

שכתובי היסטוריה במשפחות תלמידי הראי"ה קוק כמפתח להבנת הדיכוטומיה החרדית-דתית בארץ ישראל

מבוא

את החברה האורתודוקסית בארץ ישראל, נהוג לחלק בדורות האחרונים לשני מחנות נפרדים: הציבור החרדי והציבור הדתי-לאומי. חלוקה זו לא נולדה בשעת התגבשות האורתודוקסיה היהודית בעידן המודרני, אלא בתקופה מאוחרת בהרבה. בקרב יהודי מזרח אירופה בשליש הראשון של המאה העשרים, שימש המונח "חרדים" כתג זיהוי כללי של ציבור שומרי המצוות, מילה נרדפת ל"יראים" או "אדוקים" ומנוגדת למושג "חפשים" באותו יחס הקיים כיום בין המונחים "דתי" ו"חילוני"¹. גבולות הגזרה שהפרידו בין אדם "חרדי" ל"דתי" במובן המקובל כיום, היו מטושטשים למדי במקרים רבים, ושתי ההגדרות טרם התמלאו באותו מטען מוסכם של אמונות ודעות, השתייכות מפלגתית והבדלים חיצוניים המאפיין אותן ומבדילן זו מזו כיום.

גם מוקדי התודעה הרוחנית וההזדהות החברתית באותם ימים, היו מגוונים למדי. יכול היה אדם להיות "חרדי" ברמ"ח אבריו לפי כל ההגדרות החיצוניות והתרבותיות המקובלות כיום, ועם זאת להיות פעיל ציוני נמרץ; או לחילופין, להחזיק בעמדה חשדנית כלפי מוסדות ההסתדרות הציונית ותנועת 'המזרחי', ובה בשעה גם לתמוך ברבנות הראשית לארץ ישראל ביריבותה מול חוגי הקנאים שבירושלים. צעיר מסוג שכזה, עם עלייתו לארץ ישראל או התבגרותו במשפחתו הארצישראלית, היה עשוי באופן טבעי להתיישב על ספסל הלימודים של ישיבת 'מרכז הרב', לדוגמא, ולהיעשות לתלמידו של ראש הישיבה הרב אברהם יצחק הכהן קוק.

אולם מאוחר יותר, ובעיקר במהלך העשור של טראומת השואה מחד והקמת מדינת ישראל מאידך, החלו לגבוק במהירות המחיצות המבדילות בין הקבוצות השונות שבחברה האורתודוקסית בארץ ישראל, והשוליים הרחבים והבלתי-מוגדרים החלו להתמיין לאותם שני מחנות נזכרים המוכרים לנו כיום. במסגרת תהליך ההומוגניזציה החברתית בשני המחנות, אנשים רבים ויתרו מחד גיסא על חלק מהווייתם ותודעתם שמלפנים, וחיזקו מאידך גיסא את סממני השיוך שלהם למחנה המפלגתי-אידיאולוגי שבו מצאו את מקומם מעתה. כך, משפחה ירושלמית

¹ ממחישה זאת היטב העובדה כי תנועת 'המזרחי', בתקופתה הראשונה, הוגדרה כתנועה "חרדית", ומייסדיה זיהו עצמם כ"חרדים" (לדוגמא אחת מני רבות, ראו בסדרת מכתביו של הרב יצחק יעקב ריינס, **המליץ** י"ז-י"ט תמוז תרס"ב [שנה 42 גליון 151-153], עמוד השער). באותו אופן, גם אנשי הציונות הדתית בארץ ישראל בתקופה זו, הוגדרו לעיתים ביחס לקבוצות חברתיות אחרות כהציבור החרדי (שוב כדוגמא בלבד, בכתבה שהתפרסמה בעיתון 'דבר' למחרת פטירת הראי"ה קוק נכתב עליו כי "היה קברניט ומנהיגם של מחנה החרדים החונים לדגלו של בנין הארץ ותחית העם בה": **דבר** ד' אלול תרצ"ה [גליון 3135] עמ' 3). בהקשר זה לא אוכל להימנע מלהעיר כי הטרמינולוגיה המתארת את הראי"ה כ"פוסק חדשן ומהפכני שמציב אלטרנטיבה ציונית ברורה מול הפסיקה החרדית", כפי שנעשה לאורך ספרו של חגי בן ארצי, **החדש יתקדש: הרב קוק כפוסק מחדש**, תל אביב תש"ע, הינה אנכרוניסטית לחלוטין.

שבשנות השלושים נמנתה על חוג תומכיו של הראי"ה קוק, עשויה היתה להשתייך למן שנות החמישים לציבור שבו הולכת ופוחתת הלגיטימציה להחצנת תמיכה כלשהי בראי"ה ודרכו; ואף דרך זו, מצידה, נעשתה מזוהה יותר ויותר עם מוסדות הציונות הדתית הפוליטית, שצביונם החיצוני הלך והתרחק מזה של החברה המסורתית ברוסיה ופולין שבה נוצרו.

על רקע זה, מובן כי ביוגרפיה הכוללת לימוד בשיבתו של הרב משה אביגדור עמיאל בתל-אביב, הסכמה לספר מאת הרב יעקב משה חרל"פ או פעילות ציבורית במסגרת 'המזרחי' וכיוצא באלה, כבר לא היתה דבר להשתבח בו בחברה החרדית בדור שלאחר קום המדינה. אדם שבמחצית הראשונה של המאה היה תלמידו של הראי"ה אך במחצית השנייה השתייך לציבור החרדי, מצא את עצמו במקרים רבים בקונפליקט של זהות ותודעה; יש שנותרו נאמנים להערצתם את הראי"ה ודרכו (כפי שנתפסה בעיניהם) עד יומם האחרון, אך היו גם שהעדיפו לטשטש ככל האפשר את שיוכם הישן, ולהסתיר את "כתם" לימודיהם בשיבת 'מרכז הרב'².

