

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
הפקולטה למדעי הרוח והחברה
המחלקה למחשבת ישראל

היחס לעצמיות האדם במשנתם של הרב קוק והרב חרל"פ

חיבור זה מהווה חלק מהדרישות לקבלת התואר "מוסמך למדעי הרוח והחברה" (M.A.)

מאת : עמנואל הרניאן
בהנחיית : פרופסור עודד ישראלי

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
הפקולטה למדעי הרוח והחברה
המחלקה למחשבת ישראל

היחס לעצמיות האדם במשנתם של הרב קוק והרב חרל"פ

חיבור זה מהווה חלק מהדרישות לקבלת התואר "מוסמך למדעי הרוח והחברה" (M.A.)

מאת: עמנואל הרניאן
בהנחיית: פרופסור עודד ישראלי

תאריך: 9/2/2020

תאריך: 9.2.2020

תאריך: 10/2/2020

חתימת הסטודנט/ית: עמנואל הרניאן

חתימת המנחה: O. Yisraeli

חתימת יו"ר המ"א המחלקתי: מ"ב

הרב אברהם יצחק הכהן קוק (1865 – 1935, להלן "הרב קוק") והרב יעקב משה חרל"פ (1882 – 1951, להלן "הרב חרל"פ"), היו שני תלמידי חכמים, פעילי ציבור והוגים חשובים, שפעלו בתקופה הגורלית של היישוב היהודי בארץ ישראל בראשית המאה העשרים. הרב קוק ששימש כרבה הראשי הראשון של ארץ ישראל, והרב חרל"פ ששימש כרבה של שכונות שערי חסד ורחביה בירושלים ועמד בראש ישיבת 'מרכז הרב'. שני רבנים אלו תרמו לעיצובם והתגבשותם של זרמים חשובים בתוך הדתיות הלאומית בישראל, כפי שאנו מכירים אותה כיום, והותירו אחריהם יצירה הגותית ענפה, שעד היום לא כולה זכתה לראות אור. עבודה זו מבקשת לבחון את יחסם למושג "עצמיות האדם", לתאר את המחלוקת העקרונית הקיימת בניהם אודותיו, ולעמוד על שורשיה ההגותיים והביוגרפיים.

שאלת המחקר שלפנינו היא: מהו היחס שרכשו הרב קוק והרב חרל"פ לעצמיות האדם – דהיינו, למושג האוטנטיות? בתוך שאלה זו יתבררו כסעיפי משנה השאלות הבאות:

- א. האם הרב קוק והרב חרל"פ חולקים עמדה שווה בהערכתם את האדם האוטנטי?
- ב. עד כמה עמדתם באה לידי ביטוי בתפיסתם הדתית ובפירושם למושגים ומושאים דתיים יסודיים?
- ג. האם יש לראות בעמדתם רכיב מרכזי במשנתם הכללית או רק נושא צדדי העומד בפני עצמו?
- ד. האם ניתן לעמוד על השורשים ההגותיים או הביוגרפיים, העומדים ברקע עמדתם?
- ה. כיצד יש להבין את טיבה של מערכת היחסים שהתקיימה בין הרב קוק והרב חרל"פ, לאור ממצאי המחקר?

חלקה הראשון והעיוני של העבודה יעסוק בסעיפים א-ג של שאלת המחקר. חלק זה יפתח בתיאור העמדות השונות של הרב קוק והרב חרל"פ ביחסם לעצמיות האדם. **פרק א** יציג את השאלה העקרונית שתחרוז את המחקר כולו – האם ועד כמה מגלים הרב קוק והרב חרל"פ יחס מחייב או שולל כלפי עצמיות האדם? בפרק זה יתברר כי הרב קוק דוגל בתפיסה אוטונומית הומניסטית מובהקת לפיה על האדם לייסד את דרכו על האמון שלו בעצמו, בחייו, ברגשותיו, ברגישותו המוסרית, בכוחותיו ובנטיותיו. לעומתו, הרב חרל"פ מבטא תפיסה מחמירה יותר עם האדם, וממליץ דווקא על הליכה נגד עצמו, נגד רגשותיו ונגד רצונותיו. שאלה זו תוביל לעיסוק בכמה נושאים הנובעים ממנה, ולכל אחת מהן יוקדש פרק נפרד. **פרק ב** יתמקד בשאלת מקומו של הרע באדם ועד כמה הוא יסוד מהותי אצלו. יתברר כי לפי הרב קוק הרע הוא יסוד חיצוני באדם ולכן האדם יכול להשתחרר ממנו בהדרגתיות, בעוד שלפי הרב חרל"פ הרע אימננטי לאדם ולא מאפשר לו להתעלות מעליו בהדרגה אלא מחייב גישה קיצונית של כבישת הרע. בחינת שאלה זו תדרוש התייחסות למהותו של חטא אדם הראשון. כאן יתברר כי לפי הרב קוק מהות החטא הייתה ההתנכרות העצמית של האדם לרצונותיו האמיתיים – מה שהפך את תיקון החטא להיות תלוי בחתירה המתמדת לשוב אל האוטנטיות של האדם. לעומתו, לפי הרב חרל"פ החטא הקדמון הפך את יסוד הרע לקבוע באדם ומאז רצונותיו האמיתיים מבטאים הלך רוח המנוגד לרצון האל, מה שמחייב דווקא את ההתנגדות אליהם. מחלוקת זו תבוא לידי ביטוי גם ביחס אל תקופת הילדות. לפי הרב קוק הילדות היא מלאה בטוהר, שכן היא מביאה לידי ביטוי את הקיום האוטנטי הקרוב אל מצבו המקורי הטוב של האדם. לעומת זאת, לפי הרב חרל"פ הילדות מלאה בסתמיות שיש להתנגד אליה. **פרק ג** יעסוק בהבנת האופן שבו שני הוגים אלו תפסו את התורה כתיקון לאותו חטא קדמון. כאן יוסבר כי לפי הרב קוק התורה נועדה לעזור לאדם לעמוד על האופי האוטנטי שלו, ואילו לפי הרב חרל"פ התורה נועדה להגדיר את האדם וליצוק לחייו תוכן. בהמשך הדיון יוצג התפיסה המנוגדת של הרב קוק והרב חרל"פ כלפי זיקתו של האדם כלפי רבותיו. הרב חרל"פ מבטא עמדה תקיפה הדורשת התבטלות מלאה של התלמיד מפני רבו, ואילו הרב קוק מצביע על הסכנה שיש בהתבטלות כלפי הצדיקים. **פרק ד** יתמקד בפירושם של מושגים דתיים יסודיים העומדים בלב יחסו של האדם לאלהיו לאור תפיסת עצמיות האדם. הפרק יתחיל בדיון על המושג "יראת שמים" בכלל ו"יראת העונש" בפרט. כאן יבולט מרכזיותו של מושג זה במשנתו של הרב חרל"פ, על רקע היחס המסויג שביטא הרב קוק כלפי מושג זה. מכאן יעבור הדיון לעיסוק בשאלת תכלית החיים ותפיסת האלהות האידיאלית לפי משנתם של השניים. יוסבר כיצד לפי הרב חרל"פ דווקא היראה, כהתבטלות והפנמת הכח הטוטלי של הבורא, היא תכלית חייו של האדם. עמדתו של הרב קוק לעומת זאת תהיה הפוכה: האידיאל מבחינתו הוא שהמצוות ייעשו לא מתוך צייתנות

עיוורת, אלא מתוך הזדהות עמוקה, כנביעה פנימית מאישיותו של האדם. מושגים נוספים שיידונו וייבחנו בפרק זה הם ה"עבדות", ה"חירות" וה"ענוה" כמושגים דתיים טעונים. כאן יתברר מרכזיותו של ערך החירות במשנתו הרב קוק לעומת מרכזיותו של ערך העבדות במשנתו של הרב חרל"פ. יוסבר שלפי הרב קוק שאיפתו הטבעית של האדם היא להגיע לחירות, ושרק על בסיסה מתאפשרת עבודת האל באמת. זאת בניגוד לעמדת הרב חרל"פ הרואה את העבדות וההתבטלות כשאיפתו הטבעית של האדם, והסובר שרק מכוחה מתאפשרת תחושת החירות. לאור זאת יוסבר ההבדל בין תפיסתם למושג ה"ענוה". לפי הרב חרל"פ מתפרשת הענוה כהכרה באפסותו המוחלטת של האדם בפני האל, בעוד לפי הרב קוק מתפרשת הענוה כהכרה עצמית של האדם את כוחותיו, על סגולותיו יתרונותיו וגם חסרונותיו. בהמשך לכך תתברר פרשנותם של הרב קוק והרב חרל"פ בנושא החוויה הדתית של "בנים" כלפי "אביהם שבשמים" לעומת זו של "עבדים" כלפי "מלך מלכי המלכים". יתברר כיצד הרב חרל"פ שם את הדגש על הצד של האל במערכות יחסים אלו: בחינת הבנים מבטאת את האהבה הגדולה של הקב"ה כלפי ישראל, ובחינת העבדים מבטאת את הצורך של האדם להבין שאין לו מעצמו כלום ושהוא כמו עבד הקנוי לאדונו. לעומתו, יתברר שהרב קוק שם את הדגש על האדם. בחינת הבנים מתארת את האהבה של ישראל כלפי אביהם שבשמים, ולא להפך. בחינת העבדים לעומתה כוללת במקרה הפחות טוב תפיסה רוחנית ילדותית, ובמקרה היותר טוב תפיסה חיים אקטיביסטית המתמסרת לתיקון העולם ולפריצת תודעתו המצומצמת של האדם. **פרק ה** יעסוק בזיקתו של האינדיבידואל אל הקולקטיב ובאופן השפעתו של האדם על העולם. הדיון יראה כיצד הרב קוק והרב חרל"פ חלוקים בדרך לחשיפת הקשר הקיים בין האינדיבידואל ובין הקולקטיב. בעוד לפי הרב קוק ההתוודעות של האדם אל החיבור שלו אל ההווה כולה, תלויה באישור העצמי שלו כאינדיבידואל העומד בפני עצמו, לפי הרב חרל"פ קשר זה נעשה מתוך התעלמות מתודעתו הפרטית וצרכיו האישיים של האדם.

חלקה השני של העבודה יעסוק בסעיף ד של שאלת המחקר. חלק זה יתמקד בתיאור הרקע הביוגרפי וההגותי של הרב קוק והרב חרל"פ ויראה כיצד עמדתם המנוגדת קשורה ברקע הביוגרפי וההגותי שלהם. פרק א של חלק זה יתמקד בעיקר בהיבט הביוגרפי ופרק ב יתמקד בעיקר בהיבט ההגותי. **פרק א** יפתח בתיאור ההבדל התרבותי שהתקיים בין יהדות ליטא לישוב הישן בירושלים לקראת סוף המאה התשע עשרה: בעוד יהדות ליטא זכתה למנעד עשיר של זרמים שהתקיימו זה לצד זה וניהלו ביניהם דיאלוג, אצל היישוב הישן שרר אקלים של הסתגרות תרבותית שלווה בחיי עוני ודוחק. **תתי פרקים 1 – 3** יעסקו ברקע הביוגרפי של הרב קוק ויראה כיצד משפחתו של הרב קוק, והרבנים עמהם עמד בקשר בצעירותו, תרמו באופן משמעותי לעיצוב השקפתו הרחבה, וחשפו אותו לזרמים תרבותיים חשובים ביהדות כמו החסידות, הליטאיות, ההשכלה והציונות. עוד יתברר כי לרב קוק לא הייתה דמות אחת שקנתה בליבו מקום בלעדי ושלמעשה הוא אימץ אל תפיסתו יסודות שונים מעולמות שונים. **תת פרק 4** יעסוק בביוגרפיה של הרב חרל"פ, ובו יובלט הפער הביוגרפי המשמעותי בינו ובין הרב קוק. דמותו של הרב חרל"פ תתואר כמי שהיה בשר מבשרה של היישוב היהודי הישן בירושלים, כמי שגדל בצמוד לגדולי קנאיה, וצמח להיות אחד מחניכיה המובהקים. הרב חרל"פ גדל מתוך זיקה עמוקה לראש הקנאים בירושלים, המהרי"ל דיסקין, ולדמויות המרכזיות שסבבו אותו. עם אחת מהדמויות הללו, הרב יהושע צבי מיכל שפירא (ריצ"מ), היה לרב חרל"פ קשר מיוחד בעל השלכות מרחיקות לכת על תפיסת עצמיות האדם שלו. ריצ"מ היה תלמיד חכם ומקובל, ונודע בהנהגותיו שכללו פרישות וסגפנות קיצונית. הרב חרל"פ למד עם ריצ"מ במשך אחד עשר שנים רצופות, מתוך התבטלות והתמסרות. לאחר פטירתו היה זה הרב חרל"פ שפעל להוצאת כתבי רבו לאור, כתבים המשופעים ברעיונות אשר בהם יש לראות את היסודות לתפיסתו של הרב חרל"פ בכל הנוגע לעצמיות האדם. **תת פרק 5** יעסוק ביישוב הישן ובזיקתו העמוקה לתנועת המוסר מיסודו של רבי ישראל מסלנט. תיאור זה יתבסס על כמה מרכיבים: הזיקה המשמעותית של כתבי ריצ"מ לספרות המוסר; העובדה שרבים ממנהיגי תנועת המוסר השתכנו בערוב ימיהם בישוב הישן בירושלים; מעורבותם של חכמי ירושלים בעד תנועת המוסר בפולמוס שהתרגש כנגד תנועת המוסר בליטא בסוף המאה התשע עשרה; היחס העוין כלפי תנועת ההשכלה שהיה משותף לתנועת המוסר ולישוב הישן, וצורת הלימוד (הפילפול) שהייתה נהוגה בישיבות הישן בירושלים, בה צידד רבי ישראל מסלנט, מייסד תנועת המוסר. **בתת פרק 6** יתואר ההבדל המהותי בין גישת הרב חרל"פ, היונקת ישירות מתנועת המוסר, ובין הרב קוק המגלה יחס מסווג יותר כלפיה. **פרק ב** של חלק זה יעסוק ברקע ההגותי של עמדת הרב קוק. **תת פרק 1** יוקדש לדיון אודות למקורות התורניים שהיו עשויים לשמש עבורו כהשראה לתפיסתו: החל מתפיסות ימי-ביניים הדוגלות באיזון כוחות הנפש; דרך המהרי"ל הרואה את

האדם כיצור בעל פוטנציאל שתמיד הולך ומתממש ויוצא אל הפועל; דרך החסידות המסתייגת מסגפנות והרואה בכל אדם זירה להתרחשות מיסטית-אלוהית; וכלה בעמדתם העקרונית של ר"ח מוולוז'ין והנצי"ב מוולוז'ין הרואים את האדם כגורם מרכזי, שייך ומשפיע, על כל רבדי המציאות, הרוחנית והטבעית. **תת פרק 2** יוקדש לתיאור זיקתו הנרחבת והעמוקה של הרב קוק לזרמים פילוסופיים אירופאיים בני התקופה. זיקתו של הרב קוק למשכילים יהודיים תיעשה על פי מחקריו של גולדמן המראה כיצד רעיונות מרכזיים במשנת הרב קוק אודות עם ישראל והתפתחות העולם, ניתן למצוא בגרסתם הראשונה אצל משכילים כמו משה הס, צבי גרץ ורנ"ק. זיקתו של הרב קוק להומניזם האירופאי תואר תוך הזכרת עמדותיהם של הוגים הומניסטים כגון מונטן, רוסו, מיל ופרוס (המאוחר לרב קוק), המבטאים בדבריהם רעיונות שבמובנים רבים קרובים לעמדתו של הרב קוק. זיקתו של הרב קוק לפילוסופיה הגרמנית תואר גם כן על פי מחקריו של גולדמן, המראה כיצד במאמריו המרכזיים עשה הרב קוק שימוש ברעיונות שלקח מספרו של פאביוס מיעזעס "קורות הפילוסופיה החדשה", העוסק בסקירת הפילוסופיה הגרמנית מקאנט ואילך. בייחוד הדברים אמורים כלפי הפילוסופיה של שלינג הכוללת רעיונות כמו אחדות ההפכים, התפיסה הניאופלטונית הגורסת שיש נשמה כללית לעולם, והרעיון לפיו האדם מכיר את העולם דרך הכרת עצמו. כולם רעיונות יסודיים במשנת הרב קוק וכולם נמצאים כבר אצל שלינג. כך גם כלפי תפיסת ההכרה של קאנט ותפיסת ההתפתחות הדיאלקטית של שלינג והיגל, התואמות גם כן את עמדותיו של הרב קוק, עם כל ההסתייגויות הדתיות הנדרשות. **תת פרק 3** יחתום את הדיון בסיכום ממצאי המחקר שנעשה עד כה בנוגע ליחסו של הרב קוק למשנתו של פרדריך ניטשה, אליה נחשף בעיקר דרך ברדיצ'בסקי, ברנר וטשרנחובסקי. יוסבר כי הרב קוק היה שותף למחאתו של ניטשה כלפי החולשה והניווט העלולים לדבוק בחיים המושגתים על יסודות של מוסר דתי ורציונלי. לצד זאת, יבואר ההבדל המהותי בין מסקנתו של ניטשה שחתר לפתרון של "הרצון לעצמה" תוך ביטול המוסר, ובין מסקנתו של הרב קוק שחתר לפתרון של אידיאל ה"קדושה" תוך חיוב המוסר כצורך מציאותי, גם אם לא אידיאלי.

חלקה השלישי של העבודה יעסוק בסעיף ה של שאלת המחקר ויעמוד על טיבה של מערכת היחסים שהתקיימה בין הרב קוק והרב חרל"פ. **בפרק א** יוסבר כיצד חרף הפער הרעיוני, קיימו ביניהם הרב קוק והרב חרל"פ מערכת יחסים כמו משפחתית, וראו את עצמם כ"בעלי ברית". הרב קוק העריך את הרב חרל"פ והרב חרל"פ ביטל את עצמו כלפי הרב קוק והגדיר את עצמו כ"עבדו". **בפרק ב** תתואר שותפותם לדרך שבאה לידי ביטוי בפעילות ציבורית ופוליטית על בסיס תפיסתם הדתית-לאומית המשותפת. **בפרק ג** יתברר שיסוד הקשר בניהם התבסס על חוויה דתית משותפת שגישרה על הפער ההשקפתי בניהם. חוויה משותפת זו כללה עולם פנימי סוער המשופע ברגשות דבקות וגעגועים שאינם באים לידי סיפוק. הם לא הצליחו לשתף אחרים בחווייתם הדתית וחשו בבדידות. לכן לא מפורך יהיה להניח שהם היו זקוקים זה לזה על מנת לפרוק ולעבד את המתח הרוחני שצברו. על בסיס זה קשרו הרב קוק והרב חרל"פ את גורלם זה בזה. בנוסף, שניהם חוו חווית מיזוג אישי בתוך הקולטקיב של עם ישראל, כל אחד לפי דרכו, ובכך שניהם ראו את עצמם כ"שליחי ציבור" של העם. **בפרק ד** יתואר האופי המיסטי המיוחד שקיבל הקשר בניהם. הרב חרל"פ ראה עצמו כשותף עם הרב קוק בפעולה מיסטית שנועדה לתיקון העולם, ובשלב מסוים אף ראה ברב קוק כמשיח פוטנציאלי. **פרק ה** יחתום בדיון אודות התפיסה העצמית של הרב חרל"פ כתלמיד של הרב קוק וריצ"מ. באמצעות כמה קטעים מתוך יומנו, יתואר המתח האישי שחש הרב חרל"פ כתלמיד של שני ענקי רוח שונים אלו. כמו כן, תתואר מסקנתו האישית של הרב חרל"פ לאור מתח זה כניסיון לאחד בין הזרמים המנוגדים הללו, והדבר יודגם באמצעות השוואה פרשנית לאחת מסוגיות התלמוד, בה הרב חרל"פ יעמיד את עצמו בין ריצ"מ ובין הרב קוק.

תוכן עניינים

1	מבוא
1	א. סקירה ביוגרפית
1	(1 הרב קוק
4	(2 הרב חרל"פ
7	ב. המונח "עצמיות האדם"
8	ג. שאלת המחקר
8	ד. מקורות ספרותיים ומתודולוגיה
10	ה. מצב המחקר
13	ו. תיאור פרקי העבודה
15	חלק ראשון – תפיסותיהם השונות של הרב קוק והרב חרל"פ ביחס לעצמיות האדם
15	א. עצמיות האדם – חיובה או שלילתה
16	ב. עצמיות האדם והיחס אל הרע שבאדם
16	(1 הרע שבאדם – קבוע או משתנה
19	(2 הבנת חטא אדם הראשון לאור תפיסת עצמיות האדם
22	(3 תקופת הילדות – מלאת טהרה או הבל
24	ג. עצמיות האדם ומהות התורה
30	ד. עצמיות האדם והעמידה לפני האל
30	(1 מקומה של מידת היראה
35	(2 תכלית החיים האנושיים ותפיסת האלהות
41	(3 "עבדות", "חירות" ו"ענוה"
44	(4 היחס בין בחינת "בנים" לבחינת "עבדים"
54	ה. עצמיות האדם ואופן זיקת האינדיבידואל אל הקולקטיב
60	חלק שני – רקע ביוגרפי והגותי
60	א. רקע ביוגרפי – בין יהדות ליטא לישוב הישן
61	(1 יסודות של למדנות ליטאית וחסידות בילדותו של הרב קוק
62	(2 פתיחות להשכלה וזיקה לציונות בשנות נעוריו של הרב קוק
66	(3 התפתחות עצמאית בשנות בגרותו של הרב קוק
69	(4 השפעתו של ריצ"מ על הרב חרל"פ
75	(5 זיקתו של ריצ"מ והישוב הישן אל תנועת המוסר
81	(6 יחסו של הרב קוק לתנועת המוסר
83	ב. רקע הגותי – תורני ופילוסופי
83	(1 מקורות תורניים לתפיסת עצמיות האדם של הרב קוק
85	(2 זיקות לפילוסופיה הכללית במשנת הרב קוק
89	(3 הרב קוק וניטשה
91	חלק שלישי – טיבו של הקשר בין הרב קוק ובין הרב חרל"פ
91	א. התבטלות וידידות נפש
93	ב. שותפות אידיאולוגית נוכח אתגרי התקופה
95	ג. חוויה דתית משותפת
99	ד. שליחות מיסטית משיחית
100	ה. בין הרב קוק לרצי"מ

105	סיכום
108	ביבליוגרפיה
108	א. חיבורים של הרב אברהם יצחק הכהן קוק
108	ב. חיבורים של הרב יעקב משה חרל"פ
109	ג. ספרות מקור
111	ד. מחקרים
I	TABLE OF CONTENTS
III	ABSTRACT

הרב אברהם יצחק הכהן קוק (1865 – 1935, להלן "הרב קוק") והרב יעקב משה חרל"פ² (1882 – 1951, להלן "הרב חרל"פ"), היו שני תלמידי חכמים, פעילי ציבור והוגים חשובים, שפעלו בתקופה הגורלית של היישוב היהודי בארץ ישראל בראשית המאה העשרים. הרב קוק ששימש כרבה הראשי הראשון של ארץ ישראל, והרב חרל"פ ששימש כרבה של שכונות שערי חסד ורחביה בירושלים ועמד בראש ישיבת 'מרכז הרב'. שני רבנים אלו תרמו לעיצובם והתגבשותם של זרמים חשובים בתוך הדתיות הלאומית בישראל, כפי שאנו מכירים אותה כיום, והותירו אחריהם יצירה הגותית ענפה, שעד היום לא כולה זכתה לראות אור.³ עבודה זו מבקשת לבחון את יחסם למושג "עצמיות האדם",⁴ לתאר את המחלוקת העקרונית הקיימת בניהם אודותיו, ולעמוד על שורשיה ההגותיים והביוגרפיים.

א. סקירה ביוגרפית

1) הרב קוק⁵

את מחצית חייו הראשונה עשה הרב קוק במדינות לטביה, בלארוס וליטא, בתקופה שהיו עדיין מוגדרות כ"תחום המושב" תחת שלטון האימפריה הרוסית (1721 – 1917). הרב קוק נולד בגריבה⁶ שבלטביה, בשנת 1865. אביו, הרב שלמה זלמן קוק, היה בוגר ישיבת וולוז'ין, ופעיל ציבור להחזקת ישיבת "עץ חיים" בירושלים וישיבת וולוז'ין.⁷ אמו, פערל זלטה באה ממשפחה חסידית מיוחסת. בילדותו, למד הרב קוק אצל **הרב ראובן הלוי לוין**⁸ (1810 – 1887), רבה של דווינסק, אשר רק נהר הדווינה מפריד בינה ובין גריבה. קשר זה נמשך לסירוגין לפחות עד שנת 1885, גם אחרי שהרב קוק עזב את גריבה.⁹

¹ תודתי נתונה למוריה אישתי היקרה, על כך שאפשרה לי להקדיש את הזמן הדרוש לכתיבת העבודה, ועל התמיכה הרבה לאורך כל הדרך; למחלקה למחשבת ישראל באוניברסיטת בן גוריון ולעומד בראשה, הרב פרופסור עודד ישראלי, על ההנחיה היסודית והנעימה; לאבי מורי ד"ר דן הרניאן, על כך שהגיה את העבודה והעיר עליה הערות חשובות; לשיבה הגבוהה בבית אל ששנות לימודי בה העמיקו בי את האהבה לתורת הרב קוק ותלמידיו; ולתלמידי וחברי בישיבת נוה שמואל שהיו שותפים לליבון כמה מן הנושאים שעלו בעבודה זו. על כולם תבוא ברכת טוב.

² שם משפחה המציין את שם ראש המשפחה, הרב חייא, שהגיע מפולין. פירוש השם חרל"פ הוא "חייא ראש לגולי פולין".

³ על כתיבתם של הרב קוק והרב חרל"פ ראה להלן בפרק ד של המבוא.

⁴ ראה הגדרה למושג זה להלן במבוא בפרק ב.

⁵ קיימת ספרות ביוגרפית נרחבת על חייו ופעלו של הרב קוק. ראה למשל: מימון, אזכרה; בר-אילן, תולדותיו; פרנקל, אנציקלופדיה; תדהר, אנציקלופדיה, כרך א, עמ' 66 – 68; צורף, חיי הרב; אבנרי, יפו; אבנרי, רבה הראשי; רוזנק, הרב קוק; אייגוס, ביוגרפיה; ביטי, מוסר; ראה גם אוצרות הראייה כרך ד עמ' 439 – 453; יהודה מירסקי התמקד במיוחד בתקופה שלפני עליית הרב קוק לארץ ישראל, ודבריו יעניינו אותנו במיוחד בעבודה זו. ראה: מירסקי, ביוגרפיה אינטלקטואלית.

⁶ גריבה היא עיירה קטנה בדרום מזרח לטביה, השוכנת על שפת נהר הדווינה ("הדווינה המערבית"), דרומית לעיר דווינסק, השוכנת מעברו הצפוני של הנהר. כיום גריבה מסופחת לדווינסק ששינתה את שמה לדאוגפילס ונחשבת העיר השנייה בגודלה בלטביה.

⁷ אמו של ר' שלמה זלמן הייתה בתו של הרב דוב בער יפה, מתלמידי ר"ח מוולוז'ין, ומי שהיה מיוחס לרב מרדכי יפה (1530 – 1613), בעל ה"לבוש".

⁸ על הרב ראובן הלוי מדווינסק ראה כץ, מרן, עמ' 265 – 287; כהן, ר' ראובנה; ליפץ, לוין. הרב ראובן מדווינסק התפרסם בצעירותו כ"העילוי מסמרגון" ונהיה לאחד מגדולי דורו בהלכה. שימש ברבנות במספר קהילות והאחרונה שבהן בדווינסק. כתב תשובות רבות אך מהם נדפס רק ספר אחד קטן בשם "ראש לראובני" שהדפיס נכדו בשנת 1936 בריגא. הרב קוק מזכיר אותו בספריו "דעת כהן" ו"עץ הדר". הרב נריה מציין שהרב קוק קבל על כך שהעולם לא הכיר את ר' ראובן הלוי מדווינסק מספיק. ראה: הרב נריה, שיחות, עמ' 72. עוד על הקשר של הרב קוק עם ר' ראובן הלוי מדווינסק, ראה: מירסקי, ביוגרפיה אינטלקטואלית, עמ' 58 – 60; ראה גם הרב נריה, שיחות, עמ' 66 – 74. אחרי פטירתו של ר' ראובן, מילאו את מקומו ברבנות דווינסק הרב מאיר שמחה הכהן (1843 – 1926), בעל ה"אור שמח", ולצידו רבי יוסף רוזין (1858 – 1936), "הרוגצובר", שמונה על ידי ה"צמח צדק" להנהיג את חסידי חב"ד שבעיר.

⁹ לא ברורים לי השנים המדויקות בהן למד הרב קוק אצל הרב ראובן הלוי. הרב ראובן החל לשמש ברבנות דווינסק בשנת 1879, אז היה הרב קוק מעט אחרי גיל בר מצווה, ומסתבר שהרב קוק לא הכיר את הרב ראובן לפני כן. לכן קשה לקבל את קביעתו של מירסקי שהקשר של הרב קוק עם הרב ראובן הלוי החל כבר מאז שהיה הרב קוק בן תשע. ראה: מירסקי, ביוגרפיה אינטלקטואלית, עמ' 58. מירסקי מציין שהקשר עם הרב ראובן התקיים עד שהרב קוק נסע ללוצין. אולם יתכן והקשר ביניהם נמשך במידה מסוימת, גם אם לא רציפה, גם בשנים בהן שהה הרב קוק בלוצין וגם כשהיה הרב בוולוז'ין ובפנובויז'. ראה: הרב נריה, טל, עמ' רכח, בשם אחיו של הרב קוק, הרב דוב הכהן קוק; כהן, ר' ראובנה, הערה 24.

בגיל חמש עשרה¹⁰ נסע הרב קוק ללוצין,¹¹ שם למד תורה שנתיים (1880 – 1882), אצל **הרב אליעזר דון יחיא**¹² (1838 – 1926) ואצל **ר' יעקב רבינוביץ**, בן דודו של אביו ר' שלמה.¹³ שנה לאחר מכן (1883), שהה בסמרגון,¹⁴ ולמד שם אצל רבה של העיירה, **הרב נח חיים אברהם שפירא**¹⁵ (1821 – 1886). בשנה לאחר מכן (1884) התארס עם בת-שבע, ביתו של **הרב אליהו דוד רבינוביץ' תאומים**,¹⁶ 'האדר"ת' (1843 – 1905), רבה של פונוביז', ומיד נסע לשיבת וולוז'ין ולמד שם שש עשרה חודשים. בשיבת וולוז'ין התקרב לראש הישיבה, **הרב נפתלי צבי יהודה ברלין**, 'הנצי"ב'¹⁷ (1816 – 1893), וקיבל סמיכה לרבנות מגיסו של הנצי"ב, הרב יחיאל מיכל הלוי אפשטיין (1829 – 1908), רבה של נוברדוק,¹⁸ ובעל החיבור ההלכתי הפנומנאלי "ערוך השולחן".¹⁹ כשחזר מוולוז'ין התחתן והתגורר בפוניבז', בביתו של האדר"ת במשך כשנתיים. בתקופה זו למד עם האדר"ת וגם עם **הרב משה יצחק רבין** שהיה דיין מקומי בפוניבז'. בשנת 1888, בהיותו בן עשרים ושלוש, התמנה הרב קוק לרבה של זיימל.²⁰

בתחילת רבנותו בזיימל, ייסד הרב קוק כתב עת תורני-ספרותי בשם 'עיטור סופרים', אשר מטרתו הייתה לנסות לאחד את כל המחנות בעם ישראל, כפי שצויין בדף השער: "תעודתו להגדיל תורה ולהאדירה ולהרחיב גבולי החכמה והדעת עם יראת ד' לאגוד יחד מפלגות ישראל בדרך שלום ואהבת אחים, נוסד ברצון אדירי עם ד' בדורינו, הי"ו".²¹ הרב קוק הצליח להוציא שני גליונות בלבד של כתב עת זה, שכן כעבור שנה נפטרה אשתו ממחלה, והוא נותר אלמן עם תינוקת בת שנה וחצי, אותה נאלץ להשאיר אצל סבה וסבתה בפוניבז'.²² בעקבות הטרגדיה האישית שפקדה אותו, שקע הרב קוק בלימוד ונסע למשך חודש ימים לעיירה שאוויל,²³ כדי ללמוד קבלה יחד עם המקובל **הרב שלמה אלישיב** (1840 – 1926), לימים מחבר ספר הקבלה החשוב "לשם שבו ואחלמה".²⁴ כשנה לאחר מותה של בת-שבע, נישא לרייזה רבקה, בתו של הרב צבי יהודה רבינוביץ' תאומים, אחיו התאום של האדר"ת, שלמעשה גדלה בבית האדר"ת, לאחר שנתיים מאביה. ממנה

¹⁰ כך לפי מירסקי. ראה: מירסקי, ביוגרפיה אינטלקטואלית עמ' 59. לפי הרב מאיר בר-אילן, הרב קוק יצא ללוצין בסוף שנת תרל"ח (1878), שהה שם שנתיים ואחר כך חזר לגריבה לשנתיים נוספות, בהן כנראה למד אצל ר' ראובן הלוי עד שנסע לסמרגון 1883. ראה, בר-אילן, תולדות, עמ' יא.

¹¹ עיירה במזרח לטביה, השוכנת כמאה וחמישים ק"מ צפונית-מזרחית לגריבה.

¹² מחבר שו"ת "אבן שתייה", שהוזכר אצל פוסקים כמו הרב חזקיהו מדיני, בעל "שדי חמד". גם הראי"ה קוק מזכירו בחיבורו הראשון, "חבש פאר", העוסק במצוות התפילין. קורות חייו נכתבו על ידי נכדו בספר קטן שזכה להסכמה מלבבת במיוחד של הרב קוק. ראה: דון יחיא, מגילת חייו.

¹³ ר' יעקב רבינוביץ היה בנו של הרב מרדכי גימפל יפה, שהיה דודו (אח-אמו) של ר' שלמה זלמן קוק.

¹⁴ עיירה בבלארוס, כמאתיים ק"מ דרומית לגריבה.

¹⁵ על שנת לימודיו בסמרגון כותב הרב קוק לאחיו דברים חמים. ראה אגרות הראי"ה, כרך א, עמ' ז.

¹⁶ האדר"ת שימש כרב בפוניבז' החל משנת 1874, אחרי שנים של נדודים ברחבי אירופה בחיפוש אחר משרה רבנית. בשנת 1893 עבר לכהן ברבנות בעיר מיר ובשנת 1901 על ארצה ושימש ברבנות ירושלים תקופה קצרה לצידו של הרב שמואל מסלנט. האדר"ת כתב עשרות רבות של ספרים ובשנים האחרונות ספרים אלו מתחילים לצאת לאור. בחייו הספיק להוציא ספר זכרונות בשם "סדר אליהו" ומצורפת אליו צוואה רוחנית בשם "נפש דוד", אשר הרב קוק מצטט ממנה בספרו "אדר היקר" שהוציא לזכרו של האדר"ת כמה חודשים אחרי פטירתו בשנת 1906. האדר"ת חי חיי עוני ודוחק, ותשעה מתוך שלש-עשרה ילדיו נפטרו בטרם עת. ראה: מירסקי, ביוגרפיה אינטלקטואלית, עמ' 66 – 69.

¹⁷ הנצי"ב שימש כראש ישיבת וולוז'ין במשך קרוב לארבעים שנה עד לסגירתה (1853 – 1892). הנצי"ב היה חתנו של רבי יצחק מוולוז'ין ראש ישיבת וולוז'ין בשנים 1813 – 1849, שהיה בנו של רבי חיים מוולוז'ין, מייסד הישיבה ותלמידו הקרוב של הגר"א. ראה: שכטר, סגירת וולוז'ין.

¹⁸ נמצאת גם כן בבלארוס, כתשעים ק"מ דרומית לוולוז'ין.

¹⁹ חיבור מקיף על כל נושאי ההלכה, תופעה שלא נצפתה מאז החיבור "משנה תורה" של הרמב"ם. הרב אפשטיין העדיף את הבקיאיות, הראיה הכללית, והסקת ההלכה, על פני הפלפול והחקירה המופשטת הבריסקאית. היה מיקל בפסיקותיו ופעל לעיגונם ההלכתי של מנהגים שונים שהיו נהוגים בקהילות ליטא. ראה הנקין, תערוך לפני שולחן.

²⁰ עיירה קטנה ומסורתית בצפון ליטא, סמוך לגבול עם לטביה. בפוניבז' נולדה לרב קוק ביתו הראשונה, פרידה חנה. באותה תקופה משפחת האדר"ת ידעה עוני רב, משכורתו של האדר"ת לא שולמה כסדרה, והוא נאלץ לנקוט באמצעים חריגים כמו שביתה ממתן תשובות הלכתיות. על תקופה זו כתב האדר"ת ברגש ויגון ביומנו "סדר אליהו". העוני של המשפחה, כמו גם עידודו של רבי ישראל מאיר הכהן מראדין "החפץ חיים" (1839 – 1933), אילצו את הרב קוק לקבל על עצמו את רבנות זיימל חרף גילו הצעיר, ולמרות שהאדר"ת רצה להמשיך ולפרנס אותו.

²¹ בשנת תשע"א הוצאת הספרים 'חוסן ישועות' של ישיבת הר המור הוציאה את 'עיטור סופרים' כספר בהוצאה חדשה.

²² רוזנק, הרב קוק, עמ' 21 – 22.

²³ שישים ק"מ דרומית לזיימל.

²⁴ הספר מחולק לארבעה חלקים, הראשון הודפס בפיוטריקוב בשנת 1909. על משנתו של הרב שלמה אלישיב ראה: וקס, פרקים.

נולד בנו בשנת 1891, מי שלימים יגדל להיות הרב צבי יהודה הכהן קוק (1891 – 1982, להלן "הרצי"ה"), מהרבנים הבולטים והמשפיעים בזמנו על החברה הישראלית בכלל ועל הציונות הדתית בפרט.²⁵ באותה שנה הוציא הרב קוק לאור את ספרו 'חבש פאר' העוסק במצוות התפילין. בשנותיו בזיימל כתב הרב קוק את ספרו 'מוסר אביך' שנתפרסם רק כחמישים שנה אחר כתיבתו.

בשנת 1895, והוא בן שלוש, נבחר הרב קוק לכהן כרבה של בויסק.²⁶ בויסק הייתה עיר יותר גדולה מזיימל ובה קהילה בעלת נטיות יותר מודרניות. בבויסק גם נולדה בתו השנייה, בתיה-מרים, בשנת 1899, שלימים נישאה לרב שלום נתן רענן. החל משנת 1901 החל לפרסם מאמרים הגותיים בביטאון הרבני "הפלס",²⁷ ששימש כבמה לפולמוסים סביב תנועת הציונות ותופעת החילון. מאמריו עסקו בכפירה ובצורך של הציונות להיות נאמנה למסורת ישראל. בתקופה זו החל להעלות את רעיונותיו על פנקסים, וגם עסק בכתיבת החיבורים 'עין איה' (חלקו הגדול), 'מדבר שור' (דרשות שנשא בתקופה זו), וגם 'לנבוכי הדור' – חיבור הגותי על התמודדות היהדות עם זרמי מחשבה מודרניים. כתבים אלה יצאו לאור עשרות רבות בשנים אחרי פטירתו.

בשנת 1901 הוזמן האדר"ת לארץ ישראל כדי לסייע לרב שמואל מסלנט ברבנות ירושלים.²⁸ ארבע שנים אחרי הגעתו נפטר ממחלה, עוד בחיי הרב שמואל סלנט.²⁹ לפני פטירתו הספיק לפעול למען הבאתו של הרב קוק לארץ ישראל בשנת 1904. הוא זה שביקש מהרב קוק לקבל על עצמו את רבנות יפו והמושבות. מדובר היה בקהילה מקוטבת שזקוקה הייתה למנהיג רוחני שיכול לשמש ככתובת ולתת מענה הן לבני הישוב הישן שבה והן לבני הישוב החדש שבה, מבלי לקפח אף צד.³⁰ לא היה אדם מתאים לתפקיד זה יותר מאשר הרב קוק.

ביפו החלה תקופה חדשה בחייו של הרב קוק ובה העמיד את עצמו כמנהיג רוחני חדשן. בשנת 1905 הביע תמיכה בהקמת בית הספר הדתי "תחכמוני" המשלב לימודי חול לצד לימודי קודש.³¹ בשנת 1909 הקים ביפו ישיבה בה שילב לימודי מחשבת ישראל וקיווה שבוגריה ייתנו מענה רוחני ליישוב כולו נוכח גל החילון שפקד את היישוב.³² רבנותו של הרב קוק ביפו התפרסה אף על מושבות השפלה. דאגתו הגדולה לחקלאים החלוצים התבטאה במהלכים כמו היתר המכירה, עמידתו בפולמוס השמיטה שניצת בעקבותיו בשנת 1910, וכן במסע המושבות לגליל שהוביל בשנת 1913. בתקופה זו פרסם ספרים ומאמרים הגותיים חשובים כמו הספר 'אדר היקר' לזכר האדר"ת, וקבוצת מאמרי 'עקבי הצאן'. בשנת 1914 נסע הרב קוק לאירופה לרגל כינוס של "אגודת ישראל", ועם פרוץ מלחמת העולם הראשונה נבצרה ממנו האפשרות לשוב ארצה. כך במהלך מלחמת העולם הראשונה שהה הרב קוק באירופה, שנתיים בשווייץ ושנתיים בלונדון, בה שימש כרבה של קהילת 'מחזיקי הדת'. בזמן שהותו בלונדון ניסה להשפיע למען קידומה של הצהרת בלפור,³³ ומעט אחרי הצהרת בלפור הקים

²⁵ על משנתו של הרצי"ה ראה מחקרו של חגי שטמרלר: שטמרלר, עין בעין.

²⁶ בויסק שוכנת בדרום לטביה כעשרים ק"מ צפונית לזיימל.

²⁷ "תעודת ישראל ולאומיותו", "אפיקים בנגב", "עצות מרחוק". הודפסו מחדש על ידי הרב צוריאל. ראה אוצרות הראי"ה, כרך ב, עמ' 25 – 130.

²⁸ הרב שמואל מסלנט (1816 – 1909), תלמידו של רבי יצחק מוולוז'ין וחתנו של רבי יוסף זונדל מסלנט, רבה הבלתי רשמי של העדה האשכנזית בירושלים, ומי שהקים את מוסדות ישיבת עץ חיים בירושלים. ראה תדמר, אנציקלופדיה, כרך א, עמ' 284 – 286; פרידמן, חברה במשבר, עמ' 91 – 101. על מרכזיותה של ישיבת עץ חיים ראה: גת, הישוב היהודי, עמ' 205 – 210; מלאכי, תולדות הישוב, עמ' 105 – 119; שביט, היסטוריה, עמ' 245. עוד על הרב שמואל מסלנט ראה להלן חלק שני, פרק א, תת פרק 4 ותת פרק 5.

²⁹ בחוליו אמר שמה שקיצר את ימיו היה הצער הגדול שהיה לו כשהיה רואה כל יום מביתו את מקום המקדש החרב. רוזנק, הרב קוק, עמ' 83 מציין כסיבה חוליו את הסבל וההצקות שגרמו לאדר"ת קנאי ירושלים שירדו לחייו בעקבות צידודו בעד היתר המכירה.

³⁰ רוזנק, הרב קוק, עמ' 28 – 29.

³¹ ראה איגרות הראי"ה כרך ב, עמ' יג. אמנם, בשנת 1913 הודה שהתקוות שתלה ב"תחכמוני" לא מומשו. ראה איגרות הראי"ה, כרך ב, עמ' קסג.

³² ראה אבנרי, פעילותו החינוכית.

³³ ראה אגרות הראי"ה, כרך ג, עמ' קי – קיא; רוזנק, עמ' 172 – 174.

את תנועת "דגל ירושלים".³⁴ בזמן שהותו באירופה הוציא הרב קוק את הספרים 'ריש מילין' על משמעות האותיות, וכתב את פירושו 'עולת ראייה' על סידור התפילה.³⁵ בשנת 1919 שב הרב קוק ארצה לאחר המלחמה, התיישב בירושלים והחל לשמש כרבה של העיר. בתקופה זו התעצמה פעילותו הציבורית³⁶ ויצירתו התורנית התמקדה בעיקר בהלכה במסגרת מפעל "הלכה ברורה" לחיבור לימוד התלמוד וההלכה יחדיו. בשנת 1921 הקים את מוסד הרבנות הראשית לישראל ועמד בראשה, וכן הקים את "הישיבה המרכזית העולמית" ("מרכז הרב"). באותו זמן יצא לאור ספרו "אורות"³⁷ שעורר התנגדות בקרב חוגי הקנאים בירושלים. בשנת 1924 יצא בראש משלחת רבנים לארה"ב במטרה לגייס מימון למוסדות תורניים, וכן השתתף במסע מושבות נוסף בגליל. במהלך שנות העשרים ולאור יחס השלטון הבריטי להתפרעויות הערבים, ניהל הרב קוק מאבק ציבורי מול המנדט הבריטי למען הסדרת מעמדו של הכותל. מאבק זה הגיע לשיאו אחרי מאורעות תרפ"ט.³⁸ בשנת 1933 עקב רצח ארלוזורוב והאשמתם של אנשי בית"ר ברצח, ניהל מאבק לצד הנאשמים עליו שילם מחיר ציבורי.³⁹ הרב קוק נפטר בשנת 1935 בן שבעים, בעקבות מחלת סרטן ממנה סבל מספר חודשים.

(2) הרב חרל"פ

הרב חרל"פ⁴⁰ נולד וגדל, חי ופעל ואף נפטר בירושלים. הוא גדל על ברכם של גדולי הקנאים בירושלים, התפתח כבשר מבשרה של קהילת הישוב הישן בירושלים, והפך לאחד מגידולי המשובחים.

הרב חרל"פ גדל במשפחה ענייה מאוד.⁴¹ אביו, **הרב זבולון חרל"פ** (1840 – 1898), עלה לארץ ישראל עם משפחתו בשנת 1850, בהיותו כבן עשר, והפך לדמות חשובה בישוב הישן בירושלים.⁴² הרב זבולון חרל"פ למד אצל **הרב נחום לעווי משאדיק** (1810 – 1865),⁴³ פרסם פירוש לספר משלי,⁴⁴ ושימש כדיין בבית דינו של **הרב משה יהושע יהודה לייב (המהרי"ל) דיסקין** (1817 – 1898), מנהיג הקנאים בירושלים.⁴⁵

בצעירותו למד הרב חרל"פ תורה אצל אביו על בסיס יום יומי, עד לפטירת אביו כשהיה נער צעיר בן שש עשרה.⁴⁶ מגיל

³⁴ 'דגל ירושלים' נועדה להיות הסתדרות המאחדת תחת כנפיה את כל קשת שומרי התורה האוהדים את המפעל הציני, מהמזרחי ועד אגודת ישראל. במאמצים להקמת תנועה זו השתתפו הרב קוק ותלמידיו הקרובים: הרב חרל"פ, הרב דוד הנזיר והרצי"ה, והוקמו סניפים בארץ ובחו"ל על מנת לקדם את מטרותיה. אולם, התנועה נתקלה לקשיים והתנגדויות שונות שלא אפשרו לה להתרומם ולכן פסקה מלהתקיים. ראה גם: אגרות הראי"ה, כרך ג, עמ' קמח, רסא.

³⁵ ראה עיטם, סקירה.

³⁶ בין השאר, פעל על מנת לסייע לרבנים ובני תורה יוצאי רוסיה הסובייטית לעלות ולהתבסס בארץ ישראל. תדעה, אנציקלופדיה, כרך א, עמ' 68.

³⁷ למעשה, באותה שנה יצאו רק החלקים הראשונים של הספר אורות, הכוללים את "אורות מאופל" ו"אורות התחיה".

³⁸ רוזנק, הרב קוק, 258 – 266. ראה גם מאמרי הראי"ה, עמ' 458 – 460.

³⁹ ראה אבנרי, ארלוזורוב; רוזנק, הרב קוק, עמ' 266 – 273.

⁴⁰ על הרב חרל"פ ראה דינור, אנציקלופדיה, כרך ג, עמ' 1303; בת יהודה, אנציקלופדיה, כרך ב, טורים 371 – 390; רודיק, מרכז הרב, עמ' 82 – 85, 138 – 146; חומר ביוגרפי על הרב חרל"פ ניתן למצוא בהקדמתו של הרב חרל"פ לספרו ההלכתי "בית זבול" חלק א. על חייו ניתן ללמוד גם מתוך אגרות שונות שכתב לרב קוק ("הד הרים"), לבנו ("מכתבי מרום"), ולתלמידו ("ישלח ממרום"). ניתן גם להתרשם מעדויות שונות שהובאו מפוזרות בספריו של הרב נריה. ראה בעיקר הרב נריה, לקוטי, כרך ב, עמ' 279 – 296. חומר נוסף ניתן למצוא בכתבי תלמיד נוסף של הרב חרל"פ – הרב יוסף לייב זוסמן. ראה: זוסמן, מבחירי צדיקא. לאחרונה הוציא נינו של הרב חרל"פ, יאיר חרל"פ, ספר המלקט עדויות וסיפורים רבים על הרב חרל"פ. ראה: חרל"פ, שירת הי"ם. ראה גם דון יחיא, לצורתו הרוחנית; דון יחיא, אנשי תורה ומלכות, עמ' 9 – 94. אף שלחיבורים אלו אופי היגיוגרפי, ניתן להתרשם מן העדויות המובאות בהם, עם כל הזהירות הנדרשת. ראה גם סטריקובסקי, חרל"פ.

⁴¹ בית זבול, חלק א, עמ' ו.

⁴² עליית המשפחה לארץ ישראל ממקום מושבה בוילקוויסק שבמערב בלארוס, נעשתה בהשראת העליות של תלמידי הגר"א משקלוב וקובנא. בהקדמה לספרו ההלכתי "בית זבול" מביא הרב חרל"פ את סיפור עליית משפחתו, בו הוא מצייין לשבח את סבו, הרב יצחק חרל"פ, שעזב כל מה שהיה לו בוילקוויסק ועלה לארץ ישראל חסר כל. ראה: בית זבול, חלק א, עמ' ז.

⁴³ בית זבול, חלק א, עמ' ו. היה רבה של העיר שאדיק שבפולין, ולאחר עלייתו לארץ ישראל בשנת 1845 התמנה לראש כולל פולין. הקדיש את כל זמנו ללימוד תורה, כשהוא עטוף בטלית ומעוטר בתפילין והרבה לצום. למד קבלה יחד עם ר' זונדל מסלנט, תלמידו של ר' חיים מוולוז'ין ורבו של רבי ישראל מסלנט, ומי שנחשב אחד ממקימי תנועת המוסר, בה נעסוק בהמשך.

⁴⁴ "מאורי חיים" על ספר משלי, יצא לאור בירושלים בשנת 1891.

⁴⁵ תדעה, אנציקלופדיה, כרך ג, עמ' 1250. על המהרי"ל דיסקין יורחב בהמשך העבודה בחלק שני, פרק א, תת פרק 4.

⁴⁶ בית זבול, חלק א, עמ' ז.

ארבע עשרה ועד גיל שש עשרה למד כשעתיים בכל יום את ספר העיון הלמדני "שב שמעתתא",⁴⁷ יחד עם הרב יעקב חיים נפתלי זילברברג מוורשא⁴⁸ (1860 – 1930), שנודע בפעילותו להדפסת ספרי המהרי"ל מצאנו ובהתנגדותו לציונות בכלל ולתנועת המזרחי בפרט. באותן שנים החל ללמוד גם אצל הרב יהושע צבי הירש מיכל שפירא⁴⁹ (1840 – 1906), להלן "ריצ"מ"). ריצ"מ היה תלמיד חכם מקובל עם נטייה חריפה לסגפנות, והיה מהמקורבים ביותר למהרי"ל דיסקין. הקשר בין הרב חרל"פ וריצ"מ היה עמוק במיוחד ונמשך שנים רבות ורצופות עד לפטירתו בשנת 1906. במשך תקופה מסוימת בצעירותו, למד הרב חרל"פ גם עם הרב שלמה זלמן בהר"ץ⁵⁰ (1836 – 1927), שנודע בפעילותו הציבורית לבניית השכונות החדשות מחוץ לחומות העיר העתיקה בירושלים.⁵¹ גם הרב שלמה זלמן בהר"ץ היה מקורב מאוד למהרי"ל דיסקין, ואחז בדעות קנאיות כלפי לימודי חול וחינוך פתוח.

בשנת 1904 והוא בן עשרים ואחת, חלה הרב חרל"פ בעקבות הנהגותיו הסגפניות שאימץ לעצמו כתלמיד קרוב של ריצ"מ. רופאיו ציווהו ללכת ליפו להתרפא, ובהשפעת ידידו הרב פראנק, שלימד באותה תקופה בישיבת 'שערי תורה' ביפו, נפגש שם עם הרב קוק בעיצומו של חג השבועות. היה זה ימים ספורים בלבד אחרי עלייתו של הרב קוק לארץ ישראל בכ"ח באייר.⁵² כבר מהרגע הראשון, נקשר הרב חרל"פ עם הרב קוק ומאז היה מרבה להגיע ליפו כדי לשהות עימו וללמוד ממנו. קשר זה נמשך לאורך למעלה משלושים שנה, במהלכן פעלו יחד הרב קוק והרב חרל"פ, עד לפטירת הרב קוק בשנת 1935. גם אחרי שהכיר את הרב קוק, הרב חרל"פ לא עזב את דרכם של ריצ"מ וחכמי הישוב הישן. כשנה לאחר פטירתו של ריצ"מ בשנת 1906, הוציא הרב חרל"פ את הספר "צבי לצדיק" מכתב ידו של מורו ריצ"מ, ובחלקו הראשון כתב בהרחבה את תולדות חייו, דמותו הפלאית והנהגותיו הקיצוניות הייחודיות. בשנת 1909, כשעלה ארצה הרב יצחק ירוחם דיסקין⁵³ (1839 – 1925), בנו של המהרי"ל דיסקין, הצטרף אליו הרב חרל"פ ויחד הם למדו בקביעות מתוך כתבי המהרי"ל ופעלו להוציאם לאור.⁵⁴ לימים היה זה הרב יצחק ירוחם דיסקין המתנגד הראשי להקמת הרבנות הראשית לישראל בשנת 1921, עקב סרובו לקיים שיתוף פעולה עם גורמים חילוניים. הרב יצחק ירוחם דיסקין היה מי שלמעשה ייסד את העדה החרדית, הנפרדת מרבנות ירושלים,⁵⁵ יחד עם הרב יוסף חיים זוננפלד⁵⁶ (1848 – 1932).

⁴⁷ הספר "שב שמעתתא" נכתב על ידי הרב אריה לייב הלר מקאלוש (1745 – 1812), מחבר הספרים "קצות החושן" ו"אבני מילואים" על השולחן ערוך.

⁴⁸ בית זבול, חלק א, עמ' ז. הרב נפתלי זילברברג למד אצל הרב יוסף דוב סולובייצ'יק מבסריק ואצל מייסד תנועת המוסר, רבי ישראל מסלנט. היה נכדו של הרב משה יהודה לייב זילברברג, רבו של הרב יהושע צבי הירש מיכל שפירא בו נעסוק להלן.

⁴⁹ בית זבול, חלק א, עמ' ז.

⁵⁰ סטריקובסקי, חרל"פ, עמ' 6. הרב שלמה זלמן בהר"ץ (ראשי תיבות: בן הרב רבי נחום), היה בנו של הרב נחום לעווי משאדיק, שהיה כאמור, רבו של הרב זבולון חרל"פ.

⁵¹ לנגבוים, מאה שערים, עמ' 65 – 66.

⁵² צורף, חיי הרב, עמ' 119.

⁵³ אחרי פטירת אביו, בשנת 1898, ביקשו ממנו ראשי היישוב הישן בירושלים לעלות לארץ ישראל ולעמוד בראש המוסדות שייסד וניהל אביו – בית היתומים דיסקין וישיבת אהל משה. אולם רק כעבור עשור עלה לארץ ישראל והתיישב בירושלים. לאחר פטירת הרב שמואל סלנט, בשנת 1909, לא נבחר רב רשמי תחתיו, והרב דיסקין נחשב לסמכות הרבנית הבכירה של עדת האשכנזים בירושלים. לאחר מלחמת העולם הראשונה הועלתה האפשרות למנותו כרבה האשכנזי של ירושלים, אך היו התנגדויות להצעה זו והמינוי לא התממש. ראה תדהר, אנציקלופדיה, כרך ז, עמ' 2929 – 2930; פרידמן, חברה במשבר, עמ' 141.

⁵⁴ סטריקובסקי, חרל"פ, עמ' 6.

⁵⁵ ראה תדהר, אנציקלופדיה, כרך ז, עמ' 2929 – 2930.

⁵⁶ הרב זוננפלד, יליד סלובקיה, התחנך אצל תלמידי החת"ס סופר (הרב משה סופר), מי שהיה ממעצבי האורתודוקסיה היהודית בתחילת המאה התשע עשרה. עלה לארץ ישראל בשנת 1873 והיה ממקורבי המהרי"ל דיסקין ובנו הרב יצחק ירוחם דיסקין ושותפם האידיאולוגי והפוליטי במאבקם על צביון היישוב הישן. כמו כן היה מתלמידי הקרובים של הרב מיכל צבי שפירא. מערכת היחסים בינו ובין הרב קוק הייתה מורכבת, שכן שררה ביניהם הערכה וידידות הדדית לצד מחלוקות אידיאולוגיות חריפה. ראה עוד: תדהר, אנציקלופדיה, כרך א, עמ' 61 – 62; פרידמן, חברה במשבר, עמ' 145. ראה גם בלוי, עמודא דנהורא. הרב זוננפלד העריך מאוד את הרב חרל"פ ואף ביקש ממנו להחליפו בנשיאת הדרשה הקבועה שנהג לשאת כל שנה בבית הכנסת החורבה בז' באדר, יום פטירת משה רבנו. כמו כן, לעת זקנותו של הרב זוננפלד שימש אותו הרב יוסף דוד חרל"פ, בנו הצעיר של הרב חרל"פ. ראה חרל"פ, שירת הי"ם, עמ' 306 – 307.

בשנת 1910 הוסמך הרב חרל"פ לרבנות על ידי הרידב"ז⁵⁷ (הרב יעקב דוד וילובסקי 1845 – 1913). באותה שנה ביקש וקיבל סמיכה גם מהרב קוק, והחל לשמש כרבה של השכונה החדשה "שערי חסד". בהכתרתו השתתפו חכמי ירושלים וביניהם הרב זוננפלד. העובדה שתלמיד חכם כה צעיר מתמנה לרב שכונה בירושלים, מעידה על ההערכה הגדולה של מנהיגי ירושלים לרב חרל"פ. שכונת שערי חסד הפכה לחלק בלתי נפרד מהיישוב הישן בירושלים, וצמחו בה תלמידי חכמים גדולים.⁵⁸ בשנת 1912, שנתיים אחרי התמנותו לרבה של שערי חסד, החל הרב חרל"פ ללמד בישיבת "עץ חיים", בה לימד עד ייסודה של ישיבת מרכז הרב בשנת 1924 על ידי הרב קוק. עם הקמת שכונת "רחביה" המודרנית בשנת 1922, שהורכבה מחלוצים, חילונים ומשכילים, החל הרב חרל"פ לשמש גם כרבה של שכונת "רחביה". בהנהגתו שילב הרב חרל"פ דמות של רב ליטאי למדן, עם דמות של אדמו"ר חסידי בעל רגשות דתיים לוחטים והנהגות ייחודיות, הלבוש בבגדים ירושלמיים אופייניים, כדרכם של אנשי הישוב הישן. הרב חרל"פ שימש כמדריך לתלמידים שונים שבאו אליו כדי לקבל הדרכה בדרך לימודו שקיבל מזקני הדור הקודם. רבים היו באים אל ביתו בשבתות וחגים לשמוע מפיו דברי תורה ולהנות מהאווירה המיוחדת שהשרה סביבו.⁵⁹

בשנת 1919 חזר הרב קוק מאירופה והתמנה לרבה של ירושלים. הרב חרל"פ התרגש מאוד לקראת הגעתו של הרב קוק ארצה,⁶⁰ ופעל על מנת לגייס את תמיכתם של רבני ירושלים בבחירת הרב קוק.⁶¹ בשנת 1920, ארבע עשרה שנים אחרי ההוצאה לאור של "צבי לצדיק", הוציא הרב חרל"פ את הספר ההלכתי של ריצ"מ "ציץ הקודש", ובסופו הוסיף "קונטרס אחרון" ובו הערות וחידושים שהתבררו לרב חרל"פ תוך כדי עבודתו על הספר. באותה שנה הוציא גם את החוברת "טובים מאורות" בה ניסה להתמודד עם החרם שהטילו קנאי ירושלים, ובראשם הרב יצחק ירוחם דיסקין והרב זוננפלד על הספר "אורות" שהוציא הרב קוק באותה שנה.⁶² שנתיים לאחר מכן הוציא הרב חרל"פ ספר מוסר נוסף של ריצ"מ בשם "אמרות טהורות" העוסק בעניין המחלוקת.⁶³ במהלך השנים שיתוף הפעולה בין הרב חרל"פ והרב קוק בא לידי ביטוי במסעי המושבות,⁶⁴ בפעילות סביב תנועת 'דגל ירושלים', במסע ההתעוררות למען שמירת השבת בתל אביב בשנת 1926, וכמובן בהקמת ישיבת מרכז הרב.⁶⁵ בשנת 1924,

⁵⁷ הרידב"ז היה רבה של צפת ומבעלי הפלוגתא הגדולים של הרב קוק, בעיקר סביב היתר המכירה ושיתוף הפעולה עם החלוצים החילונים. על הפולמוס בינו ובין הרב קוק בנוגע להיתר המכירה ראה: תדהר, אנציקלופדיה, כרך ג, עמ' 1466 – 1467; אגרות הראי"ה, כרך ב, עמ' קפד – קצח.

⁵⁸ בניהם למשל הרב שלמה זלמן אויירבך (1910 – 1995), שנולד זמן קצר אחרי הקמת השכונה.

⁵⁹ ראה תדהר, אנציקלופדיה, כרך ג, עמ' 1303. מפורסמת במיוחד הייתה קריאת שירת הים המרגשת בביתו בליל שביעי של פסח. ראה שירת הי"ם עמ' 265 – 277.

⁶⁰ ראה על כך להלן בחלק השלישי של העבודה, על טיב הקשר בין הרב קוק והרב חרל"פ.

⁶¹ ראה הרב נריה, שיחות הראי"ה עמ' 335. הרב נריה מספר כי באותה העת, חיפשו קנאי ירושלים שלא קיבלו על עצמם את רבנותו של הרב קוק, מנהיג אחר לעצמם. הם פנו לרב חרל"פ שכן בו ראו מנהיג ראוי, אלא שהתנו זאת בכך שינתק את קשריו עם הרב קוק. הרב חרל"פ כמובן סרב לכך, ולבסוף היה זה הרב זוננפלד שהפך למנהיג העדה החרדית בירושלים, הנוקטת מאז ועד היום בקו אידיאולוגי מתבדל. ראה בתוך חרל"פ, שירת הי"ם, עמ' 336 – 337. סיפור זה עולה בקנה אחד עם התמונה הכללית המתקבלת לפי הרב חרל"פ היה בשר מבשרו של היישוב הישן והתחנך מצעירותו על ידי גדולי קנאים.

⁶² בקול קורא שפרסמו נאמר: "השתוממנו לראות לרב אחד מפה שכתב דברים גסים וזרים לתורת ישראל כולה כי יחולל חדשות לילך בדרכים עקלקלות אשר לא שערום רבותינו... וכי הפיץ כבר חוברות ברוח העת החדשה רוח הכפירה ו"תרבות" חדשה, אבל האחרון הכביד אשר בשם "אורות" קראה אותה מחוללה, ורעל מות בתוכה, יש בה הרבה דברים שאסור לשמען וכל שכן לכותבם ולהדפיסם". ראה גרליץ, מרא דארעא, עמ' שג – שד.

⁶³ ספר מוסר זה בעיקר נסוב סביב העיקרון שהאדם צריך "לעשות מחלוקת עם עצמו" כדי שלא ישל בעשיית מחלוקת עם אחרים. קשה שלא לראות כאן רמז ששולח הרב חרל"פ לסביבת מכריו הקרובים שמאז בואו של הרב קוק לירושלים חרתו על דגלם את המאבק ברב קוק ובדרכו. לספר זה צירף הרב חרל"פ ספר מוסר נוסף, פרי עטו של אחד מתלמידי רבי חיים מוולוז'ין, רבי שמואל בן יהושע זליג (1800-1858), מחבר ספר "מנחת שמואל" על מסכת ברכות, שחיבר אותו בשנת 1885 בסוף חייו בחברון. הרב חרל"פ כותב שריצ"מ היה קרוב משפחה של הרב שמואל בן יהושע זליג ורצה להוציא לאור את ספרו ולכן הוא ראה לנכון לעשות את רצון רבו ולהדפיס ספר זה יחד עם 'אמרות טהורות'.

⁶⁴ הרב חרל"פ השתתף בשני מסעות המושבות יחד עם הרב קוק: בשנת 1913 הצטרף אליהם הרב זוננפלד, ובשנת 1924 הצטרף אליהם הרב אהרונסון, רבה של תל אביב.

⁶⁵ על ישיבת מרכז הרב והתפתחותה ראה: רודיק, מרכז הרב; רודיק, חיים.

עם הקמתה של ישיבת 'מרכז הרב' הפך הרב חרל"פ לר"מ בכיר בישיבה, והיה מעביר בה שיעורים בגמרא, הלכה ומחשבה. לאחר פטירתו של הרב קוק החליפו הרב חרל"פ בתפקיד ראש הישיבה.⁶⁶ במהלך השנים הוצע לרב חרל"פ לשמש ברבנות בפתח תקווה ואחר כך בתל אביב-יפו, אך הרב חרל"פ סירב. אחרי פטירתו של הרב קוק בשנת 1935 רבים ראו ברב חרל"פ כממשיך הטבעי של הרב קוק ובקשו ממנו להציע את מועמדותו למשרת הרבנות הראשית לישראל, אך שוב נתקלו בסירובו של הרב חרל"פ.⁶⁷ רק אחרי שוועדת הבחירות פנתה אליו באופן רשמי הסכים הרב חרל"פ לבחון את ההצעה. בסופו של דבר, ולשמחתו של הרב חרל"פ, נבחר **הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג** (1888 – 1959) לרבה הראשי של ישראל.

בשנת 1945 הקים הרב חרל"פ את ישיבת "בית זבול" בשכונת שערי חסד, שיועדה לתלמידים נשואים, והיה מעביר בה שיעורים במקביל לשיעורים שהעביר בישיבת מרכז הרב. בתחילת דרכה שכנה הישיבה בבית הכנסת הגר"א בשכונת שערי חסד, ואחר כך עברה לביתו של הרב זבולון חרל"פ שאחר מותו הפך לבית כנסת. הרב חרל"פ נפטר בשנת 1951. אחרי מותו נוהלה הישיבה על ידי בניו וחתניו ובמסגרתה יצאו לאור הכרכים של ספרי הרב חרל"פ בסדרות "בית זבול" ו"מי מרום".⁶⁸

ב. המונח "עצמיות האדם"

כאמור, עבודה זו מבקשת לבחון את יחסם של הרב קוק והרב חרל"פ למושג "עצמיות האדם", לתאר את המחלוקת העקרונית הקיימת ביניהם בנושא, ולעמוד על שורשיה. הרב דוד כהן (1887 – 1972, להלן "הרב הנזיר") כותב את הדברים הבאים כהגדרה למושג "עצמיות האדם" במשנת הרב קוק:

סגולת המוסר היא עצמיות, אופיות, אישיות הקובעת עמדה עצמית ודרך מיוחדת ללכת בה.⁶⁹

גם הרב קלונסקי, במאמרו על עצמיות האדם במשנת הרב קוק, מצטט דברים אלו בתוך הקדמת דבריו:

אנו נוהגים להעריך את העצמי, ולהפחית ערכו של המקרי. הדברים בעולם ועצם העולם, ערכם העיקרי הוא עצמיותם. וכך גם בעולם הקטן הוא האדם, ובחינוכו המוסרי: "סגולת המוסר היא עצמיות, אופיות, אישיות הקובעת עמדה עצמית ודרך מיוחדת ללכת בה". העצמיות היא תכונת יסוד כמידות הטובות שעל האדם לסגל לעצמו.⁷⁰

דברים אלו המבוססים על החלוקה הפילוסופית בין "עצם" ובין "מקרה", מצביעים על הבנה לפיה "עצמיות האדם" היא תכונה חשובה שעל האדם לסגל לעצמו: פיתוח אופי ייחודי בעל "עמוד שדרה" ועמדה עצמאית מקורית. דברים אלו תואמים את מושג ה"אותנטיות" המקובל בפילוסופיה האקזיסטנציאלית וההומניסטית: האותנטיות היא מצב בו אדם חי פועל ויוצר את עצמו מתוך נאמנות לרגשותיו, תחושותיו והלכי רוחו הפנימיים, חרף קיומם של השפעות

⁶⁶ בשירת הי"ם, עמ' 362 – 363 מובא שלמעשה עוד בחיי הרב קוק שימש הרב חרל"פ כראש ישיבה בפועל, מפאת עיסוקיו הנרחבים של הרב קוק שבפועל היה כעין נשיא לישיבה.

⁶⁷ ראה מכתבי מרום, עמ' 85 – 89, על יחסו המסויג של הרב חרל"פ אל הרעיון שנכפה עליו להציע את עצמו להתמנות לרב הראשי: "מי כמוני יודע מך ערכי, שאין בי כלום, ובה תבכה נפשי, ד' יחלצני מכל מיצר, ומי יתנני לשבת בודד באהלי... את אשר מיינעים אותי על דבר הצעת מנוי רב ראשי לארץ ישראל עודנה לא נתתי תשובתי להם, ה' יחלצני ממיצר... ואני לולא ההפצרות בכל כך התאמצות, לא היתה עולה על מחשבתי דבר כזה. יודע אני מך ערכי וחולשת גופי, וחוסר מרצי, אבל איפה לוקחים מרץ כזה לדחות את כולם... אני לעצמי, ההן והלאו שקולים, לא ארצה רק מה שד' רוצה וכתוב בעיניו יעשה... ואולי יותר הייתי נוטה להלאו כדי שאחרים לא יצטערו על ידי במה שלא היה הנצחון על צדם... אינני יודע מי ביקש זאת מידם להכניסני בזה".

⁶⁸ ראה להלן פרק ד.

⁶⁹ הרב הנזיר, מבואות למוסר הקודש, עמ' תקנו.

⁷⁰ קלונסקי, עצמיות האדם, עמ' 243.

חיצוניות וציפיות חברתיות נוגדות.⁷¹ השימוש במושג "עצמיות האדם" במהלך המחקר הנוכחי יתייחס למעשה להגדרת האוטנטיות כפי שהובאה כאן. מחקר זה ינסה להתחקות אחר יחסם של הרב קוק והרב חרל"פ לעצמיות האדם, ובכך לבחון את הערך ואת המובן שהם רוכשים למושג האוטנטיות.⁷²

ג. שאלת המחקר

שאלת המחקר שלפנינו היא: **מהו יחסם של הרב קוק והרב חרל"פ לעצמיות האדם** – דהיינו, למושג האוטנטיות? בתוך שאלה זו יתבררו כסעיפי משנה השאלות הבאות לפי הסדר הבא:

- א. האם הרב קוק והרב חרל"פ חולקים עמדה שווה בהערכתם את האדם האוטנטי?
- ב. עד כמה עמדתם באה לידי ביטוי בתפיסתם הדתית ובפירושם למושגים ומושאים דתיים יסודיים?
- ג. האם יש לראות בעמדתם רכיב מרכזי במשנתם הכללית או רק נושא צדדי העומד בפני עצמו?
- ד. האם וכיצד ניתן לעמוד על שורשים הגותיים או ביוגרפיים, העומדים ברקע עמדתם?
- ה. כיצד יש להבין את טיבה של מערכת היחסים שהתקיימה בין הרב קוק והרב חרל"פ, לאור ממצאי המחקר?

ד. מקורות ספרותיים ומתודולוגיה

הרב קוק כתב⁷³ בחייו ספרים רבים שחלקם פורסמו עוד בחייו⁷⁴ וחלקם התפרסמו עשרות שנים לאחר פטירתו.⁷⁵ כמו כן הוא פירסם מאמרים רבים בעיתונות ובכתבי העת של תקופתו.⁷⁶ הוא גם כתב מאות אגרות לנמענים שונים, שעם הזמן התפרסמו בארבעה כרכים. החל מתקופת ליטא ולאורך כל שנותיו ביפו, באירופה וירושלים העלה הרב קוק את רעיונותיו על גבי פנקסיו ומחברותיו האישיים על בסיס יום יומי.⁷⁷ הרצ"ה והרב הנזיר ליקטו פסקאות שונות מתוך אותן מחברות, בעיקר מתוך אלו שנכתבו בתקופת יפו ואירופה,⁷⁸ וערכו ספרים נפרדים לפי נושאים. "אורות" (1921) העוסק ביחסו אל הציונות ושיבת ציון, "אורות התשובה" (1925), "עולת ראייה" כרך א' על סידור התפילה (1939), "אורות התורה" (1940), "אורות ישראל" (1942) על מהותו של עם ישראל, "עולת ראייה" כרך ב' (1949) ו"מידות הראייה" (1971) נערכו על ידי הרצ"ה, וסדרת "אורות הקודש" (1938 ואילך) על ידי הרב הנזיר. המחברות מתקופת יפו ואירופה פורסמו כהוויתן, ללא עריכה וסידור, בסוף המאה העשרים תחת השם "שמונה קבצים", ומאוחר יותר פנקסים מסוימים מתקופת ליטא

⁷¹ ראה סיגד, אקזיסטנציאליזם, עמ' 8: "אוטנטיות... היא התייחסותו הכנה של אדם אל עצמו, ללא מסווה, ללא אשליה". וראה שם עמ' 114 בדיונו על קריקור: "האדם האוטנטי אינו השמח, החכם, המאושר וכדומה, אלא השלם עם עצמו והחי חיים מלאי משמעות הנובעים מהחלטתו לחיות כך". ראה גם פרס, אדם לעצמו, עמ' 41: "חייב האדם ליטול את האחריות לעצמו ולהשלים עם העובדה, כי רק בכוחות עצמו יוכל לתת משמעות לחייו". ראה גם טיילור, מועקת המודרניות, עמ' 22: "היותי נאמן לעצמי משמע היותי נאמן למקוריות שלי, וזה דבר שרק אני יכול לנסח ולגלות. בנסיח אותה אני גם מגדיר את עצמי. אני מממש אפשרות שהיא רק שלי. זהו הרקע להבנה של האידיאל המודרני של האוטנטיות". וראה שם עמ' 56: "האוטנטיות... מכוונת אותנו כלפי צורת חיים המגלה אחריות עצמית רבה יותר". וראה עוד סיגד, אוטנטיות.

⁷² החלטתי שלא להשתמש במושג "אוטנטיות" בו הרב קוק והרב חרל"פ עצמם לא עשו שימוש, ותחת זאת לנקוט במושג "עצמיות האדם" הקרוב יותר להגותם והמופיע בכתביהם כמה וכמה פעמים כמושג יסודי. בנוסף, הרב הנזיר, חיים ליפשיץ, הרב קלונסקי, ושרה שטרסברג דיין מתייחסים בעבודתם אל מושג זה מפורשות כמושג מרכזי במשנת הרב קוק. עם זאת, משמעות המושג עצמיות האדם לפי הבנתי היא, בסופו של עניין – אוטנטיות, כפי שהוגדרה כאן.

⁷³ סקירה מקיפה על כתבי הרב קוק ההגותיים נעשתה על ידי הרב אוריאל עיטם. ראה עיטם, סקירה.

⁷⁴ בזימל הוציא את "חש פאר" על מצוות תפילין ואת "מוסר אביך". ביפו הוציא את "עץ הדר" על האתרוג, "שבת הארץ" על מצוות שמיטה, ו"אדר היקר" על חותנו האדרת. בלונדון הוציא את "ריש מילין".

⁷⁵ "עין איה", "מדבר שור", "לנבוכי הדור" ו"מציאות קטן". הספר "מציאות קטן" התפרסם לאחרונה על ידי הוצאת הספרים של הישיבה הגבוהה בבית אל.

⁷⁶ החל ממאמריו בליטא, בכתב העת "עיתור סופרים", ובעיקר ב"הפלס", והמשך בקבוצת מאמרי "עקבי הצאן" שהוציא ביפו, יחד עם מאמרים נוספים חשובים, כמו "למהלך האידיאות בישראל" ו"קרב אלהים", "דרך התחיה", "טללי אורות" ועוד. ראה: מאמרי הראייה.

⁷⁷ על משמעותם המיוחדת של הפנקסים המוקדמים שכתב הרב קוק בתקופת ליטא, בהשוואה לקבצים שהחל לכתוב בתקופת יפו, ראה בן נון, המקור הכפול, עמ' 62 – 63.

⁷⁸ זאת למעט הסידור "עולת ראייה" שמורכב מפירושו הישיר של הרב קוק לתחילת הסידור, וכן מליקוטים מעין איה שהוסיף הרצ"ה.

וירושלים התפרסמו תחת השם "קבצים מכתב יד קדשו" ו"פנקסי הראייה"⁷⁹. לצורך עבודה זו נעשה שימוש בעיקר בקבצים מקוריים אלו, לצד מאמרים שפרסם הרב קוק עצמו בתקופת ליטא ויפו, וספרים שכתב בתקופת ליטא.

הרב חרל"פ פרסם במהלך חייו כמה מאמרים וכרוזים: "הד החיים הישראליים" (1912) העוסק במחשבה ואמונה; "אגרת הקריאה לצעירי הישיבות" (1913); "האמונה והמצווה" (1914) שנכתב בעקבות מסע המחנות; "מכתב גלוי" (1918) הקורא לכוון את התחייה הלאומית על יסודות הקודש; "טובים מאורות" (1921) על הספר "אורות", אגרת "לתשובה" (1924) אל בני הקיבוצים והמושבות; "אל עם ה'" (1943) על ענייני השעה; ו"אמרי נעם" (1947) אל יושבי המחנות באירופה. בעשור האחרון לחייו הספיק הרב חרל"פ להוציא לאור שני כרכים מסדרת חיבורו ההלכתי "בית זבול" (על שם אביו). הכרך הראשון פורסם בשנת 1942, והשני פורסם בשנת 1948. את הכרך הראשון בסדרת הספרים ההגותית "מי מרום" שנכתב על שם אמו הוא הוציא לאור בשנת 1945. כרכים נוספים של "בית זבול" (שישה כרכים) ו"מי מרום" יצאו לאחר פטירת הרב חרל"פ על ידי ישיבת בית זבול. כיום מצויים בידינו תשעה עשר כרכים מתוך סדרת "מי מרום", הערוכים כולם, מתוך כתבים מסוגים שונים שכתב הרב חרל"פ בתקופות שונות של חייו והם ממשיכים לצאת לאור עד היום.⁸⁰ יצוין, כי בניגוד לכתבי הרב קוק המתוארכים, דברי הרב חרל"פ המובאים בתוך סדרת "מי מרום" אינם מתוארכים, ובכך טמון קושי מובנה בעמידה על התפתחות מחשבותיו וזיקתם למאורעות השעה. עם זאת, מצויים בידינו קבצים של מכתבים מתוארכים שכתב הרב חרל"פ לרב קוק ("הד הריים"), לבנו הרב יחיאל מיכל חרל"פ ("מכתבי מרום"), ולתלמידו הרב משה לייב שחור ("ישלח ממרום"). בנוסף, לאחרונה יצא לאור ספר נוסף בשם "אמרות טהורות" על ידי מכון איי הים, ובו ליקוט מאמרים ופתגמים של הרב חרל"פ. לצורך עבודה זו נעשה שימוש בעיקר מדבריו מתוך סדרת ספרי "מי מרום", ספרי המכתבים שלו, ומתוך כמה מהמאמרים שפרסם בחייו.

חלקה הראשון והעיוני של העבודה יעסוק בסעיפים א-ג של שאלת המחקר, ויתמקד במחקר השוואתי העוסק בניתוח כתבים שונים שפורסמו עד כה מכתבי הרב קוק והרב חרל"פ. מתודת המחקר העיקרית תהיה השוואה טקסטואלית, מתוך כוונה למצוא התבטאויות מפורשות שלהם בנושאים הנידונים. שימוש בציטוטים שונים, החוזרים ונשנים בהקשרים שונים, ובזמנים שונים של חייהם, תשרטט תמונה ברורה יותר של עמדותיהם המנוגדות, ותאשר את הצורך בבחינת הרקע ההגותי והביוגרפי של הרב קוק ושל הרב חרל"פ.

חלקה השני של העבודה יעסוק בסעיף ד של שאלת המחקר, ויתמקד בתיאור הרקע ההגותי והביוגרפי של הרב קוק ושל הרב חרל"פ. מתודת המחקר תתמקד בתיאור הרקע ההיסטורי והחברתי ממנו צמחו הרב קוק והרב חרל"פ. לשם כך ייעשה שימוש במחקרים שונים על יהדות ליטא ויהדות ירושלים בתקופה הנידונה, כמו גם במחקרים שונים שנעשו על תולדות הרב קוק ויחסו לתנועות וזרמים שונים בני התקופה. לצד ההתייחסות לרקע ההיסטורי והחברתי ייעשה ניסיון להתחקות אחר ההקשר הביוגרפי הספציפי של הרב קוק ושל הרב חרל"פ ולעמוד על טיבם של דמויות דומיננטיות שונות אשר בצילם חסו השניים בראשית דרכם, כדי לבחון עד כמה השפיעו דמויות אלו על עיצוב הגותם של הרב קוק והרב חרל"פ.

חלקה השלישי והאחרון של העבודה יעסוק בסעיף ה של שאלת המחקר, וינסה לעמוד על מהות הקשר שבין הרב קוק והרב

⁷⁹ כתבים שונים של הרב קוק שהתפרסמו בעבר או שטרם התפרסמו, הולכים ומתפרסמים בסדרה "אוצרות הראייה" בעריכת הרב משה צוריאלי.

⁸⁰ ספרי "מי מרום" כוללים ביאורים של הרב חרל"פ לפסוקי המקרא ולסידור, לתהילים ומשלי, להגדה של פסח, למסכת אבות, ולחקדמת הרמב"ם למסכת אבות. כמו כן היא כוללת שיחות לפרשת השבוע ולמועדים, ושיחות בנושאים של עם ישראל וארץ ישראל. כמו כן יש בה כרך ובו השיחות שנהג להעביר באופן קבוע בז' באדר לרגל יום פטירת משה רבנו, וכן כרך ובו קטעים מיומנו האישי (רזי לי), וכרך ובו שיעורים שונים שהעביר לפני בני הישיבות בירושלים (שערי דעה). על ביבליוגרפיה לכתבי הרב חרל"פ ראה ברק, המתודולוגיה המשולבת, עמ' 145, הערה 88.

חרל"פ, וזאת לאור ממצאי המחקר המעלים שהשניים החזיקו בתפיסות עולם מנוגדות בנושא הגותי כה מרכזי זה.

