

"שבע יפול צדיק וקם"

על מגמות אנטינומיסטיות בנובהרדוק¹

נעם גרין

1. מבוא

ר' יוסף יוזל הורביץ (להלן: ר' יוזל), המכונה "הסבא מנובהרדוק", היה מהדמויות החשובות והבולטות בתנועת המוסר בשלהי המאה ה-19 ובתחילת המאה ה-20. תנועת המוסר כמה מכוח פעולתו של ר' ישראל מסלנט אשר החל להפיץ את רעיונותיו המוסריים בשנות הארבעים של המאה ה-19.² ר' ישראל העמיד תלמידים ומחנכים, ואלה המשיכו להשפיע מרוח המוסר ולהפיץ את תורתו.³ אישיה של תנועת המוסר לא רק הפיצו את רעיונותיו של רבם, אלא אף פיתחו ויצרו באופן מקורי

1 על מגמות אנטינומיות בתנועת המוסר ראו מאמרו של י' גארב, 'דרכים עוקפות הלכה - עיונים ראשוניים במגמות אנטינומיות במאה העשרים', ע' ברהולץ וד' ענקי (עורכים), **אקדמות**, יד (תשס"ד), עמ' 117-130. גארב מגדיר את המונח 'אנטינומי' באופן זה: "במונח זה הכוונה לשיטה רוחנית, שאמנם אינה יוצאת נגד ההלכה (כמו בשבתאות) אך היא מכוננת את המאמץ המיסטי [גארב מתייחס כאן להקשר הקבלני] לאפיקים שאינם קשורים לדרך השגורה של קיום מצוות ולימוד ההלכה... למרות שאין בתיעול זה של המאמץ הרוחני קונפליקט או אף עימות חזיתי עם העולם ההלכתי, עצם ההטיה של האנרגיה הדתית לערוצים חוץ-הלכתיים יש בה כדי לערער על הדומיננטיות של העיסוק התלמודי-הלכתי, הן בלימוד והן במעשה" (שם, עמ' 118-119). מגמות מעין אלה ודאי היו קיימות בנובהרדוק (ראו להלן), אולם אני טוען אף לקיומן של "מגמות אנטינומיסטיות". בביטוי זה אין הכוונה למרד כולל וחזיתי נגד קיום המצוות, אלא לאי-התחשבות בהגבלות הלכתיות מתוך שאיפה לתיקון המידות, בבחינת "המטרה מקדשת את האמצעים".

2 על ר' ישראל מסלנט וראשיתה של תנועת המוסר ראו בעיקר: ד' כץ, **תנועת המוסר**, חלק א, תל-אביב תשי"ב; מ' פכטר, **כתבי ר' ישראל סלנטר**, ירושלים תשמ"ט, במבוא (עמ' 7-68); ע' אטקס, ר' ישראל סלנטר וראשיתה של תנועת המוסר, ירושלים תשמ"ב.

3 על תלמידיו של ר' ישראל ראו: ד' כץ, **תנועת המוסר**, חלק ב, תל-אביב תשי"ז; חלק ג, תל-אביב תשט"ז.

הכותב הוא
מורה לתושב"ע,
פילוסופיה
ומחשבת ישראל
בתיכון רעות
ובתיכון ליד
האוניברסיטה

אסכולות שונות בתחום החינוך המוסרי. מקובל לחלק את תנועת המוסר לשלושה זרמים עיקריים על שם הערים שבהן שכנו ישיבות האם: קלם, סלבודקה ונובהרדוק.⁴ משלושת הזרמים הללו נתפרסמה נובהרדוק בקיצוניותה ובמעשים המשונים שביצעו תלמידיה.⁵ מקים הישיבה היה ר' יוזל, וסדריה, מוסדותיה ודרכי פעולתה נקבעו על ידו בהתאם לפילוסופיה המוסרית ולפרקטיקה שיוזם והוציא אל הפועל.⁶ בשנים הראשונות של הישיבה לא ניכר הבדל משמעותי בינה ובין ישיבות המוסר האחרות, אולם עם השנים נקט ר' יוזל קו קיצוני והעצים את האווירה המוסרית בישיבה.⁷ ר' יוזל לא כחל בשום דרך כדי לקדם את תוכניותיו, ונקט אמצעים קיצוניים ונועזים שלא אחת גרמו להרמת גבה.⁸

- 4 על חלוקה זו ראו: פכטר (לעיל, הערה 2), עמ' 9-10. לעיון משווה בין שלושת הזרמים ראו: נ' פריד, 'האדם, אופיו, מדרגתו ותכליתו ב"תנועת המוסר"', ש' רו (עורך), **קובץ הציונות הדתית**, כרך א, ירושלים תשנ"ז, עמ' 58-76; צ' קפלן, **שיטין - מאמרים ורשימות**, תל-אביב תש"ג, עמ' סג-סה; ב' בראון, 'גדלות האדם והקטנתו: תמורות בשיטת המוסר של ישיבת סלבודקה', ע' אטקס (עורך), **ישיבות ובתי מדרשות**, ירושלים תשס"ז, עמ' 250-252. כמו כן, ראו ערעורה של רוס על חלוקה זו בחיבורה 'המחשבה העיונית בכתבי ממשכיו של ר' ישראל סלנטר בתנועת המוסר', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים 1986, עמ' 11-12. ג' אלון מחלק אף הוא את תנועת המוסר לשלושה זרמים, אבל באופן שונה. ראו: 'הישיבה הליטאית', **מחקרים בתולדות ישראל**, תל-אביב 1967, עמ' 7. הרב י' ויינברג מתייחס לשם סיעות של התנועה, אך ללא ניסיון לאפיין את ההבדלים ביניהן. ראו: **שרידי אש**, ד, ירושלים 1969, עמ' רעו.
- 5 זילברג מספר כיצד בהיותו חניך ישיבת סלבודקה שמע על מעשיהם המשונים של תלמידי נובהרדוק ושאלו להכירים מקרוב. ראו בספרו: **באין כאחד**, ירושלים תשמ"ב, עמ' 140 (על התכלית של מעשים אלו ראו להלן).
- 6 כפי שהעירו רבים, התורה המוסרית שיושמה בישיבת נובהרדוק צמחה מתוך חייו האישיים של מייסדה. ר' יוזל נקט אמצעים קיצוניים במהלך חינוכו ועיצוב אישיותו. כך, לדוגמה, כאשר החליט להתמסר לעיסוק המוסרי, עזב פתאום את עסקיו ונטש את משפחתו. לאחר זמן, כאשר נפטרה אשתו, הוא מסר את ילדיו לטיפול בידי אחרים. הוא עצמו התבודד בחדר שסביבו הוא בנה חומה ולא יצא ממנו כלל במשך כל תקופת הסתגרותו (ובכלל זה גם לא בראש השנה לתקיעת שופר!). הקשר היחיד עם העולם החיצוני היה דרך שני חורים שהותיר ר' יוזל בקיר החומה על מנת להכניס לו אוכל ושתייה (שני החורים נועדו להפריד בין בשר לחלב). מעשה זה היה לצנינים בעיני המשכילים וכמה מן הרבנים, ועקב כך דבק בר' יוזל כינוי הזלזול "בעל החוריים". על הביוגרפיה של ר' יוזל, ראו: ד' כץ, **תנועת המוסר**, חלק א, תל-אביב תשי"ז, עמ' 181 ואילך, וכן: י"ל נקריץ, 'ישיבות נובהרדוק, ש' מירסקי (עורך), **מוסדות תורה באירופה בכנינם ובחורבנם**, ניוירוק תשס"ז, עמ' 247 ואילך. על חייו של ר' יוזל נכתב גם רומן ביוגרפי, ראו: ד' וריצקי, **גשר צר**, בני-ברק 1968. לעוד תיאור ספרותי של חייו של ר' יוזל, ראו: ש' בן ארצי, **נובהרדוק**, תל-אביב 2007, עמ' 139-187. ספרו של בן ארצי כולל גם סיפורים מהווים ישיבת נובהרדוק אשר כבר התפרסמו בעבר תחת השם **שבת** (ירושלים תשכ"ז).
- 7 כץ (לעיל, הערה 6), עמ' 198-200. השינוי הזה בא כנראה בתגובה להיסחפותם של תלמידים מן הישיבה אחרי האידאולוגיה הסוציאליסטית בהשפעת המהפכה של 1905, ראו כץ, שם, עמ' 200; D. E. Fishman, 'Musal and Modernity: the Case of Novaredok', *Modern Judaism*, 8 (1988), pp. 48-49.
- 8 כך, לדוגמה, לאחר פטירת הרב יחיאל מיכל אפשטיין (בעל 'ערוך השולחן'), אשר תמך בר' יוזל, רצו אנשי העיר נובהרדוק לבחור להם כרב עיר את הרב אהרן בורשטיין שהיה ממתנגדי תנועת המוסר. ר' יוזל התנגד למינוי, ותלמידיו "שמו לו מכשולים רבים על דרכו עד שנאלץ לעזוב את המקום", כץ (לעיל, הערה 6), עמ' 202. אמצעים אלו מפורטים על ידי הרב קמנצקי בספרו: Kamenetsky, *Making of a Godol*, Jerusalem 2002, pp. 1210-1213. על פי המקורות שמביא הרב קמנצקי, ר' יוזל איים להעביר את הישיבה לעיר אחרת, מה שגרם לאנשי העיר שהתפרנסו מן הישיבה להתנגד למינוי. לפי עדותו של תלמיד הישיבה שלח ר' יוזל סופר סת"ם לרב בורשטיין ובפיו שאלה שחייבה אותו לעיין בספרים, ור' יוזל הביא זאת כראיה שהרב אינו תלמיד חכם. על פי עדות אחרת הניחו תלמידים דבק על כיסאו של הרב לפני שבת, הקפוטה שלו נדבקה לכיסא, והוא נאלץ להשאיר את הקפוטה בבית הכנסת עד מוצאי שבת. לאחר "חוויות" אלו החליט הרב בורשטיין על דעת עצמו