דור אחד מאוחר יותר, הלכה תופעה זו והתעצמה. בניהם של האנשים הללו כבר גדלו על ברכי מערכת החינוך החרדי הממוסדת; ולא זו בלבד שהיו נטולי כל זיקה אישית לראי"ה קוק ולחוגו, אלא שברוב המקרים גם התחנכו על מורשת יחס העויין של קנאי הדור הקודם לראי"ה – מורשת שקיבלה לימים מעמד הגמוני בשיח החרדי. לדידם של בנים אלה, ה"כתם" הבלתי-מחמיא בתולדות אבי-משפחתם נעשה מטריד הרבה יותר. מה יעשה הבן בעל ההשתייכות החרדית בבואו לתעד למען הדורות הבאים את קורות חייו של אביו, בוגר ישיבת 'מרכז הרב' בשעתו? ישנה כמובן האפשרות להיות נאמנים לאמת ההיסטורית ולהציג את העובדות ללא כחל ושרק; ניתן גם להצמיד לעובדות טענה בסגנון "מרכז הרב של היום אינה מרכז הרב של פעם, בה למד האבא"; אך האפשרות שנקטה במקרים לא מעטים, היא העלמת כל זכר לקשרים כלשהם של אבי המשפחה לחוגו של הראי"ה קוק, תוך לישה אגרסיבית של 'חומר הגלם' ההיסטוריוני ככל הנדרש להשגת מטרה זו.

במאמר זה אציג שלושה מקרים בולטים, של רבנים שהיו בעלי זיקה אישית ישירה (מי יותר ומי פחות) לראי"ה קוק, לחוגו ולישיבתו, ואשר בעצמם לא התכחשו מעולם לזיקה זו, על כל המשתמע ממנה – אך צאצאיהם אחריהם עשו כל מה שביכולתם כדי לשכתב את עברו של אביהם, מסיבות אידיאולוגיות וחינוכיות, וליצור עבורו מסכת-חיים נטולת קשר כלשהו לראי"ה קוק או ל'מרכז הרב'. על בסיס הדוגמאות הללו, אבקש בחלקו השני של המאמר לנתח את

² תופעה זו תוארה על ידי הרב יוחאי רודיק, חוקר תולדות ישיבת 'מרכז הרב', בהקדמה לספרו **חיים של יצירה**, ירושלים תשנ"ח, עמ' 9: "לעיתים, בעיקר לאור השקפתה הציונית של הישיבה המרכזית' והזדהותה המוחלטת עם מדינת ישראל במתכונתה העכשווית, נתקלתי, במסגרת מערך הראיונות שקיימתי, במקרים לא נעימים שדרשו אורך רוח והכרת המפה הפוליטית והאידיאולוגיה האנטי ציונית. במקרים מסוימים בהם נמסר לנו מידע וודאי על ידי תלמידים בוגרי הישיבה, על אודות אדם מסוים שלמד בישיבה בשנותיה הראשונות, פנינו על פי מידע זה לכתובת הנתונה כדי לראיין את הבוגר. להפתעתנו הכחיש האדם המבוקש כל קשר לישיבה המרכזית'. רק לאחר שהיו בידינו במקרים מסוימים, תמונתו ושמו של המראיין במסגרת 'תמונת מחזור' של תלמידי הישיבה, והרגענוהו שאין [...] בראיון שום הזדהות עם מגמה ציונית דתית, נאותו אנשים מסוימים להעניק לנו מהמידע שברשותם. במקרים בודדים אף נתקלנו בתגובות פחות נעימות". ראו גם דברי הרב יעקב פילבר, **כוכבי אור**, ירושלים תשנ"ד, עמ' 12-13, המספר על "ראש ישיבה תיכונית נכבדת" שהשמיט מהקדמת ספרו את העובדה שלמד בישיבת 'מרכז הרב'.

משמעותה של תופעה זו והיבטיה, ובאמצעותם להעמיק את הבנתנו אודות תהליך ההתפצלות של שתי החברות, החרדית והדתית-לאומית, כפי שתואר לעיל³.

שאלת הפער בין האבות לצאצאיהם

עד כאן סקרנו דוגמאות בולטות, אך אופייניות, לדרך ההיסטוריוגרפית והספרותית שבה צאצאים הנטועים עמוק בתוככי הציבור החרדי בן זמננו התמודדו עם העובדה שאבותיהם היו בשעתו בעלי קשר אישי או אף אידיאולוגי לחוג הראייה קוק וישיבת 'מרכז הרב'. לעיתים ננקטו צעדים מינוריים יחסית, כמו השמטת הסכמות קודמות ממהדורות חדשות של ספרי האבות; בחלק מהמקרים מדובר במהלכים בולטים יותר, דוגמת התעלמות מחלקים נכבדים בתולדות האבות במהלך תיאור קורות חייהם; ובמקרים אחרים, כפי שראינו, מדובר בצעדים דרסטיים, של התערבות בגוף מורשתם שבכתב.

התנהלות זו כרוכה בין השאר במעמדו של השכתוב כדפוס ספרותי נורמטיבי בהיסטוריוגרפיה החרדית; דבר הנובע מן השילוב בין קיומה של הגמוניה אידיאולוגית הדוקה, המקנה מעט מאד לגיטימציה לקיומן של עמדות אחרות בסוגיית היחס למודרנה בכלל ולמדינת ישראל בפרט, לבין נורמה תרבותית הנוטה להכפיף את העובדות ההיסטוריות לשיקולים חינוכיים. אלא שיש לתהות מעבר לכך, מהם הגורמים לכך שבמקרים כה רבים התרחקו הצאצאים מנתיב חייהם המקורי של האבות, עד כדי אי-נכונות להציג את פרטי קורותיהם כפי שהיו באמת – אי-נכונות שבשום אופן לא ניתן לייחס לאבות עצמם?