ה. מצב המחקר

חקר הרב קוק תוסס כבר עשרות שנים. חוקרים רבים עוסקים במשנתו של הרב קוק על פניה השונות, ואחת לכמה זמן מתפרסם מחקר חדש השופך אור על היבט נוסף בהגותו. לעומת זאת, חקר הרב חרל"פ נמצא בחיתוליו ורק חוקרים בודדים, כדוגמת שוורץ וברק, עוסקים בו באופן ישיר.⁸¹ שוורץ וברק עסקו בדמותו של הרב חרל"פ כאחד מבני חוגו של הרב קוק ובחנו מספר סוגיות בהגותו בהשוואה להגותו של הרב קוק.⁸² שוורץ עסק גם באופי הדרשני של הגותו.⁸³ חקר הגותו של הרב קוק מסתעף לכיוונים שונים. מחקרים רבים הוקדשו לבירור אופייה הבסיסי של הגותו: ברגמן⁸⁴ ושוורץ⁸⁵ העדיפו לראות אותה כהגות של ליקוטי מחשבות ודברי שירה. לעומתם, אייגוס,⁸⁶ ירון⁸⁷ ורוזנברג⁸⁸ ראו בהגות שיטתית יותר. בהתאם לכך, חוקרים שונים ניסו לעמוד על היסוד הקוהרנטי העומד בבסיס משנתו של הרב קוק: איש שלום⁸⁹ ראה במתח המובנה שבין רציונליזם למיסטיקה את היסוד החורז את שיטתו; רוזנק⁹⁰ התמקד בעקרון של אחדות ההפכים; והרב יואל בן נון⁹¹ הדגיש את מקור הסמכות הכפול, האנושי והאלוהי, כקו המנחה של הגותו. מחקרים נוספים הוקדשו לעיסוק בשאלת מקורות ההשפעה על יצירתו של הרב קוק. אביב⁹² הדגיש את המקורות הקבליים של רעיונותיו,⁹³ בעוד גולדמן עמד על הזיקות שלהם אל הפילוסופיה המערבית.⁹⁴ רוזנברג,⁹⁵ איש שלום,⁹⁶ ושטרסברג דיין⁹⁷ ראו את הגותו כתוצר של הרכבת מקורות השפעה שונים, בעוד ש"ץ אופנהיימר,⁹⁸ פוקס,⁹⁹ והרב בן נון¹⁰⁰ ראו אותה בעיקר כיצירה עצמאית ויצירתית, הנובעת באופן מקורי מרוחו. בהקשר זה יש לציין את מחקרם של שרלו¹⁰¹ ובן צבי¹⁰² המצביעים על תפיסתו העצמית של הרב קוק כתואמת יותר לפרופיל של מיסטיקן ובעל השראה מאשר לזה של פילוסוף והוגה דעות.

⁸¹ לאוריאלי ברק כמה מחקרים המתמקדים בהגותו של הרב חרל"פ ובקשריו עם הרב קוק. ראה למשל: ברק, קנאי ירושלים; ברק, המתודולוגיה המשולבת; ברק, תורת הגאולה; ברק, עיני הרב. גם דב שוורץ נגע בכמה השוואות בין הגותו של הרב קוק לזו של הרב חרל"פ, ראה: שוורץ, אמונה, עמ' 46–48, 88–93; שוורץ, ארץ הממשות והדמיון, עמ' 82–100; שוורץ, אתגר ומשבר, עמ' 133–153; 246–253; שוורץ, דרשנים ודרשנות, עמ' 358–364.

⁸² ברק, קנאי ירושלים; ברק, המתודולוגיה המשולבת; ברק, תורת הגאולה; ברק, עיני הרב. שוורץ, ארץ הממשות והדמיון, עמ' 481–499; שוורץ, אתגר ומשבר, עמ' 133–153. עבודה נוספת נעשתה על ידי רבקה לביא שבחנה את משנת התשובה של הרב חרל"פ בספרו "אורי וישעי" והשוותה אותה למשנת התשובה של הרב קוק. ראה לביא, משנת התשובה.

⁸³ שוורץ, דרשנות קבלית.

⁸⁴ ברגמן, אנשים ודרכים, עמ' 358.

⁸⁵ שוורץ, אתגר ומשבר, עמ' 142–144.

⁸⁶ אייגוס, דגל ירושלים, עמ' 2, 124.

⁸⁷ ירון, משנתו, עמ' 9, 23, 31.

⁸⁸ רוזנברג, מבוא, עמ' 28.

⁸⁹ איש שלום, הרב קוק.

⁹⁰ רוזנק, ההלכה הנבואית.

⁹¹ בן נון, המקור הכפול.

⁹² אביב, קבלת הראייה; אביב, מקור האורות. ראה גם פיין, הרב קוק והמיסטיקה.

⁹³ ראה מחקריו הנרחבים של אליעזר גולדמן בעניין: תעודת ישראל; התגבשות השקפותיו; זיקתו למחשבה; מחקרים ועיונים, עמ' 154–224; כתיב הרב; יהדות ללא אשליות, עמ' 99–112. ראה גם קפלן, מסורות פילוסופיות.

⁹⁴ רוזנברג, מבוא.

⁹⁵ איש שלום, הרב קוק, עמ' 20–21; איש שלום, שפינוזה וגתה, עמ' 535–536.

⁹⁶ שטרסברג דיין, גורדון והרב קוק, עמ' 39, 54–55.

⁹⁷ ש"ץ אופנהיימר, אוטופיה ומשיחיות, עמ' 15.

⁹⁸ פוקס, לא פילוסוף.

⁹⁹ בן נון, המקור הכפול, עמ' 70–72.

¹⁰⁰ שרלו, צדיק יסוד עולם.

¹⁰¹ בן צבי, הדימוי העצמי.

מחקרים לא מעטים התמקדו במושגים ונושאים יסודיים בהם עוסקת משנתו של הרב קוק. כך למשל, בן שלמה¹⁰² ורוס¹⁰³ עסקו בתפיסת הא-להות של הרב קוק; ש"ץ אופנהיימר¹⁰⁴ ואביב¹⁰⁵ עסקו בתפיסת ההיסטוריה שלו; גוטל¹⁰⁶ בן ארצי¹⁰⁷ ורוזנק¹⁰⁸ דנו בתפיסת ההלכה שלו; בינדיגר דנה בתפיסת המוסר שלו,¹⁰⁹ נהוראי עסק ביחסו לבחירה חפשית,¹¹⁰ וכן הלאה. רוס¹¹¹ הוסיפה למחקר גם עבודות העוסקות בהשוואה בין תפישותיו של הרב קוק לתפישות פילוסופיות ותרבותיות עכשוויות.

תחום מחקר נוסף הוא הביוגרפיה של הרב קוק. מחקריו של אבנרי עסקו בעיקר בשנות פעילותו של הרב קוק בארץ ישראל,¹¹² ולאחרונה מירסקי השלים את התמונה עם מחקר העוסק בשנותיו המוקדמות של הרב קוק בליטא תוך התמקדות בהתפתחותו האינטלקטואלית.¹¹³

תחום מחקר נוסף הוא התפתחות והתגבשות רעיונותיו של הרב קוק. גולדמן¹¹⁴ החל בחקר רעיונות היסוד שהובאו במאמרים שפרסם הרב קוק בראשית המאה העשרים, בליטא ואח"כ ביפו. אולם, בראשית המאה העשרים ואחת קיבל היבט מחקרי זה דחיפה מיוחדת בזכות פרסומם של "שמונה קבצים" ויומנים נוספים של הרב קוק, מהם נערכו ספריו המוכרים. קבצים מתוארכים אלו, מניחים בפני הקורא את כתבי הרב קוק כהווייתן, ללא עריכה, ובכך מאפשרים לכל חוקר לבחון את ההקשר ההיסטורי והאישי בו נכתבו רבים מרעיונותיו של הרב קוק. בכך משמשים "שמונה קבצים" ככלי פרספקטיבי חיוני לבחינת התגבשות רעיונותיו של הרב קוק.¹¹⁵

תחום נוסף שנחקר כתוצאה מפרסום הקבצים של הרב קוק, הוא מלאכת עריכת כתביו על ידי הרצי"ה והרב הנזיר. תחום זה הובילו רוזנק,¹¹⁶ מוניץ¹¹⁷ ואברמוביץ,¹¹⁸ ובו הם בחנו את המגמות שהנחו עורכי כתביו של הרב, מתוך ההבדלים, השינויים וההשמטות שנעשו במהלך עבודת העריכה.

העיסוק בעריכת כתבי הרב קוק, קשור בתחום מחקר נוסף – חוג הראי"ה. לא מעט חוקרים¹¹⁹ מבקשים להעמיד את הרב קוק במנותק מחוג תלמידיו הקרובים – הרב חרל"פ, הרצי"ה והרב הנזיר – ואף לראות בהם כמי שסטו מדרכו. בהתאם

¹⁰² בן שלמה, שלמות והשתלמות.

¹⁰³ רוס, מושג האלוהות.

¹⁰⁴ ש"ץ אופנהיימר, אוטופיה ומשיחיות, עמ' 19.

¹⁰⁵ אביב, היסטוריה.

¹⁰⁶ גוטל, משנתו ההלכתית.

¹⁰⁷ בן ארצי, החדש יתקדש.

¹⁰⁸ רוזנק, ההלכה הנבואית.

¹⁰⁹ בינדיגר, תפיסת המוסר.

¹¹⁰ נהוראי, דטרמיניזם ומוסר.

¹¹¹ רוס, פמיניזם; רוס, פוסטמודרניזם; רוס, פלורליזם.

¹¹² אבנרי, יפו; אבנרי, הרב הראשי.

¹¹³ מירסקי, ביוגרפיה אינטלקטואלית.

¹¹⁴ גולדמן, תעודת ישראל; גולדמן, התגבשות מחשבותיו; גולדמן, כתבי הרב. ראה גם: שרלו, שיטת המוסר.

¹¹⁵ ראה גרבר, מהפכת ההארה; אברמוביץ, התיאולוגיה הממלכתית; בן נון, המקור הכפול; בינדיגר, תפיסת המוסר, ועוד.

¹¹⁶ רוזנק, מי מפחד.

¹¹⁷ מוניץ, עריכת כתביו.

¹¹⁸ אברמוביץ, עריכת הרצי"ה; אברמוביץ, הצנזורה; אברמוביץ, הפנקסים.

¹¹⁹ ראה רביצקי, הקץ המגולה, עמ' 160 – 161, 172; שטרסברג-דיין, גורדון והרב קוק, עמ' 217; איש שלום, ציונות דתית, עמ' 148; גרבר, מהפכת ההארה, עמ' 14 – 15, 68, 240 – 246; גרבר, המהפכה הרוחנית עמ' 19 – 21; רוזנק, הרב קוק, עמ' 279 – 280; רוזנק, ההלכה הנבואית, עמ' 425 – 426.

לכך, מאיר¹²⁰ הציע להרחיב את מעגל חוג הראייה ולכלול בו דמויות כמו ברנר וציטלין. לעומתם, שוורץ¹²¹ וברק¹²² תופסים את תלמידיו הקרובים של הרב קוק כחוג מובחן ומגובש, עם כל ההבדלים הקיימים בין חבריו, ואף מציעים לבדוק את ההשפעות ההדדיות של בני החוג זה על זה.¹²³ יש לציין מחקרים שהתמקדו באחד מחברי החוג – את מחקרו של שטמלר¹²⁴ על משנת הרצי"ה, ואת מחקרים של ביטי¹²⁵ ושוורץ¹²⁶ על הרב הנזיר. יצוין כי טרם יצא מחקר מקיף על הרב חרל"פ והגותו.¹²⁷

את חקר חוג הראייה ניתן לראות כסעיף בתחום מחקר רחב יותר העוסק בהשוואה בין הרב קוק ובין דמויות אחרות. בהקשר זה יש לציין את המחקר ההשוואתי המקיף של שטרסברג דיין¹²⁸ משנות התשעים, המשווה בין הרב קוק לגורדון, שבמובנים רבים הגה רעיונות דומים וקרובים מאוד לאלה של הרב קוק.

המחקר הנוכחי מבקש לתרום למחקר ההשוואתי סביב הרב קוק בכלל, ולמחקר חוג הראייה בפרט, על ידי התמקדות בנושא "עצמיות האדם" כפי שהוא משתקף בהגותם של הרב קוק והרב חרל"פ. על אף שותפותו המסוימת של הרב חרל"פ בעריכת כתבי הרב קוק, מעורבותו במפעל עריכת כתבים אלו הייתה מזערית יחסית למעורבותם של הרצי"ה והרב הנזיר.¹²⁹ כפי שיתואר במחקר זה, יתכן והסיבה לכך נובעת מהעובדה שיסודות משנתו של הרב חרל"פ שונים באופן משמעותי מאלו של הרב קוק. בניגוד לרצי"ה שגדל בבית אביו, ולרב הנזיר שהמיר את דרך הפילוסופיה עליה גדל, לטובת דרכו של הרב קוק, נראה שהרב חרל"פ מעולם לא נטש את העולם התרבותי בו גדל, אלא רק ניסה להרכיב עליו יסודות חדשים מבית מדרשו של הרב קוק.

קיימים כמה מאמרים העוסקים ישירות במושג "עצמיות האדם" במשנתו של הרב קוק. בפרק קצר מתוך ספרו של חיים ליפשיץ,¹³⁰ במאמר קצר של הרב איסר קלונסקי,¹³¹ ובשני מאמרים של רודיק,¹³² מנסים החוקרים לסכם את תפיסת הרב קוק ולעמוד על השאלות המרכזיות שמעורר מושג זה. מאמר אחר של שטרסברג-דיין¹³³ עוסק בהקבלה הקיימת בין הרב קוק לגורדון בנושא "עצמיות האדם". עם זאת, מחקרים אלו אינם מתיימרים להראות כיצד עמדתו של הרב קוק באה לידי ביטוי בפרשנותו למגוון רחב של מושגים דתיים קונקרטיים, ואין בהם השוואה לעמדתו של הרב חרל"פ.¹³⁴ המחקר

¹²⁰ מאיר, אורות וכלים; מאיר, צייטלין וברנר.

¹²¹ שוורץ, אתגר ומשבר.

¹²² ברק, המתודולוגיה המשולבת.

¹²³ אוריאל ברק הציע במחקרו לבחון את כתבי הרב קוק וחוגו בדרך אותה כינה "המתודולוגיה המשולבת" – להתחיל בהשוואה טקסטואלית בתוך כתבי הרב קוק, וממנה לעבור להשוואת הממצאים עם ציטוטים מבני חוג הראייה. לדעת ברק, באופן זה ניתן להאיר היבטים עמוקים בתורת הרב קוק לאור התבטאויותיהם של בני חוגו, מתוך ההנחה שלא רק הרב קוק השפיע על תלמידיו הקרובים אלא גם להם היה חלק בעיצוב תפיסתו והתגבשותה.

¹²⁴ שטמלר, עין בעין.

¹²⁵ ביטי, עיונים.

¹²⁶ שוורץ, בין הגיון למשיחיות (בחלק השני של הספר).

¹²⁷ יש לציין כי חקר חוג הראייה עשוי לתרום רבות לחקר הציונות הדתית בכלל על זרמיה השונים. בנוגע לחקר הציונות הדתית ראה: ארן, מציונות דתית; אחיטוב, הרב טאו, פשר, ביטוי עצמי; אברמוביץ, התיאולוגיה הממלכתית.

¹²⁸ שטרסברג דיין, גורדון והרב קוק.

¹²⁹ מעניין לציין, כי הרב חרל"פ היה עסוק דווקא בהוצאה לאור של כתבי גדולי הישוב הישן, כפי שיתואר להלן.

¹³⁰ ליפשיץ, רואה האורות, עמ' 35 – 38.

¹³¹ קלונסקי, עצמיות האדם.

¹³² רודיק, חיים של יצירה, עמ' 88 – 95; רודיק, בסיס חינוכי.

¹³³ שטרסברג-דיין, עצמיות האדם.

¹³⁴ לצד מחקרים אלו, העוסקים ישירות במונח "עצמיות האדם" במשנת הרב קוק, יש לציין את התייחסותו של איש שלום למושג האדם במשנתו של הרב קוק. ראה: איש שלום, רצונליות ומיסטיקה, עמ' 146 – 170. בשני פרקים מתוך ספרו המקיף על הרב קוק, דן איש שלום במשמעויות התיאולוגיות של מושג האדם במשנת הרב קוק, כמקור התופעה הדתית בעולם. איש שלום טובע מושג חדש וקולע באמצעותו יש להגדיר את האדם לפי הרב קוק: "Homo-religiosus" (עמ' 149). בנוסף, הוא מציע לראות את תכלית האדם לפי הרב קוק בהתאמתו הפרטית אל ההווה הכללית. להלן בפרק ה של החלק הראשון נעלה אפשרות אחרת, לפיה הזיקה של האינדיבידואל אל הקולקטיב אינה תכלית האדם אלא דווקא נקודת המוצא של קיומו. כמו המחקרים העוסקים ישירות במונח "עצמיות האדם", גם בדבריו של איש שלום אין התייחסות לרב חרל"פ, ואין התייחסות להקניף המושגים הדתיים הקונקרטיים המטופלים במחקר זה.

הנוכחי ינסה לתת מענה להיבטים אלו כמו גם להציג את עמדתו של הרב חרל"פ בנושא. הצבת עמדתו של הרב קוק מול דברי תלמידו, עשויה לתרום להבהרת הפנים החדשות והמיוחדות שבתפיסת הרב קוק עצמו. היא עשויה גם להצביע על היסודות ממשנתו שנקלטו יפה אצל הרב חרל"פ, ובעיקר על היסודות שלא נתקבלו אצלו. כך נוכל לעמוד על רכיבים חשובים במשנתו של הרב חרל"פ שאותם הוא לא קיבל מהרב קוק אלא ממקורות אחרים.

1. תיאור פרקי העבודה

חלקה הראשון והעיוני של העבודה יעסוק בסעיפים א-ג של שאלת המחקר ויפתח בתיאור העמדות השונות של הרב קוק והרב חרל"פ ביחסם לעצמיות האדם. **פרק א** יציג את השאלה העקרונית שתחרוז את המחקר כולו – האם ועד כמה מגלים הרב קוק והרב חרל"פ יחס מחייב או שולל כלפי עצמיות האדם. שאלה זו תוביל לניתוח ארבעה נושאים הנובעים ממנה, ולכל אחת מהן יוקדש פרק נפרד. **פרק ב** יתמקד בשאלת מקומו של הרע באדם ועד כמה הוא יסוד מהותי אצלו. בחינת שאלה זו תדרוש התייחסות למהותו של חטא אדם הראשון לפי תפיסתם של הרב קוק והרב חרל"פ, לצד התייחסות למהותה של תקופת הילדות במשנתם של הרב קוק והרב חרל"פ. **בפרק ג** יעבור הדיון לעסוק בהבנת האופן שבו שני הוגים אלו תפסו את התורה כתיקון לאותו חטא קדמון, וכיצד הבינו את זיקתו המהותית של האדם אל התורה ואל חכמי התורה. **בפרק ד** יתמקד הדיון בפירושם של מושגים דתיים יסודיים העומדים בלב יחסו של האדם לאלהיו לאור תפיסת עצמיות האדם. בפרק זה יוקדש דיון נפרד לבירור יחס הנרחב של הרב קוק והרב חרל"פ למושג הדתי היסודי "יראת שמים". מתוך כך יעבור הדיון לעיסוק בשאלת תכלית החיים ותפיסת האלהות האידיאלית לפי משנתם של השניים. מושגים נוספים שיידונו וייבחנו בפרק זה הם ה"עבודות", ה"חירות" וה"ענוה" כמושגים דתיים טעונים. בהמשך לכך תתברר פרשנותם של הרב קוק והרב חרל"פ בנושא החוויה הדתית של "בנים" כלפי "אביהם שבשמים" לעומת זו של "עבדים" כלפי "מלך מלכי המלכים". **פרק ה** יוקדש לבחינת עצמיות האדם ושאלת זיקתו אל הקולקטיב ואופן השפעתו של האדם על העולם. הדיון יראה כיצד תפיסתם השונה של הרב קוק והרב חרל"פ בשאלת עצמיות האדם, גוזרת יחס שונה של האינדיבידואל אל הקולקטיב.

חלקה השני של העבודה יעסוק בסעיף ד של שאלת המחקר, ויתמקד בתיאור הרקע הביוגרפי וההגותי של הרב קוק והרב חרל"פ. המחקר יראה כיצד עמדתם המנוגדת קשורה ברקע הביוגרפי וההגותי שלהם. פרק א של חלק זה יתמקד בעיקר בהיבט הביוגרפי ופרק ב יתמקד בעיקר בהיבט ההגותי. **פרק א** יפתח בסקירה כללית על ההבדל התרבותי ששרר לקראת סוף המאה התשע עשרה בין הישוב הישן בירושלים ליהדות ליטא. מכאן יעבור הדיון לעסוק בביוגרפיה של הרב קוק במחצית חייו הראשונה, עד עלייתו לארץ ישראל. סקירה ביוגרפית זו תתמקד בזרמים התרבותיים שהשפיעו על הרב קוק בצעירותו כמו החסידות, הליטאיות, ההשכלה והציונות, ותתייחס לדמויות השונות שהשפיעו עליו בצעירותו כדוגמת הרב ראובן הלוי לוי מדרווינסק, הרב אליעזר דון יחיא, הרב יעקב הורביץ והנצי"ב מוולוז'ין (**תתי פרק 1 – 3**). המשך הדיון יעבור לעיסוק בביוגרפיה של הרב חרל"פ. דמותו של הרב חרל"פ תתואר כמי שהיה בשר מבשרה של היישוב היהודי הישן בירושלים, כמי שגדל בצמוד לגדולי קנאיה וצמח להיות אחד מחניכיה המובהקים. כאן אדון גם בדמותו הייחודית של ריצ"מ ואראה כי לקשר המיוחד שהיה לרב חרל"פ עימו היו השלכות מרחיקות לכת על תפיסת עצמיות האדם של הרב חרל"פ. ייבחנו כמה מכתביו של ריצ"מ כדי להצביע על ההדד שיש בכתבי הרב חרל"פ לתפיסותיו היסודיות של רבו (**תתי פרק 4**). בהמשך הדיון יורחב מעט המבט על היישוב הישן בירושלים שיתואר כלא פחות מאשר זרם מובחן בתוך תנועת המוסר מיסודו של רבי ישראל מסלנט (**תתי פרק 5**). על רקע זה יוסבר ההבדל המהותי בין גישת הרב חרל"פ, היונקת

ישירות מתנועת המוסר, ובין הרב קוק המגלה יחס מסוייג יותר כלפיה **(תת פרק 6)**. **פרק ב** יעסוק ברקע ההגותי של עמדת הרב קוק. יוקדש דיון מיוחד למקורות ההשראה התורניים שלו **(תת פרק 1)**, ולצידו תתואר זיקתו הנרחבת והעמוקה לזרמים פילוסופיים אירופאיים החל מההומניזם, וכלה בתפיסות ששלטו באירופה מאז המהפכה הקופרניקנית של קאנט **(תת פרק 2)**. בתוך כך יושם לב למחקר שנעשה עד כה בנוגע ליחסו של הרב קוק למשנתו של פרדריך ניטשה **(תת פרק**

3).¹³⁵

חלקה השלישי של העבודה יעסוק בסעיף ה של שאלת המחקר, ויעמוד על טיבה של מערכת היחסים שהתקיימה בין הרב קוק והרב חרל"פ. **בפרק א** יתברר כיצד חרף הפער הרעיוני בניהם, קיימו הרב קוק והרב חרל"פ מערכת יחסים קרובה מאוד, וראו את עצמם כ"בעלי ברית". **פרק ב** יעסוק בתפיסתם הדתית-לאומית של הרב קוק והרב חרל"פ, שבאה לידי ביטוי בפעילותם הציבורית והפוליטית המשותפת. **פרק ג** יעסוק בחוויה הדתית המשותפת עליה התבסס הקשר בין הרב קוק והרב חרל"פ תוך גישור על הפער ההשקפתי בניהם. **פרק ד** יעסוק באופי המיסטי והתיאורגי של הקשר בין הרב קוק והרב חרל"פ, ויעמוד בעיקר על נקודת מבטו של הרב חרל"פ, שבשלב מסוים אף ראה את הרב קוק כמשיח פוטנציאלי. **פרק ה** יחתום את הדיון בתיאור המתח האישי שחווה הרב חרל"פ כתלמידם של שני ענקי רוח בעלי כיוונים מנוגדים כמו ריצ"מ והרב קוק.

¹³⁵ כאן המקום לציין, כי היה הגיון להביא את החלק השני של עבודה זו דווקא לפני החלק הראשון. זאת על מנת לשרטט את פערי הרקע הביוגרפי וההגותי החרדיים שבין הרב קוק והרב חרל"פ, ועל גביהם להציע את תפיסותיהם המנוגדות. באופן כזה, גם הבדלי דגשים, היו מובנים בקלות כמחלוקת חריפה, על הרקע הנפרד של מושאי המחקר. עם זאת, בחרתי לפתוח דווקא במישור העיוני, ולבחון אותו ישירות. בכך יוכל הקורא לראות שהבדלי התפיסה בין הרב קוק והרב חרל"פ אכן בולטים באופן מובהק מתוך כתביהם כשלעצמם. בנוסף, כך תתאפשר הרגישות הנדרשת על מנת להבחין בין מקומות בהם אכן מדובר במחלוקת עקרונית, ובין מקומות בהם מדובר במחלוקת פחות עקרונית.

חלק ראשון – תפיסותיהם השונות של הרב קוק והרב חרל"פ ביחס לעצמיות האדם

א. עצמיות האדם – חיובה או שלילתה

מטבע הדברים, סביר להניח כי הרב קוק והרב חרל"פ, תלמידו המובהק והנאמן, חלקו ביניהם השקפות קרובות בנושאים שונים. עם זאת, דומה כי יחסם אל שאלת עצמיות האדם שונה באופן יסודי. לא מדובר בסוגיה זניחה או מקומית בלבד, אלא בסוגיה שורשית אשר נושאים רבים אחרים קשורים בה. שתי דרכים הפוכות עומדות לנגד עינינו כאשר כל אחת מהן מתפקדת כתמונת התשליל של רעותה: הרב קוק קורא לאותנטיות. הוא מאמין באדם ומעוניין בטיפוח אופיו העצמי ככל הניתן. לעומתו, הרב חרל"פ מביע חשדנות קמאית כלפי אופיו הנתון של האדם ומעודד אותו לחתור דווקא לביטול עצמי. כדי לסבר את האוזן ולפני שנעמיק בדברים ונראה עד היכן הם מגיעים, נפתח במספר ציטוטים של שני הוגים אלו המדגימים טענה זו. כך כותב הרב קוק:

האדם הישר צריך להאמין בחייו. כלומר שיאמין בחיי עצמו והרגשותיו ההולכים בדרך ישרה מיסוד נפשו, שהם טובים וישרים ושהם מוליכים בדרך ישרה.¹³⁶

האדם צריך להאמין בחייו, להאמין בכחו החמרי ובכחו המוסרי יחד.¹³⁷

בתוך עצמיות הנפש טמון וספון כל הנטיות היותר טובות. אמנם צריך להוציאן אל הפועל.¹³⁸

לעולם ידון אדם את עצמו, וידע שהוא צריך להוציא אל הפועל את האמת ואת היושר שלו, את אותה האמת ואותו היושר שהוא חש בפנימיות רוחו. אז מובטח לו שילך באורחא דמהימנותא.¹³⁹

לעומתו, הרב חרל"פ כותב דברים הפוכים:

יסוד לימוד תורה לשמה, להתפנות מכל רגשי האדם, אף היותר זכים, ולהרכין הראש כולו כלפי התורה ולהיות עומדים ומצפים להנות מאור קדושה באמת.¹⁴⁰

ישנם דרכי קודש הנתבעות דוקא ללכת נגד הרצון לפי שהוא באמת רצון מדומה בעלמא, נובע משפלותו של האדם.¹⁴¹

כל מה שהאדם מושלל ביותר מעצמיותו, יותר מתגלה בקרבו העצמיות העליונה.¹⁴²

לפחות לפי הציטוטים הללו, לפנינו שתי דרכים הפוכות: הרב קוק דוגל בתפיסה אוטונומית הומניסטית מובהקת¹⁴³ לפיה על האדם לייסד את דרכו על האמון שלו בעצמו, בחייו, ברגשותיו, ברגישותו המוסרית, בכוחותיו ובנטיותיו. לעומתו, הרב

¹³⁶ אורות התורה, פרק יא, סעיף ב.

¹³⁷ שמונה קבצים, קובץ א, סעיף רלא.

¹³⁸ שמונה קבצים, קובץ א, סעיף לג.

¹³⁹ שמונה קבצים, קובץ ד, סעיף קד. ראה גם מידות הראי"ה, עמ' צא (רצון, סעיף ג); שמונה קבצים, קובץ א, סעיפים קפא, רמח; שמונה קבצים, קובץ ח, סעיף נח; שמונה קבצים, קובץ ג, סעיף קצו; קמ"ק, פנקס רשימות מלונדון, סעיף ז.

¹⁴⁰ מי מרום א (סביב שמונה פרקים), הקדמה.

¹⁴¹ מי מרום ג (לחם אבירים), סוף פרק יא. ראה גם מי מרום יח (רזי לי), עמ' שה, שם טוען הרב חרל"פ ש"הליכה נגד הרצון" נדרשת גם מאנשים שהם "צדיקים וישרים".

¹⁴² מי מרום יג (על סידור התפילה), עמ' קי. ראה גם מי מרום יח (רזי לי), עמ' שעט, תב. על "העצמיות העליונה" בדברי הרב חרל"פ, ועל ההקשר בו נאמרו דבריו אלו, תוקדש התייחסות בהמשך פרק זה, בסוף תת פרק 2 העוסק בחטא אדם הראשון. לעניינינו חשובה ההדגשה כי הדרך אל אותה עצמיות עליונה עוברת דרך שלילת העצמיות, דהיינו דחיית ערך האותנטיות.

¹⁴³ השווה את דברי הרב קוק המצוטטים כאן, לדבריו של אחד ההומניסטים המוקדמים, משל דה-מונטן (1533 – 1592) הצרפתי: "הדבר הגדול שבעולם בשביל האדם הוא לדעת להיות הוא עצמו" (מונטן, מסות נבחרות, ספר 1, פרק 39), וכן לאחד ההומניסטים המאוחרים, אריך פרום (1900 – 1980): "טוב במוסר ההומניסטי פירושו חיוב החיים, חישוב הכוחות הטבעיים באדם, על פי חוקי טבעו, ורע פירושו עיקור כוחותיו של האדם" (פרום, אדם לעצמו, עמ' 20).

חרל"פ מבטא תפיסה מחמירה יותר עם האדם, וממליץ דווקא על הליכה נגד עצמו, נגד רגשותיו ונגד רצונותיו. כפי שנראה במהלך העבודה, לא מדובר רק בציטוטים ספורים או בהבדלי דגשים בעלמא, אלא בעמדות הפוכות שבאות לידי ביטוי בהיבטים נרחבים.

ב. עצמיות האדם והיחס אל הרע שבאדם

1) הרע שבאדם – קבוע או משתנה

יחד עם האמון שנותן הרב קוק באדם, מובן שאין הוא עיוור לחסרונותיו של האדם וליכולת שלו להגיע לממדים מפלצתיים של נחיתות מוסרית. לדבריו, על האדם לעבור בחייו תהליך השתלמות אישית, מוסרית ורוחנית, ולהתמודד עם הצדדים השפלים הקיימים בו. ברור, אפוא, כי אין לטעות ולומר שהרב קוק דוגל בנתינת חירות מלאה לאדם, שיפעל כרצונו החפשי בכל מצב:

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. אבל כל זמן שלא הגיע לידי כך, הרי הוא עבד בטבע, וצריך למאסרים שיחוצו בעד שרירות לבו, ולדברים מאירים את שכלו החשוך. ותשוקת החירות המוקדמת היא מלאה תקלות, אשרי שומר נפשו ממנה.¹⁴⁴

לדידו, אם כן, עד שיגיע האדם למצב של חירות אמיתית בלא שום צורך בהדרכה או הגבלה חיצונית, עליו לעבור כבדת דרך ארוכה. עולמו הרוחני של האדם טעון פיתוח ועבודה מוסרית עצמאית מעמיקה ורצינית. האדם אמנם צריך להאמין בחייו אך אין זה מקדש כל מה שעולה על רוחו. ללא עבודה נשאר האדם בעל אישיות קטנה וחומרנית. לפי הרב קוק האדם הוא טוב "מפנימיותו" ובעל נטיה אל הרע מצד "חיצוניותו":

האלהים עשה את האדם ישר, ופנימיותו של האדם נוטה לטוב תמיד מצד נפשו האלהית. אמנם חיצוניותו, מצד חמרו, נוטה לרע, ויצר מחשבות לבו פונות לרעה יותר מצד החברה שהיא מקלקלת דרכיה כל זמן שמסתכלת רק בחיצוניותו של האדם. ובאשר על פי רוב כל אדם מכיר מחבירו רק את חיצוניותו, לא את פנימיותו, על כן החברה עלולה להשריש בקרבה חטאים של הרגל ושל מנהג, מה שאם ינוח לאדם להתנהג כפי אורחו הטבעי לא היה בא כלל לידי אותם החטאים.¹⁴⁵

לפי גישתו, החטאים שאליהם נמשך האדם אינם אלא תוצר של אינטראקציה חברתית שבה שולט המבט השטחי החומרי. לכן האדם נדרש לעבודה מוסרית אישית המבוססת על התכנסות ושמירה על עולמו הפנימי הפרטי, וזאת על מנת שלא יבוא לשכחה עצמית מפאת ההיגדרות אחר חומריות הסביבה.

כאמור, יחד עם האמון הרחב שנותן הרב קוק באדם, אין הוא עיוור לקיומה של רשעות בעולם, על דרגותיה השונות: הן כאשר מדובר באנשים שהתמכרו לשרירות ליבם והנם נתונים כעבדים בידי יצרם, הן כשמדובר באנשים שמוכנים

¹⁴⁴ קמ"ק, ראשון ליפו, סעיף קכד. וראה דברים דומים המנוסחים בצורה עדינה יותר: שמונה קבצים, קובץ ח, סעיף קכח: "...לפי מה שהאדם מקודש הוא בדרכיו, לפי מה שהאצילות הפנימית מתגברת בקרבו, ככה מוצא הוא את העליוניות של הכרת השכל, הערתו ודחיפתו הפנימית, והוא מתאשר במתת חלקו, ורוח החרות מתגבר בקרבו. והרי מתעלה מעל כל השפלות, של כל הקדרות העולמית, מתרומם הוא מעל חתחתיו של הדמיון החמרני, וחופשה ניתנה לו מכל שעבודיו..."

¹⁴⁵ עין איה שבת, חלק א, סעיף כא.

להתאכזר על מנת לקדם את האינטרסים האישיים שלהם, ואף כשמדובר באנשים שהגיעו לשפל המדרגה ונהנים לפגוע באחרים גם מבלי שצומחת להם מזה תועלת אישית. כמו כן, אין לטעון כי לפי הרב קוק מדובר בתופעות שוליות בעלמא. לפי הרב קוק תרבויות שלמות יכולות להביא את עצמן לדיוטא התחתונה ביותר של רשעות ואכזריות.¹⁴⁶ ובכל זאת, בהגעתם של בני אדם למקומות נמוכים כאלה, אין זה לדעתו אלא התרחקות מהטבע המקורי הטוב שלהם. לפיכך תמיד אפשרות התשובה והתיקון הינה רלוונטית:

כשצדיקים מתגברים בקדושתם העצמית, שאור החסד מאיר בהם בהזרחה גדולה, יכולים הם לקרא לתשובה גם את הרשעים היותר מוחלטים, גם את השקועים בכל הזוהמות והקליפות, גם את הכופרים ועזי הפנים היותר נוראים, כי הכל כוסף לאור העליון בהגלותו.¹⁴⁷

לפי הרב קוק, הרע הקיים באדם נתון במימדים החיצוניים שלו ולא מגיע עד השורש, לכן ניתן להתגבר עליו בכל מצב. גם אנשים מושחתים לגמרי "כוספים אל האור העליון". אצל כל אדם קיימת תמיד הנטייה אל הטוב, אל קרבת אלהים,¹⁴⁸ והיא יוצאת אל הפועל כששום דבר לא מטריד אותו. כך הוא כתב במאמרו "קרבת אלהים":

בכל עת שימצא האדם לרוחו חפש גמור ומוחלט, כשלא יזעזעוהו מקרים מרעישים, טובים או רעים, וטרדותיהם המסערות לא תטרדנה אותו, הננו רואים את הנטייה האלהית, על פי הכרח טבעי פנימי, עצמי, הולכת ומפלטת לה נתיבותיה בלבבו; אף באין אמר ודברים יחשק להתרומם אל על, וחפץ אדיר ימצא בקרבו גם לחוש ולהרגיש בנפשו פנימה מנוחה ומרגוע לב בקרבת אלהים...¹⁴⁹

אם כן, לפי הרב קוק, האדם הוא טוב בבסיסו ושואף לקרבת אלהים, אך הוא צריך לעבוד באופן אישי כדי לשמר את הטוב הזה ולגלות אותו. טרדות החיים והנטיות החומריות גורמות לו לסגל מבט שטחי על חייו, ועלולות אף להשכיח ממנו לחלוטין את טבעו החיובי האמיתי. אולם, גם במקרה כזה תהיה אפשרות לשוב בתשובה, או לכל הפחות להגיע למצב של השקטת טרדות החיים וגילויין מחדש של הנטיות הפנימיות הטובות הטבועות בנפשו מאז ומעולם. עצמיות האדם היא טובה תמיד, והרע שבאדם נקשר בו בצורה חיצונית ומשתנה לפי הנסיבות. בתור שכזה, תמיד קיימת האפשרות להתנער ממנו, ולכן תמיד גם קיימת החובה להישמר מפניו.

לעומת גישה זו של הרב קוק, אצל הרב חרל"פ מצויה תמונה הפוכה. לדעתו אין מקום לסמוך מלכתחילה על נטיותיו ורגשותיו הטבעיים של האדם. כך הוא כותב:

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.¹⁵⁰

לפי הרב חרל"פ אין מצב ביניים. רק כשהאדם שלם מבחינה מוסרית "מראשית המוסר עד סוף המוסר", או אז הוא יכול

¹⁴⁶ ראה עין איה, שבת חלק א, סעיפים כז-כט.

¹⁴⁷ שמונה קבצים, קובץ א, סעיף תקעז.

¹⁴⁸ בהגותו של הרב קוק, השאיפה לקרבת אלהים מקבילה לשאיפה אל הטוב. ראה מאמר "דעת אלהים", אדר היקר, עמ' קל – קמא. וראה גם בהמשך העבודה בפרק העוסק בתכלית החיים ותפיסת האלחות.

¹⁴⁹ מאמרי הראיה, קרבת אלהים, עמ' 32.

¹⁵⁰ מי מרום ג (לחם אבירים), פרק יא, עמ' כו – כז. בהמשך נביא דברים אלו בהקשרם. והשווה למי מרום יח (רזי לי), עמ' שעט.

לסמוך על האינטואיציות שלו. ללא קשר הדוק לתורה, כל רגשותיו ונטייתיו של האדם באשר הן אינן שוות מאומה. תוקף דבריו של הרב חרל"פ מגיע עד לכדי חוסר הערכה של מידות מתוקנות הנמצאות אצל אנשים שאינם מאמינים:

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.¹⁵¹

ניתן לראות כאן באופן מובהק את חוסר האמון שרוכש הרב חרל"פ לאדם כשהוא לעצמו, כאשר הוא "חלש באמונה". והניגוד לגישת הרב קוק, שכתב את המילים הבאות, בולט:

הכופרים שהם בעלי מוסר, נובע המוסר לא מכפירתם, כי אם מהכרת האלוהים הגנוזה בעומק נפשם, שהם אינם מכירים אותה.¹⁵²

הן לפי הרב קוק הן לפי הרב חרל"פ שורשו של המוסר הוא אלוהי, ולכן כפירה ומוסר אינם יכולים לדור בכפיפה אחת.¹⁵³ מבחינת שניהם, תופעה של אנשים שהם מצד אחד כופרים ומצד שני בעלי אמות מידה מוסריות גבוהות, דורשת הסבר המניח את הדעת. לפי הרב קוק אצל אנשים כאלה יוקדת הכרה אלהית נסתרת ובלתי מודעת שממנה נובעת התנהגותם המוסרית, ואילו לפי הרב חרל"פ מדובר במוסר בלי עוגנים ולכן הוא עתיד לחלוף. הפער בניהם נעוץ בשאלת האמון הבסיסי בעצמיותו הטובה של האדם. לפי הרב קוק, גם לאדם האוחז בתפיסת עולם אתאיסטית ישנה לגיטימציה לאינטואיציות העמוקות שלו, שכן שורשן ככל הנראה בהכרה אלוהית – אף שבמודע הוא לא מוכן להכיר בה. לעומת זאת, לפי הרב חרל"פ רק אדם המאמין בקב"ה ומקבל עליו עול תורה ומצוות ראוי לחשוב על האפשרות לגיטימציה שכזו. לשון אחרת, אם לפי הרב קוק יש למוסר האלוהי שורשים בנפשו של האדם,¹⁵⁴ בבחינת "עשה האלהים את האדם ישר" (קהלת ז, כט), לפי הרב חרל"פ התורה לבדה היא המקור ממנו שואב האדם את המוסר, שהרי "יצר לב האדם רע מנעוריו" (בראשית כ, כא).

הפער בין הרב קוק לרב חרל"פ ביחס לתפיסת הרע שבאדם מתחדד לאור מחקרה של נעמה בינדיגר על תפיסת המוסר של הרב קוק. בינדיגר מנתחת את תפיסת המוסר של הרב קוק ומתארת שלבים שונים בהתקדמות המוסרית של האדם והעולם. בשלבים מתקדמים של התהליך האדם או האנושות מתעלים ממסגרת של "מוסר" למסגרת של "קדושה". בינדיגר מסבירה שדרגת המוסר כוללת מערכת של טוב ורע מובהקים שבו הטוב צריך לכבוש את הרע. לעומתה, במדרגת הקדושה הכל באמת טוב ולכל דבר יש מקום.¹⁵⁵ לאור דברי בינדיגר מתחדדת אפוא תפיסתו הייחודית של הרב חרל"פ שלא רואה את המעבר בין שני שלבים אלו. לדידו אין מערכת של מוסר ומעליה מערכת של קדושה. המערכות מתנקזות למערכת אחת בה הקדושה מופיעה מיד ברגע בו הרע נכבש. אין התרחשות תהליכית אלא קפיצה בין מצב של "כובש" למצב של "ישר". הסיבה לכך היא שלדידו הרע אימננטי לאדם, ולכן הוא לא מאפשר לו להצמיח מתוכו מדרגות של טוב זו למעלה מזו. רק כשהאדם מבטל את עצמו אל התורה ומתוך כך כובש את הרע שבו, אזי הוא זוכה למדרגת הקדושה בה

¹⁵¹ מי מרום א (סביב שמונה פרקים), פרקים א – ב.

¹⁵² שמונה קבצים, קובץ ו, סעיף פט. ראה גם אגרות הראי"ה, 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".

¹⁵³ על היחס בין מוסר לאמונה ראה: זגזבסקי, מוסר ואלהים.

¹⁵⁴ ראה ירון, משנתו, עמ' 132; איש שלום, רצונליזם ומיסטיקה, עמ' 89, 150, 179; בינדיגר, תפיסת המוסר. בינדיגר הוכיחה מניתוח מושגי בכתבי הרב קוק שיש לחלק בין המוסר הטבעי הנובע מנשמתו של האדם ונועד להתעלות ולהתפתח ולהעצים את הטוב בו ובעולם, ובין המוסר האנושי הנובע מהשכל, אשר מטרתו קונקרטיית הנוגעת לנימוסים ותיקון חברתי בסיסי. ראה בינדיגר, תפיסת המוסר, עמ' 58 – 70.

¹⁵⁵ בינדיגר, תפיסת המוסר, עמ' 194. ב"מאמר הדור" מפתח הרב קוק את ההבדל בין מדרגת ה"כובש" למדרגת ה"ישר". ראה אדר היקר, עמ' קז – קטז.

2) הבנת חטא אדם הראשון לאור תפיסת עצמיות האדם

המחלוקת בין הרב קוק ובין הרב חרל"פ כלפי שלילתה או חיובתה של העצמיות קשורה עם הבנתם את חטא אדם הראשון. לפי הרב קוק חטא אדם הראשון היה הבגידה של האדם בעצמו, ההתנכרות לרצונו האמתי. וכך כתב באחד מן הפרקים המפורסמים והמצוטטים ביותר שלו:

חטאנו עם אבותנו, חטא האדם הראשון, **שנתנכר לעצמיותו**,¹⁵⁶ שפנה לדעתו של נחש, ואבד את עצמו, לא ידע להשיב תשובה ברורה על שאלת איך,¹⁵⁷ מפני שלא ידע נפשו, מפני שהאניות האמיתית נאבדה ממנו, בחטא ההשתחווה לאל זר.¹⁵⁸

כלומר, חטא אדם הראשון אינו מוגדר באופן המתבקש כעבירה נגד רצון הבורא, אלא כהתנכרות לעצמיותו של האדם. למעשה, חטא זה אינו אירוע קדום וחד פעמי, אלא הוא חטא היסטורי מתמשך. ממשיך הרב קוק ואומר:

וכה הולך העולם וצולל באבדן האני של כל אחד, של הפרט ושל הכלל. 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 ומשתכח, וכיון שאין אני, אין הוא, וקל וחומר שאין אתה.¹⁵⁹

חטא אדם הראשון הוא בעצם בעיה יסודית שהאנושות סובלת ממנה עד היום, וממשיכה לטפח אותה באמצעות דרכי חינוך עקומות. לכן לפי הרב קוק התיקון העיקרי של האנושות הוא החזרה אל הרצון האמתי של האדם: להפסיק להתנכר לעצמיות, לנסות לעמוד עליה, לחפש ואף למצוא אותה, להאמין בה ולנסות לדייק את החיים על פיה:

רוח אפינו משיח ד', זהו גבורתו הדר גדלו, איננו מבחוץ לנו, רוח אפינו הוא, את ד' אלהינו ודוד מלכנו נבקש, אל ה' ואל טובו נפחד, את האני שלנו נבקש, את עצמנו נבקש ונמצא, הסר כל אלהי נכר, הסר כל זר וממזר, וידעתם כי אני ה' אלהיכם, המוציא אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים, אני ה'.¹⁶⁰

האנושות אמנם ירדה וממשיכה לרדת ממעלתה בעקבות ההתנכרות העצמית שפשתה בה, אך העצמיות הטובה של האדם נוכחת וחייה בתוכו והיא רק מחכה שהאדם יחזור אליה ויגלה אותה. הרב קוק דורש את הפסוק בסוף דבריו באופן מפליא ומחודש. יש בדבריו השוואה בין ה"אני" ובין ה"אלהים". האני הוא ה' (!). כאן רומז הרב קוק לבסיס התיאולוגי של תפיסתו ההומניסטית: השקפתו הפאנאנתאיסטית¹⁶¹ המכירה באימנציה האלוהית שבבריאה בכלל ובאדם בפרט, היא זו שמחייבת את האותנטיות. האני העצמי של האדם מקביל לרצון האלוהי בעצמו, אינו מושג מחוץ לאדם אלא נעוץ

¹⁵⁶ ההדגשות המופיעות בכל הציטוטים בעבודה זו הנם שלי. ע.ה.

¹⁵⁷ במקרא נכתב "אייכה". ראה בראשית ג, ט: "ויקרא ה' אלהים אל האדם ויאמר לו איכה".

¹⁵⁸ שמונה קבצים, קובץ ג, סעיף כד.

¹⁵⁹ שמונה קבצים, קובץ ג, סעיף כד.

¹⁶⁰ שמונה קבצים, קובץ ג, סעיף כד.

¹⁶¹ עוד בעניין תפיסתו הפאנאנתאיסטית של הרב קוק ראה קובץ א, סעיפים צה-צו; קמ"ק ב, פנקס הדפים א, 4, עמ' מד. וראה גם איש שלום, רציונליזם ומיסטיקה, עמ' 101, שמחדד כיצד לפי הרב קוק הבריאה כולה נתפסת כהתגלות, בניגוד למונח הרגיל של המושג התגלות המניח הבחנה בין האלוהות ובין העולם. ראה גם אברמוביץ, התיאולוגיה הממלכתית, עמ' 12 – 15 שסוקר את הגישות במחקר בנוגע לתפיסת האלוהות של הראי"ה ומתמודד עם גישתו של יובל כהאן לפיה הראי"ה אוזן בתפיסה פנתאיסטית. ראה כהאן, האמונה האלוהית. ראה גם אביב"י, קבלת הראי"ה, כרך ד עמ' 1379 – 1380, המוסיף לדייק במושגים ומחדש את המושג "פאנאנציוניזם" לאמור – לא "הכל באלוהות", אלא "הכל באצילות האלהית".

בעצמיות החיים שלו. לכן הרב קוק קורא ומחנך לפיתוח האמון וההקשבה העצמית – משום שהוא בטוח שמה שימצא

שם יהיה זהה ונובע ישירות מרצון ה'.¹⁶²

עם זאת, חשוב להדגיש שגם בדברים אלו הרב קוק לא מתעלם מהצורך של האדם לעבוד עבודה אישית רוחנית כתנאי לכך שהחיפוש העצמי שלו לא יעלה חרס. וכך הוא כתב בתחילת הדברים לפני שהזכיר את חטא אדם הראשון:

ואני בתוך הגולה, האני הפנימי העצמי, של היחיד ושל הציבור, אינו מתגלה בתוכיותו רק לפי ערך הקדושה והטהרה

שלו, לפי ערך הגבורה העליונה, הספוגה מהאורה הטהורה של זיו מעלה, שהיא מתלהבת בקרבן.¹⁶³

כלומר, היכולת להגיע לאותנטיות תלויה בהתאמה לפי רמת "הקדושה והטהרה" של האדם. ככל שיש יותר "קדושה וטהרה" בחייו של האדם ככה יש יותר מסוגלות לגלות את "האני הפנימי העצמי", ולהפך – מה שמונע מהאדם למצוא את עצמו הוא חסרון בקדושה וטהרה. ודוק: לא מדובר כאן בשאלה של כן או לא מוחלטים אלא בשאלה של מידה ואיכות.

האם יסכים הרב חרל"פ עם ניתוח זה? הרב חרל"פ כותב אודות חטא אדם הראשון והשלכותיו ואף כי דבריו מהדהדים את דברי הרב קוק, ניכר ביניהם הבדל חשוב.

לפי הרב חרל"פ, חטא אדם הראשון שינה את הטבע האנושי. גם הוא יסכים עם קביעת רבו שבחטא אדם הראשון עזב האדם את רצונו האמיתי שהוא רצון האל, אלא שההשלכות לכך לפי הרב חרל"פ הן חמורות הרבה יותר. אם לפי הרב קוק חטא אדם הראשון דורש מהאדם לעבור תהליך של חיפוש פנימי כדי לחזור ולגלות את עצמיותו האבודה, הרי שלפי הרב חרל"פ נדרשת כעת אסטרטגיה הפוכה. מעתה אין עוד אפשרות לתת אמון בחיפוש אחר הרצון הפנימי. בעולם שאחרי החטא הקדמון, עצמיותו של האדם נמצאת תקועה ומושרשת במדרגת חיים שפלה, ורצונו העצמי הפך להיות מנוגד לרצון ה'. כך כותב הרב חרל"פ:

רגשי האדם לפני השתפלותם, כל מה שנתעורר בהרגשם הם נצוצי נבואה מדבר ה' המדבר עמהם, וזהו רז 'הנח להם לישראל אם אינם נביאים בני נביאים הם', שדבר זה נשאר עדיין בישראל עם קדושו שהארות נבואיות מתלבשות בתוך רגשותיהם ולפיכך הם רגשי קודש. 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.¹⁶⁴

במילים אחרות, לפני חטא אדם הראשון כל רצון שהיה האדם מעלה ברוחו היה הד של רצונו של האל בכבודו ובעצמו. לכן היה צריך להתייחס בכובד ראש לכל רצון שכזה, שכן מדובר על לא פחות מהארה נבואית. אלו דברים שהרב קוק יכול להסכים איתם. ממשיך הרב חרל"פ ואומר:

אבל החטא הכללי שישודו 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

¹⁶² עוד בעניין תיקון חטא אדם הראשון על ידי החזרה אל העצמיות ראה שמונה קבצים, קובץ ב סעיפים שז-שח: "נפלו העולמות בנפילת הרצון. האדם נפל בתהום החטא, נתקטן רצונו ונזדהם, הכל נחשך, הכל נתקטן, אומלל וקדר. הוי, מה הומה הלב לתקן, את החטא הגדול, להחזיר העטרה ליושנה, להאיר את העולמות כולם מתוך מחשכיהם... והרצון הנעכר אל אורו יושב, כשיבוטא בחזקה ברצון עם, עמו, הגוי הגדול אשר לו אלהים קרובים אליו, ירום בעוזו, יבטא את רצונו באין מעצור, יסגל לו את עצמיותו, יאגור אל תוכו את כל נשמת האדם...".

¹⁶³ שמונה קבצים, קובץ ג, סעיף כד.

¹⁶⁴ מי מרום ג (לחם אבירים), פרק יא, עמ' כו.

חטא אדם הראשון היה ההליכה נגד "הרצון, בו הרצון האנושי והרצון האלוהי חד הם. חטא האדם הראשון היה בעצם ההתנכרות לאותו רצון. בזה תואמים דברי הרב חרל"פ לדברי רבו. אולם מכאן מתחיל ההבדל – תחת החיפוש העצמי שתובע הרב קוק בעקבות אותה התנכרות, נוקט הרב חרל"פ בגישה הפוכה וקורא לאדם להתכחש לרצונותיו. אם לפני החטא רצון האדם היה זהה לרצון הבורא, אחרי החטא הפך רצון האדם להיות רצון אחר, רצון שפל ומדומה. אין אפשרות ביניים.¹⁶⁶ מעתה, כדי לחזור למצב בו היה האדם לפני החטא לא יועיל שום חיפוש פנימי ושום חתירה לאותנטיות, שכן כל מה שימצא האדם בתוכו לא יהיה אלא דמיון כוזב:

ואמנם 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...¹⁶⁷

אם לפי הרב קוק העצמיות מתגלה בהתאמה לפי ערך הקדושה והטהרה של האדם, הרי שלפי הרב חרל"פ אדם יכול לתת אמון ברגשותיו רק בתנאי שהוא עובר היפוך מוחלט ומגיע לשלמות "מראשית המוסר עד סוף המוסר". כל עוד האדם לא מגיע לשלמות מוסרית ותורנית זו, כל רגש שעולה בקרבו נגוע בדמיון שפל המנוגד לשכל הישר ואין לתת בו אמון. עמדתו התקיפה של הרב חרל"פ – הגדרתו את חטא אדם הראשון כ"החטא הכללי" וראיית מצב האנושות בעקבותיו כמצב חדש ו"שפלי" מודגשת כבר בדברי הרמח"ל בתחילת ספריו דרך ה'¹⁶⁸ ודעת תבונות.¹⁶⁹ יתרה מזאת, ראיית היסוד הרע באדם כמשהו קבוע, והתייחסותו הטוטאלית של הרב חרל"פ בעקבותיו, לרגשות האדם כ"שוא ותוהו, באים כולם אך לפרנס את הדמיון", מהדהדים משהו מהדוגמה הנוצרית על החטא הקדמון ונפילת האדם.

בתאולוגיה הנוצרית החטא הקדמון גרם להשחתת האנושות והפך כל אדם לחוטא וכנידון למוות מטבע ברייתו. לפי פאולוס,¹⁷⁰ מאז החטא הקדמון נתון האדם במצב בו הוא אינו מסוגל עוד לגבור על יצרו הרע. נתינת התורה וכשלונה 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 נתקבעה בנצרות באופן רשמי כבר בועידת אפסוס במאה החמישית. 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 וצינו שהחטא הקדמון נטל לחלוטין את כוחו של האדם לבחור בטוב, גם אחרי הטבילה. בועידת טרנטו באמצע המאה השש עשרה קיבלה התפיסה אודות החטא הקדמון מעמד של דוגמה נוצרית.¹⁷¹

להבדיל מהמהלך הנוצרי המתואר, הערך הרב שמייחס הרב חרל"פ לחטא אדם הראשון, אינו מוביל אותו למסקנות

¹⁶⁵ מי מרוס ג (לחם אבירים), פרק יא, עמ' כו.

¹⁶⁶ 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 פירוש רמב"ן לתורה ספר בראשית פרק ב פסוק ט ופרק ג פסוק כב. על אף שודאי אין בהם את אותה החריפות, דברי הרמב"ן עולים בקנה אחד עם עמדת הרב חרל"פ המחלק באופן דיכוטומי בין מצב האדם לפני החטא, בו רצון האדם ורצון האל חד הם, ובין מצב האדם אחרי החטא, בו רצון האדם הוא התגלמות של רוע.

¹⁶⁷ מי מרוס ג (לחם אבירים), פרק יא, עמ' כו.

¹⁶⁸ רמח"ל, דרך ה', חלק א, פרק שלישי, עמ' 24 – 25.

¹⁶⁹ רמח"ל, דעת תבונות, סעיפים מ, עב, עמ' נד – נח, פט – צ.

¹⁷⁰ ראה: האגרת אל הרומאים פרק ה, פסוקים יב – כא.

¹⁷¹ כך מתאר שילר את תהליך התקבעותו של החטא הקדמון כמושג יסודי בנצרות. ראה: שילר, נצרות ונוצרים, עמ' 241 – 242.

הנחרצות של הנצרות כמובן. הוא נועד רק להדגיש מבחינתו את הצורך היסודי של האדם לעבור מהפך והתגברות עצמית, מתוך הכרה מפורקת שאין מה לצפות מהלך רוחו הנוכחי של האדם. חטא אדם הראשון לדידו אכן קיבע באנושות יסודות של רוע שבגינם אין לראות ברעיון האוטנטיות אידיאל שניתן לסמוך עליו, אך תחתיו ניצבת האפשרות והדרישה להתעלות מעל לאותם יסודות שפלים על ידי מהלך של התגברות, התמסרות והתבטלות עצמית כלפי הבורא והתורה. שלילת העצמיות מחדשת אצל האדם קומה רוחנית חדשה, ומתגלה אצלו מה שהרב חרל"פ יכנה "עצמיות עליונה":

עיקר החציצה היא ההכרה העצמית ואז 'אין אני והוא יכולין לדור בכפיפה אחת'. אבל בזמן שמוסרים עצמם בכל מהותם לגבי העליוניות, הרי המושגים משתלשלים גם למטה בכל גבהותם ונשגבותם. הוא עניין כוונת היחוד, שדוקא מצד שאנו מוסרים נפשנו ומבטלים את כל ההויה כולה ליוצרה ובוראה ית"ש, דוקא בכך מורידים אנו אור יחודו יתברך בכל ההויה כולה, להגיע לידי הבחינה של 'והיה ד' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהי' ד' אחד ושמו אחד'. כי כל מה

שהאדם מושלל ביותר מעצמיותו יותר מתגלה בקרבו העצמיות העליונה.¹⁷²

3) תקופת הילדות – מלאת טהרה או הבל

את הבדלי הגישות בין הרב קוק לרב חרל"פ ניתן לחדד לאור התייחסותם לתקופת הילדות, שבה האדם טרם הספיק להסתאב מבחינה מוסרית מצד אחד, אך גם עדיין לא עבר תהליך תיקון אישיותי מצד שני. לפי גישתו של הרב קוק הרואה בעין חיובית את טבעו של האדם, מובן שיש הערכה רבה לתקופת הילדות, בה נמצא האדם באופן אינסטנקטיבי קרוב יותר אל מצבו המקורי הטוב, לפני שנכשל בתלאות החיים המושכות אותו החוצה מנטייתו הפנימית:

החשבונות הפשוטים, שגם לבבות של ילדים מרגישים באמתתם, הם הם יהיו יסודות החיים.¹⁷³

הטבעיות הטהורה של נשמת האדם יכולים אנו להכיר בהבחנה עמוקה וחודרת בקטנותו של אדם, בתקופת הילדות, בעוד לא נזדהמה נשמתו בזוהמת "השאור שבעיסה" שבמהומת החיים... בגדלותו של אדם, אמנם חזון יקר הוא, מפני מחשכי החיים הרבים, למצוא אדם, שנשמתו האלהית מאירה בו כפי עצם טבעה וטהרתה.¹⁷⁴

הילדות הטהורה סופגת היא בקרבה את הטהרה העולמית. חפץ החיים הטהור בטבעיותו, מפעם הוא בלא זוהמתו רק בלב הילד הטהור. רצון החיים הבלתי מוכתם ומקולקל, הוא זורם בדרך ישרה ממעין החיים, מאוצר החיים העולמי, ומאיר בנשמת הילדות. הבעת הקודש של הילדות בתומה, כוללת את התמצית היותר חזקה ובהירה של אידיאליות החיים, ובהתבטאה בקדושה, היא מכשרת את החיים העולמיים למילוי תפקידם. אין העולם מתקיים אלא על הבל פיהם של תינוקות של בית רבן.¹⁷⁵

עולם הזקנה איננו כי אם מפתח ומגלה את יקרת עושר המכמנים אשר באוצר המלא ברכת ד' של עולם הילדות, והילדות – הבל שאין בה חטא היא, בין כשהיא אצל הילדים בשנים, בין כשהיא אצל הבאים בשנים היודעים לשמור את טל

¹⁷² מי מרום יג (על סידור התפילה), עמ' קט – קי. למרות שהלך הרוח בדברי הרב חרל"פ אינו מבטא הומניזם, אלא דווקא מתנגד אליו, אין הוא נמנע מלהשתמש בדפוסים שפה מודרניים, כדוגמת השימוש במונח "עצמיות". דבריו כאן מזכירים בסגנונם את דברי מונטן: "אדם חייב להפקיע את עצמו מעצמו, ולרכוש מחדש את עצמו מעצמו". (מונטן, מסות נבחרות, ספר 1, פרק 39). כמובן, לפי הרב חרל"פ "הרכישה מחדש" של האדם את עצמו היא התגלות של אור אלוהי שמופיע בו עקב השלילה העצמית. לא מדובר בבנייה עצמית אוטונומית מחודשת של האדם את עצמו.

¹⁷³ שמונה קבצים, קובץ ג, סעיף קט.

¹⁷⁴ מאמרי הראיה, קרבת אלהים, עמ' 32.

¹⁷⁵ שמונה קבצים, קובץ ו, סעיף רפד.

עמדתו האוהדת שמביע הרב קוק כלפי הילדות מזכירה את גישתו של ז'אן ז'אק רוסו (1712 – 1778) שבפתח ספרו "אמיל, או על החינוך" כתב: "הכול יוצא טוב מתחת ידיו של בורא עולם, הכול מתנוון בין ידיו של האדם".¹⁷⁷ רוסו ביקש לשמר את טבעו הטוב של הילד מפני דעות קדומות השולטות בחיי החברה האנושית, הכובלות את האדם. לכן, הוא הטיף לחינוך המבוסס על ריחוק מהחברה ותחלואיה, זאת על מנת לאפשר לחניך להתפתח באופן חופשי ואוטנטי.¹⁷⁸ בדומה לכך, גם הרב קוק הביע חשש מפני "מהומת החיים" ה"מזהמת את הנשמה", והעריך אנשים מבוגרים "היודעים לשמור את טל ילדותם", הספוגה ב"טהרה עולמית" כלשונו.¹⁷⁹

לעומת עמדתו של הרב קוק, מעניין לראות את האדישות שמפגין הרב חרל"פ כלפי תקופת הילדות. אמנם הוא מודה שהילדות היא תקופה ללא חטא, אך מצד שני הוא מדגיש שמדובר בתקופה מלאה בהבלים. הרבה ניתן ללמוד על יחסו של הרב חרל"פ לתקופת הילדות ממכתב שכתב לבנו בשנת 1913. את המכתב פותח הרב חרל"פ בהתנצלות המפליאה על כך שרק בשעה שהוא רואה את בנו מתעלה במעלות הרוח הוא חוזר להרגיש אהבה כלפיו:

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.¹⁸⁰ אולם בזמן שמצד הרוחניות אין שום מניעה גם באלו שקשור עמם קשר משפחתי, אז אדרבא יוצאת עוד הטבע החומרית ומסייעת להרוחניות, ולהאבה ההיא אין נמצא שום דוגמא, האהבה מתמלאת אז בכל מלא עלומיה בכל מלא אבריה הגדולים והקטנים יחדיו. 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.¹⁸¹

הרב חרל"פ נאמן לדרכו. הוא מעיד על עצמו כמי שהתפנה מכל רגשות האדם, אף היותר זכים, כמי שהלך נגד הרצון

¹⁷⁶ ראה אגרות הראי"ה, כרך ב, עמ' יט – כג, אגרת תשנ"ג, אותה שלח הרב קוק בשנת תרע"ו (1916) מחוץ לארץ אל הרב חרל"פ בזמן מלחמת העולם הראשונה.

¹⁷⁷ רוסו, אמיל, עמ' 111.

¹⁷⁸ ראה רוסו, אמיל, 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".

¹⁷⁹ כמוכן, ברמה החינוכית המעשית, נפרדו דרכיהם של הרב קוק ורוסו. בניגוד לרב קוק, רוסו שלל וזלזל בחינוך המבוסס על ספרים (ראה: רוסו, אמיל, עמ' 331: "אני מתעב ספרים, אין הם מלמדים אלא לשיח במה שהם יודעים"), וגולל בספרו דרך חינוכית המושתתת בעיקרה על ניתוק מלא ומתמשך מהחברה. לעומתו, הרב קוק ראה את הלימוד מתוך ספרים כחינוכי, ואף ניסה להרחיב את תחומי הלימוד המסורתיים מעבר ללימוד התורני שהיה מקובל בזמנו. זאת מתוך תפיסה הפוכה מזו של רוסו, לפיה הקריאה לאוטנטיות הדורשת אמנם שימת לב וזהירות מפני השפעות חברתיות זרות, לא צריכה להוביל להתבדלות קיצונית, שכן דווקא האינטראקציה של האדם עם החברה והתרבות עשויים לעורר יסודות הקיימים ברוחו ממילא. ראה על כך בהמשך חלק זה בפרק ג העוסק ביחסו לתורה, ובפרק ה העוסק ביחסו של האדם אל העולם שסביבו.

עם זאת, הרב קוק ראה את עצם ההזדקקות לספרים כצורך מאולץ שנגרם כתוצאה מהריחוק של האנושות ממצבה המקורי. לכן הוא סבר שאילוץ זה מחייב בעיקר את האיש ופחות את האישה, הקרובה יותר לתכונתה הטבעית. בכך שוב, מתקרבת עמדתו של הרב קוק לזו של רוסו. ראה שבט, בדיעבד שהוא לכתחילה, המביא איגרת שכתב הרב קוק לביתו פרידא חנה, ולבנו הרב צבי יהודה, בצעירותם: "ההבדל, בתי היקרה, העיקרי שבין הנפשות של האישה והאיש, הוא רק ביחס אל צורך הלימודים. הספרים אינם מצד עצמם מזון טבעי לרוח האדם... הרגש הפנימי הבריאי, היוצא בטבעו הטהור על ידי חינוך בלתי נשחת, צריך הוא ללמד את האדם מה שיש בו די... ירדנו אמנם הרבה, נעוותו המעשים, ונתדלדלו החיים... אנו מוכרחים לכלוא את ילדינו האהובים, משחר טל ילדותם, שעות רבות בכל יום, בחדרים בבתי ספר, לקשרם אל הספרים ואל האותיות... צדקה עשה הקב"ה עם עולמו, שחנן את האישה בינה יתירה מן האיש על ידי מה שחושה הביתית הוא יותר עמוק, אף על פי שמצד זה דווקא אינו כל כך מתרחב כלפי חוץ... אשת חיל פטורה היא מכל הקטטורופה הזאת... לפי ערך הנפילה, הננו צריכים לתמוך גם בידי בנותינו על ידי הרחבת הלימודים, אבל חלילה לה לבת עדינה... להחליף את עולמה החי, על הספרים, את המזון על סמי המרפא".

¹⁸⁰ זה משפט קשה שמסגיר את עומק תפיסתו של הרב חרל"פ ושלדעתי הרב קוק לא היה מקבל. ראה למשל שמונה קבצים, קובץ ג, סעיף שלט: "בטוחים נהיה מכל הזיה, מכל רשעה, מכל שקר, שאפשר להדמיון להעליב אותנו בהם, אם נחזיק בחזקה בעץ החיים של תורת אבות, בנועם מוסרה, במצותיה ופקודיה בכל ארחות החיים, ביחסנו הנאמן לאדם הכללי, למשפחה ולאומה, לחיים ולכל משאלותיהם". רואים בבירור כיצד הרב קוק לא רצה ליצור קרע בין הרוחניות ובין החיים הרגילים כפי שרואים כאן בדברי הרב חרל"פ, אלא ביקש להכיל את שני הצדדים.

¹⁸¹ מי מרום יט (שערי דעה), עמ' תקכב.

המדומה והשפל שלו, ובעצם כמי שפעל לשלילת עצמיותו. רק כעת, כאשר הוא רואה שבנו הולך בדרך טובה ומתעלה במעלות התורה והמידות, חוזרות אליו הרגשות הטבעיות הללו. עד לכדי כך מגיעים הדברים – אפילו גילויים של רגשות אהבה אבהיים פשוטים, מותנים בדרגה הרוחנית של בנו, שאם לא כן הרי שמדובר באהבה שטחית, לא מעניינת ולא פועלת. ממשיך הרב חרל"פ 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.¹⁸²

תפיסתו של הרב חרל"פ את הילדות, מזכירה את המסורת הקבלית לפיה יצר הרע נכנס באדם מיד עם יציאתו לאוויר העולם, ואילו יצר הטוב נכנס באדם רק מגיל שלוש עשרה שנה, מה שמסביר את נטייתו הבסיסית של האדם אל הרע.¹⁸³ במסורת הקבלית יש ביטוי קיצוני לתפיסה זו לפיה האדם שרוי בילדותו תחת רשותו של הסיטרא אחרא, עד גיל שלוש עשרה בו הופך האדם להיות בנו של הקב"ה.¹⁸⁴ מצד אחד, אצל הרב חרל"פ לא נראה שהדברים מגיעים לכדי כך, שכן הוא רואה בילדות ימים אשר "אין בהם חטא", ומגדיר אותם רק כימים של "הבל". אך מצד שני מדובר לדעתו ב"הבל" כזה אשר יש "ללחום נגדו בגבורה", ולא ב"טבולה רסה" לוקיאנית ניטראלית.¹⁸⁵

בזמן שהרב חרל"פ תובע "ללחום נגד ההבל של הילדות" הרב קוק קורא לשמור עליו. הוא רואה בילדות את 'רצון החיים הבלתי מוכתם ומקולקל' ואת 'הטבעיות הטהורה של נשמת האדם'. מעתה, הכל חוזר לאותה שאלה בה פתחנו – האם האדם בטבעו הוא טוב והרע שבו נרכש באופן חיצוני ונתון לשינוי, או שמא האדם בעצמו מלא בהבל ורוע ואין דרך להגיע אל הטוב הטהור ללא עבודה נפשית החותרת לביטול העצמיות.

ג. עצמיות האדם ומהות התורה

המחלוקת בין הרב קוק לרב חרל"פ לגבי מצב האדם אחרי חטא אדם הראשון, קובעת במישרין את היחס אל התורה שנועדה להביא את התיקון בעקבות אותה הנפילה. הרב קוק והרב חרל"פ מסכימים שהתורה חיונית לאדם על מנת לגלות את עצמיותו האמתית. האדם חסר וזקוק להשלמה. השאלה היא מה בדיוק עושה התורה לאדם? האם היא רק עוזרת ומאפשרת לו למצוא את עצמו או שהיא מנחילה תוכן חדש לחייו ומוחקת למעשה את אישיותו הקודמת. במילים אחרות, האם היא מדריכה את האדם או מגדירה אותו מחדש? האם היא עוזרת לו להגיע לאותנטיות, או שמא היא אינסטרומנט שבאמצעותו מגיע האדם לביטול עצמי.

לפי הרב קוק, התורה מסייעת לאדם לגלות את הטוב הקיים בו, להעצים אותו, לשמור עליו שלא יתקלקל,¹⁸⁶ ובעיקר להאיר את דרכו במצבים מסופקים או מורכבים שבהם אדם מן השורה לא תמיד יכול להחליט בעצמו מה נכון לעשות. אולם הבסיס הוא תמיד האמון של האדם בעצמו ובכוחותיו:

¹⁸² מי מרום יט (שערי דעה), עמ' תקכב.

¹⁸³ זהר, חלק א, דף קעט, עמודים א – ב; תשבי, משנת הזהר חלק ב, עמ' פב, קיב – קיג.

¹⁸⁴ זהר, חלק א, דף צח, עמ' א; תשבי, משנת הזהר חלק א, עמ' ס.

¹⁸⁵ בחיבורו "מסה על שכל האדם" טוען לוק שאין עקרונות ומושגים הטבועים באדם מלידה, אלא אלא את הכל האדם רוכש מתוך הנסיון. ראה לוק, מסה, עמ' 23 – 59.

¹⁸⁶ ראה בינדיגר, תפיסת המוסר, עמ' 85 – 86, 112.

התורה צריכה להיות נר לרגליו שעל ידה יראה את המקום ששם הטעות עלולה שפעמים תתע הנפש בתוהו לא דרך. אבל המעמד התמידי צריך להיות הביטחון הנפשי.¹⁸⁷

למעשה מדובר בשני צדדים הכרחיים: מצד אחד, הרב קוק לא מחנך לאמון עיוור של האדם בעצמו ללא הזדקקות להדרכת התורה. מצד שני, התרפסות מוחלטת כלפי התורה מתוך חוסר מודעות ורצון עצמי גם כן יובילו את האדם לכישלון ותבוסה:

הרצון יסוד החיים הוא. הוא מוכרח להיות פועם בחיים. המוסר, התורה, כל אור קדוש ועליון, צריך הוא לפעול עליו להישירו, אבל לא לטשטש את כחו.¹⁸⁸

בניגוד לכך, הרב חרל"פ תופס את ההתמסרות המוחלטת אל התורה כתנאי בלעדי לגילוי עצמיותו האמתית של האדם. כל רצון ונטיה אחרת המתעוררים באדם, שעל פניו לא נראים ככתובים בתורה, נתפסים אצלו כגורמים חיצוניים עוינים ומאיימים:

הרצונות שהם נובעים מעצמיותו אינם אלא קיומי תורה ומצות ומצד אשר כן צוה ה' - הם, דוקא הם, נובעים מפנימיות עצמיותנו, ואשר על כן בהם אנו בונים את כל ההויה כולה, וכל רצון זולת התורה והמצות הוא מהרצונות המתפעלים, הבאים מהחוץ לפנים ודוחים את העצמיות.¹⁸⁹

המשמעות המעשית של הדברים היא, שעל האדם לאפס את עצמו לחלוטין ולפנות את מקומו מפני התורה. מה שהוא מרגיש בנפשו אינו רלוונטי אם לא יוכל למצוא לכך מקור מפורש בתורה, שיאשש אותו ויתן לו תוקף כ"רצון עצמי". אם לפי הרב קוק התורה היא "נר לרגליו" של האדם ומסייעת לו להביא את הטוב שבתוכו לידי ביטוי באופן מתוקן, לפי הרב חרל"פ התורה מוחקת את עצמיותו הנוכחית השפלה, שכנראה אין בה ממש, ומולידה אצלו עצמיות חדשה עליונה. אם לפי הרב קוק התורה באה להעצים ולדייק את האינטואיציות של האדם, לפי הרב חרל"פ התורה באה להתחרות בהן, ליתר אותן, ולמעשה אף להחליף אותן:

התורה... היא רק היא העיקר והמגמה העליונה, וכל ההרגשים העצמיים המהותיים אינם אלא צלליה, ובטלים כנגדה כנר לפני האבוקה, וחולין לנו לצייר לפנינו חיים אחרים זולת התורה, כי הוא חייך ואורך ימך, וכל החושב להרים ערך הרגש העצמי על התורה וקיומיה הרי הוא תועה וטועה, ולא טעם טעם תורה מימיו... רק התורה היא המכרעת בכל ארחות חיינו, לא זולתה. כל רגש עצמי כמה שיהיה גדול ונשגב הרי הוא ממנו בעצמו, והתורה היא מן השמים, ואין להחליף שמים לארץ.¹⁹⁰

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 מלמעלה 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

¹⁸⁷ אורות התשובה פרק יא, סעיף ב.

¹⁸⁸ שמונה קבצים, קובץ ח, סעיף כח.

¹⁸⁹ מי מרום ג (לחם אבירים), עמ' קג.

¹⁹⁰ מי מרום יט (שערי דעה), עמ' קפה.

כל עמל האדם להגיע להיות **עלול** לתורה ומצות, ולזה אי אפשר להגיע בלא התיחדות לשמו יתברך בלבד, ולא להיות כפית באחר, ¹⁹² וכפית לאחר אינו דוקא לאחרים זולתו, אם הוא כפית לעצמו גם כן הוא מסולק מלהיות אפשרי לקבל עליו עול מלכות שמים שלמה. ¹⁹³

לפי הרב חרל"פ האדם צריך להיות "עלול" לתורה ומצות, שהם צריכות להיות ה"עילה" שלו. התורה והמצוות מגדירות אותו, יוצרות אותו. כל שיעבוד לאחר ("כפית באחר") מונע מהאדם להגיע למטרה זו, גם אם ה"אחר" הזה אינו אלא הוא עצמו! הדברים מגיעים עד כדי כך שהרב חרל"פ טוען שעיקר לימוד התורה לא נועד כדי לקנות את החכמה שבה, ואפילו לא כדי להיטיב את דרכיו או להעצים את נפשו. לימוד התורה וחכמתה נועד להפוך את האדם למקבל, לכלי שקוף וחסר עצמיות:

התורה הקדושה הנתונה לנו מסיני, כל יסודה עומדת על קבלה, ותכליתה הוא שנגיע להיות מקבלים אותה. כל הרחבת כשרוננו והתפרנסות התחכמותנו בה, הכל למען נהיה כלים מוכשרים לקבל, ובאופן שבכל חכמה, הקבלה היא אמצעי להתחכמות, ובתורה ההתחכמות אמצעי לקבלה... כי בתורה לא ההתחכמות העיקר אלא הקבלה. ¹⁹⁴

בניגוד לגישה זאת, לפי הרב קוק לימוד התורה וחכמתה אינו רק אמצעי ביד האדם על מנת להגיע לכדי התבטלות. האדם לא נועד רק להיות אמצעי לקבלת התורה, והתורה לא נועדה רק להפוך את האדם לכלי "מקבל". להפך! התורה באה להעצים את האדם, לפתח את מה שכבר קיים בו מלכתחילה, לרומם אותו אל מה שהוא באמת. אם לפי הרב חרל"פ פעולת הלימוד וההתחכמות בתורה נועדו כאמצעי על מנת להגיע לכדי התבטלות כלפי התורה, הרי שלפי הרב קוק ההפך הוא הנכון – מציאות התורה נועדה על מנת להגביר את החכמה בעולם, וכל אדם הלומד אותה מוציא אל הפועל עוד גוון של אותה חכמה אלוהית, בהתאם לאופי האישי הייחודי שלו. הרב קוק מתכוון לטשטש בין הכלי והתוכן משום שמדובר כאן בהפריה והתעצמות הדדית בין התורה והאדם שיחד חושפים אור מיוחד בעולם:

ענין תורה לשמה – לשם התורה. כי מציאות החכמה הוא רצון השם יתברך שתהיה בפועל, והיא מציאות יותר נחמדה ומעולה מכל מה שאפשר להחשב, ואין החסרון כי אם מצדנו, שמצד היותנו שקועים בגוף אין אנו מכירים כל ענין גודל וחוזק ועילוי מציאותה. וחכמת התורה הרי היא הגילוי האלוהי כפי רצונו יתברך הבא מצד עבודתנו ותלמודנו. והנה כל הלומד תורה הוא מוציא מהכח אל הפועל את מציאות חכמתה מצד נפשו, ובודאי אינו דומה האור המתחדש מצד חיבור התורה לנפש זו לאור הנולד מהתחברותה לנפש אחרת, ואם כן הוא מגדיל התורה ממש בלימודו, וכיון שהקדוש ברוך הוא רוצה שיגדיל תורה, הדרך הישר הוא שילמד האדם מצד אהבתו את האור הגדול שרוצה השם יתברך בגילוי מציאותו, שיתגדל יותר ויותר. ומכל שכן לחדש בתורה שהוא ודאי הגדלת התורה ממש באור כפול. ¹⁹⁵

לפי הרב חרל"פ התורה היא בעצמה, ורק היא, עצמיות החיים, והאדם נדרש להתעלות ולהתמסר אליה. היא אינה אמצעי

¹⁹¹ מי מרום ו (ממעניי הישועה), עמ' קעג.

¹⁹² אזוק באחר.

¹⁹³ מי מרום יט (שערי דעה), עמ' שח.

¹⁹⁴ מי מרום יט (שערי דעה), עמ' קסח – קסט. ראה גם מי מרום יח (רזי לי), עמ' שכה.

¹⁹⁵ אורות התורה, פרק ב סעיף א.

ביד האדם לצורך גילוי עצמו, אלא היא בעצמה עצמותו:

התורה היא עצמיות החיים, וכשם שאי אפשר לעשות את החיים למטרה עבור דבר אחר... כן גם בלימוד התורה לשמה, עצם אהבת התורה בלי שום הסבר טעם, ורק מפני ההרגשה שחיי התורה הם החיים האמיתיים, זהו המושג היותר קדוש והיותר נפלא.¹⁹⁶

איך זוכים לבחינה זו שיהיה הלב כואב כל כך על כל דקדוק דין ושיהיה כל מצוה ומצוה בכל פרטותיה ודקדוקיה יקרים המה לו כחיי ממש, זהו בא על ידי ההרגשה וההכרה שהתורה והמצוות כולן הם הם עצם חיינו, ולא שהם אמצעים למטרות אחרות, אלא שהם המה עצמם הם הם המטרות.¹⁹⁷

התורה היא חיות עצמו, לא רק גורמת לחיים אלא שהיא החיים עצמם.¹⁹⁸

לעומתו, לפי הרב קוק התורה היא אכן אמצעי לגילויים של עצמיות החיים.¹⁹⁹ ההבדל בין התפיסות מתחדד במצבים בהם מרגיש האדם שאקט לימוד התורה שלו לא מקדם אותו, שלא לומר מיצר את התפתחותו. בעוד שלפי הרב חרל"פ אין כל כך מקום להתחשב ברגשות שכאלה, העומדות חוצץ נגד מה שנחשב בעיניו כהחיים בעצמם, לפי הרב קוק ודאי שיש לתת להם מקום:²⁰⁰

האנשים הגדולים באמת הם מוצאים בקרבם **ניגוד פנימי להתלמדות**, כי הכל חי בקרבם ומפכה מרוחם, והם מוכרחים להיות תמיד מעמיקים ברוחם הפנימי, והצד הלימודי הוא אצלם רק עוזר וטפל.²⁰¹

מגמתה של חכמת הרזים לכל מהלכה, היא פיתוח כח הנשמה עד כדי עמידה על כחה הפנימי, לשאוב ממקורה, **בלי שום הצטרפות של התלמדות אמצעית**.²⁰²

מי שיש לו נשמה של יוצר מוכרח להיות יוצר רעיונות ומחשבות, **אי אפשר לו להסגר בתלמודו השטחי לבד**. כי שלהבת הנשמה עולה היא מאלה, ואי אפשר לעצור אותה ממהלכה.²⁰³

הרבה פעמים מזדמן שהלמוד עוין הוא את המחשבה, דוחק את הנשמה, ואוסר אותה בזיקים. ובכל עת שמכיר האדם את כחו הפנימי, ותביעתו המחשבתית מתגברת בקרבו – צריך הוא **להתרומם מעל לתשוקת ההתלמדות**.²⁰⁴

לאור כל זאת, מובן מדוע הרב קוק העריך את המחשבות והרעיונות שמעלה האדם בדעתו, שהרי הם למעשה גילוי אותנטי

¹⁹⁶ מי מרום ו, מעיני הישועה, עמ' קסו – קסז.

