"ה, עמ' ריא: "אם האדם נמשך אחר העולם ומתרחק מבוראו, הנה הוא מתקלקל, ומקלקל העולם עמו. ואם הוא שולט בעצמו ונדבק בבוראו ומשתמש מן העולם רק להיות לו לסיוע לעבודת בוראו, הוא מתעלה והעולם עצמו מתעלה עמו".

³⁷ ראה ר"ח מוולוז'ין, **נפש החיים**, בני ברק, מהדורת רובין, תשמ"ט, שער א, ובמיוחד עמ' ד-ה, י. רבי חיים מוולוז'ין הרחיב רעיון זה, על פי שורשיו הקבליים, לאורך כל חלקו הראשון של ספר "נפש החיים". לדבריו, האדם כולל בתוכו יחס אל כל הכוחות הנמצאים בעולם ולכן יש לו השפעה נרחבת על המציאות. מדובר בהשפעה תיאורגית הפועלת על העולמות העליונים ומתוך כך מחוללת באופן עקיף שינויים כבירים בעולמות התחתונים יותר, ובכללם בעולם הזה. האדם בכוחו מעלה את העולם או מוריד אותו לפי מהותם ואיכותם של מעשיו, דיבוריו ואפילו מחשבותיו. לפי רבי חיים מוולוז'ין, האדם הוא "צלם אלהים", היינו "כמו" אלהים, בעצם השליטה שניתנה בידו על רכיבי המציאות כולה. לכן, לפיו האדם הוא למעשה ה"נפש החיים" הפועמת בהויה כולה. עוד על זיקת הרב קוק לתפיסת ר"ח מוולוז'ין ועל ההבדל העקרוני ביניהם בשאלת 'ביטול היש' ראה א' שילה, 'ממשות האדם והעולם בחויה האוניו-מיסטית של הרב קוק', **עיונים בתקומת ישראל**, 25 (2015) (להלן: 'שילה', ממשות האדם), עמ' 46-54.

³⁸ רא"ה קוק, **עולת ראייה**, כרך א, ירושלים, הוצאת מוסד הרב קוק, תשמ"ג (להלן: 'עולת ראייה'), עמ' א.

³⁹ הפתרון שמציע הרב קוק כמובן שאינו עולה בקנה אחד עם תפיסת האותנטיות של סארטר הגורס כי 'הקיום קודם למהות'. ראה ז"פ סארטר, **האקזיסטנציאליזם הוא הומניזם**, תרגום חדש: עידו דורמפן, ירושלים, הוצאת כרמל, תשע"ד. לפי הרב קוק, המהות קודמת לקיום. הנוכחות האלוהית שבאדם היא זו המאפשרת לאדם לעמוד כאינדיבידואל אל מול המציאות הכללית המאיימת.

איש יחידי צריך למצא עצמו בעצמו, ואחר כך הוא מוצא את עצמו בעולם המסבבו, שהוא חברתו, צבורו ועמו. הצבור מוצא את עצמו בעצמו, ואחר כך הוא מוצא את עצמו באנושיות כולה. האנושיות היא מוצאה עצמה בעצמה בתחלה, ואחר כך היא מוצאה את עצמה בעולם... ואז מתאחדות כל ההכרות הללו יחד, וחוזרות ונעשות חטיבה אחת, שכללותה היא אדירה לאין חקר, ופרטיותה היא חסינה, תמימה שלמה ומבולטה עד אין קץ ותכלית.⁴⁰

מדובר בתנועה מובהקת של יציאה מנקודה פרטית אל מעגלים הולכים ומתרחבים: מהאיש היחיד אל הסביבה, וממנה אל הציבור, אל העם, אל האנושות ואל העולם והעולמות שמעבר לו. האדם אינו יכול ואינו צריך לדלג על שלבים. אין אפשרות להתחבר באמת אל העולם באמצעות מחיקה עצמית. רק האישור העצמי של האדם הפרטי מאפשר את הזיקה שלו אל מרחבי ההווה. לסיכום הדיון עד כה, ניתן לקבוע שלאורך השנים הרב קוק העלה אפשרויות שונות לאיזון בין האינדיבידואל ובין הקולקטיב: היות האדם איבר קטן מתוך מערכת גדולה אינה מבטלת את תכליתו הפרטית; אידיאל "עבודת הכלל" של האדם אינו צריך לבוא על חשבון השלמתו הפרטית; מרחבי הקיום שמחוץ לאדם מוכרים לאדם מתוך נפשו ומתוך כך גם מושפעים ממנו, ולפיכך היכולת של האדם להיפתח אל המרחבים תלויה דווקא באשרור קיומו הפרטי. בכך תפיסת האדם של הרב קוק מתחדדת כמעצמה מאוד, שכן היא לא רק מקבלת את הקיום האינדיבידואלי כשלעצמו, אלא היא גם מטעינה אותו במשקלה של המציאות כולה.⁴¹

מקומו של הרע באדם ושאלת האמון העצמי

נעבור כעת לדיון השני ונבחן את יחסו של האדם לאופיו ונטיותיו לפי משנתו של הרב קוק כפי שהתפתחה לאורך השנים. עוד בתקופת זימל כתב הרב קוק ש"יש ב' בחינות בנשמה, החלק היורד בתוך גופו של אדם והחלק הדבוק למעלה ומקיף האדם... הנשמה שבתוך הגוף, כשידובר עם האדם, ידובר בעצם עליה, כי היא עיקר האדם... הנשמה הפנימית בתוך גופו היא עצם האדם".⁴² הנשמה אינה רק ישות רוחנית נעלה המקיימת זיקה מסוימת עם האדם הנתון בעולם החומר, אלא היא נמצאת ממש בתוך גופו של האדם ולמעשה מזוהה עימו. זיהויו של עצם האדם עם בחינת הנשמה "היורד בתוך גופו של אדם" הוא הבסיס להשקפה שהיסוד הטוב שבאדם מהותי לו, ואילו היסוד הרע שבו חיצוני לו. זיהוי זה גם מאפשר להניח את קיומה של נטייה מסוימת אל הרע עוד לפני חטא אדם הראשון כפי שמתבטא הרב קוק כמה פעמים בתקופת זימל.⁴³ זאת משום שהרע לא נתפס כמשהו מהותי באדם אלא רק ככוח המאפשר את קיומה של הבחירה החופשית:⁴⁴ "מי שנתן לו מקום שיהיה עושה את עצמו ומקנה שלמותו לעצמו הוא רק נטיית הרע, שהוא ה'נייר חלק' ושלילת קניין הקדושה כדי שיקנה לעצמו הויה במעשיו והשכלתו".⁴⁵ בהתאם לכך, חטא אדם הראשון נבע מהמחשבה השגויה שמוטב להעצים את

⁴⁰ ש"ק (לעיל הערה 28), קובץ ח, סעיף מו. הדגשת המילים כאן ובכל המובאות במאמר נעשתה על ידי.

⁴¹ בהקשר זה יש לציין את מחקרה של שטרסברג-דיין, שלצד הצבעתה על ההבדלים העקרוניים בין הרב קוק לא.ד. גורדון, הראתה את המכנה המשותף הרחב בין תפיסות האדם שלהם. כמו אצל הרב קוק, גם אצל גורדון, נקודת המוצא להבנה בלתי אמצעית של ההווה כולה היא חייו הסובייקטיביים של האדם הממשי. גם לפי גורדון האדם קשור בטבורו אל הווה כולה, שאינה רק משתקפת בו, אלא גם מושפעת על ידו. גם הוא קורא למימוש עצמי של האינדיבידואל, ומתוך כך מאפשר את מעגלי השתייכותו הלאומית, החברתית והאנושית. ראה שטרסברג-דיין, תפיסת האדם (לעיל הערה 5), ובייחוד עמ' 38–39, 62, 141, 173, 207–212.

⁴² מציאות קטן (לעיל הערה 21), עמ' רל.

⁴³ שם, עמ' רלז: "הקב"ה ית"ש עשה את האדם ישר, וקודם החטא אינו נוטה לרע כי אם מעט, שעל כל פנים היה בחירי והיה אז במצב בלתי מסוכן מצד קרוב נטייתו לטוב". ראה גם שם, עמ' קפא.

⁴⁴ רעיון דומה הובא כבר ברמח"ל, דרך ה', ירושלים, הוצאת פלדהיים, תשנ"ו (להלן: 'דרך ה'), חלק א, פרק שלישי, עמ' 24–25.

⁴⁵ מציאות קטן (לעיל הערה 21), עמ' רלז.

המשיכה אל הרע כדי שהבחירה בטוב תהיה יותר בעלת ערך לאדם הבוחר.⁴⁶ החטא העצים למעשה את המשיכה של האדם אל הרע, והוליד צורך גדול להתגבר עליה בעזרת התורה והמצוות.⁴⁷

בבויסק הבהיר הרב קוק שלמרות התעצמות הרע עקב חטא אדם הראשון, עדיין יש לראות בו גורם חיצוני שאינו מהותי לטבעו של האדם: "האלהים עשה את האדם ישר, ופנימיותו של האדם נוטה לטוב **תמיד** מצד נפשו האלהית. אמנם חיצוניותו, מצד חמרו, נוטה לרע... אם ינוח לאדם להתנהג כפי אורחו הטבעי לא היה בא כלל לידי אותם החטאים".⁴⁸

בהתאם לתפיסה זו הסביר הרב קוק את התשוקה הקיימת באדם אל הטוב ואת רצונם של ישראל לקבל את התורה עוד לפני שהבינו אותה לפרטיה.⁴⁹ תפיסת הרע כגורם חיצוני באה לידי ביטוי גם בהדרכה המוסרית של הרב קוק בתקופה זו. בדבריו מובעת רגישות רבה לפגיעה בטבעיות החיים: "שיהיה האדם בלתי חוטא מפני שיבטל החיים בטבעם, זהו עצמו החטא היותר גדול".⁵⁰ לכן הטיפול בנטיות הרעות של האדם הנעשה באמצעים השוללים את החופש הטבעי של הנפש צריך לדעתו להיעשות במידתיות ובשיקול דעת.⁵¹

בתקופת ליטא החל הרב קוק להביע מחשבות המצדדות באמון עצמי ואותנטיות:⁵² "לעולם ילמוד אדם ממה שלבו חפץ... ראוי לכל אדם לבחור מה שמוצא בנפשו הכנה לזה להיות בזה עיקר מעינו".⁵³ אולם בשלב זה של הגותו הרע נתפס רק כמשהו שיש לגבור עליו, ולכן כל עוד הרע פועל באדם, קשה לתת יד חופשית לרעיונות כמו אמון עצמי ואותנטיות. ואכן התבטאויותיו בנושא זה בתקופה זו עדיין מהוססות⁵⁴ ומסויגות.⁵⁵ הוא מביע את הדברים כאפשרות בעלמא

⁴⁶ שם.

⁴⁷ שם. וראה גם שם, עמ' קפא.

⁴⁸ עין איה שבת (לעיל הערה 24), סעיף כא.

⁴⁹ ראה פנקסי הראי"ה (לעיל הערה 30), כרך ג, פנקס לה, סעיף טז: "מי שיש לו נפש טובה אז רק בהשקיפו על הטוב ישתוקק מצד עצמו לעשותו... מהו הטוב האמיתי אין אדם יכול לדון בשכלו הקצר ובהשקפותיו המצומצמות רק השם יתברך גילה לנו כי התורה כולה בקיום מצותיה היא הטוב האמיתי... והם הכירו אז שעיקר הטוב האפשרי לאדם לעשות הוא רק התורה ומצותיה, נכספו לזה מצד טבע הנפש, לא מצד חשבון וחכמה, על כן אמרו נעשה ונשמע, פירוש נקדים העשיה קודם ידיעתנו בעומק הטעמים, כי נפשותינו חומדות את הטוב מצד עצמו, לא מצד השקפת התכלית היוצאת ממנו".

⁵⁰ קמ"ק (לעיל הערה 25), כרך א, פנקס "אחרון בבויסק", סעיף נו. עוד ראה שם, מחברות קטנות בבויסק ב, סעיף יג. ראה גם ראי"ה קוק, **לנבוכי הדור**, תל אביב, הוצאת ידיעות ספרים, תשע"ד (להלן: 'לנבוכי הדור'), עמ' 45, 132-133.

⁵¹ ראה פנקסי הראי"ה (לעיל הערה 30), כרך ג, פנקס טו, סעיף סח: "שכל האדם ורצונו מטהרתה של הנפש הקדושה המה באים... אף על פי שהם ידם במעל פעולת ההרסה ושרירות הלב, אבל לא מעצמם כי אם מהתחברם אל טבע החומר... יש אפשרות שיכניס האדם ברצונו את הקיום המתפשטים אל תוך נקודתם וזהו באמת עול גדול ודבר מר כי החופש וההתפשטות ראוי ונאות לנפש... אמנם במעט זמן ישובו הקיום אל טבעם... אז לחפשי יצאו ממאסרם כלי כוחותיו אשר בנקודתם צפנם וילכו להגדיל ממשלתם בגוף ובקל ישמעו לעצת השכל הקדוש וירוצו ולא יכשלו".

⁵² כוונתי למונחים אלה כפי שהגדירם טיילור. ראה צ" טיילור, **מועקת המודרניות** (תשנ"ב), תרגמה: פנינה זייץ, ירושלים, הוצאת שלם, התשע"א, עמ' 22: "היותי נאמן לעצמי משמע היותי נאמן למקורות שלי, וזה דבר שרק אני יכול לנסח ולגלות. בנסחי אותה אני גם מגדיר את עצמי. אני ממש אפשרות שהיא רק שלי. זהו הרקע להבנה של האידיאל המודרני של האותנטיות".

⁵³ פנקסי הראי"ה (לעיל הערה 30), כרך ג, פנקס טז, סעיף ג.

⁵⁴ שם, פנקס טו, סעיף סד: "יש לעיין אם הדרכים הפרטיים מסורים לכל, כי אולי אינם מסורים כי אם לתלמידי חכמים שהם מכירים הדרכים, או גם לכל איש ישר נתן השי"ת דעה בלבבו לדעת איך לתמוך בתום וביושר, ואם יתן לבבו להתבונן יוכל כל אחד להשיג מטבע נפשו דרכי יושר רבים".

⁵⁵ שם, סעיף יז: "עדיין אין כלי הלב והשכל מתוקנים כל כך עד שיהיו הדברים היוצאים מהם גופי תורה... וצריך ברור ועיון איך להעמיד דבר על בוריו"; שם, סעיף סז: "לא יסמוך על בינת עצמו... מכל מקום לא השהה הקב"ה חכמה מלב האדם לגמרי, ובהשענו על חז"ל וחקרו עומק דבריהם... ישיג בשכלו לכדו גם כן".

וכמשאלת לב.⁵⁶ רק בסוף תקופת בויסק, כשהרב קוק ראה כיצד "הבגידה בתכונה העצמית" גוררת את האדם ל"יציאה לתרבות רעה", התגבשה אצלו דעה נחרצת יותר בנושא,⁵⁷ המבשרת את הלך הרוח שיבוא בתקופת יפו.

בתקופת יפו החל הרב קוק לקרוא באופן ברור יותר לאמון עצמי: "ראוי שיברר האדם לעצמו מה הנה הדרכים שעל ידם דוקא יהיו ציוריו הפנימיים עומדים במעלה טובה, שהם גורמים שיהיו כל מעשיו ודרכיו חפציו ורגשותיו מתעלים, ובהם ידבק".⁵⁸ בחלק מהתבטאויותיו הקריאה לאמון עצמי מלווה בהדגשת הצורך של האדם לגבור על היסודות הרעים המצויים בו:

החירות האמיתי הוא הטוב היותר גדול, אבל אין אדם יכול להגיע אליו כי אם כשכבר העמיד את שכלו במעלה כזאת עד שהוא הולך ועולה מאליו במסילה ישרה העולה למעלה, וכן מדותיו הן כל כך מזוקקות עד שכל מה שהן מתגברות הן מוסיפות טוב ויושר, ואז אינו צריך לשום הדרכה מחוץ לעצמותו.⁵⁹

נראה כי מסריו של הרב קוק בנושא זה רק הולכים ומתחדדים:

האדם הישר צריך להאמין בחייו. כלומר שיאמין בחיי עצמו והרגשותיו ההולכות בדרך ישרה מיסוד נפשו, שהם טובים וישרים ושהם מוליכים בדרך ישרה. התורה צריכה שתהיה נר לרגלו, שעל ידה יראה את המקום ששם הטעות עלולה, שלפעמים תתע הנפש בתהו לא דרך. אבל המעמד התמידי צריך להיות הבטחון הנפשי.⁶⁰

קריאותיו התכופות של הרב קוק לאמון עצמי בתקופת יפו⁶¹ קשורות להתפתחות התייחסותו אל היסודות הרעים שבאדם. לצד דברים ברוח תפיסתו המוקדמת,⁶² מופיעה אצלו תפיסה מורכבת יותר. מעתה תופעות רעות נתפסות בעיניו כנובעות מיסודות טבעיים טובים שלא הצליחו לבוא לכדי מימוש מתוקן: "הנטיות הטבעיות של האדם, אפילו אותם שיסודם הוא היצר והתאוה, מכל מקום הם טובים כשמנהיגים אותם בדרך ישרה, ואין ראוי לאבדם מן העולם ולא לכובשם יותר מדאי".⁶³ כך גם תופעות תרבותיות מקיפות, כמו כפירה וחילון, מתפרשות כשאיפות אנושיות עמוקות אל הטוב.⁶⁴ הצורך באמון עצמי ובפיתוח אישי⁶⁵ איננו רק פריווילגיה השמורה לאנשים ישרים שתיקנו את מידותיהם הרעות, אלא מדובר בצורך חיוני שדווקא בהיעדרו עלולים להתפתח

⁵⁶ שם, סעיף נב: "אולי יפורש משנת רבי דאבות כל שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם. דהאדם קאי על עצמו של אדם, ההולך בדרך ההיא".

⁵⁷ קמ"ק (לעיל הערה 25), כרך א, פנקס "אחרון בבוויסק", סעיף נב.

⁵⁸ שם, פנקס "ראשון ליפו", סעיף סה. ראה גם שם, סעיף קי3.

⁵⁹ שם, סעיף קכד.

⁶⁰ פנקסי הראי"ה (לעיל הערה 30), כרך א, פנקס "יפו עם אדר היקר", סעיף סב.

⁶¹ ראה למשל קמ"ק (לעיל הערה 25), כרך א, פנקס "ראשון ליפו", סעיף מד; שם, כרך ב, פנקס הדפים ד, סעיף

92; ש"ק (לעיל הערה 28), קובץ א, סעיפים קפא, רלד; שם, קובץ ד, סעיף קד.

⁶² ראה קמ"ק (לעיל הערה 25), כרך א, פנקס "ראשון ליפו", סעיף קלח; שם, כרך ב, פנקס הדפים ב, סעיף 10.

⁶³ שם, כרך א, פנקס "ראשון ליפו", סעיף לח. ראה גם שם, כרך ב, פנקס ה, סעיף 41: "יוכל להיות שלפעמים מתפרצת בהם איזו נטיה, ובהשקפה הראשונה ידמה האדם עצמה שהיא רעה ויכבשנה, וישבע מכיבושו זה כעס ומכאובים וסוף כל סוף לא יעלה בידו חפצו, וברבות הימים יתברר לו שכל עיקרה של הנטיה לא היתה אלא טובה, ובחנם התעמר בנפשו לכבש את כחה הטוב".

⁶⁴ ראה למשל ש"ק (לעיל הערה 28), קובץ ג, סעיף קעט: "הדוחק שרוח הזמן דוחק את החיים הרוחניים המוסכמים, הוא בא משאיפה פנימית של רוח ד', המתנשא ממעל לכל שיעבוד מגמתי, ושואף לחירות, ולשחרור מכל מגמתיות. בצורתו הקטנה הרי הוא נראה במעטפת הקליפה של כפירה, חוצפא, רשעות ופריצות, ובפנימיותו גנוז בו היסוד העליון של החכמה המוחלטת".

⁶⁵ ראה למשל שם, קובץ א, סעיף לג: "בתוך עצמיות הנפש טמון וספון כל הנטיות היותר טובות. אמנם צריך להוציאן אל הפועל".

באדם פגמים מוסריים שונים. כך למשל: "מי שמרגיש בנפשו שהוא צריך הארה אלהית מרובה... אם ירצה להיות ככל המון בני תורה, ישפל הרבה מהם וירד לתוך עמקן של המדות הרעות, עד שימצא את עצמו נשחת מאד".⁶⁶ לדבריו, מצד אחד, יש לעבור תהליך תיקון מוסרי על מנת לאפשר חופש ואמון עצמי, ומצד שני, האמון העצמי גופו נדרש לנטרול היווצרותם של קלקולים מוסריים. הרב קוק מבחין בסתירה הזו ומציע לאחוז את החבל בשתי קצוותיו – להפריד בין חלקי הנפש האנושית הטעונים עדיין כיבוש ובין החלקים המתוקנים התובעים בצדק את חירותם:

התבסמות העולם על ידי כל המשך הדורות... זיקקה הרבה את רוח האדם, עד שאף על פי שלא נגמרה עדיין טהרתו, מכל מקום חלק גדול מהגיונותיו ושאיפת רצונו הטבעי הנם מכוונים מצד עצמם אל הטוב האלהי. ונגד אותו החלק שכבר נזדכך, מוכרחת היא הליברליות להתפשט, והאנרכיה לתפוס מקום. וכשבאה המסורת והדת, אפילו בצורתה היותר טהורה, לכבוש תחת ידה את זה החלק המזוקק, לא תצליח. אבל צריכה היא לסייע את רוח האדם בנקודת טהרתו, ללכת במסילתו שכבר כבש, ולכוין את מטרתה נגד אותם חלקי הרוח של הדעת והרצון האנושי שעדיין לא נתבסמו, והם עומדים עודנה במצבם הפראי, כימי קדם.⁶⁷

בתקופת יפו המשיך הרב קוק להביע הסתייגות מהנהגות מעשיות המנוגדות לטבעו הבריא של האדם.⁶⁸ על אלה נוספה בתקופה זו הסתייגות מתפיסות דתיות מצומצמות, המנוגדות לשכל הישר.⁶⁹ והמדגישות את ערכי היראה והפחד יתר על המידה: "הפחד הנפרז מכל חטא, מאבד טובו של האדם, ועושה אותו למין בריה שפלה שאינה עושה דבר, כי אם שוכבת ורועדת".⁷⁰ תפיסות אלו עושקות מן האדם את הדבר החיוני ביותר להתפתחותו הבריאה – החירות.⁷¹ קריאותיו של הרב קוק בתקופת יפו לאמון והקשבה עצמית לוו בהאדרה רבה של תקופת

⁶⁶ קמ"ק (לעיל הערה 25), כרך ב, פנקס הדפים ב, סעיף 13. ראה גם ש"ק (לעיל הערה 28), קובץ א, סעיף רמח: "כמה טובה מונעים בידי מפני שפלות הדעה שבאנשים, אשר רוח ד' ראוי לדפוק בלבבם, והם אווזים בקטנות, ואינם מאמינים בעצמם בגדולת נשמתם".