בשיחות המוסר שנשא בפני תלמידי הישיבה ובישיחות האישיה עם תלמידים בודדים התגלה ר' יוזל כאישיות כריזמטית, והייתה לו השפעה מכרעת על מהלך חייהם של תלמידיו, כפי שעולה מתיאורו של משה זילברג את פגישתו הראשונה עמו:

זה היה רושם כביר בלתי רגיל, רושם שאנו מקבלים לעיתים רחוקות מאוד בחיים, כשאנו נפגשים עם אישיות כבירה, באמת יוצאת מן הכלל... הייתי בטוח שאראה לפני איזה זקן צנום, זועם ומטיל מרה שחורה, לכל היותר איזה מין נזיר סגפן משונה. ואולם מה שהופיע לעיני היה ההיפך הגמור מזה. זה היה יהודי נפלא, יפה, עליוז, שמח, הייתי אומר כמעט: שובב... היה לך הרגש הברור, שהאיש הזה שולט שלטון גמור ברמ"ח אבריו ושס"ה גידיו, ויכול לעשות בהם מה שירצה. והרצון הזה היה רצון כביר, רצון מרוסן ומרוכז, רצון של פלדה שנתלבן בכל מדורי הדרסורה [אילוף] הפסיכולוגית העקשנית. ברגע שהוא לא הבינתי את כל הדברים האלה. הייתי יותר מדי צעיר ובלתי מנוסה כדי להבין את כל זה. אבל הרושם הכללי היה ברור לי גם אז. זה היה רושם של אישיות חזקה, מקסימה ומהפנטת, הצדה כמו בחבלי קסם את כל מי שבא אתה במגע ובמשא.⁹

ר' יוזל נפטר בשנת 1919 לאחר שנדבק במחלת הטיפוס.¹⁰ על נסיבות מותו כותב זילברג את הדברים האלה:

הוא מת לא מתוך חולשה ולא מתוך זקנה – מיתה טבעית כזאת היתה יותר מדי בלתי טבעית בשביל בן אדם כזה – הוא מת במחלת הטיפוס, שנדבק בה על ידי תלמידיו שטיפל בהם [ב]שעת מחלתם... הבחורים התחננו לפניו שיחוס על בריאותו ולא יתקרב אל החולים, אבל הוא לא שעה להם, טיפל בחולים בלי שום אמצעי זהירות ואמר: כל חיי הייתי בין הבחורים, ואני רוצה גם למות – אם נגזר עלי – בין הבחורים האלה. ורצונו נתקיים...¹¹

עד מלחמת העולם הראשונה הייתה הישיבה מנותקת מן העולם הסובב אותה, והתלמידים התרכזו בעבודה עצמית על תיקון מידותיהם. ואולם, תחושת החירום של ימי המלחמה הביאה את ר' יוזל למסקנה שיש לשנות את הגישה, והוא קרא לתלמידיו להירתם להפצת תורת המוסר אף על חשבון שלמותם האישית. תלמידי הישיבה פתחו ישיבות נוספות ככל שעלה בידם, והשתמשו בכל אמצעי שהזדמן כדי לגייס תלמידים לישיבה. עם פטירתו של רבם, המשיכו תלמידי נזרה דוק במדיניותו המאוחרת ובמגמת ההתפשטות האגרסיבית, ועל פי הערכות שונות מגו ערב מלחמת העולם

לעזוב את העיר (ראו שם). לאחר שמונה הרב קרקובסקי לרב העיר נוצרו חיכוכים גם בינו ובין ר' יוזל. כאשר הקים הרב ישיבה מתחרה לישיבתו של ר' יוזל והתעורר ויכוח מי ילמד בבית הכנסת הגדול, הוציאו תלמידי ר' יוזל את תלמידי הרב קרקובסקי משם בכוח. הגבאים שעמדו לצדו של רב העיר נעלו בפני תלמידי ר' יוזל את בית הכנסת. ר' יוזל לא ויתר, ולפני שנעלו את בית הכנסת שלח תלמיד להתחבא בעזרת הנשים. באישון לילה פתח התלמיד את החלונות מבפנים, ותלמידי הישיבה טיפסו על סולמות ונכנסו לבית הכנסת. כאשר הגיעו אנשי העיר לבית הכנסת בבוקר גילו שם את תלמידי ר' יוזל לומדים. ראו: כץ, שם, עמ' 203–204.

9 זילברג (לעיל, הערה 5), עמ' 142.

10 כץ (לעיל, הערה 6), עמ' 225–226.

11 זילברג (לעיל, הערה 5), עמ' 150.

השנייה כשלושת אלפים תלמידים.¹² בשנות השואה נכחדו רבים מתלמידי הישיבה, מתוך הפגנת מסירות נפש כמיטב המסורת הנובהרדוקאית.¹³ לאחר שנות המלחמה לא הצליחה התנועה להתאושש ולחזור לימי הזהור שלה ערב מלחמת העולם השנייה.¹⁴ הספר היחיד של ר' יוזל הוא ספר **מדרגת האדם**, והוא "שמש המקור הראשוני שעליו יהיה מבוסס מאמר זה. עם זאת, פישמן מעיר על הבעייתיות בהסתמכות על ספר **מדרגת האדם** כמקור בלעדי להבנת הפילוסופיה של ר' יוזל.¹⁵ הוא מבסס את טענתו על כמה עובדות הקשורות לאופיו של הספר ולדרך חיבורו: הספר מבוסס על אוסף של שיחות מוסר שנמסרו בעל-פה על ידי ר' יוזל, ואשר הועלו על הכתב ונערכו על ידי תלמידו ר' יצחק ולדשיין.¹⁶ בתחילה פורסמו שיחות אלו בקונטרסים נפרדים ורק לאחר שנים קובצו ונערכו כספר. השיחות אינן ערוכות באופן שיטתי אלא סטות מנושא לנושא. מקצת ההנחות הבסיסיות של התורה המוסרית אינן מפורשות אלא מונחות כמובנות מאליהן, שכן הן נאמרו לתלמידיו הוותיקים של ר' יוזל ולא היה כל צורך לפרשן. כמו כן, השיחות נאמרו בשנים 1917-1919, ועל כן הן משקפות במידה רבה את המצב המיוחד ששרר אז. על סמך דברים אלו טוען פישמן שספר **מדרגת האדם** אינו משקף, לפחות ברובד השטחי, את מידת הרדיקליות שבתפיסה הנובהרדוקאית. על הדברים האלה של פישמן יש להוסיף, שהעובדה שמדובר ברעיונות שנאמרו בשלב מאוחר יחסית, מעלה את האפשרות שר' יוזל חזר בו, או לפחות מיתן כמה מרעיונותיו הרדיקליים כתוצאה מהניסיון שצבר במהלך השנים.¹⁷ כדי להכיר במלוא המשמעות של רדיקליות זו, פישמן מציע להתנתק מהמשמעות המיידית של הטקסט ולנסות

12 כץ (לעיל, הערה 6), עמ' 257-266; D. Fishman, 'The Musar Movement in Interwar Poland', Y. Gutman, E. Reinharz and C. Shmeruk (eds.), *The Jews of Poland Between Two World Wars*, Waltham, MA. 1989, pp. 252-253.

