

תאולוגיה אורתודוכסית בעידן בקשת המשמעות: חייו והגותו של הרב יצחק הוטנר

חיבור לשם קבלת תואר דוקטור בפילוסופיה (Ph.D.)

מאת: אלון שלו

הוגש לסנט האוניברסיטה העברית בירושלים

טבת תשפ"א (2020)

עבודה זו נעשתה בהדרכתו של פרופסור בנימין בראון

תקציר

עניינה של עבודה זו היא הגותו של הרב יצחק הוטנר (1906–1980), המכונסת בסדרת ספריו "פחד יצחק" (אך חלקה מצוי בכתבים נפרדים). העבודה מבקשת להעמיד את מחקר הגותו של הרב הוטנר על בסיס היסטורי ותיאולוגי, היינו להציב את יצירתו בהקשרה הזמני ולספק שדרה רעיונית-מושגית ומפתח פרשני שעל גביהם אפשר יהיה לפתח מחקר הגותי וטקסטואלי רחב ומדויק. לצורך כך הצבתי את המטרות הבאות: (1) ביסוס הקביעה שכתבתו של הרב הוטנר אזוטרי, ואפיון סוג האזטריות המאפיינת את כתיבתו והמוטיבציה מאחוריה; (2) בירור מקורותיו של הרב הוטנר, ובכלל זה מענה על השאלות: על אלו זיקות הגותיות ניתן להצביע בבירור ולעגן בראיות היסטוריות, מעבר להתבססות על דימיון תמטי ואסוציאטיבי בלבד; לאילו מהם יש משקל רב בהגותו; ומהו האופן בו הם מתפקדים בה; (3) בחינת מידת השיטתיות של ההגות המקובצת בספרי פחד יצחק, זיהוי וניתוח של מוקדיה של הגות זו ושל בעיות היסוד אשר הרעיונות המנוסחים בה אמורים לתת להן מענה ולאור זאת – ניסוח מפתח פרשני לאורו יש לפרש את הגותו של הרב הוטנר, על מנת שתתקבלנה פרשנויות ברורות הצדקה.

העבודה כוללת שמונה פרקים. שני הפרקים הראשונים עוסקים בהיבטים ביוגרפיים והיסטוריים. הפרק הראשון עוסק בשנותיו המוקדמות של הרב הוטנר, מלידתו ועד הגירתו לארצות הברית. פרק זה עוקב אחר תחנות חייו בימי לימודיו בישיבת כנסת ישראל בסלובודקה ובשלוחתה הארץ-ישראלית בחברון, ובתקופת נדודיו שכללו שהייה בברלין, בוורשה, בקובנה ובארץ ישראל לסירוגין. במסגרת זו אני מציע פתרון לסוגיית משך שהייתו בברלין ומעשיו שם. נמצא כי בניגוד למוסכמה שהתפתחה במחקרים האחרונים, שהייתו של הרב הוטנר ברלין לא ארכה ארבעה חודשים בלבד, אלא פרק שבין שניים לארבעה סמסטרים; וכי לא למד באופן רשמי באף מוסד לימודי – לא באוניברסיטה ולא בסמינר הרבנים בברלין – אלא עסק בהכשרה עצמית, תוך שהוא מבקר במוסדות אלו ונוטל חלק בפעילותם של קבוצות סטודנטים הרשומים בהם. בפרק זה אני דן בחיבוריו המוקדמים, הכוללים כולם מידה של צנזור עצמי: תרגומו לספר "עם השם" מאת נתן בירנבוים, אשר נגנז ורק קטע קצר ממנו פורסם בעילום שם; ספרו ה"למדני" "תורת הנזיר", שכלל הסכמה מאת הראי"ה קוק שהוסרה מהדפסות מחודשות שלו; וכן מהדורות לפירוש רבנו הלל על הספרא, שנכתב בהשראת מפעל הההדרה של סמינר הרבנים בברלין, אשר נגנזה וחלקים ממנה פורסמו בעילום שם אחר כ-30 שנים. המשותף לכל הללו הוא היותם קשורים בדמויות ובתכנים שהיו בשולי הלגיטימציה האורתודוקסית-ליטאית וחלקם – הרב קוק וסמינר הרבנים – הוצאו לימים אל מחוץ למחנה זה לחלוטין, באופן המלמד על סוגי התכנים שהרב הוטנר עשוי היה להסתיר את עיסוקו בהם.

הפרק השני מוקדש לשנותיו המאוחרות של הרב הוטנר, מהגעתו לארצות הברית והשתלבותו בעולם הישיבות האמריקני ועד פטירתו בארץ ישראל, אליה שב בערוב ימיו. בפרק זה אני מציג את הרקע להיווצרותו של עולם הישיבות האמריקני במסגרתו פעל הרב הוטנר, ממפה את הדמויות המרכזיות והדומיננטיות בשכבת ההנהגה של העולם הישיבתי, ואת האופן בו השתלב הרב הוטנר במסגרת זו. מוקדש דיון לאופיו של הרב הוטנר כראש ישיבה וגישתו החינוכית, והמוניטין שיצא לישיבתו; וכן מוקדש דיון לפעילותו הציבורית של הרב הוטנר, האופן בו הקפיד להישאר מאחורי הקלעים וקינא ביותר לפרטיותו עד למהפך שחל בעניין זה באמצע שנות החמישים לחייו והאופן בו נתפס בידי מקביליו; וכן יחסיו עם תנועות יהודיות מקבילות וההגות שהתפתחה בהן: החוגים החסידיים, האורתודוקסיה המודרנית והתנועות הלא-אורתודוקסיות.

הפרק השלישי מוקדש לבחינה היסטורית-ביבליוגרפית של ספרי פחד יצחק. בפרק זה נידון תהליך התגבשותם של המאמרים המרכיבים את ספריו, אופים וסגנונם, כמו גם יחסו של הרב הוטנר לכתובת הגות, שסטה באופן חד מייחסם של מובילי תנועת המוסר בקרבה צמח. בפרק זה אני מראה כיצד סגנונו המיוחד של הרב הוטנר הוא תוצאה של התמודדות עם המתח בין השאיפה לכתוב הגות, על רקע דחיית גישתם של בעלי המוסר לנושא זה, לבין ההכרה בהכרחיותה של החוויה הרגשית בלימוד על מנת שזה יהיה אפקטיבי. מתח זה הביאו לדמיון מחדש את הדרשה הכתובה, ככזו המפעילה אמצעים רטוריים שמטרתם למקסם את ההשראה והתענוג המעורבים בקריאה ובכך להביא להחתמה רגשית, בדומה לחוויה הכרוכה בשיחה החיה. בפרק זה אני מאפיין את כתיבתו האוטורית של הרב הוטנר, שיש לראותה כאוטוריות מן הסוג הפילוסופי-חברתי שנועד להגן על הכותב מפני ההשלכות של הצגת תכנים בלתי-מקובלים בידי קהל קוראיו, וכן אני מסכם את הממצאים ההיסטוריים בנוגע למקורות הנסתרים הנמצאים ברקע הגותו: חסידות, קבלה ו"חכמות חיצוניות". לאחר מכן נדון תהליך היציאה לאור של הגותו של הרב הוטנר, שהחל בהוצאה מצומצמת של קונטרסים תוך הקפדה על עילום שם ותפוצה מוגבלת ובשלב מאוחר התחלף בהוצאתם לאור, יחד עם חומרים נוספים, במסגרת ספרים, תחת שמו ובתפוצה רחבה. בסיפוי של פרק זה אני מציע הסבר לתזמון המעבר מקונטרסים בעילום שם בתפוצה מוגבלת לספרים חתומים ובתפוצה רחבה, כמו גם למפנה שחל במקביל בהתנהלותו הציבורית שתואר בפרק השני: הסמיכות לפטירתו של הרב אהרן קוטלר, המנהיג הבכיר, הדומיננטי בצורה יוצאת דופן ובעל הקו הלוחמני של החוגים הליטאים בארצות הברית (ה"שיבתיים"), שהרב הוטנר חסה בצילו. הפרק הרביעי, הראשון מבין הפרקים ההגותיים, מוקדש לשחזור מה שאני מכנה "השדרה הרעיונית" של ספרי פחד יצחק, ובו טמונה התרומה המתודית העיקרית הגלומה בעבודה זו. בפרק זה מוצגת מערכת הרעיונות התשתיתית, המייצרת את ההיגיון הפנימי, הקוהרנטיות וההצדקה הבסיסית של מכלול הגותו של הרב הוטנר ושל כל אחד מפרטיו; מזוהים ומנותחים המושגים הבסיסיים המעמידים אותה; נידונים מקורות ההשפעה המרכזיים אשר השדרה הרעיונית נשענת עליהם – מהר"ל מפראג, רמח"ל ורמב"ן; ומזוהים מוקדי ובעיות היסוד שלה. נמצא כי הגותו של הרב הוטנר נבנית על בסיס תרכובת של שני עקרונות: העקרון הטלאולוגי, שעניינו תכלית המציאות, המפותח על בסיס הגות רמח"ל, והעקרון הדואליסטי, שעניינו מבנה המציאות והאדם, המפותח על בסיס הגות מהר"ל; תרכובת אשר באה לידי ביטוי באופן מירבי בתפיסת עולם הבא של הרב הוטנר. בתפיסת התכלית, תפיסת המציאות והתפיסה האסכטולוגית של הרב הוטנר מגולמים יסודות הגותו. נמצא כי הרב הוטנר מייחס לעולם שתי תכליות: תכלית אנתרופוצנטרית ותכלית תאוצנטרית. התכלית האנתרופוצנטרית, שניסוחה הפשוט היא שהאל ברא את המציאות על מנת שיהיו נבראים להיטיב עימם, מתרגמת ומפותחת אצל הרב הוטנר כך שעניינה שהאדם והמציאות יזכו בקיום נצחי ובלתי תלוי. האל, המטיב מטבעו, עושה חסד עם האדם, ביצירת התנאים המאפשרים לו לזכות במידה המרובה ביותר של ענג האפשרית. על פי האופן בו הרב הוטנר מפתח מושגים אלו, פסגת הענג האפשרית היא קיום אמת. קיום אמת פירושו כמו המקור, הוא האל – קיום בלתי-תלוי ונצחי. השאיפה להיות קיים כמו המקור נטועה במהותו של אדם מכח היותו צלם אלהים – זהו דימוי הצורה ליוצרה. חסדו הגבוה ביותר של האל מתבטא בכך שהוא ממציא עבור האדם את האפשרות להרוויח את קיומו, כך שהוא מקיים את עצמו – זהו חסד-משפט. התכלית השנייה, התאוצנטרית, אשר ניסוחה הפשוט הוא שהעולם נברא לכבודו של האל, מתרגמת אצל הרב הוטנר כך שעניינה הוא שלמציאות תהיה חשיבות. כבוד עבור הרב הוטנר משמעו הכרה בחשיבות, ולהרבות כבוד משמעו להעניק חשיבות. עיקר ריבוי כבודו של האל הוא בעשיית דברי הרשות לשם שמים, אשר בכך האדם קושר בין המציאות לבין האל וכך מעניק לה חשיבות.

העקרון הדואליסטי בנוי על פי המערכת ההגותית שפיתח מהר"ל מפראג: העולם מורכב מרובד עליון רוחני ורובד תחתון גשמי אשר ביניהם שורר פער, המונע את התגשמות תכלית העולמות התלוי בחיבור ביניהם. האדם, אשר נוצר ממיזוג של העולמות העליונים והתחתונים, מסוגל באמצעות הבחירה ובאמצעות כח הדעת להתגבר על הפער הדואליסטי. השימוש בכח הבחירה ובכח הדעת באופן המתגבר על הפער הדואליסטי תלוי בתורה, אשר מתוך לימודה רוכש האדם יכולת להכריע כיצד להשתמש בדברי הרשות שלו לשם שמים ולהכניס את כל מימדי חייו אל תוך ההקשר של ריבוי חשיבות בעולם. מתוך הרכבת העקרון הטלאולוגי מבית רמח"ל עם העקרון הדואליסטי מבית מהר"ל, מתקבל שמעשה הגישור על הפער הדואליסטי זהה להענקת חשיבות למציאות – ובכך ישנו מופע של מימוש התכלית התאוצנטרית; ובזכות כך האדם מרוויח את קיומו – ובכך ישנו מופע של מימוש התכלית האנתרופוצנטרית.

התרכובת בין שני העקרונות באה לידי ביטוי במובהק בתפיסת העולם הבא בהגותו של הרב הוטנר, המושתתת על השיטה האסכטולוגית של הרמב"ן. עבור הרב הוטנר, עולם הבא זהה במתכונתו לעולם הזה אלא שהפער הדואליסטי מתבטל, והקשר בין העולמות העליונים והתחתונים נהיה מלא ורציף. בעולם הבא בני האדם קמים לתחיה, חיים חיי נצח – ובכך מתגשמת התכלית האנתרופוצנטרית, ובוחרים בהכרח בקודש ובטוב – ובכך מתגשמת התכלית התאוצנטרית. כך שאת חובת האדם בעולם הזה בהגותו של הרב הוטנר ניתן לנסח כניסיון לממש "מעין העולם הבא" – לחיות באופן בו הפער הדואליסטי כמה שיותר מצטמצם בחיי האינדיבידואל באמצעות בחירותיו ודעתו.

מתוך שחזור השדרה הרעיונית של הגותו של הרב הוטנר זוהו שני מוקדי העניין המרכזיים שלה: קיום וחשיבות. תכלית העולם ופסגת השאיפה האנושית היא להשיג קיום אמת ולהעניק חשיבות למציאות. הפרק החמישי מוקדש לניתוח מוקדי הגותו של הרב הוטנר והבעיות המרכזיות עימן היא מתמודדת – הקיום והחשיבות – בצירוף מושג שלישי הנקשר בהגותו לשני אלו: היחידות, אשר ממצב אותם באופן מובהק כבעיות היסוד של חיי האינדיבידואל. נמצא כי בעיות היסוד בהגותו של הרב הוטנר מקיימות מעין משולש: בראש עומדת החשיבות, והיא נשענת על שתי רגליים, קיום ויחידות. דינמיקה זו מעלה אסוציאציות לפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית שהתפתחה והתבססה בימי חייו של הרב הוטנר, זיקה אשר חוקרים קודמים כבר בקשו להצביע עליה, והעולה בקנה אחד עם הלכי רוח המצויים בקטעי יומן ותכתובות מימי נעוריו. מתוך ניתוח שלשת בעיות יסוד אלו כפי שהם מתפקדים בהגותו של הרב הוטנר נמצא שהנחת הזיקה הזו מוצדקת. יחסו של הרב הוטנר אל סופיות הקיום הוא יחס של חרדה, באשר הוא מסמל עבורו את היותו של הקיום חסר משמעות, ואילו קיום אמת משמעה עבורו ודאות קיומית; מושג החשיבות מתפקד בהגותו של הרב הוטנר באופן דומה לזה של בקשת המשמעות במובנה כבקשת ערך, כאשר אפשרות המשמעות תלויה – בדומה לאקזיסטנציאליזם – באפשרות הבחירה; ומושג היחידות מתפקד באופן דומה לשאיפת האותנטיות במובנה כחתירה לייחודיות. בפרק זה אני מאפיין את הרב הוטנר כתיאולוג בעל נטיות אקזיסטנציאליסטיות, ואת הגותו כתאולוגיה פוסט-אקזיסטנציאליסטית: כזו הנסובה סביב הבעיות הקיומיות כפי שהן פותחו במסגרת ההגות האקזיסטנציאליסטית, אך חורגת ממסגרת זו במתודה שלה, ביומרתה ובמידת האימוץ של מסקנותיה, והמנסה להציע להן תגובה תיאולוגית יהודית-אורתודוקסית. הגדרת בעיות היסוד – חשיבות, קיום ויחידות – יחד עם הכרת מובנם ומשמעותם של המושגים הנרקמים סביבם – חסד, ענג, אמת, התדמות, כבוד, דברי הרשות, בחירה, דעת ותורה – מניבים את המפתח הפרשני אשר מוכרח לעמוד ברקע כל עיון בהגותו של הרב הוטנר ולאורם יש לפרש אותה.

הפרק השישי מוקדש לדיון ביחסו של הרב הוטנר ל"חכמות חיצוניות": עמדתו בשאלת יחסי תורה וידע שאיננו תורני, ועמדתו בשאלת לימוד ידע שאיננו תורני. נמצא כי הרב הוטנר מחזיק בגישה ליחסי תורה וידע שאיננו תורני המתאים למה שכינה שלום רוזנברג "גישת התחומים". הוא גורס כי החכמות החיצוניות והתורה מתייחסים לשני תחומי דעת נפרדים: החכמות החיצוניות הן חכמה חוקרת מציאות, שעניינן הכרת המצוי; ואילו התורה היא חכמה יוצרת מציאות, שעניינה קידום המציאות אל מציאות חדשה ראויה יותר. בהתאם נמצא כי האופן בו חכמות חיצוניות עשויות לתפקד בהגותו של הרב הוטנר היא כאל קומה ראשונה שיש בכוחה ללמדנו על המציאות כפי שהיא, אך שתועלתה מסתיימת ברגע שבאים בתחומו של הנשגב מהמציאות, המתייחס אל תכלית העולם ואפשרות מימושה. בנוגע ליחסו של הרב הוטנר ללימוד חכמות חיצוניות, נמצא שלרב הוטנר יחס כפול, תומך מחד אך מסתייג מאידך. הוא רואה בהם מקור להעצמת היהדות והיהודי ובמובנים מסויימים לגילוי רצון האל, אך בה בעת רואה בהן מתחרה ליהדות, בהיותם מקור אלטרנטיבי לידע מכונן משמעות, דבר המדגיש שוב את מרכזיותה של סוגיית בקשת המשמעות בהגותו.

הפרק השביעי מוקדש להפגנת האופן בו הגותו של הרב הוטנר מתפקדת כתאולוגיה פוסט-אקזיסטנציאליסטית, מתוך עיון בנוכחותה של תמה היידגריאנית מרכזית בהגותו והאדפטציה שהיא עוברת. במסגרת זו נידונים כמה מושגים ורעיונות מסדר שני בהגותו של הרב הוטנר, כאלו המפותחים כקומה עליונה על פני ובאמצעות התשתית הרעיונית המונחת במסגרת השדרה הרעיונית. נמצא כי שלשת העקרונות המרכיבים את רעיון ההיות-לקראת-המוות בפילוסופיה של היידגר – ההשלכה העתידית, הכוליות הקיומית, והייחודיות – נוכחים כולם בהגותו של הרב הוטנר, ומפותחים בזיקה למושגי היסוד שלו תוך קישורם למושג הנמצא בליבה של כל תפיסה אורתודוקסית-ליטאית – התורה. זאת תוך הצגה מחודשת של היסוד הדתי אותו דחה היידגר – רעיון חיי הנצח. התוצאה היא כעין תמה של היות-לקראת-הנצח, לפיה כאשר האדם מכונן את עצמו כנצחי מבחינה קיומית (כוליות) באופן הקשור בתורה שהינה נצחית מבחינה אבסולוטית, הוא הופך עצמו לנצחי משתי הבחינות גם יחד, ובכך מנציח את קיומו ואת החשיבות שהוא משווה לה.

הפרק השמיני מוקדש לדיון ראשוני במקורות ההשפעה עיקריים נוספים על הרב הוטנר: תנועת המוסר, בדגש על בית גידולו של הרב הוטנר – הענף הסלובודקאי; החסידות, בדגש על הגות חב"ד, אך בהתייחסות גם למקורות נוספים; והקבלה. נמצא כי את עיקר השפעתו של הסבא מסלובודקה ותנועת המוסר בכללותה על הרב הוטנר יש לזהות בהצבת מודל לחיקוי, אך בכל הנוגע להשפעה הגותית, יש לראות בסבא מקור השראה כללי, אך קשה לייחס לו השפעה משמעותית על תכני הגותו של הרב הוטנר. ביחס לחסידות, נמצא שהרב הוטנר מאמץ מסגרות ומונחים חסידיים, אך יוצק לתוכן תוכן משלו, לעתים תוכן הפכי לזה המקורי. דינמיקה זו מתרחשת בשל העובדה כי האינטואיציות הבסיסיות המיידיעות את ההגות החסידית – תפיסת האימננציה, נטיות אקסמיסטיות (בגרסאותיהן הרדיקאליות כמו גם המתונות), עיקרי ההשתוות והביטול וכיוצא באלו – מנוגדות להלכי הרוח המאפיינים את הרב הוטנר, הבאים לידי ביטוי בבעיות היסוד של הגותו והתייחסותו אליהן. כאשר ליחסו לקבלה, עולה שהקבלה היתה נוכחת בחייו של הרב הוטנר, אך לא נוכחת באופן משמעותי בהגות שבחר לפרסם, ומה שנוכח מופיע לאחר רדוקציה ואדפטציה תאולוגית שלה: אימוץ צורני של תבניות ומושגים קבליים לטובת ניסוח תאולוגיה, תוך הפשטתן מהמטען התאוסופי והתאורגי שלהן,

שאינו עניין להגותו. בשולי פרק זה הצבעתי על מגמה עקרונית שנמצאה בהגותו של הרב הוטנר: מצד אחד אימוץ המסורות הרציונאליות-פחות בהגות היהודית כמסגרת של פיתוח רעיונותיו, ומאידך הנטיה למינימליזם של האי-רציונאלי במסגרת אותן מסורות. דבר זה בא לידי ביטוי במינימליזם-האפוקליפטי המאפיין את תפיסת העולם הבא שלו, ואת המקסימליזם-הרציונאלי במסגרת התפיסה הנטורליסטית-רוחנית שלו – האופן בו הוא

מנסח הסברים לוגיים וקוהרנטיים לאופן בו התורה והמצוות מחוללות את השפעותיהן הרוחניות. נטיה זו הולמת את הנטיה האקזיסטנציאליסטית, המבקשת לבאר את הקיום האנושי ככל הניתן במושגי החוויה האנושית, ובלשונו התדירה של הרב הוטנר "הסברת הדברים כפי ערכנו", תוך ניסיון להתנגד ככל הניתן להסברים מתחמקים החורגים ממנו.

בפרק המסכם של העבודה מוצגת פרספקטיבה רחבה על ממצאיה, ואת אשר ניתן ללמוד מהם על הגותו של הרב הוטנר והאופן בו יש לפרשה, לאור אופי כתיבתו האזוטרית, מושגי התשתית ובעיות היסוד של הגותו והאופן בו הוא מטפל במקורות על בסיסם הוא מפתח את רעיונותיו. נמצא כי הגותו של הרב הוטנר מתאפיינת באינקורפורציה עד גבול הניתן של הלכי רוח, רעיונות ושאירות אקזיסטנציאליסטיות ורציונאליסטיות אל תוך מבנה תאולוגי יהודי אורתודוכסי, ומאידך אינקורפורציה של מערכות ומושגים תאולוגיים מהקשר מיסטי אל תוך הגות הממוקדת בשאלת משמעות קיומו של האינדיבידואל, והטענתם מחדש בהתאם. כל זאת במסגרת שפה, ניסוח והתאמות רעיוניות המצליחים להשאיר את הגותו בתוך קווי התיחום של הגות אורתודוכסית, מצד תכנם, ובזכות כתיבה אזוטרית גם מצד אפשרות התקבלותם בחברה בה פעל.

תוכן העניינים

iii	תקציר
ix	מבוא
10	פרק ראשון: הרב הוטנר – השנים המוקדמות 1906–1934
42	פרק שני: הרב הוטנר – השנים המאוחרות 1934–1980
91	פרק שלישי: "פחד יצחק" – תכונות ומאפיינים
111	פרק רביעי: השידרה הרעיונית בכתבי "פחד יצחק" על רקע מקורותיה
159	פרק חמישי: קיום, חשיבות ויחידות – לב הגותו של הרב הוטנר
184	פרק שישי: תורה וחכמות חיצוניות בהגותו של הרב הוטנר
198	פרק שביעי: תאולוגיה פוסט-אקזיסטנציאליסטית
216	פרק שמיני: הגותו של הרב הוטנר על רקע מקורותיה
241	פרק תשיעי: סיכום ופרספקטיבה על הגותו של הרב יצחק הוטנר ומורשתה
251	נספח א: אילן יוחסין של משפחת הוטנר
252	ביבליוגרפיה
c	Abstract

תוכן עניינים מפורט

iii	תקציר
1	מבוא
10	פרק ראשון: הרב הוטנר – השנים המוקדמות 1906–1934
10	א.1. שנות הנעורים: 1906–1928
12	א.1.1. שנות סלובודקה
16	א.1.2. שנות חברון
20	א.2. שנות הנדודים: 1928–1934
23	א.2.1. תרגום הספר "עם השם" של נתן בירנבוים
25	א.2.2. תקופת ברלין - שאלת השכלתו הכללית של הרב הוטנר
32	א.2.3. חזרה ראשונה לארץ ישראל
33	א.2.4. תקופת קובנה ופרסום הספר "תורת הנזיר"
36	א.2.5. חזרה שניה לארץ ישראל והעבודה על כתב יד פירוש רבנו הלל לספרא
40	א.2.6. הנסיעה לארה"ב
42	פרק שני: הרב הוטנר – השנים המאוחרות 1934–1980
42	ב.1. עולם הישיבות והחברה האורתודוקסית באמריקה
42	ב.1.1. הישיבות הליטאיות: מהיווסדותן ועד ערב מלחמת העולם השנייה
46	ב.1.2. האורתודוקסיה האמריקנית והחינוך האורתודוקסי עד ערב מלחמת העולם השנייה
50	ב.1.3. הישיבה הליטאית מגיעה לאמריקה
63	ב.2. צעדים ראשונים באמריקה ושנות ראשות הישיבה: 1934–1964
64	ב.2.1. ראשית דרכו של הרב הוטנר בעולם הישיבות האמריקני
69	ב.2.2. הרב הוטנר כמחנך וכראש ישיבה
75	ב.2.3. פעילותו הציבורית, ההסתרה העצמית ודימויו הציבורי של הרב הוטנר
80	ב.3. הרב הוטנר ותנועות מרכזיות ביהדות אמריקה
80	ב.3.1. הרב הוטנר, תנועת חב"ד והאורתודוקסיה החסידית
82	ב.3.2. יחסו של הרב הוטנר לתנועות הלא-אורתודוקסיות, לאורתודוקסיה המודרנית ולמנהיגיהן
84	ב.4. שנות הנדודים האחרונים: 1964–1980

85.....	ב.1.4. ספטמבר השחור.....
86.....	ב.2.4. הרב הוטנר והרב משה פיינשטיין.....
87.....	ב.3.4. ארץ ישראל נקנית בייסורין – שנותיו האחרונות של הרב הוטנר במדינת ישראל.....
88.....	ב.5. סיכום החלק הביוגרפי.....
91.....	פרק שלישי: "פחד יצחק" – תכונות ומאפיינים.....
91.....	ג.1.1. "מאמרים" – התגבשותם וסגנונם.....
91.....	ג.1.1.1. מקומה של ההגות וכתיבתה בתנועת המוסר: רבי ישראל סלנטר והסבא מסלובודקה.....
95.....	ג.1.2.1. "דברי תורה בהלכות דעות וחובות הלכות" שיחותיו של הרב הוטנר.....
99.....	ג.1.3.1. הכתיבה ההגותית של הרב הוטנר.....
102.....	ג.2. הסתרת מקורות ורעיונות בספרי פחד יצחק.....
106.....	ג.3. נסיבות הדפסת ספרי "פחד יצחק".....
111.....	פרק רביעי: השידרה הרעיונית בכתבי "פחד יצחק" על רקע מקורותיה.....
112.....	ד.1. העקרון הטלאולוגי: רבי משה חיים לוצאטו (רמח"ל) והרב הוטנר.....
114.....	ד.1.1. התכלית האנתרופוצנטרית בכתביו התיאולוגיים של רמח"ל.....
115.....	ד.1.2.1. התכלית האנתרופוצנטרית בספרי פחד יצחק.....
119.....	ד.1.3.1. ענג: להיות מקור בלתי תלוי.....
121.....	ד.1.4.1. אמת: להיות נצחי.....
122.....	ד.1.5.1. דימוי הצורה ליוצרה: הדמיון בין האל לאדם.....
124.....	ד.1.6.1. התכלית התאוצנטרית בכתביו התיאולוגיים של רמח"ל: מהלך הייחוד.....
127.....	ד.1.7.1. התכלית התאוצנטרית בספרי פחד יצחק: מהלך הכבוד.....
132.....	ד.1.8.1. כבוד: להכיר בחשיבות הקיום.....
134.....	ד.1.9.1. דברי הרשות: הענקת חשיבות לסתמי.....
137.....	ד.2. העקרון הדואליסטי, רקע: הדואליזם של מהר"ל מפראג.....
141.....	ד.2.1.1. התפיסה הדואליסטית בספרי פחד יצחק: בחירה ודעת.....
147.....	ד.2.2.1. תורה: הגורם בו תלויה ההתגברות על הפער הדואליסטי.....
152.....	ד.3. התפיסה האסכטולוגית של הרב הוטנר: ביטול הפער הדואליסטי.....
156.....	ד.3.1.1. שבת ותכלית האדם: לחיות מעין העולם הבא בעולם הזה.....
158.....	ד.4. סיכום: קיום וחשיבות כעוגני הגותו של הרב הוטנר.....

פרק חמישי: קיום, חשיבות ויחידות – לב הגותו של הרב הוטנר	159
ה.1. בשבילי נברא העולם: מוקדי הגותו של הרב הוטנר כבעיות היסוד של הפרט	159
ה.2. הרב הוטנר ואקזיסטנציאליזם – הילכו שנים יחדיו, בלתי אם נועדו?	161
ה.3. אותנטיות ומשמעות: מוקדי העניין האקזיסטנציאליסטיים	164
ה.4. יחידות: אותנטיות בהגותו של הרב הוטנר	170
ה.5. חשיבות: משמעות בהגותו של הרב הוטנר	172
ה.6. סיכום: הרב הוטנר כתיאולוג של בקשת המשמעות בעל נטיות אקזיסטנציאליסטיות	182
פרק שישי: תורה וחכמות חיצוניות בהגותו של הרב הוטנר	184
ו.1. מדע ומדע ומציאות שלו: הרב הוטנר ושאלת תורה ומדע	184
ו.2. מניעת צורת עיקר: יחסו של הרב הוטנר ללימוד חכמות חיצוניות	192
פרק שביעי: תאולוגיה פוסט-אקזיסטנציאליסטית	198
ז.1. היות-לקראת-המוות: מוות ואותנטיות בהגותו המוקדמת של היידגר	198
ז.2. הרב הוטנר וההשלכה העתידית	201
ז.3. תמידיות, נצחיות ואמת: הטואליות הקיומית והייחודיות בהגותו של הרב הוטנר	204
ז.4. היות-לקראת-הנצח: האדפטציה של הרב הוטנר לעקרון ההידגריאני	212
פרק שמיני: הגותו של הרב הוטנר על רקע מקורותיה	216
ח.1. הרב הוטנר ותנועת המוסר: השפעת סלובודקה	216
ח.2. הרב הוטנר וההגות החסידית	218
ח.3. מהו הנסתר? הקבלה בהגותו של הרב הוטנר	226
ח.4. מינימליזציה של האי-רציונאלי: הנטורליזם הדתי של הרב הוטנר	236
ח.5. סיכום: הרב הוטנר ומקורותיו	239
פרק תשיעי: סיכום ופרספקטיבה על הגותו של הרב יצחק הוטנר ומורשתה	241
ט.1. יסודות הגותו של הרב הוטנר	241
ט.2. איזה מין הוגה הוא הרב הוטנר?	247
ט.3. מורשתו של הרב הוטנר	248

251	נספח א: אילן יוחסין של משפחת הוטנר
252	ביבליוגרפיה
c	Abstract

מבוא

"הנה ימים באים והשלחתי רעב בארץ לא רעב ללחם ולא צמא למים (עמוס ח/יא) [...] ונכון דבר רואה כן בזמנינו, a
restlessness בעולם שלא יודעים למה." (הרב יצחק הוטנר)¹

מטרת העבודה

עניינה של עבודה זו היא הגותו של הרב יצחק הוטנר (1906–1980), המכונסת בסדרת ספריו "פחד יצחק". הרב הוטנר, הוגה יהודי בן המאה העשרים, היה רב אורתודוקסי-ליטאי וראש ישיבה, ממקימי עולם הישיבות הליטאיות בארצות הברית, חבר מועצת גדולי התורה של אגודת ישראל ודמות מפתח בשיקומה והתפתחותה של האורתודוקסיה-הליטאית בימים שלאחר מלחמת העולם השנייה. השפעתו נמשכת ומורגשת גם כיום בחברה זו ואף מעבר למעגלים בהם הוא עצמו פעל. זאת בשל הרבנים והמנהיגים הרבים שהכשיר בישיבת רבנו חיים ברלין בראשה עמד, שיש המכנים אותה בשל כך "הישיבה בת אלף הכיתות", ובשל כתביו אותם פרסם בשנותיו המאוחרות, הנלמדים לא רק בישיבות חרדיות אלא אף מצאו להם קהל בקרב היהדות האורתודוקסית-מודרנית והציונית-דתית ואף בקרב משכילים ואנשי-אקדמיה.

הגותו של הרב הוטנר מעוררת עניין מכמה סיבות. ראשית היא עצם קיומה, בהינתן ההקשר בו צמח ופעל: עולם הישיבות האורתודוקסי-ליטאי. עיסוק אינטנסיבי בהגות וחיבור ספרי הגות היה עניין לא נפוץ ובמידה מסוימת לא מקובל בחוג בו פעל (וזאת בניגוד לפרסום רשמי שיחות על בסיס סיכומי תלמידים, על פי רוב לאחר מות המחבר, שהיה נפוץ למדי). הרב הוטנר הוא דמות כמעט יחידאית בדורו בהקשר זה, בכך שרוב הגותו יצאה לאור בימי חייו, ביוזמתו שלו ובניסוחו שלו. בכך במידה רבה סלל את הדרך לכאלו שנהגו כמותו בדור שלאחריו. רבים ממנסחי ההגות הבולטים בחברה האורתודוקסית-ליטאית בדור שלאחריו, דוגמת הרבנים אביגדור מילר, משה שפירא, אליהו ויינטרוב ובמידה רבה שלמה וולבה היו תלמידיו והושפעו מהגותו ומסגנונו. שנית הוא סגנונה ומאפייניה הייחודיים. כתיבתו של הרב הוטנר עשירה ופיוטית, ומאמריו מתאפיינים במבנה וארגון סדורים, מושכים ובעלי היגיון דידקטי, באופן המייחד אותו מכתביה הגותית יהודית-אורתודוקסית בת הזמן. שלישית הם הרעיונות המופיעים בה, שיש והינם בלתי-שגוריים, מקוריים ולעתים חורגים מהנפוץ בקרב מקביליו והחברה בה פעל. רביעית, העובדה שמחברה מתגלה מתוכה כהוגה בן הזמן, שניסח תאולוגיה יהודית-אורתודוקסית הנדרשת לאחת הסוגיות המרכזיות של העת החדשה המאוחרת – שאלת משמעות הקיום. וחמישית, האופי האזוטרי של כתיבתו: הרב הוטנר "מתגלה" כהוגה של עידן בקשת המשמעות, משום שהדבר אינו ניכר מיד. ברקע הגותו עומד מגוון עשיר של מקורות ותמות רעיוניות, המתפרשים על מלא מנעד ההגות היהודית לדורותיה כמו גם על מידה של הגות פילוסופית כללית. אולם הגות זו כפי שהיא מנוסחת בסדרת ספריו "פחד יצחק", מופיעה כטקסט רבני מסורתי בעליל, ללא דיון מפורש ברעיונות או בדמויות שמחוץ לקאנון האורתודוקסי-ליטאי. הדבר נכון לא רק להגות כללית, אלא גם להגות יהודית רבנית שאינה חלק מקאנון זה, דוגמת הגות חסידית וקבלית. באופן כזה שאדם שחסרה לו היכרות מוקדמת עם הרעיונות והמקורות בהם דן הרב הוטנר לא ירגיש בנוכחותם. במובן זה כתיבתו היא כתיבה

¹ הוטנר יצחק וראובן רוטא, **רשימות לב**, כרך א, ברוקלין: הוצאת המחבר, תש"ס, עמ' רסד (להלן: רשימות לב).

פילוסופית-אזוטריט: היא מצניעה מקורות באופן שרק קוראים בקיאים ורגישים יחושו בכך, והיא מסתירה רעיונות בהימנעות מהצגתם באופן מפורש ונסיגה רגע לפני הסקת המסקנות המתבקשות מהן, בהותירה לקורא הזהיר להשלים את מהלכיה מדעתו.

עיון בהגותו של הרב הוטנר, אפוא, בהכרח פרשני וספקולטיבי, ותקפותו נשענת על היכולת לבסס באופן סביר שמדובר בפרשנות מוצדקת. ככל שישנן משמעויות מן הסוג אחריהן הקורא מבקש להתחקות, הרי שהן נחבאות. לזה יש להוסיף כי הגותו אינה כתובה כמונוגרפיה סדורה, אלא מופיעה כקבצי מאמרים שנמסרו בעל פה בזמנים שונים ונוסחו מחדש לדפוס. כל אימת שאפשר לדבר על הגותו כשיטתית, הרי שרעיונותיו ומהלכיו הרעיוניים הרחבים מפורזים בין כתביו, באופן הדורש את חשיפתם ושחזורם, באמצעות השבת פרקיו "זה על זה"² והרכתם אלו על אלו, ובאמצעות המשכת מהלכים רעיוניים אל מסקנות שמעבר לאלו המופיעות במפורש בטקסט. כמו כן, הגותו מנוסחת מצד אחד בלשון מסורתית, אך מצד שני רבים ממושגיו ורעיונותיו, במיוחד המרכזיים שבהם, מפותחים בשפה אידיוסינקרטית. דבר זה מקשה על זיהוי מקורות והלכי רוח שאינם גלויים בטקסט, אשר על פי ההשערה נותנים בו את אותותיהם, ועמידה על האופן בו השפיעו עליו. בשל כל הסיבות הללו לא ניתן לעמוד אל נכון על טיבם של מאפיינים ונושאים בהגותו של הרב הוטנר באופן מבודד, מבלי שתקדם לכך הנהרה של מוקדי הגותו ויחסי הגומלין בין רכיביה התשתיתיים. פרשנות הגותו של הרב הוטנר תלויה, במובן מסוים, בהחזקת מעין מפתח לאורו מפענחים את הגותו.

הגותו של הרב הוטנר טרם זכתה לניתוח שיטתי המאפשר לעמוד על משמעויותיה ולבסס כיאות הנחות פרשניות המתאימות לפיענוחה. עבודה זו מבקשת למלא חסר זה. וביתר פירוט: מטרת העבודה היא להעמיד את מחקר הגותו של הרב הוטנר על בסיס היסטורי ותיאולוגי, היינו להציב את יצירתו בהקשרה הזמני ולספק שדרה רעיונית-מושגית ומפתח פרשני שעל גביהם אפשר יהיה לפתח מחקר הגותי וטקסטואלי רחב יותר.

סקירת המחקר

הקביעה כי הגותו של הרב הוטנר מתאפיינת בכתיבה אזוטריט היא מוסכמה בקרב חוקריו. מרבית המחקרים שעסקו בה עד כה כתובים במתכונת הבאה: עניינם הוא מושג או תמה, ולעתים יותר מאחד, המזוהים כמרכזיים או חשובים בהגותו של הרב הוטנר, והצגתם מתוך עיון במובאות מכתביו ומתוך השוואה למקורות שאינם גלויים בטקסט. הראשון שעסק בהגותו של הרב הוטנר הוא סטיבן שוורצשילד (Schwartzschild), אשר שנים ספורות לפני פטירתו של הרב הוטנר פרסם שני מאמרים מתורגמים ומוערים מספרי פחד יצחק (1974), ושנים ספורות לאחר פטירתו פרסם מאמר חלוצי על המוצג כמבוא להגותו (1985). שתי עבודות נכתבו על התשובה בהגותו: מאמרה של ציפי אברהמוב-קויפמן (תש"ס), ועבודת הדוקטורט של שלמה קסירר (תשס"ט); ומספר עבודות על כח הבחירה בהגותו: מאמרו של חנוך בן פזי (תשס"ה), עבודת התזה של יצחק שטיינר (תשע"ב) ומאמרו של דב פינקלשטיין (2019); ומספר עבודות שעסקו בנושאים נוספים: מאמרו של שמואל ויגודה על הזמן בהגותו (תשס"ט), עבודת התזה של משה כהן על האמונה בהגותו (תשע"א), מאמר מאת דניאל הרשקוביץ ואנכי שעניינו השוואה בין הגותו של הרב הוטנר לבין זו של היידגר (2018), ומאמר מאת אריאל מזא"ה על חינוך דתי לאור הגותו (2019).³

² ראה רמב"ם, **מורה נבוכים**, תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב (מהדורת שוורץ), תשס"ג, עמ' 19.

³ Schwarzschild, Steven S., "Two lectures of Rabbi Isaac Hutner", *Tradition*, 14, 4 (1974), p. 90-109 (להלן שוורצשילד, "שני מאמרים"); Schwarzschild, Steven S., "An introduction to the thought of R. Isaac Hutner", *Modern*.

בעשור האחרון התפרסמו מספר מאמרים על הגותו של הרב הוטנר בעלי אופי רוחבי יותר: שלשה מאמרים מאת יעקב אלמן, פרופסור לתלמוד שהיה תלמידו של הרב הוטנר בצעירותו, שעיקרם אפיון הגותו על רקע הגות ר' צדוק מלובלין ו"השפת אמת" מגור (2014, 2015, 2017);⁴ ושני מאמרים מאת אליוט וולפסון, העוסקים בקבלה בהגותו (2019, 2020).⁵

מלבד אלו פורסמו מספר מאמרים שעניינם קריאה צמודה בטקסט ספציפי של הרב הוטנר. כאלו הם המאמרים של לורנס קפלן (1980) ושל גמליאל שמלו (תשע"ה), המנתחים את אחד המאמרים הבודדים שפרסם הרב הוטנר בכתב עת אורתודוכסי פופולארי, בשנת 1978, העוסק בשואה; מאמר נוסף של קפלן, המבקש לחלץ את התפיסה התאולוגית של הרב הוטנר בדבר השואה מתוך עיון במאמר מספרי פחד יצחק (2010); ומאמר מאת בצלאל נאור המשווה בין מאמר של הרב הוטנר לבין מאמר של ר' מנחם מנדל שניאורסון (2016).⁶

Judaism, 5,3 (1985), pp. 235-277 (להלן שווצשילד, "מבוא"; ציפי אברהמוב, "מאבק ביצר הרע או חדות יצירה? על רעיון התשובה במשנת הרב יצחק הוטנר", דעת, 44 (תש"ס), עמ' 95-122 (להלן: אברהמוב, "התשובה"); חנוך בן פזי, "חרות והכרח בפרשת המנוחה", בתוך: נפתלי רוטנברג (עורך), הוגים בפרשה, ירושלים: מכון ון ליר; תל אביב: ידיעות אחרונות, תשס"ה, עמ' 433-444; שמואל ויגודה, "בהבלי הזמן: האדם והזמן בהגותו של הרב יצחק הוטנר", בתוך: בנימין איש שלום (עורך), בדרכי שלום: עיונים בהגות היהודית מוגשים לשלום רוטנברג, ירושלים: בית מורשה בירושלים - מכללת רוברט מ. ברן, תשס"ז, עמ' 399-427 (להלן: ויגודה, "בהבלי הזמן"); שלמה קסירר, התשובה בהגותו של הרב יצחק הוטנר: על רקע מקורותיו בחסידות, בתנועת המוסר ובהגות המאה העשרים, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, בר אילן, תשס"ט; משה כהן, האמונה במשנת הרב הוטנר: חיבור לשם קבלת תואר שני, בר אילן, תשע"א (להלן: קסירר, התשובה); יצחק שטיינר, הדיאלקטיקה של בחירה והכרח בהגותו של הרב יצחק הוטנר (מ.א.), אוניברסיטת בר אילן, תשע"ב (להלן: שטיינר: בחירה והכרח); Daniel Herskowitz and Alon Shalev, "Being-towards-Eternity: R. Isaac Hutner's adaptation of a Heideggerian notion", *Journal of Jewish Thought & Philosophy*, 26,2, (2018), pp. 254-277 (להלן: הרשקוביץ ושל, "היות לקראת הנצח"); Dov Finkelstein, "Rejecting, embracing and neutralizing determinism: Rav Hutner in dialogue with the Izbitzer and Rav Tzadok", *Tradition*, Ariel Evan Mayse, "Religious education and sacred study ; דטרמיניזם", 51,3 (2019), pp. 57-67 (להלן: פינקלשטיין, "דטרמיניזם"); in the teachings of rabbi Yitzhak Hutner", *Religions*, 10/5 (2019), 327 Yaakov Elman, "Autonomy and its discontents: a meditation on Pahad Yitzhak", *Tradition*, 47/2 (2014), pp. 7-40 Idem, "Pahad Yitzhak: a joyful song of affirmation", *Hakirah*, 20 (2015), pp. 25-64; ("אוטונומיה"); 40 (להלן: אלמן, "אלמן", *Hakirah*, 20 (2015), pp. 25-64; ("אוטונומיה"); Idem, "Rav Isaac Hutner's 'Pahad Yitzhak' : a Torah map of the human mind and psyche in changing times", in: Stuart W. Halpern (ed.), *Books of the People; Revisiting Classic Works of Jewish Thought*, New Milford, CT: Strauss Center for Torah and Western Thought; Maggid Books, 2017, pp. 303-346 (להלן אלמן, "בזמנים משתנים"). שלשת המאמרים הללו, יש לומר, דומים מאוד זה לזה בתכנם.

⁵ Elliot R. Wolfson, "Discerning difference through comparison of the same Isaac Hutner's transmission of idem, "To distinguish israel and the esoteric Wisdom.", *Kabbalah*, 45 (2019), pp. 7-48 idem, "To distinguish israel and the esoteric Wisdom.", *Kabbalah*, 45 (2019), pp. 7-48 nations: e pluribus unum and Isaac Hutner's appropriation of kabbalistic anthropology", in: Brian Orgen (Ed.), *Kabbalah and America: Ancient Lore in the New World*, Boston: Brill, 2020, pp. 316-340 (להלן: וולפסון, "בין יהודים לגויים").

⁶ Lawrence J. Kaplan, "Rabbi Isaac Hutner's 'daat Torah perspective' on the Holocaust: a critical analysis", Idem, "A righteous judgment on a Righteous ; "הרב הוטנר על השואה"; *Tradition*, 18, 3 (1980), pp. 235-248 people: Rav Yitzhak Hutner's implicit theology of the holocaust", *Hakirah* 10 (2010), pp. 101-115, (להלן קפלן, "התיאולוגיה האימפליציטית"); שמלו, גמליאל, "רדיקאליות פילוסופית בעולם הישיבות", חקירה יט (תשע"ה), עמ' לה-

מלבד העיסוק בהגותו, נכתבו שלוש סקירות ביוגרפיות מחקריות על הרב הוטנר, שתיים מאת הילל גולדברג (1987, 1989), ואחת מאת שוורצשילד.⁷ שתי עבודות ביוגרפיות ארוכות ומשמעותיות יותר, לא אקדמיות, נכתבו אודותיו: הראשונה על ידי בתו, הרבנית ברווריה דייויד, שפורסמה בספר הזכרון שיצא אחר מותו (תשמ"ד, מה' ב' תשנ"ז); ואחת במסגרת ספר עליו ועל הרבי מלובביץ', מאת חיים דלפין (2019). לחיבור זה האחרון ערך מיוחד, על אף שהוא נגוע בהגיוגרפיה, שכן הוא מתבסס על ראיונות רבים עם דמויות בנות התקופה שהיו קשורות לרב הוטנר.⁸ פרטים ביוגרפיים נוספים מצויים בפתח עבודותיהם של ויגודה, קסירר, כהן ושטיינר.

בדומה להלצה הידועה על כינויו הלועזי של הרמב"ם, ראש לכותבים האזוטריים היהודיים, לפיה לכל פרשן של מורה הנבוכים ישנו ה- "my" monides שלו, גם הגותו של הרב הוטנר נוחה מאוד להתפרש במובנים רבים ואף סותרים. רוב הפרשנויות שהוצעו להגותו מתבססות על עיון במושג אחד בכתביו, כאשר בחירת מושאי ההשוואה לאורם הגותו מתפרשת מתבססת על אינטואיציות של הקוראים והדימויון התמטי שהם מזהים בינם לבין החלקים מהגותו של הרב הוטנר אותם הם מנתחים. כך למשל נידונו במחקר השפעותיהם של הוגים שונים כהרמן כהן, עמנואל לוינס, הנרי ברגסון, מרטין היידגר, מרטין בובר ופרנץ רוזנצווייג על הגותו;⁹ ובהקשר היהודי-אורתודוקסי, יש שהדגישו את מרכזיותם של מסורות הגותיות מסוימות בהגותו שלו, דוגמת הגות גור או הקבלה, בהתבסס על ניתוח מספר מוטיבים בספריו. אולם פרשנות הגותו של הרב הוטנר היא משימה לא פשוטה, והמתודה המקובלת שננקטה בידי החוקרים שעסקו בו – מיקוד בנושא מסוים וניתוח השוואתי תמטי על בסיס דמיון אסוציאטיבי – בעייתית כאשר הדבר נוגע לכתביו. עצם מובנם של המושגים בהם דן הרב הוטנר – דוגמת תשובה ובחירה בהם עסקו חלק מהחוקרים הנזכרים, ומושגים בולטים אחרים כחסד, דברי הרשות, כבוד ועוד – תלוי במובנם של המושגים האחרים בהגותו ויחסי הגומלין ביניהם. כך שלא ניתן לעמוד אל נכון על משמעותם של נושאים או תמות בהגותו באופן מבודד. האופי האידיוסינקרטי של מושגיו המרכזיים מקשה על איתור מוקדי השפעה והשוואה רלוונטיים, ופותח פתח לקישורים אסוציאטיביים מגוונים. העיונים במשנתו של הרב הוטנר נותרים אפוא ללא ביסוס משמעותי. עצם

נו; Bezalel Naor, "Bati le-Gani": a comparison of discourse by rabbis Schneersohn and Hutner", *Hakirah*, 21 (2016), pp. 141-154 (להלן: נאור, "באתי לגני").

⁷ Goldberg, Hillel, "Rabbi Isaac Hutner: a synoptic interpretive biography", *Tradition*, 22,4 (1987), pp. 18-46 (להלן: גולדברג, "ביוגרפיה"); Hillel Goldberg, "Rabbi Issac Hutner", in: Hillel Goldberg (ed.), *Between Berlin and Slobodka: Jewish Transition Figures From Eastern Europe*, Hoboken, New Jersey: Ktav, 1989, pp. 63-87 (להלן: גולדברג, "בין ברלין לסלובודקה"); Steven S. Schwarzschild, "Isaac Hutner", in: Steven T. Katz (Ed.), *Interpreters of Judaism in the Twentieth Century*, B'nei Brith Books, 1993 (להלן: שוורצשילד, "הוטנר"). שני המאמרים של גולדברג דומים מאוד בתכנם, והסקירה של שוורצשילד דומה מאוד לזו המופיעה כהקדמה לשני המאמרים המתורגמים והמוערים שפרסם. באופן מעניין, דווקא בסקירה שבפתח מאמרו העוסק בהגותו של הרב הוטנר ישנם כמה פרטים שלא מופיעים בסקירה הביוגרפית שפרסם מאוחר יותר.

⁸ ברווריה דייויד (הוטנר), "זכרונות", בתוך: יוסף בוקסבוים (עורך), *ספר הזיכרון למרן בעל ה"פחד יצחק" וצ"ל*, ירושלים: מכון ירושלים, תשמ"ד, עמ' א-קל (להלן: דייויד, "זכרונות"); Chaim Dalfin, *Rabbi Hutner and Rebbe*, Brooklyn, New York: Jewish Enrichment Press, 2019 (להלן: דלפין, הרב הוטנר והרבי). דלפין, חסיד חב"ד, פרסם כמה חיבורים בסגנון זה, כגון *Rav Torah Vodaas*; *Lakewood and Lubavitch* (2018); *Satmar and Lubavitch* (2017); *[Soloveitchik] and Rebbe* (2016) and *Lubavitch* (2019).

⁹ ראה להלן עמ' 106 הערה 79.

המוסכמה על היותה של כתיבתו אזוטריט טרם זכתה לביסוס מחקרי ולבחינה משמעותית, מעבר לאינדיקציות לכך העולות מן הטקסטים עצמן, המתבססות גם הן בעיקרן על אינטואיציה. על מנת לחלק את הגותו של הרב הוטנר מהפיזור הפרשני הרב המאפיין את העיון בה ולהעמידה על יסודות איתנים יותר, ישנו צורך בתשתית היסטורית ומושגית ובמבט מתכלל על הגותו, המסתמך על ניתוח שיטתי שלה כמכלול ועל עיגון היסטורי רחב ככל הניתן.

מתודה

מעשה פענוח ההגות שבספרי פחד יצחק זקוק לביסוס מספר הנחות מקדמיות ולבירור של כמה סוגיות: (1) אזוטריט: ביסוס הקביעה שכתבתו של הרב הוטנר אזוטריט, ועמידה על סוג האזוטריט המאפיין את כתיבתו והמוטיבציה שמאחוריה. שאלת אופי האזוטריט של הרב הוטנר והמוטיבציה מאחוריה רלוונטית ביותר להכוונת פרשנות הגותו, בהצביעה על סוג הרעיונות וההשפעות שעל הקורא לצפות לחשוף במהלך העיון בכתביו; (2) מקורות: זיהוי המקורות שיש להם המשקל הרב בהגותו של הרב הוטנר ועמידה על האופן בו הם מתפקדים בה. משימה זו מתייחסת ראשית למקורותיו הגלויים, דוגמת מהר"ל מפראג, אשר טרם נערך מחקר על האופן בו הם מתפקדים בהגותו; ושנית, למקורותיו הנסתרים, במטרה לזהות זיקות הגותיות שניתן להצביע עליהן בבירור ולעגן בראיות היסטוריות, בעיקר בתוך הקורפוס היהודי המסורתי אך גם מחוצה לו. (3) שיטה: בחינת מידת השיטתיות של ההגות המקובצת בספרי פחד יצחק, זיהוי וניתוח מוקדיה ובעיות היסוד אשר הרעיונות המנוסחים בה אמורים לתת להן מענה, ולאור זאת – גיבוש מפתח פרשני לאורו יש לעיין בהגותו של הרב הוטנר. באמרי "מפתח פרשני" כוונתי למעין לקסיקון של מושגי מפתח, בעיות יסוד והלכי רוח העומדים ברקע הגותו של הרב הוטנר ומעמידים אותה, ושהכרת משמעותם הכרחית על מנת שתתקבלנה פרשנויות בנות הצדקה שלה.

עבודה זו כוללת אפוא שני מאמצים. הראשון: לברר סוגיות אלו, על מנת להצדיק ולהכווין את מעשה פענוח הגותו של הרב הוטנר; השני: להדגים את אופן הפענוח הנכון של ההגות שבספרי פחד יצחק. הביצוע כפול גם הוא, והוא משלב מחקר היסטורי ומחקר טקסטואלי. שתי הסוגיות הראשונות: שאלת מידת ואופי האזוטריט של הרב הוטנר, ושאלת המקורות המיידעים את הגותו, אינן מתבררות דיין מתוך עיון בספרי פחד יצחק לבדם. שאלות אלו מתבררות מתוך עדויות היסטוריות: יחסו לחיבוריו המוקדמים, תהליך ותזמון היציאה לאור של הגותו, יחסו עם הסביבה בה פעל, אישיותו, נסיבות חייו, עדויות על השכלתו וכיוצא באלו. התחקות אחר הביוגרפיה שלו אף בכוחה ללמד לאלו חומרים סביר שנחשף ואלו מקורות סביר שנתנו את אותותיהם בהגותו. סוגיות אלו טרם נידונו במחקר או שנידונו באופן ראשוני וחלקי בלבד, ובשל חשיבותן, חלק ניכר מעבודה זו יוקדש למחקר היסטורי וביבליוגרפי הנצרך על מנת לטפל בהן ובכך לעגן את הדיון הטקסטואלי. הערה על מקורות היסטוריים: במסגרת המחקר ההיסטורי השתדלתי להסתמך בכל מקום שניתן על מקורות ראשוניים, דוגמת קטעי יומן, תכתובות (אשר חלקן לא פורסמו, וחלקן פורסמו בקבצים אך טרם נידונו), מקורות ארכיוניים ועדויות סמוכות לתקופה הנידונה ועל חומר מחקרי. כפי שצויין, החומר הביוגרפי המחקרי הקיים אודות הרב הוטנר אינו רב. בנושאים שונים נאלצתי להסתמך על ספרות הגיוגרפית (הן על הרב הוטנר והן ספרות העוסקת ברבנים אחרים בהם הוא מוזכר) אשר אינם חפים מבעייתיות. השתדלתי לדלות מהללו מידע כמה שיותר אמין, ובחרתי להסתמך על דברים שנדמו חפים מגוזמה, שנאמרו בצורה עקיפה ושהסתברו לאור מידע אחר. מלבד זאת נעזרתי בעדויות מאוחרות מאת תלמידים משל הרב הוטנר, הן אלו שגבו אחרים והן במסגרת ראיונות שערכתי אני.

הסוגיה השלישית – שאלת השיטתיות, בעיות היסוד והמפתח הפרשני – מתבררת מתוך עיון בהגותו של הרב הוטנר המנוסחת בספרי פחד יצחק וניתוחה, תוך הסתייגות בטקסטים נוספים בהם רעיונותיו באים לידי ביטוי. לכך תוקדש יתרת העבודה. הגותו של הרב הוטנר קיימת בשתי תצורות: הראשונה והחשובה היא במאמרים שהתפרסמו בספרי "פחד יצחק", המבוססים על שיחות שהעביר בישיבתו אותן ערך וניסח מחדש לאחר מכן. אלו מייצגים את הגותו כפי שהוא ניסח אותה וכפי שהוא רצה שתילמד. רוב המחקר הקיים מתבסס על עיון באלו. בנוסף לאלו ישנו מגוון כתבים בהם מופיעים חומרים המכילים הגות שלו, מהם טיוטות שכתב או החל לכתוב אך לא פרסם בעצמו; ומהם אלו שכתבו אחרים משמו. הראשון הוא כרך פחד יצחק, אגרות וכתבים – אסופה של מכתבים וחלקי כתבים שכתב במשך חייו שנערכה בידי תלמידיו. לצד זאת ישנם טיוטות של שיחות שהחל להכין לדפוס אך לא סיים או בחר שלא לפרסם (מיעוטן ביידיש, השפה בה מסר את שיחותיו), ושלאחר זמן בחרו המוציאים לאור של הגותו לפרסם מהם. קבצים כאלו מופיעים בספר הזכרון שיצא לזכרו ובשולי הדפסות מאוחרות של כרכי פחד יצחק, ורבים מהם יצאו במסגרת שני כרכים עבים הנושאים את הכותרת "מאמרי פחד יצחק". רמת העריכה והגימור של אלו משתנה ממאמר למאמר, אך ההבדל ביניהם לבין המאמרים שהכין הוא לדפוס ועברו את עריכתו והדקדקנית ניכר, בין היתר, בכך שדברים מהסוג שמושמט ומנופה מספרי פחד יצחק – כגון התייחסויות לארועים אקטואליים, ביטויים באנגלית ואזכורים של מקורות חסידיים ואחרים המוסתרים בספרי פחד יצחק – מופיעים בהם. ניתן גם למצוא בהם התבטאויות כגון "דבר זה נאמר בדרך יתכן. ועוד טעון בירור";¹⁰ עיסוק בנושאים שעושה רושם שהושמטו ביודעין מספרי פחד יצחק ושנראה שלא עלה בידו לגבש עבורם הגות מספקת מבחינתו; ולעתים חוסר עקביות מסויימת עם רעיונות דומים כפי שהם מופיעים בספרי פחד יצחק. בנוסף לאלו אלו קיימת סדרת ספרים בשם "רשימות לב", ובהם סיכומי שיעורים של תלמידים, בעיקר משנות השבעים – שנותיו המאוחרות של הרב הוטנר, לאחר שספרי פחד יצחק החלו לצאת לאור – שערך תלמידו ראובן רוטא. החומרים בספרי רשימות לב הם המאורגנים והשיטתיים פחות, אך "החושפניים" ביותר, מצד זאת שיש בהם אזכורים רחבים לכתבים חסידיים והתבטאויות "חפשיות" יחסית, הגם שהן מתווכות. את כל החומר ההגותי שאינו מופיע בספרי "פחד יצחק" אני מכנה לאורך העבודה "הכתבים האפוקריפיים". השימוש בהללו במסגרת חקר הגותו של הרב הוטנר היה עד כה מוגבל ביותר. בכל מקום שניתן השתדלתי להשתמש בספרי "פחד יצחק" על מנת לנתח את רעיונותיו של הרב הוטנר, בהיותם המקורות האמינים יותר להכרת הגותו בצורתה הבשלה, כפי שעיזב אותה הוא ולא כפי שתווכה בידי אחרים. השימוש בכתבים האפוקריפיים נעשה בעיקר על מנת לשפוך אור על מושגים ודיונים מקבילים בהגות המנוסחת או להשלים, בעיקר במקומות בהן ישנה אינדיקציה שעשויות להיות להם משמעויות נחבאות; ולעתים כדי להציג ממד או רעיון שלא בא לידי ביטוי בהגות המנוסחת. כמו כן, הכתבים האפוקריפיים הם נכס חשוב בכל הנוגע לאיתור מקורות ולוונטיים לבחינת הגותו של הרב הוטנר לאורך. בכל מקום בו התגלתה סתירה או חוסר עקביות בין ספרי פחד יצחק לבין הכתבים האפוקריפיים, העדיפות הוענקה לראשונים.¹¹

¹⁰ מאמרי פחד יצחק, סוכות, כ/ז.

¹¹ הערה על שיטת ההפניה: בשל ריבוי המהדורות, ההפניה לספרי "פחד יצחק" נעשת באופן הבא: ספר, מאמר/סעיף (לדוג': פחד יצחק, ראש השנה, טו/ז). באופן דומה מנוסחות ההפניות לכרך אגרות וכתבים וכרכי "מאמרי פחד יצחק". ההפניות לכתבים האפוקריפיים הנותרים הם למספרי עמודים.

המתודה העיקרית בה אני נוקט לטובת גיבוש הפרספקטיבה הכוללת על הגותו של הרב הוטנר היא שחזור מה שאני מכנה "השידרה הרעיונית" שלה. בכך טמונה התרומה המתודית העיקרית שאני מבקש להציע בעבודה זו. באומרי שידרה רעיונית, כוונתי למערכת רעיונות תשתית, המייצרת את ההיגיון הפנימי, הקוהרנטיות וההצדקה הבסיסית של המכלול כולו ושל כל אחד מפרטיו. שידרה כזו מהווה בסיס להבנתה של הגות נתונה, והיא מאפשרת זיהוי המושגים המרכזיים, המוקדים העיקריים והבעיות המרכזיות עימה היא מתמודדת. מאידך, בהיעדר אחת מחוליותיה תתקבל הגות שונה, לעתים באופן משמעותי, ותיווצרנה פרשנויות חלקיות או שגויות שלה או של פרטיה. עצם קיומה של שדרה כזו היא העשויה להבחין בין הגות שיטתית לבין הגות בלתי-שיטתית, ובמעשה שחזורה של השדרה הרעיונית של הרב הוטנר אני מבקש בנוסף להראות שהגותו אכן שיטתית. במסגרת כתיבה סדורה השידרה הרעיונית של הגות נתונה עשויה להופיע באופן ברור ושקוף, כאשר ההוגה עושה מאמץ מכוון להציגה. במסגרת כתיבה לא סדורה – בהינתן והיא שיטתית – שדרה זו מפוזרת ואינה מופיעה בשום שלב בצורה מגובשת. שחזור השידרה הרעיונית של הגותו של הרב הוטנר נעשתה באופן הבא: עיינתי במכלול ספרי פחד יצחק, וסכמתי את המהלכים הרעיוניים המופיעים בכל אחד ממאמריו. בתהליך זה התגלו מספר מהלכים רעיוניים ואפילו מובאות ספציפיות, החוזרים על עצמם לאורך כתביו ומהווים בסיס לפיתוח מהלכים רעיוניים המסתעפים מהם. דגש ניתן על מיפוי רעיונות שהפונקציה שלהם היא הענקת סיפור מסגרת או נרטיב-על המתווך את המציאות, הפיזית והמטאפיזית, לקורא. בתוך כך מיפיתי באופן סכמטי את מכלול המושגים המופיעים בהגות זו, וזיהיתי את הדומיננטיים שבהם, המהווים חוליות ואבני בנין של הרעיונות הבסיסיים, ואת מארג המושגים הנקשרים בהם ומשלימים אותם. לאחר מכן ניתחתי את כלל המקרים בהם מושגים אלו נזכרים, ויצרתי סינטזה של ההתבטאויות הנוגעות לכל מושג ולאחר מכן סינתזה של המושגים הקשורים אלו באלו. באמצעות תהליך זה זיהיתי את מקורות ההשפעה היהודיים שיש לראותם כתשתיתיים ביותר בהגותו של הרב הוטנר, מכח זה שרעיונות היסוד ומושגי היסוד של הגותו שאולים מהם, מנוסחים בהשראתם ומפותחים על בסיסם. את התוצאה של שחזור השידרה הרעיונית ניסחתי בפרק המיועד לכך מתוך התייחסות למקורות השפעה תשתיתיים אלו. לצד זאת, בחרתי להימנע במסגרת שחזור השידרה הרעיונית מדיונים משווים ומהרחבות מלבד בהקשר מקורות ונושאי הליבה שלה. זאת על מנת שלא להפריע לגיבוש ההקשר הרחב הנדרש להבנת הגותו של הרב הוטנר ושלא להטות את פירושה, ובשל העובדה שלא ניתן לערוך דיונים אלו בשלב זה של העיון באופן מלא. חלף זאת, דיונים אלו יופיעו בסוף העבודה, בפרק המוקדש לאופן בו יש להבין את נוכחותם של מגוון סוגי המקורות הנוכחים ברקע הגותו.

מתוך שחזור השדרה הרעיונית נחשפו מאליהם הסוגיות שיש לראותם כמוקדי הגותו של הרב הוטנר, אלו שהרעיונות והמושגים הבסיסיים שלה שבים וחוזרים אליהם, מתייחסים אליהם ומנוסחים בזיקה אליהם. את אלו כיניתי לב הגותו של הרב הוטנר, וניתחתי אותם ואת הניתן להסיק מהם בפרק המיועד לכך. שחזור השדרה הרעיונית נעשה על בסיס ההגות שבספרי פחד יצחק בלבד, למעט חריגים בודדים. שימוש נרחב יותר בכתבים האפוקריפיים נעשה במסגרת הפרק העוסק בלב הגותו, שכן יש בהם ללמד רבות על האופן בו יש להבין את מוקדי הגותו של הרב הוטנר והלכי הרוח שמאחוריהם.

השילוב בין השידרה הרעיונית לבין לב ההגות – הכרת הרעיונות והמושגים התשתיתיים ויחסי הגומלין ביניהם, ומודעות למוקדים ולבעיות היסוד ולהלכי הרוח המידעים אותם – לאור הראיות ההיסטוריות המבכסות את אופי הכתיבה האזוטרית, המוטיבציה מאחוריה והמקורות שהיא מצניעה, הם המפיקים את המפתח הפרשני לאורו יש לפענח את הגותו של הרב הוטנר. מפתח פרשני זה איישם על הגותו בפרקים האחרונים, על מנת לדון בכמה סוגיות ואפיונים חשובים של הגות זו ובמקורות נוספים הנוכחים בה.

הערה על היקף נושאי העבודה ובחירת נושאי העיון בה: פוטנציאל הדיון בנושאים ספציפיים בהגותו של הרב הוטנר, כמו גם פוטנציאל השוואתו להוגים שונים מוקדמים לו ובני זמנו, הוא רב מאוד, וודאי חורג ממסגרת עבודה זו. הגישה שהנחתה אותי בבחירת הנושאים, הדמויות והמקורות אליהן להתייחס במסגרת הדיון בהגותו היא כדלהלן: (1) מספיק והכרחי: ביקשתי להתמקד בעיקר בנושאים התשתיתיים, המרכזיים, הנרחבים (pervasive) והקריטיים בהגותו, ובמוקדי ההשפעה העיקריים שלה, אלו שהתגלו מתוך הניסיון לשחזר אותה בצורה שיטתית; (2) טרם נידון: ביקשתי להתמקד בעיקר בנושאים ובמקרה הצורך במקורות השפעה ומוקדי השוואה הדורשים תשומת לב, על חשבון דיון נוסף בנושאים שדנו בהם קודמי; (3) ראיות היסטוריות: בכל הקשר בהם נמצאו עדויות היסטוריות העשויות להצביע על מקור השפעה כרלוונטי לדיון בהגותו של הרב הוטנר, מקורות אלו זכו לקדימות על פני דיון במקורות שהעדות היחידה לנוכחותם הוא דמיון תמטי וקישור אוסציאטיבי. כך למשל במסגרת שחזור השדרה הרעיונית נידון הוגה מרכזי שטרם זכה להתייחסות כלל במחקר על הרב הוטנר – רמח"ל, שמוכח ראייתית שהלה עסק בכתביו, וששחזור השדרה הרעיונית העלה שההיגיון הפנימי של הגותו של הרב הוטנר נשענת במידה רבה על יסודות ששאל ממנו; כך גם, בהקשר הדיון בהגות החסידית, הושם הדגש העיקרי על הגות חב"ד, אשר מצד אחד זכתה לדיון מועט במחקרים קודמים ומצד שני קיימות אינדיקציות לכך שהיא אולי מוקד ההתייחסות הראשון בחשיבותו בהקשר זה (מצד טיב העדויות ההיסטוריות ומצד היותה האסכולה החסידית המוזכרת ביותר בכתבים האפוקריפיים); וכך גם במסגרת הדיון בהגותו של הרב הוטנר כהגות פוסט-אקזיסטנציאליסטית, נבחר היידגר, אשר האפשרות שהרב הוטנר בא במגע עם הגותו מבוססת יותר מאשר הוגים אחרים המזוהים עם האסכולה האקזיסטנציאליסטית, כמושא ההשוואה. באופן דומה, בחרתי שלא להקדיש דיון רחב לנושאים אשר נידונו משמעותית במחקר, או המהווים בעיקרם תמות מסדר שני הנבנים על גבי התשתית ההכרחית והמספיקה – דוגמת התשובה והבחירה – הגם שיש מה לשוב ולדון בהם לאור מסקנות עבודה זו. באופן עקרוני, אין במסגרת עבודה זו לעסוק בהשוואת הגותו של הרב הוטנר להוגים יהודיים בני זמנו או קרובים לו. כל אלו מאמצים מחקרניים הראויים לטיפול יסודי במסגרת מחקרי המשך. יותר משעבודה זו מבקשת למצות את הדיון ברעיונות שונים בהגותו של הרב הוטנר ולעסוק בהשוואתו להוגים אחרים, היא מבקשת לבנות את קומת הבסיס אשר תנהיר את הגותו כמכלול ותאפשר לברור טוב יותר כיווני מחקר עתידיים ולבצע בחינות שכאלו בצורה מידעית ומדויקת.

מבנה העבודה

העבודה כוללת שמונה פרקים: שלשה פרקים היסטוריים, מתוכם שניים ביוגרפיים ואחד ביבליוגרפי, וחמישה פרקים הגותיים. הפרק הראשון מוקדש לשנותיו המוקדמות של הרב הוטנר, מלידתו ועד הגירתו לארצות הברית. פרק זה יעקוב אחר תחנות חייו בימי לימודיו, הדמויות שבא תחת השפעתן, החומרים בהם עסק ונטייתו האישיותית. כר נרחב יוקדש לדיון בחיבורים שחיבר בצעירותו, אשר חלקם נגנזו ויתרם כוללים כמעט כולם מידה של הסתרה וצנזור עצמי, באופן המלמד על נטייתו של הרב הוטנר להסתרה עצמית והמוטיבציות העשויות לעמוד מאחוריה. כר נרחב מוקדש גם לשאלה העלומה ביותר בביוגרפיה שלו, היא טיב פעילותו בתקופה בה שהה בברלין ושאלת השכלתו הכללית.

הפרק השני מוקדש לשנותיו המאוחרות של הרב הוטנר, מהגעתו לארצות הברית והשתלבותו בעולם הישיבות האמריקני ועד פטירתו בארץ ישראל, אליה שב בערוב ימיו. כר נרחב יוקדש להבנת היחסים בינו לבין סביבתו, הן החברה האורתודוקסית-הליטאית במסגרתה פעל, והן קבוצות אורתודוקסיות אחרות והתנועות הלא

אורתודוקסיות, באופן העשוי לשפוך אור נוסף על טיב כתיבתו ויחסו להגותו, והאופן בו יש לקוראה. כמו כן תידון בו פעילותו כמחנך וכמנהיג אורתודוקסי, ומידע נוסף על המקורות ההגותיים בהם עסק בחייו הבוגרים. הפרק השלישי מוקדש לבחינה היסטורית-ביבליוגרפית של ספרי פחד יצחק. יידונו בו תהליך התגבשותה של ההגות המקובצת בהם ויציאתה לאור, כמו גם מטרות ומאפייני הכתיבה ההגותית של הרב הוטנר. בפרק זה ידונו נסיבות הוצאתה לאור, תחילה כקונטרסים בתפוצה מוגבלת ביותר ותוך קנאות לעילום שמו של המחבר, עד לרגע המהפך לאחריו יצאה כסדרת ספרים בתפוצה רחבה ובחתימת המחבר, ומה ניתן ללמוד מכך. הפרק הרביעי, הראשון מבין הפרקים ההגותיים, מוקדש לשחזור "השדרה הרעיונית" של ספרי פחד יצחק. במסגרת זו ינוסחו וינתחו הרעיונות והמושגים התשתיתיים של הגותו של הרב הוטנר, יידונו מקורות ההשפעה המרכזיים אשר השדרה הרעיונית נשענת עליהם – מהר"ל, רמח"ל ורמב"ן – ויזוהו מוקדי ובעיות היסוד שלה.

הפרק החמישי מוקדש לניתוח מוקדי הגותו של הרב הוטנר והבעיות המרכזיות עימן היא מתמודדת, כפי שאלו מתגלים מתוך שחזור השדרה הרעיונית. לאור מוקדים אלו תיבחן השאלה באיזו מידה נכון לייחס לרב הוטנר, כפי שעשו חוקריו, נטיות אקזיסטנציאליסטיות, ובאיזו מידה יש לראות את הגותו כאקזיסטנציאליסטית. בפרק זה אציע שיש לאפיין את הרב הוטנר כתיאולוג בעל נטיות אקזיסטנציאליסטיות, ואת הגותו כתאולוגיה פוסט-אקזיסטנציאליסטית: כזו הנסובה סביב הבעיות הקיומיות כפי שהן פותחו במסגרת ההגות האקזיסטנציאליסטית, אך חורגת ממסגרת זו במתודה שלה, בימרתה ובמידת האימוץ של מסקנותיה, תוך ניסיון להציע לבעיות אלו תגובה תיאולוגית יהודית-אורתודוקסית.

הפרק השישי מוקדש לדיון ביחסו של הרב הוטנר ל"חכמות חיצוניות": עמדתו בשאלת יחסי תורה וידע שאינו תורני, ועמדתו בשאלת לימוד ידע שאינו תורני. שאלות אלו בעלות חשיבות מכרעת להבנת האופן בו הרב הוטנר עשוי להתמודד עם פילוסופיה והגות כללית במסגרת הגותו והאופן בו הוא עשוי לאמץ או לדחות רעיונות ממקורות לא תורניים.

שני הפרקים האחרונים מוקדשים להדגמת האופן בו יש לפענח את הגותו של הרב הוטנר. הפרק השביעי מוקדש להפגנת האופן בו הגותו של הרב הוטנר מתפקדת כתאולוגיה פוסט-אקזיסטנציאליסטית, מתוך עיון בנוכחותה של תמה היידגריאנית מרכזית בהגותו והאדפטציה שהיא עוברת. במסגרת זו יידונו כמה מושגים ורעיונות מסדר שני בהגותו של הרב הוטנר, כאלו המפותחים כקומה עליונה על פני ובאמצעות התשתית הרעיונית המונחת במסגרת השדרה הרעיונית.

הפרק השמיני מוקדש לדיון ראשוני במקורות השפעה עיקריים נוספים על הרב הוטנר: תנועת המוסר, בדגש על בית גידולו של הרב הוטנר – הענף הסלובודקאי; החסידות, בדגש על הגות חב"ד, אך בהתייחסות גם למקורות נוספים; והקבלה. בפרק זה אתווה את הקווים על פיהם יש לפרש את נוכחותם של תמות מוסריות, חסידיות וקבליות בהגותו. בשולי פרק זה אעלה מספר אבחנות נוספות בנוגע להגותו של הרב הוטנר והאופן בו הוא עושה שימוש במקורותיו.

בסיכום העבודה אציג פרספקטיבה רחבה על ממצאיה, ואת אשר ניתן ללמוד מהם על הגותו של הרב הוטנר והאופן בו יש לפרשה, לאור אופי כתיבתו האוטורית, מושגי התשתית ובעיות היסוד של הגותו והאופן בו הוא מטפל במקורות על בסיסם הוא מפתח את רעיונותיו. לאחר מכן, אוסיף כמה הערות בנוגע לאפיונו של הרב הוטנר כהוגה ואסיים במחשבות ראשוניות על מורשתו.

פרק ראשון: הרב הוטנר – השנים המוקדמות 1906–1934

”טא זאל זיין אזוי לעבעדיג און וואך יעדע מינוט // אז אויב
מ'זאל איר צושניידן, זאל רינער פון איר בלוט. [יהיה כל רגע
כה חי עד כי אם יחתכוהו יזוב ממנו דם].” (מתוך שיר שכתב
הרב הוטנר בנעוריו)¹

פרק זה, הראשון משני פרקים ביוגרפיים, יעסוק בשנות חייו המוקדמות של הרב הוטנר, מילדותו ועד הגעתו לחופי ארצות הברית – פרק של כמעט 30 שנים. בפרק זה אעמוד על מסלול התחנכותו והשכלתו, על אירועים ביוגרפיים חשובים ועל צדדים באישיותו היכולים לשפוך אור על האופן בו יש לקרוא את כתביו.

א.1. שנות הנעורים: 1906–1928

מסע ההתחנכות וההשתלמות של הרב הוטנר בצעירותו ובמשך חייו היה מסלול אקלקטי ומגוון. חינוך תורני רכש בישיבות המוסר הליטאיות, ועם זרם זה היה מזוהה כל ימיו. אך הלה לא הגביל עצמו לרפרטואר הליטאי, אלא קנה לעצמו שליטה בהגות החסידית ”בין מפיהם בין מכתבם”, ואף שלח ידו במגוון ”חכמות חיצוניות”, במדעים ובהגות. אקלקטיות רוחנית היתה מרכיב מרכזי בהגדרתו העצמית של הרב הוטנר. כפי שהעידה בתו: ”לפני שנים אחדות נפגש [הרב הוטנר] במשכיל אחד, שעם ההכרה הראשונה שאלו מנין מוצאו. בסגנונו המיוחד, ענהו מיד: 'על אדם הראשון נאמר שנצבר עפרו מכל הארץ. אף אני צבור מפנות שונות של הארץ: פולניה, ליטא, ריגה, גרמניה, א"י, ארה"ב וכו'". תכונת צבור מכל הארץ היתה חיונית לו.² נעמוד על כך בהרחבה בפרק זה. הרב הוטנר ניהל יומנים אישיים, ובתו מצטטת מהם לא אחת בביוגרפיה שכתבה עליו. קטעים אלו פותחים בפנינו צוהר אל עולמו הפנימי. כך למשל, בגיל שש עשרה, בהיותו בישיבת סלובודקה רשם: ”מוטב לחיות חיים קצרים ולמצות את כוס החיים עד תומו מלחיות חיים ארוכים בזמן ולהיות כל הימים מת במקצת.”³ הכמיהה לחיים עצמתיים הנחתה אותו לאורך כל ימיו.

הרב הוטנר נולד בוורשה באדר תרס"ו (1906) ליואל חיים וחנה הוטנר. מפי בתו מסופר לנו על ייחוסו. סבתו מצד אביו השתייכה למשפחת סגל, שכללה דמויות רבניות מגוונות ששירתו בין השאר כדיינים ומורי הלכה. על משפחת אביו מסופר שסבו, יצחק הוטנר (שהרב הוטנר נקרא על שמו) היה אחיו או בן דודו של הרב ישראל הוטנר, שעמד בקשרים עם דמויות מהדור הראשון של תנועת המוסר כר' ישראל סלנט ור' יצחק בלאזר. משפחתו של הרב הוטנר היתה קשורה לחוגים חסידיים. על פי מה שמספרת בתו, אם סבתו היתה אחותו של רבי בן ציון אסטראווער שהיה חסיד של הרבי מקוצק ושל הרבי מגור בעל חידושי הרי"ם.⁴ הרב

¹ דיוד, ”זכרונות”, עמ' ו.

² שם, עמ' עח.

³ שם, עמ' ו.

⁴ שם, עמ' ג, ובהערה 2. דיוד מתארת את ייחוסו של הרב הוטנר דרך משפחת סגל כממשיך עד למהרש"א, שמואל אליעזר הלוי איידלס, שהיה ממשפחת המהר"ל מפראג ושעל פי המסורת מתייחס למשפחת דוד המלך. הצהרות ייחוס מסוג אלו הן דבר נפוץ בביוגרפיות מסוג זה. יש הסבורים בטעות שהרב יצחק הוטנר היה צאצא של הרב יוסף זונדל הוטנר מאיישישוק, ושבהתאם היה בן דורם של הרב יהושע הוטנר, מנהל האנציקלופדיה התלמודית, וחנה לאה קוק לבית הוטנר שנישאה לרב צבי יהודה קוק. היתה ביניהם אמנם קרבה מרוחקת: סבתו של הרב יצחק הוטנר, רחל לבית סגל היתה אחות סבם של הרב יהושע הוטנר וחנה לאה קוק, הרב יהודה סגל. לתרשים חלקי של אילן היוחסין, ראה נספח.

בוטנר היה הבכור מבין ארבעה ילדים שנולדו לזוג חיים יואל וחנה הוטנר, והוא היחיד ממשפחתו שהתחנך במסגרת ישיבתית והשתייך לאורתודוקסיה-הליטאית. אחיו, יהושע הוטנר, עקף בגיל צעיר לפריז, שם שמר על סממנים מסורתיים, ובערוב ימיו נעשה בעל תשובה וקיים אורח חיים אורתודוקסי. אחותו האחת, רחל, למדה בגימנסיה ובאוניברסיטה בוורשה, ולימים היתה לאחות בכירה ודמות משפיעה ביותר במערכת הבריאות הפולנית. אחותו האחרת, פרידה, היתה מוזיקאית והתגוררה בוורשה יחד עם בעלה. הזוג נהרג בהפגזות הנאצים על העיר בתחילת מלחמת העולם השנייה. שתי האחיות לא קיימו אורח חיים דתי.⁵ הוריו נרצחו בידי הנאצים.

מעט מאוד ידוע לנו על ילדותו המוקדמת. על פי בתו "שנות הלימודים הראשונות של רבנו לא היו במוסד, אלא בסדרי לימוד פרטיים ומיוחדים."⁶ אין לנו פרטים על סדרי לימוד אלו, אולם מעדויות שונות מסתבר שלפחות חלק מחינוכו המוקדם היה אצל מורים חסידי גור.⁷ בשנת תרפ"א (1921) בהיותו בן חמש עשרה נסע ללמוד בישיבת לומז'ה. ייתכן וזו נבחרה כיעד המקורי עבור יצחק הוטנר הצעיר בשל כך שעל אף היותה ישיבה ליטאית היא פעלה בסביבה פולנית במובהק וקיבלה לשורותיה תלמידים רבים מרקע חסידי.⁸ אולם לאחר כמה חודשים בלבד חזר לבית הוריו, ושהה שם ללא מסגרת לימודים מוגדרת עד לתשרי תרפ"ב.

⁵ ראה דלפין, הרב הוטנר והרבי, עמ' 187–188.. רחל (בלעז Rachela) הוטנר היתה ממשקמי שירותי הרפואה בפולין לאחר המלחמה. היא הקימה וניהלה שני מכונים הכשרה לאחיות, הקימה את הסתדרות האחיות בפולין וייצגה את פולין בארגונים רפואיים בינלאומיים. על פועלה זכתה בחמישה עיטורים רשמיים של מדינת פולין ואות הוקרה מאת הצלב האדום. יהושע הוטנר הוא היחיד מבין האחים שהעמיד צאצאים. רחל הוטנר מעולם לא נישאה, ופרידה הוטנר כאמור נהרגה יחד עם בעלה בצעירותם. לרב הוטנר היתה בת יחידה, אך היא ובעלה הרב יונתן דיוויד – ראש ישיבת "פחד יצחק" בירושלים – לא זכו להעמיד צאצאים משל עצמם. אחיו ואחיותיו של הרב הוטנר אינם מצויינים כלל בביוגרפיה שכתבה בתו, וככל הידוע לא עמד איתם בקשר כלל. דלפין מוסר עדות על פגישה יחידה בינו לבין אחיו חודשים ספורים לפני פטירתו של הרב הוטנר, לאחר כ-50 שנים בהם לא התראו. שם.

⁶ דייויד, "זכרונות", עמ' ד.

⁷ בדברי הספד שנכתבו עליו סמוך לפטירתו מסופר שבילדותו "הסתופף בצלו של [...] רבי אברהם מרדכי מגור זי"ע בעל 'אמרי אמת' אליו נסע בלוויית דודו ר' בן ציון אוסטרובר זצ"ל שהיה משרידי חבורת קוצק", ושבהמשך למד אצל חסידי גור מתלמידי בעל "חידושי הרי"ם" מייסד חסידות גור. ראה "הגאון רבי יצחק הוטנר זצ"ל", הפרדס, שנה נה, חוברת ד (תשמ"א), עמ' 27. דברים אלו נתמכים מעדותו של הרב יעקב חנוך סנקביץ', חסיד גור, שהתגורר בוורשה לאחר נישואיו והיה לראש ישיבת חסידי גור בוורשה לכשהוקמה בשנת תרפ"ה, ומאוחר יותר היה ראש ישיבת חסידי גור בירושלים. בשנת תשט"ו נסע לאמריקה למסע גיוס כספים עבור ישיבתו בישראל לדיווח על נסיעתו ראה "הרב ר' יעקב חנוך סנקביץ', ראש ישיבת "שפת אמת" בירושלים, באמריקה", הפרדס, שנה לא, חוברת א (תשט"ו), עמ' 49–50. במכתב שכתב לתלמידיו ממסעו זה מציין הרב סנקביץ' כי פגש בארה"ב מנהיגים שונים מקרב היהדות האורתודוקסית שם. הוא מספר כיצד הוא משתדל ללמוד תורה עם רבנים אמריקניים, ומתלונן "שהם מבוהלים ולא במתינות [...] אבל זה שייך כאן לדרכי אמריקה." עם זאת הוא מוסיף כי "הכרתי איזו מהם שזוכרים היטב ויודעים לחדש [...] הראש ישיבה משיבת רבי חיים ברלין, הרב יצחק הוטנר, הוא מצוין גדול, והוא מתלמידי שלמדתי איתו עוד בוורשה. והמעניין שזכר עוד להגיד לי חידושים שחדשתי לפני ל"ה שנים". ראה קובץ תורני מרכזי: במה מרכזית לראשי הישיבות והכוללים ותלמידיהם, קובץ ו, ירושלים: הנהלת המוסדות, עמ' יט. 35 שנים לפני מועד מכתב זה, הוא סביב שנות העשרים של המאה העשרים, אולי טרם נסיעתו של יצחק הוטנר הצעיר ללומז'ה, או בתקופה בה שהה בבית הוריו בין התקופה הקצרה בלומז'ה לבין הנסיעה לסלובודקה (להלן), ובטרם עלה הרב סנקביץ' לארץ ישראל לעמוד בראשות ישיבת חסידי גור שם. ראה אהרן סורסקי, "תולדות הגאון המחבר זצ"ל", בתוך: הרב יעקב חנוך סנקביץ', חידושי הגרי"ח, ירושלים: סנקביץ', תשנ"ב, עמ' שיט-שכ. דלפין מביא עדות לפיה הרב הוטנר למד בילדותו אצל חסיד בשם ארליך. ראה דלפין, הרב הוטנר והרבי, עמ' 207. וראה קסירר, התשובה, עמ' 2 בהערה 3.

⁸ ראה בנימין בראון, "אהבה, שמחה, תמימות ומסורתנות: קווים לשיטת המוסר של ר' משה רוזנשטיין מלומז'ה", בתוך: דוד אסף ועדה רפפורט-אלברט (עורכים), ישן מפני חדש - מחקרים בתולדות יהודי מזרח אירופה ובתרבותם; שי לעמנואל אטקס, כך א, תשס"ט, עמ' 245.

א.1.1. שנות סלובודקה

בשנת תרפ"ב עת שהה בבית הוריו לאחר פרק לימודיו החטוף בשיבת לומז'ה, פגש בו הרב זלמן פרמוט, מבני חוגו של הרב נתן צבי פינקל, "הסבא מסלובודקה". הלה לקחו עימו לשיבת "כנסת ישראל" בסלובודקה. בן חמש-עשרה שנים, הרב הוטנר היה חריג בצעירותו בשיבת סלובודקה, שבאותה עת היתה בעלת אופי של מוסד לתלמידים בוגרים יותר, ורק לעתים רחוקות התקבלו לשורותיה תלמידים צעירים מצטיינים.⁹ בסלובודקה שהה בשנים תרפ"ב-תרפ"ה, ולאחר מכן שהה בסניף הישיבה בחברון למשך ארבע שנים נוספות, תרפ"ה-תרפ"ט. בשנים האלו היה נתון להשפעתן של שתי דמויות מרכזיות: הסבא מסלובודקה והרב אברהם יצחק הכהן (הרא"ה) קוק. שנים אלו היו שנות חינוכו, חינוך אותו חיפש וגמע בשקיקה. כך כתב ביומנו:

יש פרובלימה ויש פרובלימה... עשירים הם החיים בשני מיני הפרובלימות גם יחד. שפעת הגוונים והצבעים, רבוי הסתירות והניגודים... נותנים מקום לסימני שאלה נוראים, הנוגעים עד הנפש, והיוקדים עד התהום. ויש אשר על כל החיים כולם, מן הרחם ועד הקבר, חרות באש שחורה על גבי לבנה, אות שאלה גדול היוורד ונוקב, עולה וצורב עד הנקודה הפנימית של מעמקי גנזי הנפש ומעין החיים... ואני בבואי לסלובודקה, היתה עלי יד כל השאלות והפרובלימות השונות למיניהן... ואני כל זמן שאין לי השקפת עולם שלימה ומקפת לא אוכל להיות מוסרי.¹⁰

משלב מוקדם מאוד קירב הסבא את יצחק הוטנר הצעיר, שהיה כשרוני ביותר, והוא נודע מהרה בתור "הווארשאוער עילוי" (העילוי מוורשה).¹¹ אין לנו מידע על הסיבה לקטיעת לימודיו בלומז'ה, אולם עמידה על ההבדלים בין שתי המוסדות – לומז'ה וסלובודקה – יש בה בכדי לסייע לנו בהכרת אופיו של הרב הוטנר והקשר האמין שנוצר בינו לבין ישיבת סלובודקה ומנהיגה "הסבא". ככלל, ישיבות המוסר התאפיינו במשמעת קפדנית וחמורה, שכללה גם פרקטיקות ענישה כגון מניעת זכויות, קנסות ממון, בידוד חברתי וסילוק מהישיבה. לומז'ה לא חרגה מקו זה, ותחת משגיחה הרוחני הרב משה רוזנשטיין הונהג בה משטר קפדני ביותר. הרב רוזנשטיין התנהג בחומרה רבה עם תלמידיו. בין השאר היה מפעיל "מפקחים ובלשים" מקרב התלמידים שיספרו לו על מעשיהם של השאר, היה פורץ בלילות לאכסניות של התלמידים על מנת לתפוס "חוטאים" בשעת מעשה (במיוחד כשמדובר היה בקריאת חומרים אסורים) והיה קונס בפומבי תלמידים שחרגו מהתקנות שקבע. הוא היה מנהיג בידוד חברתי לתלמידים שעשו מעשה אסור. מקום מיוחד – "מקום ביזיון" – היה ליד דלת בית המדרש, מוקף שולחנות, שם היו "כולאים" את הנענש. שם למד לבדו, שם ישן ושם אכל, ואסור היה לשאר התלמידים לדבר אתו או לבוא עמו במגע. סילוק מהישיבה היה עונש שהונהג באופן יחסית תדיר. יום טוב לוינסקי, מבוגרי הישיבה, מספר על בחור שהושם בבידוד משום שנמצאו באמתחתו ספרי לטינית, ולבסוף עזב או סולק. ככלל, עיסוק בספרות חוץ-ישיבתית היה בלתי מקובל לחלוטין בלומז'ה.¹²

⁹ ראה בן-ציון קליבנסקי, **כצור חלמיש: תור הזהב של הישיבות הליטאיות במזרח אירופה**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשע"ד, עמ' 385–386 ובהערה 48.

¹⁰ דיויד, "זכרונות", עמ' ה.

¹¹ ייתכן שקרבתו של אחי סבו לרב ישראל סלנטר ולרב יצחק בלאזר, שעוד היה מלמד לעתים בשיבת סלובודקה, גרמו לסבא להפנות אליו את תשומת ליבו כבר כאשר רק הגיע לישיבה. ראה דב כ"ץ, **תנועת המוסר: תולדותיה, אישיה ושיטותיה**, כרך ג, תל-אביב: הוצאת ספרים אברהם ציוני, תשט"ז, עמ' 33 (להלן כ"ץ, **תנועת המוסר**).

¹² ראה יום טוב לוינסקי, "על הישיבה הגדולה בלומז'ה לפני יובל שנים", בתוך: עמנואל אטקס, **שלמה טיקוצ'ינסקי (עורכים)**, **ישיבות ליטא: פרקי זכרונות**, הוצאת מרכז זלמן שז"ר: ירושלים, תשס"ד, עמ' 354. ראה גם שם, עמ' 356, על התמודדות הישיבה

ישיבת סלובודקה נבדלה משיבת לומז'ה באופיה ובגוון המוסר שהונהג בה. הסבא מסלובודקה סטה מהקו הנוקשה של ההוגים הראשונים של תנועת המוסר שהחמירו מאוד עם האדם ונטו להדגיש את שפלותו ונטייתו לרע. חלף זאת פיתח שיטה אופטימית יותר שנודעה לימים כשיטת "גדלות האדם". שיטה זו מושתתת על ההנחה כי האדם הינו הבריה הנעלה ביותר, הוא מסוגל לדברים נשגבים ומעשיו הם רבי משמעות. עניינה של שיטה זו היתה לטעת באדם תחושת רוממות ועל ידי כך לקבוע בו את הרעיון שמעשים רעים הם למטה ממדרגתו, לטפח בו שאיפות רמות וציפיות גבוהות מעצמו ולשוות לכל מעשיו, גם הקטנים ביותר, משקל אקוטי.¹³ כנגזרת משיטה זו התלמידים עודדו להבליט את עצמם ואת כשרונם ולפתח את רעיונותיהם שלהם. מסופר שאהבתו של הסבא לבעלי כשרון "היתה למעלה מהטבע" והוא טיפח אותם מאוד. יחס מיוחד ניתן לבחורים הוותיקים והמוכשרים ואף עירבו אותם בענייני ניהול הישיבה. על אף התנגדותו להשכלה, הסבא הפנים ערכים מודרניים והתנהגויות מודרניות, דוגמת לבוש מהודר ונימוסים, ותלמידיו היו מתלבשים בחליפות ובמגבעות ממיטב האפנה. הוא היה מקפיד מאוד על הופעתם ואף נתן מכספו עבור תלמידים שלא השיגה ידם לכדי ביגוד הגון. שלל ההתנהגויות הללו נועדו להדגיש את כבודם של לומדי תורה.¹⁴ על פי בנימין בראון "סביר להניח שהיה לכך גם מניע חברתי מובהק: הלבוש הישיבתי החדש היה דומה בעיקרו ללבושם של סטודנטים ומשכילים במזרח אירופה, ונועד להציג לעיני כל שבני הישיבות אינם 'בטלנים', כפי שהתייחסו אליהם המשכילים, אלא חלק מן האליטה המכובדת והמהוגנת."¹⁵ השיטה הסלובודקאית אף התרכזה בפן הלימודי של תנועת המוסר וראתה את עיקר עניינה בהפנמה רעיונית, והזניחה את הצד הפרקטי התובעני שלה, שהודגש בישיבות מוסר אחרות.¹⁶

סדרי המשמעת והמוסר שהנהיג הסבא מסלובודקה היו באופן יחסי נוקשים פחות מאשר בשאר ישיבות המוסר, בפרט בכל הנוגע לעיסוק בהשכלה.¹⁷ משיכה לאידאולוגיות בנות הזמן ולהשכלה היתה נפוצה בין

עם לימוד הרוסית שכפתה עליה הממשלה; וראה בנימין בראון, "ר' משה רוזנשטיין מלומז'ה", עמ' 254–255; וראה גם הנ"ל, **תנועת המוסר הליטאית**, תל אביב: משרד הביטחון - ההוצאה לאור, תשע"ד, עמ' 136.

¹³ לתיאור נרחב של שיטת גדלות האדם ראה כ"ץ, תנועת המוסר, פרקים ח-טו. לתיאורים תמציתיים יותר ראה שלמה טיקוצ'ינסקי, "גדלות האדם" ו"שפלות האדם" בארץ לא זרועה: ישיבות המוסר "סלובודקה" ו"נוברדוק" עולות לארץ ישראל, 1925–1935, בתוך: עמנואל אטקס, תמר אליאור, מיכאל הר, ברוך שוורץ (עורכים), **חינוך ודת: סמכות ואוטונומיה**, ירושלים: מאגנס, תשע"א, עמ' 223–226 (להלן טיקוצ'ינסקי, גדלות האדם); הנ"ל, **למדנות, מוסר ואליטיזם**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשע"ו, עמ' 79–88 (להלן טיקוצ'ינסקי, למדנות מוסר ואליטיזם); וכן בנימין בראון, "גדלות האדם והקטנתו: תמורות בשיטת המוסר של ישיבת סלובודקה", בתוך: עמנואל אטקס (עורך), **ישיבות ובתי מדרשות**, ירושלים: מרכז זלמן שזר; מרכז דינור לחקר תולדות ישראל, האוניברסיטה העברית, תשס"ז, עמ' 245–253 (להלן בראון, גדלות); הנ"ל, תנועת המוסר הליטאית, עמ' 84–96.

¹⁴ ראה טיקוצ'ינסקי, "גדלות האדם", עמ' 224–225. ראה גם כ"ץ, תנועת המוסר, עמ' 291.

¹⁵ בראון, "גדלות", עמ' 252. מושג הכבוד היה מרכזי ביותר עבור הרב הוטנר. להלן עמ' 73–75, 132–134, 172–182. העיסוק במושג הכבוד והיחס לכבוד בעולם המודרני עמד במוקד עיסוקם של סוציולוגים חשובים במאה העשרים, על פי עולם המושגים שהתווה פטר ברגר, המבחין בין תרבויות כבוד (honor) לתרבויות כבוד-אדם (dignity). וראה להלן, עמ' 176–177.

¹⁶ טיקוצ'ינסקי, למדנות, מוסר ואליטיזם, עמ' 15; שם, עמ' 120.

¹⁷ כ"ץ מציין שבתחילה היה הסבא משגיח קפדן וחמור אף הוא אך בתקופתו המאוחרת שינה את גישתו. זאת בעקבות המרידות שהתנהלו בישיבותיו במפנה המאה העשרים. מחלוקות אלו הגיעו לכדי מרד של ממש ואפילו לכדי אלימות. בהזדמנות אחת הגיעה קבוצת תלמידים ובידי אחד מהם אקדח לביתו של הסבא ודרשו שיחדל מלימודי המוסר בישיבה. לפני האירועים הללו הנהיג הסבא סדרים נוקשים בישיבתו ונהג להשתמש בתכסיסים חינוכיים חריפים ביותר, והיה מגביל במידה רבה את הגישה לשיחותיו רק לתלמידים מובחרים. לאחר ההתקוממויות ריכך את שיטתו. ראה דב כ"ץ, תנועת המוסר, עמ' 51–54. טיקוצ'ינסקי לעומתו סבור כי

תלמידי הישיבה ורבים מהם היו פוקדים את הספריה המקומית ואף היו מגויים בה. הגם שהתנגד לכך באופן נחרץ – הסבא נלחם בחריפות נגד שילוב לימודי חול בישיבה, ושלל את הרעיון שיש תועלת לבן תורה בלימוד חכמות חיצוניות – הוא נהג להעלים עין מהתעניינותם של תלמידיו בספרות חוץ תורנית. הטקטיקה החינוכית בה נקט לא היתה הרחקה והענשה אלא דווקא קירובם של התלמידים שנטו לכך, במיוחד המוכשרים שבהם, וניסיון לשמור אותם בתוך המסגרת.¹⁸ דב כ"ץ שחבש את ספסלי הישיבה לצד הרב הוטנר מתאר כי "באותה תקופה שלטה ברחוב היהודי ה'השכלה' והמהפכניות שתפשה את לבם של הנוער, וגם לישיבה נקלעו צעירים שהיו נגועי אותה הרוח ונבוכים בדעותיהם. ואופייני שדוקא בעלי הכשרונות היו נפגעים בזה ביותר. לרוב היו גם בעלי כוחות סוערים גאים וחוצפנים, וחינוכם היה קשה מאד. אבל רנ"צ [רבי נתן צבי, הסבא] בתכסיסו המחוכמים מצא לרוב את הדרך גם להם [...] הוא ראה דוקא בכוחותיהם העזים סימני גדלות, בבחינת 'כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו'".¹⁹ ואכן עדויות שונות ממקומות מיני דמויות, ביניהם כאלו שלימים יהיו מגדולי הדור של האורתודוקסיה-הליטאית (וחלקם מתנגדי השכלה חריפים) כרב אהרן קוטלר והרב יעקב קמינצקי, ככאלו שהשתייכו לקטגוריה זו.²⁰ על פי כ"ץ, הסבא "סבל את דעתו של כל אחד ואחד" אך בה בעת "היה רנ"צ שם את הדגש על הדעות וההשקפות. כשהיה מרגיש בתלמיד שדעותיו אינן כשורה היה נטפל אליו ומרבה אתו שיחה בנושאים אלו, ולא היה מרפה ממנו עד שהיה משכנע אותו ומביאו לידי השקפות נכונות."²¹ גישה דומה נקט כלפי החסידות: הוא לא עודד לימוד חסידות ואף פעל להניא את תלמידיו מכך, אך באותה מידה לא נאבק בתופעה.²² בהכללה ניתן לומר כי הסבא אמנם לא היה פלורליסט, אבל הוא היה מחנך סובלני.

הרקע למרידות לא היה לימוד המוסר דווקא, אלא סביב הנהגתו של הסבא והפייבוריטיזם שלו, והשפעת רוחות התנועות המהפכניות שנשבו גם בין כתלי הישיבה. ראה טיקוצ'ינסקי, למדנות, מוסר ואליטיזם, עמ' 36–58; הנ"ל, "גדלות האדם", עמ' 223.

¹⁸ ראה טיקוצ'ינסקי, "גדלות האדם", עמ' 225 ובהערה 14 שם. ראה גם עדותו של הרב יחיאל יעקב וינברג משנת 1916, לפיה בני הישיבה של אותה העת לא חששו לקרוא ב"ספרים אסורים" והיתה להם היכרות עם כל סוגי הספרות החדשים שהיו בנמצא. ראה Marc B. Shapiro, *Between the Yeshiva World and Modern Orthodoxy: The Life and Works of Rabbi Jehiel Jacob Weinberg, 1884-1966*, London: Valentine Mitchell, 1999, p. 11.

(מהדורה מורחבת ומתוקנת), ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ה, עמ' 284–287; וראה טיקוצ'ינסקי, למדנות, מוסר ואליטיזם, עמ' 128–129, 160–164. עם זאת, טיקוצ'ינסקי סבור – בצדק לטעמי – שמיטת גדלות האדם של הסבא "ניתן היה להסיק מסקנות שעלו בקנה אחד עם ערכי תרבות המערב" וכי מסקנה מתבקשת ממנה היא "שהשכלה מתונה שאינה פוגעת בלימוד התורה היא סוג של מיצוי היכולת האישית, והדבר עולה בקנה אחד עם אתגר 'גדלות האדם'". יעידו על כך בוגרים מובהקים כר' אברהם אליהו קפלן, הרב יחיאל יעקב וינברג, והרבנים גרוד'ינסקי, שר וכ"ץ "שהרחיבו את תפיסת גדלות האדם על כדי נתינת מקום להשכלה מתונה." שם עמ' 163–164. כפי שנראה, ראוי להוסיף לרשימה זו אף את שמו של הרב הוטנר. ראה להלן, פרק שישי.

¹⁹ כ"ץ, תנועת המוסר, עמ' 308.

²⁰ Noson Kamenetsky, *Making of a Godol: A Study of Episodes in the Lives of Great Torah Personalities*, 20 Jerusalem: N. Kamenetsky, 2002, pp. 305, 324, 830, 823.

²¹ כ"ץ, תנועת המוסר, עמ' 280–282. לעתים ביקש הסבא לנתק בין תלמידיו לבין האוכלוסיה היהודית הכללית, כולל המסורתית, מתוך הבנה שבתיים וקהילותיהם מהווים כר למפגש עם מוקדי משיכה מתחרים לישיבות. טיקוצ'ינסקי מביא כדוגמה לכך שיחה שמסר הסבא בשנות ה-20 של המאה, שנות שהותו של הרב הוטנר בישיבה. ראה טיקוצ'ינסקי, למדנות, מוסר ואליטיזם, עמ' 113. דלפין מפנה למכתב שכתב אחיינו של הרב גרוד'ינסקי המספר שבשנתו הראשונה של הלה בישיבה הסבא לא התיר לו לשוב לביתו לוורשה לחג הפסח, מפאת השפעת התרבות החילונית ששררה בה. דלפין, הרבי והרב הוטנר, עמ' 266 הערה 221.

²² כך למשל מסופר לגבי הרבנים יעקב קמינצקי ויעקב יצחק וודרמן, שניהם, כרב הוטנר, מתלמידי סלובודקה וממקימי עולם הישיבות בארה"ב. הללו באו משפחות שהשתייכו לחסידות חב"ד אך בהשפעת הסבא ונחו את החסידות. ראה קמינצקי, גודול, עמ' 121–122; דלפין, הרבי והרב הוטנר, עמ' 26–29.

ממקורות שונים עולה כי יצחק הוטנר תאם את פרופיל בעלי הכשרונות שנפגעו דווקא הם ביותר ממשיכה לרוחות הזמן, כפי שתאר זאת כ"ץ. דבר זה בא לידי ביטוי באחד הסיפורים המוכרים יותר מילדותו של הרב הוטנר. סיפור זה מופיע בגרסאות רבות (אני מצאתי חמישה). גרעין הסיפור הוא שבמהלך תפילות יום הכיפורים, סמוך להגעתו לישיבה, שלח הסבא את אחד התלמידים הבכירים, יחזקאל טרסטינר (לימים ה"דברי יחזקאל"), אל יצחק הוטנר הצעיר לשאול אותו לשם אימו על מנת שיוכל להתפלל עליו. הלה סרב למסור את המידע לשליח אלא התעקש לגשת ולמסור זאת לסבא בעצמו. כך ספרה זאת בתו:

דוגמה להנהגה של חיבה מיוחדת זו, כבר בראשית בואו, היתה השליחות ע"י רבי יחזקאל טרסטינר, מחשובי הלומדים בסלובודקה, בשעת תפלת יום הכפורים, לשאול מהצעיר שרק עכשיו הגיע, על שם אמו כדי להתפלל עליו. שמע, מיד השיב: "אני אלך בעצמי להשיב לסבא. שהרי הסבא עשך שליח להולכה לשאול ממני, אבל אני לא אעשך לשליח שלי. אני בעצמי אמסור התשובה." וכך הוה. מן המותר לציין שאם היתה חיבה בשליחות הסבא, הרי עכשו ניתוספה חיבה על חיבתו הראשונה.²³

הגרסה שמוסרת בתו יוצאת דופן באווירה החיובית המצטיירת ממנה. מכלל הגרסאות האחרות שנמסרו על ידי תלמידים שונים, עולה תמונה אחרת. על פיה, הבקשה יוצאת הדופן של הסבא והעובדה שבחר לשלוח שליח אל הרב הוטנר במקום לפנות אליו ישירות היתה תכסיס חינוכי שנועד לזעזע אותו; ובכולן הסבא מגיב לבואו של הרב הוטנר אליו בדחיה פומבית, וצועק עליו שלא ייכנס לד' אמותיו. גרסאות התלמידים אף מציירות רקע לסיפור: באחת מסופר כי הסבא מבקש להתפלל עליו כיוון שהיה "זקוק לרחמים רבים"; באחרת, שהרקע היה נטייתו למעשי שובבות; ואילו באחת הגרסאות מציין המוסר משם הרב הוטנר עצמו כי "ר' יצחק נלכד קצת לרשת הבונדיסטים והיה בסכנה גדולה", ובשל כך ביקש הסבא לזעזע אותו. כך סיפר זאת ר' אריה פינקל:

שמעתי מר' יצחק הוטנר שהיו אז קבוצות הרס, הבונדיזם והאידישיטים. ר' יצחק נלכד קצת לרשת הבונדיסטים והיה בסכנה גדולה. כליל יום כיפור אחרי התפילה התפילה הבחורים, ר' יצחק נשאר בצד אחד, וליד הסבא היה בחור אחד מהמבוגרים, הסבא אמר לו שישאל את 'איצלה וורשווער' מה שם אמו. ר' יצחק הזדעזע כי הבין שהסבא רוצה להתפלל עליו, ולא הבין למה הסבא לא בא אליו אלא שולח משהו. הוא החליט לגשת לסבא בעצמו. כשהתקרב לסבא הרעים עליו 'אוי, ד' אמות', ולא רצה לעמוד בד' אמותיו. ר' יצחק סיפר לי שנפלה עליו אימה וחשכה גדולה שבכל שנותיו לא חווה. כל איבריו נקשו זה לזה. הוא פנה לקרן זוית ובכה בכי תמרורים, עד שנהפך לאיש אחר.²⁴

²³ דיורד, "זכרונות", עמ' ה.

²⁴ אריה פינקל, עיתון 'משפחה', גליון י' בניסן תשס"ז, עמ' 42. גרסה נוספת סופרה על ידי הרב שלמה וולבה: "הגר"י [הגאון ר' יצחק] סיפר על עצמו שבתחילת דרכו בישיבה שלח ה"סבא" לשאול בראש השנה את שם אמו כדי להתפלל עליו - וזה מאד החמיא להגר"י, אז אמר לשליח שהוא כבר יגש בעצמו להגיד ל"סבא". הוא לא שעה לאזהרותיו של השליח שלא כדאי לו והחל לגשת. כאשר ה"סבא" ראה אותו מתקרב זעק "אל תכנס לד' אמות שלי!" ישראל מאיר המניק, **אבני שלמה: ממורשתו של מורינו המשגיח רבי שלמה וולבה**, ירושלים: י. מ. המניק, תשס"ו, עמ' קז. על פי חלק מן הגרסאות בעקבות אירוע זה החליט לעזוב את הישיבה, אולם ברגע האחרון חזר בו, לאחר שפגש באשתו של הסבא, והיא שאלה אותו האם הוא הנער שבעלה צם עליו ומתפלל עליו מדי יום. האכפתיות הזו מצד הסבא היא שגרמה לו לבחור להישאר. ראה יעקב ישראל הכהן בייפוס, **ילקוט יוסף לקח על פרשיות השבוע**, רכסים: הוצאת תשב"ר, תשע"ג, עמ' עב; משה יוסף שיינערמאן, **אהל משה: ספר בראשית**, ניו יורק, תשע"ד, עמ' תרנ.

עדות נוספת המובאת משם בתו של הרב הוטנר – שאמנם אינה נזכרת בביוגרפיה שחיברה היא – מחזקת את הרושם לפיו כבר בנעוריו בימי סלובודקה התעניין יצחק הוטנר הצעיר בהשכלה. כך מסופר משמו כי בשלב מסוים בהיותו תלמיד הישיבה היה על סף עזיבתה וחבירה לקבוצת משכילים, ורק זכרון אהבת התורה של אימו הוא שהניא אותו בסופו של דבר מעזיבת הישיבה.²⁵ לא מן הנמנע שסיפורים אלו נגועים במידה של גזומה, אך בה במידה סביר שיש בהן גרעין של אמת, המוצאת אישור ממקורות נוספים, כפי שנראה להלן.

א.2.1. שנות חברון

בשנת תרפ"ד הוקמה שלוחה של ישיבת סלובודקה בארץ ישראל - ישיבת "כנסת ישראל" ביישוב היהודי בחברון, ובאייר תרפ"ה (1925) הצטרף אליה הרב הוטנר יחד עם גל של תלמידים נוספים מישיבת סלובודקה. בחברון היה לאחד מחשובי הישיבה וממוביליה בקרב התלמידים. כך סיפר תלמיד הישיבה, הרב דב כהן:

היו אז בישיבה ספסלים שהורכבו מארבעה כסאות מחוברים. בפינת הבית, על כסא כזה, ישב יצחק מאיר פצ'נר. מימינו, על כסא אחר, ישב יצחק הוטנר. משמאלו, על החלון, ישב ראובן טרופ. בחברון היו החלונות רחבים ביותר והקירות היו עבים, והישיבה עליהם היתה אפשרית. אלו השלושה למדו ביחד. 'רובא-דרובא' של הפלפולים בישיבה הגיעו לפניה זו ושם הוכרעו. הם היו בפועל 'ראשי הישיבה'; 'בית דין הגדול'.²⁶

מתקופה זו אנו מוצאים עדות המלמדת על רוחו העצמאית של הרב הוטנר וכן על יחסיו המורכבים עם הסבא. עדות זו מופיעה במכתב שכתב לחברו בו הוא מתאר את תחושותיו לקראת פגישתו עם הסבא, שבאותה שעה היה בדרכו לארץ ישראל על מנת להצטרף לישיבת חברון. כך כתבה בתו:

הנה כבר בתרפ"ה כתב לידידי שמחד גיסא מצפה הוא בכליון עינים לבואו של ה"סבא" לחברון [...] לספוג לקבל ולעבד את גרעיני השפעתו. אמנם לאידך מתחת לזה "הנני מרגיש איזה חשש כמוס ופחד טמון: מכיון שמעולם לא ידעתי כל כך בטיבו של חותם מיוחד הנחתם בידה של איזו סיסמא קבועה... ומה אומר לך, אני יכול להסכים אם איזו [!] חותם קבוע, יהיה אפילו בצורה היותר אצילית והיותר מפשטה". את כל התחנות הגיאוגרפיות והנפשיות היה מוכרח לעבור דרך כור-ההיתוך המחשבתי של ה"סבא".²⁷

ישנה אירוניה הטמונה ברתיעתו מהסבא בשל חוסר יכולתו "להסכים עם איזו [!] חותם קבוע", שכן הסבא עצמו היה אדם עצמאי מאוד, שלא היה מכפיף עצמו לאוטוריטות רבניות כאשר מה מדרכיו לא היה נאה בעיניהם.²⁸ דבר זה עצמו ודאי היווה גורם משיכה עבור הרב הוטנר הצעיר. בלשונו של גולדברג: "אצל הסבא, יצחק הוטנר חזה בעצמאות אינטקטואלית, אי-תלות אישית ושילוב מושך בין הסתרה-עצמית ופדגוגיה אפקטיבית".²⁹ כך שבחוסר רצונו ליישר עצמו בהתאם לרבו ישנה מידה של הידמות אליו.

²⁵ ראה יוסף זונדל פוגל, **שיח יוסף**, ישראל, תשס"ט, עמ' שלד. סיפור אהבת התורה של אימו הוא סיפור נפוץ נוסף אודותיו המופיע בקבצי סיפורי "גדולי תורה" רבים. גרעין הסיפור מספר על כך שמשפחת הוטנר סבלו מעוני, לעתים חריף, ולאם המשפחה היתה שמלה חגיגית אחת בלבד, ששמרה עליה ביותר והיתה לובשת רק באירועים חשובים במיוחד. על פי הסיפור, כאשר סיים בנה יצחק מסכת ראשונה בגמרא, הוציאה האם את השמלה לכבוד המאורע, והדבר הותיר בבנה רושם מיוחד. ראה למשל, שם.

²⁶ דב כהן, **וילכו שניהם יחדיו**, ירושלים: פלדהיים, תשס"ט, עמ' 166 (להלן כהן, שניהם יחדיו).

²⁷ דיויד, "זכרונות", עמ' עט. ההדגשות במקור.

²⁸ טיקוצ'ינסקי, "גדלות האדם", עמ' 243.

²⁹ גולדברג, "ביוגרפיה", עמ' 21. מובאה זו וכן שאר המובאות בעבודה זו שבמקורן אינם בשפה העברית תורגמו על ידי.

על פי גולדברג, חלק מרתיעתו של הרב הוטנר היתה אינטלקטואלית, והיא "נבעה מהעובדה שבסלובודקה שום חקירה אינטלקטואלית לא נעשתה לשמה. הסבא, איש מוסר פר אקסלנס, הפך טקסטים חוץ תלמודיים – אגדה, מדרש [...] לשיעורים [...] בפיתוח אישיות. הכל [...] כדי להפיק תובנות אתיות ופסיכולוגיות [...] הפרספקטיבה המוסרית כשלעצמה היתה מגבילה".³⁰ הגותו של הסבא כפי שהיא מופיעה בקובץ שיחותיו, "אור הצפון" (שלא נכתבו על ידו, אלא נערכו על בסיס רשימות שרשמו תלמידיו), מעידה על כך.³¹ ההגבלה שבדרכו של הסבא, הן ביחסו לטקסטים היהודיים, הן בשלילתו את הידע הכללי ובאופן כללי ביחס לעיסוק ההגותי היתה בלתי נסבלת עבור הרב הוטנר.

בצל האמביוולנטיות כלפי הסבא התאמץ הרב הוטנר להכיר דמויות רבניות חשובות בסביבתו ולהתחבר עמהם, נטיה אשר תמשיך ותלווה אותו בכל אשר ילך. במשך תקופה זו הדריכה אותו לא רק בקשת הלימוד ועיצוב השקפת עולם, אלא אף החיפוש אחר רב. בשנה שלאחר כתיבת המכתב הנזכר, כתב מכתב נוסף, המלמד על מתח שהתקיים בו באותם ימים בין דרישת העצמאות לבין הצמאון לדמות מופת שתדריך אותו:³²

נתהווה בי דבר-מה שעד עכשיו לא היה. וזה לי האות: כי צמחה בי דרישה עזה ותביעה חזקה לרב. תורה היא וללמוד אני צריך. ורב שילמדני אותה אני מבקש. רב שמפני דרכי לימודו אתבטל, והוא יהיה לי לסמל... הדרישה עושה את שלה, והיא דורשת ודורשת... איני יודע מה ילד יום. אפשר שבזימנא דא או אחרא, אמצא לי מקום לבצע את זממי. לכן אמרתי, הבה אעמיד לו איזו מצבה לזכרו של רצון קבור זה. ואולי יבוא יום, ונקבר זה יקום ויעמוד על רגליו, והיה לו אז לענין רב לקרוא את הטורים החרותים על מצבתו.³³

בזמן שהותו בארץ ישראל התוודע לדמויות חשובות בנוף היישוב היהודי הישן והמתחדש, הבולטים שבהם הרב יוסף חיים זוננפלד, הרב איסר זלמן זלמן מלצר ובאופן מיוחד הראי"ה קוק.³⁴ לראשונה הגיע לבקר מיד עם הגעתו לארץ ישראל, ומכאן שהוא שמע את שמעו עוד באירופה.³⁵ בבואו לתאר את הפגישה הראשונה בין הרב הוטנר לרב קוק, מתארו הרב משה צבי נריה – מתלמידיו המקורבים של הרב קוק שנכח בפגישה – כך: "והנה מבין הבחורים-העולים לחברון בקיץ תרפ"ה מגיע אל הרב בחודש אייר בירושלים בחור ווארשאי בן 19, ששמו יצחק הוטנר [...] הצעיר מושך תשומת לבו של הרב, והוא מזמין אותו לפגישה נוספת, ואכן בה מתגלות סגולות-יקר חדשות: צעיר נמרץ זה, הוא גם בעל-מחשבה ויד לו בספרי מחקר [...] מוח חריף אנליטי לו, לשון חדה בפיו ותגובותיו מנוסחות בניסוח מבריק".³⁶ בתיאור זה מצויה עדות נוספת למשיכתו של הרב הוטנר לתחומי דעת שונים עוד בצעירותו, שכן אם באייר תרפ"ה היתה לרב הוטנר "יד בספרי מחקר" הרי שוודאי הוא נחשף אליהם כבר באירופה, לפני או בזמן שלמד בישיבה בסלובודקה.

³⁰ גולדברג, "ביוגרפיה", עמ' 22.

³¹ נתן צבי פינקל, **אור הצפון**, מהדורה שניה (3 כרכים ב-1), ירושלים: צ. וויינרעב, תשל"ח. "צפון" הוא שיכול אותיות של שמו של הסבא – **צבי פינקל נתן**. וראה טיקו'צינסקי, למדנות, מוסר ואליטיזם, עמ' 118–124.

³² כמאמר חז"ל "גדולה שמושה של תורה יותר מלימודה" (תלמוד בבלי, מסכת ברכות דף ז עמוד ב). יחסי תלמיד ורב ובכלל זה שמוש תלמידי חכמים הוא מוטיב חוזר בהגותו של הרב הוטנר. ראה למשל, פחד יצחק, שבועות מאמר ח. וראה להלן, עמ' 75.

³³ דיוד, "זכרונות", עמ' יד.

³⁴ דיוד, "זכרונות", עמ' טו.

³⁵ שם, עמ' 119. לרב הוטנר היתה קרבת משפחה עקיפה לרב קוק דרך אשת בנו, חוה לאה קוק לבית הוטנר. ראה לעיל הערה 4.

³⁶ משה צבי נריה, **בשדה הראי"ה: על דמותו ודרכו ועל נאמני רוחו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק**, כפר הרא"ה: דפוס לינו-פוטו-סדר, תשנ"א, עמ' 419.

על פי עדותו של הרב נריה הרב הוטנר נמשך אל הרב קוק מאוד. הוא נהג לבקר באופן קבוע בישיבת מרכז הרב ונמנה על חוג תלמידיו המקורבים.³⁷ בכמה מכתבים קורא הרב הוטנר לרב קוק "מרן".³⁸ עדות מובהקת ליחסו של הרב הוטנר הצעיר לרב קוק נמצאת במכתב ששלח אליו כשביקש לקבל את הסכמתו לספרו "תורת הנזיר" אותו פרסם בשנת תרצ"ב:

בע"ה יום כ"ח טבת צ"ב, קובנה

הוד כבוד אדמו"ר הגאון הגדול, עטרת ישראל וקדושו. מרן ר' אברהם יצחק הכהן קוק שליט"א. הנני מתכבד לשלוח בזה לכבוד גאונו את הגיליונות הראשונים של ספרי 'תורת הנזיר' [...] ונפשי בשאלתי כי יואיל נא כבוד גאונו לשים עליהם את עינו הבודלח, ובתקווה כי ימצאו דברי חן בעיניו, הנני מרהיב בנפשי עז לבקש כי תנתן לי האפשרות לעטר את ספרי במכתב הסכמתו של כבוד גאונו שליט"א. בצפייה למכתב כ"ג הנני חותם, המתאבק בעפר רגליו

יצחק הוטנר.³⁹

עצם התחברותו לרב קוק אינה יוצאת דופן ביותר. הוא וישיבתו היו מקובלים ומוערכים בקרב רבני ישיבות המוסר, על אף הפערים התאולוגיים והאידיאולוגיים ביניהם. הוא עמד בקשר עם ישיבת חברון, נשא הספדים בלווייתניהם של הרב משה פינקל (בנו של הסבא) ושל הסבא בקהל עם⁴⁰ ואף תמך בישיבה כספית.⁴¹ תלמידים רבים היו נוסעים לשמוע את לקחו.⁴² אולם למרות קרבתו הרבה לרב קוק, לא בחר הרב הוטנר להעתיק את

³⁷ הרב נריה הקדיש לכך פרק שלם בספרו, תחת הכותרת "שמש ומאור". נריה, בשדה הראי"ה, עמ' 419–438. שימוש בספר זה אינו חף מבעייתיות. מדובר בספר הגיוגרפי, שמטרתו להראות את הערכתם הרבה ואף את התבטלותם של מי שהיו או נהיו גדולים בישראל כלפי הרב קוק. הרב קוק כידוע היה והינו דמות שנויה במחלוקת בקרב העולם היהודי, בעיקר זה החרדי אך גם בקרב חלק מהיהדות האורתודוקסית המודרנית, וספר זה נועד ליצור לרב קוק לגיטימציה רחבה ואף יותר מכך בעזרת הדמויות המובאות בספר (תופעה דומה לזה מתרחשת גם בקרב חסידי האדמו"ר האחרון של חב"ד רבי מנחם מנדל שניאורסון, שאף הם ניסו להראות שגדולים מגוונים ובהם הרב הוטנר תמכו ברבי מלובביץ' והתבטלו כלפיו). השתדלתי לסנן מתוך הספר את המידע שמהימנותו סבירה ואין בו טעם של גזומה. באופן זה קיבלתי את המידע המתייחס לרב הוטנר אך לא קשור במישרין ליחסיו עם הרב קוק, כגון היות לו 'יד בספרי מחקר' (עמ' 419) והיכרותו עם רבי אברהם אליהו קפלן בישיבת סלובודקה (עמ' 431, וראה להלן הערה 95); את המסגרות לסיפורים המובאים על יחסיהם כגון מיקום, זמן ונסיבות; ואת הדברים המופיעים במכתבים שכתב הרב הוטנר המצוטטים בספר.

³⁸ שם, עמ' 435–436.

³⁹ **אגרות לראי"ה**, המכון להוצאת ספרים ע"ש הרצי"ה, ירושלים תשמ"ו, עמ' קצא.

⁴⁰ ראה בנימין ברקאי, **ספר נחלת בנימין**, ירושלים: ברקאי, תשס"ה, עמ' 68 וכן שם, עמ' 89.

⁴¹ ראה תרצה יעקובסון, "מאחורי הקלעים של ישיבת סלובודקה בחברון", עמ' 10. מחקר זה פורסם באינטרנט באתר היישוב היהודי בחברון.

⁴² כך מספר דב כהן: "חשוב לציין כי ישיבת מרכז הרב דמתה אז דמיון גמור לשאר הישיבות הליטאיות בארץ ישראל, ישיבת חברון וישיבת פתח תקווה, ללא כל שינוי, ואופיין של כל אלו היה זהה לחלוטין [...] רק בשנים מאוחרות יותר, לאחר מלחמת תש"ח, השתנתה הישיבה כאשר באו אליה חובשי כיפות סרוגות [...] וזכיתי גם אני להכיר את הרב קוק [...] הרב קוק לא היה מה שמתארים אותו היום, ועוד יש המדמים שחבש כיפה סרוגה... הוא היה רב מחוץ לארץ עם שטריימל וזקן. היה נחשב מגאוני הדור, ועמד בראשות ישיבה חשובה ביותר [...] אף שחלקו רבים על דעותיו של הרב קוק, לא פקפק אדם בגדלותו". כהן, שניהם יחדיו, עמ' 259–260. בנימין ברקאי מספר ביומנו כיצד התלבט לפני ובזמן שהיה בישיבת חברון באם ללמוד במרכז הרב במקום (כך גם המליץ לו רבו בישיבת טלז). ראה ברקאי, נחלת בנימין, עמ' 26–28, 74. ברקאי מספר גם הוא על ביקוריו שלו אצל הרב קוק ושתלמידים אחרים נהגו לבקר אצלו אף הם. ראה שם, עמ' 53, 76. ככלל נראה שעיקר ההתנגדות החרדית לרב קוק באה מקרב רבני היישוב

מקומו לישיבתו אלא נשאר בישיבה בחברון, כאשר קשריו עם הרב קוק התקיימו בביקורים ובחליפת מכתבים שהתקיימה ביניהם.⁴³ הלך רוחו וסגנונו של הרב קוק עשו רושם על הרב הוטנר הצעיר. עדות אפשרית לכך הם דברים שפרסם במסגרת הירחון החרדי "הנאמן" בשנת תרפ"ט, שדומה שרוחו של הרב קוק שורה עליהם:

כל היקום אומר שירה. הויתו של כל נמצא וכל יש היא שירה אדירה, שירת התמיד המרננת בלי הפוגות מעולם ועד עולם וקושרת כתרים למרא דעלמא "אש וברד, שלג וקיטור, רוח סערה עושה דברו" שירת הדומם. למעלה מכאן שירת הצומח "עץ פרי וכל ארזים". ובמערכת החי: רמש וזוחל בנקיק סלע, וציפור כנף חוצה שחקים, כלן יחד יהללו, כי הוא צוה ונבראו. ובשעה שאתה, בן-אדם, בא במגע עם חלק יקום זעיר, קום ושא עליו את שירת-המדבר שלך "כל הנשמה" על כל נשימה ונשימה.

אצל הרב קוק פגש הרב הוטנר ברוחב האינטלקטואלי ובמרכזיות העיסוק ההגותי שחסרו לו בסלובודקה. ישנו יסוד לומר שעיסוקו במהר"ל מפראג – ההוגה היהודי שהשפיע ביותר על הגותו – ואולי אף בגר"א, מקורם ביחסיו עם הרב קוק.⁴⁴ ואולם, עם כל משיכתו לרב קוק לא יכול היה הרב הוטנר לקבל את השקפת עולמו. הנקודות הברורות בהן באה לידי ביטוי רתיעה זו היא נושא הציונות, אליה התנגד הרב הוטנר עוד מצעירותו, ויחסו של הרב קוק אל החילונים ואל גילויי הכפירה. כפי שמצטטת אותו בתו "הייתי קרוב מאד מאד לרב קוק... חוץ און די נקודה זיינע [חוץ מבנקודה זו]."⁴⁵ במכתב שכתב לרב נריה מספר הרב הוטנר כיצד התווכח ודן עם הרב קוק על כוונתו להשתתף בפתיחת האוניברסיטה העברית. הרב קוק סיפר לו בזמנו שהאוניברסיטה התחייבה בפניו שלא ילמדו במסגרתה ביקורת המקרא. לימים הרב הוטנר היה במחיצתו של הרב קוק כאשר הועבר לו תכנה של ההוצאה שניתנה באוניברסיטה שכולה ביקורת המקרא. "מרן זצוק"ל העיף עלי מבט של אכזבה, מרירות ופחי נפש וצער נוקב, אשר עד היום מרגיש אני בלבי את המבט הזה כדקירת מאה מחטים בבת אחת. אני הייתי אז נדהם ונרעש מהמבט הזה. ואז, מבלי כוונה, הוציאו שפתי את המילים: 'כנראה שמלבד הנשמה צריכים להכיר את הגוף'.⁴⁶

עדות מאוחרת לקרבתו לרב קוק, אך גם להסתייגותו ממשנתו – או מכל מקום, למשנתו כפי שהונחלה על ידי ממשיכיו – מצויה במכתב שכתב לרב צבי יהודה קוק באלול תשכ"ב (1961): "הנה אמרו חכמים: 'לא קאי איניש אדעתיה דרביה עד ארבעין שנין' [...] בבחינה זו הנני מכיר את עצמי עכשיו בתור תלמידו של הרב, נשמתו עדן, הרבה יותר מכל אלה שתפסו, כביכול, את תורתו תיכף בזיקה ראשונה." מצד אחד, הרב הוטנר מביע את תפיסת עצמו כתלמידו של הרב קוק, אך מאידך יש כאן רמיזה שאחרים המתקראים תלמידיו למעשה

הישן, ובראשם הרב זוננפלד, אך יחסם של הרבנים ובני הישיבות האירופאים כלפיו היה יחס של קבלה והערכה. וראה בהרחבה טיקוצ'ינסקי, למדנות, מוסר ואליטיזם, עמ' 296–303.

⁴³ נריה, בשד"ה הראי"ה, עמ' 421.

⁴⁴ הרב נריה מצטט את הרב הוטנר באמרו כי "הרב [קוק] פתח לפני את המהר"ל מפראג", וכן שהוא מתאר את הרב קוק בתור "א גר"א-מענטש!". שם, עמ' 432. אמנם ייתכן כי זיקתו של הרב הוטנר למהר"ל קשורה גם להשפעת חסידות גור, שאדמו"ריה הושפעו אף הם מכתביו. כך טען תלמידו יעקב אלמן. ראה אלמן, "בזמנים משתנים", עמ' 307.

⁴⁵ דיויד, "זכרונות", עמ' עט. בתו מוסיפה שם כי הרב הוטנר "היה מרבה להתווכח עמו על מהלכו ושיטתו".

⁴⁶ נריה, בשד"ה הראי"ה, עמ' 434–436. וראה: איתם הנקין, "עדויות של הרב הוטנר אודות הראי"ה קוק והאוניברסיטה העברית", **המעין**, שנה נ"ג חוברת ג, עמ' 75–90. הנקין משווה בין גרסה זו של הסיפור לגרסה נוספת המופיעה בספר "האיש על החומה" העוסק בתולדותיו של הרב יוסף חיים זוננפלד. הנקין הוכיח כיאות את אי אמינותה של גרסה זו ועל כן לא ראיתי צורך להביאה כאן.

אינם תלמידים אמיתיים במובן זה שלא הבינו אותו כראוי.⁴⁷ עדות מרומזת נוספת נמצאת בדברים שסיפר אחד מתלמידיו, הרב ישעיה שטיינברגר. הלה העיד כי פעם שאלו תלמידיו של הרב הוטנר מה דעתו על לימוד כתבי הרב קוק, ותשובתו היתה: "ראוי ללמוד את כתבי הרב אחרי שלומדים הרבה דפי גמרא, ואחרי שנהירים ללמוד כתבי מהר"ל מפראג. הרב היה גם משורר וסגנונו מאוד פיוטי, ותלמידים שלא שמשו כל צרכם יכולים להשתבש בדברים ולא לרדת לסוף דעתו."⁴⁸ על פניו אלו דברי שבח, אך מאידך ניתן לזהות בתשובה זו עקבות של מה שכינה בנימין בראון "בעיטה למעלה" – פרקטיקה של מניעת עיסוק בדבר מה, בהצדקה שמדובר בדבר שלמעלה ממדרגתנו.⁴⁹

את דמות הרב שביקש לו חיפש יצחק הוטנר הצעיר בדמותם של הסבא מסלובודקה והראי"ה קוק. הרב נריה מצטטו כמי שלימים אמר כי "תודעתו של אדם דומה לבנין בעל קומות. הקומה התחתונה שלי, קומת היסוד, זה הסבא מסלובודקה, והקומה העליונה – זה הרב קוק."⁵⁰ אולם בשניהם לא הצליח הרב הוטנר למצות את מבוקשו ולבוא על סיפוקו, הן משום חילוקי הדעות שהיה לו עימם אודת חלקים מהשקפת עולמם, והן בשל אותו שורש פנימי שנשמטו אשר "אינו יכול להסכין אם איזו חותם קבוע, יהיה אפילו בצורה היותר אצילית והיותר מפשטה". גם את הדרישה להשקפה שלימה ומקפת לא עלה בידו למלא עד תום בשנים אלו. וכך, מלא בתורתה של תנועת המוסר ובתורת ארץ ישראל, עזב הרב הוטנר את ישיבת חברון ונסע לאירופה.

א.2. שנות הנדודים: 1928–1934

הרב הוטנר יצא את חברון בסתיו תרפ"ט (1928), ככל הנראה לאחר חגי תשרי,⁵¹ ושהה באירופה כשנתיים עד חזרתו לארץ ישראל בסוף שנת תר"צ. פרק זה הוא העלום ביותר בחייו ורבות השאלות הנוגעות אליו. על פי בתו הוא יצא את חברון במטרה לחזור לבית הוריו בוורשה, כיוון ש"החליט בדעתו שכבר מיצה את התועלת המבוקשת ממצבו זה"; ושנסע לברלין לאחר מכן על מנת לסקור ולבחון את החיים המיוחדים של יהדות גרמניה ולקשור קשרים עם גדולי רבניה ומנהיגיה.⁵² אמנם מסתבר שההחלטה לעזוב את חברון ולשוב לאירופה היתה מוקדמת בהרבה מן הביצוע. במכתבים משנת תרפ"ז הוא כבר מדבר על הפרידה מארץ ישראל,⁵³ אך מסיבות ביורוקרטיות הדבר מתעכב ביותר – משך כשלוש שנים – משום קשיים בהשגת אזרחות ארצישראלית מחד וקשיים בהשגת ויזה אירופית מאידך.⁵⁴ מכתבו האחרון מחברון הוא מערב סוכות תרפ"ט. במכתב, אשר הוא כותב לאחד מרבותיו, הוא מבטא את צעריו הגדול מכך שהוא נאלץ לכתוב אליו שוב במקום

⁴⁷ נריה, בשדה הראי"ה, עמ' 437. ההדגשה במקור. אמנם לא חלפו ארבע שנים ממועד כתיבת מכתב זה עד להדפסה השניה של ספרו תורת הנזיר, שהודפסה מחדש ללא ההסכמה שנתן לה הרב קוק. ראה להלן עמ' 33–36.

⁴⁸ שם, עמ' 425–426.

⁴⁹ ראה למשל בנימין בראון, "בלי אבל ובלי חבל": המחלוקת הרעיונית בין החסידים למתנגדים בראי תאוריית סמני השיח", בתוך: רונית עיר-שי, דב שוורץ (עורכים), *רוח חדשה בארמון התורה: ספר יובל לכבוד פרופ' תמר רוס עם הגיעה לגבורות*, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשע"ח, עמ' 103 הערה 35.

⁵⁰ נריה, בשדה הראי"ה, עמ' 433.

⁵¹ קביעה זו מסתכמת על תאריכי אגרותיו. ראה ויגודה, "בהבלי הזמן", עמ' 402 בהערה 17.

⁵² דיוד, "זכרונות", עמ' טז–יז.

⁵³ שם עמ' טז.

⁵⁴ ראה פחד יצחק, אגרות וכתבים, קסב–קסג.

לפגשו פנים אל פנים; על כך שהוא קיווה שכבר יספיק להיות בסלובודקה חצי שנה לפני כן; ועל כך שהרשויות עודן מערימות עליו קשיים.⁵⁵ אם כן, נראה שיעדו המקורי היה סלובודקה.

אולם לא לשם נסע. חלף זאת נסע לברלין, ומשם לבית הוריו בוורשה. בתו אינה מצינת שחנה בברלין בדרכו לבית הוריו, אך הדבר עולה בוודאות ממכתבים שכתב לידידיו. במכתב שכתב לחברו הרב ישראל זיסל דבורץ באדר תרפ"ט מוורשה הוא מציין כי "בעברי דרך ברלין בנסיעתי לפולניה הפניתי את שמותי!" [לבי להתנאים ולאטמוספירה השוררת שם בין החוגים הקרובים לנו [...]] במשך ימים אחדים".⁵⁶ במכתב שכתב לרב חיים עוזר גרודזנסקי הוא מתנצל כי "מכתב כבוד מו"ר ממאריענבאד הגיע לידי באיחור-זמן הגון, כי על כן המכתב נשלח לברלין בזמן שאני הייתי כבר בוורשה, וככה נשתהה בדרכו זמן רב ביד הבעל בית שלי בברלין עד בואו לידי",⁵⁷ ובמכתב נוסף שכתב לחברו באדר תרפ"ט מציין הרב הוטנר ש"מכל הדברים שנכתבו אלי לברלין לא הגיע לידי כלום".⁵⁸ נמצאנו למדים כי חנייתו בברלין היתה מתוכננת מראש, שהרי הנחה את חבריו לכתוב אליו לברלין ואף הם הניחו שיהיה שם. כמו כן נראה שאת הביטוי "ימים אחדים" שכתב במכתב לרב לדבורץ אין להבין כימים אחדים ממש אלא כשבועות או חודשים מספר, למשך פרק זמן כלשהו שבין נובמבר של שנת 1928 ופברואר של שנת 1929. מברלין המשיך לבית הוריו בוורשה, לשם הגיע לכל המאוחר באדר תרפ"ט. בניסן תרפ"ט כבר נסע חזרה לברלין, לפרק זמן לא ידוע (להלן).⁵⁹

מדוע עזב את חברון? מדוע לא נסע לסלובודקה כמתוכנן, ומדוע חנה בברלין? מדוע שב לשם לאחר שביקר בבית הוריו, ומה עשה שם? ומה באופן כללי היתה תכניתו כעת, משסיים את פרק לימודיו בישיבה? ננסה להשיב על שאלות אלו ככל הניתן, לאור החומר הקיים.

מסתבר שהיתה לרב הוטנר שאיפה קונקרטית בתקופה זו: שידוך.⁶⁰ כפי שעולה מזכרונותיה של הכלה המיועדת בשידוך שלא יצא לפועל: היה מרים שולמן לבית שר, בתו של הרב יצחק אייזיק שר (ונכדתו של הסבא מסלובודקה), שהיה ר"מ ולאחר מכן ראש ישיבת "כנסת ישראל" בסלובודקה. על פי סיפורה של שולמן, כפי שנמסר לחיים דלפין מפי אדם שקרא תדפיס של זכרונותיה, יצחק הוטנר הצעיר היה בן בית אצל משפחת שר בעת שלמד בסלובודקה, בעת שהיא היתה נערה צעירה מאוד. אפשרות השידוך ביניהם עלתה כבר אז, אולם העניין נדחה בשל גילה הצעיר. בזמן כלשהו סמוך ליציאתו את חברון פנתה אליו משפחת שר ובשרה שהנערה בגרה והם לא יכולים להמתין עוד לשובו לטובת השידוך. הרב הוטנר השיב להם במכתב שישמח

⁵⁵ ראה פחד יצחק, אגרות וכתבים, קסג, קסד. שם הנמען הושמט, אך הכינוי "כבוד מו"ר" הושאר. המכתב מנוסח במלוא הדרת כבוד, באופן שונה מסגנונו של הרב הוטנר כשהוא כותב לחבריו. מסתבר כי הנמען הוא הרב יצחק אייזיק שר, וכדלהלן.

⁵⁶ צילום המכתב מופיע אצל דלפין, הרבי ורב הוטנר, עמ' 169.

⁵⁷ פחד יצחק, אגרות וכתבים, קסח.

⁵⁸ עותק מצוי ביד.

⁵⁹ מהמכתב שכתב לרב דבורץ עולה כי הויזה הפולנית שלו פגה בתאריך 12.05.1929, שחל באותה שנה כשבוע וחצי לאחר הפסח. לעיל הערה 56.

⁶⁰ כפי שמעיד דב כהן, מצבה של הישיבה בחברון באותם ימים היה עגום, והאפשרויות העתידיות שעמדו בפני התלמידים, הן מצד תעסוקה ופרנסה ובן מצד שידוכים, היו דלים. תלמידים וותיקים רבים עזבו את הישיבה באותה עת מסיבות אלו. כהן, שניהם יחדיו, 180: "משבר גדול היה לבני הישיבה בהגיעם לענין השידוכים. לא קל היה לבחור ישיבה דאו למצוא את זיווגו... הנני זוכר כי אף יצחק הוטנר, שהיה מהמובחרים ביותר בישיבה, לא השיג בנקל את שידוכו. עלה בדעתו לסובב בין הרבנים בליטא ולשוחח עמם בדברי תורה, שמה על ידי כך ימצא את זיווגו. הוא סיפר לי סיפורים ממסעו זה." ממכתבים שכתב, וכן ממקורות שונים, עולה שכמה מחבריו לספסל הלימודים נסעו לאירופה למצוא שידוך סביב אותה העת. ראה גם טיקוצ'נסקי, "גדלות", עמ' 248; הנ"ל, למדנות, מוסר ואליטיזם, עמ' 261–266.

לפגוש את הכלה ואת אימה בברלין לצורך השידוכין, אולם המשפחה, שבקשתו נדמתה לה תמהונית, לא עמדה על כוונתו ופרשה את מכתבו כסירוב, ומצאו לנערה שידוך אחר בדמות הרב מרדכי שולמן, גם הוא תלמיד הישיבה ולימים ראש ישיבת סלובודקה בבני ברק.⁶¹

היתה זו אכזבה מרה עבור הרב הוטנר. חיים דלפין מעריך שרצונו להשתדך עם משפחת שר היתה מתוך שאיפה להשתלב בישיבה שאבי המשפחה עמד בראשה, אולי אף מתוך תקווה לרשת את מקומו בעתיד. באותה עת (ובמידה רבה עד היום) היה נפוץ מאוד שהחתן-תלמיד של ראש הישיבה ירש את מקומו אחריו. נדמה שלאור עדותה של שולמן יש להניח שנמען המכתב מערב סוכות תרפ"ט הוא אביה הרב יצחק אייזיק שר, ושהרב הוטנר התאמץ לנסוע לסלובודקה – מאמץ שנגרר ללא הועיל מסיבות ביורוקרטיות במשך כשלוש שנים – על מנת להוציא לפועל את השידוך. ייתכן ומכתב זה נכתב בתגובה למכתב ממשפחת שר המודיע לרב הוטנר שיותר לא ימתינו לחזרתו. שמא בהמשך אותו מכתב נמצאת ההצעה לממש את השידוך בברלין.⁶² ייתכן והשידוך לא יצא לפועל בשל אי-הבנה, כפי שתואר; ייתכן והקשר נותק, בדומה לבעיות הדיור שחוות הרב הוטנר בברלין באופן כללי (לעיל); וייתכן שהמשפחה פשוט סרבה לכך. כך או אחרת, נראה שהרב הוטנר מצא עצמו שם כשתכניתיו השתבשו עליו, ומבלי כיוון מוגדר לפנות אליו.

עם זאת, נראה שנסיעתו לברלין לא היתה משום כורח בלבד, ושהיה בה מימד מתוכנן. המידע המועיל ביותר העשוי להשלים את התמונה ולשפוך אור אף על בחירותיו של הרב הוטנר בהמשך מצוי במכתב שכתב לחברו באדר תרפ"ט. כך כתב:

מחיי איני יודע כעת שום דבר קבוע. עובד הנני אמנם פה הרבה, הנני מתעסק פה הרבה פשוט ב"תלמוד תורה" כלומר בהיות דאביי ורבא, וגם בעבודה ספרותית במקצת כגון המשכת תרגומו של עם ה' משל הד"ר בירנבוים. בעתות הפנאי הנני מעיין קצת בחכמות חיצוניות דמתקריא בלע"ז למדשטאף [?] ובאמת זכו הפולנים שתהא בירתם עיר ואם ביראל. ויש למצא פה סביבה וחוגים לכל מקצועות הרוח לענפיהם השונים. אבל כל התכונה הרבה הזאת [...] צביון של ארעי לה, ואינה בדרך קביעות, כי הויזה הפולנית שלי בתקפה עומדת רק עד שנים עשר לחדש מאי. וכל הזמן שהנני פה הנני מחדש את מעמדי בתור אורח. ועל הקיץ הבא הנני חושב אי"ה לנסוע ברלינה, ולפי התנאים ולפי המצב אשתדל בע"ה לקבוע לי תכנית עבודה מתאימה להגשימה בחיים שחסרה עכשיו. בעברי דרך ברלין בנסיעתי לפולניה הפניתי את שמות לבי להתנאים ולאטמוספירה השוררת שם בין החוגים הקרובים לנו, ועד כמה שאפשר להוציא משפט במשך ימים אחדים, כמדומה לי שיעלה בידי בע"ה ליצור שם לעצמי פנה של עבודה ועליה במובן הרחב ביותר, וד' יהיה בעזרי!⁶³

ממכתב זה אנו למדים כמה דברים: ראשית, הוא מדווח שבחנייתו בברלין הוא עסק בהתוודעות לעולם היהודי המקומי, בדומה לטעם שנותנת בתו לנסיעתו השניה לשם (הראשונה על פי גרסתה שלה); שנית, שבתקופה זו עסק בתרגום הספר "עם השם" מאת נתן בירנבוים, פרוייקט בו החל עוד בשנותיו בחברון, ואשר קטע ממנו פורסם בעילום שם כבר בתשרי תרפ"ח.⁶⁴ על פי רשימותיו שמביאה ביתו, הוא שקד על התרגום

⁶¹ דלפין, הרבי ורב הוטנר, עמ' 163–164 ובעמ' 274 הערה 302.

⁶² דלפין (לעיל הערה 61) סבור שהרב הוטנר ביקש להשתדך בברלין כיוון שהיא היתה מרכז יהודי חשוב ביותר באותה עת והוא סבר ששם הרב יעשה רוב רושם. אולם סברה זו אינה חזקה ואף מיותרת – ברי כי קשיי הויזה הן הרקע להצעה.

⁶³ לעיל הערה 56.

⁶⁴ ראה להלן הערה 71.

"למען תהיה לי תשורה יפה בעד ד"ר נתן בירנבוים בבואי ברלינה";⁶⁵ שלישית, שחסרה לו באותה עת "תכנית עבודה להגשימה בחיים", וששהותו בוורשה התאפיינה בעיסוק בלתי מוגדר ובלימוד אוטודידקטי, בין היתר בחכמות חיצוניות. את מצבו זה הוא מתאר בצורה סוערת יותר במכתב לחבר נוסף, שם הוא אף שב ומבטא במכתב זה את תפיסתו העצמית כפי ש"לא סובל אף חותם", באמרו כי הוא נושא בחובו "דבר מה המתנגד לכל הסביבות" שלו;⁶⁶ רביעית, שמעמדו האזרחי הלא ברור בפולין ומגבלות הוויזה שלו מכתיבות באופן מסויים את בחירתו לעזוב את בית הוריו ולחפש לו אפשרויות אחרות; חמישית, שהוא בוחר לשוב לברלין מתוך שאיפה שיוכל ליצור לעצמו שם "פנה של עבודה ועליה במובן הרחב ביותר", קרי שתהיה לו שם אפשרות להשתלמות עצמית.

ממכלול החומר הקיים נדמה שניתן לשחזר את הנרטיב הבא: תכניתו הכללית של הרב הוטנר היתה להשתלב בשיבת סלבודקה, לאחר שיינשא לבתו של ראש הישיבה. עם זאת, מלכתחילה התכוון לנסוע לברלין, אם לפני השידוך ואם לאחריו, והנראה בעיני שלפניו, מהסיבה שציינה בתו: לשהות שם תקופה קצרה על מנת לחוות את יהדות אשכנז וליצור קשרים עם מנהיגיה, בין היתר עם חוגו של נתן בירנבוים. כך אף עולה מתיאור ימיו שם במכתב לרב דבורץ – "בעברי דרך ברלין בנסיעתי לפולניה הפניתי את שמות לבי להתנאים ולאטמוספירה השוררת שם בין החוגים הקרובים לנו". משנכזה תקוות השידוך מצא עצמו נטול כיוון להמשך. בשל הרושם שהותירה עליו החוויה בברלין וכיוון שלא יכל להישאר עוד בפולין, בחר לחזור לברלין על מנת להמשיך ולהתפתח שם ואולי אף להשתקע שם לתקופה.

א.2.1. תרגום הספר "עם השם" של נתן בירנבוים

תרגום הספר "עם השם" הוא החיבור הראשון הידוע לנו שיוצא מתחת ידו של הרב הוטנר, מלבד מאמרים קצרים בירחון הנאמן וכיוצא באלו. בנקודה זו אנו מוצאים עדות ראשונה ליחסו המורכב אל פירות עטו, ועל כן ראוי להתעכב עליה.

נתן בירנבוים היה פובליציסט אשר במהלך חייו רבי התהפוכות הקיף את "כל המגמות האידאולוגיות העיקריות בחיי יהדות מרכז אירופה בסוף המאה התשע-עשרה". בירנבוים נולד בווינה בשנת 1864 למשפחה יהודית מסורתית בעלת פתיחות רבה להשכלה, ואת חוק לימודיו בצעירותו עשה במסגרות כלליות לא יהודיות. בשנות התיכון התרחק מאוד מהדתיות של הוריו ובמקביל החל לפתח תפיסות יהודיות לאומיות. הוא בז ליהודים המתבוללים והאמין בתוקף שאת בעיית היהודים ניתן לפתור רק בצורה של לאומיות יהודית מגובשת, שההיטמעות בעמים הינה בלתי אפשרית ושהניסיון לחקות את שאר העמים במקום להיות יהודים אותנטיים רק מגבירה את האנטישמיות ולא מחלישה אותה. על כן קבע שאין פתרון לעם היהודי מלבד קיום לאומי בפלשתינה. לצורך קידום תפיסתו הוא ייסד עיתון בו תפקד כעורך, מפיץ וכותב ראשי. הוא פרסם מניפסטים ואף הגה רעיונות בדבר משא ומתן עם הממשל התורכי על יישוב הארץ. באופן כללי, בירנבוים הקדים את הרצל כמעט מכל בחינה בכעשר שנים, והוא אף הצליח לצבור פופולריות מסוימת בקרב היהודים סביבו. הוא אף זה שטבע את המושג "ציונות" בשנת 1890 בעיתונו "אוטו-אמנציפציה!"

⁶⁵ דיויד, "זכרונות", עמ' יז.

⁶⁶ לעיל הערה 58. וראה פחד יצחק, אגרות וכתבים, קסה. בספר אגרות וכתבים מופיע קטע קצר בלבד ממכתב זה. כך כתב: "פה החיים סואנים מאוד [...] ובאמת בימים הראשונים נתקלקל בי שיווי-המשקל הרוחני מסיבת תמורה זו. אלא שבמשך הזמן עלתה בידי במדה ידועה בעזרת כשרון-ההסתגלות ליצור בי מצב-נפש מתאים לתנאים כאלו." בהמשך מכתב זה הוא מספר על כוונתו לנסוע לביקור ב"ערי הישיבות". במידה וכוונה זו יצאה לפועל, הרי שהנסיעה התרחשה לפני אייר תרפ"ט.

בתחילה כאשר עלה הרצל על במת הלאומיות היהודית בירנבוים היה לו לשותף טבעי. הוא הוזמן לנאום בקונגרס היהודי הראשון ואף נבחר להיות למזכיר הכללי של ההסתדרות הציונית העולמית. אך עד מהרה התגלעו מחלוקות בינו לבין הרצל, מחלוקות אישיות וכן מחלוקות רעיוניות שנבעו ממישכתו של בירנבוים לתפיסות כלכליות סוציאליסטיות ומהזדהותו עם תפיסות תרבותיות של הציונות דוגמת זו של אחד העם. לאחר כעשור בו ניסה להוות אלטרנטיבה להרצל בעודו נדחק אט אט אל מחוץ לתנועה הציונית נפרד ממנה סופית. לאחר מכן נטש את הרעיון שעל הלאומיות היהודית להתבטא דווקא בחזרה לפלשתינה, ובמקום זאת אימץ תפיסה של לאומיות אוטונומית בגולה (פן-יהודיות, בלשוננו). בתקופה זו משיכתו לרעיונות סוציאליסטיים התעצמה והוא פיתח תפיסות רומנטיות של נטישת הערים וחזרה לחיבור לעבודת האדמה. בתקופה זו אף הדגיש את חשיבות היידיש והתרבות היידישיסטית כגורם מרכזי ומכונן של הלאומיות היהודית. לאחר שנים מספר התייחס בירנבוים גם מתפיסה זו. הוא חש שהיהדות הלאומית חסרה ממד אותנטי יהודי ואת היכולת לעמוד בפני פלישתה של התרבות המערבית החומרנית. כך מצא את עצמו הולך ונמשך ליהדות הדתית המזרח-אירופאית, שנדמתה לו אותנטית, שורשית ועממית. בסופו של תהליך התקרבות בירנבוים חזרה אל המסורת, הצטרף לחברה האורתודוקסית וחבר לאגודת ישראל בה שימש תקופה מזכיר ותועמלן. כ"בעל תשובה" חרדי נעשה למתנגד גמור של הציונות, אך תפיסותיו הלאומיות והסוציאליסטיות לא נמוגו, והוא ניסחם מחדש במסגרת של הגות דתית חרדית. הוא גרס שהיהדות אמונה על החזקת הדת המונותאיסטית בעולם ובאחריותה להביא את המשיח, את אחרית הימים וגאולה לאנושות כולה. הוא פיתח אידיאל של חברת מופת דתית, חברה של עובדי אדמה בעלת עצמאות פוליטית, שתביא לתיקון החברה היהודית ותהווה דגם להתגברות על חוללי החברה המודרנית. בתוך כך הרבה בביקורת פנימית על החברה החרדית. הוא טען שהיא נהייתה מנוונת ושהיא הפקירה את ההנהגה הפוליטית בידי היהודים שאינם נאמנים למסורת ולייעוד היהודי. בירנבוים לא הסתפק בניסוח רעיונות ופעל לייסוד חברת עולים שתחיה על פיהם, אך נתקל בקרירות ולעתים בהתנגדות של ממש מצד ראשי אגודת ישראל ורבניה, ותכניתו לא יצאה לפועל. באופן כללי, על אף פעילותו הנמרצת כתועמלן של החברה החרדית, יחסה של זו אליו לא היתה נטולת הסתייגויות. היו שפקפקו בכנותו של חזרתו למסורת ונטישתו את הציונות. בסופו של יום בירנבוים צבר פופולריות מוגבלת בקרב הציבור החרדי, בעיקר בקרב קבוצות של צעירים אגודאיים נלהבים שנהו אחריו.⁶⁷

אחת העדויות לפופולריות של בירנבוים בקרב צעירים חרדים הוא הירחון "הנאמן" – ירחון חרדי המוקדש לדור הצעיר⁶⁸ שיצא בטלז, אשר החל מהופעתו בשנת תרפ"ח ועד סגירתו בתרצ"א הופיע בו קטע משל נתן בירנבוים המתורגם לעברית כמעט בכל גיליון.⁶⁸ הרב הוטנר עצמו תרם כמה רשימות לירחון זה, וסביר שמשם בא לו הרעיון לתרגם את "עם השם". הרב הוטנר בחר שלא לפרסם תרגום זה, למעט פרק אחד שהופיע בירחון "הנאמן" בעילום שמו. הבחירה להעלים את שמו אינה מקרית ואינה נובעת מנטיה עקרונית לפרסום בעילום

⁶⁷ לביוגרפיה מקיפה של נתן בירנבוים, ראה Jess Olson, *Nathan Birnbaum and Jewish Modernity: Architect of Zionism*, ראה *Yiddishism, and Orthodoxy*, Stanford: Stanford University Press, 2013. וראה גם רוברט ס' ויסטריך, **מעבדה להרס העולם: גרמנים ויהודים במרכז אירופה**, ירושלים: כרמל, תשס"ו, עמ' 86–132. וראה עוד על התקבלותו בקרב האורתודוקסיה, יוסף פונד, "המאמין האובד בין גורדי שחקים - בעקבות העולים של דר נתן בירנבוים", **מורשת ישראל**, 6 (2009), עמ' 126–150; מרדכי סליפוי, **העולה הגדול: ד"ר נתן בירנבוים חייו ופועלו**, ירושלים: פנינים, תשכ"ו, עמ' 69–71.

⁶⁸ עותקים של הגיליונות שיצאו בין השנים תרפ"ח-תרפ"ט מצויים בספרייה הלאומית, ועותקים מן השנים תר"ץ-תרצ"א זמינים ברשת. בירנבוים, על אף שידע עברית על בוריה, כתב את רוב כתביו הפובליציסטיים ובמיוחד המאוחרים שבהם בגרמנית וביידיש.

שם. הרב הוטנר פרסם בירחון הנאמן – ככל שעלה בידי למצוא – ארבע פעמים. פעמיים מתוכן פרסם בשמו,⁶⁹ ואף בבמות אחרות פרסם דברים בשמו בתקופה זו.⁷⁰ ואילו בשני מקרים פרסם בעילום שם: האחד הוא הפרק המתורגם מספר עם השם הנידון, החתום בסופי התיבות ר. ק. (הוטנר יצחק).⁷¹ בתו מצטטת אותו כמנמק זאת כך: "אני שואף שהעבודה... שלי תתעסק יותר בפנימיות התורה, וכגון הלכה או מוסר, וראשית חכמה יראת השם". אולם לצד זאת, אני מבקש כבר כעת להעלות את ההשערה שבחירה זו קשורה היתה גם לחוסר רצון להיות מזוהה במובהק עם בירנבוים, שמיצובו היה בשולי הלגיטימציה האורתודוקסית-ליטאית דאז. השערה זו מתבקשת בעיני לאור המקרים האחרים בחר הרב הוטנר להעלים את שמו מכתביו, בכלל זה המקרה השני בו פרסם בעילום שם ב"נאמן" בשנת תרצ"א, בו הוא מופיע כ"יצחק בן חיים" (ובתוכן העניינים – "יצחק בלבד").⁷² הדפוס העולה מאלו הוא נטיה לאנונימיות כאשר התוכן או ההקשר עשוי להיות שנוי במחלוקת, וכדלהלן.

א.2.2. תקופת ברלין - שאלת השכלתו הכללית של הרב הוטנר

לאחר הפסח של שנת תרפ"ט נסע הרב הוטנר לברלין, כאמור על מנת "ליצור שם לעצמי פנה של עבודה ועליה במובן הרחב ביותר."⁷³ כמה זמן שהה בברלין, ומה עשה שם? ישנן שתי גרסאות בנוגע למשך שהותו בברלין. הגרסה האחת, המוקדמת ביותר, זו של שוורצשילד, טוענת שהרב הוטנר שהה בברלין (ולמד באוניברסיטה) למשך שנתיים.⁷⁴ הגרסה השנייה היא זו של בתו, ברוריה דייויד, לפיה שהה בברלין ארבעה חודשים בלבד, מניסן תרפ"ט ועד אלול תרפ"ט. ויגודה ביטל את השערתו של שוורצשילד, שכן היא סותרת את דבריה של בתו וכן כיוון שהיא לא תואמת את תאריכי אגרותיו ומיקומיהן ("זכרונות" וכן "אגרות וכתבים" עוד לא ראו אור כשוורצשילד כתב את הדברים). קסירר הלך בעקבות ויגודה ושלל אף הוא את קביעתו של שוורצשילד. אם כן יש הגיון בטענה ששהייתו של הרב הוטנר בברלין היתה כארבעה חודשים כפי שסיפרה בתו וכפי שהסכימו גולדברג, ויגודה וקסירר.⁷⁵

⁶⁹ הנאמן: ירחון תורני מוקדש לדור הצעיר, גיליון ג (שבט תרפ"ח), עמ' 7–9; גיליון טז-יז (אייר-סיון תרפ"ט), עמ' 36–37. ייתכן שמשיתכו לבינבוים היתה קשורה לקשר שלו עם הרב אברהם אליהו קפלן (ראה להלן בפרק זה הערה 95), שהיה מקורב לבינבוים והעריכו עד למאד. ראה אברהם אליהו קפלן, **בעקבות היראה: דברי מחשבה**, ירושלים: מוסד הרב קוק, 1988, עמ' קנ-קנא וכן עמ' ריב-ריג. קפלן עצמו הופיע רבות בירחון "הנאמן" וגיליון טז-יז של ירחון זה הוא גיליון כפול המוקדש לזכרו. מאמרו המפורסם ביותר "בעקבות היראה", שעל שמו נקרא אוסף כתביו הנ"ל, הופיע לראשונה בירחון הנאמן, גיליון ה (אייר תרפ"ח), עמ' 4–6.

⁷⁰ ראה להלן עמ' 95 הערה 27.

⁷¹ דייויד, "זכרונות", עמ' יז. בעוברי על כלל הגיליונות שיצאו לירחון זה, מצאתי קטע תרגום אחד אנונימי בלבד מתוך ספר "עם השם" החתום בסופו "ר. ק.". ירחון הנאמן, גיליון י' (תשרי-חשוון תרפ"ח), עמ' 2–3. מתוך עיון בספר "אוצר בדוי השם" (וינה תרצ"ג, 1933) מצאתי שדרך נפוצה למדי לכתוב בעילום שם היתה לחתום בסופי תיבות של שם המחבר. מסתבר אם כן שהמחבר "ר.ק." הינו הוטנר יצחק. תודתי נתונה לאבישי אלבוים, הספרן הראשי בספריית הרמב"ם בבית אריאלה, שתרם לי מידיעותיו על שימוש בשמות בדויים בספרות היהודית-דתית ועל שהפנה אותי לאוצר הנ"ל.

⁷² הנאמן, גיליון ל (סיון תרצ"א), עמ' 10–11. וראה להלן עמ' 31–31.

⁷³ מתוך המכתב לרב דבורץ מאדר תרפ"ט, לעיל עמ' 22.

⁷⁴ שוורצשילד, "מבוא", עמ' 256. התקופה בה נוקב שוורצשילד היא 1929–1931, אולם בשלהי שנת תר"ץ, קיץ של שנת 1930, היה כבר חזרה בארץ ישראל. להלן עמ' 32. כך שאם אמנם שהה בברלין שנתיים, מסתבר שהיה זה בין 1928–1930.

⁷⁵ ראה גולדברג, "ביוגרפיה", עמ' 20; ויגודה, "בהבלי הזמן", עמ' 401–403; קסירר, התשובה, עמ' 9–10. ויגודה אמנם מטיל ספק במסקנתו, זאת בשל עדותו של אחד מתלמידיו של הרב הוטנר על כך שהוא קרא את מאמרו של שוורצשילד וסמך את ידיו על תכנון.

אולם נדמה שמוקדם לבטל לחלוטין את גרסתו של שוורצשילד ולאמץ את גרסת הבת הרבנית דיוויד. שכן תאריכי מכתביו של הרב הוטנר מעוררים סקרנות. כלל המכתבים שידוע לי עליהם שנשלחו מוורשה בשנים תרפ"ט-תר"ץ כולם מתוארכים מסביבות חגי תשרי וחודשי אדר-ניסן, התקופות החופפות את החגים היהודיים כמו גם את חופשות הסמסטר בברלין בשנים אלו. כלומר, בניגוד למסקנתו של ויגודה, תאריכי האגרות סובלים את האפשרות שהוא שהה בברלין באיזו מסגרת במשך ארבעה סמסטרים, אחד בעת חנייתו הראשונה בברלין בחורף תרפ"ט ושלשה לאחר שובו לראשונה לבית הוריו, אביב תרפ"ט ושני סמסטרים בתר"ץ. בכלל, אין לנו ידיעות קונקרטיות על האופן בו בילה את שנת תר"ץ. בתו אינה מוסרת על כך דבר. ידוע שחזר לוורשה באלול תרפ"ט. ראינו לעיל כי קשיי ויזה הכתיבו במידת מה את התנהלותו בשנים אלו, ואכן במכתב לחברו מתשרי תר"ץ רומז הרב הוטנר שוב לקשיים שחווה בענייני ויזה פולנית: "שמחתי שסוף סוף עלה בידך להשיג ויזה פולנית, כי כל הזמן שרוי הייתי בדאגה ובחרדה לזה. כי מי כמוני יודע את הקושי שבדבר";⁷⁶ ובמכתב נוסף משנת תר"ץ, שאינו מתוארך, לראש ישיבת חברון הרב יחזקאל סרנא הוא מספר שוב על קשייו בקבלת ויזה: כיצד הוא נתקל כל העת במכשולים בעניין זה; שהוא נדרש לפרוטקציות "בין של כבוד ובין של כסף" על מנת להסתדר; ושהצליח לבסוף להשיג ארכה עד חג שבועות.⁷⁷ ידוע ששלח מכתבים לחבריו מוורשה באביב של אותה שנה, באדר ובניסן תר"ץ, בהם הוא מצהיר על כוונתו לשוב ארצה; ובידוע ששב לישראל חודשים מספר לאחר מכן, בקיץ תר"ץ. כך שלאור המידע הנמצא ברשותנו נכון לעכשיו, הרב הוטנר שהה בברלין למשך שני סמסטרים לכל הפחות בשנת תרפ"ט. את שנת תר"ץ בילה או בוורשה, או שבילה באופן דומה כאשר סמסטר אחד או שניים הוא מבילה בברלין – או במקום אחר כלשהו – ובחופשות שוהה בבית הוריו, באמצעות ויזה קצרת מועד בכל פעם.

אף עניין פועלו של הרב הוטנר בתקופה זו לוט בערפל. יש המספרים שהוא למד בתקופה זו באוניברסיטת הומבולדט (Humboldt) בברלין; יש המוסרים שהוא למד בסמינר הרבנים האורתודוכסי של הילדסהיימר, ובמסגרת זו אף שילב לימודים באוניברסיטה בהתאם למסלול המקובל שם. ויש השוללים את שתי ההשערות גם יחד. אשתדל לעשות סדר בדברים.

ראה 4-5 pp. (Spring 2002), *Jewish Action* 63 (2) Simcha Krauss, "More on Rav Hutner", ויגודה, "בהבלי הזמן", עמ' 403. אולם זה אינו. המאמר בו שוורצשילד נוקב בפרק הזמן שנתיים התפרסם בשנת 1985, כחמש שנים לאחר מותו של הרב הוטנר, כך שלא ייתכן שהוא קרא אותו ואף לא טיטה מוקדמת שלו. המאמר עליו מעיד התלמיד קראוס הוא מאמר מוקדם יותר. מדובר בתרגום ראשון (ועד היום, אחד המועטים הקיימים) של שני מאמרים מספרי פחד יצחק – מאמר כא מספר פחד יצחק לשבועות, ומאמר לה מספר פחד יצחק לפורים – בתוספת הקדמה. בהקדמה זו מציין שוורצשילד שהרב הוטנר שב לאירופה בשנת 1929 לאחר מאורעות תרפ"ט ולמד באוניברסיטה בברלין, והוא אינו נוקב בפרק זמן מדויק. לאחר מכן הוא קופץ לשנת 1932 ומציין כי הרב הוטנר שהה בישראל עד 1935. מאמר זה התפרסם בשנת 1974 בכתב העת *Tradition* של ישיבה-יוניברסיטי, והוא המאמר אותו ראה הרב הוטנר וסמך ידיו על תכנו על פי תלמידו. ראה שוורצשילד, "שני מאמרים", עמ' 92. שוורצשילד חזר על מידע זה, ללא נקיבת משך זמן כאמור, במאמר קצר נוסף שהתפרסם לאחר מותו שלו בשנת 1993. ראה הנ"ל, "הוטנר", עמ' 154. בקובץ זה אף מופיע מאמר העוסק בשוורצשילד המנוח עצמו. מכל מקום נמצא שהרב הוטנר לא סמך ידיו על הקביעה ששהה בברלין שנתיים. מה גם שעל פי המקורות שבידינו לא ייתכן שהוא סמך ידיו על המידע הביוגרפי לפרטיו, שהרי קביעתו של שוורצשילד שם שהוא עזב את חברון לאחר מאורעות תרפ"ט ודאי אינה נכונה, שכן הוא עזב בתחילת תרפ"ט. כך שעדותו של התלמיד כנראה מתייחסת יותר לאיכות התרגום, ופחות לפרטי הפרטים במאמר.

⁷⁶ פחד יצחק, אגרות וכתבים, קע.

⁷⁷ פחד יצחק, אגרות וכתבים, קסט. המכתב ממוען ל"גרי"ס – הגאון ר' יחזקאל סרנא.

מקור הטענה שהרב הוטנר למד באוניברסיטה בברלין, יחד עם הרב מנחם מנדל שניאורסון – מי שעתידי היה להיות הרבי מלובביץ' – ועם הרב יוסף דב סולובייצ'יק אשר למדו שם בצעירותם באותה תקופה, הם שוורצשילד וגולדברג, ומרבית החוקרים החרו החזיקו אחריהם.⁷⁸ תלמיד של הרב הוטנר העיד כי הלה קרא את המאמר של שוורצשילד בו מידע זה התפרסם לראשונה וסמך ידיו על תכנו, אם כי לא ברור שניתן להסיק מזה שהוא אישש את הקביעה הספציפית שלמד באוניברסיטה;⁷⁹ ואילו בתו של הרב הוטנר כמו גם תלמידים נוספים שלו קראו את טיוטת מאמרו של גולדברג בטרם פורסם, והלה לא מציין שהיא או מי מהקוראים הכחיש פרט זה (הוא כן מציין שחלקם חלקו על פרשנויות שלו).⁸⁰ אין בנמצא מסמך כלשהו היכול להעיד על אמיתותה של קביעה זו. בדיקה שנערכה בארכיון האוניברסיטה עבור מארק שפירא (Marc Shapiro) לא העלתה שתלמיד בשם יצחק הוטנר היה רשום בתקופה הרלוונטית כתלמיד באוניברסיטת ברלין, לא מן המניין ולא כשומע חפשי.⁸¹ מצד עדויות בעל פה, ישנה עדות מפי צבי קפלן, המעיד כי הרב הוטנר עצמו סיפר לו שנכח בהרצאה על הרמב"ם באוניברסיטת ברלין יחד עם הרבנים שניאורסון וסולובייצ'יק, לכאורה בשנת 1929.⁸² ישנן מיני עדויות דומות, בהם אישים שונים מעידים כי הם שמעו מפי הרב הוטנר עצמו שהוא למד באוניברסיטה.⁸³ עדות צבעונית אחת שהגיעה לידי סיפורה על יצחק הוטנר הצעיר, כשהוא לבוש בבגדים אופייניים לסטודנטים בני הזמן, יושב תחת עץ ומציין בכתבי המשורר פרידריך הלדרלין – מגדולי משוררי הרומנטיקה בגרמניה ומושאאי הכתיבה המרכזיים של מרטין היידגר. מוסרת העדות היא נחמה ליבוביץ'. על פי מה שנמסר לי המעשה היה באוניברסיטת מברבורג, שם השלימה ליבוביץ' את הדוקטורט שלה.⁸⁴ אין בידי כל עדות לכך שהרב הוטנר בילה זמן במברבורג; ואילו בתקופת שהותו בברלין שהתה שם לפרקים גם ליבוביץ'. כך שיתכן ונפלה טעות בפרט זה בעדות. מאידך, לא ניתן לשלול את האפשרות שהוא נדד אף למברבורג.⁸⁵ יש מתלמידיו שספרו שהוא למד בסמינר הרבנים בברלין.⁸⁶ אין תיעוד על כך שהוא למד בסמינר, אולם רישומי התלמידים ששרדו מהסמינר מאותן שנים חסרים. באותם ימים היו לא מעט בוגרי ישיבות ממזרח

⁷⁸ לעיל הערה 74–75.

⁷⁹ לעיל הערה 75.

⁸⁰ גולברג, "ביוגרפיה", עמ' 18, הערה לא ממסופרת.

⁸¹ Shaul Shimom Deutch, *Larger Than Life: The Life and Times of The Lubavitcher Rebbe Rabbi Menachem Mendel Schneerson*, Vol. 2, New York: Chasidic Historical Productions, 1997, p. 75 (להלן דויטש, רמ"ש). צילום המכתב שנשלח אל לשפירא מאוניברסיטת הומבולדט מופיע שם, בעמ' 76. אף אני ערכתי בדיקה כזו וברשותי תכתובת דומה המאשרת שלא קיים רישום עבור אדם בשם Isaac Hutner באוניברסיטת הומבולדט, בין כתלמיד מן המניין ובין כשומע חפשי.

⁸² ראה Reuven Kimelman, "Rabbis Joseph B. Soloveitchik and Abraham Joshua Heschel on Jewish-Christian relations", *Modern Judaism*, 24, 3 (2004), p. 263 fn. 7.

⁸³ למשל עדותו של לייבל גרונר, המובאת על ידי שטיינר: "באחת משיחותיו של הרב הוטנר, לתלמידי ישיבת 'דבר ירושלים' (ישיבה לבעלי תשובה דוברי אנגלית), הסביר הרב הוטנר את הסכנות הכרוכות בלימודים באוניברסיטה. במהלך השיחה שאל אחד את התלמידים: אבל לרב יש תואר מהאוניברסיטה? הרב הוטנר השיב לו בזה הלשון: מעט הם האנשים שקפצו מבנין של 20 קומות ונשארו בחיים!" ראה שטיינר, בחירה והכרח, עמ' 6 הערה 6.

⁸⁴ עדות זו נמסרה לי מפי פרופ' מנחם לורברבוים, ששמע זאת מליבוביץ' עצמה.

⁸⁵ פניה לאוניברסיטת מברבורג הניבה כי רישומי תלמידים משנים אלו חסרים.

⁸⁶ כך כתב הרב ישעיה שטיינברגר שהיה תלמיד של הרב הוטנר בסוף חייו בירושלים במאמר שהופיע במוסף השבת של העיתון מקור ראשון. ישעיה שטיינברגר, "מלך בבית המדרש", מוסף השבת, **מקור ראשון** 26.11.2010. כך סיפר לי גם פרופ' דוד וייס הלבני, שהיה תלמיד של הרב הוטנר בישיבת חיים ברלין משנת 1947 ועד 1953, בראיון שערכתי עימו בתאריך 13.09.2012.

אירופה שבקשו לרכוש השכלה כללית באוניברסיטה, אך הגישה לאוניברסיטה נבצרה מהם כיוון שלא היתה להם השכלה תיכונית. עם זאת, תלמידים שהתקבלו לסמינר הרבנים בברלין, אשר הכשרתם במוסד זה כללה רכיב של לימודים אוניברסיטאיים, הורשו להירשם באוניברסיטה אף אם לא היתה להם השכלה קודמת.⁸⁷ על כן היתה תופעה של תלמידים אשר היו ניגשים לסמינר הרבנים ומבקשים להירשם למוסד, לעתים מבלי בעצם ללמוד בו, בכדי להיכנס לאוניברסיטה "בדלת האחורית".⁸⁸ על פי עדות אחת, אחד מאלו שביקשו לעשות כן היה הרב הוטנר, אך הרב וינברג, שבאופן כללי נהג שלא לעודד בוגרי ישיבות ממזרח אירופה ללמוד באוניברסיטה או אפילו במוסד שלו עצמו, הניא אותו מכך.⁸⁹

נטייה זו של הרב וינברג, בעצמו איש מזרח אירופה במקור ובוגר ישיבת סלובודקה, היתה אופיינית לרבנים המזרח אירופאיים. בין המתנגדים ללימודיהם של תלמידי ישיבה מזרח אירופאיים בסמינר היו כאלו שהתנגדותם היתה מתונה, באמנם כי הדגם המשלב לימודי ישיבה עם לימודים כלליים נכון לבני גרמניה, ואף זאת בדיעבד בשל "האקלים הרוחני" במדינתם, אך אינו נכון ליהודי מזרח אירופה ואינו אידאלי. זו היתה עמדתו של הרב וינברג. בזיכרונותיו הוא מספר על ניסיונו להניא משהי מלרשום את בנה לסמינר מסיבה זו:

במקרה נפגשה אימו ע"ה עמי באותו הפרק והציעה לפניי את בקשתה שאכניסנו לבית המדרש לרבנים שבברלין. בתחילה סירבתי להיענות לבקשתה זו. אמרתי לה ששיטת החינוך של חרדי אשכנז אינה מתאימה לילידי פולין [...] הסברתי לה כי באווירה התרבותית של אשכנז יש באמת משום סכנה ליהדותו של נער פולני [...] עניתי לה: "לא כבני אשכנז בני פולין. בני אשכנז התרגלו כבר לאוויר הקר, קיבתם הסכינה והיא נוחה לעכל לימודים שונים. אבל אלה שנתגדלו באווירה של חסידות פולנית, שכולה יהדות חמה ולוהטת, צפויים לסכנה חמורה אם יעברו לאוויר הקריר של יהדות גרמניה שאין בה כדי חימום לאחרים בעלי מזג שונה".⁹⁰

בעמדה דומה החזיק הראי"ה קוק. הרב קוק התנגד לרעיון של הקמת מוסד דומה לסמינר של הילדסהיימר בארץ ישראל. הוא אמנם חשב שמבחינה אידאית הרעיון של מוסד שכזה המשלב לימודי ישיבה ולימודי חול הוא נכון, אך בפועל סבר שהניסיון לממש אידאל זה אינו עולה יפה והטפל, קרי לימודי החול, נוטה לגבור על העיקר שהוא התורה. עם זאת ישנה עדות על לפחות מקרה אחד בו הרב קוק המליץ לאחד מתלמידיו, משה זיידל, ללכת ללמוד בסמינר עקב שאיפתו של התלמיד להתאים את לימוד התורה והיראה לצרכי הזמן.⁹¹

⁸⁷ אסף, בתי מדרש נוסח אשכנז, עמ' 29; הנ"ל, "בין וולוז'ין לברלין: האורתודוקסיה הליטאית ובית המדרש לרבנים מייסודו של הרב הילדסהיימר", בתוך: גיא מרון (עורך), **מברסלאו לירושלים: בתי מדרש לרבנים - פרקי מחקר והגות**, ירושלים: מכון שכטר למדעי היהדות, תשס"ט, עמ' 121; הנ"ל, **אסכולת הילדסהיימר - אלטרנטיבה אורתודוקסית למדע היהדות**, ירושלים: מכון ליאור בק, תשס"ו, עמ' 9. אסף ידידיה, **בתי מדרש נוסח אשכנז: זיכרונות של בוגרי הסמינרים לרבנים בגרמניה ובאוסטריה**, ירושלים: כרמל, תש"ע, עמ' 33. על פי טיקוצ'ינסקי לא מעט תלמידים משיבת סלובודקה בחרו במסלול זה, לעתים על חשבון הצטרפות לסניף הישיבה בחברון, כדרך להימלט מגזירת הגיוס לצבא הרוסי. ראה טיקוצ'ינסקי, למדנות, מוסר ואליטיזם, 202-203.

⁸⁸ דוגמה אחת לתופעה זו הוא הרב מנחם מנדל שניאורסון. הרב וינברג שהיה אז ראש הסמינר אפשר לו זאת לאחר שבחן אותו וקבע ש"השכלתו היהודית" מספקת ללימודים בסמינר, והוא נרשם לאוניברסיטת הומבולדט כשומע חפשי. דויטש, רמ"ש, עמ' 74-75.

⁸⁹ כך שמע דויטש מפי תלמיד של הרב ויינברג. שם, ובעמ' 310 בהערה 14. סיפור דומה סיפר הרב ויינברג עצמו ליעקב הרצוג על תלמיד סלובודקה אחר, מרדכי שולמן הנזכר לעיל, שהשתדך עם ביתו של הרב שר לאחר שהשידוך בינה לבין הרב הוטנר לא יצא לפועל. תמליל השיחה מצוי בארכיון המדינה, תיק פ/2989. וראה טיקוצ'ינסקי, למדנות, מוסר ואליטיזם, עמ' 161 הערה 146.

⁹⁰ ידידיה, בתי מדרש נוסח אשכנז, עמ' 275.

⁹¹ ידידיה, בין וולוז'ין לברלין, עמ' 127-132.

כמובן שהיו אלו שהתנגדו מכל וכל לרעיון של לימודים כלליים לתלמידי ישיבה ולסמינר הרבנים בפרט, דוגמת רבי ישראל סלנטר והרב חיים עוזר גרודזנסקי. על פי אסף ידידיה, ככל שעבר הזמן התגבר היחס השלילי כלפי מוסדות משלבים כגון זה, מה שמנע שכפול של דגם זה בקרב האוכלוסייה האורתודוקסית באמריקה ובארץ ישראל.⁹² דויטש התייחס אף הוא להתנגדותם של רבני מזרח אירופה לנסיעתם של תלמידי ישיבה מזרח אירופאיים לגרמניה לצורך לימודים. בין השאר הוא מציין את התנגדותו החריפה של הרב יוסף יצחק שניאורסון, אדמו"ר חסידות חב"ד דאז, שהתנגד ללימודיו של חתנו הרב מנחם מנדל שניאורסון בברלין; את התנגדותו של הרבי מגובומינסק, הרב אלטר פרלוב, שניסה להניא את אחיינו אברהם יהושע השל מלמוד באוניברסיטה; והתנגדותם של הרב חיים סולובייצ'יק והגרי"ז סולובייצ'יק, סבו ודודו של הרב יוסף דוב סולובייצ'יק, ללימודיו שלו.⁹³ ברי אם כן שניסיונו של הרב הוטנר ללמוד בסמינר או באוניברסיטה מהווה סטייה מהקו האידאולוגי של בית גידולו.

אם כן, לא ניתן לאשש שהרב הוטנר למד באוניברסיטה או בסמינר הרבנים. למותר לומר שפרק הזמן בו שהה בברלין אינו מקיים מסלול לימודים לתואר כלשהו. עם זאת, התערותו בקרב תלמידים יהודיים שלמדו באוניברסיטה היא עובדה מוגמרת, ואני אף נוטה לקבל את עדותו של צבי קפלן לפיה הרב הוטנר נכח באופן קשרים עם אנשי הסמינר והתקרב ברמה כלשהי אל רוח המוסד. עוד בהיותו בסלובודקה התקרב לרב אברהם אליהו קפלן, מי שהיה ראש סמינר הרבנים בברלין לפני הרב וינברג, והעריכו מאוד.⁹⁴ אף עם הרב וינברג יצר קשרים משמעותיים, כפי שמעידה התכתובת ביניהם סביב ספר "תורת הנזיר", אותו כתב כשנתיים לאחר מכן (להלן).⁹⁵ על הקשר ל"רוח" הסמינר יעידו החיבור עליו החל לעבוד בשנת תרצ"ד העוסק בפירוש ר' הלל לספרא, ופרשיית הנסיון להקמת מוסד שתוכנן להיות ישיבה המשלבת לימודים אקדמיים בניו יורק, בו היה מעורב.⁹⁶

⁹² שם, עמ' 147–148.

⁹³ דויטש, רממ"ש, עמ' 71–74, 81.