⁶⁷ ש"ק (לעיל הערה 28), קובץ א, סעיף קט. ראה גם שם, סעיף תקפא.

⁶⁸ ראה למשל קמ"ק (לעיל הערה 25), כרך א, פנקס "ראשון ליפו", סעיף כה: "אהבת החיים היא השלמה עצמית באמת. והמוסר שממנו יוצא שנאת החיים יתכן להיות רק בתור רפואה מרה הניתנת לפעמים למחלה רעה שלא תתגבר, אבל אין זה היסוד הקבוע שבאורח החיים". ראה גם שם, סעיף קו; פנקס הדפים ד, סעיף 44; ש"ק (לעיל הערה 28), קובץ א, סעיף תפז.

⁶⁹ ראה קמ"ק (לעיל הערה 25), כרך ב, פנקס הדפים ג, סעיף 8: "יש לגנות את הכניעה הבאה מלימוד הקבלה להמון שאינם מקיפים בדעתם ציור נכון ממה שהם שונים, ומכל מקום הם מרגישים עיני נפש מפני שהכל הוא נגד השכל הפשוט והישר לפי הבנתם ונגד האמונה בפשטות ההבנה של הענינים הרזיים, ומכאוב זה אינו נותן להם מנוחה וישוב דעת, על כן הם נכנעים ושפופים מאד".

⁷⁰ ש"ק (לעיל הערה 28), קובץ א, סעיף רלא. ראה גם שם, סעיף עה; שם, קובץ ג, סעיף קכט. בהקשר זה יש לציין את הזיקה בין עמדת הרב קוק ובין הביקורת של ניטשה על הדת והמוסר. ראה ס' שרלו, 'העוז והענווה: שיטת המוסר של הרב קוק מול מוסר העוצמה של ניטשה', בתוך י' גולומב (עורך), **ניטשה בתרבות העברית**, ירושלים, הוצאת מאגנס, תשס"ב (להלן: 'שרלו, העוז והענווה'), עמ' 347–374; J. Rappoport, "Rav Kook and Nietzsche: A Preliminary Comparison of Their Ideas on Religions, Christianity, Buddhism and Atheism," *Torah U-Madda Journal*, 12 (2004), pp. 99–129.

⁷¹ ש"ק (לעיל הערה 28), קובץ ג, סעיף שמש: "הפנימיות העצמותית של הנשמה, ההוגה, החיה את החיים הרוחניים האמתיים, היא צריכה חירות מוחלטת פנימית. וחירותה, שהיא חייה, באה לה מתוך מחשבתה המקורית, שזהו הזיק הפנימי שלה". מושג החירות, הפך למושג מרכזי בתרבות העולמית בעידן שאחרי המהפכות הצרפתית והאמריקאית. על מרכזיותו של מושג החירות במחשבה הכללית ראה ש' פינס, 'על גלגולים של המונח חירות', **פיון**, לג, חוברות א–ב, (טבת–ניסן תשמ"ד), עמ' 247–265. גם בהגותו של הרב קוק יש מקום נכבד למושג החירות, כפי שיובא להלן בדיון על תקופת ירושלים.

הילדות שכן בעזרתה ניתן להבחין בטבע הטוב והטהור של האדם.⁷² האתגר של הבגרות הוא להצליח לשמר ולבטא את הטוב הספוג בתקופת הילדות וכן להיות "מפתח ומגלה את יקרת עושר המכמנים אשר באוצר המלא ברכת ד' של עולם הילדות".⁷³

ערכם המרכזי של האמון העצמי והשאיפה לאוטנטיות מתבטא בפרשנות לחטא אדם הראשון שהציע הרב קוק בתקופת יפו: "חטא האדם הראשון, שנתנכר לעצמיותו, שפנה לדעתו של נחש, ואבד את עצמו, לא ידע להשיב תשובה ברורה על שאלת אִיפֶה, מפני שלא ידע נפשו, מפני שהאניות האמיתית נאבדה ממנו".⁷⁴ לרב קוק חשוב היה להדגיש שלא מדובר בחטא "קדמון" בעלמא, אלא בטעות שהאנושות נופלת בה עד היום:

חטאנו עם אבותנו... וכה הולך העולם וצולל באבדן האני של כל אחד... באים מחנכים מלומדים, מסתכלים בחיצוניות, מסיחים דעה גם הם מן האני, ומוסיפים תבן על המדורה, משקים את הצמאים בחומץ, מפטמים את המוחות ואת הלבבות בכל מה שהוא חוץ מהם, והאני הולך ומשתכת, וכיון שאין אני, אין הוא, וקל וחומר שאין אתה.⁷⁵

אם החטא הוא ההתנכרות של האדם אל עצמו, ממילא התיקון שלו יהיה השיבה אל ה"אני": "את האני שלנו נבקש, את עצמנו נבקש ונמצא".⁷⁶ בהתאם לכך, עבודת החינוך ולימוד התורה צריכים להיות מכוונים לחשיפת עולמו הפנימי הטוב של האדם, ולא רק לריסון נטיותיו הרעות: "כל הספרים כולם, בין בקודש בין בחול, וכל הידיעות הבאות לאדם מחוצה לו, אינם כי אם עוזרים לעורר את רוחו הפנימי, להוציא לאור על ידם את הגנוז במעמקיו".⁷⁷

המגמה שהסתמנה בתקופת יפו הלכה והעמיקה בתקופות לאחריה – בשוויץ, באנגליה ובעיקר בירושלים. הרב קוק המשיך לזהות את תופעת הכפירה כנובעת דווקא מהיסוד הטוב שבאדם,⁷⁸ להביע הערכה רבה לתקופת הילדות⁷⁹ ולתפוס את לימוד התורה כאמצעי לגילוי האופי

⁷² ראה ראי"ה קוק, **מאמרי הראיה**, ירושלים, תשמ"ח (להלן: 'מאמרי הראיה'), עמ' 32; קמ"ק (לעיל הערה 25), כרך ב, פנקס הדפים ד, סעיף 57; ש"ק (לעיל הערה 28), קובץ ג, סעיף קט.

⁷³ ראה אגרות הראיה (לעיל הערה 12), כרך ב, עמ' יט–כג. עמדתו של הרב קוק מזכירה במקצת את תפיסתו של ז'אן ז'אק רוסו (1712–1778) שביקש לשמר את טבעו הטוב של הילד מפני דעות קדומות השולטות בחיי החברה האנושית, הכובלות את האדם. רוסו הטיף לחינוך המבוסס על ריחוק מהחברה ותחלואיה, זאת על מנת לאפשר לחניך להתפתח באופן טבעי. ראה ז' רוסו, **אמיל או על החינוך**, מצרפתית: ארוזה טיר-אפלרויט, ירושלים, הוצאת מאגנס, תשס"ט, עמ' 196: "חשוב איפא, שהילד לא יעשה דבר רק מפני שרואים או שומעים אותו, ובקצרה שום דבר בזיקה לאחרים, אלא אך ורק את מה שדורש ממנו הטבע, או אז כל שיעשה יהיה אך טוב". עם כל הקרבה ביניהם, מעבר למטען המיסטי הנעדר מתפיסתו של רוסו, גם ברמה החינוכית המעשית, נפרדו דרכיהם של הרב קוק ורוסו. בניגוד לרב קוק, רוסו זלזל בחינוך המבוסס על ספרים (ראה שם, עמ' 331: "אני מתעב ספרים, אין הם מלמדים אלא לשיח במה שהם יודעים"), וגולל בספרו דרך חינוכית המושתתת בעיקרה על ניתוק מלא ומתמשך מהחברה.

⁷⁴ ש"ק (לעיל הערה 28), קובץ ג, סעיף כד.

⁷⁵ שם.

⁷⁶ שם.

⁷⁷ שם, קובץ א, סעיף תרט. ראה גם שם, קובץ ב, סעיף קעג: "מגמתה של חכמת הרזים לכל מהלכה, היא פיתוח כח הנשמה עד כדי עמידה על כחה הפנימי, לשאוב ממקורה, בלי שום הצטרפות של התלמודות אמצעית. והופעה זו מביאה את כל ההווה כולה להכיר את עצמה". תפיסה זו מזכירה את תפיסת קיום המצוות לפי המהר"ל. המהר"ל מבאר את משמעות השם "אדם" כנגזר מהמילה "אדמה", ומסביר שכשם שהאדמה מיוחדת בכך שהיא מוציאה את הגרעינים הטמונים בה מן הכוח אל הפועל בדמותם של הצמחים הגדלים ממנה, כך גם האדם תמיד נמצא במצב של "בכוח" ותמיד נדרש ממנו לצאת אל הפועל. תפקיד המצוות הוא להוציא את נשמתו של האדם מן הכוח אל הפועל. ראה מהר"ל, **תפארת ישראל**, מהדורת ח"ל האניג, תש"מ, פרק ג, עמ' יב–יד.

⁷⁸ ראה ש"ק (לעיל הערה 28), קובץ ו, סעיף פט, מתקופת שוויץ; שם, קובץ ח, סעיף רד, מתקופת אנגליה; פנקסי הראי"ה (לעיל הערה 30), כרך א, פנקס ז, סעיפים י, יח, מתקופת ירושלים.

הייחודי של האדם.⁸⁰ בשנות מלחמת העולם הראשונה קשר הרב קוק בין כישלונותיה הנוראיים ביותר של האנושות ובין חיסרון האמונה בטוב הקיים באדם: "זהו כל היסוד של הנפילה אשר להאדם, שהביאה אותו לידי המהומה והמגערת, העלבון והמשטמה ושפיכת דמים רבים – חסרון האמונה באור הטוב המאיר בקרבנו".⁸¹ דווקא בשנים אלו התחדדה אצלו הביקורת כלפי הנצרות, ובה הוא תלה את האשמה העיקרית בנוראות המלחמה.⁸² הוא פירש את הניתוק שעשתה הנצרות בין הרוח והחומר, בין הצו המוסרי והפוליטיקה, בין הגאולה וההיסטוריה, כחולשה וכיאיאוש מן העולם.⁸³ הניתוק התבטא בהפקרת החיים החומריים שלא זכו לעידון ותיקון, עד שלבסוף התפרצו כרשעות נוראיות.⁸⁴ המלחמה סימנה לדעתו את תחילת קריסתן העצמית של תרבויות שיוסדו על התפיסה הנוצרית.⁸⁵ במילים אחרות, הרב קוק לא ראה במלחמה סימן לקיומה של רשעות אימננטית לקיום האנושי, אלא הוכחה לסכנה שיש בהתעלמות מן הטוב הקיים בחיים עצמם. בתקופת ירושלים הגביר הרב קוק את חריפות התביעה שלו לאמון עצמי: "שום מטרה רוממה לא ישיג האדם אם ישכח את הנקודה השכלית הפנימית שלו, ואת היושר העצמי החבוי בתוכיותו".⁸⁶ בתקופה זו הוא כבר קורא **לכל אחד** ללכת לפי דרכו האישית הייחודית: "כל אחד צריך לחפש בתכונותיו, במעמדו, בכישרונותיו, בנטיותיו הנפשיות ובשאיפותיו, לאיזה תוכן בחיים הם קוראים אותו, עד שיכיר מזה את שורש נשמתו, את עתידו ואת תעודתו".⁸⁷ הוא מדגיש בייחוד את הצורך להתאים הכול לטבע האנושי ולשכל הישר: "אי השימוש בהשכל הישר הוא מקור כל הטומאה, שורש כל הרשעה שבעולם כולו. והתרגלות להשתמש בשכל הישר, זהו רז הגאולה, גאולת החיים הזמניים וגאולת החיים הנצחיים".⁸⁸ בהתאם לכך הוא מבקש להוקיר

⁷⁹ ראה ש"ק (לעיל הערה 28), קובץ ו, סעיף רפד: "הילדות הטהורה סופגת את בקרבה את הטהרה העולמית. חפץ החיים הטהור בטבעיותו, מפעם הוא בלא זוהמתו רק בלב הילד הטהור. רצון החיים הבלתי מכותם ומקולקל, הוא זורם בדרך ישרה ממעין החיים, מאוצר החיים העולמי, ומאיר בנשמת הילדות".

⁸⁰ ראה פנקסי הראי"ה (לעיל הערה 30), כרך ב, פנקס מא, סעיף לו.

⁸¹ ש"ק (לעיל הערה 28), קובץ ח, סעיף נח.

⁸² ראה י' מירסקי, **הרב קוק: מבט חדש**, תל אביב, הוצאת דביר, תשפ"א, עמ' 145–148.

⁸³ ראה למשל ש"ק (לעיל הערה 28), קובץ ה, סעיפים לו, מה. להרחבה מקיפה מקיף על יחסו של הרב קוק אל הנצרות ראה: K. Ben Johanan, "Wreaking Judgment on Mount Esau: Christianity in R. Kook's Thought," *The Jewish Quarterly* 106, 1 (Winter 2016), pp. 76–100.

⁸⁴ ראה למשל ש"ק (לעיל הערה 28), קובץ ה, סעיף צח.

⁸⁵ ראה שם, סעיף רסז.

⁸⁶ פנקסי הראי"ה (לעיל הערה 30), כרך א, פנקס ז, סעיף נט. ראה עוד שם, סעיפים יא, נא. ראה גם ש"ק (לעיל הערה 28), קובץ ו, סעיפים קצז, ריג, מתקופת שוויץ.

⁸⁷ פנקסי הראי"ה (לעיל הערה 30), כרך א, פנקס ז, סעיף לו. ראה גם קמ"ק (לעיל הערה 25), כרך א, פנקס "ירושלים תרצ"ג", סעיף ד: "כל אדם יש לו המסלול שלו שעל ידו הוא בא לאשרו, לתכלית הוייתו, שבו הוא מתדבק ליוצרו, ולא יוכל לבא למגמת חפצו במסלול אחר, אף על פי שהוא מסלול ישר בעד אחרים. על כן צריך כל אחד להיות מוקיר מאד את מסלולו המיוחד". ראה עוד פנקסי הראי"ה (לעיל הערה 30), כרך ב, פנקס מא, סעיף יב. בדברים אלה מזכיר הרב קוק את עמדתם של הומניסטים מזמנים שונים, החל מדה-מונטון (1533–1592) הקובע כי "הדבר הגדול שבעולם בשביל האדם הוא לדעת להיות הוא עצמו" (ראה מ' דה-מונטון, **מסות נבחרות**, תרגום: דרור דורי, ראשון לציון, הוצאת בית עלים, תשס"ג, ספר 1, פרק 39), וכלה באריך פרום (1900–1980) המגדיר ש"טוב במוסר ההומניסטי פירושו חיוב החיים, חישוב הכוחות הטבעיים באדם, על פי חוקי טבעו, ורע פירושו עיקור כוחותיו של האדם" (ראה א' פרום, **אדם לעצמו: עיון בפסיכולוגיה של המוסר** (תש"ז), תרגום: מ.ד. בן חיים, תל אביב, הוצאת אוצר המורה, תל אביב תשל"ו, עמ' 20). עמדתו של הרב קוק מיוסדת כמובן על הנוכחות האלוהית שבאדם, אך קשה שלא לשים לב להלך הרוח ההומניסטי שיש בהטפתו לאמון עצמי ופיתוח הכוחות האנושיים הטבעיים באישיות האדם.

⁸⁸ פנקסי הראי"ה (לעיל הערה 30), כרך ב, פנקס מא, סעיף לה. ראה גם שם, סעיף כ: "הכרח הוא שיתכונן בעולם יפה יפה המוסר הטבעי, היושר הטבעי, ההשכלה הפשוטה והעז של החיים המיושרים"; וסעיף כה: "כשמוצא האדם בעצמו את מצבו המוסרי לקוי, אל יברח מתוך מרירות הנפש של מוסר כליותיו אל המון דקדוקים של מעשים רבים המביאים על פי רוב מחשכים לתוך החיים בהתפרצם יותר ממדתם. רק ישוב בשקט, אל היושר הטבעי"; וסעיף סב:

ולנצור כל מחשבה טובה שעולה ברוחו של האדם: "כל הגה וכל ניב אשר יעלה בנפש ויפול ברעיון, והוא מלא לשד קודש, מוכרח הוא להתקבל ברצון, להעבד בשכל, להשתרש במעשה, ולהאחז בתור קנין בחיים, וגם להכתב על הספר להיות למשמרת קודש לעולמים. אשרי אנוש יעשה זאת".⁸⁹ אולם גולת הכותרת נמצאת באחד מפרסומיו האחרונים, שיצא בשנה האחרונה לחייו, ובו ביקש הרב קוק לקשור מחדש את הנאמנות העצמית לערך החירות:

החירות הצביונית היא אותה הרוח הנשאה, שהאדם וכן העם בכללו מתרומם על ידה, להיות נאמן להעצמיות הפנימית שלו, להתכונה הנפשית של צלם אלקים אשר בקרבנו, ובתכונה כזאת אפשר לו להרגיש את חייו בתור חיים מגמתיים שהם שוים את ערכם.⁹⁰

בתקופת יפו הנאמנות העצמית מובילה לחירות,⁹¹ ואילו בתקופת ירושלים הרב קוק הופך את הסדר ומבקש להשתמש בתכונת החירות על מנת לכוון את הנאמנות העצמית. החירות אינה רק התוצאה המיוחלת, אלא גם אחת הדרכים הלגיטימיות שיש לאמץ כדי לחיות מתוך נאמנות ל"עצמיות הפנימית" של האדם.

עמדת הרב חרל"פ על רקע תפיסת האדם של הרב קוק

כשמעמידים את תפיסת האדם של הרב חרל"פ על רקע דברי רבו, בולט הניגוד שבין עמדותיהם. הרב קוק מצביע על תפיסת אדם הומניסטית ומעצימה. הוא מדגיש שהאינדיבידואל אינו צריך להיעלם בתוך הקולקטיב, ומחנך את האדם לנאמנות פנימית לעולמו האישי הייחודי. לעומת זאת, הרב חרל"פ דוגל בביטול מוחלט של האישיות הפרטית. נפתח בדברי הרב חרל"פ על הזיקה שבין האינדיבידואל והקולקטיב:

היחידים שמשלימים את עצמם בחדרי חדרים ויודעים ומכירים בעצמם כי הם אבר אחד מן האומה כולה, אשר בבריאות האבר ושלמותו חיה כל האומה, ובשביל זה אינם מרגישים כלל במציאות הפרטיות שלהם, ומתאמצים לשפר וליפות את האבר ההוא שבידם – יודעים שמצד עצמם אין להם שום חיות כי אם מצד האומה כולה...⁹²

הרב חרל"פ רואה את האדם "כאבר אחד מן האומה כולה", ולפיכך אין חשיבות למציאותו ולתודעתו האישית של האדם כיחידה עצמאית. לשיטתו, האדם הפרטי שרוי תמיד במציאות של חטא וחסרון ואין ביכולתו להשפיע לטובה עד שיתחולל אצלו מהפך תודעתי חריף – מחיקת אישיותו הפרטית והפיכתו לאדם נעלה שרק טובת הכלל לנגד עיניו:

הגאולה הפרטית תלויה בגאולה הכללית, ותשובת הפרט תלויה בתשובת הכלל... כל החטאים באים רק לרגלי שכחת הכלל, ואינם מרגישים רק את הפרטים. לכן צריכה התשובה להיות בעיקר על ידי שכחת הפרטים, ולהרגיש רק את הכלל. וכאשר תתגלה בחינת הכלל, יהיה מקום גם לפרט.⁹³

"כל הופעה רוחנית שהיא סותרת את ההתפתחות החומרית סימן רע הוא לה. רוחניות אמיתית היא מחזקת את הכל... היא תמיד מחייבת. לא שוללת". וראה גם שם, סעיף כט; שם, כרך א, פנקס ז, סעיפים ב, ה, מה, מז, פ.

⁸⁹ קמ"ק (לעיל הערה 25), כרך א, פנקס "ירושלים תרצ"ג", סעיף ה.

⁹⁰ מאמר 'חרותנו', פורסם ב"היסוד" בי"ג ניסן תרצ"ה, הובא במאמרי הראיה (לעיל הערה 72), עמ' 157.

⁹¹ ראה קמ"ק (לעיל הערה 25), כרך א, פנקס "ראשון ליפו", סעיף קכד (הובא לעיל עמ' 9); ש"ק (לעיל הערה

28), קובץ ג, סעיף שמש (ראה ציטוט בהערה 69).

⁹² רי"מ חרל"פ, מי מרום חלק ו: ממעייני הישועה, ירושלים, הוצאת בית זבול, תשמ"ב (להלן: 'מי מרום ו'), עמ' קפח.

⁹³ שם, עמ' שכט.