13 לדוגמה למסירות נפש של תלמיד ישיבת נובהרדוק במחנה מאסר בסיביר בתקופת מלחמת העולם השנייה, ראו: א' ירושלמי (עורך), **פנקס נאווארעדאק**, תל-אביב 1963, עמ' 195-196.

14 על גורלה של התנועה אפשר ללמוד מתוך הדברים האלה של א' סורסקי: "ולא מצא רבי אברהם (הרב יפה'ן, חתנו של ר' יוזל, אשר עמד בראש ישיבת בית יוסף בביאליסטוק, ולאחר מלחמת העולם השנייה - בראש הישיבה בארצות הברית) בכל אלה נוחם, במלוא מובן המלה, על חורבן בית נובהרדוק אשר התמוטט בתקופת השואה. אבדתו לא חזרה אליו. בהקדמתו ל'**מדרגת האדם**' שחזר והדפיס בניו-יורק, שנת תש"ז, מתאונן הוא על שמבחינה רוחנית לא מצאה היונה מנוח לכף רגלה, הרקע החומרי של אמריקה אינו מסוגל ביותר לעבודה מוסרנית נוסח נובהרדוק, 'קול המונה של ניו יורק עולה בהרבה על קול גלגל חמה' ורבו געגועיו לימי קדם". ראו: 'זאלה תולדות - הגה"צ רבי אברהם יפה'ן זצוק"ל, ראש ישיבת בית יוסף דנובהרדוק', הרב א' יפה'ן, **ספר המוסר והדעת על התורה**, בראשית, ירושלים תשל"ו, עמ' 30-31. עוד על גורל נובהרדוק אחרי השואה, ראו: ש' טיקוצ'נסקי, "שכחו החיים וזיכרו המוות" - הרב חיים זייצ'יק ולקחי השואה ברוח תנועת נובהרדוק, א' ידידיה, נ' כהן וא' פרבשטיין (עורכים), **זיכרון בספר: קורות השואה במבואות לספרות הרבנית, ירושלים תשס"ח**, עמ' 116-139. על גורל נובהרדוק בארץ ישראל ראו: ש' טיקוצ'נסקי, "גדלות האדם" ו"שפלות האדם" בארץ לא זרועה: ישיבות המוסר "סלבורקה" ו"נובהרדוק" עולות לארץ ישראל 1925-1935, **קובץ מחקרים חינוך ודת - בין מסורת לחידוש**, מרכז סכוליון, האוניברסיטה העברית ירושלים (בדפוס).

15 ראו פישמן (לעיל, הערה 7), עמ' 62 בהערה 34.

16 על ר' יצחק ולדשיין המכונה "השרשובר" ראו: א' רפפורט, 'חסדי דוד', מובא כנספח לספרו של ר' דוד בליאכר, **דברי בינה ומוסר**, תל-אביב תש"ל, עמ' 18-19 בהערה שם. חיבור זה מתאר את תולדות חייו של ר' דוד בליאכר, מחשובי תלמידיו של ר' יוזל, ושזור בתוכו תיאורים משיבת נובהרדוק.

17 יש גם לשקול את האפשרות שהשיחות עברו צנזורה לפני שהועלו על הכתב, משום שאין לדעת לידי מי גיעו הכתבים - בניגוד לשיחות בעל-פה, הנתרות במסגרת המצומצמת והאינטימית של תלמיד הישיבה, וראו להלן, הערות 104, 105.

להגיע אל ההנחות העומדות ביסודו. משימה זו אמנם בעייתית אך אפשרית, טוען פישמן, בזכות עבודותיו של חיים גראדה, הסופר היידי הנודע, אשר בוחן בספריו את התורה הנובההרדוקאית ועומד על יסודותיה בהרחבה ומתוך תובנה מעמיקה. במאמר זה אסתמך על המלצתו של פישמן ואתייחס במלוא הרצינות לכתביו הספרותיים של גראדה כמקור חשוב המסייע בחשיפת התורה הנובההרדוקאית, כמו גם לתיאורו קצר הכמות ורב האיכות של משה זילברג.¹⁸

2. אתוס פילוסופי – מוסרי

בנובההרדוק, בדומה לתפיסת שני הזרמים המחשבתיים הגדולים שקמו בעם ישראל בימי הביניים – הפילוסופיה והקבלה – התורה על הלכותיה ומצוותיה מקבלת מעמד משני של אמצעי לתיקונו המוסרי של האדם.¹⁹ כל זאת, בניגוד לתפיסה הרבנית-תלמודיסטית, המתנגדת הן לפילוסופיה והן לקבלה, ומבחינתה לימוד התורה "הנגלית" וקיום מצוותיה הם תכליתו ושלמותו של היהודי.²⁰

18 תיאורו של זילברג, המבוסס על ניסיונו האישי, התפרסם בתחילה בעיתון הארץ בשנת 1932 תחת הכותרת "כת הנובההרדוקאים", והדברים התפרסמו שוב תחת הכותרת "נובההרדוק" בספרו באין כאחד (לעיל, הערה 5) ובספרם של ע' אטקס וש' טיקוצ'נסקי (עורכים), ישיבות ליטא – פרקי זכרונות, ירושלים תשס"ד. החיבורים העיקריים של גראדה העוסקים בנובההרדוק הם אלה: צמח אטלס, תל-אביב 1968; מלחמת היצר, תל-אביב 1970; 'מוסרניקים', דורות, תל-אביב תשנ"ז. חיבור נוסף אשר תורגם לעברית בשנים האחרונות הוא 'הפולמוס שלי עם הירש ראסינאי', ראו שם אצל אטקס וטיקוצ'נסקי, עמ' 387-422. חיים גראדה למד בישיבות נובההרדוק והושפע עמוקות מחוויותיו בשנים אלו. בספריו יש ממד אוטוביוגרפי – חיים וילנר מייצג את גראדה הסופר, והדמויות השונות מייצגות אישים מן המציאות. על פי עדותו של ש' ליברמן, היטיב גראדה לתאר את עולם הישיבות של אירופה כפי שהיה במציאות, ראו: ש' ליברמן, 'על חיים גראדה המספר', בצרון, ג (תשמ"א), עמ' 28-30. על גראדה ועבודותיו ראו: ח' שטרר, 'הווייה ושברה על פי יצירתו של חיים גראדה', עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בראייל, רמת-גן תש"ס. עם זאת יש לציין שבספריו וזכרונות ובספרות החרדית לא באים לידי ביטוי הצדדים הרדיקליים שעולים מספריו של גראדה. אולם אין בכך כל פלא: נובההרדוק עברה שינוי משמעותי של התמתנות עם פטירתו של ר' יוזל והמעבר לפולין (ראו על כך להלן, ליד הערה 26). גם אם נותרו אחר כך ממשיכים לדרך הרדיקלית המקורית, מסיבות מובנות אך טבעי הוא שסופרים חרדיים הדגישו את הצדדים הקונפורמיים.

19 "תשבי, משנת הזוהר, חלק א, ירושלים תשל"א, עמ' צה-צז. גם טברסקי עומד על הדמיון המבני בין תפיסת המקובלים לתפיסת הפילוסופים, ראו: I. Twersky, 'Religion and Law', S. D. Goitein (ed.), *Religion in a Religious Age*, Cambridge 1973, pp. 69-82; idem, 'Talmudists, Philosophers, Kabbalists: the quest for spirituality in the sixteenth century', B. D. Cooperman (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge, MA. 1983, pp. 431-459.