⁹⁴ לעיל הערה 82. אף ישנה עדות לכך שהיה מנוי לאופרה בתקופתו בברלין, אותה היה פוקד יחד עם הרב יוסף דוב סולובייצ'יק. ראה דלפין, הרבי ורב הוטנר, עמ' 166.

⁹⁵ הרב הוטנר כתב על היכרותו עם הרב קפלן ברחון הנאמן גיליון טז-יז (אייר סיון תרפ"ט) שיצא לזכרו. הרב נריה מספר שהשניים הכירו בסלובודקה: "במוצאי שבת תשובה תרצ"ד כתבתי בפנקסי [...] ר' יצחק הוטנר הוא – לפי דעתי – יורשו הרוחני של רבי אברהם אליהו קפלן [...] והנה לפני שנתיים ימים נתברר שאמנם היה קשר ישיר בין שניהם: סיפר לי בנו יחידו של הראא"ק ז"ל, ידידי הרב צבי קפלן שליט"א, שדרכו של אביו היה, בשנות היותו ראש בית המדרש לרבנים בברלין, לבוא ולשהות בכל חודש אלו בבישיבת סלובודקה, לחדש נעוריו בבית מדרשה. וה"סבא" ז"ל שהכיר יפה הלך-רוחו של כל בחור בישיבה, דאג להכניס לאכסניא של הראא"ק ז"ל את הצעיר יצחק ווארשאווער [הוטנר], למען ישהה במחיצתו ויתבשם מרוחו." נריה, בשדה הראא"ה, עמ' 431. וראה קליבנסקי, כצור חלמיש, עמ' 327 הערה 180.

⁹⁶ בתו כותבת שהשניים הכירו עוד מישיבת סלובודקה. דיויד, "זכרונות" עמ' יט בהערה 80. הרב וינברג עזב את סלובודקה בשנת 1903, כשני עשורים לפני שהרב הוטנר הגיע אליה, ובתקופה בה הלה למד בה כבר שהה בגרמניה לרגל לימודיו. ראה שפיר, וינברג, עמ' 14. אם אכן הכירו בסלובודקה ייתכן ונפגשו בנסיבות דומות לאלו בהן הכיר הרב הוטנר הכיר את הרב קפלן (לעיל הערה 95).

⁹⁷ על ספר "תורת הנזיר" ראה להלן עמ' 33–35; על פירוש רבנו הלל לספרא ראה להלן עמ' 38–40; על המוסד המשלב לימודי ישיבה ולימודי חול להלן עמ' 68.

אם כן השערתי היא זו: בזמן שהותו בברלין, לכל הפחות מעת חזרתו לשם באביב תרפ"ט, ביקש הרב הוטנר להסדיר לעצמו תכנית להשתלמות לימודית רחבה ומגוונת. הנראה בעיני שהוא בילה את זמנו שם בלימודים אוטודידקטיים – כפי שהעיד על עצמו שהוא עושה בעת שהותו בוורשה – בהכוונת חוגי חבריו, ואף במוסדות עצמם אך באופן מזדמן ולא רשמי, תוך שהוא מתאמץ להפיק את המרב משהותו בעיר שהיתה ממרכזי ההשכלה הגדולים בעולם וכן ממרכזי האורתודוקסיה המשכילה דאז. השערה זו נתמכת מעדותו של ר' לייבל קרוגר, המובאת בעבודתו של שטיינר "קרוגר, שהיה" מבאי ביתו הקרובים ביותר [של הרב הוטנר] בשנים 1973–1975, מספר שהרב הוטנר אמר לו שהוא לא נדרש לחבוש את ספסלי האוניברסיטה כתלמיד שגרתי אלא שהה בסלונם של כמה מהפרופסורים מהם למד את שלמד.⁹⁸ ייתכן וביקש לעשות זאת באופן רשמי אך הדבר לא עלה בידו.⁹⁹ אך באותה מידה ייתכן שלא היה מעוניין להיות במסגרת מחייבת או להיות מזוהה באופן רשמי עם מוסדות אלו, דבר העולה בקנה אחד עם דפוסי התנהגותו כפי שנרמז כבר בפרשיית תרגום הספר "עם השם" וכפי שיחזור על עצמו לאורך כלל חייו. כך נראה בעיני.

אמנם שאלה מרכזית נותרת פתוחה, והיא מה בדיוק למד ובמה עסק כחלק מאותה "פנה של עבודה ועליה" שגיבש לעצמו באותה עת – בין אם בברלין בין אם בוורשה. נכון לכתיבת שורות אלו, האפשרות הזמינה היחידה היא לנסות לשחזר זאת מתוך עיון בכתביו.¹⁰⁰ חיבור אחד היכול להעיד על מידת חיבורו לרוח הזמן הוא מאמרו האחרון בירחון הנאמן, אחד מהשניים מהם בחר להעלים את שמו, שהתפרסם כשנה לאחר תום תקופה זו בסיוון תרצ"א. כך כתב:

"משניתוסף [!] העולם ישוב ניתוסף השכל חורבן" דברי רבנו בחיי. רבים הם החוטים המקשרים את ישוב העולם וחורבן השכל זה בזה. על אחד מהם ברצוני להעיר הפעם:

חכם אחד מחכמי האומות אמר: "על ידי הסיסמא של חלוקת העבודה מתעשר המקצוע אבל האדם נפסד". ומכיון שבכל דור ודור העבודה הולכת ומתחלקת, וכל מקצוע של מחשבה הולך ומתפצל לסעיפים ולענפים אשר כל אחד מהם דורש התמסרות שלמה לעצמו – ממילא הולכים כל המקצועות הלך והשתכלל הלך והשתלם על ידי ריבוי הכוחות המושקעים בהם, ולעמיתם הולך הוא האדם ונדחה לתוך פנה זעירה בירכתי-ההויה, באין לו האפשרות אפילו להציץ לתוך כלליות שלמות היצירה.

וככה משתפכים הם החיים והעולם על חשבונה של האישיות היחידה והאינדיבידואלית.¹⁰¹

לא עלה בידי לזהות מי הוא אותו חכם מחכמי האומות. אולם מקרב האינטלקטואלים הבולטים בגרמניה בעת ההיא ובמאה שקדמה לה אפשר למצוא כמה מועמדים בולטים. מאז גובשה האוניברסיטה הגרמנית המודרנית על פי הדגם שהגה הומברדולט (בהשראת קאנט) המושתת על הפרדת הפקולטות, שורה של

⁹⁸ שטיינר, הכרח ובחירה, עמ' 8 הערה 8.

⁹⁹ שטיינר ממשיך ומצטט את גרונר באמרו כי "באי ביתו מספרים, שהלך הדעות בשיבתו של הרב הוטנר בארה"ב היה, שהרב הוטנר היה מועמד לקבלת תואר ברם אפשרות זו בוטלה כשהתברר שהוא חסר תעודת בגרות"; כן הוא מצטט תלמיד נוסף שכבר הזכרנו, ישעיה שטיינברגר, שבשיחה עימו העלה את ההשערה שעבודתו של הרב הוטנר על פירושו של רבנו הלל על הספרא יועדה במקור לשם קבלת תואר מסמינר הרבנים. ראה שם, הערה 8 והערה 9.

¹⁰⁰ אמנם ייתכן וישנה דרך להגיע לתשובות קונקרטיות יותר. הרב הוטנר כתב יומנים ומכתבים רבים מתקופה זו ומתקופות מאוחרות יותר. אלו קיימים היכנסהו בידי המשפחה והתלמידים. לו היו אלו זמינים לעיון סביר שהיה ניתן לשפוך אור על סוגיה זו.

¹⁰¹ לעיל הערה 72. יותר משהוא מאמר, קטע זה הוא כעין אוסף של קטעים קצרים בני פסקאות ספורות, והמצוטט הוא אחד מהם. רובו של מאמר זה נדפס מחדש בספר פחד יצחק, אגרות וכתבים, רסו (עמ' שלו).

פילוסופים גרמניים, דוגמת שלינג, שופנהאואר, ניטשה ואחרים ביקרו את תופעת הפרגמנטיזציה של המדע והתמחות-היתר של החוקר. שני אינטלקטואלים בולטים נשאו דגל זה בשנות העשרים והשלושים של המאה העשרים. האחד הוא מקס ובר. ובר הקדיש לדיון בתופעת התמחות-היתר נתח מהרצאה שנתן בשנת 1918, שהתפרסמה בדפוס בשנת 1922 תחת השם "המדע כיעוד" (science as vocation), העוסקת בבעיות של העיסוק המדעי בעידן המודרני.¹⁰² האחר הוא פילוסוף גרמני בולט ביותר באותה עת, מרטין היידגר, שעסק בנושא זה בצורה אינטנסיבית. היידגר הקדיש את הרצאת הבכורה שלו כפרופסור לפילוסופיה באוניברסיטת פרייבורג, שהתפרסמה בדפוס בשם "מהי מטאפיזיקה", להתנוונותם של המדע ושל הפילוסופיה, ניוון אותו הוא מייחס לפיצול החל בין תחומי הדעת המונע את ההתייחסות אל הקיום כמכלול.¹⁰³ הוא אף הקדיש לנושא זה סדרת הרצאות שניתנה בשנתו הראשונה באוניברסיטה (1929–1930).¹⁰⁴ הן עבור ובר וביתר שאת עבור היידגר, אופיים של המדעים והעשייה המדעית – וכאן יש להדגיש כי בביטוי "מדע" כוונתם הן למדעי הטבע הן למדעי הרוח.¹⁰⁵ קשורים באופן הדוק לסוגיה הפילוסופית המסמנת של התקופה: סוגיית אבדן המשמעות והחיפוש אחריה.¹⁰⁶ ובר מצידו מבקש להעביר את המסר שאין בכוחו של המדע לפתור את בעיית המשמעות ושהניסיון להתייחס לסוגיה זו באמצעות המחקר היא משגה. היידגר לעומתו דורש את ההפך: החקירה הראויה היא זו המאפשרת את ההתייחסות לקיום ומשמעותו, ועל כן יש לשנות את צורת המחקר (לשיטתו, לבצע רסטורציה של החקירה עד לצורתה היוונית המקורית) ולחדש את חיוניותו.

שנים לאחר מכן התבטא הרב הוטנר שוב באופן דומה: "קשה לי ביותר התמורה שחלה בזמננו. בעוד שבדורות קודמים, היו גדולי המדענים, למשל, אנשים אינדיבידואלים, כיום יצירות מדעיות מתחדשות על-ידי גוף וצוות של חוקרים. כבר לא היחיד. ואף שהדבר הוא תוצאת ריבוי הידע, שקשה לאדם יחיד להשתלט עליו, סוף סוף יש בזה סימן של 'נתוסף השכל חורבן', משום שהצורה של בעל-שכל-אמיתי הוא אישיות-של-שכל. ובעבודת צוות אין אישיות; רק שכל".¹⁰⁷ הרב הוטנר אף הפנה ביקורת זו בהזדמנות אחת בשלהי חייו כלפי העולם התורני, באמרו שתם עידן "המוחות הגדולים" בעולם התורה, וכעת הוא מצפה לראות את עידן היצירה הקולקטיבית.¹⁰⁸ מאמרו האחרון בירחון הנאמן, שפורסם בעילום שמו, הוא אפוא עדות מובהקת למעורבותו בשיח הפילוסופי בן הזמן, שהותירה בו חותם קבוע.

¹⁰² ראה מקס ובר, "המדע כיעוד", תכלת 36 (תשס"ט), עמ' 105–106.

¹⁰³ ראה מרטין היידגר, "מהי מטאפיזיקה", מאמרים: הישות בדרך - מן האין מבעד לטכניקה אל השפה, תל אביב: מפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור, 1999, עמ' 45–63.

¹⁰⁴ ראה Alan Milchman and Alan Rosenberg, "Martin Heidegger and the university as a site for the transformation of human existence", *The Review of Politics*, Vol. 59, No. 1 (1997), pp. 83–88.

¹⁰⁵ ראה בהקדמה לתרגום העברי של מאמרו של ובר: "ה'מדע' שובר מכוון אליו בדבריו הוא מה שמכונה בגרמנית *Wissenschaft* - ידע במובן הרחב של המושג, המאורגן בצורה שיטתית, הן במסגרת מדעי הטבע (*Naturwissenschaften*) והן במסגרת מדעי הרוח (*Geisteswissenschaften*). "ובר, "המדע כיעוד", עמ' 99.

¹⁰⁶ וראה להלן, עמ' 162.

¹⁰⁷ דיויד, "זכרונות", עמ' קיב (ההדגשה במקור).

¹⁰⁸ שם הערה 157. דברים אלו נאמרו בשיחה עם ראשי מכון ירושלים העוסק בהוצאה לאור של כתבים תורניים שהרב הוטנר היה מנשיאיו הראשונים לאחר שעלה באחרונה לישראל והתיישב בה (להלן עמ' 85). ואמנם שנים אלו היו שנים של מפעלים קולקטיביים גדולים, דוגמת האנציקלופדיה התלמודית, פרויקט אותו ניהל קרוב משפחה רחוק של הרב הוטנר, הרב יהושע הוטנר, כמו גם של

א.2.3. חזרה ראשונה לארץ ישראל

בניסן תר"ץ גמלה בליבו ההחלטה לשוב לארץ ישראל. כך כתב לידידו במכתב מאותם ימים:

לבא לליטא? לא אחי, אין את נפשי לדבר הזה. אני יש את נפשי לשוב ארצה ישראל. ואי"ה בקרוב אשוב. אני אשוב. אתה תשוב. כולנו נשוב. ידברו לי מימין דברי-ימין, יפטטו לי משמאל פטפטי שמאל - אני אשוב. אשוב ואתפלל לאלקים שיזכני להשתקע בה ולנשום את אורה המחכים. ואם שומה יהיה עלי לעזוב אותה, ברצות ד' אעשה את הדבר הזה בתור בן ארץ ישראל קשור אליה בקשר של ממש - מלבד קשרי הרוח הרבים.¹⁰⁹

בסוף שנת תר"ץ חזר לארץ ישראל בפועל, למשכנה המחודש של ישיבת "כנסת ישראל חברון" בירושלים. ממכתבו הנ"ל מתקבל הרושם שכוונתו היתה לנסות ולהשתקע בה; אך בפועל שהה בה כחצי שנה בלבד.¹¹⁰ בזמן שהותו באירופה אירעו בארץ ישראל מאורעות תרפ"ט (אוגוסט 1929), אשר במסגרתן נהרגו רבים מחבריו לספסל הלימודים בישיבת חברון, ובתקופה זו סייע לרב דב כ"ץ בעריכת ספר זיכרון לתלמידי הישיבה שנשפו בפרעות.¹¹¹ בדברים שכתב בחוברת הזיכרון (עליהם לא חתם בשמו אלא בראשי תיבות - י. ה-ר.)¹¹² ייתכן ויש בכדי לשפוך אור על החלטותיו בעתיד:

גולת הכותרת ביקום ובאדם היא: האישיות. ומכאן, שבין כל היוצרים למיניהם - יוצרי אישיות בראש הם צועדים. והן מקדם כרותה היא הברית לעבודה זו של תורה ויראה, שכל אדם המתמסר לה מעלים עליו כאילו עשה את עצמו, כלומר: יצר את אישיותו. ומדעת או שלא מדעת. היתה אמנם ההכרה כאן בלב כל אחד, שימיו אלה שהוא מבלה פה בעיר האבות בין בחירי הבנים, מוקדשים המה לו ליצירת אישיותו הוא. ואף זה היה האידיאל הכללי שרחף בחלל האויר ושהשליט את האטמוספירה של בית היוצר לאנשים-אישים [...].

עצם ההופעה של רעננות כחות עלומים, ערות כשרונות וחושים, לחץ פנימי לעליה, שירת נער רוממה - כשהם מוקדשים כולם לתורה ולתעודה, יוצרים תמונה חיה של יקרא דאוריתא. והיה היקר הלז הולך וחודר ללבבות, הולך ומקסים נפשות... והן גם אלה שלא זכו רק לפגישה ארעית עם הופעה חיה זו של יקרא דאוריתא, אי אפשר היה להם לעבר הרגשה של כבוד התורה והדרה [...].

מקום מיוחד בפני עצמו תופסת כאן הקבוצה האמריקאית, אשר בחלקה נפלה מנה אחת אפים מכוס התרעלה אשר שתינו מצינו - שילחי תרפ"ט. ממדינת הכסף והזהב באו לעיר האבות, על מנת להקדיש מיטב שנותיהם ליצירת אישיותם. מה שמועה שמעו ובאו? הרכבה של שתי מלים: סלובודקה-חברון. זה היה הקסם - אחריו בא הפלא. שמעו ובאו, ובכל כשרון המעשה אשר להם התמסרו לעבודת העליה הגדולה, על מנת לשוב אחר כך לארץ מולדתם ספוגי תורה ויראה, להאיר ולחמם את הסביבה המתעוררת, להעיר ולעורר את הלבבות הצעירים ללכת בדרכם הם, וביתר שאת וביתר עז. ולא פעם היה נדמה כי מכירים בחיוך המרחף על פניהם את ענג חזיון חיי עתידם.

התמחות-יתר בכתיבה התלמודית וההלכתית. באופן אירוני משהו חיבורו התלמודי שחיבר הרב הוטנר באותן שנים ממש ושהתפרסם חודשים ספורים לאחר מאמר זה, ספר תורת הנזיר, הוא דוגמה לחיבור תורני המוקדש להתמחות היפר-ממוקדת. להלן עמ' 33-35.

¹⁰⁹ פחד יצחק, אגרות וכתבים, קעא.

¹¹⁰ דיויד, "זכרונות", עמ' יט.

¹¹¹ דיויד, "זכרונות", עמ' יח. ראה גם כהן, שניהם יחדיו, עמ' 242.

¹¹² אין בטקסט דבר מה העשוי להסביר את הבחירה להעלים את שמו מקטע, אולם מעיון בחוברת עולה שכל הכותבים מקרב התלמידים כתבו בעילום שם ובראשי תיבות. רק הרבנים אפשטיין וסרנא חתומים בשמותיהם על מאמריהם שבקובץ.

וכל הרואה אילנות אלו [...] היו מרגישים כי לעיניהם היכל תורה הולך ונבנה כמו רמים, ופתאום בעצם צהרי יום, הונף הקרדום, עלה הכורת, - ואנחנו העמדנו לפני מציאות ערופת ראש. רצוץ ישח הראש. אין מלה בפה, והגה אין בלשון.
הן ה' ידעת כולה.¹¹³

בקטע זה אנו מוצאים את שני היסודות המרכזיים שספג הרב הוטנר בישיבות סלובודקה וחרבון: יצירת האישיות כאידיאל עליון, והעלאת כבוד התורה ולומדיה כשאיפה עליונה. בפרק השני נראה ששני יסודות אלו היו למרכזיים בדרכו שלו כמחנך. בסוף הדברים אנו מוצאים את הערכתו הרבה של הרב הוטנר לתלמידי הישיבה שהגיעו מאמריקה.¹¹⁴ הרב הוטנר תפס את אמריקה כסוג של שדה בור מבחינה יהודית, ארץ רבת פיתויים והתעוררות,¹¹⁵ ארץ שישנה שליחות רבה בהרצת תורה בה וקירוב ליבותיהם של הדור הצעיר. מעתה לא תאמר אמריקה ארץ ההזדמנויות אלא ארץ ההזדמנויות היהודיות. ייתכן שישנם כאן זרעים שישפיעו על החלטתו לנסוע לאמריקה ולבסוף אף להשתקע בה, החלטה שתבוא לידי ביצוע ארבע שנים לאחר מכן. ייתכן ובדברו על בחורי הישיבה האמריקנים כמכשירים עצמם לחזור לאמריקה כדי לחנך את בני דורם, משליך הרב הוטנר משאיפותיו וחלומותיו האישיים על מושאי כתיבתו. ואולי חש הוא ביתר שאת לאחר השבר של תלמידי אמריקה שבאו לחברון שרובצת עליו אחריות למלא את השליחות שחבריו הנספים לא יוכלו עוד למלא.¹¹⁶ אם כן, יש לראות בקטע זה ביטוי מוקדם של שאיפות ההנהגה שלו.

מצבה של הישיבה באותם ימים היה עגום ביותר, והיא סבלה ממצוקה כלכלית. על פי עדויות של תלמידים מאותה עת הישיבה שינתה את אורחותיה והתנתקה מישיבת האם, הן מוסדית הן מבחינת אופיה, ותחת הנהגה חדשה ובהשפעת סביבתה הירושלמית הלכה ודמתה לישיבה מן היישוב הישן. אף מצבת התלמידים השתנתה. מרבית התלמידים הוותיקים, מימי סלובודקה וחרבון, עזבו את הישיבה והיא נהייתה צעירה באופיה.¹¹⁷ במכתב שנשלח מירושלים בכסלו תרצ"א, כותב הרב הוטנר לידידו כי "מיום ליום הולך ומתגלה סימן השאלה שהעמדנו על עתידה של ישיבת חברון בצורה בולטת יותר. ואף שלומדים בישיבה די טוב, מכל מקום ניכר לעין בוחנת כי רק יד האינרציה בזה, ואף קורטוב של יצירה חיה – איננו".¹¹⁸ שלשה חדשים לאחר מכן עזב הרב הוטנר עצמו את הישיבה ושב לאירופה, לאחר שהות של כשישה חודשים בארץ ישראל בלבד.

א.2.4. תקופת קובנה ופרסום הספר "תורת הנזיר"

באדר תרצ"א (1931) עזב הרב הוטנר שוב את ארץ ישראל ונסע לקובנה, כאשר בדרך עבר בברלין לביקור בן יומיים בהם נפגש שוב עם הרב יחיאל יעקב וינברג. לאחר הפסח גמלה בליבו החלטה להוציא חיבור של

¹¹³ ישיבת חברון כנסת ישראל, חבר התלמידים, ספר זיכרון לקדושי ישיבת חברון כנסת ישראל: אשר נספו על קדושת השם ב"ח מנחם-אב תרפ"ט, בחברון, ירושלים: דפוס מרכז, תר"ץ, עמ' 20–22. נדפס גם בפחד יצחק, אגרות וכתבים, עמ' רנז-רנט.

¹¹⁴ על מובחנותם של התלמידים האמריקניים והיחס אליהם בישיבה בחברון, ראה טיקוצ'ינסקי, למדנות, מוסר ואליטיזם, עמ' 238–239. בשל הפערים המשמעותיים בלימוד ובתרבות הישיבתית בין התלמידים האמריקניים לאירופאיים היו מצמידים לראשונים חונכים מקרב ותיקי האחרונים. לא מן הנמנע שהרב הוטנר, שהיה מבכירי התלמידים בישיבה (לעיל עמ' 16), היה בין החונכים.

¹¹⁵ תפיסה זו את אמריקה היתה רווחת מאוד בקרב יהודי מזרח אירופה. ראה Arthur Hertzberg, "Treifene medina: learned opposition to emigration to the U.S", In: *World Congress of Jewish Studies*, 8, (1981), pp. 1–30. וראה להלן, עמ' 48.

¹¹⁶ ראה על כך גם דבריו של גולדברג. גולדברג, "ביוגרפיה", עמ' 42 הערה 25.

¹¹⁷ ראה טיקוצ'ינסקי, למדנות, מוסר ואליטיזם, עמ' 321–326.

¹¹⁸ מובא אצל טיקוצ'ינסקי, שם, עמ' 325.

חידושי תורה, ולאחר עמל מרוכז של שישה חודשים פרסם את ספרו "תורת הנזיר" המיוסד על הלכות נזירות לרמב"ם. הספר מעוטר בשלוש הסכמות: מאת הרב חיים עוזר גרודזנסקי, נשיא מועצת גדולי התורה של אגודת ישראל; מאת הרב אברהם דובער כהנא שפירא, אב בית הדין של קובנה; ומאת הראי"ה קוק.¹¹⁹ ההסמכה מהרב גרודזנסקי, אחת הדמויות החשובות ביותר בעולם האורתודוקסי באותה עת, היא הישג לא מבוטל, שכן כשם שמעיד הוא עצמו בנוסח ההסמכה, על פי רוב היה נמנע מלתת הסכמות לספרים, ובצורה יוצאת דופן "מצאתי לנכון למלא את מבוקשו".¹²⁰ מי שסייע בכך היה חברו הקרוב מתקופת סלבודקה, הרב ברוך יוסף פייבלזון, אז ראש ישיבת ראדין, שנסע בעצמו לרב גרודזנסקי עם גליונות מהספר להשתדל לטובת ההסמכה.¹²¹ מלבד שלשת אלו, בתו מעידה שהוא שלח גליונות מהספר על מנת לקבל הסמכה מדמות נוספת: הרב עזריאל רבינוביץ', בן גילו, חניך ישיבת טלז שירש את מקומו של אביו הרב חיים רבינוביץ' כר"מ בישיבת טלז, אך הדבר לא הסתייע.¹²²

הספר יצא לאור באדר תרצ"ב (1932) וזכה מיד עם הופעתו לתגובות נלהבות מקרב רבנים ואנשי שם.¹²³ אחד השו"תים בספר "שרידי אש" של הרב וינברג המתוארך לח' באדר ב' תרצ"ב מוקדש להערות על ספר תורת הנזיר. בפתח ההערות הוא כותב כך: "לכבוד ידידי הרב הגאון הנעלה מר יצחק הוטנער נ"י הפתעה משמחת הי' לי ספרו היקר וכמעט לא האמנתי למראה עיני. מי כמוהו מצניע לכת, ותמה אני שלא הפליט אף הגה אחת ע"ד [על דבר] המפעל הגדול אשר הוא אומר לעשות. אשריהו שזכה להיות ראשון לכובשי דרך חדשה להפצת התורה בדורנו זה. ממנו יראו וכן יעשו המעולים והמובחרים. תרבה דעת התורה ויתגדל כבודה בעולם."¹²⁴ הספר זכה לשבח גדול אף מפי הרב יצחק אייזיק שר, ראש ישיבת סלבודקה דאז, כמו גם מהרב יחזקאל סרנא, ראש ישיבת חברון-ירושלים.¹²⁵

הרב הוטנער מעיד בסוף הספר על כוונתו להוציא חלק שני, אך כוונה זו לא יצאה לפועל.¹²⁶ הספר עצמו מעולם לא הופיע בתפוצה רחבה. העיר בפני פרופ' דוד וייס הלבני שמעולם במהלך לימודיו במתיבתא רבנו חיים ברלין לא הפנה הרב הוטנער לספר תורת הנזיר ולא למדו בו בישיבה.¹²⁷

¹¹⁹ דיויד, "זכרונות", עמ' יט-כב. עותק של ספר תורת הנזיר שהיה שייך לרב שפירא עצמו המעוטר בחותמתו ובחתימתו נמצא בספריית הרמב"ם בבית אריאלה בתל אביב.

¹²⁰ יצחק הוטנער, ספר תורת הנזיר: חידושים וביאורים בעניני נזירות מסודרים על הלכות נזירות להרמב"ם ז"ל, קובנה: דפוס ש' יוסלוביץ, תרצ"ב, עמ' א. על הרב גרודזנסקי, ראה גרשון בקון ויצחק הרשקוביץ, "אב-טיפוס של 'גדול' במאה העשרים: הרב חיים עוזר גרודזנסקי", בתוך: בנימין בראון וליאון ניסים (עורכים), הגדולים: אישים שעיצבו את פני היהדות החרדית בישראל, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס - האוניברסיטה העברית, תשעז, עמ' 176-208.

¹²¹ דיויד, "זכרונות", עמ' כ-כא.

¹²² "לא מחוסר רצון חלילה, אלא משום חוסר יכולת" – לשונו של הרב רבינוביץ' במכתב. שם, עמ' כב.

¹²³ בין הרבנים שבאו עימו בדין ודברים בעקבות החיבור, מלבד אלו המוזכרים להלן, הוא הרב צבי פסח פראנק, מי שירש את מקומו של הראי"ה קוק כרבה של ירושלים. ראה הרב יצחק הוטנער, "בגדר מוצא שפתיך תשמור", מוריה, גיליון יא-יב (תשל"ח), עמ' לד-לח.

¹²⁴ ראה הרב יחיאל יעקב וינברג, שו"ת שרידי אש, חלק ב סימן נ. תמיהתו של הרב וינברג מעידה על הקשר הקרוב שהיה בינו לבין הרב הוטנער. בתו של הרב הוטנער תולה את העובדה שהוא לא סיפר לרב וינברג על כוונותיו בצניעותו. ראה דיויד, "זכרונות", עמ' כ.

¹²⁵ דיויד, "זכרונות", עמ' כב.

¹²⁶ בדף האחרון של המהדורה הראשונה מופיע: "במשך זמן ההדפסה נתכבדתי בהערות והארות מהרבה מרבתי וחברי שליט"א. אך מסבות שונות לא מצאה ידי להכניסם בספר זה. כמו כן לא יכלתי להכניס בזה מלואים לדברי שנשמטו בעת הסדור: ויפיעו בחלק השני בע"ה."

מבין שלושת חיבוריו מתקופת הנדודים – תרגום "עם השם" (לעיל), תורת הנזיר, והמהדורה של פירוש רבנו הלל לספרא (להלן) – זהו הטקסט היחידי בו הרב הוטנר לא צנזר את עצמו, העלים את שמו או גנז את רובו. ואולם, גם בספר זה נקשרה פרשיה של צנזור. כאשר הודפס ההספר בשנית בשנת תשכ"ה (1965), הושמטו ההסכמות וכן ציון הכוונה להוציא חלק נוסף. מסתבר שההסכמות הושמטו על מנת להשמיט את הסכמתו של הרב קוק. הסכמתו של הרב קוק והסכמתו של הרב שפירא מופיעים באותו דף טור ליד טור, כך שלא ניתן היה בדפוס צילום להשמיט את האחד מבלי להשמיט את השני. השמועה אומרת שהרב הוטנר ביקש שאם כן ישמיטו כבר את כולם, על מנת שלא תהיה פגיעה חמורה בכבודו של הרב קוק. יש הטוענים שההשמטה נעשתה בניגוד לדעתו של הרב הוטנר. מהדורת הצילום יצאה שוב בשנת פטירתו של הרב הוטנר – תש"מ (1980) עם הסכמת הרב גרודזנסקי, אך בלי הסכמות הרבנים קוק ושפירא, והספר הודפס שוב בשנת תש"פ (2020) ללא הסכמות כלל.¹²⁸ אירוע זה של השמטה בדיעבד של הסכמת הרב קוק אינו יחידאי. כפי שמראה מארק שפירא, חיבורים חרדיים רבים שיצאו בשנות העשרים והשלושים למאה העשרים שעוטרו בהסכמה מאת הרב קוק הודפסו מאוחר יותר בלעדית.¹²⁹ זוהי אחת העדויות לתמורה ביחסו של העולם החרדי לרב קוק, שהיה פתוח וחיוני בימי חייו,¹³⁰ והשמטת ההסכמה מספר תורת הנזיר היא עדות להתאמה של הרב הוטנר – אם מדעתו אם שלא מדעתו – להלך הרוח הרווח.

מעשה זה של פרסום חיבור תורני היה צעד מועיל מאוד עבור מי שחפץ היה להיכנס לעולם הרבנות וההנהגה בחברה החרדית, ויש להניח שעובדה זו עמדה לנגד עיניו של הרב הוטנר כאשר החליט לחבר את תורת הנזיר.¹³¹ חודשיים לאחר צאת הספר הרב הוטנר חוזר לבית הוריו בוורשה, ובשלב זה אנו מוצאים את שאיפת ההנהגה שלו אשר תהווה הגורם המכוון את שארית חייו מוצאת ביטוי מפורש:

הוי כמה נכסף אני להיות בימים אלה במסיבת אנשי עבודת-אלקים! [...] ואמנם זכיתי בימי נעורי לבלות איזו שנים בחברת אנשי העבודה. ותספוג נפשי הרבה הארה מאותם [...] ימי הסתכלות ועליה [...] ברם, השתא יודע אני כבר, כי אפשר מאוד ויבוא יום, ואני אצטרך לחיות אותם בתוך העם בתור מנהיג ובתור משפיע ומרביץ תורת העבודה בהמוניו.¹³²

¹²⁷ ראיון עם פרופ' דוד וייס הלבני מתאריך 13.09.2012.

¹²⁸ בתו מציינת את ההסכמה של הרב קוק בביוגרפיה שכתבה עליו. דייויד, "זכרונות" עמ' כא. וראה קסירר, התשובה, עמ' 6. על פי דלפין מהמשפחה נמסר לו שבהדפסה הבאה של הספר ההסכמה תופיע שוב, אולם ההדפסה האחרונה, שיצאה לאור לאחר ספרו של דלפין, אינה כוללת הסכמות כלל. דלפין, הרבי ורב הוטנר, עמ' 269 הערה 256.

¹²⁹ ראה Marc B. Shapiro, *Changing the Immutable: How Orthodox Judaism Rewrites Its History*, Oxford 1960, pp. 152-160. Portland, Oregon: Littman Library of Jewish Civilization, 2015. מכל המקרים שדיוגם שפירא, המקרה של הרב הוטנר הוא הדוגמה המוקדמת ביותר להעלמת הסכמה מאת הרב קוק – 1965. שאר הדוגמאות ארעו בהדפסות מחודשות של ספרים בשנות השמונים והתשעים והלאה. ייתכן והדבר קשור בניסיון להריצו למשרת הרב הראשי האשכנזי לישראל בשנת 1960, ניסיון שנבע מכל שנתפס אצל אחדים מכל מקום כאחד מבחירי תלמידיו של הרב קוק. ראה להלן, עמ' 78.

¹³⁰ לעיל עמ' 18.

¹³¹ ראה גולדברג, "ביוגרפיה", עמ' 25.

¹³² מתוך רשימה שרשם בערב יום הכיפורים תרצ"ג. דייויד, "זכרונות", עמ' כג.

שמונה חודשים לאחר פרסום ספרו התקבלה הצעת שידוך: מאשה ליפשיץ, ביתו של יוסף אהרון ליפשיץ מניו יורק, מתלמידי החפץ חיים בישיבה בראדין. באדר תרצ"ג (1933) השניים נישאו, ושבועיים לאחר מכן עלו יחד לארץ ישראל.

א.2.5. חזרה שניה לארץ ישראל והעבודה על כתב יד פירוש רבנו הלל לספרא

בסביבות ניסן תרצ"ג הגיעו בני הזוג הוטנר לארץ ישראל וקבעו את מקום מושבם בשכונת רחביה בירושלים. בתקופה זו החלו להתקבץ סביב הוטנר תלמידים שבאו ללמוד איתו וממנו,¹³³ והוא חידש את הקשר עם הראי"ה קוק.¹³⁴ כך הוא מספר במכתב מאייר תרצ"ג לחברו הנזכר הרב ברוך יוסף פייבלזון:

אח גדול ואהוב! באמת מה שיעשה הזמן לא יעשה השכל. המאורעות והעובדות האחרונים באו עלי בשטף כל כך גדול וביד כל כך חזקה עד אשר באמת קרו דברים אשר לו ניסה משהו לחזות מראש הייתי לועז לו. התארסתי, אמרתי 'הרי את', 'עליתי ארצה ישראל', הסתדרתי [...] כפי שאתה רואה מה'פירמה' [הלוגו של נייר המכתבים – 'יצחק הוטנר רחוב אבן עזרא, רחביה, ירושלים'] הריני יושב ברחביה בירושלים עיה"ק. רחביה היא שכונת האינטליגנציה דפה, וכולם מלגלים לי שנעשיתי 'אינטלגנט'. ברם מה אעשה, כפי שהנך זוכר בודאי עוד מימי ילדותי התרגלתי ללגלוג זה [...] ראשית דרכי עכשיו בבואי הנה להשתקע שוב בעיון התורה [...] ולתכלית זו בחרתי שלשה בחורים בעלי כשרון גדולים 'פון די אינגערע' [מהצעירים], ואנחנו לומדים יחד מסכת מקוואות בעיון כמו בשנים קדמוניות,¹³⁵ וקול התורה נשמע ב'רחביה' ברמה, וכבר נודע לי כי ר' מנחם אוסישקין נ"י, שאל מי הוא זה שקבע את אוהל-תורתו ברחביה הצעירה בסגנון של הישוב הישן מעיר העתיקה.¹³⁶

בהמשך המכתב מתאר הרב הוטנר את תכניותיו לעתיד הקרוב, בעיקרן השתקעות בלימוד הלכה בעיון. לימוד מסוג זה לא היה אפייני לתלמידי ישיבות אלא דווקא לאנשים שהועידו עצמם לתפקידי רבנות קהילתית. אדרבא, הישיבות, בהן ישיבת "כנסת ישראל", נהגו להתייחס בזלזול ללימוד "תכליתי" שכזה ודכאו נטיות כאלו בקרב תלמידיהם. אמנם בתקופת הקשיים הכלכליים של הישיבה רבים מהתלמידים הבוגרים, שדאגו לעתידם הכלכלי, החלו להועיד עצמם לרבנות, ועקב כך רככה הישיבה את עמדתה, כך שלא היתה זו תופעה נדירה באותה עת.¹³⁷ אם כן, יש יסוד להשערה שבאותם ימים ייעד עצמו הרב הוטנר לתפקיד רבני, או לכל

¹³³ ראה אברהם ישראל גליס (עורך), **כנסת ישראל: ישיבת חברון כנסת ישראל, קיום לתולדותיה מסלבודקא ועד לגבעת מרדכי**, בני ברק: ועד הבוגרים, תשס"ט, עמ' 225.

¹³⁴ ביתו של הרב קוק ברח' יפו היה מרחק הליכה מועט מביתו של הרב הוטנר. ראה דלפין, הרבי והרב הוטנר, עמ' 146–147; נריה, בשדה הראי"ה, עמ' 244–245.

¹³⁵ שלשת הבחורים המדוברים הם שמחה זיסל בריידא – לימים ראש ישיבת חברון וחבר מועצת גדולי התורה; שמחה פינס – לימים ראש ישיבת "היכל התלמוד" בתל-אביב; והירש פלאי – לימים משגיח בישיבת חברון. ראה ר' הירש: **תולדות חייו של ... ר' צבי זאב פאלי, משגיח בישיבת חברון**, ירושלים: משפחת פאלי, תשס"ח, עמ' 127–129.

¹³⁶ צילום חלקי של המכתב מצוי בידי. הרב פייבלזון והרב הוטנר היו ככל הנראה קרובים מאוד. כאמור, הרב פייבלזון היה מעורב בהשגת ההסכמה לספר תורת הנזיר מהרב חיים עוזר גרודז'נסקי (לעיל עמ' 34). ניתן לשער שאף היה מעורב בשידוכו של הרב הוטנר, שהרי אשתו מאשה היה בתו של בוגר הישיבה בראדין אשר בראשה עמד הרב פייבלזון. אם כן, היתה יד באותם מאורעות כבדי משקל, ובעובדה ש"התסדר". הרב פייבלזון נפטר בחטף ממחלה זיהומית באב תרצ"ג, חודשים ספורים לאחר כתיבת מכתב זה.

¹³⁷ ראה טיקצ'ינסקי, למדנות, מוסר ואליטיזם, עמ' 264–266.

הפחות שקל זאת כאפשרות לעתידו.¹³⁸ עם זאת, כל כמה שהיתה זו שאיפתו, לא עמד מאחוריה מניע כלכלי. חמיו, שהיה אדם אמיד, כלכל אותו והוא היה משוחרר מעול הפרנסה. אם שאף לכהן ברבנות, היה זה מתוך אותן שאיפות הנהגה שפעמו בו לאורך תקופה זו.

במכתב זה אנו מוצאים סמך נוסף לכך שהרב הוטנר עסק עוד מימי ילדותו (כלשונו) בתכנים חוץ-ישיבתיים, שכן יצא לו מוניטין על כך. בידינו אף עדות ישירה לכך שהוא למד חכמות חיצוניות באופן אוטודידקטי בתקופה זו. במכתב נוסף שכתב לאחר מחבריו בתרצ"ג הוא מעיד כי "הנני הולך ומשתקע בלימודיות, בענייני-מדע שונים בין בקודש בין בחול. הלימוד באופניו השונים בולע אותי".¹³⁹ אחד מתלמידיו סיפר שבתקופה זו גם עסק בלימוד קבלה, ובפרט קבלת הגר"א.¹⁴⁰ היתה זו תקופה של לימוד אינטנסיבי, שלוותה בסערת נפש, דבר הבא לידי ביטוי במכתב שכתב לחברו:

והן אני יודע שעיקר אישיותי הוא חיי-הנפש שלי ולא חיי השכל שלי. ובכן נפשי, נפשי מה תהא עליה? אמנם מכבר אמורה היא מלתי, שאינני שייך לאותם הטפוסים של בעלי הנפש, שחיי הנפש שלהם כחם טמון בהם עצמם, ואינם צריכים לסעד ותמיכה מבחוץ. כי לפי דעתי אני נמנה על הטפוס האחר, שחיי הנפש שלהם מבוססים הם על חיי-שכלם ועל יסודות המדע שקלטו לתוכם. ולכן למדתי תמיד זכות על עצמי, על שאני מזניח לעת עתה את חיי-הנפש, מפני שמרוכז אני כעת בקליטת יסודי-מדע, ובפתוח חיי שכלי, אשר כל זה ישמש לי בזמן מן הזמנים לבסיס חיי-נפשי. כן, בדרך כלל, זו היא הזכות שאני מוצא על עצמי. אבל בכל זאת יש ומדי פעם בפעם מתפקעת סבלנותה של הנפש המחכה לבוא-יומה, ותובעת את זכויותיה במלא כוח חריפותה הנוקבת. וגם כיום ימי-האלול, ימי התשובה, הריני מרגיש בקרבי את שאגת-התביעה של הנפש העשוקה. הה, כמה עשוקה היא הנפש! לא עשוקת-נכסים-ורכוש כי אם עשוקת-חיים. אין היא חיה את חייה הראוים לה. כי על כן נתון אני כולי כעת לעיון הלימוד ולהבנת ולהעמקת הידיעות הניתוספות. ונפשי, נפשי מה תהא עליה? ובכן העלי לשוב מדרכי זו אשר אני הולך עליה? להקדיש חיים גם לנפשי? לא לתלות את חיי-הנפש במדה ידועה של למודיות? האם באמת הדרך ההפוכה מזו שאני הולך עובה תהיה יותר נכונה ומתאימה לאישיותי? – כל הוייתי מתקוממת נגד זה. לחיות חיי-נפש בשבילי פירוש דבר זה הוא לחיות חיי יצירה נפשיים. אינני מתאר לי בכל השטח של חיי-הרוח, חיים בלי יצירה. וכאן הוא העוקץ: אינני יכול ליצור בחיי-הנפש, מבלי שיקדמו לזה איזו צעדי יצירה חשובים בעיני לימוד ומדע. וככה נקלע אני בין קולה התובע והבוקע את כל מעמקי, של הנפש מצד אחד, ובין צו אישיותי להתגבר על תביעה זו לשם היצירה הנפשית הגדולה לאחר מכאן. ואני תפלה שיעזר לי השם שכל אלו עניני הלימוד והמדע שאני מזדיין בהם עכשיו לא יהיו כי אם מכשירים בידי ליצירה הגדולה חיי-הנפש. ואל אכשל חס ושלום באותו הפה שנכשלו בו רבים גדולים וטובים ממני, דהיינו לחשוב את הלמודיות ואת הלמדנות למטרה-סופית.¹⁴¹

¹³⁸ ייתכן וחיבורו תורת הנזיר מעיד על כך גם כן. הקריטריון העיקרי לסינון מועמדים לתפקידי רבנות נחשקים באותה עת, בה היצע הרבנים הצעירים שחפשו משרה עלה רבות על הביקוש, היה "מידת פרסומו [של המועמד] כלמדן וכפוסק הלכה חשוב". ראה מרדכי זלקין, **מרא דאתרא? רב וקהילה בתחום המושב**, ירושלים: מאגנס, תשע"ז, עמ' 49. ייתכן והדבר נרמז גם בזהות הדמויות אליהן פנה לקבל הסכמה – הרבנים גרודונסקי, שפירא וקוק – כולם מהחשובים ברבני הקהילות, וזאת חלף פניה לדמויות מהעולם הישיבתי.

¹³⁹ עותק מצוי בידי.

¹⁴⁰ ראה ישעיה שטיינברגר, "מלך בבית המדרש", מוסף השבת, מקור ראשון 26.11.2010.

¹⁴¹ פחד יצחק, אגרות וכתבים, קעד.

קטע זה, בו מבטא הרב הוטנר את הקונפליקט שבין חיי שכלו לחיי נפשו ואת הכמיהה לחיים רוחניים עצמתיים, הוא אחד הקטעים בהם באים לידי ביטוי רוח התקופה באופן מובהק, רוח שחלחלה גם לחייהם של בני הישיבות הצעירים.

בתקופה זו הוא עובד על חיבור נוסף והוא ההדרה והוצאה לאור של פירושו של רבנו הלל על הספרא דבי רב על פי כתב יד הנמצא בספריה הלאומית בווינה.¹⁴² על פי הזמנתו הגיע כתב היד לספריה הלאומית בירושלים בחורף תרצ"ד (1934). עידוד לפרוייקט זה שאב מהרב איסר זלמן מלצר, מגדולי ירושלים של התקופה: "ר' איסר זלמן... חיזק ואימץ אותי הרבה פעמים שאשתדל לחגור כוחות בכדי להשלים את העבודה הזו על הצד היותר טוב, כי הספר הזה ישאר ספר לדורות... וכל אחד שירצה לעיין בספרא... יזדקק לספר זה".¹⁴³ הרב הוטנר סיים את פירושו לכתב יד זה בשנת תרצ"ח, כשהוא כבר בארצות הברית, אך נמנע מלפרסמו. במקום זאת הוא מפרסם קונטרס קצר בשם "אוסף ההלכות המחודשות הנמצאות בספרא אשר לא בא זכרן בתלמוד הבבלי", ואילו על יתר החיבור הוא אומר כי "הוא נמצא באמתחתי מוכן לדפוס בתוספת הערות ובירורים לדבריו ז"ל, אלא שמסיבות שונות נתעכבה לעת עתה הוצאתו לאור של הספר בשלמותו".¹⁴⁴ בסופו של דבר, עשרים ושלוש שנים מאוחר יותר בשנת תשכ"א (1961) הודפס החיבור בעילום שם בסוף ספרו של הרב שכנא קולדיצקי שההדיר את כתב היד בעצמו, תחת הכותרת "קובץ הערות מגדול אחד הרוצה בעילום שמו", ולצדו נדפס גם "אוסף ההלכות המחודשות".¹⁴⁵ בהוצאה המחודשת של ספר זה בשנת תשנ"ב (1992) מופיע: "קובץ הערות מגדול אחד הרוצה בעילום שמו (כבר נודע בשערים שהמחבר הוא הגאון ר' יצחק הוטנר זצ"ל ומחמת ענווה העלים שמו)".

¹⁴² Wien - Oesterreichische Nationalbibliothek Cod hebr. 116

¹⁴³ דיויד, "זכרונות", עמ' כה.

¹⁴⁴ יצחק הוטנר, קונטרס אוסף ההלכות המחודשות הנמצאות בספרא אשר לא בא זכרן בתלמוד הבבלי, ניו יורק: הוצאת המסלה, תרצ"ח. הקונטרס יצא בצמוד לגיליון השלישי של ירחון "המסלה" החרדי: "ביחד עם החוברת הזאת, יקבלו קוראינו בתור הוספה מיוחדת את "הקונטרס [...]", שחבר חברנו הרך בשנים וגדול בתורה, הרב ר' יצחק הוטנער שליט"א [...] יגע ומצא אוצר בלום שהיה גנוז במוזעאום הממלכתי שבין שלא שזפתו עין. שם עמ' 3. שם בהקדמה: "הקונטרס הזה נכתב בראשונה בתור מבוא להוצאה חדשה של הספרא עם פירושו של רבנו הלל [...] אשר למרות שגדולי רבותינו הראשונים מרבים להשתמש בדבריו ולהסתמך על נימוקיו לא מצא עדיין את גואלו שיוציאו ממסגר הגניזה של כתבי היד שפוני-טמוני הספריות השונות [...] ות"ל שעלתה בידי להשיג את כתב יד פירוש רבנו הלל על הספרא באוצר הספרים הממלכתי אשר בויןא ולעבד עד כמה שידי מגעת, והרי הוא נמצא באמתחתי מוכן לדפוס בתוספת הערות ובירורים לדבריו ז"ל, אלא מכיון שמסיבות שונות נתעכבה לעת עתה הוצאתו לאור של הספר בשלמותו הרי אוסף ההלכות המחודשות הנמצאות בספרא שלא בא זכרן בתלמוד בבלי מתפרסם בזה בתור קונטרס בפני עצמו".

¹⁴⁵ שכנא קולדיצקי, ספרא דבי רב: הוא ספר תורת כהנים, כולל מדרשי התנאים הקדושים זכרונם לברכה לספר ויקרא עם פירוש גאון קדמון מגדולי הראשונים רבינו הלל ב"ר אליקים מארץ יון ז"ל, ירושלים: דפוס התחיה, תשכ"א (להלן קולדיצקי, ספרא). כך מופיע בהקדמה: "החבור "קובץ הערות", וכן ההערות על הספרא והראב"ד והר"ש משאנ"ץ הבאות בסוף הספר נמסרו לי ע"י גדול אחד הרוצה בעילום שמו אחרי גמר הדפסת כל גליון וגליון של פירוש רבינו הלל על התו"ס החבור "קובץ הערות" הוא ביאור ופירוש רחב על פירוש רבינו הלל על כל דף ודף כסדרן. קובץ ההערות נכתב לפני הרבה שנים ולא עלה בידי המחבר להעביר עליהם את עיניו שנית, רק ציין כל הערה וביאור לפי סדר הדפים של תורת כהנים הנדפס כאן, ועל כן יש בהם ענינים שלא נכתבו בעיון כל הצורך, וגם לא היה בידי המחבר בשעתו אלא כתב יד אחד לבד (כת"י וינא) של פירוש רבינו הלל. בנוסף לקובץ הערות וקונטרס אוסף ההלכות המחודשות, נדפס בסוף הספר קונטרס נוסף של הרב הוטנר "קובץ הערות על הספרא והראב"ד והר"ש משאנ"ץ", אף הוא בעילום שם. ראה שם בהקדמה סעיף יב.

מניין בא לו הרעיון להדיר כתב יד, מדוע כתב יד זה ומדוע בחר להעלים ממנו את שמו? יש המספרים כי יסודו של פרוייקט זה בתקופתו בברלין ובקשריו עם הרב יחיאל יעקב וינברג וסמינר הרבנים בברלין.¹⁴⁶ ההדרה וההוצאה לאור של כתבי יד תלמודיים היתה מפעל מרכזי של הסמינר.¹⁴⁷ מעיון בחיבור ניכר חותמו של הסמינר: יש בו השוואות רבות לכתבי יד שונים והוא מפנה בתוכו לספריו של הרב דוד צבי הופמן, חוקר תלמוד ומנהלו של סמינר הרבנים בעבר, ולחוקרים אחרים.¹⁴⁸

נדמה שישנו אוסף נסיבות המאפשר לנו לשער מדוע בחר בכתב יד זה ובאותו זמן. שכנא קולדיצקי הנזכר היה חברו של הרב הוטנר לספסל הלימודים בישיבת סלובודקה ובישיבת חברון.¹⁴⁹ הרב קולדיצקי ההדיר וכתב פירושים על שני חיבורים של רבנו הלל, זה המדובר על הספרא דבי רב וחיבור נוסף על הספרי, וכן ההדיר עוד כמה כתבי יד הכוללים פירושים על הספרי. בפתח הוצאת החיבור על הספרי שפורסם בתש"ח (1948) ישנה הסכמה של הרב איסר זלמן מלצר שעודד את הרב הוטנר בעבודתו על כתב היד.¹⁵⁰ אם כן קרובה בעיני ההשערה שהרב הוטנר עבד על פירוש רבנו הלל לספרא במקביל לעבודתו של הרב קולדיצקי על הפירוש לספרי, שניהם תחת עידודו של הרב מלצר, יחד או האחד בעקבות השני. כאשר סיים הרב קולדיצקי לעבוד על פירוש הספרי וראה שהרב הוטנר נמנע מלפרסם את עבודתו על הפירוש לספרא, פנה הלה לעשות זאת בעצמו וביקש מהרב הוטנר להוסיף את הערותיו לכשסיים.

מדוע בחר הרב הוטנר להעלים את שמו? כאמור, המוציאים לאור של מהדורת קולדיצקי של הספרא כתבו ש"מחמת ענווה העלים שמו".¹⁵¹ עניין זה אינו מסתבר. הרי שמו כבר התנוסס אז על ספר "תורת הנזיר" ועל "קונטרס אוסף ההלכות המחודשות הנמצאות בספרא". לא זו בלבד, אלא ש"קובץ הערות" ו"אוסף ההלכות המחודשות" נדפסו זה לצד זה בסוף ספרו של קולדיצקי, האחד בעילום שם והאחר בציון שמו של הרב הוטנר בפירוש. במכתב שכתב הרב הוטנר לשכנא קולדיצקי בעת שמסר לו את הערותיו כתב כי יש לו קושי לפרסם את הערותיו על הפירוש כפי שכתבם בזמנו:

¹⁴⁶ גולדברג, "ביוגרפיה", עמ' 24. פרופ' הלבני סיפר לי ברעיון שערכתי עימו שהעבודה על כתב היד החלה כשהרב הוטנר היה תלמיד בסמינר ושמשם קיבלו. גם שטיינברג העיד כי הפרוייקט החל במסגרת סמינר הרבנים (לעיל הערה 86). מבדיקה שערך עבורי אבישי אלבוים מנהל ספריית הרמב"ם (בית אריאלה), אשר בה נמצא קטלוג של הספריה שהיתה בסמינר הרבנים, לא נמצא שכתב היד הנזכר היה מושאל אצלה או שעותק שלו נמצא בה.

¹⁴⁷ ידידיה, אסכולת הילדסהיימר, עמ' 13.

¹⁴⁸ יצחק הוטנר, "קובץ הערות", בתוך: שכנא קולדיצקי, ספרא דבי רב, עמ' יא, ד"ה ומלחם הפנים ומשיירי המנחות עובר בלא תעשה; עמ' טו, ד"ה אשת אחיו עשה; עמ' טז, ד"ה ונדה מוזהרת עליו (בסופו); עמ' יח, ד"ה יכול יהיו חייבין על שגגת המעשה; עמ' סד, ד"ה אין להם בנים מתים; ובקונטרס ההלכות המחודשות עמ' פז, אות י"ז; עמ' צ, אות קכב. בקונטרס הערות על הספרא הראב"ד והר"ש משאנץ עמ' פג ד"ה ספרא אות ד בפסח מפנה לספר "על הירושלמי" של שאול ליברמן.

¹⁴⁹ ראה יצחק קולדיצקי, **לשכנא תדרשו: והוא יסודות נאמנים וסיפורים, דרכים ועצות טובות מרבתינו הראשונים והאחרונים**, בני ברק: ספריה תורנית ומכון להוצאת ספרים תורניים, תשנ"ב. בפתיחת הספר מופיע "קווים לדמותו של רבינו". נדפס גם בפתיחה להדפסה המחודשת של מהדורת קולדיצקי משנת תשנ"ב.

¹⁵⁰ שכנא קולדיצקי, **ספרי להתנא האלוקי רבי שמעון בר יוחאי כולל מדרשי התנאים לספר במדבר ולספר דברים עם פירוש גאון קדמון מגדולי הראשונים רבינו הלל ב"ר אליקים מארץ יון ז"ל**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ח. מתוך ההסכמה של הרב מלצר: "והנה לבאר גודל ערך הספר אין לשער ואין להעריך ערכו ונחיצותו שרבינו הלל הוא מגדולי הראשונים והתוס' מביאים דבריו..."
¹⁵¹ בתו של הרב הוטנר מציינת פעמים מספר את ה"הצנע לכת" שלו בהקשר נטייתו שלא לגלות למכריו על כך שהוא עובד על חיבור, הן בהקשר של תורת הנזיר והן בהקשר של פירוש רבנו הלל על הספרא. ראה דיויד, "זכרונות", עמ' כ, כה-כו.

מוצאי שבת שובה תש"ך [1959],

רוב שפע וברכה ברכייה ובהמשכה [!] אלף פעמים ככה לידיד ... [השם הושמט, אך אין ספק שהנמען הוא הרב שכנא קולדיצקי] שלום וברכה!

מכתבו היקר הגיעני לנכון ומה אומר ומה אדבר? נלחץ אני בין המיצרים ומצאתי את עצמי במבוכה בנוגע להדפסת ההערות על פירושו של רבנו הלל. כי מחד גיסא מוצא אני בעצמי התנגדות עצומה להדפסת ההערות כמו שהן, כמו שיצאו מתחת ידי ראשונה לפני זמן זמנים טובא. ומאידך גיסא נוכחתי בברירות כי בשום אופן אי אפשר לי להמציא לעצמי זמן, אפילו בגזילה, לשים עיני עליהם עוד הפעם. החלטתי איפוא לקיים בעצמי תשובה ברוב יועץ והתיעצתי עם ... [גם כאן הושמט השם] ועל פיו הנני מוכן להדפיס ההערות כמו שהן. **קשה עלי למסור בכתב את הנימוקים הנפשיים להכרעה זו.** הנני בזה לחזור עוד הפעם, על החלטתי שההערות יופיעו בעילום שם.¹⁵²

מדוע לא רצה הרב הוטנר לפרסם את הערותיו בשמו מבלי שיעבור עליהם תחילה, ובעצם, מדוע לא אבה לפרסמם מלכתחילה? לאור דבריו בהקדמה לקונטרס ההלכות המחודשות, לא מסתבר שהיתה זו בעיה באיכות ההערות, שכן הוא מעיד שהן מוכנות לפרסום אלא שמסיבות עלומות הוצאתן לאור מתעכבת. מסתבר שהדבר קשור לא במצבם של ההערות אלא בתכנן – באופיו המחקרי של החיבור וההשפעה הניכרת של סמינר הרבנים על אופיו זה, מוסד שגדולי מזרח אירופה התנגדו אליו.¹⁵³ מתישהו בין תחילת העבודה על המהדורה לבין השלמתה הסיק הרב הוטנר שעדיף שלא לפרסם חיבור שעשוי לזהות בינו לבין הסמינר.¹⁵⁴

א.2.6. הנסיעה לארה"ב

תוך העבודה על כתב היד של רבנו הלל החליט הרב הוטנר לנסוע לארה"ב, ובחורף תרצ"ד (1934) הוא ואשתו עוזבים את ארץ ישראל. ייתכן והדבר היה בלחץ חמיו, שרצה שבתו תגור בסמיכות אליו,¹⁵⁵ אולם היתה לכך גם סיבה קונקרטית הקשורה לעבודה על כתב היד של רבנו הלל. במכתב לאחד מבני משפחתו הוא מציין כי הוא מקווה שיצא לו להדפיס את עבודתו בארה"ב.¹⁵⁶ כתב יד נוסף של פירוש רבינו הלל לספרא קיים בספריה של הסמינר לרבנים בניו יורק (JTS) ונראה שהרב הוטנר רצה לשים את ידו אף עליו. בעותק של ספר תורת הנזיר הנמצא בספריית אוניברסיטת בן גוריון נמצאת הקדשה מאת הרב הוטנר בכתב ידו ליצחק ריבקינד, שהיה הספרן הראשי של הסמינר לרבנים בניו יורק: "תשורה לידידי החכם השלם רבי יצחק ריבקינד. לאות הוקרה רבה ונאמנה. יצחק הוטנר. הו"ר [הושענא רבה]. צ"ה [תרצ"ה]. ניו יורק." במה אפוא הזדקק הרב הוטנר לד"ר ריבקינד בתשרי תרצ"ה, חודשים מספר לאחר שהגיע לארה"ב, בעיצומה של העבודה על פירושו של רבנו הלל על הספרא? סביר להניח שהיה זה בהקשר לכתב יד הנזכר.¹⁵⁷ בעודו מיטלטל בספינה בדרכו לאמריקה, רשם הרב הוטנר את הדברים הבאים ביומנו, המהווים סיכום של תקופת הנידודים, הגם שהוא עצמו טרם ידע שהסתיימה:

¹⁵² פחד יצחק, אגרות וכתבים, קצא. ראה גם דיויד, "זכרונות", עמ' מו-מז. ההדגשה אינה במקור. וראה גם פחד יצחק, אגרות וכתבים, קכה.

¹⁵³ לעיל עמ' 28–29.

¹⁵⁴ וראה להלן, עמ' 63–65.

¹⁵⁵ דלפין, הרבי ורב הוטנר, עמ' 269 הערה 258.

¹⁵⁶ דיויד, "זכרונות", עמ' כו.

¹⁵⁷ Jewish Theological Seminary ENA-946.

ובכן הנני נוסע לאמריקה. הריני נמצא עכשיו באניה המוליכה אותי לניו יורק. במשך השנים האחרונות הנני נסחף משטף המאורעות בחיי, מגל אל גל, מטלטול אל טלטול, נדוד רודף נדוד, ולא אדע מנוחה... כל אותם הטלטולים ששבעתי... בתקופת חיי האחרונה לא היו אלא תוצאה מהלחץ הפנימי המדריך את מנוחתי והאוכלני בשלהבתו, המכה עלי באלפי פטישים, ואחזני בציצית ראשי, וממריצני למצוא דרך לעצמי בעצמי. אף הצבת הראשונה ליצור במו ידי.

אינני יודע כמה זמן יהיה עלי להישאר שמה. מפני שאין לי שום מושג על דבר תנאי-החיים שמה. ורק דבר זה, הנני מתאמץ לקבוע בקרבי: כי ביום שאיוכח כי הישיבה שלי באמריקה אינה יכולה להחשב לפוריה בחיי-היצירה שלי בהשוואה לחיי הארץ – הנני מכין את המושכות ארצה ישראל.¹⁵⁸

משך שש שנים נדד, מבלי שהצליח למצוא מדרך לכף רגלו ולא תכנית או מסגרת להשתלב בה. כלפי עצמו ייחס זאת לאותה תכונה של חוסר יכולת להסכין עם חותם קבוע, וההכרח למצוא את דרכו הייחודית שלו, "לעצמי בעצמי, אף הצבת הראשונה ליצור במו ידי." אמנם אמריקה התגלתה כמקום בו תביעה זו תוכל לבוא, במידת האפשר, על סיפוקה. בערוב ימיו אמר כי "מוכרח אני להודות שאם לא הייתי בארה"ב כל אותן שנים, והייתי נשאר מאז בארץ ישראל, הרי החיים שם לא היו מרשים לי את האי-הזדהות שכה חשובים לרוחי. איך דארף קענען זיין מיט אלעמען [תרגום: הייתי צריך להיות עם כולם]".¹⁵⁹

כך לקראת חג הפסח תרצ"ד, והוא בן עשרים ושמונה, נחת הרב הוטנר בניו יורק, שם יחיה את הפרק הארוך והעיקרי בחייו.

¹⁵⁸ הדברים מובאים כלשונם כאן אצל בתו. דייד, "זכרונות", עמ' כו. ההדגשה במקור.

¹⁵⁹ דברים שרשמה בתו של הרב הוטנר מפיו. דייד, "זכרונות", עמ' עט.

פרק שני: הרב הוטנר – השנים המאוחרות 1934–1980

פרק זה יעסוק בשנות חייו המאוחרות של הרב הוטנר, המקיפות את תקופת הגעתו לארצות הברית, התבססותו בה והשתלבותו כאחת הדמויות המובילות בעולם הישיבות האמריקני, ואת תקופת חייו המאוחרת בה ניסה לשוב ולהשתקע בארץ ישראל. בפרק זה אעמוד על מקומו והתנהלותו במסגרת האורתודוקסיה האמריקנית וכראש ישיבה, ומה ניתן ללמוד מאלו על האופן בו התגבשה הגותו.

ב.1. עולם הישיבות והחברה האורתודוקסית באמריקה

זירת פעילותו של הרב הוטנר, אשר במסגרתה ניסח את הגותו, הוא עולם הישיבות האמריקני, זירה הניצבת בנקודת ההשקפה של שתי תופעות היסטוריות: תולדות האורתודוקסיה היהודית באמריקה; ותולדות עולם הישיבות הליטאיות. למעשה, תקופת פעילותו של הרב הוטנר מקבילה לתקופה בה שתי תופעות אלו הצטלבו והשתלבו זו בזו. על כן, על מנת להיטיב להבין את פועלו ואת בחירותיו, נציע כעת סקירת רקע לשתי התופעות האלו והמגמות הקשורות בהן.

ב.1.1. הישיבות הליטאיות: סקירת רקע קצרה לתולדותיהן מהיווסדותן ועד ערב מלחמת העולם השנייה

נפתח בסקירה חטופה של עולם הישיבות הליטאיות. במאתיים השנים מאז עלתה הישיבה הליטאית על בימת ההיסטוריה היהודית, היא נהייתה למצע שעל גביו התחוללו תמורות רבות משקל שעצבו מחדש את פניה של החברה האורתודוקסית-ליטאית והותירו את רושמן גם על גוניה האחרים של היהדות האורתודוקסית ואף הלא-אורתודוקסית. מלבד היותן מרכזים של לימוד ופיתוח לימוד התורה, שעצבו והכתיבו את אופן לימוד התורה בעת המודרנית המאוחרת, הם נהיו לריכוזי משאבים הן אנושיים הן כלכליים, אשר בפרק זמן קצר צברו כח והשפעה רבה בחברה האורתודוקסית המזרח-אירופית.

ימיו של מושג "הישיבה" כמעט כימי היהדות הרבנית, אולם המוסדות אותם סימל מושג זה היו בעלי אופי שונה בזמנים ובמקומות שונים, וחלו בהם תמורות חשובות לאורך הדורות.¹ כך, גם בטרם הופיעה הישיבה הליטאית המודרנית היו בעולם ישיבות, אך מבחינות חשובות מדובר במוסד שונה לחלוטין, אשר היווה מצע לתמורות הבולטות ביהדות המסורתית ובאורתודוקסיה שהתפתחה לצידה. שני הבדלים מהותיים מפרידים בין הישיבה המודרנית לישיבה הפרה-מודרנית: (א) המבנה הארגוני: הישיבה הפרה-מודרנית הייתה מוסד משני הכפוף למוסד עליון ממנו – הקהילה, ותלוי בו כלכלית וניהולית. לעומת זאת, הישיבה המודרנית היא מוסד אוטונומי מבחינה כלכלית וניהולית; (ב) הייעוד: הישיבה הפרה-מודרנית הייתה מוסד לתלמידים מתקדמים שמטרתה הצמחת אליטה למדנית ומנהיגות תורנית. הישיבה המודרנית היא מוסד לתלמידים מתחילים ומתקדמים שמטרתו חברות – הרכשת כלים לימודיים, הטמעת ערכים דתיים, מחויבות דתית ונאמנות קבוצתית, לצד הצמחת אליטה למדנית-מנהיגותית.

בין תוצאותיה הנלוות של "המהפכה הישיבתית" ניתן למנות ארבעה תהליכים מכריעים: (1) יצירתם של קהילות על-גאוגרפיות שבמוקדן הישיבה, המהוות תחליף לקהילה המקומית בהגדרת הזהות הקבוצתית של הפרט; (2) הפיכת ההשכלה התורנית מנחלתו של מיעוט אליטיסטי להשכלה הסטנדרטית של חברה שלמה; (3) הפיכתו של לימוד התורה מערך דתי מרכזי לערך הדתי המרכזי, בה"א הידיעה, והצבת לומדי התורה

¹ לסקירה של מוסד הישיבה לאורך הדורות, ראה מרדכי ברויאר, אהלי תורה: הישיבה תבניתה ותולדותיה, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשס"ד.

ומוסדות לימוד התורה בלב האתוס הקבוצתי של האורתודוקסיה-הליטאית;² (4) והעברת שרביט ההנהגה העיקרי של האורתודוקסיה-הליטאית מדגם של מנהיגות סמכותית – רבני הקהילות והמוסדות הקהילתיים, לדגם של מנהיגות כריזמטית: ראשי הישיבות, אשר על גביהם צמח מיתוס ה"גדולים".³

שינוי זה במוסד הישיבה התרחש על רקע וכתגובה לתהליכים ששינו מן היסוד את מבנה היהדות המסורתית במזרח-אירופה, ובייחוד: התמוטטות האוטונומיה היהודית; זעזועים כלכליים ודמוגרפיים; והתפשטות הנאורות והחילון. ערב המאה התשע עשרה, כתוצאה מתהליכים שהחלו עם פרוס העת החדשה, נמצאה היהדות המסורתית במזרח אירופה במשבר, שכלל את התמוטטותם ההדרגתית של מוסדותיה הפיזיים והתרבותיים. סיפורם של שתי המאות שלאחר מכן במסגרת תולדותיה של יהדות זו, הוא סיפור צמיחתם של מערכי מוסדות חדשים, חליפיים, ואיתם תופעות תרבותיות חדשות, מתוך אותו משבר. מערך אחד שכזה הוא עולם הישיבות המודרניות (המכונות "ליטאיות" על שם כור מחצבתן), והוא כולל בתוכו מארג של מוסדות פיזיים, ארגונים כלכליים, דגם מנהיגותי חדש וזרם רעיוני-אידאולוגי. אלו עתידים היו להפוך לגורם המוביל במסגרת היהדות האורתודוקסית אשר חולש על שאר מוסדותיה: אלו שצמחו במקביל לה, דוגמת ארגוני הרבנים והמפלגות הפוליטיות; ואלו ששרדו מן התקופה שקדמה לה, דוגמת בתי הדין וארגוני הכשרות.

עד היווסדה של ישיבת וולוז'ין בשנת 1802, הישיבה המזרח אירופאית פעלה על פי דגם בית המדרש הקהילתי. הישיבה הקהילתית הייתה, על פי רוב, חלק מחווה ההעסקה של רב הקהילה, כעין "הטבה" שהגיעה לו מעימה. הקהילה הייתה לוקחת על עצמה לספק דיור ומזון למספר תלמידים ולהעמיד את בית הכנסת או מבנה כלשהו אחר לטובתם כך שיוכלו ללמוד תורה, זאת תחת פיקוחו והנהגתו של רב הקהילה, שהיה מקדיש להם זמן מה בינות עיסוקיו השונים. תלמידים אלו חיו לרוב בתנאי עוני, והישיבה תלויה הייתה בקהילה.

אחד המוסדות הראשונים בו נתן המשבר הכלכלי שפקד את קהילות מזרח אירופה את אותותיו היה בית המדרש הקהילתי. בתי מדרש רבים איבדו את תמיכת הקהילה ונסגרו. כך אירע בקהילת וולוז'ין בה שימש הרב חיים בן יצחק מוולוז'ין, מבכירי תלמידיו הגר"א מוולנה, רב הקהילה. ר' חיים בחר להתמודד עם כך על ידי ייסוד ישיבה בעלת דגם כלכלי חדש. בהשראת מערך התמיכה הוותיק ביהודי ארץ ישראל, הקים הרב חיים מערך של שד"רים שיאספו תרומות לישיבתו ברחבי אירופה ופנה לנדבנים וגבירים יהודיים לגיוס כספים. זאת מתוך תקווה להשתחרר מהתלות בחברי הקהילה המקומית, שהיו מעוטי יכולת ורצון לספק את צרכי הישיבה. ההצלחה של דגם זה ניכרה באופן מיד. תוך זמן קצר הצליח הרב חיים מוולוז'ין לגייס סכום מספק של כספים, על בסיס קבוע, על מנת לאפשר לו לתחזק ישיבה גדולה מסדרי הגודל של רוב בתי המדרש הקהילתיים – עשרות תלמידים, ובשיאה מאות – שהתקיימו מקופת הישיבה עצמה. אפילו עלה בידו, באופן תקדימי, להקים לה מבנה מיוחד משלה. באופן זה נוסד דגם חדש של ישיבה: לא ישיבה של קהילה, אלא ישיבה ליד קהילה, הנתמכת מתרומות חיצוניות של גבירים וגביה באמצעות שד"רים.⁴

² תהליך זה הגיע לבשלותו עם היווצרות מה שכינה פרידמן "חברת הלומדים". ראה מנחם פרידמן, **החברה החרדית - מקורות, מגמות ותהליכים**, ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, תשנ"א, עמ' 70–87.

³ ראה שאול שטמפפר, "צמיחתה של תופעת הגדולים", בתוך: בנימין בראון ונסים ליאון (עורכים), **"הגדולים": אישים שעיצבו את פני היהדות החרדית בישראל**, ירושלים: מאגנס, תשע"ז, עמ' 11–15; Israel Bartal, "From corporation to nation: Jewish autonomy in Eastern Europe, 1772-1881", In: *Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts*, 5 (2006), pp. 17-21.

⁴ שטמפפר, הישיבה הליטאית, עמ' 43–47.

בזאת נפתר הקושי הכלכלי. אולם דגם זה הוליד מספר התפתחויות ששינו את אופיו של מוסד הישיבה. ראשית, לראש הישיבה היה כעת כוח חסר תקדים אל מול התלמידים. בידו היה למנוע קצבת קיום מתלמיד או להגדילה על בסיס ביצועיו או התנהגותו. מעולם לא אחז ראש הישיבה בסמכות כזו או במערכת תמריצים שכזו.⁵ שנית, מערכת היחסים בין תלמידי הישיבה לבין בני הקהילה נהפכו על פיהם. בעבר, קומץ תלמידים דלי אמצעים נדדו בעיירה, תלויים בנדבת ליבותיהם של בני הקהילה על מנת להתקיים. מכאן ואילך, מספר משמעותי של תלמידים נכחו בעיר והביאו עימם כספים ששימשו לרכישת שירותים רבים – דיור, מזון, כביסה, טובין וכיוצא באלו. הישיבה הפכה ממעמסה למרכיב חשוב וחיוני בכלכלה המקומית. הירידה בתלותם של תלמידי הישיבות בקהילה סייעה לישיבה להתגבש כמסגרת חברתית עצמאית יותר שיכלה להרשות לעצמה מידה של הבדלות מהקהילה.⁶ ההתפתחות השלישית, היא הולדתו של תפקיד רבני מנהיגותי חדש – ראש הישיבה. המוסד אותו הקים ר' חיים הניב עבורו משכורת בלתי תלויה בקהילה, אשר הפגינה כי ניתן לאחוז בתפקיד זה גם באופן בלעדי. חוסר תלות זו והיותה של הישיבה על-קהילתית תרמה לעליית מעמדו של ראש הישיבה.⁷

דגם הישיבה המודרנית העל-קהילתית לא אומץ באופן מיידי, ועד שלהי המאה התשע-עשרה לא נודעו לו מקבילות רבות, וזאת למרות שר' חיים מוולוז'ין עודד את תלמידיו להקים ישיבות.⁸ אולם במחצית השנייה של מאה זו, במיוחד למן שנות השמונים שלה ועד ערב מלחמת העולם הראשונה קמו עשרות ישיבות, חלקן על בסיס בתי מדרש קהילתיים קיימים וחלקן יש מאין.⁹

בעשורים המאוחרים של המאה התשע-עשרה חל גידול משמעותי במספר הילדים היהודיים שהתחנכו במוסדות רוסיים כתחליף לחדרים ותלמודי התורה המסורתיים, וכן במספר הסטודנטים היהודיים באוניברסיטאות. לומדי התורה עצמם החלו נוטשים אותה לטובת לימודים כלליים בגימנסיות ובאוניברסיטאות ולטובת עולמות ערכים אחרים במסגרת התנועות האידאולוגיות הרבות שהתחדשו באותה תקופה, ובמקביל החלה ההשכלה לחדור פנימה אל מסגרות לימוד התורה. תופעה זו הורגשה ביתר שאת בבתי המדרש הקהילתיים, ואילו הישיבות המודרניות שהתאפיינו בסדרי משמעת ובנוכחות משמעותית של מורים בחיי התלמידים גילו חסינות יחסית גבוהה יותר לכך.¹⁰ כך החלה המנהיגות היהודית המסורתית להכיר בישיבות הגדולות, האוטונומיות, המתקיימות כמובלעות מנותקות יחסית של דתיות אינטנסיבית, כמענה פוטנציאלי לשבר הדתי. על רקע זה החל להתפתח גוון חדש בעולם הישיבות – ישיבות המוסר, שהוקמו על ידי הדור השני ושלישי לתנועת המוסר.

⁵ שם, עמ' 125.

⁶ שם, עמ' 147, 141, 156.

⁷ ראה שטמפפר, צמיחתה של תופעת הגדולים, לעיל הערה 2; וכן קליבנסקי, כצור חלמיש, עמ' 333.

⁸ שטמפפר, הישיבה הליטאית, עמ' 59–60. וראה מרדכי זלקין, "עיר של תורה": תורה ולימודה במרחב העירוני הליטאי במאה התשע-עשרה, בתוך: עמנואל אטקס (עורך), **ישיבות ובתי מדרשות**, ירושלים: מרכז זלמן שזר; מרכז דינור לחקר תולדות ישראל, האוניברסיטה העברית, תשסז, עמ' 131–161.

⁹ ראה קליבנסקי, כחלמיש צור, עמ' 47–75.

¹⁰ שטמפפר, הישיבה הליטאית, עמ' 270–273. וראה חיים גרטנר, "בית המדרש בגליציה במאה התשע-עשרה", בתוך: עמנואל אטקס (עורך), **ישיבות ובתי מדרשות**, ירושלים: מרכז זלמן שזר; מרכז דינור לחקר תולדות ישראל, האוניברסיטה העברית, תשסז, עמ' 172–173.

תנועת המוסר נולדה באמצע המאה התשע-עשרה, בין היתר כתגובה לתנועת ההשכלה.¹¹ היה בה מן ההפנמה של הביקורות העיקריות של תנועה זו על היהדות המסורתית, אך עיקרה היה הצבת אלטרנטיבה שמרנית שתהווה תריס בפניה. התפתחותה של תנועת המוסר לוותה בפולמוסים ובמתחים פנים אורתודוקסיים, והטמעתה בישיבות הליטאיות היתה כרוכה לעתים במאבקים חריפים,¹² אך בשליש הראשון למאה העשרים התפשטה בהצלחה והיתה לקונסנזואלית למדי בעולם הישיבות, הגם שעוד משכה אליה ביקורת מסויימת.

ערב מלחמת העולם הראשונה היו במזרח אירופה כ-5000 תלמידים בכ-30 ישיבות ליטאיות ששכנו בתחום המושב ובפולין.¹³ מלחמת העולם הראשונה גבתה מחיר כבד מעולם הישיבות המזרח אירופאי. רבות מהן נאלצו להימלט ממקום מושבן מזרחה, עמוק יותר אל תחום שליטתה של רוסיה ותהפוכותיה. במהלך המלחמה ולאחריה התגברו הקשיים והלחצים מצד השלטונות על הישיבות, שבאו לידי ביטוי בין השאר בדרישה להתערבות בתכני הלימודים והכנסה של מקצועות חילוניים לסדרי היום בישיבה, ובניסיון לגייס תלמידים לצבא. עקב זאת נסגרו כשליש מהן, בשל עזיבת תלמידים אל משפחותיהם ומפחד הגיוס לצבא, וכשליש נוסף נדרו ממקום למקום תוך קשיים משמעותיים. חמישה ישיבות נוספות נסגרו לאחר המלחמה בשל התנכלויות השלטונות הבולשביקים ופרעות שהתלוו לעלייתם.¹⁴ בשנים שמיד לאחר המלחמה התאוששו הישיבות בצורה מרשימה בפולין העצמאית, חרף קשיים כלכליים, ובשנות העשרים המאוחרות התייצבה כמות התלמידים שוב על כ-5000.¹⁵ תלמידי הישיבות הליטאיות זה מכבר עלו בכמותם על מספר לומדי התורה בישיבות ובבתי המדרש הקהילתיים, שלא הפגינו יכולת התאוששות דומה.

במשך תקופה זו הלכו ראשי הישיבות וצברו משקל חברתי ופוליטי משמעותי בקרב בני התקופה. ערב מלחמת העולם הראשונה, וביתר שאת לאחריה, ראשי הישיבות היו בין המנהיגים הבולטים של הציבור האורתודוקסי הליטאי.¹⁶ כוחם ומעמדם הלך והשתווה לזה של גדולי הרבנים הקהילתיים בני התקופה דוגמת הרב חיים עוזר גרודזנסקי, הרב שמחה מאיר הכהן מדווינסק והרב מנחם זמבה. דבר זה בא לידי ביטוי, בין השאר, בהרכב מועצת גדולי אגודת ישראל באירופה, שחבריה הלא-חסידיים התחלקו פחות או יותר בשווה בין רבנים ידועי שם לבין ראשי ישיבות חשובות. כבר בכנסיה הראשונה של אגודת ישראל בשנת 1923 השתתפו ראשי ישיבות רבים, ומן הבולטים בפעילים בה היו אנשי ישיבות כרב אהרן קוטלר, הרב אלחנן וסרמן והרב ראובן גרוזובסקי.¹⁷ כמו כן, בתקופה שבין המלחמות התבצרה מעמדה של תנועת המוסר, שהפכה מתנועה שנויה במחלוקת למקובלת באופן רחב. היא אומצה במידה זו או אחרת ברובן המוחלט של הישיבות הליטאיות, ואף בישיבות שנודעו בעבר בהתנגדותן החריפה למוסר – דוגמת ישיבת כנסת בית יצחק וישיבת וולוז'ין – הונהגו סדרי מוסר ונוספה משרת משגיח מוסרי.¹⁸

¹¹ ראה להלן, עמ' 91.

¹² לסקירה היסטורית של תנועה המוסר וביבליוגרפיה רלוונטית, ראה בראון, תנועת המוסר. על ההתנגדות בה נתקלה תנועת המוסר בעולם הישיבות, ראה דב כ"ץ, **פולמוס המוסר**, ירושלים, תשל"ב.

¹³ קליבנסקי, כצור חלמיש, עמ' 73.

¹⁴ שם, עמ' 110–116.

¹⁵ שם, עמ' 237.

¹⁶ שטמפר, הישיבה הליטאית, עמ' 383.

¹⁷ קליבנסקי, כצור חלמיש, עמ' 183.

¹⁸ שם, עמ' 19, 152.

בשנים שבין מלחמות העולם נזרעו זרעי הקשר בין האורתודוקסיה האמריקנית לבין עולם הישיבות. עד מלחמת העולם הראשונה מקור ההכנסה העיקרי של הישיבות היה תרומות מנדבנים ובעלי בתים מקומיים. בשנים שלאחר מלחמת העולם, שמוטטה כלכלית את החברה היהודית בתחומיה, הלכו הישיבות ונהיו תלויות בעיקר בתרומות מיהדות אמריקה. ראשי ישיבות יצאו למסעות גיוס כספים באמריקה שנמשכו לעתים תקופות ארוכות, עד לכדי שנה ויותר, ביניהם הרבנים אלחנן וסרמן, הרב אהרן קוטלר, משה מרדכי אפשטיין מסלובודקה, יחזקאל סרנא מחברון, יחיאל מיכל גורדון מלומז'ה ושמעון שקופ מגרודנה. ישיבות רבות אף פתחו משרדים, ועדים והסתדרויות מקומיות לצרכי גיוס כספים.¹⁹ כמו כן, בתקופה זו התקיימה תופעה של צעירים אמריקניים הנוסעים לפולין (ולעתים ממשיכים לאחר מכן לארץ ישראל) ללמוד בישיבותיה.

בשנות העשרים והשלושים של המאה העשרים החלו צומחים שני ענפים חדשים של עולם הישיבות, האחד בארץ ישראל והשני באמריקה. אולם אופני התגבשותם של ענפים אלו נבדלים זה מזה. הענף הארץ-ישראלי נוסד בידי תלמידי וראשי ישיבות אירופאיות מבוססות, אשר היגרו לארץ ישראל המנדטורית והקימו בה סניפים של ישיבותיהם, דוגמת ישיבת סלובודקה חברון וישיבת לומז'ה בפתח תקווה. הזרז לתהליך זה היו לחצי השלטונות המתגברים בדמות כפיית לימודי חול וביטול הפטור מגיוס לתלמידי הישיבות. כך שפריחתן של הישיבות בארץ ישראל התחיל מתהליך העתקתן של ישיבות ממזרח אירופה אל היישוב המתחדש בארץ.²⁰ האסון שניחת על יהדות מזרח אירופה במלחמת העולם השנייה האיצ תהליך זה והביא להעתקן של ישיבות נוספות על ניצוליהן או ייסודן מחדש בארץ ישראל, דוגמת ישיבת פוניבז' בבני ברק.²¹ על התגבשות הענף האמריקני של עולם הישיבות ארחיב להלן.

ב.1.2. האורתודוקסיה האמריקנית והחינוך האורתודוקסי עד ערב מלחמת העולם השנייה

במקביל להיווצרותו של הענף הארץ-ישראלי, החל צומח הענף השני של עולם הישיבות על אדמת אמריקה. על מנת לעמוד אל נכון על משמעותה, נקדים לדיון בה סקירה של האורתודוקסיה האמריקנית כפי שזו התקיימה עד אותה עת.²²

¹⁹ שם, עמ' 242–252; שטמפר, הישיבה הליטאית, עמ' 200–201.

²⁰ קליבנסקי, כצור חלמיש, עמ' 184–185, 194–204.

²¹ ראה טיקוצ'נסקי, גדלות האדם; הנ"ל, "העתקת הישיבה הליטאית לארץ-ישראל: סיפורן של שתי ישיבות בישראל – 'חברון' ו'פוניבז'"; בתוך: עמנואל אטקס (עורך), **ישיבות ובתי מדרשות**, ירושלים: מרכז זלמן שזר; מרכז דינור לחקר תולדות ישראל, האוניברסיטה העברית, תשס"ז, עמ' 273–314; הנ"ל, למדנות, מוסר ואליטיזם, 341–359.

²² הסקירה להלן מתבססת בעיקרה על עבודותיהם של סרנה, גורוק, רקפת-רות'קוף ווקסמן. ראה יונתן סרנה, **היהדות באמריקה**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ה (להלן: סרנה, היהדות באמריקה); Jeffrey S. Gurock, *American Jewish Orthodoxy in Historical Perspective*, NJ: Ktav, 1996 (להלן: גורוק, אורתודוקסיה אמריקנית); Aaron Rakeffet-Rothkoff, *The Silver Era in American Jewish Orthodoxy: Rabbi Eliezer Silver and His Generation*, New York: Yeshiva University Press; Chaim I. Waxman, *Social Change and Halakhic Evolution in American Orthodoxy*, Liverpool: Littman Library of Jewish Civilization in association with Liverpool University Press, 2017 (להלן: וקסמן, אורתודוקסיה אמריקנית). וראה גם Jenna Weissman Joselit, *New York's Jewish Jews: The Orthodox Community In The Interwar Years*, Bloomington: Indiana University Press, 1990; Gershon Krantzler, *Williamsburg: A Jewish Community In Transition: A Study Of The Factors And Patterns Of Change In The Organization And Structure Of A Community In Transition*, New York :

עד שנת 1820, רוב בניינה ומניינה של יהדות אמריקה, שמנתה פחות מ-5000 איש, היו יהודים ממוצא ספרדי-פורטוגזי, והגוון הדתי הכמעט יחידי בקרבה היה ספרדי-מסורתי. אולם בזמן קצר למדי, בשל ההגירה המסיבית מאירופה לאמריקה שהחלה באותן שנים, הפכה צורת פולחן זו לשולית ביחס ליהדות האשכנזית שהתפשטה בה. בשנים 1820–1880 היגרו לאמריקה כחצי מיליון יהודים, רובם מהמרחב דובר הגרמנית, אשר חוללו תמורה רבתי ביהדות אמריקה. בשנות השלושים והארבעים החל גל של פיצולים בקרב קהילות ובתי כנסת, עקב דרישה הולכת וגוברת מצד חברי קהילה להכנסת שינויים בהיכל התפילה ובפולחן. קהילות מתחדשות אלו היוו התשתית לתנועה הרפורמית, שתחת הנהגתם של רבנים "מתקנים" שהגיעו באותו גל הגירה התפתחה תוך כמה עשורים לזרם דתי מגובש ומבוסס בעל מוסדות מרכזיים: סמינר רבנים – ההיברו יוניון קולג' (HUC); ארגון רבנים – איגוד הרבנים האמריקניים המרכזי (CCAR); וארגון בתי כנסת – איחוד הקהילות העבריות האמריקניות (UAHC).

בשלהי התקופה הנזכרת החל גל הגירה נוסף של יהודים ממזרח אירופה, שכמו אחיהם המערב-אירופאים והמרכז-אירופאים היגרו בעיקר בשל סיבות כלכליות. כ-30,000 היגרו בין השנים 1869–1880. בשנת 1881, החל גל הגירה ענק מאירופה לאמריקה, שזכה לכינוי "שטפון המהגרים" או "ההגירה החדשה", במסגרתו היגרו עד לפרוץ מלחמת העולם הראשונה בשנת 1914 כ-25 מיליון אירופאים לאמריקה. מתוך הללו, קרוב לשלושה מיליון היו יהודים, וכמעט כולם ממזרח-אירופה. למניע הכלכלי, המניע המרכזי להגירה לאמריקה, נוספו גלי הרדיפות והפרעות שפקדו את היהודים שנלוו לתהפוכות הפוליטיות ברוסיה ובסביבתה, שייצוגם בקרב המהגרים היה גבוה בהרבה משיעורם באוכלוסייה. במשך כארבעים שנים היגרו לאמריקה מאות אלפי יהודים מדי שנה. בשנות העשרים החלה ממשלת ארצות הברית, שהוטרה מכמות ומסוג המהגרים שהגיעו לשטחה, לשנות את מדיניות ההגירה שלה ולהגדיר מכסות הגירה עבור מהגרים פחות רצויים. היהודים המזרח-אירופאים – לצד קבוצות אחרות דוגמת קתולים איטלקיים, סלאבים ואפריקנים – היו מטרה מרכזית להגבלות אלו. ההגירה הגדולה הביאה שוב לתמורה רבתי באופייה של יהדות אמריקה. התרבות היהודית המערב-מרכז אירופאית, שזה מכבר נטלה את הבכורה מהקהילות הספרדיות-פורטוגזיות, הייתה למשנית לצד הרוב המזרח-אירופאי.

הנטישה המסיבית את מזרח-אירופה התרחשה במקביל לנטישה רבתי את הדת והמסורת בקרב היהודים. שני התהליכים קשורים היו ביניהם בקשר עמוק. רוב רובם של המהגרים היהודיים לאמריקה נמנו על אלו שעזבו את הדת או שהיו מן המחויבים אליה פחות. היו בהם כאלה שנטשו את היהדות בעליל; רבים אף יותר חברו לשרותיה של התנועה הרפורמית שהלכה מחיל אל חיל באותה עת. רבים אחרים אמנם נותרו אורתודוקסים, אך משמעותו של זיהוי זה היה שונה משמעותית מאשר באירופה. ככלל, משמעו היה התנגדות עקרונית לרפורמה והשתייכות מוסדית לבית כנסת או לקהילה אורתודוקסית. אולם ההזדהות עם האורתודוקסיה לא לוותה בהכרח בשמירה על אורח חיים דתי. שמירה מוקפדת על כשרות היתה מחזה נדיר; ולעומת זאת "מנייני עובדים" – תפילות שבת שאורגנו לשעה מוקדמת על מנת שהמתפללים יספיקו להגיע למקומות עבודתם בזמן לאחריה היו חזון נפרץ.²³

Eli Lederhendler, *American Jewry: A New History*, Cambridge: Cambridge University Press, ; P. Feldheim, 1961
2017.

²³ וקסמן, אורתודוקסיה אמריקנית, 74–76; גורוק, אורתודוקסיה באמריקה, עמ' 2.

אם קרנם של הרבנים במזרח אירופה היה בירידה, הרי שאפילו בהשוואה אליהם מעמדם של רבני אמריקה היה רעוע ביותר. רבנים מעטים היגרו לאמריקה, ואוכלוסיית הרבנים שאכן היגרה שיקפה במידה רבה את אוכלוסיית היהודים המהגרים – כשם שהאדוקים פחות מקרב היהודים היו הנוחים יותר להגר לאמריקה, כך הרבנים שבאו עימם היו ברובם מהחשובים ומהאדוקים פחות. הללו מכל מקום היו מועטים, וכך צמחה באמריקה תופעה של "רברנדס", אנשים מן השורה שהיו מעט מלומדים מהממוצע שכיחנו בתפקידים מיניסטריאליים יהודיים בהיעדר אפשרות אחרת; ואף התפשטה תופעה של מתחזים, שהציגו עצמם כרבנים בניסיון להשיג משרות בקהילות מקומיות. בצוק העתים ומחוסר כח, רבנים רבים משורות האורתודוקסים כיהנו בקהילות בהם התקיימו פרקטיקות בלתי-אדוקות בעליל כמתואר, ונאלצו להסכין עימם. השילוב של אופיים של הרבנים, אופיים של בני הקהילות וחוסר המעמד הפוליטי של הרב באמריקה, יצר מציאות בה הרבנים האורתודוקסים כמעט ולא נהנו ממידה של סמכות ויוקרה כלל.²⁴

תופעות אלו הזינו את התופעה הנפוצה ממילא של התנגדות להגירה לאמריקה מצד העילית הרבנית האירופאית. מחשובי רבני התקופה, ובהם הרב ישראל מאיר הכהן מראדין (ה"חפץ חיים") והרב יעקב דוד וילובסקי (הרידב"ז), התנגדו בחריפות להגירתם של יהודים אל "הטרייפנע מדינה" (הארץ הטרופה) אמריקה ואסרו זאת. "ככלל, קהילות מהגרים חדשות חשודות במתירנות, אי-הקפדה על הדינים וחוסר ידע תורני [...]. אולם במאה התשע-עשרה נוסף יסוד חדש [...]: החרדה מפני תמורות העת החדשה. ההגירה ממזרח אירופה למערב נתפסה עתה לא רק כהתרחקות מהסמכות המסורתית [...] אלא נצטרפה לאיום המודרנה".²⁵

המושג ישיבה הופיע לראשונה באמריקה בשנת 1831, כאשר קהילת "שארית ישראל" פתחה בית ספר בשם "ישיבת מנחת ערב". המוסד השני המוכר בשם ישיבה שהופיע באמריקה הוא "ישיבת עץ חיים" שהוקמה בשנת 1886. אולם הללו לא היו ישיבות במובן המזרח-אירופאי, אלא בתי ספר לילדי גיל יסודי, שכללו תכנית לימודי חול משולבים בלימודי יהדות. בתי ספר כאלו התקיימו באמריקה במאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה אלא שלא נודעו בשם "ישיבה". במפנה המאה העשרים נוסדו מספר בתי ספר דומים, שביקשו לשמר משהו מהלימוד המסורתי המזרח-אירופאי בשילוב עם לימודי חול. כאלו היו "ישיבת רבי יעקב יוסף (RJJ)", על שם מי שהיה הרב הראשי (או "הרב הכולל") של ניו יורק הרב יעקב יוסף,²⁶ שהוקמה בשנת 1902; "ישיבת רבנו חיים ברלין" שנוסדה בשנת 1904; וישיבת "תורה ודעת" שנפתחה בשנת 1918; ועוד.

²⁴ ראה מנחם בלונדהיים, "הרבנות האורתודוקסית מגלה את אמריקה: הגיאוגרפיה של הרוח במיתוסים של תקשורת", בתוך: מירי אליאב-פלדון (עורכת), **בעקבות קולובוס**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ז, עמ' 489–490; רקפת, סילבר, עמ' 13–14, 19; וראה Shaul Stampfer, "The geographic background of East European Jewish migration to the United States before World War I", in: Ira A. Glazier and Luigi de Rosa (Ed.), *Migration Across Time and Nations: Population Mobility in Historical Contexts*, New York: Holmes & Meier, 1986, pp. 228–229 **החדש**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ב.

²⁵ ראה: ישראל ברטל, "אמריקה של מעלה", בתוך הנ"ל, **לתקן עם: נאורות ולאומיות במזרח אירופה**, כרמל, תשע"ג, עמ' 243–244. וראה Arthur Hertzberg, "Treifene medina: learned opposition to emigration to the U.S.", In: *World Congress of Jewish Studies*, 8, (1981), pp. 1–30. התנגדותו של רידב"ז עוצבה במידה רבה לאור חוויותיו בתקופת כהונתו הכושלת כרב בשיקגו. אמנם יחסו של החפץ חיים להגירה לאמריקה היתה מורכב יותר. ראה בנימין בראון, "ה'בעל בית': ר' ישראל מאיר הכהן, ה'חפץ חיים'", בתוך: בראון, בנימין ונסים ליאון (עורכים), **"הגדולים": אישים שעיצבו את פני היהדות החרדית בישראל**, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס – האוניברסיטה העברית, תשע"ז, עמ' 140–141. וראה להלן, עמ' 56 הערה 49.

²⁶ על פרשיית הניסיון הכושל למסד רבנות ראשית לעיר ניו יורק, ראה סרנה, היהדות באמריקה, עמ' 180–184.

הישיבה הראשונה לגילאי העשרה שהופיעה באמריקה היתה ישיבת רבי יצחק אלחנן (על שם הרב יצחק אלחנן ספקטור), שהוקמה בשנת 1897. זו סיפחה לתוכה את ישיבת עץ חיים ופתחה ישיבה תיכונית בשם "האקדמיה התלמודית" (Talmudical Academy) בשנת 1915. בחזונו של המייסדים היתה זו אמורה להיות ישיבה על פי הדגם המזרח-אירופאי, כזו המיוחדת ללימוד תורה בלבד, תוך הימנעות מתכנית לימודים כללים ככל הניתן. אולם בלחצם של התלמידים ומשפחותיהם – שהגיע לכדי מרידה והשבתה של המוסד עד שיענו דרישותיהם, מה שכמעט הביא לקריסתו – מהרה התרחשה תפנית בישיבה, והיא הפכה למוסד בעל אופי כפול, המשלב לימודים ישיבתיים יחד עם השכלה פורמלית. בשנת 1928, תחת הנהגה חדשה שלא היתה רק נוחה ללימוד חול והשכלה אקדמית אלא תמכה בכך לכתחילה, פתחה הישיבה אגף ללימודי חול ברמה אוניברסיטאית והיתה לישיבה קולג', שהלכה והתפתחה לכדי המוסד המוכר כיום כישיבה-אוניברסיטה (YU). מוסד ישיבתי נוסף שנוסד ופרח באותם ימים היה הסמינר היהודי התאולוגי בשיקגו (Hebrew Theological College). בשנת 1902 הוקם בשיקגו בית ספר לגילאי יסודי, שנקרא אף הוא בשם "ישיבת עץ חיים", ובשנת 1910 היה לבית הספר היהודי הראשון באמריקה שכלל בתכנית הלימודים שלו הוראת תלמוד. בשנת 1917 הוקם מוסד להכשרת רבנים בשיקגו, אשר שילב תכנית לימודי חול, מתוך תפיסה שרב אמריקני מוכרח להיות בעל השכלה כללית. בתחילת שנות העשרים שני המוסדות התמזגו: ישיבת עץ חיים היתה לבית ספר מזין עבור המוסד הגבוה יותר, ששילב בין מחלקה רבנית – על בסיס המוסד להכשרת רבנים – לבין מחלקה חדשה שהיוותה מכון להכשרת מורים. שימוש בתואר "ישיבה" לכינוי מוסד לילדים בגילאי יסודי היה ייחודי לאמריקה. באירופה, התואר "ישיבה" שויך למוסדות תלמידים בוגרים יותר, בגילאי העשרה ומעלה. באמריקה, התואר "ישיבה" הפך כה מזוהה עם בתי ספר יסודיים בעלי תכנית לימודים משולבת בלימודי חול, שכאשר הללו החלו להתרחב לבתי ספר תיכוניים הם קראו להם בשם "מתיבתא" – ישיבה בארמית.²⁷

בשלהי שנות העשרים, אפוא, המוסדות הישיבתיים באמריקה היו שונים משמעותית ממקבילותיהם באירופה: רובם המובהק היו למעשה מוסדות לימוד לילדי יסודי, שכמעט ולא כללו אפילו תכנית ללימוד תלמוד; ומיעוט המוסדות לגילאים בוגרים יותר היו, לצורך העניין, "אמריקניים" לכתחילה: מוסדות ששילבו, לא מתוך אילוץ אלא מתוך תפיסת עולם, מרכיבים של לימודי חול והכשרה אקדמית.

גישה זו אפיינה ברובה את המנהיגות האורתודוקסית האמריקנית בת התקופה. דבר זה בא לידי ביטוי באופן בולט בארגון המרכזי של היהדות האורתודוקסית באמריקה שהיווה הסמן "הימני" שלה, מבחינת אדיקות דתית ונטיה מסורתית, באותה עת: אגודת הרבנים. ייסוד אגודת הרבנים היתה משאלתו האחרונה של הרב יעקב יוסף, הרב הכולל של ניו יורק, והיא נוסדה סמוך לפטירתו בשנת 1902. אגודת הרבנים ביקשה להסדיר ככל הניתן סוגיות הקשורות לאורח החיים האורתודוקסי, בעיקר בתחום הכשרות, ולתמוך במוסדות חינוך אורתודוקסים. מי שעמד בראש האגודה והיה מנהיגה הבולט של היהדות האורתודוקסית באמריקה, הרב אליעזר סילבר, היה בעל עמדות מודרניות למדי, רוח שבאה לידי ביטוי בבטאון הרשמי של האגודה, "הפרדס". במשך כל התקופה מאז נוסדה אגודת הרבנים ועד שנות השלשים היא פרשה את חסותה על ישיבת רבנו יצחק אלחנן, גם לאחר שאמצה יחס של שילוב לכתחילה של הכשרה אקדמית במוסד, וניהלה תעמולה רחבה לתמיכה בה. לא זו בלבד, על אף שבשלב מוקדם הכריזה אגודת הרבנים באופן רשמי שבוגרי סמינר הרבנים בניו יורק (JTS) – שנוסד בשנת 1886 כמענה מסורתי לתנועה הרפורמית, ולימים היה למוסד הדגל

²⁷ ראה: Jacob I. Hartstein, "Yeshiva education in America." In: Leo Jung (Ed.), *Israel of Tomorrow*, New York: Herald Square Press, 1946, pp. 545-546.

וראה וקסמן, אורתודוקסיה אמריקנית, עמ' 78.

של התנועה הקונסרבטיבית – אינם כשירים לכהן כרבנים, עדיין חברים רבים באגודה לא נמנעו מלשלוח את בניהם ללמוד במוסד. האגודה אף תמכה בצורה עקבית בתנועת המזרחי, ואילו ניסיונות לייסד ענף של אגודת ישראל באמריקה בשנות העשרים והשלשים נכשלו והוכשלו בידי חברי אגודת הרבנים. למעט דמויות בודדות שנודעו בעמדותיהן הקנאיות יותר, רוב מניין ובניין של ההנהגה האורתודוקסית באמריקה החזיק בעמדות שאפיינו את הקוטב הליברלי בקרב המקבילה האירופאית: נטיה להסכין ועד יחס חיובי כלפי לימודי חול, תמיכה בתנועת המזרחי ומידה של פתיחות לאינטגרציה בחברה הכללית. אגודת הרבנים השתייכה אמנם לאורתודוקסיה הבדלנית – היא שאפה באופן מפורש לשחזר באמריקה את תנאי החיים האורתודוקסיים במזרח-אירופה, והיתה לוחמנית בגישתה לתנועות לא-אורתודוקסיות – אך הגוף שייצג את הקצה הימני של הבדלנות באמריקה, היה קרוב לקצה השמאלי שלה במושגים מזרח-אירופאיים.²⁸

ב.1.3. הישיבה הליטאית מגיעה לאמריקה

ברבע השני של המאה עשרים החלו להופיע ישיבות ליטאיות על אדמת אמריקה, ויחד איתן מגוון התופעות הקשורות בהן. לחברה האורתודוקסית-ליטאית האמריקנית נרטיב שגור המתאר את היווצרותו של עולם הישיבות האמריקני. נרטיב זה הוא מרכיב באתוס מגובש העומד בבסיס האידאולוגיה הדתית שלה, המחייבת את הצורך בהיבדלות מהחברה הכללית ושימור הגחלת של המסורת היהודית ה"נאמנה", אתוס אותו הטיב לתאר יואל פינקלמן במאמר שהוקדש לנושא הזיכרון הקולקטיבי של החברה האורתודוקסית-ליטאית באמריקה. לפי נרטיב זה האווירה בשטעטלים של מזרח אירופה היתה כזו של אדיקות דתית ורוחנית רבה, ואף היהודים הפשוטים ביותר היו בעלי יראת שמיים כנה ודרגה גבוהה של דקדוק במצוות. מעליהם נישאו הישיבות, אשר היו מעוזי לימוד תורה לשמה ופיתוח אישיות מוסרית, נטולי הפרעות והשפעות חיצוניות. כבכל זיכרון נוסטלגי, הזיכרון הקולקטיבי של יהדות אירופה אותו מנסה החינוך האורתודוקסי האמריקני להטמיע משקף את האידאל אליו שואפת חברה זו. הניגוד הגמור למצב אידאלי זה מוצג כמציאות החיים באמריקה. ערכי החברה האמריקנית נתפסים כמנוגדים בתכלית לערכים יהודיים. אמריקה במהותה סותרת אדיקות בתורה, ובהתאם רוב היהודים שהיגרו לאמריקה נטשו את יהדותם עם הגעתם לחופיה. בשל כך, אמריקה היתה למעשה שממה יהודית (במובן האורתודוקסי) עד להגירתם של יהודי מזרח אירופה בשנים שלפני, תוך כדי ומיד אחרי מלחמת העולם השנייה. מה שחולל את המפנה ביהדות אמריקה והביא לכינונה של חברה אורתודוקסית משגשגת מבחינה דתית הוא הגעתם של רבנים גדולים מזרח אירופאיים, אשר הצליחו כנגד כל הסיכויים לבנות מחדש את העולם שהיה ואיננו על ידי הקמת מוסדות חברתיים ומוסדות חינוך תורניים – ישיבות.²⁹ כך כתב ההיסטוריון החרדי ברל ווין:

²⁸ גורוק, אורתודוקסיה בפרספקטיבה היסטורית, עמ' 7–11; רקפת, סילבר, עמ' 32–33, 104–108, 156–162, 264–271. וראה Kimmy Caplan, "The ever dying denomination: American Jewish Orthodoxy, 1824-1965", In: Mark Lee Raphael (Ed.), *The Columbia History of Jews and Judaism in America*, NY: Columbia University Press, 2007, pp. 174-176.

²⁹ Yoel Finkelman, "Nostalgia, inspiration, ambivalence: Eastern Europe, immigration, and the construction of collective memory in contemporary American Haredi historiography", *Jewish History*, 23, 1, (2009), pp. 61-68 (להלן פינקלמן, "היסטוריוגרפיה חרדית").

מבלי שמנהיגיה הרשמיים של הממסד היהודי באמריקה כמו גם מרבית יהודי אמריקה ישימו לב, מספר אנשים נחושים החלו לפעול על מנת לבנות חיים יהודיים אינטנסיביים באמריקה. הם היו מלומדים בעלי הכשרה [מזרח] אירופאית שהגיעו ליבשת זו לפני השואה והיו נחושים להקדיש את חייהם לבניית מוסדות תורה. בין הללו היו הרב משה פיינשטיין, הרב יעקב יצחק רודרמן, הרב יעקב קמינצקי, הרב יצחק הוטנר [ו]אבי החינוך היהודי באמריקה הרב שרגא פייבל מנדלוביץ' [...] הם לא נרתעו מכשלונם של הרבנים שקדמו להם ודחו מכל וכל פשרות או התאמות של פרקטיקות וערכים תורניים לסגנון החיים האמריקני. הם ייצגו את המסורת היהודית המזרח-אירופאית האצילית ביותר [...] הם היו [...] מדורבנים מבפנים לבצע את הבלתי אפשרי באמריקה [...] הבולטים שבהם היו האריות האחרונים, הרבנים יואל טייטלבוים ואהרן קוטלר.³⁰

זוהי תמצית האתוס האורתודוקסי-ליטאי האמריקני. אתוס זה כמובן לוקה באי דיוקים היסטוריים רבים, חלקם משמעותיים. התמונה האידיאלית של החברה היהודית באירופה רחוקה מהמציאות ההיסטורית. היא מתעלמת בבטחון מתהליכי חילון שהתרחשו בתוך הקהילות האורתודוקסיות ומשלל האידאולוגיות החילוניות וההטרודוקסיות שרווחו בקרב יהודי מזרח-אירופה, כפי שתואר לעיל. פינקלמן מעריך שבין שתי מלחמות העולם למעלה ממחצית מיהודי פולין היו חילוניים. אף מצבן של הישיבות באותה תקופה לא דמה לאופן בו ההיסטוריוגרפים החרדים מציירים אותן. בתוככי הישיבות רבו מחלוקות אידאולוגיות ומאבקי כח שלעיתים התדרדרו לכדי התקוממויות ומאבקים חריפים ביותר.³¹ הישיבות אף לא היו נקיות מאותן השפעות חיצוניות שהאתוס החרדי דוחה מכל וכל, דוגמת תפוצתם של תכני השכלה בקרב התלמידים. הדברים הגיעו עד לכדי מצב שדווקא הישיבות, שהיו אמורות להגן על התלמידים מפני השפעות חיצוניות, היו לעתים למקום המפגש הראשוני של תלמידים מוכשרים שהגיעו מן הכפרים המרוחקים עם הספרות המשכילית שהלכה בקרב חבריהם לבית המדרש. לא זו אף זו, ישיבות רבות, כולל החשובות שבהן, הסכינו למידה מסוימת של לימודי חול בכדי לרצות את השלטונות.³²

בדומה לתיאור האידאלי של יהדות אירופה כך גם התיאור הדמוני של אמריקה הינו חלקי ומסולף. אמנם אמת שמהגרים יהודיים רבים שהגיעו לחופי אמריקה החלו נוטשים את דתם, בעיקר עקב לחצים כלכליים ומתוך רצון להשתלב ולהתקדם בחברה, אולם רבים מהם נטשו את דתם עוד באירופה. וכן כאמור, אמנם הקהילה היהודית האורתודוקסית באמריקה שלפני שנות השלושים והארבעים של המאה העשרים היתה יחסית דלה, והתנדנדה בין תהליכי דעיכה לסטגנציה, אבל היא לא היתה נעדרת. הנרטיב האורתודוקסי-ליטאי מתעלם כמעט לחלוטין מבני ההגירות המוקדמות יותר אשר הקימו קהילות, מוסדות חינוך, מערכי כשרות, בתי דין וכיוצא באלו באמריקה, ומהרבנים שפעלו בהם עד שני העשורים הראשונים של המאה העשרים.

³⁰ Berel Wein, *Triumph of Survival*, Brooklyn: Sha'ar Press, 1990, pp. 430–431 (להלן ויין, ההישרדות). וראה פינקלמן, "היסטוריוגרפיה חרדית", עמ' 66–67. על פי פינקלמן זהו נרטיב טיפוסי החוזר על עצמו בעשרות ביוגרפיות והיסטוריוגרפיות חרדיות.

³¹ דוגמה מובהקת לכך הן "מלחמות המוסר" שהתרחשו בישיבת סלובודקה בקובנה (ראה לעיל עמ' 13 הערה 17), ומלחמות המוסר והירושה שהתרחשו בישיבת טלז בליטא. ראה שטמפפר, הישיבה הליטאית, 332–343.

³² פינקלמן, "היסטוריוגרפיה חרדית", עמ' 61–64; שטמפפר, הישיבה הליטאית, 180, 219, 223–225; וראה הנ"ל, "הערות להבנת תולדות הישיבות", בתוך: רוזנסון, ישראל ויוסי שפיין (עורכים), **מנחת ספיר**, אלקנה-רחובות: מכללת אורות ישראל, תשע"ג, עמ' 548–549. באופן טיפוסי מתנגדים קלאסיים נטו להיות סובלניים יותר, ולהתנגד ללימודי חול מסיבות לא עקרוניות, בעוד אנשי מוסר לעומתם נטו להתנגד לכך עקרונית. אולם גם בקרב האחרונים היו שהסכימו עם מידה של לימודי חול כדי לרצות את השלטונות. ראה שטמפפר, הישיבה הליטאית, 357.

גם התיאור ההירואי של אותם רבנים אשר הגיעו לאמריקה ושינו את פני יהדותה לוקה ופשטני, אך מכל הרכיבים שבאתוס זה הוא הקרוב יותר לאמת. השפעת דמויות אלו על החברה האורתודוקסית באמריקה היתה מכרעת. בעוד לפניהם כמעט ולא היו מוסדות תורניים מעבר לגיל בית ספר יסודי, תחת דמויות אלו נוסדו וצמחו המתיבתות (ישיבות לבני גיל תיכון), הישיבות הגבוהות והכוללים. הם הצליחו להטמיע את הלמידה בישיבות כסטנדרט בסיסי בחברה האורתודוקסית ולהפוך את הישיבה למרכז ההווה האורתודוקסית-ליטאית, עד כדי כך, שלימים החברה האורתודוקסית-ליטאית באמריקה תהיה מכונה על שמם: yeshivish – "הישיבתיים".

גל ההגירה היהודי הגדול לאמריקה נגדע בשנות העשרים, עת ממשלת ארצות הברית הגבילה את ההגירה ממזרח-אירופה למכסות מוגבלות מאוד. אולם למגבלות ההגירה הוכנס סעיף שאפשר המשך טפטוף הגירה יהודי בעל אופי מיוחד. סעיף זה קבע כי שורה של בעלי מקצוע, בהם אנשי כמורה ומלומדים, היו פטורים מהמכסה ורשאים להגר עם משפחותיהם ללא הגבלה. מאות רבנים אורתודוקסיים ואנשי ישיבות, שעל אף התנגדותה של שכבת העילית הרבנית חיפשו מוצא מאירופה בעלת האפשרויות המוגבלות, היגרו לארצות הברית ברבע השני של המאה. הללו כוללים בין היתר את כל הדמויות שייטלו חלק בהקמת עולם הישיבות בארצות הברית – בהם הרב וודרמן, הרב קמינצקי, הרב קולטר, הרב פיינשטיין, הרב בלוך, הרב קלמנוביץ' ומושא עבודה זו הרב הוטנר – פרוייקט שהחלו בו תכף ומיד עם הגעתם.³³

בדומה לדפוס שהתרחש בענף הארץ-ישראלי, אף עולם הישיבות האמריקני קם בשני גלים: גל ראשון בעשור שלפני מלחמת העולם השנייה, וגל שני במהלכה ומיד לאחריה. אלא שגל הישיבות הראשון באמריקה לא הוקם על בסיס ישיבות אירופאיות מבוססות שהעתיקו עצמן אליה; כפי שראינו, חשובי הרבנים האירופאיים התנגדו להגירה לאמריקה, וחתימה להעתיק אליה ישיבות אירופאיות החלה כאשר למעשה היה כבר מאוחר מדי, בעיצומה של מלחמת העולם השנייה.³⁴ תחת זאת, גל הישיבות הראשונות שצמחו באמריקה היו מוסדות חדשים מקומיים, שצמחו על בסיס "ישיבות" הקטנות – בתי הספר היסודיים האורתודוקסיים. כאן טמון הבדל ראשון בין אופן התגבשות עולם הישיבות באירופה ובארץ ישראל לבין באמריקה: ההבדל בסדר הופעת סוגי המוסדות. באירופה, המוסד לבני עשרה היה הראשון בסדר הופעת שרשרת המוסדות, והוא שנשא בתואר "ישיבה". מאוחר יותר, עם הצלחת מוסד הישיבה ועם התעוררותם של צרכים נוספים, התגבשו סביבן מוסדות לווייניים: המכינה, מוסד לילדי גילאי יסודי, אשר היוותה תחליף ל"חידור" ושמשה בעיקר כמוסד מזין לישיבות; והכולל, מוסד לתלמידים מבוגרים ועל פי רוב נשואים, שהיווה מקום לבוגרי הישיבה להמשיך בו את לימודיהם.³⁵ באמריקה התהליך היה שונה: ראשית כל קמו המוסדות לתלמידים בגילאי יסודי, בשלהי המאה התשע-עשרה ותחילת המאה עשרים; לאחר מכן, בשנות העשרים והשלשים, החלו קמים על

³³ ראה Jonathan D. Sarna and Zev Eleff, "The immigration clause that transformed Orthodox Judaism in the United States," *American Jewish History* 101:3 (2017), pp. 357-376.

³⁴ הדוגמה היחידה לגביה ניתן לומר שבוצעה העתקה של ישיבה מאירופה לאמריקה היא ישיבת מיר, שכמות משמעותית של תלמידיה ורבניה הצליחו להימלט מאימת המלחמה לשנחאי יחד, לצד תפוזות של רבנים ותלמידי ישיבות אחרות. הישיבה אף פעלה כישיבה בשנחאי זמן מה עד שהצליחה להעתיק עצמה לארצות הברית, בזכות הסעיף המיוחד הנזכר (לעיל). ראה Andrew Jakubowicz and Aleksandra Hądzielek, "The Polish Jews of Shanghai and the political sociology of historical memory," *Holocaust Studies*, 19:2 (2013), pp. 39-45.

³⁵ קליבנסקי, כצור חלמיש, עמ' 20–21.

בסיס ה"ישיבות" הקטנות אגפים חדשים שיועדו לתלמידי תיכון – המתיבתות. בשלב מאוחר יותר, בשנות הארבעים והחמישים, החלו להופיע באמריקה גם "בתי מדרש" לתלמידים בוגרי תיכון ו"כוללים" לתלמידים נשואים. במידה רבה, צמיחת עולם הישיבות באמריקה ליוותה את תהליך התבגרותו של דור ילדי המהגרים של ההגירה הגדולה.

הבדל שני טמון בדמויות המובילות. גל הישיבות הארץ-ישראלי המוקדם הוקם ולווה בידי רבנים מובילים שהיגרו לארץ-ישראל יחד איתם, דוגמת הסבא מסלובודקה, הרב איסר זלמן מלצר והרב אליעזר שולביץ, ראש ישיבת לומז'ה. לעומת זאת, גל הישיבות הראשון באמריקה נוסד בידי דמויות צעירות שהיגרו לאמריקה מרצונן, ועבור רובן היה זה צעד הראשון בעולם ההנהגה הישיבתי, דוגמת הרב יעקב יצחק רודרמן – מייסד וראש ישיבת "נר ישראל" בבולטימור; הרב גדליה שור – ראש המתיבתא "תורה ודעת" בניו יורק; והרב יצחק הוטנר – מייסד וראש המתיבתא "רבנו חיים ברלין" (מוסדות אלו נוסדו בשנים 1933, 1926, 1937, בהתאמה).³⁶

הבדל שלישי נעוץ באופיין של הישיבות. הישיבות הארץ-ישראליות השתייכו במידה רבה לאגף הבדלני יותר של המשרעת האורתודוקסית, והן התאפיינו בגישה שלילית כלפי לימודים חוץ-ישיבתיים ושאפה להתבדלות מהסביבה (הגם שתלמידיהם לא דווקא חלקו נטיות אלו). לא כן הישיבות הצעירות האמריקניות הללו אמנם ביקשו לבדל עצמן מהמוסדות בעלי האופי הכפול – ישיבה ומכללה כאחד – דוגמת ישיבה אוניברסיטה והסמינר התאולוגי העברי; אך הן גילו פתיחות ללימודים חוץ-ישיבתיים בקרב תלמידיהן, ושתפו פעולה עם מוסדות להשכלה גבוהה בסביבתן באופן שאפשר לתלמידהן לרכוש השכלה אקדמית במסגרת קורסי ערב וכיוצא באלו. אופיו של עולם הישיבות האמריקני עתיד היה להשתנות עם התבססותו של הגל השני, גל הישיבות שהוקמו בידי רבנים אירופאיים מרכזיים, שהיגרו לאמריקה בעל כרחם בצל המלחמה, והקימו בה ישיבות על פי הדגם של ישיבותיהם הוותיקות באירופה. ביניהם: הרב אהרן קוטלר – ראש ישיבת קלצק בפולין ולאחר מכן ליקווד בניו ג'רזי; הרבנים אליה מאיר בלוח וחיים מרדכי קטץ מטלז ולאחר מכן טלז-קליבלנד; והרב אברהם קלמנוביץ, ראש ישיבת מיר ולאחר מכן מיר-ברוקלין (נוסדו בשנים 1943, ~1941, 1941, בהתאמה). עם הגעתם של אלו התבסס לבסוף הגוון האורתודוקסי הבדלני באמריקה, כולל בגרסתו החמורה יותר, אשר היה לסמן האידאולוגי אשר משקף לשאר הישיבות ולקהילה הרחבה את האידאל שיש לשאוף אליו ולהצטדק לאורו.

שתי הדמויות המרכזיות והמשפיעות ביותר בהקמה ובביסוס עולם הישיבות באמריקה היו הרב שרגא פייבל מנדלוביץ, איש המעשה, והרב אהרן קוטלר, המנהיג הרוחני הבכיר ביותר של האורתודוקסיה הליטאית באמריקה דאז.³⁷ הרב מנדלוביץ היגר לאמריקה מהונגריה והתיישב בפנסילבניה בשנת 1913 במטרה להגשים

³⁶ גורוק מונה כישיבה הליטאית הראשונה את "בית המדרש לרבנים" (Orthodox Rabbinical Seminary) שהקים הרב יהודה השל לוונברג, בוגר ישיבת סלובודקה, בתחילת שנות העשרים בניו הייבן. זו היתה הישיבה האורתודוקסית הראשונה שהתנגדה באופן חריף ומפורש לאמריקניזציה מכל סוג שהוא, תוך היבדלות מפורשת מאגודת הרבנים הסובלנית מדי טעמה. אולם לאחר מעברו של הרב לוונברג יחד עם ישיבתו לקליבלנד, המוסד דעך והיה לבעל חשיבות שולית. בשנותיו פעילותו הספורות הספיק להיות בית לרבנים משה פיינשטיין ויעקב יצחק רודרמן, שלימדו זמן קצר במוסד. ראה גורוק, אותרדוקסיה בפרספקטיבה היסטורית, עמ' 50.

³⁷ חוקרי האורתודוקסיה האמריקנית תמימי דעים בעניין זה. ראה למשל סרנה, היהדות באמריקה: על הרב מנדלוביץ, עמ' 222–225; על הרב קוטלר, עמ' 289–292. ראה גם William B. Helmreich, *The World of The Yeshiva: An Intimate Portrait of* Orthodox Jewry, New York: Free Press, 1982 (להלן הלמרייך, עולם הישיבה): על הרב מנדלוביץ, עמ' 36–37; על הרב קוטלר, עמ' 40–45. הרב מנדלוביץ הוא דמות חשובה ומרתקת, והעובדה שהמחקר העוסק בו חסר מצערת.

את חלומו אשר למענו פעל עוד באירופה – חיזוק העולם היהודי על ידי הקמת מוסדות חינוך יהודיים. בשנת 1926 נתבקש על ידי הנהלת ישיבת "תורה ודעת" בברוקלין, אז בית ספר יסודי בלבד, לשמש כמנהל הישיבה. לאחר זמן קצר פתח הרב מנדלוביץ' את "מתיבתא תורה ודעת" ומינה לראשה את הרב גדליה שור, ובכך ייסד את הישיבה האורתודוקסית-ליטאית לבני גיל תיכון החשובה הראשונה באמריקה. הרב מנדלוביץ' לא הסתפק בהקמת המוסד שלו ופעל להקמת מתיבתות נוספות, ביניהן ישיבת "נר ישראל" בבולטימור ומתיבתא "רבנו חיים ברלין" בברוקלין, ומאוחר יותר סייע בהקמת ישיבות טלז בקליבלנד ו"בית מדרש גבוה" בלייקווד.³⁸

אוטודידקט בהשכלתו, הרב מנדלוביץ' שאב השראה ממקורות רבים ולימד מהם בישיבתו: מתנועת המוסר, מתנועת החסידות ומשלל מקורות היהדות. ההשפעה ההגותית המרכזית עליו היתה הרש"ר הירש, שאת ספריו למד בשפת המקור, לימדם לתלמידיו ואף קידם את תרגומם לאנגלית ואת הפצתם. הוא היה חסיד נלהב של שיטת "תורה עם דרך ארץ", תמך בלימודים אקדמיים לתלמידי ישיבות, ואף היה מעודד את תלמידיו ללמוד גרמנית. למרות זאת ועל אף ההשפעה המכרעת שלו על יהדות אמריקה, הרב מנדלוביץ' לא היווה גורם להפצת תורתו של הרש"ר הירש, וזאת מפאת תנועת-נגד רבת משקל של רבנים ומנהיגים מזרח אירופאיים ששללו תפיסה זו ודחקו אותה אל שולי החברה הישיבתית.³⁹

תרומתו של הרב מנדלוביץ' לא נסתיימה בעולם הישיבות. בערוב ימיו בשנת 1944 הקים את ארגון "תורה ומסורה", ארגון גג שנועד לייסד ולאגד תחתיו מערך של בתי ספר יהודיים (Jewish day schools), לדאוג לפריסתם ברחבי אמריקה ולהובלת הקו החינוכי שלהם. ארגון זה פעל בהצלחה רבה, ומערך בתי הספר של תורה ומסורה חולל שינוי משמעותי בעולם החינוך היהודי באמריקה והפך למקור המזין העיקרי של תלמידים אל המתיבתות והישיבות הגבוהות.⁴⁰ בעת פטירתו בשנת 1948, כבר מונחת היתה תשתית משמעותית לפריחתו המחודשת של עולם הישיבות באמריקה.

אם הרב שרגא פייבל מנדלוביץ' היה אדריכל החינוך היהודי האורתודוקסי באמריקה, אזי הרב אהרון קוטלר היה נביאו. הרב קוטלר נולד בשנת 1892 בעירה סביסלוביץ' (כיום בבלארוס). בגיל צעיר הגיע ללמוד בישיבת סלובודקה אצל "הסבא", ומהר מאוד נעשה לאחד התלמידים החשובים בישיבה. בשנת 1914 כשהיה בן 22 נישא הרב קוטלר לבתו של הרב איסר זלמן מלצר, מייסד וראש ישיבת "עץ חיים" בסלוצק (ולפני כן ר"מ בישיבת סלובודקה), והחל ללמד בישיבתו.⁴¹ בעקבי המהפכה הקומוניסטית בשנת 1917 סבלה הישיבה מרדיפות הקומוניסטים, כאשר הרב מלצר עצמו אף נעצר כמה פעמים על ידי השלטונות. בשנת 1921, בעקבות

³⁸ הלמרייך, עולם הישיבה, עמ' 40; וראה ווין, ההישרדות, עמ' 334.

³⁹ Zev Eleff, "American orthodoxy's lukewarm embrace of the Hirschian legacy, 1850–1939", *Tradition*, 45,3 (2012), p. 51.

⁴⁰ הלמרייך, עולם הישיבה, עמ' 36, 309; ווין, הישרדות, עמ' 434.

⁴¹ על פי גרסה אחת הרב קוטלר עבר מהישיבה בסלובודקה לסלוצק שלוש שנים קודם לכן ונעשה תלמידו של הרב מלצר. ראה הלל זיידמן, "ישיבת 'עץ החיים' דקלצק", בתוך: שמואל מירסקי (עורך), *מוסדות תורה באירופה בבנינים ובחורבנם*, ניו-יורק: עגן, תשט"ז, עמ' 234 (להלן זיידמן, הישיבה בקלצק). על פי גרסה אחרת נשאר הרב קוטלר בישיבת סלובודקה, כאשר בשנת 1914 הגיע הרב מלצר לסלובודקה על מנת לחפש חתן ובחר ברב קוטלר ששב עימו לסלוצק ונהיה ר"מ תחתיו. ראה Yoel Finkelman, "Haredi isolation in changing environments: a case study in yeshiva immigration", *Modern Judaism*, 22,1 (2002), pp. 62–63 (להלן: פינקלמן, "בדלנות חרדית"). הישיבה בסלוצק נוסדה ביוזמתו של הירדב"ז שהיה רבה של סלוצק. הוא פנה לסבא מסלובודקה אשר נענה לבקשתו ושלה את הרב מלצר יחד עם 14 מתלמידי ישיבת סלובודקה להקים את הישיבה. ראה זיידמן, "הישיבה בקלצק", עמ' 229–230.

ריבוי הרדיפות, הישיבה התפצלה: חלקה האחד נותר בסלוצק תחת הנהגתו של הרב מלצר, שהיה גם רב המקום; וחלקה השני של הישיבה עקר לעיר קלצק שבפולין והקימה שם ישיבה בראשותו של הרב קוטלר.⁴² על פי פינקלמן, אחד הגורמים שהביאו לכך שהישיבה התפצלה במקום להגר יחד היו מחלוקות אידאולוגיות שהתגלעו בין הרב מלצר לרב קוטלר. הרב קוטלר נקט בגישה בדלנית ביותר, ושאל להתנתק כליל מהחברה הכללית וככל הניתן לנתק את הישיבה מהקהילה היהודית הרחבה. הרב קוטלר אף החזיק בעמדות חריפות יותר כנגד הציונות וכנגד אישים כרב קוק. הרב מלצר לעומת זאת היה אדם מתון ממנו. הוא דגל במעורבות בקהילה היהודית הרחבה, הסכין להכללת השכלה כללית כלשהי בבתי ספר יהודיים והיה בעל עמדות מתונות יותר כלפי הציונות, שנבעו בעיקרן מפרגמטיזם ומאהבת הארץ. ישנן עדויות למתחים בין שני האישים מתקופת סלוצק וקלצק שמסרו תלמידיהם. בשנת 1923 נאלץ הרב מלצר לברוח מסלוצק לקלצק, ולאחר שנתיים בהם לימד בישיבה של הרב קוטלר עלה לארץ ישראל והיה לראש ישיבת "עץ חיים" בירושלים, תפקיד בו שימש עד מותו. מלבד תפקידו כראש ישיבה הרב מלצר היה מעורב ביותר בהנהגה האורתודוקסית באירופה ובארץ ישראל. הוא היה חבר באגודת ישראל מיום היווסדה ובשנותיו האחרונות היה יו"ר מועצת גדולי התורה שלה, והיה מן המייסדים של ועד הישיבות בוילנה שדאג לגיוס כספים עבור הישיבות ותלמידיהן.⁴³

הישיבה בקלצק תחת הנהגתו של הרב קוטלר גדלה והתפתחה והפכה לאחד ממרכזי התורה החשובים בפולין, כאשר יחד עמה התעצם גם המוניטין של הרב קוטלר, אשר נעשה יותר ויותר מעורב בפעילות של אגודת ישראל וועד הישיבות.⁴⁴ בשנת 1936 נסע הרב קוטלר למסע גיוס כספים עבור ישיבתו, במסגרתו הגיע לאמריקה ושהה בה אחד עשר חודשים. בזמן שהותו שם ערך היכרות עם עולם הישיבות המתגבש והחינוך היהודי באמריקה, שהיה אז דל ביותר יחסית לאירופה, ויצר קשרים עם המנהיגים האורתודוקסיים המרכזיים בה. חוויותיו באמריקה חזקו עוד יותר את התנגדותו להגירה של בני ישיבות אליה. באחת מהופעותיו בכינוס רבני הוא נזף בנוכחים על כי היגרו למדינה טרפה זו,⁴⁵ ולאחר חזרתו ממסע גיוס הכספים החל בפעילות אקטיבית למניעת הגירת יהודים לאמריקה.⁴⁶

במסגרת מסע זה פגש גם ברב מנדלוביץ', ומאותה עת הלה לקחו למנהיגו המובהק.⁴⁷ מסקרנת ביותר היא עובדת אימוצו הכה מוחלט את הרב קוטלר כרבו, בהתחשב בפערי השקפת העולם ביניהם. כאמור לעיל, הרב מנדלוביץ' היה חסיד שיטת תורה עם דרך ארץ, ואילו הרב קוטלר לא רק התנגד לה אלא אף דיכא אותה. אף ארעו התנגשויות לא מבוטלות בין שני האישים על רקע פערים אלו, שהסתיימו תמיד בהתבטלותו של הרב

⁴² ראה פינקלמן, "בדלנות חרדית", עמ' 63–64.

⁴³ זיידמן, "הישיבה בקלצק", עמ' 231–233.

⁴⁴ שם, עמ' 234–235, וכן פינקלמן, "בדלנות חרדית", עמ' 64.

⁴⁵ ראה Charles S. Liebman, "A sociological analysis of contemporary Orthodoxy", *Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought*, Vol. 13, no. 3 (1964), pp. 291.

⁴⁶ ראה יואל פינקלמן, "מלחמה עם העולם החיצוני": הרב אהרן קוטלר, בתוך: בראון, בנימין ונסים ליאון (עורכים), "הגדולים: אישים שעיצבו את פני היהדות החרדית בישראל, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס - האוניברסיטה העברית, תשע"ז, עמ' 406.

⁴⁷ זיידמן, "הישיבה בקלצק", עמ' 235. ראה גם הלמרייך, עולם הישיבה, עמ' 40. הלמרייך מתאר את הגעתו של הרב קוטלר לאמריקה לשנת 1935, ומציין את העובדה שהרב קוטלר ערך היכרות עם מנהיגים רבים ומגוונים בזמן שהייתו שם, אשר לפניהם היה ידוע להם רק במוניטין שלו. גם סרנה קיבל גרסה זו, ראה סרנה, היהדות באמריקה, עמ' 290.

מנדלוביץ' לדעתו של הרב קוטלר.⁴⁸ לא רק הוא בלבד: רבני אמריקה בכללותם הכירו בגדלותו של הרב קוטלר והסכימו לקבלו כאחד ממנהיגיהם הבכירים; כך עולה מרשימת הרבנים שנבחרו לכהן במועצת גדולי התורה באמריקה, במהלך הכנסיה השנייה של אגודת ישראל באמריקה, שהתפרסמה בירחון "הפרדס" בספטמבר 1940. רשימה זו כוללת תשעה רבנים הנמצאים באמריקה, ביניהם הרב אליעזר סילבר, מנהיגה המובהק של היהדות האורתודוקסית באמריקה באותה עת; הרב שלמה היימן, ראש ישיבת תורה ודעת; הרב משה סולובייצ'יק, ר"מ בישיבת רבינו יצחק אלחנן; בנו הרב יוסף דב סולובייצ'יק, אב"ד של קהילת בוסטון; והרב משה פיינשטיין; ולצד אלו חמישה רבנים "שעודם באירופה ומתעתדים לבוא הנה", וביניהם: הרב יצחק זאב סולובייצ'יק מבריסק (אח ודוד לרבנים סולובייצ'יק הנזכרים, ולימים מראשי מנהיגיה של החברה החרדית בישראל); הרב אלחנן ווסרמן; הרב אברהם יצחק בלוך, ראש ישיבת טלז; והרב אהרן קוטלר.⁴⁹ באותה הזדמנות התפרסמה הצהרה רשמית מאת הארגון הצעיר, בנוסח הבא: "אגודת ישראל, איחוד של יהודים חרדים באמריקה, מכריזים לכל העולם, כי עם ישראל המה עם התורה, ורק על יסודות התורה והיהדות החרדית יוכלו עם ישראל להתקיים [...] הראש והראשון בחיי עם ישראל היא התורה וגדולי התורה, וכל השאלות הקשות המנסרות בחיי עמנו, מוכרחים להפתר ברוח התורה והמסורה, ע"פ אשר יורו לנו גדולי התורה."⁵⁰

התפתחותה של הישיבה בקלצק נקטעה עם פרוץ מלחמת העולם השנייה, ובמשך שנתיים נדדה הישיבה בין כמה ערים עד לקריסתה. הרב קוטלר הצליח להימלט אל אמריקה ברגע האחרון, דרך שנחאי, בשנת 1941. עם הגעתו לאמריקה הצטרף הרב קוטלר לארגון "ועד ההצלה" שפעל למען הצלת יהודי אירופה מאימת המלחמה והשקיע בו את כל מרצו. למרות פניות רבות סרב הרב קוטלר בתחילה ללמד באופן סדיר או להקים מוסד משלו כדי שלא לפגוע בעבודתו בוועד ההצלה. לאחר שנה החל ללמד קבוצת תלמידים קטנה אולם רק בסופי

⁴⁸ ראה להלן, עמ' 68.

⁴⁹ **הפרדס**, שנה יד, חוברת ט, (תש"א), עמ' 21. החמישי ברשימה היה הרב אהרן לוין, רב קהילה בפולין שהיה מראשי אגודת ישראל באירופה. הלה לא הצליח להימלט מאירופה ונספה בשואה. גורל דומה היה מנת חלקו של הרב יצחק בלוך; אחיו הצעיר הרב אליה מאיר בלאך, וגיסו הרב חיים מרדכי קטץ, הגיעו לאמריקה למסע גיוס כספים לישיבת טלז חודשים ספורים לאחר פרסום זה (**הפרדס**, שנה יד, חוברת ט, (תש"א), עמ' 30), ולבסוף ניצלו בשל כך והקימו מחדש את ישיבת טלז בארצות הברית. הרב ווסרמן, שהיה שני רק לרב חיים עוזר גרודזנסקי בהנהגת היהדות האורתודוקסית באירופה (ראה עליו לעיל, עמ' 34 הערה 120), נספה בשואה אף הוא. ראה גרשון גרינברג, "דעת תורה" נגד עמלק: ר' אלחנן ווסרמן", בתוך: בנימין בראון ונסים ליאון (עורכים), **"הגדולים": אישים שעיצבו את פני היהדות החרדית בישראל**, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס - האוניברסיטה העברית, תשע"ז, עמ' 209–233. שלשת הרבנים סולובייצ'יק, ווסרמן וקוטלר היו מהקיצוניים ביותר שבגישה האורתודוקסית הברדלנית; מהמתנגדים החריפים יותר ללימודי חול; ובאופן אירוני, מהמתנגדים הבולטים להגירה יהודית לאמריקה, עמדה שהחזיקו בה ממש עד לרגעים בהם החלה השמדת יהודי אירופה. חריפותה של התנגדותו של הרב ווסרמן להגירה לאמריקה ולישיבות המשלכות לימודי חול באה לידי ביטוי במכתב שכתב – על פי המפרסמים – "בעת יהדות ליטא עמדה בפני סכנת אבדון מהיטלר ימ"ש": "קיבלתי את מכתביו ואין בידי לעשות כזה לפיכך לא השבתי, הישיבות באמריקה היכולות להביא תלמידים הן ישיבת ד"ר רעזעל בניו-יורק ובית המדרש לתורה בשיקגו ושתיהן הן מקומות סכנה ברוחניות כי מתנהלות ברוח חפשיות ומה בצע לברוח מסכנה גשמית לסכנה רוחנית". ראה **קובץ לחושבי שמו**, קובץ ח, אלול תשל"ג, עמ' ד'.

בגיליון זה של הפרדס התפרסמו מיני משתתפים בכנסיה ומיני וועדים שהתגבשו במהלכה. שתי דמויות הנעדרות מרשימות אלו, הגם שבאותה עת כבר היו ראשי ישיבות אמריקניות, הם הרב יצחק הוטנר והרב יעקב יצחק וורדמן; שניהם יופיעו ברשימת הוועד הפועל של אגודת ישראל במהלך השנה העוקבת. הרב הוטנר: ראה **הפרדס**, שנה יד, חוברת ט, (תש"א), עמ' 23; הרב וורדמן: **הפרדס**, שנה טו, חוברת ו, (תש"ב), עמ' 16. גליונות הפרדס מאותה עת מלאים אינספור תחינות לתמיכה ביהודי אירופה ובפרט לתלמידי ישיבותיה.

⁵⁰ **הפרדס**, שנה יד, חוברת ו, תש"א, עמ' 10.

שבוע, ורק בשנת 1943 הקים רשמית את ישיבת "בית מדרש גבוה" בעיירה לייקווד בניו ג'רזי, אשר לימים תהפוך לספינת הדגל של ישיבות אמריקה,⁵¹ או כפי שהיא נקראת בחוגי הישיבות באמריקה – "הרווארד של עולם הישיבות".⁵² ישיבת לייקווד היתה למזינה העיקרית של רבני קהילות חרדיות, מורים ושאר בעלי תפקידים בחברה החרדית באמריקה. היא אף היוותה ומהווה סמן אידאולוגי אשר משקף לשאר הישיבות ולקהילה הרחבה את האידאל שיש לשאוף אליו ולהצטדק לאורו.

השפעתו של הרב קוטלר על החברה האורתודוקסית באמריקה לא הצטמצמה לגבולות ישיבתו. הוא היה מעורב ביותר בפוליטיקה הפנימית של יהדות אמריקה האורתודוקסית וכמעט שהכתיב את הסטנדרט הדתי בה. הרב קוטלר, שהיה ראשה של הישיבה השניה בגודלה בפולין אחרי ישיבת מיר ומראשי אגודת ישראל באירופה, היה הרב הליטאי היחיד בסדר גודל כזה שהגיע לחופי אמריקה עד אז, ובשל כך היתה לו יוקרה יתרה. מיד עם הגעתו נעשה מעורב באגודת ישראל באמריקה, הצטרף למועצת גדולי התורה שלה ולאחר זמן מועט עמד בראשה.⁵³ הוא אף עמד בראש ההנהלה הרוחנית של ארגון "תורה ומסורה", רשת בתי הספר היהודיים שייסד הרב מגדלוביץ'. השפעה נודעה לו גם על עולם החינוך החרדי בארץ ישראל בהיותו מראשי ההנהגה הרבנית של זרם החינוך העצמאי במדינת ישראל, ולאחר פטירת חמיו מונה לראש הישיבה הרשמית של ישיבת עץ חיים בירושלים במקומו, הגם שכלל לא שהה או לימד בה למעט בביקוריו בישראל. על מעמדו של הרב קוטלר כתב וויליאם הלמרייך כך:

מוחזק כמנהיגם של אלפי יהודים אורתודוקסים ברחבי העולם, הרב קוטלר נראה בעיניהם [של האורתודוקסים-הליטאים באמריקה] כסמכות העליונה ביותר [...] עד מותו בשנת 1962, שום החלטה חשובה משום סוג שהוא לא התקבלה מבלי להיוועץ בו.⁵⁴

יחד עם קבוצת הרבנים שהוזכרה לעיל: הרבנים פיינשטיין, רודרמן, קמינצקי והוטנר – ואחרים – שינו הרב מגדלוביץ' והרב קוטלר את פניה של החברה האורתודוקסית-ליטאית באמריקה.⁵⁵ הללו לא היו רק מקביליו כראשי ישיבה, אלא אף נטלו חלק בשלל הפעילויות שהוביל הרב קוטלר. כולם נהיו לחברים במועצת גדולי התורה של אגודת ישראל באמריקה;⁵⁶ כולם היו חברים בהנהלה הרוחנית של ארגון "תורה ומסורה";⁵⁷

⁵¹ זיידמן, "הישיבה בקלצק", עמ' 238-239; פינקלמן, "בדלנות חרדית", עמ' 64.

⁵² הלמרייך, עולם הישיבה, עמ' 40.

⁵³ הפרדס, שנה טו, חוברת ו, תש"ב, עמ' 16.

⁵⁴ ראה הלמרייך, עולם הישיבה, עמ' 45.

⁵⁵ לצד דמויות אלו, היו גם דמויות חשובות מחוץ לחברה הישיבתית שהשפיעו על כיוון התפתחותה, אך אין כאן מקום להאריך בכך. באופן מיוחד ניתן לציין בהקשר זה את הרב יואל טייטלבוים מסאטמר, שיחסו השלילי לציונות חלחל במידה רבה לבין כתלי הישיבות. ראה רקפת, סילבר, עמ' 300; וכן הרב מנחם מגדל שניאורסון מלובביץ', שפועלו היווה השראה למאמצי "הקירוב" – החזרה בתשובה – שנפוצו בשלב מסויים גם בקרב הישיבתיים. ראה Adam Ferziger, "From Lubavitch to Lakewood: the 'Chabadization' of American Orthodoxy", *Modern Judaism* 33,2 (2013), pp. 101-124.

⁵⁶ ראה למשל גילוי דעת זה, שהופיע בירחון דאס אידישע ווארט, מס' 187, אייר-סיוון תשל"ו, עמ' 3: "גילוי דעת. בס"ד י' אייר תשל"ו. במענה לשאלת רבים על אודות השיטה הדוגלת בהשקפה כי אפשר להושיע את אחינו בני ישראל במצוקתם בדרכי אלימות וטירור [...] ובהתאם לכך מבצעים פעולות שונות של התקפה וחבלה הן בגוף והן ברכוש – הננו מודיעים בזה כי פעולות כאלו הן בניגוד להלכה וכי דין התורה מתייחס לזה בהקפדה רבה של איסורים מאד חמורים. וע"כ אנו אומרים, כי כל הנמשך אחרי דרכים כאלו עונשו מרובה ביותר, ואין צריך לומר שהוא נקרא עבריין, ועל כלליות הציבור להתרחק מהם ומדרכיהם. וה' יגדור פרצותנו.

כולם היו חברים בוועד הישיבות של אמריקה וישראל;⁵⁸ וכולם שימשו בתפקידים שונים במסגרת אגודת ישראל ואגודת הרבנים. כמין קאדר של רבנים-מנהיגים שהתמקם בכל צמתי ההשפעה המרכזיים של העולם האורתודוקסי-ליטאי באמריקה.

באופן מפתיע ואירוני, ובניגוד לאתוס "ביצוע הבלתי אפשרי באמריקה", דווקא התנאים באמריקה התבררו כנוחים ומתאימים יותר ליצירת עולם הישיבות מן הסוג עליו חלמו מחולליהן באירופה מאשר כל מקום אחר. על מנת להבין זאת, נזכיר את התהליכים והתנאים שהפכו את הישיבות לכח משמעותי ומשגשג באירופה: (1) ירידת קרנם של מוסדות הקהילה והרבנים המקומיים, שתרמה להפיכתם של ראשי הישיבות לשכבת הנהגה משפיעה ודומיננטית; (2) ניתוק התלות בקהילות, שאפשרה את פעילותן העצמאית; (3) הגברת תלותם של התלמידים בישיבות, מה שאפשר לקברניטיהן להכתיב ביתר חפזות את פעילותן.

כל התנאים האלו התקיימו ביתר שאת באמריקה. באירופה, כפי שתואר, כוחם ומעמדם של רבני הקהילות ומוסדותיהן התערערו; אך הם היו רחוקים מלאבד את הרלוונטיות שלהם. באירופה, ממש עד שנות המלחמה, עוד פעלו רבנים קהילתיים בעלי מעמד ויוקרה שוות ערך ויותר לזה של ראשי הישיבות, שבאו לידי ביטוי במוסדות הפוליטיים והכלכליים של החברה האורתודוקסית. השפעתם של הללו חדרה גם לתוככי הישיבות עצמן. לרבני קהילה חשובים היתה מעורבות מסויימת בישיבות בתחומיהן, היתה להם שליטה מסויימת במינויים בהם ולעתים קרובות שימשו כבוררים בסכסוכיהן הפנימיים.⁵⁹ לא כן היה באמריקה. כפי שתואר לעיל, רבני אמריקה היו בעלי מעמד ויוקרה דלים, ונטולי בסיס כח שיכלו להוות משקל נגד כלשהו למעמד, לכריזמה ולמעריך המוסדי ממנו נהנו ראשי הישיבות. אדרבה, הרבנים המקומיים סבלו מראש מרגשי נחיתות אל מול "הרבנים האמיתיים" של העולם הישן.⁶⁰ אמריקה בלטה במובן זה גם אל מול ארץ-ישראל המנדטורית ומדינת ישראל הצעירה. ישיבות היישוב החדש לא פעלו בריק: הללו פעלו לצד היישוב הישן הוותיק, על רבניו החשובים שכוחם היה מיופה בידי הממשל וקהילות אירופה שתמכו בהם, ישיבותיו שלו, מוסדותיו הכלכליים וארגוניו הפוליטיים. ה"ליטאים" אמנם זכו לדומיננטיות בסופו של דבר בזירה הישראלית אך לא להגמוניה מלאה ולא מבלעדי התנגשויות ותחרות מתמידה.⁶¹ לא היתה כאמריקה זירה נוחה לישיבות הליטאיות ומנהיגיהן להשליט את סדר יומן, והם עשו זאת במהירות וביעילות.

כאשר הוקמה אגודת ישראל באמריקה בשנת 1939, לאחר מספר נסיונות כושלים,⁶² מהר מאוד החלו רבני אגודת הרבנים לחשוש מהשתלטותה על פעילותם. בשנות הארבעים רבים כבר פנו אל הרב קוטלר ושאר ראשי הישיבות כסמכות התורנית העליונה, והללו החלו להחליף את רבני הקהילות הבכירים כמנהיגיה של

מועצת גדולי התורה בארה"ב. יעקב קמנצקי, יעקב יצחק הלוי רודערמאן, יצחק הוטנר, ישראל שפירא (האדמו"ר מבליז'ב), משה פיינשטיין, נחום מרדכי פרלוב (האדמו"ר מנובימינסק)."

⁵⁷ אהרן סורסקי, **שלוחא דרחמנא: פרקי חיים ויצירה של הגאון הרב שרגא פייוול מנדלוביץ' מקים עולה של תורה בארה"ב**, ירושלים: פלדהיים, תשנ"ב, עמ' 469; ראה גם הלמרייך, עולם הישיבה, עמ' 309; וכן ווין, ההישרדות, עמ' 435.

⁵⁸ ראה רשימות: **הפרדס**, שנה כז, חוברת ד, תשי"ד, עמ' 51.

⁵⁹ שטמפפר, הישיבה הליטאית, עמ' 92, 96; קליבנסקי, כצור חלמיש, עמ' 339. וראה טיקוצ'נסקי, למדנות, מוסר ואליטיזם, עמ' 36–43.

⁶⁰ ראה בלונדהיים, "הרבנות באמריקה", עמ' 489–490; רקפת, סילבר, עמ' 252.

⁶¹ על תולדות החברה החרדית הישראלית והקבוצות המתחרות בה, ראה בנימין בראון, **מדריך לחברה החרדית: אמונות וזרמים**, תל אביב: עם עובד, תשע"ז.

⁶² ראה לעיל עמ' 50.

האורתודוקסיה האמריקנית. כך למשל, קונן הרב יוסף קנוויץ, מבכירי אגודת הרבנים, כי "מועצת גדולי התורה של אמריקה וקנדה [...] תשרש את סמכות הארגון שלנו. הם טוענים כי הם המנהיגים האמיתיים של האומה, בעוד אחרים אינם ראויים להנהיג את היהודים. בקרוב יכריזו כי רק פסקיהם בעלי תוקף שהרי הם הצדיקים האמינים מקרב העם היהודי".⁶³ אם בשיא פעילותה, הצלע הליטאית של מועצת גדולי התורה באירופה הורכבה מתמהיל של ראשי ישיבות ורבני קהילות, הרי שבאמריקה תוך פחות מעשור נדחקו החוצה רבני הקהילות הספורים שהיו חברים בה והיא הורכבה מראשי ישיבות בלבד. מהרה התגבשו שני הארגונים כך שאגודת ישראל הצעירה זוהתה עם הישיבות, ואילו אגודת הרבנים הוותיקה זוהתה עם רבני הקהילות.

עם הגעתם ויישובם של פליטים רבים ממלחמת העולם השנייה, אשר מספר לא-פרופורציונאלי שלהם היו אורתודוקסים מחוייבים אידאולוגית מעולם הישיבות הליטאי, החלו להתגלע מתחים בין ראשי הישיבות, שהלכו ונהיו לגורם דומיננטי באמריקה, לבין הרבנים, שהלכו ונדחקו הצידה.⁶⁴

תוך עשורים ספורים, אגודת הרבנים נשלטה גם היא בידי ראשי הישיבות, והתקיימה מידה רבה של חפיפה בין הדמויות שהובילו את שני הארגונים, והארגון הלך והקצין בעמדותיו הבדלניות.⁶⁵ הרבנים האמריקניים, שבראשית המאה ביכו את היחס לו הם זוכים מצד חברי קהילותיהם, מצאו עצמם מבכים את היחס המזלזל לו הם זוכים מצד הישיבות ותלמידיהם. אירוע שהמחיש זאת היה לווייתו של הרב קוטלר בניו יורק בנובמבר 1962. הלוויה, בה נכחו 25,000 יהודים, היתה מפגן כח של היהדות הישיבתית המתחדשת באמריקה. היא נוהלה בידי תלמידיו, והם הדירו ממנה את ההנהגה הרבנית, כולל רבנים בולטים כגון הרב יוסף אליהו הנקין, שהיה מהפוסקים החשובים באמריקה. כשבית הכנסת בו הונח ארונו של הרב קוטלר החל להתמלא, המארגנים סרבו לאפשר לרבנים להיכנס על מנת לשמור מקום לתלמידי ישיבות, שמבחינתם קדמו להם במעמדם.⁶⁶ כפי שסיכם זאת ליבמן: "ראשי הישיבות השיגו דרגה של סמכות בארץ זו [אמריקה] שלא נודעה לה מקבילה במזרח אירופה, במידה ניכרת בשל חוסר משקל-הנגד לסמכות זו בדמות רב הקהילה, כפי שהיה באירופה".⁶⁷ בכל הנוגע למידת העצמאות של הישיבות, באופן אירוני דווקא ישיבותיו של הרב קוטלר, ממחולליו הראשיים של אתוס "הקמת חורבותיו של העולם הישן האידיאלי של אירופה על אדמת הארץ הדמונית אמריקה", מהוות דוגמה מובהקת ליתרונותיה של אמריקה עבור חינוך ישיבתי בדלני על פני אירופה דאז.⁶⁸ הרב קוטלר פיתח את האידאולוגיה הבדלנית שלו עוד באירופה בתחילת דרכו, אך לא היה ביכולתו לממש

⁶³ "ראה רקפת, סילבר, עמ' 170.

⁶⁴ וקסמן, אורתודוקסיה אמריקנית 27, 79; רקפת, סילבר, 165.

⁶⁵ רקפת, סילבר, עמ' 292-296; וראה Charles S. Liebman, "Orthodoxy in American Jewish life", *American Jewish Yearbook*, vol. 66 (1965), pp. 32-34 (להלן ליבמן, אורתודוקסיה בחיי אמריקה). בשלב מסוים זהותו של נשיא אגודת הרבנים וזהותו של נשיא מועצת גדולי התורה של אגודת ישראל חד הווה: הרב משה פיינשטיין.

⁶⁶ רקפת, סילבר, עמ' 247, 297-300.

⁶⁷ ליבמן, "אורתודוקסיה בחיי אמריקה", עמ' 67-68. וראה וקסמן, אורתודוקסיה אמריקנית, 93-95. במקביל לתהליך התחזקות של האגף הבדלני יותר בקרב האורתודוקסיה, החל תהליך של בירור וניפוי בשורותיה במהלכו החלו אותם המזדהים כאורתודוקסים אך אינם אדוקים בשמירת מצוות לנשור ולהצטרף לשורות התנועה הקונסרבטיבית, שהתגבשה והתעצמה באותן שנים. ראה גורוק, היסטוריה אורתודוקסית בפרספקטיבה, עמ' 299-312.

⁶⁸ פינקלמן הקדיש מאמר להצגת האידאולוגיה של הרב קוטלר ואת חלקו ביצירת האתוס הנ"ל. Yoel Finkelman, "An ideology for American yeshiva students: the sermons of R. Aharon Kotler, 1942-1962", *Journal of Jewish Studies*, 58,2 (2007), pp. 314-332.

אותה בישיבתו בקלצק. קלצק היתה עיירה קטנה בת ארבעת אלפים תושבים שכשני שלישי מהם יהודיים, והקהילה היהודית בה היתה מהמסורתיות יותר שבעיירות פולין בתקופה שבין מלחמות העולם. על אף זאת רווחו בה גילויים של אידאולוגיות מתחרות לזו של היהדות האורתודוקסית ורבים מתושביה נמשכו לצינונות, להשכלה ולאידאולוגיות סוציאליסטיות. הישיבה בקלצק היתה ממוקמת במרכז העיר ותלמידיה היו מתאכסנים בבתי התושבים המקומיים אשר רובם לא הזדהו עם הישיבה או עם העומד בראשה. תלמידי הישיבה נחשפו באופן זה לשלל הלכי הרוח שהרב קוטלר שאף להרחיקם מהם. התערבותם של התלמידים בחיי הקהילה הביאה לתופעות בעייתיות אחרות, בין השאר לכך שתלמידים היו נצפים מתרועעים עם בנות המקום בערבים, דבר שנאסר עליהם לחלוטין. בשל התנאים הפוליטיים של פולין ומאפייני הקהילות היהודיות נבצר ממנו ליצור ביוזמתו קהילה חדשה מנותקת שתהווה בית לישיבה בלבד. מעבר לאחת הערים הגדולות, מה שעשוי היה להקנות לישיבה מידה רבה יותר של אנונימיות וניתוק, לא היה בא בחשבון, שהרי שם השפעתן של האידאולוגיות ההטרודוקסיות היתה רבה אף יותר מבעיירות הקטנות. כללו של דבר, התנאים באירופה שללו את האפשרות של בידול משמעותי של הישיבה מהקהילה ומהלכי הרוח הכלליים.⁶⁹

בארה"ב לעומת זאת היה הסיפור שונה בתכלית. בשל הפרדת הדת מהמדינה לא היתה אפשרות של מתן מעמד פוליטי או משפטי להתאגדותם של קהילות יהודיות, ובשל כך ראשי הישיבות יכלו לנסות ולפעול באוטונומיה מוחלטת, כאשר אילוצים כלכליים היו היחידים שהכריחו אותם להתחשב בקהילות וברבניהם. בשל רמת הסבלנות הדתית הגבוהה בארה"ב יכל הרב קוטלר להקים את ישיבתו בליקווד, עיירה כמעט חפה מיהודים בזמנו, ובכך לנטרל כמעט לחלוטין את התערבותם של תלמידי הישיבה בחיי התושבים סביבם ואת השפעתה של הקהילה היהודית הרחבה המעורה בחיים הכלליים עליהם.⁷⁰ יהדות אמריקה היתה אמידה משמעותית מיהדות אירופה, כך שפוטנציאל התמיכה הכספית בישיבה היה גבוה בהרבה. הנסיבות ההיסטוריות, קרי חורבן יהדות אירופה ועולם הישיבות בשואה, היוו תמריץ לפילנתרופים יהודיים רבים לתמוך בישיבה וברב קוטלר על אף שרבים מהם לא הזדהו עם האידאולוגיה שקידם. כך עלה בידו לבנות פנימייה לישיבה ובכך להגשים את חלומו משכבר – ישיבה מבודדת, סגורה בתוך עצמה ומתבדלת לחלוטין מהעולם הסובב.⁷¹ ישיבות רבות באירופה ביקשו להקים להן פנימיה, כאמצעי לחסכון עלויות ובאופן חשוב לא פחות כאמצעי לבידול תלמידיהם מההשפעה המזיקה של הסביבה, היהודית (ובכלל זה משפחות התלמידים שהיו אמנם אורתודוקסיות, אך לא אדוקות דיו מבחינת הישיבות) כמו גם הלא-יהודית, אך הדבר

⁶⁹ פינקלמן, "בדלנות חרדית", עמ' 66–67, ובהרחבה שם בהמשך המאמר. רבו של הרב קוטלר, הסבא מסלובודקה, התמודד אף הוא עם אתגרים דומים, ונקט באמצעים שונים בניסיון לחסן את תלמידיו מפני ההשפעה של בתיהם וקהילותיהם. וראה גם טיקוצ'נסקי, למדנות מוסר ואלטיזם, עמ' 113, 183. סיפור זה שסופר על הרב פיינשטיין הוא מייצג לעניין זה: "אמר רבינו [רמ"פ] לבחור שצריך לדבר עם אנשים גם דברים בטלים, שלא יהיה נראה כ"בטלן" [...] ואם תנהג כאיש, זה יעזור אותך כנגד יצר הרע מבחוץ, שהוא ההורים שלך, שתמיד לא שמחים, וחושבים שאתה בטלן, ימשיכו להפריע אותך [מלימוד תורה]". ראה משה פיינשטיין, **מסורת משה**, כרך ב, ירושלים, תשע"ג, עמ' שפז.

⁷⁰ פינקלמן, "בדלנות חרדית", עמ' 68–69. בעקבות הישיבה קמה בלייקווד קהילה אורתודוקסית עצומה המורכבת בעיקר מבוגרי הישיבה ומשפחותיהם. מאמר שהתפרסם ב-New York Times בשנת 2006 העריך את כמות התושבים היהודיים, כולם אורתודוקסים, בכ-35,000 נפש, כמחצית מתושבי העיר. Laura Mansnerus, "In New Jersey, a community divided", *New York Times*, September 16, 2006.

⁷¹ פינקלמן, "בדלנות חרדית", עמ' 72.

עלה רק בידי מעט מהן.⁷² מה שהיה חריג בעולם הישן היה לכלל בעולם החדש, בו כל ישיבה הקימה לעצמה פנימיה.⁷³ "בקונטקסט של ארצות הברית" כותב פינקלמן, "הרב קוטלר היה חפשי מבחינה אידאולוגית, כלכלית ופוליטית ללכת בדרכו שלו".⁷⁴ כך סיכם:

באופן אירוני, האופי החילוני של התרבות האמריקנית הוא זה אשר מגיע לו קרדיט רב על ההצלחה של בית מדרש גבוה [בלייקווד]. הקונטקסט היותר יהודי והיותר מסורתי של אירופה הקשו על הרב קוטלר לייצר אווירה של לימוד תורה בלתי מופרע. הקונטקסט היותר חילוני, הלכאורה יותר מסוכן של אמריקה, אפשר לו לבודד את תלמידיו באופן יותר יסודי מכל העניינים הלא-תורניים. היצירה והפיתוח של אווירה זו עזרה לבית מדרש גבוה להפוך למה שהיא נהייתה לאחר מותו של הרב קוטלר, הישיבה הגדולה באמריקה.⁷⁵

לבסוף, ישנה סוגיית מרות הפנים בישיבות. כאמור, דגם הישיבה החדש שהגה ר' חיים מוולוז'ין הקנה לראשי הישיבות מידת חסרת תקדים של כח כלפי תלמידיהם. אולם לא היתה זו שליטה מוחלטת. קורותיהן של הישיבות באירופה היו רצופות התנגשויות בין התלמידים לבין ההנהלה, ולעתים מרידות של ממש, אם סביב תכני הלימוד – ובאופן ספציפי הפולמוסים סביב לימודי המוסר בישיבה; אם סביב סוגיות של קצבאות מחיה; ואם סביב פרשיות מינויים וסכסוכי ירושה, במהלכם התלמידים סרבו לקבל דמויות שנבחרו בידי ההנהלה כמוריהם.⁷⁶ באמריקה, לעומת זאת, תופעות מעין אלו היו נדירות ביותר. ייתכן והדבר נוגע לרוח המקום והזמן: אירופה של המאה התשע-עשרה וראשית המאה העשרים נשלטה בידי רוחות של מהפכנות, חוסר יציבות ותסיסה אידאולוגית, שנשבו בעצמה יתרה בקרב החברה היהודית. זאת בניגוד להלך הרוח הבורגני ששלט בארצות הברית, במיוחד בשנים שלאחר מלחמת העולם השנייה ובמיוחד בקרב קהילת המהגרים היהודית חפצת ההשתלבות. הסבר נוסף לכך עשוי להיות טמון במוטיבציה של התלמידים וסיבת הגעתם לישיבה. אל ישיבות אירופה נהרו צעירים מוכשרים ואדוקים שחפצו להשתלם בלימוד תורתם במסגרת הטובה ביותר בנמצא, אך לצידם חבשו את ספסלי הישיבות כמות ניכרת של תלמידים שהגיעו לשם מכורח המציאות, מהיעדר אפשרויות אחרות, כדי לחמוק מעוני ולהתפרנס מקצבאות הישיבה או כדי לחמוק מעול הגיוס לצבא. לא כן באמריקה. הזדמנויות רבות, בחלקן מועילות בהרבה מבחינה חומרית, היו פתוחות בפני הצעיר היהודי, ושום כוח כופה לא דחק אותו להימלט אל חיק הישיבות. בניגוד לאירופה, באמריקה לא היתה הישיבה לא ברירת מחדל ולא עיר מקלט.⁷⁷ כפי שהתבטא בהזדמנות אחת הרב יעקב יצחק רודמן: "הלימוד באמריקה כן יותר. באירופה תלמידים באו לישיבה כי לא היתה אפשרות אחרת, באמריקה הם באים למרות כל האפשרויות".⁷⁸

⁷² קליבנסקי, כצור חלמיש, עמ' 278–280.

⁷³ ראה הלמרייך, עולם הישיבה, עמ' 62.

⁷⁴ פינקלמן, "בדלנות חרדית", עמ' 73.

⁷⁵ שם, עמ' 76.

⁷⁶ שטמפר, הישיבה הליטאית, 235.

⁷⁷ זאת בניגוד לעולם הישיבות הישראלי, שם תלמידים רבים נשארים בישיבות על מנת שלא יגויסו בכח החוק לצבא, ואשר בה התפתחה מידה של תלות כלכלית בישיבות המהוות מקור הכנסה לבוגריה הנעדרים כלים להשתלבות בנתח גדול של שוק העבודה.

⁷⁸ הציטוט לקוח מקובץ ראיונות מתומללים שערך הלמרייך עם ראשי ישיבות באמריקה בשנות השבעים של המאה העשרים. הקובץ זמין במרשתת. ראה William B. Helmreich, *Interviews conducted by Professor William Helmreich with various Roshei Yeshiva*, p. 28. עם זאת, ייתכן ותיאורו של הרב רודמן אידילי מדי. הישיבות האמריקניות זכו להתרחבות מסוימת בשנות

לצד אלו פעלו נסיבות מיוחדות באמריקה שתרמו לפריחתן של הישיבות הליטאיות על אדמתה. בשנות החמישים והששים, תקופת התבססותן של הישיבות, התחזקו באמריקה מגמות אהדה לדתות ממוסדות מחד וכן אהדה לייחודיות ופרטיקולריזם מאידך. הלכי רוח אלו בתרבות האמריקנית עשו את הממסד האמריקני נוח ופתוח יותר למסגרות חינוך עצמאיות אשר זכו לתמיכה כספית פדרלית, והרחוב האמריקני באותה עת נעשה סובלני ואוהד יותר כלפי שונות. גורמים אלו הביאו לירידה בלחצים החברתיים והכלכליים להיטמע בחברה הכללית ובכך הכשירו את נהייתם של יהודים רבים יותר אל חיק כותלי בית המדרש במקום אל בתי הספר הכלליים.⁷⁹

בתחילת המאה העשרים, בשיא פעילותן באירופה, בטרם שובשה ולבסוף נגדעה בשל מלחמות העולם, החזיקו הישיבות כולן כ-5000 תלמידים (לעיל). מאה שנים לאחר מכן, ישיבת לייקווד שיסד הרב אהרן קוטלר בסיועו של הרב מנדלוביץ', על מערכת בתי המדרש והכוללים שלה, מנתה לבדה כמספר הזה ויותר,⁸⁰ והגשימה באופיה את החזון של מייסדה באופן מלא משיכל כנראה להעלות על דעתו.⁸¹ עולם הישיבות הליטאי הוקם מחדש על אדמת אמריקה בהצלחה שאיש לא ציפה לה.

בצירוף עם התנאים המיוחדים ששררו באמריקה ובעזרתם, הצליחה חבורת הרבנים הנזכרת לצד עמיתים רבים נוספים, להפוך את החברה האורתודוקסית-הליטאית באמריקה מחברה מתנוונת לחברה מתפתחת ומשגשגת, שהישיבה מונחת במרכז הווייתה.⁸² לרב הוטנר, כאחד מאנשי המפתח בתהליך זה, היתה השפעה היסטורית משמעותית על התהוותה של יהדות אמריקה האורתודוקסית הנמשכת עד היום.⁸³

ה-60 בזכות צעירים שביקשו לקבל פטור מגיוס לצבא בימי המלחמה בווייטנאם. פרשיה זו זקוקה למחקר משמעותי על מנת לעמוד על היקפיה ועל השפעתה לטווח הארוך. כמו כן, בשלב מאוחר יותר התפתחה מידה של תלות כלכלית של משפחות "ישיבתיות" בעולם הישיבות האמריקני, שהחל נהנה מתמיכות ממשלתיות בדומה לנעשה בישראל. ראה הלמרייך, עולם הישיבה, עמ' xii.

⁷⁹ פינקלמן, "היסטוריוגרפיה חרדית", עמ' 69.

⁸⁰ בשנת 2006, על פי הנתונים שהופיעו באתר המכון Institute of Education Sciences מנתה הישיבה כ-4300 תלמידים. ראה Adam S. Ferziger, *The Emergence of The Community Kollel: A New Model for Addressing Assimilation*, Ramat Gan: Rappaport Center for Assimilation, Research and Strengthening of Jewish Vitality, 2006, p. 32. בדקה שערכתי בשנת 2020 באתר המכון הראתה נתון ערכני של כ-6700 תלמידים.

⁸¹ בשנת 1946 סקר ג'ייקוב הרטשטיין את מצב הישיבות הליטאיות באמריקה ואת התמורות שהן מייצגות. בסיכום מחקרו קבע כי מוקדם ולא חכם לנבא אם הישיבות שנתקו ממזרח אירופה יאמצו את המודל האמריקני ויפתחו מחלוקת ללימודי חול (בדומה לישיבה קולג'), אולם הוא שיער שכן. הרטשטיין, "חינוך ישיבתי באמריקה", 554.

⁸² ראה קימי קפלן, "אורתודוקסיה וחרדיות באמריקה ובישראל: היבטים היסטוריים-השוואתיים", בתוך: בנימין לאו (עורך), **עם לבד עם לבד - מולדת ופזורה**, ידיעות ספרים, תשס"ו, עמ' 307; אדם פרויגר, "היהדות האורתודוקסית באמריקה בשלהי המאה ה-20: תמורות בהכשרת רבנים כמקרה מבחן", שם עמ' 325; יונתן סרנה, "האורתודוקסיה בעימות עם אמריקה", בתוך: יוסף שלמון, אביעזר רביצקי, אדם פרויגר (עורכים), **אורתודוקסיה יהודית: היבטים חדשים**, תשס"ו, עמ' 523.

⁸³ בשנת 1982 פרסם כתב העת Tradition סימפוזיום שעוסק במצבה ובעתידה של האורתודוקסיה באמריקה. העורכים הציגו שמונה שאלות בפני קובצה של מלומדים יהודיים, רובם ככולם אורתודוקסים מודרניים. בין היתר אלו כללו את הרב אהרן ליכטנשטיין, הרב שלמה ריסקין, פרופ' מיכאל וישוגרוד, פרופ' עמנואל רקמן, הרב מארק אנג'ל, הרב עמנואל יעקובוביץ' (אז הרב הראשי של אנגליה) ועוד. במענה על השאלה האחרונה, אשר ביקשה מהם לפרט את הישגיה המשמעותיים ביותר של החברה האורתודוקסית, ציינו כולם בראש ובראשונה את פריחתה של מערכת החינוך האורתודוקסית בדמות הישיבות ובתי הספר היהודיים. ראה "A symposium - the state of Orthodoxy", *Tradition*, 20,1 (1982), pp. 3-83.

ב.2. צעדים ראשונים באמריקה ושנות ראשות הישיבה: 1934–1964

עם הגיעו לאמריקה הקדיש הרב הוטנר עצמו להמשך העבודה על כתב היד של רבנו הלל על הספרא בה החל בארץ ישראל, בעוד חמיו שהיה אדם אמיד כלכל אותו.⁸⁴ בתחילה לא היתה לו כוונה להשתקע באמריקה אלא לשהות בה שנים ספורות בלבד, ככל הנראה עד לגמר העבודה על כתב היד.⁸⁵ אולם מהרה, בד בבד עם עיסוקיו הפרטיים, החל הרב הוטנר מזהה ביתר שאת את הצורך ועמו את הפוטנציאל הגדול שבאמריקה ואת ההזדמנות הטמונה בה להגשים את שאיפות ההנהגה שלו.⁸⁶

בשלב מוקדם החלו להתקבץ סביבו יהודים צעירים מהאזור, בחלקם כאלו שזיקתם ליהדות היתה מועטה, והוא היה מלמד ומקרבם בביתו. ממכתבים שכתבו הללו ניכרת השפעתו לו עליהם ויש בהם עדות לכריזמה שניחן בה.⁸⁷ שמו אף החל להתפרסם באזור דרך תלמידים אלו. באותו זמן חיבר מאמר שבתחילה כנראה הופץ בין תלמידיו בלבד, ולבקשת עורך כתב העת של ארגון "ישראל הצעיר", שעותק מן המאמר התגלגל לידו, פורסם בשנת תרצ"ו. המאמר, שהתפרסם תחת הכותרת "Public opinion and Jewish education", עוסק בחובתם של היהודים שלא להתחשב בדעת הקהל הרווחת, ובכלל זה דעת הקהל הרווחת בקרב הציבור היהודי, כאשר זו נוגדת את הרוח היהודית האותנטית – הלא היא הרוח האורתודוקסית. לצד הטעמים השגורים למדי בטקסטים מסוג זה, העוסקים בייצודו של העם היהודי כעם "עברי", העומד, כמו אברהם אבינו, מן העבר אחד בעוד העולם כולו נמצא בעבר האחר, דן הרב הוטנר בטעם נוסף להתנגדות לדעת הקהל, הקשור באופן בו תקשורת ההמונים מהנדסת את התודעה החברתית ואת דעת הקהל העולמית: "אין דבר ספונטני או טבעי בדעת הקהל דזמננו", כתב, "הוא כולו מעושה, וכמו כל תעשייה, יש לה בית חרושת לעצמה, כשיצירתו מתוכננת מראש בהתאם לצרכי השווקים השונים. ולכן יכולים אנו לדבר על דעת הקהל במונחים של מוצרים כלכליים, אבל לעולם לא במונחים של ערכים אידיאולוגיים." ביתו מעידה כי "שנים רבות אח"כ, בדומה לנ"ל, פסק שכיום אין דין של 'קלא דלא פסיק' נוהג. משום שכל כוחו של הקול הוא מצד ההתפשטות הספונטנית והטבעית, וכיום מכוונים על ידי לחיצת כפתורים את הקולות המתפשטים בינינו."⁸⁸

⁸⁴ דיויד, "זכרונות", עמ' כח ובהערה 112.

⁸⁵ כך עולה ממכתבים שכתב ושנכתבו אליו מארץ ישראל, מהם עולה שהוא מתעתד להתאחד עם מכריו שם תוך זמן קצר. במכתב משנת תרצ"ו, למשל, כתב לחביריו בארץ כי הוא "מצפה להתראות אתכם בקרוב על אדמת הקודש". שם, עמ' כז.

⁸⁶ גולדברג שיער שהבנה זו היתה אחת המוטיבציות של הרב הוטנר להגר לארה"ב מלכתחילה, ושורעי השאיפה להיות למנהיג יהודי באמריקה נטעו בו בהשראת תלמידי הישיבה האמריקניים בחברון. ראה לעיל עמ' 33 הערה 116. השערה זו מסתברת פחות שכן כאמור בעת שהיגר לאמריקה היה בכוונתו להישאר שם זמן מועט בלבד, על פניו רק למשך העבודה על כתב היד של פירוש רבנו הלל. אולם אפשרי בהחלט שהרעיון קינן בדעתו לאורך התקופה, והיה נח למימוש כאשר הופיעה ההזדמנות לכך.

⁸⁷ ראה דיויד, "זכרונות", עמ' כח-כט: "שומעים אנו הד ליחס זה במכתב שנשלח לו ע"י א' מחוג זה, בקיץ תרצ"ו, ששמע שרבנו עמד להעתיק דירתו מאותה שכונה: 'הרגשתי חתיכה מפעפעת בגרוני – אכן על לבי... אתה שעשית את כל החיים שלי מלא יותר תוכן ומשמעות... שהצעת לפנינו את היהדות... באור אחר... כיבדת אותי בידדותך ובעצתך הנכונה, ההיכרות אתך השתרשה במעמקי נפשי הפנימיים ביותר'. ובעצם שנות מלחמת העולם השנייה, כשכמה מחברי החוג הזה, נמצאו באירופה, בשירות חיל ארה"ב, קיבל רבנו מכתבים מרבנים, בלתי מוכרים לו, באנגליה [...] 'כענבים במדבר מצאתי מבין אנשי הצבא ממדינתו, בחור... אמרתי בלבי אשרי... שהשפיע בו [הרב הוטנר] רגשי קודש ויר"ש [יראת שמיים], וחובתי לומר ישר כוחו לחילו לאוריתא."

⁸⁸ פורסם במקור בכתב העת של ארגון "ישראל הצעיר", Young Israel Viewpoint; לאחר כ-35 שנים פורסם מחדש בירחון של אגודת ישראל באמריקה בשנת תש"ל. Yitzchok Hutner, "Our attitude toward public opinion", *The Jewish Observer*, March 1970, pp. 11-13. וראה דיויד, "זכרונות", עמ' קכד-קכה.

בקטע זה, בדומה למאמר שפרסם שנים ספורות לפני כן בו הוא מקונן על הפרגמנטציה של המדע,⁸⁹ אנו מוצאים משקעים לתקופת נדודיו במרכזי ההשכלה באירופה. העיסוק בתקשורת ההמונים ותרבות ההמונים, והדיבור אודות "תעשיית דעת הקהל", אפיינה שכבה רחבה של הוגים גרמניים, דוגמת מקס שלר וקארל יאספרס, ואחרים, דוגמת אורטגה אי גאסט, בראשית המאה העשרים; ומאוחר יותר באופן בולט בקרב הוגי אסכולת פרנקפורט כמקס הורקהיימר, תיאודור אדרונו ווולטר בנימין. כאן, שוב, בולט היידגר כאחד מראשי המדברים בנושא זה, שהיה בעיניו אחד המכשולים העיקריים של התקופה בפני קיום אותנטי.⁹⁰

ב.1.2. ראשית דרכו של הרב הוטנר בעולם הישיבות האמריקני

ההזדמנות הראשונה להשתלב בעולם הישיבות נקרתה בשנת 1935. ישיבת תורה ודעת חיפשה ראש ישיבה, ושמו של הרב הוטנר עלה כמועמד להתמנות לכך, לצד שמו של הרב שלמה היימן. מסופר שמועמדותו של הרב הוטנר נפסלה לבסוף בשל התנגדותו של ר' אברהם דובער לויין ('המלאך'), אחת הדמויות הצבעוניות ביותר בנוף האורתודוקסיה האמריקנית של אותה העת, שנודע בגישתו הקיצונית, בהתנגדותו לאמריקניזציה ובמלחמתו הקנאית בכל השפעה שאינה תורנית בין כותלי הישיבות. המלאך התנגד למועמדותו של הרב הוטנר בשל העובדה שלא גידל זקן.⁹¹

זמן מה לאחר מכן, בשנת תרצ"ז, התמנה למנהלה של "אם הישיבות הקטנות באמריקה", ישיבת רבנו יעקב יוסף. אך מינוי זה היה קצר מועד, וזמן קצר לאחר מכן נתבקש לעמוד בראשות מתיבתא שתוקם לצד ישיבה קטנה קיימת: מתיבתא רבנו חיים ברלין. הלמרייך מספר כי הרב הוטנר הועדף על ידי חלק ניכר מחבר ההנהלה של בית הספר (school board) המתהווה כיוון שהיה לו רקע אוניברסיטאי.⁹² השערותו של הלמרייך מקבלת אישור מעדותו של הרב ישראל גייקובסון, חסיד חב"ד שהיה מקורב לאדמו"ר השישי הרב יצחק יוסף שניאורסון, אשר כיהן בתפקידים בחירים בתנועה ונטל חלק בפרוייקטים מרכזיים של החסידות, בין השאר הקמת ישיבות ומוסדות לימוד בניו יורק. גייקובסון מספר כי בשנת תרצ"ה פנו אליו הורים מיישיבת רבנו חיים ברלין, אז כאמור ישיבה קטנה בלבד, ובקשו ממנו להקים מחלקה לתלמידי תיכון. הוא ניאות לכך ואף מצא מקום מתאים לפתוח בו את המוסד. אלא שבעלי בתים שונים מהשכונה לא חפצו בהתפשטות השפעת חב"ד לתחומם וסכלו את המהלך. על פי גייקובסון הללו "התאספו בחשאי ולקחו את הר"ר יצחק הוטנר נ"י (הוא היה אז א עלטרערער בחור בלי זקן, אך היה נודע ללמדן) [...] הם תכנן קיבלו את רבי הוטנר לר"מ ופתחו את

⁸⁹ לעיל, עמ' 30–31.

⁹⁰ ראה David Dwan, "Idle talk: ontology and mass communications in Heidegger", *New Formations: A Journal of Culture/Theory/Politics*, 51 (2003), pp. 113–127; וראה Robert J. Dostal, "The public and the people: Heidegger's illiberal politics", *The Review of Metaphysics*, Vol. 47, No. 3 (1994), pp. 517–555.

⁹¹ על פי עדות בנו של מנהל הישיבה שהיה זה שהתייעץ עם המלאך בסוגיה זו. ראה דלפין, הרבי ורב הוטנר, 147–148 ובעמ' 269–270 הע' 267–266. "המלאך" היה מורו של האדמו"ר השישי של חב"ד, הריי"ץ, ולאחר שהאחרון זנח אותו לאחר עלייתו לגדולה היגר לארצות הברית. הוא היה בעל דעות קיצוניות בנטייתו לדחיית המודרנה ולהיבדלות מוחלטת מן הסביבה האמריקנית וכן היהודית ואף האורתודוקסית. במשך הזמן התגבשה סביבו קבוצת תלמידים ממתיבתא תורה ודעת בעלי נטיות חסידיות. בתחילה היה זה בעידודו של הרב מנדלוביץ', שקיווה באמצעות המלאך להחליש את השפעתו של הרב ישראל גייקובסון החב"דין שמשך אליו תלמידים מהישיבה (ראה להלן). אולם לאחר זמן בשל נטיותיו הקיצוניות והאופן בו השפיע על התלמידים ניסה לדכא זאת, ולבסוף בעקבות לחצים כבדים סולקו חסידיו של המלאך מן הישיבה. ראה סרנה, היהדות האמריקאית, עמ' 224.

⁹² הלמרייך, עולם הישיבה, עמ' 34 ובמיוחד בעמ' 357 הערה 37. אמנם מסתבר שלרב הוטנר לא היתה הכשרה אוניברסיטאית רשמית אך הוא ניסה ללמוד באוניברסיטה, הכיר ולמד לימודים אקדמיים וקנה לו ידיעות בתחומי מחקר שונים (לעיל עמ' 25–31).

הישיבה הנקראת כעת מתיבתא רבנו חיים ברלין.⁹³ ייתכן וג'ייקובסון אינו מדייק בתאריך, המוקדם יחסית לזמן ייסוד המתיבתא; כמו כן, הוא ודאי טועה בתארו את הרב הוטנר כעלטרער בחר – כינוי לתלמיד ותיק שעודנו רווק. בישיבות ליטא אמנם, בניגוד למקובל אצל החסידים, מקובל היה שלא לגדל זקן לפני הנישואין. אלא שבשעתו היה הרב הוטנר נשוי כבר מספר שנים. בהיותו מגולח, ובאופן כללי בלבשו ובהליכותיו באותם ימים דמו לאלו של יהודים ורבנים אורתודוקסיים מהגוון המודרני.⁹⁴ רק בתחילת שנות הארבעים, בעת שכבר היה ראש ישיבה, החל לגדל זקן בסגנון הליטאי.⁹⁵

מפרשיות מועמדותו למשרה ישיבתית אנו למדים מספר דברים. ראשית, שהיה לרב הוטנר מוניטין חיובי כבר באותה עת: אם מפאת הפרסום שהקנה לו ספרו תורת הנזיר כלמדן; אם בשל קשריו עם דמויות רבניות חשובות, קשרים אותם טיפח בכל אשר חנה; ואם בשל הפעילות המקומית שלו בקרב צעירים יהודיים בברוקלין. שנית, שהדימוי שלו באותם ימים היה של יהודי אורתודוקסי מן הסוג המודרני יותר, ושעובדה זו היתה לו לחרב פיפיות – לרועץ במקרה אחד, וליתרון באחר.

על רקע זה אפשר לשוב ולהיזכר בהחלטה המשמעותית שקיבל בין שתי פרשיות מינוי אלו, הפרשיה בה סגרנו את הפרק הקודם: הבחירה שלא לפרסם את מהדורת פירושו של רבנו הלל על הספרא. הרב הוטנר עמל על מהדורה זו במשך כארבע שנים, והשלמתה על הצד הטוב ביותר – באמצעות כתב יד שהיה זמין בניו יורק בלבד – היתה סיבה מרכזית לנדידתו לארצות הברית מלכתחילה.⁹⁶ והנה אנו מוצאים שהוא בוחר לגנוז עבודה זו. השערתנו היא כי הרב הוטנר חש באותה עת שעליו לכלכל בתבונה את המוניטין שלו אם ברצונו להשיג מינוי מוצלח ולהשתלב בעמדת הנהגה בקרב האורתודוקסיה-הליטאית המתהווה סביבו. עדות לכך היא הופעותיו בעיתון "הפרדס" באותה עת: בשנה שבין שפרשיות המינוי, הרב הוטנר דאג לפרסם את ספרו הלמדני, תורת הנזיר, מעל דפי העיתון, ואף פרסם מאמר למדני מקורי, אשר בסופו הוסיף לחתימתו את הסימט "מח"ס [מחבר ספר] תורת הנזיר".⁹⁷ לצד הדגשת הישגו הלמדני, נראה שהחליט שמן התבונה שלא לפרסם את חיבורו החדש, שעשוי היה לזהות בינו לבין סמינר הרבנים בברלין. זאת לאור ההתנגדות לרוח המוסד של הרבנים המשפיעים בקרב חוגי הישיבות דאז, ובפרט מי שכפי שראינו היה לדמות המשפיעה ביותר בחוגים אלו: הרב קוטלר.