החיבור אל הכלל תלוי דווקא בשכחה העצמית של האדם והתמסרותו הבלעדית "לעבוד על שדה הכשרת הקניינים הכלליים".⁹⁴ התיקון הקולקטיבי לבדו מכונן את התיקון האינדיבידואלי. לכן מלכתחילה נדרש האדם להתמסר אל המאמץ הקולקטיבי ולשלם את המחיר בהזנחת שאיפותיו הפרטיות כאינדיבידואל.⁹⁵ תפיסתו המוקדמת של הרב קוק מכירה בתכלית הפרטית של כל אדם לצד היותו חלק ממערכת כללית. תפיסתו המאוחרת יותר רואה את האדם כמרכז בקרה והשפעה, שהולך ונפתח למעגלים הולכים ומתרחבים. תפיסות אלו לא עולות בקנה אחד עם תפיסתו של הרב חרל"פ שתוארה כאן. הרב קוק מציע תנועה של **התפתחות** מהפרטי אל הכללי, מהאינדיבידואל אל הקולקטיב, המתאפשרת בעקבות ההכרה באדם כאינדיבידואל ממשי. לעומתו, הרב חרל"פ מציע תנועה של **התהפכות**, שבה התיקון זורם "מלמעלה למטה" כלשונו,⁹⁶ מהכללי אל הפרטי, מהקולקטיב אל האינדיבידואל, המתאפשרת רק בעקבות ביטולו של האדם כפרט. בכך, לפי הרב קוק, מושג ה"כלל", הקולקטיב, מגביר את מרחבי הקיום והממשות של האינדיבידואל, ואילו לפי הרב חרל"פ, מושג זה רק מחריף את הדרשה להתאפסותו. נעבור לדון במקומו של הרע באדם ובשאלת האמון העצמי הנגזרת ממנו. לפי הרב חרל"פ, העולם כולו נתון בשליטת הגיהנום, והדרך היחידה לחלץ אותו משליטה זו היא כניעה אל הצו האלוהי:

על ידי החטא ונפילת העולמות הורד כל עולם הזה לבחינת גיהנם, באופן ידוע. ומפני זה כל מה שמתעורר על ידי מגמת עולם הזה, אף על פי שלכאורה הן נראות יצירות נפלאות, ביסודם אינם אלא כוחות תגליות של הריסות גדולות... וכל זה מפני שיסוד התעוררותם בא מתוך העולם הזה ששורשו כח המכלה... יסוד הכח המגרש כל כוחות הכליון, הוא הוא אך כח הציווי של המצוה, ההולך למישרים מלמעלה למטה.⁹⁷

בתיאור הדואליסטי של הרב חרל"פ אין מקום לאמון ביכולתו של העולם להתפתח. הוא תופס את כל היצירות האנושיות ככלי השחתה מן הגיהנום. הדרך היחידה להתמודד עם ההרס הנגרם מהקיום האנושי והעולמי היא קבלת הצו האלוהי שיורד "מלמעלה למטה". תפיסה זו נובעת מראייתו את הבעייתיות שנוצרה בעקבות חטא אדם הראשון. לדעתו, קודם חטא אדם הראשון רצון האדם תאם לחלוטין את רצון האל, ואילו אחרי החטא הפך רצון האדם להיות "שפל" ו"מדומה":

רגשי האדם לפני השתפלותם, כל מה שנתעורר בהרגשם הם נצוצי נבואה מדבר ה' המדבר עמם... וכן היתה צריכה להיות הבריאה כולה, שכל רצון שיתעורר יהיה רצון העליון ב"ה, והיו חייבים לשמור על כל רצון שלא ילך לריק, ואז כל העבודה היתה אך על מילוי הרצון.

⁹⁴ שם.

⁹⁵ ראה גם ר"מ חרל"פ, **מי מרום חלק יח: רזי לי**, ירושלים, הוצאת בית זבול, תשע"ב (להלן: 'מי מרום יח'), עמ' רצט. דברים ברוח דומה הביע הרב חרל"פ בכתב ההגנה שלו לספר "אורות". במכתב שנקרא "טובים מאורות" שיצא באלול תר"פ (1920) כתב כך: "כל החטאים והעיוותים הם רק מצד הפרט ולא מצד הכלל... רק כשנחלשה ההתקשרות בהכלל בהמונן האמתי, נכשלו בחטאים ועוונות וסרו מאחרי ה' ותורתו. ועל כן כשמגיע תור התגלות צעדי הגאולה, ראשית התשובה היא לשוב ולהקיף את רגשי המושג הכלל הנעלם של ישראל, ולהתנצל לאט לאט **מהפרטיות**, שממילא על פי זה כל החטאים והעיוותים הזדונים והשגגים יחדלו כליל ולא יהיו עוד... הכתמים הנראים מבחוץ אינם אלא מצד הפרטיות, שעדנה לא נתנצלו מהם". כלומר גם כשמנסה הרב חרל"פ להגן על תפיסת רבו המחודשת ולכונן אותה על מושג ה"כלל", הוא נדרש לכך דווקא בעזרת מחיקת ערכו של האינדיבידואל.

⁹⁶ להלן נראה כיצד הרב חרל"פ משתמש בביטוי זה.

⁹⁷ ר"מ חרל"פ, **מי מרום חלק יט: שערי דעה**, ירושלים, הוצאת בית זבול, תשע"ט (להלן: 'מי מרום יט'), עמ' שא. על הנימה הגנוסטית בכתבי הרב חרל"פ ראה גם ברק, מתודולוגיה (לעיל הערה 2), עמ' 268–272.

אבל החטא הכללי שיסודו היה התנגדות לרצון, שבאמת הרצון הפנימי רצה למלאות דבר ה', 'ומעץ הדעת אשר בתוך הגן לא תאכלו', ובא פיתוי הנחש להעמיד את הבריאה בעבודה מוחלפת להלוך נגד הרצון, ונתהפכו כל הצנורות. ועתה כבר ישנם דרכי קודש הנתבעות דוקא ללכת נגד הרצון לפי שהוא באמת רצון מדומה בעלמא, נובע משפלותו של האדם, לא כמו הרצון הקודם שהיה נובע מלמעלה בתור גילויי קוי נבואה.⁹⁸

הרב חרל"פ מתאר תמונה דיכוטומית למדי. לפני החטא – כל מה שהיה מתעורר אצל האדם היה בגדר רצון אלוהי, וחובתו של האדם הייתה למלא אותו.⁹⁹ אחרי החטא – "נתהפכו כל הצנורות" ומעתה כל רצון שעולה באדם צריך להדחיק. בדיכוטומיה זו בולט הניגוד לתפיסת הרב קוק; הן לתפיסתו המאוחרת המזהה את האתגר האנושי מאז חטא אדם הראשון עם "בקשת האני העצמי", והן לתפיסתו המוקדמת המגדירה את הרע ככוח חיצוני שהיה קיים באדם עוד לפני החטא ואת היסוד הטוב באדם כגורם מרכזי שנמצא בו גם אחרי החטא. לפי דבריו של הרב חרל"פ, מובן שאין מקום אפילו להתלבט בכל הנוגע לאמון עצמי:

אימתי אפשר להתחשב עם רגשי האדם, ולהגדירם בתור קוי נשמה? כשהם שלמים בפרצופים גמורים מראשית המוסר עד סוף המוסר, אבל אם מחסירים בהראשית, עוזבים את ה' ואת תורתו, מאין יבואו להם רגשי אמת, וכולם אך שוא ותוהו, באים כולם אך לפרנס את הדמיון בלבד ולקעקע בזה ביצתם של הרוח והשכל הישר.¹⁰⁰

ההתייחסות לאנושות כתקועה במדרגה שפלה בעקבות חטא אדם הראשון מוזכרת כבר אצל הרמח"ל.¹⁰¹ הדגשת היסוד הרע באדם כגורם קבוע המחייב שלילה טוטאלית של רגשות האדם, מזכירה משהו מהדוגמה הנוצרית על "החטא הקדמון" ו"נפילת האדם" שקיבעו חולשה אימננטית באדם.¹⁰² אך להבדיל מהתפיסה הנוצרית שלפיה החטא הקדמון נטרל את יכולת האדם להתגבר בכוחות עצמו על יסוד הרע שבו, הרב חרל"פ דווקא מאמין בהתגברות עצמית. לדעתו, על האדם להתרכז בהתבטלות אישית ובקבלת הצו האלוהי: "כל מה שהאדם מושלל ביותר מעצמיותו יותר

⁹⁸ רי"מ חרל"פ, **מי מרום חלק ג: לחם אבירים**, ירושלים, הוצאת בית זבול, תשנ"ג (להלן: 'מי מרום ג'), עמ' כו–כז.

⁹⁹ דברי הרב חרל"פ מזכירים מעט את עמדת הרמב"ן, לפיה עצם היות האדם יצור בעל בחירה עצמאית, היא פועל יוצא מחטא אדם הראשון. לפני החטא, האדם לא היה "בוחר" ברצון האל אלא עושה אותו מאליו. ראה רמב"ן, **פירוש רמב"ן על התורה**, ב' כרכים, ירושלים, הוצאת מוסד הרב קוק (מהדורת שעוועיל), תשי"ט (להלן: 'רמב"ן על התורה'), בראשית ב, ט; ג, כב. דברי הרמב"ן עולים בקנה אחד עם עמדת הרב חרל"פ המחלקת באופן דיכוטומי בין מצב האדם לפני החטא ובין מצבו אחר החטא. אולם הרמב"ן לא מגיע לאותה חריפות שמגיע אליה הרב חרל"פ בתפיסת מצב האדם אחרי החטא.

¹⁰⁰ מי מרום ג (לעיל הערה 98), עמ' כו–כז.

¹⁰¹ ראה רבי משה חיים לוצאטו, **דרך ה'** (לעיל הערה 44), חלק א, פרק שלישי, עמ' 24–25; הנ"ל, **דעת תבונות**, ירושלים, הוצאת פלדהיים, תשס"ו (להלן: 'דעת תבונות'), סעיפים מ, עב, עמ' נד–נח, פט–צ.

¹⁰² בתאולוגיה הנוצרית החטא הקדמון גרם להשחתת האנושות והפך כל אדם לחוטא ולנידון למוות מטבע ברייתו. לפי פאולוס (באגרת אל הרומאים ה, יב–כא), מאז החטא הקדמון נתון האדם במצב שבו אינו מסוגל עוד לגבור על יצרו הרע. נתינת התורה וכישלונה לתקן את האדם, לפי תפיסתו, משמשת כסיבה להעצים את עונשו של האדם. אפשרות הכפרה והישועה חלה רק עם ביאתו של ישו. אוגוסטינוס בעקבותיו הדגיש שאין לאף אדם תקנה מהחטא הקדמון אלא דרך הגאולה על ידי ישו. הטבילה ולא קבלת התורה, היא זו שמעניקה לאדם מחילה. תפיסה זו התקבעה בנצרות באופן רשמי כבר בוועידת אפסוס במאה החמישית. אומנם במאה השלש עשרה טען תומס אקווינס, שהחטא הקדמון לא ביטל לחלוטין את עצם חופש הרצון של האדם, אך במאה השש עשרה, אבות הרפורמציה לותר וקלווין החריפו את הקו המקורי וציינו שהחטא הקדמון נטל לחלוטין את כוחו של האדם לבחור בטוב, גם אחרי הטבילה. בוועידת טרנטו באמצע המאה השש עשרה קיבלה תפיסה זו של החטא הקדמון מעמד של דוגמה נוצרית. ראה: א' שילר, **נצרות ונוצרים בארץ-ישראל**, ירושלים, הוצאת אריאל, תשס"ב, עמ' 241–242.

מתגלה בקרבו העצמיות העליונה".¹⁰³ למעשה, לפי הרב חרל"פ, תפקיד התורה והמצוות אינו רק לעזור לאדם להתמודד עם נטיותיו החיצוניות הרעות, וכמובן לא לעזור לו לחשוף את אישיותו הייחודית הממשית. התורה באה להגדיר מחדש את האדם ולהחליף את האופי הנתון שלו במהות נעלה יותר:

כל הופעה של חכמה עליונה מופיעה ובאה רק על ידי השתקת כל החושים... גם הדבור של תורה צריך שיבוא מצד כח של מעלה, אנוס על פי הדיבור להרגיש כאילו פותחים את פיו למעלה ומנענעים את הלשון והשפתים, ובזה גם הדבור הוא בבחינת שתיקה. וזאת היא בחינת תורה לשמה, דלית ליה מגרמיה כלום והכל הוא רק מכח הצווי של מעלה להוציא בפה.¹⁰⁴

מהותו של לימוד התורה הוא השתקת האדם. הניגש ללימוד התורה צריך "להתפנות מכל רגשי האדם, אף היותר זכים",¹⁰⁵ להרבות בלימוד ספרי מוסר¹⁰⁶ ולראות את רבותיו כקטגוריה על-אנושית נפרדת:

צריך גם להכיר בעצמו שכל כך גדול הוא תהום המבדיל בין המושפע למשפיע כערך ההבדל של המיני והסוגי. וזהו 'אם דומה הרב למלאך ד' צבאות יבקשו תורה מפייהו, ואם לאו אל יבקשו תורה מפייהו', כי אם לא יצוייר לפניו הרב גבוה ממנו הבדל מיני, לא יכול לבקש תורה מפייהו, אלא שצריך להכיר את הרב ויהיה דומה בעיניו למלאך ד', מובדל ממנו הבדל מיני לגמרי, כהבדל מלאך מאיש.¹⁰⁷

לפי זה, התורה באה להגדיר את האדם מחדש ולא להצמיח את הכוחות הטמונים בו. לכן האדם הניגש אל התורה צריך לפנות את מקומו מתוך ציפייה למהות אחרת, עליונה, שתבוא ותחול עליו. עמדתו הנחרצת של הרב חרל"פ מביאה אותו למעט בערכם של נורמות מוסריות מתוקנות המצויות בקרב אנשים "חלשים" באמונה: "אם תראה אדם חלש באמונה – דע כי מידותיו נשחתות. ואף אם תראה אותו כבעל מדות טוב ומטיב, אין זה אלא מחמת הרגל, ועלול להיות נהפך לרגלי הרגלים אחרים. כי האמונה היא קשורה במידות – כנר בפתילה".¹⁰⁸ ניתן להבחין בחוסר האמון שרוכש הרב חרל"פ לאדם מצד טבעו, בלי שיש לו ביטחונות דתיים. דרוש הסבר המניח את הדעת מבחינה דתית לכופרים המגלים בהתנהגותם אמות מידה מוסריות גבוהות.¹⁰⁹ הרב קוק רואה את האנושות בכללותה כמי שכבר עברה תהליך ארוך של

¹⁰³ רי"מ חרל"פ, **מי מרום חלק יג, על סידור התפילה**, ירושלים, הוצאת בית זבול, תשל"ט, עמ' קט-קי.
¹⁰⁴ מי מרום ו (לעיל הערה 92), עמ' קעג. ראה גם שם, עמ' קסו-קסז; מי מרום ג (לעיל הערה 98), עמ' קג; מי מרום יח (לעיל הערה 95), עמ' שכה. ראה גם מי מרום יט (לעיל הערה 97), עמ' קסח-קסט, קפה, רצו, שח, שי.
¹⁰⁵ רי"מ חרל"פ, **מי מרום חלק א: סביב שמונה פרקים לרמב"ם**, ירושלים, הוצאת בית זבול, תשמ"ב (להלן: 'מי מרום א'), עמ' מח.

¹⁰⁶ ראה מי מרום יט (לעיל הערה 97), עמ' תקכג.

¹⁰⁷ שם, עמ' רעז-רעח. דברים דומים נמצאים במי מרום יח (לעיל הערה 95), עמ' שלב. עמדה זו מופיעה כבר בכתבי המהר"ל, אלא שהמהר"ל מפנה את דבריו אל תלמידי החכמים שישמרו על מעמדם ולא יעמידו את עצמם במדרגה אחת עם המון העם, ואילו הרב חרל"פ פונה אל התלמיד ודורש ממנו כניעה מוחלטת כלפי רבו. ראה מהר"ל, **נתיב התורה**, בתוך: **נתיבות עולם**, כרך א, מהדורת חי"ל האניג, תשמ"מ, עמ' כא, כט. והשווה להסתייגות שהביע הרב קוק מהתמסרות מוחלטת כלפי צדיקים. ראה ראי"ה קוק, **אורות**, הוצאת מוסד הרב קוק, תשמ"ב (להלן: 'אורות'), עמ' קמו. למעשה, עמדותיהם של הרב קוק והרב חרל"פ בנושא זה משקפות יפה את היחס שרכשו לרבותיהם, כדלהלן.

¹⁰⁸ מי מרום א (לעיל הערה 105), פרקים א-ב.

¹⁰⁹ על היחס בין מוסר לאמונה ראה: L. Zagzebski, "Does Ethics Need God?", *Faith and Philosophy*, 4 (1987), pp. 294-303.

תיקון,¹¹⁰ וכן את הכפירה כתביעה מוסרית נסתרת הקשורה להמשכו של אותו תהליך. לכן הוא לא מבטל את ערכם של תופעות מוסריות באשר הן.¹¹¹ לעומת זאת, לפי הרב חרל"פ, רק אדם בעל אמונה מוצהרת המקבל עליו עול תורה ומצוות ראוי לקבל לגיטימציה. לפי הרב קוק, המוסר מעיד על אמונה, ולפי הרב חרל"פ, האמונה מאפשרת את המוסר, כולי האי ואולי. תפיסת האדם של הרב חרל"פ משתקפת יפה גם ביחסו אל הילדות. הרב חרל"פ אינו מביע עניין מיוחד בילדות משום שתקופת הילדות אינה מבטאת את הטבע הטהור של האדם, אלא דווקא את הריקנות שלו. במכתב שכתב הרב חרל"פ לבנו בשנת 1913 ניתן לראות עד היכן מגיעים הדברים:

בני יקירי, עליך לדעת כי אותם האנשים אשר תוכן מגמתם ונטייתם לדברים רוחניים, אלו בעלי המחשבה רחוקים המה בטבע מהאהבות השטחיים ואפילו אהבת אב לבן אינו פועל עליהם מאומה, כי כל טבע אהבתם מתקפל ומתכווץ רק בד' אמות של רוחניותם... לזאת, דווקא עתה בזמן שמתחיל לזרוח עליך זריחה עליונה ונטיית רוחך פונה למגמת העדינות וטהרת המדות, חוזרים אלי בי בקרבי כל הנטיות של האהבה הטבעית הענקית מאב לבן.¹¹²

הרב חרל"פ נאמן לדרכו ומעיד על עצמו שהתכחש לרגשותיו ואהבותיו הטבעיים. רק לאחר שראה שבנו הולך בדרך הנכונה, חזרו אליו הרגשות והאהבות הללו. אפילו גילויים של רגשות אנושיים בסיסיים מותנים לדעתו בקבלת עול מלכות שמיים. כך הרב חרל"פ ממשיך וכותב על "הבלי הילדות":

בני יקירי, לצעירים כמוך אשר עקב רוב הבלי הילדות שולטים עליהם מרוב הרגלים של כל אלו ימי הילדות, המה צריכים לידע כי מצד השני קרובים המה גם לימי הילדות שהיו נקראים ימים מהבל שאין בהם חטא. לזאת נקל בשבילם לסלול המסילה ולעלות בהם בדרך בית אל, הרגל עצמך לשאוף בקרבך טל של חיים נצחיים להיות תמיד אזור בגבורה ללחום נגד ההבל של הילדות, ודע כי עולמך לפניך וסוף סוף תגיע למחוז חפצך.¹¹³

תפיסה זו של הרב חרל"פ מזכירה את המסורת הקבלית שיצר הרע נכנס באדם מיד עם יציאתו לאוויר העולם, ואילו יצר הטוב נכנס באדם רק מגיל שלוש עשרה שנה. לכן האדם בנטייתו הבסיסית נוטה אל הרע.¹¹⁴ מסורת זו מבטאת באופן קיצוני את התפיסה שהאדם שרוי בילדותו תחת רשותו של הסיטרא אחרא ובגיל שלוש עשרה הופך להיות בנו של הקב"ה.¹¹⁵ אומנם הרב חרל"פ אינו מתנסח באופן כה קיצוני, שכן הוא מודה בכך שימי הילדות "אין בהם חטא" ומגדיר אותם רק כימים של "הבל". עם זאת, לדעתו מדובר ב"הבל" בעל מטען שלילי ממשי אשר יש "ללחום נגדו בגבורה", ולא רק למלא אותו בתוכן כאילו היה "טבולה רסה" לוקיאנית ניטרלית.¹¹⁶

¹¹⁰ ראה למשל לעיל עמ' 10.

¹¹¹ ראה אגרות הראיה (לעיל הערה 12), כרך א, עמ' מה: "אין אנו מצטערים אם תוכל איזו תכונה של צדק חברותי להבנות בלא שום ניצוץ של הזכרה אלהית. מפני שאנחנו יודעים שעצם שאיפת הצדק, באיזו צורה שתהיה, היא בעצמה ההופעה האלהית היותר מאירה".

¹¹² מי מרום יט (לעיל הערה 97), עמ' תקכב.

¹¹³ שם.

¹¹⁴ זהר, חלק א, דף קעט, עמ' א-ב; תשבי, **משנת הזוהר**, חלק ב, ירושלים, הוצאת מוסד ביאליק, תשל"א, עמ' פב, קיב-קיג.

¹¹⁵ זהר, חלק א, דף צח, עמ' א; תשבי, **משנת הזוהר**, חלק א, ירושלים, הוצאת מוסד ביאליק, תשל"א, עמ' ס.

¹¹⁶ בחיבורו "מסה על שכל האדם" שראה אור בשנת 1689, טוען לוק שאין עקרונות ומושגים הטבועים באדם מלידה, אלא את הכל האדם רוכש מתוך הנסיון. ראה לוק, **מסה על שכל האדם**, תרגום: עפר קובר, ירושלים, הוצאת שלם, תש"ף, עמ' 23-59.

גישתו של הרב חרל"פ מתבטאת גם ביחסו לערך היראה. לעומת הרב קוק המסתייג מיראה מוגזמת הפוגעת בטבעיותו של האדם, הרב חרל"פ מתאמץ לתת ליראת העונש מעמד של יראת הרוממות:

יראה מצד עונש לבד היא פחיתות לנפש רמה. אולם במה דברים אמורים? ביחסי היראה המתהוות מצד ההבנה העצמי, מה שאין כן היראה המתהוות מצד קיום הצייווי שכך נצטוינו בתורה מפיו "את ה' אלקיך תירא", וכל עריכת המחשבות להשיג יראת ה' נערכים מצד קיום המצוה, כי אז גם אם הצייווי היה על יראת העונש, ושכך המצוה מהתורה לירא מפני עונש, אין שום פחיתות ביראה זו יותר מקיום מצוה אחרת, כמו נטילת לולב ציצית ותפילין, שאע"פ שעצם הלולב הציצית והתפילין הם דברים חומריים, עם כל זה הם גבוהים מאוד מצד שכך ציונו. מכל שכן בענין היראה, אם כך הוא הצייווי לירא גם מפני עונש, כל המעלה שיש ביראת הרוממות יש גם ביראת העונש...¹¹⁷

הרב חרל"פ מודה שמצד אישיות האדם יראת העונש היא מדרגה נמוכה, אך חשוב לו להדגיש שבסופו של דבר היא כלולה במצוות יראת ה'. מבחינתו כל הוספה של יראה היא דבר מבורך, שכן היא מבטאת את ההתבטלות העצמית של האדם כלפי הבורא.¹¹⁸ לכן גם אדם בעל מעלה מוסרית ורוחנית גבוהה מצווה לצמצם את תודעתו כדי שיוכל לפחד מפני עונש נורא שעתיד לבוא עליו אם יחטא.¹¹⁹ הרב חרל"פ רואה את היראה כפסגת המאמץ הדתי ומפרש מושגים כמו חירות ואהבה כנספחים וכטפלים אליה.¹²⁰ על כן עיקר המאמץ הדתי לדעתו צריך להיות מכוון כלפי היראה: "מהו קרבת אלקים? היראה. ומהו היראה? ההיכר שהנם עלול מעילה,¹²¹ לא רק יצירה מאז אלא בכל רגע ורגע ד' מחוללו".¹²² היראה היא ההפנמה של הכוח הטוטלי של הבורא המחדש את העולם כל רגע ורגע. יתרה מזאת, שאיפתו העיקרית של האדם לפי הרב חרל"פ אינה "חירות" אלא דווקא "עבדות". אושר האדם תלוי בהדגשת החיסרון המהותי לחייו כנברא, בשכחת רצונותיו האישיים ובהזדקקותו המתמדת אל המוחלטות האלוהית:

יש לעמוד על תוכן אי שביעות הרצון שאצל כל אחד ואחד, המקפת את כל העולם כולו בכלל ובפרט... השלמתה היסודית שתכיר בזה שהיא נבראת מבורא כל עולמים ברוך הוא... ההכרה שאין הנברא יכול להתקיים אף רגע מבלי הבורא, ותמיד הבורא בוראה יוצרה ומחוללה, כמקדם, כשכל זה מתמלאת בהכרת אמת, הרי מרגישים את הזיקוק שזקוקים אליו יתברך ושתלויים תמיד במאמרו, והנם באמת דבוקים על ידי זה דבקות גמורה בו יתברך שמו, וממילא הכל מתמלא, ואין עוד דאגות אחרות וחפשיים אחרי מצבים ומעמדים. כי כל מה שהאדם מרהיב עוז בנפשו לומר זה אני חפץ וזה אינני חפץ, אינו אלא לרגלי השכחה ואי ההכרה בערך עצמו ביחס נברא ובורא. אבל אם ההכרה תהיה חודרת ומקפת אותו מבית ומחוץ, אז יודע ומרגיש שאין הוא האדון לעצמו, יש אדון עליו והוא רק הוא פועל הכל, ואין נעימות אחרת בלתי רק זה להתמסר כולו אליו יתברך שמו.¹²³

¹¹⁷ מי מרום יט (לעיל הערה 97), עמ' קפז-קפח. ראה גם רי"מ חרל"פ, מי מרום חלק ב, על מסכת אבות, ירושלים, הוצאת בית זבול, תשמ"ו, עמ' כב.