במקרים מסויימים ניתן למצוא את ההסבר לכך בתוך מסגרת ההתרחשויות המשפחתית. במקרהו של הרב יצחק שולזינגר, לדוגמה, ייתכן שהעניין כרוך בעובדת פטירתו בטרם עת, בשנת

³ מחקרים רבים נכתבו ומוסיפים להיכתב אודות היווצרותן והתפתחותן של החברה החרדית והחברה הדתית-לאומית, אולם על פי רוב מתמקד המחקר בהיבטים האידיאולוגיים של התופעה (ראו: אבי רביצקי, **הקץ המגולה ומדינת היהודים**, תל אביב תשנ"ג; דב שוורץ, **הציונות הדתית: בין הגיון ומשיחיות**, תל אביב תשנ"ט; אשר כהן, **הטלית והדגל – הציונות הדתית וחזון מדינת התורה בשנות המדינה הראשונות**, ירושלים תשנ"ח). גם במידה שהמחקר עוסק בהיבטים סוציולוגיים, הוא נוטה לנתח את החברות הללו כשתי תופעות נבדלות ובלתי-תלויות זו בזו (ראו: מנחם פרידמן, **החברה החרדית: מקורות, מגמות, תהליכים**, ירושלים תשנ"א; מיכל שאול, "שיקום החברה החרדית בישראל בצל השואה: להתחיל מישן", **עיונים בתקומת ישראל** כרך 20, באר שבע תש"ע, עמ' 360-395; גדעון ארן, "בין חלוציות ללימוד תורה – הרקע לגאות הדתית לאומית", בתוך: א' שגיא וד' שוורץ [עורכים], **מאה שנות ציונות דתית**, כרך שלישי – היבטים רעיוניים, ירושלים תשס"ג, עמ' 31-72; אריה פישמן, "הציונות הדתית: תנועת מודרניזציה שלא הבשילה", שם עמ' 375-390). אף כאשר ההיסטוריוגרפיה עוסקת בנקודות ההשקפה והחפיפה שהתקיימו בין החברות הללו – שבעבר לא היו אלא אחת – לרוב נעשה הדבר תוך שימוש בקריטריונים מפלגתיים בלבד (ראו: יעקב צור, "המזרחי ואגודת ישראל בין השנים תרע"א-תרע"ד", **בשבילי התחיה** כרך ג', רמת גן תשמ"ט, עמ' 59-78; יוסף אליחי, "הנסיונות לשיתוף פעולה בין המזרחי לבין אגודת ישראל בפולין בתקופה שלאחר הצהרת בלפור", **גוילין גליון ב'**, תש"ן, עמ' 65-70; מאיר איידלבוים, "בין המזרחי לאגודת ישראל", **ספר הציונות הדתית** כרך א', ירושלים תשל"ח, עמ' 142-148; יוסי אבנרי, "הסכם שלא בוצע: תיעוד המשא ומתן בין הפועל המזרחי לפועלי אגודת ישראל בשנות השלושים על הקמת תנועת פועלים משותפת", **בשבילי התחיה** כרך ב', רמת גן תשמ"ז, עמ' 167-199. וכן: אסף קניאל, **יומרה ומעש: המזרחי בפולין בין שתי מלחמות עולם**, עמ' 230-232). ראו עוד להלן הערה

תשי"ז כאמור. בנו הרמ"מ, יליד תשי"א, היה אז נער בן שש-עשרה בלבד; זמן קצר לפני פטירת אביו החל ללמוד בישיבת מרכז הרב – אך לאחר כשנה וחצי (בשלהי תשי"ח) נאלץ לעזוב את הישיבה, לאחר שהפגין זלזול כלפי אחת מהוראותיו של ראש הישיבה, הרב צבי יהודה הכהן קוק⁴. בתחילת תשי"ט החל ללמוד בישיבת סלבודקה בני-ברק – בראשה עמד אז הרב יחזקאל אברמסקי – כשעוד קודם לכן הוא נכנס תחת השפעת דודו, הרב זאב דוב צ'צ'יק ממקורבי הרב מבריסק⁵; וכפי שמתאר אחיו של הלה, הרב מנחם מנדל צ'צ'יק, במכתב מתשמ"ה שנדפס בפתח **תורת זאב**, "הלא הוא הכניס אותך אז, בימים מרים וקשים עת נפלה עטרת ראשנו כבוד אביך המופלא [...], תחת צילו של רבנו הקדוש אור העולם הגרי"ז...". מועדה ונסיבותיה של התפנית האידיאולוגית, אפוא, נהירים למדי. כך גם באשר לאח השני, הר"א שולזינגר, שהיה צעיר אף יותר בעת פטירת אביהם; מהקדמתו לספרו **על משכנות הרועים** (עמ' י') ניתן ללמוד כי גם אצלו החלה התפנית בתקופה שלאחר פטירת אביו, כשהגיע בתשכ"א ללמוד בישיבת סלבודקה בני-ברק בעקבות אחיו הנזכר. לשם השוואה, אחיהם הגדול, הרב שמואל שולזינגר, כבר היה בן עשרים ושתיים עם פטירת אביו, והתחנך תחת השגחתו פרק זמן משמעותי יותר, כולל במשך השנים הראשונות ללימודיו בישיבות בני ברק⁶; ועל אף שמבחינה מגזרית הוא השתייך לאותו מחנה כאִתְּוִי, הרי שככל הידוע הוא לא נטל חלק כשלהם בפולמוסי 'השקפה' ציבוריים או בשכתוב ההיסטוריה המשפחתית.

אך למען האמת, היקפה וגיוונה של התופעה אינה מאפשרים לתלות את עצם קיומה באופיים ונטייתיהם האישיים של צאצאים כאלה ואחרים. הגורמים לתפוצתה של התופעה הינם רחבים בהרבה, וכרוכים לטענתי בהתפתחות הכללית שחלה בחברה האורתודוקסית הארצישראלית בשליש השני של המאה העשרים. במבוא-המאמר תיארתי את החלוקה הדיכוטומית שהלכה והסתמנה בחברה זו ופילגה אותה באופן סופי לשתי קבוצות מרכזיות – הציבור הדתי-לאומי והציבור החרדי. תיארתי גם כיצד התרחשות זו אילצה משפחות ואנשים רבים, שהמאפיינים שהרכיבו את זהותם בעבר פוצלו מעתה בין שני מחנות יריבים, להגדיר מחדש את השתייכותם המגזרית, ולנטוש במידה כזו או אחרת את אותם מאפיינים אידיאולוגיים ותרבותיים שהפכו לבלתי-לגיטימיים בקבוצת ההשתייכות החדשה. להלן אבקש להראות כי תהליך זה התרחש גם בתוך חוגו של הראי"ה קוק וציבור תומכיו.