בניגוד לתיאורו של ג'ייקובסון לעיל, היוזמה למנות את הרב הוטנר לראשות המתיבתא רבנו חיים ברלין לא היתה משל קבוצת בעלי בתים, אלא של שתי דמויות המפתח הנזכרות: הרבנים מנדלוביץ' וקוטלר. כאמור, הרב קוטלר שהה כשנה באמריקה בשנים 1936–1937 – בתקופה שבין פרשיות המינוי של הרב הוטנר, אז כאמור בא בקשרים עם הרב מנדלוביץ'. האחרון היה מעורב מאחורי הקלעים בייסוד המתיבתא רבנו חיים ברלין, כשם שהיה מעורב בייסודן של רבים מהמוסדות הישיבתיים באמריקה באותה עת. הרב מנדלוביץ' פנה במכתב לרב קוטלר וביקש ממנו להציע מועמדים לעמוד בראשות הישיבה החדשה שתכנן להקים. הלה מסר

⁹³ ראה ישראל דזייקאבסאן, **זכרון לבני ישראל**, ניו יורק, תשנ"ו, עמ' קצג (ההערה בסוגריים במקור). וראה דלפין, הרבי ורב הוטנר, עמ' 270 הערה 270. ג'ייקובסון מוסיף ומעיד כי בתחילה היו באים אליו תלמידים מן המתיבתא להשתתף בשיעוריו בתורת חב"ד, בהסכמתו של הרב הוטנר, אך "כעבור שנים אחדות" הרב הוטנר אסר עליהם ללמוד אצלו, ואיים בסילוק מהישיבה של מי שלא יישמע לו. דינמיקה זו דומה באופיה לזו שהתנהלה בשעתו בין הרב מנדלוביץ' למלאך, לעיל הערה 91.

⁹⁴ ראה גולדברג, בין ברלין לסלובודקה, עמ' 73–74.

⁹⁵ גולדברג, "ביוגרפיה", עמ' 30.

⁹⁶ לעיל עמ' 40.

⁹⁷ **הפרדס**, שנה ט, חוברת ח, תרצ"ו, עמ' 29; **הפרדס**, שנה י, חוברת ו, תרצ"ז, עמ' 14.

לו שלשה שמות: הרב יצחק מאיר פצינר, בוגר ישיבות סלובודקה וחברון, הרב יחזקאל בורשטיין (טרסטינר), בוגר ישיבת סלובודקה אף הוא, והרב יצחק הוטנר.⁹⁸ בסביבות שנת תרצ"ח החל לכהן בתפקיד זה, לו יקדיש כמעט את כל שארית חייו.⁹⁹ את העובדה שהתאפשר לו להימצא בעמדה זו חב במידה רבה לרב קוטלר. השתלשלות עניינים זו מהווה הזדמנות לדון בתופעה מעניינת, שיש בה כדי להמחיש ואף לספק הסבר מסוים לדומיננטיות של הרב קוטלר בחברה הישיבתית. מסקירה קצרה של הדמויות העומדות בלב הנרטיב הישיבתי של היווצרות עולם הישיבות האמריקני עולה נתון מעניין, והוא שכמעט כולם שייכים לאותו בית גידול – כמעט כולם היו תלמידיו של "הסבא" בישיבת סלובודקה. ברל ווין עמד על נקודה זו והסיק ממנה לגבי חשיבותם ההיסטורית של "הסבא" ושל ישיבת סלובודקה. כך כתב:

הרב נתן צבי פינקל [הסבא מסלובודקה] והרב משה מרדכי אפשטיין [ראש ישיבת סלובודקה] [...] בנו את סלובודקה שנהייתה ל"ישיבת המוסר" העיקרית בליטא ולמקור העיקרי לרבנים, מורים ומנהיגים דתיים של המאה העשרים [...] מרשימה באופן בלתי רגיל היא העובדה שמרבית הדמויות הגדולות בעולם הישיבות באמריקה שאחרי מלחמת העולם השנייה עוצבו על ידי האלתר [הסבא]: הרב אהרן קוטלר, הרב ראובן גרוזובסקי, הרב יעקב קמינצקי, הרב יצחק יעקב רודרמן והרב יצחק הוטנר.¹⁰⁰

זוהי עדות בולטת לחשיבות ההיסטורית של ישיבת סלובודקה ושל הסבא מסלובודקה בפרט כאחד ממעצביה המרכזיים של האורתודוקסיה היהודית מדורו ועד ימינו, לאורה קבע לורנס קפלן כי ישיבת סלובודקה "היתה ככל הנראה הישיבה המזרח-אירופאית החשובה והמשפיעה ביותר במאה העשרים".¹⁰¹ לא רק באמריקה, אלא אף בארץ ישראל רבים מאלו שאכלסו את תפקידי ההנהגה בעולם הישיבות צמחו בישיבת סלובודקה ובבנותיה. טיקוצ'ינסקי מייחס זאת לשני גורמים: ראשית, היותה של ישיבת סלובודקה היחידה שנצלה באופן מלא מחורבן אירופה בזכות העתקתה המוצלחת על רבניה ותלמידיה לארץ ישראל; שנית, החינוך הסלובודקאי, שלטענתו הכיל מרכיבים שהבטיחו הישרדות והשתלבות בעולם משתנה.¹⁰²

⁹⁸ ראה דיוד, "זכרונות", עמ' ל בהערה 120. ראה גם סורסקי, שלוחא דרחמנא, עמ' 185–186, 219–220. סביר שהרב הוטנר דאג להיפגש עם הרב קוטלר במהלך שהותו באמריקה, כדרכו תמיד לשמור על קשר עם דמויות רבניות חשובות, וכשם שדאג להיפגש עם הרב אלחנן וסרמן בעת שהלה ביקר באמריקה, כפי שעולה ממכתב שכתב לאחד מידידיו. ראה קובץ בית חיינו: אסופה מוסרית, כרך ג, בני ברק: מערכת דברי רבותינו שע"י ישיבת פוניבז', תשס"ח, עמ' עד. סביר אף שהרב קוטלר חפץ להיפגש עמו בין השאר בשל היותו מקורב לחתנו של הרב קוטלר, הרב איסר זלמן מלצר. הרב פצינר הוא מאיר פצינר הנזכר בזכרונותיו של דב כהן כבחור החשוב בישיבת חברון והחברותא של הרב הוטנר (לעיל עמ' 16). הרב טרסטינר הוא הבחור יחזקאל טרסטינר אשר אותו שלח הסבא מסלובודקה לבקש מהרב הוטנר את שם אמו כדי שיוכל להתפלל עליו ביום הכיפורים הסמוך להגעתו לישיבת סלובודקה (לעיל עמ' 15). כאמור, לטענת הלמרייך הרב הוטנר הועדף על ידי חלק ניכר מחבר ההנהלה של בית הספר המתהווה כיוון שהיה לו רקע אוניברסיטאי. לעיל הערה 92. לא מן הנמנע שדווקא בשל כך הוא היה האפשרות הפחות מועדפת על הממליץ עצמו – הרב קוטלר.

⁹⁹ התאריכים המדויקים במחלוקת. ראו דלפין, הרבי והרב הוטנר, 148–149. דיוד, "זכרונות", עמ' ל.

¹⁰⁰ ווין, ההישרדות, עמ' 138–139.

¹⁰¹ Lawrence J. Kaplan, "Jewish Orthodoxy in the twentieth century between two worlds", *Daat*, 35 (1995), pp. vii.

¹⁰² טיקוצ'ינסקי, למדנות מוסר ואלטיזם, עמ' 14. לא רק בעולם החדש, גם באירופה נודעה ישיבת סלובודקה כבית גידול למנהיגים רבניים. טיקוצ'ינסקי מציין כי מן התקופה שקדמה למלחמת העולם הראשונה ידועים לו למעלה ממאתיים בוגרי הישיבה שניהנו כרבנים וכראשי ישיבות. ראה שם, עמ' 30 ובהערה 30.

מבלי לגרוע מטענותיו של טיקוצ'ינסקי, נדמה שאין בכך די בכדי להסביר את היקף הדומיננטיות של בוגרי סלובודקה ובנותיה בזירה האמריקנית, החריג אף ביחס לזירה האירופאית והארץ-ישראלית. אמנם אין ספק שהיה לסבא הכישרון לזהות אנשים בעלי פוטנציאל גבוה, לטפח אותם ולטעת בהם שאיפות גבוהות, אך סוף כל סוף היו עוד ישיבות ועוד רבנים מוכשרים רבים אשר יכלו להתחרות בראשי הישיבות הללו. מה גם שבאמת היו עוד רבנים חשובים באמריקה מלבד אלו הנזכרים, אשר חלקם בנרטיב האורתודוקסי קטן ביחס אליהם.¹⁰³

נדמה שהפתרון לתמיהות אלו נעוץ בדמותו של הרב קוטלר. האדם היחיד ברשימת הרבנים המיתיים הללו שאינו קשור לישיבת סלובודקה, הרב משה פיינשטיין, מוצא בכל זאת מכנה משותף עם שאר הקבוצה בכך שגם הוא היה קשור לרב קוטלר לפני הגעתו לאמריקה; שכן הרב פיינשטיין, בן גילו של הרב קוטלר, היה תלמיד של הרב איסר זלמן מלצר בישיבת סלוצק בה הרב קוטלר למד ולימד.¹⁰⁴ לא רק הוא, אלא גם הרב רודרמן והרב קמינצקי, שהחלו את דרכם בישיבת סלובודקה, למדו בסלוצק לאחר מכן.¹⁰⁵

לא מצאתי מידע על אופן מינויים של שאר ראשי הישיבות שברשימה הנזכרת, אך הדעת נותנת שהרב הוטנר אינו מקרה יוצא דופן. הרב ראובן גרוזובסקי מונה לראש ישיבת תורה ודעת לבקשתו של הרב מנדלוביץ' בשנת 1944; הרב יעקב קמינצקי מונה לראש ישיבה במתיבתא תורה ודעת לאחר פטירתו של הרב מנדלוביץ' בשנת 1948; הרב משה פיינשטיין מונה עם הגעתו לאמריקה לראש ישיבת תפארת ירושלים בשנת 1937; הרב יעקב יצחק רודרמן הקים בעצמו את ישיבת נר ישראל בבולטימור בשנת 1933,¹⁰⁶ אשר גם בהקמתה היה מעורב הרב מנדלוביץ',¹⁰⁷ והוא היחיד ברשימה זו שהחל בכהונתו לפני ביקורו של הרב קוטלר באמריקה.

לא מן הנמנע שהרב מנדלוביץ' נועץ ברב קוטלר לגבי מינויו של הרב גרוזובסקי ושהלה היה מעורב אף במינויו של הרב קמינצקי. מסתבר שהרב קוטלר קידם באופן פעיל את הקבוצה הזו ודחף אותם אל תוך המסגרות האחרות בהן כיהנו לצידו, דוגמת מועצת גדולי התורה של אגודת ישראל, הוועד המנהל של תורה ומסורה וכיוצא באלו. לא רק קבוצה מזדמנת של רבנים מוכשרים היתה זו, אלא קבוצה בעלת שורשים משותפים אשר חסו תחת כנפיו של הדומיננטי שבהם – הרב קוטלר. סברה זו יש בכוחה להסביר את הדומיננטיות יוצאת הדופן, ובמידה רבה חסרת מקבילה, של הרב קוטלר בזירה האמריקנית.¹⁰⁸

¹⁰³ הבולטים שבהם הרבנים אליהו מאיר בלך וחיים מרדכי קטץ שהקימו מחדש את ישיבת טלז על אדמת ארצות הברית, הרב גדליה שור, ראש הישיבה הראשונה של מתיבתא תורה ודעת, הרב דוד ליבוביץ', מייסדה של ישיבת "חפץ חיים" בניו יורק והרב אברהם קלמנוביץ' ראש ישיבת "מיר" בברוקלין.

¹⁰⁴ ראה יוסף יצחק ליפשיץ, "הרב משה פיינשטיין ודרכו בהלכה", בתוך: משה פיינשטיין, **חלב גוי: איסור "חלב שחלבו גוי" בתעשיית החלב המודרנית**, ירושלים: ראובן מס, תשס"ז, עמ' 13. אך ראה להלן, עמ' 86 הערה 211.

¹⁰⁵ על הרב רודרמן ראה זיידמן, "הישיבה בקלצק", עמ' 236. על הרב קמינצקי ראה Moshe D. Sherman, *Orthodox Judaism in America: a biographical dictionary and sourcebook*, Westport, Conn: Greenwood Press, 1996, p. 116.

¹⁰⁶ ראה שרמן, מילון אורתודוקסי, עמ' 65, 87, 180.

¹⁰⁷ ויין, ההישרדות, עמ' 334.

¹⁰⁸ מתבקשת כאן ההשוואה בינו לבין הדמות המקבילה בזירה הישראלית, הרב אלעזר מנחם מן שך, שהיה גיסו. הרב שך נחשב במשך שנות פעילותו למנהיגה הבלתי מעורער של היהדות החרדית-ליטאית בישראל. אולם בניגוד לרב קוטלר, הרב שך נאלץ להתמודד עם מיני כסיסי התנגדות לסמכותו בתוך החברה החרדית הישראלית, שהובילה בין היתר לפרישתו מאגודת ישראל והקמת מפלגה מתחרה – מפלגת דגל התורה (שתי המפלגות שבו והתאחדו ורצו מאז תחת הסיעה המשותפת "יהדות התורה"), כמו גם להקמת העיתון "יתד נאמן" שנועד להתחרות בגוף התקשורת המרכזי בחברה החרדית דאז, "המודיע". ראה אבישי בן-חיים, "איש

הרב קוטלר השליט את מרותו על סביבתו ועל מקביליו. תחום אחד בולט בו בא הדבר לידי הביטוי הוא סוגיית היחס ללימודי חול. הרב קוטלר התנגד בחריפות לימודי חול ולכל סוג של הטמעה של ערכים אמריקניים. הוא ביקר קשות ישיבות ורבנים, אף מהקרובים אליו ואל דרכו, כאשר אלו הציעו להתפשר במובנים כלשהם עם הלכי הרוח האמריקניים אפילו משיקולים פרגמטיים בלבד, כגון משיכת תלמידים ותורמים, והשפיע עליהם שלא לעשות כן.¹⁰⁹ מקרה אחד שכזה חשוב ביותר לענייננו: בשנת 1946 הוגשה בקשה לרשויות האמריקניות להקים את "האוניברסיטה התאולוגית העברית האמריקנית" (The Hebrew American Theological University). מטרתו של מוסד זה היתה להיות ישיבה ליטאית לכל דבר ועניין ובמקביל להקנות השכלה במדעי הרוח והחברה (Liberal Arts) ברמה של מכללה אמריקנית מן השורה. תוכנן שהמוסד אף יציע תכניות לתארים מתקדמים (graduate degree) בתאולוגיה, מדעי החברה ואדמיניסטרציה, כאשר כל הקורסים יועברו על ידי יהודים אורתודוקסים העוסקים בתחומים אלו. המניע להקמת מוסד זה היתה ליצור סביבה תורנית ללימודים כלליים. תלמידי ישיבה רבים נאלצו או בחרו לעזוב את הישיבות על מנת ללמוד בקולג', על פי רוב בברוקלין קולג', שם הם נחשפו לגישות העוינות את הדת, או לישיבה אוניברסיטה שם התערבו בעולם האורתודוקסי-מודרני. יוזמי מוסד זה סברו שבכך יוכלו לאפשר לתלמידי ישיבה רבים לרכוש השכלה כללית מבלי לפגוע באורח חייהם הישיבתי.

היוזמה להקמת המוסד מקורה בהרולד ליבמן, אז המנהל הכללי של מתיבתא רבינו חיים ברלין, והוא היה אמור לקום על בסיס מיזוג בין ישיבה זו לבין ישיבת תורה ודעת של הרב מנדלוביץ'. בראשו של מוסד זה אמור היה לעמוד לא אחר מאשר הרב יצחק הוטנר. אולם בשנת 1947 נגנזה ההצעה ורעיון האוניברסיטה התאולוגית ירד לטמיון, זאת בעקבות לחץ שהפעיל הרב קוטלר על הרב מנדלוביץ' שלא יפתח מוסד כזה.¹¹⁰

מקרה האוניברסיטה התאולוגית אינו יחידאי. שנים ספורות לפני כן, בשנת 1944, הקים הרב מנדלוביץ' את המוסד "אש דת" במונסי, אשר לימים נודע בשם "בית מדרש עליון". מוסד זה נועד להיות כזה המשלב לימודי ישיבה עם תכנית להכשרת מורים, אשר בחזונו של הרב מנדלוביץ' ימלאו את שורותיהם של בתי הספר היהודיים שיוקמו במסגרת הארגון "תורה ומסורה", המפעל השאפתני והאחרון שלו.¹¹¹ אולם בלחצו של הרב קוטלר אף רעיון זה נגנז, והמוסד היה לישיבה גבוהה ככל הישיבות.¹¹² בניגוד לרב קוטלר, ברב הוטנר מצא הרב מנדלוביץ' הד לתפיסת העולם ההירשיאנית שלו. שמא חשב ששותפותו של הרב הוטנר וגיבויו תחסוך מהניסיון השני – והנועז יותר – גורל דומה לזה של הראשון. אולם הרב הוטנר הכפיף עצמו למרותו של הרב קוטלר.¹¹³ התבטלותו של הרב הוטנר בפני הרב קוטלר לא היתה מסוג ההתבטלות לרב מובהק אליה כמה בצעירותו, אלא היתה זאת התבטלות בפני המנהיג הפוליטי הדומיננטי בחברה.¹¹⁴

ההשקפה הטהורה: הרב אלעזר מנחם שך, בתוך: בראון, בנימין ונסים ליאון (עורכים), "הגדולים": אישים שעיצבו את פני היהדות החרדית בישראל, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס - האוניברסיטה העברית, תשעז, עמ' 643–662.

¹⁰⁹ פינקלמן, "בדלנות חרדית", עמ' 75.

¹¹⁰ הלמרייך, עולם הישיבה, עמ' 47–50. ראה גם אהרן סורסקי, שלוחא דרחמנא, עמ' 174.

¹¹¹ לעיל עמ' 54.

¹¹² ליבמן, "אורתודוקסיה בחיי אמריקה", עמ' 69.

¹¹³ ראה גולדברג, "ביוגרפיה", עמ' 34.

¹¹⁴ וראה ליבמן, "האורתודוקסיה בחיי אמריקה", עמ' 69.

לעומת שני המקרים הללו, יש לציין מקרה מאוחר יותר: בשנת 1953 ישיבת נר ישראל בבולטימור, תחת הנהגתו של הרב יעקב יצחק רודרמן, הגיעה להסדר עם אוניברסיטה מקומית – Loyola College – במסגרתה יוכלו תלמידיה לרכוש תואר אקדמי בזמן לימודיהם בישיבה, במסגרת קורסי ערב בשילוב עם הכרה בחלק מלימודיהם בישיבה כנקודות זכות לתואר. ראש הישיבה הרב רודרמן אישר יוזמה זו חרף התנגדותם המפורשת של מרבית שאר גדולי התורה האמריקניים, בהם הרבנים קמינצקי וקוטלר. הרב קוטלר ביקש להוציא לכך גינוי פומבי, אך בלחצם של אישים שונים, בראשם הרב אליעזר סילבר, נמנע מכך בסופו של דבר.¹¹⁵ ממוצא דבר נלמד שהיה גבול למלחמתו של הרב קוטלר בלימודי החול כמו גם למידת כפיפותם של חלק ממקביליו כלפיו; ואכן, במרבית הישיבות האמריקניות אפשרו לתלמידים לקחת קורסי ערב בקולג'ים מקומיים במקביל לשהותם בישיבה (גם אם לא במסגרת הסדר פורמלי כשל ישיבת נר ישראל). ישיבת לייקווד של הרב קוטלר וישיבת טלז היו החריגים לעניין זה, בכך שדכאו זאת. אולם סיפור זה גם ממחיש את מידת הגבוליות של הרב הוטנר כדמות המשתייכת לקאדר הרבנים במסגרתו פעל. שכן היוזמה בה ביקש לנקוט הוא – המזכירה בעליל את רוח סמינר הרבנים של הילדסהיימר, אליו היה הרב הוטנר קשור בזמן שהותו בברלין,¹¹⁶ ודומה במידה רבה לישיבה-אוניברסיטה – היתה מרחיקת לכת בהרבה מיוזמתו של הרב רודרמן, שזכתה להתנגדות גורפת מצד עמיתיו.

ב.2.2. הרב הוטנר כמחנך וכראש ישיבה

עיקר עבודתו ופועלו של הרב הוטנר היתה במסגרת הישיבה שהקים ובראשה עמד, "מתיבתא רבינו חיים ברלין", וכולל "גור אריה" (על שם המהר"ל מפראג) שנוסף לישיבה בשנת תשט"ז (1957).¹¹⁷ הרב הוטנר הצהיר על שתי מטרות חינוכיות העומדות בבסיס בית מדרשו: "יצירת תלמידי חכמים שהם "אנשים גדולים", והעלאת כבוד התורה.

הדגשת הצורך ביצירת תלמידי חכמים גדולים היא עדות נוספת להשפעה הרבה של הסבא מסלובודקה ושל השנים בישיבות סלובודקה וחברון על הרב הוטנר. רוח זו מתבטאת יפה בסיפור שסיפר רבי מאיר חדש, מתלמידי ישיבת חברון, על ביקור שערך האדמו"ר מגור אצל הסבא בעת חוליו:

בעת שהותו במלון הגיע לביקור האדמו"ר מגור עם קבוצה מחסידיו. הוא התפלא לראות, כי התלמידים עזבו את הישיבה כדי להיות במחיצת רבם, והם משמשים אותו במסירות וביראת כבוד. אני רואה שגם לך יש חסידים – פנה הרבי אל ה"סבא" – אז מה ההבדל בינינו? לאחר לכתו אמר ה"סבא": דער רעבע מאכט חסידים (הרבי עושה חסידים), און איך מאך רעבעס (ואני עושה אדמו"רים)...¹¹⁸

¹¹⁵ ראה קמינצקי, גודול, עמ' 164 ובהערה 6 שם. כאמור, ישיבת נר ישראל היא המוקדמת מבין מוסדות הדגל של האורתודוקסיה הברלינית באמריקה, והיחידה שהוקמה לפני שהרב קוטלר החל בהשפעתו על הזירה היהודית אמריקנית. לימים הישיבה גבשה הסדרים כאלו עם מוסדות נוספים, ביניהם אוניברסיטת ג'ון הופקינס היוקרתית.

¹¹⁶ ראה לעיל, עמ' 27–29.

¹¹⁷ ראה דיויד, "זכרונות", עמ' ל', מ"ג. על פי הלמרייך המתיבתא נפתחה בשנת 1939. הלמרייך, עולם הישיבה, עמ' 34. על פי בומזר המתיבתא נפתחה לפני הגעתו של הרב הוטנר, בשנת 1936, והוא מונה לראשה בשנת 1939. ראה Herbert W. Bomzer, *The kolel in America*, New York: Shengold, 1985, p. 51. על כולל גור אריה ראה שם, עמ' 51–56.

¹¹⁸ שולמית אזרחי, *המשגיח: ר' מאיר: הגביע שעלה על גדותיו*, ירושלים: פלדהיים, תשס"ג, עמ' 157. התרגום שבסוגריים – במקור.

הרב הוטנר ראה ביצירת תלמידי חכמים מרובים ככל הניתן בדורו צורך מן המעלה העליונה: "יצירת תלמיד חכם בישראל גדולה היא מהצלת נפשות".¹¹⁹ כוונתו בזה לא היתה שישנו מיעוט בתלמידי חכמים שיוכלו ללמד תורה ולהנהיג את הדור, אם כי ודאי ניתן לומר שהיתה זו תפיסה מקובלת בתקופתו. שאיפה זו היתה נעוצה באופן בו תפס הרב הוטנר את מצב העניינים של דורו, את האתגרים העומדים בפני העם היהודי ואת העולם בו חי ופעל. כך עולה מרשימה שרשם לעצמו בשנת תרצ"ג, עוד לפני שהחל בדרכו כראש ישיבה וכמחנך:

הכלל [הציבור], הרי הוא בזמן הזה יותר רם מאשר לפניו [...] ומשום כך ימים קשים עמדו לה ליהדות בזמן האחרון. כי מלפנים הלך המון העם את דרכו ב'פשוט' פרומקייט' [=יראת שמיים פשוטה] – ומצא לו. והיחידים התנשאו על פסגות התורה והיראה לכל ראש. הללו והללו היו יהודים שלמים. בזמן האחרון, כשהכל אינו מסתפק עוד ב'פשוט' פרומקייט', ואל מדרגת היחידים לא הגיע, נשאר החלל ריק. מי ומי ימלאנו?¹²⁰

וכפי שמסכמת בתו שם: "או פשוט' פרומקייט או גדלות". הרב הוטנר סבר שהיכולת להיות יהודי פשוט, המסתפק במדרגה פשוטה, נפגמה משמעותית בדורו. סביר שהגורם המרכזי לכך הוא עלייתה של ההשכלה והחילון, יחד עם התפתחותה של המדינה, שהביאו לכך שהאדם הממוצע משכיל יותר וחשוף יותר לאידאולוגיות מתחרות. ריבוי הפיתויים הכלכליים והחברתיים לעזוב את הדת שנבעו מהיות היהודים בקרב חברה ששעריה פתוחים בפניהם, בניגוד למצב העבר בו היחס העוין של הסביבה דחקה את היהודי באופן טבעי להישאר בקרב המסגרות של בני עמו, ודאי שתרמו למוטיבציה לאמץ אידאולוגיות מתחרות המצדיקות את נטישת האורתודוקסיה. בשל כך סבר הרב הוטנר שאין ברירה אלא להטמיע את ה"גדלות" כסטנדרט. רק אדם בעל מחשבה גדולה ומעמיקה, בעל הבנה והפנמה משמעותית של "הלכות דעות וחובות הלכות", מובטח לו שיוכל לשרוד כיהודי שלם.¹²¹

כמובן שיחד עם זאת ראה הרב הוטנר ביצירת אנשים גדולים חשיבות רבה לחיזוק שאר הדור שנבצר ממנו להתחנך ולהתגדל בישיבות. אך התועלת המרכזית בהם לא היתה בתפקידי הוראה או הנהגה פורמליים שייקחו על עצמם, אלא בהיותם עדות חיה לאמתותה של היהדות. כך כתב:

העולם הולך ומשתקע ב'מעשיות'. מחשבות, הרגשות, שירה, חקירה, עיונים, פלפולים בהלכות דעות, נאומים בחובות הלכות – כל אלו חדלו להיות 'נקודת השריפה' של מחשבת העולם. במקומם באו אחרים היושבים ראשונה במלכות ההשפעה, ואלו הם: עובדות, ממשיות, ומציאות. מה עלינו אנשי התורה והיראה לעשות במצב העניינים הזה? – להשתמש בנשק של השונא עצמו. ואם כן, עלינו לענות בעובדות מול עובדות, בממש מול ממש. אבל הלא אין ברשותנו כי אם לכתוב ספרים, להדפיס מאמרים, להרצות הרצאות וכדומה. וכל אלו העניינים 'עסקי רוח' הם בדורנו. **המפלגה היחידה אל ה'ממש' הוא האישיות.** האיש, האדם – הוא עובדא, ממש, מציאות... אישיות אחת החיה את חייה הגדולים, מוארים באור התורה, משקלה גדול מכמה וכמה רעיונות ונאומים ויצירות שברוח.¹²²

¹¹⁹ דייד, "זכרונות", עמ' קז.

¹²⁰ שם, עמ' ע.

¹²¹ בשם "דברי תורה בהלכות דעות וחובות הלכות" כינה הרב הוטנר את מאמרי המחשבה שלו. שם זה נהיה לכותרת של הקונטרסים ולאחר מכן של ספרי פחד יצחק והוא מופיע בשער של כל אחד מהכרכים.

¹²² דייד, "זכרונות", עמ' צא. ההדגשה אינה במקור. ראה גם שם, עמ' קיא-קייב.

בדברים אלו מהדהד הרב הוטנר את אשר למד בבית מדרשו של "הסבא": "גולת הכותרת ביקום ובאדם היא: האישיות. ומכאן, שבין כל היוצרים למיניהם - יוצרי אישיות בראש הם צועדים [...] ואף זה היה האידיאל הכללי שרחף בחלל האויר [של ישיבת חברון] ושהשליט את האטמוספירה של בית היוצר לאנשים-אישים.¹²³ שאיפה זו היא שהכתיבה את המתודה החינוכית בה נקט. הרב הוטנר היה מקדיש שעות רבות לזמן אישי עם תלמידיו. הללו מעידים כי תמיד היתה שורה של תלמידים הממתינים מחוץ לחדרו, ואת כולם היה מקבל ביחידות ודן עימם בכל נושא בין בלימוד, בין בחיים ובין בצרכי האישיים של התלמיד. כאשר תלמיד לא היה מגיע מיוזמתו שלו לפגישה במשך זמן ממושך היה הרב הוטנר שולח את אחד התלמידים האחרים לבשר לו שברצונו להיפגש עמו. הרב הוטנר פיתח קשרים קרובים מאוד עם תלמידיו, קשרים שנמשכו גם לאחר שהתלמיד עזב את הישיבה ובמשך שנים רבות, גם עשרים ושלושים שנה. ועם זאת, יחסיו עם התלמידים לא היו תמיד חמים ולבביים, והם מתארים אותו כפי שלעתים היה בעל תוכחה חריפה מאוד.¹²⁴

תלמידיו של הרב הוטנר מספרים שהוא דגל בחינוך אינדיבידואלי לכל תלמיד ותלמיד, ודחה את המחשבה ששיטת חינוך אחת וגישה חינוכית אחת מתאימים ונכונים לכולם. תפיסה זו מגולמת במענה ששלח לאדם שלא היתה לו היכרות קודמת עמו, אשר שטח לפניו את בעיותיו וביקש ממנו עצה בענייני חינוך. כך כתב:

בשעה שבן אדם נוסע על היבשה, הרי מרכבתו עושה חריץ בקרקע, ועל ידי זה נוצר שביל גם בעד חברו; אבל בזמן שאדם נוסע על הים, הרי אפילו אם מאה שנים ימצא באניה, לא יתהוה מזה דרך כבושה גם להזולת [...]. חיי הנוער שלנו בתקופה זו, דומים הם הרבה יותר לתנועת האניה בלב ים סוער, מאשר לתנועת המרכבה על פני האדמה. ועל כן אי אפשר בשום אופן בזמננו ליעץ ולהורות בהליכות עולמו של אדם צעיר מאנשי שלומנו על יסוד השוואות ודימויים, ולדרוש סימוכים מנפש אחת לחברתה. ועל כן מכיוון שאינני מכיר אותך, יש כאן חשש של עצה שאינה הוגנת, וחלילה לי להורות ולייעץ בכגון זה.¹²⁵

וכפי שאמר פעם לתלמידו "המתיבתא שלנו איז נישט א וורשט פאבריק (הישיבה שלנו אינה מפעל סלאמי).¹²⁶

ניסיון הקמתה של "האוניברסיטה התאולוגית העברית" מוכיח שהרב הוטנר לא התנגד לרעיון שתלמיד ישיבה ילמדו גם לימודי חול (לעיל). אך גם בנושא זה לא קבע עמדה חינוכית נחרצת לכל. חלק מתלמידיו עודד ללמוד לימודי חול, וחלקם לא. "זכורים לי תלמידים שאהבו מוזיקה, שניגנו בכלים מוזיקליים, שנהו אחר מקצועות כלליים וקריירות שונות, כולם בעידודו של ראש הישיבה."¹²⁷ בה במידה היו מקורות הלימוד

¹²³ מתוך דברים שכתב הרב הוטנר בספר הזיכרון לקדושי ישיבת חברון בשנת תר"ץ. ראה לעיל עמ' 32–33.

¹²⁴ ראה דיוד, "זכרונות", עמ' קיד. וראה גם אצל תלמידיו: Binyomin Ben Chaim, *Rav Yitzhak Hutner, zt"l: "the Sefer Torah of the Azarah"*, Brooklyn: Jewish Heritage for the Blind, 1998, pp. 5-8; Pinchas Stolper, "Rav Yitzhak Hutner: A biographical sketch", in: Isaac Hutner, *Chanukah in a new light: grandeur, heroism and depth, interpreted and adapted by Pinchas Stolper*, Lakewood, N.J.: David Dov Foundation, 2005, p. 230 (להלן סטולפר, רב הוטנר).

¹²⁵ פחד יצחק, אגרות וכתבים, ק.

¹²⁶ סטולפר, רב הוטנר, עמ' 230–231: "לא נכנסת [לישיבה] ויצאת כשכפול של כל השאר. כולם היו ייחודיים. כל אחד היה מיוחד. כל אדם ניחן בידי יוצרו בפנים ייחודיות, בקול ייחודי, פוטנציאל ייחודי, עתיד ייחודי. והיתה זו מטרותו [של הרב הוטנר] לוודא שכישרונותיהם התפתחו ומיצו את הפוטנציאל שלהם."

¹²⁷ סטולפר, הרב הוטנר, עמ' 233.

בישיבה מגוונים. כך למשל, לצד הספרים המוכרים והמזוהים עם הישיבות הליטאיות, עודד הרב הוטנר את תלמידיו ללמוד גם בספריהם של החסידים ובחידושיהם.¹²⁸ גם מנהגים חסידיים מסוימים אימץ בישיבתו, כגון מפגשים דמויי "טיש" רוויי שירה וניגונים. הרב הוטנר אף כתב שירה והלחין ניגונים בעצמו.¹²⁹ פרט נוסף שתלמידיו מציינים היא ההטרוגניות של תלמידיו ואת נכונותו לקבל לישיבה תלמידים מרקע אידאולוגי מגוון. תלמידים שהיו חברים בבני עקיבא היו לומדים בישיבה, ואף קבוצות של תלמידים שלמדו בסמינר הרבנים הקונסרבטיבי (JTS) היו מגיעים ללמוד ממנו ולהשתתף בשיחותיו. כך כתב סטולפר:

בית המדרש של חיים ברלין היה הכל רק לא מונוליתי במרקם התלמידים שבו. בין תלמידיו היו רבים שהיו פעילים בבני עקיבא [...] בתקופה מסוימת, חיים ברלין היתה מגנט לתלמידים שהיו רשומים בסמינר הרבנים התאולוגי הקונסרבטיבי. מצד שני, תלמידים רבים היו בניהם של רבנים מפורסמים או רעבעס חסידיים. חלק מהתלמידים הגיעו מארצות זרות. אחד נטה לדעות של נטורי קרתא. חיים ברלין משכה ספקטרום רחב של אינדיבידואלים נוקשים. במקום לשמש ככור היתוך, ראש הישיבה טיפח ועודד את האינדיבידואליזם של כל אחד ואחד על יד חיזוק והדגשה של התכונות המיוחדות של כל אחד ואחד.¹³⁰

כל המאפיינים החינוכיים הללו – השקעת זמן רב בתלמידים, גישה של חינוך אינדיבידואלי לכל תלמיד, אינטואיציה חינוכית, פרקטיקות חינוכיות של תוכחה לצד סבלנות כלפי תלמידים בעלי אידאולוגיות מתחרות – בכולם תואר וכמעט באופן זהה הסבא מסלובודקה, רבו של הרב הוטנר: "רנ"צ [הסבא מסלובודקה] העריך מאד את החינוך האינדיבידואלי, כי לא ראי אדם זה כראי זה ויש להתהלך עם כל אחד לפי רוחו וטבעו [...] הוא היה מחונן בהבנה פסיכולוגית מופלאה והכיר את כל תלמיד ותלמיד על כל מצפוני כוחותיו ותכונותיו. כל תלמיד שעבר לפניו, היה בוחנו מכף רגלו ועד קדקדו, חודר לנבכי נפשו ומפענח את כל מחשבותיו והרגשותיו [...] הוא היה חושב על כל תלמיד שבועות וחדשים, משוחח עם כל יחיד שעות וימים ארוכים ומשקיע בו מאמצים רבים עד שעלה בידו לסלול מסילה ללבו ולמצוא את השיטה החינוכית המדויקת הראויה לפי רוחו ודעתו"; "הוא היה מדקדק איתם כחוט השערה ומגיב על כל סטיה קלה"; "רנ"צ [סבא] את דעתו של כל אחד ואחד."¹³¹

יש לומר כי ייחוס של לפחות חלק מהתיאורים האלו לרבנים ולראשי ישיבות אינו נדיר. במיוחד ראש הישיבה כדמות אב החודרת לנפש תלמידיו הוא מוטיב מצוי. זוהי עדות נוספת לכך שהסבא מסלובודקה הינו במידה לא מבוטלת אביו הרוחני של עולם הישיבות האמריקני. אולם בהקשרו של הרב הוטנר, הדברים מקבלים הד גם במחקרו של הלמרייך: "אלו שלמדו בישיבה, גם אם לא נהיו לחברים במעגל המקורב שנוצר מהרה סביבו [של הרב הוטנר], חשו בעניין ובדאגה שהיו לו לטובתם האישית בדרכים רבות." אחד התלמידים שראיין מספר: "חברי לחדר התארים. שאלתי אותו 'האם סיפרת לראש הישיבה?' הלה הביט בי בתדהמה ושאל 'מדוע אינך שואל אם סיפרתי לאבא שלי? וכי מה אתה חושב?' כאשר הלכנו אל ביתו בפורים, כל תלמיד קיבל

¹²⁸ בן חיים, ספר התורה שבעזרה, עמ' 9.

¹²⁹ דיידר, "זכרונות", עמ' עז.

¹³⁰ סטולפר, רב הוטנר, עמ' 233. ראה גם אצל בן חיים, ספר התורה שבעזרה, עמ' 9; וכן דיידר, "זכרונות", עמ' מב: "כדאי לציין שהיתה תקופה בה הגיעו תלמידים מוכשרים מהמוסד של היהדות הקונסרבטיבית בארה"ב לשוחח איתו [...] הוא קירבם, והקדיש לכל אחד מהם מלוא חפניים של טיפול והדרכה בדיבור ובעצה. ואף הם נמשכו אחריו [...] עד שלבסוף עברו רובם ללמוד בישיבה."

¹³¹ כ"ץ, תנועת המוסר, עמ' 276, 280, 282. על שיטתו החינוכית של הסבא ראה שם בהרחבה עמ' 276–316.

ממנו משלוח מנות, והוא היה פונה אליך בשמך הפרטי".¹³² הלמרייך בבואו לבחון באילו נקודות עולם הישיבות הצליח ובאילו נכשל, מציין כי הסוגיה המרכזית שהעלו תלמידי ישיבה לשעבר היא מידת הקשר בין הרב לתלמיד. אחוז גבוה מהתלמידים שתשאל העידו כי הקשרים עם הרב היו המרכיב הכי מוצלח או הכי פחות מוצלח בחוויה הישיבתית שלהם, והוא מסיק כי תחום זה היה בעל חשיבות מכרעת עבור התלמיד הממוצע. את הרב הוטנר הוא מציין כחריג לטובה בהקשר זה, ומסקנותיו מעידות על כך שלרב הוטנר היתה תפיסה מוצלחת של החברה בה פעל.¹³³ מכל מקום, ברי כי חינוכו של הרב הוטנר בישיבותיו של הסבא היוו מקור ההשראה לדרכי החינוך בהם נקט הוא עצמו בישיבתו שלו.

כאן אמנם המקום לציין פן בו הרב הוטנר לא התחקה אחר מורו הסבא: שילוב של מאפייני ישיבות המוסר בישיבתו. בישיבה כיהן אמנם משגיח מוסרי; אולם הוא לא נהג ולא הנהיג בישיבתו פרקטיקות מוסריות כגון שינון מנטרות מוסריות בהתפעלות, סדר מוסר,¹³⁴ שימוש בפנקסי קבלות וכיוצא באלו. הרב הוטנר, יש לומר, לא היה יוצא דופן מבחינה זו. באופן כללי, מאפיין זה של תנועת המוסר לא שרד את צליחת האוקיינוס האטלנטי, הגם שרוב ראשי הישיבות האמריקנים צמחו בשורותיה.¹³⁵ השפעת סלובודקה נוכחת גם במטרה החינוכית השניה ששם הרב הוטנר לנגד עיניו, והיא העלאת כבוד התורה, אליה התייחס בהזדמנויות רבות. כך כתב באחד ממאמריו לחג השבועות:

בעלי דעת בעבודת השם מיחדים הם את עבודתם, דוקא במקצועות כאלו אשר הדור פרוץ בהם ביותר. ובזמננו, כל כמה שסובלים אנו מהתמעטות התורה, הרי אנו סובלים פי כמה מהתמעטותו של כבוד התורה [...] יש איפוא בזמננו חובה מיוחדת של התחזקות בריבוי כבוד התורה. והכונה בזה איננה לנתינת כבוד לתורה בפועל ממש. הכונה העיקרית בכאן היא העסק בהלכות דעות וחובות הלבבות בהשגה פנימית של כבוד התורה. הבפועל ממש של כבוד התורה יבא מזה כתוצאה מוכרחת (פחד יצחק, שבועות, ח/לא).

וכפי שפעם העיר לתלמיד: "מה שחסר באמריקה באופן בסיסי, אינו לימוד תורה. ודאי שלימוד התורה לוקה בארץ זו, אבל לא זו הבעיה האמיתית. מה שבאמת חסר כאן הוא כבוד ללימוד תורה."¹³⁶ ההבחנה בין לימוד תורה לבין לימוד שיש בו כבוד לתורה היתה מוטיב חשוב עבור הרב הוטנר. הוא הכיר אופנים של לימוד תורה אשר אין בהם כבוד לתורה – לפחות לא במובן שהוא מכון אליו – כלימודי "חכמת ישראל" (*Wissenschaft des Judentums*) וביקורת המקרא, אליהם נחשף בתקופת שהותו בגרמניה, כמו גם תופעות כמו

¹³² הלמרייך, עולם הישיבה, עמ' 35.

¹³³ שם עמ' 289–290. כמובן שלא כל תלמיד נקשר אל הרב הוטנר בקשרים מסוג זה. ראה הלמרייך, עולם הישיבה, עמ' 294–295, שם הוא מביא את סיפורו של תלמיד אשר בעקבות חוויותיו בישיבה למד לשנוא את הקהילה האורתודוקסית ואת אשר היא מייצגת. דוגמה נוספת היא פרופ' דוד וייס הלבני, אשר סיפר לי שבהיותו בישיבה היה לו קשר חם וקרוב מאוד עם הרב הוטנר, אך לאחר שעזב אותה ועבר ללמוד בסמינר הרבנים הקשר נפסק. בכל אופן אין ספק שהרב הוטנר השקיע רבות בקשרים עם תלמידיו, במידה כזו או אחרת של הצלחה.

¹³⁴ ראה דלפין, הרבי והרב הוטנר, עמ' 266 הערה 227.

¹³⁵ ראה Geoffrey D. Claussen, "The American Jewish revival of musar", *The Hedgehog Review*, 12,2 (2010), pp. 64–65. הרב הוטנר עצמו צוטט פעם כאומר אמר שתלמידים אמריקניים אינם מסוגלים לעמוד בדרישות התובעניות של תנועת המוסר. שם, עמ' 72 הערה 2.

¹³⁶ בן חיים, ספר התורה שבעזרה, עמ' 12. וכן אצל סטולפר: "הוא פעם אמר ש'הישיבה היא הרבה יותר ממקום ללימוד תורה [...] זהו מקום של כבוד התורה; מקום של יצירת המעמד והכבוד של התורה'". סטולפר, רב הוטנר, עמ' 231.

הסמינר לרבנים הקונסרבטיבי באמריקה (JTS), בהם נכחה גישה מחקרית-ביקורתית ללימוד התורה. בכמה מקומות הוא מייחד את הדיבור על "הוצאת דברי תורה למינות", כלומר שימוש בלימוד תורה לצורך דברי כפירה, וקובע שבלימוד כגון זה אין מושג של "מתוך שלא לשמה בא לשמה" או "מאור שבה" [בתורה] מחזירו למוטב".¹³⁷ הגישה ללימוד התורה והמעמד שיוחס לה היו מרכזיים עבורו לא פחות ואף יותר מהלימוד עצמו. כך כתב במאמר מספר פחד יצחק לפורים:

אם אנו באים להעמיד למבחן, את אפיו של האדם, עיקר השאלה היא: תנועת-ההתבטלות שלו, להיכן הוא נוטה? – תנועת ההתבטלות של האדם, נובעת היא מכח הכרת החשיבות. דבה במדה שהוא מכיר בחשיבותו של איזה ענין, תולד בו תנועה של התבטלות כלפי אותו ענין. ועיקר השאלה במבחן האדם הוא: כוח הכרת החשיבות שלו, היכן הוא פועל? – ייתכן שלפנינו שני בני אדם, האחד עוסק בתורה בשקידה ובהתמדה, ושני איננו כלל בגדר זה של עוסק בתורה. אבל לעומת זאת, מוצאים אנו אצל הראשון תנועות של התבטלות בשעה שנכנס אליו עשיר גדול, ואילו בשעה שנכנס אליו תלמיד חכם, אין הוא זז ממקומו. ולעומת זאת, מוצאים אנו אצל השני, שבשעה שהוא נפגש עם תלמיד חכם, משתלט בו יחס-של-חשיבות והתבטלות, – בכגון זה [...] אף על פי שבשקידת הלימוד, מצבו של הראשון הוא הרבה יותר גבוה משל השני, מכל מקום הוא הרבה יותר רחוק מן התורה מאשר השני [...] ואם כוח-הכרת-החשיבות של האדם מכוון הוא לתורה, הרי זה מקרבו לתורה, הרבה יותר מאשר גוף הלימוד בלי פעולתו של כוח זה (פחד יצחק, פורים א/ג).¹³⁸

התעקשותו של הרב הוטנר על כבוד התורה לא היתה רק ואף לא בעיקר ביטוי לדאגה למעמדה של התורה בעולם, אלא היה זה ביטוי לאחד היסודות המשמעותיים ביותר בהגותו. על פי הרב הוטנר האיום הגדול ביותר על האדם ועל היהדות, הכפירה הגדולה ביותר אשר התפשטה בימיו, היא חוסר המשמעות והניהיליזם: התפיסה שהעולם הינו חסר ערך ושחיי האדם הם חסרי ערך. הכבוד הוא אנטיטטי לחוסר המשמעות, שכן כבוד מעיד על סדרים היררכיים, על מדרגות של עדיפות ועל קיומו של דבר מה בעל ערך. התורה היא המעניקה לעולם ולאדם את ערכו ומשמעותו, ועל כן מתן כבוד לתורה הוא חיוב המשמעות של חיי הפרט וכן של העולם כולו.¹³⁹ בתרבות המאופיינת בתחושה של חוסר משמעות וכמיהה למשמעות, לא לימוד תורה הוא החסר, אלא כבוד ללימוד תורה.¹⁴⁰ כך כתב:

יש אנשים שמאוי ודפיקות חייהם עומדים בסוד הגדלות, ויש בסוד הקטנות. יש כאלו, שכל עצמם אינו פועל אלא על דרך תפיסה של חשיבות ושל גדלות, בין ביחס למעשיהם הם, בין ביחס למעשי הזולת, לבני האדם בכלל, למאורעות החולפים, ולכל 'ילדי הזמן'. ויש המתייחסים לכל הסביב להם ולעצמם הם, בהערכה של קלות, של זלזול ושל מה בכך. ונקודת המבט של חשיבות או של זלזול היא שקובעת את רמת החיים של בן אדם, והממד בו הוא פועל. יאמרו הדברים עכשיו בשפה ברורה ובגלוי – **יחוד בית מדרשו ומטרת דיבוריו היא לקראת אור התפיסה של גדלות ורוממות בחיים**. מזה נובעות התביעות המתמידות שלנו ל'קוק פון כבוד'

¹³⁷ דיידר, "זכרונות", עמ' פז-פז.

¹³⁸ מושג "החשיבות" הוא מושג מפתח בהגותו של הרב הוטנר. ראה להלן, עמ' 132–134, 172–182. וראה מאמרי פחד יצחק, פסח, נז"ב: "ופעם היה אומר משגיח: מתפקידי המשגיח הוא לראות, נישט אזויפיל ווי מען לערענט, כמו ווי אזוי מען פארמאכט די גמרא (לא כל כך איך לומדים אלא איך סוגרים את הגמרא)".

¹³⁹ טענה זו מן הסתם טעונה ביסוס, ונתח רחב מהדיון בחלק ההגותי של העבודה יוקדש לה. ראה להלן, עמ' 172–182.

¹⁴⁰ את רבים ממכתביו האישיים היה חותם הרב הוטנר ב"בצפי" [ה] להרמת קרנם של עמלי תורה". ראה למשל פחד יצחק, אגרות וכתבים, עמ' של, שדמ, שמו, שמז, שמת.

ר'חשיבות', בפרט בתקופתנו שקולות הזלזול והקלות עולים בראש חוצות וקריאות, ועבודה קשה היא בזמננו. יותר קל הוא צו פועל'ן התמדה, ותפילה בכוונה וכדומה מאשר קצת התרוממות [...] והיא שאיפתנו. תפיסת הגדלות משתרעת על פני כל שטח החיים, ואינה מוגבלת רק ללימוד ולהבנה.¹⁴¹

שמו ושם ישיבתו יצאו למרחוק והוא יחד עם ישיבתו הוכרו כצירים מרכזיים בחברה הישיבתית. אך עם זאת, ובשונה ממקביליו ומוסדותיהם, הוא משך אל עצמו גם מידה של ביקורת. לצד מרכזיות מושג הכבוד בתפיסת עולמו, הוא הקפיד ביותר על כבוד תלמידי חכמים ועל כבוד הרב, ובכלל זה היה דורש מתלמידיו ומאחרים שיהגו בו פרקטיקות של כבוד. דמויות שונות מתארות כיצד היה מקפיד על גינוני כבוד: אסור היה לשלב רגליים במחיצתו או לעשן; מי שבא לבקר נדרש לטקס בו הוא מבקש להיכנס, והרב הוטנר באמצעות זמזום היה פותח את דלתו, וכשהיו נפטרים ממנו אסור היה להפנות אליו את הגב. תלמידו בנימין בן חיים טוען כי "מעולם לא חשד אף תלמיד אפילו במעט שדרישות אלו מקורן היה בתאווה להערצת יתר והאדרה עצמית. ברור היה שהוא היה אדם גדול וחכם מדי לדברים כאלו [...] דרישותיו לכבוד נבעו מכך [...] שלולא יפתח האדם כבוד עמוק עבור התורה ומלמדיה, שום דבר חשוב בענייני התורה יוכל להיות מושג." אולם גם אם תלמידיו, לכל הפחות הקרובים שבהם, לא חשדו בו, אחרים ראו זאת בעין בלתי-יפה, בלשון המעטה.¹⁴² עם זאת, מסופר גם כי באותו מטבע החזיר הוא לתלמידיו והיה נוהג בהם כבוד רב.¹⁴³

לצד דרישת הכבוד הוא דרש צייתנות מוחלטת, ושכל הנעשה בישיבה יעשה על פי דרכו – דבר העומד במתח עם נטייתו לאינדיבידואליזם אותה עודד גם בקרב תלמידיו. לעתים היה מנסה למנוע מתלמידיו להסתופף בצל גדולים אחרים – דבר העומד שוב במתח עם ההרגל האישי שלו לאורך חייו, לבוא בקשרים עם דמויות משמעותיות היכן שרק יכל.¹⁴⁴ נטיותיו אלו הובילו לעתים להתנגשויות עם אנשי צוות אחרים, אם מפאת השוני בינם לבינו, אם מפאת שלא סרו למרותו ואם מפאת החשש שהתלמידים יפתחו נאמנויות כפולות.¹⁴⁵

ב.2.3. פעילותו הציבורית, ההסתרה העצמית ודימויו הציבורי של הרב הוטנר

מלבד פועלו בישיבתו, היה הרב הוטנר מעורב מאוד בענייני הציבור בין באמריקה ובין בארץ ישראל. צוין לעיל שהוא היה חבר בהנהגה הרוחנית של ארגון תורה ומסורה, רשת בתי הספר היהודיים באמריקה. נושא חינוך הבנות אף הוא היה קרוב מאוד ללבו (לרב הוטנר היתה בת יחידה בלבד ולא היו לו בנים), והוא היה

¹⁴¹ מתוך דברים שאמר בפסח תשל"ד. ראה דיויד, "זכרונות", עמ' צא. ההדגשה אינה במקור.

¹⁴² ראה בן חיים, ספר התורה שבעזרה, עמ' 11–12; גולדברג, "בין ברלין לסלבודקה", עמ' 76–77; וראה דלפין, הרבי ורב הוטנר, עמ' 139–141.

¹⁴³ בין השאר בכך שהוא מעולם הקפיד שלא לקרוא לאף אחד מהם בתואר "תלמיד". דיויד, "זכרונות", עמ' קטז.

¹⁴⁴ וראה דלפין, הרבי ורב הוטנר, עמ' 56, 114, 129, 253–254 בהערה 111.

¹⁴⁵ מקרה אפשרי אחד שכזה הוא הרב שלמה פריפילד. הרב פריפילד היה תלמיד של הרב הוטנר ואחר מכן מונה לר"מ בישיבתו. הוא היה רב מוכשר וכריזמטי, והוא הלך והיה לדרמות דומיננטית בישיבה. כאשר הישיבה עברה מקום בשנות הששים, ממסגנה בפאר רוקוואי אל ברוקלין, הרב פריפילד נותר מאחור ופתח ישיבה משל עצמו. ראה דלפין, הרבי ורב הוטנר, עמ' 134–135. מקרים מובהקים יותר הם הסכסוך שהתגלע בינו לבין המשגיח הרוחני של הישיבה, הרב שלמה קרליבך (להלן, עמ' 86), והסכסוך בינו לבין הרב דב שוורצמן שהוביל לסיום השותפות ביניהם בישיבה בארץ ישראל (להלן עמ' 87). ברשימה שכתב תלמידו על פי אחת משיחותיו מהשנים המאוחרות מופיע כי "אמר מרן [הרב הוטנר] צוק"ל, שכמה מרבתינו הרחיקו תלמידים דלא כייפו להם [שלא צייתו להם], שהיא קיום הלכה ש'אל ידור'. ואנשים קטנים אינם מבינים את זה." ראה רשימות לב, כך א, עמ' רמז.

מעורב מאוד ברשת בתי הספר "בית יעקב" לבנות.¹⁴⁶ הוא לא ראה בחינוך הבנות הכרח לא יגונה, שנועד למנוע מבנות אורתודוקסיות לצאת לתרבות רעה, אלא חייב לימוד תורני לבנות כדבר שמלכתחילה, ובלשונו שלו: "תופסים אנו את תנועת בית יעקב להרבה יותר מתנועת הצלה מזרמים שליליים, אלא כתנועה בעלת ערך עצמי של יצירה חיובית.¹⁴⁷ מעורבותו בעסקי הציבור החלה עוד לפני הצטרפותו למועצת גדולי התורה של אגודת ישראל, ובין השאר היה פעיל בניסיון למנוע את חוק גיוס הנשים לצה"ל,¹⁴⁸ וכן בניסיון למנוע שיתופי פעולה פוליטיים בין רבנים אורתודוקסיים לתנועה הרפורמית והתנועה הקונסרבטיבית.¹⁴⁹ כמו הרב קוטלר, גם הוא היה מעורב בחינוך החרדי בארץ ישראל בהיותו חבר בוועד לענייני הישיבות בארץ ישראל.¹⁵⁰

עם זאת, הגם שעסקי הציבור חשובים היו לו ביותר, נמנע הרב הוטנר כמעט לחלוטין מחשיפה ציבורית. מיום שנתמנה לראשות הישיבה ובמשך כעשרים וחמש שנים, שמר הרב הוטנר על פרופיל ציבורי נמוך מאוד. את נטייתו זו ביטא בכמה הזדמנויות: "מטעמים כמוסים אין לי רשות לעת-עתה להשתתף בצורה של פרהסיא ופומביות בשום ענין של עסקנות ציבורית. כל מה שהשי"ת נותן לי מקום לפעול בעניינים של טובת הציבור, אינו נעשה אלא בצורה של מאחורי הפרגוד, ולפנים מן הקלעים";¹⁵¹ "אינני נמנה על שום מפלגה, אינני חבר בשום חברה, אינני עומד על שום בימה, אין לי שום עסק בפוליטיקה, משתמט אני מכל עניין שיש בו חשש פרסום".¹⁵² הגם שהיה חבר בהנהגת אגודת ישראל היה נמנע כמעט לחלוטין מלהשתתף בכנסיה, ואפילו לערבים פומביים של ישיבתו שלו היה ממעט להגיע.¹⁵³ נטייתו זו באה לידי ביטוי גם בחייו האישיים, בעת שחיתן את בתו. חתונותיהם של ילדי בכירי הרבנים, הן בקרב הליטאים הן בקרב החסידים, נטו להיות אירועים רבי רושם בנוכחותן של הדמויות החשובות ביותר בנוף האורתודוקסי.¹⁵⁴ חתונות אלו היו זוכות לסיקור בכלי התקשורת האורתודוקסיים תוך ציון הרבנים שנכחו בהם (וכך מקובל עד ימינו אלה). אולם כאשר חיתן הרב הוטנר את בתו היחידה, עשה זאת במסגרת מצומצמת מאוד ומבלי להזמין כמעט אף דמות רבנית חשובה.¹⁵⁵ הרב הוטנר נמנע כמעט לחלוטין מלנאום בעצרות או בכנסים שונים, עניין שבשגרה בקרב רבנים וראשי ישיבות אחרים. בתו מפרשת התנהגות זו כנובעת משני גורמים, הראשון הוא מידת ה"הצנע לכת" של הרב הוטנר, והשני הוא סלידתו מאמצעי התקשורת. פעם אמר כי "היום הוא עולם הפוך. פעם היו אומרים, לא כל

¹⁴⁶ כפי שמעיד מכתבה של אחת המחנכות הוותיקות של בית יעקב: "למעשה היה הרב הוטנר המנהל הרוחני, מאחורי הפרגוד... וידע על כל הנעשה..." דיויד, "זכרונות", עמ' לד בהערה 132.

¹⁴⁷ שם, עמ' לה. לימים בתו ברוריה נהייתה למנהלת של סמינר בית יעקב בירושלים.

¹⁴⁸ שם, עמ' לח. מעניין ביותר האופן בו הביע את מחאתו לעניין בפני הקונסול הישראלי: "בהקדמת הדברים, הדגיש לו, שאין הם מופיעים בתור מנהיגים או חברים של ארגונים רשמיים, אלא בדוקא כאזרחים פרטיים, ומבקשים ממנו שיעביר את הדברים לממשלתו. על זה השיב לו הקונסול שכבר דווח על כך מאה פעמים ואחת, ומה יתרון לזה. אז פתח רבנו, באמרו לו כדברים האלה: 'אתה טוען שהדבר נחקק, והנחתם בטבעת החוק אין להשיב. אמנם, אל לכם להיות כה גאוותנים, שלא להתחשב עם תגובת הציבור. אפילו בתקנת חכמים יש תנאי של 'נתפשטה בכל ישראל'. מחובתך היא לדווח שדעת הציבור מתנגדת לחוק".

¹⁴⁹ שם, עמ' לט. הרב הוטנר חתום על גילוי דעת בנידון, שיזם הרב קוטלר. ראה להלן, עמ' 84.

¹⁵⁰ הפרדס, שנה כז חוברת ד, תשי"ג, עמ' 51.

¹⁵¹ כך כתב בשנת תשט"ז, בהיותו בן 51. פחד יצחק, אגרות וכתבים, קפא, וראה גם שם, קצח, רג.

¹⁵² דיויד, "זכרונות", עמ' קכב.

¹⁵³ דלפין, הרבי והרב הוטנר, עמ' 85.

¹⁵⁴ לא מעט מהתמונות הזמינות במרשתת ובדפוס של הרב הוטנר הן מהשתתפותו באירועים כגון אלו.

¹⁵⁵ למעט דמות אחת: הרב ירוחם ליינר. הרבנים קוטלר, קמינצקי, פיינשטיין ורודרמן לא נכחו. דלפין, הרבי והרב הוטנר, עמ' 78.

מה שחושבים מדפיסים. היום אומרים – לא כל מה שמדפיסים חושבים".¹⁵⁶ עם זאת, היה מקפיד ביותר לקרוא עיתון בכל יום, ואם לא היה משיג עיתון יומי היה מבקש שישמרו לו את העיתונים שהחסיר את קריאתם: "אני מוכרח לדעת וואס עס טוט זיך ביי אידען [על הנעשה אצל היהודים], לא בגלל ששם יש למצוא את האמת, רק מוכרח לי לדעת גם את השקר של החדשות, שבו מזינים את העולם".¹⁵⁷

האמנם נבעו התנהגויות אלו רק מצניעות ומסלידה מהתקשורת? נדמה שהללו נבעו גם מנטייה כללית לזהירות ולאיפוק, אולי זהירות קיצונית. משפט שאמר פעם לתלמידו מתמצת נטייה זו היטב: "לא חשוב מה תשמע כמצוטט מפי, אל תאמין לזה אלא אם כן אמרתי לך זאת אישית".¹⁵⁸ הרב הוטנר מתגלה כאדם שהקפיד בחריפות יתרה להיות בשליטה על כל תוכן שעשוי להיות מצוטט מפיו, לבל ילכד באיזו אמירה. סטולפר כתב כי הרב הוטנר "לא הרשה שיעשה שום שימוש בשמו בהודעות ציבוריות".¹⁵⁹ הוא היה מתנגד להתייחס לדברים מסוימים גם במסגרת של מכתבים אישיים: "דרשתי וחקרתי בנושא מכתבו, בטח יבין כת"ר [כבוד תורתו] לדברי, כי מאד מאד לא נוח לי להעלות על הכתב את הנימוקים שגרמו לכך. כל כתב יש לו בחינה של 'למען יעמדון ימים רבים', וישנם דברים 'שהעמידה לימים רבים' קשה להם. הנימוקים לכך נמצאים הם בידו של... [השם הושטט] אם כת"ר רוצה בכך, יוכל להתקשר אתו טלפונית".¹⁶⁰ את הכל עשה רחוק מעיני הציבור, את הכל אמר מאחורי דלתיים סגורות, בין בענייני ציבור ובין בענייני ישיבתו. כאשר נשאל פעם מדוע אינו מקדם באופן פעיל תעמולה בעבור ישיבתו, השיב כך:

נשאלתי למה אני הנני מתנגד לעשות סדרים כאלו בישיבה שישמשו חומר לתעמולה לאורחים המוזמנים לבקר את המתיבתא. והשבתי דאיתא בגמ' דנר מערבי היתה עדות לכל באי עולם שהשכינה שורה בישראל [...]. ותמוה דהא במקום שהיה נר מערבי דולק היה אפילו ישראל אסור להכנס, וכל שכן נכרי. ואם כן איזו עדות לכל באי עולם יש כאן [בתמיהה], ועל כרחך דהנר המערבי פעל שתחזוק הכרה זו שהשכינה שורה בישראל, בין ישראל עצמם. ובה במדה שהכרה זו מתחזקת ומתברכת בישראל, בה במדה כל באי עולם רואים "שכינה שורה בישראל". וכמו כן אם אנחנו רוצים שהעולם ידע על פעולותיה של הישיבה, אנו צריכים לפעול פעולותינו בישיבה עצמה, במקום אשר עין זר לא תשורם. ובכל זאת אנחנו יכולים להיות בטוחים כי סוף סוף יהיה הנר הזה הדולק בצנעא לעדות בישראל, כי השכינה שורה במעשי ידיה של המתיבתא.¹⁶¹

לאורך כל התקופה הנידונה כמעט ולא פרסם הרב הוטנר דבר בשמו, למעט גילויי דעת בודדים של מועצת גדולי התורה להם צירף את חתימתו ומעט ענייני תלמוד והלכה. למרות שעיסוקו המרכזי בישיבתו היה בענייני מחשבה, ובזה אף יצא שמו למרחוק, נמנע הרב הוטנר מלפרסם את הגותו, אשר בכתיבתה עסק לאורך כל תקופה זו. בשנות החמישים הדפיס כמה קונטרסים אשר קובצו בהם חלק מן המאמרים שהכין לדפוס, אך אלו נדפסו בתצורה מוגבלת ביותר, לתלמידיו בלבד ובעילום שמו, כאשר בתחתית כל דף שנדפס נרשם "פנימי,

¹⁵⁶ דיוד, "זכרונות", עמ' קכד.

¹⁵⁷ שם, עמ' מג.

¹⁵⁸ מובא אצל גולדברג, "ביוגרפיה", עמ' 18.

¹⁵⁹ סטולפר, רב הוטנר, עמ' 229. ראה שם תיאורים נוספים על הימנעותו של הרב הוטנר מחשיפה ציבורית.

¹⁶⁰ פחד יצחק, אגרות וכתבים, קכה.

¹⁶¹ דיוד, "זכרונות", עמ' קכב. גם בהקשר זה אפשר להצביע על הדימיון בינו לבין הסבא מסלובודקה, שבמיני הקשרים נטה להסתרה עצמית ולהתנהלות מאחורי הקלעים בלבד. ראה טיקוצ'נסקי, למדנות, מוסר ואליטיזם, עמ' 65–69.

נועד לאלו ששמעו בעל פה.¹⁶² בשלהי תקופה זו בשנת תשכ"ב אפשר לרב שכנא קולידיצקי להדפיס את הערותיו על כתב יד פירוש רבנו הלל לספרא בצמוד למהדורה של כתב היד שהוציא הלה, אף זאת בעילום שמו בלבד.¹⁶³

שמה של הישיבה ושמו של הרב הוטנר הלכו לפניו והוא צבר מוניטין משמעותי. ביטוי לכך נמצא בגיליון של ירחון "הפרדס" שיצא בשנת תשי"ט, כעשרים שנה לאחר שהרב הוטנר החל בתפקידו כראש ישיבה:

את התעלותה הרוחנית המפליאה של ישיבת רבנו חיים ברלין יש לזקוף לזכותה של אישיות סגולה ויחידה בלבד: הרב ר' יצחק הוטנר. באישיותו רבת-ההיקף והמעלות, בחכמתו ובתורתו הצליח הגר"י הוטנר לרומם את המושג: ישיבה ו"ראש ישיבה" גם יחד [...] והגר"י הוטנר הראה והדגים מה זו ישיבה ומה משמעותו של היות "ראש-ישיבה". [...] [התלמידים] מתחנכים בתור בעלי-השקפה אמיצי-לב. וזה הוא אחד הקווים שבצביונה של ישיבה זו. ומאיזה מקום שואבים הם חניכי ישיבה זו אמיצות זו ביהדות, את גישת היסוד לכל הבעיות היום-יומיות? ומי זה הנוטע בלב התלמידים את החסינות מול כל גלי הזמן הזועמים? אמנם כן, ממקור אחד ישאבון, ומקור זה הרב ר' יצחק הוטנר שמו. ישיבה זו ספוגה בתשוקה לשלימות הדת, לגדלות בתורה, לחיטוב מקורות נאמנה. ואת כל אלו הגנונים הכניס הרב הוטנר, ו"הוטנריות" שנוצרה הולכת וכובשת את כל מהותה ואפייה של הישיבה.

הרבה מן הישיבות שבאמריקה סובלות מזה שראש הישיבה הפך להיות מורה-פרופיסור [!]. ונעדר הוא היחס האבהי החם שבין התלמיד לרבו [...] הגר"י הוטנר הוא מן הראשונים באמריקה שהוכיח לנו שאחד מתפקידיו של ראש ישיבה הוא יחסו האבהי והפנימי של ראש הישיבה לתלמיד. וכמעט בלתי מצוי הוא ראש ישיבה בימינו שיהי' [ה] בעל השפעה אבהית כזו של הרב הוטנר [...] אכן כמה גדולים הם כחתי של הגר"י הוטנר שהצליח להעמיד להקות של לומדים גדולים, בעלי שיטה אמיצה ביהדות, שאינם נרתעים מפני כל ובה בשעה מוכנים הם להתמסר על רמז קל של רבם, ראש-הישיבה.

"הרב הוטנר" זה כבר לא שם בלבד, כי מייצג הוא תופעה נפלאה ונשגבה: ראש ישיבה הקורן בכחות עצומים השובים את לב נוהריו, כאחד האדמו"רים החסידיים מלפנים.¹⁶⁴

את מעמדו והמוניטין החיובי שלו צבר בעקיפין. אמנם נראה שגם כלפי חוץ נתפס הרב הוטנר כיוצא דופן בקרב מקביליו. עדות אחת לכך היא הניסיון לקדם אותו כמועמד לרב הראשי האשכנזי לישראל לאחר פטירת הרב הרצוג. משכשלו הניסיונות לשכנע את הרב סולובייצ'ק להתמודד על התפקיד,¹⁶⁵ פנו גורמים מסויימים לרב הוטנר בתקווה שיאות לכך. הגם שבשלב מאוחר יותר הפך תפקיד זה למזוהה עם הזרם החרדי-ליטאי, עד שלהי המאה העשרים תפקיד הרב הראשי האשכנזי אויש בידי דמויות הקרובות יותר בגישתם לאורתודוקסיה הלא-בדלנית (המודרנית או הציונית) והיו מזוהים עם תנועת המזרחי. על פי הפרסומים בנידון, הרב הוטנר נתפס כמועמד מתאים לכך מפאת שהיה "אחד מבכירי תלמידי הרב קוק".¹⁶⁶

¹⁶² פרשיית תהליך היציאה לאור של הגותו של הרב הוטנר תידון בהרחבה בפרק השלישי, עמ' 106–109.

¹⁶³ ראה לעיל עמ' 38–40.

¹⁶⁴ הפרדס, שנה לג, חוברת ו (תשי"ט), עמ' 4.

¹⁶⁵ על פרשיית הניסיון לקדם את מועמדותו של הרב סולובייצ'ק, ראה Jeffery Saks, "Rabbi Joseph B. Soloveitchik and the Israeli Chief Rabbinate: biographical notes (1959-1960)", *BDD*, vol. 17, (2006), pp. 45-67.

¹⁶⁶ ראה דיווח: "הרב הוטנר יוצע לתפקיד הרב הראשי", *חרות*, 24.2.1960, עמ' 4. וראה "אישים ומוסדות", *הצפה*, 10.07.1962, עמ' 4. בדיווח על ביקורו של הרב הוטנר בארץ, הוא מתואר כמי "שהוזכר בשעתו גם כמועמד לרב ראשי". וראה להלן, עמ' 89 הערה 220. הרב ישראל מאיר לאו, שנבחר לתפקיד בשנת 1993, הוא הראשון לכהן בו השייך באופן מובהק לאורתודוקסיה הבדלנית,

עדות מובהקת יותר לכך נמצאת במסמך שחיבר צ'ארלס ליבמן על מצבה של האורתודוקסיה האמריקנית בשנת 1965. במסגרת הדיון מתייחס ליבמן לוואקום המנהיגותי שנותר בעולם הישיבתי לאחר פטירתו של הרב אהרן קוטלר בשנת 1962, ולהשערות השונות בדבר זהותו של מי שיירש את מקומו. ליבמן זיהה שלשה מועמדים פוטנציאליים: הרב משה פיינשטיין, גדול הפוסקים הישיבתיים ומי שמונה לנשיא מועצת אגודת ישראל לאחר פטירתו של הרב קוטלר; הרב יעקב קמינצקי, ראש ישיבת תורה ודעת שנהנה אף הוא מעמדות כח ומקונצנזוס רחב; והרב יצחק הוטנר, אותו תיאר בתור "האיקונוקלאסט (iconoclast) – מנתץ האלילים, המרדן) של עולם הישיבות [...] מידת מרותו כלפי תלמידיו יוצאת דופן אפילו עבור ראש ישיבה. חבוי היה מאחורי הקלעים של ההנהגה הרבנית עד פטירתו של הרב אהרן קוטלר, אז הפציע כדובר עצמתי ביחס למספר סוגיות. ההיררכיה בינו לבין שאר ראשי הישיבות טרם התבררה, אך כבר כעת אימץ עמדות הפוכות משלהם בסוגיות מסוימות.¹⁶⁷ דומה כי הערכה זו מופרזת במקצת, שכן ברוב אורחותיו ועמדותיו הרב הוטנר נשאר בתוך גבולות הלגיטימיות של עולם הישיבות, הקפיד לא לחצות אותם והקפיד לא פחות שלא לערער אותם, אך במסגרת גבולות אלה הוא הרשה לעצמו להפגין כמה התנהגויות חריגות שהיה בהן כדי לאתגר את סביבתו התחברתית-תרבותית. אציג כאן כמה מהן:

ראשית ישנו הצד החסידי שלו. כשם שעשה בשנותיו המוקדמות, גם בשנותיו המאוחרות לא מנע עצמו מלבוא בקשרים עם דמויות חסידיות ולעסוק בהגותם, ואף עודד את העיסוק בהם בקרב תלמידיו. יתרה מזאת היו הגיונים הכמו-אדמו"ריים שאימץ לעצמו עם השנים, אשר באו לידי ביטוי ביחסיו עם תלמידיו, באופן בו העביר את שיחותיו בישיבה ובשלב מאוחר גם באימוץ לבוש חסידי פולני בשבתות ובחגים (ספודיק, גרטל וקפוטה).¹⁶⁸ פרופ' יעקב אלמן, שהיה תלמידו סיפר כי הוא "זוכר היטב את מבטם הביקורתי של צופים מן החוץ שתהו אם הוא [הרב הוטנר] ראש ישיבת ליטאי או שמא רב'ה חסידי.¹⁶⁹

שנית, ישנן הפרקטיקות יוצאות הדופן, על גבול האקצנטריות, בהן הנהיג את ישיבתו. הרב הוטנר ספג ביקורת על הקפידות שלו בענייני כבוד ועל יחסו המחמיר לעתים עם תלמידיו.¹⁷⁰ לצד זאת נוצר לישיבה דימוי אליטיסטי, ותלמידיה ניחנו לעתים במעין גאוות יחידה, שכונתה לעתים "חיים ברלין שטיק", שעוררה ביקורת מהסביבה על המוסד.¹⁷¹ כללו של דבר, לצד הכבוד, היוקרה וההערכה לה זכו הרב הוטנר וישיבתו, היו גם גילויים של הסתייגות ואף עוינות מקרב מי שלא ראו נחת מדרכיו.

שלישית, ישנו עיסוקו האינטנסיבי בהגות לצד עיסוקו המועט יחסית בלמדנות, עניין חריג בקרב האורתודוקסיה הליטאית, שביכרה את דמות הלומד על פני "בעלי המחשבה". עצם עיסוקו האינטנסיבי במהרה"ל, במיוחד לאור עיסוקו בהוגים חסידיים שהושפעו ממנו, אפשר ומשכה אליו ביקורת מסוימת.¹⁷² לכך

בניגוד לקודמיו הרבנים קוק, הרצוג, אונטרמן, גורן ושפירא. בשנות ה-60 אפוא עוד נתפס הרב הוטנר כתלמידו של הרב קוק, ושמא בשל כך הסיר את הסכמתו מספרו תורת הנזיר כשזה הודפס מחדש שנים מספר לאחר מכן. לעיל, עמ' 34.

¹⁶⁷ ליבמן, "האורתודוקסיה בחיי אמריקה", עמ' 87.

¹⁶⁸ גולדברג, "ביוגרפיה", עמ' 30. וראה דלפין, הרבי ורב הוטנר, עמ' 136, 192. סגנון הלבוש החסידי אותו אימץ הרב הוטנר היה שאל מהסגנון של חסידות פולין, אליהן היה קשור דרך משפחתו, סגנון אותו אימץ חלקית גם רבו מנעוריו הראי"ה קוק.

¹⁶⁹ אלמן, "בזמנים משתנים", עמ' 305.

¹⁷⁰ לעיל, עמ' 75.

¹⁷¹ ראה William B. Helmreich, "Old wine in new bottles: advanced yeshivot in the United States", *American Jewish History*, Vol. 69, No. 2 (1979), p. 247.

¹⁷² כך שמע דלפין מפי תלמיד מקורב לרב ורודמן, שאמר ששמע זאת מפיו. דלפין, הרבי ורב הוטנר, עמ' 151, 271 הערה 280.

ניתן להוסיף את זיקתו, לפחות בשלבי חייו המוקדמים, לרב קוק מצד אחד ולרוח סמינר הרבנים של הילדסהיימר מצד שני, רוח שביקש בשלב מסוים לממש על אדמת אמריקה בניסיון לייסד ישיבה המשלבת לימודים אקדמיים.¹⁷³

כלל ההתנהגויות הללו משכו אליו ביקורת משל עמיתיו. באופן זה העיד מרווין שיק, חוקר החינוך היהודי בארה"ב שהיה מקורב לרב קוטלר ולשאר ראשי הישיבות ועמד בעצמו בראש ישיבת רבנו יעקב יוסף, שמקביליו של הרב הוטנר ראו בו כמי שסוטה במידת מה מן "הדרך".¹⁷⁴ במידה רבה העביר הרב הוטנר את הקריירה הישיבתית שלו בהליכה בין הטיפין. כפי שניסח זאת גולדברג "בשלב מוקדם בקריירה שלו [...] קיבל החלטה מודעת מצד אחד לא להגביל את רוחב התעניינותיו ומאידך לא לשקוד עליהם בגלוי יותר ממה שהעריך שיתקבל בסובלנות על ידי עמיתיו".¹⁷⁵ זאת לפחות עד לשלב מאוחר יותר, וכנראה בדבריו של ליבמן, אחר פטירתו של הרב קוטלר, אז החל לבטא את עצמו יותר בגלוי. כך שסביב אמצע שנות הששים, ובמקביל לתחילת יציאתה לאור של הגותו במסגרת ספרי פחד יצחק, חל מפנה בהתנהלותו הפומבית של הרב הוטנר.

ב.3. הרב הוטנר ותנועות מרכזיות ביהדות אמריקה

על מנת להאיר באופן מעט רחב יותר את תמונת חייו של הרב הוטנר, נציין את יחסיו עם כמה מהתופעות המרכזיות ביהדות אמריקה דאז: החצרות החסידיות ובפרט תנועת חב"ד, וכן האורתודוקסיה המודרנית והתנועות החוץ-אורתודוקסיות.

ב.3.1. הרב הוטנר, תנועת חב"ד והאורתודוקסיה החסידית

יחסו של הרב הוטנר לתנועת חב"ד רב פנים וניתן לחלקו לשלש קטגוריות: יחסו לתנועה, יחסו לעומד בראשה הרב מנחם מנדל שניאורסון – רמ"ש, הרבי מלובביץ' – ויחסו להגות חב"ד. ייתכן והקשר של הרב הוטנר לחב"ד החל עוד בהיותו באירופה,¹⁷⁶ אך בידוע שהרב הוטנר השתקע בהגות החב"דית כשהגיע לארצות הברית. מסופר כי במשך שנות השלשים והארבעים היתה לרב הוטנר חברותא קבועה עם דמויות בכירות בחסידות חב"ד, ובכלל זה עם הרב מנחם מנדל שניאורסון, אולם מתישהו סמוך להתחלת נשיאותו של רמ"ש – אז היה ל"רבי מלובביץ'" – היא פסקה, ככל הנראה על רקע חילוקי דעות בנוגע לתנועת חב"ד.¹⁷⁷ מכל מקום, לאורך חייו התמיד בעיסוקו בהגות החב"דית, והיתה לו תכתובת רציפה

¹⁷³ לעיל, עמ' 68.

¹⁷⁴ דלפין, הרבי ורב הוטנר, עמ' 151, 271 הערה 279.

¹⁷⁵ גולדברג, "ביוגרפיה", עמ' 25. ראה גם ציפי אברהמוב, "מאבק ביצר הרע או חדות יצירה? על רעיון התשובה במשנת הרב יצחק הוטנר", דעת, 44 (תש"ס), עמ' 100.

¹⁷⁶ ראה יוסף גרינברג ואליעזר זקליקובסקי, ימי בראשית, ברוקלין, נ.י.: קרני הוד תורה, תשנ"ג, עמ' 83 בהערה 40: "הרב גורארי" מספר שהר"י הוטנער ה' מקורב לחב"ד עוד באירופה וה' לומד חסידות וכו'. ואח"כ בארה"ב התהדק עוד יותר הקשר שלו עם חב"ד..." ספר זה הינו ספר הגיוגרפי, אשר בין השאר מבקש לייצר לגיטימציה לדמותו השנויה במחלוקת של הרבי מלובביץ' על ידי הפגנת הערצתם ותמיכתם של רבנים ומנהיגים חשובים בו ובדרכו, ביניהם הרב הוטנר, ועל כן יש לקחת מידע זה בערבון מוגבל.

¹⁷⁷ ראה דייטש, רמ"ש, עמ' 120–121: "הרב הוטנר פנה אל הרעבע הקודם [הריי"ץ] וביקש שידאג לו למישהו שיוכל ללמוד איתו חסידות. הרעבע הקודם סידר לו חברותא עם הרב שניאור זלמן גור-ארי. אולם, במהרה התברר שהרב הוטנר היה זקוק לחברותא בעל הבנה רבה יותר בחסידות. אזי הרעבע הקודם סידר לו חברותא עם הרב שמואל זלמנוב. גם הוא התברר כחברותא לא מתאימה. האחריות ללמוד עם הרב הוטנר עברה אז אל הרעבע [רמ"ש] ובכל ערב שבת הם למדו יחד". וראה דלפין, הרבי ורב הוטנר, עמ' 95–97. על פי גולדברג החברותא התקיימה משנת 1941 ועד שרמ"ש קיבל את האדמו"רות בשנת 1951. גולדברג, "ביוגרפיה", עמ' 95–97.

עם הרבי. באחד ממכתביו בשנות החמישים, ביקש שיקפיד לשלוח לו כל דבר הגות חב"ד שהם מפרסמים, ובמכתב ששלח לו שנים ספורות לפני מותו ציין כי "חלק גדול מעולמי הנפשי שתול על מעייני חב"ד".¹⁷⁸

יחסו לתנועת חב"ד, לעומת זאת, היתה הפכית ליחסו להגותה. בשנות הארבעים לא היה לתנועת חב"ד מוסד לימודי לילדים שמעל גיל יסודי, וחסידי חב"ד רבים היו שולחים את ילדיהם ללמוד בישיבות הליטאיות, ובהם ישיבת רבנו חיים ברלין. בתחילה יחסו של הרב הוטנר לתנועה היה אוהד ואף התקיימה בינו לבין הרב יוסף יצחק שניאורסון (ריי"ץ) – נשיא חב"ד באותה עת – מידה של שיתוף פעולה. כך עולה מתכתובת בין הריי"ץ לבין זלמן גורארי, בה ריי"ץ משבח את הרב הוטנר על ביעור ספרי מינות מהישיבה, ומבקש להשתדל על מנת שהרב הוטנר ישכנע את מקביליו בישיבות ליטאיות אחרות לעשות כן גם הם.¹⁷⁹

אולם יחסו לתנועה החל להשתנות החל מאמצע שנות הארבעים, על רקע המפנה המשיחי בתנועה ומאמצי ההתפשטות שלה, שנמשכו גם אל תוך הישיבות הליטאיות. דמות מרכזית במאמץ זה היה הרב גייקובסון שנזכר לעיל. הלה מספר ביומנו כיצד היו מתקבצים סביבו תלמידים מישיבת תורה ודעת, וכיצד הרב מנדלוביץ' פעל על מנת לדכא זאת. אף הרב הוטנר, על פי עדותו של גייקובסון, הפעיל לחץ על תלמידיו שלא ילכו אליו גם כן.¹⁸⁰ כאשר מצא הרב הוטנר במסדרונות הישיבה עלון המפרסם את מבצע "לאלתר לתשובה לאלתר לגאולה" שיזם וניהל ריי"ץ בשנים שלפני מותו, הוא קרע אותו בפומבי, התקשר למטה המבצעים של חב"ד ואמר להם כי אם ימצא פעם נוספת עלון שכזה בישיבתו, הוא יסלק לאלתר את כל התלמידים החב"דניקים. על פי עדותו של דוד וייס הלבני, כשנפטר ריי"ץ בשנת 1950 הרב הוטנר לא רצה שילך ללווייתו, ולא שחרר את תלמידיו הישיבה ללכת ללווייה.¹⁸¹ דלפין מביא עדות לכך שהרב הוטנר היה דואג להעביר שיחות בישיבה במועדים בהם רממ"ש קיים התוועדויות ("פארברענגען") על מנת שתלמידיו ימנעו מלהשתתף בהן.¹⁸² התנגדות זו החרפה עם השנים, כפי שעולה מסיפור שציטט גולדברג:

למדתי בישיבת רבנו חיים ברלין במשך חצי שנה בלבד, ולא דיברתי עם הרב הוטנר עשרים שנה לערך. התקשרתי אליו לניו יורק, ואמרתי רק "שלום", והוא השיב "שלום, שאול [שם בדוי], מה שלומך?" הוא זיהה את קולי! [...] נפגשנו [...] סיפרתי לו שבאתי לניו יורק לאסוף את ילדי ממחנה קיץ [...] של לובביץ'. כששמע זאת סובב בפתאומיות את כל גופו בכסאו, הפנה אלי את גבו, ופשוט ישב שם רותח מזעם [...] לפרק זמן שהרגיש כמו נצח. הוא כנראה שתק למשך שתי דקות. הייתי המום. ואז אמר "שאול, אתה בא לראות אותי פעם בעשרים שנה, וכל מה שיש לך לספר לי הוא שאתה שולח את בניך למחנה של לובביץ' ? האין די מחנות אמרים?" הוא אמר שילדי יחזרו הביתה באמרם שהרבי מלובביץ' הוא המשיח, שלובביץ' יהרסו את ילדי.¹⁸³

32–33. דייטש מביא את עדותו של דוד וייס הלבני שסיפר שהחברותא הסתיימה כמה שנים מוקדם יותר, בשנות הארבעים המאוחרות. דייטש, שם. דלפין מביא עדות מפי אדם שהיה מקורב לרב הוטנר, לפיה הוא חדל מהחברותא עם רממ"ש בעקבות לחצים מצד הרב קוטלר. ראה דלפין, הרבי והרב הוטנר, עמ' 261 הע' 176.

¹⁷⁸ דלפין, הרבי והרב הוטנר, עמ' 100, 108. לדיון על השפעת חב"ד על הגותו של הרב הוטנר, ראה להלן, עמ' 218–223.

¹⁷⁹ דלפין, הרבי והרב הוטנר, עמ' 94–95. בתכתובת המדוברת ריי"ץ הכתיר את הרב הוטנר בתואר "הרב הגאון".

¹⁸⁰ שם, עמ' 153, וראה לעיל, עמ' 64–65, ובהערות 91, 93.

¹⁸¹ דייטש, רממ"ש, עמ' 121.

¹⁸² דלפין, הרבי והרב הוטנר, עמ' 208. דלפין מביא עדות למקרים בהם הרב הוטנר אף ביקש לשכנע תלמידים מוכשרים מישיבת חב"ד (770) לעבור ללמוד בישיבתו שלו. שם, עמ' 209.

¹⁸³ גולדברג, "ביוגרפיה", עמ' 44–45 בהערה 41. ההדגשות במקור.

על אף התנגדותו לתנועה, הרב הוטנר שמר על יחסים תקינים עם הרבי. הם נפגשו לאורך השנים והתכתבו באופן רציף, כאשר בהתכתבותיו הוא פונה אל הרבי בלשונות של כבוד וחיבה. חלק ניכר מהתכתובות ביניהם שהתפרסמו עוסקות במשא ומתן בהגות חב"ד ובקבלה, לעתים תוך התפלמסות בנוגע לפעילות התנועה.¹⁸⁴ סיכומו של עניין, אנו מוצאים שבכל הנוגע לחסידות חב"ד, יחסו של הרב הוטנר להגותה היה חיובי מאוד והוא אף הושפע ממנה; יחסו לתנועה ולפעילותה המשיחית היה שלילי מאוד והוא אף התנגד אליה באופן פעיל; ויחסו לרממ"ש באופן ספציפי היה כשל יחסו לגדולי ישראל אותם העריך ואיתם דאג לשמור על קשר.

לעומת חסידות חב"ד, יחסו של הרב הוטנר לחסידות הפולניות, וספציפית לשושלות קוצק-איז'ביצא-ראדיזין-גור שהיו נוכחים בילדותו דרך ענפי המשפחה שנמנו על חסידהם, היה חד ערכי וחיובי. הרב הוטנר היה מקורב מאוד לאדמו"ר מראדיזין באמריקה, הרב ירוחם ליינר. לשניים היתה חברותא קבועה בלימוד קבלה שנמשכה שנים רבות, ובדומה למה שראינו בעניין חב"ד, הרב ליינר היה מקפיד לשלוח לרב הוטנר, על פי בקשתו, עותק מכל חיבור הגותי משל חסידות איז'ביצא-ראדיזין שהיה יוצא לאור בידי החסידות.¹⁸⁵ בערוב ימיו התקרב הרב הוטנר לדמות חסידית נוספת: הרב יואל מסאטמר, מבכירי המתנגדים לציונות. התקרבות זו התרחשה במקביל להקצנה שחלה בעמדותיו של הרב הוטנר ככל הנראה בשנותיו המאוחרות, שבאה לידי ביטוי בגיבוי שנתן לרבי מסאטמר במלחמתו בציונות, בתנועת חב"ד והתנגדות ללימודי אקדמיים לתלמידי ישיבות (זאת אמנם בזמן שתלמידי ישיבתו של הרב הוטנר המשיכו לרכוש השכלה אקדמית במקביל ללימודיהם בישיבה).¹⁸⁶

ב.2.3. יחסו של הרב הוטנר לתנועות הלא-אורתודוקסיות, לאורתודוקסיה המודרנית ולמנהיגיהן

הרב הוטנר התנגד לכל שיתוף פעולה רשמי עם התנועה הרפורמית או הקונסרבטיבית. עם זאת, ראינו גם שלא נמנע מלקרב לתלמידים שלמדו בסמינר הרבנים ולהזמיןם לשיחותיו בישיבה בעודם לומדים שם.¹⁸⁷ הוא אף לא נמנע מלבוא בקשרים עם דמויות הקשורות בסמינר,¹⁸⁸ כפי שמעיד הקשר שלו עם פרופ' שאול ליברמן, שגם היה בוגר ישיבת סלובודקה. דב כהן העיד שאף ביקר בישיבת "חברון" בשנים בהן למד בה הרב הוטנר:

¹⁸⁴ מרבית המכתבים שפורסמו מופיעים בקבצי "אגרות קודש", הכוללים תכתובות של אדמו"רי חב"ד. מקבץ התכתובות בין רממ"ש לרב הוטנר מופיעים במיני חיבורים הגיוגרפיים של חב"ד. וראה דלפין, הרבי ורב הוטנר, עמ' 91–110. ראה למשל במאמרו של יעקב ליב אלטין, "בין יוסף לרחל: שני אופני השפעות: מכתבי כ"ק אדמו"ר זצוקללה" ז"ע מליובאוויטש להגאון רבי יצחק הוטנר זצ"ל בענין יחודי יסוד ומלכות", **היכל הבעש"ט**, א, ג (תשס"ג), עמ' טו-כט. באחד ממכתביו מבקש הרב הוטנר להתנער ממתקפה על חב"ד ועל רממ"ש שהושמעה בכינוס של אגודת ישראל בשנת 1967. הוא מדגיש שלא נכח באותו אירוע, המתקפה לא היתה על דעתו והוא מבקש לוודא שלרממ"ש אין הקפדה עליו בעניין זה. ראה דלפין, הרבי והרב הוטנר, עמ' 219–222.

¹⁸⁵ ראה נאור, "באתי לגני", עמ' 152 ובהערה 23. וראה גם דלפין, הרבי ורב הוטנר, עמ' 142 ועמ' 267 בהערה 242. הרב ליינר היה מהבודדים שהוזמנו להשתתף בשמחת החתונה של בתו היחידה, מה שמעיד על הקרבה בין השניים. ראה לעיל, עמ' 76 הערה 155.

¹⁸⁶ ראה דלפין, הרבי ורב הוטנר, עמ' 39–40. וראה גם גולדברג, בין ברלין לסלובודקה, עמ' 80.

¹⁸⁷ לעיל עמ' 72.

¹⁸⁸ ישנה עדות לכך שסמוך להגעתו לאמריקה, ביקש הרב הוטנר להיפגש על פרופ' לוי (לואיס) גינזבורג, שהיה מרצה לתלמוד בסמינר הרבנים. כך עולה ממכתב שכתב הרב משה סולובייצ'יק לפרופ' גינזבורג, בו הוא מספר שהרב הוטנר חפץ להיפגש עימו. ראה Aharon Rakeffet-Rothkoff, "A note on R. Saul Lieberman and the Rav", *Tradition*, vol. 40:4 (2007), pp. 70–71. יש שבקשו להסיק מכך שהוא ביקש להתקבל כמורה לסמינר, אך לא נמצאה כל עדות לכך (שם). אפשר והדבר קשור בעבודה על פירושו של רבנו הלל לספרא. אולם במידה רבה ייתכן והדבר נבע מאותו דפוס קבוע לקשרים עם דמויות בולטות בסביבתו.

באותן שנים ביקר בשיבה גם שאול ליברמן. הוא היה מגדולי הגדולים בשיבה בסלובודקה [...] האיש היה מופלג בתורה [...] אלא שהלך ללמוד וללמד באוניברסיטה. בכל זאת אי אפשר היה לבטל את ידיעתו בתורה, ובאמת כשבא לשיבה התקבל בה בכבוד גדול [...] מאחר שהציעו לו משרה חשובה בסמינר קונסרבטיבי באמריקה, נסע לשם וקיבלה. הוא לא שיתף עמם פעולה בסיוע לדרכיהם הנלוות, חלילה [...] זכורני שבכינוס של אגודת הרבנים באמריקה, בו השתתפתי, התייחסו אליו כאל 'אחד משלנו' שיכול לעזור ולסייע, אף שהוא 'אצלם'.¹⁸⁹

בתחילת דרכה של המתיבתא רבנו חיים ברלין הזמין הרב הוטנר את ליברמן לבוא וללמד בה. הלה דחה את הצעתו והלך ללמד בסמינר לרבנים הקונסרבטיבי ולימים נעשה לדיקן המוסד.¹⁹⁰ אף על פי כן נראה שהרב הוטנר המשיך לעמוד אתו בקשרים גם לאחר מכן. כפי שצינו לעיל, במהלך שנים אלו הדפיס הרב הוטנר קונטרסים של הגותו אשר יועדו לתפוצה מוגבלת בקרב תלמידיו בלבד. ואולם בין הספרים שהגיעו לאוניברסיטת בר אילן מעיזבוננו של ליברמן ישנו עותק של אחד הקונטרסים הראשונים שיצאו, "קונטרס החדש" משנת תשי"א. אם כן ייתכן והיו לרב הוטנר כמה קוראים מחוץ לשיבה, וביניהם פרופ' ליברמן, ומכל מקום נראה כי הוא המשיך לשמור על קשר עימו ולהעריך את אחר שפנה ללמד בסמינר הרבנים. סיפור מעניין שיש בו כדי להעיד על היכרותו של הרב הוטנר עם הנעשה בקרב התנועות החוץ אורתודוקסיות מובא במאמרו של גולדברג:

אחד מתלמידיו של הרב הוטנר בשנות השבעים המאוחרות ציטט פרשנות של השל, מבלי לצטט זאת משמו, ובתגובה אמר הרב הוטנר "אתה קראת זאת אצל השל!" – וסטר לתלמיד על פניו [...] הוא קרא [את כתביו] של האדם שהיה בעיניו פרשן לא לגיטימי של היהדות.¹⁹¹

סביר אפוא לומר שבאותה מידה בה הרב הוטנר דאג להתעניין בנעשה בעולם ובהגות הכללית שרחפה בו, כן דאג להכיר את תוכן ואת הגותן של התנועות החוץ אורתודוקסיות ממקור ראשון. יחסו זה של הרב הוטנר לתנועות החוץ אורתודוקסיות היווה אחד הגורמים המכריעים ביחסו הרשמי לרב יוסף דב סולובייצ'יק. הרב סולובייצ'יק נחשב היה לתלמיד חכם ויחוסו כצאצא ישיר לשושלת סולובייצ'יק הבריסקאית הקנה לו מעמד מיוחד, וזאת על אף פתיחותו הרבה להגות ולתרבות הכללית. כבר עם הגיעו לאמריקה היה הרב סולובייצ'יק לדמות אהודה מאוד בקרב חוגי האורתודקסיה, ומהרה זכה למעמד בכיר באגודת הרבנים ולמינוי לאב בית דין בבוסטון. הרב הוטנר הכיר את משפחת סולובייצ'יק עוד באירופה, ותקופה מסוימת שימש מלמד פרטי לאהרן סולובייצ'יק, אחיו הצעיר של הרב יוסף דב סולובייצ'יק, שלימים לימד תחתיו בשיבתו. הרב הוטנר והרב סולובייצ'יק הכירו בזמן ששהו בברלין.¹⁹² השניים עמדו בקשר גם באמריקה, הרב הוטנר דאג לשלוח לרב סולובייצ'יק מחידושיו והם התכתבו בענייני הלכה ותלמוד.¹⁹³ הרב סולובייצ'יק אף היה בין הנואמים באירוע אבן הנחת הפינה למתיבתא רבנו חיים ברלין.¹⁹⁴

¹⁸⁹ ראה כהן, שניהם יחדיו, עמ' 168.

¹⁹⁰ גולדברג, "ביוגרפיה", עמ' 33–34.

¹⁹¹ שם.

¹⁹² דויטש, רמ"ש, עמ' 119–120; וכן גולדברג, "ביוגרפיה", עמ' 32.

¹⁹³ ספר הזיכרון, סימנים לג-לד.

¹⁹⁴ גולדברג, "בין ברלין לסלובודקה", עמ' 78.

אולם יחס זה התערער ככל שהרב סולובייצ'יק סרב ליישר קו עם העמדות האורתודוקסיות-ליטאיות. קו פרשת המים התרחש בשנת 1956, אז פרסמו שורה של רבנים גילוי דעת, בהובלתו ובלחצו של הרב קוטלר, הקורא לחרם כולל על כל שיתוף פעולה, אף פוליטי גרידא, עם ארגונים לא אורתודוקסיים. השתתפות ביוזמות משותפות לרבנים מתנועות שונות שאינן קשורות לנושאים דתיים אלא לאינטרסים פוליטיים כלל יהודים היתה מקובלת בחוג רבני ה-RCA וישיבה-אוניברסיטה. על החרם חתמו אחד עשר ראשי ישיבות ור"מים, ביניהם שני רבנים משיבת ר' יצחק אלחנן. בין החותמים היה גם הרב הוטנר. הרב סילבר והרב סולובייצ'יק, סרבו לחתום.¹⁹⁵

עדויות משנים מאוחרות יותר מלמדות שלכל הפחות ברמה המוסדית, יחסו לרב סולובייצ'יק לאחר מכן היה מסווג אם לא שלילי. על תלמידיו אסר ללכת לשיעוריו.¹⁹⁶ הסיבה לכך לא היתה פוליטית בלבד, אלא נבעה ממחלוקת עקרונית בעניין היחס בין התורה לבין ידע שאינו תורני: הרב סולובייצ'יק החזיק בגישה מפשרת, לפיה הללו משלימים ואפילו חופפים, ואילו הרב הוטנר דחה גישה זו וראה בה סכנה. משום כך התנגד לרב סולובייצ'יק ולישיבה-אוניברסיטה (YU) עימה זוהה.¹⁹⁷ כפי שהתבטא הוא עצמו בהזדמנות אחת: "הם [ישיבה-אוניברסיטה] הרסו הכל כשהכניסו את המקף. כשאתה אומר שיש לימודי חול יחד עם לימודי קודש הכל נהיה מקולקל [...] הישיבות שלנו לא מאמינות בפילוסופיה הזו".¹⁹⁸

אם כן, נראה שאת היחס המשולש אותו מצאנו אצל הרב הוטנר בהקשרה של חב"ד – יחס אחד להגות, אחר לתנועה ושלישי לדמויות מובילות בה – אנו מוצאים גם ביחסו לתנועות הלא-אורתודוקסיות ולאורתודוקסיה המודרנית: את ההגות דאג להכיר; אל התנועה התנגד בתוקף; וכלפי הדמויות המובילות שמר על יחס מכבד ומידה של קשר אישי.

ב.4. שנות הנדודים האחרונים: 1964–1980

החל מאמצע שנות הששים חל מפנה חד בהתנהלותו הציבורית של הרב הוטנר, שנמשך עד לפטירתו. בשנת תשכ"ד (1964) החל לפרסם את הגותו תחת שמו ובאופן נרחב בספרי "פחד יצחק". לא זו בלבד, אלא שאף נתן את ברכתו לפרסום מאמריו מעל במות לא שגרתיות, דוגמת כתבי עת אקדמיים.¹⁹⁹ בתקופה זו הוא מתחיל לבקר שוב בארץ ישראל לראשונה מאז עזב אותה. בתו מעידה כי "היו הנהגות ידועות, שבהיותו בא"י

¹⁹⁵ יקסמן, אורתודוקסיה אמריקנית, 89 הערה 4; רקפת, סילבר, עמ' 290–292; Jonathan D. Sarna, "The relationship of Orthodox Jews with believing Jews of other religious ideologies and non-believing Jews: the American situation in historical perspective", in: Adam Mintz (Ed.), *The Relationship of Orthodox Jews with Believing Jews of Other Religious Ideologies and Non-Believing Jews*, New York: Michael Scharf Publication Trust of the Yeshiva University Press, 2010, pp. 16-20. בשנת 1960, התקבלה החלטה באגודת הרבנים כי מי שלא יציית לחרם לא יוכל להיות חבר בה. ישנה טענה לפיה הרב הוטנר פנה לרב סולובייצ'יק בניסיון להניא אותו מסירובו לחתום על גילוי הדעת, אך ללא הועיל. טענה זו מתבססת על עדות לפיה הרב הוטנר פנה "לראש ישיבה אחד" שלא הצטרף לחרם והפציר בו לנקוט עמדה בסוגיה. ראה Yitzchak Alster, "Rabbi Yitzchak Hutner: a talmid's reflections", *The Jewish Observer*, December 2000, p. 21.

¹⁹⁶ וראה גם דלפין, הרבי ורב הוטנר, עמ' 254 הע' 121. על פי העדות שמביא דלפין, תלמידים מהישיבה היו משתתפים בשיחותיו של הרב סולובייצ'יק למרות התנגדותו של הרב הוטנר.

¹⁹⁷ טענה זו העלה כבר גולדברג. ראה גולדברג, "ביוגרפיה", עמ' 32. לטעמי הוא לא זיהה נכון מדוע הרב הוטנר ראה בגישה זו סכנה. גישתו של הרב הוטנר ליחסי תורה וחכמות חיצוניות תידון בהרחבה בפרק השישי של עבודה זו.

¹⁹⁸ הלמרייך, ראיונות, עמ' 44.

¹⁹⁹ ראה להלן עמ' 108.

לא הקפיד כל כך על עשייתן בגלוי" (היא אינה מפרטת מהן). בתקופה זו התבטא לעתים בפומבי בענייני השעה, ואף ניאות לשבת בדין כדיין, דבר שסרב לעשותו בתוקף עד אז. גם בארץ ישראל הוכר כאחד מגדולי הדור. הוא התערב בקרב המנהיגות החרדית ואף הוזמן לשבת בישיבות של מועצת גדולי התורה של אגודת ישראל בארץ ישראל וליטול חלק בקבלת ההחלטות בה.²⁰⁰ בשנת 1968 כשייסד הרב יוסף בוקסבוים את מכון ירושלים, מכון מחקר תורני ומרכז להדרת כתבי יד והוצאה לאור, הרב הוטנר הוזמן להיות נשיאו.²⁰¹ בשנות השבעים רכש דירה בירושלים ומאז היה מחלק את זמנו בין מגורים בניו יורק ומגורים בארץ ישראל.²⁰² בתקופה זו מעמדו של הרב הוטנר כאחד מגדולי היהדות האורתודוקסית היה מבוזר היטב. נציג כעת שני סיפורים הממחישים נקודה זו, אחד מצד הציבור ואחד מצד ראיית הרב הוטנר את עצמו.

ב.4.1. ספטמבר השחור

בשנת 1970 נחטף המטוס בו טס הרב הוטנר יחד עם אשתו ובתו בדרכם חזרה מישראל לניו יורק על ידי מחבלים מהחזית העממית לשחרור פלסטין (PFLP) והובא לירדן יחד עם עוד שלושה מטוסים שנחטפו באותה תקרית. בזמן שהמטוס עוד היה באוויר, בהישמע דבר החטיפה יצר אחד מתלמידיו קשר עם משרד החוץ האמריקני והללו יצרו קשר עם שגרירותיהם בעמאן, בירות, בריסל, קהיר, מוסקבה ורומא על מנת שיפעלו לכך שהרב הוטנר שהינו "מבכירי הרבנים האמריקניים" יזכה ליחס הגון.²⁰³ ממשלת ארה"ב אף עשתה מאמצים לספק לרב הוטנר אוכל כשר בהיותו בשבי.²⁰⁴ בזמן היותו בשבי כמה מתלמידיו גייסו סכום עצום של מיליוני דולרים על מנת להציעם ככופר לחוטפים ולפדותו, וזאת למרות ההלכה הקובעת כי אין לפדות שבויים במחיר מופרז. זאת בטענה שהלכה קובעת שכשמדובר בתלמיד חכם מופלג מותר לחרוג מדין זה, וכי הרב הוטנר עונה על הקריטריון הנדרש. אלו שבקשו למנוע את העסקה טענו כי בשעת מלחמה אין פודים אפילו חכם מופלג, כיוון שהכסף מסייע לחילות האויב. כך או כך, אף אחד לא ערער על העובדה שהרב הוטנר הינו אדם חשוב בדרגה שראוי לשלם סכומים כאלו על מנת לפדותו.²⁰⁵ בסופו של יום הדיון היה עקר כיוון שמשדר החוץ האמריקני לא אפשר את היוזמה לפדותו בכופר. לאחר 22 ימים בשבי החטופים שוחררו בפעולה צבאית.

²⁰⁰ דיידר, "זכרונות", עמ' נא. שם. כאן אנו מוצאים דוגמה לאחת הדעות הלא שגרתיות בהן החזיק, ושבשנותיו האחרונות העז גם לקדם. באסיפה של מועצת גדולי התורה בישראל ביקש לקדם הצעה בזה הנוסח: "לאור מהלך המאורעות האחרונים באנו לידי מסקנה כי כל העניין הזה הקרוי 'חקיקה דתית' כפי שהיא מתקיימת ומתבצעת כיום, אין בה אלא מכשול ותקלה בלבד. ולכן דעתנו היא שאין להמשיך יותר בדרישה ושתדלנות ל'חקיקה דתית' כזאת, וגם אשר כתוצאה מזה יהיה עם ישראל משוחרר מלחצים לשינויים בדת חלילה". שם, ועמ' נח הערה 246*.

²⁰¹ בין הדמויות שנשארו בתפקיד זה היו הרב שלמה זלמן אוירבאך, הרב יוסף שלום אלישיב והרב עובדיה יוסף, כולם רבנים חרדים מהחשובים ביותר בארץ ישראל.

²⁰² וראה דלפין, הרבי ורב הוטנר, עמ' 213–214. דלפין מספר כי כאשר נשאל הרב הוטנר בתקופה הזו האם הוא מקפיד על שני ימי יום טוב, כמנהג דיירי חוץ לארץ, או יום אחד בלבד כמנהג דיירי ארץ ישראל, השיב הרב הוטנר בהלצה: "הבה נראה: יש לי דירה בארץ ישראל ודירה באמריקה; יש לי תלמידים בשני המקומות; יש לי אויבים בשני המקומות. כל מה שצריך יש לי בשני המקומות. כך שזו שאלה באמת סבוכה."

²⁰³ David Raab, *Terror in black September: the first eyewitness account of the infamous 1970 hijackings*, Basingstoke, 2007, p. 54.

²⁰⁴ שם, עמ' 163. השגרירות הישראלית שלחה אל הגבול עם ירדן שהעביר לכמה שוטרים ירדנים חבילות של אוכל עבור הרב הוטנר, אך הללו מעולם לא הגיעו ליעדם.

²⁰⁵ סיכום הסיפור והדיון ההלכתי מובא אצל צבי שטר, בעקבי הצאן: בירורי הלכה, ירושלים, תשנ"ז, עמ' רו.

כשנשבה היה בין חפציו של הרב הוטנר כתב יד של ספר שיועד להיות הכרך הבא בספרי פחד יצחק, אשר הוחרם על ידי החוטפים. תלמידים אמידים של הרב הוטנר ניסו ליצור קשר עם החוטפים ולפדות את הכתבים חזרה, אך ללא הועיל.²⁰⁶

ב.4.2. הרב הוטנר והרב משה פיינשטיין

לאורך השנים הרב הוטנר והרב פיינשטיין שיתפו פעולה רבות במסגרות שונות, והשנים אף התכתבו בנושאים הלכתיים.²⁰⁷ בעניינים מסוימים היתה לרב הוטנר מחלוקת חריפה עם הרב פיינשטיין.²⁰⁸ לאחר פטירתו של הרב אהרן קוטלר בשנת תשכ"ג מונה הרב פיינשטיין, שהוכר כאחד מגדולי הפוסקים שבדור, לראש מועצת גדולי התורה תחתיו, בעוד הרב הוטנר ממשיך לשמש במועצה לצדו.

בשנת 1977 לערך כשהרב הוטנר החליט להעתיק את דירתו באופן סופי לארץ ישראל התגלעה מחלוקת, שלא לומר מלחמת ירושה, במתיבתא רבנו חיים ברלין בין הרב אהרן שכטר, הר"מ הבכיר בישיבה (שכבר אז תפקד בפועל כראש הישיבה) והרב שלמה קרליבך שהיה המשגיח בה.²⁰⁹ בעקבות המחלוקת הרב קרליבך פוטר ממשרתו וסולק מהישיבה. הלה פנה אל הרב משה פיינשטיין בטענה שהוא פוטר שלא כדין וביקש לתבוע את הישיבה לדין תורה. הרב פיינשטיין קיבל את בקשתו והורה לרב הוטנר ולרב שכטר להתייצב בפניו לדין. הרב הוטנר סרב להופיע בפניו ולא הכיר בסמכותו לזמן אותו או להתערב בנעשה בישיבתו. הרב פיינשטיין דן שלא בפניו ופסק לטובת הרב קרליבך, ואף פסק שעל הישיבה לשלם לרב קרליבך משכורת על כל התקופה בה הורחק מהישיבה. הישיבה סירבה למלא אחר הוראה זו.²¹⁰ סיפור זה מעורר מחלוקת עד היום והינו שגור על פיהם של המסתייגים ממתיבתא רבנו חיים ברלין. תלמידי המתיבתא המנסים להצדיק את המהלך טוענים כי הרב הוטנר לא גרס שהרב פיינשטיין הוא גדול הדור, ולכן לא היה עליו לציית לו.²¹¹ כך או כך ברור שהרב הוטנר לא הרגיש שעליו להכפיף עצמו למרותו של הרב פיינשטיין.

²⁰⁶ ראב"ב, ספטמבר השחור, עמ' 100. ראה גם דייד, "זכרונות", עמ' נז. מדובר בתשית לספר "פחד יצחק" על שבועות, ששוכתב על ידי הרב הוטנר, כפי שמעידה ההקדמה לכרך זה. ראה פחד יצחק, שבועות, "דברים אחדים מאת המוציאים לאור".

²⁰⁷ כמה מהשו"תים בספרו של הרב פיינשטיין "אגרות משה" כוללים שאלות שנשאלו על ידי הרב הוטנר. ראה **שו"ת אגרות משה**, חלק אורח חיים, סימן ד, סימן קכג וחלק חושן משפט סימן לד.

²⁰⁸ כך סיפר לי תלמידו של הרב הוטנר, פרופ' דוד הלבני. עניין אחד לדוגמה עליו חלק הרב הוטנר על פי הלבני היתה הפסיקה המפורסמת של הרב פיינשטיין על פיה מותר לאישה להורות מתרומת זרע ובלבד שהתרומה תהיה מאינו-יהודי (על מנת למנוע חשש ששני ילדים מאותו אב תורם יתחתנו מבלי לדעת שהם אח ואחות). ראה **שו"ת אגרות משה**, חלק אבן העזר, סימן י, סימן עא.

²⁰⁹ הרב שלמה קרליבך זה הוא דודו של הרב שלמה קרליבך "הרב המזמר" שהתפרסם כמוזיקאי ואיש קירוב. הרב קרליבך המוזיקאי למד בישיבת רבנו חיים ברלין תקופת מה וקיבל סמיכה לרבנות מהרב הוטנר. ראה דלפין, הרבי ורב הוטנר, עמ' 271–272, וראה נתן אופיר, **הרב שלמה קרליבך: חייו, משנתו והשפעתו**, ראשון לציון: ידיעות אחרונות, תשע"ז, עמ' 50–51.

²¹⁰ במכתב שכתב הרב קרליבך אל הרב דוד זויבל, שהיה מזכיר אגודת ישראל באמריקה, בשנת תשנ"ג, סיפר בקצרה את הסיפור מצדו: לאחר שהרב שכטר סירב כמה פעמים להופיע בפני הרב פיינשטיין, הלה הוציא עליו פסק "לא ציית דינא", השולל ממנו זכויות בפני בית דין. על אף זאת בשנת 1987, שנה אחר פטירתו של הרב פיינשטיין, הרב שכטר צורף למועצת גדולי התורה. עותק מהמכתב נמצא ביד. סיפור זה גם ממחיש עד כמה זכה הרב הוטנר להערכה בקרב תלמידיו ומקורביו. דלפין מספר כי שוחח בשנת 2014 עם הרב קרליבך, ולאורך השיחה דיבר הלה בהערצה ובהכרת תודה גדולה לרב הוטנר (שקיבלו לישיבתו כפליט שואה וטיפח אותו בימים שקדמו לפרשיית פיטוריו). זאת למרות האופן העגום בו הסתיימה מערכת היחסים ביניהם.

²¹¹ ראה למשל בבלוג The Circus tent, "When Yeshivas Rabbeinu Chaim Berlin celebrated 100 years", November 22, 2007; וכן בבלוג OrthoWatch, "Touro College and Rabbi Dr. Lander A"H", March 4, 2010 (שניהם זמינים במרשתת). קמינצקי מביא שתי גרסאות לסיפור שהיו מעורבים בו הרב יעקב קמינצקי (אביו), הרב יצחק הוטנר ו"פוסק גדול אחד".

ב.4.3. ארץ ישראל נקנית בייסורין – שנותיו האחרונות של הרב הוטנר במדינת ישראל

החל משנות השבעים, לאחר אירועי ספטמבר השחור, ביקוריו בישראל נעשו תכופים יותר, והוא החל במאמצים לייסד בה ישיבה נוספת משלו ולהשתקע בה. אך הדבר לא עלה בידו בנקל. באותה עת, בשנת תשל"ג, אף נפטרה אשתו מאשה, אליה היה קשור ביותר, באחד מביקוריהם בארץ ישראל, ופטירתה צערה אותו מאוד.²¹²

ניסיונו הראשון להקים ישיבה בארץ ישראל ערב תכנית להשתלב בשותפות בישיבה קיימת, ישיבת בית התלמוד, שהקים הרב דב (בערל) שוורצמן. הרב שוורצמן נולד בעיר נוול ברוסיה למשפחת חסידי חב"ד. בילדותו נמלטה המשפחה לארץ ישראל בלחץ רדיפות הקומוניסטים, ושם השתלב דב שוורצמן הצעיר בישיבות היישוב החדש והיה לתמיד בולט בישיבת חברון-ירושלים. בשנת תש"ו הרב אהרן קוטלר, בעת שהיה בביקור בארץ, פגש בו ובחר בו כחתן לבתו שרה, והוא שב עימו לאמריקה. באמריקה לימד הרב שוורצמן בישיבות שונות, ביניהן במתיבתא רבינו חיים ברלין בתחילת שנות החמישים, ולאחר מכן בישיבת פילדלפיה, אותה הקים יחד עם הרב שמואל קמינצקי בהוראת חותנו הרב קוטלר. מתישהו סביב מפנה שנות החמישים והששים, הרב שוורצמן ואשתו שרה התגרשו, אירוע שהביא לקרע בינו לבין הרב קוטלר. בתחילת שנות הששים שהה הרב שוורצמן במחיצתו של הרב הוטנר במתיבתא רבינו חיים ברלין ושב ללמד בה, ולאחר זמן מועט עלה לישראל, נישא בשנית והקים בה ישיבה – ישיבת בית התלמוד בירושלים.²¹³

זמן מועט לאחר מכן החלו ניסיונות הקמת הישיבה של הרב הוטנר. הרב הוטנר נתקל בקושי מול הרשויות, כשלא הצליח להשיג פטור מגיוס לצה"ל לתלמידי הכולל הקטן, כולל "אור אליהו" (על שם הגר"א מווילנא), שעל טיפוחו עמל, מה שהגביל אותו לתלמידים מחוץ לארץ בלבד. באותה עת היתה ישיבת בית התלמוד במצוקה, שכן תלמידיה הלכו ורבו מכפי שיכלה תשתית הישיבה להכיל, אך לא היה סיפק בידם לרכוש חלקת אדמה או מבנה חלופי על מנת להתרחב. השניים שכאמור היו מקורבים ממילא החליטו לשתף פעולה: הרב הוטנר ייכנס בשותפות לישיבת בית התלמוד ויביא איתו את האמצעים להרחבתה, וכך ייפתרו בעיותיהם של שני ראשי הישיבה שיכנהו יחד. בשנת 1973 נוסדה השותפות, ושמה של הישיבה שונה לישיבת בית התלמוד-גור אריה (על שם המהר"ל מפראג).²¹⁴

אולם השותפות החזיקה מעמד זמן קצר בלבד, בשל מחלוקת בדבר מעמדו של הרב הוטנר בישיבה. הרב הוטנר דרש, כפי שנהג בישיבתו שלו, כבוד בלתי מתפשר וקדימות בהנהגת הישיבה, כולל על פני הרב שוורצמן, אותו ראה במידה מסויימת כבן טיפוחיו וכתלמידו. הוא אף ביקש למנות את חתנו, הרב יונתן דיוויד, לר"מ בישיבה ולהקנות לו מעמד של ראש ישיבה מקביל לזה של הרב שוורצמן, שהלך ונדחק מעמדת

שני הרבנים ביקשו לשכנע את הפוסק להצטרף אליהם בנקיטת עמדה מתנגדת תקיפה כלפי "תנועה אורתודוקסית אחת" ופעילויות מסויימות שלה (גרסה אחת של הסיפור מתרחשת במסגרת ישיבה של מועצת גדולי התורה, ובגרסה האחרת בעת ביקור של שני הרבנים בביתו של "הפוסק"). הפוסק לא אבה לכך. על פי הסיפור, שני הרבנים – קמינצקי והוטנר – הסכימו כי העובדה שהפוסק לא למד בישיבת סלובודקה היא הסיבה בגינה הוא אינו רוצה או מסוגל לנהוג בצורה תקיפה כמנהיג. ראה קמינצקי, גודול, עמ' 843. דלפין חושף, כפי שמתבקש מן ההקשר ההיסטורי, שהפוסק הנזכר הוא הרב פיינשטיין והתנועה האורתודוקסית אותה סרב לגנות היא תנועת חב"ד. דלפין מוסר שקמינצקי, בשיחה בעל פה ביניהם, אישר שכך הוא. ראה דלפין, הרבי ורב הוטנר, עמ' 222–223 ובעמ' 281 הע' 295.

²¹² דיוויד, "זכרונות", עמ' סה.

²¹³ ראה "דעת דרכיך", בתוך: ספר הזכרון למרן הגאון רבי דב שוורצמן, ירושלים: ישיבת בית התלמוד, תשע"ג, עמ' יט-צג.

²¹⁴ ראה "ישיבת בית התלמוד – גור אריה", המוריה, שנה רביעית גיליון יב, תשל"ג, עמ' מז.

ההנהגה. אלא שתלמידיו של הרב שוורצמן היו מרובים והם לא ניאותו לכך כלל. סופו של דבר השותפות התפרקה והרב הוטנר נאלץ לעזוב את הישיבה, תוך שהרב שוורצמן מפצה אותו בסכום נכבד, אך לא מלא הסכום שהשקיע בהרחבתה.²¹⁵

הרב הוטנר שב לאמריקה לגייס סכום נוסף במטרה להרחיב את כולל אור אליהו, עליו עוד שמר, לכדי ישיבתו החדשה. הוא שב לישראל עם הסכום הנדרש וזכה במכרז לפיתוח פיסת קרקע מתאימה בירושלים. אולם גם תכנית זו נכשלה. זאת משום שחסידות בלו האמידה ורבת ההשפעה שמה עיניה על פיסת קרקע זו גם כן, ובעזרת קשרים ולחצים שונים הצליחה לבטל את המכרז והקרקע עברה לרשותה. פרשיה זו עלתה לרב הוטנר בהפסד כספי נוסף ועיכבה שוב את פתיחת הישיבה לה ייחל.²¹⁶ הרב הוטנר הצליח להשיג יחידת קרקע נוספת בשכונת הר נוף בירושלים ובשנת תשל"ט, לאחר כמעט עשור של ניסיונות, הצליח לייסד את ישיבת "פחד יצחק" אשר בראשה העמיד את חתנו (המשמש ראש הישיבה נכון לכתיבת שורות אלו). בעקבות כך השתקע בארץ סופית.

פרשיות אלו אינן נזכרות כלל בביוגרפיה שפרסמה אודותיו על ידי המשפחה אלא ברמז. כך כתבה בתו:

אבל כמה הרפתקאי מכאן ועד גיחון. וכמה עיקולי ופשוטי עברו עליו בתהליך השרשת חזרה זו. אם בעזיבתו האחרונה את א"י בצעירותו, רשם לעצמו "א"י אינה נקנית כי אם ע"י יסורים, ואם אני זכיתי והייתי בא"י שלא ע"י יסורים... סימן הוא שרק הייתי בה, ישב ישבתי בה, ראה ראיתי אותה – אבל קנה לא קניתה. כשאזכה לשוב אליה בפעם זו א"י, הרי זה יהיה מתוך יסורים... ובטוחני שארגיש בה טעם חדש, טעם קנין..." הרי בחזרה פקדוהו יסורים שונים מסוגים שונים בקנין הארץ.²¹⁷

נבואתו של הרב הוטנר התגשמה, וקניינו האחרון את ארץ ישראל היה ביסורים. מקניין זה לא זכה להנות משך זמן רב. בחשוון תשמ"א חלה בשיתוק חלקי, ונאלץ להפסיק את פעילותו בישיבה. "גם בשעות הקשות" מספרת בתו, "לא איבד את חוש ההומור שלו, וכאשר סידרו את הכר מתחת לראשו ושאלו אותו האם נוח לו? ענה: 'הם שואלים אותי אם זה "נח", ואילו איך האלט שוין ביי לך-לך [אני נמצא כבר בלך לך]...'".²¹⁸ לאחר כחודש מחלה נפטר הרב הוטנר בכ' כסלו תשמ"א (1980), ונקבר בהר הזיתים.

ב.5. סיכום החלק הביוגרפי

דיספוזיציה ואמביציה, נטייה אישיותית וממולה תחושת הייעוד האישי והשאיפות העצמיות – שני כוחות מרכזיים אלו באדם עשויים להתקיים בחיי האחד בהרמוניה, ובחיי חברו עלולים הם להימצא בחיכוך ובהתנגדות. עמידה על היחסים בין שני הגורמים הללו הם המפתח להבנת פועלו והגותו של הרב יצחק הוטנר. היתה בו תביעה עזה לאינדיבידואליות, מקוריות, לחרות המחשבה ולעושר רוחני שאינו מוגבל לתלם. הדבר

²¹⁵ ראה דלפין, הרבי והרב הוטנר, עמ' 212–213. פרשיית יחסי הרב הוטנר והרב שוורצמן היא דוגמה מובהקת לבעייתיות הסוגה הביוגרפיה החרדית. הן בביוגרפיה המופיעה בספר הזכרון לרב הוטנר והן בזו המופיעה בספר הזכרון לרב שוורצמן אין זכר לפרשיית השותפות ביניהם. לא זו בלבד – עובדת גירושיו של הרב שוורצמן משרה קוטלר אינה מוזכרת בביוגרפיה שלו, ולו ברמז. מסופר כי נישא לשרה קוטלר בשנת תש"ו, והדבר הבא ששומעים מחיי נישואיו הוא שנישא בשנית בשנת תשכ"ב. על סיום הנישואין הראשונים לא נאמר דבר. גם בערכי הויקיפדיה אודותיו, באנגלית ובעברית, הגירושין אינם מוזכרים.

²¹⁶ ראה דלפין, הרבי והרב הוטנר, עמ' 213.

²¹⁷ דיויד, "זכרונות", עמ' נג. וראה גם שם, עמ' סד.

²¹⁸ דיויד, "זכרונות", עמ' סה.

בא לידי ביטוי היטב בשנותיו המוקדמות, שהיוו מסע להשתלמות תורנית, רוחנית, אישיותית ואינטלקטואלית. הוא שקד על המסורת התורנית המזרח אירופאית מבית ישיבות ליטא, חבר לחסידים ולהגותם, בחן את מדעי היהדות הגרמניים וערך בעצמו היכרות עם "חכמות חיצוניות" בפילוסופיה ובמדעים. מסע זה הסתיים, במובן הגיאוגרפי, בהחלטה להשתקע באמריקה, שם הפנה את מאמציו לפיתוח הגות ומחשבה משלו. כך כתבה בתו:

עוד בתרצ"ז כתב שהיה מטפל "בנתוחן ובהרכבתן של המון המחשבות הדעות וההרגשות המלוות את האדם העובד את אלקיו. עמל הייתי להסביר את כל השבעים-פנים בתורת העבודה שנזדמן לי להיפגש אתם בימי חלדי מלאי התנועה ושבעי הרשמים". הרבה מסעות ותחנות עבר, ושבעי [!] רשמים נשאר מהם. מרביתו מליטא וחכמי הדור ספג וקיבל; גם את עולם החסידים הכיר, בין מפיהם, בין מכתבם; אף עם יהדות גרמניה נפגש, והכיר מנהיגיהם וגדוליהם אישית ומתוך חיבוריהם למקצועותיהם. אלו הן תחנות גאוגרפיות: פולניא, ליטא, אשכנז, ארה"ב - מרכזי יהדות ועולמות שונים - ; וניצלן אף לתחנות נפשיות. גם בארץ ישראל, המהווה קיבוץ גלויות של התחנות הגיאוגרפיות - נתקרב וספג מפנורמה רחבה ומגוונת. ועוד בסוף שנות ה'פ' כתב "אני מרגיש את עצמי לא 'למד מכל אדם' אלא לומד את כל אדם. לומד אני את בני אדם שאני מוצא בהם דבר כלומד איש איזה ספר חשוב המתעסק במקצוע חייו".²¹⁹

בהגיעו לאמריקה פנה לממש את שאיפת חייו, אשר פעמה בו עוד מגיל צעיר, להיות מנהיג ומשפיע בעם היהודי. כל עמדת מנהיגות חברתית, פוליטית או רוחנית טומנת בחובה מידה של מחויבות וקונפורמיזם, איזה הכרח כלשהו ליישר קו עם נורמות ודעות מסוימות. אבחנה זו כוחה יפה במיוחד להקשר בו בחר הרב הוטנר לממש שאיפה זו, והיא האורתודוקסיה הליטאית אליה נולד. הרב הוטנר היה רגיש ביותר לנקודה זו, כפי שמעיד מכתב שכתב בשנת תשי"ט, יותר משני עשורים מאז שהחל לכהן כראש ישיבה:

מכיוון שהטרחת את עצמך וכתבת שני מכתבים בענין זה, הנני מוצא לנכון להשמיעך דבר על נושא מכתבך... בעומק הנפש שלי, שוכן ציור השלימות הסותר כל גוון של התמנות וכל צבע של משרה. בשרש נשמתו כל התמנות וכל משרה נזקפות הן על הטבלא של החשבוניות הרבים המפקיעות את האדם מן היושר אשר בו נברא. דקדקתי בלשוני ואמרתי "בשרש נשמתו" ללמדך כי אין הדברים הללו אמורים אלא בנוגע לעצמי, אבל חלילה לי לדון ולמדוד על פי בחינה זו את הזולת. האמן לי שאם היה ביכלתי לעסוק בעבודתי בהרצת תורה ובזיכוי הרבים ובהעמדת תלמידים מבלי הגושפנקא של תפיסת משרה – הייתי רואה את עולמי בחיי. והאמת ניתנה להאמר שבתקופת ההתחלה נסיתי כמה פעמים להשתמש מתוך הגושפנקא ולהתעסק בעבודה בבחינת חיל מן השורה מתוך סילוק תכונת הרשמיות. אבל נוכחתי כי לפי התנאים שלנו, ציור זה הוא בבחינת שבור החבית ושומר את יינה. ורק אז הרשיתי לעצמי קצת נימוסים של תופס משרה. אבל יחסי הפנימי לנימוסים הללו הוא בבחינת ההכרח לא יגונה. ואשר על כן מכיון שהיחס הזה מושרש הוא בי בעומק גם שלא מדעת ושלא בכוונה, הנני מתנהג בזה לפי עצת החכם: אחוז הרע במיעוטו. ועתה אתה תאר נא בנפשך את המרחק בין ציור הנפש המבואר בדברים הנ"ל ובין ציור הנפש של נושא הצעתך.²²⁰

²¹⁹ שם, עמ' עח.

²²⁰ פחד יצחק, אגרות וכתבים, קפו. בהתחשב בתאריך, ייתכן והדבר נכתב בתשובה לאלו שביקשו לקדם את מועמדו לתפקיד הרב הראשי האשכנזי לישראל. לעיל עמ' 78. וראה להלן בהקשר יחסו לחזון אי"ש, עמ' 100 ובהערה 47.

סטיבן שוורצשילד ביקש להציג את הרב הוטנר כהמחשה לכך שהעולם האורתודוקסי הרבה יותר פתוח, מגוון ופולורליסטי מאשר שהוא נתפס כלפי חוץ באופן סטראוטיפי. הרב הוטנר, שלטעמו היה חדשן ונועז ביותר, הוא לדעתו עדות לכך ש"האורתודוקסיה היהודית" כפי שזו מתקראת אינה אורתודוקסיה כלל אלא בעיקר אורתופרקסיה, כך שקריטריון ההשתייכות לקהילה זו הינה מחויבות להלכה ואילו בעולם האמונות והדעות האדם חפשי להחזיק בכל עמדה הנראית לו נכונה.²²¹ נדמה שהתמונה ששוורצשילד מציג מוטעית, ודווקא התנהלותו של הרב הוטנר היא המעידה על כך. כבר מגיל צעיר היה מודע לכך שדעותיו והרוחב האינטלקטואלי שלו עלולים להוות מכשול בדרכו להשתלב בהנהגה הישיבתית. בזאת יש לראות את ההסבר ליחסו הכפול לכתביו, מחד גיסא התורניים בעלי האופי הליטאי אותם פרסם בשמו, ומאידך גיסא האחרים מהם בחר להעלים את שמו; ותעיד על כך התנהגותו הקונפורמית על פי רוב מצד אחד, והתרחקות מעין הציבור משך רוב חייו מצד שני, כדרך להגן על מעמדו בקרב החברה בה פעל. מתח זה כוחו יפה להסביר את ממד ההסתרה שבספרי פחד יצחק, את הצנעת המקורות שהגותו יונקת ממנה שאינם מזוהים עם הזרם הליטאי ואת הימנעותו מלפרסם את הגותו בשמו במשך עשרים וחמש שנים, אשר יידונו בהרחבה בפרק הבא. המתחים והתנודות בעולמו הפנימי יחד עם האילוץ ליישר קו עם המסגרת בה פעל נתנו את אותותם גם בשינויים בהופעתו החיצונית, מבחור צעיר ומגולח בעל מראה מודרני, לפניו מעוטרת זקן ליטאי עבות שהחל לגדל כשלוש שנים לאחר שנעשה ראש ישיבה, וכלה בלבוש חסידי פולני בשבתות ובחגים (ספודיק, גרטל וקפוטה) בשנותיו המאוחרות, נטיה שהלכה והתגברה לאחר המפנה הציבורי שלו בשנותיו המאוחרות.²²²

בסיועו של הרב שרגא פייבל מנדלוביץ' ובהשפעתו של הרב אהרן קוטלר, בכיר הרבנים האורתודוקסים באמריקה והדמות השמרנית והמתבדלת המובילה בה, קנה לו הרב הוטנר עמדת מנהיגות והשפעה רחבה כראש ישיבה וכחבר בארגונים הפוליטיים והחינוכיים החשובים ביהדות האורתודוקסית באמריקה, בכללם מועצת גדולי התורה של אגודת ישראל והנהגת מערכת החינוך "תורה ומסורה". אולם בה בעת היה יוצא דופן ושנוי במידה של מחלוקת בסביבתו, הן בהיותו בעל מחשבה ועיסוקו האינטנסיבי בהגות לא שגרתית, והן בפרקטיקות החריגות שלו כראש ישיבה ושל תלמידיו. במשך כשניים וחצי עשורים נחבא אל הכלים, סרב לנאום ולהתבטא בפומבי, לעשות תעמולה לשיבתו או לפרסם את הגותו. על אף כל זאת (ולשיטתו – בזכות כל זאת) פועלו כראש ישיבה, מחנך ומנהיג מאחורי הקלעים נשמע למרחוק וקנה לו מוניטין ומעמד, עד שהוכר כאחד מגדולי הדור האורתודוקסים של המאה העשרים. השפעתו נמשכת ומורגשת גם כיום בחברה זו ואף מעבר למעגלים בהם הוא עצמו פעל. זאת בשל הרבנים והמנהיגים הרבים שהכשיר בשיבתו, שיש הקוראים לה בשל כך "הישיבה של אלף הכיתות"; ובשל כתביו אותם פרסם בשנותיו המאוחרות, הנלמדים לא רק בהקשרים חרדיים, אלא אף מצאו להם קהל בקרב האורתודוקסיה המודרנית ובקרב משכילים ואקדמאים.

²²¹ ראה שוורצשילד, הוטנר, עמ' 151–152.

²²² גולדברג, "ביוגרפיה", עמ' 30. וראה דלפין, הרבי ורב הוטנר, עמ' 136, 192.

פרק שלישי: "פחד יצחק" – תכונות ומאפיינים

פרק זה יוקדש לתיאור ההגות שבספרי "פחד יצחק" – אופן התגבשותה, מאפייניה ונסיבות יציאתה לאור. בניגוד למרבית ספרי ההגות מבית מדרשם של רבנים אורתודוקסים ליטאיים, המאמרים שבספרי פחד יצחק נכתבו, נערכו והוכנו לדפוס על ידי הרב הוטנר עצמו. מאמריו אלו נראים כהכלאה של שתי סוגות ספרות רבנית – החקירה התלמודית והדרשה. כתיבתו עשירה במקורות וניחנת בסגנון כתיבה דייקני, אסתטי ופיוטי. תחילתו של פרק זה יוקדש להבנת הייחודיות של מפעל הכתיבה ההגותי של הרב הוטנר, במיוחד על רקע תנועת המוסר בה צמח, ולתיאור סגנון כתיבתו הקשור במישרין לעצם מעשה הכתיבה. אחת התכונות החשובות של כתיבתו ההגותית היא מידת ההסתרה שבה, המתבטאת בהצנעת מקורות כאשר אלו אינן מזהים במובהק עם הזרם האורתודוקסי-ליטאי, ובהסתרת רעיונות. החלק השני של פרק זה יוקדש לתיאור צד זה שבכתיבתו של הרב הוטנר ולסקירת מקורותיו השונים. בחלק השלישי נפרט את נסיבות הוצאתו לאור של ספרי פחד יצחק שצוינו בקצרה בפרק הקודם. המאמרים שבספרי פחד יצחק יצאו בראשיתן כאוספים קטנים בקונטרסים, רבים מהם צילומים מכתב יד. אלו יצאו במסגרת מצומצמת על פני כעשור בשנות החמישים של המאה העשרים, כאשר הרב הוטנר הקפיד בקנאות ששמו לא יופיע עליהן. מאמצע שנות השישים עוד בחיי המחבר נאספו הקונטרסים לכדי ספרים והתפרסמו בשמו תחת הכותרת "פחד יצחק" ובתפוצה רחבה. מעבר זה מאנונימיות מוקפדת להזדהות ותפוצה אומר דרשני, ובסוף הפרק יוצע הסבר לכך.

ג.1. ה"מאמרים" – התגבשותם וסגנונם

שלא כרבותיו ועמיתיו, הרב יצחק הוטנר עסק בכתיבה מכוונת של מסות הגותיות. מרבית ההוגים האורתודוקסים-ליטאיים ובפרט ראשי הישיבות ומשגיחיהן עד שלהי המאה העשרים לא עסקו בכתיבת הגות, ואם ישנם ספרי הגות הנושאים את שמותיהם הללו כוללים בעיקר רשימות וסיכומים שנרשמו על ידי תלמידיהם ונערכו על ידם לכדי קובץ, לעתים קרובות רק אחרי מות המחבר (לכדי מספר עשורים אחר מותו).¹ על מנת להבהיר את מפעלו ההגותי של הרב הוטנר ואת החידוש שבעצם מעשה הכתיבה של הגותו, נציג את הרקע ממנו בא ובו פעל, הישיבות הליטאיות של תנועת המוסר, מצד יחסם של מוביליה לעיסוק בלימוד הגותי-תאולוגי בכלל ולכתיבת הגות בפרט.

ג.1.1. מקומה של ההגות וכתיבתה בתנועת המוסר: רבי ישראל סלנטר והסבא מסלובודקה

הנסיבות שהביאו את רבי ישראל סלנטר לייסד את השיטה שנהייתה לתנועת המוסר, היו בעיקרן התפשטות ההשכלה וחלחולה את תוך שלל רבדיה של החברה היהודית האורתודוקסית, ובכלל זה הישיבות. עם זאת, מבחינתו ההשכלה לא היוותה הבעיה אלא התסמין. הנהירה אחר ההשכלה היתה ביטוי לנהייתם של יהודים אחר פיתוייה של החברה האירופית בעת החדשה. רבי ישראל סלנטר תפס את האדם כמונע בעיקר בידי כוחותיו הלא מודעים והלא רציונאליים, בעוד התפיסה השכלית, דעותיו וחכמתו של האדם אינם המעצבים אותו ואת התנהגותו, אלא הן מתגבשות בדיעבד כדי להצדיק את ההתנהגויות שהן אמורות לתאום. משום כך השקעה מרובה בחינוכו הרעיוני של האדם היא מאמץ עקר, כיוון שאין ביכולתם של רעיונות ודעות להשפיע באופן משמעותי על בחירותיו והתנהגותו.² כך כתב עמנואל אטקס:

¹ דוגמה בולטת הם הכתבים הנושאים את שם רבו של הרב הוטנר: "אור הצפון" – שיחות הרב נתן צבי פינקל הסבא מסלובודקה; אולם דוגמאות נוספות ישנן אינספור. בקרב מקביליו באמריקה, ניתן למנות את כרכי "משנת רבי אהרן" לר' אהרן קוטלר, ספרי "שיחות לוי" לר' יעקב יצחק ורודמן ומרבית החומר בסדרת "שיעורי דעת" לר' אליה מאיר בלון; ובהקשר הישראלי, ספרי "מכתב מאליהו" לרב אליהו אליעזר דסלר, וספרי "שפתי חיים" לרב חיים פרידלנדר. כעשרים שנה אחר פטירתו וכארבעים שנים לאחר שהחלו לצאת ספרי "פחד יצחק", יצאה סדרת ספרים מסוג זה תחת השם "רשימות לב", המכילים רשימות תלמידים משיחותיו של הרב הוטנר משנות חייו האחרונות שערך תלמידו הרב ראובן רוטא.

² ראה עמנואל אטקס, "שלושה מנהיגים מתמודדים עם משבר – הגאון מוילנה, ר' חיים מוולוז'ין ור' ישראל סלנטר", אלפיים, 26 (תשס"ד), עמ' 122–123; הנ"ל, ר' ישראל סלנטר וראשיתה של תנועת המוסר, ירושלים: מאגנס, תשמ"ב (להלן אטקס, סלנטר), עמ' 326–327; מרדכי פכטר,

בהתעלמו ממכלול השאלות והתשובות שהעלו הזרמים הבולטים בתיאולוגיה היהודית שלאחר חז"ל [...] "נסוג" כביכול ר' ישראל מן השלבים המאוחרים והמתוחכמים יותר של ההגות היהודית אל שלב ראשוני וקודם יותר. ואולם דומה כי בעיקרו של דבר משקפת "נסיגה" זו עמדה של "אדישות תיאוסופית", שכן סקרנות וחקרנות תיאוסופית לשמה אינן מעניינו של ר' ישראל. הכרת האלוהות, כמו גם התבוננות קונטמפלטיבית בסודותיה, אינן נתפסות על-ידיו כערך או כייסוד דתי. במידה שהוא דן בחלקי ההנהגה האלוהית, כגון בעניין השכר והעונש, הוא עושה זאת רק משום הלקחים העולים מכך לגבי חינוכו המוסרי של האדם.³ [...] אצל ר' ישראל [...] חל מעין "פיחות" בערכו של השכל. עצם הכרת השכל את האמת הדתית אינה מניעה את האדם לעבודת ה'; חשיבותו של השכל מתבטאת בהיותו מכשיר פרגמאטי המאפשר לאדם לחשב את חשבון תועלתו האישית.⁴

הנושא המרכזי שהטריד את רבי ישראל היה בעיית החטא, לא בעיית הכפירה. הוא ביקש להבין מדוע אנשים חוטאים, ובהתאם לגבש אסטרטגיה חינוכית להתגברות על החטא. פתרוננו בא בדמות צורת לימוד שנקראה בפיו "לימוד בהתפעלות". לימוד זה כלל עיון חזרתי בספרי מוסר קלאסיים מתוך התרגשות והתפעלות תוך הלימוד.⁵ "התפעלות" זו באה להם לתלמידים באמצעים חיצוניים ובאופן מלאכותי, כגון אימוץ הגוף, התנועות, לימוד בניגון וחזרה ושינון של תוכן מוסרי, של משפט או כמה משפטים ברצף למשך זמן. לימוד זה נועד על מנת לקבע ככל הניתן בנפש האדם את היראה מהאל ומהעונשים הצפויים לו על חטאיו.⁶

כלי נוסף שפיתח היו שיחות המוסר, שיחות שהתאפיינו ברעיונות פשוטים ופאתוס רב, ועיקרם היה הטמעת מוטיבציה לעשייה או הימנעות מעשייה.⁷ כך כתב אטקס:

ר' יצחק בלאזר מספר כי דרשותיו של ר' ישראל נמשכו לעיתים כמה שעות [...] ברור כי ר' ישראל לא התכוון לפתח רעיונות חדשים במשך שעות; יותר משנועדו להקנות לשומעיהן חידושים שבתוכן היו דרשות אלו מכוונות לעורר רגשות והלכי-נפש. אורכן של הדרשות נבע כנראה מהנחתו של ר' ישראל, כי על-ידי שינון וחזרה על רעיונות ידועים, תוך שימוש באמצעים רטוריים מתאימים, ניתן לחולל השפעה בנפש השומעים [...] אמצעי רטורי נוסף ש' ישראל המליץ על השימוש בו בהקשר של חינוך מוסרי הוא הסתייעות ב"דרכי המליצה". לאור משמעות המושג "מליצה" באותה תקופה נראה שהכוונה לסגנון שיש בו מיסודות השירה והפיוט.⁸

"מבוא", בתוך: ישראל סלנטר, כתבי ר' ישראל סלנטר: דרושים, מאמרים, איגרות, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ג, עמ' 39–41; תמר רוס, "תפיסת הנפש ובעיית חולשת הרצון בתנועת המוסר", הקונגרס העולמי למדעי היהדות, 10, ג, כרך 2 (תשמ"ט), עמ' 21–23; וראה Geoffrey D. Claussen, "The practice of Musar", *Conservative Judaism*, 63,2 (2012), p. 9.

³ אטקס, סלנטר, עמ' 102.

⁴ שם, עמ' 110.

⁵ פרשיה מעניינת היא ההוצאה לאור והפצה של הספר "חשבון הנפש" לרבי ישראל לפין, שהיה יהודי משכיל, על ידי רבי ישראל סלנטר. ספר זה, המפרט טכניקה לעריכת חשבון נפש והימנעות מחטאים ומידות מגונות, הוא ככל הנראה עיבוד של חיבור דומה שכתב בנג'מין פרנקלין. ראה על כך אצל אטקס, סלנטר, עמ' 135–139.

⁶ שם, עמ' 112–113.

⁷ לימודים אלו לא באו להחליף את הלימוד התלמודי, אלא שרבי ישראל סלנטר ביקש שחלק יחסית מועט מהיום יוקדש ללימוד זה. בקשה לכאורה צנועה זו הספיקה בכדי לעורר פולמוס חריף ביותר נגד תנועת המוסר. ראה דב כ"ץ, פולמוס המוסר, ירושלים: דפוס וייס, תשל"ב.

⁸ אטקס, סלנטר, עמ' 244.

לאור דברים אלו, לא פלא הוא שרבי ישראל סלנטר לא ראה עניין או טעם בכתיבת שיחותיו או הגותו.⁹ עיקרן של השיחות היה הרושם הרגשי שהם אמורים להותיר בשומע, רושם הנוצר בשל החוויה שמעוררת השיחה החיה והפרקטיקות הרטריות והדרמטיות הנלוות אליה.

בתחילת הפרק הראשון ראינו שרבו של הרב הוטנר הסבא מסלובודקה סטה מהקו של רבי ישראל סלנטר בכל הנוגע לתפיסת האדם, שהיתה פסימית ומחמירה, ובמקומה התווה קו אופטימי ומרומם יותר.¹⁰ האם סטה גם מתפיסתו החינוכית? דב כ"ץ בספרו טוען כי הסבא, בניגוד לרבי ישראל סלנטר, לא ניחן באותה "אדישות תיאוסופית", וכי הוא שם דגש משמעותי על לימוד רעיוני ועל הפנמה שכלית. כך כתב:

מתוך הנחה זו בא רנ"צ לידי השקפה, שהדרך לחנך את האדם אינה אלא על ידי ההכרה השכלית והשבתו למקורו לעצמיותו הרוחנית. בהיות שלי קווי האדם וירידתו הם, כאמור, פרי השיבושים השכליים וחשכת אור החכמה והדעת, מוכרח לבוא תיקונם על ידי הבהרת ההבנה והעמקת ההכרה שתפזר את כל ענני החושך והטשטוש, ויחד עם זה יעלמו ממילא כל הנטיות הרעות והשאיפות הגופניות המגונות. רנ"צ לא ויתר גם על החינוך המעשי על ידי לימוד מוסר בהתפעלות, שבירת הרצון ועבודת המידות, אבל ראה בהם אמצעי עזר בלבד. כל אמצעי החינוך המעשי פועלים בשטח העליון ובשכבה החיצונית של נפש האדם, אבל אינם נוגעים עד תמציתה ולא חודרים ויורדים למעמקיה הפנימיים, הדרך לתקן את האדם ביסודו היא איפא [!] בראש ובראשונה על ידי מהפיכת ההשקפה וההכרה והרחבת הדעת [...] במלים אחרות, אין לבוא לחינוכו של האדם מן החוץ אל הפנים בלבד, כי אם בעיקר מן הפנים אל החוץ.¹¹ [...] "אין דבר המסייע להתגבר על הרצון הרע או על המדה הרעה כמו ניתוחם השכלי והכרת סכלותם וגנותם."¹²

תפיסה זו מהווה לכאורה חזרה אל תפיסה כמו-אפלטונית, לפיה התנהגותו של האדם נגזרת מדרגת ידיעתו את "הטוב".¹³ על פי כ"ץ "שיחותיו [של הסבא] היו מערכות של מחשבות עמוקות ורעיונות מופלאים [...] הוא היה מגלה הארות שכליות מזהירות בכל ערכי החיים ומעלה את שומעיו לעולמות אחרים, לעולמות של חכמה ודעת עליונה."¹⁴ כך מעידים תלמידיו; אולם מי שפוגש בסבא רק מתוך כתביו עשוי לקבל רושם שונה.¹⁵ שיחותיו, כפי שהן מופיעות בכתב, קצרות למדי. אורכן משקף ככל הנראה את שיחות המקור, שארכו על פי רוב כחצי שעה.¹⁶ הרעיונות המובעים בהם אינם בעלי מורכבות יתרה; השימוש במקורות מוגבל, הן מצד המגוון הן מצד הכמות; השיחות מתנהלות רובן ככולן על פי תבנית קבועה, וכמעט כולן עוסקות באותה תמה: היותו של כל מעשה ולו הדל ביותר, בין טוב ובין רע, בעל משמעות אקוטית. כפי שציין גולדברג וכמשתמע מדברי כ"ץ, שיחותיו של הסבא לא עסקו בתיאולוגיה "לשמה" – לא נמצא בהם בירור בנוגע לסוגיות תאולוגיות כגון בעיית הרע, דרכי ההשגחה וכיוצא באלו – ואף התיאולוגיה המופיעה בהם באה לשרת את מוסר ההשכל המוסרי הבא בעקבותיהן. נראה שהסבא בכל זאת החזיק במידה לא מבוטלת של "אדישות תאוסופית".¹⁷

⁹ מסופר שהוא וחברו הקרוב ר' שמואל מסלנט קיבלו על עצמם שלוש קבלות: שלא לעסוק ברבנות, שלא ללמוד קבלה ושלא לחבר ספרים. ראה אטקס, סלנטר, עמ' 81.

¹⁰ לעיל, עמ' 13.

¹¹ כ"ץ, תנועת המוסר, עמ' 262–263.

¹² שם, עמ' 268.

¹³ ראה רוס, לעיל בפרק זה בהערה 2.

¹⁴ כ"ץ, תנועת המוסר, עמ' 264.

¹⁵ ראה נתן צבי פינקל, **אור הצפון** (מהד' ב'), ירושלים, תשל"ח.

¹⁶ טיקוצ'ינסקי, למדנות מוסר ואליטיזם, עמ' 99.

¹⁷ ראה גולדברג, "ביוגרפיה", עמ' 33.

את היחס בין המתודה החינוכית של רבי ישראל סלנטר לבין זו של הסבא מסלובודקה ניתן לתאר כך: המשותף לשניהם הוא הדגש על ההנעה למעשה או הימנעות ממעשה, וכן התפיסה כי הדרך להשגת מטרה זו היא התפעלות – יצירת מעין החתמה (imprinting) כתוצאה מהטמעה נשנית של מושג בליווי תגובה רגשית חזקה. השונה ביניהם, הוא שעבור רבי ישראל סלנטר המושג להטמעה הוא יראת העונש, והאמצעי להתפעלות הוא פעולות כמו-מדדטיביות – שינון מנטרות, דימיון מודרך וכיוצא באלו; ואילו עבור הסבא מסלובודקה, המושג להטמעה הוא משקל המעשה, והאמצעי להתפעלות הוא השראה וההתרגשות הנובעים, כפי שכינה זאת טיקוצ'ינסקי, מ"התפעלות מעצמות של רעיון".¹⁸

מובן ששיחותיו הנדפסות של הסבא הינן עדות מוגבלת לאופי השיחות שהועברו בפועל כיוון שמדובר ברשימות שרשמו תלמידים מזיכרונם ושנערכו בזמן מאוחר יותר, לאחר פטירת מחברם. הסבא עצמו בחר שלא לנסח בכתב ולפרסם את שיחותיו, בחירה המסגירה את יחסו אל המילה הכתובה. סיפור שסיפר הרב מאיר חדש מתאר את הימנעותו של הסבא מכתובה כבחירה מודעת, הנובעת לא מאילוצים או סדרי עדיפויות (רבים הדרשנים שאינם מעלים את דבריהם על הכתב מחמת חוסר פנאי בשל עיסוקיהם השונים – הוראה, רבנות, עסקי ציבור וכיוצא באלו), אלא מתוך עמדה עקרונית. כך סיפר:

באותו ביקור פגשו השניים אצל הסבא גם את הגאון רבי יחיאל וינברג, ראש בית המדרש לרבנים בברלין. הוא שמע את שיחתו של ה"סבא" ומאוד התפעל.

דברים נפלאים כאלה, מדוע אין כותבים אותם?

אמר לו ה"סבא": כותבים, בודאי כותבים.

כותבים? היכן? – התפלא הרב.

ראית כאן בחורים מהישיבה שלנו? – שאל ה"סבא".

אכן ראיתי.

האם לא הבחנת כי שונים הם מאחרים?

הבחנתי. אמנם שונים הם מאחרים.

חייך ה"סבא" והצהיר: אלה הם הספרים שלי! ... זהו שנאמר "כתבם על לוח לבך". (משלי, ג, ג).

הרב וינברג התקשה עדיין לקבל את התשובה... – אבל השיחות הולכות לאיבוד. האם לא עדיף לכתוב אותם?¹⁹

עמדה זו של הסבא קונסיסטנטית עם תפיסת עולמה של תנועת המוסר המוקדמת ושל רבי ישראל סלנטר. גם אם בשיחה החיה ניתן דגש מסוים על רעיונות ופניה אל השכל, הרי שהעיקר הוא הרושם הרגשי שהשיחות מותירות על שומעיהן. הדבר ניכר גם באופיין של שיחותיו כפי שתיארום תלמידיו, אשר בדומה לשיחותיו של רבי ישראל סלנטר הועברו באופן אשר יותיר רושם על נפשם של התלמידים. כך ציטט כ"ץ את אחד מתלמידי הסבא:

בחשאי נפתחת הדלת ואלומות אור מתפרצות כמעט קט פנימה. אדמו"ר הסבא אבי הישיבה נכנס ודמותו המחוטבת מתקרבת בטוחות וקצובות אל המזרח. הקהל מתרכז מסביב להרב. ולפתע שוקע הכל בדומיה עמוקה, כבדה, עצורת נשימה [...]. וכשהמורה עומד ומדבר בקול כבוש, מכונס ומרצה מלים בכובד ראש ובהתאמצות של מתן ניב הולם, אין יודע אימתי התחיל, כאילו אין זה אלא המשך של הדממה הקודמת, יצירת מבע לה, לדממה המעיקה עם כל דיבור ודיבור, עם כל הגה.²⁰

¹⁸ ראה טיקוצ'ינסקי, למדנות, מוסר ואליטיזם, עמ' 95. לדיון במתודה החינוכית של הסבא, בהשוואה לר"ס, ראה שם, עמ' 91–113.

¹⁹ אזרחי, המשגיח: ר' מאיר, עמ' 114. סגנונו של הסיפור מטעה, שהרי נראה ממנו שהרב וינברג מתוודע לראשונה לשיחותיו של הסבא, כשלמעשה הלה למד בעצמו בסלובודקה והכיר את הסבא היטב. שמעתי שרעיון זה על התלמידים כ"ספרי" רבם מיוחס גם לאדמו"רים חסידיים.

²⁰ כ"ץ, תנועת המוסר, עמ' 312.

ומסיים שם כ"ץ: "הדריכות לקראת שיחותיו [של הסבא] לא באה בגלל תוכן הדברים בלבד, כי אם הודות לצורה ולהבעה שניתנה לדברים שהיה בהן משום תכסיס לעורר סקרנות והתענינות וליצור אווירה של מתיחות."²¹ במסגרת המתודה החינוכית של מייסדי תנועת המוסר, לימוד הרעיונות לכשעצמם מתוך הכתב ומחוץ להקשר של השיחה החיה אין בו עניין. "כתבם על לוח ליכך" – מוסר כותבים על הלב, ולא על הנייר. האדם לא נהיה מוסרי מקריאה, ועל כן אין טעם בלהשקיע זמן בכתיבת ספרים על חשבון המפגש החי עם התלמידים. גישה זו מסתכמת היטב באמירה המיוחסת לחפץ חיים: "אני עושה ספרים, וה'אלטער' [הסבא] עושה אנשים."²²

ג.1.2. "דברי תורה בהלכות דעות וחובות הלבבות" שיחותיו של הרב הוטנר

המאמרים המכונים בספרי פחד יצחק מבוססים על השיחות שהיה הרב הוטנר מוסר בישיבתו, שנקראו בפיו "מאמרים". את המאמרים היה מוסר, על פי רוב, בימי החגים בלבד. כשנשאל מדוע אינו מוסר מאמרים באופן רגיל יותר, תלה זאת בכך שהמועדים הם זמני רוממות, "ודיבורים אלו נתייחדו לזמני רוממות בכדי שיקלטו באור של רוממות". אורכם של השיחות יכול היה להימשך עד שעתיים ושלוש שעות.²³ כמו רבותיו מתנועת המוסר, הרב הוטנר בשיחותיו לא הסתפק בפניה לשכל אלא הדגיש את החשיבות שבשיחות הרגשות עמו. שיחותיו היו נאמרות באווירה מיוחדת, תוך שימוש בגינונים ובאמצעים רטוריים שהשוו להן כובד ודרמטיות.²⁴ "כאשר חתנו של הרב טייץ, הרב יוסף בלאו, תיאר שיחה של הרב הוטנר, "ספרה רבקה טייץ-בלאו, "הוא סיפר לו על אודות התלמידים שהיו מסתופפים בחדר מחשיך בין השמשות בשבת, הרב הוטנר נכנס בפתאומיות מוקף בתלמידים, מדבר בקול נמוך, בעוד כל התלמידים נשענים קדימה כדי לשמוע אותו, חוזר על משפטים שלוש פעמים בשביל האפקט הדרמטי, אמר הרב טייץ 'בדרכו של הסבא'.²⁵ תוכן השיחות לא היה העיקר לבדן, אלא גם הרושם שהן הותירו על התלמידים. השיחה נועדה להיות חוויה נפשית משמעותית המותירה רשמים פסיכולוגיים על השומע. הרב הוטנר היה אף משלב לעתים שירת גינונים במהלך השיחות, ביניהם כאלו שחיבר הוא עצמו, באופן המזכיר טיש חסידי. האופי ה"טישי" של שיחותיו של הרב הוטנר מצויין לעתים קרובות כאחת האינדיקציות לנוכחותה ולהשפעתה של החסידות בחייו, וכאחד מסממני האדמו"ר שסיגל לעצמו. הגם שיש דברים בגו, יש לציין שפרקטיקות דמויות-טיש היו נהוגות על ידי הסבא גם כן.²⁶ בדומה למה שמצינו בפנים אחרות של עשייתו החינוכית, זו דוגמה נוספת לאופן בו הרב הוטנר החרה החזיק אחר מורו, הסבא מסלובודקה.²⁷

²¹ שם. וראה גם כהן, שניהם יחיד, עמ' 133–134. כהן מתאר כיצד שנים לאחר מותו של הסבא הזדמן לו להיות בשיחה של הרב אליהו אליעזר דסלר, מנהלה הרוחני של ישיבת פוניב'ד: "שמעתי רבות על מיוחדותו [של רא"א דסלר]... וחשקתי לשמוע את דבריו. מדרך הטבע התכוננתי לאווירה הדומה למה שהכרתי בישיבה. נכנסתי אל האולם [...] וישבתי להאזין לו. כה היה זה שונה ממה שהכרתי בחברון! אנוכי הורגלתי לשיחה הנאמרת בלחש, המצריכה התאמצות והתרכזות [...] ומי מסוגל היה לכתוב תוך התרכזות שכזו. וכאן, הכל היו יושבים במקומותיהם, השיחה דמתה להרצאה, ובציבור היו שישבו בניחותא והעלו את הדברים על הכתב." שם, עמ' 173.

²² אורחי, המשגיח: ר' מאיר, עמ' 114.

²³ בן חיים, ספר התורה שבעזרה, עמ' 15. וראה רשימות לב, כרך א, עמ' קמו. בשנים הראשונות של הישיבה היה מוסר שיחות לעיתים יותר תכופות. ראה דיויד, "זכרונות", לב. אמנם יצא קונטרס אחד, ובעקבותיו כרך בסדרת פחד יצחק על השבת, אך מרבית המאמרים המופיעים בו לא נאמרו בשבת אלא אלו מאמרים שעסקו בשבת שנאמרו במהלך המועדים השונים. לדוגמה השווה פחד יצחק, שבת, מאמר ח, ומאמרי פחד יצחק, סוכות, מאמר לה. וראה גם דיויד, "זכרונות", עמ' צט בהערה 120. כ"ץ בתארו את האווירה בישיבות סלובודקה מתאר כיצד הסבא היה משתדל לייצר אווירה של שמחה בישיבה, ובמיוחד בתקופות החגים שהיו מלאים בגינונים, ריקודים ושמחה. כ"ץ, תנועת המוסר, עמ' 290.

²⁴ ראה בן חיים, ספר התורה שבעזרה, עמ' 15–16.

²⁵ Rivkah Teitz Blau, *Learn Torah, love Torah, live Torah: haRav Mordechai Pinchas Teitz, the quintessential rabbi*, Hoboken, N.J.: Ktav Pub. House, 2001, p. 20.

²⁶ ראה טיקוצ'ינסקי, למדנות, מוסר ואלטיזם, עמ' 100.

²⁷ עדות לרושם שהותירו שיחותיו של הסבא על הרב הוטנר נמצאת בקטע שחיבר בצעירותו שהתפרסם תחת השם "רשימה" בגיליון השלישי של כתב העת "התבונה", תרצ"ב. נדפס מחדש בספר הזכרון, עמ' שלט-שמ. וראה דיון אצל טיקוצ'ינסקי, למדנות מוסר ואלטיזם, עמ' 94–96.

בתוכן השיחות נפרד הרב הוטנר מרבו הסבא. כאמור, שיחותיו של הסבא היו שיחות מוסר. עיקר תכנם עסק בהתנהגות ובמידות, וכמעט שלא עסקו בעניינים וברעיונות תאולוגיים שלא לשם יצירת מוטיבציות מוסריות. שיחותיו של הרב הוטנר היו תאולוגיות-רעיוניות בעיקרן, והן עוסקות באדם ובעם ישראל, במידותיו של האל, באמונה, בתשובה ובשלל נושאים תאולוגיים נוספים.²⁸ השיחות היו בעלות מבנה רעיוני מסודר והפניה אל האינטלקט היוותה עיקר חשוב עבורו. הם הוקדשו ללימוד תאולוגיה, בעוד תובנות מוסריות, מוסרי השכל או מסקנות מתבקשות כמעט ונעדרים מהם, וכשהם מופיעים הם לרוב מופיעים במובלע או אגב אורחא. פעם צוטט כאומר כי "מאמר הוא שמונה עשרה אינטלקטואלי".²⁹ תלמידו בנימין בן-חיים הביע את הרושם שהשיחות הותירו בתלמידים: "כל מאמר היה יצירת מופת של גאונות שהשאיר את המאזינים לו נדהמים [...] אלו ששמעו אותו תפסו טיפה מהרוחב האדיר של התורה, והתרשמו עמוקות מהאחידות הכוללת והעקביות נטולת הדופי של המחשבה, המעשה והמנהג היהודיים".³⁰

את שימת הדגש על תאולוגיה ולא על מוסר מעשי, בניגוד לרבותיו, ניתן להסביר משני פנים שהם בעצם אחד: המוקד החינוכי של הרב הוטנר, ותפיסתו החינוכית-פסיכולוגית. בניגוד לרבי ישראל סלנטר, שהוטרד בעיקר מבעיית החטא, הרב הוטנר הוטרד בעיקר מבעיית הכפירה.³¹ אולם ההבדל במוקד ובמתן הדגש בין שני ההוגים אינה רק שאלה של תיעדוף מטרה אחת על פני האחרת. כאמור, על פי רבי ישראל סלנטר ההתנהגות והתאווה הן הבסיס, ועל גביהן צומחות המחשבה ותפיסת העולם כרציונליזציה שלהן. ואילו עבור הרב הוטנר התפיסה היא הפוכה – אם תפיסת העולם היא מוצקה ומופנמת היטב, מעשי האדם יהיו בהתאם. בניסוחה של בתו הרבנית דיוויד, שיטתו של הרב הוטנר היתה "חינוך פנימי שיוצר השפעה חיצונית".³² את אותה ההבחנה ערך עמנואל אטקס בין רבי ישראל סלנטר לרבי שניאור זלמן מליאדי "בעל התניא", מייסד חסידות חב"ד:

רש"ז [רבי שניאור זלמן מליאדי] מניח שהשכל עשוי לעורר בנפש את הרגשות המבוקשים של אהבה ויראה. בכוח רגשות אלה יכול האדם להתגבר על יצרו, לקיים מצוות עשה ולהימנע מלהיכשל במצוות לא תעשה. הוזה אומר: רש"ז משוכנע שהאדם הרוצה בכך יכול להשליט את שכלו על רגשותיו. בנדון זה בולט למאוד ההבדל בין רש"ז ובין ר' ישראל סלנטר, מייסדה ומנהיגה של תנועת המוסר. גם ר' ישראל התלבט בשאלה כיצד להניע את נפש האדם לעבודת ה'. ואולם בשונה מרש"ז, שנתן אמון בשכל, טען ר' ישראל כי דחפים רגשיים בלתי מודעים הם השולטים בנפש האדם וכי יש בכוחם להכריע את השכל. יתרה מזו, הוא סבר כי הדחפים הרגשיים מסוגלים לרתום את השכל למרכבתם כדי שזה ימציא נימוקים ותירוצים המצדיקים התנהגות סוטה.³³

ראינו כי הרב הוטנר עסק באופן נרחב בהגות ממסורת חב"ד. ייתכן שהתפיסה על פיה השכל (הידיעה וההבנה) הוא זה המשפיע על המדות (הרגש וההתנהגות) ולא להפך היא חלק מהאופן בו הרב הוטנר הושפע מהגות זו, או לחילופין ייתכן ותפיסה זו היוותה אחד ממוקדי המשיכה שלו אל הגות זו, שהציעה את הבסיס המחשבתי לתפיסה החינוכית האינטואיטיבית שלו – בסיס שחסר לו בסביבה בה התחנך. כאן המקום לציין שעצם שימוש של הרב הוטנר במונח "מאמרים" לתיאור שיחותיו עשוי להעיד על השפעה חב"דית, שכן כך מקובל לכנות את שיחותיהם של אדמו"רי חב"ד.

²⁸ בכך הרב הוטנר משקף מגמה כללית אצל הוגים שגדלו בישיבות המוסר במאה העשרים, שהחלו לשים דגש על תכנים תאולוגיים-רעיוניים, תחום שנזנח במכוון על ידי ראשוני תנועת המוסר. ראה בראון, "גדלות", עמ' 243, ושם בהערה 4.

²⁹ דיוויד, "זכרונות", עמ' סט.

³⁰ ראה בן חיים, ספר התורה שבעזרה, עמ' 15–16.

³¹ ראה בהרחבה בפרק הרביעי.

³² דיוויד, "זכרונות", עמ' קיב. קסירר התייחס גם הוא להבדל זה שבין שני ההוגים, בהקשר של הכוחות הלא מודעים ופסיקת הלכה. ראה קסירר, התשובה, עמ' 68–74, 277–299.

³³ עמנואל אטקס, בעל התניא: רבי שניאור זלמן מליאדי וראשיתה של חסידות חב"ד, מרכז זלמן שזר: ירושלים, תשע"ב, עמ' 185. ראה גם הנ"ל, ר' שניאור זלמן מליאדי כמחנך, בתוך: עמנואל אטקס ואחרים (עורכים), חינוך ודת: סמכות ואוטונומיה, מאגנס, תשע"א, עמ' 185–205.

פער זה בין הרב הוטנר לרבי ישראל סלנטר מזמן לנו הזדמנות להדגים את השיטה הפרשנית של הראשון, ואת האופן בו הוא מביע את תפיסותיו מתוך פרשנות יצירתית, עד כדי טרנספורמטיבית, של מקורותיו. תפיסתו החינוכית של רבי ישראל סלנטר מגולמת באופן מובהק בשורות הפתיחה של מאמרו המפורסם הנקרא "אגרת המוסר":

האדם חפשי בדמיונו ואסור במושכלו. דמיונו מוליכו שובב בדרך לב רצונו, כל יחת מהעתיד הוודאי, עת יפקוד ה' על כל מפעליו, ובשפטים קשים ייוסר [...] אוי לדמיון, אויב הרע הלזה. מידינו הוא, בכוחנו להרחיקו, בתינו אוזן קשבת אל השכל, להשכיל על דבר אמת, לחשוב שכר עבירה נגד הפסדה; ומה נעשה, הדמיון נחל שוטף, והשכל יטבע, אם לא נולחנו באוניה, היא רגשת הנפש וסערת הרוח.³⁴

קטע זה הוא מהמפורסמים והמצוטטים של רבי ישראל סלנטר, ונתפס כאחד המייצגים של הגותו. אטקס הבין מכאן כי "עוקצה של שאלת החינוך המוסרי נעוץ בעובדה שה'דמיון' הינו 'נחל שוטף' שבכוחו להטביע את השכל." הדמיון משמעו כאן התאוה להנאות חושיות שהאדם זוכר, מעלה בדמיונו ומתאוה אליהם בשנית. הדמיון מסוגל להטביע את השכל, להשתיק ולשתקו. ממשיך אטקס: "בלשון מטאפורית זו מבטא ר' ישראל את ההנחה, שמבחינת ההשפעה על דפוסי ההתנהגות האנושית עדיף לאין ערוך כוחם של הרגשות על כוחה של התבונה [...] הפתרון נעוץ איפוא בהפיכתה של ה'יראה' מהכרה שכלית לדחף רגשי, שיהיה בכוחו להתמודד עם ה'תאוה' ולהכריעה."³⁵ הרב הוטנר באחד ממאמריו נזקק לפסקה זו בעצמו, ובעזרת פרשנות יצירתית מעניק לה מובן מחודש:

האדם חפשי בדמיונו ואסור במושכלו. כלומר, האדם חפשי בדמיונו מפני שעל גבי הדמיון הוא מטייל מן ההפשטה אל המוחש ומן המוחש אל ההפשטה. אבל אסור הוא במושכלו, שכן השכל שוכן לו במרומים של ההפשטה, ואין לו שום תנועה לצאת מתוך ההפשטה שלו בלי עזרתו של כח הדמיון. ושוב הוא אומר "הדמיון נחל שוטף והשכל יטבע". כלומר, אם נעזוב את כח הדמיון לשטפו הטבעי הוא יפעל יותר לחזק את החוש על ידי הוספת חירות, מאשר יפעל בכיוון ההפוך של חיזוק השכל על ידי הוספת מוחשיות. וממילא ה"שכל יטבע" שמכיוון שלא תבוא לו לשכל שום אחיזה במוחשיות, הרי יתהפך השכל לשק מלא רוח [...] ושוב ממשיכה אגרת המוסר את דבריה "אם לא נולחנו באוניה של רגשת הנפש וסערת הרוח". כלומר, ההצלה ממימת טביעה זו היא רק על ידי התבוננות בענייני יראה, מתוך סערת הרוח ורגשת הנפש, אשר על ידי כך מכריחים את כח הדמיון לפעול בכיוון ההפוך, דהיינו מן החוש אל השכל. ואז יתהפך הנחל השוטף של הדמיון לזרם חי, על ידי שיזרים לתוך המושגים שבמושכלות, את התקיפות ואת הבהירות של המוחשיות, ועל ידי כך תנתן לשכל שליטה, ויהיו מעשיו מרובים מחכמתו. ואז חכמתו מתקיימת. ובמקומה של מיתת-הטביעה תבוא החיות של צדיק באמונתו יחיה (פחד יצחק, פסח, ע"ב).

הרב הוטנר מפרש את הדמיון של רבי ישראל סלנטר לא ככח המתאוה, אלא כגורם המקשר בין ה"חוש" – התפיסה החושית – לבין השכל. עולם החוש מוגבל למציאות הנתפסת בחוש, מציאות הנעדרת תפיסה של אמונה, תורה ויראה ושאר עניינים מופשטים, אך יתרונו בזה שהידיעה שהוא תופס הינה בעלת ודאות מלאה ובטוחה. עולם השכל מסוגל לתפוס את מה שנבצר מעולם החוש, אך הידיעה שהוא תופס חסרה את הביטחון ותחושת הודאות של הידע החושי. הדמיון מסוגל לחבר בין השניים ולהוסיף לאחד את כוחו של השני. כשהוא נעזב לעצמו, הדמיון נוטה להוסיף מהשכל על החוש, כלומר להפוך את התפיסה החושית לידע תיאורטי ולמצב אותה כמדע, תוך שלילת מדעים "בלתי-חשיים". במצב זה, השכל טובע ושוקע. אך בכוחו של האדם להפוך את כיוון זרימתו של הדמיון ולהוסיף את יתרון הודאות

³⁴ סלנטר, כתבי סלנטר, עמ' 211. אגרת זו היא מהחומרים הבודדים המצויים בידינו שנכתבו על ידו. ראה פכטר, "מבוא", עמ' 63–67.

³⁵ אטקס, סלנטר, עמ' 112.

והביטחון של הידע החושי לידיעה השכלית, על ידי רתימת החוויה הרגשית ללימוד השכלי.³⁶ בניגוד לרבי ישראל סלנטר, הרב הוטנר האמין בכוחו של העיון האינטלקטואלי להוליד את התאווה לטוב ואת המחויבות לאמונה ולתורה, אך בדומה לו הוא מועיד תפקיד מרכזי לרגש, והוא לקבע בנפש את עקרונות האמונה והתורה על ידי לימוד המלווה בחוויה רגשית עמוקה המותירה את רשמיה בפסיכה של הלומד. עמדה זו, המנוגדת כאמור לזו של רבי ישראל סלנטר, מחליף הרב הוטנר מתוך כתיבתו של רבי ישראל עצמה, תוך שימוש במונחים שטבע והטענתם בתוכן מחודש. זוהי דוגמה טיפוסית לאופן בו הרב הוטנר עושה שימוש במקורות ובמושגים במסגרת הגותו, לעתים באופן הפוך לכוונתם הפשוטה במקור.³⁷ במקרה זה הרב הוטנר מפרש מחדש את מושגיו של רבי ישראל סלנטר באופן המקרב אותו לתפיסתו של רש"י מלאדי המנוגדת לו.

"אלו הרואים במערכת דיבוריו בהלכות דעות וחובות הלבבות מבנה שכלי גרידא", כתבה בתו הרבנית דינור, "ככל שיהא מפואר, חסר לו הממד העיקרי של קליטת אור הדברים בנפשו בעדינות; ואלו הרואים בה רק דברי התעוררות והתחזקות בעבודה, חסר לו הממד העיקרי של תפיסת שרשיות הדברים."³⁸ את הרציונל שמאחורי השיחות ואופיין – עיון אינטלקטואלי בענייני אמונה מתוך חוויה של התרוממות המותירה את רשמיה על הנפש – ניסח הרב הוטנר בקטע שהורה להדפיס בפתחם של כרכי "פחד יצחק", תחת הכותרת: "דברי חובות בהלכות דעות וחובות הלבבות – הערה כללית":

מדבריהם של חכמים גדולים ידענו, כי נחלקות הן מצוותיה של תורה, לחובות האיברים וחובות המצפון. חובות האיברים הן חובות המעשה בפועל ממש, וחובות המצפון הן חובות הלבבות במידות, וחובות ההכרה בדעות. [...] דהנה חובות הדעות מתקיימות בכוח ההכרה שבנפש, וחובות הלבבות מתקיימות בכוח התחושה שבהרגשה, וחובות האיברים מתקיימות בכוח העשיה שבגוף, ואילו עסק הלימוד מתקיים הוא בכוח ההשגה שבשכל. [...] ומפני שחיי הנפש הפנימיים קרובים יותר אל ההפשטה של אור הנשמה, מאשר חיי המעשה החיצוניים, לכן תנועתם של גלגלי החיות הפנימית, היא מהירה באין-ערוך, מתנועת גלגלי החיות החיצוניות של כלי המעשה. ואשר על כן כשאדם לומד הלכות ציצית, והענין נקלט בכלי השגתו, הרי הדרך מן ההשגה הזו עד מעשה הליבישה של הציצית, היא יותר ארוכה מאשר הדרך מן השגת אהבה בשכל עד התעוררות ענין האהבה בתחושתו. כי על כן גם ההשגה וגם התחושה הן מהדברים הנעשים בפנים, ותחומי פעולתן הם תכופים וסמוכים זה לזה. וכשם שמדה זו נוהגת בחובות הלבבות, כמו כן נוהגת היא גם בהלכות דעות. כשאדם רוצה לקיים מצות אמונה על פי דעותיה של תורה, והוא לומד עיקר אחד מעיקרי האמונה וקולטו בהשגתו – הרי השגה זו מעמידתו בתחום האמונה שהיא הקיום, באופן הרבה יותר תכוף מאשר השגה בהלכות סוכה מעמידתו בתחומה של עשיית הסוכה. הלכות דעות אשר מקומן בכלי ההכרה (הכיר את בוראו), וחובות הלבבות אשר מקומן בכלי התחושה, תלמודה של תורה אשר מקומן בכלי ההשגה – מהוים נושאים של כוחות הנפש הפנימיים. כלי ההכרה, כלי התחושה, וכלי ההשגה מוארים הם באורה של הנפש בקירוב מקום. [...] האופי המיוחד של ה"דברי תורה בהלכות דעות וחובות הלבבות", הוא התעוררות ההכרה בהלכות דעות, והתעוררות התחושה בחובות הלבבות, סמוך ותכוף ומצורף ליגיעת המוחין בהשגתם של ה"דברי תורה".³⁹

הרב הוטנר שאף להנחיל לשומעיו מחשבה גדולה יחד עם כבוד עמוק לתורה. הכלי המרכזי להגשמת השאיפות הללו היו המאמרים, שנועדו להעניק לתלמידים השראה ולהותיר רושם בנפשם, על ידי הפגנת כח אינטלקטואלי מחד ויצירת אווירה והתרוממות כמצע לקליטת הדברים מאידך.⁴⁰ מאמרים אלו הם שהתפרסמו לבסוף כהגותו בספרי פחד יצחק.

³⁶ בקטע זה ניתן לראות דוגמה להתמודדותו של הרב הוטנר עם האידאולוגיה המדענית (scientism) והתפיסה המטריאליסטית, הנוכחת ברבים ממאמריו, שכן הוא מבטא בו את הסכנה שבראיית התפיסה החושית חזות הכל. ראה בהרחבה להלן, עמ' 184–192.

³⁷ להלן נראה דוגמה נוספת לדפוס פרשני זה בו הרב הוטנר עושה כמעשה זה לרש"י עצמו. ראה להלן, עמ' 218–223.

³⁸ דינור, "זכרונות", עמ' סח.

³⁹ ראה למשל פחד יצחק, חנוכה, הערה כללית, עמ' כג-כה.

⁴⁰ כמצופה, לא כולם העריכו את סגנונו של הרב הוטנר, ויש שביקרו אותו על היותו תיאטרלי מדי. וראה דלפין, הרבי והרב הוטנר, עמ' 139.

ג.1.3. הכתיבה ההגותית של הרב הוטנר

שלא כקודמיו ורבים מעמיתיו, הרב יצחק הוטנר לא הסתפק בהעברת שיחות, אלא דאג לנסחן מחדש כמסות הגותיות לדפוס. כיוון שכך, אפשר היה להניח כי המאמרים כפי שהם מופיעים בדפוס מהווים ייצוג נאמן של המאמרים שנמסרו בעל פה. אולם מסתבר שלא דווקא. ראשית, את שיחותיו העביר הרב הוטנר בידיש, בעוד המאמרים בספרי פחד יצחק כתובים עברית.⁴¹ יתרה מכך, העיד בפני אחד משומעי לקחו בשנותיו המאוחרות בארץ ישראל כי השיחות שנשמעו בעל פה היו בעלות אופי פחות פילוסופי, כלשונו, והתכנים והשפה היו מורכבים פחות ממה שפגש בדפוס בספרי פחד יצחק. אפשר שהשיחות, אפוא, היו כעין טיוטות, הרצאה ראשונית של רעיונות שלאחר מכן פותחו באופן משמעותי יותר והועלו על הכתב.⁴² כן כתב תלמידו ראובן רוטא, בפתיחה לספר רשימות לב הכולל את רשימותיו משיחות הרב הוטנר בהן נכח: "ידוע הוא אצל תלמידיו שדרכו של מרן זצוק"ל בהוצאת ספרי הפחד יצחק היה לסדרם אחרת מסדרן של הדברי תורה שזכינו בעל פה";⁴³ וכן העידה בתו, כי "הקונטרסים וספרי פחד יצחק שבאו אחריהם אינם רק רשימת דברים שהושמעו, אלא שניסחם מחדש להדפסה. במקום להתייחס אל הכתיבה רק כחזרה על הדיבורים, היה אומר שהכתיבה היא אצלו בבחינת הולדה חדשה של חזיון הדברים. שעות הכתיבה אצלו היו שעות מיוחדות של השראה מחדש [...] בדרך כלל, שעות הבוקר המוקדמות ביותר, לפני טרדות היום."⁴⁴

הרב הוטנר היה סלקטיבי בחומרים שבחר להוציא לדפוס. בפתיחה לספר הזכרון, שם פורסמו בפעם הראשונה קטעי מאמרים שכתב הרב הוטנר אך לא הכינם לדפוס, כתבו העורכים כי המאמרים שהתפרסמו בספרי פחד יצחק "כוללים דיבוריו שנשא ברבים בימי שבת ומועד בהלכות דעות וחובות הלכות, כפי שניסחם וסגננם במיוחד לשם הוצאה לאור. כולם אינם אלא כטיפה מן הים משפע הדיבורים דנפקו מפומיה דרב בתוך מסיבות החג בעשרות שנים. לא זכינו שדיבורים אלו יכתבו על ידו. בכל אופן, מעט מזעיר, נמצא אצלו בכתובים, בלשונו הוא – אף אם לא הכינם לדפוס."⁴⁵

⁴¹ הקלטות של שיחות משל הרב הוטנר קיימות ברשת, בהם ניתן לשמעו מרצה בידיש. בין הכתבים האפוקריפיים של הרב הוטנר נמצאות טיוטות של מאמרים הכתובים יידיש. הללו קרובים במבנה ובמתכונת למאמרים שהתקין לדפוס אך לא נוסחו מחדש בעברית. ייתכן והיה זה דפוס העבודה הרגיל: הרצאה בידיש, לאחר מכן ניסוח ופיתוח בידיש, ובשלב אחרון ניסוח מחדש בעברית. דוגמאות לטיוטות מאמרים בידיש ניתן למצוא בקובץ "קונטרס רשימות" המופיע בסוף המהדורות המאוחרות של ספרי פחד יצחק לשבת.

בחירתו של הרב הוטנר ללמד בידיש היתה עניין עקרוני. כך, במהלך אסיפה של ארגון תורה ומסורה בשנת 1947, קבע הרב הוטנר כי "חיוני הוא ששפת ההוראה תהיה יידיש. זוהי השפה שהתקדשה על ידי אבותינו [...] התבוללות מסיבית תהיה תוצאה של שימוש בשפת המדינה. אז ילדינו היהודיים יחקו את דרכי הגויים." ראה רקפת, סילבר, עמ' 290. לבחירה זו היו, מסתבר, תוצאות אירוניות. שכן עם השנים הלכה היידיש והיתה שגורה פחות בפי התלמידים שפקדו את הישיבה. תלמיד שלמד בישיבה בשנות הששים, אשר בא מבית חסידי בה היידיש היתה שגורה, אשר הגיע לישיבה בשל קשריו של הרב הוטנר עם אביו, סיפר לי כך: זמן קצר לאחר הגיעו החל לשים לב שלאחר שיחותיו של הרב הוטנר היו התלמידים דנים בהתלהבות בתוכן השיחות; ואולם, נדמה היה לו שבמקרים רבים הם דנו לא לעניין. מהרה מצא הסבר לתופעה: מרבית התלמידים היו בעלי כישורי יידיש נמוכים – הם פשוט לא הבינו, מילולית, מה אמר רבם, ולכן פרשו את דבריו לעתים באופן רחוק. עדות זו שמעתי ממרחק שנים רבות, ואין לדעת באיזו מידה היא מייצגת, אך מסתמא יש בה גרעין של אמת. באופן דומה, מסופר כי כשהרב שניאור קוטלר נאם בפני תלמידי יסודי בשנת 1977, הוא נאם בידיש ואדם אחר תרגם לאנגלית עבור התלמידים. ראה הלמרייך, ראיונות, עמ' 9.

⁴² דפוס זה מוכר מאוד בספרים המבוססים על שיחות: הן השינוי בין שפת ההרצאה לשפת הכתיבה מיידיש לעברית; והן התמורה באופי ורמת הפיתוח של הרעיונות במעבר זה. ראה זאב גריס, **הספר העברי: פרקים לתולדותיו**, ירושלים: מוסד ביאליק, תשע"ו, עמ' 129–134.

⁴³ רשימות לב, כך א, פתיחה.

⁴⁴ שם, עמ' מז. מסתבר שהרב הוטנר הסתייע בבתו הרבנית דייוויד בהכנת הדברים לדפוס. וראה דלפין, הרבי והרב הוטנר, עמ' 216 ובעמ' 281 הע' 390. יש שהגדילו לעשות וטוענים שהרבנית דייוויד היא שניסחה וערכה את המאמרים; אולם אין זה מסתבר בעיני. בחלוף השנים פרסמו תלמידיו רשימות ומאמרים שהרב הוטנר החל לנסחם לדפוס ולא סיים. מההשוואה ביניהם לבין המאמרים שיצאו במסגרת ספרי פחד יצחק ניכר הפער בין הניסוח, העריכה והגימור של החומרים שיצאו בימי חייו לבין אלו שאחר פטירתו. מסתבר אם כן שעדותה של בתו על כך שהרב הוטנר כתב את המאמרים בעצמו אמינה.

⁴⁵ ספר הזכרון, עמ' 15.