¹¹⁸ ראה גם מי מרום יח (לעיל הערה 95), עמ' רעג לגבי הצורך ללמוד בכל יום לימודים הקשורים ליראת העונש.

¹¹⁹ למעשה, לא זו בלבד שהרב חרל"פ מצליח להעלות את מדרגת יראת העונש למדרגת יראת הרוממות, בפלפול מבריק הוא מצליח להגדיר אותה אפילו כאהבה! ראה מי מרום יט (לעיל הערה 97), עמ' קפח.

¹²⁰ ראה למשל שם, עמ' קמג.

¹²¹ אלו ממש דבריו המפורשים של המהר"ל. ראה מהר"ל, נתיב היראה, בתוך: נתיבות עולם, כרך ב, מהדורת חי"ל האניג, תשמ"מ, עמ' כ: "עצם היראה מה שהוא עלול אל השם יתברך שהוא העילה. והעלול יש לו קיום בעילה".

¹²² מי מרום יט (לעיל הערה 97), עמ' קיט.

¹²³ שם, עמ' ר-רא. ראה עוד שם, עמ' קד, קכב, קמח-קנא; מי מרום יח (לעיל הערה 95) עמ' שעד, רפ.

תפיסת הרב חרל"פ קשורה לתפיסתם הפרושית של ספר "חובות הלבבות" לרבנו בחיי אבן פקודה, בן המאה האחת עשרה, ושל חסידות אשכנז מהמאות השנים עשרה והשלוש עשרה. תפיסות דואליסטיות אלו העמידו במרכז הווייתן את מלחמת היצר הפנימית המתרחשת באדם, והטביעו חותם רב על תפיסתם של מקובלי צפת והקבלה הפוסט-לוריאנית בכללותה.¹²⁴ הניגוד לגישת הרב קוק מובן מאליה כאן. השקפתו של הרב קוק מבוססת על תיאולוגיה פנאנתאיסטית¹²⁵ המדגישה את הטוב האלוהי הקיים בתוך אישיותו של האדם. כפי שהתבטא הרב קוק בצעירותו, זהו "עצם האדם", חלק הנשמה שנמצאת "בתוך גופו". לכן נטייתו של האדם אל הרע מתפרשת רק כגורם שנועד לחזק את כוח הבחירה או כתוצר של תכונה טובה שלא התפתחה עדיין כראוי. לפי הרב קוק, יש למוסר האלוהי שורשים בנפשו של האדם,¹²⁶ בבחינת "עשה האלהים את האדם ישר" (קהלת ז, כט), ואילו לפי הרב חרל"פ, התורה לבדה היא המקור שממנו שואב האדם את המוסר, שכן "יצר לב האדם רע מנעוריו" (בראשית כ, כא).

בינדיגר מתארת כיצד לפי הרב קוק התיקון האנושי מתחיל במדרגה של "מוסר" המצריך גישה של "כיבוש" כדי לנהל את המאבק בין הטוב והרע שבאדם. ממדרגה זו מתקדם התיקון האנושי בתהליך היסטורי אל מדרגה של "קדושה" ו"יושר" שבה לכל דבר יש מקום. בשלב הראשוני יש צורך לדחות את הרע, אך בשלב השני הרע בעצמו הופך להיות חלק מהטוב.¹²⁷ תפיסתו של הרב חרל"פ אינה מבחינה בשלבים אלו. לדעתו אין קיום אונטולוגי של המורכבות הכוללת את הטוב לצד הרע. הטוב קיים רק במסגרת המתקדמת של "הקדושה" והוא מתגלה רק באמצעות ביטולו הטוטאלי של הרע. הרע אימננטי לאדם, וכל עוד הוא קיים אין באפשרותו של האדם לגלות מתוכו טוב. לכן רק כשהאדם מבטל את עצמו – וממילא גם את הרע שבו – כלפי הבורא וכלפי התורה, רק אז הוא זוכה לצקת אל תוכו מהות של טוב.¹²⁸ הגישות השונות של הרב קוק ושל הרב חרל"פ באות לידי ביטוי גם בשאלות מקיפות יותר,

¹²⁴ ראה רבנו בחיי אבן פקודה, **ספר תורת חובות הלבבות**, מהדורת הרב קאפח, ירושלים תשמ"ד, שער חמישי פרק חמישי; שער תשיעי חלק שני. ראה גם A. Lazaroff, "Bahya's Asceticism Against its Rabbinic and Islamic Background," *Journal of Jewish Studies*, 21 (1970), pp. 11–38; H. Kreisel, "Asceticism in the Thought of R. Bahya Ibn Paquda and Maimonides," *Da'at*, 21 (1988), pp. v–xxii; D. Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue: Philosophy and Mysticism in Bahya ibn Paquda's "Duties of the Heart"*, Philadelphia, 2013.

¹²⁵ עוד בעניין תפיסתו הפנאנתאיסטית של הרב קוק ראה ש"ק (לעיל הערה 28), קובץ א, סעיפים צה-צו; קמ"ק (לעיל הערה 25), כרך ב, פנקס הדפים א, סעיף 4. ראה גם ב' איש שלום, **הרב קוק – בין רציונליזם למיסטיקה**, תל אביב, הוצאת עם עובד, תש"ן (להלן: 'איש שלום, רציונליזם ומיסטיקה'), עמ' 101, שמחדד כיצד לפי הרב קוק הבריאה כולה נתפסת כהתגלות בשונה מהמובן הרגיל של המושג התגלות המבחין בין האלוהות ובין העולם. ראה גם אברמוביץ, התיאולוגיה הממלכתית (לעיל הערה 20), עמ' 12–15, שסוקר את הגישות במחקר בנוגע לתפיסת האלוהות של הראי"ה. ראה גם י' אביב, **קבלת הראי"ה**, ד' כרכים, ירושלים תשע"ח (להלן: 'אביב'), קבלת הראי"ה), כרך ד עמ' 1379–1380, המוסיף לדייק במושגים ומחדש את המושג "פנאמנציוניזם" לאמור: לא "הכל באלהות", אלא "הכל באצילות האלהית". לסקירת מצב המחקר על יחסו של הרב קוק אל הרעיון האקוסמי ועל ההכרה בחידוש שבהגותו מתעצמים האדם והעולם, ראה: שילה, ממשות האדם (לעיל הערה 37), עמ' 40–41 והערות 22, 23.

¹²⁶ ראה צ' ירון, **משנתו של הרב קוק**, ירושלים, הוצאת אלפא, תשל"ד (להלן: 'ירון, משנתו'), עמ' 132; איש שלום, רציונליזם ומיסטיקה (לעיל הערה 125), עמ' 89, 150, 179. בינדיגר הוכיחה מניתוח מושגי בכתבי הרב קוק שיש לחלק בין המוסר הטבעי הנובע מנשמתו של האדם ונועד להתפתח ולהעצים את הטוב בו ובעולם, ובין המוסר האנושי הנובע מהשכל, אשר מטרתו הקונקרטיית נוגעת לנימוסים ותיקון חברתי בסיסי. ראה בינדיגר, תפיסת המוסר (לעיל הערה 20), עמ' 58–70.

¹²⁷ ראה שם, עמ' 66, 194.

¹²⁸ אם נשתמש במושגים המתמטיים שבהם משתמש הרב בן נון, נוכל לשייך את תפיסת הרב חרל"פ למודל ההיפרבולה של המקובלים, ולא למודל הפרבולה שהרב קוק מצדד בו. ראה ר"י בן נון, **המקור הכפול: השראה וסמכות במשנת הרב קוק**, תל אביב, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשע"ג (להלן: 'ר"י בן נון, המקור הכפול'), עמ' 91–92.

כמו תכלית בריאת העולם ואופי הגאולה. אין מקום להאריך בהן במסגרת מאמר זה, אך ראוי להצביע בקצרה על הקבלתן לנושא הנידון כאן. לפי הרב קוק, לבריאה בכללותה, כמו לאדם הפרטי, יש ערך ממשי. היא לא נועדה להתאפס בתוך השלמות האלוהית המוחלטת והסטטית. מציאות הבריאה משמשת בחינה דינמית בתוך השלמות האלוהית, ומאפשרת את קיומה של מציאות משתלמת, מתפתחת ושואפת. זהו סוג של טוב שלא קיים באלוהות המוחלטת עצמה, שהרי היא שלמה באופן מוחלט שאינו מאפשר עוד התקדמות.¹²⁹ עמדה זו של הרב קוק מבטאת תפיסת אלוהות פנאנתאיסטית המתכתבת עם תפיסות פרוגרסיביות מערביות.¹³⁰ כך גם בנוגע לאופי הגאולה. הרב קוק מתאר את ההיסטוריה כולה כתהליך התפתחות אבולוציוני, פרוגרסיבי, אישי, לאומי ועולמי, שבו האדם מזכך את רצונו ומתקן את מידותיו, והאנושות כולה מתעדנת, משתלמת ומתבסמת.¹³¹

לעומת זאת, הרב חרל"פ מייצג את התפיסה המסורתית שלפיה מטרת בריאת העולם היא הכרת הברואים במציאותו של הקב"ה,¹³² אלא שהוא יוצק לה משמעות דואליסטית מאוד המושפעת מהקבלה ובעלי המוסר. הרב חרל"פ מתאר מציאות אישית ועולמית של מאבק בין האנושיות השפלה ובין האלוהות המוחלטת. בסופו של המאבק מתחוללת מהפכה על בסיס מיסטי-ניסי, והאנושות נכנעת כלפי האין סוף ומאירה באורו.¹³³ כל עוד לא התחוללה המהפכה הזו, העולם עדיין נתון בשליטת הגיהנום והיצרים השפלים של האנושות. לכן הרב חרל"פ נטה להבין את הגאולה בצורה אפוקליפטית,¹³⁴ כשם שתפס את גאולת האדם הפרטי כפעולה של התגברות והתבטלות עצמית.¹³⁵

¹²⁹ ראה ש"ק (לעיל הערה 28), קובץ א, סעיף תמג; שם, קובץ ד, סעיף סח.
¹³⁰ רעיון ההתפתחות גובש במשנתו של הרב קוק בהשראת רעיונות קבליים ומתוך עימות עם תפיסות מדעיות ופילוסופיות של האבולוציה וההתפתחות, כדוגמת זו של ברגסון. ראה ש"ק (לעיל הערה 28), קובץ א, סעיף תפה; שם, קובץ ד, סעיף סח. לרעיון ההתפתחות וההשתלמות המתמדת, המרכזי כל כך להגותו של הראי"ה, ניתן למצוא זיקה הן לשלינג (1854–1775), והן להיגל (1831–1770) שהכניס לפנתאיזם השפינוזיסטי את הדינמיות וההתפתחות הדיאלקטית. מאוחר יותר ניתן למצוא אותו גם אצל הס (1812–1875) וברגסון (1859–1941). ראה א' גולדמן, 'ציונות חילונית, תעודת ישראל ותכלית התורה: מאמרי הרב קוק ב"הפלס", תרס"א–תרס"ד', דעת 11 (תשמ"ג), עמ' 103–126 (להלן: 'גולדמן, תעודת ישראל'); גולדמן, התגבשות השקפותיו (לעיל הערה 27), עמ' 109; ש"ה ברגמן, אנשים ודרכים: מסות פילוסופיות, ירושלים, הוצאת מוסד ביאליק, תשכ"ז, עמ' 350–358; ירון, משנתו (לעיל הערה 126), עמ' 96–98, 105, הערה 40; י' בן שלמה, 'שלמות והשתלמות בתורת האלוהות של הרב קוק', עיון, ל"ג (תשמ"ד), עמ' 289–309; גרבר, מהפכת ההארה (לעיל הערה 5), עמ' 160–171, 225–228, 246–247. באופן כללי, ראיית ההיסטוריה כתהליך של התקדמות מאפיינת את המחשבה של המאה התשע עשרה. ניתן למתוח קווים מקבילים בין תפיסות פרוגרסיביות שונות להגותו של הרב קוק, אך קיים הבדל מהותי בינו ובינם: הרב קוק כהוגה דתי מכיר בטרנסצנדנציה האלוהית האין סופית, לצד האצילות האלוהית המניעה את העולם באופן אימננטי. הוא אינו מגביל את האלוהות לגבולות הטבע העולמי, כפי שעשו הפילוסופים האירופאיים.

¹³¹ ראה למשל במאמר "תעודת ישראל ולאומיותו", הודפס מחדש בתוך ראי"ה קוק, אוצרות הראי"ה, ז' כרכים, בעריכת הרב משה צוריאלי, ראשון לציון, תשס"ב–תשע"ו (להלן: 'אוצרות הראי"ה'), כרך ב, עמ' 25–65; ובמאמר "למהלך האידיאות בישראל", בתוך אורות (לעיל הערה 107), עמ' קב–קיה.

¹³² ראה מי מרום יט (לעיל הערה 97), עמ' קלג. תפיסה זו מופיעה לאורך הדורות באופנים וסגנונות שונים. ראה רמב"ן על התורה (לעיל הערה 99), שמות יג, טז; דעת תבונות (לעיל הערה 101), סעיף לו, עמ' מד; רש"י ז' מלאדי, ספר התניא, ניו יורק, הוצאת אוצר חסידים, תשט"ז, שער הייחוד והאמונה, פרק ז.

¹³³ ראה למשל בהד הרים (לעיל הערה 8), עמ' סז, בתוך שאלה שהפנה הרב חרל"פ לרב קוק: "היה תמיד חפץ עמוק בלבבות ישראל, שלא להתרצות בישועה טבעית, כי אם דווקא לאופן נעלה מהטבע. כי זה תמיד ישעם וחפצם של ישראל להשתחרר גם מהטבע עצמה".

¹³⁴ ראה אגרות הראיה (לעיל הערה 12), כרך ג, עמ' יט–כב.

¹³⁵ על תפיסת הגאולה האפוקליפטית של הרב חרל"פ לעומת רעיון הגאולה הטבעית של הראי"ה ראה אברמוביץ, התיאולוגיה הממלכתית (לעיל הערה 20), עמ' 46–60; 86–100. אברמוביץ מרחיב על הפער בין תפיסת הגאולה הניסית של הרב חרל"פ לתפיסת הגאולה הנטורליסטית של הרצי"ה, ומדגים כיצד ההבדל ביניהם בא לידי ביטוי

בין ליטא וההשכלה לירושלים ותנועת המוסר

הניגוד בין עמדותיהם של הרב קוק והרב חרל"פ מוסבר על יסוד הרקע השונה שממנו באו. הרב קוק גדל במזרח אירופה במחצית השנייה של המאה התשע עשרה, וגילה נטייה עמוקה להשכלה בגרסתה המוקדמת והמתונה. הרב חרל"פ, לעומתו, גדל ביישוב הישן בירושלים של שלהי המאה התשע עשרה, וגילה שייכות עמוקה לתנועת המוסר בגרסתה הירושלמית. אני מציע לראות את הניגוד בין תפיסת האדם של הרב קוק לתפיסת האדם של הרב חרל"פ, כגלגול מאוחר יותר של המחלוקת בין תנועת ההשכלה ותנועת המוסר.

בעולם של יהדות ליטא במחצית המאה התשע עשרה, השקפות שונות ביקשו לעשות לעצמן נפשות, ותנועות חברתיות מנוגדות ניסו לחולל תמורות היסטוריות. המתח בין שמרנות וחידוש, חינוך מסורתי והשכלה וכן המנעד הרחב של אפשרויות הביניים היו מנת חלקה של יהדות ליטא וסביבתה. קיומם של זרמים שונים זה לצד זה והמגע המתמיד עם האוכלוסייה הנוכרית הכריחו את הדיאלוג בין הזרמים שמצא את ביטויו בספרות ובעיתונות התקופה.¹³⁶ לעומת זאת, היישוב הישן האשכנזי בירושלים של סוף המאה התשע עשרה וראשית המאה העשרים תלה את עיקר יתרונו בהתכנסות דתית פנימית, הסתמך על תרומות מחוץ לארץ ולא גילה עניין במתרחש בעולם הכללי. רבים מנציגיו נקטו סגנון לוחמני כלפי יריבים מבפנים ולחצים מבחוץ, בייחוד על רקע התעצמותו ההולכת וגוברת של היישוב החדש ורוחו החילונית.¹³⁷

תנועת השכלה היהודית שחדרה ממערב אירופה אל מזרח אירופה בתחילת המאה התשע עשרה, נבדלה מתנועת ההשכלה היהודית שפעלה במערב אירופה בסוף המאה השמונה עשרה. במערב אירופה תנועת ההשכלה קידמה את האמנציפציה, הולידה מתוכה זרמים שונים כמו התנועה הרפורמית ותרמה להתבוללות. לעומתה, במזרח אירופה רעיון האמנציפציה לא נקלט, ויהדות מזרח אירופה המשיכה לסבול מפוגרומים הולכים וגוברים. לכן בשלביה המוקדמים של תנועת ההשכלה במזרח אירופה לא התקיים מאבק חריף בינה ובין היהדות המסורתית. שורה של דמויות מבשרה של האליטה הרבנית בליטא, בוגרי ישיבת וולוז'ין, השתתפו בשיח ההשכלה במזרח אירופה. מהם יש לציין את הרב **מרדכי גימפל יפה**,¹³⁸ תלמידו הרב **יחיאל מיכל פינס**,

בהתייחסותם לשואה, להקמת המדינה, לצבא, לאומות העולם ולשאלת הצורך בעימות גדול בין הרע לטוב באחרית הימים. ראה גם ברק, תורת הגאולה (לעיל הערה 2); גרינברג, שואה (לעיל הערה 2).
¹³⁶ ברק, מתודולוגיה (לעיל הערה 2), עמ' 270; מירסקי, ביוגרפיה (לעיל הערה 20), עמ' 37–66. עוד על האקלים התרבותי של יהדות ליטא בתקופה המדוברת ראה: י' סלוצקי, 'ליטא', בתוך **האנציקלופדיה העברית**, כרך כא, טורים 772–776; א' לוז, **מקבילים נפגשים: דת ולאומיות בתנועה הציונית במזרח אירופה בראשיתה (1882–1904)**, תל אביב, הוצאת עם עובד, תשמ"ה, עמ' 23–51; ש' שטמפר, **הישיבה הליטאית בהתהוותה**, ירושלים, הוצאת מרכז זלמן שזר, תשס"ה (להלן: 'שטמפר, הישיבה הליטאית'), עמ' 216–225, 350–354; י' שלמון, 'מסורת מודרניזציה ולאומיות: הרב המשכיל כרפורמטור בחברה היהודית ברוסיה', בתוך א' דון יחיא (עורך), **בר אילן: ספר השנה למדעי היהדות והרוח**, כח–כט (תשס"א), עמ' 23–39; הנ"ל, **אם תעירו ואם תעוררו: אורתודוקסיה במצרי הלאומיות**, ירושלים, הוצאת מרכז זלמן שזר, תשס"ו (להלן: 'שלמון, אורתודוקסיה'), עמ' 131–132; M. Mishkinski, "Regional Factors in the Formation of the Jewish Labor Movement in Czarist Russia," *YIVO Annual of Jewish Social Science*, 14 (1969), pp. 27–52.

¹³⁷ על היישוב הישן האשכנזי בירושלים ראה: א"ר מלאכי, **פרקים בתולדות היישוב הישן**, תל אביב, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשל"א (להלן: 'מלאכי, תולדות היישוב'); ב"צ גת, **היישוב היהודי בארץ ישראל בשנות הת"ר–התרמ"א (1840–1881)**, ירושלים, הוצאת יד יצחק בן-צבי, תשל"ד; י' קניאל, **המשך ותמורה: היישוב הישן והיישוב החדש בתקופת העלייה הראשונה והשנייה**, ירושלים, הוצאת יד יצחק בן-צבי, תשמ"ב; מ' פרידמן, **חברה במשבר לגיטימציה: היישוב הישן האשכנזי 1900–1917**, ירושלים, הוצאת מוסד ביאליק, תשס"א (להלן: פרידמן, 'חברה במשבר').