20 תשבי, שם; טברסקי, שם (במאמר על התלמודיסטים, המקובלים והפילוסופים), בעיקר עמ' 440-443. עם זאת, קיים הבדל משמעותי בין הזרמים הימי ביניים ובין נובההרדוק. בתפיסת הזרמים הללו עומדת שלמותו העליונה של האדם על העיסוק התאורטי, ובשיאו – ההכרה של עולם האלוהות שהיא קונטמפלטיבית בעיקרה (הפזיקה והמטפיזיקה האריסטוטליות על פי האסכולה הפילוסופית, ומבנה הספרות והיחסים ביניהן על פי האסכולה הקבלית), והשלמות המוסרית משמשת כהכשרה והכנה לקראת שלמותו העיונית. לעומת זאת, גישתה של תנועת המוסר המוקדמת מתאפיינת בכך שאין היא עוסקת במטפיזיקה, ואין בה כל אידאל של הכרה לשמה. בעוד שבפילוסופיה ובקבלה אין השלמות המוסרית אלא תחנת ביניים בדרך אל השלמות העיונית, הרי שאצל בעלי המוסר הנובההרדוקאים שלמותו המוסרית של האדם היא-היא ייעודו העליון.

עם זאת, גישה זו, הרואה את לימוד התורה כאמצעי בלבד לקניית השלמות המוסרית

**גישה זו, הרואה את לימוד
התורה כאמצעי בלבד
לקניית השלמות המוסרית
ולא כתכלית בפני עצמה,
הייתה נועזת ביחס לסולם
הערכים המקובל בעולם
התורה הליטאי של המאה
ה-19, ושימשה אחת מן
העילות להתפרצותו של
פולמוס המוסר**

ולא כתכלית בפני עצמה, הייתה נועזת ביחס לסולם הערכים המקובל בעולם התורה הליטאי של המאה ה-19, ושימשה אחת מן העילות להתפרצותו של פולמוס המוסר.²¹ בעוד בפלגים אחרים של התנועה אפשר היה לחוש במתח שבין שני הערכים,²² הרי שבנובהרדוק הייתה הכרעה ברורה לטובת השלמות המוסרית.²³ שינוי הערכים שהתרחש בישיבת נובהרדוק, אשר ביטל את היחס המוסרתי אל לימוד התורה כערך עליון, והעלה במקומו את הערך של שלמות מוסרית, יצר אתוס אשר אפשר לכנותו "אתוס פילוסופי-מוסרי". המניע אשר המריץ את תלמידי הישיבה לא היה מניע דתי של יראת

שמים במובנה המקובל, אלא מניע אוניברסלי: להגיע לשלמות אנושית, בדומה לשאיפה היוונית להגיע למידה הטובה (arete).²⁴ על פי עדותו של זילברג "היו ממעטים מאוד לדבר על ענייני דת ודברים שבין אדם למקום. יחסם של אנשי נובהרדוק אל יראת שמים הפשוטה, בלשונם 'ווייבערשע פרומקייט', היה יחס של זלזול וביטול ממש".²⁵

21 על ירידת קרנו של העיסוק התאולוגי במאה ה-19 ראו במאמרו של ב' בראון: 'שובה של האמונה התמימה' - תפיסת האמונה החרדית וצמיחתה במאה ה-19, מ' הלברטל, ד' קורצווייל וא' שגיא (עורכים), **על האמונה - עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית**, ירושלים תשס"ה, עמ' 403-443. על תהליך זה בתנועת המוסר ראו עוד במאמרי 'חינוך האדם וייעודו בתפיסת הרב יוסף יוזל הורביץ "הסבא מנובהרדוק"', הגות - מחקרים בהגות בחינוך היהודי, ח (תשס"ח), עמ' 17-13. מתנגדי המוסר טענו שבעלי המוסר מורידים את לימוד התורה למעמד של טפל לעומת התיקון המוסרי שהוא בגדר עיקר. ראו: ד' כץ, **פולמוס המוסר**, ירושלים תשל"ב, עמ' 72, 84, 107, 109, 110, 162, 171, 176-178, 190, 193.

22 על המתח בין לימוד התורה ובין העיסוק המוסרי בישיבת סלבודקה ראו: ש' שטמפר, **שלוש ישיבות ליטאיות במאה ה-19**, ירושלים תשנ"ה, עמ' 241.

23 ראו על כך במאמרי (לעיל, הערה 21), עמ' 20-24, 31-35 ובהפניות שם.

24 יש שהעירו כבר על הדמיון בין נובהרדוק לאסכולות היווניות, כך לדוגמה אמר גראדה בריאיון: "אני חייתי עם מוסרניקים קיצוניים - הנובהרדוקים. הם היו היפוכם (של הסלובודקיים). דומים במקצת לשיטות השונות של יון העתיקה, שהתחלקו לציניקאים, הסטואים, והסיקרים", מובא אצל שטרר (לעיל, הערה 18), עמ' 132. גם ג' אלון מושווה את המוסר של נובהרדוק ל"מוסר הפרישות הקיניקאי", ראו: אלון (לעיל, הערה 4), עמ' 7. ברם, גראדה ואלון אינם מפתחים את הערותיהם, ואני מקווה להרחיב בעניין זה בהזדמנות אחרת. אנצל את המאמר הנוכחי כדי להעיר על כמה נקודות דמיון הקשורות לגוף המאמר בלבד. ידוע שכמה ממנהיגי תנועת המוסר התעניינו בפילוסופיה בכלל ובפילוסופיה יוונית בפרט (לדוגמה, הרש"ז מקלם, ראו להלן, הערה 30), אולם אין כל עדות מפורשת כזו לגבי ר' יוזל. מכל מקום, נראה שמידת ההיכרות של ההוגים הנ"ל עם הפילוסופיה לא הייתה מעמיקה, ולכן סביר שהדמיון בין נובהרדוק לתפיסות יווניות שונות הוא פנומנולוגי בלבד, ואין מדובר כאן בהשפעה - אם כי אין לשלול אפשרות זו על הסף.

25 זילברג (לעיל, הערה 5), עמ' 146. קשה ליישב דברים אלו עם הנטיה להחמרה אשר עולה מספר מדרגת האדם. על נטייה זו ראו: ב' בראון, 'החמרה: חמישה טיפוסים מן העת החדשה', **עיוני הלכה ומשפט לכבוד פרופ' אהרן קירשנבאום, דיני ישראל**, כ-כא (תש"ס-תשס"א), עמ' 192-205. בראון (שם, עמ' 202-203) מציע שנטייה זו מיוחסת לתחום שבין אדם לחברו, אולם לא מציינו הבחנה מעין זו בדבריו של ר' יוזל עצמו. ייתכן שר' יוזל בחר להדגיש את עניין החמרה משום ששם לב לסכנה הגלומה בגישתו. בהקשר זה יש לזכור שמדרגת האדם נכתב בתקופה מאוחרת יחסית, ובהחלט

כמו תנועות מהפכניות אחרות התמתנה תנועת נובהרדוק והפכה פחות נועזת ורדיקלית עם השנים, לאחר פטירתו של מייסדה והמעבר לפולין.²⁶ גראדה התייחס לשינוי זה בדמותה של נובהרדוק דרך דמותו הספרותית של צמח אטלס. צמח אטלס, תלמיד של ר' יוזל וממשיך נאמן של דרכו המקורית, מתקשה להתמודד עם השינוי שחל בישיבה. כך טוען נגדו אחד מחבריו לשעבר שנשלח על ידי ראש הישיבה, הרב שמחה פיינרמן, להחזירו לישיבה:²⁷

הוא הלומז'אי [הכוונה לצמח אטלס], לא היה מימיו מדקדק גדול במצוות; לא בשעת תפילה, לא בהנחת תפילין ואפילו לא בדיני שבת. מלבד זה חשוד היה על הקשישים בישיבה שהוא דורש תמיד לפני תלמידיו בעניינים שבין אדם לחברו ולא שבין אדם למקום, על עבודת השם. גם על עניין בין אדם לחברו היה מדבר תמיד בלשון חילוניות, מה שאמר חכם פלוני או אלמוני מאומות העולם, כאילו אין לנו חלילה תורה משלנו.²⁸

תגובתו של צמח אטלס מאשרת את הטענות נגדו, אולם לטענתו הוא ממשיך את דרכו המקורית של ר' יוזל, ותנועת נובהרדוק היא שהתרחקה מן המקור:

אמנם כן, משיב הוא, הוא לא היה שקוע ביותר בעניין קיום המצוות. הוא התנהג לפי השולחן ערוך, אבל לא הייתה לו שמחת נפש בקיום הדינים והמנהגים. הוא השלים את שיטת הרבי של נאווארדוק, ר' יוסף-יוזל, בתכלית. כיון שהתורה מתכוונת בתי"ג מצוותיה שהאדם ייטהר מן המידות הרעות הטבועות בו ויחיה בהכרה נעלה, הרי זהו מה שאומרים חכמי יון והפילוסופים המאוחרים. רק נקודה זו של היות האדם השלם משכה אותו אל בעלי המוסר, ורק משום כך ישב שנים רבות בישיבה, עד שהשתלטו על נאווארדוק הפלפול ונטורי קרתא.²⁹

מתוך הדמיון בין תיאורו של זילברג את האווירה בנובהרדוק ובין תיאורו הספרותי של גראדה אפשר להסיק שדמותו הספרותית של צמח אטלס אכן משקפת נאמנה את נובהרדוק המקורית, ואין זו רק יומרתו האישית של צמח. תיאורו הספרותי של גראדה מחזק את הדרך שבה ניסינו לאפיין את האווירה בנובהרדוק: קיום המצוות לא

ייתכן שר' יוזל הפיק לקחים מתוך תופעות שנתקל בהן, וראו עוד להלן, הערה 105.

26 על תהליך זה ראו במאמרו של פישמן (לעיל, הערה 12), עמ' 268–270, ובמאמרו של טיקוצ'ינסקי (לעיל, הערה 14).

27 הרב פיינרמן, אשר גראדה מתאר אותו באור שאינו מחמיא במיוחד, הוא כנראה בן דמותו הספרותית של חתנו של ר' יוזל, הרב אברהם יפה'ן. דבר זה רמוז בשמות הדומים ואף בתפקיד המרכזי שממלא הרב פיינרמן כמייצג של תנועת נובהרדוק. כמו כן, הישיבה בנראווה שבראשה עומד הרב פיינרמן ממוקמת ברחוב ביאליסטוק. כידוע, עמד הרב יפה'ן בראש הישיבה בעיר ביאליסטוק. לביוגרפיה שלו ולחיבורו בענייני מוסר ראו לעיל, הערה 14, וכמו כן ראו: 'לדמותו של הגאון רבי אברהם יפה'ן' (חתום על ידי 'דונש'), הפרדס, ח, שנה מד (תש"ל), עמ' 44.

28 גראדה, צמח אטלס (לעיל, הערה 18), עמ' 55. על ההבחנה בין עניינים שבין אדם לחברו לעניינים שבין אדם למקום ראו הצעתו של בראון במאמרו (לעיל, הערה 25).

29 שם, עמ' 56. יש בדברים אלו משום הד לביקורת של תלמידים ותיקים כנגד השינוי שמוכילו העיקרי היה כנראה הרב יפה'ן, ראו בהפניות לעיל, הערה 26. על ביקורת פנימית בנובהרדוק כנגד הנהגתו של הרב יפה'ן ראו במאמרו של טיקוצ'ינסקי על עליית הישיבות לארץ ישראל (לעיל, הערה 14), הערות 43, 62, 137, 160.

נתפס כערך עצמאי אלא כאמצעי המשרת את האידאל העליון של השלמות המוסרית. האתוס של השלמות המוסרית כאידאל אנושי ואוניברסלי הוא שהיה המניע העיקרי בכל עבודתם ומאמצייהם, ולא יראת שמים במובנה המקובל. ואם כך הם פני הדברים, אפשר להתבסס אף על רעיונותיהם האוניברסליים של הוגי דעות ופילוסופים שאינם יהודים.³⁰

דברים מפורשים בעניין זה עולים מן האווירה המתוארת בפואמה של גראדה 'מוסרניקים'. ליבר האפיקורוס מבקר את הנובהרדוקאים על ניסיונותיהם חסרי התוחלת לתקן את עצמם. אגב זאת הוא מעיר:

מי יודע שם ידיעת האלהים? שומעים רק מלות תורה, דברים.
מה הוא לגביהם הכלל? קיים רק הפרט האני.
מי יודע אף זאת, אם הם מאמינים בעונש מן השמים על חטא.
הם מכריזים: נהיה טובים למען הטוב, לשמה...
אל תאמר: אל, אמור שמים,
אמור אדם, אל תאמר יהודי - להם.³¹

תיאורו של גראדה הוא חד וחותר: לא תודעה דתית של עבודת ה', לא תקווה לשכר או חשש מעונש הם העומדים ביסוד מאמצייהם של הנובהרדוקאים, אלא תודעה אוניברסלית ורציונליסטית הנובעת ממניעים של מימוש עצמי ואינדיבידואליזם

תיאורו של גראדה הוא חד וחותר: לא תודעה דתית של עבודת ה',³² לא תקווה לשכר או חשש מעונש הם העומדים ביסוד מאמצייהם של הנובהרדוקאים, אלא תודעה אוניברסלית ורציונליסטית הנובעת ממניעים של מימוש עצמי ואינדיבידואליזם.³³ בכל תנועה אשר מורידה את ערך קיום המצוות לדרגה משנית של אמצעי למימוש אידאל עליון יותר, יש קרקע פורייה להתפתחות של מגמות אנטינומיסטיות, ואכן, מגמות מעין אלו צמחו הן בזרם הקבלי-מיסטי והן בזרם הפילוסופי של ימי הביניים.³⁴ כאמור, אף בנובהרדוק שררה אווירה

30 על פתיחותו של ר' ישראל לרעיונות הפילוסופים, בעיקר של קאנט, ראו: כץ (לעיל, הערה 2), עמ' 218-226; אטקס (לעיל, הערה 2), עמ' 326-327, ושם הערה 49 (וראו ביקורתו של בראון 'רצון אמיתי או יצר הרע: תפישת החירות של שני הוגים חרדיים', הוגות בחינוך היהודי, א [תשנ"ט], עמ' 108 הערה 66); רוס (לעיל, הערה 4), עמ' 53-63. על הסתמכותו של ר' שמחה זיסל זיו מקלם על כתבי פילוסופים ראו: כץ, חלק ב (לעיל, הערה 3), עמ' 34. לגבי נובהרדוק - מלבד רמזים אחרים של ר' יוזל ותיאוריו של גראדה, אין לנו עדויות ברורות להסתמכות על כתבי פילוסופים, אולם יש להניח שתיאוריו הספרותיים של גראדה מסתמכים במידה כזו או אחרת על המציאות שחווה.

31 בתוך: גראדה, 'מוסרניקים' (לעיל, הערה 18), עמ' 117.
32 בספר **מלחמת היצר** (לעיל, הערה 18), עמ' 365, שואלת סלאוה, אשת צמח אטלס, את תלמידו משה חייט: "גם נדמה לי, שאדם יכול להיות בעל-מוסר ועם זאת לא ירא-שמים, אמת? והלה עונה: "אדם יכול אפילו להיות בעל-מוסר אפיקורוס".

33 זילברג מתאר אף הוא את הנובהרדוקאים כאינדיבידואליסטים קיצוניים, ראו בתיאורו (לעיל, הערה 5), עמ' 148.

34 לגבי הזרם הקבלי - וולפסון עסק בקשר המהותי שבין מיסטיקה ובין החריגה מעבר לטוב ולרוע. ראו בספרו: E. R. Wolfson, *Venturing Beyond - Law and Morality in Kabbalistic Mysticism*, Oxford 2006. כמו כן ראו: ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשמ"א, עמ' 30.