הביטוי "מעט מזער" בקטע זה כנראה לא מדויק, או מטעה. כך עולה משני כרכי "מאמרי פחד יצחק" – לסוכות ולפסח – שיצאו בתחילת שנות האלפיים, הכוללים מאמרים שכתב אך לא פרסם. הללו עבים משמעותית מהכרכים אותם הכין לפרסום בחייו.⁴⁶

מן המפורסמות הוא שניתן ללמוד להכיר את שאיפותיו של אדם מהאופן בו הוא מתאר את גיבוריו, בהיותו מייחס להם את שהיה רוצה לראות בעצמו הוא. ברוח זו נראה שניתן ללמוד על המוטיבציה שהיתה לרב הוטנר בכתיבת הגותו מדברים שאמר על "החזון איש", הרב אברהם ישעיה קרליץ, אותו העריץ הרב הוטנר אך מעולם לא פגשו. כך ספרה בתו:

כשהגיעו הבשורה הרעה של פטירת החזון-איש, נהג דין אבל, שלף נעליו וישב על הארץ [...] והנהיג סדרי לימוד מיוחדים בישיבה בימי האבלות. ולא עוד אלא שבעצמו אמר קדיש [...] וכאן יש מקום להזכיר את פרטיותו של החזון-איש, שהיה עומד על כך רבנו: "היה יחיד מיוחד בדורנו בזה, שהיה לא רב, ולא ראש ישיבה, לא דיין, לא מ"ץ, לא ש"ץ, ומכל מקום..." [...] על הרקע הנ"ל העיר לנו פעם על הרגשתו בריבוי ספריו של החזון-איש. דוקא מפני שכל ימיו היה החזון-איש "אדם פרטי", היה מקום לחשוש שה"ללמד" שלו מפגר אחרי ה"ללמוד". ובהפצת ספריו היה מרגיש טעם של תיקון לאי-פרופורציה שבין ה"ללמוד" ו"ללמד" שלו.⁴⁷

הרב הוטנר האמין, בניגוד לרבותיו, שאפשר לממש את שאיפת ה"ללמד" על ידי כתיבת ספרים והפצתם. כאמור, מטרת שיחותיו, כמוהו כרבותיו, לא היתה מסירת תוכן בלבד, והאווירה שהתלוותה לשיחותיו והחווייה שהוא ניסה ליצור בהם היו עבורו כלי מרכזי בהטמעת תורתו. דברים ברוח זה אמר חתנו של הרב הוטנר על דרכו בישיבה: "דוקא המפגש החי של פנים אל פנים הוא ששימש כיסוד מוסד ברובו ככולו של סדרי השפעת תורתו."⁴⁸ באיזה אופן הספרים, אשר אמנם מסוגלים להעביר תוכן, עשויים להיות כלי לסוג ה"ללמד" שהרב הוטנר שאף אליו? האם המילה הכתובה מסוגלת לפעול את פעולתה של שיחת המוסר החיה? הרב הוטנר סבר שכן. בסגנון כתיבתו ניסה לייצר במסגרת המאמר הכתוב חוויה דומה לזו שניתן היה לחוות בשיחה החיה, שתביא לידי התקשרות משמעותית לתכנים ולהטמעתם ברובד הרגשי של הקורא. האמצעי שתפס כעומד לרשותו בניסיונו זה הוא ה"תענוג". כך כתב באחד ממאמריו לחג החנוכה:

כל שייכותו של אדם עם מציאות שחוצה לו, הרי היא דוקא בדרך חבור. כל החושים פועלים את פעולתם בדרך חבור. חוש המשוש פועל הוא את פעולתו על ידי החיבור בכחה של הנגיעה. גוף הדבר נוגע הוא בגוף האדם. חוש הראות פועל הוא את פעולתו על ידי החיבור בכחם של קרי האור. חוש השמיעה פועל הוא את פעולתו על ידי החיבור בכחם של גלי הקול. ועלינו לדעת כי הוא הדין והיא המידה גם בנוגע להשגת השכל. אי אפשר לו לשכל לבא לכלל השגה כי אם על ידי חבור עם עניינו של המושג. חבור זה של השכל עם ענינו של המושג נעשה הוא בכחו של התענוג הטמון בהשגה. כחו של השכל מבלי פעולת התענוג הוא כמו כחה של העין מבלי פעולת האור, וכמו כחה של האוזן מבלי פעולת האויר. ואשר על כן כשהעין מתענגת על מראות של יופי, או כשהאוזן מתענגת על קולות של מתיקות, הרי התענוג הוא דבר נוסף על פעולתו של כח הראיה או השמיעה; ואלו בשעה שהשכל מתענג על ההשגה, הרי התענוג הוא נפשה של תנועת ההשגה, אשר בלעדו ינוח השכל כאבן דומם [...] וכל תוספות תענוג בשעת ההשגה – הרי היא ממילא תוספות השגה. ולא עוד אלא שרואים אנו כי רק ביחס לתלמוד תורה נתקנה ברכת תחנונים על ערבות הדברים, שהרי לא מצינו דוגמתה של ברכת "והערב נא" בנוגע לשום מצוה מלבד תלמוד תורה. והם הם הדברים (פחד יצחק, חנוכה, ו/יא-יב).⁴⁹

⁴⁶ במיוחד כרך סוכות. פחד יצחק לסוכות הוא הקצר מבין הספרים שפרסם הרב הוטנר בחייו, והוא כולל כחמישה עשר מאמרים, רובם קצרים. ספר מאמרי פחד יצחק לסוכות, לעומת זאת, כולל עשרות רבות של מאמרים, חלקם ארוכים.

⁴⁷ דיור, "זכרונות", עמ' לו. בדברים אלו אפשר למצוא הר להסתייגות של הרב הוטנר מ"תפיסת משרה". ראה לעיל עמ' 89.

⁴⁸ פחד יצחק, אגרות וכתבים, עמ' 7.

⁴⁹ מושג התענוג מוחל אצל הרב הוטנר גם על התקשרות בין הרב לתלמיד: "אם כן, איפוא, על יסוד מה מתבססת ההתקשרות? לא על קשר שכלי של הכרה והערכה, אלא על כוח התענוג. מתענג הוא בדבריו ובהנהגתו ובהתלכדותו. לא ניתן לתרגם תענוג במלים, באשר הוא למעלה מן השכל,

שאיפתו של הרב הוטנר היתה למרב את התענוג הנלווה ללימוד מאמר מן הכתב ככל הניתן, באופן שיעניק למאמר הכתוב משהו מן העוצמה שבשיחה החיה. לצורך כך נעזר הרב הוטנר בסגנון כתיבתו בארבעה כלים: (א) תוכן: כתיבתו של הרב הוטנר אינה פשטנית ובעלת מסרים פשוטים, אלא יש בה מורכבות, יצירתיות, מהלכים מקיפים וקושי אינטלקטואלי. חווית הלמידה, בדומה לשאר תחומי הדעת שיש בהם אתגר ותחכום, מתגמלת גם ברובד הרגשי, מעוררת השראה ומותירה חותם; (ב) שפה: כתיבתו של הרב הוטנר ניחנת בצורת הרצאה אסתטית ובשפה פיוטית. הוא מרבה להשתמש במשחקי מילים, במשלים ולעתים אף בהומור. לעתים תכופות תובנות מרכזיות במאמר מתובלות בדברי התרגשות והתרוממות;⁵⁰ (ג) צורה: מאמריו של הרב הוטנר נראים כהכלאה של שתי סוגות ספרות רבנית – החקירה התלמודית והדרשה. במבט ראשון המאמרים בספרי פחד יצחק הם בעלי אופי תלמודי. הרב הוטנר מציג מקורות, מקשה עליהן קושיות ונושא ונותן בהם תוך השוואתם והנגדתם למקורות אחרים, ולבסוף מספק עקרון מאחד המסביר את כולם ואף יוצר הרמוניה ביניהם. אך המקורות הנדונים במסגרת זו הן בעיקרן מקורות אגדתיים, בעלי אופי מדרשי או פרשני, ואף ניתוחם בידי הרב הוטנר הוא בהקשר רעיוני ולא בהקשר של משמעות הלכתית. פסגתו של שילוב זה הוא במקרים (נפוצים ביותר) בהם הרב הוטנר מטפל במקור הלכתי מובהק ומעניק לו משמעות הגותית באופן בו הוא משתלב במקורות האגדתיים המובאים במאמר. בקטע יומן משנת תרצ"ט, כתב הרב הוטנר כך: "מרגיש אני כי מתוך העסק בתורה מתוך שמחה של מצוה נתאחדו בנפשי שני הזרמים, דהיינו זרם המחשבה ההלכתית וזרם המחשבה המוסרית לניצוק נפשי אחד. למצב זה שאפתי זה כמה."⁵¹ (ד) מבנה: מבנהו של מאמר כולל סדרת שאלות שלעיתים הקשר ביניהם אינו ברור, המשלבים מקורות שונים מסוגים שונים, הלכתיים ואגדתיים, מחז"ל דרך הגות ימי הביניים וכלה בהוגים מהעת האחרונה. תוך הערמת השאלות המאמר מפתח ומחדש מושגים רעיוניים שונים. מבנה המאמר מייצר מתח, סקרנות וציפייה אצל הקורא. לבסוף המאמר מציג פתרון השוזר את שלל המושגים שפותחו בו ופותר את כלל השאלות, שנראו בתחילה כלא שייכות אחת אל השנייה, באבחה אחת. האופן בו הרב הוטנר מצליח לקשור סביב תמה מרכזית אחת מקורות מהתנ"ך, ספרות חז"ל, התפילה, ההלכה, פרשנות המקרא והוגים רבניים מהעת החדשה מותירה את הקורא עם הרושם שהתורה ומסורת ישראל הן יחידה אחת, קוהרנטית ומתחכמת, ומחזקת את בטחון הקורא בתקפותה. מבנה המאמרים מעידה באופן המובהק ביותר בעיני על המאמץ של הרב הוטנר ליצור אפקט רגשי שיתלווה לקריאה בהם. לעתים קרובות את הרעיונות שבמאמריו היה ניתן להביע באופן קצר הרבה יותר, מבלי צורך להיחלץ למספר רב של מקורות ולפתח מספר רב של מהלכים ותתי-מהלכים. אין זה אלא שלחווית הקריאה נועדה חשיבות מרכזית עבורו.

דגש זה על המימד החוויתי של השיחה – גם במעבר לכתב – מעידה כי עם כל סטיותו מהקו הדומיננטי של תנועת המוסר, הוא הפנים מוטיבים מרכזיים שלה. הדבר ניכר ביותר במכתב שכתב בשנת תשי"ג, בתגובה למכתב ששלח אחד מקוראי קונטרס "וזאת חנוכה". לאחר שהוא משיב להערותיו של הכותב, הוא מוסיף כך:

האמת ניתנת להיאמר, כי הרבה יותר הייתי מתענג אם היית מודיע לי, כי הקונטרס פעל עליך התעוררות בכיוון של "עבודה בפועל ממש". בדרך דוגמה, שהרגשת עילוי בתפלתך, או בעסקי גמילות חסדים, וכדומה. הלא יודע אתה, מחמדי, כי בעל מוח אתה. וממילא, לעולם אשמח יותר לראות עליך צד עליה בהנהגת החיים של דרכי עבודת ה', מאשר דברי שכל הנובעים מן המוח.⁵²

בלי ביאור, ומשמש כסימן שנשמט התלמיד נפגשה בשרש נשמה של רב השייך אליו. דיוד, "זכרונות", עמ' קי. להלן נראה שמושג התענוג/הענג טומן בחובו משמעות מיוחדת ומרכזית בהגותו. להלן, עמ' 119–121, ובהרחבה בהמשך העבודה.

⁵⁰ למשל: "ולמשמע דברים אלו, מתמלא הוא הלב השתוממות של התפעלות מעצמתו של חסד התשובה." פחד יצחק, ראש השנה, כט/ג.

⁵¹ דיוד, "זכרונות", עמ' סח. על חשיבות השילוב של הלכה ואגדה בהגותו ראה שם, עמ' סז-סט. ראה גם גולדברג, "ביוגרפיה", עמ' 35–36.

⁵² פחד יצחק, אגרות וכתבים, ד. דיבורים אלו על אודות היותו של הנמען בעל מוח, ועל כן יש צורך מיוחד בהתעוררות רוחנית מצדו, מרמזים שהרב הוטנר זיהה משהו מעצמו בנמען. שהרי זהו בדיוק הסנטימנט – והחשש – שהביע לגבי עצמו בנעוריו, שמכיוון שהוא אדם שכלי הנמשך

הסיבה בגינה הרב הוטנר, בניגוד למגמה הרווחת שהיה נתון בה, בחר להשקיע את מרצו בכתיבת ספרי הגות – לצד המוטיבציות השגורות – היא משום שהצליח לדמיין מחדש את הכתיבה העיונית ככלי המסוגל להעביר לא רק תוכן אלא גם חוויה; ככלי המסוגל לשחזר שיחה שניתנה אל מול מספר מצומצם של תלמידים ולהביאה באופן פוטנציאלי אל מספר בלתי מוגבל של קוראים, באופן המותיר רשמים נפשיים הדומים – אם לא באפיים אזי בעצמתם ובפוטנציאל ההטמעה שלהם – לאלו שנחוו במפגש החי. בכך שאף לפרוץ את מגבלותיו הפיזיות והטמפוראליות ולהעצים את השפעתו לא רק ההגותית אלא אף החינוכית; לא להפיץ את משנתו בלבד, אלא להרבות עוד "אישיות" גדולות בעולם באמצעות ספריו.

ג.2. הסתרת מקורות ורעיונות בספרי פחד יצחק

הגותו של הרב הוטנר יונקת ממגוון רחב של מקורות, והרעיונות המובאים בה יש ואינם עולים בקנה אחד עם הדעות שרווחו בסביבתו, באופן שבעינינו עלול היה לגרום לאי נוחות בקרב מי מעמיתיו ומהעם בו הוא יושב. בפרק השני ראינו שהרב הוטנר נמנע ככל יכולתו מלקשור את שמו בדברים שיש להם חשיפה פומבית.⁵³ נטייה זו עומדת בסתירה מסוימת עם עצם הרעיון של כתיבת הגות. יחד עם זאת, על אף שהזהירות מכתיבה שיש להימנע מפרסום דברים בכתב, יש בה בכתיבה גם ממד רב של שליטה על התוכן המגיע אל הקורא, יותר מאשר שיש בדיבור החי. כך כתב באחד ממכתביו:

אף על פי שלענין הכרת רוחו של אדם דברים שבעל פה עדיפי מדברים שבכתב, וגילוי עצמיותו של אדם על ידי ביטוי שפתים עולה הוא הרבה על גילוי העצמיות שעל ידי ביטוי הקולמוס, מכל מקום מכיון שבנוהג שבעולם אדם מרגיש אחריות יותר גדולה כלפי דבריו הנשארים חקוקים על הגליון כששמו חתום עליהם, מאשר כלפי דבריו הנאמרים שאין רישומם ניכר – ממילא בבחינה זו מרובה מדת הגילוי בדברים שבכתב מאשר בדברים שבעל פה, שכן העדפה זו של הרגשת-האחריות כלפי דברים שבכתב מאשר כלפי דברים שבעל פה באה לידי ביטוי ב"מפי כתבם" יותר מאשר "מפיהם".⁵⁴

לא בכדי הוא, שבתחתית כל עמוד בקונטרסים שנדפסו בהם מאמריו של הרב הוטנר בשנים בהם הם יצאו בעילום שמו הופיע המשפט "פנימי, נועד לאלו ששמעו בעל פה". גם כשאלו יצאו כספרים ובתפוצה רחבה, התלוותה אליהם בפתח הספר התניית פטור (disclaimer) שנועדה עבור מי שיררע מהכתוב בהם: "ומי שלומד את הדברי תורה של הלכות דעות וחובת הלבבות", ואפילו ריח של קיום אינו נכנס באפיו – ידע נאמנה כי לא לו נאמרו הדברים.⁵⁵ אולם הרב הוטנר לא הסתפק בזאת, אלא שעל מנת לשמור על שליטה מרבית על מידת ואופן החשיפה לרעיונותיו נקט בטכניקות של הסתרה בדמות כתיבה רב-משמעית ורמוזה, מהסוג המכונה לעתים "כתיבה אזוטריית".

כתיבה אזוטריית משמעה כתיבה שמעבר לצד האקסוטרי (חיצוני) והגלוי שלה מוטמעות בה במכוון ובאופן נסתר משמעויות נוספות המיועדות עבור הקורא היודע לחקור אחריהן, והן הצד האזוטרי (פנימי) שבה. ניתן למפות שלשה מניעים מרכזיים המביאים את הפילוסוף לנקוט בכתיבה שיש בה הסתרה: (1) "אזוטריזם פילוסופי": הגנה על הפילוסופיה מפני המון, שמפאת קוצר הבנתו עלול להתרחק ממנה ולזלזל בה; (2) "אזוטריזם פילוסופי-דתי": הגנה על ההמון מפני הפילוסופיה, שכן אמונתו הדתית של ההמון עלולה להינזק עקב חוסר יכולת להכיל את הידע האמיתי; (3)

ללימוד האינטלקטואלי, שמא יזניח את ענייני הנפש שלו. ראה לעיל, עמ' 37. וראה רשימות לב, כרך ב, עמ' רכט: "ואמר מרן זצוק"ל שהתאווה במוח, לבן מוח [ההדגשה במקור], היא התאווה הכי גדולה." בסיכום המכתב מוסיף הרב הוטנר: "קצת תימה בעיני כי מכתבך היה בבחינת כולו להשם, כי לא הזכרת בו דבר על אודות עניני חול, והלא קיימא לך דבעינן מחצה לכס. בבקשה לתקן את זה." מכאן משתמע שקורא זה לא היה מצוי בקרבתו של הרב הוטנר, ואם כן הרי זו דוגמה נוספת לכך שהקונטרסים נשלחו לקוראים נבחרים נוספים מחוצה לה. וראה לעיל, עמ' 83.

⁵³ לעיל עמ' 75–78.

⁵⁴ פחד יצחק, אגרות וכתבים, רסו; וראה ספר הזכרון, עמ' שמ.

⁵⁵ מתוך "הערה כללית" הנדפסת בפתח כל כרכי "פחד יצחק". ראה פחד יצחק, חנוכה, עמ' כה. והשווה ראה רמב"ם, מורה נבוכים, תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב (מהדורת שוורץ), תשס"ג, עמ' 20: "יסתכל נא בספרי כל מי שהוא נפל בידו, והיה אם ירווה את צימאונו אפילו בדבר כלשהו מכל מה שקשה, יודה לאל ודיו במה שהבין. ואם לא ימצא בו דבר המועיל לו כלל, יחשוב כאילו הספר לא חובר."

"אזוטריזם פילוסופי-חברתי": הגנה על הפילוסוף מפני ההמון, שכן ההמון עלול לתפוס את דבריו ככפירה ולהתנכל אליו. משיקולים אלו בוחר הפילוסוף לכתוב את הגותו באופן בו הקורא מן השורה ימצא בה משמעות פשוטה המתקבלת על דעתו, ואילו הקורא החכם והבקי ימצא בה משמעויות נוספות המובלעות בתוכה, אשר הן עיקר כוונת המחבר. לאלו להוסיף סוג נוסף של כתיבה אזוטריה, הנובעת לא מבחירה ומרצון להסתיר תוכן מסוים, אלא מכורח, בשל היותו של התוכן בלתי-קומוניקטיבי בצורה ישירה מפאת איכותו, אלא רק בצורת משלים, רמזים ודיאלקטיקה.⁵⁶

ההסתרה בכתיבתו של הרב הוטנר קשורה בעיקר במניע השלישי, אם כי גם המניע השני משחק בה תפקיד מסוים. הוא ביקש להגן על עצמו ועל הגותו מפני דלגיטימציה מצד ההקשר החברתי בו פעל באמצעות הסתרת מקורות לא קונצנזואלים ורעיונות בלתי-קונצנזואליים.⁵⁷ כאן יש להדגיש שכתיבה אזוטריה אינה תלויה בהכרח בקיומה של תורה אזוטריה. במונח "תורה אזוטריה" או "אזוטרקה" אנו מציינים גוף ידע השמור לקבוצה נבחרת מצומצמת בלבד, ידע אשר במהותו אינו מיועד לרבים ואסור לגלותו ברבים.⁵⁸ כתיבה אזוטריה, קרי כתיבה רב משמעית המבקשת לקפל בתוכה משמעות אחת חיצונית ובתוכה משמעות נוספת פנימית, עשויה לשמש לא רק להסתרת תכנים אזוטריים ממש אלא אף להסתרת תכנים אשר הכותב בוחר להסתיר משיקולים לא מהותיים אלא מקריים כאלו ואחרים (כגון אילוצים חברתיים או אישיים). רוב הכתיבה האזוטריה של הרב הוטנר היא מהסוג האחרון המקרי, והיא מתבטאת בשני מישורים – הצנעת מקורות, והסתרת רעיונות.⁵⁹ הרב הוטנר רמז לסגנון האזוטרי בו נקט באחד ממאמריו לחג השבועות. כך כתב:

משל לחכמים והדיוטים שהיו משתתפים במסיבה אחת, ונכנס לשם אדם אחד, ואמר בפניהן דבר שהיה בו משמעות כפולה: משמעות אחת רוממה מאוד, ומשמעות אחת פשוטה מאוד. ונמצא אדם זה ממשיך עליו את התרעומות של החכמים ושל ההדיוטים גם יחד. כי החכמים תופסים בדיבורו רק את המשמעות הרוממה, וממילא הם מתרעמים על שאמר דבר מקומם זה בפניהם של ההדיוטים. וההדיוטים התפסים בדיבורו רק את המשמעות הפשוטה, מתרעמים עליו על שאמר דבר פשוט כזה בפניהם של החכמים. וכשאדם אומר דיבורו זה בלחש, חושבים החכמים כי הלחש הוא מפני הזהירות שלא לגלות דבר יקר כזה להדיוטים; וההדיוטים חושבים כי הלחש הוא מפני הבושה, להשמיע דבר פשוט כזה באזני החכמים. ובודאי שאין כאן שום סתירה אם נאמר כי בכונתו של האדם הלוחש נכללו שני ההפכים: מניעת הרמת הקול מפני הנשגביות שבדבר ומפני הפחיתות שבדבר (פחד יצחק, יום הכיפורים, ה/טו).

הרב הוטנר מרבה לצטט מקורות רבים ומגוונים ולדון בהם. הוא מצטט מהתנ"ך ומספרות חז"ל לסוגיה. מקרב המחשבה היהודית הוא מרבה לצטט הוגים שונים, בראשם מהר"ל מפראג, רמב"ן, רמב"ם ור' יונה גירונדי. אמנם בהגיעו להוגי העת החדשה הוא נעשה סלקטיבי מאוד בהוגים אותם הוא בוחר לצטט. למעשה, הרב הוטנר מביא דברים בשם אומרם רק כשמדובר בהוגים אשר התקבלו כנכסי צאן ברזל של תנועת המוסר והסביבה הליטאית בה פעל, כגון הגר"א, ר' חיים מוולוז'ין ורבי ישראל סלנטר. לעומת זאת, כשמדובר בדברי הוגים חסידיים או בדברי קבלה, הרב הוטנר נמנע מלציין זאת, כמעט ללא יוצא מן הכלל. יש והוא מביא דברים ממקורות כאלו תחת כינויים כגון "חכמי האמת", "חכמי

⁵⁶ שרה קליין-ברסלבי, **שלמה המלך והאזוטריזם הפילוסופי במשנת הרמב"ם**, מאגנס: ירושלים, תשנ"ז, עמ' 49–59; דב שוורץ, **סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים**, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ב, עמ' 15–16. וראה Leo Strauss, *Persecution and the art of writing*, Chicago: The University of Chicago press, 1988.

⁵⁷ עיקר הכתיבה העוסק באזוטריזם מתמקדת בהגות ימי הביניים ובכתיבה הגותית. לאחרונה עמד אמיר משיח על התרחשותה של תופעה זו במסגרת כתיבה הלכתית גם כן, ובדומה לרב הוטנר, בהקשר הגנה על המחבר – הרב שלמה זלמן אורבך – מפני ריאקציה מצד החברה החרדית. ראה אמיר משיח, "אזוטריות הלכתית", **מורשת ישראל**, 18,1 (תשף), עמ' 157–184.

⁵⁸ גרשום שלום, "אזוטרקה", האנציקלופדיה העברית, כרך ב' (תשי"ג), עמ' 357–358.

⁵⁹ ראה גם שוורצשילד, "מבוא", עמ' 237; קסירר, התשובה, עמ' 25–26.

עבודה" ו"מפי קדושי עליון".⁶⁰ יש והוא מציג רעיונות ממקורות חסידיים על ידי הענקת פירוש יצירתי למקור חז"לי או הגותי אחר באופן המבטא אותם, ויש שהוא מביא את הדברים בסתם כדברי עצמו. אין צורך לומר שהוא מצניע לחלוטין כל זכר של "חכמות חיצוניות", על אף היכרותו אותן והתמודדותו עמהן במסגרת הגותו. כך כתב חתנו הרב יונתן דיוויד, בפתיחה לכרך בו פורסמו לקט ממאמריו של הרב הוטנר שלא סיים להכניס לדפוס: "כפי שידוע, היה נזהר מאד וגם היה מזהיר למקורביו מלהזכיר ברבים באופן מפורש מקורות ודברים אשר מקומם בכבוד אלקים הסתר דבר".⁶¹

נגענו בפרקים הקודמים בהיכרותו של הרב הוטנר את ההגות החסידית, וראינו עדויות לעיסוקו בהגות חב"ד ובהגות שושלת איז'ביצא-רדזין.⁶² כן ישנן עדויות להיכרותו עם הגותו של ר' צדוק מלובלין, אשר בהזדמנות אף כינה אותו "מרן הכהן מלובלין".⁶³ עדויות לעיסוקים אלו משוקעים בהגותו. אזכורים של הגות חסידות ודמויות חסידיות נעדרים מספרי פחד יצחק, אך לא כן בכתבים האפוקריפיים. בספר רשימות לב רווחים אזכורים של הוגים חסידיים, הפניות לכתביהם ואף סיפורים חסידיים.⁶⁴ במסגרת המחקר הקיים על הרב הוטנר נערכו מספר השוואות בין הגותו לבין הגותם של בעל "מי השילוח" רבי מרדכי יוסף ליינר, ר' צדוק מלובלין וה"שפת אמת" הרב יהודה אריה ליב אלתר;⁶⁵ וכן להגות חב"ד.⁶⁶ ישנן עדויות על עיסוקו בקבלה וספציפית בקבלת הגר"א, בשנות חייו המוקדמות⁶⁷ וביתר שאת האחרונות.⁶⁸ עדויות נוספות ישנן בתכתובת בינו לבין הרבי מלובביץ', בה הם נושאים ונותנים בדברי קבלה.⁶⁹ בשנותיו המאוחרות במסגרת פועלו כנשיא מכון ירושלים קידם ועודד הוצאה לאור של חיבורים קבליים, בין היתר משל הרמ"ע מפאנו ורמח"ל.⁷⁰ הוא אף חיבר הקדמה למהדורת ספרו של הראשון, "אלפסי זוטא" (חלק שני), ובה הוא דן בו, בר' חיים ויטאל ובר"י סרוג, ובשרשרת מסירת קבלת האר"י.⁷¹ ניכר אפוא שהיתה לו בקיאות בספרי קבלה ובמושגיה. יש וניתן לחוש עקבות לכך בספרי פחד יצחק,⁷² אולם יש מקום לתהות באיזה אופן הקבלה נוכחת בהגותו.⁷³

⁶⁰ וראה רשימות לב, כרך א, עמ' רסד: "חכמת הקבלה נקראת 'חכמת האמת', וחכמי הקבלה נקראין 'חכמי האמת' [...] וביאורו ע"פ הקבלה מגדולי עולם קדושי עליון." יש הטוענים שהביטוי "קדושי עליון" מתייחס אל הרב קוק, אך קסירר מביא עדויות לכך שהכינוי מתייחס לר' צדוק מלובלין. ראה קסירר, התשובה, עמ' 5 בהערה 15.

⁶¹ מאמרי פחד יצחק, פסח, פתיחה, עמ' ט.

⁶² לעיל עמ' 11, 82. וראה סטולפר, רב הוטנר, עמ' 235.

⁶³ ראה פחד יצחק, אגרות וכתבים, פ.

⁶⁴ להלן אזכורים שמצאתי בכתבים האפוקריפיים. (היכן שמופיע [א.ה.], מדובר בהערה מאת העורך המפנה לחיבור בעקבות דברי הרב הוטנר). חב"ד: פחד יצחק, אגרות וכתבים, מ; מאמרי פחד יצחק, סוכות, קח/ג; רשימות לב, כרך א, עמ' לה-לו, קס [א.ה.]; רשימות לב, כרך ב, עמ' עג [א.ה.], עמ' רכא [א.ה.]. גור: מאמרי פחד יצחק, סוכות, נו; רשימות לב, כרך א, עמ' לד, לה, פה; רשימות לב, כרך ב, עמ' קג, קנא [א.ה.], שכו; (סיפורי מהר"ם). אחר: רשימות לב, כרך א, עמ' לו (קארלין), שעא [א.ה.]. (קדושת לוי. וראה פחד יצחק, חנוכה ו/טז); רשימות לב, כרך ב, עמ' נה (כללי), עג, רסט (פשיסחא), פ (קוצק), רכא [א.ה.]. (ר' צדוק), שסד [א.ה.] (איזביצא, וראה פחד יצחק, פורים, כט, ולהלן עמ' 180 הערה 85).

⁶⁵ שוורצשילד, מבוא; אלמן, "אוטונומיה"; אלמן, "בזמנים משתנים"; אלמן, "פחד יצחק"; פינקלשטיין, "דטרמיניזם".

⁶⁶ קסירר, התשובה; נאור, "באתי לגני". וראה להלן עמ' 219 ובהערה 15.

⁶⁷ ראה לעיל עמ' 37 ובהערה 140. וראה פחד יצחק, אגרות וכתבים, קעג, מכתב משנת תרצ"ג שם הוא נזקק למושגי עולמות האצילות והעשיה.

⁶⁸ דיויד, "זכרונות" עמ' תעו. וראה קסירר, התשובה, עמ' 26, 39–40. וראה להלן עמ' 234 הערה 80. וראה ספר הזכרון לרב שוורצמן, עמ' לז, שם מסופר כי לרב שוורצמן ולרב הוטנר היתה חברותא בלימוד קבלה. כן מסופר שלימד קבלה לבנו של חברו, הרב ברוך יוסף פייבלזון. ראה יוסף שמחה קליין, **כתרה של תורה**, לייקווד: מכון באר התורה, תשס"ט, עמ' קד ובהערה 32: "הגר"י הוטנר זצ"ל מסר סודות אלו להרב פייבלזון שליט"א כתשלומי הכרת הטוב עבור מה שהיטיב עמו אביו [...] הגאון רבי ברוך יוסף פייבלזון זצ"ל – בבחורותו באירופה". ראה לעיל, עמ' 34.

⁶⁹ ראה לעיל עמ' 82 הערה 184.

⁷⁰ ראה להלן עמ' 113 ובהערה 11. על יחסו של הרב הוטנר לקבלת רמח"ל, ראה להלן עמ' 229–235.

⁷¹ נדפס מחדש בפחד יצחק, אגרות וכתבים, פ.

⁷² למשל פחד יצחק, פסח סד/ד: "בששת ימי בראשית פעלו עשרה המאורות. בכוחם של מאורות אלו נאצלו, נבראו, נוצרו, ונעשו כל חוקי ההנהגה של עצם טבע כל העולמות." משפט זה מתכתב עם קוסמולוגיה קבלית הדנה בחמישה עולמות: אינסוף, אצילות, בריאה, יצירה ועשיה.

בחלק הביוגרפי ראינו כי הרב הוטנר עסק ב"חכמות חיצוניות" באופן עצמאי ופגשנו בכמה מכתביו המוקדמים תמות שרווחו בפילוסופיה בת התקופה.⁷⁴ על פי עדות אחת שהגיעה לידי, הוא התמיד בכך גם במשך שנותיו המאוחרות בהיותו ראש ישיבה, וכשם שדאג שיספק לו כתבי חסידות חדשים כשהם יוצאים לאור כך דאג שיספק לו ספרי עיון בתחומים כלליים מגוונים.⁷⁵ קרוב לוודאי בעיני שהרב הוטנר התעניין בפילוסופיה באופן פעיל, אם כי לא ברור אם מתוך ספרות משנית ופופולרית או מתוך עיון והשתלמות משמעותית. מכל מקום, יש די עדויות ישירות ונסיבות על מנת להחזיק את ההשערה שהוא נחשף לפילוסופיה ולהגות מערבית, וכי היה מודע לרוח הזמן של תקופתו. את מידת היכרותו עם "חכמות חיצוניות" וזהות התכנים המסויימים בהם עסק קשה לקבוע. עדויות בעל פה מפי תלמידים טוענים לבקיאותו בפילוסופיה. חלקן אף מונות במפורש הוגים כהיידרג, ניטשה ושופנהאואר, ככאלו ששלט בהגותם. תלמידיו מעידים גם על רוחב דעתו לא רק בהגות אלא אף בתרבות.⁷⁶ וישנן עדויות לכך שהתעניין גם במדעים.⁷⁷ מכמה מקורות משתמע שהיתה לו הכרות עם רעיונות פילוסופיים כלליים,⁷⁸ ומספר השוואות תמטיות בין מוטיבים בהגותו לבין הפילוסופיה עימה על פי ההשערה בה במגע נידונו במחקר הקיים על הגותו.⁷⁹

⁷³ סוגיה זו תידון להלן בהרבה, להלן עמ' 226–236.

⁷⁴ לעיל עמ' 30–31, 63–64.

⁷⁵ כך סיפר לי ד"ר שמואל ויגודה, שעסק גם הוא בהגותו של הרב הוטנר (ויגודה, "בהבלי הזמן"), בתכתובת בינינו: "שוחחתי בארה"ב עם אחד מתלמידיו של הרב, שציין בפניי שהרב נהג לבקש מאחד מעוזריו לקחת מביתו ארגז סגור, להביאו למקום קבוע ומשם להביא ארגז סגור אחר. באחת הפעמים, האיש לא עמד בפיתוי סקרנותו ופתח את הארגז, ומצא אותו מלא ספרי עיון וקריאה בשלל נושאים. הלה הבין שהרב היה קורא ומעודכן הן בספרות כללית והן במגוון נושאים שהתעניין בהם."

⁷⁶ ראה למשל כהן, האמונה, עמ' 11 בהערה 31: "אחד מרבותי בישיבה, הרב מנחם מנדל בלכמן, סיפר כי פעם הרב הוטנר התחיל לצטט שורה מביאליק, הפנה לתלמידו אצבע ואמר: 'תמשיך...' התלמיד לא ידע, והרב הוטנר גער בו: 'עם הארץ! עם ארצות זה לא רק בתורה, אלא בידע כללי. מי שלא יודע ביאליק גם לא יודע ללמוד!' תלמידיו אף העידו על אהבתו לאופרה, וישנה עדות לכך שהיה מגוי לאופרה בתקופתו בברלין, אותה היה פוקד יחד עם הרב יוסף דוב סולובייצ'יק. ראה דלפין, הרבי ורב הוטנר, עמ' 166."

⁷⁷ ראה גולדברג, "ביוגרפיה", 42–43 הערה 26, המביא את עדותו של תלמיד ששוחח עם הרב הוטנר על תכנית לימודיו במתמטיקה באוניברסיטה. על פי העדות הרב הוטנר שאל אותו באיזה טקסט הם לומדים, וכשהלה סיפר לו העיר הרב הוטנר שהטקסט היה טוב יותר במקור הגרמני. באחד מטיטות המאמרים שהודפסו על ידי תלמידיו דן הרב הוטנר במושג פסיכולוגי – "אינקוביישן" (Incubation) – מושג שטבע גראהם וואלס המתאר את התופעה בה לאחר עיסוק ממושך בבעיה מסוימת, האדם ממשיך לעבוד אותה באופן לא מודע ולאחר זמן "במפתיע", מחוץ להקשרה, מוצא פתרון לבעיה (מאמרי פחד יצחק, סוכות, עב"ג. וראה גם רשימות לב, כרך ב, עמ' נו). לעתים מזומנות הוא משתמש במשלים הנראים כלקוחים מעולם מדעי הטבע, לדוגמה: "חילוק זה יש לו משל ודוגמא בחוקי הטבע. הבדל תהומי הוא ההבדל בין מהירות התנועה של גלי האור, ובין מהירות התנועה של גלי הכוח השונים הפועלים בעולם. טיבו של הבדל זה, נעוץ הוא בעובדא היסודית, שהאור הוא הבריאה היותר זכה והיותר מפשטה בעולם הטבע." (מתוך הערה כללית, נדפס בפתח כל אחד מכרכי פחד יצחק). וראה מאמרי פחד יצחק, פסח, לז"ב: "מאמרות הן בבחינת elements, (יסודות) ושאר הנבראים הם compounds (מורכבים) מיסודות אלו."

⁷⁸ כך למשל אפשר למצוא באחד הקטעים שלא הוכנו על ידו לדפוס דברים הנמצאים בזיקה להגותו של שפינוזה: "האט שוין לאנג געזאגט א חכם גדול מחכמי האומות אז דער ווארט "טבע" איז א פען-נאמען פאר הקב"ה [כבר מזמן אמר חכם גדול מחכמי האומות שהמילה "טבע" היא שם-העט של הקב"ה]. (פחד יצחק, פורים, קוטנרס רשימות ו); יש ואפשר להצביע על רעיונות בעלי רוח קאנטיאנית בהגותו, כגון: "כי היופי אינו תכונה של הנושא, בעצמו של הנושא לעצמו, אלא שמסמן הוא את הרושם שהנושא פועל על הזולת." (פחד יצחק, שבועות, ח"ב.). ישנן עוד כהנה דוגמאות מפוזרות במכתביו ובהגותו.

⁷⁹ ההוגים אליהם הושווה כוללים את: הרמן כהן (שורצשילד, "מבוא"; קסירר, התשובה. שוורצשילד שיער שהרב הוטנר התחבר לחוגי סטודנטים יהודיים שעסקו בהרמן כהן בזמן היותו בברלין, דוגמת הרב סולובייצ'יק, שכתב דוקטורט על הגותו של כהן); עמנואל לוינס (שוורצשילד, "מבוא"); הנרי ברגסון (ויגודה, "בהבלי הזמן"); מרטין היידגר (ויגודה בהבלי הזמן; קסירר, התשובה; הרשקוביץ ושל, "היות לקראת הנצח"); מרטין בובר, פרנץ רוזנצוייג (קסירר, התשובה). בעניין בובר, ראה שטיינר, בחירה והכרח, עמ' 27 הערה 47: "בקשר לבובר מעניינת הערתו של הרב הוטנר, לר' לייבל קרוגר מבאי ביתו. קרוגר שאל את הרב הוטנר על הגותו של בובר. הרב הוטנר השיב את התשובה הבאה: ער האט גוט פאשטאנען 'אבינו', נישט פאשטאנען 'מלכינו'! ובתרגום חופשי [...] הוא הבין טוב מאד את המשמעות של 'אבינו' אבל הוא לא הבין (קיבל) את 'מלכינו'."

הגותו של הרב הוטנר יונקת אפוא ממקורות רבים ומגוונים. עובדה זו ניכרת מתוך מכתבים שכתב, מהשוואת כתביו עם שלל מקורות מסוגים אלו וכן מהשוואת מאמריו שהוכנו על ידו לדפוס לאלו שהוכנו חלקית ושנרשמו על ידי תלמידיו, כך שלא עברו את הבדיקה המדוקדקת והסינון הקפדני שלו לפני פרסומם. ברור כי הרב הוטנר שאף שהגותו תצטייר כעוסקת אך ורק במקורות המשיכים למסורת הליטאית-מזרח אירופאית, תוך שהוא מצניע לא רק מקורות השראה חיצוניים בלבד, אלא אף מקורות פנים-יהודיים שאינם מזוהים עם מסורת זו.

מלבד הצנעת מקורותיו, הרב הוטנר מבליע במאמריו באופן מרומוז רעיונות תאולוגיים, וכן את פרשנותו התאולוגית לענייני אקטואליה ופוליטיקה.⁸⁰ לעתים מזומנות הוא מסיים מהלך או ניתוח בביטויים כגון "והבן היטב כי אין לפרש יותר", או: "ישמע חכם ויוסף לקח, כי אין כח בקולמוס לפרש יותר".⁸¹ את אלו יש להבין כקריאה אל הקורא להמשיך ולפתח את קו המחשבה עד סופו ולעמוד על משמעויותיו.⁸²

ג. נסיבות הדפסת ספרי "פחד יצחק"

את המאמרים החל למסור הרב הוטנר כבר בשנתו הראשונה כראש ישיבת רבנו חיים ברלין. אז היה מוסר את המאמרים בפני קבוצות ספציפיות של תלמידים "כשאני מדייק שאף אחד שאינו קרוא לה לא יהיה נוכח בשעת השיעור", כלשונו.⁸³ בשלב מאוחר יותר אנו מוצאים שהיה מוסר את מאמריו ברבים לכל מאן דבעי, ותלמידים רבים היו מגיעים במועדים לישיבה או לביתו בכדי לשמוע את שיחותיו. על פי בתו, "את מאמריו בהלכות דעות וחובות הלבבות השמיע ברבים בבית מדרשו או על שלחן החג, פתוח לכל שביקש לבוא". תלמידו פנחס סטולפר כתב כי "כמעט אלף תלמידים ותלמידים לשעבר היו ממלאים את בית המדרש על מנת לשמוע את שיחותיו בהלכות דעות וחובות הלבבות".⁸⁴

בשנת תשי"א (1951), כעשור וחצי לאחר שהחל למסור מאמרים מופיע לראשונה מאמר אחד בקונטרס מודפס. לאחר מכן במשך שבע שנים יצאו בכל שנה בין קונטרס אחד לארבעה עד שנת תשי"ז (1957), רבים מהם בכתב יד,⁸⁵ בעוד מאז לא יצא אף קונטרס עד שנת תשכ"ב (1962).⁸⁶ בקונטרסים הופיעו בין מאמר לשמונה-עשרה מאמרים.

⁸⁰ מאמריו של הרב הוטנר מנוסחים בכוונה בסגנון א-היסטורי. במאמרים שהתפרסמו בפחד יצחק הוא לעולם אינו מתייחס מפורשות לאירועי שאירעו בחייו או בהיסטוריה הקרובה. בכתבים האפוקריפיים אנו מוצאים כמה התייחסויות לעניינים אקטואליים. ראה למשל ספר הזכרון, עמ' שפו; מאמרי פחד יצחק, סוכות, קיד/ב; רשימות לב, כרך א, עמ' יב-טו, קיח, קכה, ריד, רנח, רסד, רעח, רפד; רשימות לב, כרך ב, עמ' לה, קכ, רל, רלג; מאמרי פחד יצחק, סוכות, קיד/ב.

⁸¹ ראה למשל פחד יצחק, ראש השנה כא/ח; יום הכיפורים, ה/כה. ביטויים אלו עשויים להתפרש כמתייחסים

⁸² וראה עוד להלן, עמ' 226–227.

⁸³ דיויד, "זכרונות", עמ' לב. יש להניח שסגנון המאמרים החל להתגבש במסגרת השיעורים אותם שהיה מעביר לחבורות שהתקבצו אליו בביתו, עוד לפני שהחל ללמד במוסד רשמי. בשנים המאוחרות אף נהיה מקובל בקרב תלמידי ישיבות אחרות להגיע ולהשתתף בשיחה של הרב הוטנר. ראה דלפין, הרבי ורב הוטנר, עמ' 138.

⁸⁴ סטולפר, רב הוטנר, עמ' 236.

⁸⁵ הקונטרסים משנת תשי"ג ואילך לא הודפסו אלא היו דפוס צילום של כתב יד. מהשוואת כתב היד למכתביו של הרב הוטנר עולה בבירור שלא מדובר בכתב ידו שלו, אך גם כן ברור שכולם נכתבו על ידי אותו אדם. מצאתי אומרים שהוא הכתיב את המאמרים לבתו, ומדובר בכתב היד שלה.

⁸⁶ אלו הם כלל הקונטרסים שעלה בידי למצוא: דברי תורה בענייני הלכות דעות וחובות הלבבות, שבט תשי"א – מאמר אחד בענייני יום הכיפורים; רשימה: ליקוטי דיבורים של סעודת פורים תשי"א – ארבעה מאמרים בענייני פורים; קונטרס פסח תשי"א, ניסן תשי"א – 14 מאמרים בענייני פסח; דברי תורה בענייני הלכות דעות וחובות הלבבות, סיון תשי"א – ארבעה מאמרים בענייני חג השבועות; קונטרס החסד, אב תשי"א – ארבעה מאמרים בענייני ראש השנה; קונטרס ירח האיתנים, תשי"ב – 11 מאמרים בענייני ראש השנה, יום הכיפורים וסוכות; קונטרס פסח תשי"ב, ניסן תשי"ב – 27 מאמרים בענייני פסח; קונטרס שבועות תשי"ב, אב תשי"ב – שבעה מאמרים בענייני שבועות; קונטרס וזאת חנוכה, שבט תשי"ג – ששה מאמרים בענייני חנוכה; המשך תשרי תשי"ג, ניסן תשי"ג – ארבעה מאמרים בענייני חגי תשרי; קונטרס פסח תשי"ג, אלול תשי"ג – 18 מאמרים בענייני פסח; מאמר שבועות תשי"ד, אדר תשי"ד – מאמר אחד בענייני שבועות; ליקוט תשרי תשי"ד, אלול תשי"ד –

מאמר א'

כא תנוזה מתנוצלת הגוף ערפול אשר לא ידע האדם
מקנה לא עצמו כפי יולדו נכסות היא באלה של צלחת-השם.
ומאמר לא מנינו בחירה שם מורה פנימית אשר תתקין בלש וצורה
בסוף. יוצא מן הכלל הוא מילה אלה האנוש לא תה הפסח-מבט
הנפשו לא מילה פאולה חנה בפיו לא שם וצורה. וצדק לא
הצדק הצדק והאמר. לא ידע הולד חנה של שם-צורה הנכח
אמלא פאולה חנה טעמים אין בקיומן שם האמר אך ורק אמלא
אין הוקדש חג. כמאן באים אבטא את הטעם חנה בפאולה, אין
אפסכיל באו שיתבאר כון לפנינו. חנה נחלקו האתנו הקדמונים
אם מילה האנוש האפסכיל בקינא דאנו השם אלקים נאנו היא
באנו התי"ג. ארצות הכמרים וסידור הני היא האפסכיל האנוש של
באנו חנה. החולקים לא שיער זו סוכרים כי אי יושטר אפסכיל את צנן
האנוש אלק מין התי"ג האפסכיל וטעם הוא כי מכון שיער האפסכיל
אפסכיל אחיד בהנה קדמא מציאות של מצי"ה, אפסכיל כן אי אפסכיל
אפסכיל את האנוש האפסכיל של מצי"ה חנה. וסידור הכמרים
היא דמכין דסוף סוף האנוש האפסכיל יתבדק היא קיום רצון השם
לפני שייך אמנה בין התי"ג לא כל פנים אפסכיל שניהם נאנו כי
האפסכיל חפשי של קיום מילה האנוש אין האפסכיל קדמא האנוש אלא
האנוש קדמא אפסכיל. אפסכיל דמאם זה לא נאמר בפאולה האנוש
של אנו. האנוש ציון בא אור הפדילת אלא אלא לא פי שיון האנוש
באנו מפני חפיון ציון. אלא חקם נכסות היא באלה של צלחת-השם.
אם בדברים אפסכיל מלין דוגמא ארצות זה. ישנה צלחת צדק הנדלית
לא צדק צדק אפסכיל האפסכיל כדור דמאם האנוש וסידור צלחת צדק
הנדלית לא צדק צדק אפסכיל שם ידע צלחת זו יתם הצדק אלא
באנו מן מנינו האפסכיל אפסכיל אפסכיל נכסות לא ידע מילה לא

פנים, נועד לאלו ששמו בעל פה

ג

עמוד לדוגמה מקונטרס "פסח" תשי"ג

שלושה מאמרים בעניני חגי תשרי; קונטרס ברכת אבות, אלול תשט"ו – תשעה מאמרים בעניני חג הסוכות; קונטרס פסח תשי"ז, אלול תשי"ז –
שבעה מאמרים בעניני פסח; קונטרס השבת, תשכ"ב – 13 מאמרים בעניני שבת. וראה דיויד, "זכרונות", עמ' מז הערה 188. כל הקונטרסים
יצאו בהוצאת בהוצאת "איחוד תלמידי המתיבתא הק' ר' חיים ברלין", למעט קונטרס פסח תשי"ז שיצא בהוצאת "המוסד גור אריה", בית המדרש
להשתלמות לאברכים מצויינים - institute for advanced Jewish scholarship. כמות המאמרים בעניני פסח, 66, גדולה יותר מכל שאר
המאמרים בעניני החגים האחרים גם יחד, וברי אם כן שעריכת החומרים של חג הפסח היה המאמץ הראשון של הרב הוטנר.

בקונטרסים, בשער ובתחתית כל עמוד ועמוד נדפס המשפט: "פנימי, נועד לאלו ששמעו בעל פה". באחת מרשימותיו כתב כי "מקור לסיום הדפים בקונטרס] שנרשם שם 'פנימי', הוא דברי הספרא בריש הספר, שמכיון שהיה הקול מגיע לחצר החיצונה היה נפסק. ודוק."⁸⁷ הקונטרסים יצאו בכמות מוגבלת ויועדו לתלמידיו בלבד.⁸⁸ הרב הוטנר הקפיד ביותר על כך שהקונטרסים יופיעו בעילום שמו. לעתים נדירות מאוד התפרסמו קטעים משיחותיו בעילום שם בכמות אחרות. כך למשל התפרסם קטע מאמר מקונטרס החסד, המופיע כפרק ב' ממאמר א' לפחד יצחק לראש השנה, בקובץ של בוגרי ישיבת סלבודקה באמריקה, תחת השם י. בן-חיים "רב בברוקלין, נ.י.", בתש"ג.⁸⁹ בתו העידה כי "[הרב הוטנר] מאוד הצטער כשבתשט"ו הדפיסו בכתב-עת ארץ-ישראל אחד ממאמריו, כששמו מופיע בכותרת."⁹⁰ בשנת תשכ"ב הופיע, לראשונה ככל שעלה בידי למצוא (מלבד המקרה הנ"ל), מאמר של הרב הוטנר בשמו, בכתב העת התורני "הנאמן".⁹¹ רק בשנת תשכ"ד (1963) יצאו לראשונה קבוצת מאמרים מאוגדים לכדי ספר, אשר הופיעו בשמו ותחת הכותרת "פחד יצחק – דברי תורה בהלכות דעות וחובות הלבבות", ומאז ועד פטירתו יצאו סך הכל שבעה כרכים. אנו מוצאים, שמרגע שבחר הרב הוטנר לצאת מן האנונימיות ולפרסם את מאמריו בספרים, הוא היה מעוניין שהם יגיעו לתפוצה משמעותית, ובכלל זה במסגרות אקדמיות וחוג אורתודוקסיות.⁹² כך סיפר הרב אהרן ליכטנשטיין:

אני יודע שבשלב מסוים הרב הוטנר ז"ל החליט להוציא קצת את מחשבותיו למרחב יותר גדול. כשאני למדתי בישיבה, אפילו לתלמידי הישיבה הוא לא נתן ספרים, היו קוראים תדפיסים של שיעורים, ולמטה היה כתוב: פנימי – נועד למי שלא [!] שמע את השיעור בעל-פה. בשנות הששים הוא החליט לפרוץ החוצה. מי שטיפל בעניין בשבילו שאל אותו היכן הוא רוצה שהמאמרים יופיעו. הוא השיב: לא חשוב לי. היכן שיש כמה שיותר קוראים.⁹³

באופן דומה העיד תלמידו של הרב הוטנר הרב יעקב פייטמן: "פעם הבאתי לתשומת ליבו תרגום של אחד ממאמריו שבפחד יצחק שהופיע בכתב עת; המתרגם טעה כמה טעויות אומללות ולא ירד לסוף דעתו של הרב הוטנר. ראש הישיבה צחק וקרא 'לאז עם לעבען' – הנח לו. אני שמח שלאנשים מהחוג שלו תהיה מוטיבציה לפתוח פחד יצחק."⁹⁴

⁸⁷ דיורד, "זכרונות", עמ' לג. המקור עליו מרמז הרב הוטנר הוא מהספרא לויקרא פרשה א פרק ב. המדרש דורש את הפסוק "ובבא משה אל אהל מועד לדבר אתו וישמע את הקול מדבר אליו מעל הכפרת אשר על ארץ העדת מבין שני הכרבים וידבר אליו" (במדבר פט/ז). אומר המדרש "מאהל מועד" – מלמד שהיה הקול נפסק ולא היה יוצא חוץ לאהל מועד.

⁸⁸ עם זאת, הקונטרסים מצאו דרכם לעתים לדמויות מחוץ לחוג הישיבה, ייתכן בהוראתו של הרב הוטנר. כזה הוא למשל פרופ' שאול ליברמן, אשר עותק מאחד הקונטרסים נמצא בעזבונו. ראה לעיל עמ' 83.

⁸⁹ י. בן-חיים (יצחק הוטנר), "העליה במידת החסד", **כנסת ישראל: תורה ומוסר**, א' (תש"ג), עמ' לט-מ.

⁹⁰ דיורד, "זכרונות", עמ' קכג-קכד. לא עלה בידי לאתר מאמר זה. וראה פחד יצחק, אגרות וכתבים, קצט: "נא למסור בשמי להעורך האחראי, כי עשה שלא כהוגן בהדפיסו את המאמר בלי רשותי. ולא עוד אלא שהעתיקו ממקום שנתפרסם בעילום שם **דוקא**. ולא תסור הקפידה עליו מלבי, עד שיודיע על זה ויבקש סליחתי בפרהסיא בגיליון הסמוך" (ההדגשה במקור).

⁹¹ ראה הרב יצחק הוטנר, "זריקת אבוקות", **הנאמן**, שנה יד, גיליון כג, תשכ"ב, עמ' 26–27, 32. המאמר, שהינו קצר יחסית, נדפס מחדש בספר פחד יצחק, יום הכיפורים, י. אין לבלבל בין כתב עת זה, ששמו המלא "הנאמן – בטאון התאחדות חניכי הישיבות" והיוצא לאור בתל-אביב משנת תש"ה ועד היום, לבין ירחון "הנאמן – מוקדש לדור הצעיר" בו פרסם הרב הוטנר מאמרים בנעוריו (לעיל עמ' 24), שיצא בטלז בין השנים תרפ"ח-תרצ"א. באחת מאגרותיו משנת תש"כ, מביע הרב הוטנר הסכמה עקרונית לפרסום מאמר משלו, תוך שהוא מתעקש שהגם שהמאמר ארוך פי שניים מהמכסה המבוקשת, אי אפשר בשום "לעשות קיצוצים במחשבה" וכי "אין רשות למי שהוא להשמיט מתוכו קטעים. לעומת זאת הרשות ניתנת להדפיסו בהמשכים". איני יודע עם המאמר הודפס לבסוף, ואם בשמו. ראה פחד יצחק, אגרות וכתבים, קכא.

⁹² מספר מאמרים או קטעי מאמרים פורסמו גם בירחון התורני "מוריה", בהוצאת מכון ירושלים, אשר הרב הוטנר היה מראשוני נשיאיו.

⁹³ אהרן ליכטנשטיין וחיים סבתו, **מבקשי פניך: שיחות עם הרב אהרן ליכטנשטיין**, תל אביב: ידיעות אחרונות, תשע"א, עמ' 151. זכרונות של הרב ליכטנשטיין כאן מטעה אותו לגבי הכיתוב שהופיע בקונטרסים, שהיה "פנימי, נועד למי ששמע בעל פה".

⁹⁴ Yaakov Feitman, "A life of mystery and majesty: an appreciation of Rav Yitzchok Hutner", *Mishpacha* 335, Nov. 2010. לא מן הנמנע שפייטמן מתייחס כאן לתרגום של שווצשילד, עליו העיד הרב שמחה קראוס, שהרב הוטנר היה מרוצה מהתרגומים ומהתבוננות

מדוע בחר הרב הוטנר שלא לפרסם את הגותו בשמו במשך קרוב לשלושים שנה? השוואה בין הקונטרסים לבין הספרים מראה שלא מדובר באיכות הכתיבה – המאמרים שנדפסו בקונטרסים ואלו שנדפסו בספרים זהים לחלוטין בתכנם ובצורתם.⁹⁵ אין אלא להסיק שהדבר קשור בדפוס שראינו לאורך חייו. על אף הזהירות ואסטרטגית הכתיבה האזוטריה שנקט בה, היו לו סיבות לחשוש או להסס לקשור את שמו ברעיונות המובאים בהגותו ולהפיצם. נראה לומר שהוא המתין לשעה בה מעמדו יהיה מבוצר דיו כדי שיוכל לפרסם את הגותו מבלי להרגיש מאוים או לחשוש מביקורת או מהתקפה.

תזמון יציאתם לאור של הספרים מקיימת השערה זו. לאור הביוגרפיה של הרב הוטנר ונסיבות עלייתו לגדולה בקרב האורתודוקסיה באמריקה, ישנו תאריך אחד הסמוך למועד הוצאת הספר הראשון בשנת תשכ"ד שהינו משמעותי: ב' בכסלו תשכ"ג (1962), תאריך פטירתו של הרב אהרן קוטלר. רק שמונה חודשים לפני כן, באייר תשכ"ב, פרסם הרב הוטנר את הקונטרס האחרון שהופיע בעילום שם, וסמוך לכך את קובץ ההערות על הספרא, הנכתב בהשראת מחקר היהדות נוסח בית המדרש לרבנים בברלין, גם הוא בעילום שם.⁹⁶ ואילו סמוך לאחר פטירתו של הרב קוטלר מוסרת העלטה ומתחילים לצאת ספריו, המוכנים לדפוס זה מכבר, תחת שמו. הרב קוטלר הינו היחיד בסביבתו של הרב הוטנר שמצאנוהו סר למרותו, והלה היה מעורב מאוד במיניו של הרב הוטנר לראשות מתיבתא רבנו חיים ברלין ולמועצת גדולי התורה; ובאופן כללי הרב קוטלר היה מנהיג דומיננטי בצורה יוצאת דופן, גם בהקשר האורתודוקסי-ליטאי.⁹⁷

המעבר מאנונימיות לפרסום מואץ בשנות הששים התרחש במקביל ומסתמא כחלק מהמפנה הכללי בהתנהגותו של הרב הוטנר, מנטיה להיוותר מאחורי הקלעים אל פריצה לקדמת הבמה, במסגרתה החל – שלא כמנהגו עד אז – להתבטא בסוגיות אקטואליות בפומבי, לעתים באופן מנוגד לעמיתיו, להשתתף באסיפות ציבוריות ולפרסם חומרים במדיות שונות.⁹⁸ ייתכן ומפנה זה היה בדעתו עוד בטרם פטירתו של הרב קוטלר, אך ודאי היה בכוחו של מאורע זה להאיץ את התהליך. סירובו של הרב הוטנר לזימונו של הרב משה פיינשטיין, יורשו של הרב קוטלר כראש מועצת גדולי התורה, להגיע לפניו לדין תורה, מראה את מידת הבטחון שהיתה לו לצאת כנגד מקביליו, מה שלא נאות לעשות אל מול הרב קוטלר.⁹⁹

הרב הוטנר מתגלה אפוא לאורך חייו כמי שכלכל את צעדיו באופן שיוכל הן לפעול על פי דרכו שלו והן לשמר את העמדה המאפשרת לו להנהיג ולהשפיע על סביבתו, ונסיבות יציאתה לאור של הגותו היא המחשה מרכזית לכך.

שנלוו אליהם. לעיל עמ' 25 הערה 75. מעניין להשוות תגובה זו של הרב הוטנר לאחת מתוך קשת של תגובות לתופעה דומה. כוונתי לתגובותיהם של הוגים חסידיים לתופעת הנאו-חסידות שהחלה בשלהי המאה התשע-עשרה והתגברה במהלך המאה העשרים, במסגרתה יוצרים יהודיים מודרניים ומשכילים גילו אהדה לכתבים חסידיים ועשו בהם שימוש בפיתוח תפיסות יהודיות מודרניות. בתוך קשת התגובות האורתודוקסיות לתופעה זו, היו כאלו שהפגינו יחס חיובי כלפי התופעה והיו שבעי רצון ממנה, כיוון שמתוך כך אפשר שיבואו לכדי התקרבות לחסידות האמתית. בין הבולטים מבין שבעי הרצון הם שני האדמו"רים האחרונים מחב"ד, הריי"ץ ורממ"ש. יש כאן, אפוא, נקודת דמיון נוספת בינם לבין הרב הוטנר. ראה ניחם רוס, "תגובה חסידית ואורתודוקסית לכתיבה ניאו חסידית", דעת, 68-69 (תשע), עמ' 237-276, ובמיוחד בעמ' 253-255.

⁹⁵ ישנם מקרים חריגים בהם ישנה הגהה כמעט חסרת משמעות – מילה שהתחלפה או טעות כתיב. ישנו מקרה אחד יוצא דופן בו יש שינוי בתוכן, והוא בגדר היוצא מן הכלל המעיד על הכלל, בקונטרס פורים תשי"א. קונטרס זה מורכב מארבעה מאמרים קצרים שנדפסו בסוף ספר פחד יצחק לפורים, עניינים לא-לד (ספר פחד יצחק לפורים יוצא דופן אף בכך שהדרשות בו לא נקראים "מאמרים" אלא "עניינים"). בסוף כל קטע בקונטרס מופיעה המילה "לחיים!", מה שאינו בספר, אך יתרה מזאת, ישנו משפט אחד המופיע בסוף מאמר ג' בקונטרס שהושמט ממקבילו שבספר, עניין ל"ג": "אלא שמכיון שכל עניני היום הם טמירין וגנוזין הרי יתכן שמחמת גודל ההסתר יתעלמו הדברים לגמרי, ע"כ העצה היעוצה לזה היא נכנס יין יצא סוד – לחיים!"

⁹⁶ לעיל עמ' 38-40.

⁹⁷ לעיל, עמ' 54-58, 66-69.

⁹⁸ לעיל, עמ' 75-80.

⁹⁹ לעיל, עמ' 86.

עצם עיסוקן האינטנסיבי של הרב הוטנר בהגות ויותר מכך כתיבתה המסודרת הינם ייחודיים על רקע ההקשר האורתודוקסי-ליטאי בו צמח ופעל. בניגוד לרקע ממנו בא סבר הרב הוטנר שישנו ערך דתי וחינוכי לעיסוק בתאולוגיה. יחד עם זאת הוא הפנים את הצורך בפניה לרגש ואת החשיבות של החוויה הפסיכולוגית הנלווית ללימוד אשר היוו מרכיב מרכזי בתפיסה החינוכית של תנועת המוסר, והדבר בא לידי ביטוי באופן בו היה מעביר את שיחותיו בפני תלמידיו. כתיבתו של הרב הוטנר מהווה ניסיון לגבש פורמט של שיחה כתובה המסוגלת ליצור אפקט רגשי הדומה במשהו לעוצמתן של השיחה החיה והעמידה מול הרב. הוא שאף לעשות זאת על ידי מקסום התענוג וההשראה הנחווים מקריאת מאמריו הנובעים מחוויה אסתטית-אינטלקטואלית. הרב הוטנר הצליח לדמיין מחדש את השיחה הכתובה באופן שיאפשר לו להביא את הגותו, תוך הגשמת מטרותיה החינוכיות, אל ציבור רחב ומרוחק במקום ובזמן מפעילותו של ההוגה בימי חייו.

"טוב שם משמן טוב" (קהלת ז/א). מעמד ומוניטין הינם בעלי השפעה מכרעת על היכולת להותיר חותם משמעותי על הסביבה ועל אורחותיה, במיוחד בעולם האורתודוקסי-ליטאי של המאה העשרים. בחייו ובכתיבתו מתגלה הרב הוטנר כמי שביקש להלך בין הטיפות, להיות נאמן במידת האפשר לעצמו, אך בה בעת לא להסתכן בפגיעה במעמדו ובמוטת ההשפעה שלו. בספרי פחד יצחק הדבר בא לידי ביטוי בכתיבה האזוטית המשוקעת בהם, וכן בדחיית יציאתם לאור עד לשלב מאוחר בחייו, אז החליט שמקומו כאחד מבכירי וגדולי החברה החרדית האמריקנית אפשרה לו את החופש לפרוץ החוצה עם הקורפוס ההגותי שלו, קורפוס אשר בזכותו, העיד לורנס קפלן כעשור וחצי אחר פטירתו, נהיה "מזוהה באופן רחב כתאולוג המעמיק והיצירתי ביותר במסגרת העולם הישיבתי המסורתי".¹⁰⁰

¹⁰⁰ ראה Lawrence J. Kaplan, "Jewish Orthodoxy in the twentieth century between two worlds", Daat, 35 (1995), pp. viii גם הנ"ל, "התאולוגיה האימפליציטית", עמ' 103.

פרק רביעי: השידרה הרעיונית בכתבי "פחד יצחק" על רקע מקורותיה

משעמדנו על ציוני הדרך החשובים בחיי הרב הוטנר ועל מאפייני יצירתו, אפנה כעת לחלקה השני של העבודה: דיון בהגות המקובצת בסדרת ספרי פחד יצחק, הנהרתה ועמידה על מרכיביה המרכזיים והייחודיים.

הגותו של הרב הוטנר אינה כתובה כמונוגרפיה שיטתית, אלא מופיעה כמאמרים שנמסרו בזמנים שונים. רעיונותיו מפוזרים בין כתביו, ונוסף על כך לעתים כתיבתו עשויה להיות אזוטריה, באופן הדורש חשיפה ושחזור של רעיונותיו ומהלכיו ההגותיים, באמצעות המשכת מהלכים רעיוניים אל מסקנות שמעבר לאלו המופיעות במפורש בטקסט, ובאמצעות השבת פרקיו "זה על זה"¹ והרכתם אלו על אלו. עיון שכזה בהכרח פרשני וספקולטיבי, ותקפותו נשענת על היכולת לבסס באופן סביר שיש די אינדיקציות לכך שזו פרשנות סבירה. דבר זה נכון על אחת כמה וכמה ככל שמדובר בפרשנות המיועדת בידי הלכי רוח ומקורות שאינם גלויים בטקסט ושעל פי ההשערה נותנים בו את אותותיהם. פרשנות הגותו של הרב הוטנר תלויה, במובן מסוים, בהחזקת מעין מפתח לאורו מפענחים את הגותו.

מטרתו של פרק זה לשחזר את מה שאכנה "השידרה הרעיונית" של הגותו של הרב הוטנר: מושגי היסוד שלה, מערכות הגומלין ביניהם, הרעיונות התשתיים שלה ומתוך כך – מוקדי העניין שלה. באומרי שידרה רעיונית, כוונתי למערכת רעיונות תשתית, המייצרת את ההיגיון הפנימי, הקוהרנטיות וההצדקה הבסיסית של המכלול כולו ושל כל אחד מפרטיו. שידרה כזו מהווה מפתח להבנתה של הגות נתונה, ומאידך בהיעדר אחת מחוליותיה תתקבל הגות שונה באופן משמעותי, ותיווצרנה פרשנויות חלקיות או שגויות שלה או של פרטיה. למעשה, עצם קיומה של שדרה כזו היא העשויה להבחין בין הגות שיטתית לבין הגות בלתי-שיטתית, ובמעשה שחזורה של השדרה הרעיונית של הרב הוטנר אני מבקש להראות שהגותו אכן שיטתית במבנה הרעיוני שלה, גם כאשר ניסוחה איננו כזה. השידרה הרעיונית המעמידה את הגותו של הרב הוטנר כפי שהיא נפרשת בספרי פחד יצחק חיונית לכל דיון בעבודתו.²

את מסגרת תפיסת העולם הכללית שבספרי פחד יצחק ניתן לנסח בשורת הטענות הבאות: (1) לבריאה יש תכלית; (2) בעולם הזה תכלית הבריאה אינה באה לידי מימוש באופן מלא ורציף, אלא באופן מותנה ולסירוגין; (3) מימוש התכלית בעולם הזה נמנע בשל הפער השורר בין שני רכיבי המציאות, שהיא דואלית במהותה: העליונים והתחתונים; (5) הסיבה בשלה תכלית העולם עשויה לבוא בכל זאת לידי מימוש באופן מותנה היא האדם, שהוא בריה מיוחדת המסוגלת לגשר על הפער שבין העליונים והתחתונים; (5) הבריאה נמצאת בתנועה מתמדת אל מימושה האולטימטיבי: מצב בו התכלית ממומשת באופן מלא ורציף בזכות התגברות מלאה על הנתק הדואליסטי – זהו העולם הבא.

למעשה מסגרת הגותו של הרב הוטנר מהווה תרכובת של שני עקרונות: העקרון הטלאולוגי (טענות 1, 2, 5); והעקרון הדואליסטי (טענות 3, 4). מצד זה, ומצד רבים מהמושגים והרעיונות המהווים בסיס לפיתוחים הרעיוניים שלו, השדרה הרעיונית של הרב הוטנר מושפעת בעיקרה משני הוגים מרכזיים: מהר"ל מפראג, שגרסת העקרון הדואליסטי בספרי פחד יצחק נבנית על גבי הגותו; ורמח"ל, שמתכונתו של העקרון הטלאולוגי בספרי פחד יצחק שאולה מכתביו השיטתיים. אולם שני העקרונות עוברים תמורות חשובות במסגרת הגותו של הרב הוטנר, כתוצאה מהאופן בו הוא מפרש ומפתח אותם ומשלבם זה בזה. העיון בשדרה הרעיונית בפרק זה יערך מתוך התחקות אחר מסגרת זו. אפתח בעיון בעקרון הטלאולוגי, במסגרתו תוצג תכלית העולם והאדם בהגותו של הרב הוטנר על רקע הגות רמח"ל. לאחר מכן אדון בעקרון הדואליסטי על רקע הגות מהר"ל, ותוצג תפיסת המציאות והאדם בהגותו של הרב הוטנר, והאופן האדם מביא למימוש התכלית. אסיים בדיון בתפיסתו האסכטולוגית של הרב הוטנר, המשלימה את המסגרת ומגלמת את שני העקרונות ואת האופן בו הם מתרכבים זה בזה. במסגרת זו יוצג מקור השפעה חשוב נוסף, רמב"ן, ממנו לקוחה תפיסה זו.

¹ ראה רמב"ם, **מורה נבוכים**, תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב (מהדורת שוורץ), תשס"ג, עמ' 19.

² על המתודה ששימשה אותי בשחזור השדרה הרעיונית, ראה במבוא, עמ' 5–8.

לא ניתן לעמוד אל נכון על טיבם של מאפיינים ונושאים בהגותו של הרב הוטנר באופן מבודד מבלי שתקדם לכך הנהרה של מוקדי הגותו ויחסי הגומלין בין רכיביה התשתיתיים. לאור זאת, אימנע במסגרת פרק זה מהרחבת ומדיונים משווים לדמויות והגות מלבד אלו התשתיתיים הנזכרים. היכולת לערוך דיונים כאלו באופן מושכל תיתכן רק לאחר רכישת הפרספקטיבה המתקבלת ממעשה שחזור השדרה-הרעיונית וניתוח מוקדי הליבה של הגות זו (בפרק זה ובבא אחריו). דיונים מסוג זה יופיעו בסוף העבודה, בפרק השמיני, המוקדש לאופן בו יש להבין את נוכחותם של מגוון סוגי המקורות הנוכחים ברקע ספרי פחד יצחק, לאחר גיבוש הפרספקטיבה הרחבה על ההגות המקופלת בהם.

ד. 1. העקרון הטלאולוגי: רבי משה חיים לוצאטו (רמח"ל) והרב הוטנר

רבי משה חיים לוצאטו (רמח"ל, 1707–1746), מן ההוגים המשפיעים בתולדות ההגות היהודית בעת החדשה, היה מחבר פורה אשר כתב בסוגות רבות. מלבד הגות, שלח ידו בכתיבה פדגוגית, בשירה, במחזות ועוד. את כתביו ההגותיים ניתן לחלק לכתבים קבליים וכתבים לא-קבליים. הכתבים הקבליים כוללים חיבורים הכתובים בשפה קבלית, העוסקים בסיכום, ביאור ופיתוח המסורות הקבליות שקדמו לו.³ כתביו הלא-קבליים כוללים את ספר המוסר "מסילת ישרים", חיבורו המפורסם ביותר, וספרי תיאולוגיה שיטתיים הפורשים את משנתו בסוגיות תאולוגיות, שהם למעשה ניסוח מחדש של הקבלה שלו בשפה בלתי-קבלית.⁴

רמח"ל מצוין בשמו בספרי פחד יצחק בסך הכל ארבע פעמים. בשלוש מהן ההפניה היא לספר מסילת ישרים,⁵ וברביעית ההפניה היא לחיבור "מאמר הגאולה".⁶ אזכור מאמר הגאולה יוצא דופן, שכן מדובר בחיבור רווי במונחים קבליים, מן הסוג שהרב הוטנר נמנע מלאזכר. למעשה, מדובר במקרה יחידאי בו הוא מפנה לחיבור בעל אופי קבלי במפורש, למעט ספר נפש החיים, שלו מעמד מיוחד בקאנון האורתודוקסי-הליטאי.⁷ באפוקריפה הוטנרית ניתן למצוא אזכורים נוספים לכתבים מגוונים יותר של רמח"ל, בהם מסילת ישרים, ספר דרך ה', תקט"ו תפילות וספר אדיר במרום.⁸

³ לסקירה ביקורתית של כתבי הקבלה המיוחסים לרמח"ל, ראה יהונתן גארב, "כתביו האמיתיים של רמח"ל בקבלה", *קבלה*, 25 (תשעב), 165–222.

⁴ לביאוריה של רמח"ל, ראה יהונתן גארב, *מקובל בלב הסערה: ר' משה חיים לוצאטו*, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשע"ד. חייו הקצרים (יחסית) של רמח"ל היו סוערים ביותר, כפי שמרמז שם ספרו של גארב, זאת בעיקר בשל הפולמוסים שהתנהלו נגדו בצל חזרתו בשבתאות. פולמוסים אלו עיצבו את חייו והשפיעו על אופי כתיבתו, והם אחד הגורמים המסבירים את המעבר שלו מכתבה קבלית לכתבה תאולוגית בשלבי חייו המאוחרים יותר. השפעת הפולמוס נמשכה שנים רבות לאחר מיתתו, באופן הבא לידי ביטוי בהיסטוריה ההדרגתית של ההדפסה, ההתקבלות והעיסוק בכתביו הקבליים וכתבים אחרים אשר העיסוק בהם, למעט ספר מסילת ישרים, היה מוגבל לחוגים מצומצמים. על תולדות התקבלותו של רמח"ל למן מותו ועד אמצע המאה התשע-עשרה, ראה David Sclar, "The rise of the 'Ramhal': printing and traditional Jewish historiography in the 'after-life' of Mošeh Hayyim Luzzatto", In: *Ramhal*, (2010), pp. 139-153; תשבי, ישעיה, "דרכי הפצתם של כתבי קבלה לרמח"ל בפולין ובלויטא", קרית ספר, מה (תשל), עמ' 127–154. על התקבלותו למן המאה ה-19 ועד תחילת המאה ה-21, ראה גארב, *מקובל בלב הסערה*, עמ' 320–347. כפי שמציין גארב (עמ' 340) תהליך התקבלותו של רמח"ל הגיע לשיאו עם גלי ההדפסה וההפצה מחדש של כתביו החל משנות השבעים של המאה העשרים בידי דמויות מתנועת המוסר (שיוזכרו להלן), חוקרים מהאקדמיה דוגמת ישעיה תשבי ומאיר בניהו ומכון רמח"ל שייסד הרב מרדכי שריקי.

⁵ מסילת ישרים מוזכר ב"הערה כללית" – הקדמה לספרי פחד יצחק המופיעה בפתח כל כרך בסדרה, העוסקת בצורך ובהצדקה לעיסוק דווקא בהגות, ודווקא באופן בו הרב הוטנר עוסק בה; אזכור נוסף מופיע בפחד יצחק, ראש השנה, ח/ב, ובפחד יצחק, יום הכיפורים, ו/ב (מדובר באותו מאמר שנדפס פעמיים בשני כרכים שונים); ואחד נוסף בפחד יצחק, פורים, א/ה.

⁶ פחד יצחק, שבועות, ב/ט. על פי גארב, ייחוסו של חיבור זה לרמח"ל הוא קרוב לוודאי. ראה גארב, "כתביו האמיתיים של רמח"ל", עמ' 183.

⁷ שאלת יחסו של הרב הוטנר לקבלה היא סוגיה הזקקת דיון, ואיזקק לה בהרחבה בפרק השמיני. ראה להלן, עמ' 226–236.

⁸ מסילת ישרים: ראה לדוגמה רשימות לב, כרך א, עמ' רפז; מאמרי פחד יצחק, פסח, עג/ג, פט/ג; מאמרי פחד יצחק, סוכות, מה/י. דרך ה': רשימות לב, כרך א, עמ' קו; ספר הזכרון, עמ' שצז הערה 40 (אותה מובאה מופיעה גם בספר רשימות לב, כרך ב, עמ' שטט, וכן במאמרי פחד

באף אחת מן הפעמים המעטות בהן נזקק הרב הוטנר באופן מפורש לכתביו של רמח"ל לא מדובר במהלך הגותי יסודי או משמעותי הנשען עליו. עם זאת, השפעתו של רמח"ל על הגותו ניכרת ביותר. כפי שנראה, חלק ניכר מהרעיונות המרכיבים את השדרה הרעיונית של פחד יצחק שאולים מהתיאולוגיה של רמח"ל. אלו מוצאים את ביטויים הבלתי-קבלי, והדומה ביותר לאופן בו הם מנוסחים בספרי פחד יצחק, בשני חיבוריו התיאולוגיים השיטתיים: דעת תבונות ודרך ה'. מלבד המקבילות התוכניות, בהן נעסוק מיד, ישנן די עדויות היסטוריות לכך שהיתה לרב הוטנר היכרות עם כתבי רמח"ל, הן עם ספר דרך ה' והן עם ספר דעת תבונות. ציינתי שאחד האזכורים הבולטים של רמח"ל בספרי פחד יצחק הוא אזכור של החיבור "מאמר הגאולה", המופיע בפחד יצחק, שבועות, מאמר ב'. בימי חייו של הרב הוטנר חיבור "מאמר הגאולה" היה קיים בדפוס רק יחד עם אחד החיבורים הנזכרים: בצמוד לספר "דעת תבונות", במהדורת וורשה תרמ"ט/תרנ"א שהיתה נפוצה בקרב לומדי רמח"ל בליטא; וכרוך יחד עם ספר דרך ה' וחיבורים קצרים נוספים בתוך "ילקוט ידיעות האמת" שהוציא לאור הרב יוסף ביגון בוורשה בשנת תרצ"ו (בדפוס "הוטנר", שהשתייך לענף המשפחתי של הרב יוסף זונדל הוטנר).¹⁰

זיקתו של הרב הוטנר להגות רמח"ל מתבטאת גם בקשריו עם מפעלי הוצאה לאור מרכזיים של כתביו, שנוסדו במחצית השניה של המאה העשרים ונמשכים עד ימינו. בשנות השבעים של המאה העשרים החלו הרבנים חיים פרידלנדר ויוסף ספינר במפעל הדרה, הוצאה לאור ופירוש של כתבי רמח"ל הקבליים והשיטתיים. החיבור הראשון שהוציאו השניים היה ספר "דעת תבונות". הרב פרידלנדר היה מבכירי הוגי תנועת המוסר בישיבות ארץ ישראל. מפי קרובי משפחתו נמסר לי שהיה חבר בחוג הוגים ליטאיים שהתקבץ סביב הרב הוטנר בשנותיו המאוחרות בארץ ישראל, יחד עם דמויות בולטות נוספות. בסוף המבוא למהדורתו של ספר דעת תבונות, כתב הרב פרידלנדר כך: 'ותדתי הרבה וברכתי נתונה להרה"ג [להרב הגאון] הרב יצחק הוטנר שליט"א, להרה"ג הרב יואל קלופט שליט"א, להרה"ג הרב שלמה וולבה שליט"א על ששמו עיניהם על ביאורי והעירו הערות מאירות ומועילות וחזקוני ואמצוני בעבודתי זאת.'¹¹ אף הרב ספינר הזכיר את הרב הוטנר בהקדמתו למהדורת דרך ה' שהואצי בשנת תשנ"ו, בהתייחס לאופן בו יש ללמוד את הגות רמח"ל.¹² חיבורים אלו – דעת תבונות ודרך ה' – הם שישמשו לצורך ההשוואה להגותו של הרב הוטנר.

יצחק, פסח, עד/ד, באזכור שמו של רמח"ל אך ללא אזכור ספר דרך ה' (ה'). תקט"ו תפילות: רשימות לב, כרך א, רכב; רשימות לב, כרך א, שלח. וראה להלן הערה 11. אדיר במרום: רשימות לב, כרך ב, עמ' קעה.

⁹ ההלו מבטאים, על פי גארב, "את הגותו הבשלה של רמח"ל". גארב, מקובל בלב הסערה, עמ' 172.

¹⁰ הרב ביגון היה פעיל בחוגי תנועת המוסר, לימד בישיבותיה ופעל להפצת כתבי רמח"ל. נספה באושוויץ בשנת 1942. ראה מאיר וונדר, **אנציקלופדיה לחכמי גליציה**, ח"א, תשל"ח, עמ' 478; יוסף ביגון, **עינא פקחא**, ירושלים: דפוס דרור, תשל"ב, עמ' ז-יג.

¹¹ פרידלנדר, חיים, "הקדמה", בתוך: משה חיים לוצאטו, **דעת תבונות**, בני ברק: הוצאת "הור"ל כתבי רמח"ל ובית מדרשו, תשל"ג, עמ' 16 (כל ההפניות לספר דעת תבונות שיבואו להלן הם למהדורה זו). המהדורה של פרידלנדר מעוטרת בארבע הסכמות, מאת הרב יעקב ישראל קנייבסקי, הרב אליעזר מנחם מן שך והרבנים וולבה וקלופט הנזכרים. ממשפחת הרב פרידלנדר נמסר לי שהרב הוטנר אמר היה לתת הסכמה גם כן, אך משום מה הדבר לא הסתייע, ייתכן שמפאת הסמיכות לתקופת מחלתה ופטירתה של אשתו, הרבנית מאשה הוטנר. אך ייתכן והדבר קשור ביחסו של הרב הוטנר לקבלתו של רמח"ל. ראה להלן, עמ' 229–235. וראה גארב, מקובל בלב הסערה, עמ' 333. לאחר התודות לרבנים הוטנר, וולבה וקלופט, מוסיף הרב פרידלנדר ומודה "לידידי הרב שלום אולמן שליט"א, עבור הערותיו ועזרתו בפענוח כתב היד." הרב אולמן, שעסק גם הוא רבות בקבלת הרמח"ל (ובקבלת האר"י) וחיבר כמה חיבורים על בסיס הגותו, הוציא בשנת תשל"ט את הספר "תקט"ו ליקוטי תפילות", חיבור בעל אופי קבלי-תאורגי. בהקדמה למהדורה הראשונה מציין אולמן כי בהגיעו כתיב [כתב היד] לידי איש יקר הרוח הרה"ג יוסף בוקסבוים שליט"א, מנהל "מכון ירושלים" [...] נתן לנו רשות להדפיסו. גם זכור אותו האיש לטוב, ה"ה [הרב הגאון] איש האשכולות הגאון האדיר רבי יצחק הוטנר שליט"א נשיא המכון הנ"ל אשר בעינא פקחא הבחין במעלת הספר הזה וחזק דינו להוציאו לאור העולם. שלום אולמן, "הקדמה", בתוך: משה חיים לוצאטו, **תקט"ו תפילות**, בני ברק: ש' אולמן, תשל"ט, עמ' 11 (וראה לעיל הערה 8. מהמקור הראשון המוזכר ברשימה זו בהקשר של תקט"ו תפילות ניתן ללמוד שהרב הוטנר עסק בספר זה לכל המאוחר משנת 1968). מהדורה מאוחרת של החיבור, בצירוף חיבור נוסף, יצאה לאור על ידי הרב מרדכי שריקי בשנת תשנ"ו במסגרת מכון רמח"ל, מפעל ההוצאה נוסף כתבי רמח"ל שהחל לפעול בשלהי המאה.

¹² משה חיים לוצאטו, **דרך ה'**, ירושלים: "ספינר, תשנ"ו, עמ' 7 (כל ההפניות לספר דרך ה' שיבואו להלן הם למהדורה זו).

שני החיבורים התאולוגיים השיטתיים של רמח"ל, "דעת תבונות" ו"דרך ה'", פותחים בשאלת תכלית הבריאה, והיא מהווה המסגרת המעגנת את השיטה כולה. כמו הרב הוטנר שהחריה החזיק אחריו, דן רמח"ל בשני סוגי תכלית: תכלית אנתרופוצנטרית, אשר מוקדה הוא האדם, ותכלית תאוצנטרית, אשר מוקדה הוא האל.¹³ על פי גארב, שאלת תכלית העולם היא "שאלה שאינה מופיעה למעשה במקרא ונדירה אף בדברי חז"ל", ובדיונו של רמח"ל בסוגיה זו "ניתן למצוא חידוש רב לא רק ברמת הפרטים אלא גם בשאלות חדשניות יותר". מימד החידוש בדברים בולט במיוחד בהקשר התכליתי האנתרופוצנטרית, שאמנם ניתן למצוא טענות דומות לאלו המרכיבות אותה אצל הוגים יהודיים המוקדמים לו, אך "השלם, הגדול מסך חלקיו, אינו מצוי בספר כלשהו לפני רמח"ל". עיסוקו המפורט של רמח"ל בשאלת התכלית, על פי גארב, היא חלק "מנטייתו של רמח"ל לעסוק בשאלות הגדולות" אשר ממנה "נגזרת השפעתו בדורות שאחריו".¹⁴ אחד ההוגים שהושפע ממנו בעניין זה הוא הרב יצחק הוטנר. נפתח את העיון בתכלית האנתרופוצנטרית.

ד.1.1. התכלית האנתרופוצנטרית בכתביו התאולוגיים של רמח"ל

על אף החלוקה בין תכלית אנתרופוצנטרית לתאוצנטרית, במובן מסוים נכון לומר כי החלוקה הזו קיימת רק במשלב שני. במשלב הראשוני, שתיהן בשרשן תאוצנטריות. זאת משום ששתי התכליות נסובות סביב הרעיון שהבריאה היא כעין כורח הדרוש על מנת שתכונות מהותיות של האל יצאו אל הפועל.¹⁵ הפרספקטיבה של התכלית האנתרופוצנטרית גורסת כי האל, מעצם היותו טוב, הוא גם מיטיב. על מנת להיטיב ישנו צורך במקבלי הטבה. המציאות נבראה על מנת שהאל יוכל להיטיב עם הנבראים. יציאתה לפועל של תכלית זו תלויה בבריה מסוימת בעלת כשרון מיוחד – האדם אשר לו כח בחירה; וכן בנסיבות מסוימות – קיומו של רע, על מנת שהאדם יוכל לבחור בינו לבין הטוב. זאת משום שעל פי רמח"ל, על מנת שההטבה תהיה שלמה לא די בכך שהמקבל יזכה לה, אלא שירוויח אותה בכוחות עצמו. לשם כך ברא האל סוג של מקבל המסוגל "לעבוד" באמצעות בחירה בין טוב לרע ובכך להרוויח את ההטבה המגיעה לו בעקבות כך. בחיבורו השיטתי המוקדם, דעת תבונות, דן רמח"ל בהטבה, באופן המשתמע כמתייחס להרעפת טוב או ענג על האדם. בהקשר זה הסיבה הניתנת לכך שיש יתרון בזה שהמקבל ירוויח את הטוב לו הוא זוכה היא החיסרון הנלווה לקבלת מתנת חנים: כשהאדם נזקק לקבלת דבר מה בנדבה יש בכך ממד של בושה. בושה זו מפחיתה ממידת העונג שניתן להפיק מקבלת הטובה, ועל כן על מנת שההטבה תהיה שלמה היא צריכה להתקבל בזכות ולא במתנה. כך כתב:

היסוד הראשון שעליו עומד כל הבנין הוא, שרצה הרצון העליון שיהיה האדם משלים את עצמו ואת כל הנברא בשבילו, וזה עצמו יהיה זכותו ושכרו. זכותו – לפי שנמצא שהוא מתעסק ויגע להשיג השלמות הזוה, וכשישיגהו – יהיה נהנה רק מיגיע כפיו וחלקו מכל עצמלו. שכרו – שהרי סוף סוף הוא יהיה המושלם, ויהיה מתענג בטובה לנצח נצחים [...] מחק הטוב להטיב, וזה הוא מה שרצה הוא ית"ש [יתברך שמו] – לברוא נבראים כדי שיוכל להטיב להם, כי אם אין מקבל אין הטבה. ואמנם, כדי שתהיה ההטבה שלמה, ידע בחכמתו הנשגבה שראוי שיהיו המקבלים אותה מקבלים אותה ביגיע כפם, כי אז יהיו הם בעלי הטוב ההוא, ולא ישאר להם בושת פנים בקבלם הטוב, כפי שמקבל צדקה מאחר. ועל זה אמרו (ירושלמי ערלה פרק א, הלכה ג): 'מאן דאכיל דלאו דיליה בהית לאסתכולי באפיה [מי שאוכל משל חברו מתבייש להביט בפניו].'¹⁶

¹³ על תכלית הבריאה בכתביו רמח"ל ראה: יורם יעקבסון, "תורת ההנהגה של רמח"ל וזיקתה לתורת הקבלה שלו", בתוך: הנ"ל, **אמת אמונה וקדושה**, תל-אביב: אדרא, עמ' 143–167, ובמיוחד עמ' 144–150; הנ"ל, "ההנהגה האלוהית והשתקפותה בסוגיית צדיק ורע לו כיסוד הגותו של רמח"ל", שם, עמ' 169–212. וראה גם גארב, מקובל בלב הסערה, עמ' 197–209. למקורות מחקריים נוספים שעסקו במהלך הייחוד בהגותו של רמח"ל ראה גארב, "עיון מחודש בדימוי העצמי של ר' משה דוד וואלי ובהשתקפותו בפרשנותו למקרא", **תרכיץ**, עט, ב (תשע-תשעא), עמ' 292, הערה 112. והשווה יוסף אביבי, "כוונת הבריאה בחיבורי רמח"ל", **המעין**, כה, ד (תשמ"ה), 1–18.

¹⁴ גארב, מקובל בלב הסערה, עמ' 185–186, 192–194.

¹⁵ שם, עמ' 197.

¹⁶ רמח"ל, דעת תבונות, עמ' ג-ה. הרעיון שהנשמה אינה חפצה במתנת חנים מצוי בכתביו רח"ו. ראה גארב, מקובל בלב הסערה, עמ' 192.

בחיבור המאוחר יותר, דרך ה', מרחיב רמח"ל על חשיבות הרווחת ההטבה, אותה הוא קושר לעניין קניית השלמות. אין הטבה גדולה יותר, קובע רמח"ל, מאשר זכיה בשלמות. בהקשר זה הסיבה הניתנת לכך שיש צורך שהמקבל ירוויח את הטוב לו הוא זוכה היא השלמות העצמית: כאשר שלמותו של האדם מוענקה לו, אזי השלמות אינה ממהותו, אלא תכונה מקרית התלויה בגורם חיצוני. אולם כאשר האדם קונה את שלמותו אזי היא משל עצמו, והיא קרובה יותר לשלמות אמיתית. על כן ההטבה, שהיא השלמות, צריכה להגיע לאדם מכוח מעשיו ולא בחינם. כך כתב:

הנה התכלית בבריאה היה להטיב מטובו ית' [ברך] לזולתו [...] ועל כן להיות חפצו ית' להטיב לזולתו, לא יספיק לו בהיותו מטיב קצת טוב, אלא בהיותו מטיב תכלית הטוב שאפשר לברואו שיקבלו. ובהיותו הוא לבדו ית' הטוב האמיתי, לא יסתפק חפצו הטוב, אלא בהיותו מהנה לזולתו בטוב ההוא עצמו שהוא בו ית' מצד עצמו שהוא הטוב השלם והאמיתי [...] ואולם גזרה חכמתו, שלהיות הטוב השלם, ראוי שיהיה הנהנה בו, בעל הטוב ההוא, פירוש: מי שיקנה הטוב בעצמו, ולא מי שיתלוה לו הטוב בדרך מקרה. ותראה שזה נקרא קצת התדמות, בשיעור שאפשר, אל שלמותו ית' [...] להידמות לזה במקצת, צריך שלפחות יהיה הוא הקונה השלמות שאין אמתת ענינו מכריח לו.¹⁷

נסכם: על פי רמח"ל, תכלית הבריאה היא הטבה לבריות. ההטבה השלמה ביותר היא הטבה המגיעה לאדם מכח מעשיו הוא. בגרסה האחת ההטבה המדוברת היא הנאה, והסיבה בשלה ההטבה השלמה ביותר היא כזו שהאדם זוכה בה בכח עצמו היא "נהמא דכיסופא", העובדה שלהטבה המגיעה בנדבה נלווית בושה, הפוגמת בהנאה. בגרסה האחרת ההטבה המדוברת היא שלמות, ושלמות שהאדם זוכה בה בזכות עצמו היא שלמות אמיתית ועצמית יותר משלמות המוענקה מבחוץ. ראוי לשים לב להבדל בין שתי הגרסאות. אם נדקדק ברעיון של "נהמא דכיסופא", נאמר כי אין זה שקבלת דבר בחינם היא שלילית או שיש בה מגרעת לכשעצמה, אלא שמתלווה לה תחושה שלילית של בושה, וכאשר סוכמים את שני צדדי החוויה התוצאה היא ענג מופחת. לעומת זאת, בגרסת השלמות, שלמות המוענקה מכח גורם חיצוני הוא דבר חסר מצד עצמו, שכן הוא שולל את אפשרות השלמות בצורתה האמיתית.

ד.2.1. התכלית האנתרופוצנטרית בספרי פחד יצחק

התכלית האנתרופוצנטרית בהגותו של הרב הוטנר זהה בתבניתה לזו של רמח"ל. כמותו, גם הרב הוטנר מתאר דינמיקה בה האל חפץ להטיב עם האדם, אלא שבמקום הטבה מדבר הרב הוטנר אודות חסד. עיון במושג חסד כפי שהוא מפותח בהגותו של הרב הוטנר על בסיס התשתית שהניח רמח"ל, יחד עם כמה מושגים משלימים ובהם ענג, אמת ודימוי הצורה ליוצרה, תעמיד אותנו על אחד מהלכי הרוח החשובים בהגותו.

מושג החסד זוכה לפיתוח בהגותו של הרב הוטנר בעיקר במאמרים העוסקים בחגי תשרי ובפרט המאמרים הראשונים המופיעים בכרך פחד יצחק, ראש השנה. ארבעת המאמרים הראשונים בכרך זה נקראים "קונטרס החסד". מדובר באחד הקבצים המוקדמים ביותר של הרב הוטנר, שיצא לאור במסגרת ההדפסות המצומצמות והאנונימיות של "דברי תורה בהלכות דעות וחובות הלבבות" בשנת תשי"א.¹⁸ אחד המתודות המאפיינות ביותר את הגותו של הרב הוטנר הוא שימוש בצמדי-מושגים לצורך הנגדה או הבחנה של רעיונות.¹⁹ שני צמדי-מושגים משמשים את הרב הוטנר במסגרת דיוניו במושג "חסד": ההבחנה בין "חסד-ויתור" ל"חסד-משפט"; וההבחנה בין "חסד-התהוות" ל"חסד-הנהגה". יש יסוד לומר שהצמד הראשון מהווה הציר רב-המשקל ביותר של ספרי פחד יצחק, שכן משמעויותיו משמשות בסיס לרבים מהמהלכים ההגותיים המרכזיים המפותחים בהם.

¹⁷ רמח"ל, דרך ה', עמ' יד-טז.

¹⁸ ראה לעיל עמ' 107 ובהערה 86.

¹⁹ ראה קפלן, "התיאולוגיה האימפליציטית", עמ' 105–106 בהערה 7.

המושגים חסד-ויתור וחסד משפט הוצגו לראשונה במאמר ד' מכרך פחד יצחק, ראש השנה, ממאמרי המוקדמים ביותר של הרב הוטנר. אולם הם מוצאים את ניסוחם הבשל יותר במובאה החוזרת על עצמה פעמים רבות במאמרים שונים, כתשתית למהלכים הגותיים הנבנים על גביה. את הקשר בין צמד-מושגים זה לבין הגות רמח"ל זיהה כבר גארב, שציין כי "השפעת רמח"ל בולטת ביותר בדיונים של הרב הוטנר אודות המעבר מ'חסד ויתור' אל 'חסד משפט' כרגע מכונן בהיווצרות עם ישראל ומתן תורה. ניכר כאן רישומו של המהלך הראשון [התכלית האנתרופוצנטרית] בבריאת העולם".²⁰ כך כתב הרב הוטנר:

מבואר בפחד יצחק ר"ה [ראש השנה] (מאמר ד', פרק א') דהך שאמרו חכמים דעשרים ושישה פעמים "כי לעולם חסדו" הנאמרים בהלל הגדול²¹ "הם כנגד עשרים ושישה דורות שברא הקב"ה בעולמו ולא נתן להם תורה, וזן אותם בחסדו", שאין הכונה בזה כי במתן תורה נתקטן חסדו יתברך כביכול. כי בשום אופן לא ניתן להאמר שקודם מתן תורה ניזון העולם בחסדו יתברך, ואחר כך יש מיעוט במדת חסדו חלילה, אלא שהכונה היא דחסדו זה שלפני מתן תורה הוא חסד של ויתור. אפשר לו לראובן לפרנס את שמעון באחד משני אופנים: או בתתו לו הוצאותיו יום יום, או בסדרו לו עסק שיעשה בעצמו כדי פרנסתו. בשטחיות, האופן הראשון של נתינת חסד יותר גדול, כי באופן השני מקבל הוא שמעון מה שהרויח בעצמו. אבל בפנימיות, הנותן לחברו מקום להרויח הוא מעמיק לו את חסדו. מובנו של החסד של עשרים ושישה דורות לפני מתן תורה, הוא שעד מתן תורה לא הי' לו כביכול עסקים הנותנים מקום להרויח את קיום העולמות בדרך שכירות, ועל כן החסד של העשרים ושישה דורות הללו הוא חסד של ויתור. ממתן תורה ואילך החסד מתעמק לאין ערוך. מכאן ואילך מרויחים קיום העולמות בדרך שכירות. אפשר לקבל משרה בעסקיו כביכול. עשרים ושישה דורות ניזונים בחסד ויתור, ואחר כך מתגלה חסד משפט (פחד יצחק, שבועות ח/ד).²²

חסד-ויתור מתייחס לחסד המוענק מאת הבורא בתורת מתנה, ללא תלות כלשהי במקבל – לא בזהותו, לא בהתנהגותו ואפילו לא במידת נכונותו או רצונו בקבלת החסד. מקבל החסד במסגרת הפרדיגמה של חסד-ויתור הוא גורם פאסיבי, כמעט ואינו צד בעניין למעט היותו כמובן מקבל. חסד-משפט, לעומת זאת, מתייחס לחסד המוענק בתורת שכר. הוא תלוי בהתנהגותו של המקבל וממילא גם בזהותו.²³ באופן הנדמה בלתי-אינטואיטיבי טוען הרב הוטנר שהחסד הטמון בחסד-משפט עמוק מזה הטמון בחסד-ויתור, זאת משום שמתן האפשרות להרויח היא העמקת החסד. בהקשר זה אנו פוגשים דפוס רטורי קבוע בכתיבתו של הרב הוטנר: הצגת מה שהוא טוען שהוא ההבנה הראשונה, השגורה או השטחית של דבר מה, אך לאחר מכן שולל אותה לטובת הבנה שניה מעמיקה או מדויקת יותר. אפשר שעצם בחירת המינוח חסד-ויתור נועד על מנת לחזק את האסוציאציה השלילית של מושג זה, שכן לפחות בהקשר אחד המונח ויתור הוא מונח טעון. זאת לאור מימרת חז"ל, אשר גם בה אנו מוצאים הנגדה בין ויתור למשפט: "כל האומר הקב"ה ותרן הוא יותר חייו, שנאמר הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט".²⁴

מה פירוש העמקת החסד שבמעבר מחסד-ויתור לחסד-משפט? במסגרת התכלית האנתרופוצנטרית בהגותו של רמח"ל, ברור למדי שהתוספת במעבר מהטבה המוענקת בחינם להטבה שהאדם זוכה בה מכח מעשיו היא תוספת בהטבה עצמה. ואילו במובאה לעיל מפחד יצחק נדמה שמבוטא משהו הדומה יותר למעלה הראשונה משמונה המעלות שבצדקה שניסח הרמב"ם, לפיה הצדקה הגדולה ביותר אינה מתן טובת הנאה אלא גרימה לכך שהאדם לא יזדקק לחסד, באמצעות

²⁰ גארב, מקובל בלב הסערה, עמ' 335–336.

²¹ "הלל הגדול" הוא כינוי המתייחס לפרק קל"ו בספר תהילים. בפרק 26 פסוקים, המתסתיימים כולם במילים "כִּי לְעוֹלָם חֶסְדְּךָ".

²² מובאה זו, המהווה סיכום של רעיון זה כפי שהופיע בפעם הראשונה בפחד יצחק, ראש השנה, מאמר ד', מצוטטת במאמרים רבים. מדובר באחד המוטיבים החוזרים הנפוצים ביותר בספרי פחד יצחק. וראה קפלן, "התיאולוגיה האימפלציסטית", עמ' 105.

²³ וראה פחד יצחק, פסח, מח.

²⁴ תלמוד בבלי, בבא קמא, דף נ עמוד א.

קידום אפשרותו להתפרנס לבדו.²⁵ כלומר, העמקת החסד היא היכולת להרוויח, ולא הרווח עצמו. אולם אין זה לחלוטין ברור. המשל שמביא הרב הוטנר, על ראובן המפרנס את שמעון, הולם את המגולם במעלה הראשונה משמונה מעלות הצדקה. אולם הדבר אינו עולה לחלוטין בקנה אחד עם הנמשל. חסדו המדובר של האל, לאור סוף המובאה, הוא קיום העולמות: בתחילה החסד היה קיום העולמות בחינם, ובמעבר לחסד העמוק יותר הוא נהיה קיום העולמות במשפט. כך שמשמע שהתוספת היא בהטבה עצמה, ובדומה לגרסת השלמות האמתית אצל רמח"ל: ישנו יתרון איכותי, מצד עצמו, בקיום העולמות המגיע ברווח מאשר בחינם. משמעו של העמקת החסד כאן אינה לגמרי ברורה. נוסף על כך, לא לגמרי ברור מדוע חסד-משפט הוא חסד, ואינו, באופן פשוט – משפט, אם כל עניינו הוא שהאדם מרוויח בדין את אשר הוא מקבל (ובדומה למימרת חז"ל שצוטטה לעיל).

עיון בהופעותיו השונות של מושג החסד בהגותו של הרב הוטנר, ובמיוחד בצמד-המושגים השני בו הוא מפותח, יספק לנו כיוון פרשני לגבי משמעות מושג זה בהגותו, השופך אור על תמיהות אלו. הרב הוטנר מנסח הבחנה נוספת בין שני סוגי חסד: חסד המתייחס לעצם הקיום, באשר עצם בריאתה וקיומה של בריה המסוגלת לקבל חסדים הוא חסד בפני עצמו, המתייחד משאר סוגי החסד האחרים; וחסד המתייחס אל אופני החסד המוענקים לבריה זו שכבר קיימת ועומדת. כך כתב:

יש חסד ויש חסד. ולא הרי החסד ד"כי לעולם חסדו" כהרי החסד ד"עולם חסד יבנה", דהחסד של "כי לעולם חסדו" היא השפעת הטובה של עמידת העולמות ופרנסתם גרידא; ואילו החסד של "עולם חסד יבנה" היא השפעת הטובה של אפשרות עמידת העולמות ופרנסתם בתור זכיהן [במשפט (פחד יצחק, ראש השנה, ד/ה)].

במאמר מאוחר יותר שנדפס לראשונה בקונטרס ירח האיתנים בשנת תשי"ב (שנה לאחר הקונטרס בו הופיע מאמר ד') ומופיע כמאמר ו' בספר פחד יצחק לראש השנה, מכתיר הרב הוטנר את שני סוגי החסד הללו בכינויים "חסד-התהוות" ו"חסד-הנהגה". כך כתב:

חסדי השם כוללים הם שני גוונים חסדים: חסד התהוות וחסד הנהגה. חסד הנהגה פירושו הוא מכיון שישנו עולם הנזקק להנהגה והנהגה היא על פי מדותיו יתברך הרי אחת ממדות הללו שעל פיהן מתנהג העולם היא מדת החסד. ואלו חסד של התהוות הוא אותו חסד אשר על פיו נתהווה עולם הזקוק להנהגה. רק לאחר גילוי פעולתו של חסד-התהוות יש לו לחסד-הנהגה על מה לחול (פחד יצחק, ראש השנה, ו/ד).

הבחנה זו בין חסד-התהוות לחסד-הנהגה מדגימה תבנית מושגית שגורה בהגותו של הרב הוטנר: ההבחנה בין יסוד תשתיתי ראשוני בתופעה מסוימת לבין שאר הופעותיו המותנים בקיומו של הראשון. והנה אנו מוצאים הקבלה בין שני צמדי-המושגים: תכונת "כי לעולם חסדו" מאגדת את חסד-הנהגה, הנוגע בפרנסת הבריאה מעת שהיא קיימת, ואת חסד-ויתור הנוגע בפרנסת הבריאה באופן בלתי-מותנה; ותכונת "עולם חסד יבנה" מאגדת את חסד-התהוות, הנוגע לעצם קיום הבריאה, ואת חסד-משפט הנוגע ליכולתם של הנבראים להרוויח את "אפשרות עמידת העולמות". את שתי ההבחנות או צמדי המושגים אפשר לפרש על דרך ההבחנה בין "מצידו" ו"מצידנו", המבחינה בין תופעות כפי שהן בהתייחס לאל וכפי שהן בהתייחס לאדם.²⁶ חסד-התהוות וחסד-הנהגה מתייחסים לתופעת החסד כפי שהיא מושפעת מהאל; ואילו חסד-ויתור וחסד-משפט מתייחסים לתופעת החסד כפי שהיא מתקבלת אצל הנבראים. יצוין גם שסדר

²⁵ רמב"ם, משנה תורה, הלכות מתנות עניים, פרק י הלכה ז. וראה קפלן, "התיאולוגיה האימפלציסטית", עמ' 105.

²⁶ ראה ספר נפש החיים, שער ג. על הגותו של ר' חיים מוולוז'ין, ראה תמר רוס, "שני פירושים לתורת הצמצום: ר' חיים מוולוז'ין ור' שניאור זלמן מלאדי", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל (תשמ"ב), עמ' 153–169; מרדכי פכטר, "בין אקסמיזם לתאיזם", בתוך: שרה הלר-וילנסקי ומשה אידל (עורכים), מחקרים בהגות יהודית, ירושלים, תשמ"ט, עמ' 139–158; נחום לאם, תורה לשמה, ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ע.

הופעת הבחינות השונות של החסד הפוך ביחס לאל ולנבראים – ביחס לאל, חסד-עצם-הקיום – חסד-התהוות – שהופיע בבריאת העולם, קודם לחסד-בתוך-הקיום – חסד-הנהגה – הנוהג מאז ואילך; ואילו אצל הנבראים, חסד-בתוך-הקיום, חסד-ויתור במסגרתו הם מקבלים את פרנסתם במתנת חינוך הנוהג מאז בריאת העולם, קודם לחסד-עצם-הקיום, חסד-משפט במסגרתו הם מרוויחים את עצם קיומם הנוהג מאת יציאת מצרים ומתן תורה. בשילובם של שתי הפרספקטיבות מתקבלת מעין תבנית של א-ב-ב-א, מחסד-עצם-הקיום לחסד-בתוך-הקיום וחזרה לחסד-עצם-הקיום, שהוא עיקר התכלית מלכתחילה. תבנית זו מכנה הרב הוטנר "סוף מעשה במחשבה תחילה", והיא מבטאת את הרעיון שמתקיים יחס הפוך בין הסדר בו דברים מופיעים במחשבה לבין סדר הופעתם במציאות: במחשבה התכלית, שהיא העיקר, מופיעה בתחילה ולאחריה האמצעי, ואילו במעשה האמצעי מוכרח להופיע בתחילה ולאחריה התכלית אותה הוא מאפשר. על כן בעולם המעשה, המאוחר הוא המוכרח.²⁷ הרכבת שתי ההבחנות אלו על אלו מניבה את הפרשנות הבאה: החסד העמוק ביותר שמעניק האל לנבראים הוא היכולת להרוויח את תכונתו של הבורא: להיות מקור לחסד התהוות, לעצם הקיום עצמו.

פרשנות זו עשויה להידמות כמעמסה על הטקסט. אולם טוויית ההקשרים בין מושג החסד למספר מושגים נוספים בהגותו של הרב הוטנר מלמד שזוהי פרשנות לא רק מתבקשת אלא מסתברת. במקום אחר הרחיב הרב הוטנר את הדיבור על חסד התהוות:

בעוד שבדרך כלל, מדותיו יתברך מתגלות לנו רק באופני הנהגת הבריאה אחר התהוותה – הנה מידת חסדו יתברך מתגלה לנו בעצם העובדה של התהוות הבריאה. עולם חסד יבנה. עצם יציאת העולמות מן האין אל היש – היא מציאות חסד של יצירת מקור לעונג בלי גבול. האדם לא נברא אלא להתענג על ד'. ורק לאחר מכאן, לאחר שמדת החסד שמשה רקע לבניינו של עולם, רק אז מתחילות הן שאר המידות להתגלות בהנהגת העולם הבנוי מכבר; ונמצא כי בעוד שכל המדות שולטות בהנהגת העולמות, הנה מדת החסד שולטת בהתהוות העולמות. ומכאן שגם בעבודתנו אנו בהשתלמות עצמנו אשר תכונתה העיקרית היא דמיון הצורה ליצירה מה הוא אף אתה, מתבדלת היא העבודה בהשתלמות מידת החסד לרשות פעולה מיוחדת. ובעוד שבשאר המדות הטובות והמעלות העליונות עבודתנו היא ההשתדלות לקנות ולהוות על פיהן את הליכות עולמנו – הנה בהתעלותנו במדת החסד יוצרים אנו את עולמנו. כי על ידי חנוך עצמנו בהלכות דעות של חסד, בחובות הלכות של חסד, ובחובות האברים של חסד, הננו בוראים ומהווים את עולמנו הפנימי של אישיות – צלם-אלקים (פחד יצחק, ראש השנה, א/ד).

במובאה זו קושר הרב הוטנר בין מושג החסד לשורת מושגים חשובים נוספים: הענג, השלמות, אשר עיקרה דימוי הצורה ליצירה – חובת ההידמות לאל (imitatio dei) – וצלם האל הקשור בו.²⁸ דווקא בסופו של מקור זה נדמה וניטל העוקץ הפוטנציאלי של הפרשנות שהוצעה לעיל. למעשה, מדובר במופע של הכתיבה האוטורית בספרי פחד יצחק: הרב הוטנר נסוג רגע לפני המסקנה הרדיקלית – במקרה זה, הרעיון שהאדם יוצר את עצמו, הוא מקור קיומו – ומסיים בתיאור חסד ההתהוות של האדם כמופע של בריאת האישיות, מסר "מוסרניקי" שגרתו למדי, ודאי בחוגי סלובודקה.²⁹ אולם הקורא המפרש פרקיו זה לפי זה וממשיך את המהלך שנזרע בקונטרס החסד, כפי שנעשה מיד, יעמוד על המשמעות הנרמזת בו.

²⁷ הרב הוטנר מפתח רעיון זה בהקשר של הופעתו המאוחרת של עם ישראל ביחס לשאר אומות העולם (על פי הסיפור המקראי). ראה פחד יצחק, פסח, מאמר עד. והשווה תלמוד בבלי, ברכות, נ"ה ע"א: "שעה שאמר לו הקב"ה למשה לך אמור לו לבצלאל עשה לי משכן ארון וכלים, הלך משה והפך ואמר לו עשה ארון וכלים ומשכן. אמר לו: משה רבנו, מנהגו של עולם אדם בונה בית, אחר כך מכניס לתוכו כלים. ואתה אומר עשה לי ארון וכלים ומשכן. כלים שאני עושה להיכן אכניסם? שמא כך אמר לך הקב"ה עשה משכן ארון וכלים? אמר לו שמא בצל אל היית וידעת?"

²⁸ לדין מסכם במושג צלם אלהים אצל הרב הוטנר, ראה להלן, עמ' 175.

²⁹ אמנם את העיסוק בבניין האישיות אצל הרב הוטנר יש לפרש באופן מרחיב מאשר בשיח המוסרניקי המקובל. ראה להלן עמ' 170.

ד.1.3. ענג: להיות מקור בלתי תלוי

"עצם יציאת העולמות מין האין אל היש" כותב הרב הוטנר, "היא מציאות חסד של יצירת מקור לעונג בלי גבול. האדם לא נברא אלא להתענג על ה'" (לעיל). משפט זה מתייחס בעליל לפתיחה של פרק א' בספר מסילת ישרים לרמח"ל: "והנה מה שהורונו חכמינו זכרונם לברכה, הוא שהאדם לא נברא אלא להתענג על ה' ולהנות מזיו שכינתו שזהו התענוג האמיתי והעדון הגדול מכל העדונים שיכולים להמצא." נעיין כעת במושג ענג כפי שזה מתבטא בהגותו של הרב הוטנר ובאופן בו הוא משלים את הדיון בתכלית האנתרופוצנטרית.³⁰

ראינו בכתבי רמח"ל כי החסרון בענג המתקבל שלא בצורת שחר, בגרסת "נהמא דכיסופא", אינה מגרעת לכשעצמה, אלא שנלווה לה חסרון בכך שהיא פוגמת בהנאה. עבור הרב הוטנר, ובדומה לגרסת "השלמות האמתית" אצל רמח"ל, ענג המתקבל בחינם, או ליתר דיוק – ענג שמקורו חיצוני לאדם – חסר מצד עצמו כך כתב:

והנה מצינו בכתוב דתואר החיות מתיחס הוא בפרטיות אל התכונה של שנאת מתנות, "ושונא מתנות יחי' [ה]" [...] מהות החיות הוא החיבור של גוף ונפש. וענינו של חיבור זה הוא בכדי שעל ידי החיבור הזה תתענג הנפש על השם בתור קבלת שחר דוקא. כי הלא טבע הנפש ומהותה הוא התענוג על השם, אלא שהחיבור לגוף מהפך לה את צורת התענוג הזה מצורת קבלה גרידא לצורת קבלת שחר [...] וההרגשה הבהירה אשר תוכנו של חיבור גוף ונפש מחוור לה, סולדת ממתנת חנם דווקא מחמת אהבת החיים (פחד יצחק, שבועות, ז/ד).

הנקודה ממנה מתחילה מובאה זו נלמדת מתוך הפסוק "שונא מתנות יחיה" (משלי, טו, כז).³¹ כאן אנו פוגשים בדפוס שגור נוסף של הרב הוטנר: פרשנות הצומחת על גבי קריאה מילולית של טקסט שעל פניו הינו בעל אופי מליצי, מטאפורי או פדגוגי, וממילא אינו נזקק לפירוש. הרב הוטנר קורא פסוק זה באופן חד ערכי: להיות חי משמעו להיות שונא מתנות. לאחר מכן הוא מציע הסבר לקשר שבין שנאת מתנות לבין חיות. חיות, הוא קובע, משמעה חיבור גוף ונפש, וענינו של חיבור זה הוא היכולת לקבל תענוג בצורת שחר, בעוד הנפש לבדה מסוגלת לקבלה גרידא בלבד. במושגים אותם טבע בקונטרס החסד, הנפש כלשעצמה במושגים של חיים – הנפש אינה חיה. יש כאן ביטוי לעליונות הקיום המשלב גוף ונפש על פני קיום רוחני טהור. אדם חי הוא בריה המסוגלת לקבל תענוג כשחר, ועל כן, להיות חי משמעו לשונא מתנות. הרב הוטנר אינו מסתפק בכך, אלא ממשיך ומבאר פנים עמוקות יותר של העקרון עליו הוא מבקש לעמוד. כך כתב:

אבל ההרגשה החודרת למעמקים יותר גנוזים תופסת את החיות אשר בשנאת המתנות בנקודה יותר פנימית. כי על כן הקו הזה של שונא מתנות מבליט הוא ביותר את ה"דוגמא של מעלה", בציור קומתו של אדם. שהרי בציור "הדבק במדותיו" אמרו מה הוא רחום אף אתה רחום, וברור הוא שתכונת השפעת טובה הנמצאת באדם אינה מעידה עדיין על המקוריות בתכונתו, שכן גם מים שאובים ניתנו להשפעה; ורק שנאת המתנות היא המעמידה את האדם בתכונה של מקוריות [...] וכן תופסת ההרגשה המעמיקה את נקודת החיות אשר בשנאת המתנות, כי שנאה זו היא גילוי תכונת המקור והמעין בנפשו של אדם. ותכונה זו היא נקודת הגובה בהציור הכללי של דימוי הצורה ליצורה, ואשר על כלליות הציור הזה נאמר ואתם הדבקים חיים כולכם היום [...] וכאן הגענו למקומו של ענין החזקת טובה בהמערכה הכללית של עבודת השם. מקומה של החזקת טובה הוא בהסתירה הנמצאת בין ההכרח של האדם להזקק לקבלת טובה [...] ובין שלמות צורתו של אדם להיות מקור המתברך מיני' [ה] ובי' [ה]. החזקת הטובה מקילה את הסתירה הזאת בגבול האפשרי [...] ונמצינו למדים אפוא כי לפי ערך החיות הגנוזה בשנאת המתנות אשר בלבבו של אדם, ככה בערך זה תגדל החזקת הטובה וההשתעבדות למשפיע שלו (שם, ה. ההדגשות אינן במקור).

³⁰ העיסוק בעונג הוא מוטיב מרכזי בהגותו של הסבא מסלבודקה. טיב ההשפעה של הסבא על הגותו של הרב הוטנר תידון להלן, עמ' 216–218.

³¹ וראה פחד יצחק, ראש השנה, ג/א: "מדת הכרת טובה היא פרט של המדה הכללית של שונא מתנות. שונא מתנות יחי' [ה], ועל ידי תשלומין של טובה תחת טובה נפתחת תכונת המתנה של הטובה הראשונה, והאדם הכפוי טובה מראה שנות לו בנהמא דכיסופא."

מובאה זו יש בכוחה ללמדנו על האופן בו הרב הוטנר תופס מהי המשמעות של להיות חי: להיות "מקור", דבר המתקיים מצד עצמו, ללא תלות בדבר מה אחר המקיים אותו. שנאת המתנות מבטאת את שאיפתו של האדם להיות הכי חי שניתן. האדם אינו מסוגל מבלעדי קבלת טובה מהאל, מבלי להזדקק לכל הפחות לחסד ראשוני של בריאתו, אולם שלמות צורתו האמתית היא להיות בלתי-תלוי. על כן שאיפתו היא לא להיות תלוי בחסדו של האל כלל, אלא להיות קיים מצד עצמו.³²

הרב הוטנר קובע כי שאיפה זו להיות קיים כמקור בלתי-תלוי, באופן הנדמה פרדוקסלי, לא רק שאינה סותרת את עבודת ה' אלא שהוא מהווה "נקודת הגובה" שלה. עובד ה' מצווה להידמות לאל. האל הוא "מקור המתברך מיניה וביה", דבר מה הקיים – היחיד למעשה – באופן בלתי תלוי באף גורם חיצוני, אשר כל אשר יש בו נובע ממנו עצמו. הניסיון להיות בלתי-תלוי באל הוא קיום החובה לנסות להידמות לאל. הפתרון היחיד, על פי הרב הוטנר, המאפשר למזער את הפער בין השאיפה למקוריות, הוזה לחובת ההידמות לאל הבלתי-תלוי, לבין העובדה שהאדם בהכרח תלוי באל באופן זה או אחר, הוא החזקת הטובה: ניסיונו של האדם לגמול טובה ככל הניתן למי שעשה עימו חסד, ובכך להיפטר מהחוב כלפיו ולעמוד ברשות עצמו.³³ משכך, ככל שאדם משועבד יותר לאל, כך הוא חב לו פחות ועומד בזכות עצמו יותר. פרדוקס על גבי פרדוקס: פסגת עבודת האל היא להיות בלתי-תלוי בו – אינדיבידואליזם מוחלט. ומאידך, השתעבדות לאל היא המידה המרבית של גמילת טוב לאל על החסד שבעצם קיומו של האדם, ולכן באופן פרדוקסלי היא הדרגה הגבוהה ביותר של חוסר-תלות ועמידה עצמאית שהאדם יכול לשאוף אליה. האינדיבידואל משעבד עצמו לאל כביטוי וכהגשמה של היותו בלתי-תלוי בו, ככל הניתן. העבד משועבד, אך הוא משועבד מבחירה, ובזכות זאת הוא יישות העומדת בפני עצמה.³⁴

להיות חי הוא להיות מרוויח תענוג באמצעות עבודת האל, ולהיות חי באופן שלם הוא להיות מקור בלתי תלוי באמצעות עבודת האל. פסגת הענג אפוא משמעה להיות מקור – בעל קיום בלתי-תלוי. הענג הגבוה ביותר הוא עצם הקיום עצמו.³⁵ רעיון זה מוצא לו ביטוי במשל נאה בסוף מאמר ד' מפחד יצחק, שבועות:

כל עצמה של החלוקה בין מותרות להכרח אינה נוהגת אלא בצרכי החיים ודרישותיהם, אבל בהגיענו לידי עצם מציאות החיים עצמם, הרי החלוקה בין מותרות והכרח בטילה מאילי[ה]. כי חפץ הקיום מתרומם הוא במהותו מעל לכל הרצונות של הכרח ושל מותרות גם יחד. אדם הניצול מטביעה בנהר אין הצלתו נמדדת באמת המדה של הכרח ומותרות. כי היותו קרוב לאפיסתו מחדשת עליו את הרגשת העובדה של קיומו, וכל התענוגים שבעולם בטלים הם לגבי תענוג זה של זכי[ה] חדשה בעצם הקיום (פחד יצחק, שבועות ד').

³² הרב הוטנר במאמר זה מפנה למהר"ל מפראג בספר נתיבות עולם. והשווה לדבריו: 'מי ששונא המתנות ראוי שיהיה בשביל זה חי, כי המקבל דבר מזולתו אין ראוי לו החיים, כי החי עומד בעצמו'. יהודה ליוואי בן רבי בצלאל, **נתיב התורה**, חלק א (מהדורת הרטמן), ירושלים: מכון ירושלים, תשע"ב, עמ' רב-רב. וראה בהערות הרב הרטמן שם מקבילות בשאר כתבי מהר"ל. מוטיב המקוריות אינו קיים בדברי המהר"ל. המושג המעסיק את מהר"ל, שאגב הדיון בו משולב הפירוש בעניין שונא מתנות, הוא ה"פשטות" של השכל "הנבדל". עניינו לעמוד על היות שכלו של תלמיד חכם דומה לבריות מהעולמות העליונים במובן זה שאין בו "הרכבה" עם הגוף והוא אינו מושפע ממנו. פרשנותו של הרב הוטנר, הגם שהיא נשענת על מהר"ל, נוטה לכיוון אחר, שכן עניינו שלו הוא דווקא לדבר על הכרח ההרכבה של הרכיב הרוחני באדם עם הגוף. מושג "הנבדל" הוא מושג מרכזי בהגותו של מהר"ל, והוא ידון להלן.

³³ מהלך זה של שונא המתנות מואר באופן מעניין מתוך הביוגרפיה של הרב הוטנר, שכן לאורך חייו התקיים הוא מהונו של חמיו. על רקע זה מעניינת גם הגישה המובעת בפחד יצחק בנוגע למה שקרוי בעולם הישיבות "הסכם יששכר וזבולון", על השותפות בזכות לימוד התורה בין לומדיה לבין הנדבנים המקיימים אותם. ראה פחד יצחק, שבועות, כב-ג-ו.

³⁴ נקודה זו מאירה דבר מה בנוגע ליחסו של הרב הוטנר להגות החסידית. הרב הוטנר למד חסידות והושפע ממנה, ועקבותיה נודעים בהגותו, כפי שהראו מספר חוקרים שעסקו בו (לעיל, עמ' 104). שאיפת האינדיבידואליזם החריפה המובעת כאן עומדת בסתירה לשאיפות האוניו-מיסטיות הרווחות בהגות החסידית, ובפרט בהגות חב"ד. וראה להלן, עמ' 218–226.

³⁵ וראה מאמרי פחד יצחק, סוכות, ק"ו: "ראיית **יישות** הבריאה לעומת היעדרה היא המעוררת את התענוג בה" (ההדגשה במקור).

ענג, קרי קיום, המתקבל חינוך מגורם חיצוני אינו רק ענג שנלווית לו תחושה שלילית (בושה), אלא צורה פגומה של ענג. הרווחת הקיום בצורת שכר, המתאפשרת רק בבריה המורכבת מגוף ונפש, היא האפשרות הקרובה ביותר לקיום בלתי-תלוי הזמין לאדם, והיא הענג השלם ביותר היכול להתממש בבריה.

ד.1.4. אמת: להיות נצחי

בדומה לשאר המושגים בהם נתקלנו עד כה, גם המושג מקור משמש אצל הרב הוטנר בבחינות שונות. מובן נוסף של מושג זה מופיע אגב דיון במושג "אמת", המאיר גם הוא את משקל העיסוק בעצם הקיום במשנתו של הרב הוטנר. בשני מאמרים צמודים בספר פחד יצחק, ראש השנה – מאמרים טו ו-טז – מפתח הרב הוטנר שתי בחינות משלימות של מושג האמת, שהחוט המקשר ביניהם הוא עיקרון דימוי הצורה ליוצרה. המובן הראשון של מושג האמת פירושו "התאמה למקור", כאשר מקור משמעו כאן אבטיפוס אשר לו תולדות או העתקים המתייחסים אליו. כך כתב:

כל סוגי השקר למיניהם אינם אלא אי-התאמה של התולדה אל מקורה. וכשאנו אומרים על תמונה, שהיא אינה אמתית, הכונה היא שאין היא משקיפה [!] את המקור שלה. והנה עיקר יחודו ועצמיותו של אדם נאמר בתורה בלשון צלם ודמות. ובלשון של חכמים קרוי הוא ענין זה בלשון דוגמה של מעלה. והנה כבר נתפרש לנו דעיקר כחה ותקפה של תמונה וצלם, אינם אלא בהתאמתם למקורם. והתאמה זו היא היא האמת שלהם [...] בלי אמת אין התאמה, ובלי התאמה אין תמונה, ואין צלם [...] יסוד הנפש היא הדוגמה-של-מעלה שבה. והתאמת הדוגמה למקורה – היא היא האמת שבנפש (פחד יצחק, ראש השנה טו/ג).

האמת של האדם הוא צלם האל שבו, מידת התאמתו למקור, שהוא האל. מכאן שחובת דימוי הצורה ליוצרה אינה חובה הטרונומית, אלא היא מהותו של האדם. המובן בו האדם שואף להידמות לאל בא לידי ביטוי במאמר צמוד, בו הוא מפתח מושג נוסף של אמת, "עליון" יותר. בהקשר זה המושג אמת נופל על דבר מה שקיומו נצחי ובלתי כלה. כך כתב:

אין פירושה של אמת אלא התאמה של הענף לשורש והתולדה לאב [...] ומכיון שידיעת ההפכים אחת, ממילא, אין פירושו של שקר אלא סתירה בין התולדה לאב ובין הענף לשורש. וממוצא דבר אנו למדים, שזוג-ההפכים הזה של אמת ושקר, אינו קיים כלל במקור עצמו. אמת ושקר אינם אלא יחסי תולדה וענף לשרשם ולמקורם. אבל המקור עצמו, הוא בודאי נאמן ומתאים לעצמו. ולא יצויר כלל בלתי-אמת במציאותו של המקור בעצמו. ואם בכל זאת אנו מיחסים את תכונת האמת למקור, הרי הכונה היא לאותה הבחינה עליונה בתכונת האמת, שהיפוכה הוא נמנע-המציאות. ובאמרנו "השם אלקים אמת", הרי נשמתנו מכוונת היא לקראת אותה בחינת האמת, שהיפוכה הוא נמנע המציאות (פחד יצחק, ראש השנה טז/ג).

בסיכומו של אותו מאמר, קושר הרב הוטנר במפורש בין מושג האמת-כנצחי לבין קיום, או ליתר דיוק בין אופן אחד מתוך שתי בחינות של המושג קיום ביניהן הוא מבחין. כך כתב:

כל מציאות בעלת הפסק וחדלון, הרי היא מציאות כוזבת [...] ומכיון שידיעת ההפכים אחת, הרי מתוך הפירוש החדש במושג הכוזב, למדים אנו פירוש חדש במושג האמת. ולפי הפירוש הזה מושג האמת קרוב מאוד למושג "קיים". אלא שבכל זאת, בודאי שאפילו לפי הפירוש הזה כמושג האמת, אין ה"אמת" וה"קיים" שמות נרדפים. והבדל עמוק יש ביניהם. דבאמרנו "קיים" אין לנו חילוק ואין לנו ענין כלל בסיבתה של ה"קיימות". דשפיר יתכן, שנמצאים כאן כחות מבחין הסומכים, ועל ידי סמיכתם, המציאות נעשית למציאות קיימת. אבל כשאנו מוסיפים לאיזו מציאות את התואר "אמת" במובן הקיימות, כי אז הכונה היא שיש בה במציאות זו עצמה ותוקף עד כדי יצירת בטחון במציאות זו (פחד יצחק, ראש השנה,

טז/יא).³⁶

³⁶ וראה גם מאמרי פחד יצחק, סוכות, לג/ט.

שתי בחינות לקיום. קיום-עצמי, שהוא קיום אמת; וקיום-נסמך, בעל הפסק וחדלון, שהוא קיום כזב. אם כן, הרי זה מתבקש "למתוח את הקו הלאה" ולהרכיב את שתי הבחינות של מושג האמת זו על גבי זו: האל שהוא המקור, במובן של אבטיפוס, קיומו אמת, במובן של נצח. מהותו של האדם הוא להיות תואם למקור, ומכאן שדימוי הצורה ליוצרה משמעו שהאדם יהיה גם הוא אמת, קרי שקיומו יהיה נצחי. זכיה בקיום, אפוא, משמעה גם זכיה בחיי נצח, אשר מובנה הפשוט הוא זכיה בחיי עולם הבא.³⁷

ד.1.5. דימוי הצורה ליוצרה: הדמיון בין האל לאדם

הרב הוטנר, באופן עקיב בספרי פחד יצחק, "מותח את הקו הלאה" וממשיך את ההיגיון של עקרון דימוי הצורה ליוצרה, כמו גם מושג מידה כנגד מידה הנגזר ממנה לשיטתו, עד לקצותיהם. כך, למשל, ישנו הרעיון כי כפי שהאל הוא אחד, עקרון המעוגן בפסוק "שמע ישראל", כך על האדם להיות אחד (באמצעות עבודת ה' בשני יצירי – הטוב והרע); הרעיון שכפי שיש לאדם תכונת יראת האל, כך לאל ישנה תכונה של יראה משלו (הבאה לידי ביטוי בהצטמצמותו ונסגרותו כביכול מפני המציאות על מנת שתוכל להתקיים); והרעיון כי כשם שאין אפשרות לעשות תשובה על חילול ה', כך האדם אינו מחויב למחול למי ש"חילל את שמו" בהוצאת שם רע.³⁸ באופן כללי הוא קובע כי "אין לך שום תנועה בעבודת ה' שלא תמצא כנגדה תנועה מקבילה במדותיו של מקום כביכול. והדין נותן, הרי כל שייכותו של האדם לכל ענינה של עבודת אלקים, אינו רק מפאת היותו נברא בצלם אלקים ובדמותו. ואם כן כיצד יתכן שתמצא בנפש האדם תנועה של עבודת השם, אשר אין לה תנועה מקבילה בהנהגת הקב"ה את עולמו?" (פחד יצחק, פסח, נד/א).³⁹

רמח"ל בשולי הדיון בתכלית האנתרופוצנטרית קושר בינה לבין חובת ההידמות לאל. זכיה בשלמות "נקרא קצת התדמות" לבורא, שהרי שלמותו של הבורא היא שלמות עצמית; האדם אמנם לא יכול להיות בעל שלמות עצמית כמו זו של האל – סוף כל סוף הוא נברא, ועצם יכולתו לקנות שלמות הוענקה לו במתנה – אך ככל ששלמותו נהיית בעלת גוון עצמותי יותר, כך הוא דומה יותר לבוראו.⁴⁰ גם הרב הוטנר קושר בין התכלית האנתרופוצנטרית לבין ההידמות לאל, אולם לא באופן אנגי כרמח"ל. לשיטתו הללו מהווים שני צדדים של אותו המטבע, תלויים זה בזה ונובעים זה מזה. ההידמות, לשיטתו, היא תכונה מהותית לאדם מכח היותו נברא בצלם. זוהי האמת שלו, במובן של התאמה-למקור. בנקודת הקצה של פיתוח מושג ההידמות בכתביו, קובע הרב הוטנר שאפילו "רצון הדימוי" של הצורה נכלל בדמיון ליוצר, כלומר: חפצו של האדם להידמות לאל הוא תמונת מראה של חפצו של האל להידמות לאדם. כך כתב:

כאן אנו מגיעים להבלטת קו-היסוד במצות הליכה בדרכיו של מקום. והיינו כי במצוה זו של הליכה בדרכיו מקום [...] עצם רצון הדימוי מכלל הדימוי הוא. וטעם הדבר כי מפני שגם חובת ההתדמות ליוצרנו וגם אפשרות ההתדמות ליוצרנו יונקות הן מתוך הנהגת הקב"ה להתדמות, כביכול, אלינו. כלליות זו של הקב"ה להתדמות אלינו, קרויה היא בשם ההנהגה של "מדה כנגד מדה". כלומר, לעומת כל מדה של הנברא ישנה מדה של מעלה המקבילה אליה, והפועלת את פעולתה בהתאם לפעולתה של מדת הנברא. והרי הנהגה זו של "מדה כנגד מדה" הוא בסוד התדמותו כביכול אלינו. באופן כי גם עצם רצונה של הצורה להתדמות ליוצרה יש לו מקור בהתדמות היוצר אל הצורה (פחד יצחק, פסח, נד/ג).

³⁷ בהמשך העבודה נראה שמושג הנצחיות אצל הרב הוטנר מורכב ומפותח משמעותית ממובן פשוט זה. הנצחיות היא דוגמה מובהקת למושג מסדר שני, אותו הרב הוטנר מפתח כחלק ממהלך רעיוני מפותח הנשען על השדרה הרעיונית. וראה להלן, עמ' 204–212.

³⁸ פחד יצחק, שבועות, כג; פסח, נד; יום הכיפורים, לח.

³⁹ עם כל זאת, ובניגוד מסוים לגישה שהוא מפתח כאן, במספר הקשרים מסביר הרב הוטנר שאין חובת הידמות לאל: חובת ההידמות היא רק בהנהגת צדיק וטוב לו – קרי על האדם להתנהג באופן טוב לטובים ורע לרעים – אך לא בהנהגת צדיק ורע לו, כיוון שאלו הם "נסתורות" ואין הידמות בנסתורות (פחד יצחק, שבת, ב); חובת ההידמות לאל היא בחסד, אך אין חובת הידמות במשפט – אין עניין שהאדם יהיה שופטו של רעהו (פחד יצחק, ראש השנה, לא).

⁴⁰ לעיל עמ' 115.

האל רוצה להידמות לאדם. הדבר בא לידי ביטוי בחיקוי התנהגותו – האדם נוהג על פי מידה מסוימת, האל נוהג בה גם כן.⁴¹ זוהי למעשה תמונת מראה של האופן הקלאסי בו מפורשת חובת ההידמות לאל במסורת היהודית, וכפי שניסחה הרמב"ם (על בסיס דברי חז"ל): "והמצוה השמינית היא שצונו להדמות בו יתעלה לפי יכלתנו [...] ובא בפירוש זה מה הקדוש ברוך הוא נקרא רחום אף אתה היה רחום מה הקב"ה נקרא חנון אף אתה היה חנון."⁴² האדם מידמה לאל, במובן הפשוט, על ידי חיקוי התנהגותו, והאל מידמה לאדם באותו האופן. זהו, על פי הרב הוטנר, תכנון של עקרון מדה כנגד מדה – הרעיון לפיו האל מגיב אל האדם באותו מטבע בו הוא מתנהג. מובנה המקובל של הנהגת מדה כנגד מדה הוא שמדובר בסוג של צדק קוסמי.⁴³ הרב הוטנר מבקש להצביע על הסיבה בגינה האל בוחר להתנהל בהדדיות שכזו: הדבר נובע מרצונו להידמות לאדם. בנקודה זו יש להעיר על הסטייה של תפיסת ההידמות לאל של הרב הוטנר מזו הבאה לידי ביטוי בחז"ל ובראשונים. החובה להידמות לאל היא מנוסחת באופן קלאסי כאמור בתור החובה לחקות את פעולותיו – מה הוא אף אתה – וזאת בשל אי-ההיתכנות להידמות לו עצמו. גישתו של הרב הוטנר מדברת על הידמות ממשית יותר: להיות קיים כפי שהאל קיים. לא זו בלבד, אלא שלשיתו של הרב הוטנר, ההידמות אינה דבר שהאדם מצווה עליו, אלא היא טבעו. האדם שואף מעצם מהותו, מעצם צלם האל המצוי בו, להיות כמו האל.

לאחר שהוא מניח רעיון זה, מצטט הרב הוטנר את המובאה בה פתחנו את הדיון בתכלית האנתרופוצנטרית (מפחד יצחק, שבועות, ח/ד), על המעבר מחסד-ויתור לחסד-משפט, ולאחר מכן ממשיך:

והנה ברור הוא ומובן, כי ההנהגה דמדה כנגד מדה אינה שייכת כלל בהנהגת חסד-ויתור, דרך כשהשפעה באה היא בדרך תשלומין כפי הכרעת המשפט (חסד משפט) יש מקום להגביל את התשלומין במהלך זה של "מדה כנגד מדה" [...] ונמצא, איפוא לפי זה דממות דימוי הצורה ליוצרה מתחייבת היא מתוך התמורה בהנהגתו של מקום ממדת חסד-ויתור למדת חסד-משפט. ולמדנו מכאן כי בהנהגת חסד-ויתור אין מקום למצות [!] דימוי הצורה ליוצרה (פחד יצחק, פסח, נו/ו).

על מנת לאפשר הנהגה של מדה כנגד מדה יש הכרח במעבר לחסד-משפט. בהגיעו לסיכום הדיון שלו בדימוי הצורה ליוצרה, נוטש הרב הוטנר את החידוש על רצון האל להידמות לאדם, ומסיק כי מצוות דימוי הצורה ליוצרה מתחייבת מהמעבר לחסד-משפט. אולם המסקנה המתבקשת היא אחרת, וחדשנית בהרבה: המעבר לחסד-משפט התחייב מתוך דימוי היוצר (האל) לצורה (האדם). במהלך האנתרופוצנטרי בגרסת הרב הוטנר מעורב יסוד תאוצנטרי מפתיע. האל ברא את האדם על מנת שיוכלו שניהם להידמות זה לזה; הדדיות זו, הן מצד האל והן מצד האדם, תלויה בקיומו של חסד-משפט, יכולתו של האדם להרוויח את הניתן לו, בראש ובראשונה את עצם קיומו. לעיל ראינו כיצד בסוף מהלך הדן בחסד-התהוות של האדם, הרב הוטנר נוטל את העוקץ הרדיקלי של המהלך בכך שהוא מסיט את הקורא מהמסקנה המתבקשת לפיה האדם יוצר את עצמו אל המסקנה שהאדם יוצר את אישיותו. כעת, משהתחקנו אחר המהלך בהקשר המושגים הקשורים בו, המסקנה שנדמתה רדיקלית או מעמיסה כשהמובאה המדוברת עמדה בפני עצמה מתגלה כמתבקשת.

⁴¹ בדומה לרעיון "דימוי הצורה ליוצרה", גם את רעיון "מידה כנגד מידה" מנסח הרב הוטנר באופן מרחיב: 'לעולם זה הוא הכלל: אין לך שום תנועה בעבודת השם שלא תמצא כנגדה תנועה מקבילה במדותיו של מקום כביכול' (פחד יצחק, פסח, נד/א).

⁴² רמב"ם, ספר המצוות, המצווה השמינית.

⁴³ כמופיע במשנה, מסכת סוטה, פרק א' משנה ז': "במידה שאדם מודד, בה מודדין לו. היא (האישה הסוטה) קישטה את עצמה לעבירה, המקום ניוולה. היא גילתה את עצמה לעבירה, המקום גילה עליה." דרשה זו היא בהשראת טקס שתיית "מי המרים" המקראי: מעין מבחן מאגי, המוצע במקרה ואדם חושד שאשתו אינה נאמנה לו. האשה מצווה לשתות תערובת המורכבת ממים, עפר מאדמת המשכן ושם האל שנכתב על קלף ונשטף אל תוך המים. במידה והיא אשמה, הטקס אמור להסתיים בפגע גופני (ניוול) וגילויי בושטה לעיני כל. ראה במדבר, ה/א-לא.

קיום אמת – היות האדם מקור בלתי תלוי ונצחי, בדומה לאל, הוא הענג הגבוה ביותר שישנו, הוא שיא השאיפה האנושית הגלומה בדימוי הצורה ליצורה, היא פסגת עבודת ה', והוא מונח במהותו של האדם הנברא בצלם. אופן הקיום הקרוב ביותר האפשרי לקיום כזה עבור האדם בעולם הזה מתאפשר בזכות חסד-משפט: היכולת להרוויח את הקיום. זוהי התכלית האנתרופוצנטרית של המציאות: קיומה של בריה היכולה להתקיים קיום אמת.

בתחילת העיון בתכלית התאוצנטרית בהגותו של הרב הוטנר התעוררו שתי שאלות בנוגע למושג חסד-משפט: מה פירוש העמקת החסד שבמעבר מחסד-ויתור לחסד-משפט? ומדוע חסד-משפט הוא חסד, ואינו, באופן פשוט – משפט? מהו החסד בו? התשובה היא שמדובר בשילוב של חסד ומשפט. סוף כל סוף האדם אינו יכול להיות מקור קיומו באופן מוחלט, הוא אינו יכול ליצור את חסד ההתהוות. אולם הוא יכול, בדיעבד, להרוויח את ההתהוות, ובכך לשדרג את קיומו מקיום-כזב לקיום-אמת ככל הניתן. העמקת החסד אפוא כפולה: מצד אחד היכולת להרוויח את הקיום, ומצד שני זכיה לתענוג רב יותר בשל זכיה בקיום אמתי יותר. כמו כן, העלינו את האפשרות שצמד המושגים חסד-ויתור וחסד-משפט, הבסיסי ביותר לתכלית האנתרופוצנטרית בהגותו של הרב הוטנר, הינו בהשראת מימרת חז"ל, אשר גם בה נמצאת הנגדה בין ויתור למשפט: "כל האומר הקב"ה ותרן הוא יתורו חייו שנאמר הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט." אין לדעת אם זה אכן המקור, אולם אם כן, הרי שהוא עובר תמורה פרשנית יצירתית. המימרה בפרשנותה המקובלת מתפרשת כאזהרה והתראה כלפי מי שאומר לאחרים שהאל סלחן, ובכך מעודד אותם שלא להקפיד על שמירת מצוות והימנעות מחטאים. אדם כזה, על פי רש"י על אתר, ראוי שחייו יופקרו. ולעומת זאת יש להאמין שכל דרכי האל משפט – הוא חורץ דין על כל מעשה. אם נחיל על מימרה זו את תפיסתו של הרב הוטנר, נמצא כי לו היה ה' ותרן – נוהג בחסד-ויתור – היו החיים משולים הפקר, שכן הקיום היה קיום כזב, אך כל דרכי האל משפט – חסד-משפט – ועל כן הקיום יכול להיות אמת.

המסקנה המעשית והפרדוקסאלית מהעיון בתכלית האנתרופוצנטרית היא שהשתעבדות מרצון לאל היא המידה המרבית של גמילת טוב לאל על עצם קיומו של האדם, ולכן באופן פרדוקסלי היא הדרגה הגבוהה ביותר של קיום אמת, חוסר תלות ועמידה עצמאית שהאדם יכול לשאוף אליה. כיצד יש לנו להבין מסקנה זו? האם זו נסיגה מרעיון האינדיבידואליזם? האם זו נסיגה למראית עין לאחר הטווית מהלך המגיע למיצוי במסקנה רדיקאלית? האם הרב הוטנר מוליך אותנו למעין מסקנה אורוליאנית לפיה עבדות היא עצמאות, למטרות פדגוגיות? שאלה זו תיאלץ להישאר פתוחה בשלב זה, אך אוכל להציע לה פתרון בהמשך לאור הניתוח שבפרקים הבאים של העבודה.⁴⁴ לעת עתה ניוותר עם העקרון הצורני המובע בו: קיום אמת באופן מוחלט היא אפשרות של המקור בלבד – האל; האפשרויות המונחות בפני האדם הן קיום כזב, או קיום של השתעבדות לאל – שהוא בכל זאת קיום אמת בשל זכיה בעצם הקיום.

התכלית האנתרופוצנטרית בהגותו של הרב הוטנר זהה בתבניתה לזו של רמח"ל. אולם היא זוכה לפיתוח משוכלל יותר ורוכשת גוון ספציפי יותר. שלל הרכיבים קיימים – החסד השלם כיכולת להרוויח את החסד, קניית השלמות, הידמות לאל וזכיה בעונג. אלא שמושגים אלו במסגרת ניסוחו של רמח"ל יחסית כלליים ועמומים. בידי של הרב הוטנר הם עוברים הנהרה ונטענים בתוכן ספציפי הנסוב כולו סביב עצם הקיום: הענג המיוחל לו האדם זוכה מאת האל הוא קיום אמת; החסד הוא היכולת להרוויח את הקיום; ההידמות לאל היא בכך שהאדם מידמה לאופן הקיום הוודאי של האל; והשלמות היא שלמות הקיום. בכך הרב הוטנר זיהה ומימש פוטנציאל שהיה טמון במסגרת שיצק רמח"ל.

ד.1.6. התכלית התאוצנטרית בכתביו התיאולוגיים של רמח"ל: מהלך הייחוד

רמח"ל דן בשתי תכליות לשמן נבראה המציאות: תכלית אנתרופוצנטרית שעניינה הטבה לבריות, ותכלית תאוצנטרית, אשר בה נדון כעת. מפרספקטיבה זו, המציאות נבראה על מנת להוציא לפועל, או "לגלות" בלשונו של

⁴⁴ ראה להלן, עמ' 215.

רמח"ל, את "הייחוד" של האל. על פי רמח"ל "גילוי יחודו זה הוא מה שרצה בו הרצון העליון, ועל פי כוונה זאת חקק חוקות נבראיו; וכל המסיבות אשר גלגל וסבב, הם מה שצריך כדי לבא לתכלית הזוה".⁴⁵

האל "יחיד". פירוש הדבר הוא שאין היתכנות של דבר מה המסוגל להתנגד אליו, שאינו בשליטתו או הנמצא מחוץ לתחומו. אלא שכל עוד לא נשללו כל הדברים שניתן היה לציירם כמתנגדים אל האל, ייחודו מונח בכח בלבד. יציאתו אל הפועל של ייחודו של האל, מתאפשרת אפוא באמצעות בריאת דברים הנדמים כמתנגדים אל האל ושליטתם, באופן המפגין בדיעבד שהם כולם בטלים כלפיו. זהו מקור הרע במציאות. לאחר שהוא מקדים ומונה את מיני הכפירה והטעות בענייני אמונה ועבודה זרה,⁴⁶ כותב רמח"ל כך:

ודאי לפי שלמותו ית' [ברך], לא היה לו לעשות אלא טובות לבד. אולם עתה אבינך הכל על בוריו בס"ד [בסייעתא דשמיא]. הנה כשאנו אומרים שהקב"ה הוא יחיד, הלא אנו מבינים שאין זולתו, שאין הפך לו, שאין מונע לו, ולאפוקי [להוציא] מכל אותם הסברות [של כפירה] שזכרנו. נמצא, שלא די לקיים בו ית' [ברך] הטוב, אלא שצריך לשלול ממנו ההפך. אך כל שאר המעלות שנוכל לחשוב בו – אין שייך בהם ההפך כלל. פירוש, דרך משל: בגדר החכמה אין שייך הסכלות, כי הלא חכמה יגדור אותה מה שהדעת מלא מציורי הדברים על יושרם. בדרך החסידות אין שייך הרע, כי גדרו הוא – לעשות טוב עם הכל. אך בגדר היחוד שייך ההפך, כי גדרו הוא – יחוד שאין אחר עמו. **הרי שאר המעלות הוא קיום הטוב מצד עצמו, וגדר היחוד הוא שלילת הרע.** עתה הנך רואה שאם היה רוצה הקב"ה לגלות כל שאר מעלות שלמותו, כיון שהם כולם רק מעלות של טוב – אין בגדרם אלא קיום הטוב, ולא היה שייך בגילויים עשיית הרע. אך ברצותו לגלות היחוד, שבגדו יש שלילת הרע, הנה שייך לעשות הרע, ולשלול אותו מן המציאות המוכרח והשליטה, כדי שיהיו כל חלקי הגדר מתגלים היטב.⁴⁷

בדומה לתכלית האנתרופוצנטרית, גם התכלית התאוצנטרית תלויה באדם עבור מימושה. האדם מממש את גילוי הייחוד בשני אפיקים. בראש ובראשונה, על מנת שיהיה גילוי של הייחוד, ישנו צורך בגורם אליו אפשר להתגלות. יכולתו של האדם להכיר ולהבין את הייחוד היא המכשיר לגילוי. כאשר מתרחשת שלילה של רע האדם עד לכך, ובכך מתגלה היחוד. במילים אחרות, התוצר של תהליך השלילה חל על האדם. אחת ממשמעויות מהלך הייחוד הוא שכלל שמופיע הרע בצורה עוצמתית ורעה יותר, כך גדל כוחו של גילוי הייחוד למפרע. רמח"ל ממנף תובנה זו על מנת ליצר מסר של נחמה לעם ישראל: "הנה זה יתד חזק לאמונת בני ישראל, אשר לא ירך לבם לא מאורך הגלות ולא ממרירותו הקשה. כי אדרבה [...] כל שיותר שהקשה הרע את עול סבלו על הבריות, כן יותר יגלה כח יחודו ית' [ברך] וממשלתו העצומה אשר הוא כל יכול".⁴⁸ גילוי היחוד בפועל, אפוא, הוא תמיד למפרע. על כן לתכלית התאוצנטרית ממד טמפורלי ובחשבון אחרון היסטורי מובהק. גילוי המלא של הייחוד יתרחש רק באחרית הימים, כאשר יכלה הרע מהעולם ויישלל לחלוטין.⁴⁹

⁴⁵ רמח"ל, דעת תבונות, עמ' יח.

⁴⁶ שם, עמ' יג-יז.

⁴⁷ שם, עמ' כ-כא. ההדגשות אינן במקור.

⁴⁸ שם, עמ' כו.

⁴⁹ "מקובל לומר במחקר", כותב גארב, "כי הגותו של רמח"ל שייכת לזרם ה'היסטוריוסופי', הכולל גם את הגר"א וראי"ה קוק" וזאת בשל "מהלך פרשני, הרואה בקבלת האר"י תיאור של מהלכי ההיסטוריה המובילים אל הגאולה". התכלית התאוצנטרית ומושג הייחוד הם במידה רבה הביטוי הלא-קבלי של המהלך הפרשני הזה. אולם גארב מסתייג מהצמדת התואר היסטוריוסופי לרמח"ל, וזאת משום ש"כדי להגדיר הוגה כ'היסטוריוסופי' יש להצביע על עניין ער שלו גם בהיסטוריה של אירועים ממשיים, בקשורים לתקופתו, ולא רק אלו המצויים בנרטיב ההיסטורי של כתבי הקודש", דוגמת הראי"ה קוק. רמח"ל, טוען גארב, מפגין היעדר עניין בהיסטוריה הממשית, ועל כן כינוי זה אינו הולמו. גארב, מקובל בלב הסערה, עמ' 172–173. בתו של הרב הוטנר דנה באריכות ביחסו להיסטוריה. היא אף מצטטת אותו באמרו כי "כל המאורעות וההרפתקאות של כנסת ישראל כפי שהם משתקפים באספקלריה של תורה – אינם אלא דרכיו של מקום והנהגתו ית' עם עם סגולתו. כל תוספת הבנה וחתירה לעומק במאורע בדברי ימי עולם בכלל או בדברי ימי ישראל בפרט (מתוך השקפתה של תורה) – אינה אלא הכרת דרכיו של מקום. וממילא אין לך קירוב יותר גדול לאבינו שבשמים מאשר תוספת עומק זו" (דיוד, "זכרונות", עמ' פ-פח). הרב הוטנר, כפי שהוא מגלה עצמו בספרי פחד יצחק,

האדם נוטל חלק בתהליך שלילת הרע עצמו, באשר הוא מתייחס אל הרע הנגלה לפניו כאל אשליה של התנגדות לאל ומכשיר לגילוי ייחודו. גילוי הייחוד אפשרי רק למפרע, אולם הכרה בייחוד אפשרית בזמן אמת, במידה בה האדם מגיע לשכנוע עצמי שהרע הנגלה לפניו אינו רע אלא טוב במהותו.⁵⁰ מבחינה זו, חובתו הראשונה של האדם היא לקבוע בליבו את האמונה בייחוד ולכפור בקיומו של הרע כגורם עצמאי. זהו ייעודו ומקור שמו של החיבור "דעת תבונות" הנועד למטרה זו: ללמד ולהקנות את אמונת הייחוד. אפיק נוסף בו האדם ממש את התכלית התאוצנטרית, בדומה לתכלית האנתרופוצנטרית, הוא בבחירה. ההופעה המרכזית של הרע היא בחסרונותיו וברעתו של האדם. כאשר האדם מתגבר על רעתו ובוחר בטוב הוא שולל את הרע במעשיו. כך כתב:

מה נשתנה כח מעלת הייחוד הזה מכל שאר המעלות אשר לשלמות – שזה הוא הנותן מקום להילוך הזה של חסרון ושלמות, עבודה וקיבול שכר [...] אם לא היה חסרון – לא היה מקום עבודה לאדם, ולא מקום שיקבל שכר. אך כשבחר שהמתגלה משלמותו יהיה ייחודו ית' [ברך], אז נמשך מזה שיהיה חסרון בנבראיו, שהרי צריך להראות החסרון כדי להראות שלילתו.⁵¹

מושג הבחירה מהווה נקודה בה שתי תכליות הבריאה חופפות ולמעשה מתלכדות. מהלך ההטבה של רמח"ל ניתן אם כן להתפרש כסעיף של מהלך הייחוד. ראשית יש לומר כי בכלל ייחודו של האל הוא היותו כולו טוב; ובכלל היותו טוב הוא היותו מטיב. ההטבה לבריותיו היא אופן של גילוי הייחוד. מעבר להיסק זה, ניתן לומר כי מבחינה מסוימת ההטבה והייחוד זהים בתכנם. כך עולה ממושג ה"כבוד" המשמש באופן כפול בחיבור "דעת תבונות". לעתים משמש הכבוד בחפיפה מסוימת לייחוד, באופן שגילוי ייחודו של האל הוא כבודו. הבריאה מתוארת כזו שנבראה לכבודו של האל, ודברי חז"ל על כך כי "כל מה שברא הקב"ה בעולמו – לא ברא אלא לכבודו" חוזרים לעתים מזומנות בחיבור.⁵² כשהנבראים פועלים על פי מתכונתם – בהקשרו של האדם, כשהוא בוחר בטוב על פני הרע – הם מכבדים את האל, שכן "אין לך עבודה שאין מוספת תיקון מצד גילוי מייחודו ית' [ברך], ומדביק הנבראים אל הכבוד העליון".⁵³ מאידך, הכבוד מופיע גם באופן חופף להטבה, בקביעה כי "השלמות [...] הוא שיהיה האדם מתדבק בקדושתו ית' [ברך], ונהנה מהשגת כבודו בלי שום מונע ומפריד."⁵⁴ אם כן, בלשונו של יורם יעקבסון, "גילוי בפועל של הייחוד הוא הוא ההטבה השלמה."⁵⁵

מוזכיר את רמח"ל כפי שמתארו גארב. ישנם בספרי פחד יצחק מאמרים המפרשים את הנרטיב ההיסטורי היהודי של ימי הגלויות או תקופת התנאים (ראה למשל פחד יצחק, חנוכה, טו; פורים, לה) אך אין למצוא בהם פרשנות היסטוריוסופית של אירועים היסטוריים עכשוויים. עם זאת, ישנם מקומות בהם הרב הוטנר מתגלה כהיסטוריוסוף. הבולט בהם הוא מאמרו על האופן בו יש להתייחס לשואה, שהתפרסם בכתב העת *Jewish Observer* בערוב ימיו (ראה להלן, הערה 62). מלבד זאת ישנם מספר התבטאויות היסטוריוסופיות בכתבים האפוקריפיים, אך לא משהו העולה לכדי מהלך היסטוריוסופי של ממש (ראה לעיל, עמ' 106 הערה 80). ישנם מקומות בהם הוא מביע יחס אמביוולנטי לפרקטיקה זו, כאשר מצד אחד הוא מדגיש את חשיבותה, אך מצד שני חושש מפרשנות היסטוריוסופית שגויה המהווה לשיטתו "גילוי פנים בתורה שלא כהלכה" (ראה פחד יצחק, אגרות וכתבים, צ, קסב). וראה שטיינר, בחירה והכרח, עמ' 11 הערה 12. על הגישה ההיסטוריוסופית והוגים שהחזיקו בה ישנה ספרות ענפה. ראה למשל רפאל שוחט, "הפרשנות ההיסטוריוסופית הקבלית של הגר"א והשפעת רמח"ל עליו ועל בית מדרשו", **דעת**, 40 (תשנ"ח), עמ' 125–152; בנימין בראון, "להשכיל את רצון ה' מן המציאות": הפולמוס על מקומה של ההיסטוריה בקביעת דרכה של היהדות. ", בתוך אבי שגיא ודב שוורץ (עורכים), **מאה שנות ציונות דתית**, כרך ג, רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ג, עמ' 77–105.

⁵⁰ "בחשבון אחרון", בלשונו של יורם יעקבסון, "בוודאי מנקודת ראותו של האל, שגם המאמין צריך לאמצה לעצמו, צדיק ורע לו מבטא מצב קיומי חולף, ואפילו מדומה: כי לאור התכלית שבראייה הסינופטית, התכלית של ביעור הרע, לאור הקביעה, שהרע רע היינו רק מצד התחלתו וכשלעצמו, וטוב מצד סופו – צדיק ורע לו הוא צדיק וטוב לו". יעקבסון, "צדיק ורע לו", עמ' 207.

⁵¹ רמח"ל, דעת תבונות, עמ' כג.

⁵² שם, עמ' סד, קיח-קיט, קעה-קעט.

⁵³ שם, עמ' קעט.

⁵⁴ שם, עמ' ו.

נסכם: על פי רמח"ל, תכלית הבריאה היא שיתגלה ייחודו של האל. הייחוד מתגלה על ידי הופעת הרע ושליטתו, באופן המלמד בסופו של דבר שאין ולא יכול להיות כח כלשהו שאינו מן האל או המתנגד אליו – הוא היחיד. פועל יוצא מהופעתו של הרע בעולם הוא הופעת הרע באדם, המאפשר לו ליטול חלק בגילוי הייחוד בכך שהוא בוחר להתנגד אליו ולשלול אותו, ועל ידי כך הוא זוכה להטבה מהאל.

ד. 1.7. התכלית התאוצנטרית בספרי פחד יצחק: מהלך הכבוד

התכלית התאוצנטרית מופיעה בספרי פחד יצחק בתבנית דומה לזו של רמח"ל, אולם בהבדלים משמעותיים, וכמצע לרעיונות החורגים מהמקור. הדבר בא לידי ביטוי בראש ובראשונה בכך שהייחוד – אכן הראשה של הגותו של רמח"ל – הן כמושג והן כמוטיבציה דתית, כמעט ונעדרת מהגותו של הרב הוטנר; ומכל מקום נעדרת מדיונו בתכלית התאוצנטרית, ומותמרת במושגים אחרים ומוטיבציות אחרות.

התכלית התאוצנטרית מופיעה בספרי פחד יצחק בשתי גרסאות. הראשונה תכונה כאן "מהלך הכבוד". הקביעה כי "כל מה שברא [הקב"ה] לא ברא אלא לכבודו" (פחד יצחק, ראש השנה יב/ז),⁵⁶ חוזרת על עצמה בכמה מקומות במאמרו של הרב הוטנר. על פי דרכו, הוא מפתח את מושג הכבוד מתוך הנגדתו למושג שני – רצון. ההבדל בין השניים הוא שמילוי של הרצון אינו מושפע מנסיבות שקדמו לו. אין הבדל בין מעשה של קיום רצון האל שקדמה לו נאמנות לבין קיום רצון שקדם לו מרי. אולם, כאשר מדובר בכבוד יש לכך משמעות: ככל שהכנעה בפני האל נעשית על רקע מרידה או חוסר הכרה בו כך הכבוד המופק מכך גובר. אפשר אם כן לקיים רצון מבלי שיופק מכך כבוד או בליווי מידה מוגבלת של כבוד, אולם על מנת שיתקיים "ריבוי כבוד", יש צורך באפשרות של ביטול הרצון. לא זו בלבד, אלא ככל שהרצון מופר מלכתחילה, כך פוטנציאל הכבוד הנובע בדיעבד מקיומו גובר. כך כתב הרב הוטנר:

כך הוא טבעו של ענין הכבוד, אשר בהכנעתו של מי שהיה מסרב להכנע, יש עדיפות של כבוד, מאשר בהכנעתו של מי שהיה נכנע מעולם. המחלף של קיום רצון אינו מבחין בין קיום רצון על ידו של מי שמעולם לא עבר על הרצון, ובין קיום הרצון על ידו של מי שעבר פעם על הרצון, דבשני האופנים קיום הרצון אחד הוא [...] זה הוא טבעו של ענין ערך הכבוד. לפי ערך החריפות ההתנגדות של אתמול, כן לעומת זה, יגדל ערך הכבוד העולה מן ההכנעה של היום [...] אבל לפי מהלך הרצון, אין שום חילוק בין מילוי רצון הבא לאחר ביטול הרצון הקודם, ובין מילוי הרצון שמעולם לא היה לפניו ביטול רצון. ונמצא דלפי סדר המערכה של מהלך הכבוד, אפשר לה לנקודה של הצד הרע שתתהפך מכשיר-גורם לעדיפותו של הצד הטוב של ריבוי כבוד. אבל לפי סדר המערכה של מהלך הרצון, אין שום אפשרות לנקודה של רע שתשנה את מקומה להצטרף לצד הטוב של מילוי רצון. והבן (פחד יצחק, ראש השנה, יב/ד-ה).⁵⁷

⁵⁵ ראה יעקבסון, "תורת ההנהגה", עמ' 150. באופן מעורר תמיהה, מושג "הייחוד" והמהלך כולו נעדר מהדיון אודות תכלית הבריאה בחיבור המאוחר יותר, דרך ה', ונדחה לסוף החיבור בחלק העוסק בפרטי עבודת האל. בפירוש שלו לחיבור זה מקשר הרב יוסף ספינר בין מושג השלמות, אשר סביבו מסוב מהלך ההטבה בגרסה של התכלית האנתרופוצנטרית בחיבור דרך ה', למושג הייחוד: "רמח"ל, דרך ה', עמ' יד הע' 5.

⁵⁶ על פי משנה מסכת אבות, פרק ו משנה יא: "כל מה שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו, לא בראו אלא לכבודו, שנאמר (ישעיה מג, ז), כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו, ואומר (שמות טו, יח), ה' ימלוך לעולם ועד."

⁵⁷ מאמר זה מופיע גם בפחד יצחק, יום הכיפורים, ט. ניתן היה להציע שבקביעתו של הרב הוטנר כי "לפי ערך החריפות ההתנגדות של אתמול, כן לעומת זה, יגדל ערך הכבוד העולה מן ההכנעה של היום" ישנה קירבה לרעיון של "עבירה צורך תשובה", תפיסה רדיקאלית שהופיעה במסגרת ההגות החסידית המוקדמת: הרעיון שמצוות התשובה מחייבת עבירות לכחילה, כדי שניתן יהיה לשוב עליהן. כך הוגים מוסויימים אפיינו טיפוס מסוים של צדיק החוטא לא מחמת יצרו הרע, אלא באופן מבוקר למטרה זו. ראה מנדל פייקאד, **בימי צמיחת החסידות: מגמות ורעיונות בספרי דרוש ומוסר**, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ח, עמ' 175–203. וראה גם פחד יצחק, יום הכיפורים, יז, שם הרב הוטנר מביע רעיון דומה לזה המובא כאן. לטעמי, אין לראות בכך דמיון למושג העבירה צורך תשובה. לא מצאתי בכתביו, גם לא האפוקריפיים, כולל בעיסוקו הנרחב במושג התשובה (שלא ידון במסגרת עבודה זו, אולם ראה קסירר, התשובה), אינדיקציה לכך שהרב הוטנר מבקש לעודד את הפרת רצון האל כדי שבעתיד קיום רצון האל יהיה כזה שיש בו יותר כבוד. הדבר גם אינו עולה בקנה אחד עם התביעה של הרב הוטנר להשתעבדות טוטאלית כתנאי

תבנית זו דומה מאוד להבחנה שפיתח רמח"ל בין הייחוד לבין שאר תכונות האל. הייחוד ניתן להפגנה דווקא באמצעות שלילת הפכו. ההבדל בין מושג הייחוד למושג הכבוד הוא שכאשר מדובר בייחוד, גילוי על דרך השלילה הוא אפשרות הגילוי היחידה; ואילו במושג "הכבוד" של הרב הוטנר ההבדל בין גילוי כבוד על דרך החיוב וגילוי כבוד על דרך השלילה הוא הבדל דרגה. גילוי על דרך השלילה מאפשר את הדרגה הגבוהה ביותר, בדומה לתבנית הקיימת במסגרת התכלית האנתרופוצנטרית, המתבטאת בהבדל הדרגה שבין חסד-ויתור לחסד-משפט. בלשונו של הרב הוטנר: "נמצינו למדים, כי שני גילויים לה למידת הכבוד. הגילוי הראשון הוא באופן שהנהגת הכבוד משתתפת היא עם הנהגת הרצון; והגילוי השני הוא באופן שהיא מכריעה את הנהגת הרצון, וחותרת חתירה מתחתיו, ושולטת לבדה" (פחד יצחק, ראש השנה יב/ג).

המהלך המשלים של התכלית התאוצנטרית בהגותו של הרב הוטנר יכונה כאן "מהלך המלוכה". מושג המלוכה מפותח מתוך הנגדה למושג "ממשלה". ההבדל בין מלוכה וממשלה נעוץ בכך שעל מנת ששלטון ייחשב מלוכה עליו להתכונן בהסכמת זה שמולכים עליו. ממשלה, לעומת זאת, מבטאת שלטון מתוך הסמכה או שלא מתוך הסכמה. כך נוסף נדבך על גבי סוגיית אופני קיום הרצון שבדינמיקה רצון-כבוד. לא די שקיום הרצון יתרחש על רקע התנגדות אליו, אלא שלטובת מציאות של מלוכה ישנו צורך בתודעה מסוימת בעת מילוי הרצון – קבלה, או בגרסתה המלאה והמוכרת במסורת היהודית: קבלת עול מלכות שמים. לא די במילוי הרצון, אלא ישנו צורך בהיענות מרצון: צריכה להתלוות לכך תודעה או כוונה מסוימת על מנת שיחסי המרות בין האל והאדם יתכוננו כיחסי מלוכה ולא רק יחסי ממשלה. כך, בד בבד עם היכולת לקבל את מלכות האל נולדת האפשרות שלא להכיר בה. כך כתב הרב הוטנר:

ידועים הם דבריו של הגר"א, בפירושו למקרא "כי להשם המלוכה, ומושל בגויים". וכתב על זה הגר"א, כי החילוק בין מלוכה וממשלה הוא בזה, שממשלה היא אפילו בכפייה ובעל כרחו של זה שמושלים עליו, אבל מלוכה היא דוקא כשהיא באה מרצונו ומדעתו של זה שמושלים עליו [...] ומאירים לנו דברי הגר"א מתוך העובדא, שאצל שבע מצוות [בני נח] לא מצינו בהם דברים בדומה ל"נעשה ונשמע". ואילו בברית"ג מצוות ישנה פרשה שלמה של חילופי דברים אם מוכנים הם לקבל או לא. מפני שאצל כנסת-ישראל, בעינינו [צריכים אנו] קבלה אצל כל צעד ושעל. מפני שזה עניינה של מלכות שהוא ברצונו של זה שמולכים עליו (פחד יצחק, ראש השנה, לא/י).⁵⁸

מהלך המלוכה דומה יותר למהלך הייחוד בכך שהמלוכה מותנית לחלוטין בהופעתו של הגורם המתנגד – אפשרות הסירוב – ולא רק איכותו מותנית. ועם זאת, קבלת מלוכה היא פעולה של חיוב הטוב יותר מאשר שלילת הרע. העקרון לפיו הרע משרת ומאפשר את הטוב נשמר, אם כן, אולם דינמיקת שלילת הרע כצעד הכרחי לגילוי הטוב – החידוש המרכזי של הרמח"ל המבדל אותו מהתאודיצייה המסורתית – מהותי פחות לתכלית התאוצנטרית בגרסתו של הרב הוטנר. מוטיב שלילת הרע אמנם לא מעגן את התכלית התאוצנטרית בכתבי פחד יצחק, אך עדיין נודע לו משקל רב בהגותו של הרב הוטנר. ראינו לעיל כי מוטיב שלילת הרע בהגותו של רמח"ל כולל שלש הופעות: בבחירותיו של האדם, המתגבר על הרע ובכך שולל אותו; העדה, בעת הגילוי למפרע כשהרע נשלל ומובס בידי הטוב; ובהכרה בכך שהרע המתגלה בזמן אמת הוא למעשה טוב במהותו. רכיבים אלו כולם נוכחים בהגותו של הרב הוטנר. מוטיב הבחירה מרכזי ביותר להגותו של הרב הוטנר, ובכלל זה כמובן בחירה בטוב על פני הרע, והוא ידון להלן במסגרת הדיון בעקרון הדואליסטי.

לזכיה בקיום אמת, הנמצא בליבת הגותו כפי שנמצא לעיל. הדינמיקה שמתאר הרב הוטנר על הצורך ברע לשם הטוב קשורה יותר בעמדה העקרונית, לפיה בלי אפשרות החטא, שבאופן טרגי תולדתה היא ודאות החטא, מימוש התכלית במופעה הגבוה ביותר אינה אפשרית.

⁵⁸ וראה גם פחד יצחק, ראש השנה, יט/ב. המקור בדברי הגר"א הוא בביאור הגר"א לספר משלי, כז/כז: "אנחנו עמו בית ישראל קיבלנו עול מלכותו עלינו, אך לא כן העובדי כוכבים, אך שהוא מושל עליהם כרצונו ורודה בהם כחפצו, ולהם נקרא מושל. וזהו: 'כי לה' המלוכה' זה עלינו, 'ומושל', נקרא בגויים, אף שלא קיבלו עולו הוא מושל עליהם."

רעיון הגילוי למפרע מפותח בכתביו של הרב הוטנר בכמה הזדמנויות. הבולט שבהם הוא מאמר ז' מיוחד יצחק לחנוכה, המוקדש כולו לתמה זו. במאמר זה מפתח הרב הוטנר את צמד המושגים "הוד והדר", המופיע פעמים רבות במקרא. שני המושגים, כך על פי הרב הוטנר, הם שמות נרדפים ליופי, אלא שהם מבטאים סוג הופעה מסוים של יופי. יופי, מגדיר הרב הוטנר, מופק מתוך התאמה הנוצרת משילובם של גורמים מנוגדים. כך כתב:

עניינו של כל יופי הוא בסוד הקצב בין תנועות מתחלפות, או בסוד ההתאמה בין יסודות מתחלפים, עד שהקצב וההתאמה הופכים את החילוף עצמו להיות חלק מן שלימות אחת. יפיה של המנגינה הוא בקצב תנועות הקול המתחלפות מן העוז אל הרוך, ומן הרפיון אל הקושי וכדומה. יפיה של התמונה הוא בהתאמה השולטת בין היסודות השונים של חלקיה, עד שדוקא השינוי שבהם נעשה גורמה [! = הגורם שלה] של אחדות התמונה וכדומה. ודעת לנכון נקל כי לעומק החילוף כי לעומת עומק החילוף והתמורה הנמצא בין יסודות ההרכבה, כן לעומתו יגדל היופי הבוקע ועולה מהתאמתם (פחד יצחק, חנוכה, ז'ד).

במובאה זו מציע הרב הוטנר הגדרה של יופי, הדומה מאוד למושג היופי כאחדות שהציע הפילוסוף האמריקני דוויט פארקר (Parker). פארקר טען שיופי מופיע כאחדות באחד או יותר משלשה אופנים: כהרמוניה בין יסודות תואמים (cooperating elements); כאיזון בין יסודות סותרים או מתנגדים (contrasting or conflicting elements); וכהתפתחות או אבולוציה הדרגתית של תהליך אל תכליתו או שיאו (development or evolution of a process towards an end or climax). האיזון האסתטי, על פי פארקר, הוא היופי הטמון בדבר שאינו יכול להופיע אלא כתוצאה משילובם של יסודות מנוגדים או סותרים, וההתפתחות האסתטית היא שילוב של יסודות שרק יחדיו יכולים להוביל את תכליתו של תהליך. ההבדל בין שני הסוגים הראשונים של יופי כאחדות, הרמוניה ואיזון, לבין הסוג השלישי, התפתחות, על פי פארקר, הוא ממד הזמן. בעוד ההרמוניה והאיזון הם סטאטיים, ההתפתחות היא דינמית.⁵⁹

הדפוס המתבטא בתכלית התאוצנטרית לפיו כעומק ההתנגדות כן גדלה דרגת הטוב המתגבר עליה, הן אצל רמח"ל הן אצל הרב הוטנר, נוכחת בעליל במושג זה של יופי כאיזון, אך גם במושג של יופי כהתפתחות, וכלדלהן: ממשיך הרב הוטנר באותו מאמר ומסביר כי ההופעה הרדיקלית ביותר של ההתאמה בין יסודות מתחלפים, וממילא ההופעה הגבוהה ביותר של יופי, היא תופעה במסגרתה דבר מה מבטל את ישותו מפני כח אחר, אלא שהתבטלות זו היא המאפשרת בסופו של דבר את ניצחונו על פני הכח אשר מפניו התבטל. כדוגמה כך הוא מביא את משל הגמישות, כלשונו, של הקנה, המתכוּפף בפני הרוחות הנושבות בו, ובזכות זאת שורד כל רוח, חזקה ככל שתהיה, ומפגין את עליונותו עליה. זאת לעומת הארז, שאינו מתכוּפף בפני הרוח, ואמנם עומד בפני רוב הרוחות, אך רוח חזקה במיוחד עוקרת אותו (שם).⁶⁰ מה שמייחד סוג זה של יופי, מלבד היותו הגילוי הרדיקלי ביותר שלו, הוא ממד הזמן: ההתאמה בין היסודות הסותרים – ישות והתבטלות – ניכרת רק למפרע, שכן הם אינם מופיעים כאחד אלא אחד אחרי השני. אם כן, מדובר בשילוב של שניים מסוגי היופי כאחדות עליהם דיבר פארקר – איזון והתפתחות. סוג מיוחד זה של יופי מגולם בצמד המבטא את שני מאפייניו: הוד והדר. הוד הוא יופי המופק מהסתירה האולטימטיבית – התבטלות שהיא ישות – והדר הוא יופי המופק מהחוויה בה דבר הנדמה כחסר יופי מתגלה למפרע כדבר היפה ביותר. כך כתב:

משונה הוא גילוי היופי שבסגולת הגמישות משאר כל מיני יופי שבעולם. שכן אין תכונת הנצחון של ההתבטלות-העצמית מתגלה בשעת מעשה, אלא דוקא לאחר זמן. והקנה המתכוּפף יוכיח. בשעת הסערה אין ניכר כלל כי התכוּפפות זו תנועת התקוממות היא. ורק בעבור הסער, והקנה נשאר על איתן-מעמדו אז נגלה הדבר למפרע [...] ההוד הוא עצם היופי שבהודאה [ההתבטלות]; וההדר הוא אופן הגילוי למפרע, אשר רק על ידו מתגלה הוא היופי שבהודאה. והבן היטב (שם).

⁵⁹ Dewitt H. Parker, *The Principles of Aesthetics*, Boston: Silver, Burdett and Co, 1920, p. 87.

⁶⁰ ראה תלמוד בבלי, מסכת תענית, דף כ עמוד א.

הרב הוטנר ממשיך ומונה ארבע מערכות בהן מתקיימת דינמיקה של הוד והדר: נשמתו של עובד ה', הקב"ה, התורה וכנסת ישראל. נציין כרגע רק את הראשון, הרלוונטי לעיון בפרק זה. הוד והדר בנשמתו של עובד ה' היא "ההכרה כי דוקא ההתבטלות בפני קונו היא היא איתנות הישות שלו." (פחד יצחק, חנוכה, ז/ה). הרב הוטנר אינו מפרט כיצד התבטלות בפני האל היא איתנות ישותו של האדם, אולם ראינו לעיל שזוהי מסקנת התכלית האנתרופוצנטרית בהגותו: השתעבדות מרצון לאל היא המידה המרבית של גמילת טוב לאל על עצם קיומו של האדם, ולכן באופן פרדוקסלי היא הדרגה הגבוהה ביותר של חוסר תלות ועמידה עצמאית שהאדם יכול לשאוף אליה. בסיכום המאמר מסיק הרב הוטנר כי אין סכנה חמורה מאשר ניתוק בין הוד להדר. הוד בלא הדר היא "הודאה בסתמיותה, וסתם הודאה אינה אלא התבטלות", ללא ניצחון. השלכת מסקנה זו על ההוד וההדר בנשמת עובד ה' מניבה מסקנה לפיה התבטלות בפני האל שאינה מובילה להעצמת הישות היא דבל בלתי רצוי בעליל. זהו ביטוי נוסף למרכזיות האינדיבידואציה של הרב הוטנר.⁶¹

עקרון ההכרה בזמן אמת בכך שהרע הוא במהותו טוב גם כן מופיע בספרי פחד יצחק באופן הדומה ביותר לרמח"ל. באחד ממאמריו מפתח הרב הוטנר רעיון זה מתוך פרשנות המושג "ענג שבת". מובנו של ענג שבת לשיטתו הוא ההכרה בכך שהעולם טוב-מאד, קרי שסדרי העולם כפי שהוא טובים לחלוטין. כך כתב:

כך כתוב בתורה: וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד, ויכולו וגומר וישבת וגומר ויקדש וגומר. הנה נתפרש לנו בכאן כי השביתה והקידוש של שבת באים הם בתור ראייה של "טוב-מאד" בכל הבריאה כולה [...] הענג שבת שלנו הוא דוגמת ראייה זו של "טוב-מאד" אשר בה הסתכל הקב"ה בעולמו בגמר מעשה בראשית. וחכמים פירשו כי ויכולו היינו כלילא דבתי [סיום הבתים]. משל מלך שבנה פלטין וגמרו ראה אותו וערבה לו, אמר הלוואי שיהא הפלטין מעלה חן בעיני כל שעה, כשם שהעלה חן לפני בשעה זו. העלאת חן של העולם היא פנימיותה של תיבת "ויכולו", המשמשת פתיחה לפרשת של קדושת שבת. **עד כמה שהאדם אינו נקי מהרגשה של תרעומת כלפי סדר הנהגת העולמות, בה במידה נעדרת ממנו הרגשת קדושת שבת** (פחד יצחק, פסח, נד/ה. ההדגשה אינה במקור).

על האדם להכיר בכך שהעולם, כפי שהוא, "טוב מאוד". על פי הרב הוטנר פירוש הדבר לראות גם ב"הנהגה של צדיק ורע לו", דבר טוב. קביעה זו נאמרת אגב פירוש לפרק תהלים צ"ב, הנפתח במילים "מזמור שיר ליום השבת, טוב להודות לה'": "מה-גָּדְלוֹ מַעֲשָׂיוֹ ה' מֵאֵד עֲמָקוֹ מִחֶשְׁבֹתָיו: אִישׁ-בָּעֵר לֹא יֵדַע וְכָסִיל לֹא-יָבִין אֶת-זֶאת: בְּפֶרֶץ רִשְׁעִים כְּמוֹ עֶשֶׂב וַיִּצְיָצוּ כָל-פִּעְלֵי אֱנוֹן לְהַשְׁמֵד עַד־יָעַד (תהלים צב/ו-ח). פריחת הרשעים, מסביר הרב הוטנר, היא לטובת השמדתם בעתיד. זהו עומק המחשבה של האל אשר הבער והכסיל אינם מסוגלים להבין. כך כתב:

כל זמן שאין הנפש תופסת ב**בהירות ובפשיטות**, כי שלות הרשעים ופריחתם אינה אלא להשמדם עדי עד, עדיין אין הנפש נקיה מתרעומת כלפי סדר ההנהגה של רשע וטוב לו [...] כל זמן שאין הבהירות והפשיטות של הבטחון בנשגביות (!) ההנהגה הנסתרה של צדיק ורע לו רשע וטוב לו, משתוות (!) לבהירות והפשיטות של הניחותא [הנחת] בהנהגה הנגלית של צדיק וטוב לו רשע ורע לו – עדיין אין הנפש מוכשרת להתענג על השבת (פחד יצחק, פסח, נד/ו-ז. ההדגשה אינה במקור).

מובאה זו מבטאת את עקרון שלילת הרע, בקביעה שהסיבה שהרשעים שלווים כעת היא על מנת שישמדו בעתיד, קרי אפשרות פריחת הרע נועדה לטובת הפרכתה, ולצידה את רעיון ההכרה בזמן אמת. על האדם להכיר בכך שהנהגת צדיק ורע לו והנהגת צדיק וטוב לו באופן אולטימטיבי שוות במהותן, ועל כן הן שוות כבר עכשיו. במקום אחר קושר הרב הוטנר את רעיון הכרת הרע כטוב בזמן אמת במושג המלכות: "קבלת עול מלכות שמים פירושה הוא ניקוי הלב מכל סוג של תרעומת כלפי הנהגת ההשגחה בכל האופנים" (פחד יצחק, פסח ס/ח).⁶²

⁶¹ וראה לעיל, עמ' 120.

⁶² כאמור, תמה זו של הרע כמשרת את הטוב ואפילו לא רק בדיעבד אלא אף בזמן אמת הרע הוא בעצם טוב אינה חידוש משל הרב הוטנר, אך מטבע הדברים כאשר היא מבטאת בידי הוגה יהודי מן המחצית השנייה של המאה העשרים ואילך מתעוררת מאליה שאלת השואה. ודאי

עקרון שלילת הרע במובן שלילת היותו רע – העקרון עליו נשען מהלך הייחוד של הרמח"ל – מופיע אם כן בתבנית דומה בכתבי הרב הוטנר, ומהווה נדבך בשני המהלכים – הכבוד והמלוכה – המגלמים את התכלית התאוצנטרית בהגותו. אלא שהעיקר חסר מן הספר: הייחוד כתכלית העולם, אשר בשלו קיימת הדינמיקה של שלילת הרע מלכתחילה, כמעט ונעדר, ומתבקשת היא השאלה מדוע. מהו הגורם המסביר את האימוץ החלקי בלבד של התכלית התאוצנטרית של רמח"ל, במהלכו הייחוד ושלילת הרע נסוגים מפני הכבוד והמלוכה?

שאלה זו יכולה לבוא על פתרונה בעמידה על פער הגותי בין השניים,⁶³ הנעוץ בהבחנה שמבחינת הרב הוטנר בין שני סוגי מערכות-הפכים הקיימים בעולמו של עובד ה': "טוב ורע" מחד, ו"קודש וחול" מאידך. מערכת ההפכים הראשונה נמצאת בליבת הגותו של רמח"ל, ואילו האחרונה – ודאי בתבנית בה היא מופיעה בלב הגותו של הרב הוטנר, וכדלהלן – לא מוצאת בה ביטוי רב. עבור הרב הוטנר, לעומת זאת, העיסוק במערכת ההפכים קודש וחול הוא מרכז הכובד של הגותו. כך כתב:

סתם שירה היא מפלתם של רשעים [...] ונמצא, דהתוכן הפנימי של השירה הוא נצחון הטוב על הרע, או הצדיק על הרשע. אבל הלא מערכת-הפכים הזו של צדיק ורשע, איננה המערכת היחידה שאנו מצפים בה לנצחון. אלא שבצפינתנו, הננו מצפים עוד לנצחון הרבה יותר עמוק, במערכת-הפכים הרבה יותר עמוקה, מאשר מערכת הרע והטוב. **במעמקי הנפש, אין הנצחון הזה מעניק לנו את המרגוע העיקרי. שם במעמקים יש לנו כלות הנפש, אל נצחון הרבה יותר עמוק. הערוגה [!] הפנימית** זורמת היא אל הנצחון **במערכת-ההפכים של קודש וחול**. כי חזון הנצחון שלנו מתנשא הוא על גבי שני שלבים. השלב הראשון הוא נצחון הטוב על הרע, ואילו השלב השני הוא נצחון הקודש על החול. ואם נבוא להדגים את חזון הנצחון הזה בעבודת השם של כל יחיד ויחיד, כי אז עלינו לומר כך: עמידה בניסיון של פרישה מעבירה, או של עשיית מצוה, הרי הוא נצחון הטוב על הרע. ואילו העמידה בניסיון של עשיית דברי הרשות לשם שמים, הוא הוא נצחון הקודש על החול. **שכן דברי הרשות מצד עצמם, אינם לא טוב ולא רע, אלא שהם דברי חול** (פחד יצחק, פסח, סט/ב. ההדגשות אינם במקור).

הבעיה המרכזית, אשר בשלה הנפש לא יודעת מרגוע, היא בעיית ניצחון הקודש על החול; ניצחון שם שמים על זה שאינו לא טוב ולא רע, אלא סתמי. נעמוד על משמעותה של שאיפה זו והאופן בו היא באה לידי ביטוי במסגרת התכלית התאוצנטרית של הבריאה מתוך התחזקות אחר מושגי מפתח נוספים בהגותו של הרב הוטנר: הכבוד ודברי הרשות.