¹³⁸ הרב מרדכי גימפל יפה (1820–1891), שהיה קרוב משפחה של הרב קוק, היה משכיל ציוני שניסה לשמר את ערכיה המקוריים של ההשכלה ולמנוע התבוללות. בערוב ימיו עלה ארצה, קבע מושבו במושבה עקרון והקים ישיבה ביהוד אף על פי שהזמן להתגורר בירושלים על ידי רבני היישוב הישן. ראה תדהר, **אנציקלופדיה (לעיל**

ולצידם את הרב יצחק ריינס, הרב שמואל מוהליבר והרב מרדכי אליאשברג. כמשכילים, כולם כתבו בעיתונות התקופה, ביקרו את מצב היהדות וקראו לשינויים בצורת החינוך. עם הזמן המשכילים הרדיקליים התחילו לצבור השפעה ציבורית והבדילו את עצמם מהרבנים. אך רק לקראת שנות השבעים של המאה התשע עשרה, בעקבות קריאות לרפורמות מקיפות בהלכה מצידם של אישים כמו משה לייב ליליינבלום, החלה להתגבש במזרח אירופה אורתודוקסיה אידיאולוגית שקראה תיגר על תנועת ההשכלה, ודחפה את הרבנים המשכילים הנ"ל אל האפיק הציוני.¹³⁹

לצד תנועת ההשכלה, צמחה במזרח אירופה תנועת המוסר, שמטרתה הייתה לעורר את האדם לעבודה אישית פנימית, מוסרית ורוחנית, ולא להסתפק בקיום הדתי הצונן כמצוות אנשים מלומדה. מייסד התנועה, רבי ישראל מסלנט¹⁴⁰ (1810–1883), הציב את התיקון האישי העצמאי כאידיאל שיחיה וירענן את היהדות הליטאית מבפנים. לשם כך הוא הדגיש את ההקפדה על מצוות שבין אדם לחברו והעצים את מקומה של מידת היראה באמצעות הקריאה לעיסוק בספרי מוסר. למעשה, תנועת המוסר צמחה על רקע הצורך לתת מענה נגדי כפול – הן לתוכן התרבותי המחיה שהציעה תנועת החסידות, והן לתנועת ההשכלה שעשתה לה נפשות בקרב רבים שאיבדו את הטעם בחיים דתיים רציונליסטיים-קרים ופנו אל החילון. לכן יש לראות את תנועת המוסר כגורם מרכזי בהתגבשות האורתודוקסיה הליטאית האנטי-משכילית במזרח אירופה.¹⁴¹

כבר מתחילת דרכה באמצע המאה התשע עשרה, נתקלה תנועת המוסר של רבי ישראל מסלנט בהתנגדות חריפה במזרח אירופה, מבית ומחוץ. ככל שתנועת ההשכלה במזרח אירופה הייתה לרדיקלית יותר ובידלה עצמה מהיהדות המסורתית, כך החריפה ההתנגדות שלה לתנועת המוסר.¹⁴² בד בבד, רבנים בכירים, מבוגריה הראשונים של ישיבת וולוז'ין, כדוגמת הרב אריה לייב שפירא והרב מרדכי אליאשברג, שדגלו בשילוב ערכי ההשכלה והמסורת, התנגדו לתנועת המוסר. הם חששו מהעצמת יתר של מידת היראה והפיכתה לערך מרכזי וחברתי שעשוי להביא להיווצרותה של כת נוספת בתוך עם ישראל.¹⁴³ חרף ההתנגדות אליה, הצליחה תנועת המוסר באופן מרשים להחדיר את רעיונותיה אל תוך עולם הישיבות הליטאי. הצלחה זו עוררה גלים של כתבי חרמות ותגובות שונות. החרמות נבעו מהחשש לפגיעה בהגמוניה של לימוד הגמרא וההלכה

הערה 8), כרך א, עמ' 351–352; מ' גשורי, 'יפה, הרב מרדכי גימפל', *האנציקלופדיה לצינונות דתית*, כרך ב, ירושלים, הוצאת מוסד הרב קוק, תש"ך, טורים 522–538. הוא תמך ברב פינס בזמן החרם שהטילו עליו קנאי ירושלים, ובראשם המהרי"ל דיסקין, בגין תמיכתו בלימודי מלאכה ושפות זרות. ראה תדהר, *אנציקלופדיה* (לעיל הערה 8), כרך ב, עמ' 562–564; מלאכי, *תולדות הישוב* (לעיל הערה 137), עמ' 299–335; פרידמן, *חברה במשבר* (לעיל הערה 137), עמ' 151.

¹³⁹ עוד על תנועת ההשכלה במזרח אירופה ראה ע' אטקס, 'פרשת ההשכלה מטעם' והתמורה במעמד תנועת ההשכלה ברוסיה', *ציון*, מג, ג/ד (תשל"ח) (להלן: 'אטקס, השכלה מטעם'), עמ' 264–313; ש' פיינר, *מלחמת תרבות, תנועת ההשכלה היהודית במאה ה-19*, ירושלים, הוצאת כרמל, תש"ע; E. Etkes, "Immanent Factors and External Influences in the Development of the Haskalah Movement in Russia," in J. Katz (ed.), *Toward Modernity: The European Jewish Model*, NY, 1987, pp. 13–32.

¹⁴⁰ על ר' ישראל מסלנט ראה ד' כ"ץ, *תנועת המוסר: תולדותיה אישיה ושיטותיה*, ה' כרכים, תל אביב, הוצאת אברהם ציוני, תש"ו–תשכ"ג (להלן: כ"ץ, *תנועת המוסר*), כרך א, עמ' 159 ואילך; ע' אטקס, *ר' ישראל סלנטר*, ירושלים, הוצאת מאגנס, תשמ"ב (להלן: 'אטקס, ר' ישראל').

¹⁴¹ ראה צ"א קורצווייל, 'ר' ישראל מסלנט והתנועה המוסרית', *סיני*, מז (תש"ך), עמ' ק–ק"ב; מ' ברויאר, *אהלי תורה*, ירושלים, הוצאת מרכז זלמן שזר, תשס"ד, עמ' 57; אטקס, *השכלה מטעם* (לעיל הערה 139), עמ' 313; אטקס, *ר' ישראל* (לעיל הערה 140), עמ' 18, 147–164, 210–213; שלמון, *אורתודוקסיה* (לעיל הערה 136), עמ' 83–84.

¹⁴² ראה ד' כ"ץ, *פולמוס המוסר*, ירושלים, דפוס וייס, תשל"ב (להלן: 'כ"ץ, פולמוס המוסר'), עמ' 25–31.
¹⁴³ אטקס, *ר' ישראל* (לעיל הערה 140), עמ' 213.

בישיבות, והתגובות בחלקן הסתייגו מהחרמת התנועה, ובחלקן הביעו בה תמיכה של ממש.¹⁴⁴ הפולמוס שהתלקח סביב תנועת המוסר במזרח אירופה בסוף המאה התשע עשרה תפס את רבני היישוב הישן בתדהמה. הם שלחו לליטא מכתבים חתומים שהביעו את מורת רוחם מעצם קיומה ופרסומה של המחלוקת נגד המפעל המבורך המחזק את עבודת המוסר. לטענתם מדובר היה במחלוקת חסרת טעם החוטאת בחילול השם.¹⁴⁵ מקור הפער הזה מצוי בשוני המהותי בין עולם התורה הליטאי לבין עולם התורה הירושלמי. בהשפעת ישיבת וולוז'ין,¹⁴⁶ בישיבות ליטא למדו תלמידים צעירים במשך מספר שנים מצומצם, ובסוף יצאו והמשיכו בתפקידים רבניים בערים ובישיבות שונות. בחלק מהישיבות התפתחו שיטות לימוד מיוחדות ומודרניות יותר לעומת שיטת הפלפול המסורתית,¹⁴⁷ וצמחו בהן תלמידי חכמים מבריקים בעלי שיעור קומה עולמי.¹⁴⁸ אך המצב בישיבות היישוב הישן בירושלים היה שונה בתכלית שכן הלימוד בישיבות אלה היה למטרה בפני עצמה. הלימוד בישיבות היישוב הישן לא הוקצב לזמן מוגבל שבמהלכו יוכשר בוגר הישיבה לקראת תפקידי הנהגה ורבנות שונים. כך נוצר מצב שאבות ובניהם יושבים זה לצד זה ולומדים ללא אופק אחר להמשך חייהם מלבד פעולת הלימוד עצמה. אנשי היישוב הישן היו מפוזרים בבתי מדרש שונים בעיר, וכל אחד למד בהם מה שליבו חפץ ועם מי שליבו חפץ, בלי תוכנית לימודים מסודרת ומתח תחרותי מפרה. לכן היישוב הישן לא הצליח להוציא מקרבו דמויות רבניות בעלות שיעור קומה מרשים, והוא נאלץ לייבא מאירופה דמויות רבניות שיתפסו עמדות הנהגה בירושלים.¹⁴⁹

עתה יובן הצורך של בני היישוב הישן לאמץ אל ליבם דווקא את דרכה של תנועת המוסר, ולהעלות על נס את ערך היראה והפרישות כאידיאל חלופי לאידיאל הלמדני של ישיבות ליטא. הקרבה הרעיונית בין היישוב הישן ובין מגמותיה של תנועת המוסר בולטת לעין. גם היישוב הישן בחר בהסתגרות והתכנסות פנימית, ובהתנגדות לסממנים מודרניים וחילוניים, כדי לשמר את הצביון המסורתי שאפיין אותו. היישוב הישן נתמך לאורך השנים מכספי נדבות שהוזרמו אליו מקהילות חוץ לארץ, וההצדקה לאותם כספים הייתה האמונה בהשפעה הרוחנית הייחודית שיש בקיומה של חברת תלמידי חכמים פרושים היושבת בארץ הקודש בכלל ובעיר הקודש בפרט. לכן רעיונותיה של תנועת המוסר, הדוגלת בתיקון אישי מוסרי, והשואפת לכונן חיים שלמים מתוך הפניית המבט מן החוץ החברתי והעולמי אל הפנים האישי והאינטימי היו טבעיים לבני היישוב הישן, ואף היו רלוונטיים יותר ויותר ככל שהמתח מול היישוב החדש והמודרנה הלך וגאה. גם צורת הלימוד האופיינית ליישוב הישן תאמה לאידיאל של תנועת המוסר. בני היישוב הישן נמשכו לעסוק במוסר ובפרישות, ואילו הלמדנות קיבלה חשיבות משנית יותר ונסכה אופי מסורתי יותר בהשוואה ללמדנות הליטאית החדשה. רבי ישראל מסלנט צידד בעד הלימוד בשיטת הפלפול,¹⁵⁰ ובכך הסתייג בידעין מדרכם של תלמידי הגר"א שהתנערו משיטת לימוד זו.¹⁵¹

¹⁴⁴ ראה בהרחבה כ"ץ, פולמוס המוסר (לעיל הערה 142). יש לציין שפולמוס המוסר התרחש בשעה שהרב קוק היה רב בבויסק, והוא היה חתום על אחד מהמכתבים שהתנגדו להחרמת תנועת המוסר. ראה שם, עמ' 143–147.

¹⁴⁵ שם, עמ' 152–156.

¹⁴⁶ על ישיבת וולוז'ין ראה ע' אטקס, **יחיד בדורו: הגאון מווילנה – דמות ודימוי**, ירושלים, הוצאת מרכז זלמן שזר, תשנ"ח, עמ' 116–222; שטמפר, **הישיבה הליטאית** (לעיל הערה 136).

¹⁴⁷ כך למשל אפשר לציין את שיטתו הביקורתית-מדעית של הנצי"ב, את שיטתו האנגליטית-מושגית של ר' חיים מבריסק ואת שיטתו הלוגית-נורמטיבית של רבי שמעון שקופ מישיבת טלז. ראה ד' ליפץ, **יהדות ליטא**, כרך ג, ספר א: "אישים", תל אביב, הוצאת עם הספר, תשכ"ז (להלן: 'ליפץ, יהדות ליטא'), עמ' 72, 102–103.

¹⁴⁸ ראה עצמיות האדם (לעיל הערה 1), עמ' 79, הערה 489.

¹⁴⁹ פרידמן, **חברה במשבר** (לעיל הערה 137), עמ' 50.

¹⁵⁰ על שיטת הפלפול משלהי ימי הביניים ראה מ' ברויאר, 'עליית הפלפול והחילוקים בישיבות אשכנז', בתוך ע' הילדסהיימר וק' כהנא (עורכים), **ספר הזכרון למרן הרב יהואל יעקב וינברג זצלה"ה**, ירושלים, תשל"ל, עמ' רמא ואילך; ח"ז דימיטרובסקי, 'על דרך הפלפול', בתוך ש' ליברמן (עורך), **ספר היובל לכבוד שלום בארון: למלאת לו שמונים שנה**, ירושלים, האקדמיה האמריקנית ללימודי היהדות, תשל"ה, עמ' קיא–קפא.

הקשר בין הקריאה ללימוד מוסר ובין אישורה של שיטת הפלפול מובן. כשם שלימוד המוסר מבקש להפנות את המבט פנימה אל האדם עצמו, כך גם הלימוד בשיטת הפלפול משמש כאמצעי להסיט את המבט מהעולם החיצוני. שיטת הפלפול דוגלת בהסקת מסקנות משוערות ("חילוקים") על בסיס סתירות פנימיות של מקורות תורניים – זה מול זה – בלי להזדקק למתודות מחקר מודרניות חיצוניות. מכאן שיש לראות בחזרה אליה סממן נוסף של מגמה אורתודוכסית מסתגרת. לא יפלא אפוא שהיישוב הישן שימש כאבן שואבת לכמה מהדמויות המרכזיות ביותר בתנועת המוסר: הרב יוסף זונדל מסלנט¹⁵² (1786–1865); הרב נפתלי זב אמסטרדם¹⁵³ (1832–1916); הרב יצחק בלאזר¹⁵⁴ (1837–1907); הרב יצחק ליפקין¹⁵⁵ (1840–1903); והרב יעקב חיים נפתלי זילברברג מוורשא¹⁵⁶ (1860–1930). דמויות מרכזיות אלו הובילו את תנועת המוסר, קבעו את מקומן בירושלים והיו שותפות לעיצובו של היישוב הישן. הרב יוסף זונדל מסלנט עלה לארץ ישראל אחרי שהטביע את חותמו על תלמידו הגדול רבי ישראל מסלנט בליטא. הוא הגיע לירושלים כשאוכלוסיית היישוב בה הייתה מצומצמת ביותר, פעל בה במשך כשלושים שנה ואף חנך את חתנו הרב שמואל מסלנט (1816–1909) בתפקידו כרבה של ירושלים ההולכת וגדלה. גם תלמידיו הגדולים של רבי ישראל מסלנט מצאו ביישוב הישן בירושלים מקום מזמין לשכון בו בערוב ימיהם. זאת אחרי שחוללו במו ידיהם את המהפכה של תנועת המוסר בליטא, ואף חוו על בשרם את ההתנגדות לדרכם מצד המשכילים ובוגרי ישיבת וולוז'ין. ביישוב הישן בירושלים הם מצאו לעצמם קהילה הולמת, שערכיה התרבותיים המרכזיים הם יראה ופלפול ולא השכלה ולמדנות.¹⁵⁷

זיקתו של הרב קוק לתנועת ההשכלה

לאחר שהוצגו העולמות השונים של יהדות ליטא והיישוב הישן בירושלים, יש למקד את המבט בהתפתחותם האישית של הרב קוק והרב חרל"פ. מיקוד זה יאשש את הטענה שתפיסת האדם של הרב קוק הושפעה מההשכלה הליטאית המתונה, ואילו תפיסת האדם של הרב חרל"פ הושפעה מתנועת המוסר בגרסתה הירושלמית. הרב קוק גדל בבית שהכיל ניגודים. משפחתו שילבה בין דרכה של חסידות חב"ד¹⁵⁸ ובין

¹⁵¹ ראה ר"י מסלנט, **אור ישראל**, ירושלים תשנ"ז (להלן: 'אור ישראל'), עמ' 117; אטקס, ר' ישראל (לעיל הערה 140), עמ' 229–235.

¹⁵² היה תלמידו של רבי חיים מוולוז'ין ורבו של ר' ישראל מסלנט. נחשב כאחד ממייסדי תנועת המוסר. ראה תדהר, אנציקלופדיה (לעיל הערה 8), כרך א, עמ' 284; כ"ץ, תנועת המוסר (לעיל הערה 140), כרך א, עמ' 111–158. ¹⁵³ מגדולי תלמידיו של ר' ישראל מסלנט ומראשוני תנועת המוסר בליטא. עלה לירושלים בשנת 1906. ראה כ"ץ, תנועת המוסר (לעיל הערה 140), כרך ב, עמ' 273–299; ליפין, יהדות ליטא (לעיל הערה 147), עמ' 29; א' סטריקובסקי (עורך), **תנועת המוסר: דף לתרבות יהודית**, גליון 262, ירושלים, הוצאת האגף לתרבות תורנית במשרד החינוך, התרבות והספורט, תשס"ד (להלן: 'סטריקובסקי, תנועת המוסר'), עמ' 3, 25–26. ראה גם חרל"פ, שירת הי"ם (לעיל הערה 8), עמ' 301, על הערכתו לרב חרל"פ.

¹⁵⁴ מגדולי תלמידיו של ר' ישראל מסלנט. הוא כיהן כרב בפטרבורג, נאבק שם עם המשכילים בני העיר ואחר כך היה ממקימי ישיבות המוסר בליטא ובלארוס. בשנת 1900 הוציא את הספר "אור ישראל" שהוא ליקוט מכתביו של ר' ישראל מסלנט, בתוספת מספר מאמרים משלו המסכמים את תורת רבו. ראה כ"ץ, תנועת המוסר (לעיל הערה 140), כרך ב, עמ' 221–272; סטריקובסקי, תנועת המוסר (לעיל הערה 153), עמ' 3, 45. בשלוש השנים האחרונות לחייו התגורר בירושלים, והרב חרל"פ קיבל ממנו הסכמה לספר "צבי לצדיק" ממנו יצוטט בהמשך. בהסכמה זו משבח רבי יצחק בלאזר את הרב חרל"פ ומכנה אותו "הגאון המפורסם, יראת ה' היא אוצרו".

¹⁵⁵ בנו של ר' ישראל מסלנט שימש ברבנות בכמה עיירות בליטא ובסוף ימיו עלה לארץ והתיישב בירושלים. על הקשר שלו עם הרב חרל"פ ראה להלן הערה 215.

¹⁵⁷ בהקדמתו לספר "אור ישראל" רבי יצחק בלאזר מזכיר את היישוב הישן בירושלים בייחוד כמקום שניכרת בו השפעתה של תנועת המוסר. ראה ר"י מסלנט, אור ישראל (לעיל הערה 145), עמ' 4.

¹⁵⁸ את היסוד החסידי ספג הרב קוק הן בביתו והן אצל רבו בלוצין, הרב דון יחיא. ראה מירסקי, ביוגרפיה (לעיל הערה 20), עמ' 50–51; ש' דון יחיא, **רבי אליעזר דון יחיא: מגילת חייו**, ירושלים, תרצ"ב (להלן: 'דון יחיא, מגילת חייו'), עמ' 10–11.

האתוס הלמדני של ישיבת וולוז'ין.¹⁵⁹ ואכן, בתפיסת האדם שלו ניתן לזהות הן רכיבים חסידיים¹⁶⁰ והן רכיבים וולוז'ינאיים מובהקים.¹⁶¹ מעבר לכך, מגיל צעיר למד הרב קוק אצל תלמידי חכמים שגילו אהדה לציונות ופתיחות מתונה להשכלה: בנעוריו הספיק הרב קוק ללמוד אצל הרב ראובן הלוי לויין¹⁶² (1810–1887) בדווינסק; הרב אליעזר דון יחיא¹⁶³ (1838–1926) והרב יעקב רבינוביץ¹⁶⁴ בלוצין; הרב נח חיים אברהם שפירא (1821–1886) בסמרגון¹⁶⁵ והרב נפתלי צבי יהודה ברלין¹⁶⁶ ("הנצי"ב", 1816–1893) בוולוז'ין. רבנים אלו גילו ברובם יחס אוהד כלפי המפעל הציוני,¹⁶⁷ ולא סברו שיש סתירה בין דרישת המסורת לקיום אדוק של ההלכה לבין תביעת ההשכלה לרחבות אופקים וטיפוח מוסרי אישי. הרב ראובן לויין מדווינסק והרב נח חיים אברהם שפירא למדו אצל הרב אריה לייב שפירא¹⁶⁸ (1787–1853), שהיה מגדולי תלמידיו של רבי חיים מוולוז'ין וממתנגדי החריפים של תנועת ההשכלה. הרב אריה לייב שפירא למד גם אצל תלמיד אחר של הגר"א, הרב מנשה מאיליה¹⁶⁹ (1761–1831), שנודע כאחד מראשי תנועת ההשכלה היהודית בשלביה המוקדמים.¹⁷⁰

רבנותיו של הרב קוק צידדו בלימוד נטול פלפולים וסברות אבסטרקטיות, המיוסד על שכל ישר, דקדוק טקסטואלי, הסתמכות על מקורות קדומים ברי סמכא וחתירה מעשית לפסיקת הלכה.¹⁷¹ הדברים אמורים בייחוד כלפי שיטת לימודו של הנצי"ב שהתמקדה בלימוד דברי הגאונים והראשונים מתוך מתודולוגיה מדעית מובהקת של השוואת גרסאות, חתירה למציאת הנוסח המדויק וניסיון להסמיך את החידושים המאוחרים על הטקסטים הקדומים. הנצי"ב הרבה לעסוק במקרא מתוך גישה בלשנית, ואף העביר בישיבה שיעור מקרא יומי, שעל בסיסו נכתב פירושו המפורסם לתורה. בגישה בלשנית זו ישנם מאפיינים משכיליים מובהקים שאימץ הנצי"ב והכניס אל תוך הלימוד הישיבתי.¹⁷²

¹⁵⁹ מעבר לעובדה שהרב קוק עצמו למד בישיבת וולוז'ין, הוא גדל במשפחה של בוגרי ישיבת וולוז'ין, ולמד אצל רבנים המשתייכים לחוגה.

¹⁶⁰ ניתן לראות יסוד חסידי מובהק בעצם היחס החיובי שרוכש הרב קוק כלפי נפש האדם. לתפיסתו, החיות האלוהית נוכחת בנפש מלכתחילה, ולא רק כמצב תכליתי המתקבל בעקבות תהליך אישי או מהפך שעובר האדם.
¹⁶¹ ראה לעיל הערה 37.

¹⁶² על הרב ראובן הלוי מדווינסק ראה מ' כץ, *מרן רבנו מאיר שמחה הכהן*, תל אביב תשכ"ז, עמ' 265–287; ליפץ, *יהדות ליטא* (לעיל הערה 147), עמ' 60; מירסקי, *ביוגרפיה* (לעיל הערה 20), עמ' 58–60.

¹⁶³ ראה דון יחיא, *מגילת חייו* (לעיל הערה 158).

¹⁶⁴ בנו של הרב מרדכי גימפל יפה. ראה תדהר, *אנציקלופדיה* (לעיל הערה 8), כרך א, עמ' 352; מירסקי, *ביוגרפיה* (לעיל הערה 20), עמ' 62. תאריכי לידתו ופטירתו אינם ידועים לי.

¹⁶⁵ ראה אגרות הראיה (לעיל הערה 12), כרך א, עמ' ז.