⁴ תיאור המעשה – בהשמטת שם התלמיד בו מדובר – הובא מפי הרב חיים שטיינר בספרה של הילה וולברשטיין, **משמיע ישועה**, מרכז שפירא תשי"ע, עמ' 109. את פרטי המעשה בשלמותם מסר לי הרב שטיינר, שהיה בשעתו החברותא של הרמ"מ שולזינגר (בשיחה מז' אלול תשע"א); וכן מוסרים באופן כללי רבנים נוספים שלמדו אז בישיבת מרכז הרב. לגירסה אחרת של המעשה, הלוקה בכמה עניינים (ואכמ"ל), ראו בספר שנזכר לעיל הערה 26, **רבי משה מרדכי**, עמ' 96-92.

⁵ אודותיו הוציא לימים את הספר **תורת זאב**, זכרון מאיר תשי"ס. זוהי מהדורה שלישית של **פנינים ואגרות תורת זאב**, זכרון מאיר תשמ"א (ותשמ"ז), יחד עם מהדורה שניה של **תורת זאב** על מסכת זבחים, זכרון מאיר תשמ"ה. בשער הספר הוא כותב על הר"ד צ'צ'יק כי היה "מאיר עֵינֵי בתורת השי"ת וביראת שמים טהורה צרופה".

⁶ הרב שמואל-רפאל שולזינגר נולד בתרצ"ה (לפי השמועה, הסנדק בבריתו היה הראי"ה קוק), למד בישיבת פוניבז', ונעשה לחתנו של הרב יהודה אריה ליב גפן, רבה של כפר אתא (כיום: קרית אתא). לאחר פטירת חותנו בטרם עת, בתשי"ז, נתמנה על כסאו (בהמלצת הרב דוב בעריש ווידנפלד מטשעבין), והוא בן עשרים ושלוש בלבד. בכהונה זו שימש כארבעים ושבע שנה, עד פטירתו בחורף תשס"ד. ראו מאמרו של בנו, הרב טוביה שולזינגר, **ישורון** ט"ז [תשס"ד] עמ' ר"ז-ר"י"ד, ושם (עמ' רט"ו-רל"ב) נדפסו גם מדברי תורתו; לאחרונה נדפסו מעזבונו הספרים **עטרות שמואל** (קרית אתא תשס"ה) ו**גליוני הגר"ש** (בני ברק תשס"ח).

מיקומו של הראי"ה קוק במחנה האורתודוקסי

הראי"ה, בשעתו, הפליא לשלב ולהכיל תחת כנפיו גוונים שונים וקצוות מנוגדים של תופעות חברתיות, תרבותיות ואידאולוגיות שהתקיימו בחברה האורתודוקסית בת-זמנו. דמותו ופועלו, כגדול-תורה ומנהיג ציבור, שיקפו מצד אחד שמירה על המסורת המפוארת של הנהגה רוחנית קלאסית כבדורות עברו, הכוללת דגש ברור על ההווה התורנית-ישיבתית, ומצד שני הענקת לגיטימציה מסויימת לזרמים חלוציים והארת פנים לתנועות תרבותיות צעירות שהחלו לפעול במזרח אירופה ובארץ ישראל. כל זאת מתוך השקפה ייחודית על מצבו של הדור החדש ומשמעות השינויים המתחוללים בעם ישראל.

רעיון "האחדות הכוללת" אותו פיתח הראי"ה, התבטא היטב גם בחיי המעשה: הוא גילה תמיכה ושיתוף פעולה בו-זמנית עם תנועות מנוגדות דוגמת 'אגודת ישראל' (האירופית) ו'המזרחי', תוך שהוא נמנע מלהזדהות במוצהר עם קבוצה אחת מסויימת. שאיפתו במישור הזה היתה לאחד את המחנה האורתודוקסי כולו, על כל מפלגותיו, תחת תנועת-גג אחת – "דגל ירושלים" (ראו להלן). באופן דומה, ישיבת 'מרכז הרב' בראשותו שימשה כתובת לתלמידים ממגוון רחב של רקעים תרבותיים ואידאולוגיים, יותר מכל ישיבה אחרת באותו דור: זה לצד זה למדו בה בחורים מ"היישוב הישן" ו"היישוב החדש"; ילידי אמריקה לצד יוצאי מזרח אירופה; צעירים בעלי רקע חלוצי-ציוני לצד צאצאי משפחות ירושלמיות ותיקות; בני חצרות חסידיות לצד בחורים ממוצא 'מתנגדי' – ויחד עם זאת השכילה הישיבה לשמור על איזון חברתי, כאשר החלק הארי של תלמידיה הגיע מן המאגר הגדול של יהודי רוסיה ופולין. הפרופיל של אלה האחרונים, בכל חתך חברתי, היה זהה לחבריהם תלמידי ישיבות 'חברון' ו'לומז'ה' שעלו באותן שנים מליטא לארץ ישראל.⁷

גם בקרב סגל הרבנים של ישיבת 'מרכז הרב' בתקופת הראי"ה, התקיים מגוון אידאולוגי ותרבותי יחיד במינו: בכיר הרמ"ים, הרב יעקב משה חרל"פ, היה תוצר מובהק של היישוב הירושלמי הישן ואישיות קבלית ייחודית; הרב יצחק אריאלי, המשגיח, היה אף הוא בן היישוב הישן ובפעלו בלטו בעיקר הקווים הלמדניים הקלאסיים; בנו של הראי"ה, הרב צבי יהודה הכהן קוק ששימש כר"מ וכמנהל, היה דמות רבת פנים, שספג השפעות מגוונות לאורך התבגרותו בלטביה, ירושלים ובעיקר היישוב החדש ביפו; הר"מ הנוסף, הרב דוד כהן "הנזיר", אישיות יוצאת דופן כשלעצמה, התחנך בישיבות ליטא אך פנה לנתיב האקדמי-פילוסופי ופילס לעצמו דרך מחודשת ואזוטרית; הרב אברהם אהרן בורשטיין, שכיהן זמן קצר כר"מ בכיר⁸, היה מייצג אופייני של עולם הישיבות הליטאי הישן. לכל זאת נוספה, כמובן, דמותו של הראי"ה עצמו.