כשמדובר באדם כרב הוטנר אשר הוריו וחלק ממשפחתו נספו במלחמת העולם השנייה, לצד הקהילות בהן חי והעולם בו גדל. גישתו של הרב הוטנר לשואה זכתה לתשומת לב לא מבוטלת. בשנת 1977 התפרסם כמאמר עיבוד ותרגום לאנגלית של שיחה שהעביר הרב הוטנר ביידיש, לאחר שנשאל מהו היחס הנכון לשואה מבחינה תאולוגית. במאמר פורש הרב הוטנר תזה היסטוריוסופית ממנה משתמע שהציונות נושאת במידה של אחריות לשואה, בכך שבמעשיה היא גרמה למופתי הארץ ישראלי לעודד את היטלר להשמיד את יהודי אירופה. כתב העת שפרסם אותו הושפע כל כך מהביקורת שהושמעה על תזה זו שהוא פרסם מאמר נוסף שכתב תלמידו הרב יעקב פייטמן המתאמץ להגן על המאמר ועל מחברו. לורנס קפלן פרסם מאמר בשנת 1980, חודשים ספורים לפני פטירתו של הרב הוטנר, ובו ביקר את המאמר בחריפות. 30 שנים מאוחר יותר פרסם קפלן מאמר נוסף, בוא הוא מבקש לעמוד על "תיאולוגיית השואה האימפליציטית של הרב הוטנר" על בסיס ניתוח מאמר ד מספר פחד יצחק לראש השנה, ממנו לטענתו משתמעת גישה שונה בתכלית של הרב הוטנר לשואה, לפיה מדובר ב"דין צודק על עם צדיק." ניתוחו של קפלן מספק דוגמה מאלפת להסתרת רעיונות בספרי פחד יצחק. ראה Isaac Hutner, "Holocaust"— a study of the term and the epoch it's meant to, ראה גם Steven T. Katz, Shlomo Biderman and Gershon Greenberg, *Wrestling with God: Jewish Theological Responses During and After the Holocaust*, Oxford; New York: Oxford University Press, 2007, pp. 556-564.

⁶³ בהמשך נראה שהדבר קשור גם ביחסו של הרב הוטנר לקבלת רמח"ל. ראה להלן, עמ' 229–235.

ד.1.8. כבוד: להכיר בחשיבות הקיום

מושג הכבוד בהגותו של הרב הוטנר מפותח במאמר ח מספר פחד יצחק לשבועות. בפתח המאמר דן הרב הוטנר בפירוש המהר"ל למשנה סתומה בפרקי אבות, הדנה בסיבה לכך שהעולם נברא "בעשרה מאמרות"⁶⁴ ולא במאמר אחד בלבד:

[מופיע במשנה:] בעשרה מאמרות נברא העולם [...] והלא במאמר אחד יכול להבראות? אלא להפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם שנברא בעשרה מאמרות, וליתן שכר טוב לצדיקים שמקיימין את העולם שנברא בעשרה מאמרות. [...] וכמו שתמה על זה מהר"ל "דמה חילוק [הבדל] יש בין גונב דינר אחד לגונב עשרה דינרים", סוף סוף החילוק הוא בכמות ולא באיכות. ובתשובה על זה כתב המהר"ל, דנהי [אמנם] דאין הפרש בין גונב דינר אחד לגונב עשרה דינרים, אבל בודאי דיש הפרש בין "גונב סלע לגונב כתר המלך". רצונו של המהר"ל בזה דמכיון דהעולם נברא בעשרה מאמרות, לכן הרי זה גונב כתר המלך (פחד יצחק, שבועות, ח/ג).

על פי פירושו של מהר"ל, ההבדל בין מאמר אחד לעשרה מאמרות אינו דומה להבדל בין דינר אחד לעשרה דינרים אלא להבדל בין סלע לכתר המלך. הרב הוטנר אינו מציין מדוע מהר"ל טוען כך. למעשה, תובנה זו אותה מצטט הרב הוטנר היא חלק מפירוש ארוך של מהר"ל המקיף מספר עמודים, הבוחן קושיה זו ממיני פנים. תורף ההסבר של המהר"ל קשור במספר – עשרה: המספר עשר קשור בהשראת שכינה, ותוכן הקביעה שהעולם נברא בעשרה מאמרות הוא שהקב"ה לא ברא עולם סתם, אלא עולם שיש לו מעלה עליונה שתיתכן בו השראת שכינה. ועל כן מדובר בהבדל איכותי, ולא כמותי.⁶⁵

להלן נעסוק ביתר הרחבה במקומה של הגות מהר"ל בהגותו של הרב הוטנר, אולם בהזדמנות זו נעיר שזהו מקרה בולט בו הרב הוטנר, הנתפס לעתים כפרשן של מהר"ל ותו לא, משמיט לחלוטין יסוד ריוח בהגותו של האחרון. מהלכים פרשניים והגותיים הסובבים סביב מספרים טיפולוגיים נפוצים מאוד בהגותו של מהר"ל, ואילו אצל הרב הוטנר דפוס פרשני זה נעדר לחלוטין.⁶⁶ במקרה דנן, לחשיבות המספר עשר או למעלת העולם כקשור בהשראת שכינה אין זכר בפירוש אותו מציע הרב הוטנר למשנה זו, שעל פניו מוצג כפירושו של מהר"ל, אלא הוא מציע לכך פירוש משל עצמו. על פי פרשנותו, ההבדל בין מאמר אחד לעשרה מאמרות נעוץ לא רק בעצם הריבוי, אלא באפשרות שהריבוי יוצר, והוא קיומו של מדרג. המאמרות מבטאים היררכיה ערכית, בכך שכל מאמר הוקדש לבריאות בעלות מעמד אחר, ששיאם באדם ובשבת. כך כתב:

כל עצמו של המושג "כבוד" הנמצא בהכרתנו נובע הוא מתוך הרגשת חילוקי המדרגות הנמצאות בעולם. כי מכיון שישנן מדרגות רמות זו למעלה מזו, ומדרגות נמוכות זו למטה מזו, המדרגה הנמוכה צריכה היא להרים עיני' [ה] בכדי להסתכל בזו למעלה הימנה. הרמת עינים זו קרוי' [ה] היא כבוד. מקורם של כל חילוקי המדרגות הנמצאים בעולם הוא בחילוקי הדרגות בהתהוות העולמות, אשר נאצלו נבראו נוצרו ונעשו על ידי עשרה המאמרות של מעשה בראשית⁶⁷ [...] החילוק בין הרשע

⁶⁴ כוונת הביטוי "עשרה מאמרות" הוא שכשהאל ברא את העולם כדיבורו, הוא עשה זאת באמצעות עשרה אמירות. המפרשים התקשו מעט במושג זה, שכן הביטוי "ויאמר אלהים" מופיע פחות מעשרה פעמים בפרשיית הבריאה, והם מציעים חלופות שונות לאלו ביטויים נוספים משלימים את המניין. ראה פרקי אבות, פרק ה משנה א.

⁶⁵ יהודה ליואי בן בצלאל, ספר דרך חיים: והוא פירוש למסכת אבות, ירושלים: מכון ירושלים, תשס"ה, עמ' ט-לו, ובמיוחד עמ' יג-יד. הקטע אותו מצטט הרב הוטנר על עשרה דינרים וכתר המלך מופיע לקראת סוף הפירוש. ראה שם, עמ' לג.

⁶⁶ וראה אלמן, "בזמנים משתנים", עמ' 308–309.

⁶⁷ משפט זה מתכתב עם תורת הבריאה והמציאות המרובדת של הקבלה המדברת על חמישה עולמות: אינסוף, ולאחריו עולם האצילות (נאצלו), עולם הבריאה (נבראו), עולם היצירה (נוצרו) ועולם העשיה (נעשו). הרב הוטנר לא מתייחס למבנה זה או למונחיו, אולם ברי שהוא מכיר, כפי

בעולם הנברא במאמר אחר, ובין הרשע בעולם הנברא בעשרה מאמרות, הוא ההבדל "בין גונב דינר אחד וגונב כתר המלך". מפני שאף על פי שגם בעולם הנברא במאמר אחד ישנה אפשרות של עבירה על רצון השם, מכל מקום מרידה בכבוד מלכות אין כאן. שם בעולם הנברא במאמר אחד אין מקום לענין הכבוד כלל ועיקר. שאם אתה נוטל מן העולם את חילוק המדרגות, הרי אתה נוטל מתוכו בהכרח את ההרגשה בענין החשיבות כל עיקר. ובודאי שבלי הרגשת חשיבות אין מקום לכבוד [...] מכיון שקיום העולם תלוי הוא דוקא בענין הכבוד, שהכל ברא לכבודו [...] נעשה הוא הרשע לפוגע בכתרו של מלך הכבוד, ומילא הוא מאבד את העולם אשר קיומו הוא בסוד הכבוד (פחד יצחק, שבועות ח/ח. ההדגשה אינה במקור).

במובאה זו אנו פוגשים שוב את ההנגדה בין כבוד לרצון: רצון יכול להתקיים גם בעולם שאין בו חילוקי דרגות, עולם שוויוני לחלוטין, כל עוד הוא מתנהל באופן רצוי; עשיית רצון המלווה בריבוי כבוד, לעומת זאת, אפשרי רק בעולם שיש בו מדרגות איכות. במובאה זו הוא קושר גם בין מושג הכבוד למושג המלכות: עבירה בעולם של מאמר אחר הוא עבירה על רצון אך לא מרידה בכבוד מלכות; ופגיעה בכבוד הוא פגיעה בכתר המלך. מה שהופך את ההבדל בין עולם הנברא במאמר אחד לעולם הנברא בעשרה מאמרות להבדל איכותי, הוא שבעולם הנברא בעשרה מאמרות ישנו מדרג. עשרת המאמרות בהם נברא העולם מבטאים חילוקי דרגה איכותיים בין מופעים שונים של המציאות, שחלקם חשובים מן האחרים. בלעדי זאת לא היה מתאפשר קיומו של כבוד שהוא תכלית בריאת המציאות, שכן "בלי הרגשת חשיבות אין מקום לכבוד".

מושג זה המופיע בסוף המובאה – חשיבות – הוא מושג מפתח בהגותו של הרב הוטנר. בדומה למושג החסד, מושג הכבוד עובר תהליך של מיקוד בידיו של הרב הוטנר, והוא טוען אותו בתוכן מסוים מאוד. כך כתב במאמר מספר פחד יצחק לחנוכה:

איזהו מכובד, המכבד את הבריות. ולא מצינו דוגמת ענין זה בשאר מידות. לא מצינו שיאמר כי כל המעניק עשירות מתעשר וכדומה. המפתח להבנת מהלך זה, נמצא הוא בהחוק השולט בהשפעת השכל. "מתלמידי יותר מכולם". כלומר, לא רק שהשכל אינו מתחסר על ידי השפעה לזולת, אלא שאדרבא השפעה זו מביאה לו תוספת כוח. מיוחד הוא חוק זה רק להשפעת החכמה [...] והלא כל מהותו של כבוד אינה אלא הכרת ערך חשיבותו של ענין. ועצם המושג של ערך חשיבות אינו אלא ציור הנתפס בשכל [...] ועל כן בה במידה שהכבוד הוא יליד השכל, בה במידה נוהג גם בכבוד אותו החוק הנוהג בשכל. כי השפעה של כבוד על הזולת, היא רכישת כבוד תוך כדי הענקת כבוד. ואיזהו מכובד, המכבד את הבריות. כי סוף גדרו של כבוד, אינו בקבלת חשיבות, אלא להשפיע חשיבות [...] הכבוד, יליד השכל, מיועד הוא להענקת חשיבות (פחד יצחק, חנוכה, יא/ח).

כבוד, לפי הרב הוטנר, משמעו חשיבות, וליתר דיוק – הכרה בחשיבות והענקת חשיבות. עיון נוסף במושג החשיבות יעמיד אותנו ביתר דיוק על הקשר בין כבוד לבין מערכת ההפכים קודש וחול וכיצד יש להבינה בהגותו של הרב הוטנר. זאת דווקא מתוך עיון על דרך השלילה בדבר החמור ביותר שניתן להעלות על הדעת לשיטתו: שלילת חשיבות כלל ועיקר.

במאמר א מפתח יצחק, פורים, עוסק הרב הוטנר בהבדל המיוחד את עמלק משאר אומות העולם. אלו ואלו מתנגדים לכנסת ישראל, אולם עמלק מתייחד מהם כגורם שלילי במיוחד, כדי כך שאף על פי "שתקופת אחרית הימים היא תקופה כזו, שיש בה צד תיקון לאומות העולם [...] מכל מקום לעמלק אין שום תיקון גם בתקופת אחרית הימים. ומכיון שתקופה זו של אחרית הימים, לא ימצא דבר שאינו מתוקן, הרי מוכרח שתקופת אחרית הימים היא תקופת האבדון לעמלק" (פחד יצחק, פורים א/א). הרב הוטנר מסביר מהו הדבר שבגינו עמלק הוא האויב-הראשי (archenemy) של האל ושל עם ישראל מתוך הנגדת מושג החשיבות ומושג הליצנות. על פי הרב הוטנר האדם נמדד לאור הדברים להם הוא מייחס

שעולה ממובאה זו ואחרות, בהם משפט זה חוזר ומופיע. ראה פחד יצחק, פסח סד/ד. על נוכחות הקבלה בהגותו של הרב הוטנר, ראה להלן, עמ' 236–226.

חשיבות.⁶⁸ ביכולתו של האדם לייחס חשיבות לדברים טובים ולדברים רעים. השפל הנמוך ביותר של שימוש ב"כח החשיבות" הוא עבודת זרה – ייחוס חשיבות לאילילים. זהו הרוע בעולם בו נאבק עם ישראל. אך עם זאת, ישנו דבר מה חמור אף יותר מייחוס חשיבות לרע, והוא – שלילת עצם מושג החשיבות. כך כתב:

עלינו לדעת, שלכוח זה של הכרת החשיבות, נמצא בנפש התנגדות גדולה. יש בה בנפשו של אדם נטייה חריפה לזלזול. לעומת כח-הכרת-החשיבות, נצא הוא בנפש מהלך שאינו רוצה לסבול שום חשיבות, ובזילתא ניחא ליה. שמו של הכוח הזה, המתפרץ בחזקה, להפקיע את עצמו מידה של החשיבות הוא: "ליצנות". מדת הליצנות העצמית, כפי שהיא נמצאת בנפש בשרשה, ענינה הוא למצוא את הפרצה בכל בנין של חשיבות על מנת לסתור את כל הבנין, מתוכה של פרצה זו. זה לעומת זה. שאיפתו של כח ההילול, היא להרבות חשיבות בעולם, ולעומתו שאיפתו של כוח הליצנות היא להרבות זלזול בעולם (פחד יצחק, פורים א/ד).

לכוח הליצנות ישנו צד חיובי: כאשר הוא מופעל כנגד ייחוס חשיבות לעבודה זרה (ולדברים שליליים בכלל). אך ליצנות מסוג זה היא תולדת ההכרה בחשיבות של הטוב המתנגד לרע. ליצנות טהורה, לעומת זאת, היא הקביעה שאין כל דבר חשוב במציאות. הליצנות הטהורה היא מהותו של עמלק. כך כתב:

עמלק אינו יכול לסבול חשיבות [...] עם לידתה של כנסת ישראל, בא לעולם כוח-הכרת-החשיבות. האמבטיא היתה רותחת.⁶⁹ רתיחות זו, מתנגדת לעמלק במהותה. מפאת התנגדות זו קפץ לתוך האמבטיא וקיררה. פרץ פרצה בחשיבות זו ששמה כנסת ישראל. מתוך פרצה זו הוא רוצה להרוס את כל בנין החשיבות. זו היא שאיפתו של כוח הליצנות מאז ומעולם. כוח הליצנות אשר בנפש דוחף לקירורה של האמבטיא הרתחת (פחד יצחק, פורים א/ו).

אין דבר פסול יותר משלילת החשיבות כלל ועיקר. ייחוס חשיבות לרע ועשייתו חמורה פחות מהטענה שהכל הבל. תכונה זו מהותית לעמלק אך אינה ייחודית לו. כוח הליצנות נמצא בנפשו של כל אדם, והיא דוחפת אותו לזלזול בעצם קיומה של חשיבות, ובדחף הזה עליו להיאבק (פחד יצחק, פורים א/ח).⁷⁰ אלו השוללים חשיבות מאבדים את העולם שנברא בעשרה מאמרות, שנברא כך על מנת שאפשרות הכבוד – הכרה בחשיבות והענקתה – תתקיים בו.⁷¹

ד. 1.9. דברי הרשות: הענקת חשיבות לסתמי

משעמדנו על מובנו של מושג הכבוד, נשוב ונשלב בדיון בתכלית התאוצנטרית בהגותו של הרב הוטנר. תכלית הבריאה היא ריבוי כבוד, אשר האופן המשמעותי ביותר שלו מצוי במערכת ניצחון הקודש על החול. כבוד הוא הכרה בחשיבות, ועיקר צורתו הוא בהענקת חשיבות, כלשונו של הרב הוטנר. מהלך זה מגיע להבשלתו המלאה במושג "דברי הרשות" כפי שמפתח אותו הרב הוטנר.

⁶⁸ וראה לעיל, עמ' 74.

⁶⁹ הרב הוטנר מתייחס כאן למשל חז"ל המפרש את הביטוי בו מתוארת תקיפת עמלק את בני ישראל בסמוך ליציאת מצרים "אשר קרץ בדרך": "לשון קור וחוס צננך והפשיך מרתיחתך שהיו כל האומות יראים להלחם בכם ובא זה והתחיל והראה מקום לאחרים משל לאמבטי רותחת שאין כל בריה יכולה לירד בתוכה בא בן בליעל אחד קפץ וירד לתוכה אף ע"פ שנכוחה הקרה [קירר] אותה בפני אחרים" (ראה רש"י, דברים, כה/ח).

⁷⁰ בקביעה זו למעשה מפרש הרב הוטנר את עמלק לא רק כישות היסטורית-קונקרטי אלא כמטאפורה ליצר-הרע השלילי ביותר הקיים בנפשו של האדם. פירוש טיפולוגי-מטאפורי כעין זה לעמלק אינו מיוחד לרב הוטנר, והוא מאפיין את היחס לעמלק בהגות יהודית מודרנית ובפרט בקבלה ובחסידות. ראה: Abraham Sagi, "The punishment of Amalek in Jewish tradition: coping with the moral problem", *Harvard Theological Review* 87,3 (1994), pp. 323-346; Martin S. Jaffee, "The return of Amalek: the politics of apocalypse", *Conservative Judaism*, 63,1 (2011) pp. 43-68.

⁷¹ העיסוק במושג הכבוד ותרבויות כבוד והתהליך שעבר על הללו בעולם המודרני עמד במקדו עיסוקם של סוציולוגים חשובים במאה העשרים, על פי עולם המושגים שהתווה פיטר ברגר, המבחין בין תרבויות כבוד (honor) לתרבויות כבוד-אדם (dignity). וראה להלן, עמ' 176–177.

את מושג דברי הרשות מפתח הרב הוטנר מתוך הנגדה לקיום מצוות. הוא מזהה את שתי מערכות ההפכים שבמציאות עם שני אפיקי עשייה אלו: קיום מצוות והימנעות מעבירות שייכים לתחום מערכת הטוב והרע; ואילו "עשיית דברי הרשות לשם שמים" או הימנעות מכך שייכים למערכת הקודש והחול. בבסיס מושג דברי הרשות עומדת ההנחה כי "בחיי האדם אין שטח כזה אשר יאמר עליו כי אין הוא נוגע לרצון השם, וכי כביכול לא איכפת ליה לרצון השם מה שנעשה בשטח זה" (פחד יצחק, פסח מד/ב). גם בסיטואציות ובמעשים שאינם מוגדרים מראש כמצווה או כעבירה ישנה החובה למילוי רצון ה'. ההבדל הוא שכאשר מדובר במצוות הפעולה הנדרשת מוכתבת מראש. בדברי הרשות לעומת זאת האדם נדרש להכריע בעצמו כיצד יש לפעול לגביהם, כך שרק בדיעבד מתברר האם הם היו לכבוד שמים או לא. סיכום של מהלך זה מופיע בכרך של כתבי הרב הוטנר שלא נערכו לפרסום על ידו, אך פורסמו לאחר זמן בידי תלמידיו:

סדר העבודה מתחלק לשני מהלכים. (א) מצוות ממש (ב) דברי רשות. הראשון הוא שכבר מבורר שהוא רצון השם וכבוד שמים. השני הוא שעדיין תלוי ועומד, והאדם בעצמו צריך לבררו ולחשוב מחשבות איך למצות ככל היותר כבוד שמים מתוך פעולותיו [...] מכל המצבים והענינים שניתנו לאדם להשתמש בהם לצרכו. כמו שאמרו "כל מעשיך יהיו לשם שמים" (מאמרי פחד יצחק, סוכות כז/ה) [...] דברי רשות יכולים לנטות אחרי הקדושה או לעמוד כמציאות לעצמם, ואז הם בניגוד לכבוד שמים (שם, סעיף יג).

האפשרות והחובה של עשיית דברי הרשות לשם שמים מתכתבת עם המסקנה הפרדוקסאלית של התכלית האנתרופוצנטרית, במסגרתה ראינו שמידת איתנות ישותו של אדם, קיומו העצמאי הבלתי תלוי, תלויה במידה בה הוא יכול לפרוע את חוב החסד כלפי האל, קרי במידת ההשתעבדות האפשרית כלפיו. כך כתב הרב הוטנר:

מציאותו של שטח חלק כזה [שאינו נוגע לרצון ה'] היתה מכרזת ואומרת, כי אם אמנם משועבד הוא הנברא לעבודת יוצרו מכל מקום אין זה אלא בגדר שיעבוד, אשר מחוץ למילוי דרישתו של שיעבוד זה הרי המשועבד נמצא הוא ברשות עצמו [...] ולעומת זאת שלילת השטח הזה מכרזת ואומרת כי אין הנברא משועבד לעבודת יוצרו, אלא שהוא עבד ליצורו, ומכיון שאין קנין לעבד בלא רבו הרי הוא מופקע לגמרי מכל המציאות של רשות עצמו (פחד יצחק, פסח מד/ב).

לו היתה עבודת ה' מוגבלת למצוות ועבירות, הרי שהיו חלונות זמן רבים – אולי רוב זמן קיומו של האדם – הפנויים ממנה, בהם האדם עומד ברשות עצמו. עבודת דברי הרשות הופכים את האדם למחויב לאל באופן מוחלט, ולא רק ברצף מקוטע של צמתים נקודתיים ביום-יום שלו.

אם להשליך מהדיון בסעיפים הקודמים לדיון בסעיף זה, הרי שיש לומר שכשם שישנה שלילת חשיבות מהמציאות ככלל, ישנה גם שלילת חשיבות וייחוס סתמיות לדברי הרשות, ל"שטחים" בחיים שאינם מוגדרים מראש כנופלים תחת תחום המצוות, שטחי החול. הניצחון במערכת הקודש והחול הוא הכנסת שטחים אלו אל תוך תחום הקודש באמצעות עשיית דברי הרשות לשם שמים, שהוא שווה ערך להענקת חשיבות. העולם מופיע כנטול חשיבות, אך כל דבר עשוי להיות לבעל חשיבות. זאת מתוך שיתוף פעולה בין מקור החשיבות – האל, ומעניק החשיבות – האדם.

כשם שניצחון הקודש על החול הוא שאיפה עמוקה יותר מניצחון הטוב על הרע, כך עשיית דברי רשות לשם שמים תשתיתית יותר בעבודת ה' מאשר קיום מצוות. הרב הוטנר מודע לכך ומודה בכך שקביעה זו אינה אינטואיטיבית, אם לנקוט לשון עדינה, למחשבה היהודית. במאמר מפחד יצחק לפסח הוא כותב כי "שגרת המחשבה המצויה" תופסת את המצוות כעיקר, ואת עשיית דברי הרשות לשם שמים כחובה שיווית או הידור מיוחד, אולם "ניתן להבחין בזה הבחנה יותר עמוקה, המהפכת את סדר המדרגות" (פחד יצחק, פסח מד/א). תכונתו של העבד היא שכל עצמו ומעשיו הם לרשות אדונו, וזאת בניגוד להתקשרות על בסיס חובות פריטיקולריות מסוימות. כאשר הקשר הוא קשר של עבדות, עצם רכישת סטטוס העבד – קרי מחויבות טוטאלית לאדון, היכולה להתבטא רק בכך שכל מעשה נעשה לצרכיו – קודמת לקבלת מערכת חובות ואיסורים ספציפיים של העבדות ומהותית ממנה. כך כתב:

בכדי שהעבד יעשה רצון רבו, בעל כרחו ששני דברים יוקדמו לה לעשייה זו. קניית האדון אותו לעבד, והודעת רצונו של האדון לעבדו.⁷² על ידי הקניה נכנס הוא העבד לרשות האדון, ועל ידי גילוי הרצון הוא יודע במה לעבדו. על ידי גאולת מצרים נעשו ישראל לעבדי השם, ועל ידי מתן תורה הם יודעים במה לעבדו. [...] נתבאר לנו, איפוא, כי בעצם התואר של עבדי השם זכינו קודם שידענו את החובות שעבדות זו מטילה עלינו [...] וכאן הגענו לידי הפיכת סדר המדרגות בכלליות הבנין של עבודת השם. כי בתוך מה שדברנו בזה סוקרים אנו את החובה של "בכל דרכיך דעהו" לא בתור עלייה הבנויה על גבי קומות קודמות לה, אלא בתור אבן-השתייה של כל הבנין של עבודת השם. [...] לפני שנכנסו בעול המצוות, נכנסו בעול ההכרה כי אין דברי רשות בעולם (פחד יצחק, פסח מד/ד-ו).

עשיית דברי הרשות לשם שמים מהותית יותר לעבודת ה' מאשר המצוות, דבר הבא לידי ביטוי בעצם האופן בו כנסת ישראל נהייתה לעם ה': ראשית כל היו לעבדי ה' העושים את כל מעשיהם שלהם לשם שמים, ורק פרק זמן לאחר מכן, קבלו מצוות.⁷³

תכלית המציאות היא ריבוי כבוד האל בעולם. ריבוי כבוד האל מושתת על העקרון שישנו מושג של כבוד במציאות, קרי ישנו דבר מה חשוב, שיש להכיר בחשיבותו ולהתמסר אליו, ואילו הגורם המנוגד ביותר למימוש תכלית זו היא שלילת החשיבות וייחוס סתמיות לכל. שלילת החשיבות עלולה להיות חובקת כל והיא עלולה להיות פרטית, במחשבה שישנם שטחי חולין בחיי האדם שהם סתמיים ותו לא. עבודת ה' המהותית ביותר היא הענקת חשיבות היכן שהיא נדמית כאיננה והפקעת שטחי חולין והכללתם בשטחי הקדושה, באמצעות עשיית דברי הרשות לשם שמים. כאן יש לשוב ולהדגיש את פירושו של הרב הוטנר למימרת חז"ל לפיה איזהו מכובד – המכבד את הבריות, שם קבע כי "השפעה של כבוד על הזולת, היא רכישת כבוד תוך כדי הענקת כבוד. ואיזהו מכובד, המכבד את הבריות." (פחד יצחק, חנוכה, יא/ח). אפקט ריבוי הכבוד של האדם המכבד אחרים איננו שאלה של הדדיות – מי שמכבד אחרים, זוכה בזכות זאת לכבוד מאת אחרים – אלא האפקט הוא עצמי וסימולטני: כשהאדם מעניק חשיבות לדבר מה, הוא מעניק בזה חשיבות לעצמו. בשולי הדיון בתכלית האנתרופוצנטרית, מצאנו שמעורב בה יסוד תאוצנטרי – מימוש חפצו של האל להידמות לאדם. והנה נמצא שאף בתכלית התאוצנטרית מעורב יסוד אנתרופוצנטרי מובהק – ריבוי כבוד שמים הוא גם ריבוי כבודו של האדם, ואין כבוד אלא חשיבות.

התכלית התאוצנטרית של רמח"ל ממוקדת במערכת ההפכים טוב ורע והצורך למגר את האחרון מפני הראשון לטובת גילוי הייחוד; ואילו בגרסתו של הרב הוטנר היא ממוקדת בעיקרה סביב מערכת ההפכים קודש וחול והצורך לגייס את האחרון אל הראשון, כדי להרבות כבוד שמים. המוטיבציה של רמח"ל היא במידה רבה תיאודיציה: הרצון להצדיק את האל ואת המציאות באמצעות מתן הסבר לקיומו של הרוע בעולם. המוטיבציה של הרב הוטנר דומה אך יש בה שינוי מוקד: התאודיציה המסורתית מבקשת להצדיק את המציאות כטובה על אף הרוע הקיים בה; ואילו הרב הוטנר מבקש להצדיק את המציאות כבעלת חשיבות, ככזו שיש לה ובה ערך, כנגד הטענה שהיא חסרת חשיבות בעליל.

בהקשר התכלית האנתרופוצנטרית, נמצא שהיא זהה במתכונתה בהגותו של הרב הוטנר לזו של רמח"ל, אך חלה בה תמורה בדמות פיתוח משוכלל יותר וגוון ספציפי יותר. במקרה של התכלית התאוצנטרית, התמורה משמעותית יותר. המתכונת דומה ומרכיביה מאומצים באופן זה או אחר, אך מוקדה אינו גוון אחר אלא אחר כפשוטו. מושג הייחוד מושמט ואינו מותמר בדבר הדומה לו, ודינמיקת שלילת-הרע משונמכת ממעמדה כעיקר העניין לכדי סעיף בעניין. במקום זאת מפתח הרב הוטנר מוקד אחר: התכלית כריבוי כבוד שמים, שהוא פונקציה של הענקת חשיבות לסתמי, באמצעות עשיית דברי הרשות לשם שמים. תמורה זו מוסברת בידי מרכזיות מערכת ההפכים קודש-חול בהגותו של הרב הוטנר לעומת מרכזיות מערכת ההפכים טוב-רע אצל רמח"ל.

⁷² משל זה חוזר בספרי פחד יצחק פעמים מספר. ראו למשל פחד יצחק, פורים ב/ב; פסח כא/ג; פסח נג/ט.

⁷³ דגשו של הרב הוטנר על דברי הרשות מעוררת אסוציאציות לתפיסות חסידיות שעסקו בתמות דומות. וראה להלן, עמ' 224–225.

ד. 2. העקרון הדואליסטי, רקע: הדואליזם של מהר"ל מפראג.

מערכות הפכים טוב-רע וקודש-חול נבדלות זו מזו על פי הרב הוטנר, בין היתר, באופי היחסים בין רכיביהן. הניגוד טוב-רע הוא ניגוד של סתירה; ואילו הניגוד קודש-חול הוא ניגוד של הוויה מול העדר. טוב ורע הם צמד דואליסטי מסוכסך השרויים במאבק זה עם זה, ואילו הקודש והחול הם צמד דואליסטי ניטרלי שיחסיהם נעים בין ניתוק ואדישות לבין איחוד והשלמה. דואליזם ניטרלי זה הוא הברית התיכון בהגותו של הרב הוטנר, והוא יסוד הקשר בינו לבין ההוגה המשפיע ביותר בכתביו: מהר"ל מפראג.

מרכזיותו של רבי יהודה בן בצלאל ליוואי (~1520–1609), הוא מהר"ל מפראג, בהגותו של הרב הוטנר אינה זקוקת הוכחה. הוא מובא בכתביו של הרב הוטנר באינספור הזדמנויות ויותר מכל הוגה אחר, ואף זוכה בלשונו לכינוי "מאור עינינו המהר"ל".⁷⁴ זיקתו של הרב הוטנר למהר"ל ניכרת היטב מדברים שכתב בסוף ימיו כשביקר בקברו:

כל זה משלך. משל הדיבורים שלך שהוצאת לאור העולם בפיו של הקולמוס שלך. הקולמוס הזה היה בידך בזמן שנשמתך היתה מחוברת לגופך. עכשו נשמתך מתענדת ומתפנקת מזיו השכינה. ואילו גופך נמצא עכשו מתחת לרגלי. והנה אותו חלק קטן מנשמתך הדבוק בנשמת, אותו חלק מנשמתך נמצא עכשו סמוך מאד לגופך.⁷⁵

מהר"ל מפראג, בדומה לרמח"ל, הוא מההוגים המשפיעים בתולדות ההגות היהודית, בפרט האורתודוקסית. במיוחד ניכרת השפעתו על מנעד רחב של הוגים יהודיים בעת החדשה המאוחרת, עד שאפשר למצוא השקפות מנוגדות בתכלית המתבססות על הגותו. בין אלו נמנים אדמו"רי חסידות פולין כר' שמחה בונים מפשיסחא, ר' מנחם מנדל מקוצק, ר' צדוק מלובלין, ר' יהודה אריה ליב אלתר ה"שפת אמת" מגור וממשיכיהם; האדמו"ר ההונגרי ר' יואל מסאטמר, מבכירי המתנגדים לציונות; הרב אברהם יצחק הכהן קוק; אדמו"ר חב"ד; ואף יהודים משכילים כפרופ' אנדרה נהר ותלמידיו.⁷⁶

⁷⁴ מקובל לומר, בעקבות עדותו של הרב יצחק נריה, שמקור עיסוקו של הרב הוטנר במהר"ל הוא בהשראת הרב קוק. הרב נריה מצטט את הרב הוטנר באמרו כי "הרב [קוק] פתח לפני את המהר"ל מפראג". נריה, בדה הראי"ה, עמ' 432. לעומת זאת, תלמידו של הרב הוטנר יעקב אלמן טען כי זיקתו של הרב הוטנר למהר"ל מקורה בקשריו לחסידות גור, שאדמו"ריה הושפעו אף הם מכתביו (וראה להלן, הערה 76). ראה אלמן, "בזמנים משתנים", עמ' 307. באופן כללי, אלמן מדגיש מאוד את מקומה של הגות גור בהגותו של הרב הוטנר.

⁷⁵ דיויד, "זכרונות", עמ' סג. "וכשקבע שם לכולל אברכים שלו קראו: 'גור אריה' על שם המהר"ל. מכל ספרי המהר"ל קרא לכולל דוקא בשם אותו ספר שיש בו ביחוד צירוף של הלכה לאגדה." שם, עמ' עו. החל משנות התשעים החלו לצאת מהדורות חדשות מבוטאות של ספרי המהר"ל בהוצאת מכון ירושלים, אשר בראשו עמד הרב הוטנר בסוף חייו, בעריכתו של הרב יהושע הרטמן שהיה תלמידו (חלק מהוצאות אלו הוא מקדיש ל"מורי שיהי לי לאב מרן הרב רבי יצחק ב"ר חיים יואל הוטנר זצוקלה"ה אשר הטעימי בטעם החיים ומכלל הטעמה זו הכניסני לתוך עולמו הקדוש של המהר"ל מפראג"). בהקדמה להוצאה החדשה של פירוש "גור אריה" לתורה כתב הרב יוסף בוקסבוים: "מרן הגאון רבי יצחק הוטנר בעל ה'פחד יצחק' זצוק"ל [...] היה המפרש והמאיר הגדול לתורת המהר"ל בדורות האחרונים. במאמריו המיוחדים ובספריו העמוקים והנפלאים, יצק את דברי המהר"ל בדפוסים ברורים ובהירים." בפירושו לדברי המהר"ל הרב הרטמן מפנה לעתים קרובות לספרי פחד יצחק ונעזר בהם.

⁷⁶ ראה בנימין בראון, "שני מיני האחדות: מהר"ל, ה'שפת אמת' והמפנה הדואליסטי בחסידות פולין המאוחרת", בתוך: אלחנן ריינר (עורך), **מהר"ל - אקדמות; פרקי חיים, משנה, השפעה**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשע"ה, עמ' 411–447; אבינועם רוזנק, "אחדות ההפכים במשנתו של מהר"ל והשלכותיה על ההגות היהודית", שם, עמ' 449–487; שמואל ויגודה, "הגולם בארץ הגאליים: על לימודי מהר"ל במחצית השנייה של המאה העשרים בצרפת", שם, עמ' 503–542; דוד סורוצקין, "גאולה של חושך ואפלה: ר' יואל טייטלבוים, הרבי מסאטמר", בתוך: בנימין בראון ונסים לויאן (עורכים), **"הגדולים": אישים שעיצבו את פני היהדות החרדית בישראל**, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס - האוניברסיטה העברית, תשע"ז, עמ' 371–401; וכן אלי גורפינקל, "נצח ישראל למהר"ל מפראג ותפיסת הגאולה של ר"ט מסאטמר", **דעת**, 78 (תשע"ה), עמ' 77–91; Shimon Dovid Cowen, "The Torah and the worldly sciences in the teaching of the Maharal of Prague", in: Meir Seidler (Ed.), *Rabbinic Theology and Jewish Intellectual History; the Great Rabbi Loew of Prague*, London: Routledge, 2013, pp. 162–175. בשער ספר התניא כותב רש"ז מליאדי כי הספר נלקט "מפי ספרים וסופרים", ועל פי מסורת חב"ד הדבר מתייחס, בין היתר, למהר"ל.

באופן דומה המחקר אודות מהר"ל כולל מנעד רחב של פרשנויות של הגותו שחלקן קוטביות זו לזו: מחוקרים הרואים בו פרוטו-הומניסט המטרים זרמים יהודיים המאמצים את המודרנה ועד אלו הרואים בו אבי תרבות-הנגד היהודית, הבדלנית והאנטי-רציונאלית.

רוחב ההשפעה ומנעד הפרשנויות של המהר"ל קשור באופיה של הגותו. יכולו הספרותי של מהר"ל רב והוא כולל כרכים רבים בהגות ובפרשנות, כמו גם חיבורים הלכתיים ואחרים. כתיבתו אינה מצטיינת בבהירות ויש שיאמרו אף לא בשיטתיות: היא ארכנית, חזרתית וסבוכה. שפתו מעורבת משפת חז"ל, פילוסופיה ימי-ביניימית, קבלה טרום-לוריאנית ומונחים אידיאליסטיים משלו, ושימוש בה נדמית לעתים לא עקבי.⁷⁷ באופן זה ובהתחשב בהיקפה, היא מהווה כר פורה לפרשנויות והסתעפויות רעיוניות מגוונות.

כלל הפרשנויות השונות להגותו נבנות על בסיס המוטיב המפותח ביותר בה: היסוד הדואליסטי.⁷⁸ התבנית הדואליסטית היא מוטיב שגור בהגות דתית כמו גם פילוסופית מקדמת דנא, אולם על פי רוב בהתייחס לדואליזם גוף-נפש באדם, או לדואליזם כללי בין מציאות גשמית ומציאות רוחנית. תרומתו של מהר"ל להגות היהודית היתה פיתוח והרחבת המושג הדואליסטי והחלתו על מנעד רחב מאוד של קטגוריות. תשתית צורנית זו זוהתה על ידי אותם הוגים וחוקרים, והם נבחנו אלו מאלו באופן בו הם מפרשים את שורת הקטגוריות הנזכרות ואת היחסים ביניהם, וכן ברכיבים ההגותיים או ההיגדים המסוימים אותם הם בוחרים להדגיש (או לקבל כדעתו של מהר"ל, במקרים בהם יש היגדים סותרים באותו נושא). באופן מיוחד, והרלוונטי ביותר לעניינו, הם נבדלים אלו מאלו בשאלה מהו טיב היחסים בין רכיבי המערכת הדואליסטית של מהר"ל. האם מדובר בדואליזם מסוכסך, בדיכוטומיה של הפכים שאינם רק מנוגדים ואקסקלוסיביים באופיים אלא שרויים במאבק, האחד טוב והאחר רע; או שמא בדואליזם ניטרלי, בו שני הסדרים מתקיימים זה לצד זה, ואף בעלי פוטנציאל הרמוני, בו שניהם מתרכבים זה גל גבי זה? מסוגיה זו נגזרות שורה של סוגיות פרשניות נוספות כגון יחסו של מהר"ל לאדם, לגוף, למדע וכיוצא באלו, ומעל כולם מרחפת השאלה כיצד יש לסווג את המהר"ל: האם יש לראותו כאחרון ההוגים היהודיים הימי-ביניימים, או כראשון ההוגים היהודיים המודרניים? ואם כהוגה מודרני, האם כריאקציונר המגיב תגובת נגד למודרנה, האם כמי שחייב אותה והניח את התשתית לאימוצה ושילובה בהגות היהודית, או כבעל עמדה ממוצעת או מורכבת בין שני קטבים אלו?

מפאת הסיבות שצוינו לעיל, לא ברור מהי עמדתו של מהר"ל בשאלת טיב היחסים בין הרכיבים הדואליסטיים בהגותו ואם היא עקבית, והיא ניתנת להתפרש לעתים כך ולעתים אחרת. הזרם ההומניסטי במחקר המהר"ל נוטה לפרש את המערכת הדואליסטית שלו כניטראלית; ואילו הזרם המיסטי במחקר מהר"ל נוטה לפרשה כמסוכסכת; שני הזרמים מתאמצים ליישב את הסתירות או אי-העקביות בהגות מהר"ל, תוך ייחוס תפיסה מורכבת למהר"ל המבכרת פרספקטיבה אחת תוך ניסיון לכלול את האחרת.

⁷⁷ יורם יעקבסון, "צלם אלוהים ומעמדו כמקור רעתו של אדם לפי המהר"ל מפראג", בתוך: הנ"ל, **אמת אמונה וקדושה**, תל-אביב: אדרא, עמ' 45.

⁷⁸ ראה יורם יעקבסון, "קדושת הסדר וסדר הקדושה בהגותו של מהר"ל מפראג", בתוך: בתוך: ריינר, אלחנן (עורך), **מהר"ל - אקדמות; פרקי חיים, משנה, השפעה**, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשע"ה, עמ' 149. למחקרים נוספים, ראה דב שוורץ, **תבונה נגד עצמה: תבניות ודפוסים בהגותו של מהר"ל מפראג**, תל אביב: אדרא, תש"פ; אנדרה נהר, **משנתו של המהר"ל מפראג**, ירושלים: ראובן מס, תשס"ג; משה וסרשטיין-ורנט, "תפיסת האדם במשנת המהר"ל והשלכותיה על פיתוח היצירתיות בחינוך", **הגות בחינוך היהודי**, ב (תש"ס), עמ' 153-172; Ben Zion Bokser, *The Maharal: the Mystical Philosophy of Rabbi Judah Loew of Prague*, New York: Philosophical Library, Byron L. Sherwin, *Mystical Theology and Social Dissent: The Life and Works of Judah Loew of Prague*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994; N.J.: Fairleigh Dickinson University Press, 1982; בנימין גרוס, **נצח ישראל: השקפתו המשיחית של המהר"ל מפראג על הגלות והגאולה**, תל אביב: דביר, תשל"ד; Abner Weiss, *Rabbi Leow of Prague: Theory of Human nature and Morality*, Yeshiva University, 1969. וראה רשימה ביבליוגרפית מקיפה של מחקרים נוספים אצל אלי גורפינקל, "התבנית הקבלית של כתבי המהר"ל", **קבלה**, 36 (תשע"ז), עמ' 261-266 בהערות 1-12.

שתי בעיות יסודיות בהגותו של מהר"ל מתכתבות עם חוסר הבהירות לגבי טיב היחסים הדואליסטיים במשנתו. האחת היא סוגיית הקוסמולוגיה שלו. בכתביו יש למצוא שתי תמונות קוסמולוגיות, אחת דואלית ואחת משולשת. התמונה הדואלית מתארת מציאות המורכבת משני רבדים עליונים ותחתונים שביניהם שורר פער. ואילו התמונה המשולשת מתארת מציאות בעלת שלשה רבדים, עליונים, תחתונים ורובד אמצעי המגשר ביניהם.⁷⁹ השניה הוא האנתרופולוגיה שלו. במקביל לקוסמולוגיה, לעתים מתואר האדם כמורכב משני רבדים, עליונים ותחתונים, ולעתים משלשה – נשמה, נפש וגוף; לעתים הוא מתואר כמי שייעודו לגשר בין שני רבדי המציאות, ולעתים כמי שייעודו להשתלם באמצעות התגברות על הצד החומרי שבו; לעתים יצרו הרע מתואר כנובע מהיותו בעל גוף חומרי, ולעתים הוא מתואר ככוח מטפיזי "נבדל" המקביל ליצר הטוב אשר גם הוא כוח מטפיזי "נבדל". חוקרי ומפרשי המהר"ל מתאמצים למצוא בין תמונות סותרות אלו. הקושי בהבנת הדואליזם של מהר"ל ובסוגיות הנגזרות ממנו נובע מההנחה כי מדובר במערכת אחת מקיפה; אולם לטעמי אין לראות בהופעות השונות של הדואליזם בהגותו תמונות משלימות, אלא מקבילות (ולעתים סותרות), באשר הן שייכות לשתי פרדיגמות נפרדות שניתן להבחין ביניהן בכתביו. האחת שגרתית יותר ודומה באופייה להגות ימי-הביניים; והאחרת ייחודית למהר"ל ומהווה את עיקר תרומתו ההגותית. את הראשונה נכנה, בעקבות שיפויבין,⁸⁰ "פרדיגמת החיסרון";⁸¹ ואת האחרת נכנה, בעקבות סורוצקין,⁸² "פרדיגמת הנבדל".

"פרדיגמת החיסרון" היא הפיתוח של מהר"ל לדואליזם הימי-ביניימי. במסגרת פרדיגמה זו מודגשת תכונתו השלילית של עולם התחתונים, עולם החומר, הנובעת מהיותו של כל דבר חומרי בעל חסרון או העדר כלשהו. חסרון זה מתייחס לחוסר שלמות באופן כללי, אך גם לדרכו של החומר להתנוון ולהתכלות. החסרון הוא מקור הרוע בעולם ובאדם, והוא נמצא בסכסוך עם העולמות העליונים. ייעודו ושאיפתו של האדם היא השלמות, אליה הוא חותר באמצעות התורה והמצוות בעזרתם הוא מתגבר על החומר והחסרון הכרוך בו. פרדיגמה זו מזכירה את שיטתו של רמח"ל כפי שבאה לידי ביטוי בדבריו על תכלית המציאות והאדם מהפרספקטיבה האנתרופוצנטרית, על כך שהחסרון וההתגברות עליו היא התנאי לקניית שלמות עצמית. ואכן, גארב מציין את מהר"ל ותפיסת החיסרון שלו כמקור השראה אפשרי עבור רמח"ל.⁸² "פרדיגמת הנבדל" היא מערכת דואליסטית ייחודית של מהר"ל. היטיב לתארה דוד סורוצקין, שכינה זאת "התיאולוגיה של הנבדל". בהתייחסו גם למוטיבציה שעמדה מאחורי ניסוחה, כתב כך:

המאמץ ההגותי של המהר"ל הוא ליצור תפיסת מציאות דואליסטית דיכוטומית, אשר ממד אחד בה הוא הממד הטבעי המוכר, וממד שני – ה"נבדל" בלשונו – הוא ממד על-טבעי אשר מופקע מהראשון לחלוטין. כך באופן שיטתי הוא משייך את כל המרכיבים השייכים לעולם היהודי הפרטיקולרי אל ה"נבדל", ובכלל זה הנשמה, התורה, נסים וכיוצא באלו. תפקידה של הנבדלות הוא לייצר סדר עולם חצוי המשמר מחוץ לכל המערכות ה'עולמיות' את מה שמוגדר כקטגוריות החשובות של הקיום היהודי.⁸³

⁷⁹ בראון, למשל, מדגיש את חשיבותו של המבנה הקוסמולוגי הדואלי, בעודו מכיר בכך כי "לעתים מדבר מהר"ל גם על סדר שלישי", אשר "אפשר אולי לראות בו מיזוג של שני הסדרים האחרים". בראון, שני מיני האחדות, עמ' 414–415, ובהערה 11 שם. לעומתו, קריב מדגיש את התמונה המשולשת ורואה בה את עיקר תפיסת המציאות של מהר"ל. ראו אברהם קריב, "שיטתו של מהר"ל", בתוך: **כתבי מהר"ל מפראג**, כרך א', ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ב, עמ' יז–כג.

⁸⁰ ידידיה שיפויבין, **מושג "החסרון" ותפיסת החטא במשנת המהר"ל מפראג**, ירושלים: האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ו.

⁸¹ דוד סורוצקין, "התיאולוגיה של הנבדל: המהר"ל מפראג וצמיחתו של המודרניזם האורתודוקסי המוקדם בהגות היהודית", **קבלה**, 14 (תשס"ו), 263–328; ובהרחבה בספרו: הנ"ל, **אורתודוקסיה ומשטר המודרניות: הפקתה של המסורת היהודית באירופה בעת החדשה**, בני ברק: הקיבוץ המאוחד, תשע"ב.

⁸² ראו גארב, מקובל בלב הסערה, עמ' 194–196 ובהערה 48.

⁸³ סורוצקין, אורתודוקסיה, עמ' 203.

לטענת סורוצקין, מאמץ הגותי זה נובע "ממוטיבציות אורתודוקסיות מובהקות ומהבנה כי העירוב בין דת ישראל לבין המערכות העולמיות סופו שייתר את דת ישראל".⁸⁴ מהר"ל נעזר בתיאולוגיה של הנבדל בכדי להתמודד עם האתגרים הספציפיים של תקופתו, אך בעשותו כן הוא הצליח להשיג מטרה נוספת חשובה בהרבה: "הרחקת הטבע", כותב סורוצקין, "אפשרה לו לנסח מחדש את עמידתה של הדת היהודית באופן ייחודי שדחה כל איום שעשוי לבוא, בהווה ובעתיד, מן המערכות העולמיות וה'כלליות'".⁸⁵ לעניינו כרגע חשובה העובדה כי גישתו של מהר"ל מאפשרת עמדה מכילה של הסדר הטבעי. כפי שכתב סורוצקין בהקשר החברתי, מהר"ל "מקבל את הרציונל הנוצרי ואת דפוסי הפרשנות עליהם הוא נשען, ועם זאת הוא דוחה רציונל זה בכל הקשור להגדרות הקיום היהודי, המוצג כאוטונומי ומחוץ לכל ביקורת שכלית, היסטורית או טקסטואלית".⁸⁶ הסדר הטבעי אינו רע כלשעצמו. הוא אדיש לסדר הנבדל, או לכל היותר כפוף לו; אך אינו מתנגד אליו.

התמקדותו של סורוצקין בשאלת המוטיבציה מועילה מאוד, שכן היא מסייעת לשים לב להבדל מסוים בין שתי הפרדיגמות. פרדיגמת החיסרון באה לידי ביטוי בעיקר בקטגוריות דואליות כלליות: צורה וחומר, שכל וגוף, עליונים ותחתונים וכיוצא באלו. ואילו פרדיגמת הנבדל מוצאת את ביטוייה החשוב דווקא בקטגוריות דואליות יהודיות: תורה וידע כללי, ישראל ואומות העולם, גאולה וגלות וכיוצא באלו. ייתכן ויש כאן מפתח לפרימת הסבך הדואליסטי בכתבי מהר"ל ולהבנת חוסר העקביות הקיים או הנדמה כקיים בה. אולם הדברים אינם כה פשוטים, שכן בהזדמנויות שונות הוא מערב בין שני סוגי הקטגוריות, ודן בקטגוריות כלליות במסגרת פרדיגמת "הנבדל" או קטגוריות כלליות במסגרת פרדיגמת "החיסרון"; ומלבד זאת, ישנם מושגים המשמשים במובנים מתחלפים ומופיעים בשתי הפרדיגמות ("שכל" הכולל שבהם).

נמצא אם כן שהגותו של מהר"ל נושאת מצד אחד מטען דואליסטי מסוכסך, אך מצד שני מטען דואליסטי ניטרלי. אין במסגרת עבודה זו להכריע כיצד נכון להבין את הגות מהר"ל או להציע שיטה חדשה שתשיב את הקושיות שהיא מעוררת. אולם משעמדנו על מתח זה, נוכל להבין אל נכון מה הפנים מתוכה הרב הוטנר וכיצד באה לידי ביטוי ההשפעה של מהר"ל בספרי פחד יצחק. אם אצל מהר"ל ניתן להתלבט בדבר יחסו לחומר או לעולמות התחתונים, אצל הרב הוטנר היחס הוא ברור: יחסו אל העולמות התחתונים, אל הגוף ואל הגשמי, הוא לעולם בלתי שלילי.⁸⁷ המבנה הדואליסטי בכתביו הוא ניטרלי-הרמוני באופן מובהק. הרב הוטנר נטל מלא חפנים מפרדיגמת הנבדל, ואף הדגיש את הפוטנציאל הניטרלי וההרמוני שבה אולי מעבר לקיים במקור, בעודו מושך ידיו מפרדיגמת החיסרון. בכך הרב הוטנר, הוגה מלב

⁸⁴ שם. סורוצקין הוא המרחיב ביותר בהשפעה שהוא מייחס להגותו של מהר"ל מפראג. לטענתו יש לראות בה את תחילתה של האורתודוקסיה. בכלל זה כולל סורוצקין דמויות הנתפסות על פי רוב פרוטו-אורתודוקסיות כמו גם פרוטו-משכיליות כר' יעקב עמדין ומשה מנדלסון. לטעמי זו הפלגה, האתגרים עימם התמודד מהר"ל אינם אלו עימה התמודדה האורתודוקסיה בעת המודרנית. אולם סורוצקין מזהה נכונה שבהגותו של מהר"ל הונחה תשתית פורה מאוד עבור ההוגים האורתודוקסים, כפי שבא לידי ביטוי במגוון ההוגים שהושפעו ממנו.

⁸⁵ סורוצקין, אורתודוקסיה, עמ' 159. מוטיבציה זו נוכחת במובהק בהגותו של הרב הוטנר והיא אחת הנקודות בהן הושפע מאוד מהמהר"ל. וראה להלן בפרק העוסק בשאלת יחסו של הרב הוטנר לחכמות חיצוניות, עמ' 184–192.

⁸⁶ סורוצקין, אורתודוקסיה, עמ' 213.

⁸⁷ לקביעה זו יוצא דופן יחידי, המופיע במאמר הפתיחה לספרי פחד יצחק. מדובר באזכור דבריו של רמח"ל בספר מסילת ישרים לפיו "המונע את מהירות התנועה הוא הגסות אשר בעפריות החומריות" (לשון הרב הוטנר). הקשרו של האזכור הוא בהסברו מדוע יש לייחד לימוד להלכות דעות וחובות הלבבות. הרב הוטנר מבקש להבחין לעמוד על יתרונו של לימוד זה, אשר בניגוד ללימוד הלכה, בהם מתקיים פער זמנים בין הלימוד לבין הקיום, בעיסוק בחובות הקשורות לאמונה הלימוד והקיום מתקיימים בה בעת. הוא משתמש לצורך כך במשל על ההבדל בין "מהירות התנועה של גלי האור", ובין "מהירות התנועה של גלי הכוח השונים הפועלים בעולם", אשר כיוון שהם נעים בחומר הם איטיים יותר. וראה להלן, עמ' 145.

האורתודוקסיה הליטאית, מוצא עצמו קרוב למחנה ההומניסטי במפרשי המהר"ל ורחוק מהמחנה הבדלני.⁸⁸ פרשנות זו את הגות המהר"ל ואימוצה הנלהב מצידו של הרב הוטנר נהירה לאור התחקותנו אחר התכלית התאוצנטרית בכתביו: דואליזם ניטראלי-הרמוני זה הוא העוגן התאולוגי, הקוסמולוגי והאנתרופולוגי המעגן ומצדיק את ניסוח והבכרת מערכת הקודש והחול.

ד.2.1. התפיסה הדואליסטית בספרי פחד יצחק: בחירה ודעת

בדומה למהר"ל ולרמח"ל, המונחים המגדירים הבסיסיים של רבדי המציאות בספרי פחד יצחק הם תחתונים ועליונים. הגם שהמינוח מנוסח בלשון רבים, בפועל אין הבחנה במסגרת הגותו של הרב הוטנר בין רבדים עליונים שונים ורבדים תחתונים שונים, ונשמרת בה רק הבחנה דואליסטית בין העליון לתחתון, זאת כאשר הרובד התחתון הוא העולם הגשמי, והעליון – הרוחני. מצד היחס ביניהם התחתונים הם המציע על גביו העליונים עשויים לבוא לידי ביטוי. כך כתב:

בששת ימי בראשית פעלו עשרה מאמרות. בכוחם של מאמרות אלו נאצלו, נבראו, נוצרו, ונעשו כל חוקי ההנהגה של עצם טבע כל העולמות. אבל בכל העשרה מאמרות של ששת ימי בראשית לא הוזכר עדיין ענין הקדושה כל עיקר. ורק עם הופעתה של שבת נזכרה בראשונה מציאות הקדושה. כלליות ענין הקדושה בכאן פירושה הוא, כי בעוד שעד עכשיו בששת ימי בראשית יצא לפועל גופם של העולמות, הנה עכשיו עם הופעתה של השבת יצאה מן ההעלם אל הגילוי התכלית והמטרה של קיום העולמות. "אם לא בריתי חוקות שמים וארץ לא שמת". הברית היא התכלית והמטרה של חוקות שמים וארץ. חוקות שמים וארץ – על ידם של עשרה מאמרות שבהם נברא העולם; ברית – על ידם של עשרת הדברות שבהן ניתנה תורה. עשרת הדברות הן פנימיותם של עשרת המאמרות (פחד יצחק, פסח, סד/ד).⁸⁹

כבר מתוך מובאה זו ניכרת התרכובת בין העקרון הטאולוגי והעקרון הדואליסטי. שכן הרב הוטנר מזהה בין שני רבדי המציאות ובין הצמד גוף-תכלית. במקום אחר כתב הרב הוטנר כך:

והנה רצון השם מתגלה לנו בשתי מערכות. מערכה אחת במעשה בראשית בעולם שנברא בעשרה מאמרות; ומערכה שניה, במעמד הר סיני בתורה שניתנה בעשרת הדברות. אידי ואידי [זה וזה] גילוי רצונו של מקום הן. אלא שיש הבדל פנימי באופן יציאתן מן הכוח אל הפועל. דרצון השם המתגלה במעשה בראשית אופן קיומו הוא בדרך הכרח. ואלו רצון השם המתגלה בתורה אופן קיומו הוא בדרך בחירה. "יהי אור" - זה הוא מאמר המתקיים בדרך חוק מציאות של הכרח. "לא תשתחוה" - זה היא דברה המתקיימת בדרך חרות-רצון של בחירה [...] פנימיות תוכנן של עשרת המאמרות הן עשרת הדברות. "אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמת". כלומר לא נתגלה הקב"ה במתן הכרח, כי אם להמציא מקום להתגלות במתן החרות (פחד יצחק, חנוכה, ד/ד).⁹⁰

⁸⁸ עובדה זו מאירה באור מעניין את הצעתו של ויגודה, שאחד הצינוורות דרכם התודעו הצרפתים המשכילים – אנדרה נהר ותלמידיו – למהר"ל, היה הרב הוטנר, באמצעות תלמידו הרב דב שוורצמן שהיה גיסו של פרופ' בנימין גרוס, מבכירי תלמידיו של נהר. ויגודה, הגולם בארץ הגאליים, עמ' 512–513. משבאנו לזאת, מעניין לציין שההוגה המרכזי בו עסק דוד סורוצקין, ראש המדברים בזרם הבדלני במחקר, מלבד מהר"ל, הוא ר' יואל מסאטמר, הפרשן הבדלני ביותר של מהר"ל בעת החדשה. ראה לעיל הערה 76.

⁸⁹ ההדגשות במקור. מופיע גם בפחד יצחק, שבת א/ד. רעיון המציאות המרובדת מפותח בהרחבה במסגרת תורת הקבלה. המסורת הקבלית מניחה את קיומם של חמישה רבדים בסיסיים: אור אינסוף, אצילות, בריאה, יצירה ועשייה – כאשר האחרון מתייחס לרובד הגשמי. הרב הוטנר לא מתייחס כאן למבנה זה או למונחיו, אולם ברי שהוא מכירו, כפי שעולה למשל מהמובאה להלן. וראה להלן, על הרב הוטנר וקבלה, עמ' 226–236.

⁹⁰ היחס בין רבדי המציאות מתוארים עתים כיחסי עליונים ותחתונים ועתים כיחסי תוך וקליפה. השימוש בשני הדימויים מקיים תפיסה של רוחניות טרנצנדנטית ואימננטית בו זמנית: מצד אחד תיאור המרכיב האלוקי כמושרה מלמעלה, ומצד שני תיאור המרכיב האלוקי כשוכן בתוך העולם.

רצון ה' המתגלה במעשה בראשית – גוף העולמות, ורצון ה' המתגלה בתורה – תכלית העולמות, אינם באים כאחד. מימוש התכלית מותנה בגורם שיש לו הפוטנציאל לגשר על הפער ולחבר בין העליונים והתחתונים, בין גוף העולמות לבין תכליתם. הזירה בה מתרחש חיבור זה הוא האדם. על פי הרב הוטנר האדם מתייחד משאר הבריאה בכך שהוא מגשר בין רבדי המציאות, באופן המאפשר לו להרכיב את כבוד האל ולהכיר במלכותו, וכתוצאה מכך להרוויח את חסדו, ובכך להביא לידי מימוש הן את התכלית התאוצנטרית הן האנתרופוצנטרית של הבריאה. האדם מגשר על הפער הדואליסטי באמצעות שני מאפייניו המהותיים: כח הבחירה וכח הדעת.

בניגוד לשאר הבריות, האדם מורכב משני רבדי המציאות גם יחד. בלשונו של הרב הוטנר, האדם מורכב מ"נפש אלקית" – מרבדי המציאות העליונים, ומ"נפש טבעית" – מרבדי המציאות התחתונים, באופן המקיים מיזוג ביניהם על אף הפער המונח בתשתית הבריאה.⁹¹ בעקבות הרמ"א, קובע הרב הוטנר שמזיגה זו של שני רבדי המציאות באדם הוא הפלא הגדול בבריאה. כך כתב:

וקשר זה [של הנפש האלוקית בנפש הטבעית] מתבטא הוא במילים הללו של ומפליא לעשות, מפני שמפליא הכונה היא שמקשר הגשמי ברוחני. כלומר מדת גדולתו של הקב"ה המתגלית בחבורם של הנפש האלוקית והנפש הטבעית להדדי, עולה היא בנוראותי[ה] על מדת גדולתו המגלית בין בענייני[ה] של הנפש הטבעית כשהיא לעצמה, בין בענייני[ה] של הנפש האלוקית כשהיא לעצמה. נוראות זו של חיבור הגשמי לרוחני היא היא המהוה את דרגת הפלא (פחד יצחק, פסח טו/ד).

הביטוי "מפליא לעשות" מתייחס לחתימה הנמצאת בסוף ברכת "אשר יצר", ברכת שבח לאל על נפלאות הגוף (הנפש הטבעית), ומיד לפני ברכת "אלקי נשמה" שהיא ברכת שבח על נפלאות הנשמה (הנפש האלוקית). נמצא שהביטוי "מפליא לעשות" נמצא בתוך שבין הנפש הטבעית לאלוקית. מקורו של דרשה זו בהגהת הרמ"א לשולחן ערוך, אורח חיים, סימן ו/א: "ועוד יש לפרש שמפליא לעשות במה ששומר רוח האדם בקרבו, וקושר דבר רוחני בדבר גשמי." בספר "דרכי משה" (אורח חיים, ו/ב), מופיעה דרשה זו בגרסה מעט ארוכה יותר: "ונראה לי שמפליא לעשות קאי על הנשמה שנתן באדם וזו היא פליאה גדולה שיתקיים דבר רוחני והוא מן העליונים בדבר גשמי בגוף האדם שהוא מן התחתונים." אך הרב הוטנר, כדרכו לוקח זאת צעד אחד קדימה: המיזוג בין הנפש האלקית לטבעית אינה רק פלא, אלא שהיא הפלא הגדול ביותר בבריאה, יותר מהנשמה עצמה. החיבור בין גוף העולמות לתכלית העולמות, המתקיימת באדם, מבטאת את גדולת האל יותר מאשר העולמות ותכליתם עצמם. מיזוג זה הוא מקור כח הבחירה של האדם. כך כתב:

סגולת הבחירה צומחת היא על גבי עובדת הכפילות ביצירתו של האדם שנוצר בשני יודין, ונברא גם מן העליונים וגם מן התחתונים. באופן שסגולת החרות של כח הבחירה אינו נמצא בנפש האלוקית כשהיא לעצמה וגם לא בנפש הטבעית כשהיא לעצמה אלא שנמצא הוא דוקא במזיגתן (פחד יצחק, פסח טו/ה).⁹²

במקום אחר, כתב כך:

⁹¹ שימוש של הרב הוטנר במושגים "נפש אלקית" ו"נפש טבעית" מעורר אסוציאציות להגות חב"ד, אשר ההבחנה בין שתי נפשות מרכזית ביותר לה. ראה על כך להלן, בהקשר נוכחותה של הגות חב"ד בהגותו של הרב הוטנר, עמ' 218–223.

⁹² מקור דבריו של הרב הוטנר הם מהמדרש על הפסוק המתאר את יצירתו של האדם בפועל "וייצר" (בראשית ב/ז). היצירה הכפולה מן העליונים ומן התחתונים מופיעה במדרש בראשית רבה פרשה י"ד (ובמקומות נוספים), ולצדה מופיעות דרשות חלופיות הדורשות את היצירה הכפולה ליצירה של אדם וחוה, יצירה של שני יצרים (יצר טוב ויצר רע), ושתי יצירות אחת בעולם הזה ואחת לעולם הבא. מעניין לציין שהביטוי "שני יודין" עצמו נעדר מהמדרשים בהם מופיע רעיון ה"עליונים ותחתונים". הביטוי "שני יודין" מופיע במקורות אחרים, אך לעולם לא בהקשר של עליונים ותחתונים, אלא בהקשר של שני יצרים או יצירה בעולם הזה ולעולם הבא. וראה גם ספר הזכרון, עמ' שני: "חרות הבחירה של אדם נעוצה היא בעובדת הכפילות של יצירתו שנאמר בה וייצר בשני יודין, נפש האלקים מן העליונים בתוך עולם קטן של כוחות מן התחתונים [...] הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים. כלומר, בקביעות היחס בין נפש האלקית לנפש הטבעית עומד הוא האדם ברשות עצמו [...] בן חורין הוא האדם ביצירת היחסים בין נפשו האלקית ונפשו הטבעית."

כל תכונות נפשו של אדם יש להן תכונות מקבילות בסדרי העולם. ואף תכונת הבחירה, שהיא המסמנת עיקר אופיו של אדם, יש לה שורש בסדרי העולם. ומכיון שסוד הבחירה של האדם גנוז הוא בכפילות-היצירה שלו, שנוצר גם מן העליונים וגם מן התחתונים; מפני כן פרשו לנו חכמים כי שורש הבחירה של האדם בסדרי העולם, נעוץ הוא בהבדלה זו של ידה נתחלקו המים לעליונים ותחתונים [...] נחמתם של המים התחתונים היא על ידי הכנסתם לסודה של מדת הכבוד. סודה של מדת הכבוד הוא, כי הכבוד העולה אליה מן הרחוקים, יוצר הוא לה התנשאות עמוקה לאין-ערוך, מאשר הכבוד העולה לה מן הקרובים. תכונה זו מיוחדת היא למדת הכבוד דווקא; לא מצינו דוגמתה בשאר מדות (ראש השנה, מאמר יג/א).

כח הבחירה של האדם טבוע ביצירתו הכפולה מן העליונים וגם מן התחתונים. באמצעות כח הבחירה מגשר האדם על הפער בין רבדי המציאות בכך שהוא מקשר בין התחתונים לעליונים, ובכך הוא מכניס בסוד הכבוד. אם נשליך על זה את מושג הכבוד כפי שהוא מפותח בהגותו של הרב הוטנר, נמצא כי בבחירותיו מעניק האדם חשיבות לעולמות התחתונים, באמצעות קישורים לעליונים.

כח הבחירה אינו המאפיין היחיד המייחד את האדם משאר הבריות. על פי הרב הוטנר "הוויתו של אדם מיוחדת היא בזה, שנמצא בתוכה שלטון הדעת" (שבועות כה/ט). מקורו של כח הדעת באדם הוא היותו נברא בצלם, בקיומו של דמיון בינו לבין הבורא. כך כתב:

עיקר יחודו ועצמיותו של אדם נאמר בתורה בלשון צלם ודמות [...] ובלשון חכמים קרוי הוא ענין זה בלשון דוגמה של מעלה [...] בכלליותו של האדם, המקום המיוחד לשאת בתוכו את הדמות ואת הצלם ואת הדוגמא של מעלה – הוא הוא כח הדעת שבאדם (פחד יצחק, ראש השנה טו/ג-ד).

דמיון זה בין האדם לאל, ותכונת הדעת המבטאת אותו, הוא המאפשר את קיומה של מלוכה – אחד הביטויים המרכזיים של התכלית התאוצנטרית – כפי שראינו לעיל. כך כתב הרב הוטנר:

ידועים הם דבריהם של חכמי הלשון, כי ההבדל בין מלוכה וממשלה הוא, כי ממשלה היא שלא ברצונו של מי שמושלים עליו, ומלוכה היא ברצונו של מי שמומלכים עליו. בודאי שזה נכון. אבל אין זה אלא חיצוניות הדברים. בפנימיותם של דברים, גנוזה היא ההכרה העדינה, כי ה"אדם-שבאדם" אינו אלא הדעת שבו. ומכיון שהשם מלוכה לא יונח אלא על הדומה, שכן האריה נקרא מלך החיות מפני שגם הוא חיה, אבל אם האדם שליט על החיות, אינו אלא מושל ולא מלך, מפני שאין האדם מסוג הבעל חי, וממילא אם יש לאדם כח שליטה על הזולת, שלא מדעתו של הזולת, הרי כח שלטונו אינו מתפשט על כח הדעת של הזולת, ואפילו אם הוא שולט על כל כוחותיו של הזולת, כל שאינו שולט על כח הדעת שבו, הרי אין הוא שולט על האדם שבזולת, ואינו אלא כשולט על בעלי חיים, שלא ייתכן לקרותו מלך. וזה הוא מה שאמרנו, כי מה שמדת המלוכה דורשת דוקא שתהא מדעתו של זה שמומלכים עליו, אינו אלא סימן חיצוני למדת המלוכה. פנימיותו של הסימן החיצוני, הוא, מפני שמדת המלוכה דורשת את ההשתייכות לסוג אחד, ובדרך מילא משתלשל מזה, שאין מדת המלוכה נוהגת אלא בזמן שהמלוכה מתקיימת היא מדעתו של זה שמומלכים עליו [...] כל עוד שלא נמצאה בריאה שיאמר עליה כי נעשית היא בצלם אלקים, אין זה אלא ממשלה, ולא תתכן מלוכה אלא כשיש צד של דמיון בין המלך ובין זה שמומלכין עליו." (פחד יצחק, ראש השנה, יא/טו-טז).

אנו פוגשים כאן שוב את מוטיב הרובד הפשוט והרובד העמוק כדפוס פרשני של הרב הוטנר, אך במקרה זה הרובד העמוק לא בא לשלול את ההבנה הפשוטה אלא להוסיף עליו. אין זה רק שמלוכה היא ברצונו של הממליך; כדי שבכלל תתקיים המלכה מרצון, חייב להתקיים דמיון בין המלך וזה שמומלכים עליו. דמיון זה הוא בצלם האל שבאדם, מהותו, שתכנו הוא הדעת. יש כאן רמז לתפיסת דימוי הצורה ליצירה של הרב הוטנר, שגם אותה הוא מיחס לצלם אלקים ולמהות האדם.

במאמר סד מפחד יצחק לפסח (הנדרס שוב כמאמר א בפחד יצחק לשבת) הרב הוטנר מפתח ביתר הרחבה את מושג הדעת. פגשנו במאמר זה לעיל כאשר דנו באופן בו הרב הוטנר מבחין בין בריאת גוף העולמות ובריאת תכלית העולמות. מאמר זה הוא דוגמה מובהקת לאופן בו הרב הוטנר משלב הלכה ואגדה בהגותו ומפתח מהלכים רעיוניים על בסיס עוגן הלכתי. המאמר מציג אמירה מאת הגר"א, הדנה במימרה לפיה הקב"ה מחדש בכל יום מעשה בראשית. כלומר, בניגוד למחשבה לפיה האל ברא את העולם ומאז הוא מתקיים מעצמו, למעשה קיומו היציב של העולם הוא אשליה, ואילו האל מקיים אותו כל העת באופן אקטיבי, ולו יחדל מכך העולם יחדל מלהתקיים.⁹³ על פי הגר"א, בשבת האל שובת מחידוש תמידי זה של מעשה בראשית, כאשר את חידושו של העולם בשבת הוא מכין מראש ביום שישי.⁹⁴ הרב הוטנר מבקש לפרש אמרה סתומה זו. לצורך כך הוא מציג דין מהלכות הוצאה מרשות לרשות האסורה בשבת, לפיה "המוציא אוכלין בכלי פחות משיעור פטור אף על הכלי". על פי ההלכה, ישנו שיעור גודל מינימלי (המשתנה בהתאם לסוג החומר או החפץ הנידון) הנחשב משמעותי דיו כדי שהוצאתו מרשות לרשות תהיה חילול שבת מדאורייתא. מי שמוציא פחות משיעור זה אמנם עשה דבר מה אסור, אך הוא פטור מהבאת קרבן חטאת (בהנחה שעשה זאת בשוגג). באופן מפתיע, ההלכה קובעת שמי שמוציא אוכל פחות מהשיעור שמתחייבים עליו בקרבן בתוך כלי – שכשלעצמו חשוב דיו על מנת שיהיה אסור להוציאו בשבת – פטור הן על האוכל הן על הכלי. הסיבה לכך היא שהכלי טפל לאוכל: הוא אינו חשוב מצד עצמו אלא רק מצד היותו משרתו של האוכל, ועל כן לא מתחשבים בו אלא רק בשיעור האוכל.⁹⁵ לאחר שדן בזאת, ממשיך הרב הוטנר וכותב כך:

זה הוא פירושו של "ויקדש" אחרי "ויכלו". עם סיום פעולתם של עשרת המאמרות בשבת ימי בראשית, הגיעה השעה להופעתו של אור תכלית-פועלה זו. בשבת בראשית הבהיק אורן של עשרת הדברות עד כדי כך שעשרת המאמרות נעשו לו לכלי ולנרתיק. וזו היא מה שאמרנו כי ענין עיקר וטפל מהוה הוא את המהלך הפנימי של שביתת שבת בראשית. כלומר, אין שביתה זו מחייבת את העדר פעולתם של עשרת המאמרות, אלא שעם הופעת אורן של עשרת הדברות מתגלה ממילא כי אין פעולת עשרת המאמרות רק בבחינת כלי למה שמתרומם עליה וגונו בתוכה. ומעתה נידונית היא פעולת עשרת המאמרות לגבי אור עשרת הדברות – ככלי לגבי תוכן וכטפל לגבי עיקר. וממילא אין אנו צריכים להיעדר פעולתם של עשרת המאמרות בכדי שתחול עליהם תורת שביתה. שהרי זו היא מה ששנינו כי כל פעולה שתורת טפל עליה, אין היא סותרת כלל למהות השביתה [...] שביתת שבת איננה אלא שינוי-ערכין ולא העדר פעולה. אבל הרי על רביעות משקל הערכין של עיקר וטפל, אי אפשר לו שיעשה רק בכוחה של הדעת. רק הדעת היא השוקלת והמעריכה. מצד כל כוחות הגוף אין מקום כלל להבחנה בין עיקר וטפל. כי רק קביעות ערכו של איזה ענין יש בה העלאה למדרגת עיקר והורדת למדרגת טפל [...] עד שלא בא אדם, לא היתה בעולם בריה בעלת כח הדעת [...] בכוחה של הדעת להכיר גם את גופו של עולם וגם את אורו, ולקבוע את ערכם ההדדי כמו טפל לגבי עיקר [...] שביתת שבת נוצרת בכוח הדעת (פחד יצחק, פסח, סד/ד-ז).

הרב הוטנר מתאר כאן את מימוש תכלית העולמות כמעשה של הערכת גוף העולמות – העולמות התחתונים – כטפל לעומת העיקר, העולמות העליונים. דבר שראוי לתת עליו את הדעת במובאה זו היא ההדגשה של הרב הוטנר שהעולמות התחתונים אינם סותרים את העולמות העליונים, שאין סתירה בין החומר לבין הרוח, מה שבא לידי ביטוי באופן בו "אין צריכים להיעדר פעולתם של עשרת המאמרות" כדי שתצא לפועל פעולתה של השבת. זהו פירושו לקביעה הסתומה של הגר"א: אפשר לשבות מדבר מה מבלי לבטלו, כאשר הוא טפל לשביתה ומשמש אותה. האדם הניחן בכוח הדעת הוא המאפשר את השביתה ממעשה בראשית מבלי הפסקת פעולתם של עשרת המאמרות, כיוון שבכוחו להעמידם כטפלים לפעולת השביתה. על מנת להשיג את התכלית הרוחנית אין צורך בביטול החומר, אלא ברתימתו לרוח. זוהי עדות נוספת

⁹³ כך שלמעשה, לא רק קיומו של האדם, אלא קיומו של העולם כולו הוא קיום טוב, קיום אפשרי המציאות התלוי במקור אחר לקיומו.

⁹⁴ פחד יצחק, פסח, סד/ג.

⁹⁵ תלמוד בבלי, שבת, דף צג עמוד ב.

לתפיסה הדואליסטית-הניטראלית בה אוהז הרב הוטנר. אציין כי לפירוש הדברים על פי הרב הוטנר, על כך שבשבת הקב"ה לא צריך לשבות מחידוש הבריאה כיוון שבזכות דעת האדם פעולה זו טפלה ובטלה לגבי תכלית העולם המגולמת בשבת, אין זכר או רמז בדברי הגר"א.⁹⁶

ראינו כי הדעת משחקת תפקיד בהגותו של הרב הוטנר, בדומה לזו של רמח"ל, בדינמיקה של שלילת הרע: ההכרה בזמן אמת, באמצעות הדעת, בכך שהרע אינו אלא במהותו טוב. אולם, בדומה לכח הבחירה, הדיון במהותה של הדעת מתקיים בהקשרו של דואליזם ניטראלי: עיקר עניינה על פי הרב הוטנר הוא בכחה לפרש את המציאות נכונה, כמערכת בה העולמות התחתונים נעדר חשיבות מצד עצמם, אך מוענקת להם חשיבות כאשר הם מצע לעולמות העליונים.

נמצא אפוא שיש לדבר על שני מאפיינים עיקריים של האדם הממצבים אותו כגורם המגשר על הפער הדואליסטי ובכך מאפשר את מימוש שתי התכליות של המציאות, האנתרופוצנטרית והתאוצנטרית: זכיה בחסד בשל ריבוי כבוד; והרווחת עצם הקיום באמצעות הענקת חשיבות למציאות. מאפיינים אלו הם כח הבחירה של האדם, שהוא "עיקר אופיו", המגשר בין רבדי המציאות בבחירותיו; וכח הדעת של האדם, שהוא "מהותו", המגשר בין רבדי המציאות באמצעות זיהוי והערכת ההיררכיה במציאות. אלא שהללו אינם בהכרח שווים במעמדם. הדבר בא לידי ביטוי בתארים בהם מכתיר הרב הוטנר את הדעת המלמדים על עליונותה; בעצם הקדשת כוחותיו לפרוייקט הגותי, עניין יוצא דופן בפני עצמו במסגרת החברה והאליטה התורנית בה פעל;⁹⁷ ובתואר שנתן להגותו: "דברי תורה בהלכות דעות וחובות הלכות".

במאמר קצר המופיע בפתח כל אחד מכרכי פחד יצחק, תחת הכותרת "הערה כללית", מסביר הרב הוטנר מדוע ישנה חובה מיוחדת לעסוק בהלכות דעות דווקא, ומדוע יש יתרון בלימוד תורה בתחום האמונות והדעות. הסיבה לכך נעוצה בעובדה שתנאי בלימוד תורה, אשר לאורה לימוד התורה נמדד, הוא שהלימוד יהיה על מנת לעשות. על הלימוד להוביל לקיום. מכיוון שכך אפשר לעמוד על מדרג בין "מקצועות התורה", בהתאם למידת הזיקה בין הלימוד לקיום. כך כתב:

חובות הדעות מתקיימות בכוח ההכרה שבנפש, וחובות הלכות מתקיימות בכוח התחושה שבהרגשה, וחובות האיברים מתקיימות בכוח העשייה של הגוף, ואילו עסק לימוד התורה מתקיים הוא בכוח ההשגה שבשכל. ונמצא שבעשה שאנו אומרים שהלימוד מביא לידי קיום, אנו מתכוונים באמת לשפע בעל ברכה משולשת. דממקום ההשגה שבשכל, זורמת היא הברכה, למקום ההכרה שבנפש, ולמקום התחושה שבהרגשה, ולמקום העשייה שבגוף. וכאן עלינו לחלק בין שני הזרמים הראשונים ובין הזרם השלישי. חילוק זה יש לו משל ודוגמה בחוקי הטבע. הבדל תהומי הוא ההבדל בין מהירות התנועה של גלי האור, ובין מהירות התנועה של גלי הכוח השונים הפועלים בעולם [...] והוא הדין והוא המידה בחייה של אישיות-אדם. נר השם נשמת אדם. ומפני שחיי הנפש הפנימיים קרובים יותר את ההפשטה של אור הנשמה, מאשר חיי המעשה החיצוניים, לכן תנועתם של גלגלי החיות הפנימית, היא מהירה לעין ערוך, מתנועת גלגלי החיות החיצונית של כלי המעשה [...] כשאדם רוצה לקיים מצות אמונה על פי דעותיה של תורה, והוא לומד עיקר אחד מעיקרי האמונה וקולטו בהשגתו, - הרי השגה זו מעמידתו בתחום האמונה שהיא הקיום, באופן הרבה יותר תכוף מאשר השגה בהלכות סוכה מעמידתו בתחומה של עשיית הסוכה. [...] ואשר על כן בעסקנו בדברי תורה של הלכות דעות וחובות הלכות - אפילו כשהננו עוסקים בהם דרך לימוד, הננו נמצאים בהכרח בתחום הקיום. ואם בכלליות העניין של תורה ומצוות קבלנו, כי "נר מצוה ותורה אור" - הרי האיחוד של האור ושל הנר, בולט הטא במיוחד במקצוע ה"הלכות דעות וחובות הלכות" שבתורה. הרגשת בליטה זו, היא הגורמת לנו, שניחד את הדיבור ואת אופן הדיבור, את הלימוד ואת אופן הלימוד, באותו חלק השייך לחובות המצפון. ומי שלומד את ה"דברי תורה של הלכות דעות וחובות הלכות", ואפילו ריח של קיום אינו נכנס באפיו - ידע נאמנה כי לא לו נאמרו הדברים (פחד יצחק, הערה כללית).

⁹⁶ המקור לדברי הגר"א הוא מפירוש אדרת אליהו לספר בראשית פרק ב פסוק ג: "מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות. ביאורו כי לעשות משמעו לעתיד והוא כי הקב"ה מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית. וחידוש מעשה בראשית ליום השבת הוכן מיום אתמול וביום השבת שבת אף ממנו וז"ש מכל".

⁹⁷ לעיל, עמ' 91-95.

עיסוק בדעת היא מעלה גבוהה יותר, כיוון שבתחום הדעת הלימוד והקיום באים כאחד. אגב כך יש לציין את השימוש הלא שגרתי שעושה הרב הוטנר בביטוי "הלכות דעות". במסורת היהודית, בייחוד בימי ביניים, המושג "דעות" מתייחס על פי רוב למידות מוסריות (virtues), תכונות נפשיות וכיוצא באלו, ואילו הרב הוטנר עושה שימוש במושג זה כמשהו הקרוב יותר להשקפות או אמונות המשתייכים לאינטלקט, ומבכר את העיסוק בדעות הן על פני חובות הלבבות המתקיימות ברגש הן על פני חובות האיברים המתקיימות במעשה. בהבחנה שמבחין הרב הוטנר בין הללו לא רק נקבעת עליונות מסוימת של הדעת על פני הבחירה, אלא שנעשה טשטוש מסוים של ההבדלה בין תחומי העשייה וההכרה. קיום מצוות מתרחש לא רק במעשה, אלא גם במחשבה, דוגמת מצוות האמונה. ישנה בחירה גם בתחום הדעת. לא זו אף זו, בחירה בדעת קיימת לא רק בקיום מצוות אלא גם בדברי הרשות. לעיל הראנו כיצד הרב הוטנר מבכר, באופן בלתי אינטואיטיבי מפרספקטיבה אורתודוקסית, את עשיית דברי הרשות לשם שמים על פני קיום מצוות. בהמשך אותו המאמר שציטטנו בהקשר זה, ממשיך הרב הוטנר ויוצר מדרג בין סוגי עשיית דברי הרשות לשם שמים. כך כתב:

עובדה זו של השתמשות בענייני רשות לשם שמים הרבה בחינות מתחלפות לה [...] דרגת הפשט של העבודה הזו היא בהנאת הגוף לשם הבראה וחיוזוק הכחות לתורה ולמצוות. אמנם אחת ממדרגות-האצילות של עבודה זו, היא ההשתמשות בתורת משל. ובדרך דוגמה: אדם ניעור משנתו בבקר, ותיכף הוא מקדיש את כח-המנוחה שנתנה לו שינה זו לעמלה של תורה ומצוות. זו היא דרגת הפשט של כל מעשיך יהיו לשם שמים. אבל האל יודעים אנו שחכמים תקנו לנו בשחר ברכת מחזיר נשמות לפגרים מתים. ונמצא דבבחינה זו כל ענין היקיצה מתוך שינה אינה אלא משל לתחיית המתים, וכמו שפירשו לנו חכמים בהדיא. וכאן אנו אומרים שעובד השם אשר בלבבו קבועה היא האמונה בתחיית המים כיתד שלא תמוט, ואגב אמונתו בעצם תחיית המתים, חיה בו האמונה, כי תחיית המתים הוא הנמשל היחידי של ענין היקיצה. וכל יקיצה משמשת משל חדש לנמשל זה, - הרי אמונה זו מקבלת היא תוספת-חיות ועודף-חיוזוק על ידי שהוא בא במגע עם עובדת היקיצה. שכן האדם הזה, מוצא לו בכל יום בבחינה ידועה, תפיסה-של-חוש באמונה מפשטת [= מופשטת] זו. וזו היא דרגא אצילית בעבודה זו של השתמשות בענייני העולם לשם שמים (פחד יצחק, פסח, סט/ט).

מינוף דברי הרשות לריבוי כבוד שמים במעשיו היא הדרגה העליונה בעבודת ה', ומינוף דברי הרשות לריבוי כבוד שמים באמונה היא הדרגה העליונה בעבודה של הקדשת דברי הרשות. זהו צידו האחד של המטבע. צידו האחר הוא שהדעת היא המאפשרת עשיית דברי הרשות לשם שמים גם במעשה; שהרי מבלי דעת אין יכולת להכריע איזה אופן של העשייה יהיה לכבוד שמים. נמצא שבמסגרת הגותו של הרב הוטנר, האדם מחבר בין העליונים והתחתונים, בראש ובראשונה באמצעות כח הדעת שבו, המאפשר לו להכיר את בוראו ולהכיר בחשיבות, והמאפשר לו להכריע כיצד אפשר להשתמש בדברי הרשות לשם שמים; ולאחר מכן באמצעות כח הבחירה, המאפשר לו לקבוע במעשיו את טיב הקשר בין נפשו הטבעית לנפשו האלקית וממילא את טיב הקשר בין העולמות התחתונים והעליונים.

בפסקה מתוך המאמר בו פתחנו את עיונו בספרי פחד יצחק בפרק זה, קושר הרב הוטנר בין ארבעת המרכיבים המרכזיים בשדרה הרעיונית של הגותו: המעבר לחסד משפט שהוא עיקר התכלית האנתרופוצנטרית, ריבוי הכבוד שהוא עיקר התכלית התאוצנטרית, והעבודה באמצעות הבחירה מחד והכרה בכח הדעת מאידך. כך כתב:

כל ענינה של התפארות היא לעורר אצל הזולת את ההתפעלות במעלת עצמו. והתפעלות זו אי אפשר לעורר בכחה של טובת המעלה לעצמה [...] דהרי אפילו אם יהי' [ה] האדם כליל המעלות, אם המעלות הללו אינן מוצאות חן בעיני אחרים, אין לו במה להתפאר [...] על כן נתחלפה המדה של חסד-ויתור לחסד-משפט, מפני שהכל ברא לכבודו, ואין כבוד אלא תורה, ועל ידי הכבוד של קבלת תורה העולם מתקיים במשפט, כי אז נתבררה תכונות ההתפארות של כל הבריאה כולה. לך השם התפארת זה מתן תורה. וישראל אשר בעבודת תורתם הם מצמיחים את הכבוד הזה, עליהם הכתוב אומר ישראל אשר כך אתפאר (פחד יצחק, שבועות ח/ו-ז).

במובאה זו אנו פוגשים גורם נוסף השותף לגישור על הפער בין העליונים והתחתונים בהגותו של הרב הוטנר: התורה. נושא ידון מכמה פנים לאורך העבודה. ניגע בו כעת בקצרה בהקשר השדרה הרעיונית שהיא עניינו של פרק זה.

ד.2.2. תורה: הגורם בו תלויה ההתגברות על הפער הדואליסטי

בדומה לכל הוגה אורתודוכסי-ליטאי, התורה נמצאת במרכז עולמו של הרב הוטנר. התורה ולימודה נמצאים בכמעט כל מהלך רעיוני שהוא מפתח, אם כשלב בטיעון ואם כמסקנתו. אחת הדרכים בה באה לידי ביטוי מרכזיותה של התורה ולימודה בהגותו היא בהיותה רכיב הכרחי בגישור על הפער הדואליסטי. כך כתב הרב הוטנר:

נמצא שורש דבר במאמר חכמים שאמרו על כלליות ענין מתן תורה, משל למלך שגזר על בני מדינת סוריא שלא יכלו למדינת רומי ובני מדינת רומי לא יכלו למדינת סוריא וגומר. כך עד מתן תורה לא עלה אדם למרום ולא ירדה שכינה למטה אבל בשעת מתן תורה וירד השם על הר סיני ומשה עלה אל האלקים. דעת לנבון נקל כי סילוק המחיצה בין עליונים ותחתונים שנתחדש בהר סיני הוא כלל גדול המקיף כמה חליפות ותמורות שחלו במציאות עם נתינתה של תורה. אחת התמורות הללו אשר תוכנה הפנימי הוא סילוק המחיצה הנ"ל היא כל הכרעתם של חכמי התורה בדיני התורה ובמצותם. כי הלא דיני התורה ומצוותיה הם גילוי רצון העליון יתברך, וכח ההכרעה בענינם הניתן לחכמי התורה, מכריז ואומר כי רצון העליון כביכול ניתן "על דעתם של חכמים" (לשונו של הרמב"ן). בודאי כי אין לך סילוק-מחיצה בין עליונים ותחתונים גדול מזה (פחד יצחק, שבועות, טו/י).

התורה אפוא, באופן פשוט, מנחה את האדם בבחירותיו בכל הנוגע לקיום מצוות, ובכך מגשרת בין עליונים ותחתונים. זוהי מסקנה מתבקשת ואינטואיטיבית מכל הנאמר לעיל. אולם כפי שראינו הרב הוטנר מזהה את עיקר העבודה בחיבור עליונים ותחתונים בסוגיית דברי הרשות. ואכן, גם כאן ממלאת התורה תפקיד קרדינלי.

במאמר לו מפחד יצחק לשבועות, עוסק הרב הוטנר בקשר בין תורה לבין דברי הרשות. הוא פותח בדיון בהבחנה של הר"ן (רבי נסים גירונדי, 1315 לערך – 1376) אודות קיומן של שתי רשויות שלטוניות בעם ישראל. לשיטת הר"ן השלטון הישראלי התחלק לשני ראשים החולשים כל אחד על תחום נפרד: הסנהדרין, החולש על תחומי הדת, ששיטת העבודה שלו היא הפסיקה – פיתוח כללים וחוקים בעלי תוקף אוניברסאלי וקבוע; והמלך, החולש על כל ענייני החולין, ששיטת העבודה שלו היא "הוראת שעה" – החלטות אד-הוק בעלות תוקף מקומי וזמני.⁹⁸ הרב הוטנר מקביל בין שני תחומי שלטון אלו לבין שתי המערכות הכלליות במציאות, מערכת הקדושה ומערכת דברי הרשות, ובעקבות כך מבקש להוסיף קביעה חשובה בנוגע לחלוקה המפורסמת של הר"ן:

והיה נראה לכאורה, שיש כאן לפנינו, שני סוגים מחולקים של כח-הדעת. כח אחד השולט בסדר המערכה של גוף הקדושה. וכח שני השולט בהכנסת דברי-הרשות לתחום הקדושה. אבל כל זה הוא רק "לכאורה", אלא שלקושטא דמילתא, בודאי שאין הדבר כן. ורואים אנו להדיא את ביטול החילוק בין שני כחות-הדעת הללו, באותה הלכה הקובעת, כי אין מעמידים מלך אלא על פי סנהדרין. כלומר בכלליותה של שלמות האומה, נובעת היא דעת-ההכרעה בדברי הרשות, מתוך דעת ההכרעה בגוף הקדושה של מערכת קיום מצוות (פחד יצחק, שבועות, לו/ב).

מאמר זה בכלל, ומובאה זו בפרט, הוא אחד המופעים בהם "החרדיות" של הרב הוטנר באה לידי ביטוי באופן הבולט ביותר. המאמר כולו מוקדש לסוגיית דעת תורה – נושא שפותח בהרחבה ביהדות האורתודוכסית במאה העשרים, ושעיקר עניינו יכולתם של תלמידי חכמים הגדולים שבדור להכריע בכל הסוגיות הציבוריות העומדות על הפרק, הלכתיות ולא-

⁹⁸ המקור בדברי ר' ניסים גירונדי הוא בספר דרשות הר"ן, דרוש יא. דרוש זה פרנס כמה וכמה מחקרים. ראה למשל שלום צדיק, "הרקע ההגותי להפרדת הרשויות בדרשת הר"ן", דיני ישראל; שנתון לחקר המשפט העברי, לא (תשעז), עמ' 65–84. וראה שם בהערה 1 הפניה לשלל מחקרים בנושא.

הלכתיות כאחד, מכוח גדלותם בתורה.⁹⁹ סופו של המאמר מוקדש לעקרון העמלות בתורה, מושג נוסף משלים הנמצא במרכז האידאולוגיה החרדית, לפיו הדרך היחידה לקניית דעת תורה הוא העמלות, הקדשת העצמי לתורה. רבים העוסקים ברב הוטנר – כולל עבודה זו עצמה – נוטים להדגיש את מימדיו הייחודיים ואת עובדת היותו הוגה חרדי בלתי-סטנדרטי. במובן זה, מאמר לו מפחד יצחק לשבועות הוא אולי המאמר "הכי פחות חתרני" בקורפוס של הרב הוטנר, בו הוא מצטייר כהוגה חרדי סטנדרטי לעילא. אולם בליבת מאמר חרדי-סטנדרטי לכאורה זה, נמצא פיתוח הממצב אותו כפחות שגרת משהוא נדמה. כך כתב:

ואף על פי שבדרך כלל, משתמשים במשל מחיי הפרט, בכדי להסביר על ידו איזה מהלך בחיי-הכלל. מכל מקום, מצאנו לנכון, לצעור כאן בדרך ההפוכה. והשתמשנו במהלך הלקוח מחיי האומה, להסביר על ידו את הקו המקביל לו בחיי היחיד. כי לקושטא דמילתא, גם בכל יחיד שני כחות-הדעת פועלים הם, בכיוונים שונים, כל סוג של דעת בשביל המיוחד לו. דבדעת המכריעה בשאלות הנולדות בקיום המצוות, יש לה הלכות קבועות לדון על פיהם. ואילו הדעת המכריעה בין סוגי ההנהגה בדברי-הרשות, שהיא הכרעה בין הצדדים, איזה צד עלול הוא ביותר להצמיח מתוכו ריבוי-כבוד-שמים [...] אין לה הלכות קבועות לדון על פיהם, והיא תלויה בעיקר בהרגשת מהותו של המצב בשעה הנדונה. וכאן הגענו לאותו השטח, אשר בו צריך כל יחיד ויחיד להכיר בהכרה ברורה, כי אין מעמידים מלך אלא על פי סנהדרין. יש כאן חובת-הכרה המוטלת על כל יחיד, לידע נאמנה, כי אין הדעת המכריעה במערכת דברי הרשות בעלת פרנסה ובעלת מוונות משלה. אדרבה, כל כחה של הדעת להכריע באופן הכנסתם של דברי-הרשות לתוך הקדושה, איננו מתקיים אלא מתוך שכוח זה של הדעת, סמוך הוא בהחלט על שולחנו של כח הדעת להכריע בגוף הקדושה של קיום מצוות (פחד יצחק, שבועות לו/ג-ד)

פתיחת המאמר עוסקת בכוחם של גדולי תורה להכריע בדברי הרשות של האומה; סוף המאמר עוסק בעמילות בתורה כדרך לקניין דעת תורה; ומרכז המאמר עוסק בכך שכל זה הוא משל לחיי היחיד. המסקנה מתחוורת: על כל יחיד מוטלת החובה לעמול בתורה על מנת שיזכה בדעת תורה מספקת על מנת להכריע בדברי הרשות של חיי הפרטיים. נוצר כאן היפוך בו הרב הוטנר מתגלה כבר כהוגה חרדי סטנדרטי פחות: הוא מכניס את מושג "דעת תורה" לתחומו של כל יחיד, ומטיל עליו לרכוש אותה על מנת להכריע בעצמו בכל עניין. על כל יחיד, כך נדמה, להיות גדול-הדור של עצמו, המסוגל מתוך שייכותו שלו לתורה להכריע כיצד אפשר להוציא ריבוי כבוד שמיים מדברי הרשות שלו.

קשר זה, בין רכישת דעת תורה לבין היכולת להכריע כיצד דברי הרשות מרבים כבוד שמים, אינו מובן מאליו עבור הרב הוטנר. ממש כשם שהאידאולוגיה החרדית הרווחת קובעת כי לתורה יש סגולה מיוחדת המאפשרת לגדולים להכריע בסוגיות שלכאורה אין להם מומחיות בהן, כך הרב הוטנר מסביר שישנו דבר מה פלאי בלימוד תורה המאפשר הכרעה בדברי רשות. למעשה, הוא מתאר את הקשר בין דעת-תורה לבין דעת-רשות שעל גביה צומחת יכולת ההכרעה בדברי רשות באותו אופן ממש בו הוא מתאר את הקשר הפלאי בין הנפש האלקית והנפש הטבעית של האדם, שעל גביה צומח כח הבחירה. כך כתב:

קשר זה בין שני סוגי הדעת הללו, אינו חק מחוקי הטבע. אלא שקשר זה הוא, קשר סגולי, המופיע כפלא, כמו שאר כחות-הפלא בסגולתה של תורה [...] כן אמרנו, כח-פלא. כי לאמתו של דבר, אותו החוש הנצרך ביחוד להוראת-שעה, ואותו החוש הנצרך ביחוד להוראת-נצח, הם בבחינת תרתי-דסתרי. והמכיר אנשים, יודע כי אדם המצטיין באחד מהם, אינו מסוגל להיות מצטיין בהשני. וכבר השריש בנו הרמ"א בפירושו למטבע הברכה של "ומפליא לעשות", שהכונה בזה היא, שמקשר הרוחני

⁹⁹ על נושא זה ישנה כתיבה לא מועטה. ראה למשל גרשון בקן, "דעת תורה וחבלי משיח: לשאלת האידאולוגיה של 'אגודת ישראל' בפולין", **תריבין**, נב,ג (תשמ"ג), עמ' 497–508; בנימין בראון, "דוקטרינת 'דעת תורה': שלושה שלבים", בתוך: יהודה עמיר (עורך), **דרך הרוח; ספר היוכל לאליעזר שביד**, כרך ב, ירושלים: החוג למחשבת ישראל, מכון מנדל למדעי היהדות, האוניברסיטה העברית; מכון ון ליר, תשס"ה, עמ' 537–600; לורנס קפלן, "דעת תורה - תפישה מודרנית של הסמכות הרבנית", בתוך: זאב ספראי ואבי שגיא (עורכים), **בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 105–145.

בגשמי. ומשורש זה נובעת ההנחה, כי כל קשר בין שני דברים הסותרים את עצמם, עומד הוא בסוד הפלא. ופלא זה של קשר החושים של הוראת נצח "והוראה לשעתה", הוא מכחות הפלא של סגולת התורה, אשר התורה מעניקה אותו למי שזכה בכרתה של תורה (פחד יצחק, שבועות לר/ה-ז)

קישור הנצחי בזמני – זהו הפלא הגדול שבבריאה. כזה הוא הקישור בין הנשמה הנצחית והגוף הזמני, וכזה הוא הקישור בין התורה הנצחית לבין דברי הרשות הזמניים.

הזיקה בין תורה לדברי הרשות בהגותו של הרב הוטנר אינה מתמצה בזה, אלא היא כמעט בגדר זיהוי – כשני דברים הבאים כאחד. הקשר המהותי בין תורה לדברי הרשות מגולם באחד המובנים של מושג "היחידות" בהגותו של הרב הוטנר, באופן בו הוא מתייחס לתורה. "חכמתה של תורה", כותב הרב הוטנר, "מציאותה היא מציאות של יחידות, ושלטונה הוא בבחינת 'אין עוד מלבדה'" (פחד יצחק, שבועות, יח/ד). משפט זה משחק על הדמיון בשורש בין יחיד ואחד, והקשרו הוא בעליל רעיון אחדותו של האל. על פי עיקר האמונה המונותאיסטית שניסח הרמב"ם האל הוא אחד, במובן זה שהוא האל היחיד שישנו; אך גם במובן זה שהוא מהווה אחדות מלאה שאין בה מורכבות.¹⁰⁰ במסורות מאוחרות יותר, קבליות וחסידיות, רעיון אחדותו של האל קיבל ביטוי מורחב, המיוצג באמצעות האמרה "אין עוד מלבדו", שמקורה בספר דברים (ד/לה). אמרה זו מקפלת בתוכה ספקטרום של תפיסות, החל מתפיסה לפיה האל נמצא בכל – "לית אתר פנוי מינה" – עד תפיסות אקסמיסטיות לפיהן למעשה אין דבר קיים מלבד האל, וכל קיום הנפרד מהאל אינו אלא אשליה. נושא זה נמצא במוקד פולמוסים רבים בדורות הראשונים לחסידות, בינם לבין המתנגדים ובינם לבין עצמם, כמו גם בקרב חוקרי חסידות שנחלקו ביניהם בנוגע לפרשנות הנכונה של התאולוגיה החסידית.¹⁰¹ באמצעות האסוציאציה הלשונית הרב הוטנר משליך אמרה זו על התורה – לתורה יש בחינת "אין עוד מלבדה", ממש כמו של האל. קרי: ישנה בחינה מסוימת, מובן כלשהו בו התורה ממלאה את כל המציאות ואין שום תחום שהיא אינה משתרעת עליו. בהמשך המאמר מפתח הרב הוטנר בחינה זו. הוא פותח בלהסביר את האמרה הפרדוקסאלית לפיה אפשר שביטולה של תורה היא קיומה, שמקורה בדיון בהלכה לפיה מבטלים תלמוד תורה מפני מצוות מסוימות בנסיבות מסוימות. כך כתב:

כשאנו שואלים, עד היכן מגיע גודל כחה של מדת היחידות, ובחינת ה"אין עוד מלבדה" של תורה? [...] לגבי ביטול תורה אמרינן שביטולה זו היא קיומה [...] ונפקא לן מדאמר לו הקב"ה למשה אשר שברת, יישר כחך ששברת [...] הנה בכל הדחיות שבתורה, הקיום הוא בדבר הדוחה, ולא בדבר הנדחה [...] ואם היתה ההלכה של מבטלים תורה מפני הכנסת-כלה דין של דחיה, בודאי שהחזקת הטובה היתה באה על הכנסת כלה ולא על ביטול תלמוד תורה. והוא הדין והוא המדה בשבירת הלוחות. דאם היתה שבירת הלוחות מעשה-של-דחיה, כי אז לא היה הישר כח בא על מעשה השבירה, כי אם על אותם הענינים אשר נתקיימו על ידי שבירה זו [...] אלא שאין כאן ענין של דחיה, אלא שאדרכה, כל עצמה של מעשה הדחיה אינה אלא קיומו ויסודו של הדבר הנדחה. וכל זה הוא מסוד סגולת היחידות של תורה [...] ממילא לא שייך אצלה שום הפסק, ושוב אם אנו מוצאים בה היכי-תמצוי של הפסק, בעל כרחך שהפסק זה אינו אלא המשך. וזה שאנו אומרים אצל תלמוד תורה, ביטולו זה הוא קיומו ויסודו (פחד יצחק, שבועות, יח/טו).

הלכה זו בדבר הנסיבות בהן מבטלים תלמוד תורה מפני דבר מה אחר מוסברת באמצעות המדרש, לפיו לאחר ששבר משה את הלוחות הברית בתגובה למעשה העגל, נתן לו האל ברכת "יישר-כח" על כך ששבר אותם. זאת משום שמעשה שבירת הלוחות החזיר את עם ישראל למוטב וכך מתוך השבירה נולד תיקון.¹⁰² הרב הוטנר מדקדק במדרש ושם דגש על

¹⁰⁰ ראה רמב"ם, משנה תורה, הלכות יסודי התורה, פרק ראשון הלכה ז.

¹⁰¹ ראה ציפי קויפמן, בכל דרכיך דעהו: תפיסת האלוהות והעבודה בגשמיית בראשית החסידות, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ט, חלק א.

¹⁰² ראה מדרש דברים רבה, פרשה ה, סימן יג: "א"ר יהושע דסיכנין בשם רבי לוי: כל מה שגזר משה הסכים הקב"ה עמו. כיצד? לא אמר לו הקב"ה לשבור את הלוחות, הלך משה ושיברן מעצמו. ומניין שהסכים הקב"ה עמו? דכתיב אשר שברת - יישר כחך ששברת."

כך שהיישר-כח מוסב על מעשה השבירה ולא על מעשה התיקון. לא נאמר יישר-כח על שהחזרת את עם ישראל למוטב, אלא יישר-כח על שבירת הלוחות. ובהתייחס לנמשל, היישר-כח אינו מוסב על המעשה לטובתו מבטלים לימוד תורה – יישר-כח על הכנסת הכלה – אלא על הביטול עצמו. זוהי עמדה תמוהה, שהרי על פניו הלכה זו שמבטלים תלמוד תורה בנסיבות כאלו ואחרות מורה על כך כי לאלו יש צד עדיפות על תורה בשלה היא נדחית מפניהם, וממילא עיקר השבח אמור להיות על קיום המטרה לשמה מבטלים תורה, ולא על מעשה הביטול שעל פניו אינו אלא מכשיר לפעולה עצמה. אלא, ממשיך הרב הוטנר, הרושם לפיו ביטול התורה הוא לטובת מטרה אחרת הקודמת לתורה הוא רושם שגוי. כך כתב:

המהלך של ביטולה זה הוא קיומה הנאמר בתלמודה של תורה, נובע הוא מכחה של תורה, שלא יתכן לומר בה תורת-דחייה, ובעל כרחך דהפסקה ממנה, היא היא המשכתה. וכמו שפירש רש"י במנחות דאם מבטל תלמוד-תורה מפני הכנסת כלה וכדומה, הרי הוא מקבל שכר על הביטול כמו העוסק בתורה מפני שיש בכחה של תורה להפוך את המעשה ללימוד [...] ואע"ג שהמעשה היא המטרה, מכל מקום מאחר שהלימוד הביא לידי מעשה, הרי הוא הולך ומהפך את המעשה לתוכן של לימוד, דביטולה הוא קיומה ויסודה; וממילא הלימוד גדול, דלעולם המהפך גדול מן המתהפך (פחד יצחק, שבועות, יח/ט. ההדגשה אינה במקור).

לתלמוד תורה ישנה תכונה מיוחדת, בשלה מעשה הנובע מתלמוד נחשב לתלמוד עצמו. זוהי בחינת ה"אין עוד מלבדה של תורה": גם כאשר האדם אינו לומד תורה במובן השגור, כאשר המעשה שהוא מקיים נובע מהלימוד הוא נחשב כאקסטנציה וכאינסטנציה של לימוד גם כן. ראוי להתעכב על מהלך זה. תפיסות מרחיבות המחילות את מושג תלמוד תורה על תחומים שאינם לימוד במובנו הפשוט, דוגמת שימוש תלמידי חכמים, הם דבר נפוץ בהגות היהודית. אולם הרב הוטנר מבנה מושג מרחיב בצורה יוצאת דופן של תלמוד תורה, כדי כך שקיום מצווה, כל עוד ניתן להתייחס אליו כנובע מתוך הלימוד עצמו, הוא מעשה של לימוד. לשונו של הרב הוטנר מפורשת למדי: אין זה כי המעשה שווה ערך ללימוד, אלא לימוד המביא לידי מעשה "מהפך את המעשה לתוכן של לימוד".¹⁰³ הרחבה זו של תלמוד תורה גם אל המעשים אינו נוגע רק למצוות ולהלכות אלא גם אל דברי הרשות. כך כתב במאמר נוסף מספר פחד יצחק לשבועות:

כחו של תלמוד-תורה להפוך את כל המכשירים ואת כל המשמשים לחלקי תורה ממש, שהרי כל המכשירים והמשמשים נעשים שותפים לתלמודה של תורה. כח-מהפך זה המיוחד אך ורק לתורה, מהווה ופועל התפשטות חיותו של לימוד-תורה על כמה שטחים העומדים מחוץ לגבולו של עצם הלימוד (פחד יצחק, שבועות, כב/ו).

לא רק מעשים הנובעים מלימוד תורה, אלא אף כל מעשה המאפשר לימוד תורה נכלל תחת "ביטולה זה הוא קיומה" – קרי בכוחו של תלמוד תורה להפכם לתוכן של לימוד. רעיון זה מובע במלוא כוחו במאמר יג מפחד יצחק לשבועות העוסק אף הוא (כמאמרים רבים בכרך זה) בסוגיית ביטולה היא קיומה. במאמר זה דן הרב הוטנר בהבדל נוסף בין תורה למצוות. כאשר מדובר בתורה, קובע הרב הוטנר, על סיוע לאדם אחר לקיים תלמוד תורה זוכים בשכר כמו לימוד תורה עצמו. דבר זה לומד הרב הוטנר מדיון המופיע בתלמוד בנוגע לסוטה. על פי דין הסוטה המקראי, אדם המקנא את אשתו יכול להביאה אל המשכן, שם הכהן משקה אותה בתערובת המכונה "מים מאררים", הכוללת מים, עפר מהמשכן ודיו שנכתב בו שם האל ונמחק אל תוך המים, ולאחר מכן משביע אותה שלא עברה עבירה עם אדם אחר. במידה והיא אשמה, המים מזיקים לה, ואם היא אינה אשמה, היא זוכה לפרי בטן. המשנה במסכת סוטה מסבירה שייתכן והאישה תהיה אשמה ועדיין תינצל מהמים המאררים, במידה ויש לה זכות המגנה עליה. מקשה על כך הגמרא מניין תהא לה זכות כזו, שהרי אין בכוחה של זכות מצוות להגן עד כדי כך; ואילו זכותה של תורה, העשויה להגן עד כדי כך, אינה רלוונטית, שכן האישה אינה מצווה על לימוד תורה. מסיקה הגמרא שמכיוון שהיא מסייעת לבעלה ולבניה ללמוד תורה, יש לה זכות תורה

¹⁰³ וראה גם פחד יצחק, פסח, סח/ג-ד.

המגנה עליה. "וחזינן מזה", אומר הרב הוטנר, "דזכות זו של הכנסת בניהם לבית המדרש נחשבת לזכות של תורה ממש" (פחד יצחק, שבועות, יג/ב).¹⁰⁴ אולם "בשאר מצוות וכגון המסייע ביד חברו לקיים מצות כבוד אב ואם, אין השכר של אריכות ימים הנאמר בכבוד אב בפרטיות משתייך אל המסייע" (שם, ג). את הסיבה לכך שסיוע ללימוד תורה נחשב כלימוד תורה ממש מסיק הרב מדין קל וחומר. כך כתב:

ומדחזינן [ומשראינן] דעל הכנסת כלה המטלת לימודה של תורה הוא נוטל שכר כאלו עוסק בתורה, ילפינן [אנו למדים] מזה דכחו של תלמוד תורה מתפשט הוא על כל העניינים המאפשרים אותו והמסייעים בידו לעמוד על צביונו ההגון לו [...] והלא הרברים קל וחומר, דמה ביטולה [של תורה] דדיינינן ביה [שאנו דנים לגביה] שהוא קיומה מפני שהביטול הזה קיום התנאי יש בו [של לימוד על מנת לעשות], סיוע ממש על אחת כמה וכמה דהוה קיומה ונוטל שכר כעוסק בתורה [...] ולעולם תלמוד תורה אינו נדחה מזולתו, אלא שהוא מתבטל מפני צרכי עצמו [קיום מצוות שאי אפשר לקיימן על ידי אחרים, שהרי תנאי של לימוד תורה הוא על מנת לעשות]. והוא הדין והיא המידה גם בעסקי דרך ארץ הנכללים בקרא דואספת דגנך, דאדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה, דגם על עסקי דרך ארץ הללו קאי הך דביטולה זה הוא קיומה (פחד יצחק, שבועות, יג/ו. ההדגשה אינה במקור).

נשים לב למהלך הפרשני שעושה כאן הרב הוטנר. הנושא הנידון הוא דברים המאפשרים לימוד תורה. הרב הוטנר משווה ומזהה בין דברים המאפשרים לימוד תורה לבין ביטול תורה לטובת מצוות. שכן הדין שמבטלים תורה בשביל עשיית מצוות בתנאים מסוימים מוצדק כיוון שקיום מצוות הוא תנאי בלימוד תורה – האדם מצווה ללמוד על מנת לעשות. אם כן, קיום מצוות מאפשר הגשמת תנאי זה, כלומר **קיום התנאי של לימוד על מנת לעשות הוא בגדר מאפשרים, ולחילופין מאפשרים הם בגדר קיום לימוד תורה**. זהו היסק לא לגמרי הכרחי, אבל זאת מבקש הרב הוטנר להסיק, על מנת לטעון שיש לדון עשיית דברים המאפשרים לימוד תורה באותו אופן בו דנים את המצוות שמבטלים עבורם לימוד תורה, ולהחיל על הראשונים את מה שקבע לגבי האחרונים – שהתורה מתפשטת עליהם והם נידונים כ"תוכן של תורה" כלשוננו. הדוגמאות ל"עניינים מאפשרים" בהן בוחר הרב הוטנר על מנת להמחיש את הנקודה שלו הן בחירה מרתקת. מקורו של הביטוי "אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה" במחלוקת המופיעה בתלמוד (בבלי ברכות, דף לה עמוד ב) כיצד יש לפרש את הפסוק "ואספת דגנך" (דברים יא/יד). ר' ישמעאל מפרש זאת כאמירה הבאה לנטרל את הפסוק שנאמר בספר יהושע (א/ח): "לא ימוש ספר התורה הזה מפך, יכול דברים ככתבן? תלמוד לומר ואספת דגנך, הנהג בהן מנהג דרך ארץ." ר' ישמעאל גורס כי אין להתייחס להוראה ללמוד תורה ללא הפסק באופן מילולי, אלא שעל האדם לנהוג בדרך כל הארץ, להתפרנס ולעשות לביתו, ולעסוק בתורה במסגרת מגבלות החיים. בתגובה לכך מזדעק כנגדו רבי שמעון בר יוחאי (רשב"י): "אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה ודש בשעת דישה וזורע בשעת הרוח – תורה מה תהא עליה? אלא בזמן שישאל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי אחרים." רשב"י מוחה כנגד עיסוק בצרכי החיים על חשבון עיסוק בתורה, וטוען כי על האדם בפשטות לעסוק בתורה ללא הפסק, וכתוצאה מכך מלאכתו תעשה בידי אחרים והוא יוכל לאסוף דגן מבלי שעמל לגדלו. הרב הוטנר לוקח את הביטוי בו משתמש רשב"י על מנת לסמן את הארכיטיפ של ביטול תורה, ומשתמש בו על מנת לבטא את הארכיטיפ של ביטולה של תורה היא קיומה. לא זו בלבד: לשני בעלי המחלוקת עמדה מוסכמת משותפת: עסקי העולם הם ביטול תורה, אלא שהאחד, ר' ישמעאל, סבור שלגיטימי לבטל תורה בשביל עסקי העולם, ורשב"י סבור שאין זה לגיטימי לעשות דבר מלבד תורה. הרב הוטנר, בעזרת המושג המרחיב מאוד של תלמוד תורה אותו הוא מבנה, מקיים את שתי העמדות גם יחד מתוך דחיית הנחת המוצא המשותפת: מחד גיסא אין זה לגיטימי לעשות דבר מלבד תלמוד תורה, ומאידך גיסא לגיטימי לעסוק בעסקי עולם, וזאת משום שעסקי עולם, כשהם נובעים מלימוד תורה, נכללים בעיסוק הבלעדי בתורה.

¹⁰⁴ ראה תלמוד בבלי, סוטה, דף כ עמוד א.

מהלך זה הוא דוגמה מוצלחת לחשיבות של המשכת מהלכיו הרעיוניים של הרב הוטנר אל מעבר למופיע באופן מפורש בטקסט, ושל השבת רעיונותיו זה על זה. דברים המאפשרים או תומכים בקיום מצוות או לימוד תורה הם הדוגמה הפרדיגמטית של דברי הרשות במסורת היהודית. ביטול תורה לטובת קיום מצוות – באופנים בהם זה נדרש – זו הדוגמה הפרדיגמטית של לימוד על מנת לעשות. הרב הוטנר מאגד את אלו תחת קטגוריה אחידה, וקובע שקיום התנאי של לימוד על מנת לעשות הוא תופעה של דברים המאפשרים; הוא גם מבנה יחסי קל וחומר, באופן בו אם מצוות – הדוגמה הפרדיגמטית של לימוד על מנת לעשות – יכולים להיחשב תוכן של לימוד תורה, אז על אחת כמה וכמה שדברי רשות – הדוגמה הפרדיגמטית של מאפשרים – ייחשבו תוכן של לימוד תורה. הוא אף מבנה באופן כללי היררכיה בה דברי הרשות זוכים לכבודה על פני מצוות. מהקורא מצופה להשלים את המשוואה: אם מצוות הם מאפשרים, אזי עשיית דברי הרשות לשם שמים הנובעת מהדעת הנרכשת באמצעות לימוד תורה הם בגדר קיום התנאי של לימוד על מנת לעשות. התורה ודברי הרשות קשורים זה בזה. קשר זה בא גם לידי ביטוי צורני בכתיבתו של הרב הוטנר. את מיצובם של דברי הרשות כקודמים נורמטיביים למצוות מפתח הרב הוטנר מתוך מיצובם כקודמים כרונולוגית למצוות: הפרק בין יציאת מצרים, בו עם ישראל השתעבד לקב"ה, לבין מעמד הר סיני שם קיבל עם ישראל את התורה, מאופיין כשלב בו לא היתה עבודת ה' במצוות, אלא רק בדברי הרשות – כל יחיד נדרש באותה תקופה לעבוד את ה' בתוך אירועי חייו, ללא הכוונה מפורשת.¹⁰⁵ כך, על פי הרב הוטנר, דברי הרשות – הקדשת החולין – הם קומת הבסיס. פיתוח כמעט זהה מבצע הרב הוטנר לגבי לימוד תורה, מתוך הנגדתה למצוות גם כן. כך כתב:

הנה מיוחד הוא לימוד התורה משאר המצוות בזה, שבעוד אשר עם שום קיום מצוה לא באו ישראל במגע לפני שנצטוו עליה, הנה למדו ישראל תורה לפני הציווי על לימוד-תורה. מעולם לא לבשו ישראל ציצית, ולא נטלו לולב, קודם הציווי על הציצית ועל הלולב. אבל לא כן הוא בלימוד-התורה. ישראל למדו תורה מפיו של המלמד תורה לעמו ישראל, לפני שנצטוו על לימוד-התורה [...] פשר דבר העובדא היסודית הזו הוא, כי כל המצוות הן קיומן של החובות אשר הברית בין ישראל לאביהם שבשמים מטילה עליהם, וממילא, אין מקום למציאות המצוות לפני שנכרתה הברית הזו. אבל אותם הדברי-תורה שלמדו ישראל מפיו של המלמד תורה לעמו ישראל, הרי על ידם נכרתה הברית הזו (פחד יצחק, שבועות, כה/ג).¹⁰⁶

לימוד התורה היה חלק מהקשר בין עם ישראל בטרם היה למצווה. לא זו בלבד, לימוד זה היה מחולל הקשר עצמו. במובן זה לימוד התורה יצר את הברית שמכוחה התחייבה בראש ובראשונה עבודת ה' בעשיית דברי הרשות לשם שמים, ורק לאחר מכן הופיעה גם עבודת המצוות. לימוד התורה, אם כן, היא תנאי להכרעה של דברי הרשות לשם שמים, אשר בתורם נעשים עצמם לתוכן של לימוד תורה כשהם נובעים ממנה. התורה היא אפוא הגורם בו תלויה ההתגברות על הפער הדואליסטי ומימוש תכלית המציאות.

ד. 3. התפיסה האסכטולוגית של הרב הוטנר: ביטול הפער הדואליסטי

להשלמת הצגת השדרה הרעיונית יש להתייחס לרכיב האחרון שנותר מתוך הסכמה שהוצגה בפתח הפרק: תפיסתו האסכטולוגית, או תפיסת העולם הבא שלו.

¹⁰⁵ לעיל, עמ' 136.

¹⁰⁶ הרב הוטנר אינו מפרש מתי עם ישראל למדו תורה מפיו של ה' לפני שנצטוו על הלימוד. יש להניח שהוא מתייחס למדרש המופיע בתלמוד בבלי, סנהדרין, דף נו עמוד ב, על כך שישאל קיבלו מקצת מצוות במרה, בין יציאת מצרים למתן תורה. וראה פירוש רמב"ן, שמות טו/כה: "שם שם לו חק ומשפט ושם נסהו: במרה נתן להם מקצת פרשיות של תורה שיתעסקו בהם, שבת פרה אדומה ודינין. ושם נסהו, לעם, לשון רש"י. והיא דעת רבותינו (סנהדרין נו:). ואני תמה, למה לא פירש כאן החקים האלה והמשפטים ויאמר 'וידבר ה' אל משה צו את בני ישראל' כאשר אמר בפרשיות הנזכרות למעלה דברו אל כל עדת בני ישראל וגו' (לעיל יב יג), וכן יעשה בכל המצוות באהל מועד, בערבות מואב, ופסח מדבר (במדבר ט ב). ולשון רש"י שאמר פרשיות שיתעסקו בהם, משמע שהודיעם החקים ההם ולימד אותם עתיד הקב"ה לצוות אתכם בכך, על הדרך שלמד אברהם אבינו את התורה, והיה זה להרגילם במצוות ולדעת אם יקבלו אותם בשמחה ובטוב לבב."

הרב הוטנר, בדומה לקו האורתודוכסי המרכזי, מחזיק בתפיסה אסכטולוגית הבנויה על בסיס המודל של רמב"ן, תוך דחיית המודל של רמב"ם, כפי שכתב במפורש באחד מאגרותיו: "הנה בגוף המחלוקת בין הרמב"ן וסייעתו עם הר"מ [ר' משה, הרמב"ם], הרי אנו תלמידיו והולכים בעקבותיו של הרמב"ן."¹⁰⁷ אחת מנקודות המחלוקת החשובות בין רמב"ם לרמב"ן נוגעת לעצם שייכותו של העולם הבא אל סוגית האסכטולוגיה. במסגרת תפיסתו של רמב"ם, העולם הבא הוא עולם רוחני, המתקיים במקביל לעולם הזה, ובו שוכנות נשמות בני האדם שזכו לכך לאחר מותם ומתענגות מזיו השכינה לנצח. תחיית המתים בהגותו של הרמב"ם הינה מאורע חד פעמי שיתרחש בעתיד, בו צדיקים ישובו לחיות, ולאחר חייהם השניים ימותו שוב ונשמותיהם יחזרו לעולם הבא. אחרית הימים הוא תקופה אידיאלית שתחל עם חזרת המלכות לישראל ובזכותה. האוטופיה הרמב"מיתית מתמצה בקיום פוליטי אופטימלי ועידן נאורות רחב בו "מלאה הארץ דעה" והשכלת האל היא חזון נפרץ. במסגרת זו יתרחש אירוע חד-פעמי של תחית המתים, בו חבורה נבחרת של צדיקים יקומו לתחיה ויטלו חלק חשוב בהגשמת האוטופיה. גם באחרית הימים בני אדם יוולדו וימותו, ואף הצדיקים שקמו לתחיה ימותו שוב ויזכו לשוב אל העולם הבא המגלם את פסגת השאיפה האנושית – חיי הנצח רוחניים של הנשמה בלבד, המשוחררים מכבלי החומר. כך שאצל הרמב"ם, אחרית הימים וימות המשיח – אחד הם, והם העידן האסכטולוגי, ואילו העולם הבא ותחית המתים אינם עניין לאחרית הימים ואינם חלק מתפיסתו האסכטולוגית.

במסגרת האסכטולוגיה של רמב"ן, לעומת זאת, העולם הבא הינו כפשוטו – העולם שאחרי העולם הזה, עולם חדש שייווצר לאחר שהעולם הזה יתם או לאחר שינוי אפוקליפטי בעולם הנוכחי שיהפוך אותו לעולם אחר. תחיית המתים מתרחשת ברגע המעבר בין העולם הזה לעולם הבא, בו כל מי שיש לו חלק בעולם הבא חוזר לחיות כאדם – נשמה בגוף – ויחיה חיי נצח. זוהי אחרית הימים – עולם חדש אוטופי בו בני האדם חיים לנצח, כפי שאדם הראשון אמר היה לחיות לפני שחטא בעץ הדעת. למעשה, במסגרת האסכטולוגיה של רמב"ן, המושגים תחיית המתים, אחרית הימים והעולם הבא הם מושגים חופפים. בהתאם, לצד אלו מציג רמב"ן מושג נוסף: עולם הנשמות (או גן העדן). עולם הנשמות הוא עולם רוחני מקביל לעולם הזה בו נשמות הצדיקים מתענגות מזיו השכינה (כך שעולם הנשמות של רמב"ן דומה במתכונתו לעולם הבא של רמב"ם), עד לעת בה תחל אחרית הימים, העולם יהפך לעולם הבא והם יקומו לתחיה ויזכו לענג המלא בדמות חיי נצח. ימות המשיח, עבור רמב"ן, הם תקופה המתרחשת בעולם הזה בתקופתו האחרונה בטרם המעבר לעולם הבא, כך שבתפיסתו שלו זהו הרכיב היחידי שאינו שייך לתפיסה האסכטולוגית.¹⁰⁸

באופן ההולם פרספקטיבה כזו, מראה הרב הוטנר באחד ממאמריו על השבת כיצד מושג השכר לעולם הבא המובטח לאדם קוהרנטי אך ורק אם הוא מתייחס לקיום אנושי בגוף. זאת משום שהנשמה לבדה אינה נחשבת אדם, ועל כן השכר שבעולם הנשמות הוא אולי השכר של נשמת האדם אך לא השכר שלו עצמו. כך כתב:

שכר מצוה בהאי עלמא ליכא. המצב של "האי עלמא" במשפט זה, בא להוציא מידי שני מצבים, אשר אע"פ שהם שונים זה מזה, מ"מ [מכל מקום] יוצאים הם מכלל דהאי עלמא לענין השכר מצוה. דשנים הם המצבים אשר בהם שכר מצוה איכא. האחד הוא בגן עדן אשר שם יושבים נשמותיהם של צדיקים ומתענגים מזיו השכינה. והשני הוא בעולם שלאחר התחיה, בזמן של ומלאה הארץ דעה. ההבדל העיקרי בין שני המצבים הללו הוא שבמצב הראשון אין קבלת התענוג נמשכת לידה של צורת אדם, שהרי רק הנשמות הן היושבות בג"ע [גן עדן]. ונשמה הניטלת מן הגוף אין עליה שם אדם. דאדם היינו דוקא חיבור גוף ונפש. ולעמית זאת, במצב השני בעולם התחיה, קבלת התענוג נמשכת לידה של צורת אדם, שהרי הארץ היא היא שנתמלאה דעת ולא נשמות שבג"ע [...] מושג הענג פירושו דוקא, שפע המגיע לידה של צורת אדם של חיבור גוף ונפש. דהיינו השכר-מצוה של עולם התחיה דכלל-אדם, ולא השכר מצוה של עידון הנשמות דפרט אדם, דיחיד ויחיד ומחר שלו.

¹⁰⁷ פחד יצחק, אגרות וכתבים, נא.

¹⁰⁸ ראה יאיר לורברבוים, "קבלת הרמב"ן על בריאת האדם בצלם אלוהים", קבלה, 5 (תש"ס), עמ' 287–326 (להלן לורברבוים, "קבלת הרמב"ן"; David Novak, *The Theology of Nahmanides Systematically Presented*, Brown Judaic Studies, 2020, pp. 125–134; משה הלברטל, "מוות, חטא, חוק וגאולה במשנת הרמב"ן", תרכ"ץ, עא, א-ב (תשס"ב), עמ' 133–162.

ועל כן, אין בטוב למעלה מענג ואין ברע למטה מנגע. נגע אמרו ולא מיתה. כי כשם שהנקודה העליונה שבטוב הקרויה ענג, מתכוונת היא דוקא לאותו שפע החיות הנמשך והמתקיים בתוך צורת אדם של חיבור גוף ונפש דוקא; כמו כן, הנקודה התחתונה של העדר החיות העומדת לעומתה של הנקודה העליונה של שפע החיות, מתכוונת היא דוקא להעדר החיות הנמשך והמתקיים בתוך צורת אדם של חיבור גוף ונפש דוקא. והנגע הרי הוא העדר החיות של מקום הנגע בתוך גופו של אדם, כמו שנאמר "אל נא תהי כמת". ובכל כגון דא, נגע ולא מיתה. דלעולם אין מצב המות מתקיים בתוך צורת אדם של חיבור גוף ונפש. וכמו שבטוב הענג הוא לא לנשמות אלא לחיבור גוף ונפש כמו כן ברע אין הנקודה העומדת לעומת הטוב אלא לאותו רע שהוא העדר חיות בתוך החיבור של גוף ונפש. דהיינו נגע דוקא ולא מיתה. וזה שאמרו אין בטוב למעלה מענג ואין ברע למטה מנגע (פחד יצחק, שבת ד/ח. ההדגשות במקור).¹⁰⁹

מובטח לו לאדם הזוכה לחיי העולם הבא שיזכה להתענג בו, וענג פירושו דווקא שפע-חיות המגיע לצורת אדם של גוף ונפש. דבר זה נלמד מכך שהפך העונג הוא נגע, וכשם שנגע יכול להתקיים רק בקיום של אדם המורכב מגוף ונשמה, כך גם ענג. ענג, כפי שראינו, הוא שם קוד אצל הרב הוטנר עבור ההתענגות על עצם הקיום, התענוג שבקיום נצחי ובלתי-תלוי. העולם הבא הוא המקנה לאדם את פסגת שאיפותיו. בעולם הזה קיומו קיום כזב, אפשרי-המציאות, כאשר האופק המירבי הפתוח בפניו הוא היכולת להרוויח במידת האפשר את קיומו באמצעות חסד-משפט. בעולם הבא קיומו קיום אמת ונצחי, לאחר שהרוויחו באופן מלא.

"עמדתו של הוגה לגבי אופן הקיום בעידן האסכטולוגי, כמו השקפתו לגבי מעמדו בעידן ה'בראשיתי' (אצל האדם הראשון קודם הנפילה)" כתב יאיר לורברבוים בנוגע להשקפתו של הרמב"ן, "משקפת בדרך כלל את תפיסתו אודות הקיום האנושי האידיאלי והיא מקרינה על 'מצבו של האדם' בפרק הזמן שביניהם."¹¹⁰ דברים אלו נכונים בהחלט עבור הרב הוטנר, ובהקשר זה מעניין ביותר האופן הסלקטיבי בו עושה הרב הוטנר שימוש בהשקפתו של רמב"ן, וכדלהלן. הבה נחשוב לעניינו בין האסכטולוגיה של רמב"ם לבין זו של רמב"ן היא שאלת האפוקליפסה. באמרי "אפוקליפסה" אני הולך כאן אחר הבחנתו של דב שוורץ בין משיחיות אפוקליטית לבין נטורליזם משיחי. תפיסות משיחיות נטורליסטיות גורסות שהגאולה העתידית תתרחש בתוך ההיסטוריה ובמסגרת העולם הזה, ואילו תפיסות אפוקליפטיות גורסות שהגאולה תתרחש בד בבד עם קץ ההיסטוריה (תהליך שיתלוו אליו שורה של מאורעות קטסטרופליים), ואת מקום העולם הטבעי הנוכחי יתפוס עולם חדש, בעל חוקיות שונה בתכלית.¹¹¹ עבור רמב"ם, המחזיק בתפיסה משיחית נטורליסטית, "אין בין העולם-הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד."¹¹² האוטופיה הרמב"מית הינה, ככל שאוטופיה מסוגלת להיות, ארצית, והיא מתאפשרת ומתממשת במסגרת תנאי המציאות הנוכחיים. החזון האוטופי של רמב"ן, לעומת זאת, אפוקליפטי בעליל, והוא כולל שינוי נרחב בסדרי העולם. הדבר נכון גם לגבי האדם: רמב"ן אמנם קובע שהאדם בעולם הבא יהיה מורכב מגוף ונפש, אך הוא מוסיף על כך שתתרחש תמורה אפוקליפטית בגופו – החומר "העב והעכור" המרכיב את העולם בכלל ואת האדם בעולם הזה, אשר מונע ממנו לקלוט את אור השכינה, יוחלף בחומר "זך וטהור". האדם יהיה אדם אחר, מזוקק יותר ובזכות כך מסוגל לקבלת העונג השמור לו בעולם הבא. רמב"ן נוקט עמדה זו משום שלשיטתו החומר הוא מכשול בפני רוחניות, כעין מסנן החוסם את מרב ההשפעה האלקית.¹¹³ לא כן עבור הרב הוטנר. הרב הוטנר נבדל משני מקורות ההשראה המרכזיים שלו – מהר"ל ורמח"ל – בכך שלא ניתן למצוא אצלו

¹⁰⁹ וראה גם פחד יצחק, שבועות, כה/ג: "צורת אדם היא דוקא חיבור נפש וגוף. ובעולם הנשמות כגון עין אין שם צורת-אדם, שהרי אין שם גוף."

¹¹⁰ יאיר לורברבוים, "קבלת הרמב"ן", עמ' 305.

¹¹¹ על ההבדל בין תפיסות אסכטולוגיות ואפוקליפטיות ונטורליסטיות, ראה בהרחבה אצל דב שוורץ, **הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים**, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ה, ובאופן ספציפי בעמ' 15–16.

¹¹² רמב"ם, משנה תורה, הלכות מלכים ומלחמות, יב/ב.

¹¹³ לעיל הערה 108.

גילויים של יחס שלילי לחומר או לגשמיות, ולעולם הזה באופן כללי, אלא שהוא מחזיק בתפיסה דואליסטית נייטרלית. בהתאם אנו מוצאים שהממד האפוקליפטי המפורש המאפיין את האסכטולוגיה של הרמב"ן נעדר כליל מהדיונים האסכטולוגיים בכתבי הרב הוטנר.¹¹⁴

בהגותו של הרב הוטנר העולם הזה והעולם הבא נדמים כשתי גרסאות של אותה מציאות. אם עיקר מסמנו של העולם הזה הוא הפער בין רבדי המציאות בשלו מימוש תכלית הבריאה מותנה, הרי שזהו ההבדל בינו לבין העולם הבא: בעולם הבא הפער בין שני רבדי המציאות, העליונים והתחתונים – על השלכותיו – בטל. העולם הזה הוא מציאות בו רע וטוב משמשים בערבוביה; העולם הבא הוא מציאות בה יש טוב בלבד. בעולם זה האדם נידון למות; בעולם הבא האדם חי לנצח. אלו שינויים אפוקליפטיים, המותירים את העולם הבא כמציאות זרה לתפיסה האנושית עד שקשה להעלותה על הדעת. עם זאת, ובניגוד לרמב"ן, הרב הוטנר לא מפליג בתיאורים פנטסטיים הזרים לחשיבה האנושית אודות העולם הבא, וממעט התיאורים הקיימים מתקבל הרושם שחווית הקיום בעולם הבא דומה לחווית הקיום בעולם הזה, ומהווה הגשמה של הכמיהה האנושית להתמדת הקיום כפי שהוא מכירו. זאת למעט עניין אחד אותו הוא משמר מתפיסת עולם הבא של רמב"ן: מילת-ערלת-הלב – הרעיון לפיו בעולם הבא תבטל הבחירה, והאדם יבחר בטוב בהכרח. כך כתב:

קיימת היא בדינו ההבטחה כי עומדים אנו לחיות בעולם של מילת-ערלת-הלב, וכפי פירושו של הרמב"ן, מזדהית היא מילת-ערלת-הלב עם סילוק-הבחירה [...] והלא רואים אנו שכל התורה המצויה עתה בדינו, כל-כולה, נארגת היא בתוך רקמת שלטונו של כח הבחירה. שכן כל חכמתה של תורה, אינה אלא בירור רצונו של מקום, באיזה דרך עלינו לאחזו בהליכות-הלכות של חייו. ועצמותו של בירור זה, אין לה שום מציאות מחוץ לגבולות הבחירה. ומכיון שזאת התורה לא תהיה מוחלפת, כיצד יתכן קיומה של תורה בעולם של מילת-ערלת-הלב וסילוק הבחירה. אלא שעל זה בא הוא מאחז"ל [מאמר חז"ל] במד' שמיני, על הכתוב "תורה חדשה מאתי תצא", "תורה חדשה מאתי תצא, חידוש-תורה מאתי תצא". כלומר, אותה **התורה עצמה** המצויה עתה בדינו, עתידה היא להתחדש **מתוכה** ולהתקיים כתורת-חיים בעולם העומד להתחדש ולהתקיים כשאין ערלת הלב מופיעה בו כל עיקר. אלא שכשם שאין לנו שום השגה במהותו של אותו עולם; כמו כן, אין לנו שום השגה במהותה של אותה תורה העומדת לשלוט בעולם זה, המופלא מאתנו תכלית ההפלא ותכלית ההעלם (פחד יצחק, שבועות, מג/ד. ההדגשות במקור).

למציאות כפי שאנו מבינים אותה ולעבודת ה' כפי שאנו מבינים אותה אין פשר מבלעדי כח הבחירה, ואולם בעולם הבא הבחירה עתידה להתבטל. הרב הוטנר מודה בבעיה זו, ואין לו אלא להודות שלא נוכל להבין כיצד זה מסתדר עד שהשינוי עצמו לא יתרחש. זוהי הנקודה היחידה בה הרב הוטנר נזקק באופן מפורש בספרי פחד יצחק למה שאני מכנה "המפלט האפוקליפטי" – התמודדות עם קושיה בנוגע לעתיד האסכטולוגי באמצעות ההנחה שהמציאות תשתנה באופן בו דבר הנדמה כעת בלתי-נתפס יהיה למובן. בכך הוא מודה למעשה שאין ביכולתו לספק מענה מניח את הדעת לסוגיה זו,

¹¹⁴ לכך ניתן להוסיף רכיב נוסף באסכטולוגיה של הרמב"ן הנעדר מזו של הרב הוטנר: תורת השמיטות. תורת השמיטות היא תורה קבלית אזוטריה המקבילה למחזורי השמיטה ההלכתיים המופיעים בתורה. לפי תורת השמיטות הקבלית, כשם שהפעילות החקלאית והכלכלית היהודית נסובה סביב מחזור של 50 שנה – 7 סבבי שמיטה ובסופן שנת יובל – כך המציאות כולה נסובה סביב מחזור של 50,000 שנים המורכב מ-7 סבבים של 7000 שנים במהלכן עולמות נבראים ונחרבים. האלף השביעי בכל סבב הוא העולם-הבא של אותו הסבב, אשר בסוף האלף השביעי נחרב אף הוא, ובסוף 50,000 השנים הכל חוזר אל האין ומתאפס כליל. אם כן, במסגרת האסכטולוגיה של הרמב"ן קיומו של האדם לאחר המוות אינו נצחי באופן אולטימטיבי. ראה Jonathan Feldman, *The Power of the Soul over the Body: Corporeal Transformation and Attitudes towards the Body in the Thought of Nahmanides*, PhD Diss, New York University, 1999, pp. 345-355; חביבה פריה, **הרמב"ן: התעלות - זמן מחזורי וטקסט קדוש**, עם עובד, תשס"ג, עמ' 315, 321. יש לומר כי אף אם גרס הרב הוטנר את תורת השמיטות לא היינו מצפים למצוא אזכור של תורה אזוטריה שכזו במסגרת כתביו; אך מכל מקום היא אינה נזכרת לא בספרי פחד יצחק ולא בכתבים האפוקריפיים, והיא ודאי שאינה עולה בקנה אחד עם השאיפה לקיום נצחי.

ושהוא מתקשה בה (סוגיה שאשוב אליה בהמשך).¹¹⁵ לעניינו כעת, ניתן לומר כי הוא נוקט במינימליזם-אפוקליפטי כאשר הוא מטפל בנושא האסכטולוגיה: הוא מניח שינוי אפוקליפטי היכן שיש בכך הכרח, אך לא יותר מכך. בצורה ציורית נסכם זאת כך: רמב"ם מבנה את האסכטון היהודי כריאליסטי מבין האוטופיות שניתן להעלות על הדעת; רמב"ן, בר-פלוגתא שלו, מבנה אותו כאפוקליפטי מבין האוטופיות שניתן להעלות על הדעת; ואילו הרב הוטנר מבנה אותו כריאליסטי מבין האוטופיות האפוקליפטיות שניתן להעלות על הדעת.

עבור הרב הוטנר, אפוא, העולם הבא הוא בעצם העולם הזה, בהיעדר הפער הדואליסטי. וכפי שכתב הוא, באחד מהמאמרים שחיבר אך לא הכין לדפוס: "כל ההבדלים בין 'היום הזה' ל'יום ההוא' בנויים הם על יסוד הפער אשר בין הדעת והחוש ביום הזה, וביטולו של זה הפער לעתיד לבוא" (מאמרי פחד יצחק, סוכות, מח/ז).

ד. 3.1. שבת ותכלית האדם: לחיות מעין העולם הבא בעולם הזה

תפיסת העולם הבא של הרב הוטנר, והדימיון בינו לבין העולם הזה, באים לידי ביטוי במיוחד במאמרים העוסקים בשבת. הרב הוטנר מבחין בין גוף העולמות, שנבראו באמצעות עשרה מאמרות של בראשית, ולעומתם תכלית העולמות, המיוצגים באמצעות עשרת הדברות.¹¹⁶ תכלית זו נבראה בשבת בראשית. כך כתב:

כשם שבששת ימי בראשית נבראו כל החוקים השולטים בעולם בתקופת-הבחירה-והעבודה של "היום לעשותם", כמו כן נבראו ביום השביעי כל החוקים השולטים בעולם בתקופת השכר והגמול של אחרית הימים [...] החוקים השולטים בתקופת הבחירה והעבודה של "היום לעשותם", נתהוו על ידי עשרת המאמרות שנאמרו במשך ששת ימי בראשית; ולעומת זאת, החוקים השולטים בתקופת השכר והגמול של אחרית הימים, נתהוו על ידי **מעשה הקידוש** של היום השביעי שעליו אמרה תורה "ויקדש" [...] ומנוחת יום השביעי ושבתתו, היא היא הפרישה מהתעסקות בחוקים השולטים בעולם של יגיעה-עבודה-והשתדלות, להתעסקות בחוקים השולטים בעולם של שכר-וגמול-ותפנוקי עידונים (פחד יצחק, חנוכה, ח.י. ההדגשה אינה במקור).

גוף העולמות נברא במאמרות. אולם התכלית נבראה במעשה הקידוש. מן הראוי להתעכב על כך: לעיל ראינו שהרב הוטנר מבחין בין שתי מערכות: מערכת הטוב מול הרע; ומערכת הקודש מול החול, וזאת כאשר הוא מעניק את הבכורה לאחרונה. פסגת עבודת ה' היא עשיית דברי הרשות לשם שמים, שהיא המעשה של לקיחת מה שהוא חולין והכנסתו לתחום הקודש, באופן המעניק לו חשיבות. מעשה זה של קידוש, הפיכת הסתמי לבר תכלית, הוא שברא את החוקים השולטים באחרית הימים.

אחד הכלים הפרשניים הרטוריים של הרב הוטנר הוא לקיחת ביטויים מן המקורות וקריאתם באופן מילולי תוך מתיחתם אל קצה ההיגיון שלהם. אחד מאלו הוא הביטוי החז"לי על כך שהשבת היא מעין העולם הבא. "בלי קדושתה של השבת", כתב, "החלוקה בין עולם הזה ועולם הבא הרי היא גמורה ומוחלטת. או עולם הזה, או עולם הבא. קדושתה של שבת היא בריאת מהות חדשה של 'מעין-עולם-הבא'" (פחד יצחק, שבת, ז.י).¹¹⁷ הביטוי מעין העולם הבא אינו מטאפורה למעלתה של השבת המאפשרת לאדם מעט קורת רוח, אלא שמדובר במעין העולם הבא ממש. אם בשבת בראשית נבראו החוקים השולטים בתכלית העולמות, הרי שהשבת כפי שהיא נתנה לבני ישראל היא חלון בזמן בו חוקים אלו נוכחים בעולם הזה. כך כתב הרב הוטנר:

¹¹⁵ רעיון ביטול הבחירה, שהיא סוגיה סבוכה בהגותו של הרב הוטנר ועמדה במרכז הוגתם של כמה הוגים אורתודוקסים-ליטאיים בני דורו, עומד במתח מסוים אל מול מרכזיות הבחירה בהגותו. ראה על כך להלן, עמ' 178–179.

¹¹⁶ לעיל עמ' 141.

¹¹⁷ וראה דיוד, "זכרונות", עמ' צז: "כל שבת הוא מעין העתיד שליום שכולו שבת." וראה שם, עמ' שסה. וראה רשימות לב, כרך א, עמ' קנב: "והיום שתהיה דעת האדם בשלימות, עם ההכרה של כבוד שמים בכל חלקי הבריאה, הוא יום שכולו שבת. ושבת שלנו הוא מעין שלה."

היום לעשותם ומחר לקבל שכרם [...] עולם המעשה הוא עולם עובר, שכן "לעשותם" אינו תופס אלא ה"היום"; ולעמת זה, עולם התענוג הוא עולם קיים. שכן השכר תופס הוא את ה"מחר". וכל זה הוא כשאנו מדברים בדרך חלוקה מוחלטת בין העולם העובר ובין העולם הקיים. אבל לקושטא דמילתא, יש מקום לדיבורים הללו גם בדרך חלוקה יחסית. ובדרך חלוקה יחסית נאמר כך: כל מה שהנך מתקרב יותר לתחומו של הנצח הקיים, כך בערך זה, הנך נולך ומתקרב לרשותו של התענוג. דכללא הוא: עולם הנצח הוא עולם התענוג [...] והוא הדין והיא המדה בקדושתה של שבת. עיקר הרבותא של השבת הוא כי הוא ה"מעין" של ה"למחר" בעיצומו של "היום" (פחד יצחק, שבת, ח-ג-ד).

עניינה של השבת הוא קירוב (approximation) של העולם הבא. מצוותה של השבת היא הענג, כעין הענג המובטח לעולם הבא בדמות חיי נצח.¹¹⁸ העולם הבא הוא מציאות בה שולטת ההנהגה של טוב ומיטיב (צדיק וטוב לו) לבד, מבלי ההנהגה של דיין אמת (צדיק ורע לו); שבת קשורה במהותה בהכרה בכך שקיומו של הרע הוא רק לטובת שלילתו וגילוי למפרע שאף הוא טוב, כדי כך ש"עד כמה שהאדם איננו נקי מהרגשה של תרעומת כלפי סדר הנהגת העולמות, בה במידה נעדרת ממנו הרגשת קדושת שבת (פחד יצחק, פסח, נד-ה).¹¹⁹ העולם הבא הוא עולם שבו "מלאה הארץ דעה", ושבת היא הזמן בו "מתאדר כוח הדעת בכל הנשגביות שלו. שביית שבת נוצרת בכוח הדעת" (פחד יצחק, פסח, נד/ז).¹²⁰ בכח הדעת האדם מכיר במלכותו של האל, בכח הדעת האדם מכיר בקיומה של החשיבות בעולם ובכח הדעת האדם מכריע כיצד לקדש את החול ולעשות את דברי הרשות לשם שמים. העולם הבא הוא מציאות בה הכל מכירים במלכות שמים, והכל חיים באופן של "בכל דרכיך דעהו", של עשיית דברי הרשות לשם שמים;¹²¹ "בשבת", כותב הרב הוטנר, "מוצאים אנו דרגא מיוחדת, שבה מרגיש העובד שאין בהנאת השבת דברי רשות. כל הנאותיו נכללות הן במצות עונג שבת. וזכינו בכאן לדוגמא נוספת בענינא דשבתא דקירוב הציור ביותר אל המצוייר, וליום שכולו שבת, שאין בו מציאות החול ודברי רשות. יום שכולו שבת" (פחד יצחק, שבת, קונטרס רשימות ב/יד. ההדגשה במקור). מכיוון שיש מצווה להתענג בשבת, כל דבר רשות שהאדם עושה לטובתו שלו הוא ממילא לשם שמים, בדומה לקיום שבעולם הבא. השבת היא מעין העולם הבא, הדבר הקרוב ביותר לביטול הפער הדואליסטי בעולם הזה, לקיום בו לכל פן בחיי האדם ישנו חשיבות בהיותו קשור בכבוד שמים, מה שמקרב אותו במידת האפשר אל הנצח. זהו פירוש ענג שבת עבור הרב הוטנר. הגותו של הרב הוטנר מסודרת סביב המועדים, והמהלכים ההגותיים המפותחים במאמריו מוצגים כקשורים במועד הספציפי סביבו הם נארגים; אולם ברי שעניינים אלו אינם מוגבלים למועד הנידון – מקורם וגילויים הוא באותו מועד, אך מקומם בחייו של עובד ה' בכל רגע. מעין בתכלית המציאות ותכלית האדם בכתבי הרב הוטנר, והעובדה, בפראפראזה על דברי הרמב"ם, שאין בין העולם הזה והעולם הבא אלא הפער הדואליסטי בלבד, נמצא ש"מעין העולם הבא" אינו מוגבל לשבת: חובת האדם בספרי פחד יצחק הוא להשתדל שכל רגע בחייו יהיה רגע של מעין העולם הבא – הבלחה של חיבור העולמות והתגברות על הפער הדואליסטי, באמצעות התורה, הדעת והבחירה. לחיות כמה שיותר כמו בעולם הבא במסגרת העולם הזה. סיפור אחרון שספרה עליו בתו בביוגרפיה שחברה עליו, מימיו האחרונים, כשהוא חולה ושוכב על ערש דווי, מעיד באופן נוקב על כך: "לא בכדי היה שואל מדי פעם בפעם בשבועות האחרונים לבגדי שבת שלו [...] וכשהלבישוהו בשטריימל, נשתנה מאור פניו, והצהיר: גוט שבת יידן, גוט שבת יידן. ונפלא הדבר. היה רגיל להעיד על עצמו: 'איך בין בעצם אשבת' דיגער איד' [אני בעצם יהודי של שבת]."¹²²

¹¹⁸ ראה מאמרי פחד יצחק, פסח, לו/ג: "על תקופה זאת של אחרית הימים נאמר 'להנחיל אוהבי יש', שיא הישות, ועצם מציאות ממשית. כלומר, שה'אין בו ממש' יעשה למציאות של ישות. ולכן שבת היא קודש משום שהיא מעין עולם הבא." וראה רשימות לב, כרך ב, עמ' עט.

¹¹⁹ לעיל עמ' 130.

¹²⁰ וראה לעיל, עמ' 144.

¹²¹ ראה פחד יצחק, פסח, ט/ד.

¹²² דיויד, "זכרונות", עמ' סה.

ד. 4. סיכום: קיום וחשיבות כעוגני הגותו של הרב הוטנר

פרק זה הוקדש לשחזור וניתוח השדרה הרעיונית המעמידה את הגותו של הרב הוטנר כפי שהיא מופיעה בספרי פחד יצחק, עמידה על ההוגים המרכזיים המיידעים אותה ומה ניתן ללמוד ממנה על הפרויקט ההגותי של הרב הוטנר. השדרה הרעיונית בספרי פחד יצחק היא תוצאתה של תרכובת של שני עקרונות: הטלאולוגי והדואליסטי. העקרון הטלאולוגי בנוי על פי הדגם שניסח רמח"ל בכתביו התאולוגיים: לעולם יש שתי תכליות, תכלית האנתרופוצנטרית ותכלית תאוצנטרית. במסגרת התכלית האנתרופוצנטרית, האל, המטיב מטבעו, עושה חסד עם האדם, ביצירת התנאים המאפשרים לו לזכות במידה המרובה ביותר של ענג האפשרית. על פי האופן בו הרב הוטנר מפתח מושגים אלו, פסגת הענג האפשרית היא קיום אמת. קיום אמת פירושו כמו המקור, הוא האל – קיום בלתי-תלוי ונצחי. השאיפה להיות כמו המקור נטועה במהותו של אדם מכח היותו צלם אלהים – זהו דימוי הצורה ליצירה. קיום כזה אינו אפשרי במלואו עבור האדם, אך הדרגה הקרובה ביותר של קיום כזה שהאדם מסוגל להשיג היא באמצעות הרווחת הקיום שלו. חסדו הגבוה ביותר של האל מתבטא בכך שהוא ממציא עבור האדם את האפשרות להרוויח את קיומו, כך שהוא מקיים את עצמו – זהו חסד-משפט. התכלית האנתרופוצנטרית היא שהאדם יהיה קיים באמת.

במסגרת התכלית התאוצנטרית, העולם נברא לכבודו של האל, היוצר את התנאים המאפשרים לכבודו להתגלות באופן המירבי. כבוד משמעו הכרה בחשיבות, ולהרבות כבוד משמעו להעניק חשיבות. הגילוי המלא ביותר של כבוד מתרחש כאשר הוא וולנטרי, ובנסיבות בהן הוא אינו מובן מאליו. עיקר ריבוי כבודו של האל הוא בעשיית דברי הרשות לשם שמים, אשר בכך האדם מעניק חשיבות למציאות. התכלית התאוצנטרית היא שלמציאות תהיה חשיבות.

העקרון הדואליסטי בנוי על פי המערכת ההגותית שפיתח מהר"ל מפראג: העולם מורכב מרובד עליון רוחני ורובד תחתון גשמי אשר ביניהם שורר פער, המונע את התגשמות תכלית העולמות התלוי בחיבור ביניהם. האדם, אשר נוצר ממיזוג של העולמות העליונים והתחתונים, מסוגל באמצעות הבחירה ובאמצעות כח הדעת, התלויים בתורה, להתגבר על הפער הדואליסטי. מתוך הרכבת העקרון הטלאולוגי מבית רמח"ל עם העקרון הדואליסטי מבית מהר"ל, מתקבל שמעשה הגישור על הפער הדואליסטי זהה להענקת חשיבות למציאות – ובכך ישנו מופע של מימוש התכלית התאוצנטרית; ובזכות כך האדם מרוויח את קיומו – ובכך ישנו מופע של מימוש התכלית האנתרופוצנטרית.

במסגרת העולם הזה מימושה של תכלית העולם מותנה, כתלות בבחירה של האדם. אולם התכלית האולטימטיבית היא שהיא תתממש באופן מלא, בלתי-תלוי ותמידי. מימוש זה מתרחש בעולם הבא. תפיסת העולם הבא בהגותו של הרב הוטנר מושתתת על השיטה האסכטולוגית של רמב"ן, במסגרתה העולם הבא הוא מציאות חדשה הנולדת מתוך שינוי אפוקליפטי במציאות הקיימת, המתפרש על פי מסגרתו של הרב הוטנר כביטול הפער הדואליסטי. בעולם הבא בני האדם קמים לתחייה, חיים חיי נצח – ובכך מתגשמת התכלית האנתרופוצנטרית, ובחורים בהכרח בקודש ובטוב – ובכך מתגשמת התכלית התאוצנטרית.

התחקותנו אחר האופן בו מנסח הרב הוטנר את שתי תכליות הבריאה, את מבנה המציאות ולאורם את תכלית האדם והמאפיינים המהותיים לו, מעמידה אותנו על מה שיש לראות כשני מוקדי העניין המרכזיים של הגותו: קיום וחשיבות. תכלית העולם ופסגת השאיפה האנושית היא להשיג קיום אמת ולהעניק חשיבות למציאות. ומכלל הן אתה שומע לאו: העניין הטורד את הרב הוטנר, אשר סביבו מתגבשת הגותו, היא בעיית קיום הכוזב וסתמיות הקיום. עוגנים אלו, אשר הפרק הבא יוקדש לניתוחם, ומשמעותם של המושגים הנרקמים סביבם, צריכים לעמוד ברקע כל עיון בהגותו של הרב הוטנר ולאורם יש לפרש אותה.

פרק חמישי: קיום, חשיבות ויחידות – לב הגותו של הרב הוטנר

שחזור וניתוח השדרה הרעיונית של הגותו של הרב הוטנר העמידה אותנו על מה שיש לראות כלב הגותו: קיום וחשיבות. מוקדים אלו הם הציר המרכזי של הגותו, סביבם היא סובבת, והם בעיות היסוד שהיא מבקש לטפל בהן. העניין הטורד את הרב הוטנר, אשר סביבו מתגבשת הגותו, היא אפשרותו של קיום אמת, בלתי-תלוי ונצחי, והאפשרות לשוות חשיבות למציאות. עניינו של פרק זה הוא לעמוד על פשרם של הללו. לצורך כך נעיין במופעים נוספים של מוקדים אלו, החורגים מקומת הבסיס של השדרה הרעיונית; ובמושג נוסף החורג אף הוא מקומת הבסיס אך מתגלה כמוקד שלישי ועיקרי בהגותו מתוך האופן בו הוא קשור בראשונים, מאגד אותם ומאפשר את פתרון הבעיות הקשורות בהם – "יחידות". בניגוד לפרק הקודם, בו ביקשתי להסתמך על הגותו של הרב הוטנר כפי שהוא ניסח ופרסם אותה במסגרת ספרי פחד יצחק בלבד (למעט חריגים בודדים), בפרק זה אעשה שימוש רב יותר בכתבים האפוקריפיים, כדי לעמוד על הלכי הרוח הטמונים בה.

ה. 1. בשבילי נברא העולם: מוקדי הגותו של הרב הוטנר כבעיות היסוד של הפרט

התמקדותו של הרב הוטנר באיכות הקיום – אם אמיתי, נצחי ובלתי תלוי או כזב, זמני ונסמך – והיחס הישר המתקיים בהגותו בין איכות הקיום לבין מידת העונג, מעוררים את הרושם שחפץ הקיום אליו הוא מתייחס אינו מבטא רק את הרצון לחיות, את ה"conatus essendi"¹, אלא בקשת ודאות קיומית אל מול החרדה המתעוררת בשל המוות ותחושת חוסר המשמעות. הלך רוח זה ניכר בכתביו האפוקריפיים, ובצורה מפורשת יותר.

כך למשל, באחת מטיוטות המאמרים שהתפרסמו בספר מאמרי פחד יצחק לפסח, כתב: "איך אפשר שיאמר טוב מאד [בהתייחס לנאמר על יצירת האדם ביום השישי לבריאה] על גישה שכל החיים אינם אלא אותם של 'אם בגבורות שמונים שנה וגו'', גישה של 'אכול ושתה כי מחר נמות'. אתמהא!" (מאמרי פחד יצחק, פסח, נב/ז). סנטימנט זה בא לידי ביטוי באופן בולט בקטע קצר שרשם, ושהתפרסם בקובץ מאמרי פחד יצחק לחג הסוכות:

לא המתים יהללו ק-ה, ואנחנו נברך וכו' [...] על זה הוא שנאמר 'לא המתים יהללו קה', ברואים בני תמותה (צו דער וואס א מענטש דרייט זיך דא ארום אויף דער וועלט זיבעציק יאר, איז אים מוציא מכלל מתים? [אז האדם הזה מסתובב כאן בעולם שבעים שנה, זה מוציא מכלל מתים?]) אין בידם להלל קה. אבל אנחנו – שיש לנו הבטחה וחלק במהלך תחיית המתים בעולם, אנו נברך 'מעשה ועד עולם' (מאמרי פחד יצחק, סוכות עא-א-ב).²

ברואים בני תמותה הרי הם כמתים. קיום שאינו נצחי אינו קיום כלל. כדברים אשר שם גיתה בפי מפיסטוס, בן דמותו של השטן: "חלף! דבר הבל הוא. 'חלף'? מנין? אין כל הבדל בין החלוף לבין האין."³ בעיית זמניות הקיום, היות החיים בני חלוף, היא בעיה אקוטית עבור הרב הוטנר. יש לשים לב שמה שטורד את הרב הוטנר במובאה זו אינה העובדה שהחיים מסתיימים גרידא, אלא העובדה שלאור סופיות החיים גם החיים עצמם הם לא-כלום. אם נגזר על האדם לחיות כמה עשורים ולא יותר, הרי זה באופן אולטימטיבי כאילו מעולם לא היה. בהגותו של הרב הוטנר אין חסד אלהי גדול יותר מההווה; אך אם הוויתו סופית וקלושה, קיום כזב, אין לו לאדם על מה להלל את בוראו! בצל הסופיות, הקיום לאו כלום הוא.

¹ "כל דבר שואף, עד כמה שהוא ברשותו, להתמיד בישותו". ברוך שפינוזה, אתיקה, חלק שלישי, משפט ו.

² דרשה זו חוזרת על עצמה בכמה כתבים שונים. ראה למשל רשימות לב, כרך ב, עמ' נה. וראה גם פחד יצחק, אגרות וכתבים, נא: "אחרי כלות החיים אין שום הבדל בין שבעים שנה לאלף שנה."

³ יוהן וולפגנג פון גיתה, פאוסט: טרגדיה, תל-אביב: דביר, תשל"ה, עמ' 606.

את יחסו של הרב הוטנר לסופיות הקיום ניתן לנסח במושגים שטבע עדי פרוש. במאמרו העוסק בשאלה האם חיים ללא מוות הם דבר רצוי, מזהה פרוש מספר עמדות בנוגע ליחס למוות, הנבדלים אלו מאלו ביחס לאופן בו קיומו של המוות משפיע על החיים: ישנם המרוצים – אלו הסבורים שחיים ללא מוות אינם דבר רצוי כיוון שללא מוות החיים נעשים לפחותי ערך (מרוצים מתונים כלשונו) או חסרי ערך (מרוצים קיצוניים). לעומתם ישנם המצטערים, המתחלקים למצטערים מתונים ומצטערים קיצוניים. המצטערים המתונים "אינם כופרים בכך שיש לחיים ערך, אך הם מניחים שהערך שיש להם קטן מהערך שהיה להם ללא מוות". לעומתם, המצטערים הקיצוניים סבורים כי "המוות שולל מחיינו כל ערך והופך כל שאיפה של האדם לשאיפה אבסורדית".⁴ נראה בעליל שהרב הוטנר שייך למחנה המצטערים הקיצוניים, בסוברו שבהינתן המוות, החיים אינם ולא כלום. המוות טורד את האדם החרד לא רק משום שהוא מסמל את סוף קיומו, אלא יתרה מכך את חוסר המשמעות של קיומו. ומסיבה זו הוא טורד את הרב הוטנר. מצינו אפוא שבעיות היסוד של הגותו הרב הוטנר שנחשפו מתוך השדרה הרעיונית – הקיום והחשיבות – אינם ממוקדים רק במציאות ככללה, אלא באדם הפרטי.

הלך רוח זה בא לידי ביטוי באופן המפורש ביותר בספרי פחד יצחק במטען בו הוא טוען את המושג יחידות, על בסיס מאמר חז"ל על כך שהאדם נברא יחיד. המשנה במסכת סנהדרין (ד/ה) מונה ארבע תכליות שבעבורן נברא האדם יחיד: (1) להדגיש את ערך חיי האדם (כל המאבד/מקיים נפש אחת מישראל כאילו איבד/קיים עולם מלא); (2) להגדיר שוויון בסיסי בין בני האדם ("שלא יאמר אדם לחברו אבא גדול מאביך"); (3) שלא יהיה סמך לטענה בדבר ריבוי אלים, שכל אחד ברא בני אדם משלו ("ושלא יהו מינין אומרים, הרבה רשויות בשמים"); (4) ולהראות את גדולת האל שברא אדם אחד שכל אחד מתולדותיו אינו שכפול שלו, אלא אדם ייחודי חדש ("אדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד וכולן דומין זה לזה, ומלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון ואין אחד מהן דומה לחברו"). "לפיכך, מסכמת המשנה, "כל אחד ואחד חייב לומר, בשבילי נברא העולם."

אלא שחובה זו לומר "בשבילי נברא העולם" מתנגשת, על פי הרב הוטנר, עם המציאות המלמדת על ההפך. שתי עובדות מציאותיות בסיסיות סותרות את יחידותו של האדם ואת הרעיון שהעולם נברא בשבילי: (1) היותו זמני וכן תמותה; (2) היותו אחד מיני אינספור רבים כמותו, כאשר העובדה שהם אינם לחלוטין דומים אלו לאלו (כפי שמציינת המשנה), אין בה די כדי לייחס לאדם הפרטי איזושהי ייחודיות המניחה את הדעת הטרודה בכך. כך כתב הרב הוטנר:

יחידותו של אדם אומרת "בשבילי נברא עולם". והופעת המיתה [...] סותרת היא את ההכרה ש"בשבילי נברא עולם" שהרי העולם מתקיים ועומד גם לאחר מיתתו וחליפתו של אדם. ובשום אופן שבעולם אי אפשר לו לאדם להחיות בנפשו את ההכרה כי בשבילי נברא עולם, אלא על ידה של האמונה הפנימית בתחיית המתים, ובסילוק המות בעולם. (ורואים אנו לעינינו, שמכיון שאמונת תחיית המתים, איננה שולטת אצל אנשי-החול, שוב לא שקטו ולא נחו, עד שהורידו את ערכו של אדם, עד לידי השוואה עם שאר בעלי חיים). (פחד יצחק, שבועות, כא/ח).

⁴ עדי פרוש, "חיים ללא מוות – האם הם רצויים? היחס לחיים ללא מוות בשתי יצירות ספרות ושתי תיאוריות פילוסופיות", בתוך: הנ"ל, **פילוסופיה, ספרות ומה שביניהן**, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן/ירושלים: כרמל, תשע"ט, עמ' 64. פרוש מייחס עמדה זו ל"כמה הוגים אקזיסטנציאליסטיים", והוא אף מצטט ספציפית את סארטר הטוען כי "המוות לעולם אינו זה אשר מעניק לחיים משמעות. ההפך הוא הנכון, המוות הוא זה אשר באופן עקרוני מסיר מהחיים כל משמעות. אם נגזר עלינו למות, אזי לחיינו אין משמעות." ראה Jean Paul Sartre, *Being and Nothingness*, trans: Hazel E. Barnes, New York: Pocket Books, 1978, p. 566. עמ' 72 הע' 18.

מובאה זו היא אחת הייחודיות בספרי פחד יצחק, שכן מופיעה בסופה תוספת בלתי אופיינית ביותר, מצד זה שהיא מתייחסת להקשר ההיסטורי של הטקסט, דבר שהרב הוטנר נמנע ממנו בשיטתיות.⁵ זו אחת הפעמים הבודדות שהרב הוטנר מתייחס מפורשות למה שנתפס בעיניו כבעיה הנובעת ביותר של תקופתו: ביטול ערך האדם, עמדה שהוא קושר באופן ישיר לעובדת המוות. המוות מאיין את ערכו של האדם באשר הוא, וממילא הוא מאיין את יחידותו, ואת הרעיון שהעולם נברא בשבילו – הרעיון שיש לו חשיבות. בשל אבדן האמונה בתחית המתים, עובדה זו היא כל שנותר. במקום אחר כתב כך:

יחידי נברא האדם. יחידות זו קיימת היא אפילו לאחר שכל העולם נתמלא אנשים. שהרי אפילו עכשיו חייב הוא לומר "בשבילי נברא העולם". אבל סוף סוף מציאותם של רבבות בני-אדם כמותו, מסתירה היא את יחידותו של האדם, אפילו בפני האדם עצמו. אלא שמתחתה של הסתרה זו, בפנים הנפש, בוער הוא הצמאון לטעום טעמה של יחידות זו. ועל כן, נמצא הוא האדם בחתירה תמידית להבקיע את ההסתרה של הריבוי בכדי לגלות לעצמו את תואר היחידות של אישיותו, בכדי לשובב את נפשו הצמאה לגילוי זה. (פחד יצחק, שבועות טז/י).

מובאה זו מתייחסת לאותה הבעיה הבאה לידי ביטוי בזו שלפניה – התחושה שהקיום כפי שהוא מוכר לנו סותר את הקביעה שבשבילי נברא העולם. אלא שהגורם המעיב על קביעה זו כאן אינו המוות, אלא הריבוי. האדם הוא סתם עוד אחד מיני רבים. אין הוא חש שהוא דבר מה חשוב אם הוא אינו חווה את עצמו כייחודי: כזה אשר אין שני לו, שבלעדיו חסר דבר מה, שיש לו חשיבות ספציפית במסגרת המציאות ובעבודה.

מובאות אלו מבטאות מחדש את שני מוקדי השדרה הרעיונית כבעיות היסוד של היחיד, ובתוספת גוון שלישי: לא רק שאיפה לקיום ולחשיבות, אלא גם לייחודיות, כאשר שלשתם קשורים אלו באלו. ליתר דיוק, האחד – חשיבות – תלוי בשני האחרים. האדם אינו חשוב אלא אם כן הוא ייחודי; אך גם היותו ייחודי אינה מקנה לו חשיבות, אלא אם כן קיומו קיום אמת, שאינו מועב בידי המוות. אם באנו לאתר את בעית היסוד של הגותו של הרב הוטנר – הרי היא זו.

ה. הרב הוטנר ואקזיסטנציאליזם – הילכו שנים יחדיו, בלתי אם נועדו?

הזיקה בין הרב הוטנר לבין ההגות האקזיסטנציאליסטית היא מוסכמה בקרב החוקרים שעסקו בו. זיהוי זה מתבסס על שני טעמים: האחד הוא התבטאויות שונות של הרב הוטנר, שחלקן הובאו בפרק הביוגרפי, המבטאות הלכי רוח אקזיסטנציאליסטיים. הסיבה השניה, והעיקרית, בגינה החוקרים נוטים לזהות את הרב הוטנר עם ההגות האקזיסטנציאליסטית היא מה שהם מזהים כתמות אקזיסטנציאליות בהגותו. שאיפת היחידות ובקשת החשיבות שמצינו אצל הרב הוטנר – שאמנם נוסחו כאן לראשונה – מחזקים הנחה זו, שכן הם מהדהדים את שתי התמות העיקריות שבליבת ההגות האקזיסטנציאליסטית: שאיפת האותנטיות (authenticity), ובקשת המשמעות (meaning) לקיום.

אין בנמצא, ככל שידי משגת, ראיות חותכות לעיסוקו של הרב הוטנר בהוגים אקזיסטנציאליסטיים, ואת מידת היכרותו המדויקת עם פילוסופיה כללית קשה לקבוע. תקופת שהותו של הרב הוטנר בברלין, שתוארה בפרק הראשון, חפפה לפריצתה אל התודעה של הפנומנולוגיה ההיידגריאנית ולניצני הפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית. על פי עדותו שלו עסק בחכמות חיצוניות באופן אוטודידקטי בנעוריו ובצעירותו, ואין לשלול את האפשרות שדפוס זה המשיך לתוך חייו הבוגרים, ומסורות מפי תלמידיו – הגם שלא עלה בידי לאששן – ממקמות אותו כתלמיד באוניברסיטת ברלין או בסמינר הרבנים בברלין שהלימודים בו כללו לימודים באוניברסיטה הסמוכה. סטודנטים יהודיים רבים בברלין נהו אחר הלכי הרוח הפילוסופיים שהלכו בה, וישנם עדויות לכך שהוא הסתובב בחוגיהם, וזיקתו לאחדים מהם ידועה.⁶

⁵ ראה לעיל, עמ' 106 הערה 80.

⁶ לעיל, עמ' 105.

אקזיסטנציאליזם הוא מושג בעייתי. עוד בימי חייו של הדמות המזוהה ביותר עם פילוסופיה זו, ז'אן פול סארטר, היה השימוש במונח זה רחב כדי כך שתועלת השימוש בו לצרכים אקדמיים הוטלה בספק. בעיה זו רווחת למדי בעולם המונחים השייך למדעי הרוח והחברה, במיוחד כאלו אשר קונים שביתה גם בשיח הפופולרי, ואקזיסטנציאליזם הוא מן הבולטים ש"צלחו" מעבר זה. ישנם ניסיונות שונים לנסח הגדרה שימושית של האקזיסטנציאליזם כאסכולה פילוסופית, ואין במסגרתה של עבודה זו לקחת חלק בבירור זה. לצורך עניינו איעזר בהגדרת עבודה כללית, השימושית עבור צרכינו ועושה צדק עם עיקר מאפייניה התמטיים וההיסטוריים של התופעה: אקזיסטנציאליזם היא שיטה פילוסופית הכוללת עיסוק במשפחה של תמות בעלות בולטות תרבותית למן העת החדשה המאוחרת והיחסים ביניהן בהשראת המתודה הפנומנולוגית. בכלל אלו: (1) זמניות הקיום האנושי: הן כקיום המתייחס אל הזמן ופועל במודע אליו, והן כקיום המוגבל בזמן; (2) שאלת משמעות הקיום, לאור זמניותו ובהקשר של מציאות נטולת משמעות כשלעצמה; (3) החרדה (*Angst*) שהמוות, אפשרות חוסר המשמעות והחירות מעוררים באדם. (4) אותנטיות: אפשרותו של קיום אינדיבידואלי המכונן משמעות; (5) חירות ומרכזיותה של הבחירה והאחריות האתית, ברמה האישית וברמה החברתית-פוליטית, הנגזרת מכך.⁷

התואר אקזיסטנציאליסט מיוחס לעתים קרובות באופן אנכרוניסטי לדמויות שהקדימו אסכולה זו אף במאות שנים, או לדמויות בנות הזמן ומאוחרות לו המתבטאות באופן המזכיר תמות אקזיסטנציאליות, ולו בקרבה קלה.⁸ אולם על מנת שתהא לכך הצדקה, לא די במציאת עדויות להרהורים או עיסוק בתמות דוגמת בעיית המוות או חוסר המשמעות; אלו תמות עתיקות, מועקות המלוות את האדם מקדמת דנא השבות ועולות בכתביהם של הוגים יהודיים ולא יהודיים לאורך ההיסטוריה. אף העיסוק באותנטיות – הנחשבת לעתים כציר המרכזי של הפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית – מוקדם להפצתו של זרם פילוסופי זה.⁹ העיסוק בשאלת המשמעות (או משמעות החיים או הקיום), באופן ספציפי, היא מאפיין מובהק של מאתיים וחמישים השנים האחרונות. בשל מיני תהליכים, ביניהם החילון, התפכחות ממושג הקדמה של הנאורות (שעשוי היה להחליף את הדת כמקור למשמעות) והתפתחויות טכנולוגיות וכלכליות, הפכה שאלת המשמעות לסוגיה נוכחת מאוד הן בעיסוק הפילוסופי הן התרבותי. מקובל לזהות את ניצניה במרחב דובר הגרמנית עם דמויות כשופנהאואר, קירקגור ונובאליס (המשורר גאורג פיליפ פרידריך פון הארדנברג). אמנם יותר מכל מזוהה שאלה זו עם האסכולה האקזיסטנציאליסטית, אולם היא העסיקה הוגים שלא נמנו על אסכולה זו ושקדמו לה, חוקרים שעמדו על משמעותה בהקשרים שונים וכן סופרים ויוצרים שונים מכלל מופעי התרבות, בעולם המערבי ומעבר לו, דוגמת הפילוסוף ברטראנד ראסל, הסוציולוגיים מקס וובר ופיטר ברגר וסופרים דוגמת דוסטויבסקי, קפקא וקונדרה.¹⁰ כך שהעיסוק בשאלת המשמעות היא מאפיין מובהק של התקופה בה הרב הוטנר היה פעיל.

⁷ ניסיונות ההגדרה של האקזיסטנציאליזם נוטות להיות מסורבלות, ולעתים מנוסחות בעיקר על דרך השלילה. לדיון מועיל בעניין זה, ראה David E. Cooper, *Existentialism: A Reconstruction* (second edition), Oxford: Blackwell, 1999, pp. 1-20 בהשראת שתי הצעות הקיימות בספרות: ההגדרת האקזיסטנציאליזם כשילוב בין המתודה הפנומנולוגית לבין הפילוסופיה של ניטשה וקירקגור שאולה מיעקב גולומב. ראה יעקב גולומב, **מבוא לפילוסופיות הקיום: אקזיסטנציאליזם**, תל-אביב: משרד הבטחון, תש"ן, עמ' 9; וראה לורנס קפלן, "האם יש אופי מיוחד לאקזיסטנציאליזם היהודי?" (על ספרו של אפרים מאיר, "פילוסופים קיומיים יהודים ברב-שיח"), **קתרסיס**, 4 (תשסו), עמ' 52; ההגדרת האקזיסטנציאליזם כעיסוק במשפחה של תמות ספציפיות שאולה מתומאס פליין. ראה Thomas R. Flynn, *Existentialism: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 8.

⁸ ז'אן פול סארטר, **אקזיסטנציאליזם הוא הומניזם**, ירושלים: כרמל, תשע"ה, עמ' 10: "רוב האנשים המשתמשים במילה זו יהיו נבוכים אם יאלצו להסביר אותה, שכן בימינו היא נעשתה לאופנה, ומכרזים בקלות שמוזיקאי או צייר מסוים הוא אקזיסטנציאליסט." וראה גולומב, **מבוא**, עמ' 18-25.

⁹ לסקירה כללית ראה יעקב גולומב, **אביר האמונה או גיבור הכפירה? חיפוש האותנטיות מקירקגור עד קאמי**, תל-אביב: שוקן, תשנ"ט, עמ' 23-37; וראה למשל לגבי רוסו, שעל פי גולומב "הוא שזרע בהגות המערב את זרעיו הראשונים של החיפוש אחר האתי האותנטי." שם, עמ' 71-92.

¹⁰ Iddo Landau, "Why has the question of the meaning of life arisen in the last two and a half centuries?", *Philosophy Today* 41 (2), (1997), pp. 263-264.

אם כן, כהשלמה להגדרה הראשונית של האקזיסטנציאליזם שהוצעה לעיל, נציע כי המאפיין את האסכולה האקזיסטנציאליסטית היא הקביעה שקיומה או אי קיומה של משמעות היא אינדיבידואלית ותלויה באדם. בעבר השאלה שבטאו הוגים קדומים בדבר המשמעות היתה עשויה להיות פחות אודות מהי המשמעות, אלא האם המשמעות המוצעת – שעל פי רוב מקורה בדת – היא אכן אמיתית, או שמא מדובר אשליה. לחילופין, השאלה עשויה היתה להיות מהי משמעות החיים, אך לא מהי משמעות חיי האינדיבידואליים שלי. זהו השילוב והתלות ההדדית בין שני אלו – החקירה אודות האותנטיות והחקירה אודות המשמעות – המכונן את האקזיסטנציאליזם כזרם פילוסופי מובחן.

מעשה מיפוי וניתוח השדרה הרעיונית של הגותו של הרב הוטנר בפרק הקודם היה בחלקו מאמץ לחלץ מפתח לאורו יש לפרשה, מאמץ אשר הוביל לנקודה הנוכחית בה שאלת הזיקה לתמות אקזיסטנציאליות מציגה עצמה. להלן אבקש לבחון האם הנחת הזיקה בין הרב הוטנר להגות האקזיסטנציאליסטית – לכל הפחות מבחינה תמטית – היא סבירה.

הנחה זו אינה מובנת מאליה. ראשית כל, יש לבסס את מיקומו של הרב הוטנר כהוגה השייך להוגים המוטורדים משאלת המשמעות. שכן הגם ששאלת המשמעות דומיננטית ביותר בעת החדשה המאוחרת, היא אינה נחלת הכלל. רבים ההוגים הרואים בה שאלה חסרת פשר וסרת טעם, הנובעת אולי ממאפיינים פסיכולוגיים יותר מאשר בקשת הדעת, ובשל כך נוטים לבקר את העוסקים בה ואת ההוגים האקזיסטנציאליסטיים בפרט.¹¹ אמנם הדברים שעלו עד עתה במהלך הדיון מצביעים על כך שהרב הוטנר נמנה על המוטורדים משאלת המשמעות, אולם יש עניין להעמיק את הביסוס לכך, ולהראות שסוגיה זו לא רק מטרידה את הרב הוטנר אלא גם מעסיקה את הגותו.

שנית, אם אמנם נכון למקם את הרב הוטנר כהוגה של עידן המשמעות, אין זה אומר שנכון להצביע על זיקה בינו ובין האקזיסטנציאליזם. כאמור, עיסוק בשאלת המשמעות היא מאפיין מובהק של התקופה. לא זו בלבד, היא אינה זרה לחלוטין לבית גידולו של הרב הוטנר – תנועת המוסר. אפשר להצביע על מספר דמויות והוגים, שחותמו של עידן בקשת המשמעות נתן, ולו בקווים כלליים, את אותותיו בהגותם, ומיני בני ישיבות עשויים היו להתבטא באופנים דומים להתבטאותיו של הרב הוטנר בהם פגשנו בפרק הביוגרפי.¹² אף ניתן להציע שיש דמיון כללי בין מוטיבים מסויימים שרווחו בתנועת המוסר בדור השני והשלישי לבין תמות קיומיות, למשל העיסוק האינטנסיבי בעצמי ובבניין האישיות. השאלה היא, איפוא, האם אמנם נכון לזהות את מוקדי הגותו של הרב הוטנר עם מוקדי הפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית.

¹¹ לסקירה כללית, ראה Terry Eagleton, *The Meaning Of Life: A Very Short Introduction*, Oxford; New York: Oxford University Press, 2008, pp. 1-17. דוגמה למבקר חריף של האסכולה האקזיסטנציאליסטית ושל הוגי עידן המשמעות הוא סידני הוק, פילוסוף יהודי-אמריקני בן גילו ומקומו של הרב הוטנר. ראה למשל Sidney Hook, *The Quest For Being, And Other Studies In Naturalism And Humanism*, New York: St. Martin's Press, 1961, ובמיוחד בעמ' 145–171.

¹² דוגמה בולטת לכך עשויה להיות ר' ירוחם ממיר. ראה בראון, תנועת המוסר, עמ' 122–131. ר' ירוחם ממיר עשוי להיות מוקד השוואה מעניין לרב הוטנר, לאור העובדה שאף הוא מבנה מושג של "יחידות" בהגותו, המתקשר להיותו של האדם ייחודי. מושג זה אינו זוכה לפיתוח רחב או להנהגה אצל ר' ירוחם ממיר. ראה למשל ליבוביץ', ירוחם הלוי, **דעת תורה** (ח' כרכים), ירושלים: ישראל ליבוביץ', תשס"א-תשס"ו: כרך א, עמ' רה; כרך ג, עמ' נה, רלב; כרך ה, עמ' רסו; כרך ו, קנט-קס. ראוי לציין שמרבית החיבורים המכילים את תורתו של ר' ירוחם (שנרשמו בידי תלמידיו), יצאו לאור מאוחר לכתבתו של הרב הוטנר. התייחסות יחידאית ישנה בכתבים האפוקריפיים של הרב הוטנר, משנות השבעים, לר' ירוחם ממיר, ואף זה ברמז בלבד, באחד מכרכי רשימות לב. המחבר, ראובן רוטא, רושם עניין בו הרב הוטנר "חולק על אחד מגדולי העבודה שבדורנו", וככל שמצאתי הדבר מתייחס לפירוש של ר' ירוחם למגילת אסתר. ראה רשימות לב, כרך ב, עמ' שיא, וראה ר' ירוחם ליבוביץ' ממיר, **דעת חכמה ומוסר**, ניו יורק, תשכ"ט, חלק שני, מאמר מ"ח, עמוד קנו.

דוגמה נוספת עשויה להיות אחד ממקורות ההשראה של הרב הוטנר בנעוריו, הרב אברהם אליהו קפלן (לעיל, עמ' 29 הערה 95). כך כתב: במאמרו "בעקבות היראה", העוסק בצורך ובחובתם של "היחידים" המסוגלים לכך להשפיע על סביבתם: "אהה ה' אלקים! מי יתן ונשכח רגע את הידיעה המאוסה הזאת [...] את הכל יכלו לשכוח – רק לא את הדבר המשעמם הזה, רק לא את היאוש הרזה הזה שאין בו אלא ריקותו: שהכל ללא הועיל, והכל ללא ברכה, שהכל כבר היה, אלף אלפי פעמים היה, וגם אני אהיה ככה, וגם אתה תהיה ככה, וגם הוא יהיה ככה, ואין שנוי ואין מפלט, ואין מוצא ואין חרות... מי יתן ונשכח זאת רגע! הלא בשכחת הקטנות הזאת פתאום נזכור גדולות. הלא בהשמדת הייאוש הזה פתאום נחיה נשמות." אברהם אליהו קפלן, **בעקבות היראה**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשע"ח, עמ' 15.

אפתח באפיון בסיסי של מוקדי העניין הללו כפי שהם באים לידי ביטוי במסגרת הפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית. לאחר מכן אציג ביתר הרחבה את מוקדי העניין הללו בתפיסתו של הרב הוטנר, בסיוע התבטאויות ועדויות הלכותיים מכתביו האפוקריפיים וממקורות נוספים, על מנת לבחון באיזו מידה מתקיים דמיון ביניהם לבין מקבילותיהם האקזיסטנציאליסטיות.