¹⁶⁶ הנצי"ב שימש כראש ישיבת וולוז'ין במשך קרוב לארבעים שנה עד לסגירתה (1853–1892). ראה: J. Schacter, "Haskalah, Secular Studies and the Close of the Yeshiva in Volozhin in 1892," *The Torah U-Madda Journal*, 2 (1990), pp. 76–133.

¹⁶⁷ הרב דון יחיא היה פעיל למען העלייה לארץ ונרשם בספר הזהב של קק"ל. ראה דון יחיא, *מגילת חייו* (לעיל הערה 158), עמ' כ–כה. על תמיכתו של הרב ראובן הלוי לויין במפעל ההתיישבות ראה א"י סלוצקי, *ישיבת ציון*, ורשה תרנ"ב, חלק א, עמ' 92–93, חלק ב, עמ' 3. על קשריו של הנצי"ב עם תנועת חובבי ציון ועל ראייתו את תעוררות העלייה לארץ כסימן משמים המחייב להשתתף בה, ראה שם חלק ב, עמ' 5–9.

¹⁶⁸ הרב נח חיים אברהם היה בנו של הרב אריה לייב שפירא.

¹⁶⁹ על דמותו ופועלו של הרב מנשה מאיליה, ראה: I. Barzilay, *Manasseh of Ilya: Precursor of Modernity Among the Jews of Eastern Europe*, Jerusalem, 1999.

¹⁷⁰ ייתכן שגם הרב ראובן הלוי עצמו למד תקופה מסוימת אצל הרב מנשה מאיליה. ראה מירסקי, *ביוגרפיה* (לעיל הערה 20), עמ' 59, הערה 60.

¹⁷¹ ראה דון יחיא, *מגילת חייו* (לעיל הערה 158), עמ' כ; הרב ראובן הלוי לויין, *ראש לראובני*, ריגא, תרצ"ו, דף ג עמוד ב; ראה גם הרב נריה, *שיחות* (לעיל הערה 10), עמ' 69–71.

¹⁷² הנצי"ב, *שו"ת משיב דבר*, חלק א, וורשה, תרנ"ד, עמ' ט, מד. לנצי"ב אומנם הייתה התייחסות מורכבת לתופעת ההשכלה, אך דרך לימודו קשורה עם יסודות ההשכלה. ראה שם, עמ' ה, מד. ראה גם ח' קץ, *משנת הנצי"ב*, שיטתו הרעיונית וההנוכחית של הנצי"ב מוולוז'ין לאור כתביו ודרכי הנהגתו, ירושלים, תש"ן; Gil

בלוצין קיבל הרב קוק חינוך תורני פתוח יחסית לעומת המודל הליטאי הוולוז'ינאי.¹⁷³ בית מדרשו של הרב אליעזר דון יחיא היה עממי יותר ותחומי הלימוד בו היו מגוונים יותר: אגדות חז"ל מספר "עין יעקב", מוסר מספר "מנורת המאור",¹⁷⁴ ומחשבה מ"ספר העיקרים" של רבי יוסף אלבו וכתבי המהר"ל מפראג.¹⁷⁵ נוסף על כך, הרב קוק נהג ללמוד תנ"ך עם הרב יעקב רבינוביץ ולשהות זמן רב בספרייתו שכללה ספרות פילוסופית ומדעית.¹⁷⁶ באותה תקופה נחשף הרב קוק לכתבי המלבי"ם והרמח"ל, וקרא במחזה "לישרים תהילה" של הרמח"ל, שהיה חביב מאוד בקרב המשכילים.¹⁷⁷ מעבר ללימוד, הוא התחיל ללבוש בגדים מודרניים יותר ודאג לדבר בעברית תקינה, כמנהגם של משכילים יהודים בני התקופה.¹⁷⁸

בתקופת לימודיו בוולוז'ין בשנת 1885 הוא נאלץ להתמודד עם הלכי רוח משכיליים חריפים ומהפכניים יותר. הוא למד בישיבה לצידו של ברדיצ'בסקי, שלימים הטביע את חותמו על יהדות התקופה.¹⁷⁹ באותן שנים תלמידי הישיבה נחשפו לספרות ועיתונות שלא היו "על טהרת הקודש".¹⁸⁰ בתקופה זו נודע הרב קוק בשל שקידתו ואדיקותו העצומה. תלמידים שנקלעו לספקות באמונה היו מתייעצים בו, תפילתו הייתה לוחטת, הוא גידל זקן והמשיך להקפיד לדבר בעברית. במעשים אלה הבדיל את עצמו מהלך רוחם של רבים מבני הישיבה שהגיעו מבתיים "מתנגדיים". תפילתם היתה צוננת יותר, זקנם היה מגולח והם דיברו ביידיש,¹⁸¹ ולא מעט מהם נסחפו עם רוחה הסוערת של ההשכלה ולבסוף גם נטשו את הדת.

אוירת התקופה ושנות החינוך אצל רבותיו סייעו לרב קוק לגבש את עמדתו המשכילית המתונה ותפיסתו ההומניסטית העצמאית. מרביתו קיבל גישה לימודית הנותנת כוח וסמכות רחבה ללומד, גישה המעדיפה ביקורתיות ונאמנות למקורות קדומים על פני פלפולים סגורים ומיותרים, והרואה בעין יפה את הפתיחות למנעד תורני רחב ואף לספרות חוץ-תורנית. כמו כן אצל רבותיו ראה מהי דאגה ומסירות לציבור¹⁸² והתחנך לראות בעין טובה את השותפות במפעל ההתיישבות, חרף המורכבות שבשיתוף הפעולה עם החילונים. חינוך זה מעיד על תפיסת עולם שביסודה מונחת האמונה באדם והנכונות לאמץ גישה אופטימית כלפי יכולותיו. תפיסה זו הקרינה על נושאים אחרים בהגותו של הרב קוק, כמו פרשנותו הקבלית, תפיסתו הדתית והמוסרית הייחודית וכן יחסו להגות התקופה הכללית. הרב קוק העריך את רבותיו והם העריכו אותו,¹⁸³ אולם לא הייתה דמות

S. Perl, *The Pillar of Volozhin: Rabbi Naftali Zvi Yehuda Berlin and the World of Nineteenth-Century Lithuanian Torah Scholarship*, Boston, 2013

¹⁷³ על תקופת הרב קוק בלוצין ראה עדויות המובאות במירסקי, ביוגרפיה (לעיל הערה 20), עמ' 62–63; וראה גם הרב מ"צ נריה, **טל הראי"ה: ל"ט שנותיו הראשונות של מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק, פרקי תולדה, תיאורי-מעשים ולקוטי אמרים**, בני ברק, הוצאת חי פישר, תשנ"ג, עמ' 21–27, 46–47.

¹⁷⁴ מירסקי, ביוגרפיה (לעיל הערה 20), עמ' 60. הספר "מנורת המאור" של רבי יצחק אבואב בן המאה הארבע עשרה עוסק בענייני מוסר ודרך ארץ וכולל מובאות מתוך ספרות חז"ל, גאוני בבל, הגות יהודית מימי הביניים, וכן פילוסופים יוונים כאריסטו ואפלטון. דווקא מקורות קבליים מובהקים נעדרים מספר זה, אף במקומות שהדבר לכאורה היה מתבקש.

¹⁷⁵ מירסקי, ביוגרפיה (לעיל הערה 20), עמ' 60–61.

¹⁷⁶ שם, עמ' 62.

¹⁷⁷ שם, עמ' 63.

¹⁷⁸ שם.

¹⁷⁹ שם, עמ' 44–45. ברדיצ'בסקי והרב קוק היו ילידי אותו שנתון וסביר שלמדו יחד בישיבה בשנת 1885.

¹⁸⁰ ע' אטקס ושל טיקוצ'ינסקי, **ישיבות ליטא: פרקי זכרונות**, ירושלים, הוצאת מרכז זלמן שזר, תשס"ד, עמ' 172.

¹⁸¹ ראה מירסקי, ביוגרפיה (לעיל הערה 20), עמ' 73–74; רז"א רבינר, **אור מופלא: מרן הרב קוק זצ"ל**, תל אביב, תשל"ב, עמ' 16.

¹⁸² רבותיו היו רבני קהילות בדווינסק, לוצין, סמרגון ופונוביז', ועסקו רוב זמנם בכתיבת תשובות ובמתן מענה הלכתי לקהילתם. בכך שימשו דוגמה חיה למנהיגות ומעורבות חברתית. ראה דון יחיא, מגילת חייו (לעיל הערה 158), עמ' כ–כה; הרב נריה, שיחות (לעיל הערה 10), עמ' 72–73.

¹⁸³ ראה דון יחיא, מגילת חייו (לעיל הערה 158), הסכמת הרב קוק; מאמרי הראיה (לעיל הערה 72), עמ' 123–126; הרב נריה, שיחות (לעיל הערה 10), עמ' 70–72.

אחת שקנתה מקום בלעדי בליבו, ושאליה התמסר בדבקות לאורך שנים. הרב קוק אימץ מרביתו זרמים ויסודות שונים, מיזג אותם באישיותו ומתוך כך הציע אפשרויות מקוריות לפתרון בעיות דורו. הוא לא שיעבד את עצמו לדרך אחת אך גם לא שלל על הסף שום כיוון.¹⁸⁴

המחקר דן בשאלה עד כמה שורשי הגותו של הרב קוק שאובים מהגות יהודית קודמת, ועד כמה היא שיקוף של הפנמת רעיונות הלקוחים מהפילוסופיה הכללית ומרוח הזמן.¹⁸⁵ הטענות במאמר זה מצדדים בעמדתם של הרב בן נון¹⁸⁶ ונעמה בינדיגר¹⁸⁷ הטוענים שהרב קוק לקח מכל העולמות מה שלקח, והגה הגות מקורית ועצמאית.¹⁸⁸ למשל, הרב קוק לא למד קבלה באופן מתמשך מפי רב אחד שיש לו מסורת קבלית מובהקת, אלא עסק בה בעיקר לבדו ובלימוד בחברותא עם רבנים שונים. הוא ניגש ללימוד הקבלה עם מטען עמוק ומגובש של למדנות, רגש דתי ולאומי ונטייה משכילית. ודאי שהוא היה ער להלכי רוח כלליים ששלטו במחשבה האירופאית של המאה התשע עשרה. על כן רעיונות של הומניזם, נאורות, רציונליזם, תורת ההכרה הקאנטיאנית, אידיאליזם גרמני, פרוגרסיביזם, רומנטיקה, אוניברסליזם, לאומיות, ליברליזם ואף אקזיסטנציאליזם מובלעים בהגותו הענפה ומקבלים בה משמעות חדשה לאור תפיסתו הדתית והקבלית.¹⁸⁹ יסודות אלו השפיעו על האופן היצירתי והמקורי שבו הרב קוק הבין, פירש וחיזק את מושגי הקבלה. מכאן גם מובן מדוע הוא לא נטה ללכת בעקבות מקובלים מאוחרים שדגלו בביטול עצמי של האדם.¹⁹⁰ הוא העדיף להשתמש במושגי הקבלה באופן המשווה לתפיסתו ההומניסטית עוצמה מיסטית נדירה.¹⁹¹

¹⁸⁴ על תפיסתו העקרונית של הרב קוק שאין דרך אחת מושלמת, ולכן אין להתמסר באופן מוחלט לאף דרך ולראות בה חזות הכול בלי לעדכן אותה ולהוסיף לה תיקונים, ראה ת' רוס, 'סמכות ואוטונומיה בהוראת מחשבת ישראל: עיון בכמה קטעים מכתבי הרב קוק', בתוך ז' ספראי וא' שגיא (עורכים), **בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל**, תל אביב, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשנ"ז, עמ' 424–432.

¹⁸⁵ ראה עצמיות האדם (לעיל הערה 1), עמ' 10, בסקירת המחקר שם.

¹⁸⁶ ראה בן נון, המקור הכפול (לעיל הערה 128), עמ' 109.

¹⁸⁷ בינדיגר, תפיסת המוסר (לעיל הערה 20), עמ' 112.

¹⁸⁸ הרב קוק הכיר מצעירותו את ספר הזהר בעצמו באמצעות סט ספרי הזהר שהיו בבית הוריו. ראה אגרות הראיה (לעיל הערה 12), כרך א, עמ' קכט. אולם נראה שרק אחרי שהתחתן החל הרב קוק בלימוד מסודר ומעמיק של ספרות הקבלה. ראה מירסקי, ביוגרפיה (לעיל הערה 20), עמ' 77. כשנה אחרי התמנותו לרבה של זיימל, נסע הרב קוק לחודש ימים לשאוויל כדי לעסוק בקבלה עם הרב שלמה אלישיב (1840–1926), לימים מחבר ספר הקבלה החשוב "לשם שבו ואחלמה". לרב שלמה אלישיב הייתה תפיסה קבלית ייחודית שכללה נטייה תיאורגית חזקה והתנגדות לקריאות אליגוריות של כתבי הקבלה. לכן קשה לראות את הרב קוק כתלמידו וממשיך דרכו. הרב קוק למד אצלו למשך זמן קצר וניתן למצוא הבדלים מובהקים בתפיסתם הקבלית. ראה א' באומגרטר, **היסטוריה והיסטוריוסופיה במשנתו של ר' שלמה אלישיב**, עבודת מוסמך, באר שבע, אוניברסיטת בן גוריון, תשס"ו, בייחוד עמ' 9, הערה 8.

¹⁸⁹ ראה מחקריו הנרחבים של אליעזר גולדמן בעניין: תעודת ישראל (לעיל הערה 130); התגבשות השקפותיו (לעיל הערה 27); 'זיקתו של הרב קוק למחשבה האירופאית', בתוך ב' איש שלום וש' רוזנברג (עורכים), **יובל אורות: הגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל**, ירושלים, הוצאת ספריית אלינר, תשמ"ה, עמ' 115–122; **מחקרים ועיונים: הגות יהודית בעבר ובהווה**, ירושלים, הוצאת מאגנס, תשנ"ז, עמ' 154–224; 'כתבי הרב קוק בשנים תר"ע–תרע"ג', בתוך א' שגיא ונ' אילן (עורכים), **תרבות יהודית בעין הסערה: ספר יובל למלאת שבעים שנה ליוסף אחיטוב**, תל אביב ועין צורים, בהוצאת הקיבוץ המאוחד ומרכז יעקב הרצוג ללימודי יהדות, תשס"ב. ראה גם איש שלום, רציונליזם ומיסטיקה (לעיל הערה 125), עמ' 96, 139; שרלו, העוז והענווה (לעיל הערה 70), עמ' 347–374; בינדיגר, תפיסת המוסר (לעיל הערה 20), עמ' 100–104.

¹⁹⁰ ראה: ברק, מתודולוגיה (לעיל הערה 2), עמ' 268–269.

¹⁹¹ לתפיסתו הקבלית של הרב קוק ראה אביב"י, קבלת הראי"ה (לעיל הערה 125). אביב"י טוען: "רזי התורה הם כל עולמו של הראי"ה ומהם נגזרת כל הגותו... אמנם הראי"ה מכיר ויודע את השיטות הפילוסופיות ואת התורות המדעיות, אבל אלו אינן מקור מחשבותיו ומוצא רעיוניו. הוא בורר לו רעיונות מהפילוסופיה, מהספרות ומהמדע, כדי לבאר בהם מהלכי אצילות שלימדה הקבלה. אין הוא נוטל רעיונות מן הקבלה כדי להסביר בהם דעות מן הפילוסופיה. נהפוך הוא. שלד רעיוניו הוא מהלך ההאצלה, ובו הוא משבץ ניצוצות פזורים מן הפילוסופיה והיצירה האנושית." (שם, כרך א, עמ' 20). אינני בטוח כי קביעתו של אביב"י נכונה. סביר כי שיטתו ופרשנותו הקבלית הייחודית של הרב קוק, התפתחה על בסיס המטען האישיותי הייחודי עימו ניגש ללמוד את כתבי המקובלים. אין

אפשר לראות את תפיסת האדם שמעלה הרב קוק בכתביו כשיקוף של תפיסת העצמי שלו. לפי תפיסתו, לאדם יש עמידה עצמאית; הוא מוצא את עצמו בעצמו ולא באמצעות הגדרות חיצוניות; ההשפעות החיצוניות נועדו לעזור לו להכיר את אופיו הפנימי; ולהתקדמות האישית שלו יש השלכות לאומיות ואף קוסמיות מרחיקות לכת. זיקתו למנעד רוחני רחב ותפיסתו ההומניסטית הבסיסית הן שהביאו את הרב קוק לקרוא לאחדות בין הזרמים השונים של העם במאמריו מתקופת ליטא, והן גם אפשרו לו את פריצת הדרך הגדולה שלו בתקופת יפו. הוא עיבד את המפגש החי שלו עם בני העלייה השנייה והיישוב הישן בארץ ישראל, על משמעויותיו הרוחניות הנרחבות, והוליד מתוכו כיוונים דתיים חדשים.¹⁹²

חוקרים רבים מצביעים על השנים סביב הגעתו של הרב קוק ליפו כנקודת מפנה חשובה בהגותו.¹⁹³ ההתיישבות בארץ ישראל, המפגש עם החלוצים והקיטוב מול בני היישוב הישן הכריחו את הרב קוק להעמיק בנפשו ולהעמיד תפיסה כוללת יותר שתוכל להכיל את כל קצוות העם. תפיסה חדשה זו תכלול גם את היחס הטבעי והבריא כלפי עולם החומר בעוצמתו,¹⁹⁴ וגם את השאיפה הרוחנית האולטימטיבית – הנבואה.¹⁹⁵ מדובר בתפיסה שתכיר בערכו האלוהי של המפעל הציוני מצד היותו 'קץ מגולה', אך גם לא תתפשר על חיבורו לעולם המסורת וההלכה.¹⁹⁶ תפיסה שתוקיר את האינטואיציות המסתגרות הקמאיות של בני היישוב הישן, אך תדרוש גם התחדשות תורנית ורוחנית כללית. החתירה ל"אחדות הכוללת"¹⁹⁷ בין הזרמים השונים¹⁹⁸ על ידי "בניית ארמון התורה"¹⁹⁹ מעליהם, קשורה לתפיסה העצמית של הרב קוק את האדם בכלל ואת עצמו בפרט – כמי שכל הזרמים התרבותיים הלאומיים והעולמיים קשורים אליו, מצויים וחיים בתוכו ולכן מזדקקים מתוכו.²⁰⁰

הרב קוק ראה בכל תופעה את הצד הפנימי הטוב שרצה לאמץ לעצמו. ברור אם כן שהוא רכש כבוד והערכה גם כלפי תנועת המוסר, שהרי היא מבקשת להביא את האדם לתיקון אישיותי ומוסרי.²⁰¹ עם זאת, על רקע תפיסתו ההומניסטית והזיקה העמוקה שלו לזרם ההשכלה המתון של רבני ליטא, לא ייפלא אפוא לראות את הסתייגותו מזרמה החינוכית של תנועת המוסר.²⁰² בהקשר זה חשוב לציין את מינויו של הרב אברהם אהרן בורשטיין מטבריא (1867–1925) לראש

מניעה מלטעון שקבלת הראי"ה היא שיקוף של הניסיון המתמיד שלו לאחד את העולמות השונים המתרוצצים בקרבנו. לכן יותר סבירה בעיני עמדתם של רוזנק ושלילה. ראה א' רוזנק, גדולי הרוח והיצירה בעם היהודי: הרב אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים, הוצאת מרכז זלמן שזר, תשס"ו (להלן: 'רוזנק, הרב קוק'), עמ' 9; שילה, ממשות האדם (לעיל הערה 37), עמ' 37–64. בהקשר זה יש לציין את גארב הרואה בהגותו של הרב קוק זיקה להלכי רוח מ"העידן החדש", וביטוי כללי למגמת ההתקרבות בין הקבלה לפילוסופיה בעידן המודרני המאוחר. ראה י' גארב, יחידי הסגולות יהיו לעדרים, ירושלים, הוצאת כרמל ירושלים, תשס"ה (להלן: 'גארב, יחידי הסגולות'), עמ' 217–221; J. Garb, *A History of Kabbalah: From the Early Modern Period to the Present*; Day, Cambridge and New York, 2020, pp. 250–251.

¹⁹² על זיקתו לדמויות מרכזיות בני העלייה השנייה, ראה: שטרסברג-דיין, תפיסת האדם (לעיל הערה 5); מאיר, צייטלין וברנר (לעיל הערה 5); בן נון, המקור הכפול (לעיל הערה 128), עמ' 233–257.

¹⁹³ לסיכום והשוואת ממצאי החוקרים בעניין ראה בינדיגר, תפיסת המוסר (לעיל הערה 20), עמ' 46–53.

¹⁹⁴ ש"ק (לעיל הערה 28), קובץ א, סעיפים תשטו–תשטז; שם, קובץ ג, סעיף רעג.

¹⁹⁵ שם, קובץ ד, סעיף כא.

¹⁹⁶ הדברים באו לידי ביטוי במאמרים רבים של הרב קוק, החל ממאמריו ב"הפלס" מתקופת ליטא וכלה במפעל "הלכה ברורה ובירור הלכה" מתקופת ירושלים, וכמובן בתנועת "דגל ירושלים" שייסד.

¹⁹⁷ עולת ראייה (לעיל הערה 38), כרך א, עמ' נב.

¹⁹⁸ ש"ק (לעיל הערה 28), קובץ ג, סעיפים א–ב.

¹⁹⁹ על סמך לשונו באגרות הראייה (לעיל הערה 12), כרך א, עמ' קסד.

²⁰⁰ ש"ק (לעיל הערה 28), קובץ ג, סעיף רלג.

²⁰¹ על הערכתו לר' ישראל מסלנט ראה מאמרי הראייה (לעיל הערה 72), עמ' 120–122; הרב נריה, שיחות (לעיל הערה 10), עמ' 85.

²⁰² בהקשר זה ראה גם דיונו של מירסקי, ביוגרפיה (לעיל הערה 20), עמ' 187–189, הרואה את החיבורים "מוסר אביך" ו"עין איה" כתגובה מורכבת של הרב קוק לתנועת המוסר ולפולמוס המוסר.