ניתן אפוא לומר כי ישיבת 'מרכז הרב', תלמידיה ורבניה, כמו גם מוסדות מקבילים דוגמת מכון 'יהרי פישל' (שנוסד בתרצ"ג) ותופעות נוספות בחוג מקורביו של הראי"ה, היטיבו לשקף את

⁷ טרם נערך מחקר סוציולוגי משמעותי על תלמידי ישיבת 'מרכז הרב' בתקופת הראי"ה; אך כבר הראה ידידי שמריה גרשוני, במאמרו "רבי שמעון שקופ זצ"ל וכהונת ראש ישיבת 'מרכז הרב' – מסורות ועובדות" (המעין תש"ע), שנה נ' חוברת א', עמ' 79-96; ראו בפרט הערה 44) כי התקיים מעבר סדיר ושוטף של תלמידים בין ישיבת 'מרכז הרב' לבין שאר הישיבות הליטאיות דאז. יש להדגיש כי מקרים ספוראדיים של תלמידים מעולמות מנוגדים, ניתן למצוא ברוב ישיבות אותו דור – אך ב'מרכז הרב' היתה זו תופעה עקבית ובעלת נוכחות בולטת. ראו: רודיק, חיים של יצירה [לעיל הערה 2], עמ' 259-261.

⁸ ראו מאמרי: "עוד בענין הרב מטברג ומרכז הרב", המעין ניסן תשע"א, שנה נ"א חוברת ג', עמ' 85-89.

דמותו רבת-האנפין. קביעה זו יפה, וביתר שאת, באשר לחוג הרחב של תומכי הראי"ה, שנמנו על קבוצות שונות מבחינה חברתית ודתית באירופה, בארץ ישראל ובירושלים גופה: ביניהם היו חלוצים, אקדמאים ובעלי אוריינטציה מודרנית מחד גיסא, כמו גם רבים מאנשי היישוב הישן מאידך גיסא. הזדהותם של אלה האחרונים עם הראי"ה, נבעה לאו דווקא מהפנמת הגותו החדשנית או מהשקפה ציונית אקטיבית, אלא מדמותו הרוחנית הכריזמטית, מגדלותו בתורה ומפועלו הרחב לחיזוק יסודות היהדות בארץ ישראל. הראי"ה קוק, בחייו שלו, הצליח אפוא להכיל תחת חוג השפעתו צדדים רבים ומגוונים, ולעיתים אף סותרים, של הקיום האורתודוקסי.

היווצרות זיהוי מפלגתי לדמותו של הראי"ה

אולם זמן קצר לאחר פטירת הראי"ה השתנו הדברים. מגמה רבת-משמעות החלה להסתמן: בתוך שנים מעטות הלכו מורשתו ומשנתו של הראי"ה ונעשו מזוהים יותר ויותר עם תנועת 'המזרחי' וענפיה שבארץ ישראל⁹. אכן, גם בחיי הראי"ה התקיים קשר הדוק וחיובי בינו לבין תנועת 'המזרחי' ומנהיגיה, אך בפרספקטיבה כוללת היה מדובר במערכת יחסים מורכבת, שלצד הערכה הדדית כללה גם מחלוקות אידיאולוגיות ומעשיות שונות¹⁰; מנהיגי 'המזרחי' מצאו בראי"ה מנהיג לאומי ותורני דגול, אך רובם לא ראו את עצמם ככפופים בהכרח לדעתו או מחוייבים לדרכו בפועל¹¹. בדור שלאחר פטירתו, לעומת זאת, אימצה תנועת 'המזרחי' – על התנועות והארגונים השונים שנסתעפו ממנה: הפועל המזרחי, בני עקיבא ועוד – ביתר שאת ובשתי ידיים את דמותו ומורשתו של הראי"ה (כפי שעוצבו מעתה על ידה), והכתירה אותו כמורה

⁹ במונח 'המזרחי' אין כוונתי למונח הארגוני המצומצם; מונח זה ננקט רק בליט ברירה, בהיעדר הגדרה שימושית אחרת לייצוג קבוצת ההשתייכות הציונית-דתית. ככלל יש להיזהר ממיפוי החברה היהודית של אותו דור בסטריאוטיפים מפלגתיים בלבד; אחוזים ניכרים ממנה היו עשויים להתאים לפרופיל חברתי המזוהה בהיסטוריוגרפיה המודרנית עם מפלגה מסויימת, ויחד עם זאת להחזיק באידיאולוגיה שאינה מזוהה בהכרח עם מפלגה זו – או להפך. כזכור, התזה שבמאמר הנוכחי מיוסדת על הטענה כי עד סביבות קום המדינה, הגבולות בין המחנות השונים בציבור האורתודוקסי לא היו אחידים.

¹⁰ ראו בין השאר: יוסי אבנרי, "הרב אברהם יצחק הכהן קוק וזיקתו המעשית לציונות הדתית", בתוך: **מאה שנות ציונות דתית**, כרך ראשון – אישים ושיטות, רמת גן תשס"ג, עמ' 41-77; דב שוורץ, **הציונות הדתית: תולדות ופרקי אידיאולוגיה**, ירושלים תשס"ג, עמ' 56-66; שולמית אליאש, "הרבנות הראשית והמזרחי" בתקופת המנדט", **קתדרה** גליון 37, תשמ"ו, עמ' 123-148; מנחם פרידמן, **חברה ודת**, ירושלים תשל"ח, עמ' 161-167. ראו גם: חיים זוהר, "הרא"מ ליפשיץ, קברניט החינוך הדתי-לאומי בראשיתו: מבט על רקע אירועי זמנו ועל יחסיו עם הראי"ה קוק", **מים מדליו** גליון 19-20, תשס"ח-תשס"ט, עמ' 263-306.