ה. 3. אותנטיות ומשמעות: מוקדי העניין האקזיסטנציאליסטיים

הפילוסופים האקזיסטנציאליסטים שותפים במוקדי העניין שלהם ובתמות המעסיקות אותם, אולם הם נבדלים אלו מאלו באופן בו הם מבינים את הבעיות בהן הם עוסקים ובאופן בו הם מפרשים ומפתחים את המושגים בהם הם הוגים. בסקירה להלן אבקש לאפיין את הגישות המרכזיות או הבולטות לשתי סוגיות המפתח הנידונות: אותנטיות ומשמעות. לצורך כך איעזר בשלוש דוגמאות מייצגות: סרן קירקגור, מרטין היידגר וז'אן פול סארטר, דמויות מרכזיות ביותר באסכולה זו, המייצגות במידה רבה את הזרמים המרכזיים בה, האקזיסטנציאליזם הדתי (קירקגור) והאתאיסטי (היידגר וסארטר). זאת גם מתוך מודעות לכך שבסופו של דבר עניינו כאן בהשוואה להגותו של הרב הוטנר, ובמידה וניתן לשער שהלה הכיר הגות אקזיסטנציאליסטית, בין אם במישרין ובין בעקיפין, אלו הן הדמויות שסביר לייחס לו היכרות עימן.¹³ לטובת הקיצור לא אוכל להימלט מסימפליפיקציה של רעיונותיהם של הוגים אלו, והגבלת הדיון להצגתם מהבחינות בהן הם רלוונטיים למושא הדיון – הגותו של הרב הוטנר.

מושג האותנטיות במסורת האקזיסטנציאליסטית הוא מושג החומק מהגדרה ברורה. הוגים מוקדמים שעסקו באותנטיות התעקשו על כך שהיא בלתי ניתנת להגדרה, לכימות או לאפיון. אותנטיות היא בלתי דוגמטית בעליל ולעולם אין משמעה אותו הדבר עבור אנשים שונים, וכל המשגה של אותנטיות תהיה מיניה וביה עיוות או סילוף שלה בשל הכפפתה לתבנית קבועה. מסיבה זו נטו הללו לאפיינה על דרך השלילה בלבד, להביעה באמצעים ספרותיים ולהימנע מלנסח באופן פילוסופי שיטתי.¹⁴ הוגים מאוחרים יותר כהיידגר וסארטר ביקשו לנסח אונטולוגיה של האותנטיות (מאמץ שעבור אחרים כאמור מהווה סתירה מיניה וביה), על בסיס אדפטציה של המתודה הפנומנולוגית שפיתח אדמונד

¹³ תקופת שהותו של הרב הוטנר בגרמניה, התקופה בה פוטנציאל החשיפה שלו להגות קונטיננטאלית היה גבוה במיוחד, חפפה לתקופת פריצתו אל התודעה של היידגר, וסטודנטים צעירים רבים התעניינו בו וברעיונותיו. וראה להלן, עמ' 198. תקופה זו של בין מלחמות העולם ראתה גם את תפוצתו הנרחבת של הגותו של קירקגור, אותה "גילו" בגרמניה רק בתחילת המאה, כששים שנה אחר פטירתו. ראה Roger Poole, "The unknown Kierkegaard: twentieth century receptions", in: Alastair Hannay and Gordon D. Marino, *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 48-75. פעילותו של סארטר החלה בתקופה בה הרב הוטנר שהה כבר בארצות הברית והיה פעיל כראש ישיבה ומנהיג אורתודוקסי בעל משקל. סארטר החל לפרסם בצרפתית בשנת 1936. כתביו החלו להופיע באנגלית ונהיו זמינים בארצות הברית החל מסוף שנות הארבעים של אותה המאה. עיקר תקופת התגבשות הגותו של הרב הוטנר היתה בשנות הארבעים והחמישים, במקביל לתקופת הגעת הגותו המוקדמת של סארטר לארצות הברית. חיבורו הפילוסופי הידוע והפופולרי ביותר של סארטר, "האקזיסטנציאליזם הוא הומניזם", אשר דרכו התוודע העולם לרעיון שנחשב לתשתית ביותר בפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית – קיום קודם למהות (ראה גולומב, מבוא, 34–41) – הופיע באנגלית בשנת 1947, תחת הכותרת הפשוטה "Existentialism"; וחיבורו "מחשבות על השאלה היהודית" הופיע תחת הכותרת Anti-Semite and Jew בהוצאת שוקן היהודית באותה שנה. חלק מחיבוריו הספרותיים, ובהם "הבחילה" שנחשב לאחד ממקורות הגותו המוקדמת, הופיעו בשנים אלו גם. (לביבליוגרפיה של כתבי סארטר בצרפתית ובאנגלית, ראה Jean-Paul Sartre – Bibliography. NobelPrize.org. Nobel Media AB 2020). משך כעשור, עד תרגומו לאנגלית של "הישיבות והאין" בשנת 1956, חיבורים אלו הם שייצגו את תפיסתו של סארטר ואת ההגות האקזיסטנציאליסטית בכלל. ראה Ann Fulton, "Apostles of Sartre: Advocates of early Sartrean in American philosophy", in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 55, No. 1 (1994), p. 115. כך שמרבית המאמרים הרלוונטיים של הרב הוטנר נכתבו בטרם חיבורו השיטתי של סארטר היה זמין בסביבתו. בהינתן נטייתו של הרב הוטנר להתעניין בהגות כללית ולהישאר מעודכן, ובהינתן מידת הפרסום של סארטר, ייתכן שנחשף לרעיונותיו באופן כזה או אחר. יש מקום לתהות האם השוואה בין הגותם של השניים תהא פוריה.

¹⁴ גולומב, אביר האמונה, עמ' 38–40.

הוסרל, ובכך להנהירה במידת מה ולקדם את אפשרות השגתה.¹⁵ מובנה של שאיפת האונטיות לובש פנים מגוונות בקרב ההוגים בה, אולם באופן כללי היא נוטה להיות קשורה במושגים הבאים: עצמיות – השאיפה להיות מי שהנך; וייחודיות – השאיפה להתקיים כפי שרק אתה יכול להתקיים. מושג האונטיות תמיד מקיים את שניהם, אולם ההוגים השונים נבחנים ביניהם בפן של האונטיות המודגש או המרכזי יותר עבורם.

מושג המשמעות, בדומה למושג האונטיות, הוא מושג חמקמק שאינו מוגדר היטב, אולם החיפוש אחר משמעות בדרך כלל קשור בשני המושגים הבאים: פשר – הרצון להבין את הקיום ואת מקומו של האדם בעולם; וערך – הכמיהה להיות דבר מה בעל חשיבות, שאינו לא-כלום.¹⁶ כאן ההוגים נבחנים זה מזה באופן ברור יותר, כאשר חלקם באופן מובהק מוטרדים יותר מן האבסורד וכמהים לפשר, בעוד אחרים מוטרדים יותר מן האין וכמהים יותר לערך.

את הפצעתה של האונטיות במובנה האקזיסטנציאליסטי מקובל לייחס לפילוסוף הדני סרן קירקגור, ובשל כך נהוג לראותו כאבי האקזיסטנציאליזם. "כל ניתוח שיטתי של קירקגור", כתב רן סיגד, "מסלף אותו בהכרח בגלל האופי המיוחד של מחשבתו, שהיא בלתי-שיטתית במוצהר."¹⁷ קירקגור חיבר ספרים רבים, אותם פרסם תחת שורה של שמות עט. זהויותיו הבדולות סותרות זו את זו, וישנה מחלוקת רבת פנים בין מפרשיו כיצד יש לקרוא את כתביו, באיזו מידה יש לפרשם לאור הביוגרפיה שלו ובהתאם – ישנה מחלוקת לגבי פירוש מושגיו.¹⁸ בשורות שיבואו להלן אין יומרה ליטול חלק בבירור זה, אלא ניסיון לאפיין, על פי השרטוט לעיל, מה אופיים של האונטיות והמשמעות בהגותו של קירקגור.

מסעו של קירקגור אל האונטיות היא הניסיון לפתור את הבעיה הקיומית שלו – בעיית הניכור, התחושה העמוקה שהוא לא קשור לעצמו, שהוא מנותק מהקיום שלו ולא מבין אותו. "כל הקיום ממלא אותי חרדה" כתב, "כל דבר בלתי מוסבר עבורי, אני עצמי יותר מכול... סבלי הוא עצום, ללא גבול." ובמקום אחר: "לבד באימה עד מוות, לבדי לנוכח חוסר המשמעות של הקיום."¹⁹ תחושת הניכור וחוסר המשמעות משתלטת על האדם משום שקיומו נחוזה לו כאקראי, שרשרת של אירועים אטומיסטיים שאין דבר המאגד אותם לכדי מארג שלם ובעל פשר. האדם אינו מבין למה הוא קיים, מה הוא אמור לעשות ומה הטעם בכל זה. חקירותיו של קירקגור מובילות אותו למסקנה שתחושת הניכור והתחושות הנלוות אליה – ייאוש, אימה וחרדה – נובעות מחוסר יכולתו של האדם לממש את הסינתזה הטבעה בו מעצם היותו אדם, המכונה לעתים הדיכוטמיה האונטולוגית: סינתזה של סופיות ואינסופיות. הסופיות היא מימד ההכרח שבאדם: מגבלותיו האובייקטיביות, נסיבותיו, מצבו, טבעו וכיוצא באלו דברים שאינם בשליטתו. באופן בסיסי, זהו קיומו. האינסופיות היא האפשרות. יכולתו לדמיין את הדברים אחרת, לרצות להיות משהו אחר ולהשתנות. הניכור הקיומי נובע מחוסר היכולת לאחד את עצמו כתודעה עם עובדות חייו הקונקרטיות. לעומת זאת, האדם האונטטי, הוא "השלם עם עצמו והחי חיים מלאי משמעות הנובעים מהחלטתו להיות כך,"²⁰ מפרשיו של קירקגור, ואף כתביו עצמם, חלוקים אלו על אלו בתיאור מובן העצמיות והאיחוד העצמי הזה. לעתים היא מנוסחת במושגים של גילוי עצמי או קבלת העצמי; לעתים במושגי יצירה עצמית; לעתים כמעין מיצוע בין השניים, של יצירה עצמית בתוך מרחב קיים נתון; ועל פי רוב כההליך שאינו חד-פעמי, אלא כההליך מתמשך של התהוות עצמית. המשותף לכולם היא הקביעה שיש כאן שאיפה לעצמיות ולאחדות, ושעניין זה מושג באמצעות בחירה באידאה אליה האדם מתמסר באופן טוטאלי. במאמץ האונטטי הזה האדם מוצא את משמעות חייו, בכך שהאידאה למענה הוא חי ולפיה הוא בוחר איך להיות ומה לעשות מאחדת את

¹⁵ שם, עמ' 149.

¹⁶ על פי לנדאו יש לראות באלו את שני המובנים המאפיינים באופן כללי את החיפוש אחר משמעות. לנדאו, "שאלת המשמעות", עמ' 263–264.

¹⁷ רן סיגד, **אכסיסטנציאליזם: המשך ומיפנה בתולדות התרבות המערבית**, ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"ב, עמ' 82.

¹⁸ ראה אבי שגיא, **קירקגור - דת ואקסיסטנציאליזם: המסע של האני**, ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ב, עמ' 69–109; וראה גולומב, אביר, עמ' 95–98.

¹⁹ מצוטט אצל שגיא, קירקגור, עמ' 28.

²⁰ סיגד, **אקזיסטנציאליזם**, עמ' 114.

כלל התנסויותיו ומעניקה להם פשר ומובן. קירקגור, יש לציין, מסיק כי האידאה היחידה במסגרתה ניתן לאחד את הקיום היא האידאה הנוצרית, ואת המימוש העצמי הוא קושר ואף מזהה עם מימוש רצון האל מהאדם הפרטי. מכל מקום, לעניינו, עבור קירקגור נמצא שהדגש העיקרי בשאיפת האותנטיות היא העצמיות, והדגש העיקרי בבקשת המשמעות היא מציאת פשר הקיום האישי.²¹

היידגר הושפע עמוקות מקירקגור, באופנים רבים, הגם שהיתה לו נטיה מסוימת להסתיר זאת.²² אך עם זאת בהגותו שלו שאיפת האותנטיות מקבלת דגש שונה. ראוי להקדים ולהעיר שהעובדה שמקובל לייחס את היידגר למסורת האקזיסטנציאליסטית, שלא לומר לראות בו אחד מאבותיה, אינה מובנת מאליה. זאת משום שהיידגר, על פי הצהרתו, לא היה אקזיסטנציאליסט וסלד מייחוס זה. אחד מחיבוריו המוכרים יותר הוא המסה "אגרת על ההומניזם"²³ (ודאי לקורא העברי, שכן הוא אחד הטקסטים המעטים של היידגר שתורגם לעברית עד כה), שנכתבה כתגובה פולמוסית לחיבורו המפורסם של סארטר, "האקזיסטנציאליזם הוא הומניזם", בה ביקש היידגר להתנער ממנו ומרעיונותיו. לשם ההצדקה של ייחוס זה, ומכל מקום – הצדקתה במסגרת עיונו – נשוב להגדרת האקזיסטנציאליזם כפי שניסחנו אותה לעיל: שיטה פילוסופית אשר עניינה החקירה בדבר האותנטיות והמשמעות, על רקע החרדה הקיומית של העת החדשה המאוחרת, בהשראת המתודה הפנומנולוגית. היידגר אולי לא היה אקזיסטנציאליסט מצד כוונתו והמוטיבציות הפילוסופיות שלו,²⁴ אך נוסחה זו שתהווה בסיס לאסכולה האקזיסטנציאליסטית מקורה בהגותו שלו.

פנייתו של היידגר לשאלת האותנטיות נבעה ממוטיבציה אחרת משל קודמיו.²⁵ בעבודתו ביקש היידגר לשוב אל מה שלטענתו היא השאלה הפילוסופית החשובה ביותר ובה בעת המוזנחת ביותר, הקודמת לכל חקירה פילוסופית אחרת:

²¹ שגי, קירקגור, 28–30, 139–150. גולומב, אביר, עמ' 99–126; סיגד, אקזיסטנציאליזם, עמ' 109–117. באופן כללי, גולומב נוטה להדגיש את מוטיב הגילוי; סיגד את מוטיב היצירה העצמית; ושגיאת את הדרך הממוצעת, ובכלל את חוסר העקביות של קירקגור בנושא זה. הבדל זה בין גולומב לסיגד עקבי – שניהם חיברו ספרים העוסקים בקירקגור, היידגר וסארטר (כמו גם ניטשה, ובמקרה של גולומב גם רוסו וקאמי). באופן עקבי סיגד נוטה לפרשנות של שלשת מושגים אלו במושגים של חירות, יצירה עצמית ואפשרויות בלתי מוגבלות, ואילו גולומב נוטה יותר לפרשם במושגים של עצמיות, גילוי עצמי וחירות בתוך הקשר – אפילו בדיוניו בסארטר. וראה להלן, הערה 25.

²² ראה Vincent McCarthy, "Martin Heidegger: Kierkegaard's influence - hidden and in full view", in: Jon Stewart (Ed.), *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Volume 9: Kierkegaard and Existentialism*, London and New York: Routledge, 2011, pp. 95-125.

²³ מרטין היידגר, **אגרת על "הומניזם"**, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשע"ח.

²⁴ האקזיסטנציאליזם, למרות שהוא צומח על גבי עולם המושגים של היידגר, חורג ממנו מבחינת המוקד העיוני שלו. המושגים אותנטי ולא-אותנטי נעים בעלי גוון אתי במסגרת ההגות האקזיסטנציאליסטית, הקובעת שקיום אותנטי הוא קיום שיש לשאוף אליו, וקיום לא-אותנטי הוא בזוי. מה שמעניין את האקזיסטנציאליסט הוא האדם – זוהי פילוסופיה אתנוצנטרית במובהק. היידגר, לכל הפחות היידגר המוקדם, הוא אונטולוג. ההווה היא המעניינת אותו, ואילו העיסוק באדם אינו העיקר עצמו אלא כלי המשמש את העיקר. היידגר, על פי הצהרותיו שלו לכל הפחות, חף מכוונות אתיות, והוא אינו מביע עמדה שיפוטית ברורה כלפי הקיום האותנטי אל מול הלא-אותנטי (אם כי ניכר שהוא מעריך יותר את האדם האותנטי). ראה אברהם מנסבך, **קיום ומשמעות: מרטין היידגר על האדם, הלשון והאמנות**, ירושלים: הוצאת הספרים ע"ש י"ל מאגנס, תשנ"ח, עמ' 40. לדעות חולקות, לפיהן הדיון של היידגר הוא בעל השלכות אתיות, ראה שם, הערה 32. וראה קפלן, "אקזיסטנציאליזם יהודי", עמ' 54–55, 59–60.

²⁵ סקירת האונטולוגיה של האותנטיות של היידגר כאן ובהמשך העבודה, בהקשר ההיות-לקראת-המוות, מתבססת על עבודתי המשותפת עם ד"ר דניאל הרשקוביץ. ראה הרשקוביץ ושל, "היות-לקראת-הנצח", עמ' 260–264; וראה מנסבך, קיום ומשמעות, 40–56. והשווה גולומב, אביר האמונה, עמ' 166–186. ניתוחו של גולומב מושך את האותנטיות ההידגריאנית לכיוון קירקגוריאני יותר, של כינון העצמי. כך, את הדיבור ההידגריאני על מימוש אפשרויותיו הייחודיות של האדם מפרש גולומב כ"אפשרויות שונות לעצב את ישנותו" (שם, עמ' 174). לטעמי גולומב מדגיש יתר על המידה את מימד יחסו של האדם אל עצמו על חשבון יחסיו עם המציאות והתמודדותו עם העולם, שם הוא הקשרו הנכון יותר של עקרון מימוש האפשרויות הייחודיות. וראה מנסבך, קיום ומשמעות, עמ' 38–40. סיגד, לעומת זאת, מושך את היידגר לכיוון סארטריאני, אם אפשר לומר זאת. בפרשנותו שלו היידגר מתגלה כרדיקלי בהרבה משל האחרים במושגי מרחב האפשרויות שבפניו; הוא אף מרחיב מאוד את

לבאר את משמעות ה"הוויה" או ה"יישות" בכללה.²⁶ אולם מהרה העיון שלו עובר לשאלה מסדר אחר. שכן היידגר קובע שלהוויה עצמה אין ארטיקולציה, היא נמצאת בכל וחבויה בכל, ועל כן לא ניתן להגדירה באופן מובחן, להבינה או להמשיג אותה, אלא רק לחשוף אותה או לאפשר לה להיחשף.²⁷ על כן, על מנת לבאר את משמעות ההוויה, יש לחקור את התופעה אשר באמצעותה ההוויה נחשפת ונעשית זמינה. תופעה זו היא "יש" מסוים (בעגה ההיידגריאנית מבחינים בין "הישות", שם כולל להוויה באשר היא, לבין "ישים", פרטים מובחנים הווים שיש להם ישות) – האדם. האדם מתייחד בכך שהוא מתקיים ובא במגע עם ההוויה מתוך מודעות ותודעה מיוחדת, אשר בזכותה ההוויה עשויה להיחשף או להתגלות בפניו מתוך האינטראקציה שלו עימה. הנחת העבודה של היידגר היתה שלו יובהרו האופנים בהם ההוויה נחשפת, דרך האדם, ניתן יהיה ללמוד עליה דבר מה. למעשה, בניגוד ליומרתו המוצהרת, במקום חקירה אונטולוגית בדבר ההוויה, עוסק רוב חיבורו המוקדם של היידגר, "הוויה וזמן", בחקירה פנומנולוגית אודות האדם (ויש שבקרו אותו על כך).²⁸ עם זאת, לפחות ברמה המוצהרת, האדם וקיומו לא היו מושא החקירה שלו. היידגר הניח תשתית להתפתחותו של השיח האקזיסטנציאליסטי, אך לטענתו לא התכוון ליטול בו חלק.

במסגרת חקירה זו קובע היידגר שאופן היחשפותה של ההוויה בפני האדם אינה נתונה בהכרח, אלא תלויה באופן הקיום שלו. זאת כאשר לאדם שני אופנים, או שני מודוסים, של קיום: קיום אותנטי וקיום בלתי-אותנטי. האותנטיות היא המאפשרת את חשיפת ההוויה באופנים ייחודיים שטרם נחשפו, ובכך חשיבותה. מהלך הטיעון האונטולוגי של היידגר מורכב, ורווי שפה אידיאליסטית ובלתי-נגישה. כיוון שאיננו זקוקים לו לצורך דיון זה, נסתפק בהצגה סכמטית זו, ונעבור למושג הרלוונטי עבורנו, היא החקירה הפנומנולוגית אודות מצבי הקיום של האדם – האותנטי והבלתי-אותנטי. אפיונו הבסיסי של היידגר את שני מצבי הקיום הללו דומה לזה של קודמיו. קיום בלתי-אותנטי הוא קיום נטול ייחודיות, קונפורמי ובלתי-מובחן מההמון הסובב. ערכיו, תפיסותיו ובמידה רבה בחירותיו של האדם הבלתי-אותנטי מוקנים לו מבחוץ, ואינם מכוננים על ידו עצמו. האדם הבלתי-אותנטי חי את הקיום של ה"הם" (*das Man*).²⁹ כך כתב:

מוטיב היצירה העצמית שברכישת-העצמי של היידגר, ואף מדבר על יצירת המציאות בהקשר חשיפת-הישות. ראה סיגר, אקזיסטנציאליזם, עמ' 135–174, ובמיוחד עמ' 167–174.

²⁶ למעשה, קדמו להיידגר כמה הוגים גרמניים בני המאה התשע-עשרה שהביעו ביקורת דומה על תולדות הפילוסופיה המערבית, ובקשו אף הם לשוב אל שאלת המציאות בכללותה, דוגמת שופנהאואר, שהציב במרכז הפילוסופיה שלו את חידת או תעלומת הקיום; אויגן דירינג, עם מושג התיאורה או הפילוסופיה של המציאות; ואדוארד פון הרטמן, שביקש לנסח את הפילוסופיה של תת-ההכרה. כל אלו היו במידה רבה תגובות למשבר הזהות של הפילוסופיה, כלשונו של פרדריק בייסר, שפקד את גרמניה במאה התשע-עשרה. ראה: Fredrick Beiser, *After Hegel: German Philosophy, 1840-1900*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2014, pp. 15-52.

²⁷ (2-4) 21-23, Martin Heidegger, *Being and Time*, New York: Harper Perennial/Modern Thought, 2008, pp. 21-23. המספר בסוגריים מייצג את העמוד האוניברסאלי של "הוויה וזמן".

²⁸ ריינהרדט גרוסמן ניתח בצורה ביקורתית את ההנחה המתודית הזו, והסיק שהיא משגה גמור, החוטאת בטיעון מעגלי לפי "ההבנה האנושית היא חלק מלהיות אדם, ולכן – על מנת להבין את ההבנה האנושית, יש לחקור מה פירוש הדבר להיות אדם." לאחר שהוא דן באריכות בפילוסופיה של היידגר גרוסמן קובע שהיא אינה תקפה. לטענתו את העובדה שהיידגר פותח בשאלת הקיום, אך מיד עובר לשאלה צרה של מהו האדם, ולא שב לבסוף לשאלת הקיום כפי שהתכוון לעשות, יש לפרש כהודאתו בכשלון החקירה שלו וכשלון עצם הגישה שלו לחקירה פילוסופית. ראה: Reinhardt Grossmann, *Phenomenology and Existentialism: An Introduction*, London: Routledge & Kegan Paul, 1984, pp. 149–198, ובמיוחד עמ' 149–152, ועמ' 196–198. ספרו של גרוסמן הוא חיבור מיוחד בנוף המבואות לפנומנולוגיה ואקזיסטנציאליזם, שכן הוא מציג ומנתח אותם מפרספקטיבה של פילוסופיה אנליטית.

²⁹ בשימוש במונח ה"הם" לציון המושג *das Man* אני הולך בעקבות סיגר ומנסבך. ראה סיגר, אקזיסטנציאליזם, עמ' 150; אברהם מנסבך, קיום ומשמעות, עמ' 40. כרבים ממונחיו של היידגר מונח זה מושתת על משחקי משמעות שמאפשר הדקדוק הגרמני ועל כן קשה מאוד לתרגום. גולומב תרגם זאת כ"כל-אחד" (גולומב, אביר, עמ' 168). המונח ה"הם" עושה צדק עם הבחינה בה הקיום הבלתי-אותנטי קשור בחיקוי אחרים, בשקיעה בפטפט ההמון ושאר אופנים הקשורים בהיות האדם בלתי-מובחן מצד דמיונו לכל היתר; בעוד הבחירה של גולומב, בדומה לניתוחו

אנו מתענגים ונהנים כפי ש"הם" נהנים; אנו קוראים, רואים ושופטים ספרות כפי ש"הם" רואים ושופטים אותה [...] ה"הם", שאינו דבר מובחן אלא כולם, אולם לא במובן של סכום, מכתיב את אופן הקיום של היומיומיות [...] כל אחד הוא הזולת, ואף אחד אינו עצמו.³⁰

בברירת המחדל הקיומית, הבלתי-אותנטית, מרחב האפשרויות בהם האדם מתקיים עם ואל מול ההווה מונחות בפניו מראש, ואינם שלו. אלו האפשרויות שמכתיב ה"הם". קיום אותנטי, לעומת זאת, הוא הבחירה להתקיים לא מתוך התכוונות כלפי האפשרויות הנתונות לאדם מראש ומבחוץ, אלא כלפי אפשרויות אינדיבידואליות שלו הנובעות ממנו. עיקר מושג האותנטיות אצל היידגר, אפוא, הוא בדגש על ייחודיות.

חשיפת (או היחשפות) ההווה קשורה באופן אינהרנטי למשמעות ההווה על פי היידגר. לשיטתו ההווה חבויה במערכת הקשרים הנתונות בין ה"ישים" השונים, וכל התוויה של קשר ייחודי חדש הוא הופעה של משמעות חדשה המשפיעה בתורה על מארג ההווה בכללותה. בלשונו של אברהם מנסבך: "המושג 'משמעות' מציין את המסגרת אשר הקיים-כאן [האדם] מחולל באמצעות הקיום שלו, בה כל יש ממוקם ברשת ענפה של הקשרים ויחסים." מושג המשמעות עבור היידגר, בדומה לקירקגור, קשור בפשר.³¹ היידגר שואף להבנה של ההווה, כל כמה שניתן להבין את הבלתי-מושג בהגדרה, מבחינתו. זוהי בקשת המשמעות. שתי הערות בעניין זה: ראשית, במסגרת הגותו של היידגר, משמעות אינה דבר שאותו מגלים, אלא מעניקים או מכוננים. אין זה שהמשמעות חבויה, אלא שבמעשה מימושה של אפשרות חדשה לחלוטין מתקיימת בה בעת חשיפה והענקת משמעות להווה. שנית, בקיום אותנטי האדם מעניק משמעות לא רק לסובב אותו אלא אף לו עצמו. בלשונו של מנסבך, "בכוחו [של האדם] להעניק משמעות לעולמו, לשנות את המשמעויות שהעניקו לו האחרים. בעשותו כך, עשוי הקיים-כאן להעניק משמעות לעצמו וליצור את ה'עצמי' שלו כמובחן מהאחרים, הוא מסוגל לייחד את עצמו [...] במעבר מהעצמי הלא-אותנטי לעצמי האותנטי בולט כוחה של הגישה המעשית כגישה ראשונית של התנהגות האדם המעניקה משמעות."³² אקדים את המאוחר ואציין כי תבנית זו של האדם כמעניק משמעות למציאות ובה בעת מעניק משמעות לעצמו, זהה בתבניתה לאופן בו הרב הוטנר מפרש את הביטוי "איזהו מכובר, המכבד את הבריות", לפי כאשר האדם מעניק חשיבות למציאות הוא מעניק בכך חשיבות לעצמו.³³ עבור היידגר, אפוא, הדגש העיקרי בשאיפת האותנטיות היא הייחודיות, והדגש העיקרי בבקשת המשמעות היא מציאת פשר הקיום ככלל, העובר דרך פשר קיום האיש.

סארטר, במבט ראשון, הולך בעקבות קירקגור, בקביעתו שהשאיפה לאותנטיות היא השאיפה להיות עצמך. אלא שעבור סארטר להיות עצמך אינה אפשרות עבור האדם. שאיפה זו כמוה כשאיפה להיות לאלהים. בלשונו של גולומב: "המשאלה להיות אותנטי זהה לשאיפתנו להיות לאלהים. לאלהים אין עצמי חבוי וסודי. הוא זהה עם עצמו והוא סיבת עצמו. [...] רק האלהים הוא אותנטי במוחלט."³⁴ סארטר נוטה לפתח את תפיסת האדם שלו סביב מושג האלהים (אותו הוא שולל), המבטא בעיניו את מכלול השאיפות האנושיות. "האדם באופן ייסודי הוא השאיפה להיות אלהים,"³⁵ אולם האדם אינו אלהים.

את היידגר באופן כללי, מדגישה יותר את הבחינה בה הקיום הבלתי-אותנטי מאפיין את היות האדם בלתי-מובחן מצד היותו נטול תוכן עצמיותי. בכך גולומב מושך את היידגר לכיוון דגש העצמיות ומקרב אותו לקירקגור.

³⁰ היידגר, הווה וזמן, עמ' 126–128.

³¹ מנסבך, קיום ומשמעות, עמ' 58–59.

³² שם, עמ' 49.

³³ ראה לעיל, עמ' 133.

³⁴ גולומב, אביר האמונה, עמ' 227. וראה גם שם, 202.

³⁵ סארטר, הישות והאין, עמ' 566.

אי היתכנותה של האוטנטיות נעוצה בסתירה הפנימית המצויה באדם. סארטר מבחין שני סוגי קיימים במציאות, אותם אני מתרגם כהוויה-בשביל-עצמה, וישות-כשלעצמה.³⁶ קיום של ישות-כשלעצמה הוא האופן בו אובייקטים קיימים, קיום קבוע, ממומש ומלא. הישות-כשלעצמה זהה לעצמה ולמהותה. העץ ישנו. ההוויה-בשביל-עצמה היא מושג מעורפל יותר. היא ריקה, "האין" במושגים סארטר, באשר תכנה הוא מה שעשוי להיות אך אינו. היא אינה זהה לעצמה כיוון שאין לה עצמי, אין לה מהות. אולם אין זה שישנם מיני דברים במציאות המתחלקים לפי סוג קיומם, חלקם ישויות-כשלעצמן וחלקם הוויות-בשביל-עצמן. אלא שכל הקיימים הם ישויות-כשלעצמן למעט חריג אחד – התודעה האנושית, שהיא הוויה-בשביל-עצמה. האדם כמכלול הוא סתירה פנימית המורכבת משני סוגי הקיום האלו: יש בו צד בו הוא אובייקט בעולם, ככל אובייקט אחר, ובכך הוא ישות-כשלעצמה, אך יש בו צד חסר תוכן או הגדרה אלא כלי לתוכן משתנה כל העת, ובזה הוא הוויה-בשביל-עצמה. הסתירה העצמית באדם לא מאפשרת לו להיות דבר. הוא לא יכול להיות ישות-כשלעצמה, כי לעולם יש בו יסוד לא קבוע; והוא לא יכול להיות הוויה-בשביל-עצמה, כי הוא תמיד מאופיין בצד אובייקטיבי. כך, על פי סארטר, ההוויה האנושית היא "הוויה שהנה מה שאינה ואינה מה שהנה."³⁷ האדם לעולם לא יכול להיות מה שהנו, ועל כן לא יכול להיות אותנטי. איזו אפשרות אם כן, מונחת בפני האדם? תשובתו של סארטר היא שהאדם לא יכול להיות אותנטי, אך הוא יכול לפעול באופן אותנטי, כאשר הוא מאמץ את המאפיין היחיד שאפשר להתייחס אליו כמאפיין מגדיר שלו: החירות. הסתירה הפנימית של האדם המונעת את ההוויה האוטנטית היא מקור החירות האנושית. סארטר אינו מזהה את החירות, כפי שאולי היה מצופה, עם התודעה, עם ההוויה-בשביל-עצמה. חירות אינה אפשרית ללא מגבלות. בחירה היא תמיד בחירה של ספירות כלשהי; היא תמיד כוללת שלילה של דברים מסויימים וחיוב של דבר מה אחד ולא אחר. היעדר מוחלט של מגבלות, לא היה מקיים שלילה או חיוב כלל, אלא היה נותר אך ורק אין.³⁸ הדבר הנאמן ביותר לעצמו שהאדם יכול אפוא לעשות הוא לסרב לקולות, הפנימיים והחיצוניים, המספרים לו שהוא אינו חפשי במובן כלשהו, ולאמץ את חירותו הרדיקאלית.³⁹ בלשונו של גולומב: "אדם נאבק להשיג את האוטנטיות לא כמהות, אלא כחירות."⁴⁰

אופן נוסף בו האדם מוגדר לאור או בהשראת מושג האלהים במשנתו של סארטר היא שאלת המשמעות. בעולם הקדם-אתאיסטי אלהים מילא את תפקיד מעניק המשמעות, ההצדקה והערך. אולם בלעדי אלהים, אין מי שימלא פונקציה זו מלבד האדם עצמו. כך כתב: "אם אלוהים אינו קיים, אין בנמצא ערכים או ציוויים שיתנו תוקף להתנהגותנו. כך, אין

³⁶ המונחים במקורי הם être-en-soi ו-être-pour-soi. סיגד תרגם מונחים אלו כישות-בשביל-עצמה וישות-כשלעצמה, וגולומב תרגם כהוויה-בשביל-עצמה והוויה-כשלעצמה. ההצעה שלי, בה אני משתמש במונח הוויה כדי לתאר את הרכיב החפשי באדם – הוויה-בשביל-עצמה, ובמונח ישות כדי לתאר את הרכיב האובייקטיבי באדם – ישות-כשלעצמה, היא בהשראת גרגורי מקולוך (McCulloch). מקולוך טוען שאחד הדברים המקשים על הבנת ההבחנה של סארטר בין שני סוגי הקיימים היא מגבלת השפה. שניהם מתקיימים באופן שונה, אך בשפה (אנגלית, במקרה שלו) יש רק מילה אחת עבור ישות/הוויה – being. לכן הוא מציע להבחין ביניהם באמצעות שינוי גופן: BEING, באותיות גדולות לציון הכשלעצמו, ו-being באותיות קטנות ומודגשות לציון הבשביל-עצמו. זו עצה מועילה, ובעברית יש לנו המזל שזמינות לנו שתי מילים למטרה זו: ישות והוויה. ולא זו בלבד, אלא שאחד הוא שם עצם והאחר שם פעולה. לטעמי כדאי לנצל זאת. ראה Gregory McCulloch, *Using Sartre: An Analytical Introduction to Early Sartrean Themes*, London: Routledge, 1994, pp. 56-60.

³⁷ מצוטט אצל גולומב, אביר האמונה, עמ' 229.

³⁸ מקור החרות באנתרופולוגיה של סארטר דומה באופן מעניין למקור החירות בהגותו של הרב הוטנר, לפיה "סגולת החרות של כח הבחירה אינו נמצא בנפש האלוקית כשהיא לעצמה וגם לא בנפש הטבעית כשהיא לעצמה אלא שנמצא הוא דוקא במזיגתן (פחד יצחק, פסח טו/ה). "עם זאת, יש להדגיש כי הפנים-הכפולות של האדם שמתאר סארטר אינם באמת נפרדים ואינם מהווים דואליזם במובן הקרטזיאני; הוויה-בשביל-עצמה אינה רכיב רוחני בעוד ההוויה-כשלעצמה היא מאפיין פיזי, אלא שניהם הפשטות מתוך ישות אחת. ראה מקולוך, סארטר, עמ' 4.

³⁹ ראה גולומב, אביר האמונה, 215–236; סיגד, אקזיסטנציאליזם, 222–241.

⁴⁰ גולומב, אביר, עמ' 229.

לא מאחורינו ולא מלפנינו ממלכת-על של צידוקים והסברים. נותרנו לבד, ללא צידוק.⁴¹ האדם לא ברא את עצמו, אולם מעת שהוא נמצא, עליו לברוא את עצמו. לא מדובר בבריאה חד פעמית, אלא בריאה מחדש בכל רגע, אפילו אם מדובר באישוש הקיים. בריאה זו באה לידי ביטוי בבחירה, וליתר דיוק, בבחירת המשמעות שהאדם מעניק לחייו. כך כתב: "אם אני מבטל את אבינו שבשמיים, מישוהו צריך להמציא את הערכים. כאלו הם פני הדברים. מעבר לכך, להמציא את הערכים, פירושו: אין לחיים משמעות אפרורית. לפני שחיית, החיים לא היו ולא כלום, ועליך להעניק להם משמעות. הערך אינו אלא המשמעות שתבחר בה."⁴² מעשה הבחירה הוא מעשה של המצאה ושל הענקה גם יחד, והערכים שהאדם יוצר עבור עצמו, אלו המצדיקים את מעשיו, הם משמעות חייו. בדומה להיידגר, וביתר שאת, גם עבור סארטר משמעות אינה דבר שמגלים, אלא דבר שמעניקים ומכוננים. אך בניגוד להיידגר ולקירקגור, החיפוש אחר משמעות אצל סארטר מתבטא לא בפשר, אלא בערך. המשמעות היא מה שהופך את הקיום למוצדק, למשהו שאינו לא-כלום, לדבר מה חשוב. עמדה זו ניכרת באופן בולט מתוך יחסו של סארטר לטרמיניזם. דטרמיניזם עבורו אינו משגה פילוסופי, אלא עוול: "אני קורא 'פחדנים' לאלה המסתירים מפני עצמם את חירותם המלאה באמצעות ארשת של רצינות או תירוצים דטרמיניסטיים. אני קורא 'מנוולים' לאלה המנסים להראות שקיומם הכרחי, בעוד שהוא תלוי למעשה במקריות הצרופה של הופעת האדם על פני האדמה."⁴³ זאת משום שעבורו דטרמיניזם משמעו שלילת ערכו של האדם. כך כתב:

האקזיסטנציאליזם הוא התיאוריה היחידה המכבדת את האדם ואינה עושה ממנו אובייקט. המטריאליסט תמיד יראה את בני האדם, כולל הוא עצמו, כאובייקטים, כלומר כמכלול של תגובות קבועות מראש שאינן נבדלות בדבר ממכלול התכונות והתופעות המאפיינות את השולחן, הכיסא או האבן. אנו, לעומת זאת, חפצים לכונן את ממלכת אנוש כמכלול של ערכים השונים ממלכת החומר.⁴⁴

הקיום לשיטת סארטר חסר משמעות לכשעצמו. כל כמה שישנה משמעות כלשהי לחיי האדם, היא תוצאה ישירה של חירותו. הבחירה עבורו אינה רק מאפיין טכני של האדם המבדיל אותו מבעלי החיים, או תנאי לקיומה של מערכת מוסרית או דתית קוהרנטית (שהלא ללא יכולת לבחור אין אפשר לייחס צדק או עוול למעשי האדם), כפי שהיא משמשת באופן נפוץ בפילוסופיה ובתיאולוגיה המערבית. הבחירה היא מקור המשמעות, ושלילת החירות היא שלילת המשמעות. תפיסה דטרמיניסטית שוות ערך לביטול ערכו של האדם.

לסיכום: עבור קירקגור, אותנטיות פירושה עצמיות, ומשמעות פירושה פשר הקיום; עבור היידגר, אותנטיות פירושה ייחודיות, ומשמעות פירושה הענקת פשר לקיום; ועבור סארטר, אותנטיות פירושה אימוץ החירות הרדיקאלית – הדבר הקרוב ביותר לעצמיות האפשרית עבור האדם – ומשמעות פירושה הענקת ערך לקיום.

ה. יחידות: אותנטיות בהגותו של הרב הוטנר

אם יש למצוא זהות בין מושג היחידות בהגותו של הרב הוטנר לבין מושג האותנטיות, הרי ששאיפת האותנטיות של הרב הוטנר היא מן הגוון של בקשת הייחודיות. הדבר עולה מהמובאות בהן פתחנו בפרק זה, במיוחד השניה, בה הוא מצהיר כי "נמצא הוא האדם בחתירה תמידית להבקיע את ההסתרה של הריבוי בכדי לגלות לעצמו את תואר היחידות של אישיותו" (פחד יצחק, שבועות טז/י). את התמה של יצירת האישיות פגשנו כבר לעיל, וכפי שצוין זו תמה שגורה בחוגי תנועת המוסר דאז.⁴⁵ הקישור בין שאיפת היחידות לבין יצירת האישיות צריך להשליך על האופן בו אנו מבינים את הרב

⁴¹ סארטר, האקזיסטנציאליזם הוא הומניזם, עמ' 19–20. וראה גולומב, מבוא, 42–44.

⁴² סארטר, האקזיסטנציאליזם הוא הומניזם, 43.

⁴³ שם, 40.

⁴⁴ שם, 31–32.

⁴⁵ לעיל, עמ' 118 הערה 29.

הוטנר כאשר הוא מבטא תמה זו, עליה הוא מעמיס משמעויות קיומיות מעבר להקשרה ומובנה המקורי. עיון בהופעות נוספות של מושג היחידות בהגותו של הרב הוטנר מאשש קביעה זו, ובה בעת מראה כיצד הוא משבץ הלך רוח זה חזרה במרחב היהודי-אורתודוקסי.

ברצף של ארבעה מאמרים בספר פחד יצחק לשבועות, טו-יח, דן הרב הוטנר במושג היחידות, אותה הוא מייחס לשלשה מושאים: האדם, החכמה והתורה. בדיונו ביחסי התורה ודברי הרשות ראינו כיצד הוא מפתח מושג מסוים של יחידות: יחידות ככוליות של "אין עוד מלבדה [של תורה]", כתכונתו של דבר להתפשט על הכל ולאגד את הכל לכדי מהות אחת הקשורה בו.⁴⁶ כעת נדון במובן השני של יחידות בו פגשנו בפתח פרק זה, כתכונה המבטאת ייחודיות וכמיהה לייחודיות, כפי שהיא מיוחסת, כפי שראינו, לאדם, ומתגשמת בראש ובראשונה בחכמה.

הרב הוטנר ממקד את היחידות בפעילות אנושית מסוימת: החכמה. על פי הרב הוטנר החכמה היא "האדם שבאדם", ושם מקומה של יחידותו האמתית: "הנה החכמה שבו היא כת-היחידות שלו, והיא היא המסלקת ממנו כל רמז וכל כינוי של תואר 'סוג' ו'מין', והיא היא אשר נר-היחידות דולק על ראשה" (פחד יצחק, שבועות, טז/ח). במקום אחר כתב כך:

עיקר מהותו של השכל הוא בהיותו מחודש בהחלט [...] עצם האפשרות של היחידות בשכלו של אדם, באה היא לו רק מפני שיש בכל שכל ושכל דבר מחודש, מה שאין בשכל חברו [...] החידוש במהלך פעולתו של השכל הוא בגדר פסיק רישא, על כדי כך שאמרו "אין בית המדרש בלא חידוש". אין השכל מוצא את עצמו במילוי ענינו, אלא בשעת יצירה. עיקרו של כח השכל, כח הולדה הוא" (פחד יצחק, שבועות, יז/ח-ט).⁴⁷

האדם אפוא יחידי, ויחידותו מונחת בחכמתו-שכלו. מהותו של המקום בו נמצאת יחידותו של אדם – השכל – הוא חידוש שלא נמצא אצל אף שכל חברו. מרכזיות שאיפת היחידות עבור הרב הוטנר ניכרת מהאופן בו הוא קושר בינה, עד כדי זיהוי, עם מרכז ההווה הישיבתית – לימוד התורה. קשר זה מוצא ביטוי מובהק במאמר מספר פחד יצחק לחנוכה. במאמר זה נחלץ הרב הוטנר להסביר את המימרא התלמודית לפיה "לעולם ילמד אדם תורה במקום שלבו חפץ" (בבלי, עבודה זרה, דף יט עמוד א). האמירה "לעולם ילמד האדם" היא אמירה אגדתית, לא הלכתית, והיא נקראת באופן שגרתי כהמלצה פדגוגית, לפיה יש יתרון בכך שהאדם לומד בהתאם להעדפותיו האישיות. אולם הרב הוטנר, כדרכו, קורא מימרה זו באופן מילולי כמצע למהלך הגותי, ומתייחס אליה כאל הוראה נורמטיבית. כך כתב:

מצינו בענינו של תלמוד תורה, כי לעולם ילמד אדם מה שלבו חפץ. והלא פשוט שאין מקומה של הכרעה זו אלא בלימוד התורה. אם יהיו לפנינו שני חולים שקולים לקיים בהם מצות ביקור חולים, בודאי שילך למקום שלבו חפץ, אבל זו תהיה הכרעה של רשות, דדוקא מפני שאין הדין מכריע, הרי הוא הולך למקום שלבו חפץ; שאני לימוד התורה, אשר בו ההתעסקות במקום שלבו חפץ הוא הכרעתו של הדין עצמו (פחד יצחק, חנוכה, ו/א).

מובאה זו היא מופע אחד מיני רבים בו יוצר הרב הוטנר הבחנה בין מצוות לתורה, באופן המצביע על עליונותה של לימוד התורה. בכל הנוגע למצוות, אדם עשוי להיות רשאי לעשות כפי שלבו חפץ – בהנחה שמדובר באפשרויות שוות מצד חיוב הדין. אולם כשזה נוגע ללימוד תורה, אין זו רשות כי אם הכרעה מצד הדין – שומה על האדם ללמוד דוקא את מה שלבו חפץ. הסיבה לכך שישנה חובה ללמוד דוקא במקום שליבו של האדם חפץ קשורה ברעיון של הרב הוטנר לפיו "חבור זה של השכל עם ענינו של המושג נעשה הוא בכחו של התענוג הטמון בהשגה."⁴⁸ התענוג בקיום מצוות הוא יתרון נלווה, אולם בלימוד תורה הוא תנאי הכרחי וחיוני, שכן מידת ההשגה תלויה במידת התענוג. כך כתב:

⁴⁶ לעיל, עמ' 147–152.

⁴⁷ וראה גם פחד יצחק, שבועות, טז/ח.

⁴⁸ ראה לעיל, עמ' 100.

חפץ הלב הכרעה היא רק בתלמוד תורה. משום דמצות תלמודה של תורה מתקיימת היא בכחה של ההשגה וההשכלה. וכל תוספת תענוג בשעת השגה – הרי היא ממילא תוספת השגה. ולא עוד אלא שרואים אנו כי רק ביחס לתלמוד תורה נתקנה ברכת תחנונים על עריבות הדברים, שהרי לא מצינו דוגמתה של ברכת "והערב נא" בנוגע לשום מצווה [...] כי התענוג בהשגת דברי תורה נכנס הוא בכלל גוף המצוה, ואלו בשאר מצות אינו אלא עטרה על ראשם (שם).

המימד האישי הייחודי בלימוד תורה, אפוא, חיוני. איכות לימוד התורה היא פונקציה של מידת החידוש והמידה בה הלימוד מונחה רצונותיו האישיים של הלומד. אם נמשיך את הקו הלאה, הדמיון לתפיסות האקזיסטנציאליסטיות ולמושג האוטנטיות נעשה בולט יותר. מושג האוטנטיות האקזיסטנציאליסטי מפותח תמיד כהנגדה לקונפורמיות ולקיום בלתי מובחן מההמון. להיות בלתי-אוטנטי פירושו להיות כמו כולם, כמו ה"הם". לפעול באופן בו כולם פועלים, ללכת בדרכים שסללו הם, בניגוד לפעולה שהיא באופן הנאמן לעצמך, או באופן ייחודי, או באופן ספונטני. מהתעקשותו של הרב הוטנר על לימוד תורה אינדיבידואלי, במקום בו האדם חפץ ומתוך חתירה הכרחית לחידושים שרק שכלו הייחודי מסוגל להפיק, משתמע מסר דומה. אל לו לאדם ללמוד כפי ש"הם" לומדים ומה ש"הם" לומדים. האדרת החדשנות בלימוד היא אינה חידוש של הרב הוטנר והיא מושרשת בהווה של עולם הישיבות הליטאיות. אלא שניתן לומר שמה שעשה הרב הוטנר לחדשנות בלימוד דומה למה שעשה ר' חיים מוולוז'ין ללימוד התורה עצמה: לקיחה של רכיב חשוב במסגרת נתונה ושדרוגו לכדי הרכיב החשוב, בעל מעמד מכריע ועליון בהיררכיית הערכים. ר' חיים העלה את מעמדו של לימוד התורה מאחד הרכיבים החשובים ביהדות למעמד הערך המרכזי שהכל תלוי בו ומבלעדיו שאר המערכת מאבדת את ערכה; כך הרב הוטנר העלה את מעמדו של החידוש מאינדיקציה לכשרונו ואיכות לימודו של בן התורה למעמד של עצם העניין של הלימוד אשר מבלעדיו לימוד התורה מאבד את עיקרו. לימוד בלא חידוש, במקום או באופן שגורם אחר מלבד האדם עצמו מכותיב, הוא לימוד בלתי-אוטנטי. לימוד החושף את ייחודיותו של הלומד הוא לימוד אוטנטי, והוא בעל עדיפות נורמטיבית. במובן זה היחידות היא ביטוי של אוטנטיות. היחידות, מתוך זיקה לחכמה ולתורה הקשורה בה, מתפקדים בהגותו של הרב הוטנר בפונקציה דומה לזו של האוטנטיות במופעה כייחודיות.

ה. חשיבות: משמעות בהגותו של הרב הוטנר

נפנה כעת את תשומת ליבנו אל מושג החשיבות בהגותו של הרב הוטנר, המהדהד את מושג המשמעות העומד במרכז הפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית. אם יש לזהות את מושג החשיבות עם מושג המשמעות, הרי שבקשת המשמעות של הרב הוטנר היא מהגוון של בקשת הערך. אינדיקציה לכך ראינו לעיל, באחת המובאות מפחד יצחק העוסקת ביחידות. באותה מובאה קשר הרב הוטנר בין היחידות לבין תחיית המתים, שכן סופיות הקיום סותרת את היחידות: "יחידותו של אדם אומרת "בשבילי נברא עולם". והופעת המיתה [...] סותרת היא את ההכרה ש"בשבילי נברא עולם" שהרי העולם מתקיים ועומד גם לאחר מיתתו וחליפתו של אדם" (פחד יצחק, שבועות, כא/ח). מובאה זו כאמור ייחודית בספרי פחד יצחק בכך שהיא מתייחסת להקשר ההיסטורי של הטקסט: "ורואים אנו לעינינו, שמכיון שאמונת תחיית המתים, איננה שולטת אצל אנשי-החול, שוב לא שקטו ולא נחו, עד שהורידו את ערכו של אדם, עד לידי השוואה עם שאר בעלי חיים)" (שם). תולדת חוסר האמונה בתחיית המתים היא ביטולה של היחידות, ואיתה ביטול ערכו של האדם.

עדות למרכזיותו של סוגיית ערך האדם בהגותו של הרב הוטנר ניתן למצוא במהלך פרשני במופיע במאמר ח מפחד יצחק לשבועות. מדובר באחד המאמרים הארוכים והשיטתיים בספרי פחד יצחק, המחולק לחמישה פרקים. עסקנו בפרק השני של מאמר זה במסגרת ניתוח השדרה הרעיונית, שם ראינו את ההמשגה הספציפית של הרב הוטנר למושג הכבוד: ההדגשה על כך שכבוד פירושו הכרה בחשיבות. מתוך כך הבחנו בייחוס והענקת חשיבות לבריאה ולאדם כאחת מתכליות הבריאה וכאחד משני המוקדים המרכזיים של הגותו. נבקש כעת לעמוד על המהלך הבא במאמר זה המפותח בפרקו השלישי. הרב הוטנר מתחיל בדיון במימרת חז"ל לפיה "המלביץ פני חברו ברבים כאלו שופך דמים". על פניו, מדובר באמירה פדגוגית המבקשת לשוות חומרה מוסרית רבה לפגיעה בכבוד הזולת. הרב הוטנר מתחקה אחר שיטת בעלי התוספות ור' יונה, לפיה מדובר ב"ממש אבזריהו דשפיכת דמים, וממילא הוא ביהרג ואל יעבור". במילים אחרות,

הוא קורא מימרה זו באופן מילולי.⁴⁹ הוא פותח את המהלך הפרשני שלו בקושיה על הסבר המופיע בתלמוד לכך שהלבנת פנים נחשבת לשפיכות דמים: דאזיל סומקא ואתי חיורא – כאשר כבודו של אדם נפגע דמו נסוג מפניו והוא נהיה חיור, ואם כן יש כאן איבוד או שפיכת דם. אולם, מקשה הרב הוטנר, גם הסבת כאב פיזי גורמת לאדם לחיור, אך גרימת כאב – צער, בלשון חז"ל – אינה נחשבת לשפיכות דמים. מהו אם כן ההבדל בין חיורון הנגרם מפאת הלבנת פנים לחיורון הנגרם מפאת כאב, שהאחד ייחשב שפיכות דמים והאחר לא? זוהי קושיה ראשונה (פחד יצחק, שבועות, ח/יב). בנוסף מקשה הרב הוטנר קושיה שניה, על עצם ההביטוי "שפיכות דמים". ראשית הוא עומד על כך שבלשון הקודש מבחינים בין המתה של בני אדם, המכונה רציחה, והמתה של בעלי חיים, המכונה הריגה (שם); ושנית הוא עומד על כך שהביטוי שפיכות דמים מתייחס רק לרציחה של בני אדם, וזאת למרות שגם בהריגת בעל חי שופכים את דמו. כמו כן, הוא עומד על כך שיש "הרבה אופנים של רציחה מבלי הוצאת דם" (שם, יד), ועדיין מכנים רציחות כאלו בשם שפיכות דמים.⁵⁰ כדרכו, הוא פותר את קושיותיו בסדר ההפוך, ומתחיל בהתייחסות לקושיה השנייה. בעקבות מהר"ל, הוא קובע כי משמעו של הביטוי שפיכות דמים אינו שפיכת דם באופן מילולי, אלא הבדלת הנפש מן הגוף. כך כתב:

כי הדם הוא הנפש. אין אנו יודעים את סוד הקשור של נפש וגוף, אבל לשון הכותב כי הדם הוא הנפש, משמע שהתחברות היא בענין דם. ובסמיכות זו מביא המהר"ל את דברי הגמרא בגיטין כי טיטוס תקע חרבו את הפרוכת ויצא ממנה דם. הכונה היא מכיוון שנתחלה קדושת הפרוכת, על כן יש כאן לשון של יציאת דם. סילוק הצורה מן החומר זו היא שפיכת דמים. וכל הרציחות אף על פי שלמעשה אינן שפיכות דמים, אבל ענין הוא ענין של שפיכות דמים (שם, טו)

הפסקה הקצרה הזו מתקדמת מהרה בין שלשה שלבים: ההתחברות בין גוף ונפש היא "בענין דם", קרי הדם הוא מטאפורה לחיבור גוף ונפש; בדומה, שפיכת דם אינה מטאפורה רק לניתוק גופו ונפשו של אדם, קרי רציחתו, אלא לחילול קדושה, כבמקרה של טיטוס שתקע חרבו אל הפרוכת וחילל את המקדש; המשותף לחילול הקדושה וניתוק הגוף מהנפש הוא סילוק הצורה – כאשר אדם נרצח צורתו אובדת, וכאשר דבר קדוש מתחלל צורתו אובדת.⁵¹ הרב הוטנר מסביר על בסיס תובנה זו מדוע הביטוי שפיכות דמים מיוחד לרציחה של בני אדם אך לא להריגה של בעלי חיים, על אף שגם בהריגת בעל חי יש מעשה של שפיכת דם:

כל מציאות חיותו של הבעל חי הוא בגופו. אין מציאות לחיות זו מחוץ לגוף. ועל כן אי אפשר לומר בהריגתו שפיכת דמים. הריגה היא השחתת החיות, ושפיכת דמים היא הפסקת הקשר בין החיות לבין הגוף, ועל כן לא תתכן רק באדם אשר יש מציאות לחיותו גם מחוץ לגופו. שפך דם האדם, באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים עשה את האדם. מפני שהאדם הוא צלם אלקים ויש לו לחיות זו הנמצאת עכשיו בגופו מציאות לעצמה, לכן שייך בנטילת נשמתו ענין של שפיכות דמים (שם, טז).⁵²

⁴⁹ ראה תוספות, תלמוד בבלי, סוטה, דף י' עמוד ב, ד"ה נוח: "ונראה האי דלא חשיב ליה בהדי ג' עבירות שאין עומדים בפני פקוח נפש [...] משום דעבירת הלבנת פנים אינה מפורשת בתורה ולא נקט אלא עבירות המפורשות". כלומר, התוספות אכן מעלים את האפשרות שהלבנת פנים תהיה עבירה שביהרג ואל יעבור. המקור לרבינו יונה הוא מספר שערי תשובה, שער ג, המדרגה התשיעית. ר"י מתבטא בחריפות כנגד הלבנת פנים, ומצטט מימרות חז"ל מהן משתמע שהיא אינה רק שווה אלא אף חמורה מרצח, אם כי הוא לא מציין במפורש או במרומז שזו עבירה שביהרג ואל יעבור.

⁵⁰ בין פסקה יב לפסקה יד מופיעה פסקה בת שורה אחת: "תהום זו, מה היא?" – בהתייחס לתהום המפרידה בין משמעות גרימת כאב למשמעות הלבנת פנים. פסקאות בנות משפט אחד שכאלו מופיעות מעת לעת בספרי פחד יצחק ובאות להדגיש את חשיבותה של הסוגיה הנידונה.

⁵¹ ראוי לשים לב, בהקשר אפיון מפעל הכתיבה של הרב הוטנר, למימד האסתטי של המהלך הפרשני הזה (ראה לעיל, עמ' 100–101). הרב הוטנר יוצר את הקושי הדורש פרשנות באמצעות קריאה היפר-מילולית של הביטוי "המלבין פני חבריו כאילו שפך דמים", ופותר אותה באמצעות קריאה מטאפורית והמשגה מחדש של המושג שפיכות דמים.

⁵² בהמשך מעיר הרב הוטנר, בעקבות הערה של "אחד מן החבורה", שיש חריג אחד בו משתמשים בביטוי שפיכת דמים בנוגע לבעלי חיים, והוא שחיטת של קדשים מחוץ לעזרה. הרב הוטנר מסביר זאת בכך שכאשר בעל חי שהוא קודש לקורבן נשחט מחוץ לעזרה זהו חילול קדושתו, ועל כן

בסיכום המענה לקושיה השניה, מכניס הרב הוטנר לדיון את מושג הצלם. קטיעת החיבור בין הגוף לנפש הוא אבדן הצלם, והוא הכוונה בביטוי שפיכות דמים. ומשותפות הביטוי שפיכות דמים לתיאור אבדן הצלם ולחילול הקודש נלמד ששתי הפעולות במהותן שוות. נזכיר מה שראינו במסגרת השדרה הרעיונית: את הענקת החשיבות – תכלית האדם במסגרת התכלית התאוצנטרית – ממסגר הרב הוטנר במערכת ההפכים של קודש וחול; ואת המושג צלם הוא מייחס להידמות לאל ואל הדעת – אשר בה תלויה הענקת החשיבות לעולם.⁵³ מכאן שאיבוד קדושתו של דבר שוות ערך לאיבוד חשיבותו ושוות ערך לאיבוד צלמו.

משענה לקושיה השניה חוזר הרב הוטנר אל הראשונה, ומבקש להסביר את מהות ההבדל בין גרימת צער לגרימת ביזיון, אשר שניהם גורמים לחיורון פנים, ושניהם לא גורמים למוות בפועל, אך רק אחד מהם נחשב לשפיכות דמים. שפיכות דמים היא איבוד הקשר שבין גוף ונפש. מסביר הרב הוטנר שישנן שתי דרכים לנתק קשר בין שני דברים: "או שמחלישים את המקשר, ונעשה החיבור יותר רפה, או שמכלים צד אחד של הקשר וממילא בטל הקשר באין דבר מקושר" (שם, יח). בהקשר החיבור שבין הגוף לנפש, גרימת כאב ופגיעה בכבוד נבדלים זה מזה בדבר עליו הם פועלים. גרימת צער היא פגיעה בצד אחד של הקשר, בגוף, ואילו פגיעה בכבוד היא במקשר עצמו: "מיעוט החיות על ידי צער, היא מיעוט חיותה של הנפש הטבעית [...] שאני מיעוט החיות של ביזיון, שהיא התרופפות הקשר בין חיות נשמתו של אדם עם גופו. הביזיון פוגע לא בנפש הטבעית שלו, כי אם בצלם אלקים שלו" (שם, יט). גרימת כאב, השייכת גם בבעלי חיים, פוגעת בגוף; ביזיון פוגע בחיבור הגוף והנפש.⁵⁴ הביזיון, יש להדגיש, מתואר בידי הרב הוטנר כאופן של מיעוט חיות. החיים הביולוגיים הם החיות של גוף האדם, אולם החיות של צלם אלהים שלו היא חשיבותו. מכאן ניתן ללמוד מדוע יש הבדל איכותי בין גרימת צער לביזיון. כך כתב:

ההבדל בין שפיכת דמים על ידי שריפת הגוף וכדומה, ובין שפיכת דמים על ידי הלבנת פנים הוא בזה שאף על פי דתרווייהו [שניהם] שפיכת דמים הם, דזה וזה הפסקת הקשר בין חיותו של אדם ובין גופו של אדם, ושניהם ממעטים הם את דמותו, ומסלקים את הצלם; מכל מקום שריפת הגוף היא הפסקת הקשר על ידי שהיא מכלה ומאבדת את הדבר המקושר, עד אשר ממילא מתבטל הקשר; מה שאין כן הלבנת פנים, שהיא הפסקת הקשר על ידי שהיא עושה מעשה של רפיון במקום הקשר ממש [...] ואשר על כן מוכן הוא היטב, דרק לענין הפסקת הקשר על ידי מעשה בגופו של קשר, הוא דיתכן לומר דגם התרופפות הפסקה-במקצת היא, ומה לי קטלי' כולה ומה לי קטלי' פלגא [מה בין הריגת כולו והריגת חלקו],⁵⁵ והוא אבזרייהו של שפיכות דמים. אבל לענין הפסקת הקשר על ידי כליונו של הדבר המקושר, הרי כל שאין הדבר הנקשר נכלה לגמרי, וכל שאינו פועל על התחברות הנפש עם הגוף אינו משתייך כלל לשפיכת דמים (שם, כ).

פגיעה בגוף עולה לכדי שפיכות דמים רק אם היא פגיעה מוחלטת, שכן רק פגיעה מוחלטת באחד מצידי הקשר משליכה על הקשר עצמו. אך אם מדובר בפגיעה חלקית או זמנית, שאינה משפיעה על הקשר עצמו, אין בזה שפיכות דמים. לעומת זאת, פגיעה בקשר עצמו, גם אם מועטה ואינה גודעת את הקשר, היא פגיעה ועל כן היא סעיף של שפיכות

הביטוי שפיכת דם רלוונטי, "והדברים קילורין לעינים" (שם, יז). ישנם מקרים מזומנים בספרי פחד יצחק שהערות כגון אלו של התלמידים משולבים לתוך המאמר, ובכך משוקעות עדויות להקשר המקורי – השיחות – עבורם ובהם נהגו ונאמרו הדברים.

⁵³ לעיל עמ' 122–124, 143.

⁵⁴ בהתאם מעיר שם הרב הוטנר כי אמנם ישנה סוגיה של צער בעלי חיים, אך אין מושג של כבוד בעלי חיים; ואילו רק לגבי בני אדם יש מושג של כבוד הבריות.

⁵⁵ מקור ביטוי זה הוא בתלמוד בבלי בבא קמא דף סה עמוד א. הגמרא דנה בדיני תשלומים על גניבה של בהמה, על פי הדין המופיע במקרא לגבי אדם גנב בהמה ומכר אותה או הרג אותה, עליו לשלם לבעלים פי ארבעה או חמישה (תלוי אם מדובר בצאן או בקר) מערך הבהמה. הגמרא מצטטת דין לפיו אם הבהמה הכחישה – קרי הרזתה וערכה ירד – בזמן שהותה אצל הגנב, עליו לשלם את הקנס על פי ערכה בשעה שגנב אותה. כרציונאל לעמדה זו מובאת טענה שיכול לטעון הבעלים המקורי של הבהמה: מה משנה לי הדבר אם הגנב הרג את חלקה של הבהמה – החלק מערכה שאבד כתוצאה מהכחשתה – או הרג את כולה? סוף כל סוף הוא הזיק לערכה.

דמים. יש לתת את הדעת למה שעולה מדברים אלו: השבתת חיי גוף האדם אינו רצח, אלא הפועל היוצא מכך – ניתוק הקשר בין גופו לנשמתו – זהו הרצח. השבתת הגוף, לכשעצמה, היא הריגה, כמו הריגת בעלי חיים, אשר אותם בהגדרה לא ניתן לרצוח כיוון שאין בהם חיבור של גוף ונשמה, אין בהם דמות שניתן למעט או צלם שניתן לסלקו. הרוח העולה מדברים אלו אנטי-מטריאליסטית במובהק: ללא הממד שמעבר לגוף הפיזי, האדם אינו יותר מבעל חי. אזכיר שבפתח סעיף זה ראינו שתוצאת חוסר האמונה של "אנשי החול" בתחית המתים גוררת את הורדת ערכו של האדם עד להשוואה עם בעלי חיים. אך דוק – מה שמוגדר כמוקד מהותו של האדם, הדבר אותו רוצחים, אינו הנשמה; הנשמה על פניו בעלת מעמד דומה לזה של הגוף. היא אחד משני המקושרים משני צידי הקשר, אמצעי ולא מטרה. המטרה היא הקשר.

כאן המקום להעיר הערה על מושג הצלם בהגותו של הרב הוטנר, שהינו בעל גוון ייחודי. מושג צלם האל על פירושיו המשתנים, מייצג תמיד את הדבר הנתפס כמהותי ביותר לאדם על פי המפרש, וכמו כן באופן דומה כמהותי לאל.⁵⁶ כזו למשל היא גישתו של הרמב"ם, אשר הגדיר את הצלם כהשגה השכלית,⁵⁷ המתכתב אם היותו של האל משכיל את עצמו; או הוגים שזיהו בין הצלם לבין החירות או הבחירה, דוגמת מהר"ל מפראג⁵⁸ ובמקרים מסויימים הרב קוק,⁵⁹ באופן המתכתב עם חירותו וכח בחירתו של האל, אם לנקוט שני הוגים הקשורים ברב הוטנר. הרב הוטנר כאן מזהה בין פגיעה בכבודו, קרי חשיבותו, של האדם, לבין פגיעה בצלמו. בפרק הקודם ראינו מספר הקשרים בהם הרב הוטנר דן בצלם: בפעם הראשונה כאשר הוא קובע כי חסד קשור בבריאה עצמית של "עולמנו הפנימי של אישיות", וכבר ראינו בפרק זה שמושג בניית האישיות קשור אצל הרב הוטנר ביחידות ובמובנים קיומיים החורגים ממובנו המוסרניקי השגור;⁶⁰ בפעם השנייה כשהוא קובע ששאיפת וחובת דימוי הצורה ליצירה היא פועל יוצא של צלם האל, שמשמעו השאיפה להיות קיים באופן בו האל קיים;⁶¹ ובפעם השלישית כשהוא קובע כי "המקום המיוחד לשאת בתוכו את הדמות ואת הצלם" הוא כח הדעת שבאדם.⁶² המשותף לכל האלמנטים אותם קושר הרב הוטנר במושג הצלם הוא שני מוקדי הגותו של הרב הוטנר כפי שזוהו במסגרת עבודה זו: הקיום והחשיבות. האל הוא ישות בעלת קיום אמת וערך מוחלט, אשר מעניקה קיום וערך לבריות; והאדם נברא בצלם האל, באופן בו הוא מסוגל להיות בעל קיום וערך ולהעניק לעצמו ולעולם קיום וערך.

נשחזר אם כן את הטיעון שבפרק זה של מאמר ח מספר פחד יצחק על שבועות, ונשלב אותו עם הטיעון המופיע בפרק שלפניו, אותו ראינו במסגרת השדרה הרעיונית: רצח, המכונה שפיכות דמים, הוא פגיעה בקשר שבין גוף לנפש; הלבנת פנים אף היא פגיעה בקשר בין גוף לנפש; הלבנת פנים היא פגיעה בכבוד האדם; כבוד משמעו חשיבות. כאשר כבודו של אדם נפגע הוא מחוויר, דמו נשפך, שכן הלבנת הפנים גורם לו לאבד את תחושת היותו בעל חשיבות, ופיחות בתחושת החשיבות של אדם היא סוג של רצח. אדם מת הוא אדם חסר חשיבות; ואדם חסר חשיבות הרי הוא כמת.⁶³ חיים חסרי חשיבות, חסרי ערך, ובלשון אקזיסטנציאליסטית – חסרי משמעות – אינם חיים.⁶⁴

⁵⁶ ראה יאיר לורברבוים, **צלם אלהים: הלכה ואגדה**, ירושלים: שוקן, תשס"ד, עמ' 97–99.

⁵⁷ שם.

⁵⁸ ראה יעקבוסון, צלם אלהים. וראה אצל שטיינר, בחירה והכרח, עמ' 116–120, שם השווה בין רעיון הצלם אצל הרב הוטנר לבין מהר"ל.

⁵⁹ ראה למשל אברהם יצחק קוק, **לנבוכי הדור**, תל-אביב: משכל, תשס"ד, עמ' 27: "עיקר הצלם הוא החופש הגמור שאנו מוצאים באדם שעל כן הוא בעל בחירה." יש לומר שבכתבי הרב קוק ניתן למצוא התבטאויות שונות בעניין הצלם.

⁶⁰ לעיל, עמ' 118, 170.

⁶¹ לעיל, עמ' 123.

⁶² לעיל, עמ' 143.

⁶³ וראה לעיל בפתיחת פרק זה.

⁶⁴ וראה מאמרי פחד יצחק, פסח, פז/ד: "מלבין פני חברו פוגע בכבודו של אדם. ופגיעה בחוש הכבוד של האדם היא פגיעה במרכז שמים וארץ, בתמצית מטרת העולם."

מבין השורות עולה מהלך לא אינטואיטיבי. אינטואיטיבית אנו עשויים לצייר את הרצח כנמצא בקצה הקיצוני של סקאלת הפגיעות באדם: הכאבה היא דרגת פגיעה קלה, פגיעה היא דרגת פגיעה בינונית ורצח הוא דרגת פגיעה חמורה. אולם מדברי הרב הוטנר עולה שפגיעה פיזית ורצח אינם נמצאים על אותו הרצף, אלא משתייכים לשתי קטגוריות נפרדות לחלוטין. ולעומת זאת פגיעה בכבוד כן שייכת לאותה קטגוריה כמו רצח ושניהם נמצאים על אותו הרצף.

דינמיקה זו העולה מתוך דברי הרב הוטנר מעניינת מאוד על רקע מקומו של מושג הכבוד בהקשרו התרבותי של הרב הוטנר, לאור ההבחנה של פיטר ברגר בין תרבויות מבוססות כבוד (honor) לבין תרבויות מבוססות כבוד-אדם (dignity).⁶⁵ מסתו המפורסמת של ברגר מוקדשת להיעלמות רעיון הכבוד בחברה המודרנית והחלפתו ברעיון כבוד האדם, והשלכותיה של תמורה זו. תמורה זו קשורה באובדנם של המוסדות וההקשרים החברתיים כמקור לזהות האדם ומשמעות חייו. אזכיר כי לנדאו מונה את ברגר ברשימת הדמויות החשובות שהוטרדו משאלת המשמעות ועסקו בה.⁶⁶ הכבוד הפרה-מודרני (ששרידיו קיימים גם בחברות מודרניות) אינו עניין של היררכיה בלבד, אלא עניין של תואם: מההקשר המוסדי והחברתי של האדם נגזרים היחס אליו מידי אחרים בני מעמדו ובני מעמדות אחרים, ונגזרות התנהגויות שהן בגדר חובות עבורו והתנהגויות וסיטואציות שהן בגדר חרפה עבורו. האדם הוא תפקידו והדברים שהוא עושה, ובהעדר אלו הוא מאבד את עצמו. בתרבות כזו עלבון – פגיעה בכבוד – היא עוול חמור שאפשר לדרוש בשלו נקמה או פיצויים, ועתים ראוי להקריב את החיים עצמם לשם הגנה על הכבוד. כבוד-האדם לעומת זאת, הוא אחר. הוא אינו קשור בדבר, אלא בלתי מותנה, ומגיע לכל אחד מעצם היותו אדם. בחברות כבוד-אדם, כל אותם דברים הנחשבים מגדירים בחברות כבוד נחשבים למסכות ולאשליה – האדם אינו אלא מה שהוא; במעמרו, ללא כלום, נמצא מצבו האמיתי, ושם מונח כבודו – כבוד-אדם שלו. בחברות כבוד-אדם העלבון, שהוא פגיעה במעמדו של אדם, הוא לא כלום. אדרבה, אדם החס על כבודו נחשב בזוי ופרימיטיבי. הדבר בולט ביותר בהקשר המשפטי: אי אפשר בחברות כבוד-אדם לתבוע לדין אדם אחר על עלבון, אלא אם כן ניתן להוכיח שיש בו נזק חומרי או פגיעה ממשית כלשהי בזכויות האדם שלו, הנגזרות מכבוד-האדם. בתרבויות כבוד-אדם, כמו ארצות הברית של ברגר והרב הוטנר, העלבון לכשעצמו לאו כלום הוא. למעבר לתרבות כבוד-אדם יתרונות חשובים על פי ברגר. מוסד זכויות האדם, החולש על כל אדם באשר הוא, הינו מוסד יקר וחשוב. אך לאבדן הכבוד הכרוך בכך ישנם מחירים. המצב המודרני, בו המוסדות וההקשרים החברתיים אבדו את מקומם כמכונני הזהות של האדם, מאופיין במשבר זהות, בחווית ניכור מהחברה ותחושת חוסר עצמיות. בלשונו של ברגר: "ההמשגות של האדם והחברה במרקסיזם, למשל, או באקזיסטנציאליזם, מושרשות בחוויה זו לא פחות. ה'ניכור' וה'תודעה הכוזבת' של מרקס, ה'אותנטיות' של היידגר וה'רמייה העצמית' של סארטר [...] כל אלה יכולים לעלות ולטעון למהימנות רק בעולם שבו כוחם מגדיר-הזהות של המוסדות נחלש מאוד."⁶⁷ העדר הכבוד מונח במשבר חוסר המשמעות, אשר בתגובה אליו קמו תגובות מודרניות שונות, בין היתר האקזיסטנציאליסטיות. ברגר מסכם את מאמרו בקביעה שעל אף המשבר שנולד בשל אבדן הכבוד, אין לשאוף לחזור אל תרבויות הכבוד של פעם, אלא למצוא דרך ביניים, בה ניתן לשמר את יתרונות שתי הפרספקטיבות: "גילוי מחודש של הכבוד [...] במסגרת מוסדות שיקנו לו [לאדם] מציאות מוסדרת [...] הללו יִחוו לא כרודנויות המנכרות את העצמי, אלא ככלים למימוש עצמי שנבחרו מרצון. השאלה האתית היא כמובן איך ייראו מוסדות אלה. ויותר מכול, מבחנם האתי של כל מוסד עתידי ושל כל קוד כבוד שיקום עמו יהיה מידת הצלחתם לגלם ולקיים את תגליות כבוד האדם, שהן ההישג העיקרי של האדם המודרני."⁶⁸

⁶⁵ ראה פיטר ברגר, "לאן נעלם הכבוד?", **השילוח**, 4 (2017), עמ' 141–150 (תרגום של מאמרו "On the obsolescence of the concept of honor" שהתפרסם בשנת 1970).

⁶⁶ לעיל, עמ' 162.

⁶⁷ ברגר, "לאן נעלם הכבוד?", עמ' 148.

⁶⁸ שם, עמ' 150.

היכן נמצא הרב הוטנר, ביחס לדברים האלו? הרב הוטנר, באופן מובהק, מבקש להחזיר לעולם את מושג הכבוד. פגיעה בתחושת החשיבות של אדם כמותה כפגיעה בחייו וחמורה מפגיעה בגופו. אך הדברים לא כה פשוטים: הרב הוטנר אינו מבקש לכונן את הכבוד מתוך הקשרים מוסדיים וחברתיים, אלא מתוך האדם עצמו. "בספרי העבודה", כתב הרב הוטנר, "מצוי הוא הביטוי: כבוד מדומה, פירושו של ביטוי זה הוא כי הדימיון מזייף ומעמיד את הסכמת הבריות במקום עצם הרגשת החשיבות. והזיוף הזה מצליח הוא עד כדי כך שאי אפשר לו לאדם לקיים בעצמו את הרגשת חשיבות עצמו אם לא תמצא ידו להוכיח את זה מהסכמתם של אחרים."⁶⁹ אם נדבר מפרספקטיבה אקזיסטנציאליסטית מהסוג בו אנו דנים בפרק זה, כבוד המוקנה בידי אחרים הוא כבוד בלתי אוטנטי, כבוד המגיע מה"הם". כשהרב הוטנר דן בהלבנת פנים, הוא אינו חושב על מקרים בהם אדם מפגין זלזול באדם אחר בן מעמדו או ממעמד גבוה משלו. מצד שני, הלבנת הפנים כפי שהיא מומשגת אצל הרב הוטנר – פגיעה בצלם, בקשר המקשר בין הגוף והנפש – אינה פגיעה בכבוד במובנו של כבוד-אדם, שעיקרו מעמד משפטי וצבר זכויות המגדיר את האופן בו על החברה לנהוג בו. כאשר הרב הוטנר דן בהלבנת פנים, הוא אינו מתכוון לעלבון במובן עליו מדבר ברגר; אך הוא גם אינו מתכוון לאפליה חוקית או חברתית, או אופן אחר של פגיעה בכבוד-אדם. הרב הוטנר לא היה מחשיב, למשל, את הגבלת מספר הסטודנטים היהודיים – הנומרוס קלאוזוס – שעוד נהג באוניברסיטאות עילית מסוימות באמריקה במחצית השנייה של המאה העשרים, שודאי תחשב לפגיעה בכבוד-אדם שלהם, להלבנת פנים מהסוג עליה הוא דן, קרי פגיעה בחשיבות. החשיבות אינה מעמד חברתי או חוקי, אלא דבר מה אחר: אפשרות היות הקיום בעל ערך. ערכו של האדם אינו ברירת מחדל, ככבוד-אדם. האפשרות להיות בעל חשיבות מונחת באדם בכח, אך עליו להעניק אותה לעצמו בפועל. מאידך, החשיבות אינה מוענקת מבחוץ, מכח האופן בו הפרט ממוקם או אפילו ממקם את עצמו במרקם החברתי. יש כאן אפוא מושג שלישי של כבוד, שאפשר וניתן לראותו כמיזוג או פשרת ביניים, אמנם לא מן הסוג שדמיין ברגר, אך כזה שמשלב בין רגישויות של כבוד-אדם, המבטא את ערכו הבלתי תלוי של האדם כשהוא במעורבות, ורגישויות של כבוד, המבטא את ערכו של האדם כפי שהוא רוכש אותו. כך או אחרת, לרהביליטציה של מושג הכבוד אותו מבצע הרב הוטנר יש נופך מעניין במיוחד על רקע תרבות כבוד-האדם המובהקת בתוכה חי ופעל.

לעיל פגשנו בסארטר כמייצג הגוון עבורו בקשת משמעות היא חיפוש אחר ערך, וראינו כיצד הדבר השפיע על יחסו השלילי החריף כלפי דטרמיניזם ומטריאליזם: מבלעדי בחירה לא תיתכן הענקת משמעות ולא תיתכן אפשרות שלקיום האנושי יש ערך. תלות זו בין חרות או בחירה לבין משמעות הקיום משתמעת אף מתפיסתם של קירקגור והיידגר, שהרי מבלעדי כן האדם אינו יכול להתחייב לאידאה שתאחד את קיומו או להתקיים באופן אותנטי ולממש את האפשרויות הייחודיות לו – המעשים המאפשרים משמעות, במובן של פשר במקרה זה, בהגותם. יחס זהה אנו מוצאים אף אצל הרב הוטנר. באחד ממכתביו קושר הרב הוטנר בפירוש בין שלילת הבחירה וביטול ערך האדם. כך כתב:

כי אבי אבות הטומאה של תקופתנו הוא הזלזול בצורת אדם [...] הנה עומק-ייחודה של צורת אדם, הוא בכח-הבחירה הטבעי בצורה זו [...] הכפירה היותר סמוכה לאחרית הימים היא הכפירה בסגולת-הבחירה של האדם, אשר מכפירה זו נובע כל הזלזול בצורת-אדם של תקופתנו. ואשר על כן כל כח המצטרף לפעולת הוקרת צורת אדם להעלאת ערך חיי האדם ברוך הוא לנו.⁷⁰

⁶⁹ מצוטט אצל דיור, "זכרונות", עמ' צה. וראה גם מאמרי פחד יצחק, פסח, סה/ה; רשימות לב, כרך א, עמ' פו. הביטוי "כבוד מדומה" מופיע למשל אצל רמח"ל, מסילת ישרים, פרק יא, אך הוא נפוץ למדי.

⁷⁰ פחד יצחק, אגרות וכתבים, מב. הרב שלמה וולבה, שהיה תלמיד-חבר לרב הוטנר בשנותיו האחרונות, התבטא לעתים מזומנות אופן דומה, בהשפעת רבו. ראה שלמה וולבה, **עלי שור**, כרך ב, ירושלים: תשמ"ו, עמ' קסט-קע: "בעל 'פחד יצחק' הגר' הוטנר זלה"ה היה אומר, כי הכפירה העיקרית בעקבתא דמשיחא היא הכפירה בבחירה. כך עלתה לנו בימינו, כי רוב משפטי האומות אימצו את השיטה שאין להאשים את בעלי הסטיות הבלתי טבעיות ואף את אלה שיצרו דחף אותם לרציחות ופשעים חמורים אחרים, שהרי 'מוכרחים' היו; יש גם גם פסיכולוגים הדוגלים

במקום אחר, בהתייחסו לתפיסות דטרמיניסטיות פילוסופיות, כתב באחת מרשימותיו בזו הלשון: "דארווין הכניס מטריליזם!"⁷¹ לטבע; מארקס הכניס מטריליזם להיסטוריה; ופרויד הכניס מטריליזם לתוך נשמת האדם עצמו. כל המטריליזם/טן גורמים חורבן לקדושה; אמנם פרויד תקע חרבו לתוך הפרוכת.⁷¹ הרב הוטנר מאפיין את העת המודרנית, התקופה האחרונה לפני אחרית הימים, כעידן התפשטות התפיסות המטריאליסטיות. כל מטריאליזם גורם חורבן, אולם התפיסה של פרויד המבצעת רדוקציה מטריאליסטית לנפש האדם, לפי הרב הוטנר, היא פסגת החומרה. "אבי אבות הטומאה", "תקע חרבו לתוך הפרוכת" – אלו ביטויים מהחריפים בלקסיקון היהודי, מן הסוג שלא ניתן למצוא את הרב הוטנר משתמש בהם בהקשרים אחרים. ראוי אף לשים לב להישנות הביטוי "תקע חרבו לתוך הפרוכת", כאן בהתייחס למטריאליזם, ולעיל בהתייחס להלבנת פנים, היא שפיכות דמים, היא חילול הקודש, היא חילול כבודו והרגשת חשיבותו של האדם. אפילו בדברו בכפירה בתחיית המתים, שחשיבותה הקרדינלית להגותו ניכרת ותוברר עוד בהרחבה בהמשך העבודה, אין אנו מוצאים אותו משתמש במושגים כאלו.⁷² רק בהקשר הכפירה בבחירה אנו מוצאים ביטויים מהם משתמעת סלידה מוסרית-ערכית.

לאור זאת, ראוי להעיר הערה על היחס לביטול הבחירה בהגותו של הרב הוטנר. מידת הסלידה שהרב הוטנר מביע כלפי דטרמיניזם והמידה בה הוא תופס אותה כשוללת את ערך האדם, עומדת במתח אל מול תמונת עולם הבא שלו, האמורה לשקף, בהתאם להבחנתו של לורברבוים, את תפיסתו אודות הקיום האנושי האידיאלי, והכוללת את מרכיב ביטול הבחירה לעתיד לבוא. לא זו בלבד, אלא שבסיום ניתוח תפיסתו האסכטולוגית הסקתי כי עבור הרב הוטנר אין בין העולם הזה לעולם הבא אלא ביטול הפער הדואליסטי, וכי את חובת האדם בעולמו ניתן לנסח כחובה להשתדל שכל רגע בחייו יהיה רגע של מעין העולם הבא – הבלחה של חיבור העולמות והתגברות על הפער הדואליסטי.⁷³ המסקנה המתבקשת מכך היא שבהגותו של הרב הוטנר תימצא שאיפה של האדם להתגבר על הבחירה או לבטלה ולהיות מוכרח במעשיו. על זה יש להוסיף שהרב הוטנר פעל על רקע ובמקביל לשורה של הוגים מאותו הקשר כמו שלו שהעמידו שאיפה זו כעיקר בהגותם, דוגמת ר' מאיר שמחה מדווינסק ה"משך חכמה", ר' ירוחם ממיר והרב אליהו אליעזר דסלר.⁷⁴ סוגיית הבחירה בהגותו של הרב הוטנר היא נושא סבוך, שלא נוכל לטפל בה במסגרת עבודה זו, שעל אף העבודות שכבר עסקו בה דורשת תשומת לב נוספת. ניתן למצוא בספרי פחד יצחק דיונים על היתכנותה של מידה של הכרח או מיעוט הבחירה בתנאים מסויימים.⁷⁵ אולם מתוך עיון בכתביו האפוקריפיים, מתגלה שהוא נבון בסוגיה זו. באמצעות מהלך רעיוני המופיע בגרסאות שונות, לא מאוד מפותחות, בכתבים האפוקריפיים מנסה הרב הוטנר להתמודד עם הקושי המתעורר מאפשרות ביטול הבחירה בעולם הבא. "נתקלים אנו בשאלה גדולה", הוא כותב, "שהרי, יהיה איך שיהיה, ולא נבין איך, הלוא תגיע תקופה בעולם שבה תתבטל הבחירה, ותהיה תקופה הנקראת זמן של 'מילת ערלת הלב'. ובאם תתבטל הבחירה, הלוא שוב אין מקום לקבלת מלכות [...] ובהבטל קבלת מלכות מכנסת ישראל, הלוא מתבטל סוד מציאותה, וכאילו פסה ואפסה מציאותה בעולם" (מאמרי פחד יצחק, פסח, סט/ו). ובמקום אחר כתב: "מתעוררת כאן

בשיטה זו. הפיתוי שבשיטה זו עשה לו כנפיים עד שמצאה לה מהלכים גם בחוגם של בני תורה, אם ביודעים או בלא יודעים; העומד מול יצרים אפלים והרגלים רעים שלו, יוכל לנחם עצמו ולחשוב: בודאי איזה גורם בעבר הוא האשם ולא כי האשמה, ומה יכולתו לעשות ומה אוכל עכשיו לעשות, הלא מוכרח אני בזה; הרי יש כאן כפירה בבחירה שהיא היסוד של כל התורה כולה! האדם אינו צרור של דחפים ויצרים המכריחים אותו בכל מעשיו."

⁷¹ לשונו של הרב הוטנר. דיודי, "זכרונות", עמ' פה.

⁷² אדרבה, יחסו של הרב הוטנר לכפירה בתחיית המתים דומה יותר ליחס אל תופעה טרגית מאשר פגם מוסרי. ראה להלן, עמ' 238. ההקשר היחיד בו ניתן למצוא אצל הרב הוטנר ביטויים חריפים במידה קרובה לזו הוא ביחס ל"הוצאת דברי תורה למינות". ראה לעיל, עמ' 74.

⁷³ לעיל, עמ' 157.

⁷⁴ להשוואה בין גישותיהם של הללו ודיון בהגותו של הרב הוטנר לאורם, ראה שטיינר, הכרח ובחירה.

⁷⁵ וראה קפלן, "התיאולוגיה האימפליציטית", עמ' 108 ובהערה 9.

תמיהה עצומה: מה תהיה בתקופת אחרית הימים ומילת ערלת הלב, שאז תהיה עשיית הטוב כטבע? הלא כשאין ברירה אם לקבל או לא לקבל, אין מקום לדבר על מונחים של "דעת" ו"רצון", וכי תהיה ירידה לעתיד לבא? ! מה יהיה עם כל יחוד מעלתם של ישראל, שהם המכירים ומקבלים מלכות שמים? בודאי יש להשתדל להשקיט סערת הלב שבשאלה זו" (מאמרי פחד יצחק, סוכות, קכח/ה). ניכר מהביטויים בהם משתמש הרב הוטנר שרעיון ביטול הבחירה מעורר בו חוסר נחת, שלא לומר מצוקה. זוהי "שאלה גדולה" ו"תמיהה עצומה", המעוררת "סערת נפש", שכן משתמעת ממנה "ירידה לעתיד לבא" המבטלת ויחוד מעלתה של כנסת ישראל "וכאילו פסה ואפסה מציאותה". הבחירה והערך קשורים זה בזה. הרב הוטנר מנסה לפתור את הקושי בקביעה לפיה מכיוון שכנסת ישראל היא זו שתביא את העולם לתקופת "ומלכותו בכל משלה", קרי מצב בו האדם מוכרח בעבודתו ובחירתו מתבטלת, הרי זו "מלכות שהביאה לממשלה [...] ה]נזקפת על חשבון עבודתם של ישראל. הבדל עצום קיים בין ממשלה לכתחילה, ובין ממשלה שנבנית על יסוד שנות עבודה [...] ובאותה תקופה עתידה, לא רק שלא איכפת להם, לישראל, על התמורה הזו, אלא עוד ישמחו בה" (מאמרי פחד יצחק, סוכות, קכח/ה). ההדגשה במקור). במילים אחרות, כנסת ישראל תהיה מוכרחת-מבחירה, שכן עבודת בחירתה הביאתה למצב זה. עובדה זו נוטלת כביכול את העוקץ מן ההכרח, וזאת לעומת מקרה בו היתה מוכרחת-על-כרח, כביכול. נראה שהרב הוטנר נזקק כאן שוב, ובדומה לפעם היחידה בא הוא עושה זאת בספרי פחד יצחק בהקשר ביטול הבחירה בעולם הבא,⁷⁶ אל המפלט האפוקליפטי: לעתיד לבוא טבע האדם ישתנה כך שלא רק שלא תפריע לו עובדת היותו מוכרח, אלא הוא ישמח בה. אולם יש להדגיש: דבר מתוך הדיון הזה, המפוזר במיני מקומות בכתבים האפוקריפיים, לא מצא את דרכו לתוך ספרי פחד יצחק. באופן דומה אנו מוצאים בכתבים האפוקריפיים דיונים בשאלת הידיעה והבחירה⁷⁷ – שבאופן בולט אין לה זכר כלל בספרי פחד יצחק – ואזכורים של "בתי מדרש" בהם מדברים על ההשתדלות להיות מוכרח בעבודתו (וברור שמדובר בדמויות הנזכרות).⁷⁸ המשותף לכלל הדיונים הללו הוא שהם מגומגמים ביחס לרעיונותיו הסדורים של הרב הוטנר, מבוכתי ניכרת בהם והם ננטשו בתהליך ניסוח הגותו השיטתית שכונסה בספרי פחד יצחק. זהו מקרה של שתיקה רועמת, בו מכלל לאו אתה שומע את ההן דלעיל: הרב הוטנר מזהה בין דטרמיניזם לבין היעדר ערכו ומשמעותו של האדם, הסוגיה הטורדת את הגותו יותר מכל.

תפיסת מושג החשיבות בהגותו של הרב הוטנר מגולם, באופן המהווה אינדיקציה נוספת למרכזיותו, במשמעויות בהן הוא טוען את המושג עמלק – ארכיטיפ הרוע במסורת היהודית. במסגרת השדרה הרעיונית ראינו כי עמלק מסמל עבור הרב הוטנר את הליצנות הטהורה – כח החילול והזלזול, ההתנגדות לעצם מושג החשיבות.⁷⁹ דיבור כנגד ליצנות אינו דבר יוצא דופן בחוגי המוסר, ודאי לא בחוגי סלובודקה, וידועים דבריו של רמח"ל בספר מסילת ישרים, על כי "כמו המגן המשוש בשמן אשר ישמיט ויפיל מעליו החצים ומשליכם לארץ, ולא יניח אותם שיגיעו אל גוף האדם, כן הלצון בפני התוכחה והמרדות, כי בליצנות אחד ובשחוק קטן יפיל האדם מעליו רבוי גדול מן ההתעוררות וההתפעלות".⁸⁰ כך, אפשר היה לייחס את הזיהוי בין עמלק לבין כח החילול וליצנות הטהורה אצל הרב הוטנר ל"מוסרניקיות" שגורה. אולם הליצנות אותם תוקפים בעלי המוסר הוא משהו הדומה לסרקזם, או קלות ראש. אולם עבור הרב הוטנר מדובר בדבר מה אחר. הדבר ניכר במעשה המיקוד וההמשגה מחדש של הליצנות ככח החילול, דבר בלתי נצרך אלא אם כן מבוקש להביע בזה משהו מסוים. ואכן, הכתבים האפוקריפיים מסייעים לעמוד על כוונתו האמתית כאן. כך נכתב משמו:

⁷⁶ לעיל, עמ' 156.

⁷⁷ ראה לדוגמה רשימות לב, כרך א, עמ' מד; רשימות לב, כרך א, עמ' קפה; רשימות לב, כרך א, עמ' רה; רשימות לב, כרך א, עמ' רמג; רשימות לב, כרך ב, עמ' ו; רשימות לב, כרך ב, עמ' צט; רשימות לב, כרך ב, רנ (תשל"ד); רשימות לב, כרך ב, עמ' שנו; מאמרי פחד יצחק, פסח, לג/ח; מאמרי פחד יצחק, פסח, נג/ט; מאמרי פחד יצחק, פסח, קז/ח; מאמרי פחד יצחק, פסח, קט/ח; מאמרי פחד יצחק, סוכות, צט/טז.

⁷⁸ רשימות לב, כרך א, עמ' קפה-קפו; רשימות לב, כרך ב, עמ' שנו.

⁷⁹ לעיל, עמ' 134.

⁸⁰ רמח"ל, מסילת ישרים, פרק ה.

התפיסה השגורה בעולם, היא שבזה"ז [בזמן הזה] העכו"ם הם בדרגה גבוהה כלפי העכו"ם שבדורות הראשונים, שהיו pagans, שהיו עובדים לכוכבים ומזלות. והאמת אינו כן. ומה שהעכו"ם בדורות הראשונים היו נכשלים בתאווה לקבלת עול, היינו משום שהמחשבה שלהם חשובה, ועבדו מה שהחשיבו במחשבתם. ומשא"כ בזמננו, שהתאווה היא לפריקת עול, פי' שאין שום דבר חשוב, ואפי' של מחשבתו. ולכן פורקים עול מכל וכל.⁸¹

אין שום דבר חשוב – ואפילו של מחשבתו. הליצנות כנגדה מדבר הרב הוטנר, אשר "ענינה הוא למצוא את הפרצה בכל בנין של חשיבות על מנת לסתור את כל הבנין",⁸² היא ניהיליזם של שלילת כל הערכים. וכפי שהתבטא במקום אחר: "יחוד בית מדרשנו ומטרת דיבורינו היא לקראת אור התפיסה של גדלות ורוממות בחיים. מזה נובעות התביעות המתמידות שלנו ל'קוק פון כבוד' [=מבט של כבוד] ו'חשיבות', בפרט בתקופתנו שקולות הזלזול והקלות עולים בראש חוצות וקריות, ועבודה קשה היא בזמננו."⁸³

עיון בהופעותיו השונות של עמלק בהגותו מחזק מסקנה זו. הופעה אחת כזו נמצאת במאמר כט מספר פחד יצחק לפורים. במאמר זה פותח הרב הוטנר בהצגת שני פירושים לפסוק מוקשה. בספר שמואל, לאחר סיפור מלחמתו של שאול המלך בעמלק, מופיע סיפור הוצאתו להורג של אגג מלך עמלק, אשר על פי המדרש היה מאבותיו של המן הרשע. במסגרת ההוצאה להורג מופיע התיאור "וילך אליו אגג מעדנות" (שמואל א, טו/לב). הרב הוטנר מציין שני פירושים שהוצעו למילה הלא ברורה, "מעדנות": הראשון מציע, על פי תרגום יהונתן, שפירוש המילה הוא תפנוקים, "שאגג היה מעדן את עצמו ומפנק את עצמו בשעת הליכתו אצל שמואל" (לשון הרב הוטנר); השני מציע שפירוש המילה הוא שלשלאות, ולפיו אגג הלך כאשר הוא כבול.⁸⁴ הרב הוטנר, במהלך פרשני יצירתי, מבקש לטעון ששני הפירושים נכונים ולמעשה הם פירוש אחד. כך כתב:

מהלך הדברים כך הוא: כשם שבסידורי עיקרי האמונה, העיקר האחרון הוא בסילוק כח הבחירה, שהוא מילת ערלת הלב דאחרית הימים; כמו כן, בדרך זה לעומת זה, הכפירה האחרונה היא הכפירה בכח הבחירה של האדם. "האדם מוכרח הוא בכל עניניו", זה הוא קול המונה וקול שאונה של המיית הכפירה **המשחלטת לענינו** [...] כפירה זו בבחירה, היא הכפירה האחרונה בהשתלשלות מהלכי הכפירה מדור לדור. ועלינו לדעת, כי בין כל סוגי הכפירה, חולקת היא כפירה זו רשות לעצמה. כי על כן יש בידה של הכפירה הזו לחפות על פניה בשקר של גוון מיופה. שהרי כל עצם-עצמו של כח-הבחירה, מוגדר הוא בזה שהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, ממילא נמצא כי יש בידה של כפירה בבחירה חיפוי-שקר של כבוד-שמים מדומה, כי על ידי הכפירה בבחירה מתבטל ה"חוץ" הזה, והכל חוזר לידי שמים. והרי שקר זה הוא הסתירה הכי תהומית לתוקף קדושת האמונה של כנסת ישראל, כי **כבוד שמים עולה הוא דוקא מתוך האדם הבחור, בעל החירות של צלם אלקים**. והיינו שהליכתו האחרונה של אגג אצל שמואל היתה מעדנות. מעדנות בשני הפירושים גם יחד. היה מעדן את עצמו ומפנק את עצמו כשהוא קשור בשלשלאות ובכבלים. כלומר, הרגשת שלילת חירותו על ידי הכבלים והשלשלאות העושים אותו למוכרח, היא היא המשמשת לו הרגשת תפנוק ועידון בכבוד שמים מדומה (פחד יצחק, פורים, כט/ב. ההדגשות אינן במקור).⁸⁵

⁸¹ רשימות לב, כרך א, עמ' קכה; וראה גם רשימות לב, כרך א, עמ' ריד. וראה באריכות מאמרי פחד יצחק, פסח, קיא/ד.

⁸² שם.

⁸³ מצוטט אצל דיודר, "זכרונות", עמ' צא. וראה לעיל, עמ' 75.

⁸⁴ רש"י על אתר נקט בפירוש הראשון, ואילו מצורת דוד נקט בפירוש השני.

⁸⁵ וראה גם רשימות לב, כרך ב, עמ' ססד. עורך הרשימות מפנה על אתר לספר מי השילוח, פרשת בשלח ד"ה "השם ילחם לכם", שם מופיע כך: "הענין בזה שכאן נצטוו להחריש מבלי שום פעולה ואף בתפלה לא יתפללו להש"י, ובמלחמות עמלק נמצא להפך שנאמר והיה כאשר ירים וכו', ונאמר ויהי ידיו אמונה ומתרגמין והוה ידוהי פרישן בצלו. אך הענין בזה כי יש חילוק בין עמלק לשאר אומות, כי שאר אומות אומרים שאין הכל בידי שמים ותולין כל השפעות טובה בכחותם לאמור כחי ועוצם ידי, ולכן במלחמות ישראל נגד מצרים נצטוו להחריש, היינו להראות שהכל בידי

מספר דברים ראויים לציון במובאה זו. ראשית ישנה שוב, באופן יוצא מגדר הרגיל, רמיזה לקונטקסט ההיסטורי העכשווי במאמר המופיע בספרי פחד יצחק – היותו של הדטרמיניזם "הכפירה המשתלטת לעינינו". מובאה זו יחד עם הקודמת שצינו הן דוגמאות יחידאיות לאזכור קונטקסט היסטורי בספרי פחד יצחק (וזאת בניגוד לכתבים האפוקריפיים, בהם ניתן למצוא דוגמאות מגוונות לכך).⁸⁶ שנית היא העובדה ששלילת הבחירה מיוחסת לעמלק. במאמר הראשון בספר פחד יצחק לפורים מייחס הרב הוטנר לעמלק את ביטול החשיבות בעולם; כאן, באחד המאמרים האחרונים בספר, הוא מייחס לו את שלילת הבחירה והחירות. אבי אבות הטומאה היא הזלזול בצורת אדם, הנובעת מכפירה בבחירה. עמלקיות היא מצד אחד כח החילול והזלזול, ביטול כל הערך והחשיבות שבעולם, ומצד שני ביטול הבחירה, כאשר למעשה אלו שני צדדים של אותו המטבע: ביטול הבחירה שווה ערך לביטול ערך האדם.

הרב הוטנר ממשיג באופן נוסף את עמלק במאמר עוקב מספר פחד יצחק לפורים, בהקשרו של מושג השמחה. כך כתב:

משל למה הדבר דומה, לחולה שנתרפא והרי הוא עושה סעודת הודאה לשמחת הבראתו. שבודאי משקלה של השמחה הוא כפי ערך סכנת המחלה ותועלת הרפואה. אבל אדם שחלה במחלת ה"מרה-שחורה", וכשנתרפא הוא עושה סעודה לשמחת הודאתו – אז אי אפשר לשקול את השמחה במאזני הצרה והישועה. שבסעודה זו, הרי עצם השמחה היא כופה היא הישועה. שהלא הצרה היתה שהפסיד את הכשרון להרגיש שמחה, וממילא, כל גילוי של כשרון שמחה, הרי הוא עצמו גוף ההבראה. סעודת הודאה של סתם חולה שנתרפא, הרי הבראתו עומדת היא מחוץ לגוף השמחה אלא שהוא שמח מזה שהבריא. אבל כשבעל ה"מרה-שחורה" עושה סעודה להבראתו הרי הבראתו היא גוף השמחה, והשמחה היא גוף ההבראה [...] וממילא אין קצבה לשמחה זו (פחד יצחק, פורים, ל).

במובאה זו אנו פוגשים שוב את שיטתו הפרשנית של הרב הוטנר היוצרת הבחנה בין תכונה שהיא צד בדבר לבין תכונה זו כשהיא ממהות הדבר. ישנה מחלה הגורמת צער לאדם וממילא ממעטת את שמחתו, וכאשר הוא מבריא הוא שמח. אולם ישנה מחלה שבנוגע אליה אובדן השמחה אינו תוצאה נלווית של המחלה, אלא היא המחלה עצמה. מרה שחורה, או דכאון, הוא חולי הפוגע לא באיבר בגוף, אלא ביכולת לשמוח. במקרה זה, ההבראה והשמחה אחד הם: האדם מבריא בכך שהוא רוכש שוב את היכולת לשמוח. בניגוד לשמחה הבאה כתוצאה משחרור ממחלה, שהיא שווה במשקלה למידת הצער והעצב שהמחלה גרמה, השמחה הבאה בעקבות הבראה מדיכאון היא שמחה בלתי-ניתנת לכימות. בדומה

שמים ובוזה היו מנצחים, כי בישראל נמצא זאת המבינות כי הכל בידי שמים, וגם תפלה שהאדם מתפלל ג"כ אינו יכול להתפלל בלתי רצון הש"י ולכן נאמר ואתם תחרישון. אבל בעמלק שהוא נקרא ישראל מומר כדאיתא בקדושין [י"ח]. והוא תולה כל מעשיו בהש"י שאומר כל הרע שהוא עושה הוא ברצון הש"י, כי בלא רצון הש"י לא היה יכול לעשות, ונגדו הוא העצה להראות כי יראת שמים הוא בידי האדם והאדם צריך לעבודה ותפלה. בעל מי השילוח, האדמו"ר מרדכי יוסף ליינר מאיזביצא, נתפס כמייצג המובהק של הדטרמיניזם התאולוגי, אשר כנגדו על פניו מדבר הרב הוטנר כאן, בעת המודרנית. וראה במיוחד פינקלשטיין, "הרב הוטנר ודטרמיניזם", עמ' 58, שם הוא מתייחס לאופן הסלקטיבי בו הרב הוטנר נעזר בטקסט זה של מי השילוח, ושם בהרחבה על יחסו לדטרמיניזם תאולוגי. אולם אין זה מסתבר שבדברו על "המיית הכפירה [בבחירה] המשתלטת לעינינו" מכון הרב הוטנר לדטרמיניזם תאולוגי בהכרח ואפילו לא בעיקר, שהרי למעט במסגרת מסורת חסידית ספציפית היא נמצאה לחלוטין בשולי השיח הדתי של תקופה; וודאי שתפיסה דטרמיניסטית-תאולוגית מסוג זה לא היתה שלטת "בקרב אנשי החול" אשר הורידו את ערכו של האדם לכדי השוואה עם בעלי חיים. אלא מסתבר שדבריו מכוונים לתפיסות דטרמיניסטיות פילוסופיות ומדעיות שצברו תאוצה בעת המודרנית ובתקופתו בפרט. וראה להלן, עמ' 187–192.

בעל מי השילוח שבה את דמיונים של חוקרים רבים בעמדות הרדיקאליות הבאות לידי ביטוי, על פניו, בהגותו, שהבולטים בהם הגישות הדטרמיניסטיות והאנטי-נומיסטיות שהוא מביע. בנימין בראון הראה כי האנטי-נומיזם של מי השילוח תאורטי ואוטופיסטי בלבד, ואדרבה, הפונקציה שלו בסופו של יום דווקא שמרנית. באופן דומה, ייתכן ואת הגישה הדטרמיניסטית שלו יש למתן גם כן. ראה Benjamin Brown, "Theoretical antinomianism and the conservative function of utopia: Rabbi Mordekhai Yosef of Izbica as a case study", *The Journal of Religion*, 99(3) (2019), pp. 312-340.

⁸⁶ ראה לעיל, עמ' 106 הערה 80.

למה שראינו לעיל, ש"אדם הניצול מטביעה בנהר" אין שמחתו ניתנת לכימות והיא אינה "נמדדת באמת המדה של הכרח ומותרות. כי היותו קרוב לאפיסתו מחדשת עליו את הרגשת העובדה של קיומו, וכל התענוגים שבעולם בטלים הם לגבי תענוג זה של זכי[ה] חרשה בעצם הקיום" (פחד יצחק, שבועות ד/י). השמחה של הבראה מדיכאון ברת השוואה לתענוג של זכיה מחדש בעצם הקיום.

משל זה נועד כדי להסביר את ההבדל בין שמחה של יום טוב באופן כללי לבין השמחה הספציפית של פורים. שמחה של יום טוב מוגדרת בהלכה כשמחה בבשר וביין – קרי בסעודה – ובסעודת יום טוב יש כמקובל בהלכה שיעורים קבועים לגבי יציאה ידי חובת הסעודה; ואילו סעודת פורים מאופיינת ב"עד דלא ידע" – סעודת שאין לה שיעור מוגבל. זאת משום ששמחת פורים היא כמו שמחת ההתרפאות ממרה שחורה שלא ניתן לכמת אותה. שמחת פורים, ממשיך שם הרב הוטנר, היא שמחת מחית עמלק, העמלק אשר "קרך בדרך", אשר "הביא בליכך צונן והפשיך [...] הצונן הזה והפושין הללו קטלנים הם ממש [...] ונמצא, ששמחת מחית עמלק, היא היא השמחה של רכישת הכשרון לשמחה של מצוה" (שם). כאן אנו פוגשים בעמלק שוב, הפעם כמסמל את הדכאון, ובשילוב עם הופעותיו הקודמות אפשר כבר לומר – הדכאון הניהיליסטי. עמלק הכופר בחשיבות הוא עמלק המביא בליכו של ישראל את המרה-השחורה הוא עמלק הכופר בבחירה – ומתוקף כך בערך האדם. עמלק, ארכיטיפ הרוע של היהדות, מסמל עבור הרב הוטנר את הניהיליזם המטריאליסטי המייאש, אשר הוא הכפירה החמורה ביותר שישנה, אשר הולכת ומשתלטת בתקופתו. ואילו תכלית האדם מישראל היא להעניק חשיבות למציאות באמצעות בחירותיו. בשלב זה נדמה שהאינדיקציה מבוססת דיה: מושג החשיבות בהגותו של הרב הוטנר בהחלט ניתן לזיהוי עם תפיסת המשמעות האקזיסטנציאליסטית, במובן של ערכו של האדם האינדיבידואלי וערכו של הקיום.⁸⁷

ה. סיכום: הרב הוטנר כתיאולוג של בקשת המשמעות בעל נטיות אקזיסטנציאליסטיות

שחזור וניתוח השדרה הרעיונית של הרב הוטנר הצביעה על שני צירי יסוד בהגותו, קיום וחשיבות, אשר בשילוב עם מושג היחידות הקשור בהם העלו אסוציאציות לפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית שהתפתחה והתבססה בימי חייו, זיקה אשר חוקרים קודמים כבר בקשו להצביע עליה.⁸⁸ בפרק זה ביקשתי לבחון אם ניתן לבסס השערה זו. לצורך כך ניסחתי הגדרת עבודה (working definition) של האקזיסטנציאליזם, לפיה מדובר בשיטה פילוסופית הכוללת עיסוק במשפחה של תמות בהשראת המתודה הפנומנולוגית, ובהן: (1) זמניות הקיום האנושי; (2) שאלת משמעות הקיום; (3) החרדה (angst); (4) אותנטיות; (5) וחירות. זאת כאשר המיחד את הטיפול האקזיסטנציאליסטי בסוגיות האותנטיות והמשמעות הוא השילוב והתלות ההדדית ביניהם.

בחינה של שלשת מושגי היסוד של הרב הוטנר כפי שהם מתפקדים בהגותו של הרב הוטנר גילתה שהם מקיימים את התנאים שהגדרת העבודה מציבה. יחסו של הרב הוטנר אל סופיות הקיום הוא יחס של חרדה, באשר הוא מסמל עבורו את היותו של הקיום חסר משמעות, ואילו איתנות הקיום משמעה עבורו ודאות קיומית; מושג החשיבות מתפקד בהגותו של הרב הוטנר באופן דומה לזה של בקשת המשמעות במובנה כבקשת ערך, כאשר אפשרות המשמעות תלויה – בדומה למצוי אצל האקזיסטנציאליסטים – באפשרות הבחירה; ומושג היחידות מתפקד באופן דומה לשאיפת האותנטיות במובנה כחתירה לייחודיות. כל שלשת המושגים תלויים אלו באלו: מבלעדי איתנות הקיום אי אפשר לייחס לו חשיבות, ואף מבלי יחידות לא ניתן לייחס לקיום חשיבות. השערת הזיקה בין הרב הוטנר לבין ההגות האקזיסטנציאליסטית, אפוא, אפשרית, מסתברת ומתבקשת.

⁸⁷ זהו הדגש העיקרי. עם זאת, בהקשרים מסויימים בהגותו של הרב הוטנר אפשר לדבר על החשיבות והמשמעות במושגים של ייעוד ואף פשר, במובן בו ייחוס והענקת חשיבות למציאות קשורים בתכלית הבריאה, בהיגיון הפנימי שלה ובתהליך הטלאולוגיה שלה.

⁸⁸ לעיל, עמ' 106 הערה 79.

עם זאת, יש להציג כמה הבהרות. ראשית, כבר על רקע ההגדרה שניתנה לעיל, אפשר להצביע על מימד הנעדר מהאקזיסטנציאליזם של הרב הוטנר. הרב הוטנר, כל אימת שאפשר לכנותו אקזיסטנציאליסט, אינו פילוסוף. הוא מתעסק בנקודות הקצה של ההגות האקזיסטנציאליסטית – מסקנותיה ונגזרותיה – אך חקירותיו אינה פנומנולוגיות או פילוסופיות. שנית, בתיאולוגיה של הרב הוטנר ישנה, במידה רבה, דחיה של מאפיינים בסיסיים של החשיבה האקזיסטנציאליסטית. האקזיסטנציאליסטים ביקרו בחריפות את המסורת האינטלקטואלית והתרבותית של המערב על יומרתה לפתור את בעיית הקיום, פתרון שלדידם אינו אלא התחמקות ובריחה, ביקורת הממצבת את עצמם כבעלי מבט מפוכח, בלתי-סלחני ואף הירואי-טרגי על הקיום האבסורדי וחסר-המשמעות לכשעצמו של האדם. הבעיות אותן חושפים האקזיסטנציאליסטים, על פי הודאתם שלהם, בלתי-פתירות. כל שנותר הוא לעמוד על דרכי ההתמודדות עימן אשר באמצעותן יכול האדם להקנות לחייו מידה של משמעות. הרב הוטנר, לעומתם, אינו מסתפק בהתמודדות אלא מבקש לפתור את הבעיות הקיומיות באמצעות הצגת מימד תאולוגי-מטאפיזי, שאינו קיים בארגז הכלים האקזיסטנציאליסטי. כמו כן, מיקומו של הרב הוטנר את האותנטיות בעיקרה במרחב האינטלקטואלי ובכורת הדעת בהגותו מהווה חזרה מסוימת אל מרכזיות האינטלקט והפעילות האינטלקטואלית כעיקר האדם, בניגוד להדגשת מימד הפעולה באסכולה האקזיסטנציאליסטית. שלישית, עצם המסגרת במסגרתה פועל הרב הוטנר – התאולוגיה היהודית-אורתודוקסית ואורחות החיים הנלווים אליה – בלתי-הולמת, בכמה אופנים, עיקרים אקזיסטנציאליסטים חשובים. ניתן להציע מידה של פתרון לאי-הלימות אלו במסגרת הגותו של הרב הוטנר,⁸⁹ אולם בעיניהם של האקזיסטנציאליסטים יש להניח שהללו היו נתפסים כחלקיים, בלתי-מספקים או פרדוקסאליים באופנים שרק חשיבה תאולוגית יכולה להרשות לעצמה. מסיבות אלו אני בוחר לאפיין את הרב הוטנר כתיאולוג של בקשת המשמעות בעל נטיות אקזיסטנציאליסטיות, ואת הגותו כתאולוגיה פוסט-אקזיסטנציאליסטית: היא נסובה סביב הבעיות הקיומיות כפי שהן פותחו במסגרת האקזיסטנציאליסטית, אך חורגת ממסגרת זו במתודה שלה, ביומרתה ובמידת האימוץ של מסקנותיה שהיא יכולה להרשות לעצמה.

⁸⁹ וראה להלן בפרק השביעי.

פרק שישי: תורה וחכמות חיצוניות בהגותו של הרב הוטנר

שאלת יחסו של הרב הוטנר ל"חכמות חיצוניות" – הכינוי לידע שאינו תורני במסורת היהודית – היא משאלות היסוד במחקר אודותיו: מידת השכלתו הכללית ומידת נוכחותה בהגותו מצד אחד; ומצד שני יחסו לחכמות חיצוניות ולימודם, במישור העקרוני כמו גם במישור המעשי, בהיותו מחנך ומנהיג אורתודוקסי. הסוגיה הראשונה נידונה בפרק הקודם ובבא. הסוגיה השניה היא עניינו של פרק זה. מתוך הביוגרפיה שלו עולה תמונה אמביוולנטית בנוגע ליחסו לחכמות חיצוניות. מצד אחד ישנו עיסוקו הפעיל שלו בחכמות חיצוניות, באופן אוטודידקטי ואולי באופן ממוסד לתקופה קצרה, והניסיון להקים מוסד שיועד להיות ישיבה ליטאית המשלבת הכשרה אקדמית – "האוניברסיטה התאולוגית העברית האמריקנית";¹ ומצד שני, ישנה נטייתו אמנם לעודד תלמידים מסויימים ללמוד חכמות חיצוניות אך לא להמליץ על כך כנורמה, והתנגדותו העקרונית למוסד ישיבה-אוניברסיטה.² בפרק זה אבקש לעמוד על יחסו לחכמות חיצוניות כפי שהוא משתקף מתוך כתביו. ראשית תידון גישתו לשאלת תורה ומדע – האופן בו לשיטתו יש להתייחס לסתירות בין התורה לבין ידע שאינו תורני – ולאחר מכן תידון גישתו העקרונית ללימוד חכמות חיצוניות. עיון זה יסייע להבהיר את גישתו המעשית ללימוד זה, וכן יחדד את האופן בו יש להבין את עקבותיה של ההגות הכללית בהגותו שלו.

1.1. מדע ומדע ומציאות שלו: הרב הוטנר ושאלת תורה ומדע

דיונים תאולוגיים בסוגיית המפגש בין התורה והדת היהודית לבין המדע והתרבות המערבית אינם חידוש בנוף התאולוגיה היהודית, ודאי שלא בעת החדשה. שלום רוזנברג הציע לסווג את הגישות ליחסי תורה ומדע באופן הבא: ראשית ישנה הגישה השוללת את המדע באופן עקרוני וממילא אינה מוטרדת מסתירות אפשריות בינו לבין התורה. שנית ישנן גישות המבקשות ליישב את הסתירות האפשריות בין תורה ומדע, המתחלקות לשניים: הגישה המגבילה, לפיה כל אימת שישנה סתירה בין תורה ומדע יש להניח כי נעשה משגה בתהליך ההיסק המדעי, ולדחות את המדע בעניין זה; והגישה המפרשת, לפיה כל אימת שישנה סתירה בין תורה ומדע, הרי זו אינדיקציה לכך שהתורה פורשה לא נכון בעניין זה, ויש להציע פרשנות חדשה. לצורך עניינו כאן, נכנה שתי גישות אלו בשם כולל על פי המשותף להם: הגישה המפרשת. לצד אלו ישנה גישה נוספת, גישת התחומים, לפיה התורה והמדע הם תחומי ידע שאינם מתייחסים אל אותו מושא, ועל כן אינם יכולים לסתור זה את זה, וכל אימת שישנה סתירה ביניהם, הרי זו סתירה מדומה. הגישה השוללת יוצאת דופן בכך שהיא היחידה השוללת לגיטימציה עקרונית של המדע. אולם גישת התחומים יוצאת דופן גם כן, בהיותה היחידה שאינה מניחה שתורה ומדע הם תחומי ידע המתייחסים אל אותו מושא ובשל כך עלולים לסתור זה את זה.³

חלק ניכר מספר פחד יצחק לחנוכה מוקדש להתמודדות עם סוגיית תורה וחכמות חיצוניות – האופן בו יש להתייחס לסתירות בין ידע תורני לידע שאינו תורני. האופן בו מתמודד הרב הוטנר עם סוגיה זו הוא אחד המקומות בהם השפעתו של המהר"ל מפראג ופרדיגמת הנבדל על הגותו ניכרת ביותר.⁴ את המאמץ האינטלקטואלי של המהר"ל בהקשר זה אפיין סורוצקין כניסיון "לייצר סדר עולם חצוי המשמר מחוץ לכל המערכות ה'עולמיות' את מה שמוגדר כקטגוריות החשובות של הקיום היהודי". לדעתו, "הרחקה זו נובעת אצל מהר"ל ממוטיבציות אורתודוקסיות מובהקות ומהבנה כי העירוב בין

¹ לעיל, עמ' 68.

² לעיל, עמ' 71, 83–84.

³ שלום רוזנברג, **תורה ומדע בהגות היהודית החדשה**, ירושלים תשמ"ח, עמ' 23–58. את גישת התחומים מחלק רוזנברג לשלוש תת-גישות: שיטת ההפרדה המוחלטת לפיה אין כל קשר בין התחום שבו עוסק המדע לתחום שבו עוסקת התורה; הגישה הטנסצנדנטלית לפיה התורה והמדע עוסקים בבחינות שונות של מושא אחד; והגישה הדיאלקטית, המכירה בקונפליקט, אך סבורה כי היא נובעת ממגבלות התבונה האנושית שאינה מסוגלת להקיף את המציאות בכללותה אלא רק לתפוס אותה מפרספקטיבות שונות, כאשר המדע והתורה מספקים כל אחד מבט מפרספקטיבה אחרת.

⁴ וראה לעיל, עמ' 137–141.

דת ישראל לבין המערכות העולמיות סופו שייתר את דת ישראל.⁵ בפרפרזה על דברי חז"ל בפרקי אבות, כל אמונה שהיא תלויה בדבר, בטל דבר בטלה האמונה.⁶ במידה והמערכת הדתית קשורה בתועלת או בפונקציה מסוימת (סיפוק הבנה לגבי המציאות, ארגון הסדר הפוליטי וכיוצא באלו), אזי ברגע שמקור אחר מסוגל למלא את אותה הפונקציה (מדע, פילוסופיה וכיוצא באלו) הרי שהמערכת הדתית מתייתרת. עצם יצירת שיח של הצדקה סביב הדתיות היא הפותחת אפשרות להפיכתה לדבר חסר הצדקה. בגישה המפשרת טמון אפוא סיכון דתי, מכיוון שהיא מקיימת את האפשרות שתמצא סתירה בין הידע המדעי לידע הדתי שלא תמצא לה תשובה מספקת, וכתוצאה מכך היא מאפשרת באופן פוטנציאלי את הפרכתה של האמונה בדת או רפורמה רדיקלית שלה. בנוסף, כאשר היא מצליחה בניסיונותיה, גישה זו עלולה שלא-בטובתה ליצור תלות בין הידע הדתי לידע מדעי מסוים שעשוי להיות מופרך בעתיד, ויחד אתו תופרך העמדה הדתית שהוצמדה אליו.⁷ מהר"ל, באמצעות תפיסת התיאולוגיה של הנבדל, משתדל להבנות חוסר תלות גמורה בין המערכת הדתית לבין העולם הטבעי. באופן זה מבצר מהר"ל את המערכת הדתית מפני ביקורת, הפרכה ואפשרות של ייתור. גישתו של מהר"ל קרובה אפוא לגישת התחומים, לפחות כאשר הוא הוגה במסגרת פרדיגמת הנבדל.⁸

תפיסה זו שימשה את מהר"ל בהתמודדות עם שתי תופעות חשובות של תקופתו, האחת פנים יהודית והאחת כללית-תרבותית. הראשונה היא הפולמוס הנוצרי כנגד התלמוד ודברי חז"ל, שהתגלגל והפך לשיח פנים יהודי על האופן בו יש לקרוא את הללו. חז"ל והתלמוד הותקפו על כך שדבריהם כוללים דברים הסותרים את הידע המדעי ואת ההיגיון התבוני. כבר מימי הביניים נמצאו תאולוגים שונים שהתאמצו ליישב את דברי חז"ל ולפרש אותם כך שלא יסתרו את הידע הכללי המקובל של זמנם.⁹ גישתם זו עולה בקנה אחד עם הגישה המפשרת. לעומת הללו, מהר"ל החיל את הקטגוריה של הנבדל באופן גורף על דברי חז"ל וטען כי הבסיס לדבריהם נשגב לחלוטין מההבנה האנושית, ועל כן לא ניתן להבינם כפשוטם.¹⁰ המהר"ל לא ניסה להפריך את הביקורת שהופנתה כלפי חז"ל, אלא ביקש להפכה ללא רלוונטית.

תופעה שנייה עמה התמודד מהר"ל בתקופתו היא עליתו של רעיון החוק הטבעי. מהר"ל חי בתקופה בה התחזקה המגמה של תפיסת החוק הפוליטי והחברתי כמעוגן בטבע. רעיון זה, אשר ראשיתו אצל אריסטו אך פותח בעיקר בימי הביניים על ידי פילוסופים ותאולוגים מוסלמים, נוצרים ויהודים כאחד, הוא העיקרון לפיו הסדרים המשפטיים והחברתיים הרצויים ניתנים לגילוי באמצעות התבונה ועל החוק הפוזיטיבי לתאום אותם. תיאולוגים יהודיים שנמשכו אחר תפיסה זו ביקשו לקבוע כי התורה (או למצער חלקה) הינה למעשה חוק טבעי, והללו התאמצו לתת הסברים וטעמים

⁵ סורוצקין, אורתודוקסיה, עמ' 203.

⁶ ראה דברי חז"ל על האהבה התלויה בדבר. משנה פרקי אבות ה/טז.

⁷ הדוגמה המובהקת לאירוע כזה היא המהפכה הקוסמולוגית הקופרניקאית. הכנסייה הקתולית אימצה את הקוסמולוגיה האריסטוטלית הגאוצנטרית ואף ביססה על גביה את האמונה במרכזיותו של האדם בבריאה. משום כך מדענים כגלילאו, קופרניקוס וג'ורדאנו ברונו הואשמו בכפירה כשהציגו את תגליותיהם והציעו קוסמולוגיה הליוצנטרית, לפיה כדור הארץ סובב סביב השמש. לאחר שהדגם ההליוצנטרי התקבל והתבסס אפיזודה זו נהייתה לאחד הערעורים הנפוצים על תקפותה של הנצרות הקתולית.

⁸ כך סיווג אותו רוזנברג (לעיל, הערה 184), אולם אני משתמש בביטוי "קרובה" כיוון שניתן למצוא התבטאויות של מהר"ל הממקמים אותו בגישה המגבילה או אפילו השוללת. וראה ישראל נתנאל רובין, "תורה, מדע וספקנות בכתבי הרבי מנחם מנדל שניאורסון מלובביץ'", דעת, 87 (תשע"ט), עמ' 509, 514. לטעמי אי עקיבות זו מוסברת אף היא מתוך ערוב הפרדיגמות בהגותו של מהר"ל, פרדיגמת החסרון ופרדיגמת הנבדל. לעיל, עמ' 137–141.

⁹ לחילופין היו תאולוגים שהסכימו לקבל את האפשרות כי חז"ל טעו בדבריהם אודות עניינים טבעיים, מסיבות כאלו ואחרות. דוגמה מובהקת לכך ומתאימה להקשרנו הוא ר' עזריה די רוסי (עזריה מן האדומים), אשר ביטא השקפה זו בספרו "מאור עיניים", עמו מתפלמס מהר"ל באופן ישיר בספרו "באר הגולה". ראה מאיר בניהו, "הפולמוס על ספר מאור עיניים לרבי עזריה מן האדומים", אסופות - ספר שנה למדעי היהדות, כרך ה, תשנ"א, עמ' ריג-רסה.

¹⁰ ראה למשל רבי יהודה בן בצלאל ליוואי מפראג (המהר"ל), באר הגולה, הוצאת מכון ירושלים, תשס"ג, עמ' קיד-קטו. וראה סורוצקין, אורתודוקסיה, עמ' 205–214.

למצוות כדי להראות באופן רציונאלי כיצד הללו מסדירים ומקדמים את הקיום הפרטי והקיבוצי. מכיוון שהטבע אחד עבור כל בני האדם, הרי שהללו אף נטו להציג את החוקים הפוליטיים, החברתיים והמוסריים שבתורה כבעלי תוקף אוניברסאלי. בראשיתה של העת החדשה, יותר ויותר מערכות חוקיות מתחום המדינה והחברה הלכו והוגדרו כנופלות תחת רשותו של החוק הטבעי (בניגוד לחוק האלהי), ואף תכנם התפתח והתשנה. כתוצאה מכך התורה, שנתפסה על ידי רבים כתורה מדינית וחברתית, איבדה את התוקף הטבעי שלה ונתפסה כמיושנת ולא רלוונטית. מהר"ל לקח את דברי הביקורת שהופנו כלפי התורה והציג אותם כיתרונה – חוק התורה אינו טבעי, אלא על טבעי, ודווקא מכך נובע התוקף המוחלט והבלתי תלוי בזמן שלו.¹¹

באופן שעשוי להראות כפרדוקסאלי, דווקא שיטתו זו של מהר"ל מקרבת אותו לתפיסות המדעיות והפילוסופיות של זמנו יותר מאשר שיטותיהם של רבים מאלו המבקשים לפשר בין תורה לבין שאר חכמות. שכן הניסיון לפשר ביניהם עלול לאלץ דחיה של ממצאים כאלו ואחרים וליצור הטיות בשיפוט של ידע כללי על מנת לאפשר זאת. ההבדלה הקטגורית, לעומת זאת, מאפשרת לקבל את המדע הנוהג והמשתנה ללא הסתייגויות מאולצות, בתוך הקשרו שלו. כך על פי סורוצקין, מהר"ל "מקבל את הרציונל הנוצרי ואת דפוסי הפרשנות עליהם הוא נשען, ועם זאת הוא דוחה רציונל זה בכל הקשור להגדרות הקיום היהודי, המוצג כאוטונומי ומחוץ לכל ביקורת שכלית, היסטורית או טקסטואלית."¹² בכך גישתו של מהר"ל מנטרלת באופן ניכר גם את הסכנה שבגישה השוללת, הכופה על האדם הדתי להתכחש לתבונתו שלו ולרציונאליות של הידע המדעי כמו גם להצלחות האמפיריות של יישומו של הידע המדעי, וכן את הסכנות הטמונות בגישה המפשרת.¹³ באמצעות פיתוחה של התיאולוגיה של הנבדל הצליח המהר"ל להתמודד עם האתגרים הספציפיים של תקופתו, אך בעשותו כן הוא הצליח להשיג גם מטרה נוספת חשובה בהרבה: "הרחקת הטבע אפשרה לו לנסח מחדש את עמידתה של הדת היהודית באופן ייחודי שדחה כל איום שעשוי לבוא, בהווה ובעתיד, מן המערכות העולמיות והכלליות".¹⁴

אסטרטגיה זו כמו גם המוטיבציה שמאחוריה ניכרת בטיפולו של הרב הוטנר בשאלת תורה ומדע. הגותו של הרב הוטנר סובבת אף היא סביב תפיסת מציאות דואליסטית, המורכבת משני ממדים המופקעים אחד מן השני, ואשר נפגשים ומתמזגים רק באדם, וקרבתו למהר"ל נעוצה בראש ובראשונה בתפיסה דואליסטית זו.¹⁵ הרב הוטנר אף ניגש להתמודד עם רבים מאותם קשיים עימם התמודד המהר"ל באופן דומה, בראש ובראשונה עם תופעה אידאולוגית שצברה תאוצה בספרות אקדמית ופופולרית בת התקופה, המוכרת, בעיקר בפי מבקריה, בשם "סיינטיזם" (scientism), ובעברית: מדענות. ראשיתו של מונח זה בביקורות שהושמעו כלפי גרסאות רדיקליות יותר של פוזיטיביזם לוגי, שפותחו בידי חוגים פילוסופים בתחילת המאה העשרים, אולם בהמשך הופיעה המדענות כאידאולוגיה נוכחת בשיח הציבורי והגיעה לשיא

¹¹ ראה למשל רבי יהודה ליוואי בן בצלאל מפראג (מהר"ל), **תפארת ישראל**, הוצאת מכון ירושלים, תש"ס, עמ' שצג-שצו. וראה סורוצקין, **אורתודוקסיה**, עמ' 152-163, 178-189. ראה גם רבקה שץ-אופנהימר, "התפיסה המשפטית של המהר"ל – אנטייתזה לחוק הטבעי", **דעת**, 2/3 (תשלח-תשלט), עמ' 147-157.

¹² סורוצקין, **אורתודוקסיה**, עמ' 213. שוורץ בספרו **הציע שקביעה זו של סורוצקין רלוונטית אמנם רק למדעים המדויקים**, אך לא להגות. לטעמו, מהר"ל שולל כל הגות מבוססת תבונה מכל וכל. ראה שוורץ, **תבונה נגד עצמה**, עמ' 202-203. באופן כללי טוען שוורץ שמהר"ל גילה חוסר עניין במטאפיזיקה. שם, עמ' 12.

¹³ במובן זה שיטתו של מהר"ל אפקטיבית מאוד מבחינה דתית, אולם היא סובלת מחולשה מסוימת, כיוון שהיא מותירה את האמונה תלויה במידת שכנוע בלבד, מבלי אפשרות תימוכין מבחון.

¹⁴ סורוצקין, **אורתודוקסיה**, עמ' 159. זו אחת הסיבות בשלה סורוצקין רואה במהר"ל אביה של האורתודוקסיה. לעיל, עמ' 140 הערה 84.

¹⁵ לעיל, עמ' 137-152.

של פופולריות במחצית השנייה של המאה העשרים.¹⁶ מיקאיל סטרנמרק (Sternmark) מיפה סוגים שונים של תפיסות מדעניות הרווחות בקרב החברה הכללית בסוף המאה העשרים, אשר ניתן לסכמן באופן הבא: הטענה לפיה ידע מדעי הוא היחיד שניתן להאמין בתקפותו; הטענה לפיה המציאות הניתנת להבחנה בכלים מדעיים היא המציאות היחידה הקיימת (אנטי-מטפיזיקה); הטענה לפיה ידע מדעי הינו היחיד שהינו שימושי ובעל ערך לקידום האנושות, מכל בחינה אפשרית (חומרית, פוליטית, אתית וכן הלאה); והטענה לפיה בכוחו של המדע לפתור את כל הבעיות האנושיות ואת כל השאלות הקיומיות (מהם החיים? מדוע אנחנו כאן? וכיוצא באלו), ותפקידו להחליף את הדת במתן מענה לשאלות אלו.¹⁷ האידאולוגיה המדענית, שנוכחותה והשפעתה הלכה והתגברה הן במעגלים אקדמיים (בעיקר בגרסאותיה הרזות יותר) והן בתרבות הפופולרית (אף בגרסאותיה המרחיבות) לאורך המאה העשרים, גורסת למצער את אי תקפותה של האמונה ובגרסאותיה הקיצוניות יותר את אי היתכנותה של האמונה ושל אורח החיים הדתי. כך או אחרת, המדענות נעה בין ערעור על מקורות ידע שאינם מדעיים ועד שלילת כל תוקף מהם כלל ועיקר, ובכלל זה תחושות, חוויות ואינטואיציות אנושיות. העידן המודרני ראה את הפרדתן של ההוכחות הלוגיות לקיומו של האל מחד וכן את ירידת קרנו של ערך המסורת מאידך, אשר הועמדו כבסיס לתקפותם של הדת והאמונה בידי תאולוגים בימי הביניים. במקומם, תחושת הוודאות הסובייקטיבית וחווית האמונה הפנימית המיוחסים לקיומה של נשמה או ממד על טבעי כלשהו באדם נהיו להצדקה הרווחת לקיום אורח חיים דתי בעת המודרנית (כאשר אחד המייצגים המאוחרים של גישה זו הוא קירקגור). המדענות מאתגרת מחדש את העולם הדתי בזה שהיא מבססת באופן מדעי ערעור על תקפותן של תחושות סובייקטיביות. חוויות ותחושות לגבי קיומו של דבר מה על-טבעי אינן מעידות על קיומו, אלא על תופעת לוואי של פעילות נירורית, הנובעת מהפער בין המורכבות העצומה של התהליכים המתרחשים במוח לבין היכולת המודעת לתפוס אותם. באופן זה המדענות מערערת על עצם קיומו של רכיב טרנסצנדנטי כלשהו באדם או בעולם.¹⁸

בדומה למהר"ל, הרב הוטנר נחלץ גם הוא להגן על התלמוד ועל חכמת התורה בכלל מפני ביקורתו של המדע. אך הביקורת עמה הוא מתמודד אינה ביקורת תכנית אלא ביקורת שיטתית: מכיוון שתכנה של התורה אינו ניתן להוכחה מדעית, אף אם היא אינה מאתגרת באופן ספציפי, הרי שבאופן גורף אין להתייחס אליה כאל ידע אמין, בעל תוקף או בעל ערך. בהשתמש באותה אסטרטגיה והלך מחשבה של המהר"ל, הרב הוטנר מתאמץ להפוך את מה שמוצג כחסרונה של התורה ליתרונה.

¹⁶ ראה Thomas Sorell, *Scientism: Philosophy and the Infatuation with Science*, Routledge, 1994, pp. 1-23. המדענות כאידאולוגיה משפיעה צמחה במאה העשרים, אך שרשיה נטועים כבר בראשית העת החדשה. סורל דן באלו בפרק השני של ספרו. שם, עמ' 24-40. סורל הגדיר את המדענות כך: "מדענות זו האמונה כי המדע, במיוחד מדעי הטבע, הינו הרכיב בעל הערך הרב ביותר בידע האנושי – בעל הערך הרב ביותר משום שהוא הכי סמכותי, או הכי רציני, או הכי מועיל. אמונות נוספות הנוגעות לאמונה זו יכולות להיחשב אף הם כמדעניות, לדוגמה האמונה כי המדע הוא הרכיב היחיד שהינו בעל ערך בידע האנושי, או ההשקפה כי תמיד ייטב לנושא כלשהו שאינו שייך לתחום המדע לו יבוסס באופן מדעי."

¹⁷ ראה גם Mikael Stenmark, *Scientism: Science, Ethics and Religion*, Ashgate, 2001, pp. 1-2. ובהרחבה בפרק הראשון. וראה גם סורל, מדענות, 4-17.

¹⁸ ראה Shatz, David, "Is matter all that matters?: Judaism, free will, and the genetic and neuroscientific revolution", in: David Shatz and Yitzhak Berger (Editors), *Judaism, Science, and Moral Responsibility*, The Orthodox Forum, 2005, pp. 56-57. "המהפכה בתוכה אנו חיים הינה אודות האופן בו אנו תופסים את השכל ואת האדם. השיח אודות הנשמה, שעלה בטבעיות ובקלות על שפתויהם של אפלטון, דקארט ואחרים שהאמינו באופי הדואליסטי של בני האדם כגוף ונפש, חסר עתה את ההכרה והכבוד המדעי אשר מהם נהנה בעבר [...] ככל שהפערים בהבנתנו את המוח נסגרים, כך אנו נעשים כמו אלו אשר למדו בהדרגה את המכניזמים שמאחורי מחלות ורעידות אדמה. כשם ש"אלוהי הפערים" [god of the gaps] שהועלה במאות קודמות על מנת לגשר על הפערים בהסברים מדעיים יכול היה להתקיים רק כל עוד התקיימו עבורו פערים לגשר עליהם, כך גם "נשמת הפערים" [soul of the gaps] יכולה היתה להתקיים רק כל החומר נמנע מלהופיע בתור ההסבר המונח ביסודם, אם לא מהותם, של תופעות מנטליות, ובתור הפתרון לבעיית הגוף-נפש המאפירה משיבה."

באחד ממאמריו מספר פחד יצחק לחנוכה, דן הרב הוטנר בהרחבה בהבדל בין חכמת הטבע לבין התורה. בפסקה ארוכה מסביר הרב הוטנר שישנם שני סוגים של דעת: (א) דעת מסכימה או מקיימת, שענינה שימור המציאות כפי שהיא. דעת זו קשורה בחכמות החיצוניות, שענינן חקירת המציאות כפי שהיא; (ב) דעת יוצרת, שענינה יצירת מציאות חדשה הראויה להיות, הקשורה בתורה (פחד יצחק, חנוכה, ט/ד).¹⁹ לאחר שדן בכך, הוא ממשיך וכותב כך:

ומוכנים אנו עכשיו, לקראת האור השופע מדבריו של הרמב"ן כי אין בחכמת תלמודנו מופת חותך כגון חשבוני התשבורת ונסיוני התכונה. יעו"ש. כי אין זה קול ענות חלושה של חכמת תלמודנו, הזקוקה להתנצלות על חסרון בהירות ההכרעה, ותוקף ההכרח אשר ה"מופת חותך" ממציא לידם של חוקרי התשבורת וחכמי התכונה. אדרבא, זו היא הרבותא הגדולה כי תפארתה וגאותה של חכמת תלמודנו, הוא בשלילת המופת החותך בתחומה. ומהלך הדברים כך הוא. אותה ההבדלה המתקיימת בין ברית נח ובין ברית אברהם, מבדילה היא במלוא חריפותה בין המדע המשתייך להמציאות של ברית נח, ובין החכמה המשתייכת להמציאות של ברית אברהם. כי ברית נח היא ברית השמירה על המציאות הקיימת כפי שהיא עומדת בעינה, ותוכן המדע של המציאות הזו, ענינו הוא לתפוס בכוח השכל, את הניתן להשכיל במציאות הזו הקיימת, כפי שהיא עומדת בעינה. אבל ברית אברהם, אשר תוכנה איננו ענין של שמירה על הקיים, אלא ענין של יצירת מציאות חדשה, ממילא בהתאם לזה גם תוכן המדע המשתייך לברית זו אינו ענין של חקירת מציאות קיימת, אלא חקירת הדרכים והכוחות הפועלים במהלך היצירה של המציאות החדשה, העומדת להתקיים בעתיד של אחרית הימים. וכאן אנו נוגעים בעוקצו של ענין ה"מופת חותך". כי הלא המופת החותך של כל מדע, לקוח הוא מן המציאות שאותו מדע דן עליה וחוקר אותה. **מדע ומדע ומציאות שלו.** וכל מדע מתפרנס הוא מן המציאות שלו, ומשיג מתוכה את המופת-חותך הנצרך לו לפי ענינו. וכל זה לא שייך אלא במדע המתייחס למציאות של הוה. אבל חכמת תלמודנו הנושאת את נפשה ליצירת מציאות-של-עתיד, הרי מופקעת היא בעצם מן המושג של "מופת חותך". המבחן היחידי בחכמת תלמודנו שיהיה בבחינת מופת חותך, גנוז הוא במציאות העתידה של אחרית הימים. וממילא, לעת עתה אי אפשר שיהא בחכמת תלמודנו מופת חותך. באופן כי חסרון ה"מופת-חותך" בחכמת תלמודנו, היא גאותה ותפארתה של חכמת תלמודנו. כי אלמלא היתה בחכמת תלמודנו "היכני-תמציי" של מופת חותך, כי אז היתה חכמת תלמודנו הופכת להיות חכמה-חוקרת-מציאות, במקום היותה חכמה-יוצרת-מציאות. וחכמת תלמודנו בתור מדע חוקר מציאות – זה הוא דבר הסותר את עצמו. כשם שלא ייתכן שהאות על תחיית המתים תהא אות הקשת, ממש כמו כן לא ייתכן "היכני-תמציי" של מופת חותך בחכמת תלמודנו (שם), ה. ההדגשה אינה במקור).²⁰

התורה היא "מדע" יוצר מציאות, המתייחס למציאות עתידית מחודשת, ולכן לא ייתכן שתהא ברת הוכחה מתוך המציאות הנוכחית. לו היתה היא ברת הוכחה, הרי שמעלתה היתה אובדת ממנה. אשוב לקביעה זו מיד; לבינתים, אסכם את משמעות המהלך בו נוקט הרב הוטנר: הוא אינו מבקש להפריך את הביקורת המוטחת כלפי התורה; הוא לא מנסה להראות שאפשר להוכיח את תקפותה, והוא לא תוקף את ההנחה לפיה ידע צריך להיות בר הוכחה על מנת להיות תקף. חלף זאת הוא מבנה את התורה כידע מסוג שהוא קטגורית אחר, ידע שאינו מתייחס אל המציאות כפי שהיא נגלית לאדם, וממילא אי אפשר להוכיחה מתוך המציאות. הביקורת המוטחת בתורה אינה שגויה, אלא שהיא אינה רלוונטית.

איננו מוצאים בספרי פחד יצחק התמודדות ישירה עם סוגיית התורה והמוסר האנושי, אך ישנה עדות בכתביו האפוקריפיים לכך שהוא ביקש להתמודד אף עם שאלה זו, השופכת אור על יחסי התורה והמדע שבמובאה לעיל. במהלך העת החדשה, לאחר שהמדע נטל מהדת את הכח המסביר שלה לגבי הטבע, החיים והמציאות הסובבת, תיאולוגיים רבים ניסו להצדיק את הדת ואת ההתגלות בכך שאלו הן המקור למוסר. הטבע, ובכלל זה האדם מטבעו, אינו מוסרי, והמקור

¹⁹ וראה גם פחד יצחק, יום הכיפורים, ט/ה.

²⁰ ראה גם פחד יצחק, אגרות וכתבים, עמ' נד. אמירתו של רמב"ן בדבר ה"מופת חותך" מופיעה בהקדמה לספרו "מלחמות השם".

למוסר ולטוב הוא הדת.²¹ כנגד הקביעה שהמוסר מקורו בדת ותלוי בה, קמו שיטות פילוסופיות אשר שללו את התלות בין דת למוסר תוך ניסיון לבסס תיאוריה מוסרית המושתת כולה על תכונות אנושיות כגון אמפתיה, סימפתיה ומצפון.²² תפיסת המוסר הנטורליסטית זכתה לחיזוק ולביסוס מדעי במהלך המאה העשרים, עם התפתחותם של דיסציפלינות מחקריות חדשות כגון ביולוגיה-אבולוציונית, סוציולוגיה-אבולוציונית ופסיכולוגיה-אבולוציונית, אשר במסגרת מחקרים שונים בקשו למצוא את שורשיהן של התנהגויות מוסריות אנושיות בקרב חברות של קופי אדם, או לחילופין הצליחו לבודד התנהגויות מוסריות באמצעות ניסויים פסיכולוגיים ופרמקולוגיים.²³ בדומה למשבר שעבר על התיאולוגים שתלו את הבנת המציאות הסובבת בידע הדתי עם התפתחותו של המדע המודרני, כך התיאולוגים שתלו את המוסר בידע הדתי הכשירו משבר חדש שהלך והתעצם במאה העשרים. הרב הוטנר, בהתחקותו אחר המתודה של מהר"ל המנתקת באופן שיטתי את הדת מכל יחסי תלות בעולמות ידע אחרים, משייך במכוון ובאופן מובהק את המוסר דווקא לעולם הטבעי, ולא לתורה, אפילו בהתייחס למופעים בתורה העוסקים במוסר. כך כתב:

רצון השם בכל העניינים הנוגעים בין אדם לחברו נתגלה לנו בין בצורת המצוי (מציאות העולמות) ובין בצורת הראוי (מצותה של תורה). שאני המקצוע של בין אדם למקום, שבו לא נתגלה לנו רצונו ית' [ברך] אלא בצורה של ראוי [...] ואשר על כן בחלק התורה שבין אדם לחברו, אשר בחלק זה נתגלה רצונו ית' בברך גם במציאות הטבעית, לכן גם באדם העובד את עבודתו, צריכים הם עניני החסד להיות מושרשים גם במציאות הטבעית שבו, והפרישה מהדברים שיש להתרחק מהם צריכה להיות גם מצד החוש, וכנ"ל דהכרת המצוי שייכת היא גם להשגת החושים; משא"כ חלק התורה שבין אדם למקום, שרצונו ית' בחלק זה נגלה לנו רק בצורה של כך ראוי להיות.²⁴

ההבחנה שיוצר הרב הוטנר במובאה זו מזכירה את בעיית המצוי והראוי המפורסמת שניסח דייוויד יום (the is/ought problem). יום הראה כי לא ניתן לגזור ערכים מוסריים וצווים מוסריים מתוך המציאות הטבעית, ולאור זאת הניסיון להוכיח נורמות מוסריות מתוך בחינה של המציאות הטבעית מופרך מיסודו. כך כתב יום:

בכל שיטות המוסר שנתקלתי בהן עד כה, שמתי לב תמיד שהמחבר מתקדם זמן מה בדרך הטיעון השגרתית [...] והנה פתאום אני מופתע לגלות שבמקום האוגדים הרגילים במשפטים, 'הוא' ו'אינו', אין לפניי אלא משפטים המחזירים ב'צריך להיות' או ב'לא צריך להיות'. זהו שינוי בלתי מורגש; ועם זה יש לו חשיבות מכרעת. כי מאחר שה'צריך להיות' או ה'לא צריך להיות' מבטאים יחס חדש, או קביעה חדשה, יש להעיר עליו ולהציע לו הסבר; וכך בברר יש לתת טעם לעובדה הבלתי נתפסת, כמדומה, שהיחס החדש הזה נגזר מיחסים אחרים השונים ממנו בתכלית [...] ואני משוכנע שמעט ההקפדה הזאת תשמוט את הקרקע מתחת לכל שיטות המוסר העממיות.²⁵

מבחינה תכנית, לא ברור האם הרב הוטנר במובאה לעיל מסכים לקביעתו של יום, שהרי הוא משייך את תחום המוסר – המקצוע שבין אדם לחברו – למציאות הטבעית, ומתוקף כך קובע כי "צריכים הם עניני החסד להיות מושרשים גם

²¹ בהקשר היהודי, ראה דניאל סטטמן, "תלותו של המוסר בדת במסורת היהודית", בתוך: דניאל סטטמן ואבי שגיא (עורכים), **בין דת למוסר**, אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ד, עמ' 115–144; וראה בהרחבה אבי שגיא, **יהדות: בין דת למוסר**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשנ"ח.

²² דוגמת דייוויד יום ואדם סמית.

²³ ראה לדוגמה Frans De Waal, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, Princeton: Princeton University Press, 2009.

²⁴ פחד יצחק, ספר הזיכרון, עמ' שנג.

²⁵ ראה דייוויד יום, **מסכת על טבע האדם**, ירושלים: שלם, תשע"ד, עמ' 393.

במציאות הטבעית שבו.²⁶ אך הוא ודאי מסכים לעקרון הצורני: ישנו תחום שלם של פעילות אנושית שלא ניתן לגזור אותו, להוכיחו ובהתאם אף לא להפריכו, מתוך הכרת המציאות הטבעית. על פי הרב הוטנר, התורה אינה ידע המספק מענה לשאלות הכרת המציאות, אלא לשאלות כיצד על המציאות להיות, וכיצד יש להביאה לשם. התורה היא מקור להכרת תכלית העולם וכלי להגשמת תכלית העולם, תכלית שלא ניתן להכירה מתוך התבוננות במציאות עצמה. במילים אחרות, התורה היא חזון, וקריאה לפעולה לאורו. כלום אפשר להוכיח מתוך חקירת המציאות איזהו החזון אליו יש לחתור? האידאולוגיה המדענית, כפי שתואר, בגרסאותיה הקיצוניות והפופולריות יותר, גורסת כי בכוחו של המדע לפתור את כל הבעיות האנושיות ואת כל השאלות הקיומיות, בכלל זה השאלה "מה ראוי?" אולם שאלה זו, בדומה להערתו של יום על המוסר, תלויה בערכים שמקורם אחר. במיוחד כאשר מדובר לא מדובר בחזון ריאליסטי, דוגמת אוטופיות חילוניות למיניהן או תפיסות אסכטולוגיות רציונליות דוגמת זו של הרמב"ם,²⁷ אלא בחזון המניח את אפשרות התחדשותה של המציאות בסדר גודל אפוקליפטי. ידע שעניינו המציאות לא כפי שהיא אלא כפי שהיא ראויה להיות, ודאי על פי הרב הוטנר, בהגדרה אינו יכול להיות ידע מדעי. לו היתה התורה נתינת להוכחה היה זה סימן לכך שאין בכוחה ללמדנו על האופן בו המציאות ראויה להיות, אלא רק על המציאות כפי שהיא, ועל כן "מעלתה היתה אובדת ממנה".²⁸ התורה והמדע, על פי הרב הוטנר, בדומה למהר"ל (במסגרת פרדיגמת הנבדל) ובהתאם לגישת התחומים, שייכים לקטגוריות ידע נפרדות.

נושאים אלו ואחרים מוסברים בהגותו של הרב הוטנר מתוך מערכת המציאות הדואליסטית אותה ירש ופיתח בעקבות המהר"ל מפראג. המקום המובהק ביותר בה מערכת זו מתפקדת בהגותו היא בהתמודדות עם האידאולוגיה המדענית ועם תפיסות עולם מטריאליסטיות. הזירה המובהקת בה הוא מתמודד עם הללו זו היא שאלת הדטרמיניזם אותו זיהה ככפירה החמורה ביותר של תקופתו, ואותה ראה כנקודת הקצה של תפיסות עולם אלו.²⁹ התפיסות הדטרמיניסטיות בימיו של הרב הוטנר אף חרגו אל מעבר לוויכוח האקדמי ונודעו להם השלכות פוליטיות-חברתיות. השלכה אחת שכזו, למשל, היא הערעור על תפיסת המשפט והעונשין המסורתיות כבסיס להפחתת האחריות של פושעים למעשיהם ואת העונשים המוטלים עליהם.³⁰ הרב הוטנר התייחס לסוגיה זו בהזדמנות אחת בפירושו: "כל מה שנתבטל מוראה של מלכות בתקופתנו, היינו משום שהכניסו את הכפירה בכוח הבחירה ברשות המשפט."³¹

²⁶ קביעה זו ניתנת להתפרש אמנם כמביעה משהו דומה לתפיסת המוסר הכללית של יום, המשתיתה את ההתנהגות המוסרית על הרגשות האנושיים. פירוש זה אפשרי לאור ההקשר הכללי של הקטע, העוסק בכך ראוי שהאדם יטה באופן טבעי לענייני בין אדם לבין אדם למקום שיותר נכון וסביר שיהיו "בדרך כיבוש הטבע". עם זאת, הרב הוטנר כותב כאן די במפורש שהסיבה לכך היא שענייני בין אדם לבין אדם נעוצים בהתגלות האל בבריאה, אותו מקור בו נעוצה הכרת רצונו המגולמת בחכמת המדע. כך שהדברים אינם מבוררים. זו דוגמה טובה להבדל שבין החומרים שבספרי פחד יצחק לבין החומרים האפוקריפיים, המתאפיינים בבחירות נמוכה יחסית לראשונים.

²⁷ לעיל, עמ' 152–155.

²⁸ וראה קפלן, "התיאולוגיה האימפליציטית", עמ' 105–106 בהערה 7. קפלן מדגיש את העובדה של הרב הוטנר מבחין בין תורה לטבע במושגים של חירות והכרח כמו גם פנימיות וחיצוניות, ומציין שהדבר מעלה אסוציאציות להבחנה הקנטיאנית בין ממלכת הטבע לממלכת התכליות.

²⁹ לעיל, עמ' 178.

³⁰ בשנת 1924 נערך משפט מתוקשר מאוד, הידוע כמקרה Leopold and Loeb, בו שני תלמידי קולג' מבתי אמידים יהודים באשמת חטיפת ורצח נער בן 14. פרקליטם של השניים, קלרנס דארו (Darrow), טען בנאום ההגנה שלו כי את מעשיהם של השניים יש ליחס לדטרמיניזם פסיכולוגי, ועל כן יש למחן את עונשם. נאום זה הצית וויכוח ציבורי ואקדמי סוער הנמשך עד ימינו ונידון במאמרים ופרסומים רבים. וראה Robert Kane, A

Contemporary Introduction To Free Will, New York: Oxford University Press, 2005, p. 70.

³¹ פחד יצחק, אגרות וכתבים, עמ' מג.

בדינמיקה של שאלת חופש הבחירה חל שינוי קריטי במאה ה-20. עד אותה עת תפיסות דטרמיניסטיות נשענו על דטרמיניזם פילוסופי או תאולוגי. במהלך המאה ה-20 דיסציפלינות מדעיות חדשות כגון מדעי המוח, ביולוגיה אבולוציונית ופסיכולוגיה קוגניטיבית הובילו לטענה שניתן להוכיח אמפירית שבחירות אנושיות הם תוצר של תהליכים כימיים-ביולוגיים הכרחיים.³² תחושת חופש הבחירה הוא תוצר לוואי (epiphenomenon) של תהליכים אלו, לא יותר מאשר אשליה של המודעות האנושית שאינה יכולה לתפוס את התהליכים המתחוללים במוח מפאת מורכבותם. האדם חש שהוא מתלבט, מתייסר, שוקל אפשרויות ומנמק את החלטותיו; אך זוהי תחושה מכזבת. ממש כשם שהחושים מכזבים כאשר אדם רואה בעיניו אשליה אופטית, כך גם תחושות קוגניטיביות מכזבות, וכשם שעל האדם להאמין למדע על פני עיניו המורידים לו שהירח והשמש הם בגודל דומה, כך עליו לקבל את הממצא המדעי לפיו הוא אמנם חווה את עצמו כבוחר אך הדבר אינו כן.³³ בלשונו של דוד שץ: "בתמונה המדעית, לבטים, תקוות, חרטות וכיוצא באלו הם רק האופן בו פעילות נוירונית נחוות מבפנים."³⁴

אין חידוש בקביעה כי דטרמיניזם מהווה בעיה למסגרת החשיבה הדתית. כבר כתב רמב"ם כי "אילו היה שם דבר שמושך את האדם בעיקר תולדתו לדרך מן הדרכים [...] או למעשה מן המעשים [...] היאך היה מצווה לנו על ידי הנביאים עשה כך ואל תעשה כך [...] ומה מקום היה לכל התורה כולה?"³⁵ אך כפי שמשחק מדברי רמב"ם, הדטרמיניזם הקלאסי מערער על מרכיב ספציפי של תפיסת העולם הדתית, עקרון השכר והעונש, שנעשה בלתי קוהרנטי אם לא מניחים שישנה לאדם מסוגלות לבחור. הדטרמיניזם המדעי לעומת זאת מערער על עצם קיומו של רכיב אלוהי באדם ובכך שומט את הקרקע מתחת למכלול התפיסה הדתית על כל רכיביה. על כן מסכם שץ כי "בשלב זה, פיוס בין הדת לבין תפיסות מטריאליסטיות של האדם נדמה כבלתי אפשרי."³⁶

הדטרמיניזם המדעי החדש ביקש לקבוע כי תחושת או חווית הבחירה היא אשליה, תוצר לוואי של פעילות מוחית כימית. באחד מכתביו האפוקריפיים מתייחס הרב הוטנר לטענה זו ישירות. בהתאם לגישה אותה תיארו, הוא אינו מתפלמס עם הקביעה המדענית לכשעצמה. ממש כשם שנקט מהר"ל הוא מקבל את הנחותיו של המדע ואף מודה בכך שחושי של האדם עלולים לעתים להטעותו באופן בו יש לבכר על פניהם את החשיבה המדעית. אלא שהוא מבחין בין היחס הנכון כלפי תחושות האדם באופן כללי ובהתייחס לעולם הטבע, לבין היחס הנכון כלפיהם באופן ספציפי בהקשר עולם התכלית. שכשהדבר נוגע למציאות העליונה, הרי ששם אין להתכחש לתחושות ולאייטואיציות של האדם, שאף הם ניטעו בו על ידי האל, באמצעות המיזוג בין הנפש האלקית והנפש הטבעית. כך כתב:

מצינו בכמה מקומות שדיני התורה בנויים הם על הופעות הטבע, כפי שהופעות אלו נתפסות בתחושתו של האדם, אע"פ שאין תחושתו של אדם מתאימה למציאות העניינים כפי שהם פועלים בטבע באמת [...] אלא שבמקום שאנשי המדע גוזרים על עניינים אלו שהחושים כוזבים ומכזבים, ("senses are misleading") כשאנו עומדים בתחום הקדשים, כפי שהיא כתובה בתורה, אי אפשר לנו לדלג על תחושת האדם. שהרי גם תחושה מוטעית נוצרה על ידי יוצר האדם. ועל כרחך

³² Haim Sompolsky, "A Scientific Perspective on Human Choice", David Shatz and Yitzhak Berger (Editors), *Judaism, Science, and Moral Responsibility*, The Orthodox Forum, 2005, pp. 13-44. ; וראה ראה שץ, "בחירה חפשית".

³³ סומפולונסקי, "פרספקטיבה מדעית", 25-26.

³⁴ שץ, "בחירה חפשית", עמ' 60.

³⁵ רמב"ם, משנה תורה, ספר המדע, הלכות תשובה ה/ו.

³⁶ שץ, "בחירה חפשית", עמ' 50. לא רק העולם הדתי חש מאוים על ידי הדטרמיניזם המדעי. כדברי ג'ון אקלס (Eccles): "אם הדטרמיניזם הפיזיקאלי הוא אמת [...] אזי זהו סופו של כל דיון או טיעון; הכל גמור. אין פילוסופיה. כל בני האדם לכודים ברשת הנסיבות המקריות המוחלטת הזו ואינם יכולים להימלט ממנה. כל מה שאנו חושבים שאנו עושים הינו אשליה וזהו זה." סומפולונסקי, "פרספקטיבה מדעית", עמ' 40. לעומת זאת, ישנם אלו הסבורה שדטרמיניזם אינו בהכרח שולל את קיומה של בחירה. גישה זו נקראת compatibilism. ראה למשל, Peter Strawson, "Freedom and resentment." In: Gary Watson (Ed.), *Free Will*, 2nd ed., New York: Oxford University Press, 2003, pp. 72-93.

שבבחינה ידועה יש מקום לתמונה של העובדות, כפי שהם מצטיירים בנפשו של אדם. ולקושטא דמילתא [מבחינת האמת] זה היא הטעם שהרמב"ם לא מונה את עיקר הבחירה בהלכות יסודי-התורה. דאין הרמב"ם מכניס לכלל הי"ג עיקרים את עיקר הבחירה, מפני שבתחושת האדם הטבעית נמצאת העובדא של חירות האדם בהחלטותיו בצורה של ודאות גמורה. אלא שאדרבא הכופרים בבחירה הם הם הכופרים שצריכים להניח שתחושתו של אדם מכזבת, ואין לסמוך עליה. ובכללם של הי"ג עיקרים שמנה הרמב"ם אינם נמצאים רק עניינים כאלה שאין להם מקום בתפיסת החושים. אבל בעיקר הבחירה, הרי נהפוך היא, כי דוקא אלו הכופרים בה הם הם האומרים שהחוש הוא מכזב. ועל כן אין מקומה של הבחירה בין הי"ג עיקרים.³⁷

הפרספקטיבה המדעית מבחינה עקרונית אינה טועה. מצד הכלים הנתונים לה היא הגיעה למסקנה המתבקשת היחידה האפשרית, והיא אי-קיומו של חופש הבחירה, ואין לה אלא להתכחש לחוויה האנושית. הטעות אינה נובעת משיבה לא נכונה, אלא מחוסר שכלול של הממד העל-טבעי של המציאות אשר בכוחו להסביר את הפער בין מה שהאדם חווה באופן ישיר לבין מה שהוא מסוגל להצביע עליו באופן עקיף בצורה של הוכחה מדעית. צודקים אנשי הדטרמיניזם המדעי באמרם שכלל שהדבר נוגע למוח האדם, האדם אינו בוחר, וככל שהדבר נוגע לעניינים טבעיים גרידא, החושים עשויים לכוזב בנו. אולם הבחירה אינה דבר טבעי, והיא אינה נוגעת למוח האדם בלבד. הכלל הוא כפי שהמדענים קובעים אותו; אך לכלל הזה יש חריג (או חריגים) כאשר אנו באים בתחומו של הנבדל בלשון מהר"ל, או בתחומה של הקדושה בלשון הרב הוטנר.³⁸

גישתו של הרב הוטנר, המתבססת על פרדיגמת הנבדל של מהר"ל, נופלת אפוא תחת גישת התחומים. ברירת המחדל שלו היא שהידע הלא-תורני צודק בכל הנופל תחת תחומו – תחום עולם הטבע. אולם ככל שהוא מגיע לתחומו של עולם התכלית, חסרה לו גישה לידע הרלוונטי, ועל כן הוא אינו יכול אלא להגיע למסקנות כוזבות. רק התורה יכולה להשלים את התמונה ולהציג את הנדבך העליון אותו המדע חסר.

2.1. מניעת צורת עיקר: יחסו של הרב הוטנר ללימוד חכמות חיצוניות

משדנו בעמדתו העקרונית של הרב הוטנר כלפי חכמות חיצוניות, נדון ביחסו ללימודן. באופן עקרוני, על פי הרב הוטנר, תורה וחכמות חיצוניות שייכות שתיהן לגילוי רצונו של האל, ומכאן כן לחכמות חיצוניות ישנה לגיטימציה עקרונית, בהתאם לעמדה הדואליסטית הנייטרלית בה הוא מחזיק. "חכמה הרי היא התעסקות בחקירת רצון השם", כתב, "וממילא יש כאן נקודת-מגע של דרך משותפת, מכיון שגם חוקי הטבע וגם חוקי התורה גילוי רצונו של מקום הם" (פחד יצחק, חנוכה, ד/ו). לא זו בלבד שלימוד חכמות חיצוניות לגיטימית, אלא שיש בכך פוטנציאל להשלים את מטרת לימוד התורה. אך עם זאת, יחסו של ישראל ל"כח החכמה המיוחד ליון", על פי הרב הוטנר, כפול: "מחדא [!] גיסא חושך על פני תהום זו יון המחשיכה עיניהם של ישראל; ומאידך גיסא, אין כתבי הקודש נכתבים בשום לשון, כי אם בשפת יונית שנאמר יפת אלהים ליפת וישכון באהלי שם, יפיפותו של יפת באהלי שם" (שם, ג). מצד אחד ישנו בלימוד חכמות חיצוניות פוטנציאל, ומצד שני סכנה.

לצורך עמידה על יחסו של הרב הוטנר לחכמות חיצוניות נעיינ במאמר 1 מספר פחד יצחק לחנוכה. במסגרת מאמר זה דן הרב הוטנר בקשר בין חכמה לבין תענוג. על פי דרכו מבנה הרב הוטנר חילוק מסוג צד-בדבר ומהות-הדבר (הקרובה להבחנה הפילוסופית בין תכונה מקרית לתכונה מהותית). בכל תחום אחר, התענוג הוא דבר העשוי להיות נלווה לפעולה; אולם בהשגה שכלית, התענוג והפעולה הם היינו הך, האחד לא מתאפשר מבלעדי השני. השגה שכלית נעשית בכוחו של

³⁷ פחד יצחק, ספר הזיכרון, עמ' שצה-שצו.

³⁸ הטיעון לפיו תחושת החירות היא הוכחה מספקת לכך שבני האדם חפשיים הוא טיעון המועלה בפי פילוסופים מסויימים המבקשים להגן על תפיסת עולם לא דטרמיניסטית. ראה למשל, Joseph Campbell, Michael O'Rourke, Dana K. Nelkin, "The sense of Freedom." In: Joseph Campbell, Michael O'Rourke, Dana K. Nelkin, and David Shier (Eds.), *Freedom and Determinism*, Cambridge: The MIT Press, 2004, pp. 105–134.

התענוג, ועל כן היא תלויה בו. מכך נגזרת החובה ללמוד תורה דווקא במקום שלבו של האדם חפץ: "חפץ הלב הכרעה היא רק בתלמוד תורה. משום דמצות תלמודה של תורה מתקיימת היא בכחה של ההשגה וההשכלה. וכל תוספת תענוג בשעת השגה – הרי היא ממילא תוספת השגה" (פחד יצחק, חנוכה ו/יא-יב).³⁹

לאחר שהוא עומד על כך שהתענוג הוא מרכיב חיוני בלימוד תורה, פונה הרב הוטנר להסביר מדוע נקראות החכמות שאינן תורה חכמות "חיצוניות". על פניו, התואר חיצוני בא לציין שחכמות אלו נמצאות מחוץ למסגרת המוגדרת. הרב הוטנר, לעומת זאת, מציע הסבר מהותי יותר לתואר זה, הקשור במבנה הדואליסטי של המציאות. מצינו במסגרת הגותו של הרב הוטנר המשגות שונות של דואליזם זה. במישור האונטולוגי, הרב הוטנר דן בשני חלקי הבריאה באמצעות המינוח עליונים ותחתונים. אולם לצד זאת אנו מוצאים שהוא דן במציאות הדואליסטית במושגי יחס והערכה הדדיים. אחד מאלו הוא ההבחנה בין גוף העולמות ותכלית העולמות, יחס אותו הוא מאפיין גם במושגים של פנים וחוץ, בהתייחס להבדל בין שני התגלויות רצונו של האל – עשרת המאמרות בהן נברא העולם, ועשרת הדברות בהן נתנה התורה: "פנימיות תוכן של עשרת המאמרות הן עשרת הדברות." (פחד יצחק, חנוכה, ד/ד).⁴⁰ על פי אותו ההיגיון, מסביר הרב הוטנר מדוע החכמות שאינן תורה נקראות חכמות חיצוניות. כך כתב:

חכמת הטבע היא בודאי חכמת החוקים של רצון השם שנתגלו לנו בעשרה מאמרות, אבל מכיון שחכמה זו איננה רק חכמת רצון השם שנתגלה לנו על ידי מתן-הכרת, הרי היא חכמה חיצונית לגבי חכמת התורה אשר היא חכמת רצון השם שנתגלה לנו על ידי מתן-חירות. זה הוא מובנו של הענין אשר בלשון חכמים קרואים הם כל החכמות, מלבד חכמת התורה, חכמות חיצוניות. מפני שפנימיות תכנון של עשרת המאמרות, הן עשרת הדברות (פחד יצחק, חנוכה, ו/יג).

החכמות המתמייחסות אל עולם הטבע שייכות לגוף העולמות, לחיצוניות המציאות, ואילו התורה שייכת לתכלית העולמות ולפנים המציאות. על כן הן נקראות חכמות חיצוניות. לאחר הערה זו, חוזר הרב הוטנר לדון בתענוג, הפעם לאור ההבחנה בין פנימיות לחיצוניות. כל כתב:

הואיל ולמדנו [...] כי השגה של חכמה מבלי תענוג הוא דבר הסותר את עצמו, הרי בעל כרחך אתה למד כי אותה ההבדלה שאנו מבדילים בין חכמה חיצונית ובין חכמה פנימית, יש לה נקודה מקבילה גם בכח התענוג. כי לעולם אין בחכמה מה שאין בתענוג. ואם בגוף החכמה יש מקום לחיצוניות ופנימיות, הרי שגם התענוג המחיה את החכמה מתחלק הוא לתענוג חיצוני ולתענוג פנימי. וציור החלוקה הזאת בענינו של כח התענוג הוא כמו שאנו רואים בעניני העולם, כי תענוג העסק באמצעים הוא תענוג חיצוני לגבי תענוג העסק בתכלית. אדם הבונה לו היכל לשבתו, הרי גם גוף הבנין תענוג הוא לו. אלא שמכל מקום תענוג זה חיצוני לגבי תענוג של הדירה עצמה. עיקר ההבדל בין התענוג החיצוני ובין התענוג הפנימי אינו במידת התוקף שלו; עיקר ההבדל הוא בסגולת ההדבקה אשר בו. סגולת ההדבקה אשר בכח התענוג החיצוני היא כמעט כאין וכאפס לגבי איתניות ההדבקה אשר בסגולתו של התענוג הפנימי להדביק את הנפש (שם, יד).

הקשר בין חכמה לתענוג הדוק כדי כך שלעולם "אין בחכמה מה שאין בתענוג". אם ישנה חיצוניות ופנימיות בחכמה, ישנה גם חיצוניות ופנימיות בתענוג. את ההבדל בין תענוג חיצוני לפנימי מקביל הרב הוטנר לתענוג שבעיסוק באמצעים לעומת התענוג שבעיסוק בתכלית. ההקבלה ברורה: גוף העולמות והחכמות החיצוניות השייכות אליו הן בגדר אמצעים לתכלית העולמות, אשר אליה שייכת התורה. העיסוק בשניהם – הן חכמות חיצוניות הן תורה – כרוך בתענוג, אך אלו שני סוגי תענוג שונים. ההבדל ביניהם אינו כמותי: בשניהם התענוג עשוי להיות רב מאוד. ההבדל הוא איכותי, והוא מתבטא בסגולת ההדבקה בנפש. תענוג פנימי הוא כזה שיש לו סגולת הדבקה חזקה מאוד בנפש, לעומת תענוג חיצוני.

³⁹ ראה לעיל, עמ' 171.

⁴⁰ לעיל, עמ' 141.

לאחר שדן בהבדל בין שני סוגי התענוג, ממשיך הרב הוטנר לעניין הטורד אותו במאמר זה: החשש מהשוואה בין חכמות חיצוניות לבין התורה. כך כתב:

העמדת חכמת התורה בשורה אחת עם שאר סוגי ההשכלות הנמצאים בעולם [...] מכוונת היא בעיקרה לסרוסו של כח התענוג. דהיינו, שאותו התענוג הפנימי של השגת חכמת התורה עם סגולת ההדבקה אשר בו, ינתן ויתמשך ויתעצם עם השגתה של חכמה חיצונית (שם, טו).

סיכום ביניים: השגת חכמה תלויה בתענוג. החכמה מתחלקת, בהתאם למציאות, לשני סוגים: חכמה פנימית – תורה, הקשורה בתכלית המציאות, וחכמות חיצוניות, השייכות לגוף המציאות שהיא אמצעי לתכליתה. התענוג מתחלק בהתאם לחכמה, לתענוג פנימי וחיצוני, כאשר ההבדל ביניהם הוא בסגולת ההדבקה. הסכנה שבהשוואת מעמדם של התורה והחכמות החיצוניות הוא שהתענוג המתלווה להשגת חכמות החיצוניות יהיה לתענוג פנימי בעל סגולת הדבקה מהסוג השמור לתורה.

במה מדובר כאן? כנגד מי מדבר הרב הוטנר, ומה מטריד אותו? ומה פירוש ההבדל בין תענוג חיצוני לפנימי, ומדוע לאחד סגולת הדבקה מרובה מהאחר? בפרקים הקודמים אפיינו את הגותו של הרב הוטנר ככזו שמוקדה היא בקשת המשמעות. עונג, בהגותו, הוא שם קוד לביטחון אונטולוגי ולשכנוע שלקיום ישנו משמעות. על רקע זה יש לנו להבין את ההבדל בין עסק באמצעים ועסק בתכלית בלימוד, ובין תענוג חיצוני לתענוג פנימי. הבדל נעוץ בהבחנה, במושגיו של ניקולאס מקסוול (Maxwell), בין חקירה-ממוקדת-ידע (knowledge-inquiry) וחקירה-ממוקדת-דעת (wisdom-inquiry).⁴¹ כל דבר שניתן לדעתו נופל תחת הקטגוריה של ידע. דעת היא ידע מסוג מיוחד. בלשונו של מקסוול:

דעת היא הכמיהה, המאמץ הפעיל והיכולת לגלות ולהשיג את הרצוי ובעל ערך בחיים [...] דעת כוללת ידע והבנה אך הולכת אל מעבר להם בכך שהיא כוללת גם: הכמיהה והמאמץ להשיג את מה שהוא בעל ערך, היכולת להכיר במה שהוא בעל ערך [...] היכולת לחוות ערך, היכולת להשתמש בידע ולפתחו [...] באופן המביא למימוש ערך.⁴²

לעניינו, חקירה-ממוקדת-דעת היא כזו שעשויה להיות לה משמעות קיומית, בעוד חקירה-ממוקדת-ידע היא כזו המוסיפה לאדם ידע והבנה בעלת משמעות אינטלקטואלית גרידא ואינסטרומנטלית. רכישת ידע בעל משמעות אינטלקטואלית ואינסטרומנטלית עשוי להיות מלווה בהנאה רבה, אך אין הדבר דומה לגילוי ידע אשר רלוונטי למשמעות חיו של האדם ולכמיהתו לערך. כך יש להבין את ההבדל בין תענוג חיצוני ופנימי עבור הרב הוטנר. נוכל לכנות זאת ההבדל בין תענוג של הנאה לבין תענוג של ענג במושגיו של הרב הוטנר, קרי ההתענגות על תחושת משמעות הקיום. ממילא מובן מדוע לתענוג פנימי ישנה סגולת הדבקה איתנה בהרבה משל תענוג חיצוני: ידע בעל משמעות קיומית הוא ידע שהאדם דבק בו בכל מאורו.

הרב הוטנר מבקש ליצור מידור מובהק בין חכמות חיצוניות לבין תורה: הראשונות בעלות משמעות אינטלקטואלית ואינסטרומנטלית, והאחרונה בעלת משמעות קיומית. אולם הרב הוטנר מודע היטב לכך שיומרתן של החכמות החיצוניות אינה מסתכמת בידע, אלא שיש להן יומרה לדעת, ושעבור רבים הן אכן נתפסות כבעלות משמעות קיומית. זהו חששו: החלפתה של התורה בחכמות חיצוניות כמקור למשמעות קיומית עבור לומדיהן. וכך הוא מסכם את המסר של המאמר בו אנו דנים בעמודים אלו:

⁴¹ ראה Nicholas Maxwell, "From knowledge to wisdom: the need for an academic revolution", in: R. Barnett and N.

Maxwell (eds), *Wisdom in the University*, London: Routledge 2008, pp. 1-20

⁴² Nicholas Maxwell, *From Knowledge to Wisdom: A Revolution in The Aims and Methods of Science*, Oxford: Blackwell, 1984, p. 66

לנו אשר זכינו להיות בין המשתדלים באורייתא, חיונית היא ביותר הידיעה, כי בשמנו של נר חנוכה גנוזים הם בשבילנו כחות התאמצות בשמירת הגבול אשר בין חכמת התורה ובין שאר עניני שכל, וכחות שמירת התענוג הפנימי שבנפש לכל יפסל ביציאה לחוץ של החכמה החיצונית, וישאר סגור בטהרתו להשתדלות ויגיעה בחכמתה של תורה. יהיו לך לבדך, ואין לזרים אתך (פחד יצחק, חנוכה, ו'יח).

הצורך לשמור על התענוג הפנימי "לכל יפסל ביציאה לחוץ" הוא בדיוק בשל העובדה שמדובר מנקודת מבטו של הרב הוטנר בסכנה ממשית. ראוי לדקדק בחשש אותו הוא מביע. בסיס ההתנגדות ללימוד חכמות חיצוניות בקרב החברה האורתודוקסית נשען בעיקרו על שני טעמים: ביטול תורה – העובדה שהדבר בא על חשבון העיסוק הראוי ליהודי; והחשש מכפירה – החשש שהתכנים בהם יפגוש הלומד יערערו את אמונתו עד שלבסוף ינטוש אותה. אפשרות הכפירה עומדת גם ברקע החשש שמביע הרב הוטנר, אולם לא מפאת שהמפגש עלול לערער את אמונתו של הלומד, אלא מפאת שהוא עלול להציג בפניו מקור חליפי למשמעות קיומית.

הרב הוטנר לא חושש רק מכשלון המודל המשלב לימודי קודש וחול אלא אף מהצלחתו. שכן העמדה של לימוד חכמות חיצוניות כבעל ערך דתי עלולה להסיט את המוקד מלימוד התורה. הדבר עולה ממאמר ט מספר פחד יצחק לחנוכה. פגשנו בליבו של מאמר זה בסעיף הקודם, הנוגע להבדל בין מדע לבין תורה, המתבטא בכך שהמדע הוא חכמה חוקרת מציאות בעוד התורה היא חכמה יוצרת מציאות. מאמר זה נפתח בציון דין הנוגע לברכות הראיה:⁴³ "תנו רבנן: הרואה חכמי ישראל אומר: ברוך שחלק מחכמתו ליראיו. חכמי עובדי כוכבים – אומר: ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם" (בבלי מסכת ברכות דף נח ע"א). כך כתב הרב הוטנר:

הרואה חכם מחכמי ישראל מברך ברוך שחלק מחכמתו ליראיו. ורואה חכם מחכמי האומות מברך ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם. נראה להדיא כי ההבדל בין שתי הברכות הוא בסוג החכמה. כי על חכם בחכמת התורה שייך לומר "שחלק", ועל חכם בחכמת הטבע שייך לומר "שנתן". אלא שבברייתא ניתוסף עוד תנאי, שהחכם בחכמת התורה יהיה מישראל, והחכם בחכמת הטבע יהיה מאומות העולם. והנה מציאותה של חכמת התורה אצל אחד מאומות העולם – אינה נכנסת בחשבון כלל. ופשוט הוא שאין מציאות זו מחייבת כלום. דמורשה קהילת יעקב כתיב. אבל לעומת זאת, למדנו מכאן חידוש גדול לאידך גיסא, דאם אחד מישראל הוא חכם בחכמת הטבע, אין מציאותו מחייבת כלום. ואין כאן מקום לברכה כל עיקר. ואף על פי שחכמת הטבע מצד עצמה מחייבת היא בברכה, מכל מקום אם בעליה של חכמה זו, הרי הם מישראל, הרי הבעלים מפקיעים את עניין הברכה מחכמתם (פחד יצחק, חנוכה, ט/ב).

הרב הוטנר מבקש לשאול מדוע אין מברכים ברכה על ראיית אדם מישראל שהוא חכם בחכמת הטבע, למרות שחכמת הטבע מחייבת ברכה מצד עצמה. הוא מציג את שאלתו כעולה מאליה מהמקור בו הוא דן; אולם קריאה בתשומת לב מראה שלא דווקא. בצורה אופיינית הוא בונה מהלך פרשני המתחיל מהצגת ההנחה השגורה או הפשוטה, ואז חושף שבעצם יש כאן דבר מה אחר או נוסף. אולם במקרה זה ההנחה אינה פשוטה כלל, אלא דווקא מעמיסה. הרב הוטנר מציג כהנחה פשוטה שעל פניו קריאה של הטקסט מראה שסוג החכמה – אם חכמת התורה או חכמת המדע – היא הגורמת להבדל בין נוסח הברכות, "חלק מחכמתו ליראיו" מול "נתן מחכמתו לבשר ודם", ואילו קריאה מדוקדקת מראה שיש נפקות לא רק לסוג החכמה, אלא לזהות החכם – אם מישראל או מאומות העולם. אלא שבמקור עצמו אין שום אינדיקציה שסוג החכמה היא גורם בקביעת נוסח הברכה. אדרבא, על פניו נראה כי ההנחה הפשוטה היא שזהות החכם היא הגורם לשוני בנוסח, ואילו שאלת סוג החכמה אינה מן העניין. על פניו, הרואה שני חכמים באותה חכמה בדיוק, רק האחד מישראל והאחר מאומות העולם, מברך על האחד שחלק ליראיו ועל האחר שנתן לבשר ודם. הקביעה שהחכם מישראל הוא בדווקא חכם בחכמת התורה, והחכם מאומות העולם דווקא בחכמת הטבע אולי מתקבלת על הדעת, אך אינה

⁴³ ברכות הראייה הן קבוצת ברכות אשר יש לברכן למראה תופעות היוצאות מגדר הרגיל, וכן תופעות המתרחשות לעיתים רחוקות או נדירות.

הכרחית ובמידה רבה מהווה הנחת המבוקש, והיא מסיטה את מובנה של הברכה: מברכה על החכם, לברכה על החכמה.⁴⁴ המסקנה לאחריה, לפיה רק הציורופים הללו מחייבים ברכה, ועל כן חכם בחכמת הטבע מישראל אינו מחייב באף ברכה, אינה הכרחית כלל. הדין לגבי תוהה הרב הוטנר אינו דין של הברייטא, אלא חידוש הלכתי שלו. המוטיבציה של הרב הוטנר נחשפת כבר בשלב זה: הוא מבקש לחייב את ערכן של החכמות החיצוניות, אך בה בעת להסתייג מעיסוק בהן. לאחר שעמד על עליונותה של התורה כחכמה יוצרת מציאות על פני החכמות החיצוניות, שב הרב הוטנר לשאלה זו על מנת לפתור אותה. את הפתרון הוא מוצא מתוך עיון בדין דומה הקשור בברכה אחרת: ברכת הבשמים. כך כתב:

אין מברכים ברכת הריח אלא אם כן היו הבשמים מיוחדים ועומדים לשם הנאת הריח. אם אין הבשמים מיוחדים להנאת הריח, אין מברכים עליהם אפילו אם למעשה נמצא בהם הריח הטוב. הרגשת הריח אינה מחייבת בברכה אלא אם כן עולה הוא הריח ממקור המיוחד לו. לא הריח הטוב מחייב את הברכה, אלא היחוד לאותו הריח. ריח טוב העולה ממקור שאינו מיוחד לו, הרי זה בבחינת טפל. וברכה טעונה עיקר, ואין הטפל כדאי לברכה. והוא הדין והיא המדה בהופעת החכמה. שכלו של אדם מישראל מיוחד הוא לחכמת היצירה של המציאות החדשה. ואם מן השכל הזה עולה היא חכמת החקירה של המציאות הקיימת, הרי זה הופעת החכמה במקום שאינו מיוחד לה. וממילא מציאותה במקום הזה אינה בציור של עיקר, אלא בציור של טפל. וכלל הוא בדינו: אין הטפל כדאי לברכה! – והרי זה דומה ממש לאחד מישראל אשר במקום האמונה שתהא תחיית המתים, הוא מעמיד את האמונה שלא יהא עוד מבול, ומתוך כך הוא רוצה לצאת בברית הקשת במקום בברית המילה (פחד יצחק, חנוכה, ט/ו).

העיסוק בחכמת המדע אינו רע מצד עצמו, להפך, זהו עיסוק הראוי מצד עצמו לברכה. אולם עבור אדם מישראל, הדבר שווה ערך לאדם שיש לו כשרון נדיר לעסוק בתכלית עצמה והוא זונח אותה לטובת עיסוק באמצעים שהוא מנת חלקו של כל אדם. אף אם אדם כזה עוסק באמצעים בצורה מרשימה, יהא זה מוזר להתעורר בשל כך לברכה, לאור ההקשר. מהלך זה מזכיר גם הוא טעם שגור להתנגדות אורתודוקסית לעיסוק בחכמות חיצוניות, הטעם הראשון שהזכרנו לעיל – ביטול תורה. לימוד חכמות חיצוניות פסול משום שהוא בא על חשבון לימוד תורה. אולם עבור הרב הוטנר אין זאת משום שהחכמות החיצוניות חסרות ערך. הן אינן בזבזו זמן (או בעגה האורתודוקסית: ביטול זמן), אולם כאשר הן הופכות למוקד העיסוק על חשבון התורה, יש כאן לתפיסתו בזבז אדם מישראל.