נוחה להיווצרות תופעות אנטינומיסטיות, והן אף הופיעו: תלמידי נובהרדוק זלזלו ביראת שמים פשוטה ובמנהגים שמקורם במסורת והרגל בלבד. הם המעיטו בחשיבות לימוד התלמוד והתייחסו בביטול לתלמידי חכמים שעסקו רק בש"ס ופוסקים.³⁵ על פי עדותו של גראדה, "הדבר הגיע עד לידי כך שהיו מוסרניקים נובהרדוקים שהפסיקו אפילו להניח תפילין (!), בראותם בכל התורה – ברור ותיקון המידות האנושיות".³⁶ גם בספריו מתאר גראדה התנהגויות החורגות מהנורמות הבסיסיות ביותר בעולם הישיבות, כפי שמוכח בתיאור הבא:

יענקל [ראש הוועד] אינו פותח ספר גמרא, והתלמידים נוהגים כמוהו. חצי-היום האחד שואגים הם כאריות בבית המוסר, וחצי היום השני משוטטים הם בנארוה להוכיח מעשי גדולתם וגבורתם נגד העולם. לשיבה אינם באים אלא אל ה"בורסה"....³⁷

גם אם יש להניח שתופעות אלו היו קיצוניות וחריגות, הרי שהיוצא מן הכלל מעיד על הכלל. אף העובדה ש' יוזל נזקק להתריע על כך שהדרך להגיע אל השלמות אל לה לסטות מדרך התורה, מעידה על קיומן של תופעות מעין אלה, ולמצער – שהיה מודע לקיומה של הסכנה הנובעת משיטתו, כפי שמשמע מן הדברים האלה:

ולפעמים ההשתוקקות הרב מקלקל הישרות, כי מפני שהאדם רצונו חזק להגיע אל גבוהות, אינו מביט על האמצעים אם הם הולכים שוה בשוה עם קיום התורה, אלא מאהבת המטרה אינו משים לב על האמצעים, וזה קלקול גדול.³⁸

ברור שתופעות מעין אלו לא היו מעיקר כוונתו של ר' יוזל, אלא התפתחו באופן עצמאי אצל תלמידים מסוימים כפועל יוצא של העלאת השלמות המוסרית לכדי ערך עליון, שכל שאר חלקי הדת נועדו להוביל אליו.

עם זאת, יש להבחין בין שני סוגים של תופעות אנטינומיסטיות: סוג אחד הוא הסוג שנידון עד כאן, והוא נובע מהורדת ערך התורה והמצוות לדרגה משנית. אין מדובר באידאולוגיה אנטינומיסטית מפורשת של יוצרי השיטה הדתית, אלא בתופעת לוואי המתפתחת אצל חסידיה כתוצאה משינוי הערכים האמור.³⁹

סוג אחר של תופעה אנטינומיסטית נובע מתוך אידאולוגיה מודעת המתירה עברה על החוק ואף מטיפה לה, והתגלמותה המפורסמת ביותר באה לידי ביטוי ברעיון של "עברה לשמה". רעיון זה אינו נובע בהכרח מאף אחת מהשיטות שהוזכרו, אם כי אפשר

77-85; מ' פייקאד', בימי צמיחת החסידות, ירושלים תשל"ח, עמ' 175-302; צ' קאופמן, 'בין אימננציה להתנהגות דתית: עבודה בגשמיות בראשית החסידות', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור בפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ה, עמ' 351-384. לגבי הזרם הפילוסופי ראו במאמרו של גארב (לעיל, הערה 1), עמ' 118 הערה 5, ובמאמרו של י' לוינגר, 'הלכה ושלמות אישית', בספרו הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק, ירושלים תש"ן, עמ' 149-154.

35 זילברג (לעיל, הערה 5), עמ' 146.

36 במכתב לידיד מ-15.6.1938, מובא אצל שטרר (לעיל, הערה 18), עמ' 44 הערה 8.

37 גראדה, מלחמת היצר (לעיל, הערה 18), עמ' 243. ה'בורסה' הייתה אחת מן הפרקטיקות המוסריות שהנהיג ר' יוזל בישיבה, ראו על כך: כץ (לעיל, הערה 2), עמ' 293; זילברג (לעיל, הערה 5), עמ' 141. לתיאור ספרותי של בורסה ראו: 'מוסרניקים' (לעיל, הערה 18), עמ' 90-96.

38 מדרגת האדם, ירושלים תש"ל, חלק ב, מאמר יראה ואהבה, עמ' קיד. כל ההפניות לספר מדרגת האדם להלן יובאו בציון החלק, שם המאמר והעמוד בלבד.

39 אם נשתמש בהגדרותיו של גארב (ראו לעיל, הערה 1), אנומיזם מוביל לאנטינומיזם.

למצוא אותו בעיקר בזרם המיסטי.⁴⁰ ברצוני לטעון שעל אף ביטויים העומדים בתוקף על קיום מלא של מצוות התורה, אפשר לאתר בהגותו של ר' יוזל עקבות גם לתפיסה אשר מתייחסת בסלחנות לעברות, ואף מתירה חריגה מהנורמות ההלכתיות המקובלות בשם העלייה הרוחנית והמוסרית.

בדברים הבאים אתייחס לשתי פרקטיקות מוסריות שהוצאו אל הפועל בנובהרדוק ואשר יכולות להוביל (במוצהר) לעברה על חוק התורה.

3. לימוד מוסר "בהתפעלות"

הדרך של לימוד מוסר "בהתפעלות" איננה חדשה בעולם בעלי המוסר. מקורה בר' ישראל מסלנט אשר הורה ללמוד "בשפתיים דולקות ובקול עצב".⁴¹ ואולם, בנובהרדוק הגיע הלימוד בהתפעלות לידי שיאים חדשים. מתוך התיאורים השונים של סדר המוסר בנובהרדוק עולה שההתפעלות התפרשה כהגעה למצבים קיצוניים של רגש אשר

באו לידי ביטוי, לעתים, בהתנהגויות חריגות ויוצאות דופן. צוויחת פסוקים ואמרות מוסריות בקולי קולות, צעקות ובכיות ליוו את לימוד המוסר ויצרו אווירה של חריגה מכל נורמה ושל אי-התחשבות בהתנהגות מקובלת. אופייני הוא הסיפור המובא על ידי רפפורט בקונטרס 'חסדי דוד':

צוויחת פסוקים ואמרות מוסריות בקולי קולות, צעקות ובכיות ליוו את לימוד המוסר ויצרו אווירה של חריגה מכל נורמה ושל אי-התחשבות בהתנהגות מקובלת

והנה ידוע סדר לימוד המוסר מתוך התפעלות שהונהג בנובהרדוק, על דרך שכתב הגרי"ס זצ"ל שצריך ללמוד מוסר

"בשפתיים דולקות", עד שהגיעה השתפכות הנפש לשיאה בשעה זו. פעם אירע שנכנס אחד מן ה"משכילים" לשיבת נובהרדוק בשעת לימוד המוסר ופגש את התלמידים כשהם מרימים קולם כדרכם בקודש, ומרוב השתוממות הרהיב ואמר לאדמו"ר זצ"ל [ר' יוזל] שהמחזה אשר לפניו דומה למה שמתרחש בבית משוגעים והשיב לו ה"סבא" מיניה וביה: נכונים דבריך, כשם שלאותו מקום באים אנשים שהם חולי רוח ויוצאים ממנו כשהם בריאים, כך גם אצלנו באים

40 מקור הביטוי הוא מהתלמוד: "גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה" (נזיר כג, ע"ב; הוריות י, ע"ב). התלמוד לומד את הרעיון מיעל אשת הקיני, אשר המקרא משבח אותה על ששכבה עם סיסרא כדי שתוכל להורגו לאחר מכן (ראו שם, ובפירוש רש"י). כאמור, בתקופות מאוחרות נעשה שימוש במונח זה בעיקר בזרם המיסטי כדי להצדיק התנהגות אנטינומיסטית לשם מטרה נעלה, ראו ההפניות לעיל, הערה 34 (אצל פייקאז' בעיקר בעמ' 241-244, 297-298). כמו כן ראו: ר' צבי הבר, 'עבירה לשם שמים', מעליות, כא (תשנ"ט), עמ' 205-228; ר' יהודה קופרמן, 'עבירה לשמה', המעיין, לא (תשנ"א), עמ' 15-33; ר' אהרון ליכטנשטיין, 'עבירה לשמה - הרהורים בהלכה ובמחשבה', ח' דויטש ומ' בן ששון (עורכים), האחר - בין אדם לעצמו ולזולתו, תל-אביב 2001, עמ' 125-99.

41 כך (לעיל, הערה 2), עמ' 255-263. כך מעיר שר' ישראל מתייחס ללימוד מתוך התרגשות והתפעלות, אך אינו מזכיר דווקא עצבות. ברם, תלמידו הקרוב ר' יצחק בלאזר פירש כך את דבריו, ראו שם, הערה 10. אף ר' יוזל מייחס דרישה זו לר' ישראל, ראו: חלק ב, מאמר בקשת השלמות, עמ' כז.