ישיבת "מרכז הרב" לציודו של הרב קוק. הרב בורשטיין חתם על מכתב החרם נגד תנועת המוסר והאשים אותה בצביעות, חנופה, ערמומיות וחורבן התורה.²⁰³ על רקע התנגדותו לתנועת המוסר הוא עזב את משרתו בישיבת סלובודקה, ומאוחר יותר, ספג ביקורת חריפה בעקבות דבריו התקיפים נגד תנועת המוסר.²⁰⁴ למרות התמסרותו של הרב בורשטיין למאבק נגד תנועת המוסר, הרב קוק לא ראה כל בעיה לכרות איתו ברית ולמנותו לראש ישיבה.²⁰⁵ מובן שהרב קוק לא הסכים עם ההנחה שעמדה בבסיס תנועת המוסר, שלפיה אין אפשרות לסמוך על טבעו הטוב של האדם, אלא יש לנקוט תדיר באמצעים חיצוניים כדי לשמור על האדם מפני יצרו הרע.²⁰⁶ הוא גם לא הסכים עם ההדגשה היתרה של לימוד מוסר בהתרגשות והתפעלות תוך כדי הזנחת הצד העיוני שבלימוד המוסר.²⁰⁷ הוא אף עמד על הקורלציה שבין שיטת הפלפול המסורתית, הישגים לימודיים בינוניים, הדגשה מוגזמת של מידת היראה ולימוד מתוך התרגשות, והפנה את הביקורת הזו ישירות כלפי רבי ישראל מסלנט.²⁰⁸ הרב קוק צידד בתיקון מוסרי המושתת על פיתוח הטוב שבאדם מתוך איזון בין כוחות הנפש וחתימה לאמת, אך הסתייג מהדרישה שהאדם ימעט בערכו ויביא את עצמו לכלל חרדת עונש.²⁰⁹

זיקתו של הרב חרל"פ לתנועת המוסר

נפנה כעת את המבט אל הרב חרל"פ, שגדל ביישוב הישן בירושלים וספג בה את רוחה של תנועת המוסר. הרב חרל"פ צמח מתוך השפעתם של דמויות מרכזיות מחוגו הקרוב של הרב משה יהושע יהודה לייב דיסקין²¹⁰ ("מהרה"ל דיסקין", 1817–1898). דמויות אלו היו אביו הרב זבולון חרל"פ²¹¹ (1840–1898), הרב יצחק ירוחם דיסקין²¹² (1839–1925), הרב שלמה זלמן בהר"ן²¹³ (1836–1927), הרב יוסף חיים זוננפלד²¹⁴ (1848–1932), הרב יעקב חיים נפתלי

²⁰³ כ"ץ, פולמוס המוסר (לעיל הערה 142), עמ' 121–125.

²⁰⁴ שם, עמ' 126–129.

²⁰⁵ כהונתו של הרב בורשטיין לא האריכה ימים עקב פטירתו חודשים ספורים מאז קבלת המינוי. ראה עוד: ש' גרשוני, 'ראש ישיבת 'מרכז הרב' הנעלם: הרב אברהם אהרן הכהן בורשטיין זצ"ל וכהונת ראש ישיבת 'מרכז הרב' – מסורות ועובדות', **המעין**, כרך נא, גליון ב (טבת תשע"א), עמ' 96 – 104; א' הנקין, 'עוד בענין הרב מטבריא וישיבת 'מרכז הרב'', **המעין**, כרך נא, גליון ג (ניסן תשע"א), עמ' 85–89.

²⁰⁶ לנבוכי הדור (לעיל הערה 50), עמ' 96.

²⁰⁷ אוצרות הראי"ה (לעיל הערה 131), כרך ב, עמ' 312.

²⁰⁸ ראה קמ"ק (לעיל הערה 25), כרך א, פנקס "אחרון בבוסק", סעיף מו; אוצרות הראי"ה (לעיל הערה 131), כרך ב, עמ' 311, 314.

²⁰⁹ ראה בינדיגר, תפיסת המוסר (לעיל הערה 20), עמ' 104–111; ס' שרלו, **פולמוס המוסר השנוי: בין שיטת המוסר של הרב קוק לשיטתו של ר' ישראל מסלנט**, עבודת מוסמך, ניו יורק, טורו קולג', תשנ"ה. מ' ברויאר, **אהלי תורה**, ירושלים, הוצאת מרכז זלמן שזר, תשס"ד, עמ' 157–158.

²¹⁰ מהרה"ל דיסקין שימש כרב בכמה קהילות במזרח אירופה. בהיותו כבן שישים עלה לארץ ישראל והתיישב בירושלים, בה הקים עם אשתו את בית היתומים דיסקין ואת ישיבת 'אהל משה'. ראה: תדהר, אנציקלופדיה (לעיל הערה 8), כרך ב, עמ' 565–566; י' פריידין, 'הרב מי"ל דיסקין, מייסד האורתודוקסיה הקנאית בירושלים: תדמית ומציאות', **קתדרה**, 42 (ינואר 1987) (להלן: 'פריידין, אורתודוקסיה'), עמ' 121–128; פרידמן, חברה במשבר (לעיל הערה 137), 40, 96–100, 142; מלאכי, תולדות הישוב (לעיל הערה 137), עמ' 293–298.

²¹¹ למד אצל הרב נחום לעווי משאדיק, שלמד עם הרב יוסף זונדל מסלנט.

²¹² בנו של מהרה"ל דיסקין.

²¹³ בנו של הרב נחום לעווי משאדיק.

²¹⁴ הרב זוננפלד התחנך אצל תלמידי החת"ם סופר והיה שותפם האידיאולוגי והפוליטי של הרבנים דיסקין במאבקם על צביונו המסתגר של היישוב הישן. תדהר, אנציקלופדיה (לעיל הערה 8), כרך א, עמ' 61–62; פרידמן, חברה במשבר (לעיל הערה 137), עמ' 145. הרב זוננפלד העריך את הרב חרל"פ וביקש ממנו להחליפו בנשיאת הדרשה שנהג לשאת בכל שנה בבית הכנסת החורבה ב' באדר לכבוד יום פטירת משה רבנו. לעת זקנותו של הרב זוננפלד שימש אותו הרב יוסף דוד חרל"פ, בנו הצעיר של הרב חרל"פ. ראה חרל"פ, שירת ה"ם (לעיל הערה 8), עמ' 306–307.

זילברברג²¹⁵ וכמובן – הרב יהושע צבי הירש מיכל שפירא²¹⁶ ("ר' הירש מיכל", 1840–1906) ומעגל תלמידיו הקרובים. גם אחרי שכבר הכיר את הרב קוק, השקיע הרב חרל"פ את מרצו להוציא לאור את תורתם של חכמי היישוב הישן – המהרי"ל דיסקין ור' הירש מיכל. לדמותו ואישיותו החזקה של המהרי"ל דיסקין הייתה השפעה לא מבוטלת בשרטוט הרקע הדתי והתרבותי שממנו צמחה אישיותו של הרב חרל"פ. הוא ביקש ללמוד אצל²¹⁷ וכינה אותו: "אדמו"ר הגאון הקדוש קדוש ה"²¹⁸ ו"רבנו הגאון האדיר הצדיק הקדוש".²¹⁹ המהרי"ל דיסקין היה מעביר שיעורים עמוקים בגמרא שנועדו לעילויים שבאברכי ירושלים. בשיעורים אלו טעמו תלמידיו מדרכי לימודו בפלפול וחרירות יוצאת דופן, ומשום כך התקדמו רק מעט דפים במשך שבועות ארוכים של לימוד.²²⁰ הנהגתו הציבורית הייתה תקיפה ובלתי מתפשרת, בייחוד במה שנוגע לפתיחות כלפי המודרנה והכנסת לימודי חול ושפות זרות לתוכנית הלימודים.²²¹ המהרי"ל דיסקין נפטר בשנת 1898, כשבוע לפני פטירת אביו של הרב חרל"פ, וחלומו של הרב חרל"פ ללמוד אצלו נגזז.²²²

אחרי פטירתם של הרב זבולון חרל"פ והמהרי"ל דיסקין, התחזק הקשר בין הרב חרל"פ ובין ר' הירש מיכל, והוא הלך ונעשה לאחד מתלמידיו הקרובים והנאמנים. ר' הירש מיכל היה תלמיד חכם ומקובל, נמנה עם מקורביו המצומצמים של המהרי"ל דיסקין ונודע בהנהגותיו שכללו פרישות וסגפנות קיצונית.²²³ דמותו של ר' הירש מיכל נצרכה ברוחו של הרב חרל"פ באופן עמוק מאוד. הקשר ביניהם היה יום יומי ונמשך כאחת עשרה שנים רצופות. היו אלו שנותיו החשובות והמעצבות ביותר של הרב חרל"פ – מגיל ארבע עשרה ועד גיל עשרים וחמש. לשם השוואה, סביב אותן שנות גיל ועד התמנות לרבנות זיימל בגיל עשרים ושלוש, היו לרב קוק כמה דמויות רבניות שחנכו אותו, לעיתים אף במקביל זו לזו, ולא הייתה דמות שהתבטל אליה באופן בלעדי לאורך שנים רצופות. הרב חרל"פ מעיד על עצמו שבצעירותו ביקש לדבוק ולשמש את גדולי הדור מתוך מגמה לקבוע בנפשו את דרכם והנהגותיהם:

אני נמשך מאוד אחרי רבותי, באלה אשר אני מוצא בהם המשכת לבבי, אני ממשך עצמי להם ומוסר עצמי להם, וסדר שאיפותיהם נקבע בנפשי ונהפך בקרבי למקוריות גמורה. וכל כך אני משתווה עימהם, עד שגם תנועותיהם אפילו אותן של חול נחקקים בנפשי ובגופי והיו

²¹⁵ כאמור לעיל בעמ' 24, הרב נפתלי זילברברג היה תלמידו של ר' ישראל מסלנט. הרב חרל"פ למד אצלו כשנתיים מאז היותו בן ארבע עשרה. ראה בית זבול (לעיל הערה 8), עמ' ו.

²¹⁶ נולד בחברון לרבי יעקב קאפיל שפירא, נכד לרבי זאב שפירא ("רבי זאב חריף"), שעלה לארץ מטיקטין לצפת עם תלמידי הגר"א. ראה א' מורגנשטרן, גאולה בדרך הטבע: תלמידי הגר"א בארץ ישראל 1800–1840, ירושלים, הוצאת מאור, תשנ"ז, עמ' 361–379. בילדותו למד אצל רבי יוסף חריף שטיינהרט מסמרגון שהיה תלמידו של רבי חיים מוולוז'ין. אחר כך למד אצל הרב משה יהודה לייב זילברברג מקוטנא (1794–1865), מחבר שו"ת "זית רענן", וסבו של הרב נפתלי זילברברג הנ"ל. ראה תדהר, אנציקלופדיה (לעיל הערה 8), כרך ג, עמ' 1102.

²¹⁷ בית זבול (לעיל הערה 8), עמ' ז.

²¹⁸ שם.

²¹⁹ רי"מ חרל"פ, 'תולדות הגרי"צ מיכל זצ"ל', בתוך: צבי לצדיק, ירושלים, תרס"ז (להלן: 'תולדות ר' הירש מיכל'), עמ' 26.

²²⁰ י' אורנשטיין, 'תולדות אלופי הרב דיסקין', תורה מציון, שנה שלישית, חוברת ד, תרנ"ח, עמ' 68–70.
²²¹ ראה מלאכי, תולדות הישוב (לעיל הערה 137), עמ' 293–298; פריידין, אורתודוכסיה (לעיל הערה 210); א' הנקין, 'החרם על רי"מ פינס בירושלים וקשריו עם גיסו רבי דוד פרידמן', המעיין, כרך מט, גליון ב (טבת תשס"ט), עמ' 19–38; א' הנקין, 'קשרי הרב מרדכי גימפל יפה ותלמידו רי"מ פינס באספקלריית פרשת החרם בירושלים', המעיין, כרך נ, גליון ב, (טבת תש"ע), עמ' 68–84.

²²² בית זבול (לעיל הערה 8), עמ' ז.

²²³ תולדות ר' הירש מיכל (לעיל הערה 219), עמ' 11–14, 24–25.

מכאן שהקשר עם ר' הירש מיכל לא רק נמשך שנים רצופות אלא התאפיין בהתבטלות ייחודית שהגבירה את השפעת רבו עליו והפך אותה למכרעת מאוד. הרב חרל"פ ביקש להתקבל לחבורת התלמידים המצומצמת שלמדה אצל ר' הירש מיכל ונענה בחיוב למרות גילו הצעיר. הוא סיגל לעצמו את מנהגי הפרישות של החבורה והרבה בטבילות, בצומות ובאמירת תיקון חצות. השפעת רבו עליו נמשכה גם אחרי שנקשר הרב חרל"פ ברב קוק. לפני פטירתו, בחר ר' הירש מיכל להפקיד את מלאכת הוצאת כתביו לאור דווקא בידי הרב חרל"פ.²²⁵ זאת אף על פי שהרב חרל"פ היה צעיר, ושעם תלמידיו הגדולים של ר' הירש מיכל נמנה גם בנו יחידו, הרב בן ציון שפירא.²²⁶ על דמותו של ר' הירש מיכל ניתן ללמוד מהקדמתו של הרב חרל"פ לספר "צבי לצדיק" שהוציא לאור בשנת 1906.²²⁷ בהקדמה זו, המשתרעת על פני למעלה ממחצית דפי הספר, הרב חרל"פ מתאר את דמותו הפלאית של רבו בהערצה גלויה כאדם עם כריזמה רוחנית מיוחדת, שסלל לעצמו דרך המתאימה רק ליחיד סגולה שדבקו במידת הביטחון בה' והסתפקו במועט. בתחילת דבריו הרב חרל"פ מתאר את ההתרגשות של ר' הירש מיכל כילד צעיר בחברון כאשר נודעה לו דבר קיומה של תנועת המוסר.²²⁸ ר' הירש מיכל הפריש את עצמו מחברת בני אדם. הוא נהג להתענות עשרות ימים בשנה, להרבות בטבילות וסיגופים ולהקפיד שלא לישון שנת קבע. הוא נהג לומר תיקון חצות בקביעות וללמוד מוסר בלילות מתוך התרגשות והתפעמות. הוא היה בקיא בעשרות ספרי מוסר והיה דקדקן גדול בהלכה, שעל פרטיה הקפיד במסירות גם כשהדבר היה כרוך בסכנת נפשות. ר' הירש מיכל הרבה להתפלל בבכי ודמעות, והיה נוסע בקביעות להתפלל בכותל המערבי ובקבר רחל. כל זמנו היה מוקדש לתפילה ולימוד תורה שכלל גמרא והלכה, מוסר וקבלה. חרף הקשר עם הרב קוק והעובדה שדרך הפרישות עלתה לרב חרל"פ בבריאותו, אורח החיים הסגפני שירש מרבו לא נעקר מאישיותו והנהגתו.²²⁹ אורח חיים נוקשה ותובעני זה הולם את התפיסה החוזרת את הגותו של הרב חרל"פ – תפיסה הדוגלת בביטול עצמיותו של האדם כדי לזכות ל"עצמיות עליונה".

כשמעיינים בכתביו של ר' הירש מיכל, שאת רובם הוציא לאור הרב חרל"פ בעצמו, ניתן לזהות את הקו המנחה המוביל לתפיסה השוללת את עצמיות האדם. ודאי שקו זה תרם באופן מכריע לעיצוב השקפתו של הרב חרל"פ. לפי ר' הירש מיכל, אין ערך לחיי העולם הזה, והערך היחיד שראוי להחשיב הוא ההתבטלות אל הקב"ה. מדבריו עולה כי התבטלות זו כוללת הזנחה בוטה של עולם החומר: "כל העולם כולו הבל הבלים אין בו ממש, ואין לנו שום ריוח מעולם הזה, רק לעשות רצון השם";²³⁰ "יש לו להעמיק במחשבתו רק תכלית רצון הבורא יתברך שמו, וזולת

²²⁴ מתוך יומנו. ראה הרב נריה, **בשדה הראי"ה: על דמותו ודרכו ועל נאמני רוחו של מרא דארעא דישראל מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק**, כפר הרא"ה, תשמ"ז (להלן: 'הרב נריה, בשדה'), עמ' 302.

²²⁵ תולדות ר' הירש מיכל (לעיל הערה 219), עמ' 1.

²²⁶ הרב בן ציון אברהם שפירא (1873–1947) הלך בדרכי אביו הייחודיות והיה מגדולי ישיבת המקובלים "בית אל" שבירושלים.

²²⁷ לספר צורפו הסכמות של הרב קוק, הרב בהר"ן, הרב זוננפלד והרב בלאזר. נוסף על הספרים 'צבי לצדיק', 'ציץ הקודש' בהלכה (1920), ו'אמרות טהורות' (1922) שהוציא הרב חרל"פ, יצאו עוד שני ספרים מכתביו של ר' הירש מיכל: 'תיקון חצות' (1897) שר' הירש מיכל הוציא עוד בחייו בעילום שם, ו'התרגשות הלב' (1949) שהוציא תלמיד אחר של ר' הירש מיכל, הרב שמואל לוי, מייסד בית הכנסת 'זהרי חמה'. האחרון יצא לאחרונה עם הקדמה חדשה המתארת את דמותו וקורות חייו והנסמכת בעיקרה על דבריו של הרב חרל"פ בהקדמתו לספר 'צבי לצדיק' ועל עדותם של עוד כמה תלמידים. ראה ר' הירש מיכל, **התרגשות הלב**, ירושלים, הוצאת מכון אהבת שלום, תשס"ח (להלן: 'התרגשות הלב').

²²⁸ תולדות ר' הירש מיכל (לעיל הערה 219), עמ' 8.

²²⁹ ראה אגרות הראיה (לעיל הערה 12), כרך א, עמ' צב; הרב נריה, בשדה (לעיל הערה 224), עמ' 317–318.

²³⁰ ר' הירש מיכל, **צבי לצדיק**, ירושלים, תרס"ז (להלן: 'צבי לצדיק'), עמ' א.

זה הכל הבל כצל עובר";²³¹ "אי אפשר לעשות רצון הבורא יתברך שמו בשלמות עד שהאדם במחשבתו ימסור עצמו למיתה בעבור כל מה שהוא רצונו יתברך"²³² ועוד.

היכולת של האדם לעשות את מה שטוב לפני האל תלויה ביכולת שלו להרחיק את עצמו כמה שיותר מהוויות העולם. יחס מחמיר זה אינו מתבטא רק כלפי העולם, אלא גם ובעיקר כלפי האדם עצמו. לפי גישתו של ר' הירש מיכל, הרע הקיים באדם הוא יסוד קבוע המחייב עימות תמידי: "הקב"ה ברא יצר הרע באדם המטריד אותו בהבלים יום ולילה כדי שהאדם יתגבר על יצרו ויקבל שכרו – וזה כל האדם";²³³ "כח הרע אשר באדם עצמו כל אחד לפי בחינתו ואחיזת נשמתו, בעוונותו הרבים אינו נח ושקט, יום ולילה דופק במחשבות האדם, וצריך טורח רב כמה שנים, אולי נזכה מאת ה', שישאר המחשבה זך ונקי רק בדביקות ה' לבד".²³⁴ לפי גישה זו, האדם נדרש לחיות במתח אישי גבוה ובדקדקנות עצמית מחמירה: "יש לאדם לכתוב כל חטאיו מעודו ועד היום שעומד בו, כדי שיכניע לבבו".²³⁵

ר' הירש מיכל מדמה את לב האדם לקודש הקודשים שבו היו מונחים לוחות הברית, גם אלה השבורים. הוא רואה בכך רמז לצורך המתמיד של האדם לחיות בתודעה של לב "שבור" ו"קרוע", הכוללת צער וחרטה מתמדת.²³⁶ בדבריו עולה הדרישה מהאדם להתמודד ולהתנסות בייחוד באותם התחומים שכלפיהם הוא חש ניגוד פנימי. תחושת הניכור הזו היא הערובה לכך שמדובר בתחום שהאדם צריך להתמודד עימו, ואילו רצונותיו ונטיותיו החיוביים של האדם אינם יכולים לשמש עבורו כאינדיקציה אמינה להנחיית התנהלותו. על האדם מוטל אפוא להתמקד דווקא באותם התחומים שהוא סולד מהם.²³⁷ זאת ועוד, ר' הירש מיכל תובע התבטלות טוטאלית כלפי כל מי שמשמש כמדריך מוסרי לאדם.²³⁸ יש לציין שהנטייה להרחיב את אופק לימוד התורה למקצועות ותחומים נוספים מעבר למקובל אינה קיימת בהגותו של ר' הירש מיכל. לעומת זאת, הוא מעלה על נס את לימוד המוסר כערך מרכזי ביותר. הסיבה לכך אינה רק משום שלימוד המוסר הוא אמצעי חיוני במלחמתו של האדם נגד יצרו הרע,²³⁹ אלא משום שלימוד זה מכונן את התודעה העצמית המחמירה שר' הירש מיכל חותר אליה:

אם אינו לומד מוסר נחשב בעיניו כצדיק, לפי זה איך יקוים מה שמשביעים אותו 'היה בעינך כרשע' (נידה דף ל עמוד ב), אם לא על ידי עיון המוסר בחובת האדם... על כרחך, דמוכרח לקיום השבועה לימוד המוסר, כי בלא לימוד המוסר לא יכול להתחזק בשכלו להיות **בעיניו כרשע**, היינו שיחוש לעצמו באמת לאמיתו שיפעול עליו במה שהוא בעיניו כרשע להתחזקות יותר. ובשנאת הכבוד, כי איך יוכל לחמוד כבוד, אם הוא בעיניו כרשע. אדרבה, מוכרח הוא לחפש אחרי סבילת עלבונות.²⁴⁰

אלו מעט מן היסודות הרוחניים והדתיים שעליהם גדל הרב חרל"פ במשך השנים הרצופות ששהה במחיצת ר' הירש מיכל. יסודות אלו העמיקו במשך השנים בעת שעסק בהוצאת כתבי רבו לאור, וצבעו בצבעים מובהקים את הגותו, גם אחרי שהיא הושפעה מרעיונותיו של הרב קוק. אולם לא רק תוכן רעיונותיו של ר' הירש מיכל ראויים לציון, אלא גם המקורות שהוא מצטט מהם ומפנה אליהם. כאן מתגלה ר' הירש מיכל כשגריר מרשים של תנועת המוסר שכן כתביו משופעים

²³¹ שם, עמ' ב.

²³² שם, עמ' יח.

²³³ שם, עמ' ב.

²³⁴ שם, עמ' יד.

²³⁵ התרגשות הלב (לעיל הערה 227), סימן ב, אות ה.

²³⁶ שם, סימן א אות ו.

²³⁷ ר' הירש מיכל, **אמרות טהורות**, ירושלים, תרפ"ב (להלן: 'אמרות טהורות'), פרק יב.

²³⁸ ראה צבי לצדיק (לעיל הערה 230), עמ' כו-כו.

²³⁹ שם, עמ' יח, כז.

²⁴⁰ התרגשות הלב (לעיל הערה 227), סימן ב, אות ט.