לצד ההמשגה של יחסי הרכיבים הדואליסטים של המציאות כגוף ותכלית העולמות, הרב הוטנר ממשיג גם במונחי טפל ועיקר, בהקשר מקומה של הדעת ככזו היכולה להבחין בין עיקר לטפל ולהכפיף את האחרון אל הראשון.⁴⁵ עיסוקו של הרב הוטנר בחכמות החיצוניות במובאה זו ממזבז אותן בהקשר זה. באופן עקרוני, העיסוק בטפל הוא עיקר גדול בהגותו של הרב הוטנר, כאשר זה נעשה כחלק מהכפפתו לעיקר. זהו תוכנו של אחד המושגים המרכזיים בהגותו: עשיית דברי הרשות לשם שמים.⁴⁶ עד כדי כך, שהוא מייחס לכך מעמד גבוה יותר משהוא מייחס לקיום מצוות: הניצחון במערכת הקודש והחול היא שאיפה גבוהה יותר מניצחון במערכת הטוב והרע. אלא שכך הוא בתחום המעשה. בתחום החכמה, הרב הוטנר דואג להדגיש שגם לו יצויר שאדם מישראל יעסוק בחכמת חיצוניות ואף באופן שהוא עושה זאת לשם שמים, אך גם באופן בו הדבר נהיה עיסוק עיקרי יותר עבורו מאשר העיסוק בתורה, יש בכך פגם. פגם הבא לידי ביטוי בכך שהיכן שחכמתו היתה מחייבת את פוגשיו בברכה לו היה חכם מאומות העולם, במקרה שלו היא אינה מחייבת ברכה. הבחנה זו בדבר עשיית הרשות לשם שמים בהקשר הכללי לעומת בהקשרה של החכמה באופן מסוים ביטא הרב הוטנר במאמר נוסף מספר פחד יצחק לחנוכה. כך כתב:

⁴⁴ הדבר אף עולה משתי ברכות מקבילות שמברכים בעת שרואים מלך: על ראיית מלך מישראל מברכים "שחלק מכבודו ליראיו" ועל מלך מאומות העולם מברכים "שנתן מכבודו לבשר ודם".

⁴⁵ לעיל, עמ' 144.

⁴⁶ לעיל, עמ' 134–137.

הנה מחויבים אנו לחיות את חיי-הרשות שלנו לשם שמים [...] ונמצא דאם האדם חי באיזה חלק מחיי הרשות שלו, בהעדר כונה לשם שמים, הרי זה מבטל חובה זו של "בכל דרכיך דעהו". כלומר, הפגם הוא בזה שלא הקדיש את החולין שלו. על ידי חסרון ההקדש, נשאר החול בחילוניתו [...] אולם] המשתמש בכוח השכל לחפצי הרשות סתם, אין אנו זקוקים לפגמו מצד ביטול חובת "בכל דרכיך דעהו". אלא שיש פגם ואיסור הנובע מעצם מהותו של כוח השכל. הלא נכתב במקרא "ודברת בם" וגומר, ונאמרה כאן ההלכה שלא יהא עיקר דיבורך אלא בם. כלומר, אין סוף ענינה של מצות תלמוד תורה, הטלת חובה של עצם הלימוד; אלא שסוף ענינה של מצות תלמוד תורה, הוא **מניעת צורת עיקר** מכל סוג התעסקות של שכל מלבד ההתעסקות בחכמת התורה (פחד יצחק, חנוכה, יא/ג. ההדגשה במקור).

המשגה זו של מצות לימוד תורה כחובה למנוע צורת עיקר מכל עיסוק שכלי אחר יוצאת דופן, ומפותלת משהו. על פניו אפשר היה לומר שמניעת צורת עיקר מעיסוקים אחרים היא חלק מחובת לימוד התורה, אך לא עיקר הענין, שהוא הלימוד עצמו. אולם הדבר עולה בקנה אחד עם גישתו הכללית. היא באה לידי ביטוי בדגש החינוכי שלו על העלאת כבוד התורה כמטרה חשובה אף יותר מהוספת לימוד התורה עצמו, ובקביעתו שאדם שאינו עוסק רבות בתורה אך כח הכרת החשיבות שלו מכוון לתורה קרוב לתורה יותר מאדם השוקד על התורה בכל יום אך מתרשם יותר מאדם עשיר מאשר מתלמיד חכם;⁴⁷ וכן הוא עולה בקנה אחד עם הדגשתו שחיוני שלימוד התורה, ורק הוא, ייתפס כידע בעל משמעות קיומית אשר נלווה אליו תענוג פנימי.⁴⁸ כך כתב:

גלות יון היא בעיקרה גלות החכמה [...] נקודת המוקד של גלות זו היא קביעות היחס של עיקר וטפל בערכי השכל [...] וכאן הוא הלחץ שחכמת יון לוחצת על חכמת התורה להדביק את תואר העיקריות לחכמת החול [...] העיקריות של חכמה יונית נבנית היא על חורבנה של עיקריות חכמת ישראל (פחד יצחק, חנוכה, טו/ז).

יחסו הכפול של הרב הוטנר ללימוד חכמות חיצוניות נובע בעצם מאותו מקור: הערך שהוא משווה להם. הוא רואה בהם מקור להעצמת היהדות והיהודי ובמובנים מסויימים לגילוי רצון האל, אך בה בעת רואה בהן מתחרה ליהדות. מכאן נובע עיסוקו שלו בחכמות חיצוניות, יחסו האמביוולנטי לאפשרות שתלמידיו ובני ישיבות בכלל יעסקו בחכמות חיצוניות וכן יחסו השלילי לאידאולוגיות יהודיות המחייבות לימוד חכמות חיצוניות לכל אדם כערך דתי ובאופן בלתי מסוייג.⁴⁹

⁴⁷ לעיל, עמ' 74.

⁴⁸ ראה פחד יצחק, אגרות וכתבים, יא.

⁴⁹ גולדברג הציע כי התנגדות של הרב הוטנר לשיבה-אוניברסיטה ולרב סולובייצ'יק נבעה מכך שהוא ראה בגישתם סכנה לדת, בשל כך שהתלמיד הממוצע לא יוכל להתמודד עם האופן בו החכמות החיצוניות מאתגרות את הדת. גולדברג, "ביוגרפיה", עמ' 32. ייתכן שכן, אולם נדמה לי שלא זהו החשש היחיד, ואף לא העיקרי. בהתאם לחוויות נעוריו עוד משיבת סלובודקה, אז, כפי שהעיד כץ, כי דווקא בעלי הכשרונות היו נפגעים ביותר מהחשיפה להשכלה (לעיל, עמ' 19), הרב הוטנר חושש דווקא לתלמידים בעלי נטיה אינטלקטואלית ודחף למציאת משמעות קיומית. מובן שמלבד שיקולים עקרוניים אפשר שהיו מעורבים בכך שיקולים פוליטיים הקשורים באפיליאציה הכללית של המוסד, מה שמסביר את נכונותו להקים מוסד בעל אופי דומה, על פניו, בדמות האוניברסיטה התאולוגית העברית האמריקנית (לעיל, עמ' 68–68). אמנם הניסיון להקים מוסד זה היה בשנותיו המוקדמות של הרב הוטנר באמריקה, וייתכן וגישתו התפתחה בשנים שחלפו עד שניסח את המאמרים שבספר פחד יצחק לחנוכה. מכל מקום, אף אם שיקולים פוליטיים היו מעורבים ביחסו הספציפי לשיבה-אוניברסיטה, היו מעורבים בו גם שיקולים עקרוניים. וכפי שהתבטא הוא עצמו: "הם [ישיבה-אוניברסיטה] הרסו הכל כשהכניסו את המקף" (לעיל, עמ' 84).

פרק שביעי: תאולוגיה פוסט-אקזיסטנציאליסטית

אפיינתי את הרב הוטנר כתיאולוג של בקשת המשמעות בעל נטיות אקזיסטנציאליסטיות, ואת הגותו כתאולוגיה פוסט-אקזיסטנציאליסטית. בפרק זה אבקש להדגים זאת מתוך עיון בנוכחותה של תמה היידגריאנית מרכזית בהגותו והאדפטציה שהיא עוברת. האם הכיר הרב הוטנר את הגותו של היידגר? את חלקה הניכר של שנת 1929, וייתכן אף של שנת 1930, בילה בברלין,¹ כשנתיים לאחר שהיידגר פרסם את ספרו "הוויה וזמן" (*Sein und Zeit*). ספרו של היידגר זעזע את הקהילה הפילוסופית, ובאותה עת כבר היה דמות בולטת בחוגים הפילוסופיים של גרמניה. בהינתן שהרב הוטנר הטה אזנו למגמות פילוסופיות במהלך שהותו בברלין – דבר שלאור הביורפיה שלו אפשר להניח שעשה – הרי שנחשף לרעיונותיו. אף ראינו שבמסגרת פרסומים מוקדמים של הרב הוטנר משנות השלשים ניכרים תמות בולטות של רוח הזמן, כגון עיסוק בבעיית הפרגמנטציה של המדע וסוגיית תעשיית דעת הקהל בעידן מדיית ההמונים, שהיידגר היה מהדוברים הבולטים של שניהם.² האפשרות שהרב הוטנר נחשף אפוא לרעיונותיו במידה כזו או אחרת בהחלט אפשרית אם לא מסתברת.³ אפשרות זאת נעשית סבירה עוד יותר לאור הדמיון התמטי בין שני ההוגים, לו יוקדש פרק זה:⁴ בין רעיון ההיות-לקראת-המוות ההיידגריאני, לבין מה שאני מכנה "היות-לקראת-הנצח" בהגותו של הרב הוטנר.

1.1. היות-לקראת-המוות: מוות ואותנטיות בהגותו המוקדמת של היידגר

בדיוניו במושג האותנטיות, קובע היידגר שלאדם שני אופנים, או שני מודוסים, של קיום: קיום אותנטי וקיום בלתי-אותנטי. קיום בלתי-אותנטי הוא קיום נטול ייחודיות, קונפורמי ובלתי-מובחן מההמון הסובב. קיום אותנטי, לעומת זאת,

¹ לעיל, עמ' 25–30.

² לעיל, עמ' 30–31, 63–64.

³ במקום אחר עסקתי כבר בסוגיה זו. ראה הרשקוביץ ושלר, "היות לקראת הנצח". כפי שנוהג לכתוב הרב הוטנר "לא נשנית פרשיה זו אלא מפני דבר שנתחדש בה" (לדוגמה פחד יצחק, פסח, טו/א), וכן מפני ההקשרים והמשמעויות של סוגיה זו שצר היה המקום שם מלהכילם. חוקרים נוספים שהשוו את הרב הוטנר להיידגר כוללים את ויגודה, קסירר וולפסון. ויגודה השווה בין תפיסת הזמן של שני ההוגים. ראה ויגודה, "בהבלי הזמן", עמ' 424–426. קסירר עסק אף הוא בעיקר בתפיסת הזמן של שני ההוגים, ואגב כך התייחס גם למושג ההיות-לקראת-המוות וזיהה דמיון בינו לבין מוטיבים בהגותו של הרב הוטנר. קסירר, התשובה, עמ' 224–233. גם וולפסון השווה ביניהם בשאלת היחס לזמן, וכן ביחס לקומוניקטיביות של ידע אוטורי. ראה וולפסון, "הוטנר ואוטוריית", עמ' 17–30.

⁴ הרב הוטנר הוא הוגה דתי, וככל שהוא אקזיסטנציאליסט הרי הוא אקזיסטנציאליסט דתי. על כן, לכאורה מוקד ההשוואה האינטואיטיבי ראוי להיות האקזיסטנציאליזם הדתי. האקזיסטנציאליסט הדתי שהכי מסתבר לייחס לרב הוטנר היכרות עימו, אם לא היחיד, הוא קירקגור. בנקודות מסוימות אכן ניתן למצוא דימיון בין השנים, וייתכן ויש עניין במחקר משווה ביניהם. אולם אני מסכים לדעת קודמי כי היידגר הוא מושא השוואה נכון יותר. ראשית, יש לציין כי על אף יומרתו של היידגר להציע פילוסופיה מחולנת לחלוטין, הגותו רוויה מונחים ומשקעים תאולוגיים. רבים תהו על האפיון של הגותו כחילונית, ולכל הפחות עמדו על הפוטנציאל הדתי הטמון בה (מהבולטים בהם תלמידתו אדית שטיין. ראה הרשקוביץ ושלר, "היות לקראת הנצח", עמ' 264–267). שנית, מושג האותנטיות בהגותו של הרב הוטנר – היחידות – דומה במתכונתו לאותנטיות של היידגר יותר מאשר לזו של קירקגור (לעיל, עמ' 164–172). שלישית ועיקר, ככל שאני מוצא דמיון בין הרב הוטנר לקירקגור הוא כאמור נקודתי, ובמקרים רבים – דוגמת תפיסת הזמן (להלן) – מדובר במאפיינים אשר אימץ ממנו גם היידגר. לצד זאת, לתמות המרכזיות של ההגות הקירקגוריאנית דוגמת קפיצת האמונה או שלשת מעגלי הקיום (האסתטי, האתי והדתי) איני מוצא מקבילות בהגותו של הרב הוטנר. לעומת זאת, וכפי שאראה בפרק זה, יש למצוא אצל הרב הוטנר טיעון הזהה בצורתו לתמת ההיות-לקראת-המוות והמתעסק ברכיבים הקשורים בה – מוות, חרדה, זמן ואותנטיות. לבסוף, ולאור גישתו של הרב הוטנר לסוגיית תורה וחכמות חיצוניות, נכון יותר להניח כי הרב הוטנר נטה לעבוד דווקא עם פילוסופיות חילוניות מאשר עם דתיות. גישתו לסוגיה זו היא שתורה וידע לא-תורני מתייחסים למושאים שונים (גישת התחומים). הידע הלא-תורני צורך מבחינה עקרונית במושגיו שלו, אולם ככל אשר הוא נוגע לתחום הקדושה הוא חסר את הכלים ואת הידע הרלוונטי כדי להסיק את המסקנות הנכונות (לעיל, עמ' 184–192). כל עוד הרב הוטנר מתעסק בהגות חילונית-ניטראלית הוא יכול להחיל עליה גישה זו ולאמצה תוך שהוא משלים אותה (מהפרספקטיבה שלו) בעזרת כלים תאולוגיים יהודיים. דווקא הגות דתית הנשענת על תאולוגיה מתחרה מהווה קושי גדול יותר עבורו מבחינה זו.

הוא הבחירה שלא להתקיים מתוך התכוונות כלפי האפשרויות הנתונות לאדם מראש ומבחוץ, אלא כלפי אפשרויות אינדיבידואליות שלו הנובעות ממנו.⁵ עניינו כעת באופן בו על פי היידגר מתרחש המעבר בין שני מצבי הקיום, מהבלתי-אותנטי אל האותנטי, וברעיון המאפשר את הקיום האותנטי: ההיות-לקראת המוות (*Sein zum Tode*).⁶

היידגר משתמש במונח מסוים על מנת לכנות בו את האדם: דאזין (*Dasein*). כרבים ממונחיו של היידגר, מונח זה מושגת על משחקי משמעות שמאפשר הדקדוק הגרמני ועל כן קשה מאוד לתרגום.⁷ מדובר בהלחם של שני מילים: *Da*, שעשוי לציין מקום, שבהתאם להקשר עשוי להיות "שם", "כאן" או אפילו "בתוך", אך גם את עצם ההימצאות; ו-*sein*, שמשמעו ישנו, הווה או קיים. בתרגומים עדכניים של ספרות היידגריאנית הוא מתורגם באמצעות ההלחם "היושם", וכך אנהג גם אני.⁸ לבחירה של היידגר במונח זה משמעויות רבות המתכתבות עם דרכים שונות בהם הוא מבקש לאפיין את האדם. החשוב לעניינו הוא הרעיון לפיו ההיושם הוא יש מיוחד, בגלל הזמניות (*Zeitlichkeit*) שלו. אין זה רק שהוא קיים בזמן (ככל יש אחר), אלא קיומו מתייחס אל הזמן: הוא מודע לזמן, והוא מתקשר עם סביבתו לאור ובהשפעת הזמן. בכל רגע נתון הוא באופן קיומי נמצא גם "שם", בזמן אחר: ההיושם פועל בהווה, אך הוא מונחה בידי העבר אותו הוא זוכר, ומתכוונן כלפי העתיד אותו הוא מבקש להטרים.

בברירת המחדל הקיומית, הבלתי-אותנטית, מרחב האפשרויות המונחות בפני ההיושם – העתיד כלפיו הוא מתכוונן – נתונות מראש ואינן שלו, אלא מוכתבות בידי ה"הם". אולם ישנה אפשרות עתידית אחת, הכרחית, שלעולם הינה אפשרות של היחיד בלבד: המוות. אי אפשר למות כמו ה"הם". לא ניתן ללמוד מאחרים כיצד מתים או מהי חווית המוות, שכן אין מי שיתאר חוויה זו; ואי אפשר לחקות את האופן בו מתים באמצעות צפיה במוותם של אחרים. המוות הוא גם האפשרות העתידית היחידה בה גם אם ירצה, אף אחד לא יוכל להחליפו ולמות במקומו. במוותו, ההיושם הינו בהכרח הוא עצמו.

המוות מייצג אפוא את וודאותה של האותנטיות – מובחנות ייחודית מה"הם" – כאפשרות עבור ההיושם. אולם מה שמעב על תפקודו של המוות כמאפשר אותנטיות, הוא תפקודו הפשוט יותר כמנכיח את סופיות הקיום, ואיתו את הקיום עצמו במערומיו. עובדה זו מעוררת באדם חרדה קיומית (*angst*). החרדה, בניגוד לפחד, אינה מכוונת כלפי מושא מסוים. האדם מפחד ממה שהוא, אך הוא חרד מן הלא-כלום. במובן זה האדם חרד מפני סופיותו, אך בעיקר מפני המשתמע ממנה: חוסר המשמעות של הקיום, ובהמשך לכך, חירותו המוחלטת של האדם, במובן זה שהוא תלוש, ללא עוגן וללא הכוונה עבור חייו. הבנה זו גורמת לעולמו של האדם להתמוטט עליו, ומשתלטת עליו תחושת אימה ובלהות וזרות תהומית לעולמו.⁹ הנטיה המיידית אם כן, היא להשתיק חרדה זו ברגעים בהם היא מבליחה אל חיי האדם, להדחיק את עובדת המוות, לשקוע חזרה אל "פטפוט" ההמון כלשונו של היידגר, ולהתנחם בקיום הלא-אותנטי של ה"הם".

אולם ישנה האפשרות שהאדם ימנע מלהדחיק את החרדה ואת מותו. התהליך, כפי שהיידגר מתארו, ציורי משהו. כאשר האדם מגלה לרגע את עצמו באופן מובחן מה"הם", הוא מוצא בעצמו דחף, הנקרא בפי היידגר "קול המצפון" (*Gewissensruf*), אשר בה בעת נובע ממנו אך גם חיצוני לו ו"נוחת" עליו, הקורא לו להתנתק מהקיום של ההמון, מן

⁵ ראה לעיל, עמ' 166–168.

⁶ הסקירה להלן מתבססת על עבודתי המשותפת עם ד"ר דניאל הרשקוביץ. ראה הרשקוביץ ושל, "היות-לקראת-הנצח", עמ' 260–264; וראה מנסבך, קיום ומשמעות, 40–56. והשווה גולומב, אביר האמונה, עמ' 166–186; סיגר, אקזיסטנציאליזם, עמ' 135–174, ובמיוחד עמ' 167–174.

⁷ וראה לעיל, עמ' 167 הערה 29.

⁸ ראה למשל היידגר, אגרת על ההומניזם, עמ' 64. בחירה זו דומה לאופן בו תרגמו אותו סיגר וגולומב – היות-שם; וזאת בניגוד למנסבך אשר תרגמו דווקא בתור קיים-כאן. שתי הבחירות רלוונטיות שכן הן מבטאות שני פנים של מונח עמוס משמעויות. הקיים-כאן מבטא יותר את אופיו של האדם כהיות-בתוך-העולם (*in-der-Welt-sein*), המבטא את יחסו המיוחד אל הישים ואל הישות (מנסבך, קיום ומשמעות, עמ' 31–34). ההיות-שם מבטא יותר את הזמניות (*Zeitlichkeit*) של האדם, החשובה לעניינו, וכדלהלן.

⁹ מקורו של מושג החרדה בניסוח זה הוא קירקגור. ראה גרוסמן, פנומנולוגיה ואקזיסטנציאליזם, עמ' 71–72.

הקשרים והמשמעויות שההמון יוצר ומחיל על העולם, ולהעניק לקיומו משמעות משל עצמו. לא להתקיים מתוך התכוונות כלפי אפשרויות הנתונות לו מראש ומבחוץ, אלא כלפי אפשרויות אינדיבידואליות ייחודיות שלו הנובעות ממנו. כך מתרחש המעבר מקיום בלתי-אותנטי לקיום אותנטי.

קיום אותנטי, אפוא, הוא קיום הכרוך במודעות עיקשת לעובדת המוות הבלתי-נמנע, וממילא קיום הכרוך בחרדה מתמדת. היידגר מכנה מצב תודעתי זה בשם היות-לקראת-המוות. כך כתב:

הלך הרוח היכול להכיל את האיום המוחלט והתמידי לעצמי העולה מתוך הקיום האינדיבידואלי שלו, הוא החרדה. בהלך רוח זה, הקיים-כאן מוצא את עצמו פנים אל פנים עם ה"לא-כלום" שבאפשרות שהיא חוסר-אפשרות קיומו [...] ההיות-לקראת-המוות הוא במהותו חרדה.¹⁰

ההיות-לקראת-המוות הוא המצב התודעתי בו המוות על משמעויותיו נוכח בבחירותיו של ההיושם. פירוש הדבר הוא שהאדם החרד ממותו פועל מכח הידיעות שמותו מקנה לו: שהאותנטיות אפשרית, ושעליו לקחת אחריות על מימוש אפשרויותיו שלו כל עוד הוא חי.

כמה הערות בטרם נעבור לדיון בהגותו של הרב הוטנר. ראשית ועיקר, יש להדגיש כיצד מימד הזמן מתפקד בחשיבה ההיידגריאנית. הקיום האותנטי בהווה מתאפשר בשל אירוע שטרם התרחש אך יתרחש בוודאות בעתיד, ובחירות אותנטיות מתרחשות במה שהיידגר מכנה "רגע של חזון", בו שלשת מימדי הזמן הקיומי מתלכדים: פרספקטיבה של חיים מוכוונים עתיד – לאור הנכחה מתמדת של העתיד האולטימטיבי, המוות – הנובעים מהעבר ונחיים בהווה. החשוב לעניינו הוא שבמסגרת טיפולו בסוגיית הזמן אין להבין את רגע-החזון במסגרת התפיסה השגורה הכמותית של הזמן, התופסת את הזמן כסדרה של רגעים עוקבים, כאשר העבר הוא סך הרגעים שחלפו מאז הזמן החל והעתיד הוא סך הרגעים שיבואו עד אינסוף או עד שהזמן "יגמר", וההווה נמצא בתווך. על מנת לתפוס את הרגע הקיומי יש לחשוב על הזמן במושגי איכות: האופן בו הוא נחוזה. הבחירה האותנטית מבצעת תמורה בקיום האנושי מבחינה זו. במסגרת הקיום הבלתי-אותנטי, חיי האדם הם צבר של פרגמנטים, חוויות והתנהגויות שמקורם לא בו והוא נע מאחד לאחר באופן מקוטע וחצי פסיבי, בלי רצף, קשר או סדר פנימי ביניהם, על פני הזמן. הקיום האותנטי טובע את חותמו המיוחד של האדם בכל אופני חייו, בחירותיו, עברו, עתידו וההווה שלו, ומבנה את חייו מחדש כאחדות, מלאות וכוליות.¹¹

שנית, יש לומר שהקיום האותנטי הוא אינדיבידואלי אך אינו אטומיסטי – אין מדובר בקיום נפרד ומנוכר לחברה. היידגר אינו מכיר בקיום שאינו יחד עם הסובב, ובכלל זה ההקשר האנושי – קהילתי, תרבותי ולאומי – לתוכו נולד (או "הושלך" במושגים היידגריאניים) ובו עוצב. הקיום האותנטי על פי היידגר אינו רדיקלי כפי שהוא עשוי להשתמע, אלא הוא מימוש האפשרויות הייחודיות של האדם בתוך המסגרת הנתונה לו.¹² אמנם היידגר מזהה דרגה גבוהה במיוחד של קיום אותנטי, דרגת ה'גיבור', זה אשר לא רק מממש את אפשרויותיו שלו, אלא תוך כך פורץ דרך נוספת בתוך המורשת לתוכה נולד ומותיר אחריו אפשרויות חדשות ומשמעויות חדשות עבור כל ההיושמים שיושלכו אל תוך ההיסטוריה אחריו. בכך הוא חושף את ההווה לא רק בפני עצמו אלא בפני העולם כולו, ומביא את ה'אני' האותנטי שלו אל הווה כולה.¹³

¹⁰ היידגר, הווה וזמן, 310–311 (266).

¹¹ תפיסה זו מקורה בהגותו של קירקגור. ראה הרשקובית ושל, "היות לקראת הנצח", עמ' 263.

¹² המידה בה האותנטיות מעוגנת ומוגבלת בידי מצבו של האדם מצויה במחלוקת בין מפרשיו. וראה לעיל, עמ' 166 הערה 25.

¹³ עבור היידגר, ארכיטיפ הגיבור הוא האמן. ראה מנסבך, קיום ומשמעות, עמ' 56–57.

שלישית, יש להדגיש שהיידגר אינו מציג ואינו מאמין בקיומה של התגברות על החרדה. בעיית הסופיות, ובעיית חוסר המשמעות הן בעיות בלתי-פתירות. האדם האונטנטי מעניק משמעות לחייו, אך זו לעולם נותרת משמעות קונטינגנטית. אין במודל האונטנטי של היידגר אופק של משמעות אבסולוטית, המספקת נחמה או מענה לחרדה הקיומית. הערה רביעית: היידגר, לכל הפחות בהגותו המוקדמת, מתעקש שיומרותיו אונטולוגיות בלבד. הוא אינו מתיימר לטעון טענה נורמטיבית, ועל פני השטח לכל הפחות הוא אינו מבכר, מבחינה אתית, קיום אונטנטי על פני קיום בלתי-אונטנטי (זו אחת הנקודות המרכזיות המבדילות אותו מרבים מן ההוגים האקזיסטנציאליסטים האחרים).¹⁴ אולם הרושם הברור הוא שנמצאת אצלו העדפה לקיום אונטנטי. דבר זה בא לידי ביטוי בין השאר במונח שהוא נעזר בו על מנת לתאר את ביקורתו העיקרית על הפילוסופיה המערבית כמו גם את הקיום הלא-אונטנטי: שכחה (*Vergessenheit*). הפילוסופיה המערבית מאז היוונים הקלאסיים, לטענתו, שקועה בשכחת ההיות, וחוטאת לתפקידה בהתעלמותה מהשאלה הפילוסופית הראשונה בחשיבותה. במידה דומה, האדם המעלים עיניו מעובדת המוות שוכח את קיומו בנסיגתו אל הקיום של ההמון. זו אינה שכחה פאסיבית של היעדר זיכרון אלא שכחה פעילה או הדחקה, שמטרתה לאפשר נסיגה זו.¹⁵

לצורך דיונו, נסכם שרעיון האונטנטיות של ההיות-לקראת-המוות מורכב משלשה עקרונות: (1) ההשלכה העתידית: המודעות לאירוע עתידי הנמצא מחוץ לחוויה הפנומנולוגית, המוות, מהווה זרז לאופן קיום מסוים – אונטנטיות. ההשלכה העתידית מתאפשרת באמצעות אי-הדחקת המוות; (2) הכוליות הקיומית: האדם מהפך את קיומו לאחדותי, בכך שהוא מקשר את כל חייו בחוט אחד – העצמי הייחודי והמובחן שלו – ומחבר בין שלשת מימדי הזמן שלו בבחירה האונטנטית, פעולה בהווה מתוך זכירת העבר ומתוך התכוונות לאפשרויות העתידיות; (3) הייחודיות: האונטנטיות והכוליות הקיומית אפשריים רק כאשר האדם מכיר בעצמו כאינדיבידואל מובחן וייחודי ומתכוון ופועל לאור האפשרויות הייחודיות שלו הנובעות ממנו. האונטנטיות בהגותו של היידגר משמעה אפוא ייחודיות ואחדות של האדם החי אל מול המוות.

משעמדנו בתמצית על תפיסת ההיות-לקראת-המוות של היידגר ועל הדגשים הרלוונטיים הנצרכים לטובת עיון משווה בהגותו של הרב הוטנר, נפנה עתה לעיון בקונספציה מקבילה העולה ומתגבשת מתוך ניתוח של כתביו, אותה נכנה "היות-לקראת-הנצח", לאור שלשת עקרונות אלו.

2. הרב הוטנר וההשלכה העתידית

צל המוות, על פי הרב הוטנר, מרחף באופן בלתי נסבל מעל החיים.¹⁶ כה כבד צילו שחיים קונסטרוקטיביים אינם עולים על הדעת בשלו. לאור המוות, הקיום האנושי נדמה כאפיזודה חולפת וחסרת עוגן הנבלעת בחושך האינסופי הסובב אותה. בשל כך, על פי הרב הוטנר אין ברירה אלא לשכוח את המוות. כך כתב:

כי היום הזה עצם מציאות החיים מחייב את השכחה. שהרי הדבר ברור שאילמלי היה האדם זוכר תמיד בבהירות מלאה ובכל חריפות עוקצו את מאורע המות, לא היה מוצא בקרבו משהו עוד להניע יד ורגל. ונמצא שעו החיים ניזון הוא משכחת המות. ומתוך כך בשעה ובמצב שאור תחית המתים נהיר – הרי השכחה מפסידה את זכות קיומה [...] כלומר, על ידי גזירת המיתה נעשו החיים להשליה עצמית מאחר שאין בהם כח להתקיים אלא על ידי שכחת-המות שאינה אלא העלמת-עין מן המציאות. אמנם לאחר ליל ט"ו הראשון [פסח מצרים] שבו נתגלה אורו של אליהו, וטל של תחיית המתים מנשב בעולם, אז באה היא המצוה של זכירה.¹⁷ דהיינו שחרורו של האדם משעבודו אל כח השכחה שלו. והבן היטב.¹⁸

¹⁴ יש החולקים על כך וטוענים כי להייגדר היו יומרות נורמטיביות בדיוניו באונטנטיות. ראה אברהם מנסבך, קיום ומשמעות, עמ' 40 ובהערה 32.

¹⁵ אך ראה לעיל, עמ' 167 הערה 26.

¹⁶ לעיל, עמ' 159–161.

¹⁷ המצווה הראשונה שיש בה חיוב לזכור דבר מה מופיעה לאחר יציאת מצרים ותכנה הוא זכירת יציאת מצרים: "ויאמר משה אל העם, זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים מבית עבדים, כי בחוץ יד הוציא ה' אתכם מזה, ולא יאכל חמץ" (שמות יג).

הרב הוטנר, בדומה להיידגר, תופס גם הוא את השכחה כתגובה בלתי-אותנטית אל המוות, כאשליה וברירה מן המציאות. אולם בניגוד לפילוסוף הגרמני, הרב הוטנר אינו מכיר באפשרות של חיים לאור המוות, מתוך מודעות כנה ורציפה לסופיות הקיום, המניעים את האדם לאיזושהי פעולה. שחרור מאימת המוות הכרחי לקיום ולשגשוג, כך שהאדם מוכרח להדחיק את המוות על מנת להמשיך בחייו. הקיום האנושי תלוי ביכולת לשכוח. אך באותה נשימה הרב הוטנר מכיר בכך שלפעולה הדחקה הכרחית זו יש מחיר: היא גוררת בורות כלפי האמת של הקיום, מעלימה עין מן המציאות וחומקת מעימות אמיתי עימה.

במקום אחר כתב הרב הוטנר כי תופעת השכחה עצמה היא גזירה שבאה לעולם יחד עם גזירת המוות, ומבלעדי המוות לא היה לה זכות קיום כלל: "והנה שרשה של תופעת השכחה בכלל היא בגזירת 'עפר אתה ואל עפר תשוב'. כשם שנגזר אבדון וכליון על גופו של האדם, כך נגזר הפסק גם בכוחות דעתו. הפסק זה שכחה הוא. כך, שבעצם שכחה אינה אלא מיתת הדעת" (מאמרי פחד יצחק, פסח, 10/1). בהתאם, רק על כנסת ישראל, שמהותה התגברות על גזירת המיתה, ניתן לצוות על הזכירה – זכירת יציאת מצרים, רגע לידתה של כנסת ישראל, המוזכרת בקריאת שמע מדי יום (שם).¹⁹ בכך קושר הרב הוטנר את ההתגברות על המוות עם המאפיין המהותי ביותר של האדם – הדעת. בעל הדעת המלאה הוא זה שיכול לזכור – ולא לשכוח – את המוות, דבר האפשרי רק בעזרת אמונה בתחית המתים.

הרב הוטנר שייך כאמור למחנה המצטערים הקיצוניים במושגיו של פרוש, בסוברו שבהינתן המוות, החיים אינם ולא כלום, קיום כזב. רק אופק של קיום משמעותי ונצחי, המתקיים גם לאחר "חליפתו ומיתתו של האדם" (פחד יצחק, שבועות, כא/ח), בכוחם לספק את הכמיהה ליחידות – גרסתו של הרב הוטנר לאותנטיות.²⁰ היות-לקראת המוות בגרסה ההיידגריאנית אולי אמיצה באופן בו היא מבקשת להתעמת עם המוות, אך עודנה בלתי מסוגלת לייצר קיום אותנטי. זאת משום שהתעמתות כזו עם המוות, לפי הרב הוטנר, אינה יכולה להוות מוטיבציה לקיום כלל, שלא לומר קיום אותנטי; המוות כשלעצמו אינו אלא מקור לאיון המוטיבציה באשר היא. לעומת זאת, אינסופיות החיים הגלומה בתחית המתים מעידה על המשמעות שבקיום, שכן היא נעוצה בנצחיות המכוננת קיום-אמת. "בשום אופן שבעולם אי אפשר לו לאדם להחיות בנפשו את ההכרה כי בשבילי נברא עולם, אלא על ידה של האמונה הפנימית בתחיית המתים, ובסילוק המות בעולם." (שם). אין זה המוות, כי אם ההתגברות על המוות שמהווה מפתח לאותנטיות. לא זו בלבד, אלא שעבורו, כפי שעולה מן הקטע הבא, זהו שורש קיומה של כנסת ישראל:

¹⁸ ספר הזיכרון, עמ' שפג.

¹⁹ וראה גם רשימות לב, כך א, עמ' מב: "גזירת שכחה נכללה בגזירת מיתה, דלאחר שנגזרה גזירת מיתה, היה מן הנמנע עוד לחיות בלי גזירת שכחה. והם הדברים, הדעת והדעת הוא חלק מגזירת מיתה, וחזוק הדעת הוא כתחית המתים [...] "זכור" פי' שלא להסיח דעת [...] ובמקום שגילה ה' מעלת ישראל ועד תחית המתים לא שייך היסח הדעת, דמכיון דתחיית המתים הוא היפוך מגזירת מיתה, לא שייך שם היסח הדעת. ולכן חייבים ישראל נמי שלא להסיח דעת". וראה גם מאמרי פחד יצחק, פסח, נב/יד: "אדם ומיתה אי אפשר להיות ביחד [...] ואם בכל זאת דורשים מאדם (מישראל) שימשיך לחיות אף בתוך מסגרת של העדר-חיים, מוכרחים ליצור מהלך של היסח הדעת [...] לולא המיתה לא היה מקום להיסח הדעת." במקום אחר קושר מתאר הרב הוטנר באופן דומה את הייאוש בתור "מיתה בדעת". ראה מאמרי פחד יצחק, פסח, כא/ט. בהזדמנות אחת הוא אף מציין את הייאוש כסיבה לכך שטומאת מת היא הטומאה החמורה ביותר במקרא: "אין לך טומאה חמורה ממיתה, שאם היא מכניסה יאוש בלב האדם, זהו סוף האדם." הדבר היחיד היכול לייאוש הנגרם בשל המוות הוא האמונה בתחיית המתים, שהיא מעבר להבנה אנושית, ועל כן הדרך להיטהר מטומאת מת עוברת גם היא ב"חוק" בלתי מובן – אפר פרה אדומה. ראה מאמרי פחד יצחק, סוכות, ק/ו.

²⁰ כל הנ"ל נידונו לעיל, עמ' 159–161, 170–172. שאלה מעניינת בפני עצמה היא לאיזה מחנה יש לשייך את היידגר. על פניו הוא עשוי להשתייך למחנה המצטערים המתונים, הסוברים שלאור המוות משמעות החיים פחותה, אך אינה נעדרת. לחילופין, ייתכן שנכון למקם את היידגר במחנה המרוצים, לאור תפיסתו את המוות כגורם המכונן את האדם ככוליות; אפשר ומבלעדי המוות האותנטיות היתה בגדר אי-אפשרות. שאלה זו קשורה כמובן, בשאלת הרובר האתי הקיים או נעדר מתפיסת האותנטיות של היידגר (לעיל, הערה 14). עם זאת, גם סארטר מדבר על האדם כמעניק משמעות לקיומו באמצעות חירותו, ואת סארטר מסווג פרוש כמצטער קיצוני. ייתכן ופרוש אינו מדייק כשהוא מזהה את סארטר כמצטער קיצוני; ואפשר שבמושגיו של פרוש, העמדה לפיה ניתן להעניק משמעות קונטנגנטית לקיום לאור המוות אך כך או אחרת החיים נעדרים משמעות אבסולוטית נופלת תחת ההגדרה של מצטערים קיצוניים. אם כך, הרי שאת הרב הוטנר יש להגדיר כמצטער קיצוני מאוד.

מה שאומרים על כנסת ישראל שהיא מאמינה בתחיית המתים, אין זה מספיק. עיקר הנקודה במעלת כנסת ישראל היא בזה שאין היא יכולה לחיות בלי האמונה בתחיית המתים. אין היא יכולה למצוא לעצמה מנוחה בלי זה, וחיייה אינם חיים בלי זה (מאמרי פחד יצחק, פסח, נב/ה).²¹

התחיה מתפקדת בהגותו הרב הוטנר כהשלכה עתידית שמעניקה פשר לחיים ומאפשרת משמעות בהווה. באופן זה הרב הוטנר מהדהד את התבנית של היידגר בהיסטוריוזציה של הקיום האנושי, במיוחד ביחס לציפית העתיד. דפוס היידגריאני זה מופיע בהקשר נוסף במאמר מספר פחד יצחק לראש השנה, בו דן הרב הוטנר במושג נוסף המופיע לעתים מזומנות בכתביו – "התחדשות".²² כך כתב:

כנסת ישראל קשורה היא בטבור נשמתה אל המגמה של חידוש העולם [...] וחכמים שונים: עתיד הקב"ה לחדש את עולמו. ושוב הם אומרים: אין לך מצווה שאין תחיית המתים תלויה בה [...] ולא רק לכלליות כנסת ישראל מורים הם הדברים של חידוש העולם. אלא שכל יחיד ויחיד בישראל חייב הוא להשתמש בכח-ההתחדשות הגנוז בנפש. כח-ההתחדשות הוא סוד מופלא בכוחות הנפש. בשעה שכח זה שולט הוא על האדם, נפשו של האדם לוחשת לעצמה דברים כגון אלו: אף על פי שמצד האיברים שלי והחושים שלי אין בעובדא זו שאני עושה, אלא חזרה של הרגל בעלמא; מכל מקום, מצד הרגשתי, הרי אני עושה את המעשה הזה בפעם הראשונה. עד כדי כך מגיעה היא יכלתו הרוחנית של אדם, להטביע את חותם הראשוניות על ענינים שחזר עליהם מאה פעמים ואחד. ואוחזים אנו באמונתנו, שהשורש אשר מתוכו יונק הוא האדם את כח-ההתחדשות שלו, הוא מפני שכח-ההתחדשות הזה גנוז הוא במהלכו של עולם. כי מכיון שעתיד הקב"ה לחדש את עולמו, הרי העולם מתנועע תמיד אל התחדשותו. והאדם שהוא עולם קטן [...] הרי נמצא בו משהו זעיר של אותו כח איתנים של התחדשות, המגלגל את כלליותו של העולם לקראת התחדשותו המוחלטת (פחד יצחק, ראש השנה, כז/ח).²³

ההתחדשות, בדומה ליחידות, מהדהדת חיפוש קיומי אחר אותנטיות וביטויים שונים שלה, דוגמת פתיחות, הזדמנות, רעננות וחיוניות, ואף נטיה ניטשאינית למדי לויטליזם.²⁴ במובאה זו קושר הרב הוטנר בין הלך הנפש של ההתחדשות, היכולת לחוות כל מעשה וכל בחירה באופן מחודש לחלוטין, לבין החזון האסכטולוגי של עולם מחודש. בדומה למהלך הלוגי של היידגר בהיות-לקראת-המוות, ולמהלך המשתמע ממה שאני מכנה היות-לקראת-הנצח, הרב הוטנר במובאה זו מעגן את אפשרותה של צורת חיים מסוימת בהווה בוודאותה העתידית: ההתחדשות המתמדת בהווה מתאפשרת בשל וודאות ההתחדשות לעתיד לבוא.

²¹ וראה גם רשימות לב, כרך א, עמ' לט.

²² בהקשר ראוי להזכיר אסכולה חסידית אליה היה הרב הוטנר קשור ושכתביה עסק: חסידות גור, אשר ההתחדשות היא תמה בולטת בהגותם. וראה להלן, עמ' 224.

²³ ראה גם פסח עו/י-יא: "אמנם נמצא הוא בנפשו של אדם כח מיוחד, אשר שמו הוא: כח ההתחדשות. בשעה שכח זה שולט הוא על האדם, הרי האדם לוחש לעצמו דברים כגון אלו: אע"פ שמצד האברים שלי והחושים שלי, אין בעובדא זו שאני עושה, אלא חזרה של הרגל בעלמא; מכל מקום, מצד הרגשתי הרי אני עושה את המעשה הזה בפעם הראשונה. עד כדי כך, מגיעה היא יכלתו הרוחנית של האדם, להטביע את חותם הראשוניות על ענינים שחזר עליהם מאה פעמים ואחד [...] השורש אשר מתוכו יונק הוא האדם את כח-ההתחדשות שלו, הוא מפני שכח-ההתחדשות הזה גנוז במהלכו של עולם [...] דהעולם מתנועע תמיד את התחדשותו". וראה גם רשימות לב, כרך ב, עמ' שו: "העיקר בעבודה הוא שיהא הכל חדש."

²⁴ וראה גולדברג, "ביוגרפיה", עמ' 29. מוטיב זה מעורר אסוציאציות להוגה חשוב נוסף של המאה העשרים, הפילוסוף היהודי-צרפתי הנרי ברגסון (1859–1941). מושג מרכזי שטבע ברגסון הוא "הכח החיוני" *Élan vital*, המתאר את הדחף היסודי בכל דבר חי להשתנות ולהתפתח. ברגסון הציע מונח זה, בין היתר, כהסבר אפשרי לאבולוציה. ויגודה השווה בין הגותו של הוטנר לזו של ברגסון, אולם דווקא בהקשר אחר, ביחס למושג נוסף של ברגסון, ה"משך" (*durée*), הזמן החויתי, וההבחנה שלו בין זמן חויתי לבין "זמן האורולוגי", הזמן הכמותי. ויגודה דן בהשערה ששני מושגי הזמן בהגותו של היידגר נוסחו בהשפעתו של ברגסון, ולא קירקגור כפי שהציעו אחרים, ובהתאם הוא משווה בין תפיסת הזמן של שני פילוסופים אלו – ברגסון והיידגר – לזו של הרב הוטנר, אשר תידון להלן בסעיף הבא. ראה ויגודה, "בהבלי הזמן", עמ' 423–427.

הנצח אצל הרב הוטנר מחליף את המוות אצל היידגר כמוקד ההשלכה העתידית, ואף עומס על גביו פונקציה מבנית דומה. כמו המוות אצל היידגר, הנצח טרנסצנדנטי לתפיסה החוויתית והפנומנולוגית, ובו בזמן היא משמשת כגורם המאפשר מציאות ברת משמעות. כמו תפיסת המוות של היידגר, הכובד האקזיסטנציאלי שלו מונח בהיותו האפשרות האולטימטיבית, זה שכבר קיים במציאות באופן בו האדם מתכוון כלפיו ומצפה לו.

מצינו אפוא משהו דומה לעקרון ההשלכה העתידית ההיידגריאני קיים גם בהגותו של הרב הוטנר. אלא שעבור היידגר מוקד ההשלכה העתידית הוא המוות, והתנאי להנכחתו היא אי-הדחקת המוות. עבור הרב הוטנר הנצח מחליף את המוות כמוקד ההשלכה העתידית, והוא המאפשר את אי-הדחקת המוות.

בטרם נמשיך בעיון, אבקש לציין שלוש קושיות המתעוררות כבר כעת ביחס לנוסחה הכמו-היידגריאנית של הרב הוטנר. קושיה ראשונה: האין הוא מביע, בסופו של דבר, עמדה תיאולוגית המעמעמת את עצמת המוות בכך שהיא מתכחשת לסופיותו, ובהתאם, לממשיותו? האין זו כי אם תגובה בלתי-אותנטית, מתחמקת, כלפי המוות, המדגימה את הקושי בהתמודדות עם האיום שמציב המוות? אין ספק כי היידגר היה משיב לשאלות אלו בחיוב. הפניה אל הנצחיות שמבטיחה הדת היא בגידה, עבורו, בהתמודדות עם שאלות שאין להן מענה. זהו הכשלון להתנגד לפיתוי להימלט אל עמדות נעימות ומנחמות ולחמוק מאמיתות קשות. אך כאן יש לשים לב: הרב הוטנר עדיין מתעקש אף הוא על אי-הדחקת המוות. הרב הוטנר אינו טוען שהמוות הוא אשליה, להפך – חיים ללא מודעות למוות הם אשליה עצמית. מדוע? האם הנצח אינו מאיין את המוות? ובאיזה אופן המודעות למוות הופכת את החיים לאור הנצח לאמיתיים יותר?

קושיה שנייה: הפונקציה של ההשלכה העתידית היא לעורר את האדם לאותנטיות. הפורמולציה של הרב הוטנר נדמית כמסיטה את מוקד המוטיבציה של האדם במפגש עם האפשרות העתידית האולטימטיבית. אצל היידגר נדמה שהאותנטיות היא התכלית בפני עצמה; בהיעדר אפשרות של משמעות אבסולוטית, הדחף להיות אותנטי נותר המוטיבציה היחידה בחיי האדם. אולם אצל הרב הוטנר נדמה שהמוטיבציה היא להיות נצח, ומתוקף כך בעל משמעות אבסולוטית. לו יצויר שהדת, בהיותה מכתובה לאדם את אפשרויותיו, מספקת לו גישה לחיי נצח – וזו תפיסה מסורתית שגורה של הדת – האותנטיות כצורת חיים מתייתרת. לא ניתן לומר שהמוטיבציה להיות אותנטית נעדרת מהגותו של הרב הוטנר, היא נוכחת בה בבירור;²⁵ אולם לא ברור איזה מקום נותר לה בנוסחת ה"היות" שהרב הוטנר מגבש.

קושיה שלישית: באופן כללי, נדמה שחיים המתנהלים על פי דת הלכתית או דוגמתית הם דוגמה מובהקת לקיום לא אותנטי, בו האפשרויות הפתוחות בפני האדם והמשמעות המוענקת לעולם אינה נובעת מהאדם עצמו אלא מוכתבת לו על ידי אחרים.

נניח לקושיות אלו לעת עתה, שכן אוכל להציע עבורם התייחסות רק בסוף העיון, ונשוב לשחזור רעיון ההיות-לקראת-הנצח בהגותו של הרב הוטנר.

3. תמידיות, נצחיות ואמת: הטוטאליות הקיומית והייחודיות בהגותו של הרב הוטנר

היידגר, בהשראת קירקגור, דן בשני מושגים של זמן: זמן כמותי וזמן קיומי. אף הרב הוטנר דן במושגים שונים של זמן בפירוש הכפול שהוא מעניק, על פי דרכו, למושג "נצח". כך כתב:

הנה אנחנו מעמידים שני ערכים, בעלי היפך קטבי, ואומרים: עולם עובר, ועולם קיים. העולם העובר שייך למציאות שהזמניות שולטת בו, ואילו העולם הקיים שייך למציאות שהנצחיות שולטת בו. אולם שגרת המחשבה המצויה תוספת גם את הנצחיות באספקלריא של הזמן, אלא שהזמן הוא בלתי-מוגבל. אבל זו היא שטחיות גסה שאין בה אלא שיבוש. והלא חכמים קוראים לעולם-הנצח יום שכולו ארוך. כלומר, גם בתחילתו הוא ארוך. הרי לנו שאין הנצח מציאות של זמן שאין לו קצבה. אלא שהנצח הוא מציאות מופקעת לחלוטין ממהות של זמן. ובכל הבריאה כולה אין למצוא אפילו נקודה אחת שיש

²⁵ לעיל, עמ' 170–172.

לה יחס כל שהוא למציאות המופקעת ממהות של זמן. המקום היחיד שנמצא שם תחושת מציאות אחרת המופקעת ממציאות שלנו המתקיימת בשלטונה של ממשלת הזמן – הוא נשמתו של אדם, אשר בעצמות מהותה, אצורה היא מאותה המציאות אחרת, המופקעת ממהות הזמנית (פחד יצחק, יום הכיפורים, כא/ה. ההדגשה במקור).

הנצח, כפי שעולה ממובאה זו, אינו רצף זמן אינסופי, אלא מציאות שהיא מופקעת מזמן, מציאות על-זמנית שלזמן במובנו השגור אין תפקיד בה. על פי הרב הוטנר, תכונה זו של על-זמניות אינה מאפיינת רק את העולם הבא, אלא היא מאפיינת אף את הנשמה, באופן המנסה לבוא לידי ביטוי גם בחיי ההווה הסופיים. הרב הוטנר עוסק בכך בהרחבה במאמר הראשון מספר פחד יצחק לפסח, שם הוא דן במידת הזריזות בקיום מצוות. מידה זו נתבעת מעובד ה' בכל עת, אולם היא קשורה במיוחד בחג הפסח, שם החיפזון הוא ממהות החג (הן בנרטיב של יציאת מצרים, והן בפרקטיקה של אפיית המצות). הזריזות קשורה אם כן ברגע המכונן של היווצרותה של כנסת ישראל, אותה יישות שיש לה שייכות לחיי נצח. הרב הוטנר פותח כהרגלו בתיאור התפיסה השגורה אך השטחית של הדבר בו הוא דן:

לפי התפיסה הרגילה ענינה של מצוות הזריזות היא מהירות התנועה של כוחות הנפש וכוחות הגוף הנולדת מחמת הלחץ זה הדחק שהרצון לוחץ על הכוחות הללו להשיג את חפצו בתכיפות. ובהתאם לתפיסה זו אין שום הבדל במהותה של מדת הזריזות בין כשהיא באה בעניני עבודה [עבודת ה'] בין כשהיא באה בעניני העולם, דעיקר ההבדל הוא ברצון, דלמקום שהרצון נמשך שם תכונן מדת הזריזות את דרכה (פחד יצחק, פסח, א/ב).

התפיסה השגורה תופסת את הזריזות כעשיית מעשה באופן מהיר, מתוך להיטות רבה אחריו. אולם לא כך הם הדברים בתחומה של הנפש. כדי להמחיש זאת, מצטט הרב הוטנר משל ידוע המופיע במדרש רבה, על העירוני שנשא בת מלך, "אם יביא לה כל מה שבעולם אינם חשובים לה כלום שהיא בת מלך, כך הנפש אילו הבאת לה כל מעדני העולם אינם כלום לה, למה שהיא מן העליונים" (קהלת רבה פ"ו). על פי הפירוש השגור הנמשל של "מעדני העולם", אלו שאין בכוחם להשביע את הנשמה, הם תענוגות העולם הזה. על דרך זו מופיע משל זה בספר מסילת ישרים לרמח"ל, ומשם הוא נפוץ בקרב אנשי תנועת המוסר.²⁶ אולם לא כך מפרשו הרב הוטנר. הלה מבקש לזהות מהו המעדן רב הערך ביותר שהעולם הזה יכול לספק. הוא עושה זאת תוך התחקות אחר פירושו של הגר"א לברכת "ברוך שאמר" העוסקת בבריאת העולם, המופיעה בפתח תפילת שחרית.²⁷ בברכה זו מופיעה שורה של שבחים שונים, ביניהם הביטויים "ברוך אומר ועושה" ולאחריו "ברוך עושה בראשית". על פי הגר"א, הביטוי "ברוך אומר ועושה" מתייחס לבריאה כולה, ואילו "ברוך עושה בראשית" מתייחס לבריאה מסוימת – הזמן – שהיא הבריאה הנאצלת ביותר, ומפאת חשיבותה אינה נכללת בשבח הכולל על מעשה הבריאה בכללותה אלא מתיחדת בתואר "מעשה בראשית". וכשמותחים את הקו הלאה, אומר הרב הוטנר:

נמצא שאותה התכונה המצייתת בייחוד את "עליונותה" של הנפש, אשר מפני שהיא מן העליונים לכן אפילו אם הביא לה כל עניני עולם לא תמלא, מטפסת היא ועולה עד מרום הפסגה של בריאת בראשית ואפילו אותה ההווה הנאצלה אשר אנו קוראים לה "זמן" נכסי כפר הם אצלה. ובשעה שהיא ממאסת כל מעדני עולם גם הווית הזמן בכלל המיאוס היא. וכשהיא באה לקיים מצות ומעשים טובים אשר אז היא מקשיבה ומאזינה את "עליונותה" מתעורר הסער הנפשי העומד להסתער על החומה של זמן ולהבקיעה. אדיר חפצה היא לקיים את המצוה שהיא עוסקת בה מעבר למחיצת הזמן, אלא שמכיון שנשואה

²⁶ רמח"ל, מסילת ישרים, פרק א.

²⁷ ראה פירוש שיה יצחק על סידור אשי ישראל, פסקא ברוך שאמר. ר' אליהו בן שלמה זלמן מוילנא (הגר"א), סידור אשי ישראל, ירושלים: בהוצאת זונדל ברמן, עמ' 90/צ: "ונראה על פי מה שכתבו המקובלים והמחקרים [...] דהזמן גופא הוא מן הנבראים והיא תחילת הבריאה, ובלי בריאת הזמן לא היה מציאות לכל הנבראים הגשמיים שכולם נתונים תחת הזמן [...] שעל ידי בריאת הזמן שייך ראשית ואחרית [...] וכל מקום שאומר עושה בראשית או יוצר בראשית, הכונה על בריאת הזמן גופא."

היא הבת מלך לכפרי אין הדבר עולה בידה והמצוה מתקיימת בעל כרחיה בין החומות של זמן. וכתוצאה מן הנסיון הבלתי מוצלח הזה של הנפש לפרוץ פרצה במחיצת הזמן באה מהירות התנועה בעבודת השם אשר על ידה מתמעטת כמות הזמן וה"בכדי שיעשה" של המעשה. באופן אשר המאמץ הנפשי בזה להשיג את העבר השני של החציצין והמחיצין של זמן הוא המקור העליון של מדת הזריזות (פחד יצחק, פסח, א/ה).

תכונתה של הנשמה על פי הרב הוטנר היא ההשתקקות אל העל-זמניות. קביעה זו מקבלת משנה חריפות כאשר קוראים אותה בקונטקסט של ביטויי החרדה מהסופיות העומדים ברקע הגותו של הרב הוטנר, על העולם המתמיד לאחר שהאדם כלה, על כך ששבעים-שמונים שנה של התהלכות בעולם הם כה זניחים עד כי הם אינם "מוציאים מכדי מתים". האדם המודע לסופיותו, נדמה שאין דבר שהוא משתוקק אליו יותר מאשר עוד זמן. דחיית הכיליון. נדמה שאין כמו נצח בהופעתו כאינסופיות של זמן על מנת לספק את מאוויו של האדם החרד. אולם הרב הוטנר אינו נוקט כך: לא אינסוף זמן הוא המבוקש, אלא קיום המופקע מזמן.

ייתכן והרב הוטנר כאן מהדהד את פרדוקס חיי האלמוות. ציינו לעיל ביחס לשאלת המוות את מחנה המרוצים, כפי שכינה זאת פרוש, הסבורים שללא מוות החיים נעשים לפחותי או חסרי ערך. עמדה זו מבטאת בידי פילוסופים שונים, ומוצאת ביטוי אפקטיבי במספר יצירות ספרותיות שחלקם נהיו לקלאסיקות. תורף העניין הוא שחיים נצחיים בהכרח נעשים, במקדם או במאוחר, לחיים נטולי עניין, נטולי מטרה, או בפשטות: נטולי משמעות. בלשונו של פרוש המרוצים גורסים כי "חיים ללא מוות אינם רצויים משום שללא מוות יגיע כל אדם למצב של שעמום כבד מנשוא" וכן "חיים ללא מוות אינם רצויים משום שללא מוות כל הערכים הבסיסיים המקובלים עלינו יאבדו כליל את המשקל שאנו מייחסים להם."²⁸ הרחבה עד אין קץ של הקיום המוכר לנו עשויה להותיר אותנו במצוקה קיומית לא פחותה מסופיותו של הקיום המוכר לנו. המרוצים תופסים שאין מוצא מן הסבך הזה, ועל כן הם תופסים את המוות כדבר רצוי. התאולוגיה ונכונותה להסכין לטענות פרדוקסאליות מזמנת מוצא מן הסבך הזה. ניתן לשמר אמונה בקוהרנטיות של חיי העולם הבא הפותרת את מצוקות חיי העולם הזה באמצעות הצגה של מימד אפוקליפטי, ההופך את חיי העולם הבא לכאלו השונים באופן מהותי כלשהו מהקיום המוכר לנו, מימד הנותר בהכרח בלתי מוסבר, שכן הוא נמצא מחוץ למנעד החוויה האנושית. הקיום יהיה באיזשהו אופן אחר, והשונות הזו תפתור את מה שנדמה לנו בשל מוגבלות הכרתנו כפרדוקס, הגם שאין לנו יכולת לדמיין כיצד. זהו מה שכניתי המפלט האפוקליפטי.²⁹ אולי זו אחת הפונקציות של קיום של על-זמניות, יהא פשרו אשר יהא: הוא אינו כעין אינסוף זמן המוביל בהכרח לשעמום וניהיליזם מהכיוון ההפכי, כפי שגורסים המרוצים, אלא דבר מה אחר. כך, מסכם הרב הוטנר, יש להבין את הזיקה בין כנסת ישראל לבין הנצח:

המושג "נצח ישראל" אין עניינו רק קביעות עובדה של תמידיות ההמשך של קיום כנסת ישראל, אלא שהוא בא גם לקבוע יחס נפשי, לנצח ולזמן, המיוחד רק לכנסת ישראל. כלומר: הקשר המיוחד בין ישראל ונצח קובע בנפשה של כנסת ישראל הלחץ להבקיע את מסגרת הזמן, ומביא מתוך כך למדת הזריזות בעבודת השם (פחד יצחק, פסח, א/ז).

ישנם שני מובנים של נצח אפוא: נצח כרצף זמן אינסופי, ונצח כמציאות המופקעת מזמניות. עדות לקיומו של הנצח העל-זמני בא לידי ביטוי בחיי האדם, בהיזקקות של הנשמה למידת הזריזות בקיום מצוות. במחשבה שניה פורמולציה זו עשויה לעורר תמיהה נוספת, ועבור האדם הדתי אולי אי נוחות, שכן על פניו נובע ממנה איזה רצון למזער את זמן עבודת האל ככל הניתן, בעוד לכאורה מצופה ששאיפת עובד ה' תהיה להרחיב ככל הניתן את זמן העיסוק שלו בעבודת ה'.

²⁸ פרוש, חיים ללא מוות, עמ' 69–70. פרוש מזהה עמדה זו עם הפילוסופים ברנרד וויליאמס ומרתה נוסבאום, ומנתח אותה מתוך עיון במחזה "חיה של אלינה מקרפוליס" מאת קרל צ'אפק והסיפור "בן האלמוות" מאת בורחס.

²⁹ לעיל, עמ' 114.

תמיהה זו נראה שמוצאת את פתרונה בדיון מקביל ומשלים של הרב הוטנר, בו הוא מפתח שוב שני מושגים של נצח. האחד, כדלעיל, הוא הנצח כרצף אינסופי של זמן. אולם ישנו על פי הרב הוטנר מושג אחר של נצח, המתייחס באופן פרטי לכל אדם באשר הוא. כך כתב:

הנה האדם שלנו החי בעולם של גזרת המיתה, בודאי שאין הוא נצחי. אבל יש כאן עמקות אצילית. הלא, לא הרי נצח כהרי נצח. יש בטבע נצח מוחלט, דוגמת תנועת השמש ומהלכה [...] אבל יש עוד נצח יחסי. וכמו שבתוך מסגרת הגבולית של חיי האדם תנועת הלב היא נצחית [...] אצל האדם החי את חייו המוגבלים, הרי כלליות החיים שלו, הוא הנצח שלו. [...] בשעה שאנו אומרים שדבר זה נוהג אצל אדם בתמידיות, פירושו של דבר הוא, כי הדבר הזה הנה הוא מזדהה עם הנצח של האדם. כי ביחסי האדם אל עצמו, הרי התמידיות שלו היא כלליות הסכום של חייו, וסכום חייו הרי הוא הנצח שלו (פחד יצחק, יום הכיפורים, לב/ה. ההדגשות במקור).

ברי כי הרב הוטנר מהדהד את ההבחנה בין שתי תפיסות הזמן שראינו אצל היידגר וקירקגור – זמן כמותי וזמן חויתי. כמותם, הרב הוטנר טוען שבניגוד לתפיסה הכמותית של הנצח כאינסוף, בפרספקטיבה קיומית, זו השלטת "אצל האדם החי את חייו המוגבלים", נצח אינו חוסר סופיות כי אם "תמידיות", או כלליות. כך הוא קובע בהמשך המאמר כי "הנצח בערכי הקדושה, אין פירושו קו ישר בלי סוף בעל נקודות הרבה עומדות בפני עצמן, אלא שבערכי הקדושה, הנצח מתייחס הוא לשלמות של קומה אחידה בעלת פרוץ מסוים" (שם, סעיף יא). הרב הוטנר פותח בבעיית סופיותו של האדם, היותו לא נצחי במובן השגור של המילה. אולם הוא ממשיך לקבוע שישנו מופע של נצח הזמין גם לאדם הסופי: הכלליות של חייו, כל הזמן שהוא קיים בו. במסגרת זו, לא כל דבר המרכיב את חיי האדם קשור בנצחיותו, אלא רק את מה שנוהג בו "בתמידיות" יש לזהות עם הנצח הקיומי שלו.

מתוך הנגדה בין נצחיות כאינסוף זמן לבין נצחיות כתכונה של כלליות, מצביע הרב הוטנר על סוג של נצח המהווה אפשרות עבור בני אדם גם בקיומם הסופי. אולם בניגוד להידגר, הנצח הקיומי אצל הרב הוטנר לא בא במקום הנצח הכמותי, אלא מקביל אליו וכוך בו. בעודו נאחז בתפיסה קיומית של זמניות ונצחיות, הרב הוטנר עודנו מדבר על חיים נצחיים כאינסוף זמן בעולם הבא.³⁰ העולם הבא נצחי בכל המובנים גם יחד: כאינסוף זמן; כעל-זמניות באופן המופקע מזמן; וככלליות – יום שכולו ארוך. בפני האדם קיים גם אופק של נצחיות גם במובן האבסולוטי. המפתח לכך, עבור הרב הוטנר, הוא ביצירת זהות בין הנצחיות היחסית הקיומית לבין הנצחיות של עולם הבא. כך כתב:

ועלינו לדעת כי אותו חוק של מדה כנגד מדה אומר לנו, כי המדות העליונות אשר בודאי הן בנות בלי-גבול מתעוררות הן על ידי הנהגות האדם על פי מדותיו הגבוליים, ואשר על כן, יש בכחה של היגיעה בתורה **תמיד**, סגולת-כפרה מיוחדת, כי על ידי **תמידיות** היגיעה הוא משלב את הנצח שלו היחסי עם הנצח של התורה המחלט. ועל ידי זה הוא יוצר-פועל בעצמו מהות של נצח (פחד יצחק, יום הכיפורים, לב/ה. ההדגשות במקור).

במקום אחר כתב כך:

לגבי תורה, מושג ה"תמידיות" בא הוא לסמן את אופיה של תורה, שאין שלימות-של-תורה מופיעה עד שהיא מסגלת לעצמה את מדת ה"תמידיות". ולגבי תורה אין ה"תמידיות" מושג כמותי, אלא מושג איכותי טהור. אין ה"תמידיות" לגבי תורה, באה לענות על השאלה, כמה זמן עסק בתורה? אלא שהיא באה לענות על השאלה, כיצד עסק בתורה (פחד יצחק, שבועות, מאמר כד/ז).³¹

³⁰ לעיל, עמ' 152–156.

³¹ הנטיה של הרב הוטנר להדגיש מצבים איכותיים על פני כמותיים בא לידי ביטוי בהזדמנויות נוספות בספרי פחד יצחק. ראה למשל, פחד יצחק, ראש השנה, יח/ב: "שגרת המחשבה תופסת את המושג 'ריבוי זכיות' ואת המושג 'ריבוי עוונות' כמושג כמותי [...] ברם לאחר העמקת מחרשת

במהלך זה מקשר הרב הוטנר בין מושג הנצח הקיומי לבין מובן הנצח התאולוגי-המסורתי; לא זו אף זו, הוא תולה את האחד בשני: באמצעות יגיעה תמידית בתורה, האדם מקשר את הנצח הקיומי שלו עם הנצח המוחלט. הזריזות בקיום המצוות מקרבת את האדם למופע של נצחיות כעל-זמניות בעולם הזה; ואילו התורה, שאין לה שיעור קבוע בזמן או תיחום כלשהו, מאפשרת מופע של תמידיות הקשורה בנצחי המוחלט. כך האדם יוצר בעצמו לא רק מקרה-של-נצח – הכוליות של חייו הקונטינגנטיים – אלא מהות-של-נצח, כוליות הקשורה בתורה.³²

התורה היא המפתח לחיי נצח. בקביעה זו עצמה כמובן אין שום חידוש בנוף התיאולוגי היהודי. אולם החידוש בדבריו של הרב הוטנר היא באופן בו הוא מסביר את המנגנון שמאחורי היותה של התורה המפתח לחיי הנצח. לא זו בלבד: ככל הוגה מהזרם האורתודוכסי-ליטאי, הרב הוטנר שם את לימוד התורה במרכז עולמו של היהודי ומבכר אותה על פני כל ערך אחר. אולם טמון כאן חידוש ניכר בסיבה בגינה התורה מרכזית כל כך: היא נמצאת מעל שאר מופעי הדת היהודית בזיקה בינה לבין תמידיות. כך כתב:

מושג ה"תמידיות" הבא ביחס למצוות, חלוק הוא בהחלט ממושג ה"תמידיות" הבא ביחס לתורה. החילוק הזה מוסבר לנו יפה בדרך משל. בשעה שאנו אומרים שפלוני ניגן שעתיים על הכינור, תיבת שעתיים מתיחסת היא אל פעולת הנגינה. והיא באה לומר שפעולה הנגינה ארכה שעתיים. אבל בשעה שאנו אומרים שהניגון הזה הוא בן-שעתיים, אין הכמות של שעתיים מתיחסת לפעולה הנגינה, אלא שהיא מתיחסת אל החפצא של הניגון. באופן הראשון, יתכן שפלוני ניגן הרבה מיני ניגונים, במשך שעתיים. אבל באופן השני, אדרבה, עיקר הכונה להורות על תכונתו של הניגון. כלומר, זקוקים אנו לכמות זמן של שעתיים, בכדי שנוכל לנגן את כל הניגון מתחילתו ועד סופו [...] מושג ה"תמידיות" בתלמוד תורה, מובנו הוא, שהניגון הוא הוא בן תמידיות. כאן, התמידיות מתיחסת היא לחפצא של תלמוד-תורה [...] כאן, התמידיות היא מדת-גודל, ולא הודעה של משך זמן (פחד יצחק, יום הכיפורים, לב/ז).

יתרונה של התורה על פני המצוות הוא בכך שהיא מאפשרת תמידיות של "מדת-גודל". כך מפרש הרב הוטנר את הפסוק מקריאת שמע, טקסט היסוד של המחויבות היהודית כלפי האל: "ודברת בם בשבתך בביתך, בלכתך בדרך, בשכבך ובקומך" מיוחד הוא בתלמוד תורה דווקא. מפני שהכוונה היא בכאן לצירופם של כל המצבים הללו ליצירת קומה שלמה אחידה של תלמוד-תורה, עד שכל הגורע מהמשכם ומרציפותם של המצבים האלה, בכלליות הקומה הוא פוגם (פחד יצחק, שבועות, כד/ג). לתורה יש פוטנציאל מאחד המכונן כוליות: היא המסוגלת להפוך את חיי האדם מאוסף של פרגמנטים, מצבים, פעולות וחוויות, לאחדות מגובשת הכוללת את סך כל חלקיה, לכוליות ולמלאות.

המחשבה [...] יתחדש אצלנו המבט [...] כי 'רובו זכיות' איננו סכום של כמה זכיות יחידות, ו'רובו עבירות' איננו סכום של כמה עבירות יחידות. דאם בסכום עסקינן כי טז היה מדרגת רובו זכיות משנית משעה ומרגע לרגע [...] ענין זה של חילוף מדרגה משעה לשעה אינו מתקבל על הדעת [...] המבט החדש מראה לנו הוא כי 'רובו זכיות' הוא קו באפיו של אדם [...] רובו זכיות היא מדה בנפש, ורובו עבירות הוא מדה בנפש: כמו כן, בודאי גם הבינוניות היא מדה בנפש. כלומר, האדם הזה מתיחס הוא אל הרע ואל הטוב מבלי שתהיה לו בנפשו הזדהות עם אחד מהם. מדתו של הבינוני היא מדה של חוסר-הזדהות. והמדה הזו תעמוד בעינה ובתקפה אפילו אם יתוספו לו כמה זכיות [...] ורק התשובה היא שתכניס אותו למחיצת ה'רובו זכיות'."

³² במקומות מזומנים מדבר הרב הוטנר על היחס הנכון והגישה הנכונה לתלמוד תורה ככזו שתעודתה היא יצירת אחדות בין האדם לבין התורה "עד כדי יצירת שלמות אחידה" (פחד יצחק, שבועות, כה/ו). זהו למעשה הפירוש, המופיע לעתים מזומנות בספרי פחד יצחק, שמציע הרב הוטנר למימרא "קודשא בריך הוא, ישראל ואורייתא חד הוא" – האדם מתאחד עם התורה. ראה למשל פחד יצחק, שבועות, ד/ו; שם, כא/יב; שם, כד/ט; שם, כה/ח. מימרא זו מיוחסת לספר זוהר, אך היא אינה מופיעה בספר זוהר כלשונה. יש המשערים שמקורה במיזוג של כמה מימרות שונות בספר זוהר, ויש המזהים את המקור בביטוי דומה המצוי בכתבי רמח"ל. ראה ישעיה תשבי, "קודשא בריך הוא ואורייתא וישראל כולא חד": מקור האמרה בפירוש "אדרא רבא" לרמח"ל, קרית ספר, נ (תשל"ה), עמ' 480–492; ברכה זק, "ועוד לגלגולה של האמרה 'קודשא בריך הוא ואורייתא וישראל כולא חד'", קרית ספר נז, א (תשמ"ב), עמ' 179–184.

ישנם אפוא שני מושגים של נצח: אינסופיות – נצח בהתייחס לזמן הכמותי; ותמידיות, המאופיינת גם בעל-זמניות – נצח בהתייחס לזמן האיכותי, שמשמעו קיום של אחדות ושלמות בו כל מופעי הקיום בעבר, בהווה ובעתיד קשורים בדבר אחד שהם מזוהים עימו. נצח במובנו הכמותי שייך רק למה שהוא מחוייב המציאות, כך שהאדם בעולם הזה אינו נצחי במובן הכמותי; אך הנצח במובנו הקיומי זמין לו, אם הוא חי בתמידיות. נצח כאינסופיות נעשה זמין עבור האדם גם כן כאשר התמידיות שלו קשורה בנצח המוחלט, קישור אותו הוא יכול להשיג אם התמידיות בחייו היא תורה. בהמשך אותו מאמר, כתב הרב הוטנר כך:

ברית התורה קרוי הוא **ברית יומם ולילה**. ופשוט הוא, כי יומם ולילה הוא כינוי לתמידיות. ולמדנו מכאן, כי ה"תמידיות" נכללת היא בעצם "ברית התורה". ודעת לנכון נקל, כי אם היתה ה"תמידיות" מושג של כמות-הזמן, כי אז היה מן הנמנע שתשמש גורם בתוכה ובגופה של ברית התורה. באופן, שאם גרעת שעה מיראת שמים, הרי חסרון שעה בידך. אבל אם גרעת שעה מתורתך, הרי רצחת את אופי ה**תמידיות** של תורתך. ותורתך קטועה היא בידך (פחד יצחק, יום הכיפורים, לב/ח. ההדגשות במקור).

כאשר גורע אדם שעה מתורתו, הריהו "רוצח" את תמידיותה. השימוש בפועל "רציחה" כאן משווה משמעות קטסטרופלית – שוות ערך למוות – לחוסר התמידיות. כטקסטים רבים של הרב הוטנר, כאשר הם נקראים מחוץ לפרספקטיבה הכוללת על הגותו, מובאה זו עשויה להיקרא כטקסט "מוסרניקי" גרידא, הפלגה רטורית לצורך הדגשת מסר חינוכי. אולם בהקשר המהלך בו הוא נטוה, ועל רקע משמעות המושג רציחה כפגיעה באפשרות החשיבות-משמעות של הקיום האנושי שפיתח הרב הוטנר,³³ נראה שיש לקרוא אותו בהתאם לאופן בו הלה מאפיין בעצמו את כתיבתו: מצד אחד הקפדה יתרה בנוגע למילה הכתובה מתוך "הרגשת-האחריות כלפי דברים שבכתב", ומצד שני המתודה של כתיבת דברים בעלי משמעות כפולה: משמעות אחת רוממה מאוד עבור הקורא החכם, ומשמעות אחת פשוטה מאוד עבור הקורא ההדיוט.³⁴ פגיעה בתמידיות התורה היא מעשה רציחה: נישול המשמעות מהקיום. להשלמת דיון זה יש לשוב לאחד ממושגי השדרה הרעיונית של הרב הוטנר: האמת. ראינו כי הרב הוטנר מבנה שני מושגים של אמת: אמת כנאמן למקור, ואמת כנצחי.³⁵ בכתביו של הרב הוטנר נמצאת המשגה שלישית של מושג האמת, הקשור לאיחוד שלשת מימדי הזמן. כך כתב:

[אמרו חז"ל] כי תיבת אמת בנינה היא משלשת האותיות, שהראשונה היא התחלת האותיות, השניה היא אמצע האותיות, והשלישית היא סיום האותיות. ומבואר מזה שבנין זה מגלה הוא תכונה המיוחדת למדת האמת. והצעת הדבר כך היא: אמת והיפוכה מתייחסות הן לדעתו של אדם. אם ציור המציאות בדעתו של אדם מתאים למציאות, הרי זו דעת אמת; אם ציור המציאות בדעתו של אדם אינו מתאים למציאות, הרי זו דעת שקר או דעת מוטעית. השתלשלותה של הדעת בתוך במציאות באה היא בתלתא בבי [בשלושה שערים]. היא נפעלת מן המציאות, פועלת על המציאות, ובאופן זה מקשרת את המציאות הפועלת עם המציאות הנפעלת. כשהדעת היא דעת אמת, כלומר שהמציאות הפועלת מתאימה עם ציור המציאות של הדעת, אז יעלה הקשר יפה והמציאות הנפעלת תתחבר ותתלכד עם המציאות הפועלת. ולהיפך, שכשהדעת היא דעת מוטעית, וציור המציאות של הדעת לא תתאים לעצם המציאות, הרי זה ניתוק השרשרת, והמציאות הנפעלת על ידי הדעת תהיה בודדה, שאין לה הזדווגות עם עצם המציאות הפועלת. ועל כן בנינה של תיבת אמת הבנויה משלש האותיות, אשר השלישית שבהן היא סיום האותיות המחזיר ושב אל ההתחלה, הרי בנין זה מורה על אמיתיות האמצע. כי רק אם האמצע מתאים אל ההתחלה, יש לו כח לקשר את ההתחלה עם הסוף (פחד יצחק, סוכות, טו/ב).

³³ לעיל, עמ' 173–175.

³⁴ לעיל, עמ' 102–104.

³⁵ לעיל, עמ' 120–121.

מובאה זו היא מן הסתומות שבספרי פחד יצחק. הרב הוטנר כותב כי ליחסי הדעת והמציאות שלשה מופעים: (1) הדעת נפעלת מהמציאות; (2) הדעת פועלת על המציאות; (3) הדעת מקשרת את המציאות הפועלת עם המציאות הנפעלת. הרב הוטנר לא מסביר כאן מה פירוש המופעים הללו. בקריאה יחפה אף לא ברור כיצד יש כאן שלשה מופעים, שכן לא ברור מדוע השלישי – הקישור בין המציאות הנפעלת או הפועלת – הוא מופע בפני עצמו. ומה פשר קישור זה? האין המציאות הפועלת על האדם והמציאות עליה הוא פועל אותה מציאות? וכי יש צורך לקשר אותה אל עצמה? הדברים מתבהרים לאור דברים שראינו בפרקים הקודמים, ולאור המשך המובאה. נעיין ראשית בהמשך הדברים, ולאחר מכן אפרשם. כך כתב:

הדברים ההלו אמורים הם במדת הדעת כפי שמופיעה היא בעולמנו. וגם במדת האמת של הקב"ה נתפרש לנו ענין זה. והם הם הדברים שכתב רש"י במס' שבת דמדת האמת של הקב"ה פירושה: אני ראשון ואני אחרון ואני הוא. אני ראשון – א, ואני אחרון – ת, ואני הוא – מ. כלומר, ההוה של העולם מקשר את תכנית העולם עם מטרותיו [...] מכיון שמדת האמת ענינה הוא התקשרות הסוף אל ההתחלה, הרי של הויה שפירושו היה הוה ויהיה, המקשר את העבר ואת העתיד בברירות של הוה, הוא הוא גילוי מדת האמת של הקב"ה (שם).

האמת של הקב"ה היא היותו מקשר בין שלשת מימדי הזמן של המציאות: ההוה שלה, עם העבר – התכנית של המציאות, הטלוס הטמון בה – ועם העתיד, תכלית המציאות, יציאת הטלוס אל הפועל. האל מקשר את העבר ואת העתיד בברירות של הוה – זהו גילוי האמת. הרב הוטנר, אפוא, מגדיר כאן מושג שלישי של "אמת": אמת כאחדות, ככוליות אשר מופעי המציאות בה קשורים זה בזה בעזרת עקרון מאחד אחד.

נחזור לשלשת מופעי הדעת. שלשת המופעים הללו קשורים במושגים השונים של דעת בהגותו של הרב הוטנר. שני המופעים הראשונים קשורים בהבחנה בין דעת מסכימה, שעניינה הכרת המציאות הטבעית, רצון ה' שהתגלה בבריאה, לבין דעת יוצרת שעניינה יצירת מציאות חדשה, עולם אשר אין בו פער דואליסטי בין המציאות הטבעית התחתונה לבין העולמות העליונים.³⁶ הדעת הנפעלת מהמציאות היא הדעת המסכימה. הדעת הפועלת על המציאות היא הדעת היוצרת. המופע השלישי קשור בדעת ככזו המגשרת על הפער הדואליסטי באמצעות העמדת גוף העולמות כטפל ביחס לתכלית העולמות. הבריאה היא העבר של המציאות; העולם המחדש הוא העתיד של המציאות; והקישור ביניהם ברגע ההוה נעשה בקישור בין העליונים לתחתונים בכח הדעת. ממש כמו האל המקשר בין ההוה, העבר והעתיד בעצם קיומו. דמיון הצורה ליוצרה. "לזה באה היא פעולתה של מדת ואמת," כתב הרב הוטנר במקום אחר, "המאחדת את חילוקי הזמנים בנקודה אחת, וממילא שופעים הם אורות העתיד בתוך זרם החיים של ההוה." (פחד יצחק, יום הכיפורים, ו/ט). אמת פירושה אפוא כוליות קיומיות ברגע הוה באמצעות איחודו עם העבר והעתיד, והיא תכונה של האל כמו גם של האדם הנברא בצלם אלהים המונח בדעתו.³⁷

מצינו אפוא שעקרון הטוטאליות הקיומית ההידגריאני קיים אף הוא בהגותו של הרב הוטנר. עבור היידגר האדם מהפך את קיומו לאחדותי, בכך שהוא מקשר את כל חיי בחוט אחד – העצמי הייחוד והמובחן שלו – ומחבר בין שלשת מימדי הזמן שלו בבחירה האוטנטית, פעולה בהוה מתוך זכירת העבר ומתוך התכוונות לאפשרויות העתידיות הייחודיות שלו. בהגותו של הרב הוטנר מצאנו שהוא מדבר על תמידיות כנצחיות של האדם בעולם הזה, ככלל הזמן שלו; ומצאנו

³⁶ לעיל עמ' 188–192; עמ', 144.

³⁷ על הדימיון בין מובן זה של האמת אצל הרב הוטנר לבין מושג אחדות הזמן אצל היידגר הצביע כבר וולפסון. ראה וולפסון, "הוטנר ואזוטריות", עמ' 26–34. מעניין שמובן זה של האמת מזכיר גם מובן של מושג האמת אצל הגל, המגדיר את האמת של הדבר ככוליותו, גם במובן הטמפורלי, קרי של כל מצבי התפתחותו, באופן זה שהאמת שלו נודעת "באמת" רק כאשר הוא משלים את עצמו. וראה ג. ו. פ. הגל, פנומנולוגיה של הרוח, כרך א, תל אביב: רסלינג, 20: "האמיתי הוא השלם. אבל השלם אינו אלא הישות המתפתחת לשלמות. על האבסולוטי יש לומר שהוא במהותו תוצאה: מה שהוא באמת, הוא רק בסוף; וזה בדיוק טבעו, כלומר להיות משהו ממשי, סובייקט או התהוות עצמית."

שהוא מדבר על האדם המשווה אמת למציאות בכך שהוא מאחד את שלשת מימדי הזמן, באמצעות שלשת מופעי המפגש בין הדעת למציאות. עם זאת, ובניגוד להיידגר, הרב הוטנר משמר לצד הנצח הקיומי הקונטינגנטי את מושג הנצח האינסופי והמוחלט, והוא קובע כי האדם מסוגל לאחד את הנצחיות היחסית שלו עם הנצחיות המוחלטת כאשר התמידות שלו קשורה במופע של הנצחיות המוחלטת – התורה.

כאן המקום להעיר הערה על המובנים הכפולים שמייחס הרב הוטנר למושגיו. בפרק הרביעי פגשנו בשני מושגים של אמת: אמת כנאמן למקור, ואמת כנצחי. על פניו מדובר בשני מושגים שונים, אולם ראינו שהם מתכנסים לכדי מובן זהה: האמת של האדם במובן של התאמה למקור היא התאמה לקיומו של האל, שהוא קיום נצחי. כאן פגשנו במושג שלישי של אמת הנדמה שונה בתכלית גם הוא: אמת כאיחוד של הזמן, בדומה למאפיין זה של האותנטיות בהגותו של היידגר. אולם גם מובן זה מתכנס אל שני האחרים ומתאגד איתם תחת העניין המשותף שבמוקד הגותו של הרב הוטנר: הקיום. שכן הכוליות המאחדת את ממדי הזמן של האדם היא המאפשרת את התמידות בתורה, אשר היא המפתח לקיום נצחי והתאמה למקור. שלשת ההמשגות של האמת בהגותו של הרב הוטנר הם פנים של אותו עניין.

אותו הדבר ניתן להיאמר על מושג המפתח בהגותו של הרב הוטנר בהקשרה של האותנטיות – היחידות. במסגרת השדרה הרעיונית ראינו כיצד הוא משתמש במושג היחידות כדי לבטא את כחה של התורה להתפשט על כל דבר אחר העשוי להיות קשור בה, בדגש על דברי הרשות.³⁸ בדיוננו בלב הגותו של הרב הוטנר ראינו כיצד הוא טוען את מושג היחידות במובן של ייחודיות, כביטוי לשאיפת האותנטיות.³⁹ על פניו מדובר בשני מובנים שונים מאוד. אולם הם נפגשים ומתאחדים בהקשרה של התמידות, במובנה של אותנטיות ככוליות התלויה בייחודיות. אצרך את סך הטענות שראינו עד כה בנוגע לתורה, לדברי הרשות, ליחידות ולתמידות בהגותו של הרב הוטנר, ואשיבם זה על זה:⁴⁰

(א) דברי הרשות חולשים על כל שטח בחיים, מבלי הותרת דבר פנוי. הם אפשרות הקיום של "בכל דרכיך דעהו" והשתעבדות תמידית לאדון.

(ב) קיום דברי הרשות לשם שמים תלויה בלימוד תורה, באמצעותה נרכשת דעת-רשות המאפשרת לאדם להכריע כיצד דברי הרשות שלו עשויים להיות לשם שמים.

(ג) יחידותה של תורה: כל מעשה שתלמוד-תורה הביא אליו נחשב אף הוא תלמוד-תורה. הנגזר מכך: כל מעשה של דברי הרשות לשם שמים הוא תלמוד-תורה, וכל שטח בחיים וכל רגע בחיי האדם, ללא יוצא מן הכלל, עשוי להיות תלמוד תורה. למעשה, מבלעדי רעיון זה, לא ניתן לייחס פשר של ממש לרעיון התמידות בלימוד התורה. הרי בלתי אפשרי לתלמוד תורה "כל הזמן". מבלעדי רעיון יחידותה של תורה, נראה שאת דרישת התמידות בתורה היה עלינו לקרוא כמסר מוסרניקי, המדרבן לימוד תורה. אולם על רקע מבנה של היחידות ככוליות, רעיון התמידות בתורה רוכש פשר של ממש, כדבר הנוהג באדם בנצחיות.

(ד) תלמוד תורה בצורתו העיקרית והעליונה הוא כשהוא מהווה לימוד תורה ייחודי של האדם, מקור לחידושים המיוחדים שרק הוא מסוגל להפיק, שהרי אין שכל בעולם הדומה לשכל חברו. זהו, על פי הרב הוטנר, המופע המשמעותי ביותר של יחידות במובנה בייחודיות.

שני מובניה של היחידות מתלכדים אפוא אצל הרב הוטנר במושג האותנטיות, ובדומה למושג זה אצל היידגר: ייחודיות היוצרת טוטאליות קיומית, ושניהם קשורים בתורה: בלימוד התורה עשויה להתממש הייחודיות של האדם המונחת בשכלו, ולימוד התורה על מנת לעשות מסוגל לכונן בו כוליות המתפשטת על כל מופעי חייו כאשר הם נובעים מלימוד תורה.

³⁸ לעיל, עמ' 149–152.

³⁹ לעיל, עמ' 170–172.

⁴⁰ לטיעונים אלו ראה: (א) עמ' 134–137, (ב) עמ' 147–152, (ג) לעיל בסמוך, (ד) לעיל הערה 39.

4.ז. היות-לקראת-הנצח: האדפטציה של הרב הוטנר לעקרון ההידגריאני

שלשת העקרונות המרכיבים את רעיון היות-לקראת-המוות בפילוסופיה של היידגר – ההשלכה העתידית, הכוליות הקיומית, והייחודיות – נוכחים כולם באופן מסוים בהגותו של הרב הוטנר, ומפותחים בזיקה למושגי היסוד שלו תוך קישורם למושג הנמצא בליבה של כל תפיסה אורתודוקסית-ליטאית: התורה. זאת תוך הצגה מחודשת של היסוד הדתי אותו דחה היידגר: רעיון חיי הנצח. האם ניתן לדבר אפוא על תמה דומה להיות-לקראת-המוות בהגותו של הרב הוטנר, משהו שניתן לכנותו היות-לקראת-הנצח?

דבר זה אפשרי, שהרי היסודות לכך מונחים בהגותו. אולם עבור מעשה הרכתבם לכדי תמה סדורה, יש לומר בכנות, נדרשת כאן מידה מרובה, יחסית, של המשכת רעיונותיו של הרב הוטנר, וספקולציה רבה. על כן, בשורות הבאות אבקש להציע בזהירות את האופן בו ניתן היה לשחזר תמה כזו מתוך הגותו של הרב הוטנר. תוך כך אבקש להתייחס לקושיות שעלו בתחילת העיון: האם הרב הוטנר אינו מביע, בסופו של דבר, עמדה תיאולוגית המעמעמת את עצמת המוות בכך שהיא מתכחשת לסופיותו, והאין זו בסופו של דבר תגובה בלתי-אותנטית כלפי המוות, המאפשרת לאדם לשקוע חזרה אל הנינוחות הרדומה המעקרת את הדחף האותנטי? שנית, האם הפורמולציה של הרב הוטנר אינה מסיטה את מוקד ההשלכה העתידית מן המוות אל הנצח באופן המעקר את המוטיבציה להיות אותנטי שמחוללת המודעות למוות? שלישית, האם עצם החתירה לאותנטיות יכולה להלוך דתיות יהודית אורתודוקסית, הנשענת על מערכת ערכים מוכתבת מראש וגם, על פניו, על מערכת חובקת-כל של מעשים ובחירות מוכתבות מראש במסגרת ההלכתית? ההצעה היא כלדלהלן:

בדומה להידגר, אף אצל הרב הוטנר ניתן לדבר אודות שני מצבי קיום: קיום של יחידות וקיום של חוסר יחידות, המקבילים, בשינויים המתחייבים, לקיום האותנטי והבלתי-אותנטי. היחידות בדומה לאותנטיות מטביעה את כל מעשי האדם ואופני חייו בייחודיותו של האדם ומצרפת אותם לידי תמידיות ומכוננת כוליות קיומית. הדמיון בין צמדי-המודוסים מתקיים גם ביחס שלהם למשמעות: מפרספקטיבה קיומית, כפי שמפתח אותה היידגר בהשראת קירקגור, הקיום עשוי להיות משמעותי [אף אם רק] מבחינה קונטינגנטית, כאשר הקיום הוא אותנטי. באופן דומה בהגותו של הרב הוטנר הקיום עשוי להיות משמעותי מבחינה קונטינגנטית כאשר הקיום יחידי, אך הקיום עשוי להיות גם משמעותי מבחינה אבסולוטית, כאשר היחידות והתמידיות קשורים בתורה – דבר המתאפשר בשל כוחה של התורה להפוך כל דבר הנובע ממנה לגוף התורה עצמה – כאשר התורה מתפשטת על כל מופעי חייו ומצרפת אותם לאחדות וכוליות הקשורה בנצח. בנקודה זו אנו מוצאים דווקא נקודת דימיון חשובה בין הרב הוטנר להוגה אקזיסטנציאליסטי אחר – קירקגור. עבור היידגר, על מנת שהקיום יהיה אותנטי מספיק שהאדם יתחייב לייחודיות שלו; ואילו עבור קירקגור, האותנטיות תלויה באידאה שהאדם מתחייב אליה באופן מוחלט, ומסקנתו היא שהאידאה הזו מוכרחת להיות האידאה הנוצרית.⁴¹ הרב הוטנר כאן ממצע באופן מסוים בין השניים. האותנטיות אפשרית, באופן עקרוני, על בסיס הייחודיות האנושית לבדה; אולם על מנת שתהיה אותנטית אמיתית, הקשורה בנצח והמכוננת משמעות אבסולוטית, היא מוכרחת להיות קשורה באידאה מסוימת: התורה.

אצל שני ההוגים התנועה בין שני המודוסים של הקיום תלויה בהשלכה עתידית אל עבר חוויה הנמצאת מחוץ לאופק קיומו של האדם. בפרדיגמה ההידגריאנית, המודעות לאירוע המוות הבלתי נמנע חושף מצד אחד את סופיות הקיום ואת היותו חסר משמעות בפני עצמו, ומצד שני את אפשרות ייחודיות הקיום, הנצחיות הקיומית והמשמעות שהיא מכוננת. המוות מעורר חרדה, העשויה להביא לידי אחת משתי תגובות: הדחקה, שכחה ובריחה חזרה אל הקיום הבלתי-אותנטי הרדום; או התעוררות של דחף לחיות בצורה מלאה וייחודיות ככל הניתן כל עוד ניתן. הרצון לחיים בעלי משמעות, גם אם קונטינגנטית, דוחקת באדם לחיות באופן אותנטי. זהו היות-לקראת-המוות.

⁴¹ לעיל, עמ' 166. על אפשרות ההשוואה בין הרב הוטנר לקירקגור, ראה לעיל, עמ' 198 הערה 4.

כאן אנו פוגשים בהבדל המשמעותי בין השניים. בפרדיגמה ההוטנרית, ההשלכה העתידית כפולה, וכאן טמון פתרון אפשרי לשתיים מהקשיות שהעליתי. ההשלכה הראשונה היא המוות. המוות אצל היידגר הוא הגורם המעורר את האדם למובחנותו וייחודיותו מצד אחד, והוא תוחם את קיומו של האדם באופן המאפשר טוטאליות קיומית. יכולתו של האדם ליצור זהות בין עצמו לבין הנצח בהגותו של הרב הוטנר תלויה גם כן בייחודיות המהווה תנאי לתמידיות: תמידיות של נצח אפשרית רק בתמידיות בתורה, ותמידיות בתורה אפשרית רק בתלמוד תורה הייחודי, המביא למעשה הייחודי – עשיית מעשי הרשות שלו לשם לשמים. אולם בניגוד להיידגר, עבור הרב הוטנר המודעות למוות לבדה לא יכולה לעורר את האדם לאותנטיות, שכן הסופיות הבלתי נמנעת מובילה לייאוש ניהיליסטי גמור, מהסוג המהווה עבורו הכפירה החמורה של תקופתו. עובדת אפשרותה של האותנטיות ושל המשמעות הקונטינגנטית, שהרב הוטנר על פניו מכיר בה, אין ביכולתה לעורר דחף לפעולה.⁴²

בשלב זה נכנסת לתמונה ההשלכה העתידית השנייה, הזמינה בשל האמונה התאולוגית היהודית: הנצח, אופק הקיום הנצחי של האינדיבידואל. המודעות לתחיה מתפקדת במקביל למודעות למוות: המוות הכרחי ובלתי-נמנע, אבל הסופיות אינה הכרחית. כך נחשפת בפני האדם, לצד וודאות המוות ואפשרות הנצחיות הקיומית, גם אפשרות של נצחיות אבסולוטית ושל משמעות שאינה קונטינגנטית. אך זוהי אפשרות: כפי שהסופיות אינה הכרחית, אף הנצחיות אינה הכרחית. רק המוות הינו ודאי עבור האינדיבידואל. אפשרותה של סופיות מוחלטת ומאיינת בצל המוות היא אפשרות אמיתית בהחלט, למעשה, זוהי אפשרות ברירת המחדל של האדם. התחיה והנצחיות אינם נתונים; ממש כמו המשמעות הקיומית, הם נרכשים על ידי האדם במאמץ הסיזיפי לחיות באופן אותנטי. אפשרות הנצחיות משמרת את החרדה הקיומית, או למצער, מידה משמעותית דיה של חרדה קיומית, באופן המסוגל לעורר את הדחף המניע את אותנטיות. שכן ללא אותנטיות, ללא חותמה המאחד והמתכלל של הייחודיות, לא תתכן טוטאליות של לימוד תורה המתפשט על כלל הווייתו של האדם, מהדעת שבו ועד האפשרויות הייחודיות המזדמנות בדברי הרשות הנקרים בפניו, ולא תיתכן נצחיות. תחית המתים, והנצחיות האבסולוטית עליה היא מבשרת, אינם מאיינים את עוקצו של המוות, הם מניחים לצידו תקווה שבאפשרות חדשה נוספת שאחריו, באופן המספיק להקהות את עקצו ולתמרץ בדחיפות יתרה קיום אותנטי. עבור היידגר, הרעיון של חיי הנצח התאולוגי היא אשליה מנחמת. עבור הרב הוטנר, החלטיות המוות היא עובדה מייאשת ותו לא. אדרבה, דווקא הרעיון של משמעות קונטינגנטית עשויה להיתפס לאור הגותו של הרב הוטנר כאשליה מנחמת, שכן אין בינה ובין האין ולא כלום. הנצח לעומת זאת, עבור הרב הוטנר, אינו רעיון מנחם אלא דוחק, אף יותר משהמוות מסוגל להיות, שכן הרבה יותר מונח על הכף: היה אותנטי והענק לחייך אופק נצחי ומשמעות אבסולוטית, או שקע בקיום-כזב והתפוגג כלא היית.⁴³

⁴² כאן המקום לציין שאחת הביקורות שהושמעו כלפי היידגר עוד בחייו ועל ידי תלמידיו, היא שבסופו של יום הגותו שלו ניהיליסטית באופיה, ויש שהציעו שניהיליזם זה עמד מאחורי יכולתו להזדהות עם הנאציזם ולשתף עימו פעולה. ראה Laurence Paul Hemming, Kostas (Eds.), *The Movement of Nihilism: Heidegger's Thinking after Nietzsche*, New York: Continuum, 2011.

⁴³ בהקשר זה מעניין להשוות את עמדתו זו של הרב הוטנר לזו של רבו בנעוריו, הראי"ה קוק. בקטע שקיבל את הכותרת "השחרור מיראת המוות" על ידי עורכיו של הרב קוק (הרב אברהם יצחק הכהן קוק, **אורות הקודש**, כרך ב, ירושלים: הוצאת מוסד הרב קוק, תשמ"ה, עמ' שפא-שפד), פותח הרב קוק ואומר כי "יראת המוות היא מחלת האדם הכללית [...] כל עמל האדם סובב והולך הוא להינצל מן המוות." אולם הוא דוחה את אימת המוות. לטעמו, אימת המוות היא "פחד דמיוני" והיא נובעת מ"השיקוע בעפר החומריות". כנגד זאת הוא מונה מספר דברים המבטלים את אימת המוות. האחד הוא אריכות הימים "בכדי השעור המספיק לטבעו של אדם [...] כשברכה זו מתפשטת בעולם, הולכת היא צורת המוות, המטלת אימה, ומבטלת." לאחר מכן הוא מונה את "פתוחו של הרוח הלאומי." כאשר האדם מרגיש עצמו באופן מפותח חלק מהקבוצה הכללית "שבזה פחד המוות [...] מתקלש, שהרי נשארתי היא האומה בדורותיה שבה כל מעיניו." הגורם האחרון והעיקרי הוא אהבת החיים וערכם האמתי. כשהאדם אוהב את החיים כפי שהם באמת, "החיים הנשמתיים", אזי "סר פחד המוות לגמרי, ונהפך הוא למקור שמחה ובטחון" (ההדגשה במקור). כללו של דבר, בעוד הרב הוטנר, כמו היידגר, ניטשה ואחרים, רואה בבריחה מאימת המוות אשליה, הרב קוק רואה באימה זו עצמה

כאן המקום לעמוד על האופן הייחודי בו מושג חיי הנצח והעולם הבא מתפקדים בהגותו של הרב הוטנר. לאור מהלך ההיות-לקראת-הנצח ניתן לסכם את ההבדל בין העולם הזה לעולם הבא כך: העולם הזה ודאי אינו נצחי במובן של אינסוף זמן; יש לו תחילה ויהיה לו סוף. ממדים של נצחיות זמינים בו במובן של כוליות קיומית, אשר מימושה מותנה. העולם הבא, לעומת זאת, נצחי הן כאינסוף זמן הן ככוליות. בהתאם, האדם בעולם הזה אינו נצחי במובן השגור של המילה – הוא אינו קיים למשך אינסוף זמן, אלא הוא מוגבל בהכרח על ידי סופיותו. אולם פתוחה בפניו האפשרות להיות נצחי באופן אחר: באמצעות תמידיות. נצח זה סובייקטיבי וקונטינגנטי; אך מעבר לנצחיות הקונטינגנטית, הקיומית, ישנה נצחיות אבסולוטית, זו של העולם הבא. בעולם הבא האדם, אשר בחייו חי תמידיות של תורה, נצחי בהכרח, הן כלא סופי והן ככוליות.⁴⁴ לאור זאת, יש לשים לב לחידוש בשימושו של הרב הוטנר במושג חיי הנצח: בתאולוגיה היהודית הקלאסית, מושג חיי הנצח הוצב כמענה לבעיית התאודיציאה, כמוטיבציה לקיום מצוות או כחזון אוטופי. כאן, לעומת זאת, הרב הוטנר מפעיל את מושג התחיה והנצח כמענה לבעיית קיומית פרטיקולרית: לאשש ולקיים את אפשרות החיים האותנטיים והמשמעותיים אל מול המוות. לאור זאת קל להבין מדוע התפיסה האסכטולוגית של רמב"ן, אותה הרב הוטנר מבכר על פני זו של רמב"ם, תיתפס כעדיפה מפרספקטיבה אקזיסטנציאליסטית. שהרי כאשר מדברים על קיומה הנצחי של הנשמה בעולם הבא שהינו רוחני טהור, האם האדם קיים שם בתור עצמו, בתור האינדיבידואל שהיה בחייו? קיומה הנצחי של הנשמה אינה מספקת מענה לחרדה הקיומית, שכן הנשמה אינה העצמי. העובדה שחלק כלשהו מהאדם לא נכחד לא מקהה את האפיסה הצפויה לו כסובייקט ואינה מקנה משמעות לחייו האישיים כאינדיבידואל.⁴⁵

מכאן לקושיה האחרונה, אודות אי-ההלימה לכאורה בין חתירה לאותנטיות לבין דתיות יהודית אורתודוקסית, הנשענת על מערכת ערכים מוכתבת מראש וגם, על פניו, על מערכת חובקת-כל של מעשים ובחירות מוכתבות מראש במסגרת ההלכתית. מתוך העיון בהגותו של הרב הוטנר בהגותו עולה שהוא מתאמץ לפתח מרחב לאותנטיות אף במסגרת דתית אורתודוקסית. הוא מייצר מרחב זה בשני אופנים. ראשית ביחסו ללימוד התורה, באופן בו הרב הוטנר מעלה את החדשנות בלימוד תורה – בדומה למה שעשה ר' חיים מוולוז'ין ללימוד עצמו – לראש פירמידת הערכים, מאינדיקציה לכשרונו ואיכות לימודו של בן התורה למעמד של עצם העניין של הלימוד אשר מבלעדי התורה מאבדת את פסגתה: חידוש הישות, היחידות והתמידיות שהיא מאפשרת. שנית, היא התמורה שהוא מחולל במעמד של דברי הרשות. הוא

אשליה, הנובעת מראיה קלוקלת של המציאות. וראה גם אברהם יצחק קוק, **שמונה קבצים**, כרך א, ירושלים: תשס"ד, סעיף תפו. וראה גם גם אברהם יצחק קוק, **אין איה**, ברכות א, ירושלים, תשנ"ה, עמ' 39: "כי האיש ההולך בכל ימי חייו אורח צדקה ומישרים [...] כי לא הדביק נפשו יותר מדאי בתאוות החומריות, גם תשוקת החיים הרוחניים ונועם מצויר יפה בנפשו, ע"כ לא יבהל כ"כ מיום המות ולא יכבד לו. להיפך הרשע, לו הוא יום חושך ולא אור כי כל ימי חייו הוא דבק רק בחלאת התאוות החומריות וחלאת המותרות [...] ע"כ יתפלל כל חסיד תמיד, להיות הבחינה שלו, של קלות יום המות בעיניו ושלמות נפשו בו, לאות על משקל נפשו כל ימי חייו, וביחוד שהוא אות ג"כ על שלמות נפשו הנצחית [...] והנה המדרגות בקלות יום המות וכבדו, רבות לפי ערך התחלפות החיים המוסריים בהאדם לפי מדרגותיו."

⁴⁴ כך מתקבל כאשר משלימים את ההקבלה העולה מהמהלך של הרב הוטנר. אולם נשאלת השאלה כיצד האדם יכול להיות טוטאלי ומלא בעולם נצחי, שאין בו מוות? המענה לשאלה זו טמון ככל הנראה במפלט האפוקליפטי: עולם הבא הוא עולם בו תתבטל הבחירה. כאן אפשר להיעזר במושגים סארטריאניים (לעיל, עמ' 168–169). במושגיו של סארטר אם האדם מאבד את הבחירה המשמעות עשויה להיות אחד משני דברים: או שהאדם נהיה לאובייקט, לישות-בתוך-עצמה; או שהאדם נהיה זה עם עצמו כמו האל, הדבר היחיד (התיאורטי בלבד עבור סארטר; האמיתי ביותר עבור הרב הוטנר) שמסוגל להיות אותנטי באמת, ואשר האדם מבקש להידמות אליו בקיומו.

⁴⁵ חיזוק לרושם זה שהרב הוטנר מעדיף את האסכטולוגיה של הרמב"ן גם (אך יש להדגיש, לא רק) מפאת שהיא הולמת שאיפות אקזיסטנציאליסטיות ניתן למצוא גם במה שאין בה. הממד האפוקליפטי המפורש המאפיין את האסכטולוגיה של הרמב"ן נעדר כליל מהדיונים האסכטולוגיים בכתבי הרב הוטנר. טענתי לעיל שהרב הוטנר נוקט במינימליזם-אפוקליפטי כאשר הוא מטפל בנושא האסכטולוגיה: הוא מניח שוני אפוקליפטי היכן שיש בכך הכרח, אך לא יותר מכך, ובכך מקיים גישה רציונאליסטית ככל הניתן במסגרת התפיסה האסכטולוגית הרציונאליסטית פחות מבין שתי המסורות הבולטות במסורת היהודית (לעיל, עמ' 152–156). מכל מקום, מינימליזם אפוקליפטי זה הולם את הקו הכללי שעלה מניתוח השדרה הרעיונית של הרב הוטנר כמו גם ממהלך ההיות-לקראת-הנצח, לפיו תכלית ועבודת העולם היא קיום ככל הניתן של מעין עולם הבא במסגרת העולם הזה.

מקנה מעמד מרכזי יותר לדברי הרשות האמורפיים מאשר למצוות החד-משמעיות – וזאת באופן דומה לאופן בו הוא מבנה את יתרונה של התורה – ובכך מרומם דווקא את זירת הפעולה אשר בה יכולה לבוא לידי ביטוי אישיותו הייחודיות ואופני הפעולה הייחודיים של האדם הדתי.

האם בהצעה זו יש בכדי לספק מענה לקושיות הנ"ל? ברור למדי שתשובתם של ההוגים האקזיסטנציאליסטיים, האתאיסטיים ודאי, היתה שלילית, וספר אם ביכולתה של האותנטיות נוסח הרב הוטנר לעמוד בביקורת פילוסופית. אולם גם בהינתן שלא ניתן להציע פתרונות מספקים לבעיות אלו בהגותו, מאמצי בהקשר זה מרתקים לכשעצמם. הרב הוטנר מנסה להבנות את תפיסתו שלו ככזו שאינה מעמעמת את עוקצו של המוות, ולהפך, כזו המאפשרת דווקא היא להישיר אליו מבט. בהקשר זה אני סבור שעולה בידו לעמעם את עוקץ הביקורת המושמעת כלפי רעיון החיים שלאחר המוות במסגרת ההגות האקזיסטנציאליסטית, בזכות האופן בו עולה מתוך הגותו התניה בין קיום אותנטי לבין זכיה בחיי העולם הבא באמצעות קשירה בין שני סוגי הנצחיות. בכל הנוגע לחיים אותנטיים, כאן האתגר קשה יותר. ראשית, יש לטעון כלפי הרב הוטנר שיש מידה של אילוץ, ובשל כך חוסר אותנטיות, בבחירה במסגרת הדתית, שכן הנחות היסוד התיאולוגיות לא מאפשרות למצב זאת כבחירה בין שווים. רק הבחירה "הנכונה" מכוננת אותנטיות המכוננת גם נצחיות אבסולוטית. שנית, הרב הוטנר אמנם מדגיש ומפתח בהגותו את המרחבים בהם ניתן לדבר על אותנטיות במסגרת היהודית-אורתודוקסית – לו התבקשנו להציע, באופן תאורטי, מהם המרחבים בהם קיים הפוטנציאל המרובה ביותר למתן ביטוי אינדיבידואלי ייחודי במסגרת הווה זו, שני המועמדים הטבעיים היו לימוד תורה ודברי הרשות. הרב הוטנר משדרג את מעמדו של דברי הרשות ומעניק להם מקום מרכזי ביותר, ומדגיש בהגותו את התורה במימדיה הרעיוניים ובמרחב הלימודי, שם הוא מעגן את היחידות-ייחודיות האנושית. אך סוף כל סוף ישנו הממד הפשוט של התורה ושל החיים האורתודוקסיים: מערכת חוקים המצווה על האדם במה להאמין וכיצד לנהוג, אשר מתגרמת במסגרת האורתודוקסית-ליטאית למערכת הלכתית אשר יש לה נגיעה לכמעט כל הקשר בחיי האדם. נדמה שאין לחמוק מכך שמסגרת הלכתית-אורתודוקסית אינה עולה בקנה אחד עם קיום אותנטי באופן בו דיברו עליו האקזיסטנציאליסטים, כזה שהוא נון-קונפורמיסטי (ואולי בדווקא), פתוח עד כמה שניתן ומשוחזר מכל מגבלה שניתן מבחינה אנושית להשיל. אדרבה, אפשר וחיינו של הרב הוטנר עצמו, ומידת הקונפורמיזם שכפה על עצמו, הם שיעידו. אולם ניכר ממאמצי אלו של הרב הוטנר שהוא ביקש לקרב את החיים האורתודוקסיים אל האותנטיות ובקשת המשמעות האינדיבידואלית ככל שהמסגרת כלפיה היה מחויב אפשרה לו. עבור הרב הוטנר האותנטיות לא רק שאינה זרה לחיים הדתיים אלא להפך: היא שאיפתו של האדם הדתי, ודווקא האמונה בתחיית המתים והתורה הם המאפשרים חיים אותנטיים, וכנגד זה האותנטיות אשר מבלעדיה לא תיתכן תמידיות בתורה היא התנאי לחיי נצח.

זהו המכוון בכינוי הגות פוסט-אקזיסטנציאליסטית: הפנמת הבעיות והשאיפות הקיומיות כפי שהן פותחו במסגרת האקזיסטנציאליסטית והיזקקות לרעיונותיה, אך חריגה מהמתודה וממרחב היומרה שלה בעזרת הצגת המרכיב התאולוגי, לצד מגבלה במידת האימוץ של מסקנותיה. זאת בהתאם לגישתו של הרב הוטנר ליחסי תורה וחכמות חיצוניות: קומה תחתונה הבנויה מהשכלת המציאות הטבעית, ועל גביה קומה משלימה (ולעתים מגבילה) שמעניקה התורה.

לפני סיום, אבקש לפרוע חוב ישן: בתחילת העיון, בהגיענו למסקנתה של התכלית התאוצנטרית, פגשנו בפרדוקס האינדיבידואליזם התלוי בהשתעבדות – השתעבדות מלאה לאל היא המידה המירבית של גמילת טוב לאל על עצם קיומו של האדם, ולכן באופן פרדוקסלי היא הדרגה הגבוהה ביותר של קיום אמת, חוסר תלות ועמידה עצמאית שהאדם יכול לשאוף אליה.⁴⁶ זוהי הטענה הצורנית אליה הוביל העיון בשדרה הרעיונית. לאחר שעמדנו על תפיסת האותנטיות בהגותו של הרב הוטנר, הפרדוקס מתגלה כפתיר: ההשתעבדות המלאה היא הכוליות הקשורה באידאת התורה, הממלאת את כל קיומו של האדם ומאחדת אותו, והיא כרוכה לבלי הפרד בקיומו הייחודי והמובחן.

⁴⁶ לעיל, עמ' 124.

פרק שמיני: הגותו של הרב הוטנר על רקע מקורותיה

פרק זה הוא מעין פרק מאסף, בו אבקש לדון במספר שאלות הקשורות במקורותיו הנסתרים של הרב הוטנר ובאופי עבודתו כהוגה וכפרשן. לא אקיף כאן את כלל המקורות והמשקעים הקיימים בהגותו, דבר החורג ממסגרתה של עבודה זו, אלא אתמקד במספר מרכזיים שבהם, שחותמם ניכר במידה זו או אחרת מתוך הדיון שנעשה עד כה. אלו הם הגות המוסר מבית סלובודקה; החסידות, בדגש על הגות חב"ד; והקבלה. בנוסף אסיים בהערה על המינימליזציה של האי-רציונאלי המאפיינת את הגותו של הרב הוטנר: נטייתו מצד אחד לאמץ את המסורות הרציונאלי-פחות בהגות היהודית כמסגרת של פיתוח רעיונותיו, ומאידך הנטייה למינימליזם של האי-רציונאלי במסגרת אותן מסורות.

ח.1. הרב הוטנר ותנועת המוסר: השפעת סלובודקה

ראינו בפרק הביוגרפי כי הסבא מסלובודקה היה דמות מפתח בחייו הצעירים של הרב הוטנר. וכפי שנאמר משמו, "תודעתו של אדם דומה לבנין בעל קומות. הקומה התחתונה שלי, קומת היסוד, זה הסבא מסלובודקה והקומה העליונה – זה הרב קוק".¹ דבר זה בא לידי ביטוי באופן מובהק בחייו הבוגרים. כמעט בכל פן בחייו: כדמות חינוכית, כדמות ציבורית, באפיין של שיחות המוסר שלו וביחסיו עם תלמידיו, אנו מוצאים קווי דימיון מובהקים בינו לבין הסבא. אין ספק שהלה היווה מוקד ההשראה ומודל החיקוי המשמעותי ביותר בחייו של הרב הוטנר.²

לאור זאת נשאלת השאלה מה מקומה של ההגות הסלובודקאית בהגותו של הרב הוטנר. הסבא, יש לומר, אינו מוזכר בספרי פחד יצחק ולו פעם אחת, ואף בכתבים האפוקריפיים לא מצאתים אזכורים שלו המתייחסים לאמרותיו ההגותיות. באופן כללי, במקרים המועטים בהם הרב הוטנר נזקק באופן מפורש להגות מבין תנועת המוסר, הדמויות הנזכרות הן מייסד התנועה רבי ישראל מסלנטר, ופעמים ספורות רבי יצחק בלאזר,³ שהיה מתלמידיו הקרובים (ואשר הרב הוטנר זכה לפגוש בו וללמוד ממנו בנעוריו). אולם דבר זה אינו יוצא דופן, אלא מסתבר שבאופן טיפוסי (ומעורר תמיהה) איננו מוצאים שתלמידי הסבא מצטטים אותו או מאזכרים אותו בכתביהם. על פי טיקוצ'ינסקי אין ללמוד מתופעה זו על היעדר השפעה, אלא להפך, יש ללמוד מזה "על השפעתו ומעורבותו המוחלטת בעולמם המחשבתי [של תלמידיו], וברבדים העמוקים יותר – על טשטוש הגבול בין רעיונותיו לרעיונותיהם".⁴

נדמה שיש כר נרחב להשוואה בין הגותו של הרב הוטנר לזו של הסבא ולזיהוי השפעתו של האחרון על הראשון. כמה ממושגי המפתח המעמידים את השדרה הרעיונית של הרב הוטנר – ליתר דיוק, מאלו הקשורים בתכלית האנתרופוצנטרית דווקא – הם מושגים דומיננטיים ביותר בשיחותיו של הסבא. החסד הוא מושג הזוכה לדגש רב אצל הסבא ועיסוקו בו מרובה ביותר, וכן מושג העונג, הרעיון שהאדם נברא כדי להתענג מחדו של ה', ממנו נובעת גישת "חיוב התענוגים" שקידם הסבא, בניגוד לנטיה האסקטית שאפיינה את תנועת המוסר בראשיתה. מושג מרכזי נוסף בתפיסת עולמו של הסבא הוא מושג הבחירה, המהווה מבחינתו את גדולתו של האדם אף על פני המלאכים, שכן בבחירתו הוא מסוגל לזכות את עצמו ואת העולם כולו.⁵ מלבד זאת אנו מוצאים עדויות ספורות לעיסוקו של הסבא בתמות הנוכחות בכתבי הרב

¹ נריה, בשדה הראייה, עמ' 433. וראה לעיל, עמ' 20.

² ראה עמ' 69–72, 93–102.

³ ראה למשל פחד יצחק, ראש השנה, יח/א (שם הוא קורא לו "מרן"), פורים, ח/ג.

⁴ ראה טיקוצ'ינסקי, למדנות, מוסר ופוליטיקה, עמ' 106–107. טיקוצ'ינסקי מבסס הבחנה על התרשמות מקריאת ספריהם של מגוון דמויות מתלמידי הסבא, ביניהם הרב הוטנר.

⁵ ראה למשל באור הצפון – על החסד: כך א, עמ' רל-רס; כך ב, עמ' קצט, ועוד אינספור דוגמאות. על הענג: כך ב, עמ' קי, קכ (עונג שבת לעומת עונג גילוי בחכמת הטבע), קכב-קגז, קסז-קסח, קצ-קצג; כך ג, עמ' עז, פד. על הבחירה: כך א, עמ' טז-טז, רנה; כך ב, עמ' סד-ע, עא, רר-ריז. וראה טיקוצ'ינסקי, למדנות, מוסר ופוליטיקה, עמ' 79–88.

הוטנר, למשל: דיבורים סביב הרעיון שהאדם נברא יחידי (בעיקר בנוגע להשגחה הפרטית); הלבנת פנים כשפיכות דמים; חוסר ההכרה בערך האדם גורר זלזול בחיים; חשיבות ההתחדשות; גישה ניטראלית עד אוהדת לעולם החומרי; התעקשות על האדם כחיבור של גוף ונפש דווקא כנגד אלו הסוברים שראוי לבטל את הצד החומרי ולהיות כמה שיותר רוחניים; הרעיון שהרע במהותו טוב; ההידמות לבורא;⁶ ובמקרה יחידי, ייחוס עונג לחכמה והשוואה בין עונג שבת לבין עונג ההשכלה במדעי הטבע.⁷

אלא שקביעה לפיה הרב הוטנר הושפע באופן משמעותי מהגותו של הסבא מסלובודקה תלויה בשאלה מה יש להחשיב כהשפעה משמעותית. כפי שמוסכם בקרב חוקריו, את הסבא אפינה אותה האדישות התאוסופית שאפינה את הדורות הראשונים של תנועת המוסר, ואולי יש לומר – אותו במיוחד.⁸ גולדברג אף שיער שהדלילות הפילוסופית והיחס המבטל לחקירה רעיונית בסלובודקה היו מקור לרתיעה וחוסר סיפוק עבור הרב הוטנר מהסבא.⁹ מכל מקום, אין מקום להשוואה של ממש בין המושגים הנזכרים – חסד, ענג ובחירה – כפי שהם מופיעים בשיחותיו של הסבא וכפי שהם בהגותו של הרב הוטנר. אצל הסבא הן החסד הן הענג מהווים שמות כוללים לדברים חיוביים, לעתים בדגש ניכר על תענוגות ארציים. הסבא אינו מתעכב על עיון פילוסופי במושגים אלו, והם אינם נארגים במסגרת תאולוגיה רחבה בעלת יומרות הסבריות לגבי תכלית המציאות,¹⁰ אופיו של האל או מהות האדם, כפי שהם בהגותו של הרב הוטנר. על פי דרכו של הסבא, הללו מתפקדים כמצע למסר חינוכי: האל מלא חסד, ועל כן על האדם להיות מלא חסד כמותו. אותו הדבר נכון בנוגע למושג הבחירה. דיבוריו של הסבא על הבחירה הן ציר מרכזי סביבו נרקמת המנטרה שלו על כך שכל מעשה שעושה האדם הוא בעל משמעות קרדינאלית, לטוב ולמוטב, ועל כן על האדם לשוות ערך מקסימלי לבחירותיו ולנהוג בהתאם. אולם איננו מוצאים אצלו פיתוח שיטתי בנוגע למקורה של הבחירה או מגבלותיה, וכאמור איננו מוצאים אותה נארגת במסגרת שיטתית. ההפשטה, ההמשגה והמיקוד המאפיינת מושגים אלו בהגותו של הרב הוטנר נעדרת מזו של הסבא, לפחות ככל שניתן לשפוט מהדברים הכתובים משמו.

משפט זה האחרון מחזיר אותנו לבעיה בסיסית בבחינת הגותו של הסבא, היא העובדה שהוא עצמו לא כתב הגות. כל שיש לנו ממנו הם שחזור שיחות מתוך רשימות שרשמו תלמידים מגוונים (ולעתים הדבר ניכר בהבדלי סגנון ודגש בין השיחות שנדפסו בכרכי אור הצפון). כאשר הצעתי את מתודת השדרה הרעיונית, כמערכת רעיונות תשתית, המייצרת את ההיגיון הפנימי ואת הקוהרנטיות של הגות נתונה, ציינתי כי עצם קיומה של שדרה כזו היא העשויה להבחין בין הגות שיטתית לבין הגות בלתי-שיטתית. נדמה כי המאמץ להניב שדרה רעיונית שכזו מתוך ניתוח שיחותיו של הסבא מסלובודקה יניב, במקרה הטוב, תוצר רזה שמרכיביו עמומים. האם כתבים אלו מייצגים נאמנה את מלוא עומק ורוחב הגותו של הסבא? זו אינה הנחה ברורה מאלה. לו היו בידניו רק כרכי רשימות לב בהם מקובצים רשימות שנערכו מתוך שיחותיו של הרב הוטנר, היה מתגלה בפנינו הוגה אחר מאוד בעל הגות עמומה ורזה משמעותית מזה שאנו מכירים מספרי פחד יצחק. ייתכן והסבא החי הביע הגות משמעותית יותר מששרדה ממנו בכתב, ובה פיתוחים דומים לאלו של הרב הוטנר שהשפיעו עליו ואומצו על ידו. אולם, דעתי נוטה לקבל את כרכי אור הצפון כמייצגים באופן נאמן בסך הכל את הסבא, שכן הדבר עולה בקנה אחד עם האדישות התאוסופית שאפינה אותו, על פי העדויות השונות שאספו חוקריו.

⁶ אור הצפון, כרך א, עמ' מה, רה, ריב, רע, ערב; כרך ב, עמ' נו, נט, ריד-רטז, ריח.

⁷ אור הצפון, כרך ב, עמ' קצט-קכ.

⁸ ראה טיקוצינסקי, למדנות, מוסר ואליטיזם, עמ' 79. וראה לעיל, עמ' 93. במסגרת עבודת הדוקטורט שלה סקרה פרופ' תמר רוס שורה של הוגים: ר' ישראל סלנטר, ר' שמחה זיסל "הסבא" מקלם, ר' יוסף יוזל "הסבא" מנובהרדוק, וכן דמויות מאוחרות יותר כמהרי"ל בלוק ור' אליהו אליעזר דסלר. "הסבא" השלישי, ר' נתן צבי פינקל מסלובודקה, בולט בהיעדרו מסקירה זו, ולא בכדי.

⁹ גולדברג, "ביוגרפיה", עמ' 22, וראה לעיל, עמ' 17.

¹⁰ כאשר תכלית המציאות או האדם מוזכרים בספר אור הצפון, הדבר נעשה באופן כללי ביותר, בסגנון התכלית היא שהאדם יבחר בטוב ולא ברע. ראה אור הצפון, כרך א, עמ' מה; כרך ב, עמ' רי.

אם כן, ככל שמדובר בהשפעה על הגותו של הרב הוטנר, בהחלט יש לומר שהדמיון בין המושגים הדומיננטיים בשיחותיו של הסבא לבין אלו הדומיננטיים שבספרי פחד יצחק אינו מקרי. את העובדה שהרב הוטנר בנה במידה רבה את הגותו סביב מושגים שרווחו בשיחותיו של הסבא ודאי יש לייחס במידה משמעותית מאוד לדומיננטיות שלהם בסביבתו החינוכית (אם כי לא רק לכך; שכן אותם המושגים דומיננטיים גם במסגרת הגותו של רמח"ל שהשפיעה ביותר על המסגרת ההגותית של הרב הוטנר). באופן דומה יש להבין את העובדה שהיגדים חז"ליים או אחרים מסוימים שהיוו בסיס נפוץ לשיחותיו של הסבא מהווים לא אחת נקודת המוצא לפיתוחים רעיוניים של הרב הוטנר. אולם ככל שמדובר במהות – תכנם של המושגים והפונקציה שלהן – הקשר רופף. רוחו הכללית של הסבא ניכרת בהם, אך תכנם הוא פיתוח שהלה לא שיער.

סיכומו של דבר, את עיקר השפעתו של הסבא מסלובודקה על הרב הוטנר יש לזהות באופנים בהם היווה עבורו מודל לחיקוי: כפדגוג וכאיש ציבור. בכל הנוגע להשפעה הגותית, יש לראות בהגותו של הסבא ובמושגי היסוד בהן התעסק מקור השראה, גרסה דינקותא ומסגרת ברירת-המחדל אליה פנה הרב הוטנר כאשר פיתח את המושגים בעזרתם בחר לנסח את הגותו. במובן זה, המשל בו השתמש כדי לתאר את מקומו של הסבא בחייו נאה: תודעתו של אדם דומה לבנין בעל קומות, וקומת היסוד, זה הסבא מסלובודקה. מושגיו של הסבא הם חומר הבניין, אך התוך הוא עניין לעצמו.

ח.2. הרב הוטנר וההגות החסידית

ראינו בחלק הביוגרפי כי לאורך כל חייו התמיד הרב הוטנר בעיסוקו בהגות חסידית. באופן מיוחד אנו מוצאים עדויות רבות לעיסוקו האינטנסיבי בהגות חב"ד. משקיעה של הגות חב"ד בהגותו ניכרים בכמה אופנים, אולם הבולט שבהם הוא שימוש במערכת של שתי נפשות, "אלוקית" ו"טבעית",¹¹ המעלה אסוציאציות ברורות להגות זו. למרות הסתייגותו מתנועת חב"ד בת זמנו, עיסוקו בהגותם של אדמו"ריה לא פסק.¹² ישנן עדויות לבקיאותו הרבה בספריהם. הרב הנזיר (רבי דוד כהן, 1887–1972) בספרו "קול הנבואה", כשעסק בנושא אחדות האל, הביא מדברי הפילוסופים של ימי הביניים ושל האדמו"ר הזקן רבי שניאור זלמן מליאדי מחד ואת דברי המקובלים ומהר"ל מפראג מאידך כשתי שיטות סותרות. כשהגיע עותק מספר זה לידי הרב הוטנר (הספר היה שייך לתלמידו), כתב הרב הוטנר בשולי הספר את ההגהה הבאה:

שקר ענה בזה שאמר כי יש כאן התנגדות בין בעל התניא ובין המהר"ל. וכל זה בא לו מפני שנשמטה ממנו ההגהה המפורשת בפרק שני מלקוטי אמרים. יעוין שם היטב. וכונת מהר"ל בהקדמה לגבורות היא דוקא למעלה מאצילות. ודברי המקובלים ודברי המהר"ל ודבריו של בעל התניא אחד הם.¹³

עדות נוספת לבקיאותו בהגות חב"ד היא זו: במהדורה מוקדמת של ספר "פסקי דינים" של האדמו"ר "הצמח צדק", הרב מנחם מנדל שניאורסון, מופיע הביטוי "והגר"א הביא [...] ואני לא זכיתי להבין דבריו הקדושים". בהדפסה מאוחרת (בשנת תש"ט) השמיטו המדפיסים מילים אלו, ובמקומם הדפיסו "ואינה תשובה". הרב דוד קמנצקי העיד כי שכשהגיע עותק מההדפסה החדשה לידי הרב הוטנר הלה שם לב לשינוי וקבל על כך במכתב ששלח למדפיסים: "הגאון רבי יצחק

¹¹ לעיל, עמ' 142.

¹² לעיל, עמ' 80–82. בידינו מכתבים שכתב הרב הוטנר לרב חיים ליברמן, שהיה מזכירו האישי של הרבי מלובביץ' ומנהל ספריית חב"ד, בהם הוא מבקש מהרב ליברמן להשאל לו ספרי הגות חב"ד. במכתב האחד מדובר בספר "תורת חיים" של האדמו"ר האמצעי ובשני מדובר בפירוש לספר תהלים של האדמו"ר הצמח צדק. ראה ארכיון חיים ליברמן שבספריה הלאומית, פריטים: ARC. 4* 1562 1 63; ARC. 4* 1562 1 158.

¹³ ראה דאצ'ה, גליון 84, עמ' 7.

הוטנר, בעברו על הספר, הרגיש בשינוי שנעשה, וכתב להם מכתב בשנת תשי"ד לברר למה שינו מדברי בעל ה'צמח צדק' (כך ממשפחת הגר"י הוטנר זצ"ל, שיש להם את המכתב המקורי – ואני תמהה [!] למה השמיטו את שמו).¹⁴

מקרים אלו מעידים על כך שהרב הוטנר התמצא בספרי חב"ד ובהגותה, לכל הפחות הגותה המוקדמת. אכן, עקבותיה של הגות זו ניכרים בהגותו שלו. כבר עמד על כך שלמה קסירר בעבודת הדוקטורט שלו, שם השווה בין הגותם של האדמו"ר הזקן ושל הרב הוטנר בעניין קבלת עול מלכות שמים.¹⁵ כאמור, מערכת שתי הנפשות שהרב הוטנר נזקק אליה מורה אף היא על זיקה להגותו של האדמו"ר הזקן. אמנם המינוח החב"די המוכר יותר לשתי הנפשות הוא נפש אלוקית ונפש בהמית כפי שאלו מופיעים בספר התניא, אך למעשה לנפש הבהמית כמה כינויים במסגרת ההגות החב"דית, וביניהם נפש טבעית. הצמד נפש אלוקית ונפש טבעית נוכח כבר בכתביהם של האדמו"ר האמצעי והאדמו"ר הצמח צדק, הדור השני והשלישי לחסידות חב"ד. אחד המקורות בהם מופיע צמד זה עם הביטוי נפש טבעית הוא החיבור "המשך תרס"ו" של הרבי הרש"ב. ישנה עדות לכך שהרב הוטנר עסק בהמשך תרס"ו באופן ספציפי, ממכתב שכתב אליו רממ"ש, בו הוא מניח שחיבור זה נמצא ברשותו.¹⁶ ברי שהגות חב"ד היא מקור המינוח של הרב הוטנר. עיון באופן השימוש של הרב הוטנר במערכת שתי הנפשות יש בו בכדי ללמדנו על היחס של הרב הוטנר למקורותיו ולחסידות בפרט. הרב הוטנר שואב רעיונות ומושגים ממקורות שונים, אך הוא אינו נמנע מלנסס לעצמו ולהשתמש בהם במשמעות חלקית ואף הפוכה מהאופן בו הם מתפקדים במקורם. שימושו במערכת שתי הנפשות והאדפטציה שהוא מבצע בה היא דוגמה מובהקת לכך, כדלהלן.

התיאולוגיה החב"דית כפי שנוסחה על ידי מייסדה האדמו"ר הזקן בספר התניא (ופותחה בווריאציות שונות על ידי ממשיכיו) פרדוקסאלית ביסודה. תיאולוגיה זו מניחה את אינסופיותו של האל יחד עם תפיסה אימננטית הגורסת שהאל נוכח בכל (רעיון שהוא למעשה נגזרת של אינסופיותו של האל). מתוך כך מתעוררות שתי בעיות יסודיות המתכתבות זו עם זו: כיצד ייתכן קיומו של דבר מובחן וסופי לצד אל אינסופי ממלא כל; וכיצד האל האינסופי האימננטי יכול להיכלל בתוך החומר הסופי. הפתרון המוצע לפרדוקס זה הוא התכחשות אל "היש" (המציאות הקיימת). הדברים הנמצאים כפי שהם נגלים לעיני האדם, ובכלל זה האדם עצמו, אינם קיימים "באמת". אל מול היש ניצב ה"אין", הקונספציה שאין בה בריאה ואין בה דברים קיימים, אין בה אלא את הטוטאליות האינסופית של האל. כך כתב ר' שניאור זלמן מלאדי בספר התניא:

והנה אחרי הדברים והאמת האלה כל משכיל על דבר יבין לאשורו, איך שכל נברא ויש הוא באמת נחשב לאין ואפס ממש לגבי כח הפועל ורוח פיו שבנפעל המהוה אותו תמיד ומוציאו מאין ממש ליש. ומה שכל נברא ונפעל נראה לנו ליש וממשות זהו מחמת שאין אנו משיגים ורואים בעיני בשר את כח ה' ורוח פיו שבנברא, אבל אילו ניתנה רשות לעין לראות ולהשיג את החיות ורוחניות שבכל נברא השופע בו ממוצא פי ה' ורוח פיו לא היה גשמיות הנברא וחומר ונמשו נראה כלל לעינינו, כי הוא בטל במציאות ממש לגבי החיות והרוחניות שבו, מאחר שמבלעדי הרוחניות היה אין ואפס ממש כמו קודם ששת ימי בראשית ממש [...] וכדברים האלה ממש בדמותם כצלמם הם כל הברואים לגבי שפע האלהי מרוח פיו השופע עליהם ומהוה אותם והוא מקורם, והם עצמם אינם רק כמו אור וזיו מתפשט מן השפע ורוח ה' השופע ומתלבש בתוכם ומוציאם מאין ליש,

¹⁴ ראה דוד קמינצקי, **ישורון**, כרך כ', אדר תשס"ח, עמ' תשצ-תשצג. בתגובה טענו מדפיסי חב"ד שהמילים "ולא זכיתי להבין דבריו הקדושים" אינם המקור אלא זיוף שנעשה על ידי בית הדפוס בוילנא בשנת 1884. פולמוס רחב בעניין התקיים בין דוד קמינצקי לבין המדפיסים הנפרשת על פני המאמר הנ"ל וכן בגליונות "כפר חב"ד" משנת תשס"ח, 1261, 1262 ו-1271. העובדה שהשמיטו את שמו של הרב הוטנר מהמכתב בנושא, המתמיהה את קמינצקי, כמובן אינה מתמיהה בכלל לאור מה שראינו על דפוסי ההסתרה של הרב הוטנר.

¹⁵ ראה קסירר, התשובה, עמ' 188–191. וראה גם וולפסון, "להבדיל בין ישראל לעמים", עמ' 331–337, שם הנגיד בין הרב הוטנר לרממ"ש בנושא היחס לאינס-יהודים, וראה גם וולפסון, "אזוטריות", עמ' 13 הערה 31, עמ' 46 הערה 151.

¹⁶ ראה דלפין, הרב הוטנר והרבי, עמ' 102. תקופה זו – שנות החמישים – קדמה להדפסה המסודרת של המשך תרס"ו והוא היה קיים רק בעותקי צילום ובדפוסים נדירים. ראה אדמו"ר הרש"ב, **המשך תרס"ו**, עמ' שכט, שצד. וראה גם למשל מאמרי אדמו"ר האמצעי, **הנחות תקע"ז**, לו-לו.

ולכן הם בטלים במציאות לגבי מקורם, כמו אור השמש שבטל במציאות ונחשב לאין ואפס ממש ואינו נקרא בשם יש כלל כשהוא במקורו רק תחת השמים שאין שם מקורו, כך כל הברואים אין נופל עליהם שם יש כלל אלא לעיני בשר שלנו שאין אנו רואים ומשיגים כלל את המקור שהוא רוח ה' המהוה אותם.¹⁷

תפיסה שוללת מציאות זו של זכתה לשתי פרשנויות מרכזיות בקרב חוקרי חסידות חב"ד. יש שפירשו אותה כשלילה מוחלטת: כל המציאות הנפרדת הנגלית לעינינו אינה אלא אשליה אפיסטמולוגית, כשלמעשה דבר אינו קיים פרט לאל. תפיסה זו מכונה הפרשנות האקוסמיסטית. לעומת אלו חוקרים אחרים הסתייגו מן הפרשנות האקוסמיסטית וביקרו אותה כמרחיקת לכת מדי. אליבא דהללו, ההגות החב"דית שוללת את ערכה האונטולוגי של המציאות כיש עצמאי העומד בפני עצמו: הקיום של היש מותנה בקיומו של האל ולמעשה בטל לגביו. היש הוא כעין השלכה קלושה של האל, הוא קיים באופן נפרד אך כל תוכן קיומו האמיתי הוא האל ולא ניתן לדבר על איזושהי עצמיות שלו כדבר ממשי ובעל ערך. יש שקראו לגישה זו הפרשנות הפנאנטיסטית.¹⁸ אין במסגרת עבודה זו להכריע בין הפרשנויות הללו. לענייננו חשובה הגישה הנגזרת משתייהן, והיא היחס המתבקש מהאדם אל סביבתו וביתר שאת אל עצמו. אסונה של המציאות הוא הפירוד מהאל, עצם עצמיותה (הקלושה או המדומה) היא האסון. בכלל זה האדם עצמו: העובדה שהאדם קיים כיש נפרד (בין אם בתודעתו בלבד ובין אם באופן ממשי כלשהו) הינה אסון. האדם נאלץ להתמודד עם אסון זה כיוון שרצונו של האל הוא שיהיה לו אפיק מימוש בעולם החומרי. רעיון זה נקרא בפי האדמו"ר הזקן "דירה בתחתונים":

כי זה כל האדם ותכלית בריאתו וירידתו לעוה"ז [העולם הזה] להיות לו ית' [ברך] דירה בתחתונים דוקא לאהפכא חשוכא לנהורא [להפוך החושך לאור] וימלא כבוד ה' את כל הארץ הגשמית דייקא¹⁹ [...] והנה סדר העבודה בעסק התורה והמצות הנמשכת מבחי' אהבה עזה זו היא בבחי' שוב לבד [...] היא תשוקת הנפש שבלב בחלל הימני כשמתגברת ומתלהבת ומתלהטת במאד מאד עד כלות הנפש ממש להשתפך אל חיק אביה חיי החיים [ה'] ב"ה [ברוך הוא] ולצאת ממאסרה בגוף הגופני וגשמי לדבקה בו ית' [ברך] אזי זאת ישיב אל לבו מארז"ל [מהאר"י ז"ל] כי ע"כ [על כן] אתה חי בגוף הזה להחיותו כדי להמשיך חיים עליוני' [ם] מחיי החיים ב"ה למטה ע"י תורת חיים להיות דירה בתחתוני' [ם] לאחדותו ית' [ברך].²⁰

האדם על ידי לימוד תורה וקיום מצוות מסוגל להלביש בישותו החומרית את רצון האל, וכן הוא מסוגל לחלץ מן הפרטים שבמציאות את הניצוץ האלוקי הטמון בהם על ידי שהוא מקיים בהם מצוות. תכלית הבריאה היא להתגבר על הפירוד ולשוב חזרה אל האחדות הטוטאלית עם האל, והגורם המניע תהליך זה הוא האדם, אשר בחייו יכול לתעל שתי תנועות של אחדות: מהאל לעולם על ידי הלבשת עצמו ברצון האל בלימוד תורה ובקיום מצוות התלויות בגוף, ומהעולם לאל על ידי קיום מצוות בעירוב הנמצאים בעולם ובכך העלאת הניצוצות שבהם חזרה למקורן.²¹

¹⁷ ספר התניא, שער היחוד והאמונה, פרק ג. לרשימת מראי מקומות מקובצים בנושא זה ראה רחל אליאור, "עיונים במחשבת חב"ד", דעת, 16 (תשמ"ו), עמ' 141 ובהערה 23.

¹⁸ לסקירות תמציתיות של דעות החוקרים בעניין זה ראה אטקס, רש"ז, 210–213; דב שוורץ, **מחשבת חב"ד: מראשית ועד אחרית**, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן: רמת גן, תשע"א, 30–23. נציגתה הבולטת של הגישה האקוסמיסטית היא רחל אליאור, ושותפים לה חוקרים כרבקה ש"ץ-אופנהיימר, יוסף וייס ולאח אורנט. נציגה הבולט של הגישה הפנאנטיסטית הוא יורם יעקבסון, ושותפים לו חוקרים כעמנואל אטקס, ישעיה תשבי, יוסף דן, רומן פוקסברג ונפתלי ליונטל. ראה רחל אליאור, **תורת אחדות ההפכים: התיאוסופיה המיסטית של חב"ד**, ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ג, עמ' 54–62. וראה יורם יעקבסון, "במבוכי ה"אין" ובמבוכת ה"יש": עיון בספרה של רחל אליאור, "תורת אחדות ההפכים: התיאוסופיה המיסטית של חב"ד" (תשנ"ג), סח [מוסף] (תשנ"ח), עמ' 229–243.

¹⁹ ספר התניא, ליקוטי אמרים, פרק לו.

²⁰ שם, פרק נ.

²¹ ראה אליאור, **תורת אחדות ההפכים**, עמ' 45–47; יורם יעקבסון, "אהבת אלוהים בתורתו של ר' שניאור זלמן מלאדי", **תעודה**, ז (תשנ"א), עמ' 353–414 (בפרט בעמ' 356–364, 381–384).

מכאן נראה שיחסו של האדם אל קיומו שלו אמור להתנווד בין יחס שלילי לבין יחס מסויג ביותר, לכל הפחות אדיש. האדם אמור להיות חסר רצון להיות קיים מצד עצמו, ובמידה והוא מאמץ את קיומו הוא עושה זאת רק משום שזהו רצון האל. בפועל האדם נמצא בקונפליקט ביחס לקיומו, קונפליקט הנעוץ בקיומן של שתי נפשות שבקרבן. בהתחזקות אחרי הרב חיים ויטאל קובע האדמו"ר הזקן כי "לכל איש ישראל אחד צדיק ואחד רשע יש שתי נשמות דכתיב ונשמות אני עשיתי שהן שתי נפשות נפש אחת מצד הקליפה וסטרא אחרא [...] ונפש השנית בישראל היא חלק אלוה ממעל ממש".²² לאדם היהודי שתי נפשות: נפש אלקית ונפש בהמית (או טבעית). הנפש האלקית הינה "חלק אלוה ממעל", אלוהות ממש. היא מגלמת למעשה את היחס הרצוי אל קיומו של האדם. הנפש האלקית שואפת לחזור ולהתאחד באופן מוחלט עם האל, היא אינה רוצה להיות קיימת בגוף. לעומתה הנפש הבהמית רוצה לראות את עצמה כיש נפרד ושואפת להמשיך ולהתקיים כך. כך כתב האדמו"ר הזקן:

אך הנה כתיב ולאום מלאום יאמץ כי הגוף נקרא עיר קטנה וכמו ששני מלכים נלחמים על עיר אחת שכל אחד רוצה לכבשה ולמלוך עליה דהיינו להנהיג יושביה כרצונו ושיהיו סרים למשמעתו בכל אשר יגזור עליהם. כך שתי הנפשות האלהית והחיונית הבהמית שמהקליפה נלחמות זו עם זו על הגוף וכל אבריו שהאלהית חפצה ורצונה שתהא היא לבדה המושלת עליו ומנהיגתו וכל האברים יהיו סרים למשמעתה ובטלים אצלה לגמרי [...] אך נפש הבהמית שמהקליפה רצונה להפך ממש.²³

האדם שרוי כל חייו במאבק בין שתי הנפשות אשר מתחרות עליו. כל אחת מהן שואפת למלוך "בעיר הקטנה". האדם מצווה להמליך על עצמו את הנפש האלקית ולהביא את עצמו להזדהות מוחלטת עמה עד לדרגה שבה אין לו רצון בקיומו העצמי אלא שאיפתו היא לחזור ולהתאחד עם האל, להיות חסר קיום נפרד. דרגה זו נקראת בלשון חב"ד "מסירות נפש", והיא שאיפת האדם למסור את נפשו חזרה לבוראו. במילים אחרות האדם המזדהה עם הנפש האלקית למעשה רוצה בסוף החיים הללו, הוא רוצה להתאין. אלא שמפאת רצונו של האל שתהיה לו "דירה בתחתונים" האדם מקבל על עצמו או אפילו מפתח רצון מסדר שני להיות קיים בעולם כדי לממש את רצון האל. חב"ד מעמידה במרכז עבודת ה' שלה פרקטיקה שבעזרתה האדם מתאמן על מנת להגביר את ההזדהות שלו עם הנפש האלקית ולהתכחש לנפש הבהמית, הנקראת בלשון חב"ד "התבוננות", הכוללת ריכוז המאמץ האינטלקטואלי ברעיון שאין דבר בעולם מלבד האל, עד לכדי הגעה לשכנוע עצמי עמוק. בעזרת ההתבוננות על האדם להפנים שקיומו אינו אמיתי, ולהגיע לשאיפה שהשניות בינו לבין האל תיעלם (למסור את נפשו).²⁴ כך כתב האדמו"ר הזקן:

אבל יחוד נפשו והתכללותה באור ה' להיות לאחדים בזה חפץ כל אדם מישראל באמת לאמיתו לגמרי בכל לב ובכל נפש מאהבה הטבעית המסותרת בלב כל ישראל לדבקה בה' ולא ליפרד ולהיות נכרת ונבדל ח"ו מיחודו ואחדותו ית' בשום אופן [...] כל כוונתו במסירת נפשו לה' ע"י התורה והתפלה להעלות ניצוץ אלהות שבתוכה למקורו תהא רק כדי לעשות נחת רוח לפניו ית' [...] והנה כוונה זו היא אמיתית באמת לאמיתו לגמרי בכל נפש מישראל בכל עת ובכל שעה מאהבה הטבעית שהיא ירושה לנו מאבותינו. רק שצריך לקבוע עתים להתבונן בגדולת ה' להשיג דחילו ורחימו שכליים וכולי האי ואולי וכו' כנ"ל.²⁵

²² ספר התניא, ליקוטי אמרים, פרק א-ב.

²³ שם, פרק ט.

²⁴ ראה אליאור, תורת אחדות ההפכים, עמ' 171–174; יורם יעקבסון, "תיקון הלב - עיונים בתורת הנפש של ר' שניאור זלמן מלאדי", תעודה, י

(תשנ"ו), עמ' 367, 385.

²⁵ ספר התניא, ליקוטי אמרים, פרק מא.

לעומת הנפש האלקית ניצבת הנפש הבהמית, הנאחזת בקיומה ומסרבת להרפות. היא רוצה לחיות לנצח וכל מאווייה הם לממש את עצמה. הנפש הבהמית מתכחשת למציאות האמיתית, בורחת מאחדות עם האל ומחזיקה בתפיסת הפירוד. "נפש הבהמית שמהקליפה רצונה להפך ממש." כל המאפיינים באדם הייחודיים לו, המתייחסים לאינדיבידואציה שלו ולקיומו הנפרד מהאל שייכים לתחומה של הנפש הבהמית. בכלל זה אישיותו, קשריו עם העולם, אהבותיו, שאיפותיו ועצם רצונו לחיות. הסובייקטיביות עצמה היא תעתוע של הנפש הבהמית ויש להתאמץ לבטל אותה. חפץ הקיום האינדיבידואלי היא ביטוי של הנפש הבהמית וכמידת נוכחותה בחיי האדם כך היא מידת השליטה שיש לנפש הבהמית עליו:

כי עיקר ושרש ע"ז [עבודה זרה] הוא מה שנחשב לדבר בפני עצמו נפרד מקדושתו של מקום ולא כפירה בה' לגמרי כדאיתא בגמ' דקרו ליה אלהא דאלהיא אלא שגם הם מחשיבים עצמם ליש ודבר בפני עצמו ובוזה מפרידים את עצמם מקדושתו של מקום ב"ה מאחר שאין בטלים לו ית' כי אין קדושה עליונה שורה אלא על מה שבטל לו ית' כנ"ל ולכן נקראי' טורי דפרודא בזה"ק והרי זו כפירה באחדותו האמיתית דכולא קמיה כלא חשיב ובטל באמת לו ית' ולרצונו המחיה את כולם ומהוה אותם מאין ליש תמיד.²⁶

דואליזם וכן צורות ריבוי אחרות המתייחסות למרכיבים שונים באדם ובנפשו מוכרות בהגות היהודית מקדמת דנא, עוד מימי חז"ל. באופן מסורתי מאפיינים שונים באדם יוחסו לצדדיו השונים: בדיכוטומיית הגוף והנפש הקלאסית, למשל, השכל או הרציו שויכו לנפש ואילו התאוות שויכו אל הגוף. הפרדת רשויות מוחלטת. גם במערכת הנפשות של האדמו"ר הזקן קיימות הבחנות כאלו, למשל בקביעה שהתאוות כולן מקורן בנפש הבהמית בלבד. עם זאת, החידוש המהותי שבהגות החב"דית הוא בכך ששתי הנפשות בראש ובראשונה משתייכות אל ומתחרות על אותה הזירה באדם: התודעה. שתי הנפשות מגלמות שני מצבים או שתי נטיות פסיכולוגיות: נטיה לאיין וחוסר החשבת העצמי, מתוך שאיפה לאיחוד עם האל, שהיא תכונתה של הנפש האלקית; ונטיה לחיוב והאדרת העצמי שהיא תכונתה של הנפש הבהמית. אין צורך לומר שהראשון הוא החיובי אשר אליו מושך היצר הטוב, ואילו האחרון הוא השלילי אשר אליו מושך היצר הרע. חובת האדם היא להשליט על תודעתו את הנטיה המאיינת ולהכחיד את המחייבת.²⁷

ההגות החב"דית מציגה את הקיום האנושי כקונפליקט ומלחמה פנימית מתמשכת, בו האדם חי את כל חייו בתווך של מציאויות ואמיתות הפכיות הדרות יחד, במין מתח דיאלקטי חריף. השילוב של היש והאין, מסירות הנפש ו"הדירה בתחתונים", הנפש האלקית והנפש הבהמית, כל השילובים הללו פרדוקסליים אך מאידך כולם גילויים של אותה אחדות — זוהי "אחדות ההפכים".²⁸

שאיפה זו לאיין עצמי אנטיטתית לחלוטין להלך הרוח של הרב הוטנר, ואילו חפץ הקיום הנשללת על ידי ההגות החב"דית נמצאת בליבת הגותו. במובן זה מערכת שתי הנפשות של חב"ד הופכת לגישתו של הרב הוטנר, ובהתאם באה התמורה שהוא מחולל בה כשהוא משלב אותה בהגותו: הוא הופך אותה.

בהגותו של הרב הוטנר שתי הנפשות מגלמות בדיוק את ההפך ממה שהן מגלמות בהגות האדמו"ר הזקן. הנפש הטבעית מכירה רק במה שהיא פוגשת בכלים טבעיים בעולם המתגלה, העולם אשר מצד עצמו נטול כל חשיבות, נטול ערך — העולם של המדענות, המטריאליזם והניהיליזם, המהווים פסגת הכפירה לשיטתו.²⁹ לעומתה הנפש האלקית מכירה בקיומו של כבוד, באפשרות של ייחוס חשיבות לדברי החולין. המפגש עם האלקי אינו מוביל למסקנה שהאדם והמציאות

²⁶ שם, פרק כב.

²⁷ ראה רחל אליאור, תורת אחדות ההפכים, עמ' 97–107; יורם יעקבסון, "תורת הבריאה של ר' שניאור מלאדי", **אשל באר-שבע**, א (תשל"ו), עמ' 347–357.

²⁸ ראה אליאור, תורת אחדות ההפכים, עמ' 48–53, 92–95.

²⁹ לעיל, עמ' 177–182, 187–192.

אינם דבר – להפך, הוא מוביל למסקנה שהאדם קיים באמת. הנפש האלוקית היא זו המחייבת את קיום האמת הנצחי של האדם, ואילו הנפש הטבעית היא זו החיה בעולם בו הקיום הוא כוזב. הרב הוטנר מאמץ את החידוש הצורני של תורת שתי הנפשות של האדמו"ר הזקן, קרי הרעיון שישנן שתי נפשות המגלמות נטיות תודעתיות מתחרות ושעל האדם להכריע אל עבר המצב התודעתי הרצוי. הוא אף מאמץ את המינוח החב"די עצמו. אך הוא יוצק לתוך המערכת ואל תוך המינוחים שאימץ תוכן משלו, במקרה זה תוכן הפכי לתוכן המקורי.³⁰

לא רק המצב התודעתי שכל נפש מגלמת מבדיל בין הרב הוטנר לאדמו"ר הזקן, אלא אף היחסים ביניהם עוברים אדפטציה במעבר להגותו של הרב הוטנר. על פי האדמו"ר הזקן שתי הנפשות נמצאות במצב של סכסוך מתמיד, דיסהרמוניה מובנית. על פי הרב הוטנר אמנם מתרחש מאבק בתוככי האדם באם לבחור לאמץ את הפרספקטיבה של הנפש האלקית אם לאו, אך בחירה זו אינה באה על חשבון הנפש הטבעית או במקומה. אימוץ הפרספקטיבה של הנפש הטבעית באופן בלעדי היא הרסנית, שכן היא מובילה לאובדן משמעות וטעם לחיים. אך הטמעת הפרספקטיבה של הנפש האלקית אינה שוללת את תכנה של הנפש הטבעית אלא מוספיה לה פרספקטיבה המהפכת את מסקנותיה. מרגע שמתבצע האימוץ של הפרספקטיבה האלקית, שתי הנפשות מתקיימות יחד בהרמוניה כאשר האחת משמשת בסיס לשניה. נראה בעיני ששוני זה הוא שהוביל את הרב הוטנר להעדיף מתוך השמות שניתנו בהגות החב"דית לבת זוגה של הנפש האלקית את המינוח "נפש טבעית", אשר לו קונוטציות ניטראליות, על פני המינוח "נפש בהמית", אשר לו קונוטציות שליליות יותר. יחסים אלו בין שתי הנפשות מבטאות שוב את התפיסה הדואליסטית הנייטראלית של הרב הוטנר אותה ירש מפרדיגמת הנבדל של מהר"ל מפראג (והעולה בקנה אחד עם גישתו החיובית של רבו, הסבא מסלובודקה, כלפי עולם החומר, וכדלעיל).

מערכת שתי הנפשות החב"דית חידשה את רעיון שתי הנפשות, האלקית והטבעית, המגלמות שתי פרספקטיבות תודעתיות אשר האדם נדרש להכריע ביניהם (לטובת האלקית), והרב הוטנר אימץ רעיון זה. במקור בהגות החב"דית, הנפש האלקית מגלמת את ביטול ואיון העצמי לטובת איחוד עם האל וכנגדה הנפש הטבעית מגלמת את חיוב העצמי כיש נפרד על חשבון אחדות עם האל, והשתיים מתקיימות בסכסוך מתמיד כל עוד האדם חי. אצל הרב הוטנר לעומת זאת, באופן הפוך למקור החב"די, הנפש הטבעית היא זו התופסת את העצמי כאין ואפס, קיום ריק וחסר משמעות, וכנגדה הנפש האלקית מחייבת את העצמי, ומרגע ההכרעה לטובת הנפש האלקית שתי הנפשות מתקיימות יחד בהרמוניה.

ישנו פוטנציאל נוסף להשוואה בין הגותו של הרב הוטנר להגות חב"ד, והרוצה ימצא פינות מספר להתגדר בהן. אולם הערכתי היא שבכלל אלו ימצא דפוס דומה לזה אותו מצאנו בעניין שתי הנפשות. האינטואיציות הבסיסיות המייצגות את הגותו של הרב הוטנר ואת הגות חב"ד מנוגדות: בקשת ההתאחדות עם האל (חב"ד) אל מול הצמא לאינדיבידואליזם (הרב הוטנר); חשיפת האשליה שבקיום (חב"ד) אל מול בקשת אישור הקיום (הרב הוטנר) וכן על זה הדרך. מקומה של הגות חב"ד בהגותו של הרב הוטנר היא דוגמה מובהקת לדפוס פרשני יצירתי ואופן שימוש חפשי במקורות המאפיין אותו: אימוץ צורני ו/או מושגי לצד אדפטציה משמעותית עד כדי היפוך של תכנים, דגשים, הלכי רוח ועקרונות המובעים בעזרתם.

חסידות חב"ד אינה היחידה בה עסק הרב הוטנר ואינה היחידה הנותנת את אותותיה בהגותו. הוא עסק רבות גם בהגות חסידית פולנית משושלות קוצק, לובלין, איזביצא-ראדזין וגור. בנושא זה, החורג ממסגרתה של עבודה זו, עסקו כבר כמה חוקרים, וגם כאן ישנן עוד פינות רבות להתגדר בהן. אולם אף כאן להערכתי הכלל הוא הדפוס שמצינו ביחס להגות חב"ד. תפיסת האימנציה, הנטיות האקסמיסטיות (בגרסאותיהן הרדיקאליות כמו גם המתונות), עיקרי ההשתוות והביטול וכיוצא באלו תפיסות המאפיינות את ההגות החסידית מנוגדות להלכי הרוח המאפיינים את הרב הוטנר. אדגים זאת בחטף ביחס לשני מושגים נוספים.

³⁰ תופעה זו מייצגת דפוס נפוץ יחסית בהגותו של הרב הוטנר. וראה לעיל, על התמורה שהוא מבצע בדברי רבי ישראל סלנטר, עמ' 97–98.

הראשון הוא ההתחדשות, בה פגשנו בפרק הקודם.³¹ ההתחדשות היא תמה בולטת בהגותם של אדמור"י גור, ועל פי אברהם סגל מהווה "מן העקרונות החשובים ביותר הבונים את דרכו החסידית של ר"ל [ר' יהודה אריה ליב אלטר מגור, בעל ה"שפת אמת", האדמו"ר הראשון בשושלת גור].³² הרב הוטנר היה קשור לחסידות גור באופן כלשהו בילדותו, ומבין המקורות החסידיים המוזכרים בכתבים האפוקריפיים, הגות גור היא השניה מבחינה כמותית, לאחר חב"ד.³³ בדבריהם של הוגי גור על ההתחדשות יש מן הדימיון לרב הוטנר (ודווקא במיוחד בכתביו של ר' ישראל מגור ה"בית ישראל", בן גילו של הרב הוטנר שכתביו התפרסמו אחר מותו החל משנות השבעים המאוחרות), ונוכחים בהם המוטיבים של חיות, רעננות והתגברות על ההרגלים. אין במסגרת עבודה זו לערוך השוואה מדויקת בין הגותו של הרב הוטנר להגות גור, אך לעניינו ראוי לציין שני הבדלים בין רעיון ההתחדשות כפי שהוא בא לידי ביטוי אצל הרב הוטנר ואצל אדמור"י גור. אצל אדמו"ר גור ההתחדשות של האדם קשורה בהתחדשות המתמדת של הבריאה – הרעיון שהאל מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית, אותו הם מרחיבים לכך שהאל מחדש בכל רגע ורגע גם את האדם;³⁴ אצל הרב הוטנר, לעומת זאת, ההתחדשות קשורה בהתחדשות העתידית של העולם – האסכטולוגיה – בהתאם לתבנית ההשלכה העתידית ההידגראטית.³⁵ מוטיב התחדשות הבריאה בכל יום מופיע גם אצל הרב הוטנר, בהקשרים אחרים,³⁶ אך על רקע הגות גור באופן בולט לא בהקשר התחדשות האדם. דבר זה מוביל אל ההבדל השני: בהגותם של אדמו"ר גור ההתחדשות קשורה באופן מובהק בביטול העצמי ובתודעה אקוסמיסטית, ובלשונו של סגל: "התחדשות על ידי התקשרות אל השורש תוך כדי התעלמות ממסכי הסתר."³⁷ העובדה שהאל מחדש כל דבר בבריאה בכל רגע היא מופע של אקוסמיזם, ותודעת ההתחדשות היא הפנמה של עובדה זו; ואילו אצל הרב הוטנר ההתחדשות קשורה בתודעה ההפוכה, באונטיות של חיוב העצמי ופעולה בתוך העולם. כך שגם אם ישנה זיקה בין ההתחדשות הגוראית להתחדשות ההוטנרית, הרי שהיא עוברת תמורה משמעותית במעבר להגותו של האחרון.

המושג הנוסף הוא דברי הרשות, שנידונו במסגרת השדרה הרעיונית.³⁸ מקומה המרכזי של עשיית דברי הרשות לשם שמים בהגותו והאופן בו הרב הוטנר מעניק מעמד בכורה לדברי הרשות על פני עשיית המצוות מעורר אסוציאציות לרעיון "העבודה בגשמיות" שרווח בהגות החסידית, הרעיון לפיו יש לעבוד את האל באמצעות מעורבות בעולם החומר. רעיון זה נדון בהרחבה בידי ציפי קויפמן, מתוך עיון בכתביהם של הוגים מתקופת ראשית החסידות.³⁹ קויפמן מונה שורה של דגמים של עבודה בגשמיות, על שני צירים. ראשית, היא מונה את הגישות על פי היחס הלכתילאי-דיעבדי שלהם לעבודה בגשמיות: עבודה בגשמיות בדיעבד, המייעדת פרקטיקה זו למקרים בהם האדם נקלע ממילא לסיטואציה המזמנת פעולה כזו; עבודה בגשמיות לכתחילה; עבודה בגשמיות במעמד זהה למצוות; ועבודה בגשמיות במעמד נעלה

³¹ לעיל, עמ' 203.

³² ראה אברהם סגל, "על ההתחדשות בכתבי ר' יהודה אריה ליב מגור וממשיכיו", **דעת**, 70 (תשעא), עמ' 49–80. אלמן עסק בהרחבה בהשוואת הגותו של הרב הוטנר להגות השפת אמת, וספציפית בנוגע להתחדשות. אלמן, בזמנים משתנים; וגם קסירר בעבודתו העיר על הדימיון בין הגותו של הרב הוטנר להגות ה"שפת אמת" לעניין זה, אגב דיון ארוך במושג ההתחדשות בספרי פחד יצחק (קסירר, התשובה, עמ' 124 הערה 333), וציין כמה דוגמאות נוספות בהם מתקיים דימיון הבין ההוגים (במיוחד שם, עמ' 279).

³³ לעיל, עמ' 11; עמ' 104 הערה 65.

³⁴ בכך, מתקיים דמיון דווקא לסבא מסלובודקה, הן גם הוא בהתחדשות וקושר זאת להתחדשות הבריאה. ראה אור הצפון, כרך ב, עמ' נ-נח.

³⁵ ראה לעיל, עמ' 201–204.

³⁶ ראה למשל לעיל, עמ' 144.

³⁷ סגל, ההתחדשות, עמ' 76–77.

³⁸ לעיל, עמ' 134–137. להלן אדון ברעיון זה מתוך השוואה לרעיון העבודה בגשמיות בחסידות המוקדמת, אך ייתכן וגישתו של הרב הוטנר סובלת השוואה גם לרעיונות של ביטול דברי הרשות המבוטאים בידי הוגים חסידיים מאוחרים יותר.

³⁹ ציפי קויפמן, **בכל דרכיך דעה: תפיסת האלוהות והעבודה בגשמיות בראשית החסידות**, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ט. ההוגים בהם עסקה קויפמן הם הבעל שם טוב; ר' יעקב יוסף מפולונאה; המגיד ממזריץ'; ר' מנחם נחום מצ'רנוביל; ור' אפרים מסידליקוב.

על המצוות.⁴⁰ עבודה בגשמיות במעמד נעלה על המצוות היא עמדה נדירה בכתבי החסידים אותה בחנה קויפמן.⁴¹ בציר השני מונה קויפמן דגמים של עבודה בגשמיות בהתאם למהות העבודה: עבודה בגשמיות לשם העלאת ניצוצות; עבודה בגשמיות כהכנה לעבודת ה' הנורמטיבית – פעולות כגון אכילה ושתייה על מנת לאפשר את פעילות הקודש; ועבודה בגשמיות כתוצאה מעבודת ה' הנורמטיבית. מונח זה האחרון מעט מטעה, שכן משתמעת ממנו שהעבודה בגשמיות מאוחרת לעבודה הנורמטיבית, אך לא זו הכוונה. גם בעבודה בגשמיות כהכנה וגם בעבודה בגשמיות כתוצאה העבודה בגשמיות קודמת כרונולוגית למעשה המצווה, אלא שבהכנה האדם פועל בכוונה על מנת לשרת את המצווה, ואילו בעבודה כתוצאה מדובר בתיקון בדיעבד של מעשי חולין שנעשו ללא כוונה מיוחדת.⁴²

אם יש להשוות בין דברי הרשות של הרב הוטנר לעבודה בגשמיות בהגות החסידית, הרי שהדגמים הרלוונטיים הם העבודה בגשמיות במעמד נעלה על המצוות; ועבודה בגשמיות לשם הכנה ולשם העלאת ניצוצות, בהיות התורה מתפשטת על דברי הרשות באחד משני אופנים – על המכשירים המאפשרים אותה, אך באופן החשוב יותר, כאשר באמצעות "דעת-דברי-רשות" האדם יודע, באמצעות תורתו, כיצד לנצל את ההזדמנויות הנקרות בדרכו לעשיית רצון האל. הדימיון בין שתי התמות אכן מעורר את המחשבה שמא יש לקשור בין הגותו של הרב הוטנר לבין מסורת חסידית זו, ולראותו כמושפע ממנה. אלא שבתוך ההקשר הרחב של הגותו, מתגלה שישנם הבדלים מהותיים בין העבודה בגשמיות החסידית לבין דברי הרשות של הרב הוטנר. ראשית, כאשר במסגרת החסידות מוצע דגם העבודה בגשמיות במעמד זהה למצוות או נעלה על המצוות, נכללת בזה גם מצוות תלמוד תורה. כך שההיררכיה היא עבודה בגשמיות, ומתחתיה במעמד שווה תלמוד תורה ושאר מצוות. הרב הוטנר מבטא מבנה היררכי אחר: דברי הרשות אמנם במעמד נעלה על המצוות אך אינם במעמד נעלה על לימוד התורה, אלא כפופים ללימוד התורה, שכן מעמדם נובע ממנה. ומכאן להבדל השני: אפשרות העבודה בגשמיות נובעת מהניצוץ האלהי שבכל דבר, וזאת כחלק מהתפיסה האימננטית החריפה של החסידות, תפיסה שאינה מתיישבת עם הפער הדואליסטי המרכזי להגותו של הרב הוטנר. במסגרת העבודה בגשמיות מעלים ניצוץ החבוי מראש בדבר החולין; ואילו בעשיית דברי הרשות לשם שמים מעניקים חשיבות למה שכביכול אין בו שום מטען, לא חיובי ולא שלילי, עד שהאדם לא בא באינטראקציה איתו. אין מדובר בהוצאת הניצוץ מהחומר, אלא בהטענת קדושה אל תוך החולין. אם ישנה זיקה בין העבודה בגשמיות לעשיית דברי הרשות לשם שמים של הרב הוטנר, הרי שמדובר בהתמרה משמעותית של המושג, מתוך דחיית עמדות המוצא החסידיות.⁴³

⁴⁰ שם, עמ' 249–350. קויפמן מונה עוד כמה דגמי ביניים, שאין כאן המקום לפרטם.

⁴¹ קויפמן מזהה עמדה זו באופן מובהק רק עם ר' מנחם נחום מצ'רנוביל, ואת עקבותיה היא מזהה אצל ר' נחמן מברסלב. שם, עמ' 337–350.

⁴² שם, עמ' 350–391.

⁴³ לא מצאתי עדות לעיסוקו של הרב הוטנר באף אחד מהוגי החסידות המוקדמים אותם ניתחה קויפמן (ואף לא עם ר' נחמן מברסלב). ההוגה החסיד המוקדם ביותר המוזכר, באופן יחידאי, בכתבים האפוקריפיים, הוא הרב לוי יצחק מברדיצ'ב. על אף כל זאת, יש לציין אנקדוטה אחת: קויפמן מציינת שנפוץ למצוא אצל מורי חסידות שהם מנסחים דרשות על העבודה בגשמיות על בסיס סיפור על הלל ושמאי המופיע בתלמוד בבלי, מסכת ביצה, דף טז עמוד ב: "תניא, אמרו עליו על שמאי הזקן, כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת. מצא בהמה נאה אומר: זו לשבת. מצא אחרת נאה הימנה - מניח את השניה ואוכל את הראשונה. אבל הלל הזקן מדה אחרת היתה לו, שכל מעשיו לשם שמים. שנאמר ברוך ה' יום יום." אצל מורי החסידות מקור זה משמש לדרשה על שמאי שלא עסק בעבודה בגשמיות מול הלל שכן עסק בכך, או שמאי שעסק בכך במדרגה פחותה אל מול הלל שעסק במדרגה הגבוהה של עבודה בגשמיות (ראה קויפמן, העבודה בגשמיות, עמ' 327–328). סיפור זה מהווה בסיס לאחד הדיונים של הרב הוטנר בדברי הרשות, שם הוא מאפיין את שמאי כמי שחושש לנסות לעשות דברי רשות לשם שמים באופן עצמאי, שמא לא יכוון לרצון ה', אלא רק משתמש בדברי חולין כהכנה למצוות – אכילה לכבוד שבת; ואילו להלל היה הבטחון לעשות את דברי הרשות לשם שמים באופן עצמאי מתוך אמונה ביכולתו לכוון לרצון האל (פחד יצחק, פסח, כו). בכך מתקבל הרושם של הרב הוטנר העדפה לדברי הרשות לכתחילה על פני כהכנה לתורה או מצוות, ובכך הוא קרוב לגישתו של הר' יעקב יוסף מפולונאה לגבי עבודה בגשמיות (ראה קויפמן, שם). בשולי הדברים מעניין להזכיר שקויפמן עצמה חתומה על המאמר הראשון שהופיע על הגותו של הרב הוטנר בעברית, עליו חתמה בשם נעוריה – אברהם. מאמר זה התפרסם בסמוך לתקופה בה קויפמן החלה את הדוקטורט שלה עליו מבוסס ספרה על העבודה בגשמיות. במאמרה על הרב הוטנר היא אינה מזכירה ולו בהערה צדדית את האפשרות שהיתה לרב הוטנר שיטה של עבודה בגשמיות, וכן במאמרה שהתפרסמו לאחר מכן בנושא העבודה

סיכומו של דבר, על אף עיסוקו הרב בחסידות ועל אף הפרקטיקות הכמו-חסידיות שאימץ לעצמו, הרב הוטנר לא היה איש חסידות, וההגות החסידית משמשת עבורו משאב אך לא מורה.

ח. 3. מהו הנסתר? הקבלה בהגותו של הרב הוטנר

“עוסקים אנו בלבוש חדש לדברי תורה [...] צורה של נסתר בלשון נגלה” – כך ציטטה בתו של הרב הוטנר, הרבנית דייד, את האופן בו היה מאפיין את הגותו. באותה הזדמנות ציינה כי “בנקודה זו היה מבאר את השייכות המיוחדת למהר”ל – שכל דבריו אינם אלא סתרי תורה בלשון נגלה.”⁴⁴ באופן דומה השוותה בינו לבין הוגה נוסף המפורסם כמי שניסח דברים נסתרים בלשון נגלה: רמח”ל. בשנת תר”ץ כתב הרב הוטנר ביומנו כך:

תמיד כשאני לוקח לידי ספר מסילת ישרים, אני מוצא את עצמי תחת הרושם העז של מידת ה'הצנע לכת' של לוצאטו המתגלה לנו על ידי ספרו זה. כי הגע בעצמך, אדם שכל היותו שקועה היתה בחכמת הנסתר, והקבלה והמיסטרין היו נשמת חייו ונשימת חייו, בה הגה והרגיש, בס חי את חייו, ובס עבד את אלקיו, והאדם הלז מחבר ספר הדן על נושאים כאלו, הם שהקבלה מהפכת ומהפכת בהם, והוא אחת החליט ללא לנגוע בהם... והוא דן על כל אותם הנושאים ומהפך בהם ומעמיק בהם – ובשעת מעשה הוא סותם את כל מעינות-המסתורין המפכים בנפשו פנימה לבל יפרצו החוצה – והדבר עולה בידו... לו יצויר שהיו נעלמים כתבי הרמח”ל בח”ן, והיה נשאר לנו רק ספר מסילת ישרים – היו ההיסטוריונים מעידים בברירות שרמח”ל היה רציונליסט מושבע. כאן לפנינו חזיון של הצנע לכת במדרגת הנשגב שלה.⁴⁵

על כך הוסיפה בתו “אף רבנו בנסחו את כל דיבוריו בהלכות דעות וחובות הלבבות במטבע נסתר בלשון נגלה, הקפיד שלא להבליט את התוכן הנסתר-פנימי שלהם. וכך נמנע מהלביא דברי הזהר ושאר ספרי מקובלים.”⁴⁶ ראינו בחלק ההיסטורי שהרב הוטנר עסק בקבלה, ויש די בעדויות הקיימות כדי ללמד שהיתה לו היכרות משמעותית איתה, לכדי רמה של שליטה בתכניה ואוריינות בכתבים שונים. ראינו אף בפרקים לעיל שיש ובמאמריו נמצאים מינוחים ונוסחאות שמקורן בקבלה, ועוד כהנה דוגמאות נוספות פזורות בכתביו.⁴⁷ מאלה עולה שאלת מקומה של הקבלה בהגותו.

האם היה הרב הוטנר מקובל? האם הגותו קבלית? מענה לשאלות אלו ידרוש מענה לשאלות בסיסיות וסבוכות דוגמת מהו מקובל ומהי הגות קבלית, שאלות החורגות בהרבה מהיקפה ויזמרתה של עבודה זו. בשורות אלו אבקש לשרטט את קווי התשובה לשאלה צנועה יותר: מה פירוש “צורה חדשה של נסתר בלשון נגלה” בהתייחס להגותו של הרב הוטנר המכונסת בספרי פחד יצחק?

בשאלה זו עסק לאחרונה אליוט וולפסון, במאמר חלוצי על הקבלה בהגותו של הרב הוטנר. הכתיבה האזוטרית של הרב הוטנר, לטענתו, היא מערכת הרמנויטית פרדוקסאלית של הסתרה לצורך הנכחה. הטענה התיאורטית של וולפסון מורכבת ולא נשחזרה כאן מפאת אריכותה. לעניינינו, נסכם זאת כך: בפתיחה לספר מורה נבוכים עומד הרמב”ם על שתי מוטיבציות לכתיבה במשלים. הראשון הוא מפאת הצורך למנוע חשיפה של ידע מסוים מפני מי שרצוי שלא יחשפו אליו. השני הוא מפאת היותו של הידע המדובר בלתי-קומוניקטיבי; סוג ידע הנשגב מבינתו של אדם, כאשר כל שהוא יכול לקוות לו הוא להשיג פנים מסויימת של ידע כזה באופן מקורב. על ידע שכזה לא ניתן, באופן טכני-מעשי, לדבר באופן

בגשמיות, כולל מאמרים שעסקו בדמויות לא חסידיות במובהק כרב אברהם יהושע השל (מושא עבודת המ.א. שלה), היא אינה מפנה לרב הוטנר כהוגה שעסק בתמה זו.

⁴⁴ דייד, “זכרונות”, עמ’ עו.

⁴⁵ דייד, “זכרונות”, עמ’ קכב-קכג.

⁴⁶ שם.

⁴⁷ ראה למשל פחד יצחק, פסח, נד/ד, שבת, ב/ד, וראה על כך וולפסון, “אזוטריזם”, עמ’ 15.

ישיר, אלא רק במשלים.⁴⁸ וולפסון טוען שההסתרה של הרב הוטנר היא מן הסוג השני: איכותו של הידע המדובר כופה על הרב הוטנר להתנסח באופן בו הוא מתנסח. וולפסון מאפיין את המתודה של הרב הוטנר כניסיון לגלות את הבלתי ניתן לידיעה על ידי הסתרתו (concealment) באופן המצביע על עובדת קיומו של דבר חבוי, שזהו מירב הגילוי האפשרי שלו בכלי השפה. זאת מתוך השוואה למתודה ההידגריאנית, המתעמתת עם אותה בעית יסוד: הצורך לדבר על הדבר שלא ניתן לדבר אודותיו (ה-ineffable), זה אשר חבוי בכל אך בלתי ניתן להמשגה ואינו נתפס בכלים אנושיים. ניתוח הגותו של הרב הוטנר לאור תובנה זו מוביל את וולפסון למסקנה כי "מטרת ההנחלה של הלכות דעות וחובות הלבבות היא לעורר את הדעת [...] אשר, בתורה, מאפשרת את האיחוד הרוחני בין היהודי והאלהי, את החיבור מחדש של הענף אל השורש."⁴⁹

קביעותיו של וולפסון עומדות במתח אל מול המסקנות שעלו מתוך ניתוח חייו והגותו של הרב הוטנר במסגרת עבודתו זו. לאור מסכת חייו, ולאור ניתוח הגותו, מסקנתי היא שמוטיבציה ההסתרה של הרב הוטנר היא מפאת תכנון של הידע, ולא מפאת איכותו. אף ביקשתי לשחזר מידה מן התוכן הנסתר הזה, שחזור שלא הניב פירות בעלי גוון קבלי. בדומה למסקנתי שלי וולפסון מזהה את מרכזיות מושג החיבור ורעיון הדעת כמחברת בהגותו של הרב הוטנר, אולם הוא מפרש אותה כמתייחסת אל חיבור בעל גוון אוניו-מיסטי בין האדם לאל, פרשנות אשר מקרבת את הרב הוטנר לגישה החב"דית של התכללות באל ושלילת אינדיבידואציה, זיקה אותה שללתי לעיל. זאת בניגוד למסקנתי שלי, כי דינמיקת החיבור בהגותו של הרב הוטנר מתייחסת להתגברות על הפער הדואליסטי וחיבור עולמות תחתונים ועליונים, באמצעות קידוש דברי הרשות, שפירושו אצל הרב הוטנר הענקת חשיבות לסתמי. כאמור, מפאת כתיבתו הבלתי-שיטתית והאזוטרי של הרב הוטנר, עיון בהגותו הוא בהכרח פרשני וספקולטיבי. במעשה בנית השדרה הרעיונית ביקשתי לחלץ את המפתח הנכון לקרוא לאורו את ההגות שבספרי פחד יצחק, והוא אשר גורם לי להעדיף את המסקנות אליהן הגעתי על פני אלו של וולפסון.

אבקש לחזור לשאלה שהעליתי לעיל, שאלת מובנו של "צורה חדשה של נסתר בלשון נגלה" בהתייחס להגותו של הרב הוטנר, ולנסות לשכלל מעט את הדיון בסוגיה זו. אני סבור שהמפתח לפתרון קושיה זו הוא זיהוי המוטיבציה העומדת מאחורי כתיבה שכזו.

ראשית, נשאל את השאלה ההפוכה: מהי המוטיבציה מאחורי כתיבה בשפה קבלית, קרי – כתיבה דחושה, מפורטת לפרטי פרטים טכניים של השמות, הפרצופים, הצירופים ושאר הרכיבים "המקצועיים" של הגות קבלית? באופן כללי אפשר להצביע על שתי מוטיבציות בסיסיות ומסורתיות, לפחות בהקשר הקבלה הלוראנית. עיקרה של הקבלה הלוראנית היא התפיסה כי יום בריאת העולם מייצג משבר באלוהות, וממנה ואילך היא שרויה בתהליך של תנועה משבירה לתיקון. תנועה זו פורשה במסגרת הקבלה הלוראנית כמתרחשת בעולמות העליונים, כאשר העולם הזה הוא שיקוף שלה בלבד. אירוע שבירה זה יצר מצב של "פיזור ניצוצות", כלומר חוסר אחדות באלוהות, והתנועה לתיקון היא תהליך של חזרה לאחדות הראשונה. ייעודו של האדם הוא לקדם ולהשלים את תנועת התיקון על ידי איסוף הניצוצות, פעולה אותה הוא מבצע על ידי עבודת האל בקיום מצוות ועל ידי טקסים קבליים ("ייחודים" ו"תיקונים"). מקומם של העולם ושל האדם בתפיסה זו, כמו גם ההיסטוריה, שוליים, כאשר עיקר המציאות היא המתרחש בעולמות העליונים, בעוד ההתרחשויות

⁴⁸ רמב"ם, מורה נבוכים, עמ' 11–15. וראה Lawrence J. Kaplan, "The purpose of the Guide of the Perplexed, Maimonides' theory of parables, and sceptical versus dogmatic readings of the Guide", in: Racheli Haliva (Ed.), *Scepticism and Anti-Scepticism in Medieval Jewish Philosophy and Thought*, Berlin; Boston: De Gruyter, 2018, pp. 67-85.

⁴⁹ ראה וולפסון, "אזטריות", עמ' 13. הטען מפותח שם, עמ' 17–26. ההשוואה בין אופני מסירת הידע הקבלי האזוטרי ואופני ההתפלספות ההידגריאנית היא תמה חשובה של וולפסון במחקריו. ראה ספרו Elliot R. Wolfson, *Heidegger and Kabbalah: Hidden Gnosis and the Path of Poiesis*, Bloomington, Indiana, USA: Indiana University Press, 2019. וראה לעיל, עמ' 166–168. למעשה, וולפסון, כמוני וכמו אחרים, מזהה קשר בין הרב הוטנר לבין הגותו של היידגר, אולם לא היידגר האקזיסטנציאליסט, אלא היידגר האונטולוג.

בעולם החומרי נטולי חשיבות לכשעצמם. משמעו של מעשה לימוד התורה ושל הקבלה במסגרת זו תאוסופי – הכרת האלוהות – ומעשי המצוות ועבודת האל הם תאורגיים, מאמצי השפעה על העולמות העליונים.⁵⁰ אם כן, מוטיבציה בסיסית ראשונה מאחורי כתיבה קבלית היא תאוסופית: בקשת ידיעת האל והעולמות העליונים, ולא ידיעה בסיסית ומספקת, אלא הידיעה השלמה והמלאה ביותר אליה ניתן להגיע. כהמשך למוטיבציה זו עשויה להצטרף הבקשה להתאחד עם האל באמצעות ידיעתו, שאיפה לאוניו-מיסטיקה. המוטיבציה האחרת היא תאורגית: בקשת ותחושת החובה ליטול חלק בדרמה האלהית באמצעות תיקון השכינה, כוונות, זיווגים וכיוצא באלו, בעזרתם האדם מקדם את תיקון העולם וקירוב הגאולה.⁵¹ ממניי סיבות ניתן להבין את הרצון למנוע הגעה של ידע כזה לידי אנשים שאינם ראויים לו, ומכאן הלימוד בחבורות מצומצמות וסודיות, איסורים על עיסוק בתחום לצעירים ולאנשים בקיאים בתורת הנגלה, הימנעות מכתיבה, השמדת כתבים וכיוצא באלו. נדגיש: בפני מי שעניינו הסתרת הידע האזוטרי עומדת הבחירה הפשוטה שלא לפרסם כלל ושלא להפיץ, כפי שנהגו המקובלים משך דורות רבים.

נשוב לאור זאת לשאלתנו: אלו מוטיבציות עשויות להיות לכתיבה של תוכן קבלי (או ממקור קבלי) באופן לא-קבלי, בצורת נגלה? כתיבה שמטבעה חותכת בבשר ומנפה החוצה את רוב רובו של התוכן המקצועי והמפורט שלה? נבחן שאלה זו לאור שתי דוגמאות מפורסמות לכתיבה שכזו, אשר נמצאים כאמור בזיקה מפורשת לרב הוטנר מצד השפעתם על הגותו ומצד עצם הנידון, כתיבה של נסתר בלשון נגלה: מהר"ל ורמח"ל.

יכוח רב דורות ניטש בין חוקרי ולומדי מהר"ל בשאלת זיקתו לקבלה וזיקתה של הקבלה להגותו, אולם מוסכם על רובם שמהר"ל הושפע מתורת הקבלה במידה כלשהי.⁵² לטעמי, הטעון המשכנע ביותר עודנו זה של יעקבסון לפיו "המהר"ל הגה חיבה יתרה לקבלה, רחש כבוד והערכה להשיגיה הרוחניים [...] כמושכל ראשון אפשר בוודאי לקבוע, שאין לה לקבלה מעמד אורנמנטלי בלבד בספריו, אך עם זאת, "אם המהר"ל מקובל הינהו, הרי אינו מקובל במובן המקובל [...] הוא מטמיע את הקבלה בעולמו שלו ומשתמש ברעיונותיה על-פי דרכו. המהר"ל אינו תאוסוף [...] האינטרס המרכזי של מהר"ל הוא בהוויתו של אדם, יחסו אל אלוהים ומעמדו בעולם [...] הקבלה, ככל שהיא מצויה בעולמו של המהר"ל, כמוה כפילוסופיה שבהגותו [...] רעיונותיה וסמליה שוב לא מופיעים בהקשריהם המקוריים, אלא משמשים בידו לעיצוב המסגרת הרעיונית של תורת אדם."⁵³ המוטיבציה של מהר"ל בהיזקקותו לקבלה הינה תיאולוגית (כאשר בתיאולוגיה כוונתי כאן למקבילה הדתית של פילוסופיה: גוף ידע המבקש להסביר לאדם את מציאותו ולספק לו אתיקה לנהוג לפיה).

לגבי רמח"ל, היותו מקובל במלוא מובן המילה אינה מוטלת בספק. אולם נשאלת השאלה מהי אמנם המוטיבציה מאחורי הכתיבה הבלתי-קבלית שלו. בניגוד למהר"ל, כתביו הלא-קבליים של רמח"ל אינם כאלו השואלים מהקבלה ומשלבים משהו ממנה במסגרת פילוסופיה עצמאית; הם בפשטות ניסוח של תכני קבלה בשפה לא קבלית, כפי שעולה

⁵⁰ ראה אליעזר באומגרטן, "ר' מנחם מנדל משקלוב ופרשנות הסמל אצל תלמידי הגר"א במאה השמונה עשרה", בתוך: ישראל רוזנסון ויוסף ריבלין (עורכים), *תלמידי הגר"א בארץ ישראל - היסטוריה, הגות, ריאליה*, ירושלים: מכללת אפרתה, תשע"א, עמ' 26–27.

⁵¹ כהמשך למוטיבציה זו עשויות להתווסף שאיפות לעיסוק בקבלה מעשית ופעולות מאגיות שונות.