אלה החולים במחלות הנפש ומבריאים כאן, ויוצאים מפה כשהם מושלמים בכל מידה נכונה!⁴²

אנקדוטה זו מלמדת כי לתפיסתו של ר' יוזל אורח החיים המקובל בעולם הוא חולני, וכדי להשתחרר ממנו יש צורך באמצעים קיצוניים. כך נוצר מצב פרדוקסלי: המשוגעים האמיתיים הם שאר אנשי העולם, אולם בעיניהם – תלמידי נובהרדוק הם המשוגעים, אף על פי שהם הנורמליים היחידים.⁴³

ר' יוזל מתייחס לטענות שהועלו כנגד אופיו החרגי של לימוד המוסר בנובהרדוק בדברים האלה:

ומזה נופלים כל הטענות על לימוד המוסר בהתפעלות מהם הקולות והרעש הגדול? אדרבה, הקושיה היא רק על השואל, מפני מה אתה קר ברוחך על אבירת נפשך בשני העולמות ותתפעל ברוחך על אבירת גופך וממונך, שסופה כעס ומכאובים בעוה"ז, ובושה וחרפה בעוה"ב? הלא החלפת אתה השיטה הנכונה, וכחרש מביט אל קול כנור, כן אתה מביט על קול ההתפעלות...⁴⁴

ה"התפעלות" וההתרגשות נובעות ממצבו האמיתי של האדם, והן תגובות טבעיות למצב זה. ואולם, רוב בני האדם מדחיקים את מצבם הרוחני ואינם מתמודדים עם השאלות הקיומיות העולות ממנו. אדם המתייחס ברצינות לשאלת משמעות חייו יגיב באופן טבעי בחרדה ובזעקה בעומדו מול מצבו לאשורו, ורק המדחיק עובדה זו יתייחס לכך באדישות המאפיינת את שאר העולם.⁴⁵

ברם, ההתפעלות איננה רק תגובה טבעית למצבו של האדם אלא גם אמצעי טכני מחושב שנועד לעזור לאדם להתמודד עם יצריו ומידותיו ולהביאו לשלמותו המוסרית. הדברים עולים מתוך התמודדותו של ר' יוזל עם בעיית "חולשת הרצון": על אף הכרת השכל באמיתות התורה והמוסר, האדם אינו מצוייט להוראות השכל כי אם הולך אחר יצריו. בדונו בכביה זו מציע ר' יוזל את ההסבר שטבעו וחושיו של האדם מטעים אותו ויוצרים אצלו את האשליה שהטובה של חיי תורה זניחה יחסית לטובות העולם. כלומר, הדימוי המוטעה של הדברים גורם לאדם לבלבול ולחוסר בהירות כשהדברים מגיעים לידי מעשה.⁴⁶ יתר על כן, אף אם השכל מגיע לידי הכרה ברורה באמת, בגלל אופיו הפסיכי והקר אין הוא יכול לעמוד בפני עוצמתו השוטפת של היצר.

42 קונטרס 'חסדי דוד' (לעיל, הערה 16), עמ' 53, וראו תיאוריו של כץ (לעיל, הערה 6), עמ' 273-279; בסופה ובסערה – תולדות חייו של רבי שמואל וינטרוב, בני-ברק תש"ס, עמ' קמו.

43 אף בתפיסה הסטואית נתפסות התשוקות כמחלות נפש, והאסכולה הסטואית – כבית חולים אשר בעזרתו נרפאים מהן, ראו: J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969, pp. 26-27. מעניין להשוות ערות זו למשל התבואה המשגעת של ר' נחמן מברסלב, ראו: אברהם ב"ר נחמן מטולטשין הורביץ, ספר כוכבי אור, ירושלים תשכ"א, עמ' כז-כח.

44 חלק ב, מאמר יראה ואהבה, עמ' קסג.

45 השו"ב דברים אלו למשל האיש המטורף של ניטשה, אשר זועק כנגד אדישותם של האנשים למות האלוהים ולהשלכותיו. ראו: המדע העליון, ירושלים ותל-אביב 1985, עמ' 274-275.

46 חלק א, מאמר ברור המדות, עמ' קכט-קלא. הרעיון כי הטעות נובעת מדימוי שקרי הוא רעיון סטואי. אשר על כן דורשים הסטואיקנים לבחון כל דימוי בזהירות לפני שמקבלים אותו, ראו: נ' שפיגל, מארקוס אורליוס – קיסר ופילוסוף, ירושלים תש"ס, עמ' 74-75, 107; M. Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, N.J. 1994, pp. 374-375.

כדי להתמודד עם בעיות אלו משתמש ר' יוזל במושג מוכר בהגות המוסרית: "הכרה חושית".⁴⁷ ר' יוזל מבחין בין הכרה הנותרת ברובד האינטלקטואלי בלבד ואינה משפיעה על מעשיו של האדם, ובין "הכרה חושית", היינו הכרה המופנמת ומוטמעת כל כך בישותו של האדם עד שהיא הופכת להיות לכוח מניע. כבר בתחילת ספרו מעלה ר' יוזל את השאלה: כיצד עבר האדם הראשון על צו ה' המפורש ואכל מעץ הדעת, אף שידע שדבר זה יביא למותו? הרי כל אדם היה נמנע מכך. לפני שר' יוזל עובר להציע את פירושו המקורי לסיפור גן עדן⁴⁸ הוא מעיר שיש שני סוגים של הכרה: יש הכרה שמעוררת רצון ותשוקה ויש הכרה שאינה מעוררת רצון ותשוקה. הוא מביא דוגמה מעישון אופיום, אשר נחשב לעונג עילאי אבל מביא ל"מוות במיתת נשיקה". הכרה זו מוטמעת היטב באדם, ועל אף "הנעימות העצומה" שיש בעישון אופיום, בני אדם מתרחקים מכך ואינם משתוקקים לעשות זאת. לעומת זאת, אף שהאדם מכיר בכך ש"התאוה והקנאה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם", אין בכוח הכרה זו להשפיע על טבעו, והוא עדיין משתוקק לדברים אלו, וזאת משום שאין הכרתו "הכרה חושית".⁴⁹ הכרה מעין זו תביא לכך שהאדם יראה באופן בהיר וודאי את דרך האמת:

והעצה על זה היא שצריך האדם לעמול הרבה להשיג הכרה חושית, עד שיוכל לראות כל עניני התורה, כפי מה שהם באמת, הטוב המוחלט, אשר יכול האדם לסמוך עליהם ברכו, כהולך על גשר של ברזל, וימסור עצמו לגמרי לכל מה שתבחר לו התורה, שע"י הכרה חושית יוכל להגיע מעלה מעלה.⁵⁰

את ההכרה החושית יכול האדם לרכוש על ידי לימוד המוסר "בהתפעלות", אשר בעזרתו הוא רואה את המציאות הנכונה ומטמיע בו הכרה זו ללא כחל ושרק: "ובהתפעלות יסורו האדים ויברחו העננים, ויתנוצץ לפניו אור בהיר היא הארת השכל, ויראה לפניו עולם חדש ומציאות אחרת, ומתוך זה יתגבר עוד יותר עד שיתקבץ מכל ההרגשות וישתוקק רק אל נקודת האמת שמתפעל ממנה".⁵¹

כוחו של הלימוד בהתפעלות איננו רק בהבהרת האמת, אלא גם בחיזוקו של השכל בהתמודדות עם היצר. הלימוד מעורר את הרגש של האדם ונותן לו את הכוח המניע להתמודד עם יצרו. ר' יוזל ממשיך זאת לרכבת שמובילה ציוד מלחמתי לחזית, וצריכה לעבור על גשר רעוע אשר עלול להישבר. מכיוון שאין זמן לשפץ את הגשר, הוחלט להסיק את הקטר במלוא הקיטור כדי שמהירותה של הרכבת תצליח להעביר אותה על פני הגשר הרעוע:

כן בענין מלחמת היצר. ישנה גם כן השאלה הזאת, ונוכל לפתרה גם כן באותו הפתרון, כי זאת אמנם נכון אשר השכל היבש וההגיון הקר הוא כמו גשר רעוע, שאינו יכול לשאת משא של מכונת המידות ועלול הוא להשבר מפני כח ומבוכת הרצון, אלא אימתי יש הסבר הזה במציאות, רק בעת שהשכל רוצה לנצח את הרצון במחשבה לבד, אז יתגבר עליו הרצון המהיר יותר. לא כן אם

47 על מושג זה בהגותו של ר' שמחה זיסל זיו מקלם, ראו: כץ, חלק ב (לעיל, הערה 3), עמ' 124-134.