בהוראות לקריאה תכופה בספרי מוסר.²⁴¹ ר' הירש מיכל מציין ספרים מסוימים שצריך ללמוד, ומתמקד בייחוד בספרות המוסר מימי הביניים.²⁴² מעבר לכך, רוב מוחלט של כתביו מורכבים מקטעי מוסר ארוכים המועתקים מילה במילה²⁴³ מתוך עשרות ספרי מוסר (וקבלה) מאוחרים יותר המצוינים בשמותיהם.²⁴⁴ האימוץ של ספרות המוסר בכתביו בולט ביותר, אך לא פחות מכך בולטת היעדרותם של ספרים המשתייכים לחסידות הבעש"ט. היעדרות זו הגיונית על רקע השתייכותו של ר' הירש מיכל למסורת תלמידי הגר"א שהתנגדו לחסידות, ובעיקר על רקע הזיקה העמוקה שלו לתנועת המוסר, שניסתה להציע חלופה לחסידות. לפי החסידות, החיות אלוהית מצויה בנפש האדם מלכתחילה, ולא רק כמצב תכליתי המתקבל בעקבות תהליך מוסרי שעובר האדם. אך השקפתו המוסרית של ריצ"מ לא יכולה להסכים עם תפיסה זו.

אם כן, יש להבין את צמיחתם של ר' הירש מיכל והרב חרל"פ על רקע הזיקה העמוקה שהייתה ליישוב הישן בכלל ולהם בפרט אל תנועת המוסר. שני גדולי תורה אלה, ילידי היישוב הישן, חיו כאנשי מוסר פרושים ועסקו תדיר בהתקדשות עצמית מתוך תפיסה שבבסיסה חדורה ההכרה כי חיי העולם הזה אינם שווים למאומה ובאדם שולט יסוד רע קבוע.

בסיס הקשר בין הרב קוק והרב חרל"פ

מעשה יש לשאול: כיצד חרף עמדותיהם המנוגדות והרקע השונה שממנו באו, קיימו ביניהם הרב קוק והרב חרל"פ קשר אישי ואידיאולוגי כה חזק, כפי שהוזכר בתחילת המאמר? מה הביא אותם להיות בני אותו "חוג הגותי"? האם הפער שתואר כאן אינו מחזק את עמדת המצדדים נגד תפיסתם של תלמידי הרב קוק כחוג מובחן? נראה שהכינוי "איש ברית קדשנו",²⁴⁵ שנקט הרב קוק בתארו את הרב חרל"פ בפני הרצי"ה בנו, מתגלה כעת כמתאים ביותר. מדובר בשני אישים גדולים אשר כרתו ביניהם "ברית קודש" חרף הפערים ההגותיים שבבסיס תפיסת עולמם. אך על איזה בסיס משותף התקיימה אותה ברית? נכון לשאול זאת לגבי שני הצדדים, אך נדמה שיש להתמקד בעיקר ברב חרל"פ לאור הרקע המסתגר שלו.

נראה שיש למצוא את הבסיס המשותף הזה בתחום הקשר הנפשי, הנתון מעבר לפערי השקפה. קשר נפשי זה הוליד שותפות מעשית ואידיאולוגית שהכילה את הניגוד ההגותי החריף שתואר כאן. קשר זה הקרין כמובן על המישור הרעיוני, אך לא השפיע על יסודותיו. הרב קוק והרב חרל"פ חיו במתח רוחני גבוה ועולמם הפנימי היה סוער. חווייתם הקיומית הייתה משופעת ברגשות דבקות תכופים ועזים, המלווים בצער האופייני לגעגועים שאינם באים לידי סיפוק.²⁴⁶ חווייתם הדתית הייתה מיזוג של רגשות חזקים, מחשבות מקוריות מורכבות ותקוות גדולות. הם התקשו לתאר את החוויה הדתית שחוו. לכן הם העריכו כתיבה מתפרצת הלוכדת הבזק מחשבה

²⁴¹ ראה למשל צבי לצדיק (לעיל הערה 230), עמ' יח, כא.

²⁴² ראה התרגשות הלב (לעיל הערה 227), סימן ב, אות ד, שם מציין ר' הירש מיכל את הספרים 'חובת הלבבות', 'ספר חסידים', 'שערי תשובה', 'ספר הישר', 'אורחות חיים', 'כד הקמח' ו'מנורת המאור'.

²⁴³ בדומה לר' הירש מיכל, גם הרב זבולון חרל"פ, עסק בהעתקתם וסידורם של טקסטים הלקוחים מתוך ספרות מוסר הקלאסית. ראה חיבורו על ספר משלי בשם 'מאורי חיים' שיצא לאור בירושלים בשנת 1891.

²⁴⁴ מעבר לספרים המצוינים בהערה 242, ומעבר לציטוטיו מאגרות הרמב"ם, ר' הירש מיכל מצטט קטעים ארוכים מילה במילה מתוך ספרי מוסר מאוחרים יותר: 'אורחות צדיקים', 'ספר חרדים', 'יש נוחלין', 'שני לוחות הברית', 'תומר דבורה', 'ראשית חכמה', 'עץ חיים', 'שבט מוסר', 'משנת חכמים', 'יערות דבש', 'מסילת ישרים', 'עבודת הקודש', 'אבן שלמה', 'מעלות התורה', 'נפש החיים', 'דברי שלום', 'פלא יועץ', 'יד הקטנה', 'דמשק אליעזר', 'קורא באמת', וכמובן 'אור ישראל' לר' ישראל מסלנט, ו'דברי יהושע' לרבי יהושע היר, תלמידו של ר' ישראל מסלנט.

²⁴⁵ ראה הרצי"ה, 'מתוך התורה הגואלת', בעריכת הרב אביהוא שוורץ, ד' כרכים, ירושלים, תשמ"ג-תשנ"א, חלק ד, עמ' 206.

²⁴⁶ ראה למשל קמ"ק (לעיל הערה 25), כרך א, פנקס "ירושלים תרצ"ג", סעיף א; מי מרום יח (לעיל הערה 95), עמ' שפו.

של רגע, ונעזרו בה כדי לבטא באופן אותנטי את הלך רוחם הפנימי.²⁴⁷ למרות המאמץ לבטא את עצמם, הם חשו כבולים. הם חיו בעולם "נשגב" ו"אמיתי" שברשמיו הם לא הצליחו לשתף אחרים.²⁴⁸ עוצמתן של חוויותיהן הדתיות והקושי להכיל ולשתף אותן עוררה בהם תחושת בדידות עמוקה.²⁴⁹ החוויה הדתית הקיומית הדומה שחוו הרב קוק והרב חרל"פ עשויה הייתה להיות הגורם המלכד ביניהם. לשניהם הייתה תודעה דתית מיסטית קשה לביטוי, שחיבה אותם לערוך רפלקציה אישית ולסלול לעצמם נתיב עצמאי. שניהם הרגישו את מצוקת הבדידות מול אותה חוויה והיו זקוקים ל"חברותא" כדי לפרוק את המתח הרוחני שצברו, לעבד אותו, ואולי אף לאתגר אותו באמצעות השקפה מנוגדת. לכן הפער ההשקפתי המובנה לא מנע מהם להתקשר זה בזה ברמה האישית. אפשר אף לשער בזהירות שהקשר האישי ביניהם מילא תפקיד תרפויטי, שכן הוא שימש עבורם מקור לנחמה, עידוד והבנה הדדית.

נוסף על כך, שניהם חשו חיבור אישי חזק מאוד אל עם ישראל. עם זאת, וכפי שצוין לעיל, אחד ההבדלים בגישותיהם נעוץ בהבנת הזיקה שבין היחיד ובין הקולקטיב – האם היא מושתתת על התעצמותו של היחיד או על התבטלותו. מאלף לראות כיצד תיאר כל אחד מהם את החיבור האישי שלו אל עם ישראל בהתאם להשקפתו.²⁵⁰ הרב קוק מתאר כיצד עם ישראל חי בתוך ומתוך אישיותו הפרטית: "מתוך נשמתי אני מדבר עמכם... רק אתם, רק כולכם, כללכם, כל נשמותיכם, כל דורותיכם, רק אתם הנכם תוכן חיי, בכם אני חי... דרך הצינור של הוייתכם אני חש את הכל אני אוהב את הכל... עמכם אני מעופף למרחבי עולם, עם נצחכם, אני חי חיי נצח...".²⁵¹ לעומתו, הרב חרל"פ מתאר את ההתבטלות שלו כלפי עם ישראל: "אנשים כלליים ישנם בעולם... כורעים ברך תמיד לפני הכלל, באשר יודעים כי יניקתם וחייהם מן הכלל. יודע אני בנפשי כי אני אחד מן האחרונים הללו. חסרון גדול הוא לי לדאוג בעד תיקון פרטיותי...".²⁵² על אף ההבדלים שבתיאורים אלו, ניכרת הקרבה המהותית בין שתי חוויות חיים מעצבות אלו. שניהם תפסו את עצמם כ"שליחי ציבור" של העם. מעבר לחוויות הדתיות הקרובות שלהם, כל אחד מהם ראה את עצמו כ"אישיות כללית", ועל בסיס זה הם קיימו ביניהם חברות אמיצה רצופת געגועים ושיתוף פעולה. עם השנים, התפתח הקשר האישי בין הרב קוק והרב חרל"פ, ולפחות מנקודת מבטו של

²⁴⁷ הרב קוק התחיל את דרכו ההגותית בפרסומם של מאמרים הכתובים בצורה מובנית ומסודרת והנתונים לביקורת של עורכים חיצוניים. עם השנים העדיף לפרסם קטעים מתוך יומניו האישיים, הכתובים כהארות מלאות השראה וחזון. לתיאור התהליך שעבר הרב קוק בעניין זה, ראה בן נון, המקור הכפול (לעיל הערה 128), עמ' 38–50. גם הרב חרל"פ הכיר במעלתה של הכתיבה הספונטנית, והקדיש מחברות מיוחדות למחשבות ולרעיונות שאותם העלה על הכתב מיד כשעלו ברוחו. ראה מי מרום יח (לעיל הערה 95), עמ' שב, רסו.

²⁴⁸ שניהם ביטאו מפורשות את המועקה הזו. ראה ש"ק (לעיל הערה 28), קובץ ב, סעיף קסא: "מרגישים אנו את האילמות הרוחנית. הוי, כמה יש לנו לדבר... סגורים השערים לפנינו"; ראה גם שם, קובץ ג, סעיפים רפ, שיז; קמ"ק (לעיל הערה 25), כרך א, פנקס "ירושלים תרצ"ג", סעיף ב. ביחס לרב חרל"פ ראה מי מרום יח (לעיל הערה 95), עמ' שעא: "הנשגבות מבקשות למו מילים לגלות קצה מהם, אבל המילים מצמצמים אותם את הנשגבות ההם...".

²⁴⁹ ראה למשל אגרות הראיה (לעיל הערה 12), כרך א, עמ' קכה: "אין לי עם מי להשיח לבבי, לא מזקנים ולא מצעירים, שיוכלו להגיע עד קרוב לנקודת חפצי, וזה מיגעני הרבה". ראה גם ש"ק (לעיל הערה 28), קובץ א, סעיף ת: "בודד הוא בעל הנשמה הגדולה, ורבו מאד יסוריו, יסורי הבדידות הפנימית". ראה גם שם, קובץ ח, סעיף קכב. ביחס לרב חרל"פ ראה מי מרום יח (לעיל הערה 95), עמ' רפג: "חפצתי למצוא לפני מי להסיח את לבבי ואינני מוצא, אין מי שיעצני עצה הוגנת, גם כל הבקאים וחושבים שמכירים אותי, אינם מכירים אותי כלל". ראה גם שם, עמ' רצה.

²⁵⁰ גארב מצייין שהחיבור בין החוויה האישית לתפיסה הלאומית הוא מאפיין מרכזי בקבלת המאה העשרים, כפי שמתבטא יפה בתורת הרב קוק וחוגו. ראה גארב, יחידי הסגולות (לעיל הערה 191), עמ' 47–56.

²⁵¹ ש"ק (לעיל הערה 28), קובץ א, סעיף קסג.

²⁵² אמרות טהורות (לעיל הערה 237), עמ' 16–17, מתוך פנקס משנת תרס"ח שכתב הרב חרל"פ בהיותו כבן עשרים ושש, ארבע שנים אחרי שכבר הכיר את הרב קוק. ראה עוד מי מרום יח (לעיל הערה 95) עמ' רעד, רפב, רצה.

הרב חרל"פ החל לקבל אופי תיאורגי,²⁵³ ואף משיחי.²⁵⁴ המתח שיצרה זיקתו הכפולה של הרב חרל"פ לר' הירש מיכל ולרב קוק, על שני העולמות שהם מייצגים, מתבטא בכמה קטעים מתוך יומנו של הרב חרל"פ, שלהבנתי ניתן להבין כהערות אוטוביוגרפיות. הרב חרל"פ מתאר מצב שבו תלמיד עוזב את רבו לטובת רב אחר כמהלך המועיל לרב הראשון: "לפעמים ישנם תלמידים כאלה העוזבים תורת רבם ולוקחים להם רב אחר, ולפעמים נעשים גם מתנגדים על תורת רבם הקודם, והכל לטובה, לטובת הרב הקודם ותורתו, כי לו לא היו סרים מאחרי רבם היו שוגים בתורתו ומעוותים אותה".²⁵⁵ אפשר לראות בהערה זו ביטוי למצוקה של הרב חרל"פ ולצורך שלו להתנתק מכבלי התפיסה של היישוב הישן. הרב חרל"פ מציין בצניעותו שהמעבר שלו אל הרב קוק מועיל לר' הירש מיכל ושומר על תורתו מפני עיוות.

בקטע אחר ביומנו מתאר הרב חרל"פ דווקא את הצורך לשמור על הרעיונות הבסיסיים שעליהם גדל ולא לדחות אותם: "הקודם כלול במאוחר, ולכן אין לזלזל ברעיונות הקודמים, אף אם המאוחרים יותר עמוקים ורחבים, כי לולא הקודם לא היה בא למאוחר, וגם אם יזניח את הקודם גם המאוחר לא יהיה לו".²⁵⁶ נוכל להבחין בניגוד שחש הרב חרל"פ בין הרעיונות המוקדמים שקיבל מבית מדרשו של ר' הירש מיכל, ובין הרעיונות המאוחרים של הרב קוק שתפס כעמוקים ורחבים יותר. הוא מביע חשש שאם הוא יזניח את היסודות של ר' הירש מיכל, אזי כל הבניין שלו יקרוס וגם קומתו הרוחנית החדשה שהוא בונה בעזרת הרב קוק לא תחזיק מעמד. המתח הזה בין זיקותיו הסותרות לר' הירש מיכל ולרב קוק מתבטא באופן כמעט מפורש בקטע אחר מתוך יומנו:

אני מצידי אינני כלום. כמעט שאין בי שום כשרון, וכל מה שמתראה בי לפעמים איזה עילוי הכל איננו אצלי אלא מצד עבוד נשמת. ועל כן מתחלפים העתים, לפי שתכונת שכלי נתגלה לפי תכונת ניצוץ הנשמה שמעובר בי אז בזמן ההוא, וצריך אני לשמר מאוד את העיבורים שלא יסתלקו ממני. יש לפעמים שהנני מתדבק עצמי בשני שרשים כאלו שהם באמת רחוקים זה מזה, וכמעט כמתנגדים זה עם זה, ואז אני סובל הרבה מהניגוד והבטישות הגדולות שמבטשין זה עם זה, אבל זהו דוקא מגמתי לאחד את השרשים הרחוקים ולקרבתם יחד. אמוץ רב אני דרוש להוסיף בי את עיבורי הנשמות הידועות לי שלא להתרשל מעבודתי עבודת הקודש זו, ורק בזה אצליח ואנצח במהלכי ואכריע את קמי, "נר לרגלי דבריך ואור לנתיבתי".²⁵⁷

הרב חרל"פ מדבר על מצב של "עיבור נשמה" המתרחש אצלו, דהיינו מציאות מיסטית שבה נשמה אחת משפיעה עליו באופן ישיר. לדבריו, מחשבותיו נקבעות לפי סוג הנשמה שמשפיעה עליו, ודבר זה מסביר אולי את מחשבותיו הסותרות, "המתחלפות". הרב חרל"פ רואה את עצמו כמי שאין לו מצד עצמו כלום, והוא מתאר את רצונו להתאמץ לשמור על אותן השפעות שונות

²⁵³ ראה הד הרים (לעיל הערה 8), עמ' עא; מכתבי מרום (לעיל הערה 8), עמ' 67; ברק, מתודולוגיה (לעיל הערה 2), עמ' 86–88; ס' שרלו, צדיק יסוד עולם: השליחות הסודית והחוויה המיסטית של הרב קוק, רמת גן, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, תשע"ב (להלן: 'שרלו, צדיק'), עמ' 30–32, 382.

²⁵⁴ מאורעות מלחמת העולם הראשונה חיזקו את התקווה לגאולה וההתכתבות בין הרב קוק והרב חרל"פ באותה תקופה שיקפה זאת. ראה הד הרים (לעיל הערה 8), עמ' סב ואילך; אגרות הראיה (לעיל הערה 12), כרך ב, עמ' שיא–שיד. הרב חרל"פ ציפה לגאולה אפוקליפטית שקיבלה צורה משיחית פרסונאלית לקראת סוף המלחמה ואף סימנה את הרב קוק כמשיח אופציונלי. ראה הד הרים (לעיל הערה 8), עמ' פב–פג, צב; שרלו, צדיק (לעיל הערה 253), עמ' 372–385, ובפרט עמ' 377. ניתן להבין את עוצמת הקשר בין הרב חרל"פ לרב קוק גם לאור התקוות הגדולות שתלה הרב חרל"פ ברב קוק.

²⁵⁵ מי מרום יח (לעיל הערה 95), עמ' שלא.

²⁵⁶ שם, עמ' נה.

²⁵⁷ שם, עמ' ש. וראה גם עמ' שע–שעא.

הפועלות עליו. זוהי עמדה אופיינית לרב חרל"פ הדוגל תמיד בהתבטלות עצמית. הרב חרל"פ מציין את הסבל הנגרם לו מההשפעות הסותרות הפועלות עליו, ומביע את רצונו "לאחד את השורשים הרחוקים ולקרבתם יחד". להבנתו, הוא מרגיש את ההשפעות הסותרות שיש לר' הירש מיכל ולרב קוק עליו, מתייסר מכך, ורוצה לאחד בין ההשפעות הללו. הוא רוצה לשמור על היסודות שקיבל אצל ר' הירש מיכל, אך לא פחות מכך הוא רוצה להתחדש ולהיפגש עם רעיונות עמוקים ורחבים יותר. שני מקורות היניקה שלו, הישן והחדש, סותרים זה את זה ומצערם אותו. אך צער זה מדרבן אותו לנסות ולאחד את שני הלכי הרוח הללו בלי לוותר על אף אחד מהם. אף על פי שהדבר נראה בלתי אפשרי, הרב חרל"פ ניסה למצוא דרך להעפיל אל הרעיונות הגבוהים של הרב קוק במקום שהדבר התאפשר לו בלי לנטוש את היסודות שקיבל מר' הירש מיכל.²⁵⁸ אומנם במחקר נפרד יש לזקק את היסודות שקיבל הרב חרל"פ מהרב קוק, אך לפחות בעניינים הנוגעים לתפיסת האדם ולשאלת העצמת האישיות האינדיבידואלית אל מול ביטולה, נראה שהרב חרל"פ נשאר נאמן למסורת שעליה גדל ולא קיבל את עמדתו הנועזת של הרב קוק. אפשר אפילו לשער שדווקא ההשקפה הלאומית שקיבל מהרב קוק היא זו שהוסיפה משקל נוסף לתפיסת ההתבטלות האישית שקיבל מר' הירש מיכל.

אסיים בהרהור, שלאישושו דרוש מחקר בפני עצמו. לא פעם נמתחת ביקורת כלפי חוגים המזהים את עצמם כיום כממשיכי דרכו של הרב קוק. בביקורת זו נטען שהם לא תמיד מבטאים נאמנה את רוחו של הרב קוק.²⁵⁹ אולם אין להתעלם מן המורכבות העומדת ביסוד התגבשותם של אותם חוגים. חלקו המרכזי של הרב חרל"פ ב"חוג הראי"ה" הושתת על בסיס נפשי ואישי שהוליד "ברית קדושה" בין השקפות עולם וזרמים רוחניים מנוגדים, שהוטמעו בנפשם של חניכי החוג לדורותיהם. כזקן חברי החוג וכיורשו של הרב קוק בראשות ישיבת "מרכז הרב", לעמדותיו התיאולוגיות של הרב חרל"פ היו מהלכים לא מבוטלים בקרב הזרם האידיאולוגי והחינוכי הרחב שהוקם על בסיסו של "חוג הראי"ה". הלכי רוח של השכלה לצד מוסר ושל אמון עצמי לצד התבטלות, השפיעו בערבוביה – ומשפיעים עד היום – על חניכי זרם זה. אפשר מעתה להציע בזירות שהפער בין עמדת הרב קוק ובין עמדתם של כמה וכמה מתלמידי תלמידיו, קשור להפנמה עמוקה של יסודות ממשנתו של הרב חרל"פ.

²⁵⁸ ביטוי אפשרי לנסיון זה ניתן למצוא בפירושו של שלושת תלמידי חכמים אלו לסוגיה במסכת ברכות דף ה עמוד א: "לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע... אם נצחו מוטב ואם לאו יעסוק בתורה... אם נצחו מוטב ואם לאו יקרא קריאת שמע... אם נצחו מוטב ואם לאו יזכור לו יום המיתה". בפירושו לדברים אלו, ר' הירש מיכל מדגיש את הערך של הזכרת יום המיתה, מתעלם מהחלק הראשון של הסוגיה העוסק ביצר הטוב ומפרש את העסק בתורה כעסק במוסר דווקא. ראה צבי לצדיק (לעיל הערה 230), עמ' יח-יט. הרב קוק מפרש את הדברים בצורה הפוכה. הוא מדגיש את תחילת הסוגיה העוסקת ביצר הטוב, ומתייחס להזכרת יום המיתה כנספח צדדי המיועד למצבי קיצון בלבד. ראה עין איה ברכות (לעיל הערה 24), עמ' 13-14. הרב חרל"פ מנסה ללכת במסלול המאזן בין רבותיו. מצד אחד הוא מדגיש את הזכרת יום המיתה כערך מרכזי, אך מצד שני הוא לא מציג אותו בצורה כה טוטאלית כקריאה למסירות נפש מתוך הכרה בחדלונם של החיים. ראה מי מרום יח (לעיל הערה 95), עמ' קטו.

²⁵⁹ ראה למשל רוזנק, הרב קוק (לעיל הערה 191), עמ' 279.