¹⁹⁷ מי מרום יט (שערי דעה), עמ' שי.

¹⁹⁸ מי מרום יט (שערי דעה), עמ' רצו.

¹⁹⁹ ראה גם בינדיגר, תפיסת המוסר, עמ' 126 – 135, המראה שלפי הרב קוק התורה כשלעצמה לא מבטאת את המוסר האלוהי המוחלט, אלא היא מתווכת בינו ובין מצב האנושות ומאפשרת לה להתעלות אליו. זאת כמובן, בניגוד להלך הרוח העולה מדברי הרב חרל"פ המתבטא באופן חד משמעי כלפי התורה, ורואה בה את הביטוי העליון ביותר של החיים.

²⁰⁰ עוד בנוגע למתח שבין רגשותיו הנעלות של האדם ובין התורה, בייחוד בכל הנוגע ללימוד פרטי הלכה וקיומן, ראה איש שלום, בין רציונליזם למיסטיקה, עמ' 191, 241.

²⁰¹ שמונה קבצים, קובץ ב, סעיף קעב.

²⁰² שמונה קבצים, קובץ ב, סעיף קעג.

²⁰³ שמונה קבצים, קובץ ז, סעיף קצ.

²⁰⁴ שמונה קבצים, קובץ ח, סעיף קט. ראה גם שמונה קבצים, קובץ ג, סעיף שמת: "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, המתלבה והולך על ידי הלימוד והעיון, אבל הזיק העצמי הוא יסוד הרעיון והמחשבה. ואם לא יותן לזיק העצמי מקום להופיע באורו, אז כל מה שבא לו מן החוץ לא יועיל. הזיק מוכרח להשתמר בטהרתו, והמחשבה הפנימית, בעומק האמת שלה. בגדלה ושיגובה, מוכרחת היא להתעורר. לא יכבה זיק קדוש זה מפני שום תלמוד ושום עיון. היחוד הפנימי של הנשמה בתוכיות עצמה זהו הגודל העליון, של זרע האור האלהי, אור זרוע לצדיק, אשר ממנו יציץ ופרח פרי עץ חיים".

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.²⁰⁶

כמובן שיש כאן הסתייגות משמעותית שאין להתעלם ממנה, והיא שמדובר ברעיון שהוא "מלא לשד קודש", ולא משהו שעלה בדעתו של אדם סתם כך. קשה לסמן כאן גבולות ברורים אבל המסר מובן – כל רעיונותיו של האדם, העולים בדעתו בהשראת התורה והקדושה, הנם רעיונות בעלי משמעות שיש לנצור.

ההבדל בהבנת תפקיד התורה מקבל ביטוי גם באופן סדרי הלימוד הרצויים ובשאלה מה נכלל בתוך לימוד התורה ומה ראוי להוסיף על לימוד התורה. הרב קוק קרא ללימוד תורה מקיף יותר, עמוק יותר ויצירתי יותר, ולכן הוא לא הסתפק בסדרי הלימוד המסורתיים שהיו נהוגים בעולם התורה בזמנו. הוא ביקש למתוח עד כמה שניתן את תחומי הלימוד. מעבר ללימוד גמרא והלכה (שגם בהם ביקש לחתור ללימוד רחב וראיה כללית ולא הסתפק רק בפלפלות המסורתית), הוא גם קרא לעיסוק במקצועות נוספים כמו מחשבה, אמונה, תנ"ך, מחקר, מוסר, תולדות עם ישראל, מדע ארץ ישראל, פילוסופיה וספרות.²⁰⁷

יתרה מזאת, הרב קוק העריך גם לימודים שאינם מוגדרים כלימודי קודש, ותהא הגדרתם של לימודי הקודש רחבה ככל אשר תהא. הוא תפס כל לימוד באשר הוא, כלימוד שנועד לפתח את האדם וכוחותיו כמה שרק ניתן. וכפי שכתב בפירוש: 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.²⁰⁸

כל הלימוד אינו כי אם להסביר להאדם את עצמו, את גילוי נשמתו, שחטאות העולם מונעים אותו מזה.²⁰⁹

כל הנלמד אינו כי אם עצה עמוקה איך לדלות מתוך החבוי בלב, במעמקי הנשמה, את המובן הפנימי, מהדעת.²¹⁰

לעומת זאת, הרב חרל"פ העריך דווקא את שיטת הפלפול המסורתית,²¹¹ והדגיש בעיקר את הצורך להרבות בלימוד המוסר והיראה. לכן הוא קרא לרכישת בקיאות בספרי מוסר רבים. וכפי שכתב לבנו:

לא בפעם אחת עולים אלא לאט לאט, אי לזאת השמר לך מאוד מן היאוש והתוהו וקבץ בקרבך סכומים רבים של צפיות ישועות ובטחון גמור, תרכוש לך בקיאות הגונה בספרי המוסר אחד אחד, ורגילות מהוגנה בהשתטחות התפילה ושקידה רצינית חיה ורוממה וה' אתך בכל אשר תפנה.²¹²

²⁰⁵ עוד בעניין החשיבות שייחס הרב קוק להגיונות ליבו של האדם, תפיסתם כחלק מהמושג הרחב של "סתרי תורה" ומעמדן האונטולוגי, ראה איש שלום, בין רציונליזם למיסטיקה, עמ' 52 – 53, 59, 72. נקודה זו קשורה לסוגיית האימפרסונליות של האל בכתבי הראי"ה, עליה הרחיב אברמוביץ' בעבודתו. ראה למשל, אברמוביץ', התיאולוגיה הממלכתית, עמ' 17: "האקספרסיביות היא פועל יוצא של האימפרסונליות, שכן העצם האלוהי מתחלף כאן ב'עצמי' של האדם, העם והעולם. הנאמנות הדתית אינה כלפי הא-ל, אלא כלפי העצמיות".

²⁰⁶ קמ"ק, פנקס ירושלים תרצ"ג, ה.

²⁰⁷ ראה למשל מאמרי הראיה עמ' 63–65 לגבי סדר הלימוד בהישיבה המרכזית העולמית. ראה גם הרצאת הרב עמ' 3: "צריכים באמת להיות מתיחדים בהכרה פנימית, לשום לב אל המקצוע של הלכות דעות וחובת המחשבה והרעיון, חובת הלבבות, או בכלל המקצוע של האגדה בכל רחבו גדלו עמקו והקפו, עליו ועל אגפיו, על כל מקצועותו סגנוניו וגוניו...".

²⁰⁸ שמונה קבצים, קובץ א, סעיף תרט.

²⁰⁹ קמ"ק, פנקס רשימות מלונדון, סעיף י.

²¹⁰ שמונה קבצים, קובץ ה, סעיף רפא.

²¹¹ ראה: הד החיים, עמ' 23 – 30. וראה להלן חלק שני פרק א תת פרק 5, לגבי זיקתו של היישוב הישן אל תנועת המוסר.

²¹² מי מרום יט (שערי דעה), עמ' תקכג.

לדעתי לא מדובר כאן בהבדל טכני או חינוכי בלבד, אלא הוא נובע ישירות מתפיסת העצמיות האנושית ומה נדרש ממנה – להתפתח או להתבטל. מכאן ההבדלים בהדגשת תחומי הלימוד. מסקנה זו תואמת את המסקנות הקודמות: שאלת היחס הכללי אל התורה כמגדירה מחדש את אישיות האדם או כמסייעת לו לעמוד על אופיו העצמי הפנימי, והשאלה הנגזרת ממנה בנוגע לתחומי הלימוד התורני, תואמת את השאלה אם אחרי חטא אדם הראשון וההתנכרות שלו אל רצונו האמתי נותר עדיין הסיכוי להחזיר את הגלגל אחורה ולעורר את הפנימיות האבודה של האדם, או שמא כל שנדרש מעתה הוא רק הליכה נגד העצמיות הנוכחית כמהלך של סתירת ההווה הנוכחית מתוך תקווה לבנות עליה בניין חדש. שאלת היחס הכללי אל התורה מקבלת ביטוי גם בשאלת היחס בין אדם למוריו ורבותיו. לא מפתיע לגלות כיצד הן הרב קוק והן הרב חרל"פ עקביים בדרכם. תפיסת הרב חרל"פ התובעת מן האדם התבטלות מפני התורה מקבלת ביטוי חריף בדרישה שלו מהאדם להתבטל כלפי נושאי התורה, המורים והמדריכים את האדם:

אי אפשר לשום מושפע לקבל שפע ממשפיע זולתי שירגיש את ההבדל העמוק שבין משפיע למושפע. וההבדל לזה²¹³ צריך שיהיה מקיף אצלו מכל הצדדים, ואם אך ימצא בעצמו איזה שיווי למשפיע, לא יכול לקבל השפעה באופן הראוי, ולזאת לא די במה שיחשוב את המשפיע גבוה ממנו בערך הבדל אישי, הרי זה הוא על כל פנים שוה לו בענין מיני וסוגי, אלא שצריך 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 מפיהו, ואם לאו אל יבקשו תורה מפיהו' (חגיגה טו, ב), כי אם לא יצויר לפניו הרב גבוה ממנו הבדל מיני, לא יכול לבקש תורה מפיהו, אלא שצריך להכיר את הרב ויהיה דומה בעיניו למלאך ד', מובדל ממנו הבדל מיני לגמרי, כהבדל מלאך מאיש.²¹⁴

עמדה זו של ריחוק כלפי הרב והמורה מבקשת להבטיח את השפעתו על האדם. רק מכוח עמדה של הכרה בפער קטגורי מהותי בין האדם לרבו מתאפשרת להשפעתו להתקבל באופן מכריע ומעצב אצל האדם.²¹⁵ עמדת הרב קוק מסוייגת יותר מזו של הרב חרל"פ. הרב קוק מכיר בערך הדבקות בצדיקים אך מסתייג מהתבטלות מוחלטת כלפיהם:

הדבקות בצדיקים, כדי שיתערב כח המציאות שבנשמתם עם הנשמה הבלתי נשלמת, היא דבר נכבד מאד במהלך התפתחות הנפשות. אבל צריך שמירה גדולה, שאם יטעה בצדיק אחד, וידבק בו דבקות פנימית הויתית, וידבק ג"כ בחסרונותיו, הם יפעלו לפעמים על הדבק במדה גרועה הרבה ממה שהם פועלים על האיש המקורי. אשריהם ישראל שהם דבקים בנשמת האומה, שהיא טוב מוחלט, לשאוב על ידה אור ד' הטוב.²¹⁶

הרב קוק מכיר בערכה של הדבקות בצדיקים ובכוחה המשמעותי לפתח את נפש האדם. עם זאת, הוא מעדיף על פניה את הדבקות הכללית של האדם "בנשמת האומה", שהיא "טוב מוחלט" ללא חסרונות. הרב קוק חושש מפני התבטלות

²¹³ נראה לי שצריך לכתוב "הזה".

²¹⁴ מי מרום יט (שערי דעה), עמ' רעז – רעח. לדברים דומים ברוחם ראה מי מרום יח (רזי לי), עמ' שלב.

²¹⁵ גישה זו משקפת את יחסו של הרב חרל"פ בעצמו כלפי רבותיו, כפי שיבואר בחלקה השני של עבודה זו, ולמעשה כבר ניתן למצוא לה שורשים בדברי המהר"ל בנתיב התורה שדימה את יחס של תלמידי חכמים כלפי הבריות כיחס השכל אל הגוף. ראה מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב התורה פרק ד, עמ' כא: "השכל אשר הוא עומד באדם יש לו דבקות באדם ואינו דבוק עם האדם עד שיהיה מעורב לגמרי השכל עם הגוף, וכך יהיה תלמיד חכם עם הבריות בענין זה לגמרי, שהוא נבדל מן הבריות ואינו נבדל לגמרי, כלומר שיהיה לו חבור עם הבריות אבל לא יהיו הבריות מעורבין עמו.... כי התלמיד חכם צריך שיהיה חבור שלו אל הבריות יחוס השכל אל הגוף, כי התלמיד חכם נחשב כמו שכל אל שאר בני אדם שהם בעלי גוף". וראה גם מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב התורה פרק ו, עמ' כט: "התלמיד מצד שהוא מקבל התורה מתקרב אל התורה, ולכך כל תלמיד שאין שפתותיו נוטפות מר דהיינו מריכות – תכונה. כי התורה השכלית יש לה יחוס אל האש, כי השכל הוא פועל והחמרי הוא מקבל, ואין לך דבר שיש לו כח פועל כמו האש, ולכך מדמה הכתוב השם יתברך אל אש דכתיב כי ה' אלהיך אש אכלה הוא. לכך ראוי שתהיה התורה אל האדם המקבל בערך אש, דהיינו שכאשר מתקרב אל האש הוא בפחד וביראה מפני גודל כח הפועל אשר יש לאש, וכך ראוי שיהיה אל התלמיד נחשב התורה אש".

²¹⁶ אורות, עמ' קמו (אורות ישראל ג, ג).

מוחלטת כלפי צדיקים, גם אם מדובר באנשי מעלה אמיתיים. חסרונותיו של אדם גדול מקבלים איזון וריסון בתוך מכלול אישיותו. לעומתו מי שדבק בצדיק לא מסוגל לדבוק במכלול אישיותו ועלול לקבל דווקא את החסרונות שלו בלי היסודות שמרסנים ומאזנים אותם. לכן הדבקות בצדיקים צריכה בדיקה וזהירות גדולה. בניגוד לרב חרל"פ, הרב קוק לא דורש התבטלות מלאה של אדם כלפי רבו על מנת לקבל ממנו השפעה חיובית מצמיחה. לא צריך שהשפעה של רב תהיה מוחלטת ומלאה על מנת שהיא תהיה חיובית ומשמעותית, ולכן לא צריך לפתח רגשי נחיתות כלפי הרב באופן כה מובהק, כפי שתובע הרב חרל"פ. בחלק השני של העבודה נראה, שעמדותיהם של הרב קוק והרב חרל"פ בנושא זה, משקפות יפה את היחס שהם גילו בחייהם לרבותיהם – הרב חרל"פ דבק ברבותיו מתוך התבטלות של ממש, ואילו הרב קוק למד אצל מגוון של רבנים ותמיד שמר על עצמאותו.

ד. עצמיות האדם והעמידה לפני האל

1) מקומה של מידת היראה

ההבדל המובהק בין תפיסת הרב קוק ותפיסת הרב חרל"פ בסוגיית עצמיות האדם מהדהד גם ביחס ששני הוגים אלו ביטאו כלפי מקומה של מידת היראה בחיים הדתיים של האדם.

יראה ואהבה הנן שתי מידות מרכזיות בחיי המאמין, לפי ההגות היהודית לדורותיה: התורה בעצמה דורשת לעבוד את הבורא מתוך יראה²¹⁷ וגם מתוך אהבה.²¹⁸ חכמים ראו ביראה ואהבה שתי תנועות נפש יסודיות והפוכות המשלימות והמאזנות זו את זו.²¹⁹

בימי הביניים התייחסו אל היראה, בדרך כלל, כמידה בסיסית ומוקדמת יותר, ואל האהבה כמדרגה גבוהה ואידיאלית יותר. כך למשל כתב רבנו בחיי אבן פקודה (1050 – 1120) בספר חובות הלבבות:

נתחייב להקדים יראת השם לפני אהבתו לפי שהיא מטרת הפרישות ועומק תכליתה והדרגה הקרובה ביותר לדרגות אהבת השם, והיא השער הראשון משעריה, ואין לאדם דרך אליה עד שתקדם לו היראה והאימה מלפני השם יתעלה...²²⁰

גם הרמב"ם (1138 – 1204) מבכר את האהבה על פני היראה, ורואה ביראה מבוא אל האהבה:

אל יאמר אדם הריני עושה מצוות התורה ועוסק בחכמתה, כדי שאקבל הברכות הכתובות בתורה או כדי שאזכה לחיי העולם הבא, ואפרוש מן העבירות שהזהירה תורה מהן, כדי שאינצל מן הקללות הכתובות בתורה או כדי שלא איכרת מחיי העולם הבא. אין ראוי לעבוד את ה' על דרך זו, שהעובד על דרך זו, הוא עובד מיראה, ואינה מעלת הנביאים, ולא מעלת החכמים. ואין עובד את ה' על דרך זו, אלא עמי הארץ והנשים והקטנים, שמחנכין אותן לעבוד מיראה, עד שתרבה דעתן ויעבדו מאהבה. העובד מאהבה, עוסק בתורה ובמצוות והולך בנתיבות החכמה, לא מפני דבר בעולם, לא

²¹⁷ דברים פרק ו פסוק יג: "את ה' אֱלֹהֶיךָ תִירָא וְאֵתוּ תַעֲבֹד וּבְשִׁמוֹ תִשָּׁבַע".

²¹⁸ דברים פרק ו פסוק ה: "וְאֶהְיֶה אֵת ה' אֱלֹהֶיךָ כָּל לְבָבְךָ וְכָל נַפְשְׁךָ וְכָל מֵאֲדָךְ".

²¹⁹ ראה למשל מדרש תנאים לדברים פרק ו: "כתיב ואהבת את ה' אלהיך וכתיב את ה' אלהיך תירא, עשה מאהבה עשה מיראה, שאם באתה לשנוא דע שאתה אוהב ואין אוהב נעשה שונא. עשה מיראה שאם באתה לבעוט דע שאתה ירא ואין ירא בועט". וראה למשל במסכת אבות פרק א משנה ג: "אנטיגנוס איש סוכו קיבל משמעון הצדיק, הוא היה אומר: אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס, אלא הווי כעבדים המשמשים את הרב שלא על מנת לקבל פרס, ויהי מורא שמים עליכם". יש כאן הוראה להתעלות מעל מושגים של שכר ועונש (פרס), ולעבוד מתוך אהבה וגם מתוך יראת שמים.

²²⁰ רבנו בחיי אבן פקודה, ספר תורת חובות הלבבות, פתיחה לשער אהבת השם, עמ' רצח.

מפני יראת הרעה, ולא כדי לירש הטובה: אלא עושה האמת, מפני שהוא אמת, וסוף הטובה לבוא בכלל.²²¹

בספרות הקבלה והחסידות, בדרך כלל לא מתייחסים לאהבה כעומדת בהכרח ממעל ליראה, אלא דווקא כמי שעומדת לצידה.²²² כך מקבלות האהבה והיראה את הדימוי של שתי כנפיים אשר אי אפשר לציפור לעוף בלא שתיהן.²²³ במקביל לכך, מקובלת בספרות זו החלוקה בין יראה נמוכה, יראת העונש, ובין יראה עליונה ועיקרית יותר, הנובעת ממניעים עמוקים יותר אצל האדם.²²⁴

הרב קוק והרב חרל"פ קיבלו חלוקה זו. ביחס ליראה התחתונה, היינו יראת העונש, הרב קוק ראה אותה כנובעת מאהבה עצמית קטנה וטען שהאדם נועד להתעלות ממנה אל תפיסה כללית ומפותחת יותר:

כשאדם הולך ע"פ תומת חינוכו, עומד במצב הפשטות של אמונה וסדר מוסרי מחובר ביראת העונש ואהבת שכר, בתור דבר העקרי, הגורם לכל סיבוב החיים הרוחניים שלו, כל המעשים הטובים והמדות הטובות יונקים אז משורש קטן ושפל זה. כיון שהוא מתעלה, הרי הוא מתחיל לפקח את עיניו, להכיר את הטוב והאור באמתת עצמם, שוכח הוא מעט את עצמו, את פרטיותו, והריהו מכניס את עצמו יותר בחיי הכלל, הטוב הכללי מחל הוא לקחת את לבו.²²⁵

הרב קוק חשש מפני מציאות מוגזמת של יראת העונש והוא לא החמיץ הזדמנות כדי להסתייג ממנה ולהצביע על נזקיה. כך למשל הוא כינה אותה "מפלצת",²²⁶ הגדיר אותה כעונש וכייסורים הבאים על האדם,²²⁷ ראה אותה כאחראית למחלות גוף ונפש הפוקדות את האדם,²²⁸ ואף הצדיק בעקבותיה את הופעת הכפירה ככוח הבא לטהר אותה.²²⁹

אמנם, הרב קוק לא גרס התנגדות אבסולוטית כלפי יראת העונש. דווקא באותם מקומות בהם הוא יוצא כנגדה, הוא גם מדגיש את הערך שלה כבסיס שעליו יבנה האדם מדרגות גבוהות יותר של יראה ואף יגיע אל מדרגת האהבה. הוא הציג בשלב ראשון להחליף את יראת העונש ב'יראה של בוש', ובסופו של דבר להעלותה אל יראת הרוממות,²³⁰ המכונה בכתביו גם 'יראת הכבוד והרוממות' או 'יראת ההוד המפוארה'.²³¹

הרב קוק הכיר בערכה של יראת העונש ככוח מרסן של הצדדים השפלים הפראיים והדמיוניים הנמצאים בנפש האדם, מהם הוא לא מוכן להתעלם. ואכן, לפי מידת מרכזיותם של צדדים אלו באדם כך הוא זקוק לעוצמה גדולה יותר של יראת העונש כדי שתשמור עליו. הרב קוק אף הפליג והגדיר את יראת העונש ככלי המחזיק את התוכן והאור של הנשמה.²³² לכן,

²²¹ רמב"ם, הלכות תשובה פרק י הלכות א-ג.

²²² ראה תיקוני זהר דף כה עמוד ב: "אורייתא בלא דחילו ורחימו לא פרחא לעילא" [תרגום: תורה בלא יראה ואהבה לא עולה למעלה]. מרדכי פכטר מראה כיצד האהבה והיראה משמשים כשני יסודות חשובים בספרות שהתפתחה בצפת במהלך המאה השש עשרה. בהקשר לכך הוא מזכיר ביחוד את המקובלים רבי אלעזר אזכרי, בעל 'ספר חרדים', רבי חיים ויטאל בעל "שערי קדושה" ובעיקר את רבי אליהו די-וידאש בעל "ראשית חכמה", שבספריהם מופיע צמד המושגים "יראה ואהבה" כמימדים נחוצים בעבודתו הדתית של האדם. ראה פכטר, חכמי צפת, עמ' 451 – 479.

²²³ ראה ספר התניא, ליקוטי אמרים, פרקים מ-מא, המתבססים על המובא לעיל מתיקוני זהר.

²²⁴ ראה זהר חלק א, דף יא עמוד ב. וראה תשבי, משנת הזהר ב, עמ' רצה. חלוקה זו קיימת גם בחסידות. ראה למשל בספר התניא, ליקוטי אמרים, פרקים מב-מג.

²²⁵ שמונה קבצים, קובץ א, סעיף קלח.

²²⁶ שמונה קבצים, קובץ ד, סעיף כג.

²²⁷ שמונה קבצים, קובץ ו, סעיף רנ.

²²⁸ שמונה קבצים, קובץ ח, סעיף צג.

²²⁹ שמונה קבצים, קובץ ח, סעיף צג.

²³⁰ שמונה קבצים, קובץ ו, סעיף רעב.

²³¹ שמונה קבצים, קובץ ד, סעיף כג. לגבי המושג "יראת ה'" המצוי גם כן בכתביו של הרב קוק (נכתב אצלו "יראת ד'"), נראה שגם הוא שייך ליראה העליונה והוא מצביע יותר על ההשקפה העמוקה והמבט הפנימי על התורה ועל החיים של בעל היראה. ראה למשל שמונה קבצים, קובץ א, סעיף רכ: "יראת ד' היא החכמה היותר עמוקה, מיוסדת על השקפת העולם היותר פנימית, והיא נותנת את היסוד העמקני לכל מדע וכל תורה, בין בקודש בין בחול".

²³² שמונה קבצים, קובץ ה, סעיף סה.

עם כל השאיפה להגיע אל מדרגות נעלות יותר כיראת הרוממות ומידת האהבה העליונה, יש צורך לשמר את יראת העונש במקומה המוגבל ביותר אך החיוני למדי :

לא נעקור את היסוד הגס של יראת העונש מקרב הגות רוחנו, אע"פ שרק בתחתיתה היותר שפלה של שדרת הרוח הוא יושב, וצריך הוא רק שם לקחת את מקומו, אבל שמרים הללו מאמצים הם את הכח של היין המעולה, בהיותם שוכנים בתחתיתו... **על גבי נקודה גסה זו הולכים ונבנים בנינים רמים לתלפיות, הגיונות ושאיפות רוממות**, מרהיבי עין בקרני הודם... העוקר את הציור התחתיתי הזה מסרס הוא את החיים, ונוטל מהם את האפשרות של שגשוגם...²³³

מעבר לחלוקה בין יראת העונש ויראת הרוממות, מצביע הרב קוק על חלוקה נוספת בין "יראת חטא" המכוונת כלפי חטאים ספציפיים, ובין "יראת שמים" המשמשת כמושג כללי יותר, בעל איכויות ורמות שונות, המכוון לתאר את תחושת הפער שבין האדם ובין האל.²³⁴ יחסו המסויג של הרב קוק כלפי יראת העונש מובן על רקע תפיסתו האוהדת את עצמיות האדם. הצורך ביראת העונש נובע מהצורך להתייחס ולשלט בצדדים הנמוכים והחיצוניים של האדם, שאינם מהותיים לעצמיותו.²³⁵ אולם מעניין לציין שלא רק כלפי יראת העונש באות אזהרותיו אלא גם כלפי המושג הכללי של "יראת שמים". לדידו כל הפרזה במידת היראה, גם אם מדובר ביראה מהסוג הנעלה יותר, אינה אלא "יראה פסולה" :

אסור ליראת שמים שתדחק את המוסר הטבעי של האדם, כי אז אינה עוד יראת שמים טהורה. סימן ליראת שמים טהורה הוא כשהמוסר הטבעי, הנטוע בטבע הישר של האדם, הולך ועולה על פיה במעלות יותר גבוהות ממה שהוא עומד מבלעדה. אבל אם תצויר יראת שמים בתכונה כזאת שבלא השפעתה על החיים היו החיים יותר נוטים לפעול טוב, ולהוציא אל הפועל דברים מועילים לפרט ולכלל, וע"פ השפעתה מתמעט כח הפועל ההוא, יראת שמים כזאת היא יראה פסולה.²³⁶

לא רק יראת העונש שיוצאת מגבולה היא דבר מזיק. גם יראת שמים מסדר גבוה יותר עלולה לחסום את האדם במקום להצמיח אותו. אין פלא אפוא שהרב קוק ראה את דורו כמי שמוכשר לשוב בתשובה דווקא מתוך אהבה ולא מתוך יראה.²³⁷ במקום אחר מסביר הרב קוק שיראת שמים טהורה מולידה "יראת חטא", ואילו יראת שמים פסולה מולידה "יראת המחשבה", ומביאה את האדם לצמצום והחלשת כוחו השכלי :

החסרון היותר גדול שיש בתכונתה של יראת שמים, שאינה מחוברת יפה באורה של תורה, היא מה שבמקום יראת חטא, היא מתחלפת על יראת המחשבה, וכיון שהאדם מתחיל להיות מתירא לחשוב, הרי הוא הולך וטובל בבזך

²³³ שמונה קבצים, קובץ ג, סעיף שמה. ראה גם שמונה קבצים, קובץ ז, סעיף צז : "מיסוד האחדות האלהית מתגלה האחדות המחשבתית ואחדות הערכים של השפעת התורה והאמונה. המדריגות התחתונות, כמו האיגוד העבדתי של ישראל, יראת חטא מפני שכר ועונש, שכל אלה עומדים בהם במדריגה ירודה, הנם מאוגדים עם המחשבות האידיאליות של החירות המוחלטת, לא לבד מפני הצורה החינוכית שלהם, אלא מפני הבנין הכללי, שכל רעיון מתחבר בחיבור מציאותי של עילה ועלול, עד שאלמלא היו פנויים אותן המקומות של הרעיונות הנמוכים, לא היה הבנין שלם, והיתה הנשמה פגומה בחלקים מערכיה. וממילא כשהכל מתמלא, אין אותה ההחשבה של המחשבות הקטנות מעכבת כלל בעד האורה של הרעיונות הגדולים. וזאת היא גדולתה של תורה, שמביאה לידי הדבקות האלהית במערכתה היותר עליונה, ומדרכת את כל בההדרכה המוסרית הבנויה על יסוד שכר ועונש, שהוא תוכן אמת לאמתו בסדר העולם ובנינו החמרי והמוסרי, והדברים מתאימים ומשלימים זה את זה".

²³⁴ כך למשל במוסר אביך פרק א, סעיף ו : "הפחיתות שבנפש היא החטא, והיראה להשמר מזה היא יראת-חטא, והיראה מצד רחוק האור האלקי ממנו ובשת פניו וצעריו - זהו יראת-שמים". כך גם שמונה קבצים, קובץ ח, סעיף צד : "יראת שמים קודמת לעולם ליראת חטא. מתוך האור הכללי של יראת שמים צריכה לבא ההתענפות המרובה של יראת חטא".

²³⁵ ראה בינדיגר, תפיסת המוסר, עמ' 109 – 111, העוסקת בביקורת של הרב קוק על שיטתו של ר' ישראל מסלאנט המדגיש את יראת העונש.

²³⁶ שמונה קבצים, קובץ א, סעיף עה.

²³⁷ אדר היקר, מאמר הדור, עמ' קיא.

נואלו מאד אלה המשפיעים, ברוח של יראת שמים דמיונית, על הקטנת השכל וצמצומו. אלה, אף על פי שהם נראים מזרזים ומעוררים לתורה ומצוות, צריכים להשמר מההסתה שיש בהם לצד הבערות, והחלשת הרוחניות הכללית של האדם. וכשם שצריכים לנקות כל דעה שמקורה בספרים חיצוניים מכל סיגיה, ואחר כך להכניסה אל הקודש, כן צריך לנקות את המחשבות שיסודן ביראת שמים מכל יסוד של חולשה, ומכל משטמה רוחנית, שהיא התנוצצות של הסתה לעבודה זרה ואביזרה.²³⁹

כלומר, כל יראה מופרזת, ולא רק יראת העונש, מביאה את האדם לידי בערות, היא עומדת חוצץ נגד האמונה של האדם בעצמו, ויש בה טעם של עבודה זרה, לא פחות! הדברים מגיעים עד לכדי הצורך לשוב בתשובה:

יראה יתירה פוגמת היא את האמונה מפני שאיננו מאמין בעבודה בעצמו ובשכלו וממעט את ההכרה של הניצוץ האלוהי שבנשמתו. ומפני כך באים הרהורים רעים לצערו, והצדיק מכיר את הסבה היסודית לצרה זו, **וחוזר בתשובה מיראה היתירה** ומקיים אל תירא אברם, שאומרים למי שהוא ירא שמים בכל כוחו, והולך במדרגה אחר מדרגה עד אשר עין בעין יראה את אור אל אמת המאיר בשכלו ובכל נטיות נפשו...²⁴⁰

אצל הרב חרל"פ מוצאים אנו תמונת תשליל לדבריו של הרב קוק. אצל הרב חרל"פ לא מוצאים הסתייגויות מפני יראה מוגזמת. לכאורה לשיטתו אין בכלל יראה שעוברת את הגבול. כמה שיותר יראה – יותר טוב. לכן אם אצל הרב קוק יש מקום להסתפק בשאלה מה יותר נעלה – יראת הרוממות או מידת האהבה,²⁴¹ הרי שאצל הרב חרל"פ ההיררכיה ברורה:

אחרי היראה באה האהבה, לא מפני שכל בחינות האהבה גדולים מכל בחינות היראה, **מדריגת היראה היא באמת גדולה מהאהבה**, אלא שהיראה היא מתבטאת על ידי האהבה באופן שהאהבה ביטוי של היראה.²⁴²

כלומר, הרב חרל"פ מסכים לכך שכדי להגיע אל מדרגת האהבה יש לבסס תחילה את מדרגת היראה, אך לא משום שהיראה היא מדרגה נחותה יותר מאשר האהבה. לדעתו אהבה אינה מנוגדת ליראה, היא דוקא פועל יוצא ממנה. יתרה מזאת, אין לטעות שהרב חרל"פ מדבר רק על מדרגה גבוהה של יראה, כמו יראת הרוממות. מבחינתו גם יראת העונש אינה מדרגה שפלה שאותה יש לרסן ולעדר, והוא מתאמץ להתייחס אליה כמעט באותה החשיבות של יראת הרוממות:

פשוט דעצמיות איכות היראה נדרשה שתהיה מצד הרוממות. ויראה מצד עונש לבד היא פחיתות לנפש רמה. אולם במה דברים אמורים? ביחסי היראה המתהווית מצד ההבנה העצמי, מה שאין כן היראה המתהווית מצד קיום הצינוי שכך נצטוונו בתורה מפיו "את ה' אלקיך תירא", וכל עריכת המחשבות להשיג יראת ה' נערכים מצד קיום המצוה, כי אז **גם אם הצינוי היה על יראת העונש, ושכך המצוה מהתורה לירא מפני ענשו, 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 הצינוי לירא גם מפני ענשו, כל המעלה שיש**

²³⁸ שמונה קבצים, קובץ א, סעיף רסז.

²³⁹ שמונה קבצים, קובץ ו, סעיף קנד.

²⁴⁰ שמונה קבצים, קובץ ג, סעיף קכט.

²⁴¹ יש לחקור שאלה זו. באופן כללי נראה כי יראת הרוממות ואהבת ה' מופיע אצל הרב קוק כחיבור מהותי שאינו ניתן לניתוק.

²⁴² מי מרום יט (שערי דעה), עמ' קמג.

ביראת הרוממות יש גם ביראת העונש, ולכן הרמב"ם ביד החזקה שמבאר איכות היראה מצד ההתבוננות, פשיטא שההתעוררות מצד העונש אינו מהשלימות ויש להשתדל להשיג יראת הרוממות, אבל בספר המצוות שמבאר יסודה של כל מצוות עשה ומדבר על איכות היראה מצד קיום המצוות עשה, הרי **גם לירא מפני עונשו מכלל השלימות**.²⁴³

הרב חרל"פ מודה שמצד אישיות האדם יראת העונש נמוכה מיראת הרוממות.²⁴⁴ החידוש לדבריו הוא, שמצד קיום מצוות יראת ה', בהנחה שיראת העונש כלולה במצווה זו הרי שבקיום המצווה לירא מפני העונש קונה האדם שלמות ממש כמו ביראת הרוממות ולמעשה כמו בכל מצווה אחרת. הרב חרל"פ משווה בין מצוות יראת העונש למצוות לולב, ציצית ותפילין ומסביר שכמו שמצד עצמם מדובר בעניינים חומריים אך מצד המצווה שבהם הם עניינים רוחניים גבוהים, ממש ככה צריך להיות היחס אל מצוות יראת העונש: למרות שמצד האדם מדובר במשהו נחות וחומרי, הרי שמצד המצווה שיש בה מדובר בעניין רוחני גבוה. נתאר אדם בעל מעלה מוסרית ורוחנית גבוהה, שמצד אישיותו המפותחת לא מתעוררת אצלו יראת עונש, אך הוא מתאמץ כדי לקיים את המצווה כהלכה, ומכניס את תודעתו למצב של פחד ואימה מפני עונש נורא שעתידי לבוא עליו אם יחטא. מבחינת הרב חרל"פ מדובר במעלה גדולה.

הרב חרל"פ לא מסתפק רק באבחנה הכפולה שיש ביראת העונש. הוא גם טוען שבחינת המצווה שיש ביראת העונש, המקנה לה משמעות רוחנית עליונה – היא הבחינה העיקרית והקובעת. עד לכדי כך מגיעים הדברים, שלא זו בלבד שהרב חרל"פ מצליח להעלות את מדרגת יראת העונש למדרגת יראת הרוממות, הוא ממשיך ומגדיר אותה כאהבה!²⁴⁵ וזה לשונו בהמשך דבריו:

והנה הרמב"ן ז"ל פרשת יתרו (שמות כ, ח), כתב שקיום העשה הוא אהבה וקיום לא תעשה יראה, ואהבה גדולה מיראה. לפי זה כל המקיים את היראה מצד המצוות עשה זאת ד' אלקיך תירא, מתעלית יראה זו לאהבה גמורה, שכן כל קיום מצוות עשה הוא אהבה. הוא גם מה שאומר הספרי: "עשה מאהבה", היינו שגם כל מה שאנו חייבים להכיר בגדלות אחדותו ברוך הוא, לא תהיה אצלנו מצד הרגש העצמי שלנו, כי אם מאהבה מצד קיום מצוות עשה. ויסוד האזהרה בזה **שלא לנטות אחרי הרגש העצמי כי אם לבטלו תחת "פקודי ד' ישרים"** (תהילים יט, ט) משגב התורה וכל קיומה, ואף גם **עצם היראה תעשה אותה מאהבה**, כלומר מצד קיום המצוות עשה, ובל תאמר כי הרגש העצמי גדול יותר, כי לא כן הדבר... היראה המתקיימת מצד התעורה העצמית לבד אינה יכולה להיות נצחית, וכשנעשה הדבר מעט כבד מניחים והולכים לו...²⁴⁶

נמצא כי יראת העונש יכולה להיחשב כיראת הרוממות וכמידת האהבה בעצמם! כל זאת משום שלא מדובר בפחד נמוך שהתעורר באדם עצמו, אלא ביראה שהוא קיבל על עצמו באופן מודע ככל מצווה, והרי קבלה זו בעצמה נחשבת אהבה. במקום אחר הרב חרל"פ מאחד בצורה אחרת בין יראת העונש ויראת הרוממות:

אם אמנם מגונה היא היראה הפחותה של הפחד והעונש, זהו רק כציור של פחד עונש בעולם הזה, שאין הפחד מבעל העונש כי אם מהעונש עצמו, כמו אדם שמפחד מארי הנמר והדוב, הכי נוכל לומר שמתפחד מהם עצמם? כי אם מפחד

²⁴³ מי מרום יט (שערי דעה), עמ' קפז-קפח. דברים דומים כתב במי מרום ב (על מסכת אבות), עמ' כב, על דברי המשנה 'ויהי מורא שמים עליכם'.

²⁴⁴ על כך ראה גם דבריו במי מרום יח (רזי לי), עמ' קמב, שם דימה את יראת העונש לגוף ואת יראת הרוממות לנשמה.

²⁴⁵ ברק ציין שהגותו של הרב חרל"פ מאופיינת בפלפלות. ראה ברק, המתודולוגיה המשולבת, עמ' 145, הערה 90. מהלך הדברים כאן יכול לשמש דוגמה יפה לכך.

²⁴⁶ מי מרום יט (שערי דעה), עמ' קפח.

מהנזקים שיוכלו לסבב לו, ואם בציור כזה יסובב גם ציור היראה להשם יתברך שיראו מהעונש ולא מבעל העונש ודאי שאין זה עבודה אלקותית כלל ח"ו, וראויה היא מאוד לגנאי ולקלון, אבל אם היראה מתייחסת לבעל העונש ברוך הוא, מצד שלו לבד הכח של הגבורה, והוא לבדו השולט על הכל, ורק בידו להמית ולהחיות, ובשביל זה אנו עובדים אותו, והוא לנו לאלקים, הרי זה אופן היראה היותר רם ויותר נעלה, וזאת היא מדרגת היראה היותר משובחת הכוללת בה גם יראת הרוממות...²⁴⁷

במקום למעט בערכה ובמקומה של יראת העונש, מנסה הרב חרל"פ לתת לה מקום מרכזי וחשוב יותר בעבודה הדתית. הפחד אינו דווקא מהעונש עצמו אלא בעיקר ממנו שמסוגל להטיל את העונש, ובה נחשבת לידו יראת העונש עצמה כ"יראה משובחת".

הדברים כאן תואמים באופן מובהק את גישתו העקרונית לפיה המאמץ הדתי צריך להיות מכוון בעיקר כלפי ההתבטלות העצמית. לכן כל הוספה של יראה,²⁴⁸ ותהא מאיזה זן אשר תהא, היא דבר מבורך, באשר היא מבטאת את ההתבטלות העצמית של האדם כלפי הבורא.

2) תכלית החיים האנושיים ותפיסת האלהות

היחס כלפי היראה בכלל וכלפי יראת העונש בפרט, בהגותם של הרב קוק והרב חרל"פ, נגזר ישירות מיחסם לעצמיות האדם. הרב קוק מכיר בצורך של היראה ככח מרסן אך הוא חושש מפני הפיכתה לרועץ, בניגוד לרב חרל"פ שמבקש להאדיר אפילו את המדרגה הנחותה ביותר של היראה. הרב חרל"פ לא חושש מפני מצב שבו האדם מוחק את עצמו, להפך – הוא מעודד זאת. לפי הרב חרל"פ היראה היא הבסיס והעיקר בעבודת האדם :

מהו קרבת אלקים? היראה. ומהו היראה, ההיכר שהנם עלול מעילה,²⁴⁹ לא רק יצירה מאז אלא בכל רגע ורגע ד' מחוללו, ד' יוצרו ובוראו, כי הוצאת יש מאין רק בלתי לד' לבדו. וזהו מעלת האדם, שניתנה לו ההכרה שהיצירה יש מאין, היא יצירה תמידית וכמו אז בתחילת היצירה כן גם עתה.²⁵⁰

היראה היא ההפנמה של הכוח הטוטלי של הבורא המחדש את העולם כל רגע ורגע. הכרה זו היא באותה מידה הכרה בחדלונו העצמי של האדם. לפי הרב חרל"פ הכרה זו היא קרבת אלוהים, ובה נעוץ אושרו של האדם :

יראת ד' היא הפתרון לכל הדרישות הנוקפות בלב, והוא המשביר את כל צמאון... ינסה נא האדם להכניס בקרבו יראת ד' האמיתית וירגיש אז את עצמו מאושר בחיים מאוד מאוד.²⁵¹

היבט נוסף ניתן למצוא בדברים הבאים של הרב חרל"פ, בהם הוא מבכר קיום תמים ופשוט של התורה והמצוות על פני דרכים אחרות. הרב חרל"פ מתאר שתי דרכים עיקריות בעבודת השם. הדרך הראשונה של 'בעלי המדע והפילוסופיה' כלשונו, ה"רואים בכל פקודי ד' הישרים, שמיישרים את האדם, מזקקים את מדותיו, ומחליפים את תכונתו לטובה". הדרך השנייה, גבוהה מזו, והיא של 'בעלי הרוח צדיקי הדור ובימים האחרונים אבות החסידות'. לשיטתם, מצוות התורה "מעמידים את האדם במקום האורה, להגיע לידי האהבה העליונה עם כל ענפיה וענפי ענפיה, וגם להגיע לידי היראה"

²⁴⁷ מי מרום יט (שערי דעה), עמ' קח.

²⁴⁸ ראה גם מי מרום יח (רזי לי), עמ' רעג לגבי הצורך ללמוד כל יום לימודים הקשורים עם "יראה תתאה".

²⁴⁹ אלו ממש דבריו המפורשים של המהר"ל. ראה נתיב יראת השם, עמ' כ: "עצם היראה מה שהוא עלול אל השם יתברך שהוא העילה. והעלול יש לו קיום בעילה".

²⁵⁰ מי מרום יט (שערי דעה), עמ' קיט.

²⁵¹ מי מרום יט (שערי דעה), עמ' קד.

העילאה, יסוד עבודת ד'". אך הרב חרל"פ טוען שיש דרך גבוהה מזו:

אף על פי שדרך האחרון הלזה הוא גבוה מעל גבוה, בכל זאת יש גבוה ממנו באין ערוך אליו, והוא הסדר לקיים הכל מצד התורה מפני שכך פקד ד' על ברואי, ועל ישראל נחלתו שיעשו ויקיימו כך וכך, לא לדלג על העבודה הרבה על זקוקי המדות והתעוררות רגשות האהבה והיראה חלילה, אלא שכל אלה יתקיימו מצד שכך רוצה השם יתברך וכך ציוונו. כי הנה כל הסגנונים של הקיומים, בין הסגנון בשביל זיקוק האדם ובין בשביל גילויי הפלאת האהבה והיראה, כולם הם מצד הנמצאים, הנמצאים נדרשים שיהיו זקוקים,²⁵² וגם נדרשים להתלהב באהבה ויראה וכל ענפיהם, אבל למעלה למעלה מהם הפקודים מצד הציוויים והפקודות, שהם מצד הממציא יתברך שמו... ולפיכך רק הדרך הקודש הלזה ינצח סוף סוף, ורק הוא יוצא בנזר הנצחון, וכל הדרכים האחרים עם כל גבהם עמקם ורומם, דיעבור יום או יומיים או שנים או דורות, ויתגלו התוצאות הבלתי טובות שלהם, כי אם מדובקים בנמצא הרי מדובקים בחסרון, באשר כל נמצא הוא בעל חסרון, ואם מדובקים בממציא הרי מדובקים בשלימות, כי אין שלם כשלמותו יתברך שמו.²⁵³

בדברים אלו ניכר שהרב חרל"פ מצמצם את חשיבותם של דרכים שונות בעבודת ה' שהמרכז שלהם הוא פיתוח האדם, הן ברמה המוסרית והן ברמה הרוחנית, כדי להעמיד כעיקר את עצם קבלת עול מלכות שמים במובן הפשוט ביותר – "לקיים הכל מצד התורה מפני שכך פקד ד' על ברואי, ועל ישראל נחלתו שיעשו ויקיימו כך וכך".

ראינו לעיל שאפילו את יראת העונש מעלה הרב חרל"פ למדרגת האהבה, מפני שלהבנתו יראת העונש נחשבת כמצוות עשה, ולכן כשאדם מקבל על עצמו את יראת העונש ומקיים אותה כמצווה – זוהי למעשה עבודה מתוך אהבה. הרב חרל"פ עקבי בשיטתו, ולדעתו גם ערכו של קיום המצוות מתוך אהבה נעוץ במצוות אהבת ה': "גם האהבה תהיה מצד שהתורה מחייבת לאהוב".²⁵⁴ כשם שהוא לא חושש לתת מקום רב מידי ליראת העונש, כל עוד היא נתפסת אצל האדם כמצווה שיש לקיים באהבה, כך הוא גם לא מתפעל במיוחד מעבודת ה' הנובעת מתוך אהבה, שהרי מבחינת רגשותיו ורצונותיו של האדם אין לה לאהבה באמת אחיזה והתמדה, וכל ערכה נעוץ בהיותה מצווה שמקבל אותה האדם על עצמו בהכנעה ככל מצווה אחרת.

בסופו של דבר מטרת החיים לפי הרב חרל"פ היא לממש את אידיאל היראה באופן מלא – להיות חסר עצמיות אישית המאפשרת לפי תפיסתו את הופעת אור ה' דרכו:

כל ענין היראה וקביעותה הוא להרים את מעמד ההתחדשות שלו ולהתבטל כולו מפני הדר גאון עוזו יתברך ושעל ידי זה יהיה אור ד' חדור בתוכו וקבוע בו, והוא עצמו לא יהיה לו שום מגמה כי אם הקשבת דבר ד' הדובר אליו תמיד, וקול ד' המכה אותו ואומר לו גדל, עשה, דבר ואמור. נמצא דאין לו חיים מצד עצמו כי אם חיים עליונים מאת חיי החיים ברוך הוא זורמים ושוטפים בקרבו.²⁵⁵

לעומת הרב חרל"פ, הרב קוק לא מקבל את הגישה הטוענת לקבלת דבר ה' מתוך מחיקה עצמית. לדעתו דווקא החיפוש העצמי הוא הדרך להגיע אל אלהים:

²⁵² הכוונה – מזוקקים, דהיינו מתוקנים.

²⁵³ מי מרום יט (שערי דעה), עמ' קצה – קצו.

²⁵⁴ מי מרום יט (שערי דעה), עמ' קצו.

²⁵⁵ מי מרום יט (שערי דעה), עמ' קכב. ראה גם מי מרום יח (רזי לי) עמ' רפ: "ההכרה הבהירה הזאת שאין אנו רשות בפני עצמו, כי אם בטלים ומבוטלים לאור הגדול המחיה והיוצר ברוך הוא לעד ולעולמי עולמים, אסורה בהיסח הדעת". וכן מי מרום יח (רזי לי) עמ' שעד: "כשמתגברת ההכרה של אמת ממציאותו יתברך וכי מלא כל הארץ כבודו, עד שמתיארים להרים ראש מפני הבושה הגדולה של הדר כבוד מלכותו, אינם רוצים בשום הופעה, חושבים את ההכרה זו להשגה היותר נשגבה, ואז מכללים עצמם את כל ישותם ושמחים בהתבטלותם נגד אור ה' החודר את כל חדרי לבבותיהם".

כששוכחים את הנשמה העצמית, כשמסיחים דעה מלהסתכל בתוכיות החיים הפנימיים של עצמו, הכל נעשה מעורבב ומסופק. והתשובה הראשית, שהיא מאירה את המחשכים מיד, היא שישב האדם אל עצמו, אל שורש נשמתו, ומיד ישוב אל, האלהים, אל נשמת כל הנשמות, וילך ויצעד הלאה מעלה מעלה בקדושה ובטהרה. ודבר זה נוהג בין באיש יחידי, בין בעם שלם, בין בכל האנושיות, בין בתקון כל ההויה כולה שקלקולה בא תמיד ממה שהיא שוכחת את עצמה. **ואם תאמר שהיא חפצה לשוב אל ד' ואת עצמה היא אינה מכוננת לקבץ את נדחיה, הרי היא תשובה של רמיה, שתשא ע"י זה את שם ד' לשוא.** על כן רק באמת הגדולה של התשובה אל עצמו ישוב האדם והעם, העולם וכל העולמים, ההויה כולה, אל קונה, לאור באור החיים. וזהו הרז של אורו של משיח, הופעת נשמת העולם, שבהאירו ישוב העולם לשורש ההויה, ואור ד' עליו יגלה. וממקור התשובה הגדולה הזאת ישאב האדם את חיי הקודש של התשובה באמתה.²⁵⁶

שוב אנו רואים מגמה הפוכה. מבחינתו של הרב קוק השאיפה היא לא התבטלות אלא התעצמות. והדבר מקבל ביטוי ביחס אל המצוות עצמן – האידיאל הוא שהמצוות יעשו לא רק מתוך צייתנות מוחלטת, אלא בעיקר מתוך הזדהות עמוקה, כנביעה פנימית מאישיותו של האדם. עד כדי כך הם הדברים, שהרב קוק מוצא מקום אפילו לרעיון האנרכיה, כלשונו:

...התבסמות העולם ע"י כל המשך הדורות, ע"י ביסוס היותר עליון של גילויי השכינה בישראל וע"י נסיונות הזמנים, התגדלות היחש החברותי, והתרחבות המדעים, זיקקה הרבה את רוח האדם, עד שאע"פ שלא נגמרה עדיין טהרתו, מ"מ 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 מטרותה נגד אותם חלקי הרוח של הדעת והרצון האנושי שעדיין לא נתבסמו, והם עומדים עודנה במצבם הפראי, כימי קדם...**²⁵⁷

הרב קוק מבטא כאן רעיון היגליאני עם ניחוח פרוגרסיבי מובהק. הוא מדבר על "התבסמות העולם" וזיקוק "רוח האדם". הוא מתאר תנועה בה יוצאת האנושות ממצב פראי וברברי וחותרת למצב טהור המכוון אל הטוב האלוהי הגמור, וקושר עימו מושגים של ליברליות ואנרכיה. זהו תהליך מורכב המתרחש בחלקים רבים ושונים של האנושות. כיום המצב טוב בהרבה מהמצב שהיה בימי קדם, אולם אף שהיום ישנם חלקים רבים שכבר נטהרו, ישנם עדיין חלקים פראיים הזקוקים לתהליך ארוך יותר של תיקון. החידוש של הרב קוק הוא שהמסורת והדת צריכות להיות מכוונות בעיקר כלפי אותם חלקים שעדיין זקוקים להתבסמות, ולא כלפי אותם חלקים מתוקנים המכוונים כבר מעצמם אל הטוב האלוהי. כלפי חלקים אלה אין למסורת ולדת צורך, וגם לא יכולת, לכבוש אותם תחתיה. דברים אלו חריפים במיוחד שכן מסקנת הרב קוק היא שכלפי "אותו החלק שכבר נזדכך – מוכרחת היא הליברליות להתפשט, והאנרכיה לתפוס מקום". ברור אם כן,

²⁵⁶ שמונה קבצים, קובץ ז, סעיף ריג.

²⁵⁷ שמונה קבצים, קובץ א, סעיף קט. ראה דברים דומים גם בשמונה קבצים, קובץ א, סעיף תקפא: "יש בעולם תוכן טוב ההולך ומתעלה, וזה התוכן מתגלה הוא ברצונו ובטבעו של האדם גם כן. בעבר היה הטבע והרצון האנושי יותר פראי ממה שהוא כעת, ולימים הבאים יהיה יותר נח וטוב מההווה. בעבר היתה מהות התורה והמוסר פונה ביותר לביטול כח הרצון הטבעי, מפני שהרע היה מרובה בו, ולעתיד הולך הדבר ומקבל צורה חדשה, עד שהדרישה של החופש הרצוני תובעת תביעות מוסריות שיניחו את הרחבתה המבוקשת, שאז תראה כמה טובה צפונה בה. אבל בתוך הרצון העכשווי כמה סיגים עדיין יש בו, ומתוך הזכות של הניצוצות הטובים של הרצון שהתעלה חפצים גם אלה הסיגים לזכות בחופש, וחופשם יחריב את העולם ויזהם אותו. לזאת המלחמה עצומה היא, וכל מחנה מגינה בצדק, ולוחמת בצדק. **החפשים** לוחמים בעד ניצוצי הטוב של הרצון שלא יסבלו עבדות לאין צורך, שהוא אך למחסור, **והמשועבדים**, מכירי העבר ויודעיו בהדר טובו, מגינים על השעבוד, שלא יחרסו חלקי הרצון המזוהמים את הבנין האצילי של העולם. וגדולי הנפש צריכים **לתוֹך את השלום** בין הלוחמים, בה ראותם לכל אחד מהם, מה הוא הגבול השייך לו באמת".

שכאשר מדובר במצוות ומעשים טובים שהאדם חפץ בהם באופן טבעי, ורוצה לשמור ולעשות אותם מתוך הזדהות ושאיפתו העמוקה אל הטוב הגמור – אין לו צורך לערב בעשייתם את הכוונה הכנועה של עשיית הדברים רק מפני שכך ציווה האל. מבחינת הרב קוק, אם בחלקים מסוימים הגיעה האנושות לכדי זהות עמוקה עם הטוב הגמור אפשר לתת בה אמון. הוא לא חושש כמו הרב חרל"פ ש"יעבור יום או יומיים או שנים או דורות, ויתגלו התוצאות הבלתי טובות שלהם".²⁵⁸ להפך, לדידו של הרב קוק מדובר בתהליך תשובה של האנושות אל עצמותה האלוהית הנצחית ולכן לא מדובר במשהו חולף וארעי אלא בחזרה למשהו טבעי ויציב. שוב ניכר כאן הפער שבין גישת הרב קוק, הנותנת אמון בעצמיות האדם ובטוב האלוקי שבו, ובין גישת הרב חרל"פ, המסרבת ללכת שולל אחרי נטיותיו הטובות של האדם, מתוך עמדה מפקחת המתקשה להאמין שהטוב הזה יכול להתמיד. כשם שאת יראת העונש מנסה הרב חרל"פ להעצים, ככה את הדתיות הצייתנית הוא מבקש להעצים – "לקיים הכל מצד התורה מפני שכך פקד ד' על בראיו".²⁵⁹ וכנגד זה אצל הרב קוק אנו מוצאים נסיון הפוך – לצמצם עד כמה שניתן את מקומה של יראת העונש בפרט, ואת הדתיות בכלל, כדי לאפשר לטוב שבאדם לזרום באופן חופשי וטבעי.

הדברים עד כה קשורים ישירות עם האופן בו שני תלמידי חכמים אלו תופסים את המטרה האלוהית בבריאת העולם. הרב חרל"פ אוחז בתפיסה המסורתית²⁵⁹ לפיה מטרת בריאת העולם היא שהברואים יכירו במציאותו של הקב"ה :

לכתחילה עלה בדעתו של הקב"ה לברוא את העולם בדיון, ראה שאין העולם מתקיים עמד ושיתף מדת הרחמים. עניין מדת הדיון זה מדרגת היראה שיראו מלפניו, וזוהי כל מגמתו יתברך בההויה, לגלות כבוד מלכותו ושיקבלו כולם את עול מלכותו לעולם ועד.²⁶⁰

לדידו, חוסר הכרה בעיקרון זה מסובב לאדם סבל רב וחוסר סיפוק נפשי מהחיים :

יש לעמוד על תוכן אי שביעות הרצון שאצל כל אחד ואחד, המקפת את כל העולם כולו בכלל ובפרט... אכן פתרון הדבר כי כל ההויה היא בעלת חסרון, והיה זה מטובו וחסדו של הקב"ה להטביע בכל בעל חסרון שישתוקק להשלמה... אבל כיון שאין מחפשים אותה במקומה, הרי כל חיפוש וחיפוש מרבה את החסרון, ומתוך זה הכל מתחסר שוקע מתנוון ומתאפס. ובאמת ההשלמה אין זה אלא מה שההויה כולה וכל הנמצא בה יכירו את חסרונם מדוע מוכרחים המה להיות בעלי חסרון, כי החסרון העקרי הוא במה שההויה נבראת ולא בוראת, ועל כן אמנם **זהו השלמתה היסודית שתכיר בזה שהיא נבראת מבורא כל עולמים ברוך הוא**. הכרה זו כשהיא מתמלאת באמת בכל ההיקף האורך והרוחב שבהכרה זו, **ההבדל העצום שבין נברא לבורא, וההכרה שאין הנברא יכול להתקיים אף רגע מבלי הבורא, ותמיד הבורא בורא** 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

²⁵⁸ מי מרום יט (שערי דעה), עמ' קצו.

²⁵⁹ תפיסה מסורתית זו חוזרת ומופיעה לאורך הדורות באופנים וסגנונות שונים. כך למשל ניתן למצוא בפירוש **רמב"ן** על התורה, בסוף פרשת בא, בהרחבת דבריו סביב מצוות התפילין. ראה פירוש רמב"ן לתורה ספר שמות פרק יג פסוק ט"ז : "כוונת כל המצות שנאמין באלהינו ונודה אליו שהוא בראנו, והיא כוונת היצירה, שאין לנו טעם אחר ביצירה הראשונה, ואין אל עליון חפץ בתחונתו, מלבד שידע האדם ויודה לאלהיו שבראו". גם בהגותו של **רמח"ל**, ובייחוד בהנהגת הייחוד עליה מדבר הרמח"ל בספרו "דעת תבונות", ניתן למצוא תפיסה זו בהרחבה. ראה למשל דעת תבונות סעיף לו, עמ' מד : "גלוי יחודו, זה הוא מה שרצה בו הרצון העליון, ועל פי הכונה זאת חקק חקות נבראו, וכל המסיבות אשר גלגל וסבב, הם מה שצריך כדי לבוא לתכלית הזה. והנה נוכל לומר, שכל העולם ומלואו וכל אשר נוכל להתבונן בו, הכל תלוי ועומד על ענין שלמות יחודו יתברך שרצה לגלות בפועל לעיני הנבראים האלה". גם בספר התניא **לרש"ז מלאדי**, ניתן לראות יסוד זה, בדברים שכתב סביב המשפט : "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". ראה ספר התניא, שער הייחוד והאמונה, פרק ז : "הנה הוא ידוע לכל, כי תכלית בריאת העולם הוא בשביל התגלות מלכותו יתברך".

²⁶⁰ מי מרום יט (שערי דעה), עמ' קלג.

אחרות וחפזים 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.²⁶¹

הכל מתחיל ונגמר בשאלת ההכרה העצמית של האדם – האם הוא מכיר באמת בערך עצמו, כנברא חסר כל הזקוק לבורא שיברא אותו מחדש בכל רגע ורגע. הכרה זו, היא היראה, היא הדבקות, ובה תלוי הסיפוק הנפשי של האדם. עמדה זו של הרב חרל"פ מבטאת תפיסה אקוסמית.²⁶² יחד עם זאת, יש גם ניחוח דואליסטי בתפיסתו של הרב חרל"פ. מבחינתו העולם הזה נתון כולו בשליטת הגהנום אלא שהדרך להיחלץ משפלות דמיונית זו היא ההכרה באמת וקבלת הצו האלהי העליון:

כח המכלה שורשו למטה, שורשו בגהנום, הבורר כתנור להבעיר את כל המציאות, וכל הכליונות מגהינם מוצאם, ועלול הוא להרתיח את כל העולם כולו. ועל 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, כדוגמת התגלות כלי מלחמה, תותחים חרבות ורמחים שסופם הרג ואבדן הרס וכליון, וכמו כן יתר התגליות, שמכולם מוכרח להגיע לידי השחתות, וכל זה מפני שיסוד התעוררותם בא מתוך העולם הזה ששורשו כח המכלה. ומעתה נעמוד על סוד קיומי הקודש של התורה והמצוה, שהן המה כוחות נצחיות אשר אין המכלה שולט עליהם, יסוד הכח המגרש כל כוחות הכליון, הוא הוא אך כח הציווי של המצוה, ההולך למישרים מלמעלה

למטה.²⁶³

הרב חרל"פ לא נותן אמון במה שהעולם מפתח מצד עצמו, מבחינתו הכל כלי השחתה הצבועים בצבעים מן הגהנום. לכן הדרך היחידה האמינה וברת הקיום היא קבלת הצו האלוהי שיורד מלמעלה למטה. בניגוד לכך, הרב קוק מחדש שמטרת הבריאה היא לא רק להכיר בבוראה ולהתבטל כלפיו. יש לבריא ערך עצמאי בכך שהיא נבדלת מהשלמות האלוהית המוחלטת והסטטית. מציאות הבריאה משמשת בחינה דינמית בתוך השלמות האלוהית. היא מאפשרת את קיומה של מציאות משתלמת, מתפתחת ושואפת – וזהו סוג של טוב שלא קיים באלוהות המוחלטת עצמה, שהרי היא שלמה באופן מוחלט שלא מאפשר עוד התקדמות:

...השלמות המוחלטת היא היא מחויבת המציאות, ואין בה דבר בכח, כי אם הכל בפועל, אבל יש שלמות של הוספת שלמות, שזה אי אפשר להיות באלהות, שהרי השלמות המוחלטת אין סופית אינה מניחה מקום להוספה, ולמטרה זו שהוספת שלמות גם היא לא תחסר בהויה, צריכה ההויה העולמית להתהוות, ולהיות לפי זה מתחלת מתחתית היותר שפלה, כלומר ממעמד של החסרון המוחלט, ושתלך תמיד הלוך ועלה להעליה המוחלטת. וההויה נוצרה בתכונה כזו, שעדי עד לא תחדל מהתעלות, כי זאת היא פעולה אין סופית...²⁶⁴

²⁶¹ מי מרום יט (שערי דעה), עמ' ר – רא.

²⁶² מקורות על התפיסה האקוסמית בחסידות וברב קוק ראה להלן הערה 510.

²⁶³ מי מרום יט (שערי דעה), עמ' שא. ראה ברק, המתודולוגיה המשולבת, עמ' 268 – 272, על התפיסה הגנוסטית בכתבי הרב חרל"פ ושורשיה אצל רבו הראשון של הרב חרל"פ ריצ"מ שפירא. נעמוד על כך בהמשך.

²⁶⁴ שמונה קבצים, קובץ א, סעיף תמג. ראה גם שמנה קבצים, קובץ ד, סעיף סח: "מבינים אנו בשלמות האלהית המוחלטת שני ערכים של השלמה. ערך אחד של השלמה, שמצד גדלה וגמירתה אין שייך בה הוספה של מעלה. אבל אם לא היתה האפשרות של הוספה היה זה בעצמו ענין חסרון. כי השלמות ההולכת ונוספת תמיד יש בה יתרון ותענוג ואיזה מין העלאה, שאנו עורגים לה כל כך, הליכה מחיל אל חיל, אשר על כן לא תוכל השלמות האלהית להיות חסרה זה היתרון של הוספת הכח. ועל זה יש באלהות הכשרון של היצירה, ההתהוות העולמית הבלתי מוגבלת, ההולכת

מובן אם כן שלמציאות העולם יש תפקיד במכלול השלמות האלוהית – היא נותנת את ההיבט של הוספת השלמות – מה שלא ניתן להיאמר כלפי המציאות האלוהית המושלמת. הבריאה בעצמה היא ההתגלות של צדו המשתלם של הבורא המושלם. עמדה זו של הרב קוק מבטאת תפיסת אלהות פנאנתאיסטית המתכתבת עם תפיסות ההתפתחות של היגל הגרמני וברגסון היהודי-צרפתי.²⁶⁵ ניכר איך הרב קוק מחייב את מציאות הבריאה כשלעצמה ורואה אינטרס אלוהי בקיומה ופיתוחה, מבלי להסתפק בפתרון הפשוט יותר שמציע הרב חרל"פ – ביטול המציאות כלפי הבורא.²⁶⁶

לאור כל זאת, מובן מדוע לפי הרב חרל"פ עיקר המניע לקיום המצוות צריך להיות עצם קבלת עול המצוות וההכרה בכך שיש אלוה מצווה, ואילו לפי הרב קוק עיקר עניין המצוות הוא לדחוף את האדם והעולם להתקדם עוד ועוד, ולנטרל את הצדדים השפלים באנושות שמעכבים את ההתפתחות הזו. ובמילים אחרות: לפי הרב חרל"פ המטרה העיקרית בקיום המצוות היא ביטול עצמיות האדם, ההכרה בהיותו נברא הזקוק לבורא בכל רגע, וממילא הכניעה מפני הצו האלוהי הנצחי והשלטתו בחיים. בניגוד לכך, לפי הרב קוק עיקר עניינם של המצוות הוא דווקא פיתוח האדם וגילוי העצמיות האלוהית שלו כפרט ושל האנושות ככלל.²⁶⁷

נעיר בקצרה, כי הפער בין השקפת הרב קוק להשקפת הרב חרל"פ בנוגע לאדם הפרטי בא לידי ביטוי גם בנוגע לתפיסת הגאולה ושאלת האבולוציה או הרבולוציה – ההתפתחות או ההתהפכות. הרב קוק מתאר את ההיסטוריה כולה כתהליך התפתחות אבולוציוני, פרוגרסיבי, אישי לאומי ועולמי, בו האדם מזכך את רצונו ומתקן את מידותיו, ושהאנושות כולה

בכל ערכיה ומתעלה, ונמצא שהנשמה האלהית העצמית שבהויה המחיה אותה הוא העילוי התמידי שלה, שהוא הוא יסודה האלהי, הקורא אותה להמצא ולהשתכלל. וכל מה שהמדע הולך ומתבסס על יסוד ההתפתחות, הולך הוא ומתקרב אל האורה האלהית היותר בהירה, ובא אל החזון היותר עליון, שאיו לדון על ידו את ההויה כולה מצד יחוסה החלקי. כלומר על דבר היחס שיש בין חלק אחד ממנו לחברו, כי לא בזה ימצאו הערכים האמתיים שלה כי אם עיקר דינה הפנימי הוא בדבר יחוסה הכללי של כולה וכל חלקיה אל השלמות האלהית, שהוא הוא הדבר היותר נכבד והיותר ראוי ליסוד עליו את היסוד של ההויה כולה. וההכרה העליונה מעבדת את חוש האהבה השכלית העליונה, עד שבא האדם לידי הכרה, שאם היה האידיאל של הבריאה פחות משיגוב עליון זה של השלמות הנוראה הזאת, שהוא אתרא דיראה עילאה, לא היה לכל האידיאליות שום ערך, שום שיגוב של קודש לא היה להם, כי אם דברים של חול, פרדים יבשים, והתפעלות בהמית... וכשם שהחשכה גדולה היא זו ההכרה שאינה יודעת רז עליון זה, של המגמה התכליתית, של השלמות האלהית ההולכת ומתעלה, על ידי היצירה כולה, לאין סוף ותכלית, כן יותר מזה אפלה מנוח היא הדעה החושבת, שאין כאן כי אם זאת השלמות של ההתעלות, ולא שלמות מוחלטה, שאין שייך עמה ומצדה שום הוספה והתעלות, מפני שהכל כבר מעולה, הכל שלם וגמור. וזאת היא האפלה השרויה בשטתם של הפלוסופים המעפילים המודרנים (ברגסון). ויבאו ימים ויגלה אור ד' בכל הוד מילואו, ויכירו הכל, שדוקא אז יש מקום בינה להשלמות המתברכת, שהקדש צריך לה, כשיש שלמות עליונה ועשירה. והקדש צריך ברכה, ואין צריך צדקה. והיה ביום ההוא יהיה ד' אחד ושמו אחד, הוא ושמו דוקא".

²⁶⁵ את רעיון ההתפתחות במשנתו גיבש הרב קוק בהשראת רעיונות קבליים ותוך עימות עם תפיסות מדעיות ופילוסופיות של האבולוציה וההתפתחות, כדוגמת זו של ברגסון. ראה שמונה קבצים: קובץ א, סעיף תפה; קובץ ד, סעיף סח. ראה גולדמן, התגבשות השקפותיו, גולדמן, זיקתו למחשבה; גולדמן, יהדות ללא אשליה; גולדמן, כתבי הרב; גולדמן, מחקרים ועיונים; גולדמן, תעודת ישראל; ירון, משנתו, עמ' 96 – 98; ברגמן, אנשים ודרכים, עמ' 350 – 358; בן-שלמה, שלמות והשתלמות; גרבר, מהפכת ההארה, עמ' 160-171, 225-228, 246-247. ראה עוד להלן חלק שני פרק ב תת פרק 2, על הזיקות הפילוסופיות במשנתו של הרב קוק.

²⁶⁶ יש לציין ביושר שבימונו האישי של הרב חרל"פ הובא רעיון דומה אך בצורה מסוייגת הרבה יותר. ניתן לזהות בו השפעה מובהקת של הרב קוק, אך בה במידה הדואליות בין הקדושה והטומאה בולטת בו באופן חריף ובכך מייטרת אותו מדיוננו. לדבריו לא מדובר על התעלות והתפתחות מקיפה של ההויה בכללותה, אלא רק על ההתחדשות התדירה של כוחות הקדושה והטוב שבה, שמגלים בכך את היכולת האלוהית להוסיף על השלמות המוחלטת שלה. ראה מי מרום יח (רזי לי), עמ' קא: "הפלאות של ההויה כולה שהיא כולה תוספת להשלמות המוחלטת, וזהו גם כן סוד טעם בריאותה, לגלות כח היכולת העליונה בדבר הוספה על השלימות, ועל כן היא מתוספת ומתברכת ומתחדשת בכל רגע ורגע, לפי שכח היכולת הוא בלתי סופי ואין גבול להוספה, ואם גבול הווש על הנוסף שיתוסף בגבול ובמדה, אבל עצם דבר התוספת הוא בלתי גבולי. החידוש והתוספות לחדש ולהוסיף דברים גבוליים הוא באין גבול. **אלא שכל זה הוא רק בכוחות הקדושה והטוב שרק הן מתחדשות ומתוספות ואין בהן מבחינת ישן כלל, ותמיד הן בסוד ההתחדשות... אבל לא כל בכוחות הטומאה והרע שהם בתחילת התחוללותן יצאו במדתן והן כמו שהיו ואין בהן התחדשות כלל ועיקר...** אבל לא כל חלקי הטוב שהם מתוספים משעה לשעה ומרגע לרגע, על כן הם מתקנים את ההויה כולה שיסודה הוא התוספת".

²⁶⁷ בהקשר זה מעניין להשוות בין הרב קוק לרב חרל"פ לפי המושגים בהם נוקט הרב יואל בן נון במחקרו. הרב בן נון מבקש להסביר את הגותו של הרב קוק באמצעות המושגים המדויקים של השפה המתמטית. לדעתו השקפת המקובלים מבית מדרשו של האר"י מקבלות ביטוי במודל **ההיפרבולה**, ואילו השקפותיו של הרב קוק מקבלות ביטוי יפה במודל **הפרבולה**. ראה בן נון, המקור הכפול, עמ' 91 – 92: "ההיפרבולה מייצגת פונקציה קבועה וסטטית - האחד השלם, שמתגלה תמיד על ידי ההפכים הטבעיים בו. כל שאיפה לאין-סוף היא בו בזמן גם שאיפה לאפס, ואין כל אפשרות להשתחרר מזה. הרעיון המוסרי של ביטול האני, הכנעת היצר, עד כדי התבטלות גמורה, משתלב בצורה נפלאה במודל ההיפרבולי של אחדות ההפכים. אבל כאן בדיוק ההבדל המכריע בין הראייה לבין קודמיו. הראייה העמיד את הכל על ההתעלות וההשתלמות האין-סופיות בכל הממדים... אין אפס, ואין שאיפה לאפס. ההבדל המכריע בין התפיסה הדינמית המחייבת את כל הטוב שבמציאות לבין התפיסה הסטטית המדגישה את שפלות המציאות, או אף שואפת לביטול היש, יכול להתבטא בהבדל בין ההיפרבולה, לבין הפרבולה... רק המקור הכפול הפרבולי, מבטא את הסופי נוכח האין-סופי, ואת העילוי הדינמי שאינו פוסק בכל הממדים". לאור דברנו במחקר זה נראה שאף כי תפיסת הרב קוק תואמת את מודל הפרבולה, הרי שתפיסתו של הרב חרל"פ משתלבת דווקא עם מודל ההיפרבולה ונשארת נאמנה למסורת האר"י ובית מדרשו.

מתעדת, משתלמת ומתבסמת.²⁶⁸ לעומתו, הרב חרל"פ מתאר מציאות אישית ועולמית של מאבק דיכוטומי בין האנושיות השפלה ובין האלוהות המוחלטת. בסופו של המאבק מתחוללת מהפכה על בסיס מיסטי-ניסי והאנושות נכנעת כלפי האין סוף ומאירה באורו.²⁶⁹ אם לפי הרב קוק אנו נמצאים כבר בתהליך של גאולה, לפי הרב חרל"פ אנו נמצאים רק בעקבתא דמשיחא, בסוף הגלות. מאחר ומדובר בגלות, העולם עדיין נתון לשליטת אשליית הגהנום ולהתגברות הצדדים השפלים והיצריים של האנושות. לכן מובן שהרב חרל"פ נותן מקום לגאולה בעלת סגנון אפוקליפטי.²⁷⁰

3) "עבדות", "חירות" ו"ענוה"

המבט החיובי של הרב קוק על מהותו ועצמותו של האדם בא לידי ביטוי גם במשקל הרב שהוא מייחס למושג החירות²⁷¹ – מושג יסודי בפילוסופיה ובפוליטיקה העולמית בעידן שאחרי המהפכות הצרפתית והאמריקאית.²⁷² לדעת הרב קוק, משמעות המושג 'חירות' שייכת למושג האוטנטיות עליו אנו מדברים – הנאמנות לעצמיות הפנימית של האדם :

החירות הצביונית היא אותה הרוח הנשאה, שהאדם וכן העם בכללו מתרומם על ידה, להיות נאמן להעצמיות הפנימית שלו, להתכונה הנפשית של צלם אלקים אשר בקרבו.²⁷³

לדעת הרב קוק שאיפת החירות טבועה בנשמה²⁷⁴ ונחוצה לה.²⁷⁵ הוא רואה את החירות כמטרה העליונה של החיים,²⁷⁶ וקושר אותה עם חזון אחרית הימים.²⁷⁷ עוד הוא טוען כי חלק נכבד מתופעת הכפירה של הדור האחרון נובעת משאיפת חירות זו שגורמת לאדם אי נחת מדרכיה הישנות של הדת.²⁷⁸ לשיטתו, לשאיפת החירות אין גבול ולכן אפילו עבדות חלקית ומועטת מטילה פגם על הנשמה.²⁷⁹ לכן הרב קוק יוצא נגד כל שעבוד באשר הוא, ואפילו מוצא מקום להסתייג מ'קבלת

²⁶⁸ ראה למשל במאמר "תעודת ישראל ולאומיותו", הודפס מחדש בתוך אוצרות הראי"ה, כרך ב, עמ' 25 – 65; ובמאמר "למהלך האידיאות בישראל", בתוך אורות, עמ' קב – קיח. על זיקתו לרעיון הפרוגרסיבי ראה להלן בפרק על הרקע ההגותי לעמדותיו של הרב קוק.

²⁶⁹ ראה למשל בשאלה 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". ראה בתוך סטריקובסקי, חרל"פ, עמ' 30.

²⁷⁰ הדברים עולים בקנה אחד עם זיהויו של אברמוביץ את הרב חרל"פ כקרוב לתפיסת הגאולה האפוקליפטית של "קול התור", וזיקתה למסורת ה"צמצום" כפשוטו, כמו גם הקושי שלו עם רעיון הגאולה הטבעית של הראי"ה. אברמוביץ מרחיב על הפער בין תפיסת הגאולה הניסית של הרב חרל"פ לתפיסת הגאולה הניסית של הראי"ה, ומדגים כיצד ההבדל ביניהם בא לידי ביטוי בהתייחסותם לשואה, להקמת המדינה, לצבא, לאומות העולם, ולשאלת הצורך בעימות גדול בין הרע לטוב באחרית הימים. ראה אברמוביץ, התיאולוגיה הממלכתית, עמ' 46 – 60; 86 – 100. וראה ברק, תורת הגאולה.

²⁷¹ להרחבה נוספת על הקשר בין מושג החירות עם מושג ה'אני' במשנת הרב קוק ראה איש שלום, רציונליזם ומיסטיקה, עמ' 119 – 145.

²⁷² על מרכזיותו של מושג החירות במחשבה הכללית ראה פינס, גלגולים.

²⁷³ מאמרי הראיה, עמ' 157.

²⁷⁴ שמונה קבצים, קובץ א, סעיף תרצג: "...הנשמה משתוקקת לאור החירות העליון..."; שמונה קבצים, קובץ ו, סעיף קיג: "האדם עומד במהותו מפני חופש רצונו".

²⁷⁵ שמונה קבצים, קובץ א, סעיף תתי: "צריך לתן חופש גמור לנטיה הרוחנית שבנשמה שתתפשט ותתרחב בכל כחותיה..."; שמונה קבצים, קובץ ג, סעיף שמט: "הפנימיות העצמותית של הנשמה, ההוגה, החיה את החיים הרוחניים האמתיים, היא צריכה חירות מוחלטת פנימית".

²⁷⁶ שמונה קבצים, קובץ א, סעיף תפו: "כל הנפילות אשר נפלו לא יתיקו רגלינו מהמטרה העליונה, הנשואה בנשמתנו, בא נבא אליה, דרך כל השלבים, ודרך כל השבילים המסובכים, אבל בא נבא לאותה החירות אשר עבורה הננו חיים". שמונה קבצים, קובץ א, סעיף תפו: "לשחרר את האדם, על ידי התעלותו, על ידי התפתחותו, בגילוי כל כשרונותיו הפנימיים, זאת היא מגמתנו...".

²⁷⁷ שמונה קבצים, קובץ ג, סעיף שמח: "... יתחדש העולם ויצא מאורו, ישתחרר בחירות שלמה שאין בו שום דופי...". ראה גם שמונה קבצים, קובץ ה, סעיף ק: "...עדיין אין חירות אמיתית בעולם, אין העולם נאול עדיין מכבלי העבדותיים, אבל מדרגות מדרגות יש, עד כמה כל אישיות קונה לה בטוב נטייתה, במעשיה ושאפותיה, את בחירתה וחופשה העליון... ישראל נתנשאו לחירות ביציאת מצרים. זאת היא חירות עליונה, שחרור הרצון, חופש האופי. והיא היא התכונה היותר עליונה, הראויה להיות מתממת את כל העולם באור החירות העליון...".

²⁷⁸ ראה שמונה קבצים, קובץ ג, סעיף קעט: "הדחוק שרוח הזמן דוחק את החיים הרוחניים המוסכמים, הוא בא משאיפה פנימית של רוח ד', המתנשא ממעל לכל שיעבוד מגמתי, ושואף לחירות, ולשחרור מכל מגמתיים בצורתו הקטנה". ראה גם שמונה קבצים, קובץ ח, סעיף רד: "שתי מדות וסבות ראשיות נמצאות להכפירה בקודש, אחת רוממה ואחת שפלה... והסבה הרוממה היא להיפך מזו, והיא באה מתוך כך נעלם רוחני, מלא עז ושאיפה בלתי מוגבלת, שהנשמה שוקקה היא להיות מוארה באור קודש מלא יפעת אמת מוחלטת, עד שהיא שואלת מעצמה ציורים טהורים, מה שאין בכחה כלל לציירם, ועיי מה שהיא רואה שכל מה שהוא מצויר במקרא ובמסורת, במנהג ובקבלה, ובכל מה שעולה על לב נאמן באימון דתי וקישור רוחני, הכל הוא עדיין מוגבל חשוך ועכור, לגבי אותה התואר המאוה מתוך צמאונה הנמרץ של הנשמה לשחרור טהור ומרחב נשגב ונאדר בקודש".

²⁷⁹ שמונה קבצים, קובץ ז, סעיף קצח. עם כל זאת, הראי"ה מודע לזהירות הנדרשת בעניין החירות ולעובדה שפעמים אדם מגדיר כחירות מצבים שאינם אלא עבדות. ראה בהמשך דבריו שם: "אין לך אדם שאינו משועבד לדעות ומדות ותכונות קדומות, המשפילות את הדר נפשו, ולפעמים יש שמה שהוא קורא בשם חרות איננו כי אם שעבוד לאיזה מצב קדום, גרוע ושפל. על כן בעין פקוחה צריך האדם להתבונן על מהות החרות, בשעה

כל שעבוד הוא שעבוד של בשר ודם. גם קבלת עול מלכות שמים הרגילה בין בני אדם – שעבוד של בשר ודם היא, מפני שמלכות שמים עצמה ירדה מכבודה, ונצטמצמה על ידי ההחשכה שהחשיך בשר ודם את אורה. ושאיפת החירות המוחלטה היא התשובה העליונה.²⁸⁰

עד כדי כך! אפילו מה שנחשב כקבלת מלכות שמים רגילה, יכול להתברר לאמתו של דבר כשעבוד לבשר ודם. לא פחות. תפיסה מצומצמת ולא מזוככת של עבודת אלוהים אינה אלא עבודת לתפיסה של בשר ודם. קבלת עול מלכות שמים עלולה להתקבל בנפש באופן מוטעה ומנוגד לשאיפת החירות הקיימת באדם, ולכן צריך להמתיק ולהנעים אותה :

צריכים להמתיק, על ידי סידור רגשות עדינים ורעיונות מזהירים ונעימים, את התוכן המתילד בנפש מקבלת עול מלכות שמים, מהמחשבה על האמונה האלהית וכל הארחות הרוחניים והמעשיים המסתעפים ממנה, עד שיהיה דבר ד' מתוק וערב לנפש. ומיתוק זה תלוי בגדולי הדורות, ברעיונם הפנימי, בסידור חייהם ובפעלם הספרותי.²⁸¹

יתרה מזאת, ועד כמה שהדבר עשוי להישמע מוזר, לפי הרב קוק, רק מכח החירות ניתן להגיע באמת לעבודת אלוהים נאורה ואידיאלית :

באותו הזמן שנגלה עלינו מלך מלכי המלכים וגאלנו גאולת עולמים, נוצרה בנשמתנו תכונת החופש, חירות הרצון, המוכשר לשעבוד מלכות שמים בצורתו האידיאלית.²⁸²

רק מכח תכונת החופש שנוצרה ביציאת מצרים התאפשרה אחר כך קבלת עול מלכות שמים בהר סיני. החירות והשעבוד למלכות שמים הנם מושגים משלימים – אי אפשר לזה בלא זה. ואולי יותר ממה שקבלת עול מלכות שמים מוציאה את האדם לחירות, היציאה לחירות מאפשרת את קבלת עול מלכות שמים. לפי גישת הרב קוק, את דברי ריה"ל המפורסמים "עבד ה' הוא לבדו חופשי"²⁸³ יש להפוך : החופשי הוא לבדו עבד ה'.²⁸⁴

הרב קוק מניף את דגל החירות, אך הרב חרל"פ מניף דווקא את דגל העבדות. הוא מקבל את דברי ריה"ל כפשוטם. עבד ה' הוא לבדו חופשי. אם לפי הרב קוק בקשת האדם העיקרית היא לחירות ועצמיות ורק על בסיסה צומחת עבודת ה' אמתית, הרי שלפי הרב חרל"פ בקשת האדם העיקרית היא לעבדות והתבטלות ורק על בסיסה מתאפשרת תחושת החירות. האם קבלת עול מלכות שמים היא דבר שצריך להמתיק ולהנעים כדי שתתיישב על הלב, כפי שסובר הרב קוק? לפי הרב חרל"פ נראה שלא. לדעתו מה שיוצר אי נחת בחיי האדם, בין אם הוא מודע לכך ובין אם לאו, היא דווקא העובדה שהוא עצמאי מדי ולא מבטל ומוסר את עצמו אל הבורא. אושר האדם תלוי בהכרת החסרון האימננטי שבחיינו כנברא, ובהתמסרותו המוחלטת, תוך שכחת רצונותיו האישיים, אל הבורא. הרב חרל"פ מדגיש את החידלון האנושי ואת

שהוא שואף אליה, למען לא תתחלף לו העבדות השפלה בחרות". עוד בעניין חירות מדומה, ובהקשר לחופש הדעות ראה שמונה קבצים, קובץ א, סעיף תקט.