¹¹ בהקשר הפולמוס סביב השתתפות נשים בבחירות בתר"פ, שהינו אחת הדוגמאות המובהקות לעימות של 'המזרחי' עם הראי"ה, מצטטים פרידמן (לעיל הערה 39) עמ' 166) ואבנרי (לעיל הערה 39) עמ' 56) דברים בוטים מפי ר' יהודה ליב מיימון, שהוטחו לטענתם בכיוון הראי"ה: "בענייני איסור והיתר [...] נשאל את הרבנים, אבל בענייני החיים שבשוק עליהם לשאול אותנו". אולם בדיקת המקור (**דאר היום** א' אייר תר"פ [שנה ב' גליון 160] עמ' 2) מגלה כי הדברים כוונתו כלפי "הקנאים שבחרדים" דווקא. והשוו דברי הפיוס שהשמיע רי"ל מיימון עם הקמת הרבנות הראשית בתרפ"א (גאולה בת יהודה, "יסוד הרבנות הראשית – והמזרחי", בתוך: **ספר הציונות הדתית**, כרך א' עמ' 410). אף על פי כן, דומה כי אכן יש בכך שיקוף מסויים של הפער ששרר בין הראי"ה לרי"ל מיימון (השוו מכתב הראי"ה לאחרון מחנוכה תרפ"ו: **אוצרות הראי"ה**, ראשל"צ תשס"ב, חלק א' עמ' 431). כך או כך, ביקורת בוטה כלפי הראי"ה אכן הושמעה בהקשרים שונים מצד חלק מאנשי הציונות הדתית דאז, דוגמת יהושע רדלר-פלדמן (ר' בנימין בפולמוס הנזכר בתר"פ (ראו אצל פרידמן, **חברה ודת** שם), או שמואל חיים לנדוי (שח"ל) בפרשת חוקת הקהילות ו"כנסת ישראל" (אבנרי, [לעיל הערה 39] עמ' 65).

הדרך הרוחני הנערץ, תוך עמעום האמביוולנטיות שהתקיימה בעבר ביחס לכך¹². הדבר אמנם לא נעשה באופן עקבי ושיטתי, אלא בצורה אינטואיטיבית בעיקרה, אך התוצאה היתה שאותם פערים וחילוקי דעות שהבדילו בין דרכו של הראי"ה לבין 'המזרחי' בהיותו בחיים, הושכחו במהרה לאחר פטירתו, וכך נוצר תוך פחות מעשור אותו זיהוי מפלגתי מצומצם שהראי"ה כה השתדל להימנע ממנו¹³.

הנסיבות שאפשרו היווצרות כה מהירה של זיהוי דמותו של הראי"ה עם חוג 'המזרחי', כרוכות בין השאר בכשלונו של חזון "דגל ירושלים" שהגה הראי"ה בתקופת שהותו בלונדון. הסתדרות זו, בשנות פעילותה המעטות, לא הצליחה להפוך לארגון-גג של המחנה האורתודוקסי כפי שחפץ מייסדה¹⁴; משמעות הכישלון היתה, למעשה, שהראי"ה נותר ללא גוף ארגוני שיבטא את דרכו הייחודית, יעניק לה נוכחות קבועה במישור הציבורי וינחיל אותה הלאה לדור הבא. המוסדות שהוקמו סביב הראי"ה בתקופת פעילותו בירושלים, דוגמת הרבנות הראשית ו'מרכז הרב', ייצגו אמנם את דמותו ומשנתו כל עוד הוא עמד בראשם, אך לא היה בהם כדי לממש את פוטנציאל ההובלה של זרם ציבורי רחב ומרובה-גוונים¹⁵.

נוספה לכך העובדה שבין כל הציבורים וחוגי האוכלוסייה שעמדו תחת השפעתו של הראי"ה בארץ ישראל, הזרם המאורגן והפעלתי ביותר היה ללא-ספק זה של תנועת 'המזרחי' לענפיה השונים. אחוז מכריע מבין האנשים שפעלו להנציח את מורשת הראי"ה בשנים שלאחר פטירתו, באמצעות הוצאת ספרים ופרסומים, הקמת מכונים, גופי חינוך ועוד, בא מקרב שורות 'המזרחי' או היה מזוהה פוליטית עם ציבור תומכיה. ניתן לציין את הקמת "מוסד הרב קוק" בידי ר' יהודה ליב מיימון (תרצ"ו), מי שגם ערך את פרויקט **אזכרה** בן חמשת הכרכים (תרצ"ז-תרצ"ח); את הקמת 'חוג הראי"ה' (ת"ש) אשר רוב המשתתפים בו היו מזוהים עם פעילי הציונות הדתית¹⁶; את מפעלו החינוכי של הרב משה צבי נריה, "נציגו" המפורסם של הראי"ה בתנועת 'בני עקיבא', שאף

¹² ממחישים זאת היטב דברים שכתב לימים לא אחר מאשר רי"ל מיימון הנזכר: "איזה קשר מסתורין היה קיים בל[נ] ובין המזרחי. הוא היה רבינו ואנו תלמידיו, היינו שותים בצמא את דבריו [...] ואנו, כבנים נאמנים לאברהם וליצחק שהלכו יחדיו אל העקידה, נשאנו את העצים באהבה והכנעה" (**הראי"ה – רבי אברהם יצחק הכהן קוק**, ירושלים תשכ"ח, עמ' קט"ו). בפועל, כאמור, הגם שאנשי הציונות-הדתית של אותו דור אימצו בחום את הגותו הכללית של הראי"ה, רבים מהם לא ראו את עצמם מחויבים לשיטתו המעשית ולהדרכותיו אלא במידה שהללו היו נוחות להם ותאמו את השקפותיהם. ראו גם: יוסי אבנרי, "הראי"ה קוק - תדמית בתהליכי התגבשות", **בר-אילן** כרך כ"ח-כ"ט, תשס"א, 161-187.

¹³ אופייניים הם הדברים שכתב ר' מאיר בר-אילן בקיץ ת"ש: "דגל ירושלים, זו ההסתדרות שעלתה במחשבה לפני הרב קוק ז"ל ולא התגשמה במעשה, וכל התכנית שלה כאשר היא מותרת דגל ירושלים – מוצאת לפועל כיום בהסתדרות המזרחי!" (**חזון הגאולה**, ירושלים תש"א, עמ' י'). דוגמא למגמה דומה בדור האחרון, היא הערך המונומנטלי (166 עמ') שהוקדש לראי"ה ב**אנציקלופדיה של הציונות הדתית**, כרך חמישי, ירושלים תשמ"ג: לאורך כל הערך חוזרים ונשנים מאמצים גלויים להדגיש את מקומה וחשיבותה של תנועת 'המזרחי' בתולדות הראי"ה ופועלו.