⁵² הנטיה לשלול את הזיקה בין מהר"ל לבין תורת הקבלה היא נחלתם בעיקר של חוקרי המוקדמים. סיכום מפורט של העמדות בנושא מופיע אצל גורפינקל, כתבי מהר"ל, עמ' 261–266 בהערות 1–12. גורפינקל טוען כי בספרות רבנית מקובל לראותו כמקובל הכותב בצורה נסתרת ומפרשים אותו לאור זאת. בין הדוגמאות שהוא מונה היא עדותה של הרבנית דיידר דלעיל. ראה שם בהערה 11. וראה שוורץ, תבונה נגד עצמה; נהר, משנתו של המהר"ל מפראג; Bokser, The Maharal; Sherwin, Mystical Theology; וראה גם: Gershom Scholem, *Major Trends*; Roland Goetschel, "The Maharal of Prague and the Kabbalah", In: Karl Erich, *in Jewish Mysticism*, New York, 1961, p. 339; Grözinger and Joseph Dan (Eds.), *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism*, Berlin: Walter de Gruyter, 1995, pp. 172–180.

⁵³ יעקבסון, צלם אלהים, עמ' 46.

בבירור מהשוואתם לכתביו הקבליים. מקובל במחקר כי הכתיבה הלא-קבלית של רמח"ל נסיבתית, כורח שנבע מהפולמוסים שהתנהלו נגדו, בעקבותיהם התחייב שלא לכתוב חיבורים בשפת הקבלה.⁵⁴ אם כן, אפשר ויש לראות את כתביו השיטתיים של רמח"ל באופן דומה להופעות של הקבלה בכתבי מהר"ל: תאולוגיה המבוססת, במקרה זה באופן כולל, על רעיונות קבליים. אולם ישנם מבין מפרשיו של רמח"ל הסבורים שהיתה זו בחירה לכתחילה, המשך ואולי מיצוי של הגישה שנקט רמח"ל בפרשנותו את הקבלה, גישה אשר היה מהמשפיעים מבין מקדמיה: התפיסה שיש לפרש את דברי הקבלה כמשל.⁵⁵ בהקשר זה חשובים דבריו של הרב יוסף ספינר, במבוא שחיבר למהדורת הספר דרך ה'. כך כתב:

יש להעיר: שאין כוונת המחבר [רמח"ל] להסתיר את שפת הקבלה בשפת הנגלה, ולא בא בהסבריו כדי לקרב הדברים אל השכל. אלא לפי שיטת הרמח"ל, שפת הנגלה של אלו (הבנת הדברים מצד הנהגת ה' את עולמו), הם תוכיות ופנימיות הדברים, והן הן גופי תורה. וכמ"ש הרמב"ם בענין מראות הנבואה [...] ואין הבדל בין המראות המובאים בחכמת האמת, לבין מראות הנבואה.⁵⁶

שפת הנגלה, על פי הרב ספינר, הם הם תוכיות הדברים. התוכן עצמו אינו הולך לאיבוד בתרגום לשפה הלא קבלית. המקור מכתבי הרמב"ם אליו מפנה הרב ספינר הוא מספר משנה תורה, הלכות יסודי התורה, פרק ז הלכה ג, שם כתב הרמב"ם כי: "הדברים שמודיעים לנביא במראה הנבואה דרך משל מודיעין לו ומיד יחקק בלבו פתרון המשל במראה הנבואה וידע מה הוא, כמו הסולם שראה יעקב אבינו ומלאכים עולים ויורדים בו והוא היה משל למלכיות ושעבודן [...] וכן שאר הנביאים מהם אומרים המשל ופתרונו כמו אלו." התמונה אותה רואה החוזה – בין אם נביא בין אם מקובל – אינה בעלת חשיבות כלשעצמה, אלא כולה משל לתוכן עצמאי ונהיר בפני עצמו.

דבריו של הרב ספינר חשובים בשל ההערה שהוא מוסיף בשולי הדברים: "ונשמע מפי הגר"י הוטנר זצוק"ל, שאלו הגדולי עולם שאחזו אחרת בענין זה, הוא בגלל אמרם שאין מראות הנבואה דומה למראות שמשגיגים ברוח"ק שהוא ענינו של חכמת האמת."⁵⁷ כפי שראינו לעיל, הרב הוטנר היה מעורב בניצני פרוייקט ההדפסה של כתבי רמח"ל שהחלו יחד הרב ספינר והרב חיים פרידלנדר,⁵⁸ כך שעדות זו מקובלת עלי כמהימנה ביותר. לא ברי מכאן מהי עמדתו האישית של הרב הוטנר, האם הוא בעמדתם של אלו הגורסים כי מראות נבואה (על פי שיטת הרמב"ם) ומראות קבלה ברוח הקודש חד הם, או בעמדתם של החולקים. אך ברי שהוא מסכים לדעת ספינר שכך סבורים רמח"ל וממשיכיו.

בנקודה זו ראוי להתעורר לשאלה העולה מתוך ניתוח השדרה רעיונית שטרם זכתה להתייחסות: העובדה שאזכור שמו של רמח"ל כמעט ונעדר מספרי פחד יצחק, והוא לעולם אינו מוזכר בהקשרים בהם נודעה לו השפעה מרכזית על תכנם: שתי תכליות הבריא ומושג שלילת הרע. העדר אזכור שמו של רמח"ל בולטת ביותר על רקע ריבוי האזכורים של ההוגה הנוסף העיקרי אשר הגותו מוטמעת בשדרה הרעיונית של הרב הוטנר: מהר"ל מפראג. נתעכב כעת על שאלה זו.

כידוע, פולמוסים רבים התעוררו כנגד רחמ"ל בימי חייו. הוא הוחשד בשבתאות, נאלץ לנדוד ממקום למקום, כתביו המוקדמים בקבלה הוחרמו וחלקם הושמדו, ונאסר עליו לחבר חיבורים בשפה קבלית. את חיבוריו הלא קבליים – דעת תבונות, דרך ה' ומסילת ישרים – חיבר בתקופת חייו המאוחרת, ויש הטוענים כאמור שהוא חיבר אותם כאמצעי להפצת רעיונות קבליים בשפה בלתי-קבלית, בהיעדר אפשרות אחרת. תחילת השיקום של דמותו היתה בזכות ספר מסילת ישרים,

⁵⁴ ראה גארב, מקובל בלב הסערה, עמ' 85; David Sclar, "Adaptation and acceptance: Moses Hayim Luzzatto's sojourn in Amsterdam among Portuguese Jews", *AJS Review* 40,2 (2016), p. 337

⁵⁵ ראה גארב, מקובל בלב הסערה, 174–185. וראה יעקבסון, ההנהגה האלהית; צביה רובין, "תורת המראה והפתרון - פרשנותו המיוחדת של רמח"ל לקבלה", דעת, 40 (תשנ"ח), עמ' 39–48.

⁵⁶ "דברים אחדים", דרך ה' (מהדורת ספינר), עמ' 7.

⁵⁷ שם.

⁵⁸ לעיל עמ' 113.

שזכה לפופולריות ולתפוצה משמעותית כבר בשנים שלאחר מותו, וביתר שאת במאה ה"ט, בזכות הגאון מוילנה ור' ישראל סלנטר, מייסד תנועת המוסר. במאה העשרים כבר היה רמח"ל מוכר כנכס צאן ברזל של המסורת האורתודוקסית. אולם עד שלהי המאה כתבי הקבלה ואף כתביו הלא-קבליים כמעט ולא נדפסו. הם השתמרו ונלמדו בחוגי תלמידי הגר"א, ממנו יצא גל ההדפסה הראשון והיחיד של חיבוריו עד המחצית השנייה של המאה-העשרים. רק החל משנות השישים החלה תפוצה משמעותית של חיבוריו שאינם מסילת ישרים, בייחוד ספר "דרך ה'", היוצא מאז במהדורות רבות. הסיבה לכך שכתבי הקבלה של רמח"ל ואף כתביו השיטתיים המבוססים על קבלתו לא נדפסו בתפוצה רחבה משך זמן רב אחר שיקום דמותו, קשורה בסוגיית פירוש הקבלה כמשל. שכן אמנם העננה השבתאית סביב הרמח"ל התפוגגה לאחר ימי הגר"א, אולם השניות לגבי דמותו פינתה את מקומה לשניות לגבי תורתו הקבלית.

אלו עיקרי הדברים: שני היסודות הבולטים בקבלת רמח"ל אשר השפיעו על הגר"א ועל הדורות שאחריו הם פירושו את קבלת האר"י כמשל.⁵⁹ כבר בדור תלמידי האר"י היו כאלו שבקשו לפרש את דבריו כמשל, והמקובלים שהלכו בעקבותיהם נחלקו ביניהם לגבי מושאו של המשל ומשמעותו. אחד המקובלים שביקש לפרש את תורת האר"י כמשל הוא רמח"ל. לשיטתו תנועת התיקון אותה תיאר האר"י היא משל להתרחשות המתקיימת בעולם הארצי, ועניינה הוא תנועה של האנושות מחוסר הכרה באל אל עבר הכרה מלאה בו כשולט בעולם, ומתוך כך הגעה לדבקות בו. עיקר ענינה של האלוהות על פי תפיסה זו היא ההיסטוריה האנושית, וקידומה של ההיסטוריה אל עבר מטרתה היא מושא פעולתו של האל.⁶⁰ נגזרת מכך היא החשיבה ההיסטוריוסופית, לפיה יש לפרש את ההתרחשויות ההיסטוריות כאירועים המונחים על ידי האל, ואשר על גבם אמורה להתקיים התקדמות של האנושות לקראת הכרה ודבקות בו.⁶¹

מטרת המקובל אפוא היא הבנת הנמשל. בגרסתה הרדיקאלית של תפיסה זו העיסוק המקצועי לפרטי הפרטים (כפי שעושה גם רמח"ל בכתביו הענפים) נועד לדייק את הנמשל ככל הניתן, אולם מרגע שהנמשל מובן, די בו. אם כן אפשר והידע כפי שהוא מנוסח בכתבים הלא-קבליים מספיק על מנת להשיג את מטרתה של הקבלה. המוטיבציה המקורית נותרת אפוא על כנה. אם כך הוא, המוטיבציה בכתבי רמח"ל, גם הלא קבליים, תאורגית: תיקון השכינה, תיקון המשיח, קידום הגאולה וכיוצא באלו.⁶² ידיעת הנמשל כפי שהיא מופיעה בנוסח הנגלה מספיקה אם כן לקידום, לפחות במידת מה, של מטרות אלו, ספציפית קידום הגאולה באמצעות נטילת חלק בתהליך ההיסטוריוסופי. למעשה, החשיבה ההיסטוריוסופית מבית רמח"ל התקבלה במידה כזו או אחרת על ידי הגר"א וממשיכיו לסוגיהם, אולם בהקשר של תפיסת

⁵⁹ הקשר בין קבלת רמח"ל להגותו של הגר"א דובר ונחקר בכמה הזדמנויות. ישנן עדויות לכך שהגר"א העריך את הגות רמח"ל, הן בנגלה והן בנסתר, וראה אותו כפרשן "אמיתי" של קבלת האר"י. אולם היחס לרמח"ל בחוג הגר"א לא היה חף מהסתיוגיות. הגר"א הסתייג מאוד מגילויי מגידים, אשר נתפסו בעיניו כסכנה בהיותם עלולים למסור דברים מטעים ומבלבלים, וייתכן כי המגיד של רמח"ל ופרשת הרדיפות שנתגלעו בגינו עמדו לנגד עיניו בענין זה. הסתייגות מפורשת אנו מוצאים אצל מי שנחשב לתלמידו המובהק וממשיך דרכו, הרב חיים מוולאז'ין. כאשר שאלו אחיינו על דבר הפולמוסים כנגד רמח"ל, עמה לו כי "אין לנו להתבונן ולחשוב בזה כלל, והלא עינינו רואות, שחיבוריו שלא היו עליהם קטרוגים נגזר מן השמים שיתגלו בעולם, ואותן שהיה עליהם קטרוגים (התהלים והתיקונים שלו על פסוק ולכל היד החזקה וגו') לא נתגלו בעולם". כך נראה שלא כל התכנים הקבליים של רמח"ל היו שווים בעיניו, ושמה כך גם בעיני מורו. לביבליוגרפיה מלאה של מחקרים בנושא ראה אליעזר באומגרטרן, ר' מנחם מנדל משקלוב, עמ' 29 בהערה 30. וראה שוחט, **עולם נסתר בממדי הזמן: תורת הגאולה של הגר"א מוילנה - מקורותיה והשפעתה לדורות**, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ח, עמ' 133-134; ישעיה תשבי, "דרכי הפצתם של כתבי קבלה לרמח"ל בפולין ובליטא", **קריית ספר**, מה (תש"ל), עמ' 153-154; מרדכי פכטר, "קבלת הגר"א באספקלריה של שתי מסורות", בתוך: משה חלמיש, יוסף ריבלין, רפאל שוח"ט (עורכים), **הגר"א ובית מדרשו**, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ג, עמ' 121-122; עמנואל אטקס, **יחיד בדורו: הגאון מוילנה - דמות ודמוי**, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשנ"ח, עמ' 36-37.

⁶⁰ באומגרטרן, מנחם מנדל משקלוב, עמ' 27-31; רפאל שוחט, **עולם נסתר**, עמ' 117-137.

⁶¹ ראה אליעזר באומגרטרן, **היסטוריה והיסטוריוסופיה במשנתו של ר' שלמה אלישיב**, באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשס"ו, עמ' 45. על רמח"ל ועל הרב הוטנר כהיסטוריוסופים, ראה לעיל, עמ' 125 הערה 49.

⁶² וראה ראה גארב, מקובל בלב הסערה, עמ' 202-203, ושם בהרחבה בספרו.

המשל והנמשל ביחס לקבלת האר"י התפצלו הללו לשני זרמים. המחלוקת בין הזרמים לא נגעה לשאלת תפיסת המשל עצמה, אלא בנוגע לשתי נגזרות אפשריות שלה. האחת נוגעת למעמדם של המשלים או הסמלים: האפשרות לפיה למרכיבי הקבלה (פרצופים, עולמות וכיוצא באלו) אין קיום אונטי (ממשי), אלא הם סמלים בלבד. הנגזרת השניה נוגעת למעשה הדתי: האפשרות לפיה גם מעשים שאינם חלק מהריטואל הדתי המצומצם (כלומר, לא מתרי"ג מצוות או תיקונים קבליים למיניהם) יכולים להיחשב כמעשים דתיים, אם הם מקדמים את תכלית ההיסטוריה – הכרת ייחודו של האל.⁶³ קבוצה אחת של תלמידי הגר"א נרתעה מהנגזרות הללו, ודרשה למתן את תפיסת המשל ביחס לקבלת האר"י. הללו סברו שלמרכיבי הקבלה הלוריאנית יש קיום אונטי, ועל אף שאמנם ישנה משמעות לתנועת התיקון המתרחשת בתוך ההיסטוריה זו אינה באה על חשבון התהליכים המתרחשים בעולמות העליונים, להפך, היא שניה להם. בהתאם עיקר חשיבות עבודת האל עודנה תאורגית, ורק הריטואל הדתי המצומצם נחשב למעשה דתי של ממש.⁶⁴ מרדכי פכטר הציע שלקבוצה זו יש למעשה נציג אחד משמעותי, והוא הרב שלמה אלישיב, "בעל הלשם", על שם ספרו לשם שבו ואחלמה.⁶⁵ לעומתו אליעזר באומגרטרן, בעקבות רפאל שוחט, סבור שאף את הרב חיים מוולאז'ין יש להחשיב כנציג של גישה זו.⁶⁶

מן העבר השני ניצבה שרשרת תלמידים, שהחלה בתלמיד הגר"א רבי מנחם מנדל משקלוב, דרך תלמידו רבי יצחק אייזיק חבר והמשך בתלמידו שלו רבי נפתלי הרץ הלוי. בכתביהם של הללו ניתן משקל רב לתפיסת המשל בקבלת האר"י. יתרה מכך רוחות בהם תפיסות של מתן משמעות דתית למעשים שאינם חלק מהריטואל הדתי, כאשר הללו מקדמים את המציאות לקראת הגאולה.⁶⁷

ראש וראשון למתפלמסים כנגד קבוצה זו האחרונה היה הרב אלישיב. הלה, אף שהושפע מקבלת רמח"ל ואימץ כמה מרכיבים ממנה, ביקש למתן את מרכזיותה ואת הקשר בינה לבין הגר"א, לא מתוך התנגדות של ממש לרמח"ל עצמו אלא דווקא לכיוונים אליה לקחו מפרשיו את תורתו, החסידים מחד ותלמידי הגר"א הנזכרים מאידך.⁶⁸ פועלו של הרב אלישיב נתן את אותותיו, ואכן נראה שהצליח לערער על מעמדה של קבלת רמח"ל (או שמא למנוע את ביצור מעמדה). אחת העדויות לכך הוא ניסיונם של מקובלים בני דורו ובדור שאחריו שאהדו את רמח"ל לצמצם את מחלוקתו של הרב אלישיב עליו ולמתן אותה. אם כן, הגם שבשלהי המאה התשע-עשרה כבר שוקמה דמותו של רמח"ל כמקובל, קבלתו עצמה עמדה בסימן פולמוס סביב פרשנות קבלת האר"י ושאלת זהות ממשיכיו האוטנטיים של הגר"א.

לאור דפוסי ההתנהגות של הרב הוטנר, ייתכן שדי בעצם השניות הזו לגבי קבלת רמח"ל והכתבים המייצגים את הנמשל שלה לשיטתו על מנת שיבחר לצרפם לרשימת המקורות המוצנעים. אולם בימיו, למרות שעיך כתיבתו היתה בטרם גלי ההדפסה של שנות הששים והשבעים של המאה העשרים והלאה, תהליך הרהביליטציה וההתקבלות של רמח"ל והגותו בקרב אנשי תנועת המוסר בני דורו כבר הושלם. חיבוריו התאולוגיים של רמח"ל מאוזכרים בכתביהם של זקני ובכירי עמיתיו באורתודוכסיה הליטאית האמריקנית – דוגמת הרב אהרן קוטלר מייסד וראש ישיבת לייקווד,⁶⁹ והרב

⁶³ באומגרטרן, "ר' מנחם מנדל משקלוב", עמ' 31–34.

⁶⁴ באומגרטרן, היסטוריה והיסטוריוסופיה, עמ' 35–36.

⁶⁵ פכטר, שתי מסורות, עמ' 124–131, ושוב ביתר הרחבה בהמשך.

⁶⁶ לעיל עמ' 125 הערה 49, וראה דיונו של באומגרטרן בדעותיהם של שוחט ופכטר שם, עמ' 28–30. עוד על עמדת ר' חיים מוולאז'ין בעניין זה ראה מאמרו של אליעזר באומגרטרן, "הערות על מבנהו של הספר 'נפש החיים', מורשת ישראל, 9 (תשע"ב), עמ' 64–81.

⁶⁷ באומגרטרן, היסטוריה והיסטוריוסופיה, עמ' 38–41.

⁶⁸ באומגרטרן, היסטוריה והיסטוריוסופיה, עמ' 31, וראה שם בהרחבה. וראה גארב, מקובל בלב הסערה, עמ' 328–331.

⁶⁹ אהרן קוטלר, משנת רבי אהרן: שיחות ומאמרי מוסר (ד כרכים), לייקוואוד: בית מדרש גבוה, תשמ"ב-תשס"ה: כרך ב, עמ' כח; כרך ד, עמ' צ.

אליהו מאיר בלוח מייסד וראש ישיבת טלז באמריקה⁷⁰ – והיו מקובלים על בכירים מרבני ארץ-ישראל גם כן.⁷¹ לא זו בלבד, אלא שעיסוק אינטנסיבי במהר"ל מפראג – הגם שלא היה הוגה שנוי במחלוקת – לא היה נפוץ ביותר בנוף האורתודוקסי-הליטאי, ורווח דווקא בחוגים חסידיים, ומפי השמועה משך אל הרב הוטנר מידה מסוימת של ביקורת.⁷² נדמה אם כן שאם זהירות עמדה מאחורי הצנעת השפעת חיבורים אלו בכתבי הרב הוטנר, היתה זו זהירות מופרזת מאוד. השערה זו אינה מסתברת בעיני.

מסתבר יותר בעיני שהדבר נובע מכך שלרב הוטנר היתה עמדה במחלוקת סביב קבלת רמח"ל, ושהוא נטה לדעתו של הרב אלישיב. בהקשר זה חשובה עדותו של הרב שלמה וולבה, שהיה מקורב ביותר לרב הוטנר בשנותיו המאוחרות. העדות המדוברת היא תשובה שהשיב הרב וולבה לשואל שפנה אליו בעניין ייחוס ספר "קול התור" אל הגר"א (ייחוס שהופרך על ידי עמנואל אטקס).⁷³ הרב וולבה השיב כי "הגר"א הוטנר שליט"א אומר, שבעל הלשם שהוא הוא הבר-סמכא בענין כתבי הגר"א בקבלה, איננו מזכיר את הספר כלל. הוא גם השתדל להוציא לאור ספרי הגר"א, ואילו היה בדעה שזה ספר שיצא מבית מדרשו של הגר"א – לא ייתכן שלא היה משתדל להוציאו או לכה"פ [לכל הפחות] היה מזכיר אותו. לעומת זאת, אמר לי הגר"א קלופט שליט"א שהוא מאמין שזה ספר אוטנטי, ומה שישנם בו דברים המפליאים אותנו, אין בזה כל ראייה שלא נישנו הדברים בבית מדרשו של הגר"א".⁷⁴ עדות זו יש בכחה להעיד על הזדהותו של הרב הוטנר עם המחנה של הרב אלישיב בכל הנוגע למחלוקת בתוך עולם קבלת ליטא: ראשית בשל עצם ההתייחסות לרב

⁷⁰ אליהו מאיר בלוח, **פניני דעת** (ב כרכים), וויקליף: הוצאת פניני דעת, תשנ"ד-תשנ"ו, עמ' רז-רח; הנ"ל, **שיעורי דעת**, ירושלים: פלדהיים, תשל"ב, עמ' עד. "אסכולת טלז" חריגה בנוף עולם הישיבות בעיסוק האינטנסיבי של מוביליה בהגות, בהשפעת שושלת הרבנים בלוח: יוסף יהודה ליב בלוח, ראש הישיבה בעיר טלז שירש את מקום מייסדה, חותנו הרב אליעזר גורדון; בניו הגדולים זלמן שמואל ואברהם יצחק, שכינהו לצידו ונספו בשואה; בנו הצעיר אליהו מאיר, וחתנו חיים מרדכי קטץ, מייסדי ישיבת טלז בארה"ב; וממשיכיהם הרב מרדכי גיפטר, חתנו של זלמן שמואל, והרב ברוך סורוצקין, בן דוד וחתנו של אברהם יצחק. הגות רמח"ל מהווה ציר מרכזי בהגות אסכולה זו. וראה גארב, מקובל בלב הסערה, עמ' 333.

⁷¹ כתביהם של הרבנים קוטלר ובלוח, כמו רבים מבני דורו של הרב הוטנר, יצאו רובם ככולם לאחר מותם ולא נכתבו על ידם אלא נערכו מתוך סיכומים שרשמו תלמידיהם. כך שלמעשה הם ראו אור במקביל ולעתים רק לאחר יציאתם לאור של ספרי פחד יצחק. ועדיין, העיסוק בספרי דרך ה' ודעת תבונות היה מן המפורסמות בחוגים אלו. ארבעת ההסכמות למהדורת דעת תבונות של הרב חיים פרידלנדר, מאת הרבנים ישראל יעקב קנייבסקי, אליעזר מנחם מן שך – שני "גדולי הדור" בנוף הישראלי – לצד שלמה וולבה ויואל קלופט, כולם משבחים את המהדיר על כך שבזכות מהדורה זו הספר, שעד אז התקשו הלומדים בו מפאת איכות המהדורות הקודמות, יוכלו לעיין בו כראוי (רמח"ל, דעת תבונות, עמ' 6-8).

⁷² לעיל עמ' 79.

⁷³ ספר קול התור נמצא בלב פולמוס שהחל עם צאתו לאור לראשונה בשלהי שנות הארבעים של המאה העשרים, המתנהל בקרב הציבור החרדי והדתי כמו גם במסגרת המחקר האקדמי, ששיאו בספר שפרסם לאחרונה עמנואל אטקס, בו הוכיח שמדובר בחיבור מאוחר שכלל הנראה חובר בידי מוציאו לאור, שלמה זלמן ריבלין. ראה עמנואל אטקס, **הצינונות המשיחיות של הגאון מוילנה: המצאתה של מסורת**, ירושלים: כרמל, תשע"ט, ובמיוחד בעמ' 159-200. הפולמוס סביב ספר קול התור לגר"א הוא רכיב בפולמוס רחב יותר הנוגע למה שכינה אטקס "המיתוס הריבליני" (על שם שושלת ריבלין העומדת במוקדו), שעניינו התפיסה לפיה היתה לגאון מוילנה תפיסה משיחית שעניינה גאולה דרך הטבע, באמצעות עליית המונים לישראל ובניינה; תפיסה המבקשת להציב את הגר"א כמי שהקדים את התנועה הציונית. חיבורו של אטקס עוסק בהפרכת תפיסה זו. מן המצדדים בה במסגרת המחקר הוא רפאל שוחט (ראה שוחט, עולם נסתר), ובאופן המובהק ביותר אריה מורגנשטרן. ראה למשל, אריה מורגנשטרן, **הגאון מוילנה: והשפעתו ההיסטורית על תהליך הגאולה: מחקרים ומקורות**, ירושלים: הוצאת מאור, תשע"ח. אני עוסק כאן ב'קול התור' בשל מעמדו בזמן ובסביבה התרבותית של הרב הוטנר, אך לגוף העניין טיעונו של אטקס משכנע ביותר.

⁷⁴ שלמה וולבה, **אגרות וכתבים**, חלק ראשון, ירושלים, תשס"ו, עמ' רכז. הרב אלישיב אף היה מעורב בהבאתם לדפוס של כתבי רמח"ל בגל ההדפסות שלו בסוף המאה ה"ט, לצד שלל כתבי קבלה מחוג תלמידי הגר"א שעודד את פרסומם. ראה שוחט, עולם נסתר, עמ' 133 ושם בהערה 94; גארב, כתבי האמיתיים של רמח"ל, עמ' 166; באומגרטן, היסטוריה והיסטוריוסופיה, עמ' 31. וראה עדותו של ר' שלמה אלישוב, **לשם שבו ואחלמה, דרושי עולם התהו**, פיעטקוב, תרע"ב, דף נ"ז עמ' א': "וכל ספריו אשר בידינו עד היום (שהוא ר"ח אדר תרנ"ח) הם כמעט כולם נתחדשו וניתנו לדפוס על ידי השתדלותי וסיבתי. והגם שלא זכיתי ללמוד את ספריו ולא הסתכלתי בהם אלא מעט מן המעט עכ"ז דליתי ממנו איזה יסודות הנוגעים לעיקרי החכמה". על פי עדות זו נראה שהרב אלישיב לא דקדק כל כך בתכנם כאשר הביאם לדפוס.

אלישיב כאל האוטורטיה בכל הנוגע לכתבי הגר"א;⁷⁵ ושנית, משום שספר "קול התור" עצמו הינו איבר ממחלוקת זו. חיבור זה, שהינו מניפסט הקורא לעלייה לארץ לצורך החשת הגאולה, המתאר בין היתר פעולות חקלאיות ופעולות לבניין הארץ כפעילות דתית ועיקר בעבודת האל של התקופה, מייצג על פי באומגרטן את "ההרחבה המובהקת הגדולה ביותר" של תפיסת הקבלה כמשל של רמח"ל.⁷⁶ בעמדתו זו הרב הוטנר איננו מבטא רק עמדה פילולוגית, אלא גם עמדה תיאולוגית, במסגרת השיח הפנימי של הקבלה הליטאית.

ההערה על הרב קלופט מובילה אותנו לעניין נוסף המעיד בעיני על הסתייגותו של הרב הוטנר משיטת הקבלה כמשל של רמח"ל, כפי שהבינה הוא. בסוף המבוא למהדורתו של ספר דעת תבונות, כתב הרב פרידלנדר כך: "תודתי הרבה וברכתי נתונה להרה"ג [להרב הגאון] הרב יצחק הוטנר שליט"א, להרה"ג הרב יואל קלופט שליט"א, להרה"ג הרב שלמה וולבה שליט"א על ששמו עיניהם על ביאורי והעירו הערות מאירות ומועילות וחזקוני ואמצוני בעבודתי זאת."⁷⁷ המהדורה של פרידלנדר מעוטרת בארבע הסכמות, מאת הרב יעקב ישראל קנייבסקי, הרב אליעזר מנחם מן שך והרבנים וולבה וקלופט – אלו ששמו מופיע לצד הרב הוטנר בתודות. לצדם בולטת בהיעדרה הסכמה מאת הרב הוטנר. ממשפחת הרב פרידלנדר נמסר לי שהרב הוטנר אמר היה לתת הסכמה גם כן, אך משום מה הדבר לא הסתייע, ייתכן שמפאת הסמיכות לתקופת מחלתה ופטירתה של אשתו, הרבנית מאשה הוטנר. הרב קלופט כאמור, על פי עדותו של הרב וולבה, סבר שספר קול התור אותנטי. כך סבר גם הרב פרידלנדר. מיזם ההדפסה הקודם בו היה מעורב הרב פרידלנדר, לפני שהחל בהדפסת כתבי רמח"ל, היה ההוצאה לאור של ספר קול התור.⁷⁸ הרב פרידלנדר זיהה עצמו בבירור עם חוג תלמידי הגר"א אשר כנגדם התפלמס הרב אלישיב. כך בהקדמה ל"ספר הכללים" של הרמח"ל הוא מציג את רבי מנחם מנדל משקלוב, רבי יצחק חבר ונפלי הרץ הלוי כממשיכי דרכו של הגר"א בקבלה.⁷⁹ לאור כל העיל, ייתכן והרב הוטנר השתמט ממתן ההסכמה בשל הסתייגותו מחוג פרשני רמח"ל הרדיקאליים. אם נכונים דברים אלו אזי הרב הוטנר סבר, מצד אחד, כי הפירוש הרדיקאלי של שיטת הקבלה כמשל בכתבי רמח"ל הוא הפירוש הנכון את רמח"ל; ושגישא זו חריפה מדי ויש להסתייג ממנה. עדות שהתגלגלה אלי מאששת כיוון זה, מפי מקורב לרב הוטנר שהעיד שהלה אמר לו כי "רמח"ל איז נישט מיין חלק אין תורה וד"ל [רמח"ל אינו חלקי בתורה ודי לחכימא ברמיזא]."

⁷⁵ שטיינברגר טען שהרב הוטנר למד קבלת הגר"א עם בעל הלשם ועם חכם אלפנדרי בעת ששהה בארץ ישראל בנעוריו. ראה ישעיה שטיינברגר, "מלך בבית המדרש", מוסף השבת, מקור ראשון 26.11.2010. אמנם נראה שלא למד עם בעל הלשם, שכן על פי מה שמוסרת בתו, הוא נהג להביע צער על כך שלא זכה לפגוש בו, למרות שהיו לו הזדמנויות לכך. ראה דייד, "זכרונות", עמ' לו.

⁷⁶ באומגרטן, ר' מנחם מנדל משקלוב, עמ' 32.

⁷⁷ פרידלנדר, חיים, "הקדמה", בתוך: דעת תבונות, עמ' 16. וראה לעיל, עמ' 113.

⁷⁸ ספר "קול התור" נדפס בשנת תשכ"ט במקביל על ידי הרב מנחם כשר ועל ידי "הוועד להפצת קול התור" שהורכב מהרב פרידלנדר יחד עם הרב שמואל דביר, מבלי שידעו זה על זה. ראה אטקס, הציונות המשיחית, עמ' 160–161; שוחט, עולם נסתר, עמ' 281 ובעמ' 279 בהערה 79. הרב פרידלנדר אימץ בבירור ובלהיטות את המיתוס הריבליני, כפי שעולה מההקדמה למהדורתו לספר "קול התור": "בימינו אלה קיימת תהייה תמידית בינינו סביב משמעותה של שיבת ישראל לארצם. הציבור החילוני מנסה לפתור הענין כתופעה חילונית-לאומית גרידא מבלי לצפות ממנה פרי קודש כל שהוא. הציבור החרדי, בהיותו מחוסר ידיעה והכרעה בטיב התופעה הזאת, בורח הוא מלתת לה משמעות כל שהיא. וזה ענין רע הוא ודאי [...] תקותנו שספר זה יהיה ממורי הדרך לפני תנועת התחיה הלאומית להשיבה את מקורותיה המושרשים בתורה הכתובה והמסורה, ויפקח את עיני המנחה החרדי להבין משמעותה של תקופתנו – תקופת אתחלתא דגאולה." חיים פרידלנדר, "הקדמה", בתוך: ספר קול התור: והוא שיטת הגאון רבינו אליהו מוילנא וגילוייו על תקופת אתחלתא דגאולה, מאורעותיה ומצוותיה, בני ברק: וועד להפצת קול התור, תשכ"ט, עמ' ז. את העמודים הבאים מקדיש הרב פרידלנדר להעלאת טענות אפשריות כנגד ייחוס הספר לגר"א וניסיון להפרכתם. שם, עמ' ז-ט.

⁷⁹ רמח"ל, דעת תבונות, עמ' רלז-רלח. הרב פרידלנדר אף כתב מבוא לדמותו ולתורתו של רבי יצחק אייזיק חבר, שנדפסה עם הספר "מגן וצינה" בשנת תשמ"ה.

מצינו אפוא שני תהליכים במקרים הנידונים הקשורים בשני מוטיבציות המובילות לכתיבה של תוכן קבלי בשפה לא קבלית: הראשון הוא רדוקציה ואדפטציה תאולוגית של הקבלה. המונח "תאולוגיה" עשוי להכיל משמעויות רחבות מאוד, על כן אבהיר למה כוונתי כאן. בהקשרה של הקבלה, אני מבקש להנגיד את המושג תאולוגיה לתאוסופיה. תאוסופיה היא חקירה הממוקדת באלהי, שעניינה הכרתו לפרטי פרטי והבנת המכניזם האלהי. אפשר והדבר מקביל לחקירה האונטולוגית במסגרת הפילוסופית. תאולוגיה, לעומת זאת, היא מערך אמונות ודעות שעניינה מתן פשר לקיום ולמעש האנושי. משהו הדומה לתפיסת עולם או לאידאולוגיה. באמרי רדוקציה ואדפטציה תאולוגית של הקבלה, כוונתי לעשיית שימוש במסגרת הקבלית לפיתוח ועיגון של הגות דתית, תוך הפשטתה מהמטען התאוסופי והתאורגי שלה. זוהי המוטיבציה הראשונה שאני מזהה מאחורי כתיבת תוכן קבלי בשפה לא-קבלית. השניה היא פופולריזציה של התוכן הנסתר, מתוך הנחה שהתוכן המהותי הוא בר הנהרה וראוי למסירה, כדרך למימוש המוטיבציה המקורית התאורגית. וולפסון כאמור זיהה מוטיבציה שלישית: ניסוח תוכן שאינו בר-הנהרה בלבד נהיר המסתיר אותו, כדרך להצביע אל עבר מה שלא ניתן לנסחו אחרת.

בעניין זה, כפי שבהגותו עצמה, המודל העיקר שעמד לנגד עיניו של הרב הוטנר הוא מהר"ל. אני סבור כי דבריו של יעקבסון על מהר"ל יפים גם לרב הוטנר, כלשונם. הוא רחש כבוד עמוק לקבלה ובהתאם לאופיו לא יכל להרשות לעצמו שלא להתמחות בה. הוא אף גילה בה מקור שופע למושגים ולתבניות שניתן לעשות בהם שימוש בפיתוח התיאולוגיה שלו. אך הוא שמר על הפרדה ומידור בין השניים: הקבלה הינה ידע אזוטרי בעל משמעויות תאוסופיות ותאורגיות. התאולוגיה היא מערכת ידע אחר – אמנם, כזו שאינה נטולת ממדים אזוטריים משל עצמה – שמוקדיה אחרים: הבנת מציאתו של האדם והדרך להתנהל בתוכה. בחייו הפרטיים היה הרב הוטנר מעורב מאוד בקבלה במובנה המסורתי. אני יודע אם עסק בפרקטיקות קבליות-תאורגיות בפועל, אך ודאי למד ולימד קבלה בצורתה הטכנית-מקצועית. אולם בהגותו הוא הרכיב את הקבלה שלמד באופן אחר: תאולוגיזציה שלה – שימוש במושגיה ותבניותיה כמצע ועיגון להגות לא-קבלית.

בשולי הדברים האלו אבקש להביא שתי עדויות נוספות. ראשית, עדותו של הרב שלמה וולבה: "הקפידא של מו"ר הגר"י הוטנר נ"ע היתה על כתיבת מאמרים בעניני קבלה, ושגור בפיו 'דבש וחלב תחת לשונך'. ואכן, בכל ספרי פחד יצחק לא נמצא ציטטה מהזהר וס"ק, אף שרובם ככולם של המאמרים מיוסדים על הסד"צ [ספרא דצניעותא] ועוד, אולם לא שמעתי ממנו איזו התנגדות ללימוד כתבי אריז"ל עם חוג מסוים של ת"ח העוסקים בענינים אלה." הרב וולבה נוטה באופן כללי להדגיש את מקומה של הקבלה בהגותו של הרב הוטנר, ואפשר אולי לראות בעדותו תמיכה בקריאה של וולפסון.⁸⁰

לצד זאת ישנה עדות מפי הרב ישראל אליהו וינטרוב, מקובל בן המאה העשרים שהיה תלמידו של הרב הוטנר. הרב וינטרוב עסק רבות בפירוש קבלת הגר"א. כך נכתב משמו: "סיפר [הרב וינטרוב] שהיה כת"י מספר זכר אברהם על ספד"צ [ספרא דצניעותא], והגר"י הוטנר ז"ל השתוקק לראותו, וטרח בזה עד שהשיגו, והתפעל ממנו מאוד, ואמר הגר"י"

⁸⁰ וולבה אגרות וכתבים קצט עמ' רד. וראה גם. וולבה, קול התורה, עמ' סא: "אלו שזכו להכנס במחיצתו [של הרב הוטנר] יודעים כי בסתרי מאמריו דולק האור הגנוז של פנימיות התורה [...] בכל ספרי פחד יצחק לא מובא שום מאמר מספרי קבלה, חוץ ממאמרים ידועים לכל, כי הוא שינן תמיד 'דבש וחלב תחת לשונך' והקפיד מאוד על הצניעות בעסק בנסתרות. אך כל מאמריו בנויים על חידושים עמוקים בסתרי תורה, והפליא לעשות להסתיר את הנסתר בהרצאת דברים נגלים ועמוקים ובסגנון החד המקורי שלו." וראה שטיינר, הכרח ובחירה, עמ' 103 הערות 199–200. וראה דבריו בתחילת חלק ב' של חיבורו עלי שור (עמ' יב): 'כבר עמדנו על ההבדל בין החלק הראשון והחלק הנוכחי של ספר עלי שור בהדרכה לעבודה. ישנם עוד הבדלים דקים בין שני החלקים שהמבינים ירגישו בהם ואין צורך לפורטם כאן. לפני למעלה מעשר שנים נתקרבתי אל הגאון הגדול ר' יצחק הוטנר זצלה"ה, ראש ישיבת ר' חיים ברלין בניו יורק, ישיבת פחד יצחק בירושלים ובעל ספרי פחד יצחק ונהייתי תלמידו. הוא היה חד בדרא בהיקף ועומק ידיעתו בכל חלקי התורה ובחכמות וכל רז לא אניס ליה. עד כמה שנתגלה גדולתו בשמונת ספרי פחד יצחק – תוקף גדולתו נתגלה כאשר יצא ב"ה לאור מה שעדיין בכתובים. ההבדלים הדקים בין שני חלקי ספר עלי שור הם בעיקר בביסוס היסודות, ובזה קיבלתי הרבה מאוד מהגר"י הוטנר נ"ע." ייתכן ו"הבדלים דקים" אלו קשורים בהשפעת רעיונות קבליים.

[הגאון רבי יצחק הוטנר] שלאחר ועידת באזל (התיסדות הציונים) א"א שיכתב כזה ספר, (דכשנרבה כל כך הס"א אין יכולת להוריד דברי תורה כאלו לארץ), עד כאן המעשה. וכששאלוהו על הדברי תורה שלו אמר, אלי אין זה נוגע כי הספר הנ"ל נכתב על מנת להוציאו לציבור, אבל הד"ת שלי אינם ע"מ להוציא, לכן אין להחזיק מגע איתם.⁸¹ מכאן לטעמי יש סמך לכך שכלל שהיו לרב הוטנר חידושים והגות בקבלה, לא היתה לו שום כוונה להוציאם החוצה, בכתיבה אזוטריה או אקסטרית.

כסמך מסוים לטענה זו, נשוב ונעיין בדברים שכתב הרב הוטנר על מסילת ישרים. בתארו את פליאתו מכתבתו של רמח"ל, הוא אינו מדבר על האופן בו הוא מצליח לבטא תוכן קבלי בניסוח לא קבלי, אלא ממידת ה"הצנע לכת" שלו, הנובעת מכך שהגם "שכל הויתו שקועה היתה בחכמת הנסתר, והקבלה והמיסטרין היו נשמת חייו ונשימת חייו"; והגם שהדברים בהם הוא עוסק בחיבור הם "נושאים כאלו [...] שהקבלה מהפכת ומהפכת בהם [...] בשעת מעשה הוא סותם את כל מעינות-המסטרין המפכים בנפשו פנימה לבל יפרצו החוצה – והדבר עולה בידו." גדולתו של רמח"ל אינה שהוא מצליח לשלב את הנסטרות בתוך ספרו, אלא שהוא מצליח לנטרל את הדחף לעשות זאת. אמנם כן, שבח זה קורא הרב הוטנר על ספר מסילת ישרים, אשר בניגוד לחיבורים דעת תבונות ודרך ה' אינו בכירור חיבור על דרך הקבלה.⁸² לא זו אף זו: אפשר לראות באופן בו הוא משתמש בהגותו של רמח"ל דוגמה לתופעת התאולוגיזציה של הקבלה עצמה. הוא לוקח את שיטתו הקבלית, המנוסחת אמנם בצורה לא-קבלית, ומרכיב על גביה את הגותו שלו תוך שהוא מנטרל את משמעויותיה הקבליות: תכלית תאוצנטרית ללא ייחוד. במילים אחרות, הוא מבצע תאולוגיזציה של הנמשל.

לסיכום שאלת נוכחותה של הקבלה בספרי פחד יצחק, יש לומר כי הקבלה היתה נוכחת מאוד בחייו של הרב הוטנר, אך לא באופן משמעותי בהגות שבחר לפרסם, מעבר לתאולוגיזציה שלה: אימוץ צורני של תבניות ומושגים קבליים לטובת עיסוק בנגלה. במובן מסוים, הרב הוטנר עושה את התהליך ההפוך מזה המתרחש בקבלה: בעוד האחרונה נוטלת מקורות תאולוגיים ומחדשת אותם כתוכן תאוסופי ותאורגי, הרב הוטנר לוקח תוכן תאוסופי ותאורגי ומחדש אותו כתאולוגיה – לא כמשל ונמשל, אלא כשתי השלכות והשתמעויות נפרדות של אותה מסגרת – "צורה של נסתר בלשון נגלה".⁸³

⁸¹ ישראל אליהו וינטרוב, **ויעל אליהו בסערה**, בני ברק, תש"ע, עמ' יח הערה 14. הרב וינטרוב, יש לציין, זיהה עצמו עם חוג הלשם. ראה גארב, מקובל בלב הסערה, עמ' 344–345. הסוגרים המעוגלים במקור.

⁸² ראה גארב, מקובל בלב הסערה, עמ' 277–281. אך ראה העדות המובאת משם הרב וולבה: "אמר בשם ה'פחד יצחק' הגר"י הוטנר זצ"ל שעוד לא היה ספר כ"כ נפלא כמו ה'מסילת ישרים' – שמחד הכניס הרמח"ל את כל יסודות הקבלה בספר, ומאידך הוא כתוב בסגנון השווה לכל נפש עד שכל בת בכיתה הראשונה במדינר חושבת שכתב את הספר בדיוק בשבילה!" המניק, אבני שלמה, ב, עמ' כח. עדות זו, מכלי שלישי, שונה באופן חשוב מהדברים שכתב בעצמו, בכך שהיא מייחסת לו את התפיסה שמסילת ישרים היא חיבור קבלי בלשון לא-קבלית, כמו דעת תבונות ודרך ה', מה שלא מסתבר בעיני. לצד זאת, איני בטוח שהיותו של חיבור שווה לכל נפש ייחשב למעלה בעיני הרב הוטנר. חיבורו שלו ודאי אינו כזה.

⁸³ דברים דומים הציע בפני פרופ' בנימין בראון. לטעמו, רמח"ל לקח את קבלת האר"י ועשה לה מעין של הפשטה וסיסטמטיזציה, אבל ישנם הוגים שאינם מסתפקים בזה ורוצים להתעלות לגמרי אל מעל לרמה ה"טכנית" של הקבלה ולעשות לה כעין "הפשטה דהפשטה", כלומר, לקחת ממנה רק רעיונות יסוד כלליים ביותר. בראון מכנה מגמה זו "פוסט-קבלית". דוגמה להלך רוח זה מזהה בראון בהגותו של הרב יהודה לייב בלוך מטלו. ראה בראון, תנועת המוסר, עמ' 116–121. אף אני במושגי שלי הייתי מתאר את הרבנים לבית בלוך, והר"ל בראשם, ככאלו שביקשו לבצע תאולוגיזציה של הקבלה. בראון העלה את התהיה האם יש בכך עדות להסתייגות מן הקבלה המסורתית ה"טכנית", או שמא מדובר ברצון לעשות שימוש ברעיונותיה מבלי להכניס את קהל השומעים לנבכייה, ללא הסתייגות מהתוכן עצמו. ככל שהדבר נוגע לרב הוטנר, אני סבור כי האפשרות השניה היא הנכונה. דמות נוספת שמעניין להשוות את שימושה במושגים קבליים לרב הוטנר הוא הרב יוסף דב סולובייצ'יק. ראה לורנס קפלן, "מוטיבים קבליים בהגותו של הרב סולובייצ'יק: משמעויות או עיטוריים?", בתוך: אבי שגיא (עורך), **אמונה בזמנים משתנים; על משנתו של הרב יוסף דב סולובייצ'יק**, ירושלים: ספרית אלינר; מרכז יעקב הרצוג; הקיבוץ הדתי, תשנ"ז, עמ' 75–93.

ח. מינימליזציה של האי-רציונאלי: הנטורליזם הדתי של הרב הוטנר

כאשר דנתי בתפיסה האסכטולוגית של הרב הוטנר, אפיינתי אותה כניסוח ריאליסטי ככל הניתן של התפיסה הריאליסטית פחות במסגרת המסורת היהודית.⁸⁴ נטיה זו להסברה רציונליסטית ככל הניתן במסגרת מערכת אי-רציונאליסטית היא מאפיין קבוע של הגותו. אם בתפיסה האסכטולוגית הדבר בא לידי ביטוי בנקיטת מינימליזם-אפוקליפטי, הרי שבאופן כללי הרב הוטנר בהגותו נוקט במינימליזציה של האי-רציונאלי. נטיה זו באה לידי ביטוי באופן מסוים ובמובהק במהלך ההיות-לקראת-הנצח. כוונתי לתפיסה הנטורליסטית-דתית של הרב הוטנר, בהקשר שאלת מהות המעש הדתי.

במסגרת התיאולוגיה היהודית ניתן לאפיין שתי פרדיגמות בסיסיות בנוגע למעש הדתי: נטורליזם ונומיזם, הנבדלות ביניהם באופן בו הן מגדירות את יחסי הגומלין בין המעש הדתי לבין המציאות.⁸⁵ הפרדיגמה הנומיסטית מתייחסת אל המערכת הדתית כאל מערכת מלאכותית המבטאת את רצון האל, וככל שלמעשה דתי נודעת השפעה או השלכה כלשהי על המציאות הרי שזו השלכה עקיפה: האדם פועל והאל מגיב. כך שלו יצויר שהאל היה בוחר שלא להגיב, המעשה לא היה משפיע על המציאות כלל. במסגרת זו החוקים הדתיים נתפסים על פי רוב כצווים (והאל לרוב מומשל למלך), ונלוות אליה תפיסה אקטיבית של ההשגחה האלהית. במסגרת הפרדיגמה הנטורליסטית לעומת זאת המערכת הדתית נתפסת כמערכת טבעית, המתכתבת עם המציאות ונובעת ממנה, ולביצוע או חוסר-ביצוע של מעשים ישנה השלכה ישירה ומיידית על המציאות הסובבת. במסגרת זו החוקים הדתיים נתפסים על פי רוב כהנחיות (והאל מומשל לרופא), ונלוות אליה תפיסה פסיבית אוטומטית של ההשגחה האלהית, המתבטאת בכך שהאל טבע את החוקיות לפיה מעשים משפיעים על המציאות.

בימי הביניים ניתן היה למצוא גישות נטורליסטיות רציונליסטיות לחוק הדתי, אשר טענו כי החוק הדתי הולם את טובתו הפיזית, המוסרית, החברתית והפוליטית של האדם. הגישה האוטומטית-פאסיבית של ההשגחה הלמה אף היא את הגישות היהודיות הרציונאליסטיות יותר, שהזדהו עם גישות פילוסופיות בנות הזמן לגבי שלמות האל. התפיסה הנומיסטית, לעומת זאת, אשר חייבה תפיסה פרסונאלית יותר של האל נחשבה רציונליסטית פחות במושגי בני הזמן. מייצגו הבולט של הנטורליזם הדתי הרציונאליסטי הוא כמובן רמב"ם. גישתו זו באה לידי ביטוי בין השאר גם באופן בו הבין את הישגות הנפש ואת האופן בו האדם זוכה לחיי העולם הבא. בהשראת הפילוסופיה האריסטוטלית, תיאר רמב"ם תהליך כמעט מכניסטי המסביר את הישגות הנפש: באמצעות השכלת האמיתות הנצחיות – אותן מזהה רמב"ם עם מה שחז"ל כינו "מעשה בראשית" ו"מעשה מרכבה" – נוצרת אחדות בין שכלו של האדם לבין השכל הפועל, משכנן הטרנסצנדנטי של האמיתות הנצחיות. ממילא, גם כאשר הגוף כלה, שכלו של האדם הדבק בשכל הפועל מתמיד לנצח. במובן זה את הביטוי "זוכה" לעולם הבא במסגרת הגותו של רמב"ם יש להבין באופן מטאפורי. אין כאן יחסי גומלין במסגרת חיי העולם הבא מוענקים לאדם כפרס או כשכר על פעולות מצדו, כזה החיצוני לפעולות עצמן – כפי שמתפקדת המערכת הדתית במסגרת הנומיסטית – אלא מדובר ביחסי סיבה ותוצאה הכרחיים.

בעת המודרנית התפתח גוון נוסף של התפיסה הנטורליסטית-הדתית, נטורליזם-רוחני ולא רציונאליסטי באופיו, בהשראת הקבלה, בעיקר בתיווכם של רמח"ל ור' חיים מוולוז'ין, שהיתה לרווחת במסגרת המחשבה האורתודוקסית-הליטאית ובסביבתו של הרב הוטנר. לפי תפיסה זו המציאות מורכבת מרבדים שונים – עליונים ותחתונים, רוחניים וגשמיים, נסתרים ונגלים, נעלמים ומוחשים – אך המשותף לכולם הוא היותם "טבעיים", במובן זה שכולם נשלטים על

⁸⁴ לעיל, עמ' 152–156.

⁸⁵ אפיונם של שתי הגישות הללו עמד במוקד כמה ממחקריו המאוחרים של פרופ' יוחנן סילמן, ובמיוחד בספרו האחרון שיצא לאחר מותו: יוחנן סילמן, בין "ללכת בדרכיו" ו"לשמע בקלו": הוראות הלכתיות - כהנחיות או כצווים, ארון שבות: תבונות – מכללת הרצוג, תשע"ב; ולאחרונה עסק בכך שי עקביא וזנר. ראה שי עקביא וזנר, חשיבה משפטית בישיבות ליטא: עיונים במשנתו של הרב שמעון שוקף, ירושלים: מאגנס, תשע"ו, עמ' 88–219. הסקירה להלן מבוססת על הללו.

ידי חוקים קבועים מראש ובלתי משתנים שפוננו בידי הבורא בבריאת העולם. כשם שהאל טבע בעולם הגשמי את החוקים הפיזיקליים, כך טבע חוקים מטא-פיזיקליים בעולמות המטא-פיזיים העליונים, אשר מכתבים את התנהלותם ומכריחים תוצאות מסוימות כאשר פועלים במסגרתם. בהתאם לכך, כשם שלמאורע או למעשה כלשהו ידועות השלכות על המציאות המוחשת, כך יש לו השלכות מקבילות על המציאות הבלתי-מוחשת. אלא שבניגוד לחוקי המציאות הגשמית, חוקי המציאות העליונה אינם ניתנים לחשיפה ולגילוי על ידי האדם, ומשום כך האדם מצד עצמו נטול יכולת להתנהל בעולם באופן שייטיב עם העולם ועם עצמו. ציוויי האל ניתנו לאדם על מנת לחפות על לקונה זו: הם מנחים אותו כיצד להתנהל בעולם באופן שישפיע לטובה על המציאות ועל חייו שלו. במילים אחרות, הציוויים של האל הינם שיקוף של החוקים הטבעיים העליונים-רוחניים הטבועים במציאות, נובעים מהם ומתכתבים איתם.

לתפיסה זו מיני השלכות תאולוגיות ואידאולוגיות. היא מאפשרת, למשל, לטעון שהמעשה הדתי בעל חשיבות ומשקל הרבה מכפי המוחש, ובכך לספק מוטיבציה לקיומו ולבצר את הנאמנות למסגרת הדתית על פני המסגרת החילונית-המודרנית, המתגלה כאפקטיבית יותר בעולם המוחש. האופן בו מעשים משפיעים בעולמות העליונים, כך נטען, שונה מן האופן בו נדמה שהם משפיעים בעולמות התחתונים. כמו כן, ישנם משתנים המעצימים את ההשפעות של מעשה נתון בעולמות העליונים, שבמציאות המוחשת נדמים כבלתי רלוונטיים, בראש ובראשונה משתנים שבמחשבה: דעות ולימוד, וכן עניינים הנלווים לביצוע מעשים כגון "כוונה", קרי טיב המוטיבציה, הכנות, הריכוז וכיוצא באלו שהיו כרוכים בביצוע; ודרגת ה"השתדלות", קרי טיב המאמץ, ההשקעה, הקשיים וכיוצא באלו שהיו כרוכים בביצוע. בעולם הגשמי הללו מהווים משתנים נעדרי חשיבות בכל הנוגע להשפעה על המציאות (הגם שעשויה להיות נודעת להם משמעות מוסרית). כאשר אדם מפיל חפץ שביר על רצפה קשה, אין זה משנה מבחינת התוצאה הסופית מדוע עשה זאת או כמה מאמץ היה כרוך בהרמת הכוס מלכתחילה. אולם על פי תפיסה זו מצד "האמת", ובניגוד למה שהאדם חווה, הכוונה וההשתדלות ממשיים לא פחות מגמישותו של החפץ ומצמיגותה של הרצפה, והם באים לידי ביטוי ברבדים העליונים של ההתרחשות. במסגרת כתיבתם של מקביליו של הרב הוטנר, החשיבה הנטורליסטית-רוחנית נוטה לקדם יתר מיסטיפיקציה, במובן של ערפול ועטיפה במעטה של סודיות ונשגביות, של המעשה הדתי. כך למשל, הם עשויים להדגיש שישנם עבירות שהשפעתם על המימדים המטא-פיזיים של המציאות כה רבה עד שעשייתם בשוגג עשויה להיות בעלת השלכות חמורות מעשיית עבירות אחרות במזיד; ולחילופין הם עשויים לדבר על כך שמעשים דומים או זהים בידי אנשים שונים משפיעים בצורה דיפרנציאלית בהתאם למעמדם הרוחני והקשרם של אותם אנשים; ובאופן כללי הם נוטים להרחיק את הקשר בין עשיית מעשה לבין התוצאה שלבסוף מתגלגלת ממנו.

חשוב לציין שהתפיסה האורתודוקסית-ליטאית אינה גורסת שהמערכת הדתית נטורליסטית בלבד, אלא שנטורליזם ונומיזם משמשים בה בערבובייה; ובהתאם, האל מופיע לעתים כמי שמאפשר למציאות להתנהל מעצמה בצורה חוקית, ולעתים כמי שמנהל אותה בצורה פעילה בהתאם לרצונו. למעשה התפיסה האורתודוקסית-ליטאית נסובה על שני צירים המבטאים שני אופנים של התגלות הבורא בעולם: "חוק" ו"רצון א-לוקי". אולם, לא נודע לשניהם משקל שווה. המוקד העיקרי הוא ציר החוק, בעוד ציר הרצון משלים את התמונה שעולה ממנו לכדי מערכת מורכבת יותר. כך שההשגחה האלהית בעיקרה חוקית, אך ישנה היתכנות להשגחה רצונית במסגרתה האל מתערב במציאות. כמו כן ציווי האל נתפסים בראש ובראשונה כהנחיות, אף אם יש בהם גם צד של גזירות. אותה שניות מתקיימת בנוגע לסוגיית השכר והעונש. במסגרת הגותם של מקביליו של הרב הוטנר ניתן לדבר אודות שתי מערכות מקבילות של שכר ועונש: שכר ועונש חוקי, השייך לעולם הזה, ושכר ועונש רצוני, הקשור בגמול ושייך בעיקר לעולם הבא.

מערכת השכר והעונש של העולם הזה בתפיסה נטורליסטית-רוחנית מתאפיינת בסיבתיות ישירה: הגמול אינו מוענק באופן מלאכותי, אלא מתרחש באופן טבעי כפועל יוצא של החוקים השולטים במציאות. השכר והעונש הם פירות המעשים, ולא תמורה בעד ביצועם, והם ביטוי של צד התועלת או הנזק שבביצוע מצוות ועבירות. פירות אלו באים לידי ביטוי בעולם הזה עצמו. במקביל לשכר ועונש החוקי, ישנה מערכת מקבילה של שכר ועונש רצוני, המתאפיינת בסיבתיות עקיפה. בעקבות המעשים שבוצעו בעולם הזה מצטברת תמורה, חיובית או שלילית, המגיעה לאדם המבצע, והיא ביטוי

של צד הציות או המרי שבביצוע מצוות ועבירות. גמול זה ניתן בעיקר בעולם הבא. אם כן, בנוגע ליחסי הגומלין בין המעש הדתי למציאות התפיסה האורתודוקסית-ליטאית מחזיקה בתפיסה נטורליסטית-רוחנית, הגורסת סיבתיות ישירה אך בלתי מוסכרת בעליל בין המעשה לבין תוצאותיו, שאינן בהכרח מוחשיות, בעולם הזה; ובתפיסה נומיסטית הגורסת סיבתיות עקיפה בכל הנוגע לאופן בו בזכות מעשי האדם בעולם הזה מוענקים לו חיי העולם הבא.

על רקע זה ניתן לעמוד על הממד הנטורליסטי יוצא הדופן המשוקע במהלך ההיות-לקראת-הנצח של הרב הוטנר. הגותו של הרב הוטנר נבנית על גבי תפיסת המציאות המרובדת העומדת בבסיס הנטורליזם-הרוחני המאפיין את מקביליו, והבאה לידי ביטוי גם בכתביו שלו. כך למשל כתב:

אין החידוש של שינוי הטבע של הנס מתיחס רק אל אותו הגוש אשר בו אנו רואים את שינוי הטבע, אלא שהחידוש של שינוי חוק הטבע, יש לו חידושים מקבילים בכל התכונות הרוחניות, המשתייכות אל החוק הזה [...] לעולם אין לנו להגדיר את אותו הגוש החמרי שבו אנחנו רואים את שינוי הטבע בתור מקומו היחיד של הנס; במקום זה עלינו לומר כי הגוש החמרי הזה אשר בו אנו רואים את שינוי הטבע הוא התחנה האחרונה בכל מערכת השינויים שנפעלו על ידי הנס. כלומר הנס הגיע עד הגוש החמרי, אלא שבדרכו עבר דרך כמה וכמה חקים רוחניים המשתייכים לאותו חוק הטבע שבו אנו רואים את פעולתו של הנס (פחד יצחק, פסח, מ/ג).

אולם, בניגוד למקביליו, הרב הוטנר מחיל את החשיבה הנטורליסטית-רוחנית גם על סוגיית הישארות הנפש; ובמקום בו הם נוטים למיסטיפיקציה, הרב הוטנר מפתח מסגרת מסבירה ככל הניתן את האופן בו האדם זוכה לחיי העולם הבא. בדומה לרמב"ם, הרב הוטנר מתאר תהליך כמעט מכניסטי שתוצאתו זכיה בחיי נצח: האדם יוצר בעצמו תמידיות הקשורה בתורה, אשר היא קשורה בנצח המוחלט, ובכך זוכה להיות נצחי – לא כמתנה המוענקת לו, אלא כפועל יוצא של התנהלותו.⁸⁶ אם כך יוצא כי הגם שהרב הוטנר באופן מפורש מבקר את תפיסת הישארות הנפש של רמב"ם, הוא משמר מאפיין מובהק – וחדשני ביותר – של תפיסה זו, כך שבהחלט יש לטעון שהוא הושפע גם ממנה. ניתן למצוא דוגמה נוספת לנטורליזם זה גם מהכיוון ההפוך, בהקשר לאופן בו מסביר הרב הוטנר מדוע לכופרים אין חלק לעולם הבא, וכפי שנוהג הרב הוטנר לומר – "ידיעת ההפכים אחת הן". כך כתב באחת מרשימותיו:

רצון החיים הוא כמו שמן לאור-החיים, ובלי השמן נכבה האור. וכמו כן כפירה בתחיית המתים, הרי הוא איבוד-רצון-חיי-הנצח. וחיייו של אדם מישאל אינם אלא חיי נצח בגוף כאן בעולם התחתון, שאי אפשר לזה רק על ידי אורו של אליהו המבשר על תחיית המתים. וכשם שהחיים הזמניים אי אפשר להם מבלי רצון-החיים, כמו כן חיי נצח אי אפשר להם בלי רצון זה. ומפני כך הוא כפר בתחיית המתים, לפיכך אין לו חלק בתחיית המתים.⁸⁷

העובדה שכופר בתחיית המתים אינו זוכה לחיי עולם הבא אינה עונש, כי אם תוצאה ישירה – אפילו טרגית – של הנסיבות. אי אפשר להיות מבלי הרצון לחיות, ואי אפשר להיות לנצח מבלי הרצון לחיי נצח, התלוי כמובן באמונה בחיי נצח. קטע זה מפגין בצורה מובהקת פן הראוי להדגשה בנטורליזם של הרב הוטנר: המשקל האונטי של הדעות. כפי שצינו, הנטורליזם-הרוחני מייחס משקל אונטי שבכוחו להשפיע על המציאות לעניינים בלתי מוחשיים – דעות, כוונות וכיוצא באלו; אולם משקלם של אלו על פי רוב נלווה למעשה עצמו, אך אינם מהווים את עיקר המשקל. עבור הרב הוטנר משקלן של הדעות הוא אקוטי, דבר ההולם את הקו הכללי עליו עמדנו מספר פעמים, העומד מאחורי עצם מפעלו ההגותי: קדימותן של הדעות וחובות הלבבות.⁸⁸

⁸⁶ ראה לעיל, עמ' 204–215.

⁸⁷ לשון הרב הוטנר ברשימותיו. דייד, "זכרונות", עמ' קכו.

⁸⁸ תפיסה זו באה לידי ביטוי במקומות נוספים של הרב הוטנר, ובאופן בולט בנוגע לבחירה. ראה פחד יצחק, שבועות, מב/ד: "כשם שבלי אמונה אין מצוה (מ' בשו"א, צ' פתוחה, ו' סגולה); כמו כן בלי בחירה אין מצוה (מ' בשו"א, צ' בשורוק, ו' סגולה). ומצות האמונה המפורשת

מבחינת מבנה הטיעון, אפוא, מדובר בחשיבה רציונליסטית במידת האפשר במסגרת פרדיגמה אי-רציונליסטית. אותו הדבר ניתן לומר לגבי התורה בהגותו של הרב הוטנר. מרכזיות על גבול בלעדיות של לימוד התורה היא מכנה משותף של החשיבה האורתודוקסית-ליטאית; אך אצל הרב הוטנר אנו מוצאים מסגרת המספקת הסבר רב ממדי ומפורט במידת האפשר, במושגים הנתפסים בשכל האנושי (שרק חלקו בא לידי ביטוי במרכיבי הגותו הנבחנים במסגרת עבודה זו), לשאלה מדוע התורה כה מרכזית ומדוע הפונקציה שלה כה קרדינלית. שאיפה זו מגולמלת בביטוי המופיע לעתים קרובות (בווריאציות שונות) בכתבי הרב הוטנר כאשר הוא ניגש לדון בסוגיות רבות משקל הנבנות על גבי יסודות שהם על פניו נשגבים מהבנה אנושית: "בודאי שאין לנו עסק בנסתרות אבל הסברת הדברים כפי ערכנו היא כנ"ל" (למשל פחד יצחק, ראש השנה, ח/א). נדמה אם כן שאפשר להצביע כאן על דפוס: בדומה למינימליזם-האפוקליפטי שעמדנו עליו בהקשר חיי העולם הבא, הגותו של הרב הוטנר מתאפיינת באופן כללי במינימליזם של האי-רציונאלי (כך שהראשון הוא למעשה מופע של האחרון), או לחילופין במקסימליזם-רציונליסטי במסגרת לא רציונלית. נטיה זו עצמה, לטעמי, הולמת את הנטיה האקזיסטנציאליסטית, המבקשת לבאר את הקיום האנושי ככל הניתן במושגי החוויה האנושית, תוך ניסיון להתנגד ככל הניתן להסברים מתחמקים החורגים ממנו. נאמנות מוחלטת לשאיפה זו אינה אפשרית במסגרת התאולוגית-דתית שהרב הוטנר פעל בתוכה, שכן לא ניתן להיות נאמן באופן מוחלט לגישה ולמתודה האקזיסטנציאליסטית מבלי לזנוח רכיבים מסוימים של החשיבה האורתודוקסית-ליטאית, ובכך לאבד את העקביות הפנימית ואת תחושת הנאמנות למקור שלה, ומבלי לאבד את אפשרות הנצח והמשמעות האבסולוטית שהיא משאת נפשו של הרב הוטנר. ואם כן, מה שמתגלה לעינינו שוב הוא אינקורפורציה עד גבול הניתן של הלכי רוח, רעיונות ושאיפות אקזיסטנציאליסטיות אל תוך מבנה תאולוגי יהודי, באופן המצליח להישאר בתוך קווי יחוס המשמרים אותו בתוך המסגרת המסורתית ומותירים אותו בתוך הרצף היהודי הלגיטימי, מהפרספקטיבה האורתודוקסית.

ח. 5. סיכום: הרב הוטנר ומקורותיו

בספרי פחד יצחק משוקעים עקרונות, רעיונות ומושגים ממקורות מגוונים, אשר המשותף לכולם הוא שתכניהם עוברים תמורות חשובות במסגרת הגותו של הרב הוטנר, לעתים משמעותיות מאוד עד כדי היפוך כוונתם המקורית. לרב הוטנר פנים מגוונות כפרשן של מקורותיו היהודיים: עתים הוא מאמץ תבניות תוך שהוא מפתח אותן הלאה, ועתים הוא טוען אותן מחדש (כביחס לתכלית האנתרופוצנטרית של רמח"ל והתכלית התאוצנטרית שלו, בהתאמה); עתים הוא מאמץ הגות באופן סלקטיבי (כביחס לפרדיגמת הנבדל של מהר"ל, וביחס לאסכטולוגיה של רמב"ן ונטרול מרבית הממד האפוקליפטי שלה); עתים הוא מאמץ מושגים ורעיונות אך מחולל בהם אדפטציה חריפה (כביחס להגות חב"ד וההגות החסידית); עתים מבצע מיקוד של מושגים עמומים לצורך פיתוח רעיונותיו (כביחס להגות סלובודקה, ועוד); ובכלל הוא מחולל תמורה כאשר הוא יוצק אותם לתרכובת המקורית שלו בה כולם מושפעים זה מזה.

בשלשה הקשרים האופייניים המיוחד של הגותו בא לידי ביטוי ביותר: האופן בו הוא גוזר מעולמה של הקבלה רעיונות מופשטים לצורך מטרות תאולוגיות החורגות ממסגרתה, מה שכינתי הרדוקציה והאדפטציה התאולוגית של הקבלה; הקומה התאולוגית המשלימה שהוא בונה על גבי הגות פילוסופית לא-דתית הממזה את הפוטנציאל שלה במונחיה שלה, אך הוא מגלה בה פוטנציאל נוסף עם הצגת המרכיב התאולוגי – מה שכינתי תאולוגיה פוסט-אקזיסטנציאליסטית; והאופן בו הוא מצד אחד פועל כל העת במסגרת המסורת הרציונאליזם-פחות בהגות היהודית, אך חותר לרציונאליזציה שלהן באמצעות מזעור הבלתי מוסבר וניפוי הבלתי הכרחי – מה שכינתי המינימליזציה של האי-רציונלי בהגותו.

בפסוק דאנכי השם אלקיך היא המצוה היחידה שלא נאמרה בלשון ציווי, מפני שלא יתכן בה ציווי מאחר דבלי אמונה אין מצוה (מ' בשו"א, צ' פתוחה, ו' סגולה). ועל כן עונש המבטלה הוא בהתאם למהותה של מצוה זו, דהיינו שהוא נהיה מופקע מגדר הציווי בכלל [...] סילוק הבחירה מפיקע את האדם מגדר בן ציווי, ולכן הוא בא כתוצאה מן ההתנגדות להמצוה היחידה המופקעת מגדר הציווי. וראה גם מאמרי פחד יצחק, סוכות, מה/ו-ח; שם, סה/י.

הרב הוטנר, אפוא, הוא פרשן העושה שימוש חפשי מאוד במקורות מגוונים, שאינו מחוייב מראש למסגרת הגותית מסויימת. הוא יונק ממנעד רחב של מסורות, בורר מהם באופן סלקטיבי, ומתאים אותם לרעיונות אותם הוא רוצה לפתח, מפרשם באופן יצירתי, מטעין את מושגיהם במשמעויות חדשות ומוסיף עליהם מדעתו.

פרק תשיעי: סיכום ופרספקטיבה על הגותו של הרב יצחק הוטנר ומורשתו

פרק אחרון זה הוא פרק מסכם. בפרק זה אדון בממצאי העבודה ולאורם אאפיין את הגותו של הרב הוטנר. לאחר מכן, אתייחס לשאלת אפיונו של הרב הוטנר עצמו, ואסיים במחשבות לגבי מורשתו של הרב הוטנר.

ט.1. יסודות הגותו של הרב הוטנר

בעבודה זו ביקשתי להעמיד את מחקר הגותו של הרב הוטנר על בסיס היסטורי ותיאולוגי, היינו להציב את יצירתו בהקשרה הזמני ולספק שדרה רעיונית-מושגית ומפתח פרשני שעל גביהם אפשר יהיה לפתח מחקר הגותי וטקסטואלי רחב ומדויק. לצורך כך הצבתי את המטרות הבאות: (1) ביסוס הקביעה שכתבתו של הרב הוטנר אוטורית, ואפיון סוג האוטוריית המאפיינת את כתיבתו והמוטיבציה מאחוריה; (2) בירור מקורותיו של הרב הוטנר, ובכלל זה מענה על השאלות: על אלו זיקות הגותיות ניתן להצביע בבירור ולעגן בראיות היסטוריות, מעבר להתבססות על דימיון תמטי ואסוציאטיבי בלבד; לאילו מהם יש משקל רב בהגותו; ומהו האופן בו הם מתפקדים בה; (3) בחינת מידת השיטתיות של ההגות המקובצת בספרי פחד יצחק, זיהוי וניתוח של מוקדיה של הגות זו ושל בעיות היסוד אשר הרעיונות המנוסחים בה אמורים לתת להן מענה ולאור זאת – ניסוח מפתח פרשני לאורו יש לפרש את הגותו של הרב הוטנר, על מנת שתתקבלנה פרשנויות ברורות הצדקה. להלן סיכום ממצאי העבודה ביחס לשאלות אלו (לאו דווקא בסדר הצגתן).

האוטוריית של הרב הוטנר: הסתרה וצנזור עצמי הם מוטיב החוזר את חייו של הרב הוטנר, מנעוריו ועד יומו האחרון. הדבר בא לידי ביטוי בכל החיבורים שחיבר, ובכמה מאמרים שפרסם בנעוריו. הוא גנז את תרגומו לספרו של נתן בירנבוים, ופרסם חלק קטן ממנו בעילום שם; הוא הסיר את הסכמתו של הרב קוק מספרו הלמדני תורת הנזיר; הוא גנז את מהדורתו לפירוש רבנו הלל לספרא, חיבור עליו עמל במשך ארבע שנים, שחובר בהשראת ובסגנון מפעל ההדירה של סמינר הרבנים בברלין; והעלים את שמו ממאמר, שההבדל היחיד הניכר בינו לבין מאמרים אחרים שחיבר באותה תקופה ופרסם באותה במה, היא שהוא מזכיר בו "חכם מחכמי אומות העולם" ודן בתמה שהעסיקה את הפילוסופים בני הזמן. המשותף לכל הללו הוא היותם קשורים בדמויות ובתכנים שהיו בשולי הלגיטימציה האורתודוקסית-הליטאית וחלקם – הרב קוק וסמינר הרבנים – הוצאו לימים אל מחוץ למחנה זה לחלוטין. הרב הוטנר אף הסתיר עצמו מעיני הציבור עד שנותיו המאוחרות, נמנע מהלבטטא ומלהשתתף באסיפות ובפוליטיקה, והקפיד ביותר על הנאמר משמו, כדי כך שהנחה את תלמידיו לא להאמין לדבר שנאמר משמו אלא אם כן שמעו זאת ממנו במפורש. לא בכדי פעל כך: בשל הליכותיו יוצאות הדופן, המאפיינים האקצנטריים של ישיבתו ושיטתו החינוכית, עיסוקו הרב והלא שגרתית בהגות ומאפייניו החסידיים מחד והמשכיליים מאידך – שהיו מעין סוד ידוע – היחס כלפיו מצד מקביליו מקרב ההנהגה הישיבתית היה אמביוולנטי וביקורתי במידה מסוימת. גם מאמריו ההגותיים התפרסמו בתחילה במשך עשור-וחצי בעילום שם, עליו הקפיד בקנאות, בתוספת התניית פטור (disclaimer) שהודפסה בתחתית כל עמוד ועמוד ובתפוצה מוגבלת ביותר. רק בשלב מאוחר בחייו חל מפנה, בסמוך לפטירת האדם היחיד שהרב הוטנר התבטל בפניו ולא ההין להתעמת איתו: הרב אהרן קוטלר, המנהיג הבכיר, הדומיננטי בצורה יוצאת דופן ובעל הקו הלוחמני של החוגים הישיבתיים בארצות הברית. אז החלו להתפרסם כתביו כספרים, תחת שמו ובתפוצה רחבה ככל הניתן, על פי רצונו שלו, כאשר במקביל החל הוא לתת יותר פומבי לעמדותיו ולהגביר את נוכחותו בציבור. התמונה העולה מכל הפרטים האלו היא שיש לאפיין את הרב הוטנר כמי שנטה להסתיר תכנים מהסוג שעלול היה לעורר תגובה שלילית מאת קבוצת השווים שלו, ובמיוחד העומד בראשה. הרב הוטנר צנזר עצמו באופן עקבי מטעמים חברתיים; ובהתאם לכך האוטוריית שיש לצפות למצוא בספרי פחד יצחק, אפוא, הוא אוטוריזם פילוסופי-חברתי – הסתרת תכנים על מנת להימנע מסנקציות חברתיות.

המפתח הפרשני להגותו של הרב הוטנר: על מנת לבחון את מידת השיטתיות של הגותו של הרב הוטנר, על מנת לזהות את מוקדיה ועל מנת לנסח את המפתח הפרשני הנדרש לטובת פרשנות מוצדקת ומדויקת שלה, שחזרתי את מה שאני מכנה השדרה-הרעיונית של הגותו. מעשה שחזור זה הניב שהגותו של הרב הוטנר נבנית על בסיס תרכובת של שני

עקרונות: העקרון הטלאולוגי והעקרון הדואליסטי. העקרון הטלאולוגי בנוי על פי הדגם שניסח רמח"ל בכתביו התאולוגיים: לעולם יש שתי תכליות, תכלית אנתרופוצנטרית ותכלית תאוצנטרית. במסגרת התכלית האנתרופוצנטרית, האל, המטיב מטבעו, עושה חסד עם האדם, ביצירת התנאים המאפשרים לו לזכות במידה המרובה ביותר של ענג האפשרית. על פי האופן בו הרב הוטנר מפתח מושגים אלו, פסגת הענג האפשרית היא קיום אמת. קיום אמת פירושו כמו המקור, הוא האל – קיום בלתי-תלוי ונצחי. השאיפה להיות כמו המקור נטועה במהותו של אדם מכח היותו צלם אלהים – זהו דימוי הצורה ליצרה, או חובת ההידמות. קיום כזה אינו אפשרי במלואו עבור האדם, אך הדרגה הקרובה ביותר של קיום כזה שהאדם מסוגל להשיג היא באמצעות הרווחת הקיום שלו. חסדו הגבוה ביותר של האל מתבטא בכך שהוא ממציא עבור האדם את האפשרות להרוויח את קיומו, כך שהוא מקיים את עצמו – זהו חסד-משפט. התכלית האנתרופוצנטרית היא שהאדם יהיה קיים באמת. במסגרת התכלית השניה, התאוצנטרית, העולם נברא לכבודו של האל, היוצר את התנאים המאפשרים לכבודו להתגלות באופן המירבי. כבוד משמעו הכרה בחשיבות, ולהרבות כבוד משמעו להעניק חשיבות. הגילוי המלא ביותר של כבוד מתרחש כאשר הוא וולנטרי, ובנסיבות בהן הוא אינו מובן מאליו. עיקר ריבוי כבודו של האל הוא בעשיית דברי הרשות לשם שמים. הרב הוטנר מעניק, באופן יוצא דופן, בכורה לדברי הרשות על פני המצוות בהקשר הענקת חשיבות למציאות. הוא מתאר את עבודת האל כקשורה בשני מערכות הפכים: טוב מול רע, וקודש מול חול, כאשר הראשונה קשורה למצוות ולעבירות, והאחרונה קשורה לדברי הרשות, והוא מגדיר את ניצחון הקודש על החול כמשאת נפשו הגבוהה יותר של עובד ה'. זאת כאשר קודש משמעו בעל חשיבות, וחול משמעו סתמי ונטול חשיבות לכשעצמו. בעשיית דברי הרשות לשם שמים האדם מעניק חשיבות למציאות. התכלית התאוצנטרית היא שלמציאות תהיה חשיבות.

העקרון הדואליסטי בנוי על פי המערכת ההגותית שפיתח מהר"ל מפראג: העולם מורכב מרובד עליון רוחני ורובד תחתון גשמי אשר ביניהם שורר פער, המונע את התגשמות תכלית העולמות התלוי בחיבור ביניהם. האדם מסוגל באמצעות הבחירה ובאמצעות כח הדעת, התלויים בתורה, להתגבר על הפער הדואליסטי. כח הבחירה נובע מכך שהאדם נוצר ממיזוג של העולמות העליונים והתחתונים, וכאשר האדם בוחר בטוב – במיוחד בעשיית דברי הרשות לשם שמים – הוא מממש את חיבור העליונים והתחתונים בעצמו. כח הדעת הוא המאפיין המהותי ביותר של האדם, ובאמצעותו הוא מכיר במלכותו של האל ומזהה את רובד המציאות התחתון כטפל לעליון, כגוף לעומת תכלית, וכך מגשר שוב על הפער הדואליסטי. שימוש בכח הבחירה ובכח הדעת להתגברות על הפער הדואליסטי קשור ותלוי בלימוד התורה. לימוד התורה הוא המקנה לאדם דעת-רשות, היכולת להכריע כיצד עשיית דברי הרשות של האדם עשויה להיות לשם שמים. לתורה אף ישנה תכונה של יחידות, שמשמעה שהיא מתפשטת על כל דבר הקשור בה, מאפשר את לימודה ונובע ממנה, כך שהם הופכים לחלק ממנה. לימוד התורה אפוא הוא הראשית והתנאי להתגברות על הפער הדואליסטי, והכל חוזר אליה. מתוך הרכבת העקרון הטלאולוגי מבית רמח"ל עם העקרון הדואליסטי מבית מהר"ל, מתקבל שמעשה הגישור על הפער הדואליסטי זהה להענקת חשיבות למציאות – ובכך ישנו מופע של מימוש התכלית התאוצנטרית; ובזכות כך האדם מרוויח את קיומו – ובכך ישנו מופע של מימוש התכלית האנתרופוצנטרית.

התרכובת בין שני העקרונות באה לידי ביטוי במובהק בתפיסת העולם הבא בהגותו של הרב הוטנר, המושתתת על השיטה האסכטולוגית של הרמב"ן. עבור הרב הוטנר, עולם הבא זהה במתכונתו לעולם הזה אלא שהפער הדואליסטי מתבטל, והקשר בין העולמות העליונים והתחתונים נהיה מלא ורציף. בעולם הבא בני האדם קמים לתחיה, חיים חיי נצח – ובכך מתגשמת התכלית האנתרופוצנטרית, ובוחרים בהכרח בקודש ובטוב – ובכך מתגשמת התכלית התאוצנטרית. כך שאת חובת האדם בעולם הזה בהגותו של הרב הוטנר ניתן לנסח כניסיון לממש "מעין העולם הבא" – לחיות באופן בו הפער הדואליסטי מצטמצם ככל האפשר בחיי האינדיבידואל באמצעות בחירותיו ודעתו.

התחקותנו אחר האופן בו מנסח הרב הוטנר את שתי תכליות הבריאה, את מבנה המציאות ולאורם את תכלית האדם והמאפיינים המהותיים לו, העמידה אותנו על מה שיש לראות כשני מוקדי העניין המרכזיים של הגותו: קיום וחשיבות. תכלית העולם ופסגת השאיפה האנושית היא להשיג קיום אמת ולהעניק חשיבות למציאות. ומכלל הן אתה שומע לאו:

העניין הטורד את הרב הוטנר, אשר סביבו מתגבשת הגותו, היא בעיית קיום הכזב וסתמיות הקיום. הרב הוטנר קושר שני מוקדים אלו במושג שלישי: היחידות, מושג הממצב אותם באופן מובהק כבעיות היסוד של חיי האינדיבידואל והקושר ביניהם לבין שאיפתו להיות ייחודי. דינמיקה זו העלתה אסוציאציות לפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית שהתפתחה והתבססה בימי חייו של הרב הוטנר, העולה בקנה אחד עם הלכי רוח המצויים בקטעי יומן ותכתובות מימי נעוריו. ניתוח שלשת בעיות יסוד אלו של הרב הוטנר כפי שהם מתפקדים בהגותו ולאור תכנים משלימים מתוך כתביו האפוקריפיים, גילתה שהנחת הזיקה הזו מוצדקת. יחסו של הרב הוטנר אל סופיות הקיום הוא יחס של חרדה, באשר הוא מסמל עבורו את היותו של הקיום חסר משמעות, ואילו איתנות הקיום משמעה עבורו ודאות קיומית; מושג החשיבות מתפקד בהגותו של הרב הוטנר באופן דומה לזה של בקשת המשמעות במובנה כבקשת ערך, כאשר אפשרות המשמעות תלויה – בדומה למצוי אצל האקזיסטנציאליסטים – באפשרות הבחירה ובשלילת הדטרמיניזם; ומושג היחידות מתפקד באופן דומה לשאיפת האותנטיות במובנה כחתיירה לייחודיות, כאשר הרב הוטנר מזהה את עיקר הייחודיות בפעילותו השכלית של האדם, באופן בו הייחוד שלו בא לידי ביטוי ב"חידושים" בלימוד התורה שלו. הרב הוטנר משרג את מעמדו של החידוש והפן האינדיבידואלי של לימוד התורה לכדי העיקר של הלימוד, אשר בלעדיו הלימוד מאבד ממהותו. מהלך זה דומה למה שעשה הרב חיים מוולוז'ין בהגותו ללימוד התורה עצמה: לקיחה של ערך מרכזי והפיכתו לערך המרכזי, והעמדתו בראש היררכיית הערכים. שלשת מוקדי הגותו של הרב הוטנר תלויים אלו באלו: מבלעדי איתנות הקיום אי אפשר לייחס לו חשיבות, ואף מבלי יחידות לא ניתן לייחס לקיום חשיבות. כך שליתר דיוק בעיות היסוד בהגותו של הרב הוטנר מקיימות מעין משולש: בראש עומדת החשיבות – משמעות, קרי ערך, חיי האינדיבידואל – והיא נשענת על שתי רגליים, ודאות קיומית ויחידות-אותנטיות. הרב הוטנר, אפוא, הינו הוגה אורתודוקסי של בקשת המשמעות בעל נטיות אקזיסטנציאליסטיות.

הגדרת בעיות היסוד – **חשיבות, קיום ויחידות** – יחד עם הכרת מובנם ומשמעותם של המושגים הנרקמים סביבם – **חסד, ענג, אמת, הידמות, כבוד, דברי הרשות, בחירה, דעת ותורה** – מניבים את המפתח הפרשני אשר מוכרח לעמוד ברקע כל עיון בהגותו של הרב הוטנר ולאורם יש לפרש אותה.

מקורותיו של הרב הוטנר ומקומם בהגותו: אף לאחר המפנה והיציאה אל האור, מוטיב ההסתרה נותר מאפיין מובהק של כתביו של הרב הוטנר בדמות הסתרת מקורות והימנעות ממיצוי מהלכים רעיוניים באופן מפורש כאשר יש להם השלכות חריפות. הדבר ניכר מהשוואת ספריו, סדרת ספרי פחד יצחק, עם הכתבים האפוקריפיים המכילים את הגותו שהתפרסמו בשנים שמאז פטירתו; ומהדימיון התמטי שיש למצוא בהגותו לרעיונות ממגוון המקורות שהוא מסתיר. לשאלת מקורותיו של הרב הוטנר שתי משמעויות: הראשונה היא עצם זהותם, והשניה היא שאלת האופן בו הם מתפקדים בהגותו ומשפיעים עליה. מקורותיו הגלויים כוללים בראש ובראשונה את מהר"ל מפראג, רמב"ן, הגר"א ואחרים דוגמת רבינו יונה גירונדי, רמב"ם ועוד. יחסו של הרב הוטנר למקורותיו הגלויים מתאפיין בעיקר באימוץ סלקטיבי. כך למשל הוא מאמץ ממהר"ל את הדואליזם הנייטרלי שלו ביחס לחומר-רוח וגוף-נפש, המתבטא בפרדיגמה של הנבדל, אך מניח את הדואליזם המסוכסך, המתבטא בפרדיגמת החסרון, ואיתו כל גילוי של יחס שלילי לחומר, לגוף או לעולם הזה. באופן דומה הוא מאמץ את תפיסת עולם הבא האפוקליפטית של רמב"ן, הרציונאליזם פחות מבין המסורות היהודיות בנושא זה, אך בגישה מינימליסטית ביותר: הוא מצמצם את הממד האפוקליפטי אל המינימום האפשרי, משמיט כל זכר ליחס שלילי לחומר, ומבנה את העולם הבא כתמונת ראי של העולם הזה בהיעדר הפער הדואליסטי.

מבחינת מקורות נסתרים, ממצאי העבודה הצביעו על מקור מרכזי ביותר שטרם הוזכר במחקר על הגותו של הרב הוטנר, הוא רמח"ל. מתוך העיון ההיסטורי התברר שהרב הוטנר עסק בהגותו של רמח"ל ואף היה מעורב בהוצאה לאור של כתביו במחצית השניה של המאה העשרים. העקרון הטלאולוגי של רמח"ל, המנוסח בכתביו השיטתיים דעת תבונות ודרך ה', מעגן את הגותו של הרב הוטנר. בעיות היסוד של הגותו של האחרון – הקיום והחשיבות – ואסטרטגיות ההתייחסות אליהן, מנוסחות ומוצדקות מתוך פיתוח יסודות הגותיים שהניח הראשון, זאת לצד תמות נוספות כגון הגילוי למפרע של הטוב הנוכחים בספרי פחד יצחק. קשה להפריז בחשיבותו של רמח"ל ברקע הגותו של הרב הוטנר. עם זאת,

יש לעמוד על אופי שימוש של הרב הוטנר בהגותו של רמח"ל. שתי התכליות שניסח רמח"ל – האנתרופוצנטריות והתאוצנטריות – עוברות תמורות משמעותיות בגרסאותיהן בספרי פחד יצחק. התכלית האנתרופוצנטרית זוכה לפיתוח ולשכלול. כלל רכיביה – החסד השלם כיכולת להרוויח את החסד, קניית השלמות, הידמות לאל וזכיה בעונג – נשמרים, אך הם עוברים הנהרה ונטענים בתוכן ממוקד הנסוב כולו סביב עצם הקיום. בכך הרב הוטנר זיהה ומימש פוטנציאל שהיה טמון במסגרת שיצק רמח"ל. במקרה של התכלית התאוצנטרית, התמורה משמעותית יותר. המתכונת דומה, אך המוקד המרכזי שלה אצל רמח"ל – הייחוד – מושמט, ותחתיו מציב הרב הוטנר את ריבוי כבוד שמים במשמעותו כהענקת חשיבות למציאות. תמורה זו מוסברת בידי מרכזיות מערכת ההפכים קודש-חול בהגותו של הרב הוטנר לעומת מרכזיות מערכת ההפכים טוב-רע אצל רמח"ל: אצל רמח"ל, העיקר הוא שלילת הרע שתכליתה גילוי הטוב; ואילו אצל הרב הוטנר העיקר הוא צירופו של החול אל הקודש, קרי, קישורו של מה שאין לו חשיבות לכשעצמו, הבריאה, אל מקור החשיבות, האל.

רמח"ל ייחודי מקרב מקורותיו הנסתרים של הרב הוטנר – ואולי בשל כך טרם זכה לתשומת לב – משום שעל פניו לא נמצאת סיבה להסתרתו. בניגוד למקורות חסידיים ופילוסופיים, לרמח"ל מקום מכובד מאוד בקאנון האורתודוקסי-ליטאי, ולא היינו מצפים שהרב הוטנר יצניע אותו. התחקות אחר קשריו של הרב הוטנר עם מפעלי ההוצאה של ספרי רמח"ל הוביל למסקנה שהדבר קשור בעמדותיו של הרב הוטנר בסוגיית פירוש הקבלה כמשל, שרמח"ל הוא מנציגיה הבולטים; תפיסה אשר בתקופתו של הרב הוטנר זכתה לאפליקציה רדיקאלית תוך הסתמכות על רמח"ל. נמצא שהרב הוטנר סבר שרמח"ל אכן החזיק בגישה הרדיקאלית בסוגיית הקבלה כמשל שיוחסה לו; שהוא ראה בכתביו השיטתיים תוצר של גישה זו; ושהוא חלק על גישה זו. הרב הוטנר ביקש אפוא לאמץ מלוא חפניים מהגות רמח"ל, מבלי שתשתמע מכך תמיכה בגישתו (כפי שהרב הוטנר הבינה) לפירוש הקבלה.

בהקשר זה אבקש להדגיש את חשיבות המתודה שנקטה במחקר זה. מעשה שחזור השדרה הרעיונית של הרב הוטנר – המעבר השיטתי על כל ספרי פחד יצחק ואבחנת התשתית המשמשת למתן פשר והצדקה לרעיונות המפותחים בה – הוא שחשף והפנה את תשומת הלב אל העקרון הטלאולוגי כעקרון מכונן של הגותו. בכתביו השיטתיים של רמח"ל, מרכזיות העקרון הטלאולוגי ברורה: רמח"ל מזהיר על כוונתו לדון בכך, ומסביר עקרון זה בצורה סדורה. אצל הרב הוטנר, דיונים משלימים בסוגיה זו פזורים לאורך כתביו בהקשר דיונים בנושאים שונים, כך שבנקל הדבר חומק מן העין כאשר העין נעשה דרך התמקדות מראש בנושא ספציפי. רק המבט המתכלל על התמונה הגדולה – בלשון מושאלת, רק מיפוי היער טרם בחינת העצים – בסיוע הראיות שנחשפו במסגרת המחקר ההיסטורי, הניבו את היסודות ואפשרו תגלית בסיסית זו.

הסוגיה העלומה ביותר בנוגע להגותו של הרב הוטנר היא שאלת מקורותיו הפילוסופיים הכלליים: אלו מקורות הכיר ובאיזו מידה, ובאיזה אופן הם נוכחים בהגותו. זוהי השאלה הקשה ביותר להשיב עליה בהקשר הגותו של הרב הוטנר, וגם לאחר מאמציה של עבודה זו לא ניתן לקבוע מסמרות בענין. ההוגה שנמצא המועמד הסביר ביותר כמקור פילוסופי הנוכח בהגותו של הרב הוטנר הוא מרטין היידגר. ביססתי בפרקים ההיסטוריים שהרב הוטנר התעניין באופן פעיל ועסק לכל הפחות באופן אוטוידקטי בלימוד חכמות חיצוניות. התקופה לגביה יש בידנו עדויות החותכות ביותר לעיסוקו זה, כולל הפרק בין שנה עד שנתיים בהם שהה בברלין ונכח באופן כזה או אחר באוניברסיטה, מקבילה לתקופת פריצתו אל התודעה והפופולאריות המואצת של מרטין היידגר. אף בפרסומים מוקדמים של הרב הוטנר מצאנו תמות שבלטו ברוח הזמן – בעית הפרגמנטציה של המדע ובעיית מדיית ההמונים – אשר היידגר היה מהדוברים הבולטים שלהם. ניתוח מוקד היחידות בהגותו של הרב הוטנר הראה שככל שיש לייחס לרב הוטנר נטיות אקזיסטנציאליסטיות, הרי שרעיון האותנטיות מגולם בהגותו בדגשים דומים לאלו שהתווה היידגר, ובשונה מדמויות אחרות כקירגור וסארטר. כל אלו איששו את זיהויו של היידגר כמקור השפעה של הרב הוטנר שהשתמע מדימיון תמטי הקיים בין השניים.

על מנת להיטיב להבין את האופן בו מקורות חוץ-תורניים עשויים לתפקד בהגותו של הרב הוטנר, הקדשתי פרק לבחינת יחסו לחכמות חיצוניות: האופן בו הוא תופס את יחסי תורה וידע לא תורני, ואת יחסו ללימוד חכמות חיצוניות. נמצא כי גישתו של הרב הוטנר ליחסי תורה וחכמות חיצוניות, אותה פיתח על בסיס גישת מהר"ל (בפרספקטיבה של פרדיגמת הנבדל), תואמת את גישת התחומים, לפיה התורה והחכמות החיצוניות חולשות על תחומי ידע ודעת שונים לחלוטין, ועל כן אינם עשויים לסתור זה את זה. החכמות החיצוניות עניינן המציאות כפי שהיא, ואילו התורה עניינה המציאות כפי שהיא ראויה להיות והדרכים להבאה להתחדשותה על פי צורתה הראויה. או בלשוננו, החכמות החיצוניות הן חכמה חוקרת מציאות, והתורה היא חכמה יוצרת מציאות. כך שמבחינה עקרונית אפשר ואף ראוי לקבל את החכמות החיצוניות כאמת בכל הנוגע לתחומן; אך מרגע שמדובר בנושאים מתחום הקודש, החובה הדתית ועניינים מטאפיזיים, הקשורים כולם בחידוש המציאות, הן נעדרות גישה לידע הרלוונטי המגולם בתורה, המסוגלת לתת תמונה מלאה יותר. האופן הבסיסי בו חכמות חיצוניות עשויות לתפקד בהגותו של הרב הוטנר, אפוא, היא כמצע הנתפס כנכון עקרונית, שעל גביו מוצגת קומה משלימה שרק הידע ההתגלותי יכול לספק, באופן העולה בקנה אחד עם התפיסה הדואליסטית הניטראלית הכללית של הרב הוטנר, שהתורה והחכמות החיצוניות מתקיימות כל אחת בזיקה לאחד מצידיה. בשאלת יחסו ללימוד חכמות חיצוניות, מצאנו שלרב הוטנר יחס כפול, תומך מחד אך מסתייג מאידך, ששני צידיו נובעים מאותו מקור: הערך שהוא משווה להם. הוא רואה בהם מקור להעצמת היהדות והיהודי ובמובנים מסויימים לגילוי רצון האל, אך בה בעת רואה בהן מתחרה לתורה, בהיותם מקור אלטרנטיבי אפשרי לידע מכונן משמעות, דבר המדגיש שוב את מרכזיותה של סוגיית בקשת המשמעות בהגותו. מכאן נובע עיסוקו שלו בחכמות חיצוניות, יחסו האמביוולנטי לאפשרות שתלמידיו ובני ישיבות בכלל יעסקו בחכמות חיצוניות וכן יחסו השלילי לאידאולוגיות יהודיות המחייבות לימוד חכמות חיצוניות לכל אדם כערך דתי ובאופן בלתי מסוייג.

ניתוח כמה מהלכים ומושגים מסדר שני – לא תשתיתיים כבשדרה הרעיונית, אלא כאלו הנבנים כקומה על גביה – התחדשות, תמידיות, נצחיות ומובן נוסף של מושג האמת, הראו ששלשת העקרונות המרכיבים את התמה המפורסמת ביותר של היידגר, ההיות-לקראת-המוות, קיימים בהגותו של הרב הוטנר: עקרון ההשלכה העתידית, ושני מרכיבי האותנטיות: הכוליות הקיומית, והייחודיות המאפשרת אותה. הללו מפותחים בזיקה למושגי היסוד של הרב הוטנר תוך קישורם ללימוד התורה, ויצירת התניה בין מושגים אלו והתורה לבין היסוד הדתי אותו דחה היידגר – רעיון חיי הנצח. האופן בו רב הוטנר מבנה את אלו מאפשר להרכיב תמה מקבילה להיות-לקראת-המוות העולה מתוך הגותו: ההיות-לקראת-הנצח. המודעות הכפולה לוודאות המוות ולתחית המתים, דוחקת באדם לחיות בתמידיות – המקבילה ההוטנרית לרעיון הנצח הקיומי הקירקגוריאני-היידגריאני – הקשורה בתורה, ההופכת את הנצח הקיומי למזוהה עם הנצח האבסולוטי (אותו דחה היידגר). באופן זה נוצרת תבנית כמו היידגריאנית הבונה על גביה קומה נוספת, כך שבמקום שתהא מוגבלת לכינון משמעות קונטנגנטית ולהתמודדות עם החרדה בלבד, מתימרת באמצעות הצגת הרכיב התאולוגי לכונן משמעות אבסולוטית המפיחה תקווה, חיוניות ושמחת חיים; אך בדומה לתבנית ההיידגריאנית, תולה אפשרות זו בחיים אותנטיים, חיים שהכוליות-תמידיות שלהם תלויים בייחודיות-יחידות המסוגלת לאחד את כל מופעי חיי האדם תחת חותמו המיוחד שלו. תבנית זו אפשרית בזכות תכונתה של התורה להתפשט על כל תחום בחיי האדם שהתכוונותו כלפיו נובעת מתוך לימוד התורה שלו, כולל זירת התנהלותו הייחודית בעולם – דברי הרשות שלו; ובזכות היות שכלו – מקום לימוד התורה – המקום בו טמונה עיקר יחידותו. כך בזכות התורה היוצרת באדם נצח קיומי וקושר אותו בנצח האלהי, האדם הופך לבעל חשיבות אמתית וזוכה לקיום נצחי תוך מימוש יחידותו. בהקשר זה אפיינתי את הגותו של הרב הוטנר כתיאולוגיה פוסט-אקזיסטנציאליסטית: היא נסובה סביב הבעיות הקיומיות כפי שהן פותחו במסגרת האקזיסטנציאליסטית, אך חורגת ממסגרת זו במתודה שלה, ביומרתה ובמידת האימוץ של מסקנותיה שהיא יכולה להרשות לעצמה. זאת בהתאם לדגם הכללי של יחסי תורה וחכמות חיצוניות בהגותו של הרב הוטנר: אימוץ עקרוני של המצע שהניחה החכמה חוקרת המציאות, עד השלב בו נדרש להציג קומה משלימה מעליה, מאת התורה היוצרת מציאות.

לצד כל זאת דנתי במקורות הרבניים המצויים ברקע הגותו של הרב הוטנר: הגות תנועת המוסר, בדגש על הסבא מסלובודקה; ההגות החסידית, בדגש על הגות חב"ד; והקבלה. המשותף לכל המקורות הללו הוא שתכניהם עוברים תמורות חשובות במסגרת הגותו של הרב הוטנר, לעתים משמעותיות מאוד עד כדי היפוך כוונתם המקורית. את עיקר השפעתו של הסבא מסלובודקה ותנועת המוסר בכללותה על הרב הוטנר יש לזהות בהצבת מודל לחיקוי בהקשר החינוכי, הפדגוגי והמנהיגותי. בכל הנוגע להשפעה הגותית, יש לראות בגישתו ובתפיסת עולמו של הסבא ובמושגי היסוד בהן התעסק מקור השראה, גרסה דינקותא ומסגרת ברירת-המחדל אליה פנה הרב הוטנר כאשר פיתח את מערכת המושגים בעזרתם בחר לנסח את הגותו. אך התוכן בהם הוא טוען אותם מקורי משלו, וכולל דרגה של מיקוד והנהרה שאין לה מקבילה בהגות הסבא.

בהקשר המקורות הנסתרים החסידיים של הרב הוטנר, הקדשתי תשומת לב מיוחדת להגות חב"ד, אשר על אף שהקשר בינה לבין הגותו של הרב הוטנר ידוע, העיסוק בה בהקשר מחקר הגותו מועט, בעוד העיסוק באסכולה החסידית השנייה שהרב הוטנר היה קשור להגותה, שושלת קוצק-איזביצא-לובלין-גור, דווקא נידונה לא מעט. הגות חב"ד היא המוזכרת ביותר בכתביו האפוקריפיים של הרב הוטנר, ולגביה יש לנו העדויות ההיסטוריות המובהקות ביותר של עיסוקו בהגות ספציפית, עד לרמת ההצבעה על כמה כתבים ספציפיים בהם עסק. את היחס להגות חב"ד בחנתי מתוך עיון במערכת שתי הנפשות שחידש ר' שניאור זלמן מליאדי, בעל התניא, לפיה ישנן שתי נפשות, אלקית ובהמית, המגלמות שתי פרספקטיבות תודעתיות אשר האדם נדרש להכריע ביניהם (לטובת האלקית). הרב הוטנר אימץ רעיון זה, דבר הבא לידי ביטוי באופן בו הוא מנסח את מקור כח הבחירה, הנוצר על פי הגותו מתוך המיזוג בין שתי הנפשות, האלקית והטבעית (מינוח הלקוח מכתבים מאוחרים יותר של חב"ד, בהם המונח "נפש בהמית" שניסח רש"ז הוחלף ב"נפש טבעית"), אשר האדם צריך להכריע בשאלת היחסים ביניהן. אולם בהגותו של הרב הוטנר שתי הנפשות מגלמות בדיוק את ההפך ממה שהן מגלמות בהגות חב"ד. במקור בהגות החב"דית, הנפש האלקית מגלמת את ביטול ואיון העצמי לטובת איחוד עם האל וכנגדה הנפש הטבעית מגלמת את חיוב העצמי כיש נפרד על חשבון אחדות עם האל, והשתיים מתקיימות בסכסוך מתמיד כל עוד האדם חי. אצל הרב הוטנר לעומת זאת, באופן הפוך למקור החב"די, הנפש הטבעית היא זו התופסת את העצמי כאין ואפס, קיום ריק וחסר משמעות, הייאוש הניהיליסטי אותו הרב הוטנר מזהה ככפירה העמלקית, וכנגדה הנפש האלקית מחייבת את העצמי ומייחסת לו חיי נצח, ומרגע ההכרעה לטובת הנפש האלקית שתי הנפשות מתקיימות יחד בהרמוניה. נמצא שהרב הוטנר מאמץ את המערכת ואת המונחים החב"דיים, אך הוא יוצק לתוכן תוכן משלו, במקרה זה תוכן הפכי לזה המקורי. דינמיקה זו מתרחשת בשל העובדה שהאינטואיציות הבסיסיות המיידעות את הגותו של הרב הוטנר מנוגדות לאלו המיידעות את הגות חב"ד, ובאופן רחב את ההגות החסידית. תפיסת האימננציה, הנטיות האקוסמיסטיות (בגרסאותיהן הרדיקאליות כמו גם המתונות), עיקרי ההשתוות והביטול וכיוצא באלו תפיסות המאפיינות את ההגות החסידית מנוגדות להלכי הרוח המאפיינים את הרב הוטנר, הבאים לידי ביטוי בבעיות היסוד של הגותו והתייחסותו אליהן. הצבעתי על כך שיש לצפות למצוא את הדינמיקה הזו כדפוס החוזר על עצמו במפגש של הרב הוטנר עם ההגות החסידית בכללה, מאותן סיבות, והדגמתי זאת גם בהקשרה של הגות גור.

הסוגיה האחרונה בה עסקתי בהקשר מקורותיו של הרב הוטנר היא יחסו לקבלה. נמצא שהקבלה היתה נוכחת בחייו של הרב הוטנר, אך לא נוכחת באופן משמעותי בהגות שבחר לפרסם, מעבר לרדוקציה ואדפטציה תאולוגית שלה: אימוץ צורני של תבניות ומושגים קבליים לטובת ניסוח תאולוגיה, תוך הפשטתן מהמטען התאוסופי והתאורגי שלהן, שאינו עניין להגותו. אדרבה, מצאנו שהרב הוטנר נרתע מהרעיון של הפצת רעיונות קבליים באמצעות ניסוחם מחדש בשפה נגישה, אלא הקפיד על מידור בין הנסתר והנגלה. כאשר מדובר בתוכן שהסתרתו ראויה מפאת משמעויותיו החברתיות, לגביו האמין הרב הוטנר שראוי לנקוט בכתובה אזוטריה, לגלות טפח ולהסתיר טפחים, באופן הרומז לחכם ומבין מדעתו להשלים את הדברים ולגלות את הכוונה בכוחות עצמו. אולם בכל הנוגע לתוכן אזוטרי מטבעו, כזה שתכנו מחייב את הסתרתו מסיבות מהותיות, שם האמין הרב הוטנר שמן הראוי בפשטות להותירו נסתר, אולם הוא לא נמנע מלעשות שימוש בתבניות צורניות קבליות ולפתח אפליקציות תאולוגיות שלהן הנטולות מטען אזוטרי.

בהיעדר מפתח פרשני מבוסס או בהינתן מפתח פרשני אחר, בהחלט ניתן היה להבין באופן שונה מאוד את האופן בו מקורות חסידיים וקבליים מתפקדים בהגותו של הרב הוטנר ואת האופן בו הושפע מהם. אולם הכרת השדרה הרעיונית, מוקדי העניין ובעיות היסוד של הגות הרב הוטנר אינה מאפשרת פרשנויות א-קוסמיסטיות, אוניו-מיסטיות ושוללת מציאות חומרית של הגותו, למרות נוכחותם של מקורות ברקע שלה שעל פניו עשויים היו להיות אינדיקציה לכך. כל אלו סותרים נטיות קיומיות כחתיירה לייחודיות ובקשת משמעות חיי האינדיבידואל, אינם עולים בקנה אחד עם הצבת תכלית המציאות כהרווחת קיום אמת והענקת חשיבות למציאות, ואינם מתאימים להשקפה דואליסטית ניטראלית.

לכך יש להוסיף מגמה עקרונית שנמצאה בהגותו של הרב הוטנר: מצד אחד אימוץ המסורות הרציונאליזם-פחות בהגות היהודית כמסגרת של פיתוח רעיונותיו, ומאידך הנטיה למינימליזם של האי-רציונאלי במסגרת אותן מסורות. דבר זה בא לידי ביטוי במינימליזם-האפוקליפטי המאפיין את תפיסת העולם הבא שלו, ואת המקסימליזם-הרציונאלי במסגרת התפיסה הניטורליסטית-רוחנית שלו – האופן בו הוא מנסח הסברים לוגיים וקוהרנטיים לאופן בו התורה והמצוות מחוללות את השפעותיהן הרוחניות. נטיה זו הולמת את הנטיה האקזיסטנציאליסטית, המבקשת לבאר את הקיום האנושי ככל הניתן במושגי החוויה האנושית, ובלשונו התדירה של הרב הוטנר "הסברת הדברים כפי ערכנו", תוך ניסיון להתנגד ככל הניתן להסברים מתחמקים החורגים ממנו.

הגותו של הרב הוטנר מתאפיינת אפוא באינקורפורציה עד גבול האפשר של הלכי רוח, רעיונות ושאיפות אקזיסטנציאליסטיות ורציונאליסטיות אל תוך מבנה תאולוגי יהודי אורתודוקסי, ומאידך אינקורפורציה של מערכות ומושגים תאולוגיים מהקשר מיסטי אל תוך הגות הממוקדת בשאלת משמעות קיומו של האינדיבידואל, והטענתם מחדש בהתאם. "גבול האפשר" נשמר בהקשר זה באמצעות שפה, ניסוח והתאמות רעיוניות המצליחים להשאיר את הגותו בתוך קווי התייחסות של הגות אורתודוקסית, מצד תכנם, ובזכות כתיבה אזוטריה גם מצד אפשרות התקבלותם בחברה בה פעל.

ט.2. איזה מין הוגה הוא הרב הוטנר?

עד עתה, סיכמתי את ממצאי העבודה. מכאן ואילך, אבקש להציג מספר מחשבות שלי בעקבותיה. איזה מין הוגה הוא הרב הוטנר? האם הוגה ליטאי? איש תנועת המוסר? מעין אדמו"ר חסידי? מקובל נסתר? אקזיסטנציאליסט? בכל התארים הללו נוהגים לעתים לתארו. התשובה אינה חד ערכית. התווית הוגה ליטאי, על פניו, היא ההולמת ביותר, והיא גם הבעייתית פחות והפשוטה ביותר מבין האפיונים הללו. מקורות הליכה שלו קאנוניים, והוא מפגין את המאפיין המובהק ביותר של הגות ליטאית: מרכזיות עד כדי דומיננטיות גמורה של לימוד התורה. אולם קשה להגדירו בפשטות כהוגה ליטאי, בשל כל התופעות שנמנו ונבחנו לאורך העבודה.

האם היה איש תנועת המוסר? אפיון זה תלוי בשאלה מהם התנאים המספיקים וההכרחיים על מנת להיחשב כזה. הרב הוטנר גדל במסגרת תנועת המוסר והושפע באופן עמוק מאחד ממחולליה, הסבא מסלובודקה. הוא נפרד ממסגרת זו מכמה בחינות חשובות מאוד. ראשית, בתפיסתו אודות האדם וחינוכו: הוא שלל את תפיסתם של מייסד התנועה ר' ישראל סלנטר ותלמידיו, לפיה כוחותיו הכהים של האדם הם המחוללים את התנהגותו ולא כוחותיו המודעים הרציונליים. שנית, ובהמשך לכך, הוא לא נהג ולא הנהיג בשיבתו פרקטיקות כגון שינון דברי מוסר בהתפעלות, סדר מוסר, שימוש בפנקסי קבלות וכיוצא באלו. חלף זאת האמין בפניה לאינטלקט והדגיש את פיתוח ההשקפה כדרך להתקדמות בעבודת האל וכרכיב מרכזי בה. שלישית, ובאופן בולט ביותר, הוא הקדיש עצמו לכתיבת הגות, מאמץ שרבותיו לא השקיעו בו את זמנם, לא החשיבו ובמידה רבה לא האמינו בו. עם זאת, הוא הפנים באופן עמוק מרכיב מהותי של תנועת המוסר, ואולי המהותי ביותר – חשיבותה, שלא לומר הכרחיותה, של החוויה הרגשית בלימוד על מנת שזה יופנם ויוביל להתגברות בעבודת האל. כדי כך, שהמתח בין תובנה זו לבין הערך שייחס לכתיבה ושאיפתו לפרסם הגות הובילה אותו לדמיין מחדש את הדרשה הכתובה, ככזו המפעילה אמצעים רטוריים שמטרתם למקסם את ההשראה והתענוג המעורבים בקריאה ובכך להביא להחתמה רגשית, בדומה לחוויה הכרוכה בשיחה החיה. אחד המאפיינים המייחדים של כתיבתו, אפוא, חבה את מציאותה לתנועת המוסר.

האם היה מעין אדמו"ר חסידי? כאן, כמדומני, התשובה פשוטה יותר, והיא בעיקרה שלילית. למעשה, נדמה שביחס לחסידות אפשר לומר שהרב הוטנר נהג באופן הפכי לזה שנהג עם תנועת המוסר. בהקשר תנועת המוסר השיל הרב הוטנר את מרבית המאפיינים הצורניים בעודו משמר גרעין מהותי; בהקשר החסידי, הרב הוטנר אימץ מאפיינים צורניים באופן גובר והולך לאורך השנים: שימוש בניגונים, לבושים מיוחדים וכיוצא באלו; אך הוא לא תפקד, בשום אופן, כצדיק חסידי. הוא לא נטל לעצמו איזשהו ממד של תיווך או פונקציה אחרת כלשהי בעבודת האל של תלמידיו, ולא פעל פעולות דתיות לתיקונם שלהם או של העולם, וכיוצא באלו. בדומה לדפוס האימוץ של הגות חסידית המצוי בהגותו, הצורה ומשמעויות מסוימות שלה שם, אך האינטואיציות והיסודות אינם.

האם היה מקובל נסתר? זו כאמור שאלה התלויה בשאלה הלא-פשוטה כל עיקר: מהו מקובל? אנו יודעים לומר שהרב הוטנר למד קבלה, עסק בה ותמך בהוצאה לאור של כתבים קבליים. אך לא ניתן לכנות את הגותו קבלית, ובאותה מידה אין זה נכון לכנותו "מקובל".

האם היה אקזיסטנציאליסט? כבר הבעתי את דעתי על הקלות בה התואר אקזיסטנציאליסט מיוחס למחברים שונים בני תקופות שונות, משום שמצויים אצלם תכנים המזכירים תמות אקזיסטנציאליות. דווקא לגבי הרב הוטנר, ייחוס זה מוצדק יותר. ועדיין, הקפדתי לאורך העבודה לכנותו הוגה בעל נטיות אקזיסטנציאליסטיות, או פוסט-אקזיסטנציאליסט. הדבר נובע מעמדה פרשנית המעדיפה הגדרות ומושגים מדויקים וממוקדים על פני מושגים מרחיבים. כפי שהראתי לאורך העבודה, גם בנוגע לאקזיסטנציאליזם אנו מוצאים אימוץ חלקי והתפשרות על מסקנותיה, כאשר לא ניתן לפשר ביניהם לבין המסורת הרבנית. הרב הוטנר מתעסק בנקודות הקצה של ההגות האקזיסטנציאליסטית – מסקנותיה ונגזרותיה – אך חקירותיו אינן פילוסופיות; הוא אינו מסתפק בהתמודדות עם הבעיות הקיומיות, שהאקזיסטנציאליסטים תפסו כבלתי-פתירות, אלא מבקש לפתור אותן באמצעות הצגת מימד תאולוגי-מטאפיזי, שאינו קיים בארגז הכלים האקזיסטנציאליסטי; הוא ממקם את האותנטיות בעיקרה במרחב האינטלקטואלי, בניגוד להדגשת מימד הפעולה באסכולה האקזיסטנציאליסטית; ועצם המסגרת במסגרתה פעל – התאולוגיה היהודית-אורתודוקסית ואורחות החיים הנלווים אליה – בלתי-הולמת, בכמה אופנים, עיקרים אקזיסטנציאליסטים חשובים.

לרב הוטנר יפה מאוד אפוא, גם בהקשר ההגותי, האופן בו תאר את עצמו: "צבור מכל פינות הארץ". אולם שני חותמים מאחדים נחים על כלל מאפייני הגותו. הראשון הוא האורתודוקסיה. גם בתכני הגותו הפחות שגרתיים ובאלו המושפעים מתכנים חוץ אורתודוקסיים, אותם הרב הוטנר מכמין בכתביו, הוא לעולם אינו נפרד מעיקרי האורתודוקסיה ומדגשיה. השני הוא בקשת המשמעות. הוגים רבים קמו בעידן בקשת המשמעות. הרב הוטנר ברר לו את הגוון האקזיסטנציאליסטי להתמודדות עם שאלה זו, ואף אם לא ניתן לאפיינו כאקזיסטנציאליסט פר-אקסלנס, הוא ודאי הוגה ששאלת המשמעות מצויה בלב הגותו. זהו, אפוא, האופן בו אני סבור שיש לאפיין אותו: הוגה אורתודוקסי של עידן בקשת המשמעות.

ט.3. מורשתו של הרב הוטנר

בסיומה של עבודה זו, אבקש לשתף כמה מהרהורי בענין מורשתו של הרב הוטנר. ניתן לשרטט שני קווים בולטים לגבי הרב הוטנר, שתי שאיפות שניתן לייחס לו לאור האופן בו חי את חייו ולאור פעילותו: חשיבות ההישארות בתוך המחנה האורתודוקסי ופניה אליו, גם במחיר קונפורמיזם והסתרה עצמית; והחשיבות של סיפוק מענה למבוכה של בקשת המשמעות עבור יהודים ובפרט אורתודוקסיים, באמצעות ניסוח הגות המתאפיינת, בשל השאיפה הראשונה, בכתובה אזוטריה. סמוך לכתיבת שורות אלו חל יום הפטירה הארבעים של הרב הוטנר, וחלף כיובל מאז החלו להתפרסם ספרי פחד יצחק, ותחושתי היא שנכון להיום הוא הצליח יתר על המידה בשאיפתו האחת, ופחות מכך באחרת.

אחד הקטעים המפורסמים ביותר שיצאו מתחת ידו, הוא מכתב שכתב בתגובה לתלמיד שהביע ייאוש מכשלונותיו הדתיים והמוסריים. במענה אליו כתב הרב הוטנר כך:

רעה חולה היא אצלנו שכאשר מתעסקים אנו בצדדי השלמות של גדולינו, הננו מטפלים בסיכום האחרון של מעלתם. מספרים אנו על דרכי השלמות שלהם, בשעה שאנחנו מדלגים על המאבק הפנימי שהתחולל בנפשם. הרושם שלך על גדולי ישראל מתקבל כאילו יצאו מתחת יד היוצר בקומתם ובצביונם. הכל משוחחים, מתפעלים ומרימים על נס את טהרת הלשון של בעל החפץ חיים זצ"ל, אבל מי יודע מן כל המלחמות, המאבקים, המכשולים, הנפילות והנסיגות לאחור שמצא החפץ חיים בדרך המלחמה שלו עם יצרו הרע - משל אחד מני אלף.¹

מכתב זה מצוטט תדיר, ואף עורכי כרך אגרות וכתבים ראו לנכון לפרסמו ברכים. אולם ככל שהדבר נוגע לרב הוטנר עצמו, מקורביו אינם נוהגים כך. דלפין תיאר כיצד במחקרו על הרב הוטנר נתקל במעטה של סודיות והתנגדות מצד תלמידיו המקורבים ובני משפחתו, ולעתים בסירוב של ממש לדבר עימו, כאשר חלקם מספרים שהם נכוו בעבר מהנכונות לדבר על הרב הוטנר. במהלך מחקרי שלי מצאתי ראיות חותכות לצנזור עדויות לעיסוקו של הרב הוטנר בחכמות חיצוניות, למשל, ולהעלמה של פרטים ביוגרפיים שחלקם נידונו בעבודה. אלו הוראים עצמם אמונים על מורשתו חשים, כך נדמה, שישנו עוד צורך להסתיר את הרב הוטנר ולהגן עליו מפני ביקורת, ולשמר את הלגיטימציה שלו לבל ייפסל בדיעבד.

הרב הוטנר הלך בין הטיפין והשית על עצמו מידה רבה של קונפורמיזם, אולם ישנה זירה אחת בה נדמה שלא נתן לעינים הביקורתית של אחרים להפריעו: החינוך בשיבתו. הרב הוטנר ביקש להנחיל לתלמידיו את חשיבות החינוך האינדיבידואלי, ואפשר לתלמידים מרקעים מגוונים ואידאולוגיות מגוונות ללמוד בשיבתו, החל בחסידים קנאיים, דרך חניכי בני עקיבא וכלה בתלמידי הסמינר הקונסרבטיבי; וכמאמרו שלו: "המתיבתא שלנו איז נישט א וורשט פאבריק (הישיבה שלנו אינה מפעל סלאמי)". בהקשר זה אזכיר אנקדוטה קטנה אך בעיני אירונית מאוד: בלוח השנה ששיבת רבנו חיים ברלין הפיקה בשנת 2009 הופיעה תמונה של בית המדרש ממעוף הציפור. התמונה מציגה מראה מרשים של בית מדרש גדוש ושוקק תלמידים. אלא שבתמונה זו היה פרט שהתגלה כבעייתי עבור המפרסמים, שבמבט ראשון אינו בהכרח ניכר: תלמיד אחד בודד בבית המדרש לבוש לא בחולצה לבנה ככל השאר, אלא בחולצה מכופתרת כחולה. בלוח השנה של השנה העוקבת שונתה התמונה באופן דיגיטלי כך שחולצתו הסוררת של אותו תלמיד תהיה לבנה גם כן.² אנקדוטה קטנה זו איננה מייצגת בהכרח את מה שנותן מתפיסתו החינוכית של הרב הוטנר, אך דומני כי סמליות מסויימת בכל זאת יש בה.

ומה בנוגע להגותו? לספרי פחד יצחק ישנו קהל קוראים מסוים, וישנם כמה כיסים של עיסוק בכתביו. מספרים שחתנו, הרב יונתן דיוויד, הממשיך בדרכו ומנסח אף הוא הגות ב"דברי תורה בהלכות דעות וחובות הלבבות", קנה לעצמו מקום כדמות משפיעה על ציבור בני הישיבות הליטאיות בישראל. ועדיין, לא ברור באיזו מידה תפוצתם משמעותית בעולם הישיבתי והחרדי. דלפין התרשם שתלמידי ישיבות אינם מתעניינים בהגותו, משום שהם אינם מתעניינים בהגות מסוג זה.³ כששאלתי יוצאי ישיבת רבנו חיים ברלין מהשנים האחרונות האם ישנו עיסוק משמעותי בספריו בשיבה, קיבלתי תשובה שלילית בעיקרה. במהלך שיטוטי פגשתי במיני מקרים בהם הוצגו רעיונות או אפילו תומצתו מאמרים שלמים מאת הרב הוטנר בידי תלמידי ישיבה, בפורומים חרדיים ברשת או בספרים שונים. מצאתי שהם יודעים לשחזר את הדברים הכתובים היטב, אך המשמעויות החבויות שלהם נעלמו מהם לחלוטין. לזאת ברצוני להוסיף תחושה שעלתה אצלי בעת ששוחחתי עם תלמידים של הרב הוטנר וכשקראתי דברים שכתבו אודותיו: כולם דיברו בהערצה, בהערכה ובאהבה על "ראש הישיבה" כפי שהם מקפידים לכנותו, והדגישו מאוד את מערכת היחסים המיוחדת

¹ פחד יצחק, אגרות וכתבים, קכח.

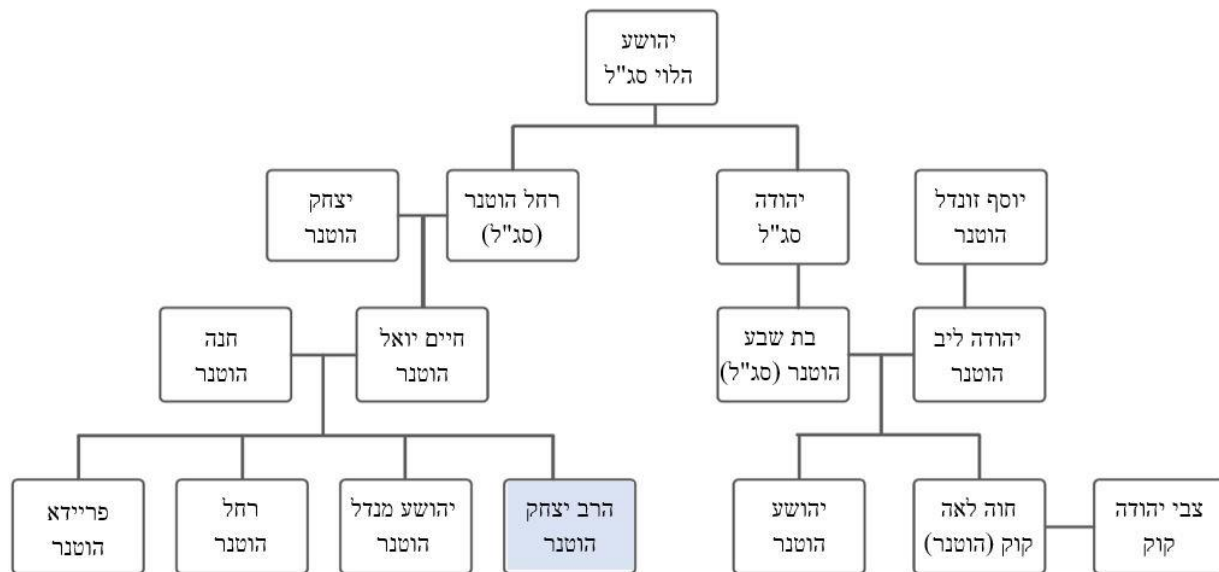
² בלוגרים רבים התייחסו לסיפור זה בשעתו. ראה למשל <http://haemtza.blogspot.com/2009/08/what-kind-of-yeshiva-is->

chaim-berlin.html (אוחזר 11.12.20).

³ דלפין, הרבי והרב הוטנר, עמ' 159.

שטיפח עימם, אולם רבים מהם לא ייחדו מקום רב לדיבור על הגותו. זכורני שביקשתי מאחד מהם לומר לי מה לדעתו העניין המרכזי של הגותו של הרב הוטנר, ולא היתה לו תשובה, מעבר לקביעה שעניינם עיסוק בתכני החגים. כמדומני אפוא שיש מקום לתהות האם הגותו של הרב הוטנר מצליחה להדהד באופן משמעותי בקרב קהל הקוראים שכיוון אליו, בין אם משום שהמבוכה ממנה ביקש לחלץ אותם למעשה לא אוחזת בהם, ובין אם משום שהצליח יתר על המידה להסוות את העובדה שהוא מטפל בה. לעומת זאת, נדמה שישנה התעוררות של עיסוק בהגותו במסגרות לא-חרדיות: רוב מוחלט של המחקרים על הגותו של הרב הוטנר, ההולכים ורבים עם השנים, התפרסמו במסגרות המזוהות עם האורתודוקסיה המודרנית, כגון כתבי העת Tradition של ישיבה-אוניברסיטה ו-Hakira; וכמעט כל העבודות המחקריות שנכתבו אודותיו נכתבו באוניברסיטת בר-אילן. ישנה גם התעוררות של עיסוק בספרי פחד יצחק בשיבות ישראליות המזוהות עם הציונות הדתית, בעיקר בתיווכם של רבנים ממוצא אמריקני המלמדים בהם. כך שנדמה שהגותו של הרב הוטנר קונה לה קהל דווקא בקרב זרמים אורתודוקסיים מהסוג שהתמודדות עם מבוכות מודרניות מאפיינות אותו. כך או אחרת, ימים יגידו מה תהא היקף השפעתה של הגות זו.

נספח א : אילן יוחסין של משפחת הוטנר



ביבליוגרפיה

כתבי מקור של הרב יצחק הוטנר

הוטנר, יצחק, **פחד יצחק**, (ז כרכים: פסח, שבועות, ראש השנה, יום הכיפורים, שבת וסוכות, חנוכה, פורים), ניו יורק: המוסד גור אריה, תשכ"ד-

הוטנר, יצחק, **פחד יצחק: אגרות וכתבים**, ניו יורק: המוסד גור אריה, תשס"ז.

הוטנר, יצחק, **מאמרי פחד יצחק**, (ב כרכים: סוכות, פסח), ניו יורק: המוסד גור אריה, תשס"ד-תשע"ב.

בוקסבוים, יוסף (עורך), **ספר הזיכרון למרן בעל ה"פחד יצחק" זצ"ל**, ירושלים: מכון ירושלים, תשמ"ד/תשנ"ז.

הוטנר יצחק וראובן רוטא, **רשימות לב**, (ב כרכים), ברוקלין: הוצאת המחבר, תש"ס.

הוטנר, יצחק, **ספר תורת הנזיר: חידושים וביאורים בעניני נזירות מסודרים על הלכות נזירות להרמב"ם ז"ל**, קובנה: דפוס ש' יוסלוביץ, תרצ"ב.

הוטנר, יצחק, "קובץ הערות", בתוך: שכנא קולדיצקי, **ספרא דבי רב: הוא ספר תורת כהנים, כולל מדרשי התנאים הקדושים וזכרונם לברכה לספר ויקרא עם פירוש גאון קדמון מגדולי הראשונים רבינו הלל ב"ר אליקים מארץ יון ז"ל**, ירושלים: דפוס התחיה, תשכ"א.

Hutner, Yitzchok, "'Holocaust'—a study of the term and the epoch it's meant to describe", *The Jewish Observer*, October 1977, pp. 3-9.

Hutner, Yitzchok, "Our attitude toward public opinion", *The Jewish Observer*, March 1970, pp. 11-13.

מקורות ומחקרים בעברית

אביבי, יוסף, "כוונת הבריאה בחיבורי רמח"ל", המעין, כה, ד (תשמ"ה), 18–1.

אברהמוב, ציפי, "מאבק ביצר הרע או חדות יצירה? על רעיון התשובה במשנת הרב יצחק הוטנר", **דעת**, 44 (תש"ס), עמ' 95–122. אחיטוב, יוסף (יוסקה), "מהרצל אל הגר"א – ההינתקות מהצינונות החילונית", בתוך: הנ"ל, **משבי רוח: דברי הגות ומחשבה**, ירושלים: מכון שלום הרטמן, תשע"ג, עמ' 147–174.

אטקס, עמנואל, בעל התניא: רבי שניאור זלמן מלאדי וראשיתה של חסידות חב"ד, מרכז זלמן שזר: ירושלים, תשע"ב.

אטקס, עמנואל, **יחיד בדורו: הגאון מוילנה - דמות ודמוי**, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשנ"ח.

אטקס, עמנואל, ושלמה טיקוצ'ינסקי (עורכים), **ישיבות ליטא: פרקי זכרונות**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ד.

אטקס, עמנואל, **ר' ישראל סלנטר וראשיתה של תנועת המוסר**, ירושלים: מאגנס, תשמ"ב.

אטקס, עמנואל, **ר' שניאור זלמן מלאדי כמחנך**, בתוך: עמנואל אטקס, תמר אליאור, מיכאל הד, ברוך שוורץ (עורכים), **חינוך ודת: סמכות ואוטונומיה**, מאגנס, תשע"א, עמ' 185–205.

אטקס, עמנואל, "שלושה מנהיגים מתמודדים עם משבר - הגאון מוילנה, ר' חיים מוולוז'ין ור' ישראל סלנטר", **אלפיים**, 26 (תשס"ד), עמ' 110–128.

אליאור, רחל, "עיונים במחשבת חב"ד", **דעת**, 16 (תשמ"ו), עמ' 133–177.

אליאור, רחל, תורת אחדות ההפכים: התיאוסופיה המיסטית של חב"ד, ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ג.

באומגרטן, אליעזר, **היסטוריה והיסטוריוסופיה במשנתו של ר' שלמה אלישיב**, (עבודת מחקר), באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשס"ו.

באומגרטן, אליעזר, **ר' מנחם מנדל משקלוב ופרשנות הסמל אצל תלמידי הגר"א במאה השמונה עשרה**, בתוך: ישראל רוזנסון ויוסף ריבלין (עורכים), **תלמידי הגר"א בארץ ישראל - היסטוריה, הגות, ריאליה**, ירושלים: מכללת אפרתה, תשע"א, עמ' 23–54.

בלונדהיים, מנחם, "הרבנות האורתודוקסית מגלה את אמריקה: הגיאוגרפיה של הרוח במיתוים של תקשורת", בתוך: מירי אליאב-פלדון (עורכת), **בעקבות קולובוס**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ז.

בן פזי, חנוך, "חרות והכרח בפרשת המנורה", בתוך: נפתלי רוטנברג (עורך), **הוגים בפרשה**, ירושלים: מכון ון ליר; תל אביב: ידיעות אחרונות, תשס"ה, עמ' 433–444.

בקון, גרשון, "דעת תורה וחבלי משיח: לשאלת האידיאולוגיה של 'אגודת ישראל' בפולין", **תרכ"ץ**, נב,ג (תשמ"ג), עמ' 497–508.

בראון, בנימין, "אהבה, שמחה, תמימות ומסורתנות: קווים לשיטת המוסר של ר' משה רוזנשטיין מלומד'ה", בתוך: דוד אסף ועדה רפפורט-אלברט (עורכים), ישן מפני חדש - מחקרים בתולדות יהודי מזרח אירופה ובתרבותם; שי לעמנואל אטקס, כרך א, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ט, 251–279.

בראון, בנימין, "בלי אבל ובלי חבל: המחלוקת הרעיונית בין החסידים למתנגדים בראי תאוריית סמני השיח", בתוך: רונית עיר-שי, דב שוורץ (עורכים), רוח חדשה בארמון התורה: ספר יובל לכבוד פרופ' תמר רוס עם הגיעה לגבורות, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשע"ח, עמ' 93–118.

בראון, בנימין, "גדלות האדם והקטנתו: תמורות בשיטת המוסר של ישיבת סלובודקה", בתוך: עמנואל אטקס (עורך), ישיבות ובתי מדרשות, ירושלים: מרכז זלמן שזר; מרכז דינור לחקר תולדות ישראל, האוניברסיטה העברית, תשס"ז, 243–271.

בראון, בנימין, "דוקטרינת 'דעת תורה': שלושה שלבים", בתוך: יהודיע עמיר (עורך), **דרך הרוח; ספר היובל לאליעזר שביד**, כרך ב, ירושלים: החוג למחשבת ישראל, מכון מנדל למדעי היהדות, האוניברסיטה העברית; מכון ון ליר, תשס"ה, עמ' 537–600.

בראון, בנימין, "ה'בעל בית': ר' ישראל מאיר הכהן, ה'חפץ חיים", בתוך: בראון, בנימין ונסים ליאון (עורכים), **"הגדולים": אישים שעיצבו את פני היהדות החרדית בישראל**, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס - האוניברסיטה העברית, תשע"ז, עמ' 105–151.

בראון, בנימין, "להשכיל את רצון ה' מן המציאות: הפולמוס על מקומה של ההיסטוריה בקביעת דרכה של היהדות", בתוך אבי שגיב ודב שוורץ (עורכים), **מאה שנות ציונות דתית**, כרך ג, רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ג, עמ' 77–105.

בראון, בנימין, **מדריך לחברה החרדית: אמונות וזרמים**, תל אביב: עם עובד, תשע"ז.

בראון, בנימין, "שני מיני האחדות: מהר"ל, ה"שפת אמת" והמפנה הדואליסטי בחסידות פולין המאוחרת", בתוך: אלחנן ריינר (עורך), **מהר"ל - אקדמות; פרקי חיים, משנה, השפעה**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשעה, עמ' 411–447.

בראון, בנימין, תנועת המוסר הליטאית, תל אביב: משרד הביטחון – ההוצאה לאור, תשע"ד.

ברגר, פיטר, "לאן נעלם הכבוד?", **השילוח**, 4 (תשע"ז), עמ' 141–150.

ברויר, מרדכי, **אהלי תורה: הישיבה תבניתה ותולדותיה**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ד.

ברטל, ישראל, "אמריקה של מעלה", בתוך ה"נל", **לחקן עם: נאורות ולאומיות במזרח אירופה**, כרמל, תשע"ג, עמ' 241–255.

ברקאי, בנימין, ספר נחלת בנימין, ירושלים: ברקאי, תשס"ה.

גארב, יהונתן, "כתביו האמיתיים של רמח"ל בקבלה", **קבלה**, 25 (תשע"ב), 165–222.

גארב, יהונתן, **מקובל בלב הסערה: ר' משה חיים לוצאטו**, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשע"ד.

גארב, יהונתן, "עיון מחודש בדימויו העצמי של ר' משה דוד וואלי ובהשתקפותו בפרשנותו למקרא", **תרכ"ץ**, עט, ב (תשע-תשע"א), עמ' 263–303.

גולומב, יעקב, **אביר האמונה או גיבור הכפירה? חיפוש האותנטיות מקרקור עד קאמי**, תל-אביב: שוקן, תשנ"ט.

גולומב, יעקב, **מבוא לפילוסופיות הקיום: אקזיסטנציאליזם**, תל-אביב: משרד הביטחון, תש"ן.

גורפינקל, אלי, "התבנית הקבלית של כתבי המהר"ל", **קבלה**, 36 (תשע"ז), עמ' 261–301.

גורפינקל, אלי, "נצח ישראל למהר"ל מפראג ותפיסת הגאולה של ר"ט מסאטמר", **דעת**, 78 (תשע"ה), עמ' 77–91.

גרטר, חיים, "בית המדרש בגליציה במאה התשע-עשרה", בתוך: עמנואל אטקס (עורך), **ישיבות ובתי מדרשות**, ירושלים: מרכז זלמן שזר; מרכז דינור לחקר תולדות ישראל, האוניברסיטה העברית, תשס"ז, עמ' 163–186.

גרינברג, גרשון, "דעת תורה" נגד עמלק: ר' אלחנן וסרמן", בתוך: בנימין בראון ונסים ליאון (עורכים), **"הגדולים": אישים שעיצבו את פני היהדות החרדית בישראל**, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס - האוניברסיטה העברית, תשע"ז, עמ' 209–233.

גריס, זאב, **הספר העברי: פרקים לתולדותיו**, ירושלים: מוסד ביאליק, תשע"ו.

דיויד (הוטנר), ברוריה, "זכרונות", בתוך: יוסף בוקסבוים (עורך), **ספר הזיכרון למרן בעל ה"פחד יצחק" זצ"ל**, ירושלים: מכון ירושלים, תשמ"ד, עמ' א-קל.

היידגר, מרטין, **איגרת על ה"הומניזם"**, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשע"ח.

היידגר, מרטין, "מהי מטיאפיזיקה", מאמרים: הישות בדרך - מן האין מבעד לטכניקה אל השפה, תל אביב: מפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור, 1999, עמ' 45–63.

הלברטל, משה, "מוות, חטא, חוק וגאולה במשנת הרמב"ן", תרביץ, עא, א-ב (תשס"ב), עמ' 133–162.

המניק, ישראל מאיר, אבני שלמה: ממורשתו של מורינו המשגיח רבי שלמה וולבה, ירושלים: י. מ. המניק, תשס"ו.

הנאמן: ירחון תורני מוקדש לדור הצעיר, טלז, תרפ"ח-תרצ"א.

הנקין, איתם, "עדותו של הרב הוטנר אודות הראי"ה קוק והאוניברסיטה העברית", המעיין, שנה נ"ג חוברת ג, עמ' 75–90.

הפרדס (ירחון), שיקגו/ניו יורק, תר"פ-.

ובר, מקס, "המדע כיעוד", תכלת 36 (תשס"ט), עמ' 98–128.

וונר, שי עקביא, חשיבה משפטית בישיבות ליטא: עיונים במשנתו של הרב שמעון שקופ, ירושלים: מאגנס, תשע"ו.

וולבה, שלמה, אגרות וכתבים, חלק ראשון, ירושלים, תשס"ו.

וולבה, שלמה, עלי שור, כרך ב, ירושלים, תשמ"ו.

ויגודה, שמואל, "בהבלי הזמן: האדם והזמן בהגותו של הרב יצחק הוטנר", בתוך: בנימין איש שלום (עורך), בדרכי שלום: עיונים בהגות היהודית מוגשים לשלום רוזנברג, ירושלים: בית מורשה בירושלים - מכללת רוברט מ. ברן, תשס"ז, עמ' 399–427.

ויגודה, שמואל, "הגולם בארץ הגאים: על לימודי מהר"ל במחצית השנייה של המאה העשרים בצרפת", בתוך: אלחנן ריינר (עורך), מהר"ל - אקדמות; פרקי חיים, משנה, השפעה, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשעה, עמ' 503–542.

ויסטיריך, רוברט ס', מעבדה להרס העולם: גרמנים ויהודים במרכז אירופה, ירושלים: כרמל, תשס"ו.

וסרשטין-ורנט, משה, "תפיסת האדם במשנת המהר"ל והשלכותיה על פיתוח היצירתיות בחינוך", הגות בחינוך היהודי, ב (תש"ס), עמ' 153–172.

זידמן, הלל, "ישיבת 'עץ החיים' דקלצק", בתוך: שמואל מירסקי (עורך), מוסדות תורה באירופה בבנינים ובחורבנם, ניו-יורק: עגן, תשס"ז, עמ' 229–242.

זלקין, מרדכי, "עיר של תורה: תורה ולימודה במרחב העירוני הליטאי במאה התשע-עשרה", בתוך: עמנואל אטקס (עורך), ישיבות ובתי מדרשות, ירושלים: מרכז זלמן שזר; מרכז דינור לחקר תולדות ישראל, האוניברסיטה העברית, תשסז, עמ' 131–161.

טיקוצ'ינסקי, שלמה, "גדלות האדם ו'שפלות האדם' בארץ לא זרועה: ישיבות המוסר 'סלבודקה' ו'נוברדוק' עולות לארץ ישראל, 1935–1925", בתוך: עמנואל אטקס, תמר אליאור, מיכאל הד, ברוך שוורץ (עורכים), חינוך ודת: סמכות ואוטונומיה, ירושלים: מאגנס, תשע"א, עמ' 220–267.

טיקוצ'ינסקי, שלמה, "העתקת הישיבה הליטאית לארץ-ישראל: סיפורן של שתי ישיבות בישראל – 'חברון' ו'פוניבז'", בתוך: עמנואל אטקס (עורך), ישיבות ובתי מדרשות, ירושלים: מרכז זלמן שזר; מרכז דינור לחקר תולדות ישראל, האוניברסיטה העברית, תשס"ז, עמ' 273–314.

טיקוצ'ינסקי, שלמה, למדנות, מוסר ואליטיזם, ירושלים: מרכז זלמן שזר לחקר תולדות העם היהודי, תשע"ו.

ידידה, אסף, אסכולת הילדסהיימר - אלטרנטיבה אורתודוקסית למדע היהדות, ירושלים: מכון ליאו בק, תשס"ו.

ידידה, אסף, "בין וולוז'ין לברלין: האורתודוקסיה הליטאית ובית המדרש לרבנים מייסודו של הרב הילדסהיימר", בתוך: גיא מרון (עורך), מברסלאו לירושלים: בתי מדרש לרבנים - פרקי מחקר והגות, ירושלים: מכון שכטר למדעי היהדות, תשס"ט, עמ' 117–148.

ידידה, אסף, בתי מדרש נוסח אשכנז: זיכרונות של בוגרי הסמינרים לרבנים בגרמניה ובאוסטריה, ירושלים: כרמל, תש"ע.

יהודה ליוואי בן בצלאל מפראג (מהר"ל), ספר דרך חיים: והוא פירוש למסכת אבות, ירושלים: מכון ירושלים, תשס"ה.

יהודה ליוואי בן בצלאל מפראג (מהר"ל), תפארת ישראל, הוצאת מכון ירושלים, תש"ס.

יעקבסון, יורם, "אהבת אלוהים בתורתו של ר' שניאור זלמן מלאדי", תעודה, ז (תשנ"א), עמ' 353–414.

יעקבסון, יורם, "במבוכי ה'אין' ובמבוכת ה'יש': עיון בספרה של רחל אליאור, 'תורת אחדות ההפכים'; התיאוסופיה המיסטית של חב"ד" (תשנ"ג), קרית ספר, סח [מוסף] (תשנ"ח), עמ' 229–243.

יעקבסון, יורם, "ההנהגה האלוהית והשתקפותה בסוגיית צדיק ורע לו כיסוד הגותו של רמח"ל", בתוך: הנ"ל, **אמת אמונה וקדושה**, תל-אביב: אדרא, עמ' 169–214.

יעקבסון, יורם, "הנפש הבהמית בתורתו של רבי שניאור זלמן מלאדי", בתוך: מיכל אורון ועמוס גולדרייך (עורכים) משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב, ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ד, עמ' 224–242.

יעקבסון, יורם, "צלם אלוהים ומעמדו כמקור רעתו של אדם לפי המהר"ל מפראג", בתוך: הנ"ל, **אמת אמונה וקדושה**, תל-אביב: אדרא, עמ' 45–87.

יעקבסון, יורם, "קדושת הסדר וסדר הקדושה בהגותו של מהר"ל מפראג", בתוך: בתוך: ריינר, אלחנן (עורך), **מהר"ל - אקדמות; פרקי חיים, משנה, השפעה**, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשע"ה, עמ' 147–195.

יעקבסון, יורם, "תורת הבריאה של ר' שניאור מלאדי", אשל באר-שבע, א (תשל"ו), עמ' 307–368.

יעקבסון, יורם, "תורת ההנהגה של רמח"ל וזיקתה לתורת הקבלה שלו", בתוך: הנ"ל, **אמת אמונה וקדושה**, תל-אביב: אדרא, עמ' 143–167.

יעקבסון, יורם, "תיקון הלב - עיונים בתורת הנפש של ר' שניאור זלמן מלאדי", תעודה, י (תשנ"ו), עמ' 359–409.

כהן, דב, וילכו שניהם יחדיו, ירושלים: פלדהיים, תשס"ט.

כהן, משה, **האמונה במשנת הרב הוטנר (מ.א.)**, בר אילן, תשע"א.

כ"ץ, דב, **פולמוס המוסר**, ירושלים, תשל"ב.

כ"ץ, דב, תנועת המוסר: תולדותיה, אישיה ושיטותיה, כרך ג, תל-אביב: הוצאת ספרים אברהם ציוני, תשט"ז.

לוצאטו, משה חיים, **דעת תבונות**, בני ברק: הוצד להו"ל כתבי רמח"ל ובית מדרשו, תשל"ג.

לוצאטו, משה חיים, **דרך ה'**, ירושלים: י" ספינר, תשנ"ו.

לורברבוים, יאיר, **צלם אלהים: הלכה ואגדה**, ירושלים: שוקן, תשס"ד.

לורברבוים, יאיר, "קבלת הרמב"ן על בריאת האדם בצלם אלוהים", **קבלה**, 5 (תש"ס), עמ' 287–326.

ליכטנשטיין, אהרן וחיים סבתו, מבקשי פניך: שיחות עם הרב אהרן ליכטנשטיין, תל אביב: ידיעות אחרונות, תשע"א.

מנסבך, אברהם, **קיום ומשמעות: מרטיין היידגר על האדם, הלשון והאמונות**, ירושלים: הוצאת הספרים ע"ש י"ל מאגנס, תשנ"ח.

משיח, אמיר, "אזוטריות הלכתית", **מורשת ישראל**, 18, 1 (תש"ף), עמ' 157–184.

נריה, משה צבי, בשדה הראי"ה: על דמותו ודרכו ועל נאמני רוחו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק, כפר הירואה: דפוס לינו-פוטו-סדר, תשנ"א.

סאטר, ד'אן פול, **אקסיסטנציאליזם הוא הומניזם**, ירושלים: כרמל, תשע"ה.

סורוצקין, דוד, **אורתודוקסיה ומשטר המודרניות: הפקתה של המסורת היהודית באירופה בעת החדשה**, בני ברק: הקיבוץ המאוחד, תשע"ב.

סורוצקין, דוד, "גאולה של חושך ואפלה": ר' יואל טייטלבוים, הרבי מסאטמר", בתוך: בנימין בראון ונסים ליאון (עורכים), **"הגדולים": אישים שעיצבו את פני היהדות החרדית בישראל**, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס - האוניברסיטה העברית, תשע"ז, עמ' 371–401.

סורוצקין, דוד, "התיאולוגיה של הנבדל: המהר"ל מפראג וצמיחתו של המודרניזם האורתודוקסי המוקדם בהגות היהודית", **קבלה**, 14 (תשס"ו), עמ' 263–328.

סורסקי, אהרן, שלוחא דרחמנא: פרקי חיים ויצירה של הגאון הרב שרגא פייוול מנדלוביץ' מקים עולה של תורה בארה"ב, ירושלים: פלדהיים, תשנ"ב.

סטטמן, דניאל, "תלותו של המוסר בדת במסורת היהודית", בתוך: דניאל סטטמן ואבי שגיא (עורכים), **בין דת למוסר**, אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ד, עמ' 115–144.

סיגד, רן, **אקסיסטנציאליזם: המשך ומיפנה בתולדות התרבות המערבית**, ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"ב.

סילמן, יוחנן סילמן, **בין "ללכת בדרכיו" ו"לשמע בקלו": הוראות הלכתיות - כהנחיות או כציוויים**, אלון שבות: תבונות - מכללת הרצוג, תשע"ב.

סליפוי, מרדכי, העולה הגדול: ד"ר נתן בירנבוים חייו ופועלו, ירושלים: פנינים, תשכ"ו.

סרנה, יונתן, "האורתודוקסיה בעימות עם אמריקה", בתוך: יוסף שלמון, אביעזר רביצקי, אדם פרויגר (עורכים), אורתודוקסיה יהודית: היבטים חדשים, תשס"ו, עמ' 523–554.

סרנה, יונתן, **היהדות באמריקה**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ה.

פדיה, חביבה, **הרמב"ן: התעלות - זמן מחזורי וטקסט קדוש**, עם עובד, תשס"ג.

פונד, יוסף, "המאמין האובד בין גורדי שחקים - בעקבות העולים של דר נתן בירנבוים", מורשת ישראל, 6 (2009), עמ' 126–150.

פינקלמן, יואל, "מלחמה עם העולם החיצוני": האב אהרן קוטלר, בתוך: בנימין בראון ונסים ליאון (עורכים), **"הגדולים": אישים שעיצבו את פני היהדות החרדית בישראל**, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס - האוניברסיטה העברית, תשע"ז, 429–402.

פכטר, מרדכי, "מבוא", בתוך: ישראל סלנטר, כתבי ר' ישראל סלנטר: דרושים, מאמרים, איגרות, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ג.

פכטר, מרדכי, "קבלת הגר"א באספקלריה של שתי מסורות", בתוך: משה חלמיש, יוסף ריבלין, רפאל שוח"ט (עורכים), **הגר"א ובית מדרשו**, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ג, 136–119.

פרוש, עדי, "חיים ללא מוות – האם הם רצויים? היחס לחיים ללא מוות בשתי יצירות ספרות ושתי תיאוריות פילוסופיות", בתוך: הנ"ל, **פילוסופיה, ספרות ומה שביניהן**, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן/ ירושלים: כרמל, תשע"ט, עמ' 63–99.

פרויגר, אדם, "היהדות האורתודוקסית באמריקה בשלהי המאה ה-20: תמורות בהכשרת רבנים כמקרה מבחן", בתוך: בנימין לאו (עורך), עם לבדד - מולדת ופזורה, ידיעות ספרים, תשס"ו, עמ' 324–341.

פרידמן, מנחם, החברה החרדית - מקורות, מגמות ותהליכים, ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, תשנ"א.

קויפמן, ציפי, **בכל דרכי דעהו: תפיסת האלוהות והעבודה בגשמיות בראשית החסידות**, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ט.

קליבנסקי, בן-ציון, כצור חלמיש: תור הזהב של הישיבות הליטאיות במזרח אירופה, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשע"ד.

קליין-ברסלבי, שרה, **שלמה המלך והאזוטריות הפילוסופיות במשנת הרמב"ם**, מאגנס: ירושלים, תשנ"ז.

קסירר, שלמה, **התשובה בהגותו של הרב יצחק הוטנר: על רקע מקורותיו בחסידות, בתנועת המוסר ובהגות המאה העשרים, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור**, בר אילן, תשס"ט.

קפלן, אברהם אליהו, **בעקבות היראה**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשע"ח.

קפלן, לורנס, "האם יש אופי מיוחד לאקסיסטנציאליזם היהודי?" (על ספרו של אפרים מאיר, "פילוסופים קיומיים יהודים ברב-שיח"), **קתרסיס**, 4 (תשס"ו), עמ' 52–74.

קפלן, לורנס, "דעת תורה - תפישה מודרנית של הסמכות הרבנית", בתוך: זאב ספראי ואבי שגיא (עורכים), **בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 105–145.

קפלן, לורנס, "מוטיבים קבליים בהגותו של הרב סולובייצ'יק: משמעותיים או עיטוריים?", בתוך: אבי שגיא (עורך), **אמונה בזמנים משתנים: על משנתו של הרב יוסף דב סולובייצ'יק**, ירושלים: ספרית אלינר; מרכז יעקב הרצוג; הקיבוץ הדתי, תשנ"ז, עמ' 75–93.

קפלן, קימי, **אורתודוקסיה בעולם החדש**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ב.

קפלן, קימי, "אורתודוקסיה וחרדיות באמריקה ובישראל: היבטים היסטוריים-השוואתיים", בתוך: בנימין לאו (עורך), עם לבדד - מולדת ופזורה, ידיעות ספרים, תשס"ו, עמ' 301–315.

קריב, אברהם, **כתבי מהר"ל מפראג**, כרך א', ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ב.

רובין, ישראל נתנאל, "תורה, מדע וספקנות בכתבי הרבי מנחם מנדל שניאורסון מלובביץ'", **דעת**, 87 (תשע"ט), עמ' 507–536.

רובין, צביה, "תורת המראה והפתרון - פרשנותו המיוחדת של רמח"ל לקבלה", **דעת**, 40 (תשנ"ח), עמ' 39–48.

רוזנברג, שלום, **תורה ומדע בהגות היהודית החדשה**, ירושלים תשמ"ח.

רוזנק, אבינועם, "אחדות ההפכים במשנתו של מהר"ל והשלכותיה על ההגות היהודית", בתוך: אלחנן ריינר (עורך), **מהר"ל - אקדמות; פרקי חיים, משנה, השפעה**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשע"ה, עמ' 449–487.

רוס, ניחם, "תגובה חסידית ואורתודוקסית לכתיבה ניאו חסידית", **דעת**, 68–69 (תשע"ז), עמ' 237–276.

רוס, תמר, "תפיסת הנפש ובעיית חולשת הרצון בתנועת המוסר", **הקונגרס העולמי למדעי היהדות**, 10, ג, כרך 2 (תשמ"ט), עמ' 21–28.

שגיא, אבי, **יהדות: בין דת למוסר**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשנ"ח.

שגיא, אבי, קירקגור - דת ואקסיסטנציה: המסע של האני, ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ב.
 שוורץ, דב, הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ה.
 שוורץ, דב, סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ב.
 שוורץ, דב, מחשבת חב"ד: מראשית ועד אחרית, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן: רמת גן, תשע"א.
 שוורץ, דב, תבונה נגד עצמה: תבניות ודפוסים בהגותו של מהר"ל מפראג, תל אביב: אדרא, תש"פ.
 שוחט, רפאל, "הפרשנות ההיסטוריוסופית הקבלית של הגר"א והשפעת רמח"ל עליו ועל בית מדרשו", דעת, 40 (תשנ"ח), עמ' 152-125.
 שוחט, רפאל, עולם נסתר בממדי הזמן: תורת הגאולה של הגר"א מוילנה - מקורותיה והשפעתה לדורות, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ח.
 שטיינר, יצחק, הדיאלקטיקה של בחירה והכרח בהגותו של הרב יצחק הוטנר (מ.א.), אוניברסיטת בר אילן, תשע"ב.
 שיפרוביץ, ידידיה, מושג "החסרון" ותפיסת החטא במשנת המהר"ל מפראג, ירושלים: האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ו.
 שטמפפר, שאול, הישיבה הליטאית בהתהוותה, (מהדורה מורחבת ומתוקנת), ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ה.
 שטמפפר, שאול, "הערות להבנת תולדות הישיבות", בתוך: רוזנסון, ישראל ויוסי שפיינר (עורכים), מנחת ספיר, אלקנה-רחובות: מכללת אורות ישראל, תשע"ג, עמ' 535-554.
 שטמפפר, שאול, "צמיחתה של תופעת הגדולים", בתוך: בנימין בראון ונסים ליאון (עורכים), "הגדולים": אישים שעיצבו את פני היהדות החרדית בישראל, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס - האוניברסיטה העברית, תשע"ז, עמ' 11-20.
 שמלו, גמליאל, "רדיקאליות פילוסופית בעולם הישיבות", חקירה יט (תשעה), עמ' לה-נו.
 שץ-אופנהימר, רבקה, "התפיסה המשפטית של המהר"ל - אנטיתזה לחוק הטבעי", דעת, 2/3 (תשל"ח-תשל"ט), עמ' 147-157.
 תשבי, ישעיה, "דרכי הפצתם של כתבי קבלה לרמח"ל בפולין ובליטא", קרית ספר, מה (תש"ל), עמ' 127-154.

מקורות ומחקרים באנגלית

- "A symposium - the state of Orthodoxy", *Tradition*, 20,1 (1982), pp. 3-83.
- Alster, Yitzchak, "Rabbi Yitzchak Hutner: A talmid's reflections", *The Jewish Observer*, December 2000, pp. 17-24.
- Bartal, Israel, "From corporation to nation: Jewish autonomy in Eastern Europe, 1772-1881", In: *Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts*, 5 (2006), pp. 17-31.
- Beiser, Fredrick, *After Hegel: German Philosophy, 1840-1900*, Princeton, NJ : Princeton University Press, 2014
- Ben Chaim, Binyomin, *Rav Yitchak Hutner, zt"l: "the Sefer Torah of the Azarah"*, Brooklyn: Jewish Heritage for the Blind, 1998, pp. 7-8.
- Brown, Benjamin, "Theoretical antinomianism and the conservative function of utopia: Rabbi Mordekhai Yosef of Izbica as a case study", *The Journal of Religion*, 99(3) (2019), pp. 312-340
- Caplan, Kimmy, "The ever dying denomination: American Jewish Orthodoxy, 1824-1965", In: Mark Lee Raphael (Ed.), *The Columbia History of Jews and Judaism in America*, NY: Columbia University Press, 2007, pp. 167-188.
- Claussen, Geoffrey D., "The American Jewish revival of musar", *The Hedgehog Review*, 12,2 (2010), pp. 63-72.
- Claussen, Geoffrey D., "The practice of Musar", *Conservative Judaism*, 63,2 (2012), pp. 3-26.
- Coopr, David E., *Existentialism: A Reconstruction* (second edition), Oxford: Blackwell, 1999.
- Cowen, Shimon Dovid, "The Torah and the worldly sciences in the teaching of the Maharal of Prague and Chabad Chassidim", in: Meir Seidler (Ed.), *Rabbinic Theology and Jewish Intellectual History; the Great Rabbi Loew of Prague*, London: Routledge, 2013, pp. 162-175.

- Dalfin, Chaim, *Rabbi Hutner and Rebbe*, Brooklyn, New York: Jewish Enrichment Press, 2019.
- De Waal, Frans, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, Princeton: Princeton University Press, 2009.
- Dwan, David, "Idle talk: ontology and mass communications in Heidegger", *New Formations: A Journal of Culture/Theory/Politics*, 51 (2003), pp. 113-127.
- Deutch, Shaul Shimom, *Larger Than Life: The Life And Times Of The Lubavitcher Rebbe Rabbi Menachem Mendel Schneerson*, New York: Chasidic Historical Productions, 1995-1997.
- Dostal, Robert J., "The public and the people: Heidegger's illiberal politics", *The Review of Metaphysics*, Vol. 47, No. 3 (1994), pp. 517-555.
- Eleff, Zev, "American orthodoxy's lukewarm embrace of the Hirschian legacy, 1850–1939", *Tradition*, 45,3 (2012), pp. 35-53.
- Elman, Yaakov, "Autonomy and its discontents: a meditation on Pahad Yitshak", *Tradition*, 47/2 (2014), pp. 7-40.
- Elman, Yaakov, "Pahad Yitzhak: a joyful song of affirmation", *Hakirah*, 20 (2015), pp. 25-64.
- Elman, Yaakov, "Rav Isaac Hutner's 'Pahad Yitzhak': a Torah map of the human mind and psyche in changing times", in: Stuart W. Halpern (ed.), *Books of the People; Revisiting Classic Works of Jewish Thought*, New Milford, CT: Straus Center for Torah and Western Thought; Maggid Books, 2017, pp. 303-346.
- Feitman, Yaakov, "A life of mystery and majesty: An appreciation of Rav Yitzchok Hutner", *Mishpacha* 335, Nov. 2010.
- Feitman, Yaakov, "Chazorah", *The Jewish Observer*, January 1978.
- Feldman, Jonathan, *The Power of the Soul over the Body: Corporeal Transformation and Attitudes towards the Body in the Thought of Nahmanides*, PhD Diss, New York University, 1999.
- Ferziger, Adam S., "From Lubavitch to Lakewood: the 'Chabadization' of American Orthodoxy", *Modern Judaism* 33,2 (2013), pp. 101-124.
- Ferziger, Adam S., *The emergence of the community Kollel: a new model for addressing assimilation*, Ramat Gan: Rappaport Center for Assimilation, Research and Strengthening of Jewish Vitality, 2009.
- Finkelman, Yoel, "An ideology for American yeshiva students: the sermons of R. Aharon Kotler, 1942–1962", *Journal of Jewish Studies*, 58,2 (2007), pp. 314–332.
- Finkelman, Yoel, "Haredi isolation in changing environments: a case study in yeshiva immigration", *Modern Judaism*, 22,1 (2002), pp. 61-82.
- Finkelman, Yoel, "Nostalgia, inspiration, ambivalence: Eastern Europe, immigration, and the construction of collective memory in contemporary American Haredi historiography", *Jewish History*, 23, 1, (2009), pp. 57-82.
- Finkelstein, Dov, "Rejecting, embracing and neutralizing determinism: Rav Hutner in dialogue with the Izbitzer and Rav Tzadok", *Tradition*, 51,3 (2019), pp. 57-67.
- Goldberg, Hillel, "Rabbi Issac Hutner", in: Hillel Goldberg (ed.), *Between Berlin and Slobodka: Jewish Transition Figures From Eastern Europe*, Hoboken, New Jersey: Ktav, 1989, pp. 63-87.
- Goldberg, Hillel, "Rabbi Isaac Hutner: a synoptic interpretive biography", *Tradition*, 22,4 (1987), pp. 18-46.
- Grossmann, Reinhardt, *Phenomenology and Existentialism: An Introduction*, London: Routledge & Kegan Paul, 1984.

- Gurock, Jeffrey S., *American Jewish Orthodoxy in historical perspective*, NJ: Ktav, 1996.
- Hartstein, Jacob I., "Yeshiva education in America." In: Leo Jung (Ed.), *Israel of Tomorrow*, New York: Herald Square Press, pp. 1946, pp. 545-554.
- Heidegger, Martin *Being and Time*, New York: Harper Perennial/Modern Thought, 2008.
- Helmreich, William B., Interviews conducted by Professor William Helmreich with various Roshei Yeshiva (זמין במרשתת).
- Helmreich, William B., "Old wine in new bottles: advanced yeshivot in the United States", *American Jewish History*, Vol. 69, No. 2 (1979), pp. 234-256.
- Helmreich, William B., *The World of The Yeshiva: An Intimate Portrait of Orthodox Jewry*, New York: Free Press, 1982.
- Herskowitz, Daniel and Alon Shalev, "Being-towards-Eternity: R. Isaac Hutner's adaptation of a Heideggerian notion", *Journal of Jewish Thought & Philosophy*, 26,2, (2018), pp. 254-277.
- Hertzberg, Arthur, "'Treifene medina': learned opposition to emigration to the U.S", In: *World Congress of Jewish Studies*, 8, (1981), pp. 1-30.
- Hook, Sidney, *The Quest for Being, And Other Studies In Naturalism And Humanism*, New York: St. Martin's Press, 1961.
- Jaffee, Martin S., "The return of Amalek: the politics of apocalypse and contemporary Orthodox Jewry", *Conservative Judaism*, 63,1 (2011) pp. 43-68.
- Joselit, Jenna Weissman, *New York's Jewish Jews: The Orthodox Community in The Interwar Years*, Bloomington: Indiana University Press, 1990.
- Kamenetsky, Noson, *Making of a Godol: A Study of Episodes in the Lives of Great Torah Personalities*, Jerusalem: N. Kamenetsky, 2002.
- Kane, Robert, *A Contemporary Introduction to Free Will*, New York: Oxford University Press, 2005.
- Kaplan, Lawrence J., "A righteous judgment on a righteous people: Rav Yitzhak Hutner's implicit theology of the Holocaust", *Hakira*, 10 (2010), 101-115.
- Kaplan, Lawrence J., "Jewish Orthodoxy in the twentieth century between two worlds", *Daat*, 35 (1995), pp. v-xxxiv.
- Kaplan, Lawrence J., "Rabbi Isaac Hutner's 'daat Torah perspective' on the Holocaust: a critical analysis", *Tradition*, 18, 3 (1980), pp. 238-244.
- Kaplan, Lawrence J., "The purpose of the Guide of the Perplexed, Maimonides' theory of parables, and sceptical versus dogmatic readings of the Guide", in: Racheli Haliva (Ed.), *Scepticism and Anti-Scepticism in Medieval Jewish Philosophy and Thought*, Berlin; Boston: De Gruyter, 2018, pp. 67-85.
- Krauss, Simcha, "More on Rav Hutner", *Jewish Action* 63 (2) (Spring 2002), pp. 4-5.
- Landau, Iddo, "Why has the question of the meaning of life arisen in the last two and a half centuries?", *Philosophy Today* 41 (2), (1997), pp. 263-269.
- Lederhendler, Eli, *American Jewry :A New History*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Liebman, Charles S., "A sociological analysis of contemporary Orthodoxy", *Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought*, Vol. 13, no. 3 (1964), pp. 285-304.
- Liebman, Charles S., "Orthodoxy in American Jewish life", *American Jewish Yearbook*, vol. 66 (1965), pp. 21-98.

- Mayse, Ariel Evan, "Religious education and sacred study in the teachings of rabbi Yitshak Hutner", *Religions*, 10/5 (2019), 327.
- Maxwell, Nicholas, *From Knowledge to Wisdom: A Revolution in The Aims and Methods of Science*, Oxford: Blackwell, 1984.
- Maxwell, Nicholas, "From knowledge to wisdom: the need for an academic revolution", in: R. Barnett and N. Maxwell, eds., *Wisdom in the University*, Routledge 2008, pp. 1-20.
- McCarthy, Vincent, "Martin Heidegger: Kierkegaard's influence hidden and in full view", in: Jon Stewart (Ed.), *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Volume 9: Kierkegaard and Existentialism*, London and New York: Routledge, 2011, pp. 95-125.
- McCulloch, Gregory, *Using Sartre: An Analytical Introduction to Early Sartrean Themes*, London: Routledge, 1994.
- Milchman, Alan and Alan Rosenberg, "Martin Heidegger and the university as a site for the transformation of human existence", *The Review of Politics*, Vol. 59, No. 1 (1997), pp. 75-96.
- Naor, Bezalel, "Bati le-Gani: a comparison of discourses by Rabbis Schneersohn and Hutner", *Hakira*, vol. 21 (2016), pp. 141-154.
- Novak, David, *The Theology of Nahmanides Systematically Presented*, Brown Judaic Studies, 2020.
- Olson, Jess, *Nathan Birnbaum and Jewish Modernity: Architect of Zionism, Yiddishism, and Orthodoxy*, Stanford: Stanford University Press, 2013.
- Raab, David, *Terror in Black September: The First Eyewitness Account Of The Infamous 1970 Hijackings*, Basingstoke, 2007.
- Rakeffet-Rothkoff, Aaron *The Silver Era in American Jewish Orthodoxy: Rabbi Eliezer Silver and His Generation*, New York: Yeshiva University Press; Jerusalem; New York: P. Feldheim Publishers, 1981.
- Sagi, Abraham, "The punishment of Amalek in Jewish tradition: coping with the moral problem", *Harvard Theological Review* 87,3 (1994), pp. 323-346.
- Sarna, Jonathan D., "The relationship of Orthodox Jews with believing Jews of other religious ideologies and non-believing Jews: the American situation in historical perspective", in: Adam Mintz (Ed.), *The Relationship of Orthodox Jews with Believing Jews of Other Religious Ideologies and Non-Believing Jews*, New York: Michael Scharf Publication Trust of the Yeshiva University Press, 2010, pp. 1-26.
- Sarna, Jonathan D. and Zev Eleff, "The immigration clause that transformed Orthodox Judaism in the United States," *American Jewish History* 101:3 (2017), pp. 357-376.
- Sartre, Jean Paul, *Being and Nothingness*, trans: Hazel E. Barnes, New York: Pocket Books, 1978.
- Schwarzschild, Steven S., "An introduction to the thought of R. Isaac Hutner", *Modern Judaism*, 5,3 (1985), pp. 235-277.
- Schwarzschild, Steven S., "Isaac Hutner", in: Steven T. Katz (Ed.), *Interpreters of Judaism in the Late Twentieth Century*, B'nei B'rith Books, Washington D.C, 1993, p. 151-165.
- Schwarzschild, Steven S., "Two lectures of Rabbi Isaac Hutner", *Tradition*, 14, 4 (1974), p. 90-109.
- Sclar, David, "Adaptation and acceptance: Moses Hayim Luzzatto's sojourn in Amsterdam among Portuguese Jews", *AJS Review* 40,2 (2016), pp. 335-358.

- Sclar, David, "The rise of the "Ramḥal": printing and traditional Jewish historiography in the "after-life" of Mošeh Ḥayyim Luzzatto", In: *Ramḥal*, (2010), pp. 139-153.
- Shapiro, Marc B., *Between the Yeshiva World and Modern Orthodoxy: The Life and Works of Rabbi Jehiel Jacob Weinberg, 1884-1966*, London: Valentine Mitchell, 1999.
- Shapiro, Marc B., *Changing the Immutable: How Orthodox Judaism Rewrites Its History*, Oxford Portland, Oregon: Littman Library of Jewish Civilization, 2015.
- Shatz, David, "Is matter all that matters?: Judaism, free will, and the genetic and neuroscientific revolution", in: David Shatz and Yitzhak Berger (Editors), *Judaism, Science, and Moral Responsibility*, The Orthodox Forum, 2005, pp. 54-103.
- Sherman, Moshe D., *Orthodox Judaism in America: a biographical dictionary and sourcebook*, Westport, Conn: Greenwood Press, 1996.
- Sompolinsky, Haim, "A scientific perspective on human choice", David Shatz and Yitzhak Berger (Editors), *Judaism, Science, and Moral Responsibility*, The Orthodox Forum, 2005, pp. 13-44.
- Sorell, Thomas, *Scientism: Philosophy and the Infatuation with Science*, Routledge, 1994, pp. 1-23.
- Stampfer, Shaul, "The geographic background of East European Jewish migration to the United States before World War I", in: Ira A. Glazier and Luigi de Rosa (Ed.), *Migration Across Time and Nations; Population Mobility in Historical Contexts*, New York: Holmes & Meier, 1986, pp. 220-230.
- Stenmark, Mikael, *Scientism: Science, Ethics and Religion*, Ashgate, 2001.
- Stolper, Pinchas, "Rav Yitzchak Hutner: A biographical sketch", in: Isaac Hutner, *Chanukah in a new light: grandeur, heroism and depth, interpreted and adapted by Pinchas Stolper*, Lakewood, N.J.: David Dov Foundation, 2005.
- Strauss, Leo, *Persecution and the art of writing*, Chicago: The University of Chicago press, 1988.
- Wein, Berel, *Triumph of Survival*, Brooklyn: Sha'ar Press, 1990.
- Wolfson, Elliot R., "Discerning difference through comparison of the same Isaac Hutner's transmission of esoteric Wisdom.", *Kabbalah*, 45 (2019), pp. 7-48.
- Wolfson, Elliot R., "To distinguish israel and the nations: e pluribus unum and Isaac Hutner's appropriation of kabbalistic anthropology", in: Brian Orgen (Ed.), *Kabbalah and America: Ancient Lore in the New World*, Boston: Brill, 2020, pp. 316-340.

ORTHODOX THEOLOGY IN THE AGE OF MEANING: THE LIFE AND WORKS OF RABBI ISSAC HUTNER

By: Alon Shalev

A thesis submitted to the senate of the Hebrew University of Jerusalem
in Partial Fulfillment of the requirements for the Degree of
Doctor of Philosophy

December 2020

This work was carried out under the supervision of Prof. Benjamin Brown

ABSTRACT

The subject of this study is the thought of R. Isaac Hutner (1906-1980), contained mainly in his multi-volume corpus "Pahad Yitzhak" (though some appears in other materials). This dissertation aims at establishing the study of these works upon solid historical and theological foundations, i.e., to situate his theology within its temporal context and provide a conceptual framework and a hermeneutical key which may enable a broad and accurate textual analysis of his thought. This study encompasses three objectives: (1) to ground the assertion that R. Hutner's writing is esoteric in nature, and to characterize the type of esoteric writing he employs and the motivation behind it; (2) to address the question of R. Hutner's sources: identify affinities which can be clearly indicated and grounded in historical evidence, within the Jewish tradition but also without; identify those sources which exert the greatest influence on his works; and discern the manner in which they function in his system; (3) to assess the degree to which it is systematic; identify and analyze its foci and the core issues which the ideas it puts forward are meant to address; and in light of these, establish a hermeneutical key with which to inform the study of these works in order to produce justifiable interpretations of it.

This study is comprised of eight chapters. The first two deal with biographical and historical matters. The first discusses R. Hutner's formative years, from birth until his arrival in the United States. It follows his years of study in the "Knesset Yisrael" yeshiva in Slobodka and in Hebron, and his sojourns in Berlin, Warsaw, Kovno (Kaunas) and the Land of Israel intermittently. In this chapter I address the issue of the duration of his stay and his occupation in Berlin. Contrary to the current consensus amongst his researchers, his sojourn in Berlin was not limited to four months, but rather spanned a period between two and four semesters; and he did not formally enroll in institution, neither the university nor the Hildesheimer Rabbinical Seminary, but rather engaged in autodidactic studies while frequenting both institutions and affiliating with student groups associated with them. In this chapter I discuss R. Hutner's early works, all of which involve a degree of self-censorship: his translation of Nathan Birnbaum's *Gottes Volk*, which was shelved, and only a short segment of it published anonymously; his talmudic debut *Torat Hanazir*, endorsed with an approbation by R. Abraham Isaac Kook, which was later omitted in reprints of the work; and his emendation of Hillel ben Eliakim's commentary on the *Sifra*, a work inspired by the Hildesheimer Rabbinical Seminary's brand of critical textual study, which was first shelved and then published anonymously 30 years later. The common thread which runs through these early works is their affiliation with figures, institutions and ideas which dangled on the border of Lithuanian-Orthodox legitimacy, some of which – R. Kook and the Hildesheimer Seminary – were later excised entirely. These instances inform us of the kind of contents and materials that R. Hutner would likely conceal his occupation with.

The second chapter deals with R. Hutner's later years, from his arrival in the United States until his death in Israel, where he returned during his final years. In this chapter I describe the formation of the American yeshiva world, in which R. Hutner was active, map out the important figures in this process

and describe the manner in which R. Hutner takes part in it. I discuss R. Hutner's character as Yeshiva dean, his approach to education and the reputation his institution developed. I also analyze his involvement in public affairs, his tendency to remain hidden and zealously private up until the sudden change he underwent in this regard in his fifties, and the way in which he was perceived by his peers. Finally, I discuss his attitude towards various Jewish denominations, their leading figures and their bodies of thought: the hasidic groups, Modern-Orthodoxy, and non-Orthodox movements.

The third chapter covers a historical-bibliographical examination of R. Hutner's book series "Pahad Yitzhak". In this chapter I discuss the process in which his written discourses developed, their character and style, as well as his approach to authoring works of Jewish thought, in which he deviated substantially from the norm within the Musar movement. I demonstrate how his style is a product of the tension between his aspiration to write and publish his thought, on the one hand, and the recognition, central to the Musar movement, that an accompanying emotional-psychological experience is critical if the learning process is to be effective, on the other. This tension led him to re-imagine the written discourse such that it employs rhetorical means intended to maximize the inspiration and pleasure involved in the reading, so as to achieve an emotional imprint similar to the effects of powerful oral delivery. In this chapter I characterize R. Hutner's esotericism, which should be viewed as that of the social-philosophical variant, intended to shield the author from possible implications of presenting ideas less than acceptable to his intended audience. I also summarize the findings regarding concealed sources which inform his writing: Hasidic thought, Kabbalah, and secular philosophy. Following this I discuss the publication process of his thought, beginning with limited, strictly anonymous publication of booklets until later switching to widespread publication of books under the author's name. At the conclusion of this chapter, I present an explanation for the timing of this transition, as well as the simultaneous change in R. Hutner's behavior vis à vis his public appearance as discussed in the previous chapter: the passing of R. Aaron Kotler, the senior, exceptionally dominant and zealous leader of the Lithuanian-Orthodox community in America.

The fourth chapter, the first of those dedicated to the textual analysis of R. Hutner's work, is devoted to reconstructing what I have termed the "conceptual backbone" of "Pahad Yitzhak," which entails the main methodological contribution I wish to offer in this thesis. In this chapter I introduce the foundational system of ideas which produce the inner logic, coherence, and justification of R. Hutner's thought as a whole as well as its details. I identify and analyze its basic concepts, discuss its major influences – Maharal of Prague, Ramhal and Nachmanides, and pinpoint its core issues and focal points. We find that R. Hutner's thought is built upon the merging of two principles: the teleological principle, which deals with the purpose of creation, based upon the thought of Ramhal; and the dualistic principle, which deals with the structure of reality, based upon the thought of Maharal; the merging of which finds its fullest culmination in R. Hutner's eschatology. It is in these – his teleology, dualism, and eschatology – that the fundamentals of his thought are to be found. R. Hutner discussed two purposes of creation: the anthropocentric purpose, and the theocentric purpose.

The anthropocentric purpose, which simply refers to God having created the world in order for there to be recipients of his goodness, is developed by R. Hutner so that it entails man and creation achieving self-sustaining and eternal being. The good God shows loving kindness to man by generating the conditions which allow him to merit the highest order of pleasure. In R. Hutner's formulation, the height of pleasure (*oneg*) is having true being. True being (*emet*) means existing in the same manner as the source of being, God – self-sustaining and eternal. The aspiration to exist as god exists is inherent in man since he is created in god's image – this is R. Hutner's concept of imitatio dei (*hidamut*). God's loving kindness allows the possibility for man to earn his being, such that he sustains himself – this is justice-based kindness (*hesed-mishpat*). The second purpose, the theocentric one, which simply means that the world was created for god's honor, denotes, in R. Hutner's understanding, the attaching of value to reality. Honor (*kavod*) for R. Hutner means acknowledging the importance (*hashivut*), or value, of the object; and increasing honor means conferring value to it. The main aspect of increasing god's honor in the world is by enlisting elective acts (*divrei hareshut* – acts ungoverned by religious duty or prohibition) into the realm of the service of God, by which secular mundane reality is linked to god, thus gaining value.

The dualistic principle is based upon the theology of Maharal: reality is comprised of higher spiritual planes and a lower physical plane, which are separated. This dualistic gap prevents the full realization of the purpose of creation, which is dependent upon their connection. Man, who represents a merging of the higher and lower planes, can overcome the dualistic gap in with his power of choice (*behirah*), or freewill, and his understanding (*da'at*). The proper application of man's freewill and understanding is contingent upon the study of Torah, through which man gains the ability to intuit how his Elective Acts might be rendered into the service of God, and which has the quality of transforming every aspect of human life into an aspect of the Torah. The merging of the teleological principle and the dualistic principle result in the act of bridging the dualistic gap being identical to conferring value onto reality – producing a fulfillment of the theocentric purpose; for which man merits his True existence – producing a fulfillment of the anthropocentric purpose.

The merger of the two principles is most apparent in R. Hutner's eschatology, which is based upon that of Nahmanides. For R. Hutner, the World to Come is identical to this world, except that the dualistic gap is removed and the connection between the higher and lower planes of reality becomes full and consecutive. In the World to Come man is resurrected, lives forever – thus fully realizing the anthropocentric purpose; and necessarily chooses good – thus fully realizing the theocentric purpose. In light of this, R. Hutner's idea of man's purpose in life can be defined as the effort to realize a measure of the World to Come (*me'ein olam haba*) in this world – to live such that the dualistic gap is minimized as much as possible thanks to his choices and his understanding.

The reconstruction of R. Hutner's conceptual backbone led to the identification of two of its core issues: **being** (*kiyum*) and **importance** (*hashivut*). The purpose of reality and the height of human aspiration is to achieve true being and confer value to reality.

In the fifth chapter I analyze the core issues of R. Hutner's thought – Being and Importance – together with a third which emerges as inseparable from them: **Individuality** (*yehidut*), which recasts them as the core issues of the individual. We find that the core issues of R. Hutner's thought form a triangle: at the top there is **importance**, which rests upon two legs: **being** and **individuality**. This dynamic brings to mind Existentialism, the philosophical movement that came about and developed in Europe during R. Hutner's lifetime. The analysis of the three core issues as the function in R. Hutner's thought reveals that this association is justified. R. Hutner's attitude towards human finitude is that of existential dread, or *angst*, for it represents for him the meaninglessness of existence, while True Being represents existential certainty; Importance functions in his work in the same vein as "meaning" in existential discourse, in terms of having value of worth, while the possibility of meaning – as per the existentialist – is contingent upon human choice; an Individuality functions in his thought in the same vein as authenticity in existentialist thought, in terms of personal quest for uniqueness. In this chapter I characterize R. Hutner as an existentialist-leaning theologian, and his thought as post-existentialist theology: a body of religious thought which revolves around the core existentialist issues, but deviates from it in method, its pretense and willingness to adopt its conclusions, while attempting to address said issues by introducing an Orthodox-theological response.

Defining these core issues – **Importance**, **Being**, and **Individuality** – together with the concepts which accompany them – pleasure, true being, imitatio dei, justice-based kindness, honor, elective acts, choice, understanding, and Torah – produces the hermeneutical key that must inform any interpretation of R. Hutner's thought.

In the sixth chapter I discuss R. Hutner's attitude towards secular knowledge (*hokhmot hitzoniot*): his attitude towards the issue of Torah and secular knowledge ('Torah Umadda'), and his position on the study of secular knowledge. His attitude towards the question of 'Torah Umadda' is that of segregation: he holds that Torah and secular knowledge each pertain to distinct realms of knowledge: secular knowledge deals with knowing reality as it is; while Torah deals with creating a new reality, propelling it towards reality as it ought to be. Accordingly, we find that the way in which secular knowledge is likely to function in R. Hutner's thought is as a lower foundation which may inform us about reality but ceases to be efficacious once it approaches the realms that transcend reality, which relate to its purpose and its realization. Regarding R. Hutner's attitude towards secular studies, we find some ambivalence. He sees secular knowledge as a means to potentially enhance Judaism and Jewish life, and in a sense a means of knowing God's will; but at the same time seeing it as a potential threat and competition, as it presents itself as an alternative source to Torah for existential meaning.

In the seventh chapter I demonstrate the manner in which R. Hutner's theology functions as post-existentialist theology, by way of discussing the adaptation of a major Heideggerian theme in his thought. In this context I discuss several second-order concepts in R. Hutner's thought, of the kind developed on the basis of the conceptual backbone. We find that the three principles which make up Heidegger's idea of being-towards-death – futural projection, totality, and individuality – are all

present, vested in different wording and conceptualization, in R. Hutner's thought, developed in relation to his fundamental concepts and tied to the subject which lies at the heart of all Lithuanian-Orthodox thought – The Torah, while at the same time reintroducing the religious element – rejected by Heidegger – of eternal life. The result is a kind of "being-towards-eternity", according to which when man constitutes himself as existentially eternal (as totality) in a way which is linked to Torah, which is absolutely eternal, he renders himself eternal in both senses – existentially and absolutely – thus attaining the True Being and Importance he yearns for.

The eighth chapter presents a discussion of additional sources of influence of R. Hutner's thought: the Musar movement, with emphasis on the Slobodka school; hasidic thought, with emphasis on Chabad; and Kabbalah. We find that Rabbi Notta Hersch Finkel, the Alter of Slobodka, and the Musar movement in general, served as a role model and source of inspiration for R. Hutner, but as far as his thought is concerned it is difficult to suggest any major influence. With regards to hasidic thought, we find that R. Hutner adopts some of its concepts and terminology, but imbues them with new meaning, sometimes wholly different to their origins. This dynamic occurs because the basic intuitions which inform hasidic thought – immanence, acosmism (whether in its radical or less radical versions) and the like – run contrary to those which inform R. Hutner, as expressed in the core issues of his work. With regard to Kabbalah, we find that Kabbalah was present in R. Hutner's life, but not significantly in his thought, and the presence it does have is in the form of theological reduction and adaptation: the utilization of certain Kabbalistic concepts and frameworks for the sake of formulating a theology, while stripping them of their theosophical and theurgical significances. At the conclusion of this chapter, I discuss a general trend found in R. Hutner's thought: the embracing of less-rational theological traditions as the backdrop of his ideas while at the same time tending to minimize their irrationality. This trend is manifest in the apocalyptic-minimalism apparent in his eschatology, and the rational-maximalism evident in his spiritual-naturalism – the manner in which he formulates logical and coherent explanations of the way in which Torah and the service of God affect spiritual reality.

I conclude this study in a final chapter, in which I present a broad perspective regarding its findings and what they teach us about R. Hutner's thought, and the correct way of interpreting it in light of his esoteric writing, his conceptual backbone and its core issues, and the way he develops his sources. We find that R. Hutner's thought is characterized on the one hand by the limited incorporation of rationalist and existentialist sentiments, ideas, and aspirations into an Orthodox-Jewish theological framework, and on the other hand by the incorporation and recasting of mystical concepts into a system of thought occupied with the meaning of individual human existence. All of this is embodied within an apparatus comprised of formulations, adaptation and discourse which allow it to remain within the boundaries of Orthodox thought, while employing esoteric writing in order to allow for its acceptability and agreeability to its target audience.