²⁸⁰ שמונה קבצים, קובץ ב, סעיף קס.

²⁸¹ שמונה קבצים, קובץ א, סעיף תשפג.

²⁸² שמונה קבצים, קובץ ה, סעיף ק.

²⁸³ ראה ריה"ל, שירים, עמ' 23, בשירו "עבדי הזמן": "עבדי זמן עבדי עבדים הם / עבד אדני הוא לבד חפשי: על פן בבקש פל-אנוש חלקו / חלקי אדני! אַמְרָה נִפְשִׁי". ראה גם ספר הכוזרי, מאמר חמישי, סעיף כה, עמ' רלה.

²⁸⁴ אצל הרב קוק ניכרת התאמה וזיקה מפרה בין מושג החירות ובין מושגי האמונה ועבודת ה', זאת כמובן בניגוד לתפיסות הומניסטיות-רומנטיות חילוניות כדוגמת זו של ג'ון סטיורט מיל. ראה השוואה בין עמדותיהם במחקרו של חיים קן, מימוש עצמי, עמודים 2, 17-18, 21-25. וראה עוד להלן חלק שני פרק ב תת פרק 2.

הזדקקותו למוחלטות האלוהית. לכן לדעתו דווקא ההכרח גבוה מן החופש,²⁸⁵ דווקא המוחלטות האלוהית ושאיפת האדם להתבטל כלפיה היא זו המחזיקה מעמד, בניגוד לכל רצון אנושי חולף.²⁸⁶

הפער בין אידיאל החירות והאהבה של הרב קוק ובין אידיאל ההתבטלות והיראה של הרב חרל"פ מופיע גם באופן שבו כל אחד מהם תפס את עניינה של מידת הענוה. כבר אצל חז"ל מוגדרת הענוה כמידה מרכזית ביותר: "כל מי שיש לו ענוה ושפלות הקדוש ברוך הוא מגדלו ומנחילו חיי העולם הבא, שאין לך מדה טובה בעולם כענוה ויראת השם".²⁸⁷ הרמב"ם סובר שאף כי בכל המידות יש לנקוט את דרך האמצע, בנוגע לענוה הוא מדריך דווקא לקיצוניות, דהיינו שפלות הרוח.²⁸⁸ גם הרמב"ן באגרתו המפורסמת ("אגרת הרמב"ן) כותב על מידת הענוה שהיא "מידה טובה מכל המידות הטובות". לכן, מובן מדוע בדברי הרב קוק והרב חרל"פ על מידה מרכזית כזו, משוקעים אלמנטים מרכזיים מתפיסתם הכללית. הן הרב קוק והן הרב חרל"פ מגדירים את מידת הענוה כהכרת האמת. אולם השאלה היא כמובן באיזו אמת מכירים. לפי הרב חרל"פ הכוונה היא הכרה באמת האלוהית, ולפי הרב קוק הכוונה היא הכרה בערך עצמו. כך כותב הרב חרל"פ ב"מאמר התפילה"²⁸⁹ שלו:

מה היא ענוה? ענוה היא הכנעה בפני אלקים. במילים יותר מוסברות: ענוה היא **הכרת האמת**, ואמת אינו אלא אלקים אמת, וכשמכירים את האמת המוחלט הלזה, נכנעים לפניו ואין במה להתגאות, אחרי כי הכל ממנו יתברך, ולמדרגה זו הגיע משה רבנו ע"ה, "והאיש משה ענו מאד, מכל האדם אשר על פני האדמה", הוא עלה על כל מין האנושי בהכרתו הבהירה בהאמת המוחלט ב"ה, שאין עוד מלבדו, ואין במה להתפאר מצד עצמו, בלתי להודות ולהלל לשמו יתברך. ובהיות שדבר זה טבעי לאדם, על כן כל מה שיותר יתקרב להשיג את טוהר טבעיותו זה, יותר הוא מאושר ויותר הוא משוחרר מכל מעיקה ומכל מעיק, וחפשי מכל השתעבדות לאחרים, **וכל מה שיותר יתרחק מהשגת טבעיותו זה להיות נכנע בפני אלקים אמת, וידמה לחפש חרות וחופש, בהשליכו מעליו עול מלכות שמים, יותר ויותר יסתבך בבזך ההשתעבדות לאחרים, כי מאחר שמטבעו של האדם להיות משועבד, אם לא יחפוץ להיות משועבד למי שנאה לו להשתעבד, ושההשתעבדות הלזה באמת הוא החרות והקורת רוח היותר משובח בעולם, יותר ישתעבד לאחרים לאנשים כמותו ולשפלים הרבה ממנו.**²⁹⁰

לפי הרב חרל"פ מידת היראה היא ההכרה של היות האדם עלול ונברא, ושהיא התוכן של קרבת אלהים והפתרון לאי שביעות רצונו של האדם מחייו. בדומה לכך, מידת הענוה היא הכרת האמת, ואמת אינו אלא אלקים אמת,²⁹¹ וכשמכירים

²⁸⁵ מי מרום יט (שערי דעה), עמ' ריב-ג: "תרד היא (התורה) למטה כולה בכל קדושתה העצמית הרבה למעלה מהשגתכם, למעלה למעלה מערככם, ושלא בהשגה עצמית שלכם תשיגוה, אלא בכפיית הר כגיגית, בההשגה שלמעלה מהכנתכם וקדושתכם, היא תרד למטה מצידי מפני שאני כופה עלי, כפיית הר כגיגית". דברים אלו קרובים ברוחם לתפיסת המהר"ל לגבי מעמד הר סיני. ראה מהר"ל, תפארת ישראל, פרק לב, עמ' צד – צה.

²⁸⁶ מי מרום יט (שערי דעה), עמ' קמח-קנא: "יש אהבה ויש אהבה, יש אהבה שרוצה אדם להיות נאהב אצל פלוני, ויש הוא אוהב לפלוני, ההבדל ביניהם רב מאד, מי שרוצה להיות נאהב איננו אוהב כלל אוהב רק את עצמו, ואת חברו כלל וכלל לא, ואמנם האוהב הוא לא איכפת לו אם הוא נאהב או איננו נאהב, הכל אחד אצלו... וכן הוא באהבת הש"י... מה יש מילוי בעדנו ומה יש יותר גדולה אלינו ממה שנאהב אותו יתברך שמתוך זה אנו נמשכים כולנו אחרי הנאהב הוא הש"י, וזה כל גדלותו ותפארתו במה שאנחנו מכירים את האמת אפיסתו והתבטלותו נגדו יתברך".

²⁸⁷ אוצר המדרשים (אייזנשטיין) עקיבא, רבי עמוד 431.

²⁸⁸ ראה רמב"ם, הלכות דעות פרק ב הלכה ג, והשווה לרמב"ם, הקדמה למסכת אבות, פרק ד.

²⁸⁹ פורסם גם במי מרום יג (על סדור התפילה), עמ' ג', וגם במי מרום יט (שערי דעה), עמ' רסט, בשינויי נוסח קלים.

²⁹⁰ כך במי מרום יט (שערי דעה), עמ' רע-רעא. בגרסה שבמי מרום יג (על סידור התפילה), עמ' ד-ה נכתב כך: "ענוה היא מידת ההכנעה לפני אלקים, וביתר הגדרה – הכרת האמת. כאשר מכירים האמת המוחלטת ממילא ההתבטלות הברורה לפני אלקים אמת שאין עוד מלבדו ואין במה להתפאר מצד עצמו בלי להודות ולהלל. כיון שמידה זו טבעית היא לאדם, על כן ככל שיתקרב להשיג טהר טבעיותו זו, יותר מאושר הוא ויותר משוחרר מכל מועקה ושעבוד. ואמנם ככל שיתרחק מזה וידמה להיות חופשי מעול שמים, יותר יסתבך בבזך השעבוד לאחרים. כי טבעו של אדם שמוכרח להשתעבד לתוכן כלשהו וההשתעבדות למוחלט זהו החירות וקורת הרוח היותר משובח שבעולם".

²⁹¹ יצוין כי הוספה זו לא מופיעה בגרסה של מי מרום יג (על סידור התפילה).

באמת נכנעים מפני אלהים ואין עוד במה להתגאות אלא רק להודות לאלהים על כל מה שנתן. לפי הרב חרל"פ, טבע האדם הוא להיות משועבד, השאלה היא כלפי מה הוא ישעבד את עצמו :

"כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ וכול הפורק ממנו עול תורה נותנין עליו עול מלכות ועול דרך ארץ" (אבות ג, ה). עניין של המשנה שאמרה דבר והפוכו ללמדנו כי בלא עול לא יתכן. היינו להיות לגמרי חפשי מכל עול, זה מהנמנעות, ועל כן כל המקבל עליו עול תורה נפטר ממילא משאר עול, ואם פורק מעליו עול תורה אל יחשוב שיהיה פטור משום עול, אלא נותנים עליו עול מלכות ועול דרך ארץ.²⁹²

ככל שמפנימים יותר שאין עניין לחפש חירות וחופש אלא רק את השיעבוד לאלהים, כך חיים יותר לפי טבעם האמתי של החיים, וכך מגיעים לחירות אמת ושחרור מכל שעבוד לאנשים אחרים. הרב קוק לעומת זאת, רואה צורך לדייק ולסייג את מושג הענווה, כדי שתהיה אמיתית ולא מזויפת. לדעתו, מידת הענווה היא לאו דווקא הכניעה מפני אלהים, אלא בעיקר ההכרה של האדם בערך עצמו :

דרך הענווה האמיתית הוא **לכבד גם כן את עצמו במדה הראויה**, כי יסוד הענווה היא הכרת האמת לאמיתותה, בלא שום עוורון וערבויה של דמיון, שברוב האנשים האהבה הנפרזה לעצמם מסמאת את עיניהם מלראות בחסרון הנמצא בעצמם, וממילא גם בטובת רעיהם ויתרונם. אבל העניו רואה את עצמו **מכובד מצד צלם אלקים אשר בו, מצד החכמה והטוב הנקנה בנפשו, ומוכן לראות ג"כ את חסרונותיו בלא שום משוי פנים**, וכן רואה הוא ביתרון חברו מצד צלם אלקים וסגולת הנפש.²⁹³

הענווה היא בעיקר הכרת האדם את ערך עצמו כפי מה שהוא באמת, על סגולותיו, יתרונותיו וחסרונותיו. כשם שהרב קוק טורח לסייג את מושג היראה, כך הוא חותר לסייג ולהגדיר את מושג הענווה, וזאת כדי שלא תבוא על חשבון חירותו ועצמיותו של האדם.

4) היחס בין בחינת "בנים" לבחינת "עבדים"

כהמשך ישיר לדיון אודות מושג החירות והענווה, ההבדל בין תפיסת הרב קוק ובין תלמידו הרב חרל"פ משתקף גם באופן שבו הם תפסו את מערכת היחסים הכפולה בין ישראל והקב"ה – בנים ועבדים. במקרא, בנוסח התפילה ובדברי חז"ל, מוצאים כי מערכת היחסים שבין ישראל והקב"ה נמשלה הן למערכת היחסים שבין בנים לאביהם, והן למערכת היחסים שבין עבדים לאדונם או מלכם. מתוך המקרא ניתן לציין את האזכורים הבאים :

כי לי בני ישראל עבדים, עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים אני ה' א-להיכם.²⁹⁴

ואמרת אל פרעה כה אמר ה' בני בכרי ישראל. ואמר אליך שלח את בני ויעבדני.²⁹⁵

בנים אתם לה' א-להיכם.²⁹⁶

²⁹² מי מרום יט (שערי דעה), עמ' שו.

²⁹³ עין איה, שבת חלק א, פרק ב אות קטז.

²⁹⁴ ויקרא כה, נה.

²⁹⁵ שמות ד, כב-כג.

²⁹⁶ דברים יד, א.

מתוך דברי חז"ל ניתן להביא את הדוגמאות הבאות :

חביבין ישראל שנקראו בנים למקום.²⁹⁹

בנים אתם לה' א-להיכם : בזמן שאתם נוהגים מנהג בנים - אתם קרוים 'בנים' ; אין אתם נוהגים מנהג בנים - אין אתם קרוים בנים, דברי רבי יהודה. רבי מאיר אומר : בין כך ובין כך אתם קרוים בנים.³⁰⁰

אתם קרוים בנים וקרוין עבדים, בזמן שאתם עושין רצונו של מקום אתם קרוין בנים, ובזמן שאין אתם עושין רצונו של מקום אתם קרוין עבדים.³⁰¹

גם מתוך נוסח התפילה ניתן לציין במיוחד את תפילת "אבינו מלכנו" הכוללת פניה כפולה כלפי הקב"ה, הן של בנים אל אביהם והן של עבדים אל מלכם. ניתן גם להזכיר את הפיוט המשולב כמה פעמים בתוך תפילת מוסף של ראש השנה :

היום הרת עולם, היום יעמיד במשפט כל יצורי עולם, אם כבנים, אם כעבדים. אם כבנים, רחמנו כרחם אב על בנים.

אם כעבדים, עינינו לך תלויות, עד שתחננו ותוציא לאור משפטנו, קדוש.³⁰²

מתוך מקבץ המקורות הנ"ל רואים כי מדובר במערכת יחסים כפולה – בנים ועבדים. והנה, בעוד שההתייחסות לישראל כבנים תמיד נתפסת כחיובית,³⁰³ ההתייחסות אליהם כעבדים מורכבת יותר : הפסוקים אמנם לא מביעים נימה שלילית להתייחסות זו, אך בחז"ל ובנוסח התפילה ניתן לראות ביטויים המצביעים על כך שבחינת העבדים נחותה יותר ורצויה פחות מאשר בחינת הבנים.

הזהר בסוף פרשת בהר מציע תפיסה מורכבת יותר בנוגע לבחינת "עבדים" ו"בנים". לשיטתו יש לראות שתי בחינות אלו כמשלימות זו את זו. שתיהן יחד נחוצות לחיי אמונה שלמים :

תרין דרגין אינון לעילא, דאצטריך בר נש לאתעטרא בהו, ואינון רזא דמהימנותא, ואינון חד : חד – רזא דעבד, וחד – רזא דבן.³⁰⁴

לפי הזהר, העבד פועל מתוך מחויבות לרבו. מחויבות שנולדה כתוצאה מהטבה מיוחדת שגמל האדון עם עבדו ובכך קנה אותו לעצמו. מתוך מחויבות זו משרת העבד את רבו ועושה את כל העבודות הנדרשות ממנו. אצל ישראל נוצרה מחויבות

²⁹⁷ ישעיהו א, ב.

²⁹⁸ ירמיהו ג, כב.

²⁹⁹ מסכת אבות פרק ג, משנה יד.

³⁰⁰ תלמוד בבלי מסכת קידושין דף לו עמוד א.

³⁰¹ תלמוד בבלי מסכת בבא בתרא דף י עמוד א.

³⁰² לא נודע שמו של מחבר פיוט זה, אך מדובר בפיוט קדום יחסית שכן לפי כל נוסחי התפילה המקובלים הוא משוקע בתוך חזרת הש"ץ למוסף של ראש השנה.

³⁰³ אפילו כשמדובר בדברי תוכחה, כמו 'בנים גידלתי ורוממתי והם פשעו בי' (ישעיהו א, ב), הזכרת הבנים נועדה להגדיל את האכזבה הבלתי מתקבלת על הדעת מצד מי שנחשבים כבנים של הקב"ה.

³⁰⁴ זהר, חלק ג, דף קיא עמוד ב. [תרגום : שתי דרגות הם למעלה, שצריך אדם להתעטר בהם, והם סוד האמונה, והם אחד : אחד – סוד העבד, ואחד – סוד הבן].

זו עם הצלתם ממצרים,³⁰⁵ וממילא מי שהוא עבדו של ה' זוכה לפי הזהר להיקרא לא פחות מאשר "אדון כל הארץ",³⁰⁶ שהרי הוא שותף לברכה שמגיעה לעולם בזכות עבודתו. את מהות הקשר בין העבד לאדונו רואה הזהר "באורח כללי", בניגוד לקשר לו זוכה הבן שהוא "באורח פרטי":

בזימנא דידע ליה בר נש לקודשא בריך הוא באורח כלל, כדין אקרי עבד דעביד פקודא דמאריה, ולית ליה רשו לחפשא בגניזוי וברזין דביתיה. בזמנא דידע ליה בר נש באורח פרטי, כדין אקרי בן רחימא דיליה, כבן דחפיש בגניזוי, בכל רזין דביתיה...³⁰⁷

בן אתדבק תדיר באבוי בלא פרודא כלל, לית מאן דימחי בידיה. עבד, עביד פולחנא דמאריה, ואתקין תקוני עלמא.³⁰⁸

אולם, למרות מעלתה של בחינת הבן, הזהר קורא לאדם שלא להזניח את בחינת העבד:

ואף על גב דאקרי בן ברא בוכרא לקודשא בריך הוא, כמה דאת אמר בני בכורי ישראל, לא יפוק גרמיה מכללא דעבד, למפלח לאבוי בכל פולחנין דאינון יקרא דאבוי. והכי איצטריך לכל בר נש למהוי לגבי אבוי בן, לחפשא בגניזוי ולמנדע רזין דביתיה, ולאשתדלא אבתרייהו. ולמהוי לגבי אבוי עבד...³⁰⁹

במיוחד הדברים אמורים כלפי עבודת התפילה, בה עומד האדם הן כבן והן כעבד. הן כבן לפני אביו, מתוך התרוממות רוח, והן כעבד לפני מלכו, מתוך מגמת תיקון העולם המעשי ("אבינו מלכנו"):

פולחנא דצלותא, (ד)אצטריך למהוי בה עבד ובן, לאתכללא בדרגין עלאין אילן: למפלח ולא תקנא צלותא ברזא דעבד, למפלח פולחנא דתקונא דעלמין. ולא תדבקא רעותיה ברזין דחכמתא, לאתדבקא במאריה בגניזין עלאין כדקא חזי.³¹⁰

נבחן כעת כיצד ראו הרב קוק והרב חרל"פ את מערכת היחסים הכפולה של בנים ועבדים. **בנוגע לבחינת הבנים**, הן לפי הרב קוק והן לפי הרב חרל"פ, בחינה זו מבטאת את הקשר המיוחד שבין הקב"ה וישראל, מה שבזהר קרוי "אורח פרטי", ואת הכח הרוחני הייחודי של ישראל. אולם, כשמנתחים את דבריהם, מוצאים שהרב חרל"פ שם דגש רב יותר על הצד של הקב"ה במערכת היחסים, ואילו הרב קוק שם את הדגש דווקא על הצד של האדם.

לגבי עצם האהבה שמבטאת בחינת הבנים, לפי הרב קוק "ישראל מצד ההכשר שיש בעצמם לאהבת ד' קראן בנים למקום, **כבן שנמשך לאהבת אביו**",³¹¹ ואילו לפי הרב חרל"פ "הרב בעבדו מכוון רק את טובתו שהוא יקבל מן העבד, **והאב מכוין**

³⁰⁵ זהר, חלק ג, דף קיא עמוד ב: "מאי טעמא אינון עבדים? בגין דכתיב אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים. ובגין כך כתיב בעשר אמירן לבתר, דכתיב אנוכי יי' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים, למפלח ליה כעבד דפלח למאריה דפריק ליה מן מותא, דפריק ליה מכל בישין דעלמא". [תרגום: מהו הטעם שהם עבדים? בגלל שכתוב 'אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים'. ובגלל כך כתוב בעשרת הדברות אחר כך, שכתוב 'אנוכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', לעבוד לו כעבד שעובד לאדונו שהצילו אותו ממוות, שהציל אותו מכל רעות העולם].

³⁰⁶ זהר, חלק ג, דף קיא עמוד ב – דף קיב עמוד א: "בר נש דאתעטר ברזא דא, למיהוי עבד למפלח פולחניה דמאריה, איהו סליק ואתעטר למהוי בדרגא דא, ואקרי אוף הכי אדון, דהא איהו בריך בכל אינון פולחנין, להאי עלמא, וקיים ליה. ועל דא אקרי אדון". [תרגום: בן אדם שהתעטר בסוד זה, להיות עבד שעובד עבודת אדונו, הוא עולה ומתעטר להיות בדרגה זו, ונקרא משום כך "אדון", שהרי הוא מברך בכל אלו עבודות את זה העולם, ומקיים אותו, ועל זה נקרא אדון].

³⁰⁷ זהר, חלק ג, דף קיא עמוד ב. [תרגום: בזמן שיועד בן אדם את הקב"ה בדרך כלל, אז נקרא עבד שעובד מצוות אדונו, ואין לו רשות לחפש בגניזוי ובסודות של ביתו. בזמן שיועד בן אדם את הקב"ה בדרך פרטי, אז נקרא בן אהוב שלו, כבן שמחפש בגניזוי בכל סודות ביתו].

³⁰⁸ זהר, חלק ג, דף קיב עמוד א. [תרגום: בן דבק תמיד באביו בלי פירוד כלל, אין מי שימחה בידו. עבד, עובד עבודת אדונו ומתקן תיקוני העולם].

³⁰⁹ זהר, חלק ג, דף קיא עמוד ב. [תרגום: ואף על פי שנקרא בן בכור לקב"ה, כמה שנאמר 'בני בכורי ישראל', לא יוציא עצמו מכלל של עבד, לעבוד בכל עבודות שהם כבוד אביו. ולכן צריך כל אדם להיות לגבי אביו כבן, לחפש בגניזוי ולדעת סודות ביתו, ולהשתדל אחריהם, ולהיות לגבי אביו עבד].

³¹⁰ זהר, חלק ג, דף קיב עמוד א. [תרגום: עבודת התפילה צריך להיות בה עבד ובן, להתכלל בדרגות עליונות אלו: לעבוד ולהתקין תפילתו בסוד של עבד, לעבוד עבודת תיקון העולם, ולהדביק רצונו בסוד החכמה, להתדבק באדונו בסודות עליונים כראוי].

³¹¹ הרב קוק עין איה חלק א, שבת פרק שני, אות קמח.

טובת הבן³¹². כלומר, הרב קוק שם את הדגש על אהבת הבן לאביו ואילו הרב חרל"פ שם את הדגש על אהבת האב לבנו. הבדל זה מופיע גם בצדדים הנוספים שמבטאת בחינת הבנים – הכח הרוחני המיוחד של ישראל. לפי הרב חרל"פ מכוח האהבה המיוחדת של האב לבנו נמשך הפך הנצחי של הקשר ביניהם והכח הרוחני המיוחד שלהם:

ההבדל בין בן לעבד הוא שהעבד רק מקרה, אבל בן הוא בתמידות, וגם קודם שנולד הבן **היה כלול בהאב**... אין אנו במקרה דבוקים בהשם יתברך כי אם מימי קדם היינו **כלולים במחשבתו של הקב"ה**³¹³.

בחינת הבן שבישראל היא שכמו שהבן יש לו כח עצמי אף על פי שהוא בא מכחו של האב, ולפעמים האב נזון משל הבן, כן הוא ביחס ישראל לאביהם שבשמים, שהקב"ה ברוב אהבתו לישראל הוא מתגעגע אליהם וחפץ בגדולתם, שהם עצמם יהיו בדרגה עלאה בצלמו יתברך שמו, ומצמצם את עצמו כביכול, כדי שישראל יהיו מוסיפים תמיד כח ועז בפמליא של מעלה.³¹⁴

הרב חרל"פ שם את הדגש על הצד של האבא במערכת היחסים הזו, שמרוב אהבתו לבנו נותן בידם כוח רוחני ייחודי. לעומתו, הרב קוק מפנה את הזרקור אל הבנים, "בני האלהים", שהשפעתם חודרת וחוזרת עד השורשים, ומצליחה להפך את ההנהגה האלוהית בעולם מדין לרחמים. כל זאת מבלי לציין את האהבה של הקב"ה כלפיהם כמקור להשפעה זו,³¹⁵ אלא דווקא את רצונם החופשי ובחירתם של הבנים כמחוללת אותה:

נשמת ישראל נשמה יוצרת היא, לא רק מציירת, נשמה אלהית, אשר **אור אלהים חי בקרבה. אלהים אתם** ובני עליון כולכם, בנים אתם לד' אלהיכם.³¹⁶

ברא מזכה אבא. השורשים שמבוע החיים הומשך מהם, הנם מתברכים לפי ברכת הענפים. **הטבת הרצון החפשי והוספת הארת החיים שבברא**, בתור ענף שואב חיים משרשו, פועל פעולה רבה על השורש, גם אם כבר עברה עליו תקופת ההטבה החפשית שבבחירה, ובזה מואר הוא באור זכות, ומתעלה מירדת הדין הקשה לעליית הרחמים העליונים. בנים אתם לד' אלהיכם, זאת היא גדולתם של ישראל, שהוספת הארתם הנשמית, בתור תוספת ברכה ואורה שבענפים, מוסיפה היא ברכה ואורה עליונה על כל הצינורות הגדולים שזיו החיים הומשך על ידם, והעולם מתבסס, והעמדה של ההנהגה האלהית מתעלה מכסא דין לכסא רחמים.³¹⁷

בנוגע לבחינת העבדים, נמצא שכשם שהרב חרל"פ מבכר את היראה על פני האהבה כך הוא גם מבכר את בחינת העבדים על פני בחינת הבנים. בהתאמה לכך, אותה הזהירות, הביקורתיות, המורכבות וההסתייגות שהביע הרב קוק כלפי מידות היראה והענווה, נמצא גם כלפי בחינת העבדים. מבחינתו של הרב חרל"פ הדברים יחסית פשוטים: באותה מידה שבחינת הבנים מבטאת את האהבה, כך בחינת העבדים מבטאת את היראה. לכן הרב חרל"פ לפי דרכו, נותן מקום משמעותי יותר לבחינת עבדים, שהרי לדעתו היראה מרכזית יותר מן האהבה.

בפירושו לסידור על תפילת "אבינו מלכנו" מסביר הרב חרל"פ שלעולם נדרש איזון בין בחינת הבנים ובין בחינת העבדים

³¹² מי מרום יט (שערי דעה), עמ' סד.

³¹³ הרב חרל"פ מי מרום יט (שערי דעה), עמ' קלו.

³¹⁴ הרב חרל"פ, מי מרום ו (ממעניי הישועה), פרק כא.

³¹⁵ הדברים עולים בקנה אחד עם דברי אברמוביץ' אודות האפרסונאליות של האל בהגות הראי"ה. ראה, אברמוביץ', התאולוגיה הממלכתית, עמ' 21 – 12.

³¹⁶ שמונה קבצים, קובץ ד, סעיף קטז.

³¹⁷ שמונה קבצים, קובץ ז, סעיף נא.

ואי אפשר לזה בלא זה, מה שמזכיר את עמדת הזהר בנידון. בדבריו מפורש שבחינת הבנים מציינת את הקשר העצמי ואת האהבה בין הקב"ה לישראל ואילו בחינת העבדים מציינת את הצורך להתפעל לפחד ולירא מאלהים:

אלה שתי הבחינות, בחינת אבינו ובחינת מלכנו, הם הגורמים העקריים למלוי השלמותנו בעולם הזה ולנצחיותנו, ויש בזה מה שאין בזה, ובזה מה שאין בזה. גדולה היא ההכרה של בחינת אבינו, דהיינו בחינת המשכיותנו והתהוותנו מאתו יתברך... כיון שמצד גודל התקשורתנו בו יתברך בבחינת אבינו, תחסר לנו ההכרה ההתפעלותית ממנו שתולדה פחד ויראת אלקים, שתל בקרבנו גם הכרה של בחינת מלכנו להכירו בבחינת אדון כל המעשים ב"ה, לירא ולפחד מפניו על ידי התרגשות והתפעלות... אולם גם על ידי ההכרה של בחינת מלכנו בלבד, בלא ההכרה של אבינו יחסר העונג והשמחה והרגשת החרות האמתית, מקור החיים ומחצב האורה, ונדמה יהיה לאדם כאילו באים עליו בעקיפין וחי חיי הכרח. לזאת נחוצות המה שתי ההכרות הללו, שהננו בנים לדי' אלקינו וגם עבדיו. **וככל שמתגדלים יותר, שמתוך כך הכרת בחינת בן מתגברת, כך צריכים להגביר גם בחינת עבד.** וזהו ששבחה התורה את משה 'לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא' שעם גדולתו כבן בית נאמן אצל הקב"ה, ידע גם להחזיק עצמו תמיד בבחינת עבד ד' ולא דלג מעולם על מדרגה זו, אע"פ שהגיע למדרגות גדולות ונוראות יותר, שגילו לפניו את עצמיות ההתייחסות ושורש המשכיותה.³¹⁸

נראה בדברים אלו שהרב חרל"פ עומד על המעלה הבסיסית הקיימת בבחינת הבן אלא שהוא דורש בכל עת את האיזון הנדרש מבחינת העבד, שאולי נדמית כאן כמרכזית פחות או לפחות שוות ערך לבחינת בן. אי אפשר להסתפק בקשר של בנים בלבד, בו תלוי "העונג והשמחה והרגשת החירות האמתית", משום שאז "תחסר לנו ההכרה ההתפעלותית ממנו שתולדתה פחד ויראת אלקים" ולשם כך באה בחינת עבדים. ודוק: ככל שהאדם מתגדל ומתעצם יותר עד שמתגלה בחינת הבן שבו יותר – באותה מידה נדרש ממנו לרסן את עצמו ולהגביר את בחינת העבדות, הפחד והיראה. אך לא מדובר באיזון בלבד. בהמשך הדברים שצוטטו לעיל מדברי הרב חרל"פ אודות בחינת בנים, ממשיך הרב חרל"פ ומדבר על בחינת עבדים, וחושף עמדה חריפה יותר המבהירה שלא מדובר כאן בשתי מידות המאזנות זו את זו בלבד, אלא קיימת בנייה מערכת היררכית ברורה. הרב חרל"פ טורח לציין בפירוש שיש עבודת עבד הנעלה יותר מעבודת הבן:

ישנה בחינת עבד שהיא למעלה ממדרגת בן, והיא באה דוקא אחריה... דהנה בחינת הבן שבישראל היא שכמו שהבן יש לו כח עצמי אף על פי שהוא בא מכחו של האב... כן הוא ביחס ישראל לאביהם שבשמים, שהקב"ה ברוב אהבתו לישראל הוא מתגעגע אליהם וחפץ בגדולתם, שהם עצמם יהיו בדרגה עלאה בצלמו ית"ש, ומצמצם את עצמו כביכול, כדי שישראל יהיו מוסיפים תמיד כח ועוז בפמליא של מעלה... אולם ישראל עם קדשו, עם כל נפלאות גדולתם שהם בנים למקום, יודעים להשיב את הכל לאביהם שבשמים, ומכירים שאין עוד מלבדו, ואף שבגלוי נראה כאלו הם מקיימים את הבריאה וזנים ומפרנסים את הכל על ידי תורתם ותפילתם, מכירים הם שבהעלם הכל מאיתו, מכחו ואורו יתברך, ולא עוד אלא שכל מה שהוא מוסיף להם גדולה לגלות בתוכם את בחינת הבן שלהם, ממעטים הם את עצמם לפניו כעבד לפני רבו, וכמו שהעבד גופו קנוי לרבו וכל מה שקנה עבד קנה רבו ויד עבד כיד רבו, כן גופם של ישראל מסור כולו להקב"ה, וכל מה שיש להם משל הקב"ה הוא, זוהי בחינת העבד שבאה לאחרי בחינת הבן, ובבחינה זו נקרא אברהם עבדי, משה עבדי, דוד עבדי.³¹⁹

הרב חרל"פ טוען כי ההתמסרות המוחלטת להקב"ה, ההכרה שכל מה שיש לאדם הוא בעצם של הקב"ה, ההבנה שכל כח

³¹⁸ מי מרום יג (על סידור התפילה), עמ' קלג, בביאורו לתפילת "אבינו מלכנו". והשווה למי מרום יח (רזי לי), עמ' נט.

³¹⁹ מי מרום ו (ממעניי הישועה), פרק כא, עמ' רסח.

השפעתם של ישראל בסופו של דבר מאת האל הוא, וההתאיינות בפניו כעבד לפני רבו, היא בעצמה מדרגת העבד הגבוהה יותר ממדרגת הבן. בניגוד לעמדת הזהר המדגיש את הפעלתנות של העבד ואת יכולת ההשפעה שלו עד שהוא מכנה אותו "אדון"³²⁰ לפי הרב חרל"פ דווקא עבודת הבן היא הבחינה המציינת את כוח הפעולה וההשפעה של ישראל. לעומתה, עבודת העבד הנעלה ממנה היא ההכרה וההדגשה שבסופו של דבר הכל מאת הבורא. הקב"ה מרוב אהבתו לבניו נותן להם מעלה רוחנית וכח השפעה, אך בניו מכירים בכך שהכל בסופו של דבר מאיתו ושהם בעצם עבדיו. בחינת הבנים היא הבחינה הגלויה של המציאות, ואילו בחינת העבדים היא העמוקה והאמתית יותר. דברים אלו מזכירים את מה שכתב הרב חרל"פ בנוגע ליראה ולענווה שהובאו לעיל. שוב מוצאים אנו שלפי גישתו של הרב חרל"פ, הכל הולך למקום אחד והוא ההתבטלות המוחלטת בפני בורא עולם וההמעטה בערך העצמי של האדם, שאינו אלא עבד שכל אשר יש לו קנוי לרבו.

לעומת זאת, אצל הרב קוק מתקיים יחס מורכב יותר לבחינת 'עבדים'. בחינת 'עבדים' זוכה בכתביו לעיבוד מכיוונים שונים והפוכים, שוללים ומחייבים, שהצד השווה שבהם הוא הדאגה לפיתוח עצמיותו של האדם. צוין לעיל כי הרב קוק מבקר בחריפות את המובן המצוי של קבלת עול מלכות שמים, ותופס אותה לא פחות מאשר שעבוד לבשר ודם, בגלל התפיסה האנושית החשוכה העומדת בבסיסה. מהי אותה תפיסה חשוכה? את התשובה לכך נתן למצוא במאמרו "עבודת אלהים"³²¹ אותו כתב בתקופת מגוריו ביפו, שם מגדיר הרב קוק עבודת אלהים נמוכה כעבודת עבד, ועבודת אלהים נאורה כעבודת בן :

המושג של "עבודת אלהים" באופנו הנמוך, הוא מתאים עם כללות מושג האלהות, כשהוא עומד במעלתו השפלה אצל האדם - **עבודת עבד**, והוא מתגדל והולך באותה המדה שהציור הפנימי של דעת האלהים יגדל... כל זמן שהמושג של עבודת אלהים עומד בתור עבודה מתיחסת לעצם... אף-על-פי שיגדל הציור המדעי האלהי בצורה מיטפיסית ספיריטואלית, על ידי כל מיני גדולה פילוסופית ועיונית שבעולם, עוד לא יצא הדבר מכלל ההשקפה הילדותית הנפגשת תמיד רק עם העצמים.

אבל ההכרה המבוכרת שהיא מיוחדת לישראל... היא העיבוד של האידיאלים האלהיים, לעבדם, לשכללם, להשתדל לשגבם, להאדירם בעם, באדם, ובעולם... את דרכי ד', את חפציו, האצילות, הספירות, המדות, השבילים, התיבות, השערים והפרצופים, שמקצת תכנם האידיאלי חקוק וקבוע הוא גם כן בנפש האדם, אשר עשהו האלהים ישר והחפץ היותר אדיר הצפון במעמקי נפשו הוא להוציא את האור הצפון שהוא תמיד מן הכח אל הפועל, לקרבם תמיד יותר ויותר לאותה השלמות הבלתי מוגבלת של האידיאלים האלהיים בצורות החיים עצמם, של האיש, ושל הקיבוץ הכללי, של המעשה, ושל החפץ והרעיון. **זאת היא עבודת ד' הנאורה, עבודת בנים החשים בקרבם יחש פנימי אל אביהם מחוללם מקור הטוב החיים והאורה.** המושג האידיאלי הזה הוא תמיד מרחיב את הנפש ומרוממה, תחת אשר המושג של עבודת עבד, המתיחס לעבודה לעצם, בקצירת הנטיעות האידיאליות, הוא יכול להשתפל למושג אלילי, כשם שמושגי ההגשמה והתארים המוגבלים והמשתנים הם עלולים לזה, הוא מקצר את הנפש ומשפילה.³²²

בדברים עמוקים ויסודיים אלו, המעידים על הפנמה עמוקה של יסודות המהפכה הקנטיאנית והאידיאליזם הגרמני,³²³

³²⁰ ראה לעיל הערה 306.

³²¹ מאמר זה הוא האחרון שבקבוצת מאמרי "עקבי הצאן" הנמצאים בספר אדר היקר, עמ' קמב – קנו.

³²² אדר היקר, עמ' קמה – קמו.

³²³ ראה על כך להלן בחלק שני פרק ב תת פרק 2 על הזיקות הפילוסופיות שבהגות הרב קוק. למעשה, מאמר "עבודת אלהים" הוא המשכו של המאמר היסודי "דעת אלהים" בו מונחים היסודות לתפיסת ההכרה של הרב קוק. ההתמקדות כאן במאמר "עבודת אלהים" נובעת מהשימוש של הרב קוק בדימויים של עבד ובן.

מצביע הרב קוק על הזיקה שבין עבודת העבד לעבודת אלילים. עבודת העבד עלולה להיות נגועה בתפיסה אלילית המעמידה את העבד אל מול כח חיצוני עצום הרודה ומוחק אותו, במקרה זה – עצמות האל הטרנסדנטי הפילוסופי המוחלט. תפיסה כזו לפי הרב קוק היא ילדותית ובלתי מבוכרת. לעומת זאת, עבודת הבן היא לא אלילית אלא אידיאלית. המפגש עם האל אינו מפגש עם עצם חיצוני ובלתי מושג לאדם, אלא הוא מפגש עם הופעותיו של אלהים בעולם, דהיינו רצונו דרכיו ומידותיו. הופעותיו של אלהים מתגלות לאדם הן מתוך התורה והן מתוך נפשו בעצמה, והחתירה להוציאם אל הפועל לעבדם ולהגשימם באדם ובעולם היא מהותה של עבודת הבן.

לצד הבנה זאת, מוצאים בכתבי הרב קוק גם התייחסויות חיוביות לעבודת העבד. בכתבתו המוקדמת, בדרשות המקובצות בספר 'מדבר שור' אותן נשא הרב קוק עוד בהיותו בבויסק, מצויה תפיסה מסורתית יותר, הקרובה ברוחה לדברי הרב חרל"פ, לפיה בחינת בנים מסמלת את האהבה, שאינה מספיקה בפני עצמה ואשר צריכה את בחינת העבדים לצידה, כלומר את היראה ההכנעה והשפלות המצטרפת אל האהבה:

תכלית האדם היא שעם גודל האהבה אל השי"ת יהי מאד נכנע לפני הקב"ה ושיכיר תמיד הכנעתו מלפניו. וזהו בעצמו מעלה גדולה, כי הוא תכלית ידיעת האמת, שהאמת האמיתית היא שעם כל מעלת האדם היותר נשגבת מ"מ הרי אינו כדאי והגון להיות נקרא עבד ד'. ע"כ רצון השי"ת שיהי לישראל תמיד הכרת השיעבוד אל השי"ת מצד יראה, לבד מעלת הבן שיש להם שהוא מצד אהבה... תכלית האמיתית היא להכיר עם האהבה ענין העבדות וההכנעה... שעם האהבה צריך שיעבוד והכנעה יתירה...³²⁴

בדברים אלו, התואמים לדברי הרב חרל"פ לעיל על תפילת "אבינו מלכנו", מודגש שתכונת הבנים והאהבה לא תבוא לידי שלימותה ללא תכונת העבדים. דברים דומים ברוחם, אך מסויגים יותר, כתב הרב קוק ב'עולת ראי' בפירושו להגדה של פסח על "מגיד":

...אמנם העבדות ודאי גרמה כמה דברים רעים, כמה תכונות נשחתות, ואצ"ל רעות וצרות בהוה שלה לאותם הסובלים אותה אז, אבל גם תכונת ההכנעה, וההשתעבדות למי שראוי להשתעבד, להיות עבד ד' באמת, להיות יכולים לבטל הרצון העצמי והנטיה העצמית בשביל קבלת עול מלכות שמים, שישראל מצטיינים בה, ושהביאו בזה ועתידיים להביא טובה רבה להם ולעולם, גם זה ההכשר נקנה ע"י קנין העבדות והרגל השיעבוד, שאחרי שסיגו יצורו, וכח השפלות המוריד את ערך האדם יוסר, ע"י התרוממות הנפש של גאון שם ד' ותפארת הוד החיים המלאים כל טוב, שיברך ד' בהם את עמו באחרית הימים, כמה מעטר ומשלים את כלל התכונה הכללית שבאומה יהיה אז אותו רושם העבדות, אותו התמצית המצטרף לשובה שישאר אחר הזיקוק. **ורק הוא ישלים את החירות הגמורה, בהיות האדם כ"כ בן חורין**

³²⁴ מדבר שור, עמ' רעח, מתוך הדרוש השלושים. נביא כאן את הדברים ביתר הרחבה: "...החילוק שבין בן לעבד שהבן רחוק לאבוה ועובד מאהבה גמורה את אביו מדבקות נפשו עמו... תכלית האדם היא שעם גודל האהבה אל השי"ת יהי מאד נכנע לפני הקב"ה ושיכיר תמיד הכנעתו מלפניו. וזהו בעצמו מעלה גדולה, כי הוא תכלית ידיעת האמת, שהאמת האמיתית היא שעם כל מעלת האדם היותר נשגבת מ"מ הרי אינו כדאי והגון להיות נקרא עבד ד'. ע"כ רצון השי"ת שיהי לישראל תמיד הכרת השיעבוד אל השי"ת מצד יראה, לבד מעלת הבן שיש להם שהוא מצד אהבה. ע"כ היתה קבלת התורה ע"פ כפיית הר כגיגית, להורות שזהו, הוא עצמו, הוא חלק מן השלמות, להכיר שלבד האהבה ראוי שתהי' משורשת יראה, ועם גודל הקירוב שהשי"ת מקרב מ"מ יהיו יודעים שעבדים אנחנו לו ית'. וזהו עצמו טעם רצון השי"ת שגם בגאולה העתידה לא ימתין עד שיגמר כל התיקון כולו ע"י ישראל, כי אז כיון שהם עצמם היו גורמי התיקון היו רק אוהבים, אבל לא היו מכירים כ"כ ענין עבדות להשי"ת, ותכלית האמיתית היא להכיר עם האהבה ענין העבדות וההכנעה. ע"כ ימחר השי"ת לגאול בלא הכנת ישראל כענין "אבן די לא בידין", ויהיו יודעים שעם האהבה צריך שיעבוד והכנעה יתירה. וכיון שכן א"א כלל לגלות את הקץ, כיון שרצון השי"ת למהר ולהחיש קודם זמן התיקון ע"פ ההדרגה... והנה השלמות תלוי' בשני ענינים, הא' בדעות, שתהי' האמונה קבועה מאד בלב ובכל עקרי האמונה בידיעת שלמותו ית', והשני במעשים, שיהי' הכל ע"פ רצון השי"ת. וזהו ענין שני פסוקי היחוד, נגד קבלת האמונה בשלמות הוא "שמע ישראל ... ד' אחד", ונגד המעשים לעשותם כפי רצונו ית', שזהו ענין מלכותו שיהי' שומע למצותיו "אי אמר מלכותא עקרנא טורי עקר טוריי", והכל מפני שראוי לעשות בפועל כל היוצא מפי מלך, ע"ז נאמר "ברוך שם כבוד מלכותו".... רצון השי"ת והתכלית האמיתית שתהי' גם לע"ל שלמות העבדות מצורפת אל האהבה... ע"כ ראוי שיהי' גמר השלמת ישראל ע"י הקב"ה, כדי שתהי' דבקה עם ישראל שלמות הבושה והעבדות לפניו ית'" (מדבר שור, עמ' רעה – רפ).

עד שיוכל בחירותו המוחלטת ג"כ לשעבד עצמו במקום הראוי, ולהיות עבד במקום שהעבדות היא החירות האמיתית.

"אל תירא עבדי יעקב".³²⁵

בדברים אלו הרב קוק אמנם משתמש במונחים התואמים יותר את סגנונו של הרב חרל"פ, ומדבר על עבדות הכוללת "ביטול הרצון העצמי והנטיה העצמית בשביל קבלת עול מלכות שמים". אולם הוא מסייג את הדברים באופן מאוד משמעותי הנוטל מהעבדות את עוקצה. הרב קוק מציין שתכונת העבדות מסוכנת ועלולה לפגום באדם מבחינה מוסרית ומידותית. לכן תכונת העבדות תהיה מסוגלת להביא ברכה לעולם רק אחרי שתעבור תהליך של עידון, ורק כשתמצא את מקומה כחלק משאיפת החירות: רק אדם שהוא בן חורין יוכל לנקוט בה בבחירתו, במקום הראוי לכך. אם בדברי הרב קוק ב'מדבר שור' מודגש רק שבנוסף לאהבת הבנים צריך גם את הכנעת העבדים, ב'עולת ראי' מתחדד עוד שרק על גבי הבסיס של האהבה והחירות של הבנים, יש מקום ליראה ולהכנעה של העבדים. אף שעבדות האל היא אכן החירות האמיתית, הרי שהיא אפשרית רק עבור מי שבאישיותו הוא בן חורין, ושבבחירתו מקבל אותה על עצמו.³²⁶ ישנם שני מקומות נוספים, גם כן ב'מדבר שור' וב'עולת ראי', בהם מחדד הרב קוק את מהותה של בחינת העבדים ומוצא בה פנים חיוביות נוספות. ב'מדבר שור' בדרוש השלושים ושלושה, מדגיש הרב קוק את העיקרון שכל מעשי האדם יהיו לשם ה', ובו הוא נועץ את מהות חייו של עבד ה' :

ענין עבד ד' כתבו גדולי ישראל שיאות לומר רק אם תהיינה כל הפעולות לשם ד', אפי' הדברים הטבעיים, שגדר העבד הוא גופו קנוי, וחייב לעשות כל מלאכתו ופעולותיו בעד אדוניו ואין לו לעצמו שום פעולה... וזה נמשך מצד קדושת משרע"ה שהי' איש האלהי, שאנושיותו היתה ג"כ בשביל השי"ת, וד"ז הקנה לישראל בכללם, ע"כ ישראל בכלל הם עבדי השי"ת...³²⁷

בעולת ראי'ה מדגיש הרב קוק את ההזדרזות למלא את הצו האלהי לתקן את העולם :

"זרע ישראל עבדו, בני יעקב בחיריו" – העבדות העליונה, המתעלה מכל תאר של יחס חביב, העולה על תאר של בנים, כמדתו של עבד ד' שנקרא בו משה רבנו ע"ה, היא באה מתוך עומק ההכרה, **שהננו צריכים למלא תמיד את דבר ד' בשכלול עולמו**.³²⁸

כלומר, להיות עבד ה' הכוונה היא לפעול על מנת למלא את דבר ה', לשכלל את העולם, ולרתום את כל צדדי החיים לשם ה'. לא מדובר כאן על היבט תודעתי של התבטלות, הכנעה, יראה ופחד כפי שמדגיש הרב חרל"פ, או של קיום מצוות רק מפני שכך ציווה האל, אלא להפך – יש כאן היבט מאוד מעשי, אנרגטי, אקטיביסטי, אידיאליסטי ומעצים – עצם הנכונות המוחלטת לעבוד למען שכלול העולם ופיתוחו.³²⁹ דברים אלו מזכירים את עמדת הזהר המפרש את בחינת העבדים לא פחות מאשר 'אדנות',³³⁰ באשר הם מבטאים פעילות ועשייה בעלת משמעות כלפי בניין העולם.

³²⁵ עולת ראי', כרך ב, עמ' רס - רסא.

³²⁶ והדברים עולים בקנה אחד עם מה שצוטט לעיל מקובץ ה'סעיף ק': "באותו הזמן שנגלה עלינו מלך מלכי המלכים וגאלנו גאולת עולמים, נוצרה בנשמנו תכונת החופש, חירות הרצון, המוכשר לשעבוד מלכות שמים בצורתו האידיאלית". יצוין כי גם קובץ ה' נכתב בזמן מלחמת העולם הראשונה עת שהה הרב קוק בחוץ לארץ.

³²⁷ מדבר שור, עמ' שז.

³²⁸ עולת ראי', כרך ב עמ' רסא.

³²⁹ ראה בהקשר זה את דברי הרב קוק במדבר שור, עמ' רעט, מתוך הדרוש השלושים: "וזהו ענין שני פסוקי היחוד, נגד קבלת האמונה בשלמות הוא "שמע ישראל ... ד' אחד", ונגד המעשים לעשותם כפי רצונו ית', שזהו ענין מלכותו שיהי' שומע למצותיו "אי אמר מלכותא עקרנא טורי עקר טורי", והכל מפני שראוי לעשות בפועל כל היוצא מפי מלך, ע"ז נאמר "ברוך שם כבוד מלכותו"..."

³³⁰ ראה לעיל הערה 306.

התייחסות נוספת של הרב קוק למושג 'עבד ה'", שגם כן נכתבה על ידי הרב קוק בחו"ל, לפני עלייתו ארצה, נמצאת בספרו 'עין איה' בביאורו לדברי התלמוד במסכת שבת דף ל עמוד א :

אמר רבי יוחנן : מאי דכתיב (תהלים פח, ו) 'במתים חפשי' ? כיון שמת אדם נעשה חפשי מן התורה ומן המצוות.

הרב קוק בביאורו מדגיש את היכולת של האדם להתקדם ולהתעלות למדרגות חדשות רק מכח בחינת העבדות. דווקא ההכנעה שבעבודת העבד מאפשרת לו להיפתח למחוזות חדשים וממילא מבחינת האדם יש בה משהו יותר מצמיח :

אי אפשר כלל שלא תהיה הפניה הראשית בכל פעולות החיים וכלל התשוקה של החיים נעוצה כ"א **ביסוד התכלית, בתשוקה של העליה היותר גבוהה**. וזה הלא אי אפשר כלל לצייר. ע"כ המעלה הציורית היותר שלמה היא שהאדם ראוי להיות במעשיו בחיים כולו **עבד ד'**, **היינו משתוקק אל הטוב של תכלית ההתעלות**, לא כפי אותו הציור שיוכל להכנס בציורו, כי איך אפשר להכנס בציור, שלא עלה ולא נשלם, ערך של התעלות נשלמת שאין קץ לה לערכנו. ע"כ **המעלה היותר עליונה היא, להיות נושא את העול של עבודת ד'**... במצב ההתעלות יש מציאות לנעימת יסוד התמצית של הנטיות לעבודת עבד לה', אדון כל המעשים, הטוב ומטיב, באין קץ. וכיון שמת אדם וכח ההתעלות פסק ממנו, אף על פי שיש לו ערך מעולה, אבל **אין בו אותו היתרון של נעימת פינת חפצו בתור עבודת עבד, כלומר נעוץ רק בחפץ צור העולמים, שלפניו צפוי ערך ההתעלות באין תכלית**. אבל כיון שמת אדם נעשה חפשי מן התורה ומן המצוות, עוד אין שם עבודת עבד, שאיפה למה שהוא נעלה מציורו... **תשוקת ההתעלות גורמת שתהיה הפניה היותר עמוקה בחיים על דעת אל דעות, על יסוד אותו הטוב המושקף לריבון כל המעשים, שהוא יותר נאהב ונחשק מכל ציור פרטי גם אם יהיה יותר נשגב ונכבד מכל מה שאפשר לציירו**. ע"כ ראוי לאהוב את החיים, להרבות בהם עבודת עבד, בניגוד למיתה ופשיטת החומריות מהנפש הרוחנית, שעמה מתגדר מצב החופש מן התורה ומן המצוות, כ"א התגדרות במצב המצוייר ומורגש בציור הנפש. אף שנעלה ונחמד הוא, מ"מ במה נחשב הוא נגד שאיפה שמשלכת היהב על כללות אור ד' וטובו, "אני עבדך בן אמתך פתחת למוסרי".³³¹

כאן עבודת ה' מתוארת כדרך לפרוץ את המחסום של מגבלות השגת האדם. תשוקת ההתעלות היסודית כל כך בחיים לפי הרב קוק, מונעת מן האדם להסתפק בתחום השגתו ומדרגתו הנוכחית ודורשת ממנו להפנות את מבטו אל דעתו של "אל דעות". זוהי מהותו של עבד ה' – "להיות משתוקק אל הטוב של תכלית ההתעלות", להיות "נעוץ רק בחפץ צור העולמים שלפניו צפוי ערך ההתעלות באין תכלית". מכוחה של שאיפת התעלות זו באה קבלת העבדות.

במבט ראשון דברי הרב קוק כאן מהדהדים את תפיסתו של הרב חרל"פ שקורא לבטל את עצמיות האדם ולהתמסר אל המוחלטות הא-להית, ויתכן אף שהם אחד ממקורות ההשראה שלו. אך למעשה ניכר שהדברים כאן לא מוצגים כמשחק סכום אפס כמו אצל הרב חרל"פ. הרב קוק לא קורא "להתבטל כולו מפני הדר גאון עוזו יתברך... והוא עצמו לא יהיה לו שום מגמה כי אם הקשבת דבר ד' הדובר אליו תמיד... נמצא דאין לו חיים מצד עצמו כי אם חיים עליונים מאת חיי החיים ברוך הוא זורמים ושוטפים בקרבנו", כלשונו של הרב חרל"פ.³³² הרב קוק מדבר כאן על עבדות ה' שנובעת דווקא מתוך הכרה במדרגת השגתו 'הנעלה והנחמדה' של האדם ודאגה שלא תישאר כקבועה וסופית. דווקא התעצמות האדם ושאירת חיי היסודית להעלות מתמדת, ולא חדלונו ואפסיותו, הם המניע לקבלת העבדות. העבדות כלפי שמיא מאפשרת לאדם להרחיב את תחום השגתו הנתון כי היא פורצת את גבולותיו הנוכחיים. לפי דבריו אפשר והיחס בין אהבה ויראה, בין בנים

³³¹ הרב קוק, עין איה, שבת חלק א, פרק ב, סעיף לו.

³³² מי מרום יט (שערי דעה), עמ' קכב. הדברים צוטטו לעיל.

לעבדים, שקול ליחס בין שהייה ומיצוי של מדרגה מסוימת ובין הצורך להתעלות ממנה אל המדרג הבאה. לכן דווקא "העבדות" היא הכוח שמאפשר לאדם להתפתח למדרגות חדשות של השגה. מעתה, לפי הרב קוק הזיקה המתקיימת בין בחינת הבנים לבחינת העבדים נתפסת כמהלך דיאלקטי התפתחותי, ולא כמערכת ערכים היררכית או אפילו לא כשני קטבים המאזנים זה את זה.

נסכם ונחדד את הדברים. לפי הרב חרל"פ בחינת הבנים מבטאת את האהבה הגדולה של הקב"ה לישראל, את הקשר הנצחי ביניהם ואת רצונו לתת להם כח השפעה רוחנית על העולמות. בחינת העבדים לעומתה, מבטאת את הצורך בעמדה של יראה בה מכיר האדם באמת האונטולוגית שאין לו מעצמו כלום – הכל מאת הקב"ה והכל קנויים לו כעבדים לאדוניהם. אדם שזוכה להתעלות רוחנית כבן, תמיד צריך לעורר את בחינת העבד שבו ולזכור מי הוא באמת. לפי הרב חרל"פ הן בחינת בנים והן בחינת עבדים מדגישות את מרכזיותו של הקב"ה במערכת היחסים. לעומתו, אצל הרב קוק הדגש הוא דווקא האדם. בחינת הבנים מתארת את האהבה של ישראל כלפי אביהם שבשמים (ולא להפך) ואת עצמתם הרוחנית שבבחירתם ורצונם יכולים להשפיע על ההנהגה הא-להית של העולם. לעומתה, בחינת העבדים מסמלת כמה היבטים ואפשרויות של הלכי רוח דתיים:

א. עמדה מסורתית המבקשת לאזן או להשלים את מידת האהבה של ה' על ידי מידת ההכנעה של העבד. לתפיסה זו יש שורשים כבר בדברי הזהר, והרב חרל"פ עצמו מזכיר אותה. אצל הרב קוק היא מופיעה בתקופת ביוסק, וחוזרת באופן מעודן יותר בתקופת לונדון: ב'מדבר שור' מודגש רק שבנוסף לאהבת הבנים צריך גם את הכנעת העבדים, ב'עולת ראייה' מתחדד עוד שרק מכוח האהבה והחירות של הבנים, ניתן למצוא טעם ביראה ובהכנעה של העבדים.

ב. תפיסת חיים אקטיביסטית ואידיאליסטית המתמסרת במרץ לשכלולו של העולם. תפיסה המעצימה את כוחו של האדם ומהדהדת את דברי הזהר הרואה את עבד ה' כ"אדון". תפיסה זו מופיעה בדברים שכתב הרב קוק בהיותו בחו"ל, לפני עלייתו ארצה ('מדבר שור'), ואחרי שיצא ממנה בתקופת מלחמת העולם הראשונה ('עולת ראייה').

ג. תודעה שחותרת לפרוץ את גבולות ההשגה הנוכחית של האדם ודוחפת אותו להתעלות מדרגה אחר מדרגה. תפיסה דיאלקטית התפתחותית של הזיקה בין בחינת 'עבד' לבחינת 'בן'. תפיסה שמופיעה ב'עין איה' בחלק שנכתב לפני עלייתו של הרב קוק לארץ ישראל.

ד. בתקופת יפו מוצאים שימוש בבחינת העבדים בצורה שלילית. היא באה לתאר מצב מקולקל אך מצוי של עבדות אלילית שפלה המבוססת על תפיסה ילדותית וחשוכה, המתייחסת באופן ישיר אל העצם הבלתי נתפס, המביאה את האדם למחיקה עצמית. אף כי אפשרות זו מסמלת עבור הרב קוק תפיסה דתית קדם קנטיאנית בלתי רצויה, קשה שלא לראות את הקירבה בינה ובין הבנתו היסודית של הרב חרל"פ את בחינת העבדות.

השימוש במושג העבדות באופן שלילי ומסוייג מופיעה אצל הרב קוק דווקא בתקופת יפו. בדברים שכתב הרב קוק בחו"ל, לפני עלייתו ארצה ואחרי שיצא ממנה בתקופת מלחמת העולם, הוא מביע תפיסה אוהדת יותר כלפי מושג העבדות. עם זאת, אין זה משנה את העובדה שגם כאשר הרב קוק מביע תפיסה אוהדת כלפי מושג העבדות, לא מדובר בהכנעה והתבטלות אישית מוחלטת כפי שמבטאת תפיסתו של הרב חרל"פ, אלא דווקא מדובר בנכונות לפעולה, התעצמות והתשתלמות, כפי שהוסבר. יתרה מזאת, יפה לראות כיצד המשמעות של היות עבד ה' כפי שהיא משתקפת מהדברים שכתב הרב קוק בחו"ל (בעיקר סעיפים ב-ג), עולה בקנה אחד עם המשמעות שיצק הרב קוק לעבודת הבנים במאמר "עבודת

אלהים" ממנו צוטט לעיל. העמידה הילדותית הבלתי אפשרית מול העצם האלהי היא אמנם "עבודת העבד" במובנה השלילי. לעומתה, ההתאמצות להוציא אל הפועל את האידאליים האלהיים ולהגשים בעולם, היא עבודתם הנאורה של הבנים, והיא עולה בקנה אחד עם משמעותה החיובית של בחינת העבדים שבוטאה בדברים שכתב הרב קוק בחו"ל.

ה. עצמיות האדם ואופן זיקת האינדיבידואל אל הקולקטיב

תפיסתם המנוגדת של הרב קוק והרב חרל"פ כלפי עצמיות האדם, לא משתקפת רק ביחסם אל עמידת האדם מול עצמו (תת פרק ב), מול התורה (תת פרק ג), ומול האל (תת פרק ד), אלא היא באה לידי ביטוי גם בזיקה של האדם כלפי החברה והעולם הסובבים אותו. שוב מתברר כיצד לפי הרב קוק דווקא הדרישה לאוטנטיות ולהקשבה עצמית מאפשרת עמידה נכונה של האדם מול העולם, ואילו לפי הרב חרל"פ, דווקא יחס של כניעה, התאפסות ואף הזנחה עצמית (!) מאפשרת עמידה כזו. בנושא זה, נקודת המוצא המשותפת הן לרב קוק והן לרב חרל"פ היא התפיסה המוניסטית שהאדם אינו אינדיבידואל מוחלט ונפרד אלא קשור באופן מהותי, אורגני ומיסטי עם ההווה כולה.

לפי הרב קוק:

העצמיות הפרטית של כל פרט מפרטי ההווה איננו כי אם התגלות אלהות, הזורחת בגוונים שונים לפנינו.³³³

באמת הכל הוא טוב וישר כל כך, והיושר והטוב שבנו הלא הוא בא מהתאמתנו אל הכל, ואיך אפשר להיות קרוע מן הכל, פרור משונה, מופרד כאבק דק שכלא נחשב.³³⁴

ולפי הרב חרל"פ:

גילוי אור ה' שבתוך ההווה אינו בא אלא על ידי כל הנמצאים בה, שכל נמצא הוא חלק בגילוי מציאותו יתברך ... כל דבר בהתייחסותו ושלמות הבלטתו המיוחד לו, יתן עוז בהגילוי אשר בו יאירו כל הנמצא, בהכללה מקיפה ואדירה.³³⁵

ההבדל ביניהם ניכר כאשר בוחנים את הדרך שכל אחד מתווה על מנת לבטא את אותה אחדות הקיימת בין האדם ובין העולם. לפי הרב קוק ההתוודעות של האדם אל אותה אחדות תלויה באישור העצמי של האדם כאינדיבידואל העומד בפני עצמו נוכח היקום הרחב בו הוא נתון:

האדם מוצא את עצמו בעצמו, ע"י אור החיים האלהיים המופיעים בקרבו, הממלאים אותו ברוח הטוב של רגש התודה של הכרת הטובה האלהית והבטאתה. כי במה נחשב האדם בחלישות כחו, באפסיותו וזעירותו, נגד כל היקום הגדול והעצום, וכחות הבריאה האדירים והנפלאים העוברים אותו, **מרום שממון לעומתם אובד האדם את תוכן האני שלו**. אמנם בהאיר עליו אותו האור של הכרת הטובה האלהית, וכל הסעיפים הקדושים כבירי עז הקודש שהיא מעירה בקרבו, אז **בא האדם להכיר את גדולת ערכו, את אניותו והעדר בטולו בכללות ההווה**, ומוצא את עצמו מאושר לומר בפה מלא: "אני".³³⁶

האימה האקזיסטנציאליסטית של האדם הניצב לבדו מול ההווה, מקבלת את פתרונה בחתירה לאוטנטיות. כמובן, לא

³³³ שמונה קבצים, קובץ א, סעיף קכט.

³³⁴ אורות התשובה פרק ב.

³³⁵ מי מרום ג (לחם אבירים), עמ' נה.

³³⁶ עולת ראיה, עמ' א.

מדובר באותנטיות בה מצדד סארטר (1905 – 1980) הגורס כי הקיום קודם למהות,³³⁷ אלא להפך, מדובר באותנטיות הנובעת מתוך עמדה אותה ניתן לכוונת "הומניזם קבלי" המיוסדת על "אור החיים האלוהיים" הממלא את האדם. זוהי המהות הקודמת לקיום של האדם ומאפשרת לו לעמוד "נגד כל היקום הגדול והעצום" המקיפים אותו, ולמצוא עימו שייכות ויחסי גומלין בריאים:

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. העולם מוצא את עצמו בעצמו ואחר כך הוא מוצא את עצמו בעולמים כולם, המסבבים אותו. הסביבה העולמית בכללותה היא מוצאה את עצמה בעצמה, ואחר כך היא מוצאה את עצמה בהכללה הסוג סוגית העליונה של כל העולמיות. העולמיות היא מוצאה את עצמה בעצמה. ואחר כך היא מוצאה את עצמה בהחוסן המלא, בהאור העליון. בהמון החיים ומקור ימיהם. בהאורה האלהית. 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.** ושטף החיים הולך ושטף, ואור הקדש הולך ומתגבר. ושרים כחוללים כל מעיני בך.³³⁸

מדובר בתנועה מובהקת של יציאה מנקודה פרטית אל מעגלים הולכים ומתרחבים: מהאיש היחיד אל הסביבה, ממנה אל הציבור, אל העם, האנושות, העולם והעולמים שמעבר לו. אין אפשרות להגיע אל המעגל הכללי יותר אלא באמצעות אישור של המעגלים הפרטיים יותר אשר במוקד שלהם נמצא – האדם הפרטי ואופיו האינדיבידואלי המיוחד. אין אפשרות לאדם להתאחד עם הסובב אותו מתוך מחיקה עצמית אלא רק מתוך הכרה עצמית אישית. הכלליות אינה מוחקת את הפרטיות. זאת בניגוד למהלך שמציע הרב חרל"פ:

היחידים שמשלימים את עצמם בחדרי חדרים ויודעים ומכירים בעצמם כי הם אבר אחד מן האומה כלה, 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, ובזה הם עושים את האומה לחטיבה אחת בעולם ומיחדים יחוד, ברכה וקדושה, כולו קודש לה. יחידים אלו הם המקימים את העולם והם מקרבים לבם של ישראל לאביהם שבשמים והם המנהיגים האמיתיים, אף על פי שלא נודע טבעם בעולם.³³⁹

הרב חרל"פ מדבר על תפיסה עצמית של האדם "כאבר אחד מן האומה כולה", הגוזרת ממילא התעלמות והתכחשות למציאותו הפרטית ולתודעתו האישית של האבר כיחידה עצמאית. זהו תנאי הכרחי בדרך להתמזגות עם המציאות הכללית שמקיפה את האדם. אולם, לדידו של הרב קוק, אין לדמות את הקשר של האדם הפרטי עם העולם בכללותו לקשר האורגני שבין אבר מסוים אל הגוף אליו הוא שייך, שכן קשר זה מוחק את הערך הפרטי של האיבר כיחידה עצמאית וכובל אותו במסגרת נטולת חירות ודינמיקה. לפי הרב קוק הנשמה הפרטית של האדם מקיימת בתוכה קשר אונטולוגי עם מרחבי המציאות כולה:

³³⁷ ראה סארטר, האקזיסטנציאליזם הוא הומניזם.

³³⁸ שמונה קבצים, קובץ ח, סעיף מו.

³³⁹ מי מרום ו (מעייני הישועה), חלק ב, פרק לז, עמ' קפח.

ההוויה היא בקרבנו פנימה, אולי עוד יותר ממה שהיא חוץ לנו.³⁴⁰

האדם תמצית הכל הוא, שייך הוא להכל, איך אפשר שלא יפעל על הכל.³⁴¹

נשמת האדם בהרחבתה, כוללת היא בתוכה את הנשמות הפרטיות של כל הברואים כולם.³⁴²

מדובר בתפיסה רדיקלית של הרב קוק, המושתתת על השילוב העוצמתי של תפיסתו הפנאנתאיסטית עם היסודות המובהקים שקלט מן האידאליזם הגרמני.³⁴³ מתוך תפיסה עצמית כזו, מובן שככל שהאדם יהיה אותנטי יותר, קשוב לעצמו יותר, ככה הוא יהיה קשוב יותר לזרמים ולתנועות שפועלות בעולם כולו:

האדם אפשר לבא לידי מדה כזו עד שיגלה בקרבו את המרכזיות של כל ההוויה שבקרבו. ואז ירגיש ברוחו את כל המתרגש, כל העשוי, כל המוברק, וכל המתנועע בכל מלא היש לכל פרטי דרגאותיו. כי לא יעשה ד' א' דבר כי אם גלה סודו אל עבדיו הנביאים. ההתגלות הפנימית הזאת של הריכוז שבנשמת אדם היא הוצאה מן הכח אל הפועל מה שגנוז בה באמת, ומה שהוא מצוי ועומד. ויכולים אנו להכיר את מעלת האדם בכל מדרגה שהוא, כיון שאור עולם זה ספון בקרבו, מה גדול הוא ערכו בכל אופן גם כשהוא עדיין שוכן במורד, ונשמתו מתגלגלת תחת שואה, אבל הניצוץ האלהי הלא לא ישתנה ערכו. ואסא דקאי ביני חילפי אסא שמיה, ואסא קרו ליה.³⁴⁴

דווקא האישור העצמי האותנטי מפתח באדם תודעה כללית יותר המאפשרת לו רגישות אל מרחבים חובקי עולם "הגנוזים" בו כבר באופן אונטולוגי. עם זאת, גם אדם שלא חי באופן אותנטי ואינו קשוב להלכי רוחו, אמנם חי בהתכחשות למציאות, אך מציאות זו קיימת בו בכל מקרה.

לעומת הרב קוק, אצל הרב חרל"פ היכולת של האדם לחבור אל מציאות שנמצאת מעבר לתחומו האינדיבידואלי תלויה בביטול העצמי שלו כאינדיבידואל. לא על ידי מאמץ אותנטי והכרה עצמית הומניסטית מתוודע האדם לקשר המיסטי הקיים בינו ובין ההוויה כולה, אלא דווקא מכח דילוג מעל התודעה הפרטית שלו כיצור עצמאי וממשי, מתאפשר החיבור הזה. לפי הרב חרל"פ הרע עצמו מזוהה עם הפרטיות, והכלל הוא נטול רע:

חלק יעקב, שכל הכשלונות שלהם הם דוקא מצד הפרטיות שלהם, וכל מה שמכשירים יותר את עצמם למושג הכללי שלהם, מזדככים ביותר, עד שאין שום מקום לחשוב לדאוג לזכוך המדות שלהם.³⁴⁵

לכן, רק הזנחה והתכחשות לפרטיותו של האדם תוך התמסרות לאידאליים ציבוריים ולאומיים יכולה לרומם אותו מעל מושגי הרע:

הגאולה הפרטית תלויה בגאולה הכללית, ותשובת הפרט תלויה בתשובת הכלל... כל החטאים רק מצד הפרט הם, והתשובה הכללית באה בעיקר כדי ליצור את הכלל ולגלותו, וזאת היא ההרגשה הלאומית המקשקשת בלבותיהם של ישראל, וכאשר תקיף ההרגשה הזאת את כל הלבבות וכל ישראל יהיו מאוחדים לכלל שלם – אז יהיו ישראל מוכשרים, מצד הכלל שלהם, להגאל גאולת עולמים. ובהיות שכל החטאים באים רק לרגלי שכחת הכלל, ואינם מרגישים רק את

³⁴⁰ שמונה קבצים, קובץ א, סעיף כט.

³⁴¹ שמונה קבצים, קובץ א, סעיף תקכא.

³⁴² שמונה קבצים, קובץ ד, סעיף פח.

³⁴³ הדברים יוסברו להלן. ראה גם איש שלום, רציונליות ומיסטיקה, עמ' 162 – 164. איש שלום מחדד את עמדת הרב קוק בהשוואה לתפיסת המיקרוקוסמוס-מאקרוקוסמוס הניאופלטונית.

³⁴⁴ שמונה קבצים, קובץ ח, סעיף קז.

³⁴⁵ מי מרום ו (מעניי הישועה), חלק ד, פרק ט, עמ' שלד.

הפרטים, **לכן צריכה התשובה להיות בעיקר על ידי שכחת הפרטים, ולהרגיש רק את הכלל, וכאשר תתגלה בחינת הכלל, יהיה מקום גם לפרט**, וזאת היא התשובה הגדולה שתהיה אחרי גאולת הכלל. ולזאת, עיקר העבודה בזמן האחרון, בעקבתא דמשיחא, הוא לעבוד על שדה הכשרת הקנינים הכלליים ולגלות בישראל את הצורה הלאומית והעממית שלהם, 'והייתי לכם לאלהים ואתם תהיו לי לעם'... ההתמסרות האמיתית אל הכלל בחפץ עמוק לשכלל קנינו של הכלל, השמימיים והארציים, הרוחניים והגשמיים, לכל רחבם והקפס, מזככת את המהות ומעדנת את הנפש, מקדשת את המחשבה ומנקה כל סיג, מכבסת כבורית כל כתם **ומבטלת את כל התאוות הרעות** וכל נטיות החומר למיניהן, והזוכה לכל זה – בשורת הוד גאולת עולמים מקשקשת לפניו כזוג.³⁴⁶

אם לפי הרב קוק תפיסת הקשר של הפרט עם הכלל תלויה בהכרה העצמית של האדם, שמתוכה מתעצם הקשר של האדם עם הסביבה, לפי הרב חרל"פ הדרך אל הכלל תלויה דווקא בשכחה העצמית של האדם והתמסרותו הבלעדית "לעבוד על שדה הכשרת הקנינים הכלליים". לפי הרב חרל"פ התיקון הקולקטיבי לבדו מכונן את התיקון האינדיבידואלי. "הגאולה הפרטית תלויה בגאולה הכללית". לכן מלכתחילה נדרש האדם להתמסר אל המאמץ הקולקטיבי ולהזניח את שאיפותיו כאינדיבידואל. לעומתו, הרב קוק רואה את התיקון הקולקטיבי כבא יחד עם זה האינדיבידואלי. אין מקום לדעתו לשכחה עצמית, אלא להפך, התיקון האישי מקרין על התיקון הקולקטיבי:

כשנשמה אחת עולה באמת בעליות גדולות וכבירות, כבר כל הנשמות עולות עמה.³⁴⁷

כל מה שנוגע בדרך ישרה או אי ישרה לאדם הכל הוא עצם מעצמיותו, והכל עולה או יורד עמו.³⁴⁸

כשנשמתו של אדם יחידי מתעלה ומתרוממת בקדושה – הרי היא מרוממת ומעלה עמה את כל התלוי בה ואת כל המתייחס עמה, בין ממעל לה בין מתחתיה, ומכל צדדיה, לפנייה ולאחריה, מימינה ומשמאלה. והארה חיונית, אורית, אלהית, מתוספת בכל מערכי עולמים. וכל מה שהאדם מצייר לו באמונה גמורה ובהכרה פנימית דבר נשגב ונעלה זה, הרי הוא מתגדל ומתקדש...³⁴⁹

לפי הרב קוק החיבור הפנימי של כל אדם לכלל ההווה הוא נתון מציאותי וממשי, ולכן כל שינוי וכל התקדמות, קטן כגדול, בכל מישור מחייו, מהדהדים במעגלים רחבים במציאות, מעבר למה שניתן לראות על פני השטח. הואיל ואיכותה וכמותה של השפעה זו תגדל ככל שהאדם עצמו יתקדם ויתעלה ברמה האישית שלו, לכן יש לעודד אותו לתת אמון בעצמיותו ולא להתכחש אליה. לעומתו, לפי הרב חרל"פ מצבו הנתון הפרטי של האדם שרוי תמיד במציאות של חטא וחסרון ולא מאפשר לו להיות גורם משפיע ומשמעותי לטובה, אם לא יתחולל אצלו מהפך תודעתי חריף – מחיקת אישיותו הפרטית והפיכתו לאדם שרק טובת הכלל לנגד עיניו. לשיטתו, האדם הפרטי נגאל רק באופן עקיף ורטוראקטיבי כתוצאה מגאולת הכלל. שוב אנו פוגשים את הניגוד בין תפיסת ה"התפכחות" של הרב חרל"פ ובין תפיסת ה"התפתחות" של הרב קוק. התפיסה של הרב חרל"פ מתארת תיקון הזורם מלמעלה למטה, מהכללי אל הפרטי, מהקולקטיבי אל האינדיבידואל – תפיסה המתאפשרת כתוצאה מביטולו של האדם. לעומתו, הרב קוק מציע תנועה נוספת, הדרגתית, הנעה מלמטה

³⁴⁶ מי מרום ו (מעניי הישועה) חלק ד פרק ו, עמ' שכט.

³⁴⁷ קמ"ק ב, פנקס פ"א פסקאות (יפו, בין השנים תרס"ד – תרע"ד), סעיף מה. וראה בעניין זה מה שאומר הרב קוק על עצמו בשמונה קבצים, קובץ ב, סעיף עח: "הזיכוכים שאני מזכך את עצמי, את מחשבותי, רעיונותי, מידותי והרגשותי. הם יהיו זיכוכים כוללים לכל העולם כולו. חייב אדם לומר בשבילי נברא העולם".

³⁴⁸ שמונה קבצים, קובץ ג, סעיף ה.

³⁴⁹ שמונה קבצים, קובץ ח, סעיף צה.

למעלה, מהפירטי אל הכללי, מהאינדיבידואל אל הקולקטיב – תפיסה המושתתת על ההכרה העצמית של האדם כאינדיבידואל הקשור מתוכו למרחבים אין סופיים, והמשפיע עליהם מתוך ההתקדמות האישית שהוא מבצע בעולמו שלו. הבדלי תפיסות אלו מקבל ביטוי חריף בהתייחסותם של הרב קוק והרב חרל"פ למצב שבו היחיד משקיע את מרצו והונו למען החברה תוך כדי פגיעה אישית בעצמו. הרב חרל"פ מכיר במחיר שנאלץ אותו יחיד לשלם עבור החברה ומבקש רק לדאוג שהוא לא יהיה גבוה מדי. מבחינתו אין להתכחש למתח המובנה הקיים בין היחיד ובין החברה אך יש לבכר את קיומה של החברה. לעומתו, הרב קוק רואה את הפגיעה ביחיד כפגיעה בחברה עצמה, שכן פיתוחו העצמי של היחיד הוא בעצמו פיתוחה של החברה. לכן הוא מציע שהיחיד ידאג לפיתוח האישי של עצמו ורק מתוך עמדה של בריאות ונינוחות יגש לעסוק בענייני הכלל הקונקרטיים.

כך הרב חרל"פ:

לפעמים על ידי ההתמסרות לכלל מסיחים דעה מן הפרט ונעשה הפרט על ידי זה נעזב וגם פראי קצת, ודומים לתלות הקלקלה במסירה לכלל, ונרתעים לאחוריהם להסיח דעת מן הכלל ולהתעסק רק בפרט, אבל זה טעות, **אותם שמשוגלים להרגיש את הכלל לא יהיה להם מאומה אם לא ימלאו תפקידם זה, לא פרט ולא כלל**, והא למה זה הדבר דומה, לפי שפונה עצמו מן הדעת לפי שמוסיף גם מכאוב, כמובן שצריך להקציע זמן מיוחד גם בעד עסקי הפרט להישישם ולזככם וביחוד להכשירם שיהיו ראויים להזדקק אל הכלל, אבל לא להזניח ח"ו את עבודת הכלל בכל מלא הזוהר של השמחה השלמה והשלווה המלאה בלי שום מעיקת הלב וחולשת הרצון חלילה.³⁵⁰

הרב חרל"פ מודה שהיחיד צריך קצת להתעסק עם עצמו, אך עיקר מעייניו צריכים להיות מכוונים כלפי הציבור, הכלל. לעומתו, הרב קוק סובר להפך – היחיד צריך לפתח את עצמו, כי פיתוחו האישי הוא למעשה טובת הכלל, ומעבר לזה עליו להקדיש גם זמן מוגדר לעיסוק בענייני הציבור:

אמת הדבר שהתעודה היותר עליונה שבחיים היא להיות פועל עובד עבודת הכלל, אבל בשום אופן אין להשקיף על ערך עבודת הכלל במושג צר, כלומר רק להתייחס באותן העבודות המונחות לפניו בהעמסת עול כבד עד שהשלמות הפרטית תדחה לגמרי, כי אם צריך להשכיל שאמנם כיון שתעודת האיש השלם היא הטובה הכללית שיוצאת ממנו בחייו, אם **כן לא רק השעות שבהן הוא מתייחד בפועל בעבודת הכלל הן מלאות מתעודת חייו, כי אם כל שלשלת חייו, כל צרכי השלמתו, בין הרוחנית בין החמרית, כולם יהיו לתועלת להגדיל טוב הכלל**. על כן במנוחת לב צריך לפנות אל השלמות הפרטית שלו, הרוחנית והגשמית, ולדעת שאמנם מהשפעת הפעולות של השלמות הפרטית, בין בחומר בין ברוח, תצא **שעה אחת ביום** שבה יוכל ברכוש כחותיו הפרטיים לעבוד את עבודת הכלל, נמצא שכל עניניו הפרטיים המה ממלאים את המטרה הרמה הזאת.³⁵¹

לאור מכלול הדברים עד כה, נראה שהרב חרל"פ לא אימץ את החידוש העומד בבסיס תפיסת רבו אלא המשיך את הקו המסורתי של הדורות לפניו. זאת למרות שהיה תלמידו הקרוב של הרב קוק, ולמרות שהשתמש במונחים הלקוחים

³⁵⁰ מי מרום יח (רזי לי), עמ' רצט.
³⁵¹ עין איה, שבת, סעיף ט. וראה עוד בהמשך דבריו שם: "...לא זאת היא המרגעה, שההשתוקקות להשלמת הכלל תעיק להשלמה הפרטית, כי אם האיש הגדול וטוב הלב, העובד ד' עבודה תמה, צריך שיעלה למדה זו להשכיל כי כל אשר יותר ירחיב את השלמתו הפרטית, כן יותר יוכל להשתלם בה בעבודת הכלל. על כן אין מדת עבודת הציבור נערכת לפי כמות הזמן כ"א כפי איכות הפעולה, וטובה יותר פעולה של שעה אחת היוצאת במנוחת נפש ומחומשת בגוף בריא, מעבודה תדירה המחלשת את הגוף ומבזבזת יותר מדאי את הכח הרוחני... וכל זה הוא קונה בעסקו בזה בלב נאמן אפילו שעה אחת, למען יוכל לפנות ביתר חלקי הזמן אל השלמתו הפרטית, שממנה יהיו תוצאות יותר טובות להשלמה הכללית של הציבור שהוא חפץ בה באמת ובתמים".