¹⁴ ראו בין השאר: יוסי אבנרי, "דגל ירושלים", בתוך: **בשבילי התחיה** כרך ג', עמ' 39-58.

¹⁵ זאת מלבד שלאחר פטירת הראי"ה התפתחו בהם יריבויות ומאבקים למיניהם על רקע אישי ואידאולוגי: פיצול תפקידי הרב הראשי לארץ ישראל ורבה של ירושלים; התמודדות הרב חרל"פ מול הרב הרצוג על הרבנות הראשית; הסכסוך בין מנהיגי ישיבת 'מרכז הרב' בתרצ"ז; ועוד. למאבקים הללו היה כמובן קשר ישיר לתהליכי הפיצול בתוך חוג הראי"ה, כמתואר בפרק הנוכחי (על היבט אחרון זה הרחבתי במאמרי הנזכר לעיל הערה 4).

¹⁶ חיים ליפשיץ (עורך), **במעגלי חוג הראי"ה**, ירושלים תש"ו, עמ' מ"ז. ראו גם: הרב נריה גוטל, "פרוטוקול האגודה להוצאת כתבי הרב קוק - מסמך", **סיני** כרך קכ"ו-קכ"ז, ירושלים תשס"א, עמ' ש"מ-שנ"ג.

הקים על שמו את ישיבת כפר הרא"ה (ת"ש); ויוזמות נוספות. כל זאת כאשר באגפים אחרים של חוג תומכי הרא"ה שרר כמעט ואקום בכל הנוגע להנצחת זכרו והנחלת מורשתו לדור הבא; זאת בפרט בין יוצאי "היישוב הישן" בירושלים, שפעלו במסגרות החברתיות המסורתיות וגילו נטייה פחותה להימנות על תנועות וארגונים צעירים המובילים פרויקטים בעלי אופי מודרני-חדשני.

כך נעשתה דמותו של הרא"ה קוק מזוהה עם הגופים הרשמיים של הציונות-הדתית הממוסדת. מציאות זו לא הותירה מקום בחוג הרא"ה עבור אותם בני היישוב הישן שנמנו בשעתו על חסידיו, אלא אם הוכיחו הזדהות אקטיבית עם האידיאולוגיה הציונית-דתית. במידה שגילו עמדה פסיבית יותר בשאלות הזמן – דבר שאפיין חלק ניכר מבני ירושלים – הלכה ונשללה מהם היכולת להוסיף ולהיחשב כחלק מההולכים בדרכו של הרא"ה.

קליטת חלקים מחוג הרא"ה במחנה החרדי

במקביל, בחלקים אחרים של החברה האורתודוקסית הסתמן תהליך הפוך. בדורו של הרא"ה, 'אגודת ישראל' האירופית (להבדיל מזו הירושלמית) השכילה להתנהל – תחת הנהגתו הרוחנית של האדמו"ר הרב אברהם מרדכי אלטר מגור – בצורה זהירה ומפשרת כלפי המאבקים הרעיוניים והבין-חוגיים בארץ ישראל; אולם מאוחר יותר, וככל שמרכז הכובד של הקיום היהודי נטה לכיוון ארץ ישראל, כך הגוש המרכזי בציבור החרדי במזרח אירופה, המזוהה עם 'אגודת ישראל', הלך והתכנס לעבר זיקה מוצהרת ובלעדית לחוג ממשיכי דרכו של הרב יוסף חיים זוננפלד, מי שנחשב למנהיג מחנה יריביו של הרא"ה בארץ ישראל¹⁷. ביטוי נוסף לתזוזה זו היא ההשפעה ההולכת וגוברת שנודעה להגות האנטי-ציונית החרדית של הרב אלחנן בונם וסרמן דווקא בדור שלאחר מותו (על קידוש ה'), בעוד שבימי חייו ייצגו עמדותיו לא פעם דעת מיעוט בלבד¹⁸.

בשלב זה, בשנות הארבעים של המאה העשרים, לבשו ההבדלים האידיאולוגיים בין החוגים צביון חיצוני הולך וגובר, והלגיטימציה להשתייך מבחינה תרבותית וחברתית למחנה האחד תוך הבעת הזדהות רעיונית עם מי שנחשב למייסדו של המחנה האחר, הלכה והתמעטה. ומשעה שבלית-ברירה עמדה על הפרק הכרעה בין אידיאולוגיה פרו-ציונית או על כל פנים השקפה מתונה על התהליכים הלאומיים המתחוללים בעם ישראל, ברוחו של הרא"ה, לבין שמירה על אורח החיים בצביונו הישן וחינוך מסורתי ברוח "ישראל סבא", בסגנון תרבותי שהוסיף להשתמר בחברה החרדית בלבד, רבים מבין תומכיו-מלפנים של הרא"ה בחרו באפשרות השניה. מעטים

¹⁷ הדיון בצד הזה של התהליך חורג ממסגרת המאמר. ראו בין השאר: פרידמן, **חברה ודת**, פרק חמישי, ובפרט עמ' 145; שם נידונה היחלשותה של קבוצת המתונים בארץ ישראל, שקיומם היה "בבחינת אנאכרוניזם, והם המשיכו להתקיים בעיקר בזכות מעמדו של הרב קוק", למול התחזקותם הפוליטית של חוגי 'אגודת ישראל' הירושלמית. תיאור בהיר ותמציתי של ההתרחשות הזו נוסח על ידי ר' מנחם פרוש, צאצא למשפחה ירושלמית שבתקופת הרא"ה התפלגה בין תומכי הרא"ה למתנגדיו: "...רק אחרי פטירת הרב קוק נשתנו לאט לאט פני הדברים, ועם כינון מדינת ישראל ובגלל הבעיות שהתעוררו נוצרה חזית אחת, ועד מהרה נשכח המשקע של הנוהים אחרי הרב קוק זצ"ל" (**שרשרת הדורות בתקופות הסוערות**, ירושלים תשס"א, כרך א' עמ' 209. וראו כרך ג' עמ' 430).