מתורתו של רבו. השוואת דברי הרב קוק עם דברי הרב חרל"פ במגוון היבטים הנוגעים לסוגיית עצמיות האדם, מחדדת את תפיסותיהם השונות ומסגירות נקודות מוצא שונות בתכלית. הדבר מעורר אף תמיהה על מהותו של הקשר החזק והמיוחד כל כך שהיה בין שני אישים אלו, עליו נעמוד בהמשך עבודה זו.³⁵²

³⁵² על הקשר המיוחד בין הרב קוק לרב חרל"פ ראה ברק, עיני הרב ; ברק, המתודולוגיה המשולבת, עמ' 77 – 78, 160 (הערה 40). על רקע ממצאי מחקרי עד כה קצת קשה לקבל את דברי ברק שם: "אם להשתמש בטרמינולוגיה הייחודית לבני החוג, אפשר לומר כי קשריו ההדוקים של הרב חרל"פ עם הראי"ה בישרו את יציאתו מיתורת חוץ לארץ וכניסתו להיכלה של 'תורת ארץ ישראל', כפי שהבינה הראי"ה". באותה מידה, קשה לקבל את קביעתו לפיה המחלוקות שבתוך חוג הראי"ה הנם רק בעניינים פרטיים, שהרי שאלה כמו חיובה או שלילתה של עצמיות האדם וכל השייך אליה אינה עניין פרטי וצדדי. ראה ברק, המתודולוגיה המשולבת, עמ' 165.

א. רקע ביוגרפי – בין יהדות ליטא לישוב הישן

נראה שאת תפיסתם השונה של הרב קוק והרב חרל"פ אודות עצמיות האדם, ניתן להבין על רקע המסלול הביוגרפי השונה שעבר כל אחד מהם בראשית התפתחותו הרוחנית.

אוריאל ברק³⁵³ תולה את ההבדל שבין סגנון כתיבתו ההרמוני של הרב קוק לעומת סגנון כתיבתו הקונפליקטיבי של הרב חרל"פ בהבדלי הרקע שבין ליטא ולטביה ובין היישוב הישן. עד עלייתו ארצה בשנת 1904, חי הרב קוק במזרח אירופה. באקלים התרבותי של יהדות מזרח אירופה בשלהי המאה התשע עשרה התקיימו זו לצד זו מגמות מסורתיות לצד מגמות מודרניות. צמחו והתגבשו שם זרמים חברתיים ותרבותיים שונים, כמו הסוציאליזם היהודי, הלאומיות היהודית, הציונות והאורתודוקסיה היהודית. המתחים שבין שמרנות וחדוש, חינוך מסורתי ופתיחות לעולמה של השכלה, והמנעד הרחב של אפשרויות הביניים, היו מנת חלקה של יהדות ליטא וסביבתה באותה התקופה. התקיימותם של זרמים שונים זה לצד זה, כמו גם המגע המתמיד עם האוכלוסיה הנוכרית, הכריחה את הדיאלוג שבין הזרמים שמצא את ביטוי בספרות ובעיתונות התקופה. לאור זאת, דמויות רבניות שונות נקטו בגישה פתוחה יחסית כלפי זרמים אחרים, וביקשו לקדם את רעיונותיהם באמצעי שכנוע והסברה מתונים ורציונליים.³⁵⁴

לעומת זאת, הרב חרל"פ גדל והתחנך בסביבה תרבותית דתית הפוכה בתכלית. הוא התחנך בישוב הישן האשכנזי בירושלים של סוף המאה התשע-עשרה וראשית המאה העשרים. קיומו של הישוב התבסס על כספי תרומות ("החלוקה") שהועברו אליו מקהילות חוץ לארץ, ורבים מאנשיו הקדישו את רוב זמנם לעיסוק בתלמוד תורה ותפילה, תוך חיי עוני ודוחק. ביישוב שרר אקלים של הסתגרות וחוסר גילוי עניין אמיתי, כל שכן דיאלוג, עם המתרחש בעולם ההשכלה והתרבות הכלליים. מתוך כך, רבים מנציגיו נקטו סגנון לוחמני כלפי יריבים מבפנים ולחצים מבחוץ. במיוחד הורגש האיום מפני התעצמותו ההולכת וגוברת של היישוב החדש, עם הרוח החילונית שהוא מביא בכנפיו. אל תוך עולם כזה נולד הרב חרל"פ.³⁵⁵

יש מקום לפתח קו מחשבה זה ולהציע, שלא רק את ההבדל בסגנון כתיבתם ניתן לתלות בכך, אלא גם יסודות מהותיים יותר בהגותם, כמו תפיסת האדם שלהם, ניתן להסביר על רקע זה. הרב קוק נולד לתוך עולם בו השקפות שונות מבקשות לעשות לעצמן נפשות, ותנועות חברתיות מנוגדות מבקשות לחולל תמורות היסטוריות. לעומתו, הרב חרל"פ נולד לתוך עולם מסתגר, התולה את עיקר ייחבו בהתכנסות דתית פנימית. לא קשה למתוח קו בין השקפתו ההומניסטית של הרב קוק ובין הרקע התרבותי המוקדם שלו. במידה רבה יותר, נוח למתוח קו ברור בין השקפתו התובענית של הרב חרל"פ ובין האקלים הקשוח של היישוב הישן בו גדל. ירידה לפרטי הביוגרפיה האישית של כל אחד מאישים אלו, תעלה שהרב קוק גדל כתלמיד חכם רב גיוני אשר בין השאר התקיימה אצלו נטייה משכילית מובהקת, אמנם בעלת אופי ייחודי, אך בעלת שורשים משכיליים איתנים. מנגד, יתברר כי הרב חרל"פ גדל כאחד החניכים המצטיינים ביותר של היישוב הישן, ולא פחות מכך, של תנועת המוסר. על רקע זה יובן הבסיס עליו נבנו השקפותיהם המנוגדות אודות עצמיות האדם.

³⁵³ ראה ברק, מתודולוגיה המשולבת, עמ' 270.

³⁵⁴ ברק, המתודולוגיה המשולבת, עמ' 270. מירסקי, ביוגרפיה אינטלקטואלית עמ' 37 – 66. עוד על האקלים התרבותי של יהדות לטביה וליטא בתקופה המדוברת ראה: סלוצקי, יהדות ליטא; מישינסקי, גורמים מקומיים; שטמפר, הישיבה הליטאית, עמ' 216 – 225, 350 – 354; שלמון, מסורת מודרניזציה ולאומיות; שלמון, אם תעירו, עמ' 131 – 132; לוי, מקבילים נפגשים, עמ' 23 – 51.

³⁵⁵ ברק, המתודולוגיה המשולבת, עמ' 270. עוד על היישוב הישן האשכנזי בירושלים בראשית המאה העשרים ראה: פרידמן, חברה במשבר; גת, היישוב היהודי; קניאל, המשך ותמורה; אטקס, בין דת לכלכלה.

1) יסודות של למדנות ליטאית וחסידות בילדותו של הרב קוק

מתוך התבוננות ברקע האישי של הרב קוק ניתן לראות כיצד עולמות שונים ורחוקים התמזגו בתוך אישיותו וקנו בה שביטה של ממש: למדנות ליטאית וחסידות, פתיחות להשכלה ואהדה לציונות.

נקודה ראויה לתשומת לב מיוחדת בראשית דרכו של הרב קוק היא רוחה של ישיבת וולוז'ין. את ישיבת וולוז'ין הקים רבי חיים איצקוביץ' מוולוז'ין (1749 – 1821), תלמידו של "הגאון" רבי אליהו מווילנה (1720 – 1797, "הגר"א"), בשנת 1803. הישיבה הוקמה מתוך מגמה להעלות על נס את ערך לימוד התורה לשמה, בהשראת הדוגמא האישית של הגר"א שנצרכה במוחותיהם של תלמידיו. כך, במקום חרמות, ועל ידי הצבת אלטרנטיבה רוחנית סוחפת התמודד רבי חיים עם תנועת החסידות. בניגוד לבתי מדרש אחרים שהיו קהילתיים יותר, ישיבת וולוז'ין התייחדה בעצמאות א-קהילתיות. התנקזו אליה מיטב המוחות הצעירים של יהדות מזרח אירופה, והיא היוותה השראה לישיבות נוספות שקמו ברוחה בליטא וסביבתה, והשפעתה הורגשה אף באיזור דווינסק.³⁵⁶

כבר הוזכר שאביו וסבו של הרב קוק למדו בישיבת וולוז'ין, ואביו אף היה פעיל בגיוס כספים להחזקת הישיבה. בנוסף לכך, רבו בדווינסק, הרב ראובן לוין, שנולד וגדל בסמרגון ונודע כ"העילוי מסמרגון", היה תלמידו של הרב אריה לייב שפירא (1787 – 1853). זיקה נוספת לרב אריה לייב שפירא הייתה לרב קוק דרך רבו בסמרגון, הרב נח חיים אברהם שפירא, שהיה בנו של הרב אריה לייב שפירא.³⁵⁷ הרב אריה לייב שפירא היה מראשוני תלמידי ישיבת וולוז'ין ומגדולי תלמידיו של רבי חיים מוולוז'ין.³⁵⁸ אם כן, כשהגיע הרב קוק בשנת 1885 ללמוד אצל הנצי"ב בישיבת וולוז'ין, היה זה המשך מתבקש כשלב נוסף במסלול גידולו התורני-ליטאי.

במקביל להשפעה של ישיבת וולוז'ין, גם לחסידות חב"ד הייתה השפעה ניכרת על הרב קוק. סבו מאמו, הרב רפאל פלמן, שאף הוא היה בוגר ישיבת וולוז'ין, היה מחסידיו הראשונים של רבי מנחם מנדל שניאורסון, האדמו"ר "הצמח צדק" מחב"ד (1789 – 1866).³⁵⁹ הוא הקים את השטיבעל החב"די בגריבה והביא לשם את המשפיע החב"די הרב יחזקאל ינובר, המכונה "החוזר מקאפוסט".³⁶⁰ בילדותו נהג הרב קוק להשתתף בשבתות בסעודה השלישית בביתו של הרב יחזקאל ינובר, יחד עם חסידי חב"ד נוספים, שהצעירים שבהם היו לו לחברי ילדות.³⁶¹ את ההשפעה מחסידות חב"ד ינק הרב קוק לא רק ישירות דרך ביתו אלא גם בעקיפין דרך רבו – הרב אליעזר דון יחיא מלוצין, שאביו, הרב שבתאי דון יחיא היה ידיד קרוב של "הצמח צדק".³⁶² בשנות ילדותו של הרב קוק, הורגש המתח בין החסידים והמתנגדים בקהילה היהודית בגריבה, שהגיע אף לכדי חרמות הדדיות.³⁶³ אולם, הרב קוק שגדל בבית חב"די של בוגרי ישיבת וולוז'ין, חי את שני העולמות הללו בתוכו באופן מפרה וטבעי, ולימים סיפר שבצעירותו התווכחו הוריו אם הוא יגדל להיות רב ליטאי או רבי חסידי.³⁶⁴

³⁵⁶ ראה אטקס, הגאון מווילנה, עמ' 116 – 222.

³⁵⁷ בן נוסף של הרב אריה לייב שפירא הוא הרב רפאל שפירא, מי שלימד בוולוז'ין לצידו של הנצי"ב לפני רבי חיים מבריסק, ומי ששימש כראש ישיבת וולוז'ין החל משנת 1889 ועד מלחמת העולם הראשונה.

³⁵⁸ להלן יצוין גם זיקתו של הרב אריה לייב שפירא לתנועת ההשכלה והתנגדותו לתנועת המוסר.

³⁵⁹ מירסקי, ביוגרפיה אינטלקטואלית, עמ' 50. ראה שם שאחרי פטירת הצמח צדק נמשך ר' רפאל אחרי נכדו של הצמח צדק, רבי שלמה זלמן בן רבי יהודה לייב שניאורסון (1830 – 1900), מחבר ספר "מגן אבות", שהיה האדמו"ר השני של חב"ד קאפוסט ומנהיג חב"ד בזמנו.

³⁶⁰ מירסקי, ביוגרפיה אינטלקטואלית, עמ' 51.

³⁶¹ מירסקי, ביוגרפיה אינטלקטואלית, עמ' 51. הרב נריה כותב שבאותן סעודות היה שומע תורות מתוך הספר 'ליקוטי תורה' של רבי שניאור זלמן מלאדי (1745 – 1812), האדמו"ר הזקן מחב"ד ובעל ספר התניא. ראה הרב נריה, מועדי, עמ' 11.

³⁶² דון יחיא, מגילת חיי, עמ' 10 – 11.

³⁶³ מירסקי, ביוגרפיה אינטלקטואלית, עמ' 44.

³⁶⁴ שמועות ראיו, עמ' 6 – 7; מירסקי, ביוגרפיה אינטלקטואלית, עמ' 58. בספרות השבחים ההיגורפית על הרב קוק והרב חרל"פ בולטת המגמה להציג אותם כתלמידי חכמים ששילבו בהנהגתם ובתורתם צדדים חסידיים ומתנגדיים. ראה רז, מלאכים, עמ' 55: "כשביקרו בבית הרב, דוד רמז,

2) פתיחות להשכלה וזיקה לציונות בשנות נעוריו של הרב קוק

לא רק על המתח שבין מתנגדים לחסידים לבדו גדל הרב קוק, אלא גם את המתח ההולך וגובר מצידה של תנועת ההשכלה והשפעותיה על יהדות מזרח אירופה הרגיש הרב קוק על בשרו. את המתח הזה חווה לא רק כאורתודוכס אדוק המרגיש אי נחת מפני רוחות חדשות המאיימות לבלוע את העולם המסורתי, אלא, כפי שנראה, זהו מתח שהרב קוק גדל עליו וחי אותו מתוכו.

כבר מגיל צעיר אופיין הרב קוק כ"עילוי". היה לו זיכרון פנומנלי ושכל חריף וכן כושר ריכוז ויכולת התמדה בלימוד במשך שעות רצופות.³⁶⁵ בנוסף, הוא היה אדם רגיש, אוהב טבע, בעל כשרון הבעה מילולית יוצאת דופן, בעל תפילה לוחטת, וכמובן דקדקן בהלכה ומקיים מצוות מתוך דבקות.³⁶⁶ כל אלה תכונות שהיו מצויות בו מילדותו והלכו ונתעצמו בזמן ששהה בלוצין, סמרגון ווולוז'ין. הרב קוק לא הזניח שום תחום ידע, תורני ולא תורני, שהיה יכול להניח עליו את ידו. שמו יצא לפניו כ"עילוי מגריבה", והוא זכה לקבל הכרה והערכה מרביתו וחבריו.³⁶⁷ מעבר לחינוך התורני הליטאי ה"מתנגדי" ו"החסידי" שקיבל בביתו, נחשף גם לספר הזהר ותיקוני זהר, באמצעות עותק שהיה שמור בבית הוריו עם הערות של סבא רבה שלו, אותו ביקש לימים להוציא לאור.³⁶⁸

בשנתיים שלמד הרב קוק בלוצין, הציב לו הרב אליעזר דון יחיא מודל פתוח יחסית של חינוך תורני, הן בתוכן והן בצורה.³⁶⁹ בית מדרשו היה עממי יותר, פתוח לבעלי בתים ואנשים פשוטים מן המניין, ותחומי הלימוד בו היו יותר מגוונים: הרב אליעזר היה לומד עם תלמידיו את אגדות חז"ל מתוך הספר "עין יעקב", וכן את ספר המוסר "מנורת המאור" של רבי יצחק אבואב בן המאה הארבע-עשרה. ספר זה מכיל לקט מאמרים העוסקים בענייני מוסר ודרך ארץ, הכולל דברים שמקורם בספרות חז"ל, הגאונים, הראשונים וכן פילוסופים יוונים כדוגמת אריסטו ואפלטון.³⁷⁰ אצל הרב אליעזר דון יחיא נחשף הרב קוק לספר העיקרים של רבי יוסף אלבו וכן לספרי המהר"ל.³⁷¹

הרב קוק למד בלוצין גם אצל הרב יעקב רבינוביץ'.³⁷² אצל הרב יעקב רבינוביץ' החלה היחשפותו המובהקת של הרב קוק לעולמה של השכלה.³⁷³ עיקר לימודו של הרב קוק עם הרב יעקב רבינוביץ' היה גמרא בעיון. הרב קוק תיאר את שיטת הלימוד של השניים כמשלימה זו את זו, כאשר הרב אליעזר דון יחיא היה בקיא בכל התורה ואילו הרב יעקב רבינוביץ'

אליעזר קפלן וברל כצנלסון, אמר זה האחרון לרב: "רואה אני שכבודו עושה שלום בין 'החסידיים' לבין 'המתנגדים' – והורה באצבעו על תמונותיהם של הגאון מוילנא ושל הרב בעל ה"תניא", התלויות על קיר ביתו של הרב זו אצל זו. שמע הרב את הדברים בקורת רוח ואמר: "לא רק על קירות ביתי, אלא גם על קירות לבבי חרותות תמיד דמויותיהם של שני הענקים האלה". יצויין, שאכן בבית הרב קוק בירושלים, בחדר האורחים בו קיבל הרב קוק את פניהם של אנשי ציבור, היו תלויות תמונות שונות של גדולי ישראל – וביניהם הגר"א, רש"י מלאדי (האדמו"ר הזקן מחבד, בעל ה"תניא"), הצמח צדק (האדמו"ר האמצעי מחבד), וכן של רבני ירושלים – הרב שמואל מסלנט, המהר"ל דיסקין והאדר"ת. יצויין כי ברבות הימים "נעלמו" תמונותיהם של אדמו"רי חב"ד מהקיר. גם כלפי הרב חרל"פ נאמר שהיה בו מיזוג של למדן ליטאי ואדמו"ר חסידי. ראה חרל"פ, שירת הי"ם עמ' 60, על פי עדות של הרב אליעזר כהן, תושב שכונת שערי חסד.

³⁶⁵ מירסקי, ביוגרפיה אינטלקטואלית, עמ' 58.

³⁶⁶ מירסקי, ביוגרפיה אינטלקטואלית, עמ' 58.

³⁶⁷ מירסקי, ביוגרפיה אינטלקטואלית, עמ' 58.

³⁶⁸ ראה אגרות הראי"ה, כרך א, עמ' קכט.

³⁶⁹ מירסקי, ביוגרפיה אינטלקטואלית, עמ' 60 – 61.

³⁷⁰ מירסקי, ביוגרפיה אינטלקטואלית, עמ' 60. יצויין כי דווקא מקורות קבליים מובהקים לא מובאים בספר מנורת המאור, אף במקומות שהדבר לכאורה מתבקש.

³⁷¹ מירסקי, ביוגרפיה אינטלקטואלית, עמ' 60 – 61. מירסקי מסביר שכתבי המהר"ל היו נלמדים בעיקר על ידי חסידים ולא על ידי מתנגדים. בכך יש לראות השפעה חסידי נוספת על הרב קוק באמצעות תיוכו של הרב אליעזר דון יחיא.

³⁷² היה מנהל הבנק היהודי בלוצין. ראה תדהר, אנציקלופדיה, כרך א, עמ' 352.

³⁷³ על תקופת הרב קוק בלוצין ראה עדויות המובאות במירסקי, ביוגרפיה אינטלקטואלית, עמ' 62 – 63; וראה גם הרב נריה, טל, עמ' 21 – 27, 46 – 47.

היה מעיין בקטע אחד ויורד לעומקו.³⁷⁴ אמנם, ר' יעקב עסק גם בלימוד התנ"ך, מה שפחות היה מצוי באותה תקופה, ובביתו הייתה ספריה הכוללת ספרות פילוסופית ומדעית בה נהג הרב קוק לשהות שעות ארוכות.³⁷⁵ באותה תקופה נחשף הרב קוק לכתבי המלבי"ם והרמח"ל, וקרא במחזה "לישרים תהילה" של הרמח"ל, שהיה חביב במיוחד בקרב המשכילים.³⁷⁶ בנוסף, הוא התחיל ללבוש בגדים מודרניים יותר ודאג לדבר בעברית תקינה, כמנהגם של משכילים יהודים בני התקופה.³⁷⁷

הרב יעקב רבינוביץ' היה בנו של הרב מרדכי גימפל יפה (1820 – 1891), שהיה דודו (אח-אמו) של אביו של הרב קוק, ר' שלמה זלמן קוק. הרב מרדכי גימפל יפה,³⁷⁸ אף הוא בוגר ישיבת וולוז'ין, קיים דיאלוג עם דמויות מתונות מתוך תנועת ההשכלה במטרה לשמר את ערכיה המקוריים ולמנוע היסחפות והתבוללות בחברה הרוסית. בערוב ימיו עלה הרב גימפל יפה ארצה, קבע מושבו במושבה עקרון, והקים ישיבה ביהוד. זאת עשה על אף שהוזמן להתגורר בירושלים על ידי רבני היישוב הישן. הרב מרדכי גימפל יפה היה רבו של הרב יחיאל מיכל פינס (1843 – 1913), מהרבנים המשכילים ומאבות הציונות הדתית.³⁷⁹ הוא עודד את הרב פינס בזמן החרם שהטילו עליו קנאי ירושלים, ובראשם המהרי"ל דיסקין, בגין תמיכתו בלימודי מלאכה ושפות זרות.³⁸⁰ פרשה זו התרחשה ממש באותן השנים בהן למד הרב קוק בלוצין אצל הרב אליעזר דון יחיא ואצל הרב יעקב רבינוביץ'. מסתבר אם כן, שאת הפתיחות שספג הרב קוק מהרב יעקב רבינוביץ', ניתן לראות גם כהשפעה עקיפה של אביו, הרב מרדכי גימפל יפה.³⁸¹

זיקה מיוחדת לרוח ההשכלה קיבל הרב קוק לא רק בלוצין,³⁸² אלא גם בדווינסק וסמרגון. כבר הוזכרה זיקתם של רבותיו מדווינסק וסמרגון אל הרב אריה לייב שפירא, מי שהיה גדול תלמידיו של רבי חיים מוולוז'ין. כאן יש להוסיף שהרב אריה לייב שפירא למד גם אצל תלמיד אחר של הגר"א, הרב מנשה מאיליה³⁸³ (1761 – 1831), שהיה אחד מראשי תנועת ההשכלה היהודית.³⁸⁴ בנוסף, הרב אריה לייב שפירא היה מהמתנגדים החריפים ביותר שקמו לתנועת המוסר, וכפי שנראה להלן,

³⁷⁴ מירסקי, ביוגרפיה אינטלקטואלית, עמ' 62.

³⁷⁵ מירסקי, ביוגרפיה אינטלקטואלית, עמ' 62.

³⁷⁶ מירסקי, ביוגרפיה אינטלקטואלית, עמ' 63.

³⁷⁷ מירסקי, ביוגרפיה אינטלקטואלית, עמ' 63. ראה שם שזה היה אחד מסממנים המובהקים של אנשי תנועת ההשכלה היהודית במזרח אירופה, כחלק מחתירתה להתחדשות התרבות העברית על ידי החייאת שפת הקודש. כך למשל עולה מדמותו של אד"ם הכהן, מחבר "אמת ואמונה" נגד היהדות המסורתית. דוגמא נוספת ניתן לראות בלא אחר מאשר בנו של ר' ישראל מסלנט, ד"ר יום טוב ליפקין, שנמשך להשכלה למורת רוחו של אביו, וגדל להיות מתמטיקאי בעל שם עולמי, שגם כן דבק בשפה העברית. למעשה, החייאת השפה העברית הייתה חשובה מאוד לרב קוק והוא המשיך לדבוק בה גם בעת שהותו בוולוז'ין, וגם אחר כך ביפו כאשר הקים בה את ישיבת "אוצר חיים" בסמוך לביתו, והקפיד שכל השיעורים ימסרו בעברית, למרות הקושי בדבר מצד הרמ"ם שהעדיפו למסור אותם בידש. ראה אגרות הראי"ה, כרך א, עמ' שסג – שסד; רוזנק, הרב קוק, עמ' 79.

³⁷⁸ ראה תדהר, אנציקלופדיה, כרך א, עמ' 351 – 352; גשורי, אנציקלופדיה. ראה גם מירסקי עמ' 47 – 48.

³⁷⁹ ראה תדהר, אנציקלופדיה, כרך ב, עמ' 562 – 564; מלאכי, תולדות הישוב, עמ' 299 – 335; פרידמן, חברה במשבר, עמ' 151.

³⁸⁰ פרשת החרם על הרב פינס חיזקה את מעמדו של המהרי"ל דיסקין כמנהיג קנאי מוביל. ראה מלאכי, תולדות הישוב, עמ' 293 – 298; הנקין, קשרי הרב יפה; הנקין, החרם על הרב פינס.

³⁸¹ הרב קוק פגש פעם אחת את הרב מרדכי גימפל יפה בזמן שהגיע לביקור אצל בנו בלוצין, והשפעתו עליו הייתה אף עשויה להתעצם עוד יותר שכן התוכנית המקורית של הרב קוק, בעצת הרב אליעזר דון יחיא, היתה להמשיך את לימודיו אחרי לוצין, אצל אחד מתלמידיו של הרב מרדכי גימפל יפה, הרב ניסן ברוידא מהעיירה קרבו (קרעווע), שהיה מחובבי ציון וחבר בתנועת המזרחי. תכנית זו לא יצאה אל הפועל משום שבאמצע הדרך לקרבו עצר הרב קוק בסמרגון ונשאר בה. בדרכו לקרבו ללמוד אצל הרב ניסן ברוידא, נתבקש הרב קוק לעבור בסמרגון כדי למסור דרישת שלום לרב נח חיים אברהם שפירא מאת הרב ראובן לוין מדווינסק, שהרי שניהם היו חברי ילדות בסמרגון ושניהם למדו אצל הרב אריה לייב שפירא. השהות במקום התארכה מעט בעקבות תקלה טכנית בעגלה. הרב שפירא הספיק לשאת ולתת עם הרב קוק בדברי תורה, התרשם ממנו וביקש ממנו שישאר. הרב קוק מצידו הוקסם מאישיותו של הרב שפירא וניאות לבקשתו. ראה קרלינסקי, סמרגון, עמ' 389 – 398; מירסקי, ביוגרפיה אינטלקטואלית, עמ' 65.

³⁸² יש לציין כי לאביו של הרב קוק הייתה מידה מסוימת של הסתייגות מנטיית המשכיליות של בנו. כאשר חזר הרב קוק לחגים מלוצין והראה לאביו שירים שכתב, הביע אביו רתיעה מהדבר. בנוסף, אחרי לימודיו בוולוז'ין, למד הרב שלמה זלמן קוק יחד עם הרב אליהו חיים מייזל (1821 – 1912), רבה של לודז' במשך 35 שנה עד פטירתו, שהיה ממתנגדיה של תנועת ההשכלה בזמנו. ראה: מירסקי, ביוגרפיה אינטלקטואלית, עמ' 49, 62 – 63.

³⁸³ על דמותו ופועלו של הרב מנשה מאיליה, ראה: ברזילי, מנשה מאיליה.

³⁸⁴ למעשה, מסתבר שהרב ראובן הלוי מדווינסק בעצמו למד גם כן תקופה מסוימת אצל הרב מנשה מאיליה. ראה מירסקי, ביוגרפיה אינטלקטואלית, עמ' 59 והערה 60, על פי עדות שנמסרה לו מהרב אלחנן שפירא, נצר לרב יהודה ליב שפירא.

מסתבר שההתנגדות לתנועת המוסר באה על רקע הזיקה לתנועת ההשכלה.

רוח ההשכלה אותה ספג הרב קוק מרביתו הייתה מתונה ושמרנית. לא היתה בה סתירה בין דרישת המסורת לקיום אדוק של ההלכה ובין תביעת ההשכלה לרחבות אופקים וטיפוח מוסרי אישי, והיא השתלבה יפה בגישתם הלמדנית.³⁸⁵ רבותיו של הרב קוק צידדו בעד לימוד נטול פלפולים וסברות אבסטרקטיות, ותחת זאת נקטו בלימוד המיוסד על שכל ישר, דקדוק טקסטואלי, הסתמכות על מקורות קדומים ברי סמכא, וחתימה מעשית לפסיקת הלכה.³⁸⁶ הדברים אמורים במיוחד כלפי שיטת לימודו של הנצי"ב שהתמקד בלימוד דברי הגאונים והראשונים, מתוך מתודולוגיה מדעית מובהקת של השוואת גרסאות, חתירה למציאת הנוסח המדויק, ונסיון להסמך את החידושים המאוחרים על הטקסטים הקדומים. בנוסף, הנצי"ב הרבה לעסוק במקרא מתוך גישה בלשנית, ואף העביר בישיבה שיעור מקרא יום יומי, על בסיסו נכתב פירושו המפורסם על התורה. בגישה בלשנית זו ישנם אלמנטים משכיליים מובהקים שאימץ הנצי"ב אל תוך הלימוד הישיבתי.³⁸⁷ דרך רבותיו נחשף הרב קוק לאופציה המשכילית התורנית. עם זאת, בוולוז'ין הוא נאלץ להתמודד עם הלכי רוח משכיליים חריפים ומהפכניים יותר. באותה תקופה למדו בוולוז'ין דמויות כמו ברדיצ'בסקי וביאליק, שלימים הטביעו חותם על כל המנעד האידיאולוגי הרחב של יהדות התקופה.³⁸⁸ רוח ההשכלה נשבה באותן שנים בוולוז'ין. גם אם לא פומבי, בחדרי חדרים תלמידים נחשפו וקראו את ספרות ההשכלה.³⁸⁹ בתקופה זו נודע הרב קוק בשל שקידתו ואדיקותו העצומה. הוא למד עשרות דפי גמרא בכל יום וקנה לעצמו בקיאות בספרות השו"ת ובחידושי רבי עקיבא איגר. תלמידים שנקלעו לספקות באמונה היו מתייעצים בו, תפילתו היתה לוחטת, הוא גידל זקן והקפיד לדבר בעברית. בכך הבדיל את עצמו מהלך רוחם של רבים מבני הישיבה שהגיעו מבתים "מתנגדיים", תפילתם הייתה צוננת יותר, זקנם היה מגולחים והם דיברו ביידיש.³⁹⁰ תנועת השכלה היהודית שחדרה ממערב אירופה אל מזרח אירופה בתחילת המאה התשע-עשרה, נבדלה מתנועת ההשכלה היהודית שפעלה במערב אירופה בסוף המאה השמונה-עשרה.³⁹¹ בניגוד למערב אירופה בה תנועת ההשכלה קידמה את האמנציפציה, הולידה מתוכה זרמים כמו התנועה הרפורמית, ותרמה גם להתבוללות, הרי שבמזרח אירופה התהליך קיבל תפנית אחרת. מלכתחילה תנועת ההשכלה במזרח אירופה בקשה למצוא פתרון כוללני לסבלם של חיי היהודים ולשם כך

³⁸⁵ הביקורת שתמצא מאוחר יותר בכתבי הרב קוק כלפי גורמים בתנועת ההשכלה תתמקד ברפיון המחויבות להלכה שהם מקדמים. ראה ביקורת על הספר "מורה נבוכי הזמן" של ר' נחמן קרוכמל בשמונה קבצים, קובץ ה, סעיף רלט. "בכל מקום שאנו מוצאים, בספרות ובחיים, איזו הורדה או הקטנת ערך של המצוות המעשיות ודקדוקיהן, הכל הוא נובע מתוך באר צרה נכריה של ארס המינות... וצדקה מאוד ההכרה האמונית שידעה להזהר מהוראותיו של מורה נבוכי הזמן, שהארסיות המינית הראשית הזאת ננעצה בראשית מחשבותיו. ולא כאלה חלק יעקב, 'יהייתם קדושים', זו קדושת מצוות, 'ישלח עורך מקודש', זו קדושת מעשיך שבך".

³⁸⁶ על שיטת לימודו של הרב אליעזר דון יחיא, מגילת חייו, עמ' כ: "אין בדבריו אף אבק של פלפולים חריפים המיוסדים על שעה! כל חדושו מבוססים על יסודות הצור של התלמוד, מוסברים בסברות "ראשונים" ודברי גדולי "אחרונים" המקולעים בפרחי שכלו הבהיר. ועוד: משאו ומתנו ברוחב ובעומק בסוגיות הש"ס ומפרשיהן המתקדם בכל סימן וסימן שבספר [אבן שתייה], אינו בא רק לשם הבהרת פשטיהן גרידא, אלא נושא אתו גם פירות קיימים, לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא". דרכו הלמדנית של הרב ראובן הלוי לויין אופיינה בהכרעת ההלכה ישירות מן המקורות התלמודיים ופרשניו הראשונים, תוך חשדנות בסיסית לסברות והשערות שאין להם מקור מפורש בתלמוד ופרשניו הראשונים. ראה דבריו בספר תשובותיו ההלכתיות "ראש לראובני": "דרכי בכל התשובות שחנני ד' להשיב לשואלי דבר, לא לעשות חדשות – סברות מדעית, רק הכרח משי"ס וראשונים. והרבה דברים נדחו מדברי האחרונים שהמציאו דבר חדש מלבם". (דף ג עמוד ב); "אין דרכי לומר סברות חדשות שאינם מוכרחים, ובראשונים אין מבואר כן; וכעורה זו מה שפירשו לנו הראשונים שמיהם אנו שותים?!" (דף יט עמוד א); "ואני אין דרכי מעולם לומר סברות חדשות. רק במוכרחין בגמרא או מדברי הראשונים". (דף כ עמוד ב); "סברות חדשות שלא מצינו זאת בראשונים – לא אמרינן". (דף מ עמוד א); "ואין לצאת מדברי הראשונים בסברות מנפשינו, אשר אין להם שורש בגמרא". (דף מה עמוד א). הרב נריה כותב שהרב קוק הסביר לו כיצד הדרכתו הלימודית של הרב ראובן לויין הביאה אותו להסתייג מדרכו הלימודית הקונספטואלית המופשטת של רבי חיים מברסק, שלימד בוולוז'ין לצידו של הנצי"ב, ומשכה אותו לדרכו הלימודית הטקסטואלית-מדעית של הנצי"ב. ראה נריה, שיחות, עמ' 69 – 71.

³⁸⁷ משיב דבר א, ט; א מד; מירסקי, ביוגרפיה אינטלקטואלית, עמ' 69. לנצי"ב הייתה גישה מורכבת לתופעת ההשכלה. עם התנגדותו לעמדות אולטרה-אורתודוקסיות, הוא גם התנגד לגישתו של הרב ריינס שבאר את התלמוד ופרשניו באמצעות רעיונות מדעיים ולוגיים, וסרב לצרף חילונים לתפילה במניין. כך או כך, אין ספק שדרך לימודו קשורה עם יסודות ההשכלה. ראה נצי"ב, משיב דבר, ה, מז. עוד על שיטת הנצי"ב ראה קא, שיטת הנצי"ב; גיל, הנצי"ב; גיל, הנצי"ב ותורת הלטאים.

³⁸⁸ מירסקי, ביוגרפיה אינטלקטואלית, עמ' 44 – 45. ברדיצ'בסקי והרב קוק היו ילידי אותו שנתון וכנראה למדו יחד בישיבה בשנת 1885. ביאליק למד בוולוז'ין בשנת 1890.

³⁸⁹ אטקס וטיקוצ'ינסקי, ישיבות ליטא, עמ' 172.

³⁹⁰ ראה מירסקי, ביוגרפיה אינטלקטואלית, עמ' 73 – 74; רבינר, אור מופלא, עמ' 16.

³⁹¹ על ההבדל בין תנועת ההשכלה במערב אירופה לזו שבמזרח אירופה ראה: אטקס, השכלה ברוסיה; אטקס, השכלה מטעם; פינר, השכלה משמרת; פינר, מלחמת תרבות; בור, חינוך מוסרי; שלמון, אם תעירו. נסכם כאן את הדברים הרלוונטיים לדיונונו.

לא ראתה את ההשתלבות בחברה הכללית כפתרון בר יישום. האמנציפציה לא התקבלה במזרח אירופה כמו במערב, ופוגרומים שסבלו יהודי מזרח אירופה בסוף המאה, כדוגמת "הסופות בנגב" (1881) דחפו את המשכילים במזרח אירופה לאפיקים של לאומיות וציונות. מלכתחילה, משכילי מזרח אירופה התפזרו על המנעד הרחב שבין שמרנות וחדוש. דמויות מתונות בעלות אופי מסורתי, כמו שמואל יוסף פיין מוילנא, אליעזר צבי צווייפל וקלמן שולמן, פעלו לצד דמויות מהפכניות יותר כמו יצחק בר לווינזון, יהודה לייב גורדון ומשה לייב ליליינבלום. לכולם היה מכנה משותף הנוגע לזיקתם למסורת היהודית ורצונם להביא להבנה עצמית מחודשת של היהדות. בהשראת מקורות יהודיים שפחות נלמדו בקרב הציבור המסורתי, כמו פילוסופיה יהודית מתקופת ימי הביניים והרנסנס, הם דגלו בחינוך למוסר, טיפוח עצמי של האדם והדגישו את המוסר החברתי של התורה. שורה של דמויות מבשרה של האליטה הרבנית בליטא, בוגרי ישיבת וולוז'ין, נטלו חלק בשיח ההשכלה במזרח אירופה. ביניהם ניתן לציין שוב את הרב מרדכי גימפל יפה, ותלמידו הרב יחיאל מיכל פינס, ולצידם את הרב יצחק ריינס, הרב שמואל מוהליבר והרב מרדכי אליאשברג. כולם כתבו בעיתונות התקופה, ביקרו את מצב היהדות, קראו לשינויים בצורת החינוך ובסופו של דבר דגלו בחיבת ציון ובעליה לארץ ישראל. עם הזמן המשכילים הרדיקלים התחילו לצבור השפעה ציבורית והבדילו את עצמם מהרבנים. קריאות לרפורמות מקיפות בהלכה מצידם של אישים כמו משה לייב ליליינבלום לקראת שנות השבעים של המאה התשע עשרה, עוררה התנגדות והגבירה את הקיטוב בחברה היהודית במזרח אירופה. תהליך זה הוביל לגיבושה של אורתודוקסיה אידיאולוגית שקראה תיגר על תנועת ההשכלה. האתוס החזק של ישיבת וולוז'ין זירז את התגבשותה של אותה התנגדות אורתודוקסית-חרדית במזרח אירופה.

במקביל, הרבנים המשכילים מצאו אפיק חדש להגשים את חזונם – האפיק הציוני של "חיבת ציון".³⁹²

ואכן, מעבר ליסודות הלמדניים, החסידיים והמשכיליים שהנחילו לו רבותיו של הרב קוק, הם הצטיינו במיוחד בזיקתם אל הרעיון של ישוב ארץ ישראל, על אף המורכבות שנודעה לו עקב הצורך בשיתוף הפעולה עם פורקי העול: הרב ראובן הלוי לוין תמך במפעל ההתיישבות וראה בקשיים של המתיישבים מעשה שטן;³⁹³ הרב אליעזר דון יחיא, היה ידוע בפעולתו למען העלייה לארץ ישראל. הוא עודד תרומה לבניינה ולימים אף זכה להרשם בספר הזהב של קק"ל.³⁹⁴ הנצי"ב היה קשור בתנועת חובבי ציון,³⁹⁵ וראה בהתעוררות הכללית לעליה ובניין הארץ סימן משמים המחייב ליטול בה חלק.³⁹⁶ הוא קרא לתרום כספים לחיזוק ההתיישבות והסביר את הנחיצות לפעול למען ההתיישבות על מנת לזכות בארץ. כמו כן הוא צידד בעד שותפות בבניין הארץ יחד עם החלוצים פורקי העול, מתוך השוואת התקופה לתקופת עזרא הסופר.³⁹⁷

³⁹² מירסקי, ביוגרפיה אינטלקטואלית, עמ' 51 – 58.

³⁹³ כך עולה מדבריהם שכתב כתשובה לחברו שהביע הסתייגות מההתעוררות לבניין הארץ. ראה סלוצקי, שיבת ציון, חלק ב, עמ' 3: "לא ידעתי טעם מעלת כבוד תורתו שממאן בדבר, כי אני שמחתי מאד בהתעוררות זו, כי לדעתי היא כוונת הגמרא (מגילה יז, ב) כי כיון גלויות יהא, שהקרקע תתן פירותיה לישראל, ואחר כך תשכון שאר הברכות ואחר כך בן דוד, יעויין שם. ומה שנתהוה ביה שערוריה באנשים היושבים על הקרקע – לדעתי מעשה שטן הוא, כדי להשביט המלאכה הנ"ל. ולדעתי יעזר איש רעהו וחזק יאמר לאחיו. ואולי יקוים כעת מאמר חז"ל ונוזה לביאת משיח". וראה גם דברי בנו הרב קלונימוס קלמן: סלוצקי, שיבת ציון, חלק א, עמ' 92 – 93. לפי הראל כהן, אותו חבר אינו אחר מאשר הרב נח חיים אברהם שפירא בעצמו, רבו של הרב קוק בסמרגון, ומי שהיה חברו הצעיר של הרב ראובן הלוי לוין. מעניין לציין שאת המכתב הזה קיבל הרב נח חיים אברהם שפירא באותה שנה בה הרב קוק שהה במחיצתו בסמרגון. ראה: כהן, ר' ראובל, הערה 34.

³⁹⁴ ראה דון יחיא, מגילת חיי, עמ' כ – כה. עוד ראה שם שכששמע על הצהרת בלפור החל לחגוג.

³⁹⁵ הנצי"ב ביטא את עמדותיו בין היתר, במכתבים ששיגר לתנועת חובבי ציון, ממש באותה התקופה בה למד אצלו הרב קוק בוולוז'ין. מכתביו נדפסו בספר שיבת ציון. ראה: סלוצקי, שיבת ציון, חלק ב, עמ' 5 – 9.

³⁹⁶ ראה דברי הנצי"ב בתוך סלוצקי, שיבת ציון, חלק ב, עמ' 7: "אחרי שנתעורר הרעיון בקרב ישראל מקצה העולם ועד קצהו, בכל מקום אשר אנחנו מפוזרים, וקול המון קול שדי בדברו ע"י נביאיו, וע"י עלינו להמשך אחרי קול דבריו זה ולבטוח בו ית' שיגמור אחרינו".

³⁹⁷ ראה דברי הנצי"ב בתוך סלוצקי, שיבת ציון, חלק ב, עמ' 6: "וכמו שהיה בימי עזרא הסופר שקבץ איזה אלפים בבבל מכל סוגי בני אדם, גדולי תורה ויראי ה' וגם מאותם האנשים נושאי נשים גכריות, אשר היו מורגלים בחלול שבת ולא ידעו את התורה כלל, כל אלה נתקבצו והכינו ישוב הארץ בערים עד שאח"כ נתמלאה הארץ מבניה, כן עלינו להתעורר לקול רצון ה' הנשמע מקצה העולם ועד קצהו, בכל מקום אשר אחינו מפוזרים שם נדחים ונענים לעשות מה שבידנו מעט או הרבה, ובכל סוגי בני ישראל".

3) התפתחות עצמאית בשנות בגרותו של הרב קוק

הרב קוק נקשר מאוד לרבנותו, למד מהם דרכי לימוד והנהגה אישית וציבורית,³⁹⁸ וכל אחד מהם הטביע בו חותם מיוחד. הם אהבו אותו והביעו את הערכתם המיוחדת כלפיו,³⁹⁹ וגם הוא מצידו לא חסך מהם מילים חמות ודברי הערכה.⁴⁰⁰ אווירת התקופה ושנות החינוך אצל רבותיו תרמו לרב קוק לגבש את תפיסתו אודות "עצמיות האדם". מרבנותו קיבל גישה לימודית רחבה 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. אצל רבותיו ראה מהי דאגה ומסירות לציבור והתחנך לראות בעין טובה את השותפות במפעל ההתיישבות, למרות המורכבות שבדבר מצד שיתוף הפעולה עם אנשים שנטשו את אורח החיים הדתי. חינוך זה מעיד על תפיסת עולם שביסודה מונחת האמונה באדם והכנות לאמץ גישה אופטימית כלפי יכולותיו. תפיסה שגם תקרין על אלמנטים אחרים בהגותו של הרב קוק – כמו פרשנותו הקבלית, תפיסתו הדתית והמוסרית הייחודית, ויחסו להגות התקופה. כפי שנראה בהמשך, יסודות אלו נעדרים מהביוגרפיה האישית של הרב חרל"פ.

הרב קוק נכנס לעשור השלישי של חייו כשעדיין לא יצא לו להעמיק ולהתמיד בשיטתיות בלימוד כתבי הקבלה. מסתבר שהוא הכיר את הזהר בעצמו באמצעות סט ספרי הזהר שהיו בבית הוריו, כפי שהוזכר, אך כפי הנראה, לימוד מסודר ומעמיק של ספרות הקבלה הוא החל ללמוד רק אחרי שהתחתן. כשהתגורר בפוניבז' – מאז חתונתו ועד שהתמנה לרבה של זיימל – היה עוסק בקבלה יחד עם הרב משה יצחק רבין ששימש כדיין מקומי.⁴⁰¹ מעבר לידיעותיו בתלמוד ובקבלה,

³⁹⁸ רבותיו היו למעשה רבני קהילות בדווינסק, לוצין, סמרגון ופונבז'ו, ועסקו רוב זמנם בכתיבת תשובות ומתן מענה הלכתי לקהילות. בכך שימשו אישים אלו דוגמא חיה שחינוכו למעורבות חברתית ומנהיגות. הרב אליעזר דון יחיא מתואר כמי שידע להוכיח את קהילתו בלוצין בדרכי נועם בדברים נטולי "עוקץ הקנאות", כאדם שרכש יחס לבבי ופשוט לזולת, תרם צדקה גם לעניי עירו הנוצרים, וכמי ששימש ככתובת ליישוב סכסוכים אפילו בין בני עירו שאינם יהודים. ראה דון יחיא, מגילת חייו, עמ' כ – כה. הרב ראובן לוי היה עוסק כל הזמן בכתיבת תשובות דחופות לשואלים הרבים מדווינסק וחוצה לה ועל כן גם לא הרשה לעצמו לצאת לנופש, על אף לחצי קרוביו. ראה הרב נריה, שיחות, עמ' 72 – 73.

³⁹⁹ למשל, הרב ראובן לוי אמר על הרב קוק הנער שיש לו "שכל התורה", ושהוא שמח שיש עוד מישהו בעולם שידע ללמוד כמותו. ראה הרב נריה, שיחות, עמ' 70.

⁴⁰⁰ על הרב ראובן הלוי לוי כותב הרב נריה שמצא רשימות קטועות מדברי הרב קוק שכתב בזמנים שונים בהם רשם לעצמו משפטי הערכה קצרים על הרב ראובן הלוי לוי. ראה הרב נריה, שיחות, עמ' 72: "העולם לא הכיר את ר' ראובן!", "ר' ראובן היה איש האמת!", "אה, טוהר נפשו של ר' ראובן!" על הרב אליעזר דון יחיא, כתב הרב קוק בהיותו כבן שישים ושבע, בהסכמה לספר המתאר את תולדות חייו של הרב דון יחיא. שם תיאר הרב קוק את דמותו רבו כמופת של יחס בריא אל החיים ומיזוג אידיאלי בין גוף ונפש, משל היה מדובר בדמות תנ"כית קדומה. ראה דון יחיא, מגילת חייו, הסכמת הרב קוק: "בימי עלומי ונעורי, זכיתי להתבסס מבשמו הטוב, של כבוד הגאון הגדול המנוח רבי אליעזר דון יחיא זצ"ל, שלנצח לא אוכל לשכח את מאור הפנים, גדולת הנשמה, אוצר הטוב והנעימות, ישרות השכל, הרחבת הדעת, אשר בנשמה רעננה וגדולה זו היו מאירים כאור אבוקת פלאות. והיו כל אלו שוכנים בגויה מחוטבת, חסונה וברירה להפליא, שהזכירה לנו את גבורתם של ראשוני ראשונים גבורי ישראל, גבורי דוד ושלמה, וגבורתם של יחידי התנאים והאמוראים אבות התורה אשר הנחילה לנו המסורת הקדושה רשמי גבורתם הגופנית! שהיתה מעטרת את נשמתם הגדולה, הקדושה ועשירת הפאר העליון. והגאון הפלאי הזה זכרנו לברכה. אשר בימיו עוזו וענותו צדקו, עודדני, חבבני ואמצני בשחר ימי אביב". על הנצי"ב פרסם הרב קוק מאמרים עוד בעת מגוריו בפוניבז'. במאמרים שנתפרסמו בכתבי העת "מחזיקי הדת" (האורתודוקסית) ו"כנסת ישראל" (המשכילי) ביקש הרב קוק לשרטט קווים לדמותו של הנצי"ב ולהגן על דרכו הייחודית בפרשנות פשט המקרא והגישה המדעית-ביקורתית שלו ללימוד התלמוד. ראה מאמרי הרב קוק, עמ' 123 – 126, ובעיקר 125: "ראשית עבודתו היתה להאיר עיני המעינים בהלכות גדולות ששנה לנו רבנו הגדול הרי"ף ז"ל ויגל אוצר חדש מחלופי גירסאות, אשר עין רואה תעיד כי כן היתה כוונת הרמב"ם בהשמיטו כמה עיקרי דינים, מצד הנוסחאות בתלמוד שהיו לפניו כמו לפני הרי"ף אשר בעקבותיו יצא. על פי דרך הבקורת הזאת נתבטלו מאליהם תלי תלים של פלפולים על הרמב"ם, אשר כרובם המה הררים תלויים בשערה דקה. בעת ההיא כתב גם כן ביאורו על התורה אשר גם בו היתה לו האמת לקו והבקורת הנאמנה למשקולת וישר דברי חז"ל על פי הדקדוק בסגנון מליצת הכתוב. על האדר"ת כתב הרב קוק ספר זכרון שלם – "אדר היקר" – אותו הוציא לזכרו לראשונה עוד לפני סיום שנת האבל על מותו, בשנת 1906. הרב קוק ראה את האדר"ת כאישיות קסומה ונערצת, בעל מידות תרומיות. ראה, אדר היקר עמ' 22: "האיש הגדול הזה, אשר שמו הטוב כשמן טוב, קסם של גדולה ושל תפארת היה תמיד מלווה, ותמיד היה משפיע על חוגו רוממות נפש, קדושה ותפארת. כל איש אשר זכה לקרבתו, נשאר זכרו כבר חרות עמו על לוח לבבו, וכל מקום אשר שם היה תחנונו, בדרך קבע או גם בדרך עראי, נשאר שמו כחותם, אשר אבל לבנים יודיעו אמתו בר לבבו וטהרת כפיו. בגעגועים מיוחדים ובחבה יתירה פנימית היה שם ר' אליהו דוד ז"ל נשא על כל שפה ולשון, של כל מי שבא עמו במגע ומשא, קרוב או רחוק. סגולה נפלאה היתה לנפש הגדולה הזאת, שהיו הלבבות פונות אליה גם טרם שהיו יכולות להביא חשבון למה הן עוררות, וזה אמנם כוחו של אוצר הטוב הגדולה והגאונות האמיתית, כשהם מתחברים ביחד בנפש נדיבה, לשפוך ממשלה של אהבה של חופש, ושל כבוד על גוי ואדם יחד". ראה גם אדר היקר, עמ' 48: "יהודי טבעי במלא המובן היה הגאון הצדיק האדר"ת ז"ל, ההרמוניה העברית, היוצאת מכל התורה המעשית כולה לכל ענפיה, היתה מנגנת בקרב נפשו פנימה, ועל-כן היה קשור באהבה לכל מצוה קלה כחמורה, "אשרי איש ירא את ד' במצותיו חפץ מאד". הרבנות, אמנם, היתה שנואה לו, כי הלא היא היתה המניעה היותר גדולה לו ז"ל משקיפת התורה כפי חפצו, שהיתה אהבתה כאש קדש בוערת בלבבו, אשר לא אמר ד', וביותר שהיתה מונעתו מהטבעיות שלו מטבע הענוה והשפלות על כל דרכיו, שזה היה אדיר חפצו תמיד".

⁴⁰¹ מירסקי, ביוגרפיה אינטלקטואלית, עמ' 77.

היה הרב רבין בקיא גם בפילוסופיה יהודית כמו ספר הכוזרי לרבי יהודה הלוי, מורה נבוכים לרמב"ם, ספר העיקרים לרבי יוסף אלבו, וספר העקדה לרבי יצחק ערמה.⁴⁰² אופי הלימוד המשותף שלהם ודאי הושפע מהעובדה, שמלבד עיסוקו בקבלה, היה הרב משה יצחק רבין בעל רקע מחשבתי נוסף ופעיל כדיין בבית הדין הקהילתי. כפי שזכר לעיל, כשנה אחרי התמנותו לרבה של זיימל, נסע הרב קוק לחודש ימים לשאווייל כדי לעסוק בקבלה עם הרב שלמה אלישיב. לרב שלמה אלישיב הייתה תפיסה קבלית ייחודית, עם נטייה תיאורגית חזקה, והתנגדות לקריאות אליגוריות של כתבי הקבלה. לכן קשה לראות את הרב קוק כתלמידו וממשיך דרכו בקבלה. הרב קוק למד אצלו למשך זמן קצר וניתן למצוא הבדלים מובהקים בתפיסתם הקבלית.⁴⁰³

לעובדה שהרב קוק לא למד קבלה באופן מתמשך מפי רב אחד שיש לו מסורת קבלית מובהקת, אלא עסק בה בעיקר לבדו ובלימוד בחברותא עם רבנים אחרים, יש משמעות לא מבוטלת. הרב קוק ניגש ללימוד הקבלה עם מטען עמוק ומגובש של למדנות, רגש דתי, נטיה משכילית ולאומית מובהקת. ממילא מסתבר שהיו ליסודות אלה השפעה על האופן היצירתי והמקורי שבו יצא לרב קוק להבין ולפרש את מושגי הקבלה. מכאן גם מובן מדוע לא היתה לו נטייה ללכת בדרכם של מקובלים מאוחרים רבים הנוטים לצדד בהתייחסות שוללת כלפי עצמיות האדם.⁴⁰⁴

זאת ועוד. כמסקנה העולה מתוך הסקירה הביוגרפית הנוכחית, נכון יהיה לקבוע שלא הייתה דמות אחת שקנתה בליבו של הרב קוק מקום בלעדי, ושאלה התמסר בדבקות לאורך שנים. כפי שנראה בהמשך, גם בזאת נבדלת הביוגרפיה של הרב קוק מזו של הרב חרל"פ. הרב קוק אימץ מרביתו זרמים ויסודות שונים, מיזג אותם באישיותו ומתוך כך גם ביקש להציע אפשרויות הגותיות חדשות מקוריות לדורו. הוא לא שיעבד את עצמו לדרך אחת וודאי שלא לאדם אחד, אך גם לא מנע מעצמו ולא שלל על הסף אף כיוון.⁴⁰⁵

כלפי הגותו של הרב קוק ניטש ויכוח במחקר עד כמה שורשיה שאובים מהגות יהודית קודמת, ועד כמה היא שיקוף של הפנמת רעיונות הלקוחים מהפילוסופיה הכללית ומרוח הזמן.⁴⁰⁶ הברור העיוני המקיף שנערך בחלק הקודם של העבודה בנוגע לעצמיות האדם וקריאתו של הרב קוק לאוטנטיות, כמו גם הסקירה הביוגרפית הנוכחית המצביעה על נטייתו להשכלה ולרחבות אופקים ועל קבלה ממנעד רחב של אישים, מצדדים במידה רבה בעד עמדתם של חוקרים כמו הרב בן נון⁴⁰⁷ ונעמה בינדיגר⁴⁰⁸ לפיה הרב קוק לקח מכל העולמות מה שלקח, ויצר הגות מקורית ועצמאית.

⁴⁰² מירסקי, ביוגרפיה אינטלקטואלית, עמ' 77; ראה גם הרב נריה, טל, עמ' 74.

⁴⁰³ ראה: אומגרטן, היסטוריה, ובמיוחד עמ' 9 הערה 8.

⁴⁰⁴ ראה: ברק, מתודולוגיה משולבת, עמ' 268 – 269. לתפיסתו הקבלית של הרב קוק ראה: אביב"י, קבלת הראי"ה. 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". ראה: אביב"י, קבלת הראי"ה, כרך א, עמ' 20. אינני בטוח בקביעתו של אביב"י. אין ספק שלרב קוק הייתה שיטה קבלית שלמה מקיפה עשירה ומדוקדקת, אולם סביר להניח שלמטען האישיותי עימו ניגש ללמוד את כתבי המקובלים, היה חלק בפירושו הייחודי לתורת הקבלה, והרי מטען זה נעוץ במהלך חייו והתפתחותו האישית ונובע מתוכם. לכן אין מניעה מלטעון שקבלת הראי"ה היא שיקוף של הנסיון המתמיד שלו לאחד את העולמות השונים המתרוצצים בקרבו. יותר סבירים בעיני הם דבריו של רוזנק, הרב קוק, עמ' 9: "הרב קוק היה בין ההוגים הבולטים שהתמודדו באופן מעמיק ויסודי עם ההיבטים השונים של הקיום היהודי בעידן המודרני ותפנימו אותם בעולמם הרוחני. הוא התמודד הן עם ההשכלה שהלכה והתפתחה מהמאה ה-18 והן עם התנועה הציונית שהשיבה את העם היהודי לבימת ההיסטוריה. ההשכלה והציונות היו מבחינתו בסיס שעליו התרקמה תיאולוגיה שלמה שממנה התפתחו פסיקה, אגדה, קבלה, שירה, דרשות ויומנים המקיפים מאות ואלפי עמודים של הגות חדשנית וחיבוטי נפש. לתפיסה הזאת, שבה החזון הציוני הוא מרכיב דתי, הייתה השפעה מעבר לכל מה שהכירה היצירה היהודית בעת החדשה". עמדה דומה בנושא מביע אלחנן שילה. ראה שילה, ממשות האדם.

⁴⁰⁵ על תפיסתו העקרונית של הרב קוק לפיה אין דרך אחת מושלמת ולכן אין להתמסר באופן מוחלט לאף דרך ולראות בה חזות הכל מבלי לעדכן אותה ולהוסיף לה תיקונים, ראה רוס, סמכות ואוטונומיה, עמ' 424 – 432.

⁴⁰⁶ ראה על כך במבוא. וראה להלן בפרקים הבאים בהם ננסה לפרוט מעט ממקורות השראתו ההגותיים.

⁴⁰⁷ ראה בן-נן, המקור הכפול, עמ' 109: "הראי"ה היה בעל רוח הקודש, וחזה את האמת על קץ הפלאות של העם המתעורר לתחייה, אף על פי שלא היה נביא במדרגת נביאי השליחות".

⁴⁰⁸ בינדיגר, תפיסת המוסר, עמ' 112.

יתרה מזאת, את תפיסת עצמיות האדם של הרב קוק ניתן לראות כשיקוף ישיר של תפיסת העצמי שלו בעצמו – לאדם באשר הוא יש עמידה בפני עצמו; הוא מוצא את עצמו בעצמו ולא על ידי הגדרה חיצונית; כל ההשפעות החיצוניות עליו נועדו לעזור לו להכיר את אופיו יותר במדויק; ולהתקדמות האישית שלו יש משמעויות לאומיות ואף קוסמיות מרחיקות לכת. זיקה למנעד רוחני רחב ותפיסה הומניסטית בסיסית, היא זו שהביאה את הרב קוק לקרוא לאחדות בין הזרמים השונים של העם במאמריו מתקופת ליטא, והיא גם זו שאפשרה לו את פריצת הדרך הגדולה שלו בתקופת יפו. את המפגש החי שלו עם בני העלייה השנייה והיישוב הישן בארץ ישראל, על משמעויותיו הרוחניות הנרחבות, הוא התיך אל תוך תפיסתו והוליד מתוכה פנים חדשות וכיוונים דתיים חדשים.⁴⁰⁹

חוקרים רבים מצביעים על השנים סביב הגעתו של הרב קוק ליפו, כנקודת מפנה משמעותית בהגותו.⁴¹⁰ ההתיישבות בארץ ישראל, המפגש עם החלוצים, והקיטוב מול בני הישוב 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 עם כל עוצמתו,⁴¹¹ וגם תדבר על השאיפה הרוחנית האולטימטיבית – הנבואה.⁴¹² תפיסה שמצד אחד תכיר בערכו האלוהי של המפעל הציוני מצד היותו 'קץ מגולה', אך גם לא תתפשר על חיבורו לעולם המסורת וההלכה.⁴¹³ תפיסה שתוקיר את האינטואיציות המסתגרות הקמאיות של בני הישוב הישן, אך תדרוש גם התחדשות תורנית ורוחנית כללית.⁴¹⁴ החתירה ל"אחדות הכוללת"⁴¹⁵ בין הזרמים השונים,⁴¹⁶ על ידי "בניית ארמון התורה"⁴¹⁷ מעליהם, קשורה לדעתי עם התפיסה העצמית של הרב קוק את האדם בכלל ואת עצמו בפרט – כמי שכל הזרמים התרבותיים הלאומיים והעולמיים קשורים

⁴⁰⁹ על זיקתו לדמויות מרכזיות בני העלייה השנייה, ראה: שטרסברג-דיין, גורדון והראי"ה; מאיר, אורות וכלים; מאיר, צייטלין וברנר; בן-נון, המקור הכפול, עמ' 233 – 257. מעניינת במיוחד קביעתה של שטרסברג-דיין הרואה קווים מקבילים בין תפיסת העצמיות של הרב קוק ובין זו של גורדון, שעלה לישראל גם כן בשנת 1904. ראה: שטרסברג-דיין, עצמיות האדם.

⁴¹⁰ גולדמן, תעודת ישראל; גולדמן, התגבשות השקפותיו; רביצקי, הקץ המגולה, עמ' 128 – 147; שורף, ארץ הממשות והדמיון, עמ' 66; ביטי, מוסר אביך; שביד, נביאים לעמם, עמ' 192 – 198; שרלו, שיטת המוסר, עמ' 96, 106 – 108; בן-נון, המקור הכפול, עמ' 205 – 232; מירסקי, ביוגרפיה אינטלקטואלית, עמ' 408 – 411; אברמוביץ, תיאולוגיה ממלכתית, עמ' 186, 188, 196 – 198; רחמני, לנבוכי הדור, עמ' 295 – 309; ועוד. סיכום והשוואה של כל ממצאי החוקרים בנושא זה תמצא במחקרה של בינידגר. ראה, בינידגר, תפיסת המוסר, עמ' 46 – 53.

⁴¹¹ ראה למשל שמונה קבצים, קובץ א, סעיפים תשטו-תשטז: "ביסוס העולם בכלל, וביסוסה של כנסת ישראל בפרט, הוא גורם, שבא הזמן של חיזוק הרצון בעולם, ועמו התור של חיזוק הגוף למטרות נעלות, והוא שקול כנגד סדרי תעניות וסיגופים בדורות הראשונים... ההתעמלות שצעירי ישראל עוסקים בה בארץ-ישראל לחזק את גופם בשביל להיות בנים אמיצי כח לאומה, היא משכללת את הכח הרוחני של הצדיקים העליונים, העוסקים ביחודים של שמות קדושים, להרבות הבלטת האור האלהי בעולם, ואין גילוי אור אחד עומד בלא חברו כלל". ראה גם שמונה קבצים, קובץ ג, סעיף רעג: "גדולה היא תביעתנו הגופנית, גוף בריא אנחנו צריכים, התעסקנו הרבה בנפשיות, שכחנו את קדושת הגוף, זנחנו את הבריאות והגבורה הגופנית, שכחנו שיש לנו בשר קודש, לא פחות ממה שיש לנו רוח הקודש... כל תשובתנו תעלה בידינו רק אם תהיה עם כל הוד רוחניותה, גם תשובה גשמית יוצרת דם בריא, בשר בריא, גופים חטובים ואיתנים, רוח ליהט זורח על שרירים חזקים. בגבורת הבשר תאיר הנשמה הנחלשת, תחיית המתים בגויות".

⁴¹² שמונה קבצים, קובץ ד, סעיף כא: "אל מעין הנבואה הננו נקראים, צחיי צמא אנחנו, אבל מעין גנים מקור מים חיים לפנינו הוא. החפצים הטובים שכל הסולת האנושית מתפארת בהם, ושווקה אליהם, תמיד בכל דור ודור ובכל עת, מתחדשת בהמון חידושה, במעשה ובחכמה, בשאיפה ובנטיה, כולם הנם גם חפציו, אבל עוד עלינו מכל הוא מה שאנו חפצים, ומה שאנו מגשמים בחיים, מה שלא יגרע כחו גם אם תקופות עוברות ואין מבין. סתר עז קדוש שוכן בנו, נשמה חיה מיוחדת שרויה בקרבנו, מרוחו של משיח זורמים ונושבים רוחות, והנם באים עדינו, הננו מתקוממים, מתנערים ומבקשים חיים חדשים, חידוש ימים כקדם, על יסודנו אנו, על יסוד אבן פינתנו, על יסוד איתן רשום זה, שהננו יודעים שאין לו דוגמא ומשל, גם אם אין אנו יכולים לפרש את תכנו גם להגות רוחנו הפנימי. התעלומה אינה ממיטה אסון של ספקנות על הודאיות הנמצאה בגדולת חייה".

⁴¹³ 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.

⁴¹⁴ דוגמת ייסוד הישיבה המרכזית העולמית והרבנות הראשית לישראל. ראה להלן חלק שלישי, פרק ב.

⁴¹⁵ ראה עולת ראייה, כרך א עמ' נב, בפירושו ל"נעלם ואין סוף לאחדותו": "הננו רואים עוצם של אין סוף, אשר ראשיתו נעלמה, ומתוך ההעלמה הזאת מופיעה **אחדות כוללת**, המאחדת בכחה את כל מה שנראה נפרד... וזאת היא הפליאה המדהימה מעוצם הודה, סגולת ההשויה של כל הפכים. נעלם, וגם אין סוף לאחדותו". ראה גם שמונה קבצים, קובץ א, סעיף תשיח: "כל מה שנטיית הקודש הולכת ומתרבה באדם, אחדות הרעיון ואיחוד כל הכחות כולם מתחזקים בו. וע"י האחדות יש קישור עצום לכל מחשבה שבאוצר רוחו, אל כלל המחשבות כולן, ואין השכחה שולטת בו".

⁴¹⁶ ראה שמונה קבצים, קובץ ג, סעיפים א-ב על שלשת הכוחות ושלשת המחנות הנאבקים בארץ ישראל – האורתודוקסיה, הלאומיות והליברליות.

⁴¹⁷ על סמך לשונו של הרב קוק באיגרת ששלח לד"ר משה זיידל בשנת תרס"ח, בתקופת רבנותו ביפו. ראה אגרות הראי"ה, כרך א, עמ' קסד: "כל דעה הבאה לסתור איהו דבר מן התורה, צריכים אנו בתחילה לא דוקא לסתור אותה, כ"א לבנות את ארמון התורה ממעל לה, ובזה הננו מתרוממים על ידה, ובעבור ההתרוממות הזאת הדעות מתגלות, ואח"כ כשאין אנו נלחצים משום דבר, הננו יכולים בלב מלא בטחון להלחם עליה ג"כ".

קשה לי מאד לעסוק בעניני הלכה לבד, וכן בעניני אגדה לבד, בעניני נגלה לבד ובעניני נסתר לבד. כמו כן קשה לי לנטות ברעיון בדרך אמונה פשוטה לבד, או בדרך מחקר והגיון לבד, וכן בתכונת ההתבודדות לבד, ובתכונת הרעות והחברותיות לבד כי **כל הזרמים שולטים בי**, האמונה והחקירה, הלאומיות והמוסר, ההלכה וההגדה, הנגלה והנסתר, הבקורת והשירה את הכל אני מוכרח לספוג.⁴¹⁹

4) השפעתו של ריצ"מ על הרב חרל"פ

נפנה את המבט כעת אל הרב חרל"פ וניווכח איפוא ברקע השונה והייחודי עליו צמח. כפי שצויין בסקירה הביוגרפית אישיותו של הרב חרל"פ הייתה נטועה עמוק בעולמו של הישוב הישן בירושלים. מילדותו גדל לצידם ותחת השפעתם של דמויות משפיעות מחוגו הקרוב של המהרי"ל דיסקין, כמו הרב זבולון חרל"פ אביו, הרב יצחק ירוחם דיסקין, הרב שלמה זלמן בהר"ן, הרב יוסף חיים זוננפלד, הרב יעקב חיים נפתלי זילברברג, וכמובן – ריצ"מ ומעגל תלמידיו הקרובים.⁴²⁰ בנוסף לכך, וכפי שהוזכר, גם אחרי שכבר הכיר את הרב קוק, השקיע הרב חרל"פ את מרצו להוציא לאור את תורתם של חכמי הישוב הישן – המהרי"ל דיסקין וריצ"מ שפירא.

לדמותו ואישיותו החזקה של המהרי"ל דיסקין הייתה השפעה לא מבוטלת בשרטוט הרקע הדתי והתרבותי עליו צמחה אישיותו של הרב חרל"פ. אין להתפלא אפוא, על רצונו המפורש של הרב חרל"פ להתקרב וללמוד בעצמו אצל המהרי"ל דיסקין,⁴²¹ אותו כינה: "אדמו"ר הגאון הקדוש קדוש ה'",⁴²² ו"רבו הגאון האדיר הצדיק הקדוש".⁴²³

המהרי"ל דיסקין,⁴²⁴ גדל בבלארוס בראשית המאה התשע עשרה ונתפרסם בצעירותו כעילוי. הוא שימש כרב בכמה קהילות ברחבי בלארוס, ליטא ופולין, אשר בריסק הייתה האחרונה שבהן. בהיותו כבן שישים נאלץ לברוח מבריסק ולכן עלה לארץ ישראל והתיישב בירושלים.⁴²⁵ שנים ספורות אחרי הגעתו לירושלים הקים יחד עם אשתו את בית היתומים דיסקין ואת ישיבת 'אהל משה'.⁴²⁶ הרב דיסקין היה מעביר שיעורים עמוקים בגמרא שנועדו לעילויים שבאברכי ירושלים. בשיעורים אלו טעמו תלמידיו מדרכי לימודו בפלפול וחריפות יוצאת דופן, ומשום כך התקדמו רק מעט דפים במשך שבועות ארוכים של לימוד.⁴²⁷ הנהגתו הציבורית הייתה תקיפה ובלתי מתפשרת, בייחוד במה שנוגע לפתיחות כלפי המודרנה והכנסת לימודי חול ושפות זרות לתכנית הלימודים,⁴²⁸ ועל כן יצרה מתיחות מול ההנהגה המתונה יותר ברשותו של הרב שמואל מסלנט.⁴²⁹ המהרי"ל דיסקין נפטר בשנת 1898, כשבוע לפני פטירת אביו של הרב חרל"פ, וחלומו של הרב

⁴¹⁸ ראה עדותו של הרב יצחק ברויאר בתארו את אישיותו של הרב קוק אחרי שנפגש עימו: "איש שיחה נלהב אשר לא היה מוכן בשום פנים לדחות רעיון כל שהוא שעלה במוחו תוך כדי דבור, יהא הוא מסיח את הדעת כאשר יהא, רעיון אחרי רעיון". (הורביץ, יצחק ברויאר, עמ' 185).

⁴¹⁹ שמונה קבצים, קובץ ג, סעיף רלג. את הדברים הללו כתב הרב בתקופת מגוריו ביפו.

⁴²⁰ על מערכת היחסים המורכבת ששררה בין הרב חרל"פ וחברי ילדותו, תלמידיו הקנאים של הרב יהושע מיכל צבי שפירא, ובמיוחד אחרי שהתקרב לרב קוק, ראה ברק, קנאי ירושלים.

⁴²¹ בית זבול, חלק א, עמ' ז.

⁴²² בית זבול, חלק א, עמ' ז.

⁴²³ תולדות ריצ"מ, עמ' 26.

⁴²⁴ על דמותו ופועלו של המהרי"ל דיסקין ראה: תדהר, אנציקלופדיה, כרך ב, עמ' 565 – 566; אורנשטיין, תולדות הרב דיסקין, עמ' 68 – 70; פריידין, האורתודוכסיה הקנאית; אריאל, הרבנית מבריסק; פרדמן, חברה במשבר, 40, 96 – 100, 142; מלאכי, תולדות הישוב, עמ' 293 – 298.

⁴²⁵ תדהר, אנציקלופדיה, כרך ב, עמ' 565. סבו של המהרי"ל דיסקין, יהודה לייב חסיד, עלה לארץ ישראל עם תלמידי הגר"א והתיישב בצפת.

⁴²⁶ פרדמן, חברה במשבר, 40; אריאל, הרבנית מבריסק.

⁴²⁷ אורנשטיין, תולדות הרב דיסקין, עמ' 68 – 70.

⁴²⁸ ראה מלאכי, תולדות הישוב, עמ' 293 – 298; פריידין, האורתודוכסיה הקנאית; הנקין, קשרי הרב יפה; הנקין, החרם על הרב פינס.

⁴²⁹ סיבה נוספת למתיחות הייתה חתירתו הנמרצת של הרב דיסקין להשפיע ולתקן דברים שראה כנחוצים בקרב הישוב הישן. כך למשל הוא הקים יחד עם אשתו את בית היתומים דיסקין, שנועד לתת מענה לילדים שהוריהם מתו ממחלות שונות ונמצאו ללא מענה. בהקמת בית היתומים רצה

אחרי פטירתם של הרב זבולון חרל"פ והמהרי"ל דיסקין, התחזק הקשר בין הרב חרל"פ ובין הריצ"מ שפירא, והוא הלך ונעשה לאחד מתלמידיו הקרובים והנאמנים. הרב יהושע צבי הירש מיכל שפירא נולד בחברון למשפחה שעלתה לארץ ישראל עם עליית תלמידי הגר"א,⁴³¹ בילדותו למד אצל רבי יוסף חריף שטיינהרט מסמרגון שהיה תלמידו של רבי חיים מוולוז'ין, אחר כך למד אצל הרב משה יהודה לייב זילברברג מקוטנא⁴³² (1794 – 1865), ולימים נמנה על חוג המקורבים המצומצם של המהרי"ל דיסקין. ריצ"מ היה תלמיד חכם ומקובל, ונודע בהנהגותיו שכללו פרישות וסגפנות קיצוניים.⁴³³ דמותו של ריצ"מ נצרבה ברוחו של הרב חרל"פ באופן עמוק במיוחד. הקשר ביניהם היה יום יומי ונמשך כאחד עשרה שנים רצופות, בין שנת 1896 לשנת 1907. היו אלו שנותיו החשובות והמעצבות ביותר של הרב חרל"פ – מגיל ארבע עשרה ועד גיל עשרים וחמש. לשם השוואה, סביב אותן שנות גיל ועד התמנותו לרבנות זיימל בגיל עשרים ושלוש, היו לרב קוק מספר דמויות רבניות שחנכו אותו, לעיתים אף במקביל זו לזו, ומבלי שהייתה לו דמות שאליה התבטל באופן בלעדי לאורך שנים רצופות.

יתרה מזאת, הרב חרל"פ מעיד על עצמו כמי 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 ממשיך 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 לי כטבע.⁴³⁴

מכאן שהקשר עם ריצ"מ לא רק נמשך שנים רצופות אלא התאפיין בהתבטלות מיוחדת – מה שהגביר את השפעת רבו עליו והפך אותה למכרעת במיוחד. הרב חרל"פ ביקש להתקבל כאחד מבני החבורה המצומצמת שלמדה אצל ריצ"מ ונענה בחיוב למרות גילו הצעיר. הוא סיגל לעצמו את מנהגי הפרישות של החבורה, הרבה בטבילות, צומות ואמירת תיקון חצות.⁴³⁵ השפעת רבו עליו נמשכה גם הרבה אחרי שנקשר הרב חרל"פ ברב קוק. לפני פטירתו הפקיד ריצ"מ דווקא בידי הרב חרל"פ את מלאכת הוצאת כתביו לאור,⁴³⁶ זאת למרות גילו הצעיר ולמרות שבין תלמידיו הגדולים של ריצ"מ נמנה גם בנו יחידו הרב בן ציון שפירא.⁴³⁷ הלך רוחו של הרב חרל"פ תאמה מאוד את דרכו של רבו ולאחר פטירת ריצ"מ ראו תלמידיו הקרובים של ריצ"מ ברב חרל"פ את ממשיך דרכו, והיו נפגשים בביתו ללמוד יחד תורה ומוסר.⁴³⁸ על דמותו של ריצ"מ ניתן ללמוד מהקדמתו של הרב חרל"פ לספר "צבי לצדיק" שהוציא לאור בשנת 1906.⁴³⁹ בהקדמה זו,

המהרי"ל למנוע מאותם ילדים להגיע לידיהם של המסיון או של בית היתומים הברלינאי המזוהה עם אנשי ההשכלה. גם בהקמת ישיבת 'אהל משה' היה משום איום על ההגמוניה של ישיבת "עץ חיים" המזוהה עם הרב שמואל סלנט. ראה תדהר, אנציקלופדיה, כרך ב, עמ' 565; פרידין, האורתודוקסיה הקנאית; פרדמן, חברה במשבר, 96 – 100.

⁴³⁰ בית זבול, חלק א, עמ' ז.

⁴³¹ בנו של רבי יעקב קאפיל שפירא, נכד לרבי זאב שפירא ("רבי זאב חריף"), שעלה לארץ מטיקטין לצפת יחד עם תלמידי הגר"א. עוד רקע על משפחתו של ריצ"מ ראה: מורגנשטרן, גאולה בדרך הטבע, עמ' 361 – 379.

⁴³² הרב משה יהודה לייב זילברברג מקוטנא, מחבר שו"ת "זית רענן", עלה לירושלים בשנת 1857, היה לומד כל היום עטור בטלית ותפילין ומלמד לאחרים בלי תשלום. ראה תדהר, אנציקלופדיה, כרך ג, עמ' 1102.

⁴³³ תולדות ריצ"מ, עמ' 11 – 14, 24 – 25.

⁴³⁴ מתוך יומנו. ראה הרב נריה, בשדה, עמ' 302.

⁴³⁵ ראה להלן בהמשך תת פרק זה התייחסותו של הרב קוק לדרכו הסגפנית של הרב חרל"פ.

⁴³⁶ תולדות ריצ"מ, עמ' 1.

⁴³⁷ הרב בן ציון אברהם שפירא (1847 – 1873) הלך בדרכי אביו הייחודיות והיה מגדולי המקובלים בישיבת המקובלים "בית אל" שברושלים.

⁴³⁸ שירת הי"ם, עמ' 29 – 31. עוד על הקשר בין הרב חרל"פ לקנאי ירושלים עמם גדל, ראה: ברק, קנאי ירושלים.

⁴³⁹ לספר צורפו הסכמותיהם של הרב קוק, הרב שלמה זלמן בהר"ן, הרב זונפלד והרב יצחק בלאזר, תלמידו של הרב ישראל מסלנט. בנוסף

המשתרעת על פני למעלה ממחצית דפי הספר (!) מתאר הרב חרל"פ את דמותו הפלאית של רבו בהערצה גלויה, כאדם עם כריזמה רוחנית מיוחדת, שסלל לעצמו דרך המתאימה רק ליחידי סגולה שדבקו במידת הביטחון בהשם וההסתפקות במועט. ריצ"מ היה אדם פרוש שניסה תמיד להתנזר ולהתחמק מחברת בני אדם כדי להתבודד בעבודתו. הוא היה ממועט מאוד באכילה, מתענה עשרות ימים בשנה, מרבה בטבילות וסיגופים ומקפיד שלא לישון שנת קבע. ריצ"מ היה נוהג לומר תיקון חצות דרך קבע, וללמוד מוסר בלילות מתוך התרגשות והתפעמות. הוא היה בקיא בעשרות ספרי מוסר, דקדקן גדול בהלכה, שעל פרטיה הקפיד במסירות גם כשהדבר היה כרוך בסכנת נפשות מצדו. הוא היה מרבה להתפלל בבכי ודמעות, בפרט בכותל המערבי ובקבר רחל שם היה נוהג לבכות על חורבן בית המקדש ולהתפלל עבור אחרים. כל זמנו היה מוקדש לתפילה ולימוד תורה – גמרא והלכה, מוסר וקבלה – לבדו, ועם מעגל תלמידיו הקרובים.

באותה שנה בה הוציא הרב חרל"פ את הספר "צבי לצדיק", שלח לו הרב קוק איגרת בה הוא מפציר בו להיזהר מדרך הסגפנות:

למען השם שתהיה עבודתו רק בשמחה, בלא שום עצבות ודאגה כלל וכלל... ולמען השם שלא להכביד עליו שום דבר יותר מכח הבריאות, כי זאת היא עצת היצר – 'ולא אותי קראת יעקב כי יגעת בי ישראל', כי אם לתת מרגוע לגוף והרחבה לנפש, ויפה שעה אחת של תורה ועבודה במנוחה מאהבה, מכמה ימים של קדוה.⁴⁴⁰

מהדברים עולה, כי חרף הקשר עם הרב קוק, ועל אף העובדה שדרך הפרישות עלתה לרב חרל"פ בבריאותו,⁴⁴¹ אורח החיים הסגפני שירש מרבו לא נעקר מאישיותו והנהגתו.⁴⁴² אורח חיים נוקשה ותובעני זה הולם את התפיסה החורזת את הגותו של הרב חרל"פ לאורך השנים,⁴⁴³ הדוגלת בביטול עצמיותו של האדם על מנת לזכות לעצמיות עליונה. כשמעיניים בכתביו של ריצ"מ ניתן לזהות את הקו המנחה המוביל לתפיסה השוללת את עצמיות האדם, מה שוודאי תרם באופן מכריע לעיצוב השקפותיו של הרב חרל"פ בנושא. נביא מעט מדבריו הנוקבים של ריצ"מ, כדי להמחיש את הרעיונות שעיצבו את השקפותיו של הרב חרל"פ:

לפי ריצ"מ אין ערך לחיי העולם הזה. הערך היחיד שראוי להחשיב אותו הוא ההתבטלות אל הקב"ה, מתוך הזנחה בוטה של עולם החומר:

כל העולם כולו הבל הבלים אין בו ממש, ואין לנו שום ריוח מעולם הזה, רק לעשות רצון השם...⁴⁴⁴

יש לו להעמיק במחשבתו **רק תכלית רצון הבורא** יתברך שמו, וזולת זה **הכל הבל כצל עובר**.⁴⁴⁵

לספרים 'צבי לצדיק', 'ציץ הקודש', ו'אמרות טהורות' שהוציא הרב חרל"פ, יצאו עוד שני ספרים מכתביו של ריצ"מ. האחד בשם 'תיקון חצות' אותו הוציא ריצ"מ עוד בחייו, בעילום שם, והשני 'התרגשות הלב' שהוציא תלמיד אחר בשם הרב שמואל לוי. ספר זה 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.

⁴⁴⁰ אגרות הראי"ה, כרך א, עמ' צב.

⁴⁴¹ ראה להלן בפרק על טיב הקשר בין הרב קוק והרב חרל"פ.

⁴⁴² הרב נריה מציין במפורש שלמרות דבקותו של הרב חרל"פ ברב קוק, השפעת רבו הראשון על אורחותיו נמשכה כל ימיו, וניכרה בדרכי חסידותו ומנהגי קדושה, פרישות וענווה. ראה: הרב נריה, בשדה, עמ' 317 – 318.

⁴⁴³ הרי מבין הציטוטים החריפים ביותר שצוטטו לעיל מדברי הרב חרל"פ, נמצאים ציטוטים הלוקחים מהקדמתו של הרב חרל"פ לכרך הראשון של סדרת 'מי מרום' אותה כתב הרב חרל"פ עם הוצאת הספר בשנת 1945, הרבה אחרי פטירת הרב קוק.

⁴⁴⁴ ריצ"מ, צבי לצדיק, עמ' א. והשווה לרב קוק, שמונה קבצים, קובץ א, סעיף ת: "בעל הנשמה הגדולה, תיכף כשהוא עוסק במצוה, נשמתו ממנו שואלת מה היא תכליתה של המצוה, איך היא פועלת לטובה, באיזה אופן אפשר לקשור אותה עם הדעת ועם הרגש. את התשובה, זהו רצון ד', אינינה מקבלת לביאור האחרון".

⁴⁴⁵ ריצ"מ, צבי לצדיק, עמ' ב.

אי אפשר לעשות רצון הבורא יתברך שמו בשלמות עד שהאדם במחשבתו **ימסור עצמו למיתה** בעבור כל מה שהוא רצונו יתברך...⁴⁴⁶

אם יחשוב האדם כיון דבלאו הכי אין הגוף כלום, וכמו שאמרו זכרונם לברכה 'כל העומד לשרוף כשרוף דמי', והאדם עומד למות ולרמה ותולעה, אם כן זהו שטות גדול לאדם שלא יקבל עליו למסור נפשו על תורה ומצות.⁴⁴⁷

צריך עומק ותחבולות בדברים טובים **יום ולילה להכניס בלב יראת ה'**... ולבקש מה' שיהיה בעזר על זה ושיהיה שגור בפיכם איך העולם הזה הבל ואין בו מועיל.⁴⁴⁸

לפי ריצ"מ הקשר של האדם עם אלוהיו תלוי ביכולת שלו למאוס בעולם הזה. השקפה דואליסטית זו זרה לרוחו של הרב קוק, הסובר שבתוך עולם החומר עצמו מונח יסוד אלוהי הדוחף אותו להתפתחות מתמדת, המכיר בצורך של היהדות לשוב אל ערכי הטבע והחומר, והמבקש לכוון את חיי האמונה על בסיס הרמוניה עימו.⁴⁴⁹ במקביל לסגפנות חומרית מדבר ריצ"מ גם על פרישות חברתית:

הדבור עם בני אדם הוא כמעט לי לצער, כי מי יודע מה נעשה בשמים מהדבורים, ואם הם דברים הצריכים ומתקבלים לפני ה'. רק מה שאנו מסופקים אולי אנו חייבין לדבר ולעשות, אנו עושים ומדברים. והשם יתברך יהיה בעזרנו שנעשה רק מה שטוב לפניו יתברך שמו, למען שמו הגדול ומבורך, ולא לשום כונה אחרת חס ושלום.⁴⁵⁰

מצפוני הלב יהיו קשורים תמיד בבורא עולם ברוך הוא, באופן דגם בהיותו בין בני אדם לא יהיה נטרד מפני זה מדבקותו בטהרת המחשבה.⁴⁵¹

לפי גישתו של ריצ"מ היכולת של האדם לעשות את מה שטוב לפני האל תלויה ביכולת שלו להרחיק את עצמו יותר ויותר מהוויות העולם. ואולם, יחס מחמיר זה לא מתבטא רק כלפי העולם, אלא גם ובעיקר כלפי האדם עצמו. לפי גישתו של ריצ"מ, 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.⁴⁵²

כח הרע אשר באדם עצמו כל אחד לפי בחינתו ואחיזת נשמתו, בעוונותנו 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.⁴⁵³

לפי גישה זו, האדם נדרש לחיות במתח אישי גבוה, תוך דקדקנות עצמית מחמירה:

יש לאדם לכתוב כל חטאיו מעודו ועד היום שעומד בו, כדי שיכניע לבבו.⁴⁵⁴

⁴⁴⁶ ריצ"מ, צבי לצדיק, עמ' יח.

⁴⁴⁷ ריצ"מ, צבי לצדיק עמ' יח.

⁴⁴⁸ ריצ"מ, צבי לצדיק עמ' יט.

⁴⁴⁹ מעניין להשוות בין דמותו המסוגפת של ריצ"מ ולשער את השפעתה על הרב חרל"פ שדבק בה, ובין דמותו הרב אליעזר דון יחיא, רבו של הרב קוק, כפי שתיאר אותה הרב קוק. ראה תיאור זה בהערה 400.

⁴⁵⁰ ריצ"מ, צבי לצדיק, עמ' יב.

⁴⁵¹ אמרות טהורות, פרק יג.

⁴⁵² ריצ"מ, צבי לצדיק, עמ' ב.

⁴⁵³ ריצ"מ, צבי לצדיק, עמ' יד.

⁴⁵⁴ התרגשות הלב, סימן ב, אות ה.

הלבב הוא נגד קודש קודשים, וינוחו בו התורה והמצוות נגד הלוחות, גם **יראה שיקרע לבבו**, כמו שכתוב קרעו לבבכם וגו' ויהיה לבו נשבר ונדכה אלהים לא תבזה, והוא כמו השברי לוחות שהיו מונחות בארון, **ותמיד יהיה לבו נשבר על איזה מעשה או מדה בלתי נכונה שעשה**, או ביטול תלמוד תורה וכיוצא בזה, ויצטער במאוד, ויתחרט בחרטה גמורה, ויעשה הסכמה חזקה בלבו שלא ישוב בדרך הזה לעולם.⁴⁵⁵

ריצ"מ מדמה את לב האדם לקודש הקודשים בו לוחות הברית היו מונחות. בארון הברית היו מצויות גם הלוחות השבורות, וריצ"מ מוצא בכך רמז לצורך המתמיד של האדם לחיות בתודעה של לב "שבור" ו"קרוע", הכוללת צער וחרטה מתמדת. הדרישה מהאדם לדקדק ולהחמיר עם עצמו נתפסת אצל ריצ"מ כתיקון הנטייה האנושית לעורר מריבות ומחלוקות עם הזולת:

מוכרח האדם למחלוקת עם עצמו, לברר היטב בכל הענינים המזדמנים לו שלא יתערב בהם דברים אשר יכולים להמשיך לענינים אשר אינם לרצון לפני ד'. וענין המחלוקת עם עצמו, אשר מבלעדי זה אי אפשר בשום אופן לתקן את מעשיו ולהגיע לשום שלימות, איך יוציא זאת בהבל לעשות מריבות שהם מצד היצר הרע רחמנא ליצלן... וזהו אמנם השורש היסודי לכל הרעות המסובבות, כי מהפכים את הסדר, ממריבה עם עצמו למריבה עם אחרים, ועל כן כל המוסרים שבעולם אינם מועילים לו מאומה, כי מהפך אותם רק על אחרים ולא לעצמו, וממילא הוא נלכד בבזבז הרשעה והחלאה.⁴⁵⁶

גישתו של רצי"מ באה לידי ביטוי בחינוך להליכה נגד הרצונות הקיימים באדם. בדבריו עולה הדרישה מהאדם להתמודד ולהתנסות בייחוד באותם התחומים שכלפיהם הוא חש ניגוד פנימי. דווקא תחושת הניכור הזאת, היא הערובה לכך שמדובר בתחום שהאדם אכן צריך להתמודד עימו. גישה זו אינה סבורה כי רצונותיו ונטיותיו החיוביים של האדם יכולים לשמש עבורו כאינדיקציה אמינה להנחיית התנהלותו. להפך, על האדם מוטל להתמקד דווקא באותם התחומים שכלפיהם הוא חש ניכור וסלידה:

יש לאדם לחוש דמה שמסובבים לו מתנגדים לטבעו, זהו תיקונו הנדרש לו, שלא יפנה לזה ויכוף את יצרו, ואם ילך למקום אחר אולי מחסר לו ממנו על ידי זה את הבחינה שמוטלת עליו לתקנה, וכל מעיין ישר יכול להבחין הדברים איך שמכל פרט של כפיות היצר יוצא ממנו תולדות טובות באופנים שונים, מלבד מדות טובות הנקבעות בלבו על ידי זה להיות לו לעזר רב במעשים טובים. על כן יש לו לאדם לחוש ולחשוב אולי מסובבים לו כל אלה מצד שורש נשמתו לכוף את יצרו באלה הדברים ההתנגדתיים לו, והם תיקונו. וכשילך למקום אחר אולי לא ישלים תיקונו.⁴⁵⁷

דברים אלו קרובים ברוחם לדברי הרב חרל"פ שהוזכרו לעיל, הטוען כי "ישנם דרכי קודש הנתבעות דוקא ללכת נגד הרצון לפי שהוא באמת רצון מדומה בעלמא, נובע משפלותו של האדם".⁴⁵⁸ ראינו כי גישת הרב קוק מחנכת את האדם לתת אמון בנטיותיו, ביכולותיו האינטלקטואליות ובמעמדו המוסרי. גישה זו

⁴⁵⁵ התרגשות הלב, סימן א אות ו.

⁴⁵⁶ אמרות טהורות, פרק ג, עמ' 7. ראה גם אמרות טהורות, פרק א, עמ' 3 – 4: "נמצינו למדין כי מוכרח להיות באדם כח גדול של מחלוקת לעומת התגברות היצר הרע, ושדרוש להגדיל את המחלוקת בינו לבין עצמו תמיד בכל רגע ובכל תנועה, ובכל דבור ומחשבה, אם הוציאו חס ושלוש לגמרי שלא לרצון הבורא יתברך שמו, או שעל כל פנים חיסר ממה שיש כח ביד אדם להשיג ולעשות אחרי העמל והטורח, ועל ענין זה נברא ענין המחלוקת. ועל כן בזה הרגע ששוכח ממחלוקת עם עצמו, מוציא כח זה לצד הרע רחמנא ליצלן, לעשות מחלוקת עם אחרים, ולזה צריך התחזקות מרובה מאוד מאוד, שלא להתעלם גם רגע מחובתנו המוטלת עלינו בעולם הזה".

⁴⁵⁷ אמרות טהורות, פרק יב.

⁴⁵⁸ מי מרוס ג (לחם אבירים), סוף פרק יא.

רואה את התורה כמי שנועדה לגלות את כוחותיו ולהנחות אותו במצבי ספק.⁴⁵⁹ לעומתו, דבריו של ריצ"מ חושפים תפיסה עצמית מאוד פסימית, המעלה על נס את חוסר היכולת של האדם להגיע למסקנות נכונות. לדעתו, ניתן לסמוך רק על מסקנות מובהקות ומוכרחות העולות מן הדיון התורני, שכן את שיקול דעתו של האדם תמיד יאפיינו קוצר דעת וספקנות:

האדם אחוז תמיד בסבך הספיקות, ומרכז האמיתי אשר יעלה לרצון לפני בוראנו יתברך שמו – אין מי שיגיד לנו. רק מה שיעלה בדעתנו אחרי החקירה והדרישה מפי סופרים ומפי ספרים, ונראה מוכרח לפי קוצר דעתנו שכן צריך לעשות על פי תורתנו הקדושה או גם על פי דרך ארץ, אשר גם על זה מזהירים אנחנו בתורתנו הקדושה – את זאת צריך לעשות... אני אינני יודע להחליט שום דבר, כי מי יודע את הטוב וישר לפני ה' וכו', ובמצבינו עתה אשר אנו עומדים בה באורך גלותינו, הננו כספינה המטורפת בים, לא נדע דרך הסלולה המתקבלת לפני יוצרנו יתברך שמו.⁴⁶⁰

בדומה לעמדת הרב חרל"פ בנושא יחס האדם לרבו,⁴⁶¹ מדבר ריצ"מ על החובה להתבטל כלפי כל מי שמשמש כמדריך מוסרי לאדם:

החפץ קרבת ה', ליישר אורחותיו במעגלי צדק גם בזמן הזה לפי עניות דעתי ראוי שישים אל לבו הפרט אשר רוצה לעשותו בשעה זו, ויתור במחשבתו מי המה באנשים אשר לפניו, הטורחים בפרט זה, **ולאלו יתחבר בשעה זו, יתאבק בעפר רגליהם, ישתה בצמא את דבריהם, וישים עצמו כאסקופה הנדרסה לפנייהם**, אם ימצא בחנם מה טוב, ואם לאו יקיים 'וקנה לך חבר' **ישכיר לו משגיח ומעורר על כל פרטי המדות** אשר חפצו בהם בזמן ההוא, כי הכל כאפס ואין מול עשיית רצון יוצרנו יתברך שמו, אף רגע אחת! ובמדה אחרת ימצא אנשים אחרים המחזיקים בה בכל נפשם ומאודם, **יתחבר להם בהכנעה יתירה עד קצה האחרון** באופנים הנ"ל.⁴⁶²

לפי ריצ"מ, על האדם לחתור לתיקון פרטני של כל היבט מוסרי אפשרי בחייו. לשם כך, אין לו לסמוך על עצמו, אלא עליו מוטלת האחריות לחפש מדריך חיצוני לכל פרט ופרט שאותו הוא רוצה לתקן. יש לפתח יחס מובהק של התבטלות וכניעה, כלפי כל אותם מדריכים מומחים שהאדם הכיר במהלך חייו, ומתוך כך יזכה האדם למדרגה של אהבת ישראל:

וכן לכל מדה ומדה, עד **שיהיה כאסקופה הנדרסת לכל ישראל, ויזכה בזה לאהוב את כל ישראל**, באשר הם עם ה'. והמובחרים שבכל עדה ועדה, כל אחד בתום לבבו מתחזק בפרט אחר, עד שלפי עניות דעתי המתנהג באופן זה יטעם טעם כל שהוא מכל מדה ומדה ויכיר מעלות כל ישראל ויזכה מעט לקרב לבבו לאהבת בוראו יתברך שמו.⁴⁶³

הנטייה להרחיב את אופק לימוד התורה למקצועות ותחומים נוספים מעבר למקובל, אינה קיימת בהגותו של ריצ"מ. לעומת זאת, את לימוד המוסר הוא מעלה על נס כערך מרכזי ביותר. הסיבה לכך אינה רק בגלל שלימוד המוסר הוא אמצעי חיוני במלחמתו של האדם נגד יצרו הרע,⁴⁶⁴ אלא היא נובעת מכך שלימוד זה מכונן את התודעה העצמית המחמירה אליה חותר ריצ"מ:

⁴⁵⁹ ראה לעיל בחלק ראשון פרק ג.
⁴⁶⁰ ריצ"מ, צבי לצדיק, עמ' כד.
⁴⁶¹ ראה למעלה בחלק ראשון פרק ג.
⁴⁶² צבי לצדיק, עמ' כו – כז.
⁴⁶³ ריצ"מ, צבי לצדיק, עמ' כז.
⁴⁶⁴ ראה ריצ"מ, צבי לצדיק, עמ' יח: "אמרו בספרי מוסר: 'בראתי יצר הרע בראתי תורה תבלין' היינו לימוד ספרי מוסר". וראה גם ריצ"מ, צבי לצדיק, עמ' כז: "על ידי טורח ועיון רב בהספרים שחברו ראשי הדורות שבכל עדה ועדה מדינה ומדינה, ימצא עצות נשגבות לכל פרט".

אם אינו לומד מוסר נחשב בעיניו כצדיק, לפי זה איך יקוים מה שמשביעים אותו 'היה בעיניך 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.⁴⁶⁵

ניתן לראות בדברים אלו את היסודות הרוחניים והדתיים עליהם גדל הרב חרל"פ במשך שנותיו הרצופות עם ריצ"מ. יסודות אלו העמיקו עם השנים כאשר עסק בהוצאת כתבי רבו לאור, וצבעו בצבעים מובהקים את הגותו, גם אחרי שכבר הושפעה מרעיונותיו של הרב קוק.

5) זיקתם של ריצ"מ והישוב הישן אל תנועת המוסר

כתביו של הרב יהושע מיכל צבי שפירא משופעים בקריאות לקריאה תכופה בספרי מוסר.⁴⁶⁶ בשם אחד מתלמידיו, הרב משה יצחק חשין, הובא שכדי להתקבל כתלמיד אצל ריצ"מ היה צריך, בין השאר, ללמוד את הפרק הראשון של מסילת ישרים עשרים ושנים פעמים.⁴⁶⁷

הריצ"מ מציין ספרים מסוימים שצריך ללמוד, ומתמקד בייחוד בספרות המוסר המוקדמת:⁴⁶⁸ ספר **חובת הלבבות** לרבנו בחי אבן פקודה בן המאה האחת עשרה; **ספר חסידים** לרבי יהודה חסיד בן המאה השנים עשרה; ספר **שערי תשובה** לרבנו יונה בן המאה השלוש עשרה; **ספר הישר** מהמאה השלוש עשרה (הספר המיוחס לרבנו תם); ספר **אורחות חיים** לרבנו אשר בן יחיאל בן המאה השלוש עשרה; ספר **כד הקמח** לרבנו בחי בר אשר בן המאה השלוש עשרה; וספר **מנורת המאור** לרבי יצחק אבואב, בן המאה הארבע עשרה.

מעבר לכך, רוב מוחלט של כתביו של ריצ"מ,⁴⁶⁹ מורכב מקטעי מוסר ארוכים המועתקים מילה במילה מתוך עשרות ספרי מוסר (וקבלה) שונים ומגוונים, תוך ציון שמות הספרים. מעבר לקטעים שונים שהעתיק מהספרים שצוינו למעלה, מצטט ריצ"מ גם מתוך **אגרות הרמב"ם**, ולא פחות מכך מתוך ספרי מוסר מאוחרים יותר: ספר **אורחות צדיקים** מהמאה החמש עשרה; ספר **חרדים** לרבי אלעזר אזכרי, ספר **יש נוחלין** לרבי אברהם הורוביץ, ספר **שני לוחות הברית** לרבי ישעיה הלוי הורוויץ, ספר **תומר דבורה** לרבי משה קורדוברו, ספר **ראשית חכמה** לרבי אליהו די וידאש בני המאה השש עשרה, ספר **עץ חיים** לרבי חיים ויטאל – כולם בני המאה השש עשרה; ספר **שבט מוסר** לרבי אליהו בן אברהם שלמה הכהן בן המאה השבע עשרה; ספר **משנת חכמים** לרבי משה חגיז, ספר **יערות דבש** לרבי יהונתן אייבשיץ, ספר **מסילת ישרים** לרמח"ל, ספר **עבודת הקודש** לרבי חיים יוסף דוד אזולאי, ספר **אבן שלמה** לגר"א, ספר **מעלות התורה** לרבי אברהם אחי הגר"א, ספר **נפש החיים** לרבי חיים מוולוז'ין, ספר **דברי שלום** לרבי רפאל אברהם שלום מזרחי שרעבי – כולם בני המאה השמונה עשרה; ספר **פלא יועץ** לרבי אליעזר פאפו, ספר **יד הקטנה** לרבי דוב בריש גוטליב, ספר **אור ישראל** לרבי ישראל מסלנט, ספר **דברי יהושע** לרבי יהושע הלר (תלמידו של רבי ישראל מסלנט), ספר **דמשק אליעזר** לרבי אליעזר פאפו השני, ספר

⁴⁶⁵ התרגשות הלב, סימן ב אות ט. וראה גם בהמשך הדברים, באות י, שהוא מסייג מעט את דבריו ואומר שאין הכוונה שאדם יחשיב את עצמו לרשע ממש אלא "דקדק לומר כרשע".

⁴⁶⁶ ראה למשל ריצ"מ, צבי לצדיק, עמ' יח, כא.

⁴⁶⁷ מופיע בהקדמה של ההוצאה המחודשת של הספר "התרגשות הלב". ראה ריצ"מ, התרגשות הלב, עמ' 21.

⁴⁶⁸ התרגשות הלב, סימן ב, אות ד.

⁴⁶⁹ בעיקר בספרים "אמרות טהורות" ו"התרגשות הלב".

קורא באמת לרב יצחק במברגר – כולם בני המאה התשע עשרה.

בולטת כאן היעדרותם של ספרים המשתייכים לחסידות הבעש"ט, והדבר מובן על רקע העובדה שריצ"מ שייך למסורת תלמידי הגר"א שהתנגדו לחסידות. עם זאת, האימוץ של ספרות המוסר כאן בולט ביותר. נראה שלא יהיה מופרך לטעון שריצ"מ בפרט, והישוב הישן בכלל, ראה את עצמו במידה רבה כמזוהה עם תנועת המוסר מיסודה של **רבי ישראל מסלנט**⁴⁷⁰ (1810 – 1883). ואכן, בתחילת הקדמתו לספר "צבי לצדיק" מתאר הרב חרל"פ כיצד כילד צעיר בחברון, נודע לריצ"מ על תנועת המוסר וריצ"מ התלהב מאוד וביקש מאביו לקנות לו את ספר 'מסילת ישרים'.⁴⁷¹ כבר מילדותו ראה את עצמו ריצ"מ כאוהד וכחניך של תנועת המוסר. הרב חרל"פ מוסיף בהערה שם בשם ריצ"מ כי בית המוסר שבעיר קובנה השפיע עליו עד חברון.

בדומה לריצ"מ, גם אביו של הרב חרל"פ, הרב זבולון חרל"פ, עסק בהעתקתם וסידורם של טקסטים הלקוחים מתוך ספרות מוסר הקלאסית. הוא חיבר פירוש על ספר משלי⁴⁷² המיוסד ברובו על העתקים מפירושו של רבנו יונה גירונדי, עם הוספות מספר כד הקמח ופירוש הגר"א לספר משלי. רק במקרים בודדים מהספר הביא הרב זבולון חרל"פ פירושים מקוריים משלו.

ניתן לראות את הזיקה בין הישוב הישן ותנועת המוסר בכך שהישוב הישן שימש כאבן שואבת לכמה מהדמויות המרכזיות ביותר בתנועת המוסר, לפני ואחרי רבי ישראל מסלנט:

א. **רבי יוסף זונדל מסלנט**⁴⁷³ (1786 – 1865), תלמידו של רבי חיים מוולוז'ין. היה רבו של רבי ישראל מסלנט ונחשב למייסד התנועה יחד איתו. הוא זה שהעיר לרבי ישראל מסלנט על כך שמוסר מצריך לימוד מיוחד. רבי זונדל עלה לארץ ישראל בשנת 1837, ושימש כמורה הוראה לעדה האשכנזית בירושלים עד לפטירתו. ר' זונדל למד עם הרב נחום לעווי משאדיק, רבו של הרב זבולון חרל"פ, והיה חותנו של רבי שמואל מסלנט (1816 – 1909) שכינה אחריו כרבה הבלתי רשמי של עדת האשכנזים בירושלים עשרות בשנים.

ב. **הרב נפתלי דב אמסטרדם**⁴⁷⁴ (1832 – 1916), מגדולי תלמידיו של רבי ישראל מסלנט ומראשוני תנועת המוסר בליטא. עלה לירושלים בשנת 1906.

ג. **רבי יצחק בלאזר**⁴⁷⁵ (1837 – 1907), מגדולי תלמידיו של רבי ישראל מסלנט. כיהן כרב בפטרבורג, נאבק שם עם המשכילים בני העיר ואחר כך היה ממקימי ישיבות המוסר בליטא ובלארוס. בשלוש השנים האחרונות לחייו התגורר בירושלים, והרב חרל"פ קיבל ממנו הסכמה לספר המוסר "צבי לצדיק" שהוציא מכתבי הרצי"מ. בהסכמה זו משבח רבי יצחק בלאזר את הרב חרל"פ ומכנה אותו "הגאון המפורסם, יראת ה' היא אוצרו". בתו של רבי יצחק בלאזר נישאה לרב חזקיהו יוסף מישקובסקי שהתיידד עם הרב חרל"פ.⁴⁷⁶ בשנת 1900 הוציא את הספר "אור ישראל" שהוא ליקוט מכתביו של רבי ישראל מסלנט, בתוספת מספר מאמרים משלו המסכמים את

⁴⁷⁰ על רבי ישראל מסלנט ראה כץ, תנועת המוסר, כרך א, עמ' 159 ואילך.

⁴⁷¹ תולדות ריצ"מ, עמ' 8.

⁴⁷² "מאורי חיים" על ספר משלי, יצא לאור בירושלים בשנת 1891.

⁴⁷³ ראה תדהר, אנציקלופדיה, כרך א, עמ' 284; כץ, תנועת המוסר, כרך א, עמ' 111 – 158.

⁴⁷⁴ ראה כץ, תנועת המוסר, כרך ב, עמ' 273 – 299; ליפץ, אמסטרדם; סטריקובסקי, תנועת המוסר, עמ' 3, 25 – 26. בשירת הי"ם עמ' 301 מסופר על ההערכה של ר' נפתלי לרב חרל"פ ועל מפגש שהתקיים ביניהם.

⁴⁷⁵ ראה כץ, תנועת המוסר, כרך ב, עמ' 221 – 272; סטריקובסקי, תנועת המוסר, עמ' 3, 45.

⁴⁷⁶ ראה חרל"פ, שירת הי"ם, עמ' 85.

ד. **הרב יצחק ליפקין** (1840 – 1903), בנו של רבי ישראל מסלנט, שימש ברבנות בכמה עיירות בליטא ובסוף ימיו עלה לארץ והתיישב בירושלים.

ה. **הרב יעקב חיים נפתלי זילברברג מוורשא** (1860 – 1930), תלמידו רבי ישראל מסלנט, שלמד עם הרב חרל"פ שנתיים בהיותו בן ארבע עשרה.⁴⁷⁷

דמויות אלו שבאו מלב ליבה של תנועת המוסר קבעו את מקומם בירושלים. ר' יוסף זונדל מסלנט עלה לארץ ישראל אחרי שהטביע את חותמו על תלמידו הגדול רבי ישראל מסלנט בליטא. הוא הגיע לירושלים כשאוכלוסיית הישוב בה הייתה מצומצמת ביותר, ופעל בירושלים במשך כשלושים שנה ואף חנך את חתנו רבי שמואל מסלנט בתפקידו כרבה של ירושלים ההולכת וגדלה. אין ספק שהוא הטביע חותם על אופייה הרוחני של העיר. גם תלמידיו הגדולים של רבי ישראל מסלנט, מצאו דווקא בישוב 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 הן מצד המשכילים והן מצד בוגרי ישיבת וולוז'ין. דווקא בישוב הישן בירושלים מצאו לעצמם קהילה בה נחקקה רוחה של תנועת המוסר, עוד לפני שתנועת המוסר בליטא קרמה עור וגידים.

ואכן, בהקדמתו לספר "אור ישראל", מזכיר רבי יצחק בלאזר את הישוב הישן בירושלים בייחוד כמקום שניכרת בו השפעתה של תנועת המוסר:

וכן נגה שביב מאור ישראל וקדושו, להאיר גם על פני המזרח, במקום הקודש ציון וירושלים, כי גם שם בקודש נמצאו איזה שרידים אשר ה' קורא, מתלמידי תלמידיו, יושבי אהלים של תורה, מושיבי מלחמה שעה, והנהיגו ביניהם דרך הקודש של לימוד היראה והמוסר, ועל דרכיהם נגה אורה, יגברו חיילים בתורה, ויראת ה' טהורה.⁴⁷⁸

את האהדה והזיקה של הישוב הישן לתנועת המוסר ניתן להבין על רקע המבנה החברתי והתרבותי של הישוב הישן, זאת בהשוואה למבנה המקביל בליטא. תנועת המוסר באירופה שמה לה למטרה לעורר את האדם לעבודה אישית פנימית, מוסרית ורוחנית, ולא להסתפק בקיום הדתי הצונן כמצוות אנשים מלומדה. מייסד התנועה, רבי ישראל מסלנט, ביקש להציב אידיאל של תיקון אישי עצמאי שיחיה וירענן את היהדות הליטאית מבפנים. לשם כך הוא ביקש להדגיש את ההקפדה על מצוות שבין אדם לחברו וקרא להעצים את מקומה של מידת היראה על ידי העיסוק בספרי מוסר שונים. אופן העיסוק במוסר במשנת ר' ישראל מסלנט קיבל דגשים מיוחדים – הן על ידי קריאה מתוך התרגשות והתפעלות הנועדה להחדיר את המסרים אל תת המודע של האדם, מתודה שבסוף המאה התשע עשרה אומצה אל תוך ישיבות המוסר, והן על ידי ייסוד בתי מוסר מיוחדים לעיסוק במוסר, שישמשו כמרכזי תרבות מעצבי תודעה קהילתית. למעשה, הקריאה להתחדשות היהדות המסורתית צמחה על רקע הצורך לתת מענה אלטרנטיבי הולם כלפי התוכן התרבותי המחייה שהציעה תנועת החסידות. בנוסף לכך, שימשה תנועת המוסר כאמצעי התגוננות מפני תנועת ההשכלה שעשתה לה נפשות בקרב רבים שחלקם איבדו את הטעם בחיים דתיים רציונליסטים-קרים ופנו אל החילון. משום כך, ניתן לראות במידה

⁴⁷⁷ ראה לעיל במבוא, פרק א, תת פרק 2.

⁴⁷⁸ מתוך הקדמתו של רבי יצחק בלאזר לספר "אור ישראל", ראה: ר"י מסלנט, אור ישראל, עמ' 4.

הקירבה הרעיונית בין היישוב הישן ובין מגמותיה של תנועת המוסר המזרח אירופאית בולטות לעין. גם הישוב הישן בחר בדרך של הסתגרות והתכנסות פנימית על מנת לשמר את הצביון המסורתי שאפיין אותו.⁴⁸⁰ מגמה זו החרפה ככל שגבר כוחו של היישוב החדש, על המודרנה וההשכלה שהביא עימו. כדוגמא לכך ניתן לציין את דמותו של הרב שמואל מסלנט, שהנהיג את היישוב הישן במחצית השנייה של המאה התשע עשרה. למרות שבדמותו השכיל הרב שמואל מסלנט להפגין מנהיגות מתונה ומפוקחת,⁴⁸¹ הוא פעל לעיצובה של קהילה מסתגרת ומתבדלת. הוא התנגד לחינוך חילוני ולמגמות חילוניות שחדרו אל היישוב ולכן פעל נגד ייסוד ספריה בירושלים ונגד בתי הספר של חברת כ"ח. היישוב הישן נתמך לאורך השנים מכספי נדבות שהוזרמו אליו מקהילות חוץ לארץ (כספי ה"חלוקה"), וההצדקה לכך הייתה האמונה בהשפעה הרוחנית הייחודית שיש בקיומה של חברת תלמידי חכמים פרושים היושבת בארץ הקודש בכלל ובעיר הקודש בפרט. מכאן שרעיונותיה של תנועת המוסר, הדוגלת בתיקון אישי מוסרי, והשואפת לכונן חיים שלמים מתוך הפניית המבט מן החוץ החברתי והעולמי, אל הפנים האישי והאינטימי, הייתה טבעית לבני היישוב הישן, ואף הפכה רלוונטית יותר ויותר ככל שהמתח מול היישוב החדש והמודרנה הלכו וגאו.

לעומת היישוב הישן בירושלים, בליטא התקבלה תנועת המוסר בצורה מורכבת יותר. כבר מתחילת דרכה באמצע המאה התשע עשרה, נתקלה תנועת המוסר של ר' ישראל מסלנט בהתנגדות חריפה מצד רבנים בכירים, מבוגריה הראשונים של וולוז'ין, הרב אריה לייב שפירא והרב מרדכי אליאשברג, שהייתה להם נטייה מובהקת לשילוב ההשכלה והמסורת ושחששו מפני העצמת יתר של מידת היראה והפיכתה לערך מרכזי וחברתי שעשוי להוביל להיווצרותה של כת נוספת בתוך עם ישראל.⁴⁸² ככל שתנועת ההשכלה במזרח אירופה הפכה רדיקלית יותר ובידלה עצמה מהיהדות המסורתית, ככה גם החרפה ההתנגדות שלה לתנועת המוסר. כדוגמא לכך יש לציין את רבי יצחק בלאזר אשר סבל גינויים חריפים אישיים כשפעל בפטרבורג, מעוז המשכילים ברוסיה.⁴⁸³ ההצלחה המרשימה לקראת סוף המאה התשע עשרה של חדירת רעיון "בתי המוסר" אל תוככי הישיבות, התבטאה בהקמתן של ישיבות המוסר השונות, בסלובודקה, קלם ונובהרדוק.⁴⁸⁴ הצלחה זו עברה מסלול ייסורים הכולל גלים של כתבי חרמות, מכתבים וכרוזים שונים, אשר החל בכתב חרם עליו חתמו רבים מגדולי רבני התקופה בשלהי המאה התשע עשרה.⁴⁸⁵ התנגדות זו נבעה מחשש לפגיעה בהגמוניה של לימוד הגמרא וההלכה בישיבה. החרם הזמין כרוזים נגדיים שביקשו להביע תמיכה בתנועת המוסר והסתייגות מהחרמתה. על כרוזים אלו היו חתומים, בין היתר, האדר"ת בתקופת היותו במיר, הרב ריינס, הרב יחיאל מיכל אפשטיין בעל "ערוך השולחן",

⁴⁷⁹ קורצוויל, התנועה המוסרית; ברויאר, אהלי תורה, עמ' 57; אטקס, השכלה מטעם, עמ' 313; אטקס, ר' ישראל, עמ' 18, 147 – 164; 210 – 213; שלמון, אורתודוכסיה, עמ' 83 – 84. ביחוד הדברים אמורים כלפי "ההשכלה מטעם" שקידמו משכילי מזרח אירופה ברשותו של ליליביויס. הד טענה הרואה בתנועת המוסר כתגובה להשכלה ניתן לראות גם בתחילת ההקדמה לספר "אור ישראל": "בדור האחרון הנה בעונותינו הרבים בכל משך שנות מועטות רוח חדשה תחלף על פניה ותשא בכנפיה המון תמורות וצבא חליפות אין מספר, וכבר נראה וניכר השתנות גדולה בחלישות ורפיון הנפש, בתורה ויראה ועבודת ה' יתברך שמו, כי המה הולכים וחסר, עד העת הרעה הזאת, אשר תחלואי הנפש הקיפה כמעט כל בשר, ה' ירחם". ראה: ר"י מסלנט, אור ישראל, עמ' 1.

⁴⁸⁰ על היישוב הישן ראה: פרידמן, חברה במשבר; קניאל, המשך ותמורה; אטקס, בין דת לכלכלה.

⁴⁸¹ זאת בהשוואה לכוחות הקנאים שצמחו לצידו עם הזמן, בהובלת המהרי"ל דיסקין והרב זוננפלד.

⁴⁸² אטקס, ר' ישראל, עמ' 213.

⁴⁸³ הסופר יהודה לייב גורדון נהג להשתלח בו מעל גבי העתון "המליץ" ולכנותו בלעג "רבי יצחק נפחא" (בלאזר פירוש נפח). ראה עוד: כ"ץ, פולמוס המוסר, עמ' 25 – 31. עם זאת, מאוחר יותר היו משכילים, דוגמת ברדיצ'בסקי, שראו בעין יפה את עצם הרצון להתחדשות שהניע את תנועת ההשכלה. ראה למשל: הולצמן, כתבי ברדיצ'בסקי, כרך ה, עמ' 81 – 83; 107 – 109. וראה מירסקי, ביוגרפיה אינטלקטואלית, עמ' 180.

⁴⁸⁴ הרב דב כץ, מתלמידיו של רבי נתן צבי פינקל, "הסבא מסלובודקה" פרסם חמישה כרכים על תנועת המוסר, האשים והזרמים השונים שצמחו ממנה. ראה: כץ, תנועת המוסר.

⁴⁸⁵ על כך ראה בהרחבה: כ"ץ, פולמוס המוסר. מבין החותמים על הכרוז: רבי צבי הירש רבינוביץ מקובנה; רבי משה דנישבסקי מסלובודקה; רבי יצחק יעקב רבינוביץ מפוניבז'; רבי יהודה ליפשיץ ממאראץ; רבי חיים סגל מיאנובה; רבי אבא יעקב הכהן בורוכוב מווקשנה; רבי משה שמואל שפירא מקורשן (בנו של הרב אריה לייב שפירא); רבי צבי יעקב אופנהיים מקלם, ורבי אברהם אהרן בורשטיין מטברג (מי שלימים הוזמן על ידי הרב קוק לכהן לצידו בישיבת מרכז הרב).

וגם הרב קוק בעצמו, שהיה אז רב בבויסק. הפולמוס שהתלקח סביב תנועת המוסר במזרח אירופה בסוף המאה התשע עשרה תפס את רבני היישוב הישן בתדהמה ופליאה. המהרי"ל דיסקין, הרב זוננפלד, הרב שלמה זלמן בהר"ן וכמובן הרצ"מ שפירא, ועוד כמה מרבני ירושלים, שלחו לליטא מכתבים חתומים שהצביעו על אי הנחת שלהם מעצם קיומה ופרסומה של המחלוקת סביב תנועת המוסר, ועל חוסר הטעם שבדבר ועל חילול השם שיש בהתנגדות למפעל כה מבורך המבקש לחזק את עבודת המוסר. כך כתבו באחד המכתבים:

ועינינו הרואות כי רבים השוקדים על התורה, ואוחזים בלימוד המוסר ורואים סימן יפה במשנתם ושמץ דופי לא נמצאו בם... בימים האחרונים אשר אור המוסר נתפשט גם בעיר קדשנו ת"ו, אנו רואים אור חדש לחיזוק התורה והדת.... קמו אנשים בלתי ידועים ורצו להפריע לימוד הקודש הזה מעדת ישורון ולהחשיך את השמש בצהרים, וחרפו וגידפו את מערכות אלקים אמרנו לקדם פני הרעה ובשמחה וברצון הננו משתתפים במלחמתה של תורה, לצאת במחאה נגד אלה המעוררים מחלוקת בישראל... ועינינו הרואות כי רבים וגדולים השוקדים על התורה ואוחזים בלימוד המוסר והמה לתפארת.⁴⁸⁶

אם בליטא היו שראו בהכנסת לימוד המוסר אל תכנית הלימודים בישיבה כדבר הרה אסון, בירושלים לא הבינו את פשר ההתנגדות מלכתחילה. מקור הפער הזה מצוי בשוני המהותי שהתקיים בין עולם התורה הליטאי ועולם התורה הירושלמי בסוף המאה התשע עשרה ובתחילת המאה העשרים. ישיבות ליטא, בהשפעת ישיבת וולוז'ין של הרב חיים מוולוז'ין, היו ישיבות שבהן תלמידים צעירים שלומדים למספר שנים מסוים ובסוף יוצאים וממשיכים בתפקידים רבניים בערים ובישיבות שונות. בישיבות אלו עסקו בדרך כלל כל התלמידים במסכת אחת ושמעו עליה שיעורים מפי ראשי הישיבה. בחלק מהישיבות התפתחו שיטות לימוד מיוחדות ומודרניות יותר בהשוואה לשיטת הפלפול המסורתית. כך למשל אפשר לציין את שיטתו הביקורתית-מדעית של הנצי"ב, את שיטתו האנליטית-מושגית של ר' חיים מבריסק⁴⁸⁷ ואת שיטתו הלוגית-נורמטיבית של רבי שמעון שקופ⁴⁸⁸ משיבת טלו. ישיבות אלו, על המתח הלימודי והמתודות החדשניות שנהגו בהן, העמידו מקרבם תלמידי חכמים מבריקים בעל שיעור קומה עולמי.⁴⁸⁹

שונה בתכלית היה המצב בישיבות הישן בירושלים. על הפער המהותי הזה עומד פרידמן.⁴⁹⁰ העובדה שהישוב הישן ביקש לקיים חברה שלמה של תלמידי חכמים העוסקים בתורה ותפילה יומם ולילה, המתקיימים על כספי תרומה מחוץ לארץ, יצרה מצב ובו הלימוד בישיבה הפך להיות מטרה בפני עצמה. הלימוד בישיבות הישן לא נועד להתפרס במשך פרק זמן מוגבל אשר במהלכו יוכשר בוגר הישיבה לקראת תפקידי הנהגה ורבנות שונים. נוצר מצב ובו אבות ובניהם

⁴⁸⁶ ראה: כ"ץ, פולמוס המוסר, עמ' 152 – 156.

⁴⁸⁷ **הרב חיים הלוי סולוביצ'יק מבריסק** (1853 – 1918), למד ולימד בישיבת וולוז'ין לצד הנצי"ב, ואחר כך שימש כרב העיר בריסק. חיבורו המרכזי "חידושי רבנו חיים הלוי על הרמב"ם", מתאפיין בפיצול כל נושא למרכיביו השונים. הייתה לו השפעה רבה על עולם התורה הליטאי ודרכו זכתה לכינוי "שיטת בריסק". היה בנו של הרב **יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק מבריסק** (1820 – 1892), שלימד בישיבת וולוז'ין וחיבר את הספר "בית הלוי", שבו נמצאים הניצנים של "שיטת בריסק". היה אביו של הרב **יצחק זאב הלוי סולוביצ'יק מבריסק** (1886 – 1959), ששימש אחריו ברבנות בבריסק ואחר כך בירושלים, ונודע בהתנגדותו לציונות. ראה עוד: לפיץ, סולוביצ'יק.

⁴⁸⁸ **הרב שמעון יהודה הכהן שקופ** (1860 – 1939), למד בישיבות מיר וולוז'ין, ולימד בישיבות טלו, באלטש ובריינסק. חיבורו המרכזי "שערי יושר" מתבטא בניתוח עקרוני של יסודות ההלכה, ודרכו הלמדנית השפיעה על תלמידים רבים. ראה עוד: לפיץ, שקופ.

⁴⁸⁹ כדי לסבר את האוזן נזכיר מעט מגדולי הלמדנים שצמחו בישיבות ליטא: הרב אליעזר **גורדון** (1841 – 1910), ראש ישיבת טלו; הרב ברוך הלוי **אפשטיין** (1860 – 1942), מחבר הספר "תורה תמימה"; הרב חיים עוזר **גורדזנסקי** (1863 – 1940), מחבר הספר "אחיעזר" בהלכה ונשיא מועצת גדולי התורה; הרב ברוך בר **ליבוביץ** (1870 – 1939), מחבר הספר "ברכת שמואל" שהשפיע על הלימוד בעולם הישיבות; הרב איסר זלמן **מלצר** (1870 – 1953), מחבר הספר "אבן האזל", רבה של סלוצק ולאחר מכן ראש ישיבת עץ חיים בירושלים ויושב ראש מועצת גדולי התורה; הרב אלחנן **וסרמן** (1874 – 1941), ראש ישיבת "אהל תורה" בברנוביץ שנודע בהתנגדותו לציונות, מחבר הספר "קובץ שיעורים" שהתפרסם מאוד בישיבות; והרב שלמה **פוליצ'ק** (1877 – 1929), ראש ישיבת רבנו יצחק אלחנן בניו יורק.

⁴⁹⁰ פרידמן, חברה במשבר, עמ' 50.

יושבים זה לצד זה ולומדים ללא אופק אחר להמשך חייהם מלבד פעולת הלימוד עצמה. בנוסף לכך, הלימוד עצמו לא נסוב סביב מסכת אחת והוא גם לא התקיים דווקא במקום אחד. אנשי הישוב הישן היו מפוזרים בבתי מדרש שונים בעיר ובהם כל אחד למד מה שליבו חפץ ועם מי שליבו חפץ. ממילא לא התפתחה תחרות בין המוכשרים שבתלמידים שכן אף אחד לא היה צריך להוכיח את יכולותיו. זו גם הסיבה שלפי פרידמן היישוב הישן לא הצליח להוציא מקרבו דמויות רבניות בעלות שיעור קומה עולמי, בהשוואה לגדולי הלמדנים של ישיבות ליטא, מצב שאילץ כל הזמן לייבא מאירופה דמויות רבניות שיתפסו עמדות בהנהגה. ואכן בעיניהם של הליטאים, אנשי היישוב הישן סבלו מ"בינוניות" ברמת לימודיהם ולא הצליחו לפתח שיטות לימוד מקיפות ומעמיקות יותר מעבר לפלפול התלמודי המסורתי. על רקע זה יובן הצורך של בני הישוב הישן לאמץ אל ליבם את דרכה של תנועת המוסר ולהעלות על נס את ערך היראה והפרישות כאידיאל אלטרנטיבי לאידיאל הלמדני של ישיבות ליטא. אם ר' חיים מוולוז'ין בספרו נפש החיים מציע ללמוד מוסר ומחשבה בכל יום רק במשך דקות ספורות,⁴⁹¹ הרי שביושבו הישן ראו בלימוד זה ערך נשגב יותר המצריך הקדשת זמן ותשומת לב מיוחדת, ממש כפי שגרסו בעלי תנועת המוסר.

צורת הלימוד האופיינית ליישוב הישן הזמינה את האהדה כלפי תנועת המוסר, אך גם להפך. מתוך שבני הישוב הישן נמשכו לעסוק במוסר ובפרישות, ממילא משקלה של הלמדנות קיבל חשיבות משנית יותר, ונסכה אופי מסורתי יותר בהשוואה ללמדנות הליטאית החדשה. עובדה זו מהווה נקודת השקה נוספת בין תנועת המוסר והיישוב הישן. רבי ישראל מסלנט היה רגיש ביותר למגמות של המשכילים וצפה את השפעתם הגוברת,⁴⁹² לכן יחסו אל שיטת הלימוד המסורתית יותר – הפלפול⁴⁹³ – התרכך בהתאמה. תחת התנערותם של תלמידי הגר"א משיטת לימוד מסורתית זו בחר ר' ישראל מסלנט להכיר בערכו של הפלפול כמתודה לימודית לגיטימית, המעמידה את האדם על האמת. כך עולה מדבריו בהקדמתו לכתב העת 'תבונה' שהוציא בשנים 1861 – 1862, ושהתפרסמה אח"כ בתוך הספר "אור ישראל" שליקט תלמידו רבי יצחק בלאזר מכתביו:

הפלפול היא יסוד גדול וחזק לבקשת האמת וכמעט בלעדית לא תקום... על ידי התבוננות בפלפול התורה וביד כל אדם להרחיבה כחפצו, באופן שילך על דרך הנאה והיפה מאירת עינים, תישר ותחדד שכל האדם ואז אם ילוה גודל הבקאות בידו לחפש האמת... בילדותי בהיותי אסור בלימוד המוסר ומשפטיו גמרתי בדעתי לכוף יצרי (אשר השתוקקה להראות פלפולי נגד בני גילי) לעזוב לגמרי דבר הפלפול ורק אל האמת יהיה מבטי... בהליכתי במצב הלזו השקפתי בעין חודרת כי התשוקה להראות כח שכלי פרצה גבול האמת ותתעה את שכלי להטות האמת אל חפצי... אז אמרתי טוב טוב לי להתיר באין חשש ויראה להשתמש בפלפולים (כאשר התירו חז"ל לחידוד) למען תהיה שכלי חפשי משביית היצר.⁴⁹⁴

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, מבלי להיזדקק למתודות מחקר מודרניות חיצוניות. מכאן שיש לראות בחזרה

⁴⁹¹ נפש החיים, שער ד, פרק ט, עמ' ערד – ערה.

⁴⁹² מה שגרם לו למשל להימנע מלהשתתף במוסד הרבנים המשכילים 'בית המדרש לרבנים בווינה', שהזמינו אותו ללמד שם, למרות תמיכתו של רבי יצחק מוולוז'ין במהלך זה, מתוך יחסו המתון כלפי ההשכלה.

⁴⁹³ על שיטת הפלפול משלהי ימי הביניים – ברויאר, עליית הפלפול והחילוקים בישיבות אשכנז, ספר הזכרון לרב יחיאל וינברג, ירושלים תש"ל, עמ' רמא ואילך; תא שמע, תוספות גורניש, עמ' קנא ואילך; דימיטרובסקי, על דרך הפלפול, ספר היוכל לכבוד שלום ברוך, ירושלים תשל"ה, עמ' קיא ואילך.

⁴⁹⁴ ר"י מסלנט, אור ישראל, עמ' 117; אטקס, ר' ישראל, 229 – 235.

אליה סממן נוסף של מגמה אורתודוקסית מסתגרת. לא יפלא אפוא, למצוא גם אצל הרב חרל"פ בעצמו דברים בשבח הפלפול. בחוברת "הד החיים הישראליים" שהוציא בשנת 1912, אחרי שהיה בקשר עם הרב קוק כבר קרוב לעשור, הוא טוען שהביקורת שספגה שיטת הפלפול לאורך הדורות טיהרה אותה והעמידה אותה על מקומה הנכון ולכן ניתן לאמץ אותה באופן מאוזן. ממילא, טוען הרב חרל"פ, נחוצה כעת הגברת הלימוד בדרך הפלפול מתוך תקווה שלימוד זה ימלא את הלומדים בשמחה ומתוך כך ימנע מהם את הצורך לשקוע בענייני החדשות והמאורעות הפעוטים המתרחשים יום יום שאינם אלא הבל חסר משמעות.⁴⁹⁵

היוצא מדברנו בפרק זה הוא, שאכן התקיימה זיקה מהותית מאוד עמוקה בין תנועת המוסר ובין היישוב הישן בירושלים.⁴⁹⁶ על רקע זה יש לראות את צמיחתם של ריצ"מ ותלמידו הרב חרל"פ. שני גדולי תורה מוערכים אלה, ילידי הארץ, חיו כאנשי מוסר פרושים, העוסקים תדיר בהתקדשות עצמית, מתוך תפיסה שבבסיסה חדורה ההכרה כי חיי העולם הזה אינם שווים למאומה ובאדם שולט יסוד רע קבוע, ולכן כל ערך לחיי האדם מתקבל רק מתוך פרישות, סגפנות, והתבטלות מוחלטת של האדם כלפי האל.

6) יחסו של הרב קוק לתנועת המוסר

אם ריצ"מ והרב חרל"פ גילמו בחייהם את האידיאל של תנועת המוסר, הרי שאצל הרב קוק, כדרכו, הדברים מורכבים יותר. הרב קוק ראה בכל תופעה עימה נפגש, את הצד הפנימי הטוב שאותו אימץ לעצמו. אם כן, ברור שרכש כבוד והערכה כלפי תנועת המוסר, שהרי היא מבקשת להביא את האדם לתיקון אישיותי ומוסרי. הרב קוק חתם על כרוז שתמך בלימוד המוסר, כפי שהוזכר, והוא בעצמו כתב את "מוסר אביך" שהוא למעשה ספר מוסר. בנוסף, שנתיים לפני פטירתו הוא כתב מאמר בשם 'קדוש ישראל',⁴⁹⁷ לציון יובל שנים לפטירתו של רבי ישראל מסלנט. במאמר זה מתאר הרב קוק את רבי ישראל מסלנט כ"איש מופת פלאי" ש"ראוי להתנוסס לנס דורים", ומציין לשבח את פועלו למען טיפוח הביקורת העצמית והצדק החברתי.⁴⁹⁸

עם זאת, אין ספק כי לרב קוק הייתה הסתייגות ברורה מדרכה של תנועת המוסר, ומובן שהוא לא ראה את עצמו כחלק וכהמשך ממנה, כפי שראו את עצמם ריצ"מ ואולי גם הרב חרל"פ תלמידו. עובדה היסטורית חשובה בהקשר זה היא מינויו של הרב אברהם אהרן בורשטיין מטברג (1867 – 1925) כראש ישיבת מרכז הרב, לצידו של הרב קוק. הרב בורשטיין חתם על מכתב החרם נגד תנועת המוסר והאשים אותה בחריפות בעוון צביעות, חנופה, ערמומיות וחורבן התורה.⁴⁹⁹ על רקע התנגדותו לתנועת המוסר הוא עזב משרתו בישיבת סלובודקה, ומאוחר יותר, בעקבות דבריו התקיפים נגד תנועת המוסר

⁴⁹⁵ ראה: הד החיים, עמ' כג – ל.

⁴⁹⁶ ראוי להעיר בקצרה על ההבדל בין הדורות הראשונים של תנועת המוסר וזיקתם אל היישוב הישן בירושלים, ובין דורם של תלמידי התלמידים של ר' ישראל מסלנט שנקטו בקו מודרני יותר. ישיבת סלובודקה למשל, נוסדה על ידי הרב פינקל (1849 – 1927), מי שלמד אצל הרב שמחה זיסל זיו מקלם, תלמידו של רבי ישראל מסלנט. בישיבה נקט הרב פינקל בקו חינוכי מתון יותר כלפי האדם. הוא דגל ב"גדלות האדם" ונטה יותר לחדש ולראיית הטוב מאשר למלחמה חזיתית בכוחות הרע שבאדם. גם אופי התלמידים היה מודרני יותר ובא לידי ביטוי בלבושם והנהגתם. כשעלתה הישיבה לארץ ישראל יחד עם העלייה הרביעית בשנת 1925, בחר הרב פינקל לשכן אותה דווקא בחברון ולא בירושלים. הוא חיפש מקום ניטרלי שאינו מזוהה לחלוטין עם היישוב החדש או היישוב הישן. הרב פינקל ראה את הישיבה כעומדת בין העולמות. הוא לא רצה להשתייך ליישוב החדש, אך גם חשש מפני הפער התרבותי הקיים בין חניכיו ובין היישוב הישן בירושלים, ואף לא רצה להשפיע על היישוב הישן לרעה. ראה: טיקוצ'ינסקי, סלובודקה, ובעיקר עמ' 88, 216.

⁴⁹⁷ מאמר הראייה, עמ' 120 – 122.

⁴⁹⁸ עוד על הערכתו של הרב קוק לר' ישראל מסלנט ראה מימון, אזכרה, עמ' 32 – 35; הרב נריה, שיחות, עמ' 85. שם מובא בשם הרב חרל"פ שאמר שידוע לו שהרב קוק קרע קריעה כששמע על פטירתו של ר' ישראל מסלנט וישב על הארץ כדין תלמיד מובהק הנוהג במנהגי אבות כלפי רבו. מירסקי טוען שעדות זו לא מספיק מבוססת כדי להוכיח משהו על יחסו של הרב קוק לתנועת המוסר. ראה: מירסקי, ביוגרפיה אינטלקטואלית, עמ' 66. (נדוק: עדות זו מובאת בשם הרב חרל"פ שלא אמר שהרב קוק 'אמר לו', אלא רק שידוע לו).

⁴⁹⁹ כ"ץ, פולמוס המוסר, עמ' 121 – 125.

ספג ביקורת חריפה ונזעמת.⁵⁰⁰ למרות התמסרותו של הרב בורשטיין למאבק נגד תנועת המוסר, הרב קוק לא ראה כל בעיה לכרות איתו ברית ולמנותו כראש ישיבה. בפועל, כהונתו של הרב בורשטיין לא האריכה ימים עקב פטירתו כעבור תשעה חודשים מאז קבלת המינוי, אך קרוב לודאי שהיה מטביע את חותמו על הישיבה אילו היה מאריך ימים.⁵⁰¹ בניגוד לרב חרל"פ מובן שהרב קוק לא הסכים עם ההנחה שעמדה בבסיס תנועת המוסר, לפיה אין אפשרות לסמוך על טבעו הטוב של האדם, אלא יש לנקוט תדיר באמצעים חיצוניים כדי לשמור על האדם מפני יצרו הרע. לשיטת הרב קוק ההפך הוא הנכון – טבע האדם הוא טוב ולכן אמצעים חיצוניים לא נחוצים כדי לעורר אותו לפעול לפי חוקי התורה.⁵⁰² בנוסף לכך, הרב קוק גם לא הסכים עם הדגשת היתר של הנחיצות בלימוד מוסר מתוך התרגשות והתפעלות, תוך הזנחת הצד העיוני שבלימוד המוסר:

לימוד היראה אי אפשר שיתרחב היטב כפי האמת כי אם על ידי עיון ולימוד פרטי שיעמיקו בזה חכמי לב כמו שהרחיבו הדברים בהלכות, ודווקא במנוחה שלמה ולא בסערת הלב.⁵⁰³

הרב קוק מקבל את הקשר עליו הצבענו לעיל בין שיטת הפלפול המסורתית ובין הצורך בהדגשת מידת היראה ולימוד המוסר בהתרגשות. הוא מבקר את הדגשת הפלפול כגורם המאלץ הדגשה יתירה של היראה. ביקורת זו מפנה הרב קוק ישירות כלפי רבי ישראל מסלנט, תוך שהוא דן אותו לכף זכות בכך שמדובר היה באילוץ שנאלץ לנקוט בו לפי מצב הדור:

ההרגל שהפלפול הוא עיקרי שלט אפילו על נפש כהגרי"ס ז"ל, שאם הסכימה דעתו ללכת בדרך הראשונים ולהוציא את כשרונו הגדול על תלמוד חלק העיוני שבתורה במנוחת נפש, אז ה' מוצא הרבה לכתוב ולהועיל, ולא היה מוריש את הדור רק את המוסר הקולט יותר את ההתרגשות מהעיון והדעת, כי אם היה מאיר באור גדול בדעת ד'. אמנם לא היה הדור ראוי...⁵⁰⁴

באותה מידה גם ההפך הוא הנכון: כשם שהדגשת הפלפול המסורתי מחזקת את הצורך בלימוד מוסר בהתרגשות, כך גם לימוד מוסר מתוך התרגשות ויראה, מאפשרת את הבינוניות הלימודית, ששוב משאיר את האדם במדרגה דתית נמוכה:

תביעתי חלוקה מתביעתם של תלמידי הגרי"ס זצ"ל... מפני ששמים עינם רק בהעמקה ההתרגשית על כן אינן מרחיבים כל כך ידיעותיהם בבקיאות וחרירות בדרך לימוד ושינון, ומתוך כך הם עומדים על מעמד יראת העונש הנמוכה... על כן כרוכה בהרבה פעמים עם הדרכתם מורך לב ועצבות ויתר דברים המעיקים.⁵⁰⁵

מסקנת הרב קוק נחרצת: במקום להשתמש בדרכים חיצוניות של התרגשות צריך לחתור אחר האמת:

הגאון ר' ישראל מסלנט ז"ל... השתדל ליסד לימודי היראה בעמנו **ולא עלתה בידו כראוי** וזה מטעם עיקרי שאין שום

⁵⁰⁰ כ"ץ, פולמוס המוסר, עמ' 126 – 129.

⁵⁰¹ ראה: גרשוני, הרב הנעלם; הנקין, הרב מטבירג.

⁵⁰² ראה מה שכתב הרב קוק בלנבוכי הדור עמ' 96: "אם היו מבקשים היו מוצאים שהמוסר של קיום החקים, לא די שמעיק איננו את המוסר הטהור הטבעי, כי אם הוא מבססו ומרחיבו. לא כן אמנם עשו הנלהבים של המוסר הטבעי. הם צעקו שהמוסר החוקי מצר הוא את צעדי המוסר הטבעי, על כן התחילו בקנאה לקצץ בנטיעות. הקרובים אל מוסר החוקי, שומרי תורה ומצות, ראו את המלחמה, הנובעת מהלהבה של המוסר הטבעי, החלו לעומת זה למצוא פגמים במוסר הטבעי החפשי, ומתוך כך נבעה פרץ גדול, עד שמחפשי המוסר הטבעי התחילו לקצץ בנטיעות היהדות בפועל ויצאו בתור כיתה נפרדה". בינדיגר מוכיחה שהביקורת כאן כנגד "הקרובים אל מוסר החוקי" מופנית למעשה כלפי תנועת המוסר שדחתה את טענות המשכילים אודות המוסר הטבעי הטוב שבאדם. ראה בינדיגר, תפיסת המוסר, עמ' 104 – 111. ראה גם: שרלו, פולמוס המוסר; ברויאר, אהלי תורה, עמ' 157 – 158.

⁵⁰³ אוצרות הראי"ה, כרך ב, עמ' 312.

⁵⁰⁴ קמ"ק א', אחרון בבויסק, פסקה מו.

⁵⁰⁵ אוצרות הראי"ה, כרך ב, עמ' 314.

דבר נקבע כי אם על דרכה האמיתי. הנפשות רואות את האמת אף על פי שאינן יודעות את פרטיו... הצעה שאינה מיוסדת אל עומק האמת אינה מתקבלת על הלב כי אם בכפייה, ועל כן רבו המתקוממים לנגדה. הוא ז"ל הרבה לדבר רק על הרחבת רעיוני מוסר, ואמר שדרך ההצלה היא רק רגשת הנפש ושערת הרוח, והרבה להרחיב לימודי רעיונות רק ביראת העונש. ולא זו הדרך שתורת ד' נוסדה עליה. אמת הדבר שיראת העונש הוא פתח גדול אל השלמות בתחילת הישרת האדם, אבל לעשות יסוד מוסד אל הכלל אי אפשר.⁵⁰⁶

בסיכומי של דבר, הרב קוק היה בעד תיקון מוסרי, וכל משנתו מבוססת על התיקון המוסרי. אולם, מהותו של תיקון זה מושתת על הטוב שבאדם ועל הצורך לפתח אותו מתוך מאמץ משולב של איזונים בין כוחות הנפש ותוך חתירה לאמת, ולא על הצורך המתמיד של האדם למעט בערכו ולהביא את עצמו לכלל חרדה ופחד מפני עונש.

ב. רקע הגותי – תורני ופילוסופי

(1) מקורות תורניים לתפיסת עצמיות האדם של הרב קוק

נעבור לסקירת הרקע ההגותי לרעיונותיו של הרב קוק, אך נפתח בהערה על הרב חרל"פ. כפי שהוסבר בהרחבה, גישתו הכללית של הרב חרל"פ מיוסדת על תורת הישוב הישן האשכנזי בירושלים בכלל, ועל גישתו המחמירה של ריצ"מ בפרט. בהקשר זה, יש לציין את השפעתו הגדולה של הספר "חובות הלבבות" לר' בחיי אבן פקודה, בן המאה האחת עשרה. תפיסתו הפרושית המובהקת של הספר "חובות הלבבות",⁵⁰⁷ ותפיסתה של חסידות אשכנז מהמאות השנים עשרה והשלוש עשרה, העמידו במרכז הווייתן את מלחמת היצר הפנימית המתרחשת באדם, והטביעו חותם משמעותי על תפיסתם של מקובלי צפת והקבלה הפוסט-לוריאנית בכללותה.⁵⁰⁸ בכך, תפיסתו של הרב חרל"פ לא חרגה באופן מיוחד מהנוף הרוחני של מקובלי העת החדשה, ומשום כך דווקא גישתו של הרב קוק היא החריגה והטעונה ביאור.⁵⁰⁹

תפיסת עצמיות האדם החיובית של הרב קוק, הינה תוצר מקורי ואינטואיטיבי הממוזג מרכיבים הגותיים שונים אותם לכד הרב קוק בהגותו. בגלל אופייה היצירתי המקורי והמיסטי של תפיסתו קשה לשים את האצבע על כל מכלול התפיסות והזרמים שהיוו השראה לרב קוק, אך בכל זאת נראה לציין כמה רכיבים מובהקים הנוגעים ישירות להבנתו את "עצמיות האדם". נזכיר כמה מקורות תורניים אפשריים לשיטתו, ובעקבות כך נציין מספר זיקות בין הגותו לזרמים בפילוסופיה הכללית של תקופתו.

ניתן לראות יסוד חסידי מובהק בעצם היחס החיובי שרוכש הרב קוק כלפי נפש האדם, כמי ששוכנת בה חיות אלוהית כנקודת מוצא, ולא רק כמצב תכליתי המתקבל בעקבות תהליך אישי או מהפך שעובר האדם. החסידות העבירה את מושג הדבקות תהליך דמוקרטיזציה וראתה בנפשו של כל יהודי זירה להתרחשות מיסטית מובהקת המתבטאת ברצונותיו, וכוונותיו, כמו גם במעשיו הגשמיים והפעוטים החורזים את חייו. בהקשר זה יש לציין את הסתייגותה של החסידות מסגפנות, שכן האדם לא צריך להתנגד אל עצמו באופן אקטיבי על מנת להגיע למדרגה רוחנית גבוהה, אלא הוא יכול לפגוש את האל דרך "העבודה בגשמיות". יסודות אלו מהדהדים בתפיסתו של הרב קוק, הוא גדל עליהם ואימץ אותם

⁵⁰⁶ אוצרות הראי"ה כרך ב, עמ' 311.

⁵⁰⁷ ראה רבנו בחיי, חובות הלבבות, שער חמישי פרק חמישי; שער תשיעי חלק שני. על תפיסת הפרישות של רבנו בחיי ראה למשל ויידה, אבן פקודה; לזרוף, אבן פקודה; ספרן, אבן פקודה; אילן, חובות הלבבות; לובל, חובות הלבבות; קרייסל, סגפנות.

⁵⁰⁸ אידל, תפילה, עמ' 74 הערה 61; אידל, מלחמת היצרים; נדלר, אמונת המתנגדים, עמ' 78 – 79, 216 הערה 5.

⁵⁰⁹ ראה ברק, המתודולוגיה המשולבת, עמ' 268 – 269; בן נון, המקור הכפול, עמ' 90 – 91.

בהמשך לכך, סביר כי את היחס החיובי לטבעיות החיים ואת ההתנגדות לסגפנות סמך הרב קוק בתפיסתו על מקורות קדומים יותר, כמו ספר הכוזרי היוצא מפורשות נגד פרישות והתנזרות מהחיים,⁵¹¹ וחיבור "שמונה פרקים" לרמב"ם הדוגל בדרך האמצע המאוזנת.

את היסוד שכל אדם מכיל בתוכו שייכות לכל רבדי המציאות המאפשרת לו להשפיע עליה כשהוא מתעלה, שאב הרב קוק מבית מדרשה של ישיבת וולוז'ין. תפיסת האדם כמי שחובק בתוכו זיקה להוויה כולה שוזרת את מסורת וולוז'ין החל מרבי חיים מוולוז'ין וכלה בנצי"ב מוולוז'ין. אמנם היא מוזכרת בקצרה בתחילת הספר "מסילת ישרים" של הרמח"ל,⁵¹² אך רבי חיים מוולוז'ין הרחיב אותה ופרש אותה, על פי שורשיה הקבליים, לאורך כל חלקו הראשון של ספר "נפש החיים". לפי דבריו, 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 באופן עקיף מחוללת 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 לפי רבי חיים מוולוז'ין האדם הוא למעשה ה"נפש החיים" הפועמת בהוויה כולה.⁵¹³ תפיסה זו קיבלה הד ייחודי וכיוון טבעי יותר בפרשנותו של הנצי"ב לתורה:

בצלם אלהים – הטבע כולה נכלל בו. ומשעה שעלה במחשבה ובדבור שיהיה הטבע, אז נקרא המקום ברוך הוא בשם אלהים. ואחר שכל הטבע נכלל באדם הרי הוא בצלם אלהים, אבל זה אינו אלא באדם המעלה, וכמו שהיה לפני החטא.⁵¹⁴

לאור עמדתו של הרב קוק בה עסקנו לעיל, נראה לומר שהוא אימץ את שתי גישות וולוז'ין אלו בכך שטען במשמעות מיסטית ומוסרית את היות האדם מחובר אל הטבע כולו. המלאות הא-להית שבעולם ובאדם לא מובילה להתבטלות חסידית, אלא לאחריות עצומה המוטלת על כתפיו של האדם. אחריות הנובעת מהשייכות שלו לכל ההוויה. את היסוד המוסרי שהאדם נדרש לעמל ולעבודה בלתי פוסקת, לא רק על מנת לשמור על עצמו מחטא ומהתדרדרות מוסרית, אלא על מנת לפתח את אישיותו ולהאיר את נשמתו, ובכך ממילא להעלות את העולם כולו, נראה ששאב הרב קוק מתפיסתו של המהר"ל בתחילת ספר "תפארת ישראל". המהר"ל מבאר בספר זה את משמעות השם "אדם" כנגזר מהמילה "אדמה", ומסביר שכשם שהאדמה מיוחדת בכך שהיא מוציאה את הגרעינים הטמונים בה מן הכח אל הפועל בדמותם של הצמחים הגדלים ממנה, כך גם האדם תמיד נמצא במצב של "בכח" ותמיד נדרש ממנו לצאת אל הפועל.⁵¹⁵

⁵¹⁰ החוקרים דנו בשאלה אם תפיסת החסידות מובילה לביטול העולם (אקוסמיזם) או להעצמת ממשותו. מסתבר שבתוך החסידות עצמה ישנם קולות לכאן ולכאן. לעמדה מורכבת בשאלה זו ראה: מרגולין, מקדש אדם, עמ' 4, 432; קויפמן, בכל דרך דעהו, עמ' 123-125. למעשה, זו שאלה הנגזרת ישירות מהתפיסה החסידית ש"לית אתר פנוי מיניה" ושהעולם מלא באלוהות, שאותה ודאי הפנים הרב קוק ופיתח אותה לפי דרכו. הרב קוק בעצמו מתח ביקורת על הנטייה האקוסמית המצויה בחסידות. ראה: שמונה קבצים, קובץ ה, סעיף מ: "הנטייה החסידית, מיעטה את הממשיות של העולם ועל פיה הוחלש המרץ המעשי וניתלה בתוכיות הרעיוני". גם במחקר הרב קוק יש שהציעו לראות בהגותו נטייה מסוימת לאקוסמיזם. ראה רוטנשטריך, המחשבה היהודית עמ' 271 – 275; בן שלמה, שלמות והשתלמות, עמ' 308 – 309; רוס, מושג האלוהות. עם זאת, במחקר זה, כמו גם במחקרו של אלחנן שילה גישה זו מתבררת כלא מספיק מדויקת. ראה: שילה, ממשות האדם.

⁵¹¹ ספר הכוזרי, מאמר שלישי, סעיף א', עמ' צז – צח.

⁵¹² ראה רמח"ל, מסילת ישרים (סדר פרקים), פרק א, 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".

⁵¹³ ראה ר"ח מוולוז'ין, נפש החיים, שער א, ובמיוחד עמ' כו – כז, לד.

⁵¹⁴ העמק דבר, בראשית פרק א, פסוק כז.

⁵¹⁵ מהר"ל, תפארת ישראל, פרק ג, עמ' יב.

זאת ועוד, המהר"ל מסביר שתפקיד המצוות הוא להוציא את נשמתו של האדם מן הכח אל הפועל.⁵¹⁶ דברים אלו קרובים ברוחם לעמדתו של הרב קוק לגבי פעולת לימוד התורה.⁵¹⁷

כל אחד מיסודות אלו יכול לפרנס תפיסת עולם נפרדת ומלאה בפני עצמה. אצל הרב קוק הדברים באים יחדיו ומתגבשים לכלל תפיסה רוחנית כללית כלפי האדם. תפיסה זו אוהדת את האדם אך גם דורשת ממנו. היא מכירה במצבו הנוכחי הטעון תיקון ופיתוח, אך גם מאמינה בטוב שקיים בו והולך ומתגלה בו עם הזמן.

2) זיקות לפילוסופיה הכללית במשנת הרב קוק

לא רק מקורות תורניים מפורשים ומוכרים תרמו להתגבשות השקפותיו של הרב קוק. בנוסף לתהליכים ולתמורות שעברו על החברה היהודית במאה התשע עשרה, היה הרב קוק ער גם להלכי רוח פילוסופיים כלליים שהטביעו את חותמם באירופה כולה. עמדותיו בסוגית "עצמיות האדם", כמו גם בנושאים אחרים בהם עסק, מתכתבות עם הלכי רוח אלו. כדי לבטא את תפיסותיו המקוריות המורכבות הוא לקח מאותם זרמי מחשבה רק את מה שהוא רואה לנכון, תוך הזנחת היבטים לא מבוטלים מאותם הלכי רוח שאינם לפי השקפתו. כבן התקופה, כמי שלמד אצל רבנים משכילים, כמי שהכיר מקרוב את האווירה התרבותית והחברתית בישיבת וולוז'ין בסוף המאה התשע עשרה, כמי שקרא וכתב בעיתונות התקופה וכמי שנשא ונתן עם בני העלייה השנייה – מוכרח היה הרב קוק לתת את דעתו על היסודות הדומיננטיים של המחשבה האירופאית במאה התשע עשרה. לכן, יסודות מובהקים של הומניזם, נאורות, רציונליזם, תורת ההכרה הקאנטיאנית, אידיאליזם גרמני, פרוגרסיביזם, רומנטיקה, אוניברסליזם, לאומיות, ליברליזם, ואף אקזיסטנציאליזם, משוקעים בהגותו הענפה ומקבלים בה משמעות חדשה לאור תפיסתו הדתית הקבלית. נעמוד בקצרה על כמה מן ההיבטים הללו. קריאות לנאמנות עצמית נשמעו כבר מימיה הראשונים של ההומניזם. משפט כמו "הדבר הגדול שבעולם בשביל האדם הוא לדעת להיות הוא עצמו"⁵¹⁸ שנאמר על ידי מונטן במאה השש עשרה לא נראה זר לרוחו של הרב קוק. את החשש מפני זיוף והתנכרות עצמית שמביע הרב קוק תוך פרשנותו לחטא אדם הראשון ניתן לראות במשפט אחר של מונטן: "אנו מחפשים דברים אחרים משום שאין אנו מבינים את השימוש באלה שלנו, ויוצאים אל מחוץ לעצמנו משום שאין אנו יודעים את הנעשה בתוך תוכנו".⁵¹⁹

על זיקתו של הרב קוק לתפיסתו של רוסו, בן המאה השמונה עשרה, כבר עמדנו.⁵²⁰ והנה, המסורת ההומניסטית נמשכה גם אל תוך המאה התשע עשרה וקיבלה ביטוי מפותח אצל הוגים ליברליים משפיעים כמו ג'ון סטיוארט מיל האנגלי (1806 – 1873), שקראו לאוטונומיה וחירות. מיל טען שהאדם עצמו הוא היחידי שמסוגל להנחות את עצמו, מפני שהוא יודע היטב את מצבו הגופני והרגשי יותר מכל אחד אחר.⁵²¹ כמו כן הוא הזהיר מפני הליכה שולל אחרי עצות הניתנות על ידי אחרים.⁵²² דבריו אלו עולים בקנה עם קריאתו של הרב קוק לתשומת לב של האדם כלפי רצונותיו ורגשותיו האישיים,⁵²³ ולזהירות מפני השפעה יתירה של אחרים על אישיותו.⁵²⁴

⁵¹⁶ מהר"ל, תפארת ישראל, פרק ג, עמ' יג – יד.

⁵¹⁷ ראה לעיל חלק ראשון פרק ג.

⁵¹⁸ מונטן, מסות נבחרות, ספר 1, פרק 39.

⁵¹⁹ מונטן, מסות נבחרות, ספר 3, פרק 13.

⁵²⁰ ראה חלק ראשון, פרק ב, תת פרק 3.

⁵²¹ מיל, על החירות, עמ' 98 – 99.

⁵²² מיל, על החירות, עמ' 126 – 127.

⁵²³ ראה בעיקר בדבריו שהובאו לעיל בחלק ראשון פרק ג.

⁵²⁴ ראה למשל שמונה קבצים, קובץ ב, סעיף קעד.

חיים קן משווה בין תפיסת הרב קוק ובין תפיסות הומניסטיות-רומנטיות נוספות, פרי בית מדרשו של מיל, הדוגלות במתן אוטונומיה וחירות שיאפשרו את המימוש העצמי של האדם. עיקר ההבדל בין הגישות הוא כמובן בהיבט הרוחני דתי. בעוד לפי הרב קוק המימוש העצמי המלא יבוא מתוך שייכותו המשמעותית של האדם להקשר הקולקטיבי והלאומי שלו, לפי התפיסה הרומנטית, פיתוח האוטונומיה האישיותית נתפסת בדרך כלל כמנותקת או כסותרת את האמונה והיא עומדת כמטרה בפני עצמה ללא כל צורך בזיקה אידיאליסטית וללא צורך במילוי שליחות.⁵²⁵

ההומניזם על שלל היבטיו וזרמיו, החל עוד בימי הרנסנס האיטלקי ולא חדל מלהטביע את חותמו גם אל תוך המאה העשרים. לכן יהיה מעניין לראות קווי דמיון בין תפיסותיו של הרב קוק, ובין תפיסות הומניסטיות מאוחרות יותר, אותן לא הספיק הרב קוק להכיר, דוגמת זו של **אריך פרום** היהודי אמריקאי (1900 – 1980). נצטט מעט מדבריו:

טוב במוסר ההומניסטי פירושו חיוב החיים, חישוף הכוחות הטבעיים באדם, על פי חוקי טבעו, ורע פירושו עיקור כוחותיו של האדם.⁵²⁶

אין האדם נייר חלק, שעליו יכולה התרבות לכתוב כרצונה. האדם הוא ישות טעונה אנרגיה ומעוצבת עיצוב סגולי.⁵²⁷ בכל אדם גלומים כל הכוחות שבאנושות.⁵²⁸

חינוך משמעו לעזור לילד לממש את הכוחות הפוטנציאליים שבנפשו.⁵²⁹

ראש תפקידיו של האדם בחיים הוא "לתת חיים" לו גופו. כלומר להיחפך בפועל ממה שהוא בכוח.⁵³⁰

האדם אינו בהכרח רע, והוא נעשה רע, רק אם נעדרים התנאים הנאותים לצמיחתו ולהתפתחותו.⁵³¹

האדם המודרני מתרחק מעצמו, משאר בני האדם ומן הטבע. הוא נהפך לסחורה.⁵³²

חייב האדם ליטול את האחריות לעצמו ולהשלים עם העובדה, כי רק בכוחות עצמו יוכל לתת משמעות לחייו.⁵³³

עקרון של המוסר ההומניסטי קובע, כי מידה טובה פירושה שקידה על מילוי חובותיו של אדם כלפי עצמו, ומידה רעה פירושה פגיעה בעצמו.⁵³⁴

המצפון הוא הקול הקורא לאדם לשוב אל עצמו.⁵³⁵

אם אתה אוהב את כולם באותו האופן, לרבות את עצמך, אתה תאהב אותם כאילו היו נפש אחת ונפש זו היא אלוהים ואדם כאחד.⁵³⁶

⁵²⁵ קן, מימוש עצמי, עמודים 2, 17-18, 21-25.

⁵²⁶ פרום, אדם לעצמו, עמ' 20.

⁵²⁷ פרום, אדם לעצמו, עמ' 23.

⁵²⁸ פרום, אדם לעצמו, עמ' 39.

⁵²⁹ פרום, אדם לעצמו, עמ' 171.

⁵³⁰ פרום, אדם לעצמו, עמ' 194.

⁵³¹ פרום, אדם לעצמו, עמ' 180.

⁵³² פרום, אמנות האהבה, עמ' 81.

⁵³³ פרום, אדם לעצמו, עמ' 41.

⁵³⁴ פרום, אדם לעצמו, עמ' 100.

⁵³⁵ פרום, אדם לעצמו, עמ' 191.

⁵³⁶ פרום, אמנות האהבה, עמ' 52.

אהבה היא איחוד עם מישהו או משהו שמחוץ לאדם עצמו, בתנאים של שמירה על ייחודיותו ועל שלמות עצמיותו של

האדם.⁵³⁷

האדם הבריא בנפשו הוא זה היוצר והבלתי מנוכר. הוא המתקשר אל העולם ביחס של אהבה והמשתמש בתבונתו כדי לתפוס את המציאות תפיסה אובייקטיבית. הריהו האדם החש עצמו כישות אינדיבידואלית יחידה במינה, ובו בזמן הוא מרגיש עצמו אחד עם כלל בני-האדם. הבריא בנפשו אינו כפוף לסמכות אי-רציונאלית ומקבל ברצון את סמכותם הרציונאלית של המצפון והתבונה. הוא שרוי כל ימיו בתהליך של היוולדות מתמדת ורואה במתנת החיים את ההזדמנות היקרה ביותר.⁵³⁸

קל לראות עד כמה ציטוטים אלו תואמים לרוחו של הרב קוק, הן ביסודם ההומניסטי-רומנטי והן בתפיסה המוסרית שלהם את הזיקה של האדם כלפי הזולת. כמובן, דבריו של אריך פרום נטולים נימה דתית, וחסרה בהם המשמעות המיסטית העמוקה שרואה הרב קוק בזיקה שבין האדם ובין ההווה כולה. עם זאת, דומה שהם לוכדים את אותן האינטואיציות המפעמות בהגותו של הרב קוק, והנעדרות מזו של הרב חרל"פ.

אליעזר גולדמן עסק במחקריו באיתור זיקות פילוסופיות נוספות הקשורות לרעיונות מרכזיים בהגותו של הרב קוק.⁵³⁹ גולדמן מראה כי לכמה מרעיונותיו האוניברסליים, ההיסטוריוסופיים והלאומיים המרכזיים של הרב קוק יש מקור בהגותם של משכילים יהודים שקדמו לו. כך למשל לגבי **משה הס** (1812 – 1875), מי שהיה מאבות התנועה הסוציאליסטית באירופה, וממבשרי הציונות.⁵⁴⁰ הרעיונות שהביע הרב קוק בליטא במאמרו ב"הפלט" ⁵⁴¹ בשנים 1901 – 1904, אודות התעלות והתקדמות העולם, תפיסת האנושות כמשפחה אחת וראיית תפקידו של עם ישראל כמרכזי בתהליך ההתפתחות העולמית, מופיעים כבר בספרו של הס "רומא וירושלים".⁵⁴² הרעיונות שבמאמר "למהלך האידאות בישראל"⁵⁴³ שכתב הרב קוק בשנת 1912, קרובים לדבריו של **צבי גרץ** (1817 – 1891), אודות היהדות כדת של ציבור ושל עתיד, ואודות יכולת שרידותו של עם ישראל במשך הגלות.⁵⁴⁴ כך גם מושגים כמו "צורה לאומית" ו"ניוון הרוח הלאומית" והצורך לחבר בין הצד הרוחני והצד הגשמי של האומה, מופיעים כבר אצל ר' **נחמן קרוכמל** (1785 – 1840).⁵⁴⁵

זאת ועוד. אחד החידושים המרעישים של גולדמן היה מציאת המקור המרכזי שממנו למד הרב קוק על הפילוסופיה הגרמנית של **קאנט** (1724 – 1804) והבאים אחריו באידיאליזם הגרמני. מדובר בספר של **פאביוס מיעזעס**, "קורות הפילוסופיה החדשה" שנתפרסם בלייפציג בשנת 1887. ספר זה מסכם את הגותם של אותם פילוסופים, תוך שימוש בשפה ובמושגים קבליים המזכירים את סגנונו של הרב קוק. גולדמן טוען שהרב קוק קרא מתוך ספר זה על סמך השוואות

⁵³⁷ פרום, החברה השפויה, עמ' 38.

⁵³⁸ פרום, החברה השפויה, עמ' 276.

⁵³⁹ ראה מחקריו הנרחבים של אליעזר גולדמן בעניין: תעודת ישראל; התגבשות השקפותיו; זיקתו למחשבה; מחקרים ועיונים, עמ' 154 – 224; כתבי הרב; יהדות ללא אשליה, עמ' 99 – 126. גולדמן מציין שבמאמרים 'דרישת ה' והמחשבות' שבקובץ 'עקבי הצאן' שבספר 'אדר היקר', הרב קוק בעצמו מתבטא באופן חיובי כלפי הצורך להיות קשוב לרוח התקופה, וכלפי האפשרות לקחת רעיונות אוניברסליים גם מחוץ לגבול ישראל.

⁵⁴⁰ ראה אבינרי, משה הס; קולטס-פרום, משה הס.

⁵⁴¹ "תעודת ישראל ולאומיותו", "אפיקים בנגב", "עצות מרחוק". הודפסו מחדש על ידי הרב צוריאל. ראה אוצרות הראי"ה, כרך ב, עמ' 25 – 130.

⁵⁴² גולדמן, תעודת ישראל. בספרו פורש משה הס תורה ציונית שלמה הכוללת התנגדות להתבוללות, וראיית האידיאל של חזרת היהודים לארצם כאידיאל עולמי ולא רק יהודי. ראה הס, רומא וירושלים.

⁵⁴³ אורות, עמ' קב – קיח.