¹⁸ ניתן להזכיר בקיצור נמרץ את הביקורת שנמתחה עליו בידי גיסו הרב חיים עוזר גרודזינסקי בנושא המעורבות מרחוק בענייני ארץ ישראל; את וויכוחו עם החזון איש ור' איסר זלמן מלצר בשאלת פעילות הרבנים במסגרת 'הועד הלאומי'; את הימצאו במיעוט ב"כנסייה הגדולה" השלישית של אגודת ישראל בשאלת היחס העקרוני להקמת מדינה יהודית (שומרת מצוות); וכאמור אין כאן המקום להאריך.

בלבד בחרו להחזיק באידיאולוגיה ציונית תוך פעילות במסגרת החברה החרדית-ליטאית, או לחילופין לפעול במסגרת החברה הדתית-לאומית תוך אחיזה פרטית באורח החיים החרדי; לא תמיד, כמובן, הצליחה בחירתם המורכבת להחזיק מעמד גם בדור השני או השלישי¹⁹. זהו הרקע לכך שלא מעט מן האישים שהיו מקורבים בשעתו לראי"ה (כולל הרב מרדכי אילן והרב יצחק אריאלי שנידונו לעיל), שלחו לימים את רוב ילדיהם ללמוד בישיבת פוניבז' בבני ברק או בישיבת 'חברון' הירושלמית, ולא בישיבת 'מרכז הרב' או ישיבות אחרות בעלות זיהוי דתי-לאומי שנוסדו בתקופה הרלוונטית דוגמת 'כרם ביבנה' (תשי"ג), ואף לא באופציות ביניים דוגמת ישיבת קלצק/הדרום בפרדס-חנה/רחובות (תשי"ז)²⁰.

זהו המפתח להבנת קיומה ותפוצתה של התופעה שהוצגה במאמר זה, של אישים שהשתייכותם הנוכחית במחנה החרדי מקשה עליהם להשלים עם העובדה שאבותיהם וזקניהם נמנו בשעתו על חוג תומכיו ומקורביו של הראי"ה קוק. זהו גם המפתח להבנת שורה ארוכה של תופעות היסטוריות שהתקיימו על קו התפר החברתי שבין המחנה החרדי למחנה הדתי-לאומי: זהו המפתח להבנת דשדושה של ישיבת 'מרכז הרב' בתקופת הנהגתו של הרב יעקב משה חרל"פ²¹; זהו המפתח להבנת היווצרותן של אופציות ביניים פוליטיות, דוגמת 'פועלי אגודת ישראל', ולכשלונו בהמשך; וזהו גם, אם נרצה, המפתח להבנת מקרה המבחן המאלף של יהדות גרמניה האורתודוקסית – שעם עליית רבים מבניה לארץ במהלך שנות השלושים, התפלגו הם במידה כמעט שווה לציבור הדתי ולציבור החרדי, גם כאשר היה מדובר באחים בני אותה משפחה. אם ננקוט במונחים סטריאוטיפיים, הרי שבשעה שיוצאי יהדות זו, שגדלו על ברכי שיטת "תורה עם דרך ארץ" המפורסמת, נחתו בשנות השלושים והארבעים לתוך המציאות האורתודוקסית בארץ ישראל, הם נאלצו לבחור בין מחנה שטען כי ה"תורה" קיימת אצלו בלבד לבין מחנה שטען כי ה"דרך ארץ" קיימת אצלו בלבד. עשור אחד קודם לכן, בימי הראי"ה קוק, הדיכטומיה הזו טרם נתקבעה, בוודאי לא כשמדובר בראי"ה עצמו – אך מאוחר יותר הוא כבר זוהה, להוותו, עם מחנה מפלגתי, חברתי ותרבותי אחד בלבד.

¹⁹ די אם נזכיר מספר משפחות ירושלמיות, שבימי הראי"ה קוק זוהו בין תומכיו המובהקים אך למן שנות הארבעים או החמישים של המאה כבר לא נחשבו כמשתייכות לחוג ממשכי דרכו: אויערבך, אלישיב, וולדנברג ועוד. אותם מבני המשפחות הללו שהספיקו להכיר אישית את הראי"ה או לפעול במסגרת חוגו, לא נטשו את ההערכה לדמותו ופועלו ולעיתים אף חלק מההשקפות המזוהות עמו, אך הביטוי הפומבי לעניינים הללו הלך ופחת עם השנים – בטור מקביל למידת הלגיטימיות של קיומם בפרהסיה החרדית – ואצל בניהם אחריהם הוא נעלם כמעט לחלוטין. התפתחות דומה אירעה בדור השני או השלישי אצל רוב בני משפחות זק"ש, פרנק, טוקצ'ינסקי, לוין ועוד.

²⁰ כמובן, ניתן לתלות זאת גם בסיבות ענייניות דוגמת גודל הישיבה, היקף צוותה, ונתק קיומה ושיעור קומתם של ראשיה. אך הדבר מעיד לכל הפחות על משניותו של השיקול האידיאולוגי-לאומי, באופן המנוגד לכאורה למצופה מתלמידים מובהקים של הראי"ה.

²¹ נושא זה טרם טופל במחקר בהיקף מתאים (לעבודה ראשונית ראו: הרב יוחאי רודיק, **ישיבת מרכז הרב: התפתחותה ומגמותיה החינוכיות**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת חיפה, תשנ"ה, עמ' 138-169. באופן כללי ניתן לתאר זאת כך: מצד אחד, המאגר המרכזי שסיפק בעבר תלמידים לישיבה – יהדות מזרח אירופה – חוסל בשואה; מצד שני, זיהויה של הישיבה עם מורשתו של הראי"ה כפי שעוצבה מעתה בידי 'המזרחי', הרחיק ממנה תלמידים פוטנציאליים מהמחנה החרדי ההולך ומתגבש; ומצד שלישי, התקיים פער בין אופיים ותדמיתם השמרניים של ראש הישיבה וחלק מצוותה, לבין אופיה של אוכלוסיית בני-הישיבה המצומצמת שהתקיימה אז במחנה הציוני-דתי.