⁵⁴⁴ ראה גולדמן, כתבי הרב, עמ' 372. וראה גם גולדמן, כתבי הרב, עמ' 387, שמציין גם את ההבדל בין תפיסת הרב קוק לזו של גרץ בכך שלפי גרץ האידיאה האלוהית והאידיאה הלאומית הנם שני גורמים עצמאיים שבמצב אידיאלי מקיימים איזון ביניהם. זאת לעומת הרב קוק הגורס שהם כרוכים זה בזה. האידיאה האלוהית מתבטאת בזו הלאומית שיונקת ממנה.

⁵⁴⁵ גולדמן, כתבי הרב, עמ' 373.

במאמרים "דעת אלהים"⁵⁴⁷ ו"עבודת אלהים"⁵⁴⁸ ניכרת הזיקה של הרב קוק לתורת ההכרה של העת החדשה מיסודה של קאנט. הרב קוק עצמו, באגרת לשמואל אלכסנדרוב מציין את קאנט כמי שגילה לעולם "שכל ההכרות האנושיות הן סובייקטיביות יחוסיות", אלא שהוא טוען שזה דבר שהיה ידוע לעם ישראל מאז ומתמיד "ולא הוצרכנו לקנט שיגלה לנו רז זה".⁵⁴⁹ החלוקה שעושה הרב קוק במאמרים אלה, בין ההכרה הילדותית המתייחסת אל העצם האלוהי, אל "הדבר כשלעצמו", ובין ההכרה הבוגרת המתייחסת אל הגילויים, אל האידיאליים האלוהיים, תואמת את עמדותיו של קאנט. גולדמן מציין שהזדקקותו של הרב קוק לתורת ההכרה במאמרו אלה נעשית מתוך נטייה חזקה לרציונליזם המנדלסוני שקדם לתקופת האידיאליזם הגרמני.⁵⁵⁰

התבטאויות נוספות של הרב קוק, על כך ש"אין אנחנו מכירים את ד' מן העולם ועל ידי העולם, כי אם מתוך נפשנו פנימה,⁵⁵¹ וש"כל הידיעה הבאה מתוך מחקר, אינה כי אם אמצעי איך להגיע לידיעה עליונה זו, שהנשמה מפכה מקרב עומק עמקים שלה",⁵⁵² מזכירים כבר יותר את האידיאליזם הגרמני. השקפתו של הרב קוק על האדם כמי שקשור מתוכו לנשמת העולם ומכיר אותו מתוכו⁵⁵³ תואמת את תפיסתו של **שלינג** (1775 – 1854).⁵⁵⁴ בהקשר זה קיימת גם זיקה בין הגותו של הרב קוק לפילוסופיה של **שופנאוור** (1788 – 1860), ומושג הרצון אצלו, אליו התייחס הרב קוק ישירות.⁵⁵⁵ עצם תפיסתו האונטולוגית של הרב קוק את העולם על כלל חלקיו כישות חיה ומאוחדת, שנשמה כללית מפעמת בקרבה, ומחיה גם את פריטי הדוממים, מבטאת תפיסה מוכרת בהגות הכללית. למעשה זהו רעיון עתיק שגרעינו הופיע כבר אצל **אפלטון** במאה הרביעית לפני הספירה ופותח אצל **פלוטינוס** במאה השלישית לספירה. הרעיון שב להופיע בפנתאיזם של **שפינוזה** (1632 – 1677), והגיע לשיאו באידיאליזם הגרמני אצל **שלינג**.⁵⁵⁶ הרעיון על אחדות ההפכים, הנובע מתפיסה אחדותית זו של ההווה כולה, והמופיע אצל הרב קוק בהקשרים שונים,⁵⁵⁷ נמצא גם כן אצל **שלינג**.⁵⁵⁸ לרעיון ההתפתחות וההשתלמות המתמדת, המרכזי כל כך להגותו של הראי"ה, ניתן למצוא זיקה הן אצל **שלינג**,⁵⁵⁹ והן אצל **היגל** (1770 – 1831) שהכניס לפנתאיזם השפינוזיסטי את הדינמיות וההתפתחות הדיאלקטית.⁵⁶⁰ מאוחר יותר ניתן

⁵⁴⁶ גולדמן, התגבשות השקפותיו, עמ' 88, הערה 5; גולדמן, זיקתו למחשבה; גולדמן, יהדות ללא אשליה, עמ' 107.

⁵⁴⁷ אדר היקר, עמ' קל – קמא.

⁵⁴⁸ אדר היקר, עמ' קמב – קנו.

⁵⁴⁹ אגרות הראי"ה, כרך א, עמ' מז.

⁵⁵⁰ גולדמן, התגבשות השקפותיו, עמ' 97 – 98.

⁵⁵¹ אגרות הראי"ה, כרך א, עמ' מה.

⁵⁵² שמונה קבצים, קובץ ב, סעיף כו.

⁵⁵³ ראה לעיל בחלק ראשון פרק ה. ראה גם דבריו במאמרו דרך התחיה, מאמרי הראי"ה עמ' 1: "חוש האמונה האלוהית, זוהי דעת הדעות והרגשת ההרגשות, שמחברת את ההויה הרוחנית של האדם, המציאותית בפועל, עם ההויה הרוחנית העליונה, ומערבת את החיים שלו עם החיים המציאותיים הרמים מכל גבול ונעדרי כל חולשה פיזית".

⁵⁵⁴ גולדמן, התגבשות השקפותיו, עמ' 98. על זיקתו של שלינג לקבלה ראה שולץ, שלינג והקבלה.

⁵⁵⁵ שמונה קבצים, קובץ א, סעיף תלה; שמונה קבצים, קובץ ד, סעיף כד.

⁵⁵⁶ גולדמן, יהדות ללא אשליה, עמ' 111; גולדמן, התגבשות השקפותיו, עמ' 116 – 117, הערה 120. גולדמן מציין שם את האפשרות שהרב קוק ראה את הרעיון הזה במשנתם של רבי יצחק אבן לטיף בן המאה השלש עשרה ורבי יהודה אברבנאל בן המאה החמש עשרה.

⁵⁵⁷ במישור החינוכי למשל, בהקדמתו לספר אדר היקר, במאמר שנקרא "מעט צרי" קורא הרב קוק לטיפוח לימוד המחשבה היהודית לזרמיה השונים כדי לחולל התחדשות רוחנית לה זקוק הדור. התחדשות זו תלויה בהבנת צדדיה השונים של התורה הזקוקים כל אחד להשלמתו של השני, ומהווים גילויים שונים והפכים של אותה אחדות פנימית. ראה אדר היקר, עמ' יג – כ. במישור החברתי למשל, מראשית כתיבתו החל הרב קוק לקרוא למען איחוד המחנות בעם. ראה בסקירה הביוגרפית על הרב קוק במבוא לגבי כתב העט 'עיטור סופרים'. ראה גם שמונה קבצים, קובץ ג, סעיף א על שלשת המחנות המתאבקים בעם – האורתודוקסי, הלאומי והליברלי, ועל הצורך שלהם לפעול בהרמוניה. (פסקה מפורסמת זו מופיעה גם באורות התחיה סעיף יח, ראה אורות עמ' ע-עב).

⁵⁵⁸ גולדמן, התגבשות השקפותיו, עמ' 107 – 109; 116 – 117.

⁵⁵⁹ גולדמן, התגבשות השקפותיו, עמ' 109.

⁵⁶⁰ ירון, משנתו, עמ' 105, הערה 40; חמיאל, מודל אישיותי, עמ' 267.

למצוא אותו גם אצל **הס** (1812 – 1875) ו**ברגסון** (1859 – 1941), אליו הרב קוק מתייחס ישירות.⁵⁶¹ באופן כללי, ראיית ההיסטוריה כתהליך של התקדמות מאפיינת את המחשבה של המאה התשע עשרה.⁵⁶² קווים מקבילים ניתן למתוח בין תפיסות פרוגרסיביות שונות להגותו של הרב קוק, אך הבדל משמעותי ביותר קיים בינו ובינם: הרב קוק כהוגה דתי, מכיר בטרנסצנדנציה האלוהית, בקיומו של האין סוף (לצידה של האצילות האלוהית המניעה את העולם באופן אימננטי), ואינו מגביל את האלוהות לגבולות הטבע העולמי.

3) הרב קוק וניטשה

זיקה משמעותית גילה הרב קוק כלפי הפילוסופיה של **ניטשה** (1844 – 1900), לה נחשף במיוחד דרך ממשיכי דרכו בתרבות העברית, כברדצי'בסקי, ברנר וטשרנחובסקי. איש שלום,⁵⁶³ שרלו⁵⁶⁴ ובינדיגר⁵⁶⁵ עסקו בזיקה בין הרב קוק וניטשה,⁵⁶⁶ ונביא את תמצית דבריהם הנוגעים לענייננו.

ניטשה תפס את המוסר כסותר את הטבע, ואת אלהים כאויב החיים. לדעתו 'הקדוש' הוא למעשה 'הסריס האידאלי' ותכליתה של 'מלכות אלהים' היא לא פחות מאשר קץ החיים.⁵⁶⁷ לכן הוא טען שהמוסריות היא הפניית עורף לרצון הקיום, ושהאמונה במוסר חורצת את גורלו של הקיום האנושי.⁵⁶⁸ מכאן הגיע ניטשה לביטול המוסר הדתי, ובמיוחד זה הנוצרי, השולל את החיים והמתענג "על כל שכול וכשלון, על כל מה שמנוון ומכאיב, כל אסון, כל כיעור, כל נזק עצמי, ביטול עצמי, הלקאה עצמית, הקרבה עצמית".⁵⁶⁹ ניטשה מנסה להציב אלטרנטיבה. הוא תופס את המציאות כנטולת סדר ותכלית ורואה את מוקד הכוח המניע את האדם כמי שנמצא בו עצמו, בשאיפה החיונית שבו – ברצון שלו לחיים, לעצמה. לכן על פי ניטשה חווית הקיום כל כך מרכזית שאין להכפיף אותה לכללים חיצוניים מוסריים או רציונליים. כך למעשה מביא ניטשה את העולם המודרני הנמצא כבר בעיצומו של תהליך כפירה וחילון, אל המסקנה הרדיקלית והאקזיסטנציאליסטית שלו. מכאן שאת המחאה של הרב קוק כלפי החילון והכפירה המוסרית⁵⁷⁰ יש לראות למעשה כשיח שניהל הרב קוק מול ניטשה וממשיכי דרכו העבריים מעל גבי כתבי העת ועיתונות התקופה.

הרב קוק שותף למחאה של ניטשה כנגד החולשה והניוון העלולים לדבוק בחיים מוסריים ודתיים, ומודה שהמוסר כשלעצמו מחליש ומנוגד לאהבה העצמית של האדם. שניהם מתרפקים על הטבעיות ועוצמת החיים של היהדות המקראית המקורית ומפנים את חיצו הביקורת שלהם כלפי המוסר הנוצרי, בו ראה הרב קוק גורם משמעותי בניווט של היהדות הגלותית. כמו ניטשה, גם הרב קוק התנגד לדרך הכבישה המוסרית וראה את הנזקים הרבים שהיא מחוללת: היא עשויה להוביל להתפרצות נגדית חזקה יותר של כוחות שליליים,⁵⁷¹ היא פוגעת בחיוניות הטבעית החיובית של האדם⁵⁷² ובחשיבה

⁵⁶¹ שמנה קבצים, קובץ ד, סעיף סח.

⁵⁶² גולדמן, יהדות ללא אשליה, עמ' 115.

⁵⁶³ איש שלום, רציונליזם ומיסטיקה, עמ' 96, 139.

⁵⁶⁴ שרלו, העוז והענווה עמ' 347 – 374.

⁵⁶⁵ בינדיגר, תפיסת המוסר, עמ' 100 – 104.

⁵⁶⁶ ראה גם רפפורט, הרב קוק וניטשה.

⁵⁶⁷ ניטשה, שקיעת האלילים, עמ' 73.

⁵⁶⁸ ניטשה, הרצון לעוצמה, עמ' 14 – 15.

⁵⁶⁹ ניטשה, לגניאלוגיה של המוסר, עמ' 325 ואילך.

⁵⁷⁰ אותה מבחין הרב קוק מהכפירה המדעית. ראה אדר היקר, עמ' 37.

⁵⁷¹ ראה למשל שמונה קבצים, קובץ ו, סעיף קנא: "הכבישה המוסרית שעל פי התרבות החולונית, ששלטה הרבה על העמים, העיקה על לבם, והרבה מדות רעות, חליים וקצפונות, נצברו במעמקי נשמותיהם. והם יוצאים מחרצבותיהם על ידי המלחמות רבות הדמים וגדולות האכזריות, הנאותה יותר לטבעם הבלתי מזוקק עדיין כעת".

⁵⁷² ראה למשל קמיי"ק, פנקס פ"א פסקאות, פסקה מו (הובא באורות התשובה פרק ט סעיף י): "כשמקמצים את הרצון, כשכופפים את עז החיים על ידי הסלידה הפנימית והנטייה לשוב מכל חטא, מתקמץ גם כן הרצון של הטוב, ועז החיים הטהורים מתחלש גם הוא".

האוטונומית שלו.⁵⁷³ לבסוף, כמו ניטשה וממשיכיו העבריים, גם הרב קוק היה שותף לביקורת על ההכרה הרציונלית החיצונית העשויה לסרס את חווית החיים. הרב קוק אמנם הפנים ואף היה שותף למחאתו של ניטשה וממשיכיו כנגד המוסר הכובש המנוגד לטבע החיים, אולם הוא נבדל ממנו בכמה בחינות:

- א. בעוד הרב קוק מניח שבאדם טבוע "טוב" ראשוני, לפי ניטשה הטוב הזה איננו קדום והוא רק עשוי להיות הולך ומתפתח שכן ה"אני" לשיטתו הוא סך ההתנסויות וההכרעות של האדם.
- ב. בעוד הרב קוק מניח שהאדם מוקף ב"טוב" התואם את המוסר הפנימי שלו, הרי שלפי ניטשה אין מערכת של טוב ורע העומדת מחוץ לאדם אלא רק עיצוב של רצון האדם. לכן, בעוד שלפי ניטשה אין כל צורך בתבונה שמחוץ לאדם, לפי הרב קוק ודאי שיש צורך כזה. עם כל הביקורת של הרב קוק כנגד התבונה הקרה כשלעצמה, אין הוא מציע לנטוש אותה אלא הוא מבקש להביא להתמזגותה עם הרצון החי של האדם.
- ג. בעוד שניטשה דוגל בביטול המוסר לחלוטין, לפי הרב קוק למוסר הטרונומי יש עדיין מקום במצבה הנוכחי של האנושות, אלא שאין לראות בו את המטרה הסופית. לשיטת הרב קוק ההתרחקות של האנושות מטבעה המקורי וההתנכרות של האדם אל עצמיותו האלוהית, הביאה לעיוות והגבירה אצל האדם את הצדדים המקולקלים. עיוות זה מחייב את הצורך במוסר ככוח מרסן חיצוני לצדדיו הרעים של האדם, עד אשר ישוב לחיות לפי טבעו המקורי והמוסר האוטונומי השייך אליו. בהקשר זה יש לציין מקור נדיר, מתקופת בוויסק, בו הרב קוק מזכיר במפורש את ניטשה ותוקף אותו בנקודה זו:

ש"צ שר"י הי' דמותו של ניצ'א בערך דת היהדות לאנושיות, וכשם שזה נטרפה דעתו, כן זה יצא מדתו.⁵⁷⁴

הרב קוק משווה את ניטשה לשבתי צבי. לשיטתו שבתי צבי הוא הניטשה של הדת היהודית, וניטשה הוא השבתי צבי של האנושות. לשניהם היו שאיפות גדולות אך שניהם שברו את כל הכלים המעשיים שיכולים להכיל את אותן שאיפות וניסו להגשים אותן באופן תלוש מן המציאות. לכן נפילתם הייתה כה מרה.

- ד. בעוד ניטשה מגיע לפתרון נטורליסטי ואקזיסטנציאלי שנועד להחליף את המוסר – 'הרצון לעצמה', הרב קוק חותר לחיבור מיסטי-נבואי בין עולם הרוח שמעל הטבע ובין טבעיות החיים ומציב את אידיאל הקדושה כחלופה ל'רצון לעצמה' של ניטשה. בקדושה יש את התמצית הטובה של המוסר אך אין בה ניגוד לעצמיות האדם:

המגמה האחרונה בחיים היא הקדושה. הקדושה היא חטיבה עליונה, שאין בה כלום מהחולשה שבמוסר. הקדושה איננה נלחמת כלל נגד האהבה העצמית, הטבועה עמוק במעמקי נפש כל חי, אלא שהיא מעמידה את האדם בצורה עליונה כזאת, שכל מה שיותר יהיה אוהב את עצמו, ככה יתפשט הטוב שבו על הכל, על כל הסביבה, על כל העולם, על כל ההויה... התמצית הטובה שבמוסר כלולה היא כבר בהקדושה, בצורה יותר מפוארה, יפה ומענגת.⁵⁷⁵

⁵⁷³ ראה למשל שמונה קבצים, קובץ א, סעיף רסז. הובא לעיל בפרק על מקומה של מידת היראה.

⁵⁷⁴ קמ"ק א', אחרון בבויסק, סעיף מ.

⁵⁷⁵ שמונה קבצים, קובץ א, סעיף קלב.

חלק שלישי – טיבו של הקשר בין הרב קוק ובין הרב חרל"פ

א. התבטלות וידידות נפש

במהלך העבודה תוארה עמדתם המנוגדת של הרב קוק והרב חרל"פ כלפי עצמיות האדם. הרב קוק אווז בגישה אופטימית הוואה את הטוב שבאדם, והרב חרל"פ נוקט בתפיסה פסימית יותר לגבי טבעו של האדם. הרב קוק דוגל באמון כלפי האדם ואילו הרב חרל"פ דוגל בחשד והססנות כלפיו. הרב קוק מציע תפיסה חיובית ומעצימה, לפיה אישיות האדם כשלעצמה מאוחדת אונטולוגית עם המציאות בכללותה, ורואה בו כמי שמסוגל בהתעלותו המוסרית האישית לרומם יחד איתו את הקוסמוס כולו. לעומתו, הרב חרל"פ מציע תפיסה שוללת ומחמירה יותר, לפיה האדם צריך לבטל את עצמו ורצונו, על מנת להתאחד עם "עצמיותו העליונה", עם "הכלל" המוחלט והטוב, וכל עוד יישאר בפרטיותו – יישאר שבו בתוך קיום דימוני של עולם חשוך.

הוסבר כי פערי השקפה אלו נעוצים בתפיסת עולמם, פרשנותם הכוללת של התורה ומושגיה וברקע השונה ממנו הגיעו שני אישים אלו אל הגותם. הרב קוק ספג אל תוכו את הרוחות המודרניות השונות שנשבו במזרח אירופה בסוף המאה התשע עשרה, וגדל על ברכם של גדולי תורה מגוונים בעלי יחס אוהד כלפי ההשכלה ומתון כלפי החילון. לכן הוא גילה יחס מורכב ומסויג כלפי תנועת המוסר. לעומתו, הרב חרל"פ צמח מתוך האקלים הרוחני של היישוב היישן בירושלים המסתגר והספוג בערכי היראה וההתכנסות של תנועת המוסר, והסתופף בדבקות ובהתבטלות מתמשכת לאורך שנים רצופות, תחת כנפיו של ריצ"מ שפירא, אשר שימש כאידיאל טיפוס מרשים של תנועת המוסר.

בהקשר זה יש לציין כי על אף הפער ההגותי הקיים ביניהם, עצם הזדקקותו המשמעותית של הרב חרל"פ למונח "עצמיות האדם" מעידה על ההשפעה שהייתה לרב קוק עליו. מושג זה הינו מודרני יחסית, ונעדר מכתביהם של בעלי המוסר. לכן סביר שהשימוש במושג זה אצל הרב חרל"פ נובע מהקשר שהיה לו עם הרב קוק. מעתה, ניתן לחדד יותר את הבחנתנו בין תפיסתו של הרב קוק לזו של הרב חרל"פ. ראינו כיצד מחשבתו של הרב קוק מתכתבת עם המסורת ההומניסטית והאידיאליסטית האירופאית. הרב קוק "גייר" את אותם הרעיונות על בסיס תפיסתו הפאנאנטיסטית – אמונתו הדתית העמוקה בקיומו של "אין סוף טרנסנדנטי" המשווה להומניזם ולאידאליזם שלו עוצמה מיסטית ואף משיחית. מבחינתו הוא רק נעזר ברעיונות של הפילוסופים הגרמניים כדי לדייק את מחשבותיו המקוריות. בדומה לכן, הרב חרל"פ לא יכול היה שלא לאמץ מרביו הקרוב מושג כה מרכזי להגותו כמו "עצמיות האדם". אולם, מתוך נאמנות לעמדתו האדוקה המקורית, הוא השיל ממנו את משמעותו ההומניסטית והאקזיסטנציאליסטית, ו"הפך" אותה על פניה על ידי חלוקה בין "עצמיות עליונה" ו"עצמיות שפלה". כשם שהרב קוק השתמש ברעיונות מערביים כדי לבטא את תפיסתו הממשית-אופטימית-תהליכית, כך עשה הרב חרל"פ לרעיונות של הרב קוק על מנת לבטא את תפיסתו האקוסמית-פסימית-מהפכנית.

כעת נשאלת השאלה מה טיבו של הקשר שהתקיים בין הרב קוק והרב חרל"פ, ועד כמה באמת הם היו קרובים. נראה כי עם העובדות לא ניתן להתווכח. כבר מפגישתם הראשונה, הוקסם הרב חרל"פ מאישיותו של הרב קוק והחליט לדבוק בו, וזאת עוד לפני שהם בכלל דברו יחד, כפי שמתאר הרב חרל"פ בחום:

הימים לפני חג שבועות תרס"ד ירדתי ליפו כמצוות הרופאים עלי, כדי לטבול בים. בשבועות שחל ביום השישי, התפללתי בבית הכנסת "שערי תורה", בן כ"א שנים הייתי אז, והנה שמעתי כיצד הרב אומר "אקדמות" לפני הקהל ברטט ובבכיה, ונודעזעתי עד יסוד נפשי. מאותה שעה ואילך דבקתי ברב באהבה עזה, והייתי לתלמידו וחסידו

ניכר כי מדובר כאן בקשר נפשי הנתון מעבר לפערי השקפה. הרב חרל"פ ראה משהו מיוחד ברב קוק, משהו שאולי משלים חלקים שלא היו מספיק מפותחים אצלו עצמו ואשר תבעו את השלמתם. לכן, למרות המרחק בין ירושלים ליפו, נהג הרב חרל"פ להגיע אל הרב קוק ביפו ולשהות במחיצתו ימים ארוכים.⁵⁷⁷ במכתבים ששלח הרב חרל"פ לרב קוק בשנים בהן שהה הרב קוק בחוץ לארץ, בימי מלחמת העולם הראשונה, נכרים הגעגועים העזים שלו. כך למשל:

הגעגועים כפי עוצם החשק ועוז התשוקה התרבו בשטף כל כך גדול עד שלא ידעו מנוח והפסק. ובפרט שבכל ימי הפרידה לא זכיתי להשיג גלילי זהב כתבי ידיו הקדושים רק פעם אחת. לזאת הנני רוצה לקוות שגם מעלת כבודו לא ישכח ממני, ובכל ההזדמנות שימצא להודיעני משלומי ושלומו תורתו ויראתו, בל ימנע הטוב.⁵⁷⁸

מכתביו של הרב חרל"פ לרב קוק מתאפיינים בחרדת קודש והתבטלות. אין מכתב שבו הרב חרל"פ לא מציין את עצמו כ"עבדו" של הרב קוק. 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 וחתימה טובה בספרן של צדיקים, עבדו הנרעש והנפחד מפחד קדושתו.⁵⁷⁹

הרב חרל"פ חותם בסגנון כזה: "עבדו המנשק עפרות רגליו".⁵⁸⁰ או: "תלמידו ועבדו המתאבק בעפר רגליו המצפה לישועה קרובה".⁵⁸¹ או: "עבדו הנרגש והנפחד מפחד זכרון שמו הקדוש המשתחוה מול הדרת פני קדשו".⁵⁸²

הרב קוק מצידו גם כן העריך מאוד את הרב חרל"פ והמתיק עימו את סודותיו. כך למשל, כשחזר מחוץ לארץ אחרי מלחמת העולם הראשונה, עלה לירושלים, ביקר אצל הרב יצחק ירוחם דיסקין מפני כבודו, ומיד אחר כך הלך אל הרב חרל"פ תוך שהוא מסביר: "עכשיו אני הולך אל רבי יעקב משה. מה ששייך לפנימיות שלי – זאת אני יכול לדבר רק שמה...".⁵⁸³ עוד אמר: "כשאני נמצא עם רבי יעקב משה, הרי זה כאילו הייתי ביחידות".⁵⁸⁴ הרב קוק מעיד כי הקשר עם הרב חרל"פ מיסב לו "עידון ומנוחה פנימית".⁵⁸⁵ בנוסף, הוא הרבה להרעיף עליו ביטויי חיבה חמים ונדירים: "שוכן משכן לבבי",⁵⁸⁶ "יקיר צמיד רוחי, קשור נפשי וחבוק נשמתו".⁵⁸⁷ הרב קוק העריך את גדלות נשמתו של הרב חרל"פ וראה אתו כ"אחד השרידים

⁵⁷⁶ ראה צורף, חיי הרב, עמ' 119, ציטוט מספר הזכרונות של הרב חרל"פ שטרם פורסם. והשווה לתיאור שמביא הרב הנזיר על התקרבותו לרב קוק, שמתמקד גם כן בתיאור התפילה של הרב קוק. ראה הרב הנזיר, מבוא לאורות הקודש, עמ' 18: "בקר השכם ואשמע קול צעדים הנה והנה, בברכות השחר, תפלת העקדה, בשיר וניגון עליון, משמי שמי קדם, וזכר לנו אהבת הקדמונים, ואקשיב, והנה נהפכתי והייתי לאיש אחר. אחרי התפילה, מהרתי לבשר במכתב, כי יותר מאשר פללתי מצאתי, מצאתי לי רב".

⁵⁷⁷ בהקשר זה מעניין להזכיר את עדותו של בנו שקבל על היעדרויותיו המתמשכות של הרב חרל"פ מביתו. ראה הרב נריה, שיחות הראי"ה עמוד של"ט: "סיפר הרב יוסף דוד חרל"פ: כדרכו של ילד שאינו רוצה בהעדרו של אבא מהבית, הייתי מתרעם וקובל כל אימת שאבא ז"ל היה מתכוון לנסוע ליפו. ופעם אמרתי לאבא: "מדוע אתה נוסע אל הרב של יפו?" ואבא השיב לי כי יש לו הרבה שאלות והוא צריך לשאול אותן. חזרתי ושאלתי: "הלא גם בירושלים יש הרבה רבנים, ואתה יכול לשאול אותם". השיב לי אבא ואמר: "הרבנים בירושלים כשאני שואל אותם שאלות, הם מחפשים בספרים ורק אחר כך הם משיבים לי תשובות, ואילו הרב מיפו משיב לי מיד מבלי לחפש בספרים...".

⁵⁷⁸ ראה הד הריס, עמ' עא.

⁵⁷⁹ הד הריס, עמ' כח.

⁵⁸⁰ הד הריס, עמ' לב.

⁵⁸¹ הד הריס, עמ' סח.

⁵⁸² הד הריס, עמ' עז.

⁵⁸³ הרב נריה, שיחות הראי"ה עמ' 348.

⁵⁸⁴ הרב נריה, שיחות הראי"ה עמ' שמו.

⁵⁸⁵ אגרות הראי"ה, כרך ב, עמ' רב.

⁵⁸⁶ אגרות הראי"ה, כרך ב, עמ' לו.

⁵⁸⁷ אגרות הראי"ה, כרך ב, עמ' עא.

אשר ה' קורא בדורנו".⁵⁸⁸ בנוסף, הוא הפקיד בידי הרב חרל"פ את ראשות הישיבה שהקים בירושלים ואף ביקש מהרב הנזיר והרצי"ה, עורכי כתביו, שיתיעצו עם הרב חרל"פ בשאלות עריכה שונות.⁵⁸⁹ ברור אם כן, שהרב קוק ראה את הרב חרל"פ כשותף לדרך, כמי שיש להתחשב בעמדתו, ואולי אף כמעין מרסן וצנזור של רעיונות נועזים מדי לפרסום.

ב. שותפות אידיאולוגית נוכח אתגרי התקופה

הרב קוק והרב חרל"פ חלקו ביניהם דאגה משותפת לגורלו של עם ישראל בתקופה הסוערת בה פעלו. ההבדלים ההגותיים בין השקפותיהם על עצמיות האדם וערך האוטנטיות לא היו רלוונטיים בהקשר הלאומי הדחוף שעמד על הפרק. שניהם הרגישו בערכה המיוחד והמשיחי של התקופה, בין אם מדובר היה בשלב משמעותי בתהליך ההתפתחות העולמית, לשיטתו הפרוגרסיבית של הרב קוק, ובין אם מדובר היה בסופו של עידן הגלות ובפתחה של עידן משיחי העומד להופיע, לשיטתו של הרב חרל"פ. שניהם היו שותפים גם למסקנה המתבקשת בדבר הצורך לחבר בין המפעל הציוני פורק העול לשלומי אמוני ישראל. את השקפת עולמו החרדית-לאומית של הרב קוק⁵⁹⁰ (בהשוואה לדתיות הלאומית הפרגמטית של המזרחי), קיבל הרב חרל"פ מרבו במלואה, ועל כן היה תומך נלהב ושותף נאמן לפעילותו הפוליטית והציבורית של רבו.⁵⁹¹ לכן, גם אם היו ביניהם הבדלים בסוגיות כלליות יותר כמו חזון הגאולה השלמה או היחס לאומות העולם, לא הייתה לכך חשיבות ברמה המעשית. שניהם חשו דחיפות לחבר את המפעל הציוני אל מסורת ישראל ואת העולם הדתי אל המפעל הציוני, תוך העצמתו ופיתוחו של עולם התורה והרוח בהתאם להזדמנות ההיסטורית שנוצרה. למעשה לרב חרל"פ הייתה תפיסה ציונית-דתית קרובה מאוד לזו של רבו :

א. הוא הכיר בערכה של ההתעוררות הלאומית והמפעל הציוני אשר שימש להוצאת העם מן הגלות ולבניית הממדי החומרי שהיה חסר לו אלפי שנים.⁵⁹²

ב. הוא ראה את ההתעוררות הלאומית הציונית בעיניים רוחניות, כמי שנובעת ממהלכים היסטוריים אלוהיים המובילים את עם ישראל והאנושות לגאולה ולתשובה.⁵⁹³

ג. הוא לא קיבל את האפשרות לשלול באופן קטגורי את הציונות רק בגלל החילון שהיה כרוך עימה, כפי שעשו יהודים דתיים רבים.⁵⁹⁴

ד. החילון ההולך ופושע בקרב הציבוריות הישראלית הדאיג אותו מאוד גם מצד עצמו, גם מצד הפיצול שהוא יוצר בעם, וגם בגלל שהוא מסכן את המעשה הציוני בעצמו.⁵⁹⁵ לכן הוא היה שותף לנסיונות של הרב קוק לקרב את

⁵⁸⁸ אגרות הראי"ה, כרך ד, עמ' עז.

⁵⁸⁹ אגרות הראי"ה, כרך ד, עמ' קפו. על מעורבותו של הרב חרל"פ בעריכת כתבי הרב קוק ראה: מוניץ, עריכת כתביו, עמ' 58 – 59.

⁵⁹⁰ את השקפתו על הציונות פרסם הרב קוק בעיקר במאמרים מראשית המאה העשרים בבטאון הפלס, תחת הכותרת "תעודת ישראל ולאומיותו", וכן במאמרים שהופיעו אחרי שעלה ארצה בקובץ "עקבי הצאן" שנדפס בתוך ספר "אדר היקר".

⁵⁹¹ לסיכום פעילותו הציונית-דתית של הרב קוק ראה: שוורץ, הציונות הדתית עמ' 40 – 56; אבנרי, זיקתו המעשית, עמ' 41 – 77.

⁵⁹² ראה למשל אמרות טהורות עמ' 179: "גדולה היא התנועה הנשגבה, הפקידה השמימית אשר פוקד ד' את עמו, לגשם לאט לאט הרבה מתקוותינו, ורבים המה גדולי הרוח מבני עמנו שחנם ד' בינה, ברוב רחמיו וחסדיו, לדאוג עבור קניינינו החומריים וזכויותינו החברתיות והאנושיים ולהכיר אותנו בתור עם ולאום ואת ארצנו הקדושה בתור מקלט עמנו".

⁵⁹³ ראה למשל את דברי הרב חרל"פ באמרות טהורות עמ' 196 במאמר "חבלי גאולה" שפרסם בשנת 1936: "כשמגיע תורו של אור ישראל להופיע בהדר קדשו, מתחיל רוח התשובה לפעם, ובגלוי ובסתר מכים גלי התשובה על הלבבות וחודרים אל תוכם, כל נקיפה לבבית היא נקיפת התשובה. שיבת ישראל לארץ קדושתו, כשם שהיא ראשית צמיחת ישועתו, כך היא גם ראשית תשובתו".

⁵⁹⁴ מתוך דברי הרב חרל"פ ראה למשל אמרות טהורות עמ' 181: "הנסיון הורנו שגם דרך זה אינו מעלה ארוכה ואינו מועיל כלום לעצור בעד כל השטף הרב הזורם על כל בני נעורינו".

⁵⁹⁵ ראה באותו "מכתב גלוי", אמרות טהורות, עמ' 182: "אי אפשר בשום אופן לבנות בנין אומתנו בארצנו על אשפתות הכפירה, וכל נסיגה כל דהו מאור תורת אמת מביאה רק חורבן והרס". וראה במאמר "על חללי בת עמי" שכתב הרב חרל"פ בשנת 1938: "אם באים אנו לבנות את ארצנו שומה עלינו לחדור אל טבעה, לעמוד על סוד קיומה וחקר דברי ימייה: כי לא תוכל שאת חיי הפקרות, חיי שכחת ד' ועוזה. היא הקיאה את הגוים

החלוצים החילונים אל המסורת, כמו למשל באמצעות מסע המושבות בגליל, והשתתף במחאות נגד פגיעה בצביון היהודי בארץ, דוגמת מחאת השבת.⁵⁹⁶

ה. הוא הבין את החשש של שלומי אמוני ישראל מפני החילון, אך לא קיבל זאת כתירוץ לעמידה מנגד נוכח מפעל העלייה וההתיישבות בארץ. לכן הוא תמך וסייע להצלחתה של תנועת "דגל ירושלים" שהקים הרב קוק.⁵⁹⁷ תנועה זו נועדה לאפשר לקהילות יהודיות דתיות בחוץ לארץ להיות שותפות לעלייה וליישוב הארץ, ולעשות זאת תחת קורת גג חרדית-לאומית, שתפעל לצד ההסתדרות הציונית והסתדרות המזרחי. בפועל, מפאת הנסיבות, הנסיון של תנועת דגל ירושלים לא הצליח לקרום עור וגידים.

הקשר והשותפות בין הרב קוק והרב חרל"פ באו לידי ביטוי גם בפעילותם להתחדשות רוחנית אחרי מלחמת העולם הראשונה. כינונה של הישיבה המרכזית העולמית בירושלים והקמת הרבנות הראשית לישראל היו השיא של התחדשות זו. כך כותב הרב חרל"פ ב"גילוי דעת"⁵⁹⁸ שפרסם בשנת 1918 כדי לקדם את ייסודה של "הישיבה המרכזית העולמית" שלימים תקרא "ישיבת מרכז הרב":

אם אנו לא נקום כאיש אחד חברים לבוא לעזרת ד' בגיבורים לדאוג עבור קניינו הרוחניים, לשוב להחיות גם אותם באדירות של קדושה נשגבה וחפץ עליון, להוסיף עוז ועצמה בכל הלמודים הקדושים בפתוח הכשרונות והפלאותם, לרכז את כל כוחותינו הרוחניים בארצנו הקדושה וביחוד בעיר עז לנו ירושלים תובב"א, לעשותה למרכז הרוחני לכל העולם כולו – הלא סכנה עצומה גדולה ונוראה עומדת לנגדנו על כל עניני הקודש שלנו, שלא יטושטשו ויפלו שדודים תחת הרחבת החיים החומריים. והסכנה האיומה הקרובה הזאת איננה בעד הרוחניות לבד כי אם גם – ואולי ביותר – בעד החומריות שלנו, כי זה בלא זה לא יקום ולא יהיה בישראל. ולהפך, אם לא נאחר את המועד, לא נשב בחבוק ידים ונקום להתעורר במעוזה של תורה, לקבוע בארץ ישראל ובירושלם את כל עמודי התורה והעבודה שבחוץ לארץ... קול התורה – בעז שלהבת דבקותנו הנצחית וחופש הרוח – אשר ישמע בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ינצח על הכל, להכריע ברך את כל ההרחבות החומריים שיהיו רק נוחות ומשמשות ומתלוות אל הקדושה כפי תפקידן האמיתי.⁵⁹⁹

לפי הרב חרל"פ, ההתחדשות הרוחנית המדוברת הייתה נחוצה הן כדי למנוע מצב של חוסר איזון והיסחפות מוגזמת אחר ההתפתחות החומרית המתגברת והולכת, והן כדי לתת תוקף, המשכיות ומשמעות להתחדשות הלאומית הציונית החומרית.

נמצא אם כן, שבפועל היה הרב חרל"פ שותף מלא ותומך נלהב בעמדותיו ופעולותיו הציבוריות השונות של הרב קוק, ואף שילם על כך מחיר אישי כבד. על עצם תמיכתו ברב קוק הוא ספג ביקורות ועלבונות קשים מצד קנאי ירושלים, מי שהיו חברי ילדותו הקרובים,⁶⁰⁰ ואף נזקק לתמיכה נפשית של הרב קוק ולהדרכה כיצד לנהוג כלפי אותם קנאים.⁶⁰¹ הרב קוק מצידו העריך את הרב חרל"פ על התייבבותו לצידו ועל השותפות שלו בפעילותם הציבורית האמיצה והחריגה, מעבר להערכת גדלותו התורנית והרוחנית האישית.

שלפנינו וכן היא מקיאה את כל יושביה המטמאים אותה".

⁵⁹⁶ ראה מכתבי מרום, עמ' 53 – 62.

⁵⁹⁷ ראה למשל הד הרים, עמ' עט.

⁵⁹⁸ ראה אמרות טהורות, עמ' 177 – 191.

⁵⁹⁹ ראה אמרות טהורות, עמ' 179 – 180.

⁶⁰⁰ ראה ברק, קנאי ירושלים.

⁶⁰¹ ראה הד הרים עמ' לא – לב; אגרות הראי"ה, חלק ב, עמ' עא.

חרף פערי הרקע וההגות שנידונו בעבודה זו, הרב קוק והרב חרל"פ חלקו ביניהם אידיאולוגיה דתית-לאומית משותפת, הנשענת על דאגה אישית לגורלו של עם ישראל בארץ ובתפוצות. הרב חרל"פ אמנם סייע ותמך בפעילותו הציבורית של הרב קוק, אך כמובן שלא ניסה להגיע לאותם מימדי השפעה נרחבים של רבו הגדול שכללו פעילות בארץ ובחוץ לארץ והופנו לקהלים מגוונים. הרב חרל"פ התמקד בעולם התורה, בעיקר זה הירושלמי, ואת רוב רעיונותיו הפנה אליו. גם בנושאים בהם לרב קוק ולרב חרל"פ הייתה שותפות אידיאולוגית, נקודת מבטו וגישתו הרוחנית של הרב חרל"פ נשארה תמיד קשורה בהלכי הרוח של הישוב הישן בירושלים. לדגומא, את הצורך ברתומת המהלך הציוני למסורת ישראל על מנת שיזכה להיות בר קיימא, הסביר הרב חרל"פ דווקא על רקע קדושת ארץ ישראל שמקיא מתוכה כל טומאה.⁶⁰² לעומתו, הרב קוק תלה את הדבר בצורך לשמור על אחדות העם בה תלויה הרוח הלאומית המניעה את המפעל הציוני.⁶⁰³ טענת הרב חרל"פ מגיעה ממקום דתי יותר, ואילו זו של הרב קוק ממקום לאומי יותר.

לאור כל האמור בעבודה זו, הכינוי "איש ברית קדשנו",⁶⁰⁴ בו נקט הרב קוק בתארו את הרב חרל"פ בפני הרצי"ה בנו, מתגלה כקולע ביותר. מדובר היה בשתי דרכים רוחניות נבדלות, של שני אישים גדולים בעלי תודעה ציבורית כללית מפותחת, אשר כרתו ביניהם "ברית קודש" דתית-לאומית חרף הפערים ההגותיים שבבסיס תפיסת עולמם הדתית.

ג. חוויה דתית משותפת

האם רק הצורך הדוחק בפעילות אידיאולוגית ופוליטית עקב מאורעות השעה הביאו שני אישים אלו, לקשור את גורלם זה בזה, תוך התעלמות מהפערים הרוחניים האישיים שבין תפיסות עולמם? האם השותפות האידיאולוגית שתוארה כאן, מהווה הסבר מניח את הדעת לקשר העמוק שהתקיים בין השניים, או שמא היא רק מעצימה את השאלה כיצד נקשרו כל כך זה בזה שני הוגים בעלי תפיסות דתיות כה מנוגדות? שאלה זו נכונה מצד עצמה כלפי שני הצדדים, אך נדמה שיש להפנות אותה בעיקר כלפי הרב חרל"פ שצמח על רקע הישוב הישן המסתגר. נראה שגם אם צורך השעה הביא שני אישים אלו לשיתוף פעולה אידיאולוגי ופוליטי, אין ספק שהוא נשען על בסיס משותף אישי עמוק יותר, אותו ניתן לנעוץ בחווית החיים הייחודית המשותפת שלהם. הרב קוק והרב חרל"פ חיו במתח רוחני גבוה ועולמם הפנימי היה סוער. חוויתם הקיומית הייתה משופעת ברגשות דתית תכופים ועוצמתיים, המלווים בצער האופייני לגעגועים שאינם באים לידי סיפוקם. נביא את דברי הרב קוק ומיד אחריהם את דברי הרב חרל"פ (כך גם בהמשך הפרק):

נפשי כמהה לאור עליון, לאור אין סוף, לאור אלהים אמת, אלהי חיי. אלהים חיים, חי העולמים. **והכמהון אוכל את כחי החומרי והרוחני**, כי אין לי כשרון ולא הכנה ראויה איך לספק את המילוי של הכמהון הגדול הזה. והנני מלא התנפלות לפני מלך עולמים, הפותח את ידו ומשביע לכל חי רצון, השביע נא רצוני והשביעני באור יפעתך, ומלא את צמאוני לאורך, האר פניך ונושעה.⁶⁰⁵

כשהנשמה בגילוייה הארוכים והרחבים לאין קץ מתעתדת להתגלות לאדם, אז מרגישים כעין צמאון עמוק להחלץ ולהשתחרר מכל השפלה וירידה ורוצים דוקא בחיים כאלה שהם למעלה מכל עמל ויגיעה, ורוצים לבלוע כל המעיינות הכבירים הקדושים הגבוהים בבת אחת, **וכל כך מתגבר הצמאון הזה עד שכל החושים והכוחות מסורים רק לזה**,

⁶⁰² ראה הערה 595.

⁶⁰³ ראה במאמר "תעודת ישראל ולאומיותו", הודפס באוצרות הראי"ה, כרך ב, עמ' 25 – 65.

⁶⁰⁴ הרצי"ה, מתוך התורה הגואלת, ד, עמ' 206.

⁶⁰⁵ קמ"ק, פנקס ירושלים (תרצ"ג), סעיף א.

החווייה הדתית בה התנסו הרב קוק והרב חרל"פ הייתה מיוזג של רגשות חזקים, מחשבות מורכבות ומקוריות ותקוות גדולות. הם התקשו לתאר את החווייה הדתית והעדיפו כתיבה מתפרצת הלוכדת הבזק מחשבה של רגע, שעשויה לבטא באופן אמיתי יותר את הלך רוחם הפנימי, על פני כתיבה מתודית. ואמנם, הרב קוק התחיל את דרכו ההגותית בפרסומם של מאמרים הכתובים בצורה מובנית ומסודרת והנתונים לביקורת של עורכים חיצוניים, אך עם השנים הפנים שדווקא פרסומם של קטעים מתוך יומניו האישיים, הכתובים כהארות מלאות השראה וחזון, עדיפה מבחינתו על פני הכתיבה המסודרת.⁶⁰⁷ גם הרב חרל"פ הכיר במעלתה של הכתיבה הספונטנית, ואף הקדיש יומן מיוחד למחשבות ולרעיונות שאותם העלה על הכתב מיד כשעלו ברוחו.⁶⁰⁸ על כך כותב הרב חרל"פ:

הרעיונות שהן עולות על הכתב בעת השפעתן והתרגשות חידושן, הן הפועלות תמיד על הקורא אותן, כאילו היו נשמעים לו בעת השפעתן ממש, ונשארים תמיד בחוש כאילו היו מקוריותם יפיים והדרם, וכל נפש מתפעלת מתרגשת לעומת אותן הדברים אשר עלו על הכתב בעת מקוריותן והשפעתן, לא כן אם כותבים אותם אחרי כן, שאז הכתב רק בהעתקה ופועלת רק מה שהעתקה תחל לפעול.⁶⁰⁹

אמנם, גם כתיבה ספונטנית לא יכלה לבטא לאשורה את חוויתם הדתית והם הכירו במגבלותיה. למרות כל המאמצים לבטא את רעיונותיהם, הם חשו את עצמם כבולים. הם חיו בעולם "נשגב" ו"אמיתי" שברשמיו הם לא הצליחו לשתף אחרים. את המועקה הזו הם בטאו מפורשות:

צמאתי, צמאתי לאלהי כאיל על אפיקים. הוי! מי ימלל כאבי? מי יהיה כינור לשירי יגוני? מי ישמיע קול מרירותי? צער ביטויי הרחב מרחבי כל ימים. צמאתי לאמת, לא להשגת האמת, הרי אני רוכב על שחקיו, **הריני כולי בתוך האמת מובלע. הרי אני כולי מוכאב מצער הביטוי, איך זה אבטא את האמת הגדולה המלא את כל לבבי?** מי יגלה לרבים, לעולמים, לברואים, למלא כל, לגוי ואדם יחד, את הזיקים מלאי אוצרות אור וחום, שהם אצורים בנשמתי פנימה... הנני קשור עם העולם. החיים, האנשים, הנם חברי, חלקים רבים מנשמתי עמם משולבת, ובמה זה אוכל להאירם מאורי, **כל אשר אדבר אינו אלא מכסה את זהרי, מעיב את אורי.** גדול צערי וגדל מכאובי. הוי אלי, עזרה היה בצרתי, המצא לי מערכי לשון, תנה לי שפה וניבי שפתים, אספר במקהלות, אמת – אמתך אלוהי.⁶¹⁰

⁶⁰⁶ מי מרום יח (רזי לי), עמ' שפו.

⁶⁰⁷ לתיאור מפורט של התהליך אותו עבר הרב קוק בעניין זה, ראה בן נון, המקור הכפול, עמ' 38 – 50.

⁶⁰⁸ ראה מי מרום יח (רזי לי).

⁶⁰⁹ מי מרום יח (רזי לי), עמ' שב. ראה גם מי מרום יח (רזי לי), עמ' רסז: "טובים המה ביותר אלו הרשמים שרושמים אותם מתוך דחיפה פנימית. הם עולים על הגליון כפי ההרגשה שמרגישים אותם ולכן הם מעלים חן ביותר".

⁶¹⁰ שמונה קבצים, קובץ ג, סעיף רפ. ראה גם שמונה קבצים, קובץ ב, סעיף קסא: "מרגישים אנו את האילמות הרוחנית. הוי, כמה יש לנו לדבר, כמה גדולה היא מידת האור של הצדק והחכמה שאנו מוארים בה בתהום נשמתנו, אבל איך נגלה זה, איך נבאר, איך נהגה, איך נבליט גם קצה קצהו של זיו עליון זה, על זה סגורים השערים לפנינו". ראה גם שמונה קבצים, קובץ ג, סעיף שיז: "ואם אנו מדברים והאילמות תוקפת אותנו. אם אנו מבטאים והמושגים נטבעים בדומיתנו, מפני שאין בנו כח להדריך את הדבור, לחפש את המילול, לא בשביל כך נבהל ונסוג אחור מחפצנו הקבוע. כבודות הפה לא תעצור כח לעצור את הזרם של החפץ הנשגב, אשר דבר ד' בו יגלה". ראה גם קמ"ק, פנקס ירושלים (תרצ"ג), סעיף ב: "מי זה יעצר בעדי, מדוע לא אגלה על הכתב את כל שרעפי, את כל היגיי נפשי היותר טמירים. מי הוא המעכב, מי הוא האוסר את הרעיון בתוך קליפתו ואינו מניחו לצאת לאור העולם, מי הוא המחנק את היפעות של חיי הנפש ואינו מניחם להתגלות בכל פאר שלל צבעי אורותיהם. כחותי הרוחניים בקרבי שואגים מרוב יגונם. הם מרגישים את עצמם כאסירים יושבי כלא, ואסירי עוני אלה הם קובלים כי לא בצדק ולא במשפט הם אסורים. הדין עמם, והיושר והצדק הוא על צדם. הם אומרים להתפרץ בכח, להפיל קירות בית שבים, לצאת לחירות עולם, לרונ ברום קול את רנתם הגדולה, הקדושה, העליונה, מלאה עזיז החיים, חיי הקודש והטהרה, חיי התפארת, חיי צהלת כל עולמים, חיי גאון ד' אשר בו יתענגו ברב טוב. הוי, מתי, מתי תבא גאולתם. מתי, מתי אהיה מדבר וכותב את כל אשר ירחש לבי, אדברה וירוח לי, תהלת ד' ידבר פי, והפה ידבר כל אשר

הנשגבות מבקשות למו מילים לגלות קצה מהם, אבל המילים מצמצמים אותם את הנשגבות ההם, ויש שמצטמצם גם להמשיג עצמו וזה רעה גדולה לו. לזאת תמיד צריכים להשתדל תיכף עם הוצאת הענינים על ידי מילים ודיבורים גם לפשוט את הענינים מהמילים והדיבורים, וביחוד המקשיבים עליהם להבין כי לא מה שנאמר במילים הוא הכל, אף קצה מהם לא מתגלה במילים והם מחוייבים להפשיט את המילים מה ענינם, אולי על ידי זה יזכו להבין גם את הנשגב שבהם.⁶¹¹

לא רק שהתקשו בשיתוף חוויתם האישית עם אחרים, דבקותם הלוהטת והתרוממות רוחם אילצה אותם להתמודד עם סדרי לימוד ונורמות שלא תמיד תאמו לאופיים :

מי יודע את עומק צערי... רוחי שואף למרחבים נשאים... כל מה שהוא מוגדר, הרי הוא חולין לגבי הקודש העליון, אשר אותו אנכי מבקש. חולת אהבה אני. **מה קשה לי הלימוד, מה קשה עלי ההסתגלות אל הפרטים.** הימים אני אוהב, השיטות השמימיות, להם אני מתגעגע...⁶¹²

טעות גדול הוא אלי אם מדמה שאתגדל באיזה מקצוע **בדרך הרגיל לאחרים שמתגדלים על ידי עמל וחזרה ושינון**, אני לא אפשר להתרגל זולת על ידי התגדלות הרוחנית וזיכוך קודש נישמתי, והעלאה לי ולכל העולמים.⁶¹³

בסיכומי של דבר, עוצמתן של חוויותיהן הדתיות, והקושי להכיל אותן ולשתף אותן, הובילה לעיתים את הרב קוק ואת הרב חרל"פ, לתחושת בדידות עמוקה :

גדול מאד הוא חפצי ובידי אין עולה כלום בעוה"ר. אין לי עם מי להשיח לבבי, לא מזקנים ולא מצעירים, שיוכלו להגיע עד קרוב לנקודת חפצי, וזה מיגעני הרבה.⁶¹⁴

חפצתי למצוא לפני מי להסיח את לבבי ואינני מוצא, אין מי שייעצני עצה הוגנת, גם כל הבקאים וחושבים שמכירים אותי, אינם מכירים אותי כלל.⁶¹⁵

החוויה הדתית הקיומית הדומה, אותה חלקו הרב קוק והרב חרל"פ, עשויה היתה להיות הגורם המלכד בניהם. לשניהם הייתה תודעה דתית מיסטית קשה לביטוי, שחייבה אותם לערוך רפלקציה ולסלול לעצמם נתיב עצמאי. שניהם הרגישו את מצוקת הבדידות מול אותה חוויה והיו זקוקים ל"חברותא" כדי לפרוק את המתח הרוחני שצברו ואף לעבד אותו. לכן, גם אם היה פער מובנה בהשקפתם, לא היה בכך כדי למנוע מהם להתקשר זה בזה ברמה האישית.

זאת ועוד. בחלק ראשון פרק ה, הזכרנו את ההבדלים בין תפיסת הרב קוק ותפיסת הרב חרל"פ בנוגע לזיקת האינדיבידואל אל הקולקטיב. בין לפי המהלך של הרב קוק בו האדם מגלה ומפתח את עצמיותו מתוך עצמו, ובין לפי המהלך של הרב חרל"פ בו האדם מוחק את פרטיותו ומבטל את עצמו כלפי העם ומתוך כך מגדיר את עצמו – התוצאה היא מצב שבו האישיות הפרטית מתחברת ואולי אף מתמזגת בתוך הישות הקולקטיבית של העם. אלו שתי דרכים מנוגדות של תפיסת

הלב הוגה, והעט יפרש את כל הגנוז במעמק הרעיון, ומאפלה יצא אור, אור, אור, ד' אורי וישעי ממי אירא. ד' אור ליי".
⁶¹¹ מי מרום יח (רזי לי), עמ' שעא.

⁶¹² שמונה קבצים, קובץ ג, סעיף רכב. ראה גם שמונה קבצים, קובץ ו, סעיף סט: "אם אני הנני בטבעי בעל אגדה ובעל מסתורין, אינני צריך לקנאות כל כך בחלקי ההלכה והנגלות... הנני צריך לדעת את מדתי, כדי שלא אפול בעצבון במיעוט חלקי בנגלות...".

⁶¹³ מי מרום יח (רזי לי), עמ' רצא. וראה שם גם בעמ' שפ.

⁶¹⁴ אגרות הראי"ה, כרך א, עמ' קכח. אגרת ששלח לאחיו שמואל, בשנת 1908. ראה גם שמונה קבצים, קובץ א, סעיף ת: "בודד הוא בעל הנשמה הגדולה, ורבו מאד יסוריו, יסורי הבדידות הפנימית". ראה גם שמונה קבצים, קובץ ח, סעיף קכב.

⁶¹⁵ מי מרום יח (רזי לי), עמ' רפג. ראה גם מי מרום יח (רזי לי), עמ' רצח: "חפץ הייתי לשיח מעט מעל לבבי ואין לי עם מי, וגם איך מוסרים את ההתנגחות הפנימית שבחדרי הלב, מהראוי היה לדבר הכל עם העט, אבל גם היא אינה כותבת הכל כי איני שולט עליה".

חיים ועבודה דתית אישית, אך למעשה שתייהן מובילות לתוצאה דומה, גם אם לא שווה לחלוטין. לא יהיה זה מופרך לטעון ששני מהלכים אלו משקפים את המהלכים האישיים שעשו הרב קוק והרב חרל"פ בעצמם. ואכן, מאלף לראות כיצד בטאו זאת הרב קוק והרב חרל"פ ביומניהם האישיים, בשנים שלפני מלחמת העולם הראשונה. כל אחד לפי גישתו והנתיב שלו תיאר עדות אישית של החיבור האישי שלו אל עם ישראל. כך כתב הרב קוק על עצמו:

שמעו אלי עמי. מתוך נשמתו אני מדבר עמכם, מתוך נשמת נשמתו, מתוך קשר החיים שאני קשור בכולכם, ואתם כולכם קשורים בי, מתוך אותה ההרגשה שאני חש אותה עמוק יותר מכל הרגשות החיים שלי, שאתם רק אתם, רק כולכם, כללכם, כל נשמותיכם, כל דורותיכם, רק אתם הנכם תוכן חיי, בכס אני חי. בכס, בחטיבה הכוללת של כולכם, יש לחיי אותו התוכן, שהוא קרוי חיים, מבלעדיכם אין לי כלום. כל התוכן, כל השאיפות, כל הערך של שיווי החיים, הכל אני מוצא בקרבי רק עמכם ואני זקוק להתקשר עם נשמותיכם כולכם. אני מוכרח לאהבה אתכם אהבה אין קץ. אי אפשר לי להרגיש שום הרגשה אחרת. כל האהבות הקטנות עם הגדולות שבכל תהלוכות חיי הכל אצורות הן באהבתכם, באהבת כללותכם. הכלל שכל הפרטים שלכם בו היום וחיים כל אחד מכם כל נשמה בודדת שמכלל כולכם היא ניצוץ גדול וחשוב מאבוקת אור עולמים, המאירה לי את אור החיים אתם נותנים אתם לי תוכן לחיים לעבודה, לתורה, לתפילה, לשירה לתקוה. דרך הצינור של הווייתכם אני חש את הכל אני אוהב את הכל על כנפי הרוח של חבתכם אני מתנשא לאהבת האלהים והיא מתחוורת לי, מתבררת לי, משתלבת בלבבי, מתצמצמת ברעיוני. עמכם עמי, אומתי, אמי, מקור חיי. עמכם אני מעופף למרחבי עולם, עם נצחכם, אני חי חיי נצח. עם פארכם אני מלא הוד ותפארת. עם ענותכם אני מלא מכאובות. עם הצער שבנשמתכם אני מלא מרורות. עם הדעה והתבונה שבקרבכם הנני מלא דעה ותבונה. אוצר חיים הוא לי כל עצב, כל חק של מעמד רגליכם. ארצכם ארץ תקותכם, קודש היא לי, שמיה לי מקור החן, מקור פאר העולמים, כרמלה ושרונה מקור התקוה, מקור הברכה, מקור ששון החיים. שיתה ושמירה עוטים לפני הוד ויפעת עד.⁶¹⁶

כך כתב הרב חרל"פ על עצמו:

שני מיני אנשים כלליים ישנם בעולם, יש אחד שהוא חי בפרטיותו, אלא שאנשים רבים יונקים מפרטיותו, ועל כן הוא כללי, מפני שרבים יונקים ממנו, ויש אמנם איש כללי שהוא יונק מהכלליות. הראשונים – אף על פי שרבים צריכים להם, בכל זאת מצד עצמותם אינם אלא פרטיים, והם יכולים להתקיים גם בלא הרבים אלא שהרבים אינם מתקיימים מבלעדי עמם. אבל האחרונים הם כלליים מכל הצדדים, הם צריכים להכלל והכלל להם. כל יניקתם מהכלל והם מעלים כל המגמות של הכלל ומזככים ומטהרים אותם, ושוב מוסרים ומשפיעים אל הכלל ומבררים לפנייהם מגמותיהם הפנימיות. האחרונים הללו אינם נקבעים בשיטה בפני עצמה כמו הראשונים אשר גם אם השיטה שלהם מתקבלת ברבים, בכל זאת איננה זולתי שיטה יחידית, ואינה כוללת בתוכה כל המפלגות, וכל השיטות, ולא כן אלו האחרונים כיון שיניקתם מהכלל, כל מגמות הכלל מצטיירות בפנימיות שלהם, והם כדוגמת המראה של הכלל, שלזאת הכל נמשכים אחריהם. כל השיטות וכל המפלגות מוצאים בהם מה שמחפשים, וכל אחד לעומתם ברוך יאמרו. הם אינם מצטמצמים בכל מה שכבר ישנו בעולם לבד, אלא אפילו מה שלא בא לעולם, הכל נספג אצלם. יודעים איך לרצות להנהיג, ולהשפיע, אינם נסלדים מכל רוח חדשה, מצויה ואינה מצויה, הכל מתיישב אצלם, ותיכף יודעים איך להלוך

⁶¹⁶ שמונה קבצים, קובץ א, סעיף קסג. קובץ א נכתב בסוף תקופת יפו בשנים תרע"א – תרע"ב. כך מתארך אותו בועז אופן, המוציא לאור של "שמונה קבצים". ראה שמונה קבצים כרך א עמ' 15.

עמו, ולהושיט לעם דברים ניחומים, ללקט הניצוצות מכל, להפריד הקליפה מן הפרי ועולים ומתעלים. האחרונים הללו אי אפשר להם בשום פעם להפרד מהכלל, מרגישים המה שבכל פעם שמסלקים עצמם ופורשים עצמם מהכלל, פורשים עצמם מהחיים, ולהם דרוש תמיד להתפלל בציבור. האחרונים הללו אינם סובלים שום קושיא על הכלל, הכל מתורץ אצלם, הם הם המלמדים זכות על הכל, הם הם המדברים תמיד בהצד החיובי של הכלל, צד הזכות, הם 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, ואמיתות תיקוני: שבהתבודדי בביתי אתחבר עם הכלל ולינק מהם שמנם ודבשם, ולכון אח"כ להשפיע על הכלל את זה השמן הטהור והסולת הנקיה. כשצריך אני לעסוק בתיקון הפרטי שלי אני מתפלל ביחידות אבל עיקר מגמתי להתפלל עם הציבור, לי אין כל כך צורך לדקדק בהציבור מי הם? אם רק ציבור כבר די לי.⁶¹⁷

לפנינו שני תיאורים אישיים עוצמתיים של חווית התמזגות האישיות הפרטית בתוך "הכלל", היינו הציבור, האומה. שניהם ראו את עצמם כסוג של "שליחי ציבור" של העם. כבר עמדנו על ההבדלים המשמעותיים בדרך המובילה אל אותה תכלית של התמזגות האדם הפרטי בתוך נשמת הקולקטיב. הרב קוק מדבר מתוך נשמתו ובדבריו הוא מציין את רגשי האהבה העצומים שלו ומדבר עליהם כצורך אישי פרטי שלו. לעומתו הרב חרל"פ מדגיש את הצורך שלו "לכרוע ברך" תמיד בפני ה"כלל" וכיצד העסק עם פרטיותו מנוגד לחוויה הכללית הזו. עם זאת, ניכרת הקרבה המהותית בין שתי חוויות חיים מעצבות אלו. בכך יש למצוא חיזוק נוסף לקשר האדוק והתכוף שהתקיים בין שני אישים אלו. מעבר לחוויות הדתיות הקרובות שלהם עליהן עמדנו, שניהם ראו את עצמם כל אחד כ"אישיות כללית", ועל בסיס זה קיימו ביניהם חברות אמיצה רצופת געגועים ושיתוף פעולה.

ד. שליחות מיסטית משיחית

הקשר שהתקיים בין הרב קוק והרב חרל"פ על בסיס החוויה הדתית המשותפת שלהם, התפתח עם השנים וקיבל אופי תיאורגי, לפחות מנקודת מבטו של הרב חרל"פ. הרב חרל"פ החל לראות את עצמו כשותף להרב קוק בפעולה מיסטית סודית, תיאורגית במהותה, שנועדה להביא את העולם לתיקונו. בעיצומן של ימי מלחמת העולם הראשונה, בשנת 1916, בימים בהם שהה הרב קוק בחו"ל, קיבל הרב חרל"פ חזיון בהיותו בכותל המערבי, ובו נאמר לו כי הוא ורבו נקראים לתקן את העולם בעבודתם. את רשמיו מחזיון זה כתב לעצמו הרב חרל"פ:

וביום ערב שבת קודש תלך עוד הפעם לכותל המערבי ביחידים וגילויים רבים יהיו לך ותעשה ותפעול הרבה בכל העולמות כולם.. ואז תתקנו שניכם רבך ואתה את העולם כולו... הנה נפש רבך משתוקקת מאוד להיות אצל כותל המערבי ולפעמים על ידי רוב תשוקתו ושהוא מכון בנפשו כאלו הוא שם אצל כותל המערבי, הנה באמת נפשו היא באה שמה, ושואבת משם כל רעיונותיו ומחשבותיו והוא מתעלה מאוד באותה שעה לאיש יותר גבוה בביטול עצמיותו לפניו יתברך שמו. ולכן הנך צריך בעת עמדתך להתפלל אצל כותל המערבי לכוון להעלות גם את רבך...⁶¹⁸

⁶¹⁷ אמרות טהורות, עמ' 16 – 17. מתוך פנקס משנת תרס"ח שכתב הרב חרל"פ בהיותו כבן עשרים ושש, ארבע שנים אחרי שהכיר את הרב קוק. עוד על יחסו של הרב חרל"פ אל הכלל ראה מי מרום יח (רזי לי) עמ' רעד, רפב, רצח.

⁶¹⁸ ראה ברק, המתודולוגיה המשולבת, עמ' 86 – 88 המצטט את הדברים שכתב הרב חרל"פ לעצמו, כפי שהובאו בירחון עיטורי כהנים. ראה גם הד הרים עמ' עד – עה, שם תיאר הרב חרל"פ חזיון זה במכתב לרב קוק, תוך כדי שינויי נוסח קלים, על משמעותם עמד ברק שם. עוד על חזיון זה ראה: שרלו, צדיק יסוד עולם, עמ' 30 – 32.

הרב חרל"פ מתאר חזיון בו הוא רואה את התעלות הנשמה של הרב קוק, את השותפות שלו במהלך התיקון שלה, ואת השותפות שלהם יחד בתיקון העולם. כלומר, הרב חרל"פ ראה את הרב קוק ואת עצמו כיחידים סגולה הפועלים יחד באופן רוחני לקיומו ותיקונו של העולם. על רקע זה מוסבר הכאב הגדול שהביע בעקבות הפרידה מהרב קוק שכפתה עליו מלחמת העולם הראשונה.⁶¹⁹ הרב חרל"פ כותב לרב קוק על כך ש"העולם לקוי לסיבת אי התחברותנו במקום אחד",⁶²⁰ ומבטא את הצורך העז שלו לשמור על קשר מכתבים רצוף עם הרב קוק.⁶²¹ עוד הוא מתאר את הקשר הנשמתי הקיים בינו ובין הרב קוק ודורש בנועזות מהרב קוק ש"ימלא את חובתו" ויחשוב, ירומם, ויתפלל עליו.⁶²² במכתב לבנו משנת 1925 מנסה הרב חרל"פ להסביר את מהות הקשר בינו ובין הרב קוק על ידי השוואתו לשני פועלים המפעילים יחד מפעל חשמל המספק אנרגיה לעיר שלמה, וזאת מבלי שאף אחד יודע מכך.⁶²³ אם כן, הרב חרל"פ ראה את עצמו כשותף חשוב לפעולה הרוחנית של הרב קוק, כעין השיתוף בין רשב"י ואלעזר בנו, המהווים את בני העלייה שבזכותם העולם מתקיים.⁶²⁴

מאורעות מלחמת העולם הראשונה חיזקו את התקווה לגאולה וההתכתבות בין הרב קוק והרב חרל"פ באותה תקופה שיקפה זאת.⁶²⁵ הרב חרל"פ ציפה לגאולה אפוקליפטית והביע את דעותיו בפני רבו, ואילו הרב קוק מיתן אותו והדגיש שהגאולה תבוא בהדרגתיות ובדרך הטבע.⁶²⁶ דומה כי הציפייה הניסית של הרב חרל"פ לא התבטלה בעקבות דברי רבו, ואף קיבלה צורה משיחית פרסונאלית לקראת סוף המלחמה: הרב חרל"פ מגולל במכתב לרב קוק את הצורך שתופיע בעולם נשמה כללית שכולם יושפעו ממנה ו"יכנעו" מפניה.⁶²⁷ סמדר שרלו מסבירה בהרחבה כיצד לקראת שיבתו של הרב קוק לארץ ישראל מיקד הרב חרל"פ את התקווה הזו ברב קוק עצמו, אותו ראה הרב חרל"פ לא רק כ"צדיק הדור" אלא כמשיח אופציונלי, לא פחות.⁶²⁸ מעתה, את הקשר המיוחד בין הרב קוק והרב חרל"פ ניתן להבין לא רק על רקע החוויה האישית המשותפת שלהם כאינדיבידואליים הקשורים בכל נימי נפשם אל הקולקטיב אליו הם שייכים, ולא רק על רקע השליחות המשותפת שלהם לתיקון העולם. ניתן להסביר את עצמת הקשר הזה בתקוות הגדולות שתלה הרב חרל"פ ברב קוק, לפי תפיסתו האישית את הגאולה, תקווה המסבירה ממילא את ביטויי ההערצה הגעגועים וההתבטלות הנדירים שהרעף הרב חרל"פ על רבו ללא הרף.

ה. בין הרב קוק לרצי"מ

בכמה פסקאות מתוך ביומנו "רזי לי", נראה שאפשר ללמוד על יחסו של הרב חרל"פ למעבר שעשה בין רצי"מ ובין הרב קוק:

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, בעיוותים כאלה שגוררים עמהם גרעונות רבות, ועל כן מאת ד' נסבה זאת, שיסורו מתורת רבם ויבואו תלמידים יותר

⁶¹⁹ ראה למשל הד הרים עמ' סב – סג, עו, עח – עט.

⁶²⁰ הד הרים, עמ' עא.

⁶²¹ ראה למשל הד הרים עמ' עח.

⁶²² ראה למשל הד הרים עמ' עא, פד – פה.

⁶²³ מכתבי מרום, עמ' 67.

⁶²⁴ ראה שרלו, צדיק יסוד עולם, עמ' 382.

⁶²⁵ ראה הד הרים עמ' סב ואילך, אגרות הראי"ה, חלק ב, עמ' שיא – שיד.

⁶²⁶ אגרות הראי"ה, כרך ג, עמ' יט – כב.

⁶²⁷ ראה הד הרים, עמ' פב – פג. ראה גם מי מרום יח (רזי לי), עמ' רעז – רעח.

⁶²⁸ שרלו, צדיק יסוד עולם, עמ' 372 – 385, ובפרט עמ' 377. ראה הד הרים, עמ' צב.

הרב חרל"פ מתאר מצב בו תלמיד עוזב את רבו לטובת רב אחר, כמהלך המועיל לרב הראשון. אילו היה אותו תלמיד ממשיך ללמוד מרב הראשון הוא היה עלול לעוות את תורת רבו, ולכן טוב עשה שהניח לרבו ללמד תלמידים אחרים. הרב חרל"פ לא מדבר במפורש על עצמו, אך קשה שלא לחשוב על האפשרות שהדברים המובאים כאן אינם אלא עדות עצמית על תהליך שהוא עצמו עובר. אם נניח שהרב חרל"פ מדבר בקטע זה גם על עצמו,⁶³⁰ נראה שיש בדבריו רמז על הצורך שלו לעבור מתורתו של ריצ"מ אל תורתו של הרב קוק. הרב חרל"פ מציין בצניעותו שהמעבר שלו אל הרב קוק מועיל לריצ"מ ושומר על תורתו מפני עיוות. מדברים אלו אפשר גם ללמוד על המצוקה והצמצום שהרגיש הרב חרל"פ ועל הצורך שלו לינוק ממקור נוסף מעבר לריצ"מ. עם זאת, בקטע אחר ביומנו, מתאר הרב חרל"פ את הצורך לשמור על הרעיונות הבסיסיים ולא לזלזל בהם כאשר נפגשים עם רעיונות חדשים ורחבים יותר:

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.⁶³¹

שוב, אם נניח שהרב חרל"פ מדבר בדברים אלו גם על עצמו, נוכל לראות אותם כביטוי לרצון שלו לשמור על הבסיס הרעיוני שקיבל מריצ"מ. הרב חרל"פ מדבר על הניגוד שחש בתוכו בין הרעיונות המוקדמים שקיבל, פרי בית מדרשו של ריצ"מ, ובין הרעיונות המאוחרים, של הרב קוק, אותם הוא תופס כעמוקים ורחבים יותר. הרב חרל"פ מביע חשש שאם הוא יזניח את היסודות של ריצ"מ, אזי כל הבניין שלו יקרוס, וגם קומתו הרוחנית החדשה שהוא בונה בעזרת הרב קוק, לא תחזיק מעמד. אולם, גם אם לא נקבל את ההנחה שבשני הקטעים הנ"ל מדבר הרב חרל"פ על עצמו, עצם המתח שהרגיש בין זיקותיו הסותרות לריצ"מ ולרב קוק, ביטא הרב חרל"פ באופן כמעט מפורש בקטע אחר מתוך יומנו:

אני מיצידי אינני כלום. כמעט שאין בי שום כשרון וכל מה שמתראה בי לפעמים איזה עילוי הכל איננו אצלי אלא מצד עבור נשמת. ועל כן מתחלפים העתים, לפי שתכונת שכלי נתגלה לפי תכונת ניצוץ הנשמה שמעובר בי אז בזמן ההוא, וצריך אני לשמרו 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".⁶³²

הרב חרל"פ מדבר על מצב של "עיבור נשמה" המתרחש אצלו, דהיינו מציאות מיסטית שבו נשמה אחת משפיעה עליו באופן ישיר. הרב חרל"פ אומר שמחשבותיו נקבעות לפי סוג הנשמה שמשפיעה עליו, מה שמסביר אולי את מחשבותיו הסותרות, "המתחלפות". הרב חרל"פ רואה את עצמו כמי שאין לו מצד עצמו כלום, והוא מתאר את רצונו להתאמץ כדי לשמור על אותן ההשפעות הנשמטיות הפועלות עליו, שהרי מבחינתו כל הצלחותיו תלויות בכך. זוהי עמדה אופיינית לרב חרל"פ הדוגל תמיד בהתבטלות עצמית. הרב חרל"פ מוסיף ומציין שלפעמים שתי נשמות רחוקות פועלות עליו, שני

⁶²⁹ מי מרום יח (רזי לי), עמ' שלא.

⁶³⁰ בהתאם למתודולוגיה הפרשנית הרואה בהגות של אדם עדות על עצמו – פילוסופיה אוטוביוגרפית.

⁶³¹ מי מרום יח (רזי לי), עמ' נה.

⁶³² מי מרום יח (רזי לי), עמ' ש.

שורשים מנוגדים "שמבטשין זה עם זה", באופן המיסב לו סבל. אולם, הרב חרל"פ רואה את מגמתו "לאחד את השורשים הרחוקים ולקרבתם יחד". האם אין כאן עדות על יחסו של הרב חרל"פ בעצמו אל רבותיו? הרב חרל"פ מרגיש את ההשפעות הסותרות יש לריצ"מ ולרב קוק עליו, הוא מתיישר מכך ורוצה לאחד בין ההשפעות הללו.

אם כן, לפי הפירוש המוצע לדבריו של הרב חרל"פ, את הקטעים הללו ניתן לקרוא כהערות אוטוביוגרפיות: הרב חרל"פ רוצה לשמור על היסודות שקיבל אצל ריצ"מ אך לא פחות מכך הוא רוצה להתחדש ולהפגש עם רעיונות עמוקים ורחבים יותר. אולם, שני מקורות היניקה שלו, הישן והחדש, סותרים זה את זה ומצערם אותו, אך צער זה מדרבן אותו לנסות ולאחד את שני הלכי הרוח הללו יחד.⁶³³ לפי דברים אלו, נראה שהרב חרל"פ ניסה למצוא דרך לגבש תפיסה שתכיל גם את היסודות שקיבל אצל ריצ"מ וגם תצליח להעפיל אל הרעיונות הגבוהים של הרב קוק.

ביטוי אפשרי לנסיון זה ניתן למצוא בפירושם של שלשת תלמידי חכמים אלו לסוגיה במסכת ברכות. בתלמוד במסכת ברכות דף ה עמוד א מובא:

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.

ריצ"מ, בפירושו לדברים אלו מדגיש את הערך של מסירות נפש וההתבטלות כלפי הבורא:

אי אפשר לעשות רצון הבורא יתברך שמו בשלמות עד שהאדם במחשבתו ימסור עצמו למיתה בעבור כל מה שהוא רצונו יתברך שמו, וקודם שיגיע האדם במחשבה למדריגה זו יוכל לקבוע זאת במחשבתו ממה שהורונו זכרונם לברכה בברכות (דף ה עמוד א): "אם רואה אדם שיצר הרע מתגבר עליו יקרא ק"ש וכו', ואם לאו יעסוק בתורה וכו', ואם לאו יזכיר לו יום המיתה". וחשבתי דהקורא ק"ש שחרית וערבית במסירות נפש אמיתי, בעזרת השם יתברך, ישיג כל המעלות טובות, ומי שהוא רחוק מזה גם אחר המסירות נפש בק"ש מסתמא לא גמר בדעתו ובמחשבתו מסירת נפש באמת, אזי העצה, יעסוק בתורה שעל ידי שיהיה כל היום מחשבתו דבוקה בה' יוכל להגיע לק"ש במסירת נפש, או הכוונה כמו שאמרו בספרי מוסר:⁶³⁴ 'בראתי יצר הרע בראתי תורה תבלין' היינו לימוד ספרי מוסר, ועל ידי זה יוכל

⁶³³ ישנה פסקה נוספת במי מרום יח (רזי לי), בה מתוארת תמונה דומה. ראה מי מרום יח (רזי לי), עמ' שע – שעא. "ישנם נשמות כאלו שהן מעלמא דאתכסיא, ושעל כן לא נתגלתה תורתם בעולם, ולא נהנה העולם באתגליא מהם כפי גדלותם. אם קמים אחר זמן כאלה שיש להם שייכות ומדברים הרבה מגדלותם מרגישים לפעמים איזה ליקוי, כי אלו שהן מעלמא דאתכסיא צריכים להיות תמיד באתכסיא, ויצאיה מההעלם אל הגילוי מעבר את רוחות[הנשמות הגבוהות האלו, ואותן שהן משרשם ידבקו עצמם בגנייתם בשרשם של הנשמות האלו וירוח להם וגם לעולם כולו, שיהיו הם הצנורות שדרך מעברם יתגלו מה שהיו הנשמות הללו צריכות לגלות בצדדים הגלויים ולא נתגלו על ידם מפני שהיו מעלמא דאתכסיא. יש שמרגישים דחיפה פנימית לדבר בגדלותם של שרשיהם המכוסים, ומיד ירגישו מוסר כליות על רוחם דבורים יפסיקו. ויש עוד אשר אלה המרחיבים גדלות של השרשים המכוסים, אחוזים בעוד שרשים גדולים, מעלמא דאתגליא, מפני זה בכל פעם שמרחיבים לדבר משרשים אלה מתעוררים השרשים השניים והאורות מתבטשים זה עם זה, ויש לקוות לשעות מוכשרות אשר הכל ישוב לאחדות על ידי הרחבת הכלים שיכילו את שניהם בכל מלא עוזם ועומק רחבם".

הרב חרל"פ מתאר מצב שבו נשמתו של אדם שייכת בשורשה לשתי נשמות גדולות והדבר יוצר מתח בנפשו. את דבריו פותח הרב חרל"פ בתיאור של מצב מיסטי בו לאדם מסוים יש שייכות לאנשים בעלי נשמות מיוחדות שההסתרה מתאימה להם, הם שייכות ל"עלמא דאתכסיא". לכן, כאשר הוא מנסה לפרסם אותם ברבים הדבר גורם להם צער. הרב חרל"פ מסביר שאדם כזה צריך לינוק מאותן נשמות בצורה נסתרת, ודרך אישיותו יפגש העולם עם האור המיוחד של אותן נשמות. בהמשך הדברים מתוארת מציאות בה לאדם השייך בשורשו לנשמות נסתרות מסוימות, יש תפקיד לפתח אותן. הם אמנם השרש שלו, אך הוא כבר מצמיח מתוכם מציאות רוחנית מפותחת יותר. זאת הוא עושה על ידי התקשרות עם נשמות גדולות אחרות, שדווקא הגילוי מתאים להם יותר. כאן מתודע אותו אדם למתח המובנה בנפשו – כל אימת שהוא בא לפתח ולגלות את עולמו הרוחני, בהתאם לדרכם של הנשמות החדשות אליהם נקשר, מיד הוא מרגיש את ההתנגדות מצד הנשמות הנסתרות שאליהם היה קשור למכתחילה. שוב, אפשר לשער בזהירות שהרב חרל"פ מדבר על עצמו. "ביטוש האורות" זה בזה בנפשו של הרב חרל"פ הוא הניגוד בין תפיסתו של ריצ"מ ובין זו של הרב קוק. כל אימת שרוצה הרב חרל"פ להרחיב את עולמו ותפיסתו בהשראת גישתו של הרב קוק, הוא מרגיש בתוכו את קולו של ריצ"מ התובע ממנו פרישות וסיגופים. הרב חרל"פ מסיים בתקווה ל"הרחבת הכלים", בשאיפה להצליח לאחד בין הקולות הללו הסותרים. לפי הצעה זו, הרב חרל"פ רואה את ריצ"מ כשייך לעולם מכוסה ("עלמא דאתכסיא") ואת הרב קוק כשייך לעולם מגולה יותר ("עלמא דאתגליא"). בנוסף, את ריצ"מ רואה הרב חרל"פ כנשמה שורשית הדורשת עוד עבודה ופיתוח, אותו הוא מקווה לעשות בהשראת הרב קוק.

⁶³⁴ את הפירוש הזה לקח ריצ"מ מהספר פלא יועץ. ראה פאפו, פלא יועץ, כרך א, ערך "יצר", עמ' רעד: "אמרו רבותינו זכרונם לברכה (ברכות ה, א) לעולם ירגיז אדם יצר הטוב על יצר הרע. רוצה לומר במחשבות טהורות, שהי יתן אל לבו טענות מספיקות, שיש ויש כהנה וכהנה להוכיח במשור, שראוי לאדם להיות רץ לכל מצוה ולהיות בורח מן העברה, אם נצחו מוטב, ואם לאו, שאין דעתו משגת הטענות מספיקות שיש לדחות את יצרו הרע מעליו, יעסק בתורה בספרי המוסר, וכאשר יתן לב ללמד או לשמע בלמודים על מנת לעשות, דברי המוסר נוקבים את הלב עד לבית

להגיע לק"ש כראוי, ואם עדיין גם בזה לא הגיע לזה, יזכיר לו יום המיתה, דעל ידי זה נקל לו להגיע על כל פנים למדריגה הראשונה שבמסירת נפש, אם יחשוב האדם כיון דבלאו הכי אין הגוף כלום, וכמו שאמרו זכרונם לברכה 'כל העומד לשרוף כשרוף דמי', והאדם עומד למות ולרמה ותולעה, אם כן זהו שטות גדול לאדם שלא יקבל עליו למסור נפשו על תורה ומצוות.⁶³⁵

ריצ"מ מתעלם מהחלק הראשון של המדרש ("ירגיז יצר טוב על יצר הרע") ואף משנה את סדר העניינים: מבחינתו, הדרך העיקרית להתמודד עם יצר הרע היא על ידי התודעה של מסירות נפש בה מתרכז האדם בעת קריאת שמע. אם זה לא עוזר אז יש להסתייע בלימוד המוסר. את ה"יעסוק בתורה" מציע ריצ"מ לפרש ספציפית כ"לימוד מוסר" שנועד לעורר את האדם למסירות נפש וקריאת שמע כראוי. אם גם זה לא מועיל לאדם במאבק עם יצרו הרע, עליו להזכיר לעצמו את יום המיתה, כלומר את חדלון החיים וחוסר ערכם, עד שיבין מעצמו שאין זו אלא "שטות" להימנע ממסירות נפש על התורה והמצוות.

הרב קוק לעומתו, מפרש את דברי התלמוד בצורה הפוכה לחלוטין. מבחינתו, הדגש של הדברים נמצא בתחילתם. הדרך העיקרית להתמודד עם היצר הרע היא הגברת הצדדים הטובים שבאדם. גם את השלבים הבאים – עסק התורה וקריאת שמע – רואה הרב קוק כאמצעים להגברת הצדדים הטובים שבאדם. רק כשכל זה לא עוזר, נאלץ האדם להזכיר לעצמו את יום המיתה ולנקוט באמצעי של "החלשת הרע" במקום "הגברת הטוב, אבל שלב זה הוא כעין נספח מאולץ. נביא מעט מדבריו:

ירגיז אדם יצה"ט לעורר הכוחות הטובים שיהיו מוכנים לפעולה ושליטים על הכוחות הרעים. וכ"ז יתכן באדם שההרגש המוסרי יפה בו, ומרגיש מעצמו כל הדרכים הטובים. אבל מי שנפשו לא נטהרה כ"כ, אינו מרגיש יופי הדרכים הטובים, עד שיקבלם מהתורה והלימוד, ע"כ יעסוק בתורה... והנה ע"י הידיעה יקנה כח ההתעוררות לכסוף אל הדרכים הטובים. אבל אם נפשו עופלה כ"כ שאין הידיעה מספקת לעורר כוחות הטובים שבנפשו, אז צריך לעורר את כח ההרגש, שהוא עושה בנפש רושם יותר מן הידיעה... סגולת ק"ש היא לעורר את ההרגש הטוב, שהוא מוסיף אומץ להשכל הטוב. **וכל אלה הדרכים יכונו רק להחזיק את הכוחות הטובים, אבל לא להחליש שום כח מכוחות הנפש.** אלא שאם עכ"פ לא אזיל, אז ההכרח להשתמש במדה שהיא מחלשת את הכוחות הרעים, הבאים לעבור גבולם ע"י התגברות הדמיון הכוזב לחבב הנאות העוה"ז יותר מהראוי, ע"כ יזכיר לו יום המיתה, **אבל אם אפשר להשתמש באופן המחזק את הכוחות הטובים, היא עצה יותר הגונה מהדרך שהיא להחליש הכוחות הרעים,** כי בהחלש כוחות הנפש לא ימנע שיהי' זה הפסד גם לדברים הטובים.⁶³⁶

מעניין יהיה לגלות כיצד הרב חרל"פ עצמו פירש סוגיה זו. האם נטה אחרי רבו הראשון או אחרי רבו האחרון? בפסקה מתוך "רזי לי" מציע הרב חרל"פ את פירושו לדברים, ומנסה ללכת במסלול המאזן בין רבותיו:

הזכרת יום המיתה הוא התריס האחרון היותר מועיל בפני פיתויי הרשעה, מפני שזה מכה על קדקדה להזכיר לה כשלון מצבה שהיא רק רגעית ולא נצחית, וממילא היא חלושה מאוד מאוד. הזכרה זו של יום המיתה מפילה כל האומץ שיש ברשעה... וגדולים המה דברי חכמים ז"ל בלשונם המזוקק: "אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו וכו' יזכיר לו יום

חללו, ואם היצר הרע אבן הוא נמוח, ואם ברזל הוא מתפוצץ".

⁶³⁵ ריצ"מ, צבי לצדיק, עמ' יח – יט.

⁶³⁶ עין איה, מסכת שבת, כרך א, עמ' 13 – 14.

המיתה", לו – ליצה"ר, להזכיר לו שימות וכל הרשעה כולה כעשן תכלה ולא יהיה עוד רוח הטומאה על הארץ, וזהו באמת התריס היותר בדוק בהפלת היצר. אמנם מובן הדבר שאין הזכרת הדבר לבדה מספיקה לנצח ולקעקע ביצתה של הרשעה ולהטהר ממנה לגמרי... ועל כן מקודם צריכים להתעסק בתורה וללמוד ולשנן עומק חכמתו יתברך ואור תורתו שבה נברא העולם, ולקרוא קריאת שמע, להתעמק בסוד יחודו ית"ש ואחרי כן יזכיר לו יום המיתה, ואז הוא התריס היותר בדוק...⁶³⁷

הרב חרל"פ מציע פירוש דואליסטי יותר לסוגיה. מצד אחד, כמו ריצ"מ, גם הרב חרל"פ שם דגש רב על "הזכרת יום המיתה" ורואה בה את "התריס היותר בדוק בהפלת היצר". זאת בניגוד לרב קוק שרואה את "הזכרת יום המיתה" כאלמנט שנועד לשימוש רק במצבי קיצון בהם הגברת הטוב לבדה לא מועילה, ולא כדרך הסלולה לרבים. מצד שני, הוא לא משתמש ב"הזכרת יום המיתה" כקריאה כללית למסירות נפש מתוך הכרת חדלונם של חיי העולם הזה, אלא רק כטענה המופנית כלפי הצדדים הרעים שבאדם, כפי שהבין זאת הרב קוק. בנוסף, הוא לא רותם את האלמנטים הנוספים המופיעים בסוגיה – לימוד תורה וקריאת שמע – אל העיקרון של "הזכרת יום המיתה", כפי שעשה ריצ"מ, אלא מייחס להם ערך נפרד מהערך של "הזכרת יום המיתה". מבחינתו דברי התלמוד מדברים על שני היבטים נפרדים השווים במשקלם. את הערך של לימוד התורה וקריאת שמע הוא רואה בהיותם מעוררים את האדם להכיר בחוכמתו ובייחודו של הבורא, ומתוך כך מחלישים ממילא את נטייתו של האדם אחר יצרו הרע, ואת הערך של "הזכרת יום המיתה" הוא רואה בהצבעה על אפסיותו של יסוד הרע בעולם. ריצ"מ מדגיש את ערך מסירות הנפש, הרב קוק מדגיש את ערך הגברת הטוב שבאדם, ואילו הרב חרל"פ מציע פרשנות דואלית – הגברת הטוב על ידי העיסוק בחכמתו וייחודו של הבורא, והחלשת הרע על ידי הזכרת יום המיתה והדגשת היותו חולף. בפרשנות זו ניתן להתוודע לניסיונו האישי של הרב חרל"פ לאחד בין מקורות ההשפעה המנוגדים שפעלו אצלו.

כך סיכם צבי קפלן את יחסו של הרב חרל"פ לרבותיו :

עם כל היותו תלמיד להרא"ה, ועם כל ההערצה הנפלאה של תלמיד לרב שהעריך את הרא"ה – היה הרי"מ עצמאי. ולא רק עצמאות של תלמיד המחדש משלו על יסוד דברי רבו ולאור דברי רבו. גם עצמאות גמורה הייתה בו. תלמיד גמור להרא"ה, בכל חדרי תורה, לא יכול הרי"מ להיות. סוף כל סוף, היו לו כאמור "רביים" קודמים, שלא יכול ובוודאי גם לא רצה למחוק את השפעתם. והרא"ה מצידו, בוודאי ובוודאי שלא רצה בכך. הוא בענוותנותו, לא היה איכפת לו גם אם יתעלמו לגמרי מהיותו רבו של הרי"מ... הרא"ה לא ביקש תלמידים לעצמו, אלא תלמידים לתורה... הוא בוודאי לא פגע בהשפעתם של הרי"ל דיסקין ושל ר' הירש מיכל על הרי"מ (פרט לעניין אחד, עניין שמירת הבריאות, שהשתדל הרא"ה להשפיע על הרי"מ להימנע מסיגופים ולשמור על "בריאות גופו הטהור"...). וכך נשארה בעינה עצמאותו של הרי"מ. מה שנתברך מכיפו. כל זה נשאר בעינו, אם בעצמאות גמורה, ואם בהשתלבות בתוך מה שקיבל

מהרא"ה.⁶³⁸

⁶³⁷ מי מרום יח (רזי לי), עמ' קטו.
⁶³⁸ קפלן, ממעיני קדם, עמ' 263 – 264.

בעבודה זו תואר היחס המנוגד שביטאו הרב קוק והרב חרל"פ כלפי אידיאל עצמיות האדם. הרב קוק הוצג כמי שמצדד בתפיסה הומניסטית לפיה על האדם להיות עסוק בפיתוחו האישי האוטנטי, תוך אמון והקשבה לנטיותיו, רצונותיו, מחשבותיו ורגשותיו. לעומתו, הרב חרל"פ הוצג כמי שמצדד בתפיסה דואליסטית ופסימית, המבטאת יחס חשדני כלפי טבעו של האדם, והדוגלת בהתבטלותו העצמית של האדם. במהלך חלקה הראשון של העבודה התברר שלא מדובר במחלוקת צדדית בלבד, אלא בשאלה עקרונית שחורזת היבטים שונים בחיי האדם: החל מהיחס אל הרע הקיים באדם, דרך הבנת עולם המושגים הדתי שלו, וכלה ביחסו אל הלאום אליו הוא שייך.

הדיון בהיבטים אלו לאור תפיסת עצמיות האדם, הסתעף למגוון רחב של נושאים: מתוך התייחסות אל סוגיית הרע שבאדם, התבררו נושאים כמו משמעות חטא אדם הראשון וערכה של תקופת הילדות. מתוך התייחסות לעולם המושגים הדתי של האדם התבררו נושאים רבים: תפקידה של התורה; היחס הנכון כלפי רבנים; תכלית החיים; תפיסת האלוהות הרצויה; מהותם של הערכים "יראה", "חירות", ו"ענוה"; והדימויים "בנים" ו"עבדים", בהם עושה התורה שימוש כדי להעריך את יחס האדם מישראל כלפי אלוהים.

הרב קוק תפס את הרע כיסוד חיצוני באדם. את מהותו של חטא אדם הראשון ראה בהתנכרות העצמית של האדם לרצונותיו האמיתיים, ואת תיקונו של החטא תלה בחתירה של האדם לשוב אל האוטנטיות האבודה שלו. לכן הוא תפס את התורה כמי שנועדה לעזור לאדם להכיר את אופיו העצמי, והצביע על הסכנה הכרוכה בנטייה להתבטל כלפי צדיקים. זו גם הסיבה שהוא ייחס חשיבות מיוחדת לתקופת הילדות, המספקת צוהר לטהרתו המקורית של האדם. הרב קוק הבליט מושגים מודרניים כמו "חירות" ו"אהבה" והטעין אותם במטען דתי עמוק. באותה מידה, מושגים מסורתיים יותר כמו "יראת שמים", "עבודת השם", ו"ענוה", עברו אצלו ליבון וקיבלו משמעות מאירת פנים. זאת משום שהפנמתם השטחית עלולה הייתה לפגוע באוטנטיות של האדם ולהובילו אף לכפירה. האמון שרוכש הרב קוק כלפי האדם ונטיותיו, מבוסס על תפיסתו הפרוגרסיבית, הרואה את עצם תהליך ההתפתחות הערכית והמוסרית כתכלית בריאת העולם. מבחינתו כל דור מוסיף שלב נוסף בתיקון המוסרי העולמי הכללי. כשם שהדור הנוכחי מתקן יותר מהדורות הקודמים, ככה הדורות הבאים עתידים להציב רף ערכי ומוסרי גבוהה יותר. היחס לעצמיות האדם לפי הרב קוק בא לידי ביטוי גם בזיקתו האורגנית של האדם הפרטי אל הכלל, אל הקולקטיב הלאומי שלו. כשם שהמושאים הדתיים השונים אינם צריכים להביא את האדם להתבטלות אלא דווקא להתעצמות, הוא הדין לגבי זיקה זו. ההתוודעות של האדם אל החיבור שלו אל ההווה כולה, תלויה באישור העצמי שלו כאינדיבידואל העומד בפני עצמו. רק מתוך כך מסוגל האדם להתוודע אל האחדות המיסטית הקיימת בינו ובין מעגלי הקיום הסובבים אותו – הקולקטיב הלאומי, האנושות ואף הקוסמוס בכללותו.

הרב חרל"פ הציע תמונת תשליל לגישתו של הרב קוק. במקום להעצים ולפתח את האדם, ביקש הרב חרל"פ לבטל אותו. לדעתו הרע הוא יסוד קבוע ואימננטי באדם, ואין דרך להשתחרר ממנו אלא באמצעות כיבוש והתנגדות מתמדת של האדם אל נטיותיו העצמיות. עמדה זו נובעת מהתפיסה שחטא אדם הראשון קיבע את יסוד הרע באדם, וממנו ואילך רצונותיו ונטיותיו של האדם מבטאים הלך רוח המנוגד לרצון האלוהי. משום כך הרב חרל"פ לא ייחס חשיבות מיוחדת לתקופת הילדות והגדיר אותה כמלאה בסתמיות ובהבל. לשיטתו, התורה נועדה להגדיר את האדם מחדש וליצוק לחייו תוכן בר קיימא. לכן הוא צידד בגישה מתבטלת של האדם כלפי רבותיו. הרב חרל"פ לא בנה את משנתו על יסוד ההתפתחות, אלא דווקא על יסוד ההתהפכות. מבחינתו תכלית הבריאה היא ההתבטלות בפני הבורא והפנמת כוחו הטוטלי. לדעתו, הסיפוק הנפשי של האדם תלוי בקיום המצוות מתוך תודעה של קבלת הציווי האלוהי, ולא מתוך חתירה להבנה והזדהות עם

התיקון שהם עושים. לכן, לפי הרב חרל"פ על האדם למחוק את "עצמיותו השפלה" ולהיוולד מחדש כבעל "עצמיות עליונה"; לכן הוא העצים מושגים דתיים כמו "יראת שמים" בכלל ו"יראת העונש" בפרט; לכן הוא ראה את ערך ה"יראה" כעומד מעל ערך ה"אהבה", ואת בחינת ה"עבדים" כעומדת מעל בחינת ה"בנים"; ולכן הוא תפס את הזיקה שבין האינדיבידואל אל הקולקטיב כתלויה בתהליך ההתאפסות וההזנחה שצריך האינדיבידואל לעבור כתנאי להתמזגות זו. בחינת מגוון רחב של נושאים לאור תפיסתם המנוגדת של הרב קוק והרב חרל"פ, מבליטה ומחדדת את הפער ההשקפתי שביניהם. ההשערה שלי היא שמחלוקת זו הטביעה את חותמה גם על נושאים נוספים בהגותם, שלא נידונו במסגרת עבודה זו. הסיבה לכך היא, ששאלת עצמיות האדם נוגעת במידה זו או אחרת בכל מושאי ההתייחסות השונים של האדם. מעניין יהיה לבדוק השערה זו.

במהלך חלקה השני של העבודה התברר כי הפער ההשקפתי בין הרב קוק והרב חרל"פ נבע מהרקע הביוגרפי והפילוסופי השונה של השניים. הרב קוק צמח כחניך יהדות ליטא התוססת והמגוונת. לעומתו, הרב חרל"פ גדל כחניך היישוב הישן המסתגר והקנאי. הרב קוק גדל בבית ששורשיו נעוצים בעולמות של חסידות ולמדנות, ולמד אצל מורים בעלי נטייה מובהקת להשכלה ולציונות. לעומתו, הרב חרל"פ גדל בסביבה תרבותית בעלת זיקה עמוקה לתנועת המוסר, שצמחה כמענה נגדי לתנועת החסידות ותנועת ההשכלה. הרב קוק גדל מתוך קשר למגוון דמויות רבניות, ביניהם כמה רבני ערים, ולא התמסר לדרכו של אחד מהם באופן בלעדי. לעומתו, הרב חרל"פ גדל מתוך קשר אדוק אל חוג המקורבים המצומצם של המהרי"ל דיסקין. מתוך חוג זה, התמסר הרב חרל"פ במשך שנים ארוכות, לדמותו של ריצ"מ שפירא, שגילה בהנהגותיו שיאים חדשים של פרישות וסגפנות. ולבסוף, הרב קוק איחד ביצירתיות באופן דיאלקטי זרמי מחשבה הפוכים – אוניברסליים ופרטיקולריים, עכשוויים ומסורתיים, פילוסופיים וקבליים. לעומתו, הרב חרל"פ שמר על הלך הרוח האדוק של התפיסות הקבליות והמוסריות הדואליסטיות עליהם גדל, חרף הקשר שהתקיים בינו ובין הרב קוק.

התמונה הדיכוטומית שהתקבלה בעקבות הניתוח העיוני, ותיאור פערי הרקע הביוגרפיים וההגותיים, הולידה את הצורך לעמוד על טיב הקשר שהתקיים בין שתי דמויות אלה. במהלך חלקה השלישי של העבודה, הוצע כי הקשר בין הרב קוק ובין הרב חרל"פ לא נוסד על בסיס פילוסופי משותף, אלא דווקא על בסיס חוויה דתית קיומית דומה. חוויה זו כללה התוודעות למציאות רוחנית נשגבת, ורגש של התאחדות מיסטית של האינדיבידואל בקולקטיב של עם ישראל. חוויה זו לוותה בסערת רגשות של דבקות עזה, ובגעגועים כואבים שאינם באים לידי סיפוק. חוסר היכולת של הרב קוק והרב חרל"פ לבטא את חזונו הרוחני במילים ולשתף אותו עם אחרים, הובילה כל אחד מהם לתחושת מועקה ובדידות. על רקע זה לא יפלא איפוא שהרב קוק והרב חרל"פ מצאו מכנה משותף זה אצל זה, ונקשרו בקשרי ידידות עמוקים. שותפותם מעממה את הפערים התיאולוגיים שהתקיימו ביניהם, ובאה לידי ביטוי במישורים שונים – מיסטיים, אישיים ופוליטיים – שהשתלבו זה בזה. הרב חרל"פ ראה את עצמו ואת הרב קוק כשליחי ציבור השותפים לפעילות תיאורגית מיוחדת שנועדה לתקן את העולם. גילויי ההערצה שלו כלפי הרב קוק לא ידעו גבול, ובשלב מסוים, לקראת סוף מלחמת העולם הראשונה, הוא אף התייחס אל הרב קוק כמשיח פוטנציאלי. מנגד, הרב חרל"פ נתפס בעיני הרב קוק כבעל ברית, ועזר לו בפעילותו הציבורית, החינוכית והפוליטית כמה שיכל. מסתבר כי השותפות הנמרצת הזו, נרקמה על בסיס החוויה הדתית הקיומית שדחקה ברב חרל"פ לקשור גורלו ברב קוק, חרף הפער התיאולוגי שמעולם לא נסגר. הרב חרל"פ התקרב אמנם לדרכו של הרב קוק והושפע מרעיונותיו העמוקים והרחבים, אך מעולם לא התכוון לזנוח את הלך הרוח שספג מצעירותו אצל ריצ"מ. את המתח בין הגישות הקוטביות של רבותיו, חי הרב חרל"פ תוך כדי ניסיון לפלס לעצמו דרך מקורית שתנסה לפשר ביניהן. כפי שהודגם בפרשנות הסוגיה התלמודית ממסכת ברכות, נראה שהרב חרל"פ ניסה למקם את עצמו בין עמדתו של ריצ"מ

ובין עמדתו הרב קוק. מעניין יהיה למצוא דוגמאות נוספות בהן הרב חרל"פ עשה זאת, כדי לבחון אם אכן הצליח להעמיד את עצמו בין הקטבים.

אסיים בהרהור, שלאישושו דרושה התייחסות נפרדת החורגת מגבולותיה של עבודה זו. לא פעם מוצאים במחקר ביקורת כלפי אלו המזהים את עצמם כממשיכי דרכו של הרב קוק. כלפיהם נטען שהם לא תמיד מבטאים נאמנה את רוחו של הרב קוק.⁶³⁹ לאור מחקר זה נראה להציע, שאת הפער בין עמדת הרב קוק עצמו ובין עמדת תלמידי תלמידיו, ניתן לתלות בהפנמת יסודות ממשנתו של הרב חרל"פ שהוטמעו בחינוכם. הרב חרל"פ היה ראש ישיבת "מרכז הרב" ודמויות בולטות, דוגמת הרב משה צבי נריה והרב יהודה עמיטל, ראו בו את רבם. סביר אם כן, שלעמדותיו התיאולוגיות היו מהלכים לא מבוטלים בקרב הזרם האידאולוגי והחינוכי הרחב שהוקם על בסיס משנתו של הרב קוק.

⁶³⁹ ראה למשל רוזנק, הרב קוק, עמ' 279.

א. חיבורים של הרב אברהם יצחק הכהן קוק

אגרות הראי"ה = ראי"ה קוק, אגרות הראי"ה, ג' כרכים, ירושלים, הוצאת מוסד הרב קוק, תשכ"ב – תשכ"ה.

אדר היקר = ראי"ה קוק, אדר היקר, ירושלים, הוצאת מוסד הרב קוק, תשכ"ז.

אוצרות הראי"ה = ראי"ה קוק, אוצרות הראי"ה, ז' כרכים, בעריכת הרב משה צוריאלי, ראשון לציון, תשס"ב – תשע"ו.

אורות = ראי"ה קוק, אורות, הוצאה ראשונה מצומצמת, ירושלים תר"ף/ הוצאה מורחבת, מוסד הרב קוק, תש"ט/ תשכ"ד/ תשמ"ב; מהדורה מחודשת (הראל כהן עורך), בית אל, הוצאת מאבני המקום, תשס"ד.

אורות התורה = ראי"ה קוק, אורות התורה, אורות התשובה, אורות הראי"ה, מוסר אביד, ראש מילין, ירושלים, הוצאת מוסד הרב קוק, תשנ"ד.

אורות התשובה = ראי"ה קוק, אורות התשובה, מרכז שפירא, תשנ"ב.

הרצאת הרב = ראי"ה קוק, הרצאת הרב, ירושלים, תרפ"א.

מאמרי הראי"ה = ראי"ה קוק, מאמרי הראי"ה, ירושלים, תשמ"ח.

מדבר שור = ראי"ה קוק, מדבר שור, ירושלים, הוצאת מכון הרצי"ה קוק, תשנ"ט.

מוסר אביד = ראי"ה קוק, אורות התורה, אורות התשובה, אורות הראי"ה, מוסר אביד, ראש מילין, ירושלים, הוצאת מוסד הרב קוק, תשנ"ד.

מידות ראי"ה = ראי"ה קוק, אורות התורה, אורות התשובה, אורות הראי"ה, מוסר אביד, ראש מילין, ירושלים, הוצאת מוסד הרב קוק, תשנ"ד.

עולת ראי"ה = ראי"ה קוק, עולת ראי"ה, ב' כרכים, ירושלים, הוצאת מוסד הרב קוק, תשמ"ג.

עין איה שבת = ראי"ה קוק, עין איה מסכת שבת, ב' כרכים, ירושלים, הוצאת מכון הרצי"ה קוק, תשנ"ד.

קמ"ק = ראי"ה קוק, קבצים מכתבי יד קדש, ב' כרכים, ירושלים, תשס"ו – תשס"ח.

שמונה קבצים = ראי"ה קוק, שמונה קבצים, ב' כרכים, ירושלים, תשס"ד.

ב. חיבורים של הרב יעקב משה חרל"פ

אמרות טהורות = רי"מ חרל"פ, אמרות טהורות: מאמרים לשעה ולדור, ירושלים, הוצאת מכון איי הים, תשס"ב.

בית זבול = רי"מ חרל"פ, בית זבול, חלק א, ירושלים, תש"ב.

הד החיים = רי"מ חרל"פ, הד החיים הישראליים, ירושלים, תרע"ב.

הד הרים = 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.

תולדות ריצ"מ = רי"מ חרל"פ, "תולדות הגרי"צ מיכל זצ"ל", בתוך: צבי לצדיק, ירושלים, תרס"ז, עמ' 1 – 56.

טובים מאורות = רי"מ חרל"פ, טובים מאורות: מכתב מאת הרב יעקב משה חרל"פ, ירושלים תר"פ / הוצאה נוספת בתוך

הרי"מ חרל"פ, טובים מאורות, לחם אבירים, ממעיני הישועה, ירושלים תשל"ז, עמ' 3 – 14.

מכתבי מרום = רי"מ חרל"פ, קובץ מכתבי מרום: אוסף מכתבי עידוד וחיזוק בעניני מוסר והשקפה ובדרך החיים, ירושלים, הוצאת בית זבול, תשמ"ח.

מי מרום א (סביב שמונה פרקים) = רי"מ חרל"פ, מי מרום חלק א, סביב שמונה פרקים לרמב"ם, ירושלים, הוצאת בית זבול, תשמ"ב.

מי מרום ב (על מסכת אבות) = רי"מ חרל"פ, מי מרום חלק ב, על מסכת אבות, ירושלים, הוצאת בית זבול, תשמ"ו.

מי מרום ג (לחם אבירים) = רי"מ חרל"פ, מי מרום חלק ג, לחם אבירים, ירושלים, הוצאת בית זבול, תשנ"ג.

מי מרום ו (ממעייני הישועה) = רי"מ חרל"פ, מי מרום חלק ו, ממעייני הישועה, ירושלים, הוצאת בית זבול, תשמ"ב.

מי מרום יג (על סידור התפילה) = רי"מ חרל"פ, מי מרום חלק יג, על סידור התפילה, ירושלים, הוצאת בית זבול, תשל"ט.

מי מרום יח (רזי לי) = רי"מ חרל"פ, מי מרום חלק יח, רזי לי, ירושלים, הוצאת בית זבול, תשע"ב.

מי מרום יט (שערי דעה) = רי"מ חרל"פ, מי מרום חלק יט, שערי דעה, ירושלים, הוצאת בית זבול, תשע"ט.

ג. ספרות מקור

אבן פקודה, חובות הלבבות = רבנו בחיי אבן פקודה, ספר תורת חובות הלבבות, מהדורת הרב קאפח, ירושלים תשמ"ד/תשס"ה.

אדר"ת, סדר אליהו = הרב אליהו דוד תאומים, סדר אליהו, ירושלים, תשמ"ד.

בלוי, עמודא דנהורא = משה בלוי, עמודא דנהורא, ירושלים, תשס"ח.

בר-אילן, תולדותיו = הרב מאיר בר-אילן, חזון הגאולה, ירושלים תש"א, עמ' יא – כג.

גרליץ, מרא דארעא = מנחם מנדל גרליץ, מרא דארעא ישראל, ירושלים תשס"ג, עמ' שג – שד.

דון יחיא, אנשי תורה ומלכות = שבתי דון יחיא, אנשי תורה ומלכות: שבעה אישים ודבריהם על מדינת ישראל, תל אביב תשכ"ז.

דון יחיא, לצורתו הרוחנית = שבתי דון יחיא, הרב רבי יעקב משה חרל"פ: לצורתו הרוחנית, ירושלים, הוצאת דפוס העברי, תרצ"ו.

דון יחיא, מגילת חיי = שבתאי דון יחיא, רבי אליעזר דון יחיא: מגילת חיי, ירושלים, תרצ"ב.

הולצמן, ברדיצ'בסקי = אבנר הולצמן ויצחק כפכפי (עורכים), כתבי מיכה יוסף ברדיצ'בסקי (בן גריון), י"א כרכים, תל אביב, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשנ"ו – תשע"ד.

הלוי, כוזרי = רבי יהודה הלוי, ספר הכוזרי, הוצאת אבן שמואל, ירושלים תשל"ג.

הלוי, שירים = חיים שירמן (עורך), יהודה הלוי: שירים נבחרים, ירושלים ותל אביב, הוצאת שוקן, תשל"ג.

הלוי, ראש לראובני = הרב ראובן הלוי לוין, ראש לראובני, ריגא, תרצ"ו.

הס, רומא וירושלים = משה הס, רומא וירושלים, לייפציג, תרכ"ב.

הרב הנזיר, מבוא לאורות הקודש = הרב דוד כהן, "מבוא לאורות הקודש", בתוך הראי"ה קוק, אורות הקודש, כרך א, ירושלים, הוצאת מוסד הרב קוק, תשמ"ה, עמ' 17 – 38.

הרב הנזיר, מבואות למוסר הקודש = הרב דוד כהן, "מבואות למוסר הקודש", בתוך הראי"ה קוק, אורות הקודש, כרך ד, ירושלים, הוצאת מוסד הרב קוק, תש"ן, עמ' תקכה – תקפט.

זוהר = ספר הזוהר, ג' כרכים, וינלא, תרמ"ב.

זוסמן, מבחירי צדיקיא = גרשון חיים באס, אבישי מנשה גרוסר וטוביה שלמה בר-אילן (עורכים), מבחירי צדיקיא: מאמרים ואגרות רשמים וזכרונות מאת הרב יוסף ליב זוסמן, ירושלים תשס"ז.

חיים מוולוז'ין, נפש החיים = רבי חיים בן יצחק איצקוביץ' מוולוז'ין, נפש החיים, ירושלים, מהדורת תורה וחיים, תשס"ד.

חרל"פ, מאורי חיים = הרב זבולון חרל"פ, מאורי חיים על ספר משלי, ירושלים תרנ"א.

חרל"פ, שירת הים = יאיר חרל"פ, שירת הים: שירת חייו של איש ירושלים הרב יעקב משה חרל"פ, בית אל, תשע"ב.

טיילור, מועקת המודרניות = צ'רלס טיילור, מועקת המודרניות (תשנ"ב), תרגמה: פנינה זייץ, ירושלים, הוצאת שלם, התשע"א.

רבי ישראל מסלנט, אור ישראל = הרב ישראל לפקין מסלנט, אור ישראל, וינלא תר"ס / ירושלים תשנ"ז.

כץ, מרן = מאיר כץ, מרן רבנו מאיר שמחה הכהן, תל אביב תשכ"ז, עמ' 265 – 287.

כ"ץ, פולמוס המוסר = הרב דב כ"ץ, פולמוס המוסר, ירושלים, דפוס וייס, תשל"ב.

כ"ץ, תנועת המוסר = הרב דב כ"ץ, תנועת המוסר – תולדותיה אישיה ושיטותיה, ה' כרכים, תל אביב, הוצאת אברהם ציוני, תש"ו – תשכ"ג, מהדורה חדשה, ירושלים, הוצאת ספרייתי, תשע"ו.

לוק, מסה = ג'ון לוק, מסה על שכל האדם (ת"ן), תרגם: עפר קובר, ירושלים, הוצאת שלם, תש"ף.

מהר"ל, נתיב היראה = רבי יהודא ליוואי בר רבי בצלאל, "נתיב היראה", בתוך: נתיבות עולם, כרך ב, מהדורת חי"ל האניג, תש"מ.

מהר"ל, נתיב התורה = רבי יהודא ליוואי בר רבי בצלאל, "נתיב התורה", בתוך: ספר נתיבות עולם, כרך א, מהדורת חי"ל האניג, תש"מ.

מונטן, מסות נבחרות = מישל דה-מונטן, מסות נבחרות, תרגום: דרור דורי, ראשון לציון, הוצאת בית עלים, תשס"ג.

מיעזעס, הפילוסופיא החדשה = פאביוס מיעזעס, קורות הפילוסופיא החדשה, לייפציג, תרמ"ז.

מיל, על החירות = ג'ון סטיוארט מיל, על החירות, ירושלים, הוצאת שלם, תשס"ב.

ניטשה, הרצון לעוצמה = פרדריך ניטשה, הרצון לעוצמה (תרס"א), תרגם: ישראל אלדד, ירושלים ותל אביב, הוצאת שוקן, תשל"ח.

ניטשה, לגניאלוגיה של המוסר = פרדריך ניטשה, מעבר לטוב ולרוע: לגניאלוגיה של המוסר (תרמ"ז), תרגם: ישראל אלדד, ירושלים ותל אביב, הוצאת שוקן, תשכ"ז.

ניטשה, שקיעת האלילים = פרדריך ניטשה, שקיעת האלילים (תרמ"ט), תרגם: ישראל אלדד, ירושלים ותל אביב, הוצאת שוקן, תשל"ג.

נצי"ב, העמק דבר = הרב נפתלי צבי יהודה ברלין, חומש העמק דבר, ה' כרכים, ירושלים, תרצ"א.

נצי"ב, משיב דבר = הרב נפתלי צבי יהודה ברלין, שו"ת משיב דבר, ב' כרכים, וורשה, תרנ"ד.

נריה, בשדה = הרב משה צבי 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.

נריה, טל = הרב משה צבי 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.

נריה, מועדי = הרב משה צבי נריה, מועדי הראי"ה: חגים וזמנים בהגותו ובאורח חייו הרב אברהם יצחק הכהן קוק, תל

אביב, הוצאת מרכז ישיבות בני עקיבא בישראל, תש"מ.

נריה, שיחות = הרב משה צבי נריה, שיחות הראי"ה ואורות משנתו, תל אביב, הוצאת מורשת, תשל"ט.

סארטר, האקזיסטנציאליזם הוא הומניזם = ז'אן פול סארטר, האקזיסטנציאליזם הוא הומניזם, תרגום חדש: עידו דורמפן, ירושלים, הוצאת כרמל, תשע"ד.

פאפו, פלא יועץ = רבי אליעזר פאפו, פלא יועץ, ב' כרכים, ירושלים תשמ"ז.

פרוס, אדם לעצמו = אריך פרוס, אדם לעצמו: עיון בפסיכולוגיה של המוסר (תש"ז), תרגום: מ.ד. בן חיים, תל אביב, הוצאת אוצר המורה, תל אביב תשל"ו.

קוק, מתוך התורה הגואלת = הרב צבי יהודה הכהן קוק, מתוך התורה הגואלת, בעריכת הרב חיים אביהוא שוורץ, ד' כרכים, ירושלים, תשמ"ג – תשנ"א / בית אל, תשע"ו.

רוסו, אמיל = ז'אן-ז'אק רוסו, אמיל או על החינוך, מצרפתית: ארזה טיר-אפלוויט, ירושלים, הוצאת מאגנס, תשס"ט.
רז, מלאכים = שמחה רז, מלאכים כבני אדם, ירושלים, הוצאת קול מבשר, תשנ"ד.

ריצ"מ, אמרות טהורות = ריצ"מ, אמרות טהורות, ירושלים, תרפ"ב.

ריצ"מ, התרגשות הלב = ריצ"מ, התרגשות הלב, ירושלים, תש"ט / הוצאת מכון אהבת שלום, תשס"ח.

ריצ"מ, צבי לצדיק = ריצ"מ, צבי לצדיק, ירושלים, תרס"ז.

רמב"ם, הלכות דעות = רבי משה בן מימון, משנה תורה ספר מדע, ירושלים, הוצאת שבתי פרנקל, תשס"ה.

רמב"ם, הלכות תשובה = רבי משה בן מימון, משנה תורה ספר מדע, ירושלים, הוצאת שבתי פרנקל, תשס"ה.

רמב"ם, הקדמה למסכת אבות = רבי משה בן מימון, הקדמה לפירוש המשנה, ירושלים, הוצאת מרדכי דב רבינוביץ, תשכ"א.

רמב"ן, פירוש רמב"ן לתורה = פירוש רמב"ן על התורה, ב' כרכים, ירושלים, הוצאת מוסד הרב קוק (מהדורת שעוועיל), תשי"ט.

רמח"ל, מסילת ישרים = רבי משה חיים לוצאטו, מסילת ישרים, ירושלים, הוצאת מכון אופק, תשנ"ה.

רמח"ל, דרך ה' = רבי משה חיים לוצאטו, דרך ה', ירושלים, הוצאת פלדהיים, תשנ"ו.

רמח"ל, דעת תבונות = רבי משה חיים לוצאטו, דעת תבונות, ירושלים, הוצאת פלדהיים, תשס"ו.

רש"ז מלאדי, ספר התניא = רבי שנאור זלמן מלאדי, ספר התניא, ניו יורק, הוצאת אוצר חסידים, תשט"ז.

שמועות ראי"ה = אליעזר פרנקל קלמן (עורך), שמועות ראי"ה – ספר בראשית, ירושלים, הוצאת אגודת הסנה, תרצ"ט.

ד. מחקרים

אביב"י, היסטוריה = יוסף אביב"י, "היסטוריה צורך גבוה", מאיר בר אשר (עורך), ספר היובל לרב מרדכי ברויאר, כרך ב, ירושלים תשנ"ב, עמ' 709 – 771.

אביב"י, מקור האורות = יוסף אביב"י, "מקור האורות: שמונה קבצים מאת הרב ר' אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים תשנ"ט, ג' כרכים", צהר, א (סתיו תש"ס), עמ' 93 – 112.

אביב"י, קבלת הראי"ה = יוסף אביב"י, קבלת הראי"ה, ד' כרכים, ירושלים תשע"ח.

אבנרי, יפו = יוסף אבנרי, "רבה של יפו, תרס"ד – תרע"ד", קתדרה, 37 (תשרי תשמ"ו), עמ' 49 – 82.

אבנרי, ארלוזורוב = יוסף אבנרי, "מעורבותו של הרב א"י הכהן קוק בפרשת רצח ארלוזורוב והשפעתה על מעמדו

ותדמיתו", הקונגרס העולמי למדעי היהדות, ט, חטיבה ב, כרך שני (תשמ"ה), עמ' 133 – 138.

אבנרי, זיקתו המעשית = יוסי 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.

אבנרי, פעילותו החינוכית = יוסף אבנרי, "הרב קוק ופעילותו החינוכית בתקופת יפו (תרס"ד-תרע"ד)", בתוך מרדכי בר לב (עורך), חינוך דתי בחברה הישראלית – מקראה, ירושלים, הוצאת האוניברסיטה העברית, תשמ"ו, עמ' 262 – 271.

אבנרי, רבה הראשי = יוסף אבנרי, הראי"ה קוק כרבה הראשי של א"י, תרפ"א – תרצ"ה, עבודת דוקטור, רמת גן, אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ט.

אבנרי, משה הס = Avineri, Shlomo, *Moses Hess: Prophet of Communism and Zionism*, New York, 1985.

אברמוביץ, הפנקסים = אודי אברמוביץ, "הפנקסים הנעלמים: הראי"ה קוק" קבצים מכתב יד קדשו", אקדמות, יט (תשס"ז), עמ' 212 – 221.

אברמוביץ, הצנזורה = אודי אברמוביץ, "השליחות, המונופול והצנזורה – הרצי"ה קוק ועריכת כתבי הראי"ה", דעת, 60 (תשס"ז), עמ' 121 – 152.

אברמוביץ, התאולוגיה הממלכתית = אודי אברמוביץ, התאולוגיה הממלכתית של הרב צבי טאו וחוגו, עבודת דוקטור, באר שבע, אוניברסיטת בן גוריון, תשע"ד.

אברמוביץ, עריכת הרצי"ה = אודי אברמוביץ, "האידיאולוגיה של הרצי"ה בעריכת כתבי הראי"ה", עבודת מוסמך, רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, תשס"ז.

אייגוס, ביוגרפיה = Agus Jacob B, "Avraham Yitzchak HaCohen Kook: A Biographical Profile", In B. Ish Shalom, S. Rosenberg (ed.), *The World of Rav Kook's Thought*, Translated by S. Carmy, B. Casper, New York, 1991, XV- XXIX.

אייגוס, דגל ירושלים = Agus Jacob B, *Banner of Jerusalem: The Life, Times and Thought of Abraham Isaac* = *Kuk- the late Chief Rabbi of Palestine*, New York, 1946.

אילן, חובות הלבבות = Ilan Nahem, "Al-i'tidal Al-shari'i: Another Examination of the Perception of Ascetivism in *The Duties of the Heart* of Bahya", *Revue des études juives*, 164 (2005), pp. 449 – 461.

אורנשטיין, תולדות הרב דיסקין = יעקב אורנשטיין, "תולדות אלופי הרב דיסקין", תורה מצינו, שנה שלישית, חוברת ד, תרנ"ח, עמ' 68 – 70.

אחיטוב, הרב טאו = יוסף אחיטוב, "הרב טאו על האומה הפלשתינית: סקירה וביקורת", אקדמות, יז (תשס"ו), עמ' 431 – 451.

אטקס וטיקוצ'ינסקי, ישיבות ליטא = עמנואל אטקס ושלמה טיקוצ'ינסקי, ישיבות ליטא: פרקי זכרונות, ירושלים, הוצאת מרכז זלמן שזר, תשס"ד.

אטקס, בין דת לכלכלה = עמנואל אטקס, "בית דת לכלכלה: לדמותו של ה'ישוב הישן' בראשית המאה העשרים", קתדרה, 106 (טבת תשס"ג), עמ' 189 – 193.

אטקס, הגאון מווילנה = עמנואל אטקס, יחיד בדורו: הגאון מווילנה – דמות ודימוי, ירושלים, הוצאת מרכז זלמן שזר,

Immanuel Etkes, "Immanent factors and external influences in the development of the Haskalah movement in Russia", *Toward Modernity*, (1987), pp. 13-32.

אטקס, השכלה מטעם = עמנואל אטקס, "פרשת 'ההשכלה מטעם' והתמורה במעמד תנועת ההשכלה ברוסיה", ציון, מג, ג/ד (תשל"ח), עמ' 264 – 313.

אטקס, ר' ישראל = עמנואל אטקס, ר' ישראל סלנטר, ירושלים, הוצאת מאגנס, תשמ"ב.

אידל, מלחמת היצרים = משה אידל, "מלחמת היצרים: פסיכומכיה בקבלה הנבואית של אברהם אבולעפיה", בתוך אבריאל בר לבב (עורך), שלום ומלחמה בתרבות היהודית, ירושלים, הוצאת מרכז זלמן שזר, תשס"ו, עמ' 99 – 143.

אידל, תפילה = משה אידל, "תפילה, אקסטזה ומחשבות זרות בעולמו הדתי של הבעש"ט", בתוך דוד אסף ועדה רפפורט-אלברט (עורכים), ישן מפני חדש: שי לעמנואל אטקס, כרך א, ירושלים, הוצאת מרכז זלמן שזר, תשס"ט, עמ' 57 – 120.

איש שלום, ציונות דתית = בנימין איש שלום, "ציונות דתית בין אפולוגיה להתמודדות", קתדרה, 90 (תשנ"ט), עמ' 145 – 149.

איש שלום, רציונליזם ומיסטיקה = בנימין איש שלום, הרב קוק – בין רציונליזם למיסטיקה, תל אביב, הוצאת עם עובד, תש"ן.

איש שלום, שפינוזה וגתה = בנימין איש שלום, "בין הרב קוק לשפינוזה וגתה", בתוך רחל אליאור ויוסף דן (עורכים), קולות רבים: ספר הזיכרון לרבקה ש"ץ אופנהיימר, כרך ב, ירושלים, הוצאת האוניברסיטה העברית, תשנ"ו, עמ' 525 – 556.

אריאל, הרבנית מבריסק = נחמה אריאל, "אשה בהנהגת היישוב הישן במאה ה"ט: הרבנית מבריסק", טללי אורות, ב (תש"ן), עמ' 41 – 64.

ארן, מצינונות דתית = גדעון ארן, מצינונות-דתית לדת ציונית: שורשי גוש אמונים ותרבות, עבודת דוקטור, ירושלים, האוניברסיטה העברית, תשמ"ז.

באומגרטן, היסטוריה = אליעזר באומגרטן, היסטוריה והיסטוריוסופיה במשנתו של ר' שלמה אלישיב, עבודת מוסמך, באר שבע, אוניברסיטת בן גוריון, תשס"ו.

בור, חינוך מוסרי = Harris Bor, *Moral Education in the Age of Jewish Enlightenment*, Dissertation, University of Cambridge, 1996.

ביטי, מוסר = יהודה ביטי, בין מוסר אביך למוסר הקודש: קווי יסוד להתפתחות הגותו המוסרית של הראי"ה קוק, עבודת מוסמך, ירושלים, האוניברסיטה העברית, תשנ"ט.

ביטי, עיונים = יהודה ביטי, הפילוסוף המקובל: עיונים בספר "קול הנבואה", תל אביב, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשע"ז.

בינדיגר, תפיסת המוסר = נעמה בינדיגר, תפיסת המוסר של הרב קוק – מטא אתיקה, אתיקה נורמטיבית ויישום, עבודת דוקטור, באר שבע, אוניברסיטת בן גוריון, תשע"ו.

בן ארצי, החדש יתקדש = חגי בן ארצי, החדש יתקדש: הרב קוק כפוסק מחדש, תל אביב, הוצאת ידיעות ספרים, תש"ע.

בן נון, המקור הכפול = הרב יואל בן נון, המקור הכפול של השראה וסמכות במשנת הראי"ה קוק, תל אביב, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשע"ג.

בן צבי, הדימוי העצמי = שרה בן צבי, הדימוי העצמי של הרב קוק: קריאה חדשה לאור פרסום שמונה קבצים, עבודת מוסמך, ירושלים, האוניברסיטה העברית, תשס"ג.

בן שלמה, שלמות והשתלמות = יוסף בן שלמה, "שלמות והשתלמות בתורת האלוהות של הרב קוק", עיון, ל"ג (תשמ"ד), עמ' 289 – 309.

ברגמן, אנשים ודרכים = שמואל הוגו ברגמן, אנשים ודרכים: מסות פילוסופיות, ירושלים, הוצאת מוסד ביאליק, תשכ"ז.

ברויאר, אהלי תורה = מרדכי ברויאר, אהלי תורה, ירושלים, הוצאת מרכז זלמן שזר, תשס"ד.

ברויאר, הפלפול והחילוקים = מרדכי ברויאר, "עליית הפלפול והחילוקים בישיבות אשכנז", בתוך עזריאל הילדסהיימר וקלמן כהנא (עורכים), ספר הזכרון למרן הרב יחיאל יעקב וינברג זצלה"ה, ירושלים, תש"ל, עמ' רנב – רנד.

ברזילי, מנשה מאיליה = Barzilai, Isaac, *Manasseh of Ilya: precursor of modernity among the Jews of Eastern Europe*, Jerusalem, Magnes Press, 1999.

ברק, המתודולוגיה המשולבת = אוריאל ברק, חוג הראייה: פרספקטיבות חדשות, הראייה קוק ותלמידיו המובהקים, בראי המתודולוגיה המשולבת, עבודת דוקטור, רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, תשס"ט.

ברק, עיני הרב = אוריאל ברק, "הרב קוק בעיני הרב חרל"פ", דעת, 79-80, תשע"ה.

ברק, קנאי ירושלים = אוריאל 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.

ברק, תורת הגאולה = אוריאל ברק, התפתחות תורת הגאולה של הרב יעקב משה חרל"פ, עבודת מוסמך, ירושלים, האוניברסיטה העברית, תשנ"ז.

בת יהודה, אנציקלופדיה = גאולה בת יהודה, "חרל"פ, יעקב משה", אנציקלופדיה של הציונות הדתית, כרך ב, טורים 371 – 390.

גוטל, משנתו ההלכתית = נריה גוטל, חדשים גם ישנים: בנתיבי משנתו ההלכתית-הגותית של הרב קוק, ירושלים, הוצאת מאגנס, תשס"ה.

גולדמן, התגבשות השקפותיו = אליעזר גולדמן, "התבגשות השקפותיו המרכזיות של הרב קוק: הכתבים מהשנים תרס"ו – תרס"ט", ספר השנה של אוניברסיטת בר אילן, כב – כג (תשמ"ח), עמ' 87 – 120.

גולדמן, זיקתו למחשבה = אליעזר גולדמן, "זיקתו של הרב קוק למחשבה האירופאית", בתוך בנימין איש שלום ושלום רוזנברג (עורכים), יובל אורות: הגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, ירושלים, הוצאת ספריית אלינר, תשמ"ח, עמ' 115 – 122.

גולדמן, יהדות ללא אשליה = דניאל סטטמן ואבי שגיא (עורכים), אליעזר גולדמן, יהדות ללא אשליה, ירושלים, הוצאת הרטמן, תשס"ט, עמ' 99 – 126.

גולדמן, כתבי הרב = אליעזר גולדמן, "כתבי הרב קוק בשנים תר"ע – תרע"ג", בתוך אבי שגיא ונחם 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.

גולדמן, מחקרים ועיונים = אליעזר גולדמן, מחקרים ועיונים – הגות יהודית בעבר ובהווה, ירושלים, הוצאת מאגנס, תשנ"ז, עמ' 154 – 224.

- גולדמן, תעודת ישראל = אליעזר גולדמן, "ציונות חילונית, תעודת ישראל ותכלית התורה: מאמרי הרב קוק ב"הפלס", תרס"א – תרס"ד", דעת, 11 (תשמ"ג), עמ' 103 – 126.
- גיל, הנצי"ב = Gil S. Perl, *Emek ha-Neziv: A Window into the Intellectual Universe of R. Naftali Zvi Yehuda Berlin*, Dissertation, Harvard University, 2006.
- גיל, הנצי"ב ותורת הליטאים = Gil S. Perl, *The Pillar of Volozhin: Rabbi Naftali Zvi Yehuda Berlin and the world of nineteenth-century Lithuanian Torah scholarship*, Boston, Academic Studies Press, 2013.
- גרבר, מהפכת ההארה = ראובן גרבר, מהפכת ההארה: דרכו הרוחנית של הראי"ה קוק, ירושלים, הוצאת ההסתדרות הציונית העולמית, תשס"ה.
- גרשוני, הרב הנעלם = שמריה 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.
- גשורי, אנציקלופדיה = מאיר גשורי, "יפה, הרב מרדכי גימפל", האנציקלופדיה לציונות דתית, כרך ב, ירושלים, הוצאת מוסד הרב קוק, תש"ך, טורים 522 – 538.
- גת, הישוב היהודי = בן ציון גת, הישוב היהודי בארץ ישראל בשנות הת"ר – התרמ"א (1840 – 1881), ירושלים, הוצאת יד יצחק בן צבי, תשל"ד.
- דימיטרובסקי, על דרך הפלפול = חיים זלמן דימיטרובסקי, "על דרך הפלפול", בתוך שאול ליברמן (עורך), ספר היובל לכבוד שלום בארון: למלאת לו שמונים שנה, ירושלים, האקדמיה האמריקנית ללימודי היהדות, תשל"ה, עמ' קיא – קפא.
- הורביץ, יצחק ברויאר = רבקה הורביץ (עורכת), יצחק ברויאר – עיונים במשנתו, רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, תשמ"ח.
- הנקין, החרם על הרב פינס = איתם הנקין, "החרם על רי"מ פינס בירושלים וקשריו עם גיסו רבי דוד פרידמן", המעין, כרך מט, גליון ב (טבת תשס"ט), עמ' 19 – 38.
- הנקין, הרב מטברג = איתם הנקין, "עוד בענין הרב מטברג וישיבת 'מרכז הרב'", המעין, כרך נא, גליון ג (ניסן תשע"א), עמ' 85 – 89.
- הנקין, קשרי הרב יפה = איתם הנקין, "קשרי הרב מרדכי גימפל יפה ותלמידו רי"מ פינס באספקלריית פרשת החרם בירושלים", המעין, כרך נ, גליון ב, (טבת תש"ע), עמ' 68 – 84.
- הנקין, תערוך לפני שולחן = אליעזר יהודה בראדט (עורך), איתם הנקין, תערוך לפני שולחן: חייו, זמנו ומפעלו של הרי"מ עפשטיין בעל ערוך השולחן, ירושלים, הוצאת מגיד, תשע"ט.
- ויידה, אבן פקודה = Vajda Gorgges, *La théologie ascétique de bahya ibn pakuda*, Paris, Impr Nationale, 1947.
- וקס, פרקים = רון וקס, פרקים במשנתו הקבלית של הרב שלמה אלישיב, עבודת מוסמך, ירושלים, האוניברסיטה העברית, תשנ"ה.
- זגזבסקי, מוסר ואלהים = Zagzebski, Linda, "Does Ethics Need God?", *Faith and Philosophy*, 4 (1987), pp. 294-303.
- ירון, משנתו = צבי ירון, משנתו של הרב קוק, ירושלים, הוצאת אלפא, תשל"ד.
- כהאן, האמונה האלהית = יובל כהאן, שיטתו הפנתאיסטית של הרב קוק – מטאפיסיקה, תיאולוגיה, מיסטיקה, כפר

כהן, ר' ראובל'ה = הראל כהן, הגאון ר' ראובל'ה מדגנבורג ותלמידו הראי"ה קוק, אתר ישיבה, בית אל תשס"ט.

<https://www.yeshiva.org.il/midrash/11741#24a>

לביא, משנת התשובה = רבקה 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.

לובל, חובות הלבבות = Lobel Diana, *A Sufi-Jewish Dialogue: Philosophy and Mysticism in Bahya ibn Paquda's "Duties of the Heart"*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2013.

לוז, מקבילים נפגשים = אהוד לוז, מקבילים נפגשים: דת ולאומיות בתנועה הציונית במזרח אירופה בראשיתה (1882 – 1904), תל אביב, הוצאת עם עובד, תשמ"ה.

לזרוף, אבן פקודה = Lazaroff Allan, "Bahya's asceticism against its Rabbinic and Islamic background", *Journal of Jewish Studies*, 21 (1970), pp. 11 – 38.

ליפשיץ, רואה האורות = רואה האורות: שירת אדם, שירת התשובה, במשנת מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים, הוצאת מכון הר"י פישל, תשל"ה.

לנגבוים, מאה שערים = שלומית לנגבוים, מאה שערים וסביבתה, ירושלים, הוצאת אריאל, תשס"ד.

לפיץ, אמשטרדם = דב לפיץ, "אמשטרדם, ר' נפתלי ב"ר שלמה", בתוך דב לפיץ (מרכז המערכת), נתן גורן [ואחרים] (מערכת), יהדות ליטא, כרך ג, ספר א: "אישים", תל אביב, הוצאת עם הספר, תשכ"ז, עמ' 29.

לפיץ, ליון = דב לפיץ, "ליון, ר' ראובן ב"ר אברהם הלוי", בתוך דב לפיץ (מרכז המערכת), נתן גורן [ואחרים] (מערכת), יהדות ליטא, כרך ג, ספר א: "אישים", תל אביב, הוצאת עם הספר, תשכ"ז, עמ' 60.

לפיץ, סולובייצ'יק = 'סולובייצ'יק, ר' חיים ב"ר יוסף-דב הלוי ("ר' חיים מבריסק"), בתוך: דב לפיץ (מרכז המערכת), נתן גורן [ואחרים] (מערכת), יהדות ליטא, כרך ג, ספר א: "אישים", תל אביב, הוצאת עם הספר, תשכ"ז, עמ' 72.

לפיץ, שקופ = דב לפיץ, "שקופ, ר' שמעון ב"ר יצחק-שמואל הכהן", בתוך: דב לפיץ (מרכז המערכת), נתן גורן [ואחרים] (מערכת), יהדות ליטא, כרך ג, ספר א: "אישים", תל אביב, הוצאת עם הספר, תשכ"ז, עמ' 102–103.

מאיר, אורות וכלים = יונתן מאיר, "אורות וכלים": בחינה מחודשת של 'חוג' הראי"ה ועורכי כתביו", קבלה, 12 (תשס"ה), עמ' 163 – 248.

מאיר, צייטלין וברנר = יונתן מאיר, "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, עמ' 771 – 818.

מוניץ, עריכת כתביו = מאיר מוניץ, חוג הראי"ה ועריכת כתביו של הרב קוק, עבודת דוקטור, רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, תשס"ט.

מורגנשטרן, גאולה בדרך הטבע = אריה מורגנשטרן, גאולה בדרך הטבע: תלמידי הגר"א בארץ ישראל 1800 – 1840, ירושלים, הוצאת מאור, תשנ"ז.

מימון, אזכרה = הרב יהודה לייב מימון, אזכרה לנשמת רבי אברהם יצחק הכהן קוק – קובץ תורני מדעי, ירושלים, הוצאת מוסד הרב קוק, תרצ"ז.

Mirsky Yehudah, *An Intellectual and Spiritual Biography of Rabbi Avraham Yitzhaq Ha-Cohen Kook from 1865 to 1904*, Dissertation, Cambridge, Harvard University, 2007.

מישינסקי, גורמים מקומיים = "Regional Factors in the Formation of the Jewish Labor Movement in Czarist Russia", *Yivo Annual of Jewish Social Science*, 14 (1969), pp. 27 – 52.

מלאכי, תולדות הישוב = אליעזר רפאל מלאכי, פרקים בתולדות הישוב הישן, תל אביב, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשל"א.

מרגולין, מקדש אדם = רון מרגולין, מקדש אדם: ההפנמה הדתית ועיצוב חיי הדת הפנימיים בראשית החסידות, ירושלים, הוצאת מאגנס, תשס"ה.

נדלר, אמונת המתנגדים = Nadler Allan, *The Faith of the Mithnagdim: Rabbinic Responses to Hasidic Rapture*, Baltimore and London 1997.

נהוראי, דטרמניזם ומוסר = מיכאל צבי נהוראי, "דטרמניזם ומוסר אצל רבי חסדאי קרקש והרב א"י קוק", משה בר (עורך), מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל: מוגשים לכבוד הרב פרופ' מנחם עמנואל רקמן בהגיעו לגבורות, רמת גן, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, תשנ"ד, עמ' 295 – 301.

סטריקובסקי, חרל"פ = אריה סטריקובסקי (עורך), הרב יעקב משה חרל"פ: דף לתרבות יהודית, גליון 271, ירושלים, הוצאת האגף לתרבות תורנית במשרד החינוך, התרבות והספורט, תשס"ז.

סטריקובסקי, תנועת המוסר = אריה סטריקובסקי (עורך), תנועת המוסר: דף לתרבות יהודית, גליון 262, ירושלים, הוצאת האגף לתרבות תורנית במשרד החינוך, התרבות והספורט, תשס"ד.

סיגד, אקזיסטנציאליזם = רן סיגד, אקזיסטנציאליזם: המשך ומפנה בתולדות התרבות המערבית, ירושלים, הוצאת מוסד ביאליק, תשל"ה.

סיגד, אותנטיות = רן סיגד, מושג האותנטיות בפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תש"ל.

סלוצקי, יהדות ליטא = יהודה סלוצקי, "ליטא", בתוך האנציקלופדיה העברית, כרך כא, טורים 772 – 776.

סלוצקי, שיבת ציון = אברהם יעקב סלוצקי, שיבת ציון, ב' כרכים, וורשה תרנ"ב.

סמט, המוסר והאידיאולוגיה = חגי סמט, "תנועת המוסר של ר' ישראל סלנטר והאידיאולוגיה המתנגדית – המשך או מהפך?", מכלול, יד (סיוון תשנ"ז), עמ' 87 – 95.

ספרן, אבן פקודה = Safran Bezalel, "Bahya ibn Paquda's Attitude toward the Courtier Class", in Twersky Isadore (ed.), *Studies in medieval Jewish History and Literature*, Cambridge, Mass., and London, 1979, pp. 154-196.

עיטם, סקירה = אוריאל עיטם, "סקירת כתבי ההגות של הראי"ה", צהר, יח (אביב תשס"ד), עמ' 19 – 38.

פוקס, לא פילוסוף = Fox Marvin, "Rav Kook: Neither Philosopher nor Kabbalist", L.J. Kaplan, D. Shatz (ed.), *Rabbi Abraham Isaac Kook and Jewish Spirituality*, New York and London, NYU Press, 1995, pp. 78-87.

פיין, הרב קוק והמיסטיקה = Fine, Lawrence, "Rav Abraham Isaac Kook and the Jewish Mystical Tradition",

in Lawrence J. Kaplan and David Shatz (eds.), *Rabbi Abraham Isaac Kook and Jewish Spirituality*, New York and London, NYU Press, 1995, pp. 23-40.

פינר, השכלה משמרת = שמואל פיינר, מהשכלה לוחמת להשכלה משמרת – מבחר כתבי רש"י פינר, ירושלים, הוצאת מרכז דינור, תשנ"ג.

פינר, מלחמת תרבות = שמואל פיינר, מלחמת תרבות, תנועת ההשכלה היהודית במאה ה-19, ירושלים, הוצאת כרמל, תש"ע.

פינס, גלגולים = שלמה פינס, "על גלגולים של המונח חירות", כינון, לג, חוברות א-ב, (טבת-ניסן תשמ"ד), עמ' 247 – 265.

פישר, ביטוי עצמי = Shlomo Fischer, *Self-Expression and Democracy in Radical Religious Zionist Ideology*, Jerusalem, Hebrew University, 2007.

פכטר, חכמי צפת = מרדכי פכטר, ספרות המוסר והדרוש של חכמי צפת, עבודת דוקטור, ירושלים, האוניברסיטה העברית, תשל"ו.

פרידמן, חברה במשבר = מנחם פרידמן, חברה במשבר לגיטימציה: הישוב הישן האשכנזי 1900 – 1917, ירושלים, הוצאת מוסד ביאליק, תשס"א.

פריידין, האורתודוקסיה הקנאית = ישראל פריידין, "הרב מ"ל דיסקין, מייסד האורתודוקסיה הקנאית בירושלים – תדמית ומציאות", קתדרה 42, (ינואר 1987), עמ' 121 – 128.

פרנקל, אנציקלופדיה = אריה פרנקל, "קוק, אברהם יצחק הכהן", בתוך האנציקלופדיה לציונות דתית, כרך ה, ירושלים, הוצאת מוסד הרב קוק, תשמ"ג, טורים 90 – 422.

צורף, חיי הרב = אפרים צורף, חיי הרב קוק, ירושלים, הוצאת הספרים הארץ-ישראלית, תש"ז.

קויפמן, בכל דרכך דעהו = ציפי קויפמן, בכל דרכך דעהו: תפיסת האלוהות והעבודה בגשמיות בראשית החסידות, רמת גן, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, תשס"ט.

קולטס-פרום, משה הס = Koltum-Fromm, Ken, *Moses Hess and modern Jewish Identity*, Bloomington, Indiana University Press, 2001.

קורצווייל, התנועה המוסרית = צבי א. קורצווייל, "ר' ישראל מסלאנט והתנועה המוסרית", סינר, מז (תש"ד), עמ' ק – קיב.

קלונסקי, עצמיות האדם = הרב איסר קלונסקי, "עצמיות האדם במשנת הרב קוק", סינר, כז (תשכ"ה), עמ' רמג – רמח.

קן, מימוש עצמי = חיים קן, חינוך למימוש עצמי לאור תפיסתו של הרב קוק, עבודת מוסמך, באר שבע, אוניברסיטת בן גוריון, תשע"ג.

קניאל, המשך ותמורה = יהושע קניאל, המשך ותמורה: היישוב הישן והיישוב החדש בתקופת העליה הראשונה והשנייה, ירושלים, הוצאת יד יצחק בן-צבי, תשמ"ב.

קפלן, ממעיני קדם = הרב צבי קפלן, ממעייני קדם, ירושלים, הוצאת מוסד הרב קוק, תשל"ט.

קפלן, מסורות פילוסופיות = Kaplan, Lawrence J., "Rav Kook and the Jewish Philosophical Tradition", in Lawrence J. Kaplan and David Shatz (eds.), *Rabbi Abraham Isaac Kook and Jewish Spirituality*, New York and London, NYU Press, 1995, pp. 41-77.

קץ, שיטת הנצי"ב = חנה קץ, משנת הנצי"ב, שיטתו הרעיונית והחנכית של הנצי"ב מוולוז'ין לאור כתביו ודרכי הנהגתו,

Kreisel, Howard, "Asceticism in the Thought of R. Bahya Ibn Paquda and Maimonides", = **קרייסל, סגפנות**, Da'at, 21 (1988), pp. v-xxii.

קרלינסקי, סמרגון = הרב חיים קרלינסקי, "על תקופת לימודו של מרן הרב קוק בסמרגון", בתוך הרב אהרון הלוי פציניק (עורך), שנה בשנה להלכה, למחשבה, ולבעיות יהדות: ספר שנה תשמ"ב, ירושלים, הוצאת היכל שלמה, תשמ"ב, עמ' 389 – 398.

רבינר, אור מפלא = הרב זאב אריה רבינר, אור מופלא: מרן הרב קוק זצ"ל, תל אביב, תשל"ב.

רביצקי, הקץ המגולה = אבי רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים: משיחות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל, תל אביב, הוצאת עם עובד, תשנ"ג.

רודיק, חיים = יוחאי רודיק, חיים של יצירה: ישיבת "מרכז הרב" לדורותיה – הגות, חינוך ומעש, ירושלים, תשנ"ח.

רודיק, מרכז הרב = יוחאי רודיק, ישיבת מרכז הרב – התפתחותה ומגמותיה החינוכיות (תרפ"א-תשמ"ב, 1921-1982), עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה, תשנ"ה.

רודיק, בסיס חינוכי = "עצמיות האדם כבסיס חינוכי במשנת הראי"ה קוק זצ"ל", שמעתין, 123 – 124 (תשנ"ו), עמ' 130 – 136.

רוזנברג, מבוא = שלום רוזנברג, "מבוא להגותו של הראי"ה", בתוך בנימין איש שלום, שלום רוזנברג (עורכים), יובל אורות: הגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, ירושלים, הוצאת ספריית אלינר, תשמ"ח, עמ' 27 – 105.

רוזנק, ההלכה הנבואית = אבינועם רוזנק, ההלכה הנבואית: הפילוסופיה של ההלכה במשנת הראי"ה קוק, ירושלים, הוצאת מאגנס, תשס"ו.

רוזנק, הרב קוק = אבינועם רוזנק, גדולי הרוח והיצירה בעם היהודי: הרב אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים, הוצאת מרכז זלמן שזר, תשס"ו.

רוזנק, מי מפחד = אבינועם רוזנק, "מי מפחד מקבצים גנוזים של הרב קוק?", תרביץ, סט, ב (תש"ס), עמ' 257 – 291.

רוס, מושג האלוהות = תמר רוס, "מושג האלוהות של הרב קוק", דעת, 8 – 9 (תשמ"ב), עמ' 109 – 128, 39 – 70.

רוס, סמכות ואוטונומיה = תמר רוס, "סמכות ואוטונומיה בהוראת מחשבת ישראל: עיון בכמה קטעים מכתבי הרב קוק", בתוך זאב ספראי ואבי שגיא (עורכים), בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל, תל אביב, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשנ"ז.

רוס, פמיניזם = תמר רוס, "היבטים פמיניסטיים בתפיסתו האוטופית של הראי"ה קוק", בתוך יהודיע עמיר (עורך), דרך הרוח: ספר היובל לאליעזר שביד, כרך ב, ירושלים, הוצאת האוניברסיטה העברית, תשס"ה, עמ' 717 – 752.

רוס, פוסטמודרניזם = Ross, Tamar, "The Codnitive Value of Religious Truth Statements: Rabbi A.I. Kook and Postmodernism", in Yaakov Elman and Jeffery S, Gurock (eds.), *Hazon Nahum: Studies in JewishLaw, Thought and History Presented to Dr. Norman Lamm on the Occasion tf His Seventieth Birthday*, New York, Michael Sharf Publication Trust of the Yeshiva University Press, 1997, pp. 479-528.

רוס, פלורליזם = Ross, Tamar, "Between Metaphysical and Liberal Pluralism: A Reappraisal of Rabbi A. I. Kook's Espousal of Tolerantion", *Associaction for Jewish Studies Review*, 21 (1996), pp. 61-110.

רחמני, לנבוכי הדור = "בשיפולי גלימתו", בתוך שחר רחמני (עורך), לנבוכי הדור, תל אביב, הוצאת ידיעות ספרים, תשע"ד, עמ' 263 – 309.

רפפורט, הרב קוק וניטשה = Rappoport, Jason, "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.

שבט, בדיעבד שהוא לכתחילה = ארי יצחק שבט, "איגרת הרב קוק בנושא תלמוד תורה לנשים – בדיעבד שהוא לכתחילה", בתוך משה רחמי (עורך), מאורות ליהודה – ספר יובל לכבוד הרב יהודה פליקס, הוצאת מכללת אורות ישראל, אלקנה תשע"ב, עמ' עמ' 343 – 362.

שביט, היסטוריה = יעקב שביט (עורך), היסטוריה של ארץ ישראל, שלחי התקופה העות'מאנית, ירושלים, הוצאת יד יצחק בן צבי, תשמ"ג.

שביד, נביאים לעמם = אליעזר שביד, נביאים לעמם ולאושות, ירושלים, הוצאת מאגנס, תשנ"ט.

שוורץ, אמונה = דב שוורץ, אמונה על פרשת דרכים: בין רעיון למעשה בציונות הדתית, תל אביב, הוצאת עם עובד, תשנ"ו.
שוורץ, ארץ הממשות והדמיון = דב שוורץ, ארץ הממשות והדמיון: מעמדה של ארץ ישראל בהגות הציונית הדתית, תל אביב, הוצאת עם עובד, תשנ"ז.

שוורץ, אתגר ומשבר = דב שוורץ, אתגר ומשבר בחוג הרב קוק, תל אביב, הוצאת עם עובד, תשס"א.

שוורץ, דרשנים ודרשנות = דב שוורץ, "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' 357 – 392.
שוורץ, הציונות הדתית = דב שוורץ, הציונות הדתית: תולדות ופרקי אידיאולוגיה, רעננה, הוצאת משרד הביטחון, תשס"ג.

שולץ, שלינג והקבלה = Schulze, Wilhelm August, "Schelling und die Kabbala", *Judaica*, 13, 2-4 (1957), pp. 65-99, 143-170, 210-232.

שטמלר, עין בעין = חגי שטמלר, עין בעין: משנתו של הרב צבי יהודה הכהן קוק, עלי, הוצאת מכון בניין התורה, תשע"ו / אלון שבות, הוצאת תבונות, תש"פ.

שטמפפר, הישיבה הליטאית = שאול שטמפפר, הישיבה הליטאית בהתהוותה, ירושלים, הוצאת מרכז זלמן שזר, תשס"ה.

שטרסברג-דיין, גורדון והרב קוק = שרה שטרסברג-דיין, יחיד אומה ואנושות: תפיסת האדם במשנותיהם של א.ד. גורדון והרב קוק, תל אביב, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשנ"ה.

שטרסברג-דיין, עצמיות האדם = שרה שטרסברג-דיין, "עצמיות האדם אצל א.ד. גורדון והראי"ה קוק", דעת, 12 (תשמ"ד), עמ' 91 – 97.

שילה, ממשות האדם = אלחנן שילה, "ממשות האדם והעולם בחוויה האוניברסיטית של הרב קוק", עיונים בתקומת ישראל, 25 (2015), עמ' 37 – 64.

שילר, נצרות ונוצרים = אלי שילר, נצרות ונוצרים בארץ-ישראל, ירושלים, הוצאת אריאל, תשס"ב.

שכטר, סגירת וולוז'ין = Schacter, Jacob J., "Haskalah, Secular Studies and the Close of the Yeshiva in

שלמון, אורתודוכסיה = יוסף שלמון, "תפיסתו של יעקב כ"ץ את האורתודוכסיה", בתוך ישראל ברטל ושמואל פיינר (עורכים), היסטוריוגרפיה במבחן – עיון מחודש במשנתו של יעקב כ"ץ, ירושלים, הוצאת מרכז זלמן שזר, תשס"ח, עמ' 71 – 88.

שלמון, אם תעירו = יוסף שלמון, אם תעירו ואם תעוררו: אורתודוקסיה במצרי הלאומיות, ירושלים, הוצאת מרכז זלמן שזר, תשס"ו.

שלמון, מסורת מודרניזציה ולאומיות = יוסף שלמון, "מסורת מודרניזציה ולאומיות: הרב המשכיל כרפורמטור בחברה היהודית ברוסיה", בתוך אליעזר דון יחיא (עורך), בר אילן: ספר השנה למדעי היהדות והרוח, כח-כט (תשס"א), עמ' 23 – 39.

ש"ץ אופנהיימר, אוטופיה ומשיחיות = רבקה ש"ץ אופנהיימר, "אוטופיה ומשיחיות בתורת הרב קוק", כיוונים, 1 (תשל"ט), עמ' 15 – 27.

שרלו, עוז וענווה = סמדר 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, עמ' 347 – 374.

שרלו, פולמוס המוסר = סמדר שרלו, פולמוס המוסר השני – בין שיטת המוסר של הרב קוק לשיטתו של ר' ישראל מסלנט, עבודת מוסמך, ניו יורק, טורו קולג', תשנ"ה.

שרלו, צדיק יסוד עולם = סמדר שרלו, צדיק יסוד עולם: השליחות הסודית והחוויה המיסטית של הרב קוק, רמת גן, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, תשע"ב.

שרלו, שיטת המוסר = סמדר שרלו, "התפתחות שיטת המוסר של הרב קוק בחיבור עין איה", דעת, 12 (תשנ"ט), עמ' 95 – 123.

תא שמע, תוספות גורניש = ישראל תא שמע, "תוספות גורניש", סיני, סח (תשל"א), עמ' קג – קסא.

תדהר, אנציקלופדיה = דוד תדהר (עורך), אנציקלופדיה לחלוצי הישוב ובונים, י"ט כרכים, ירושלים, הוצאת ספרית ראשונים, תש"ז – תשל"א.

תשב"י, משנת הזוהר ב = ישעיה תשב"י, משנת הזוהר, ב' כרכים, ירושלים, הוצאת מוסד ביאליק, תשל"א – תשל"ד.

TABLE OF CONTENTS

Introduction	1
A. Biographical Review	1
1) Rav Kook	1
2) Rav Harlap	4
B. The term "human self"	7
C. Research Question	8
D. Literary Sources and Methodology	8
E. Research Status	10
F. Description of the chapters	13
Part One – The different perceptions of Rav Kook and Rav Harlap regarding the human self	15
A. The human Self – Positive or Negative	15
B. The human self regarding the evil in humanity	16
1) The evil in humanity – permanent or changeable	16
2) The original sin in light of the various conceptions of the human self	19
3) Childhood – full of purity or insignificant	22
C. The human self and the essence of the Torah	24
D. The human self and the standing before God	30
1) The role of the awe of God	30
2) The purpose of human life and the concept of God	35
3) "Slavery", "Liberty" and "Modesty"	41
4) The relation between "Sons" stance and "Slaves" stance	44
E. The human self and the attachment of the individual to the collective	54
Part Two – Biographical and theoretical Background	60
A. Biographical background – between Lithuanian Jewry and the Old Yishuv	60
1) Foundations of Lithuanian Studies and Hasidism in Rav Kook's Childhood	61
2) Openness to Enlightenment and affinity to Zionism in Rav Kook's youth	62
3) Independent development in Rav Kook's maturity	66
4) The influence of Rav Shapira on Rav Harlap	69
5) The connection of Rav Shapira and the Old Yishuv to the Musar movement	75
6) Rav Kook's attitude to the Musar movement	81
B. Theoretical Background – religious and philosophical	83
1) Religious sources for Rav Kook's and Rav Harlap's perceptions of human self	83
2) Affiliation with general philosophy in Rav Kook's thought	85
3) Rav Kook and Nietzsche	89

Part Three – The nature of the relationship between Rav Kook and Rabbi Harelp	91
A. Aherence and deep Friendship	91
B. Ideological partnership in the face of historical challenges	93
C. A similar religious experience	95
D. Sharing a mystical experience and Kabbalistic mission	99
E. Between Rav Kook and Rav Shapira	100
Summary	105
Bibliography	108
A. Essays by Rav Kook	108
B. Essays by Rav Harlap	108
C. Source Literature	109
D. Studies	111
ABSTRACT	III

ABSTRACT

Rabbi Abraham Isaac HaCohen Kook (1865-1935, "Rav Kook") and Rabbi Yaakov Moshe Harlap (1882-1951, "Rav Harlap"), were two scholars, public figures and important thinkers, who worked at the beginning of the twentieth century. Rav Kook served as the first Chief Rabbi of Israel, and Rav Harlap served as the Rabbi of Sha'arei Hesed and Rehavia neighborhoods in Jerusalem, and head of Yeshivat Merkaz Harav. These two rabbis contributed to the shaping of religiosity in Israel, as we know it today, leaving behind an extensive work, which to this day has not yet been fully published. This study seeks to examine the attitude to the concept of "the human self", describing the fundamental dispute existing between them about it, and stand on its philosophical and biographical roots.

The research question before us is: What is the attitude of Rav Kook and Rav Harlap to the human self – that is, to the concept of authenticity? This question will be clarified through the following questions:

- a. Do Rav Kook and Rav Harlap share an equal position in their appreciation of the authentic person?
- b. To what extent is their position expressed in their interpretation of fundamental religious issues?
- c. Should their position be regarded as a central element of their general doctrine or merely a side issue that stands on its own?
- d. Is it possible to ascertain the philosophical or biographical roots underlying their position?
- e. How should one understand the nature of the relationship that existed between Rav Kook and Rav Harlap, in light of the research findings?

The first part of this work will deal with sections a-c of the research question. This section will begin by describing the different positions of Rav Kook and Rav Harlap in relation to the human self. In **chapter A**, it will become clear that Rav Kook advocates a distinctly humanistic autonomous view whereby one must establish his or her own trust in himself, his life, his feelings, his moral sensitivity, his powers, and his dispositions. Rav Harlap, on the other hand, expresses a stricter conception of the human self and recommends one to go against himself, his feelings and desires. This question will lead to several issues arising from it, and each will be dealt with in a separate chapter. **Chapter B** will focus on the centrality of evil in man. According to Rav Kook, evil is a transient element in man, while according to Rav Harlap, evil is immanent to him. Their controversy will also be reflected in the way they understood the original sin, and the way they understood childhood. **Chapter C** will show how according to Rav Kook, the Torah is intended to help a person stand up for his authentic character, while according to Rav Harlap the Torah is intended to define the person and mold his life content. In addition, Rav Harlap's assertive stance, which demands that the person be completely submissive to his teacher, will be discussed in contrast to Rav Kook's

position on the matter. **Chapter D** will focus on the interpretation of key religious concepts considering the perception of the human self. The chapter will begin with a discussion of the concept of the "awe of God" in general and the "fear of punishment" in particular. Here, the centrality of this concept will stand out in Rav Harlap's teachings, given the complex attitude of Rav Kook towards this concept. The discussion will move to the question of the purpose of life and the concept of God according to the teachings of the two. The centrality of concepts such as awe and slavery towards God will be shown to be emphasized by Rav Harlap, in contrast to the notion of liberty which is central to Rav Kook's teachings. Subsequently, the discussion will deal with the fundamental difference in understanding the descriptions "sons" and "slaves" in which the Torah calls the people of Israel. **Chapter E** will deal with the individual's connection to the collective. The discussion will show how, according to Rav Kook, a person's self-approval is essential for his connection to the collective. In contrast, it will be explained that according to Rav Harlap, one's connection to the collective is done precisely by ignoring his private consciousness and personal needs.

The second part of the work will deal with section d of the research question. This part will show how the opposing position of Rav Kook and Rav Harlap, is related to their biographical and philosophical backgrounds. Chapter A will focus mainly on the biographical aspect and Chapter B will focus mainly on the philosophical aspect. **Chapter A** will begin with a discussion about the cultural difference between the Lithuanian Jewry and the old settlement in Jerusalem throughout the end of nineteenth century: while Lithuanian Jewry had a rich range of streams that existed side by side and engaged in dialogue, the old settlement in Jerusalem knew cultural seclusion and poverty. **Subchapters 1 – 3** will deal with the biographical background of Rav Kook and show how his family and his Rabbis contributed significantly in shaping his broad outlook, exposing him to important cultural streams in Judaism such as Hasidism, Lithuanian scholarship, Haskalah and Zionism. It will also become clear that Rav Kook did not have a single character to which he devoted himself, and in fact he adopted different concepts from different worlds. **Subchapter 4** will deal with the biography of Rav Harlap, who grew up in the light of the great ultra-Orthodox rabbis of Jerusalem. One of them was Rabbi Yehoshua Zvi Michal Shapira ("Rav Shapira"), who was known for his celibacy and asceticism. Rav Harlap studied from Rav Shapira for eleven consecutive years, out of devotion, and after his passing, he published his writings. In this work, we will see how Rav Shapira's writings are filled with ideas that can be seen as the basis of Rav Harlap's concept of the human self. **Subchapter 5** will deal with the old settlement and its deep affiliation with the Musar movement from the foundation of Rabbi Yisrael of Salant. This affinity will be based on several components. Among them is the affinity of Rav Shapira's writings for the literature of the Musar movement; the hostile attitude towards the Hebrew Enlightenment movement that was common both to the Musar movement and the old settlement; and the fact that many of the leaders of the Musar movement dwelt in

the old settlement of Jerusalem. **Subchapter 6** will describe the essential difference between Rav Harlap's approach, which derives directly from the Musar Movement, and Rav Kook's approach, who reveals a more complex attitude towards it. **Chapter B** of this part will deal with the philosophical background of Rav Kook's position. **Subchapter 1** will deal with some of the Torah sources that may have served as an inspiration for his position. During this discussion, medieval, Maharalic, and Hasidic perceptions will be mentioned. There will also be a focus on the perception of man as an influencer of the entire world, a concept taught by the rabbis of Volozhin. **Subchapter 2** will discuss Rav Kook's connection to European philosophy. It will be noted that key ideas in Rav Kook's thought can be found in the work of Maskilik Jews who preceded him, such as Moses Hess, Heinrich Graetz and Nachman Krochmal. Rav Kook's connection to European humanism will be described by mentioning the views of prominent humanist thinkers such as Montan, Russo, Mill and Fromm. Rav Kook's affinity for German philosophy will also be noted for the parallel between major ideas in Rav Kook's teaching and those of Kant, Schelling, and Hegel, with all the necessary religious differences. **Subchapter 3** will deal with Rav Kook's attitude to Nietzsche. It will be noted that Rav Kook shared Nietzsche's protest against the frailty and degeneracy found in life founded on religious and rational ethics. Alongside this, the essential difference between them will be explained. Nietzsche's solution of "the will to power" includes abolishing morality, while Rav Kook's solution of the "the sacred ideal", views morality as a realistic, if not ideal, need.

The third part of this work will deal with section e of the research question and attend the relationship that existed between Rav Kook and Rav Harlap. **Chapter A** will describe how despite the conceptual gap between them, Rav Kook and Rav Harlap had a close relationship, and considered themselves as allies. **Chapter B** will describe their political partnership. **Chapter C** will explain that their relationship was based on a shared religious experience that they had. This experience included strong religious emotions, longings that were not satisfied, loneliness, and a deep sense of belonging to the people of Israel. In **Chapter D**, the unique mystical nature of their relationship will be described. Rav Harlap saw himself as a partner with Rav Kook in a mystical act designed to correct the world, and at one point also saw Rav Kook as a potential messiah. **Chapter E** will conclude with a discussion about Rav Harlap's self-concept as a student of Rav Kook and Rav Shapira. Through some passages from his diary, Rav Harlap's personal tension as a student of these two different giants is revealed. Rav Harlap's personal conclusion considering this tension will be described as an attempt to unite between these opposing streams. This will be illustrated by an interpretive comparison to a Talmudic matter. In interpreting this matter, Rav Harlap will place himself between the commentary of Rav Shapira and the commentary of Rav Kook.

BEN-GURION UNIVERSITY OF THE NEGEV
THE FACULTY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF JEWISH THOUGHT

THE ATTITUDE TO HUMAN SELF IN THE TEACHING OF
RAV KOOK AND RAV HARLAP

THESIS SUBMITTED IN PARTIAL FULFILLMENT OF THE REQUIREMENTS FOR THE
MASTER OF ARTS DEGREE (M.A)

EMANUEL HARONIAN

UNDER THE SUPERVISION OF: PROFESSOR ODED YISRAELI

Signature of student: Emanuel Haronian

Date: 9/2/2020

Signature of supervisor: O. Yisraeli

Date: 9.2.2020

Signature of chairperson of the M.A. committee: B'n

Date: 10/2/2020

FEBRUARY 2020

BEN-GURION UNIVERSITY OF THE NEGEV
THE FACULTY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF JEWISH THOUGHT

THE ATTITUDE TO HUMAN SELF IN THE TEACHING OF
RAV KOOK AND RAV HARLAP

THESIS SUBMITTED IN PARTIAL FULFILLMENT OF THE REQUIREMENTS FOR THE

MASTER OF ARTS DEGREE (M.A)

EMANUEL HARONIAN

UNDER THE SUPERVISION OF: PROFESSOR ODED YISRAELI

FEBRUARY 2020