48 חלק א, מאמר בתקופות העולם, עמ' א-ה.

49 שם, עמ' א-ב.

50 חלק א, מאמר ברור המדות, עמ' קלא.

51 חלק ב, מאמר יראה ואהבה, עמ' קסד.

ישתדל האדם לעורר הרוח שלו, ולעורר כל ההרגשות הטמונות בלבו בלימוד המוסר בהתפעלות, אז יתעורר משנתו וישיג התפעלות גדולה, ואז בשכלו התהור וברוחו החזק יתרום כ"כ הרבה, עד שירגיש עצמו גבוה מכל המקרים, וישחק לכל הדחיקות ויבטל כל הרצונות.⁵²

לימוד המוסר "בהתפעלות" נועד אפוא למלא את האדם ברגש ובכוח מניע כדי לעורר את השכל ולסייע לו לגבור על תאוותיו.⁵³ לימוד המוסר בלי "התפעלות" אין בו כל ערך משום ש"ידיעות" בפני עצמן אין בהן כוח מניע. גם אם יבין האדם את כוחות הנפש ודרכי פעולתם, לא יביא הדבר לעמידה בניסיון.⁵⁴

ר' יוזל משתמש בתוכנה עמוקה בניסיון להבין את יתרונו של הרגש על פני השכל: יתרונו של הרגש אינו רק בכוחו המעורר, אלא אף ביכולת הריכוז שבו. השכל הוא "כוח מקיף", היינו הוא תופס הכול בסקירה אחת.⁵⁵ כשאדם חושב על מגרעותיו, הוא חושב בה בעת גם על מעלותיו; כאשר אדם חושב על "גדלות דרך הראשונים", הוא חושב גם על כך שאינו יכול להשיגה. יכולת הסקירה של השכל, תכונתו לראות תמיד את שני הצדדים, עומדת לו לרועץ.⁵⁶ היא משתקת ומעקרת את יכולתו להתמסר בכל מאורו למען אידאל אחד. לעומת זאת, כוחו של הרגש הוא בהתמקדותו בדבר אחד: "אבל כח ההתפעלות מקבץ כל הרוחות אל נקודה אחת, והנקודה הזאת מכריע אותו כנגד כל העולם כולו... וכל החושים וכלי המח וכוחות הגוף והאברים מתקבצים להוציא לפועל הנקודה שמתפעל ממנה".⁵⁷ על כן, רק הרגש וה"התפעלות" יש בכוחם להניע את האדם ולהביא לידי שינוי אמיתי במהלך חייו. אופיו של הלימוד "בהתפעלות" מכוון אפוא לרכז את כל עצמותו של האדם למטרה האחת של תיקון המידות, על ידי שינון של אמרה מוסרית קצרה, כפי שמתואר במקור הזה:

"הלימוד בהתפעלות" לא היה מכוון לרכישת ידיעה, כי אם לריכוז כל התודעה, או יותר נכון, לצמצום כל התודעה במשפט אחד קצר - ספק מאמר, ספק סיסמא - שהתלמיד היה חוזר עליו פעמים רבות אין ספור... כל חזרה על המשפט היתה מעין הלקאה עצמית, וחזרה הריתמית ובקול בוכים, על המשפט הקצר

52 חלק ב, מאמר בקשת השלמות, עמ' יג. ר' יוזל משתמש במינוח הימי בינימי שעל פיו השכל הוא הצד הטוב שבאדם, והרצון הוא היצר והתשוקה המושכים את האדם לעברה.

53 השוו תפיסה זו לתפיסת הנפש של אפלטון בספר המדינה. לפי תפיסתו יש שלושה חלקים בנפש: השכל, התאוות ועוז הנפש (או הגבורה). תפקיד עוז הנפש הוא לסייע לשכל לשלוט בתאוות. ראו אפלטון, המדינה, תל-אביב תרצ"ו, עמ' 160-163.

54 חלק ב, מאמר בקשת השלמות, עמ' יד-טו. ייתכן שיש בדברים אלו פולמוס עם תפיסת סלבודקה שעל פיה הכרה שכלית בגדלות ערכו של האדם יש בכוחה להביא לתיקון האדם, ראו כץ, חלק ג (לעיל, הערה 3), עמ' 121-126.

55 חלק ב, מאמר יראה ואהבה, עמ' קנה. מקור אבחנה זו הוא בר' ישראל, ראו פכטר (לעיל, הערה 2), עמ' 148.

56 ראסל רואה את ערכה של ההתבוננות הפילוסופית בתכונתה זו לראות את הדברים מנקודת מבט חיצונית אובייקטיבית אשר מחנכת את האדם לחיי צדק ולאהבת כול. ראו: ב' ראסל, בעיות הפילוסופיה, ירושלים תשנ"א, עמ' 189-190. כנגד זאת טוען ר' יוזל שדווקא תכונה זו של החשיבה השכלית היא תכונה מעקרת המונעת את האדם מפעולה.

57 חלק ב, מאמר יראה ואהבה, עמ' קנו.

והידוע, הביאה את התלמיד למצב טרום-אכסטטי... המשפט חדר אל שכבות הנפש הנעולות בפני מחשבה רציונלית, וזו היתה כוונת השיטה.⁵⁸

כאן אנו מגיעים לרדיקליות שבתפיסתו של ר' יוזל. תפקיד הרגש אינו רק להיות כוח המניע את האדם לפעולה, אלא אף זאת: יתרונו של הרגש הוא בכך שהוא ”הולך עד הסוף”, בלי להתחשב בחוקים ובגבולות. ר' יוזל מביא כדוגמה את אגדת חז”ל הידועה על ר' אליעזר בן דורדיא החוטא אשר מנסה לחזור בתשובה ללא הצלחה, ולבסוף מבין שאין הדבר תלוי אלא בו: ”הניח ראשו בין ברכיו וגעה בבכיה עד שיצאה נשמתו, יצתה בת קול ואמרה ר”א בן דורדיא מזומן לחיי העולם הבא”.⁵⁹ ר' יוזל טוען שאם כוונתו של ר' אליעזר הייתה לחזור בתשובה בלבד, חרטה מלאה עד כדי עזיבה מוחלטת של החטא הייתה מספיקה. אולם ר' אליעזר המשיך לגעות בבכיה אקסטטי עד שיצאה נשמתו, משום שחרטתו נבעה מרגש סוחף:

וכאשר ריכזה התפעלותו כל הידיעות והזכירות וכל הציורים וכל הרצונות, אל נקודה אחת, היא נקודה זו להפרד מאדיקות הטבע ולהתאדק ברצון ה', אז לא ראה שום גבולים בדבר זה אלא כל מה שהעמיק בחרטתו, ראה יותר, ומה שראה יותר התגדלה חרטתו, עד שהיתה התפעלות חרטתו הולכת ומוספת, מוספת ומחזקת, מתחזקת ומתגברת עד אין סוף, עד שיצאה נשמתו. זהו כח ההתפעלות שלא תתקרב דעתו עד אין סוף, איננה מסתפקת בגבולים, לא

גבול של דין בלבד ולא גבול ממדרגת מה, אלא היא פורצת כל הגבולים וחותרת לה דרך התשובה שמגיעת עד יציאת הנשמה.⁶⁰

**אף שר' אליעזר בן דורדיא
היה יכול להסתפק בחרטה,
ולא היה כל צורך במותו,
ר' יוזל אינו רואה בכך כל
פסול. אדרבה, הוא משבח
את דרכו ומעלה אותה על
נס, דווקא משום שהיא
פורצת את הגבולות ואיננה
מתחשבת בדבר**

אף שר' אליעזר בן דורדיא היה יכול להסתפק בחרטה, ולא היה כל צורך במותו, ר' יוזל אינו רואה בכך כל פסול. אדרבה, הוא משבח את דרכו ומעלה אותה על נס, דווקא משום שהיא פורצת את הגבולות ואיננה מתחשבת בדבר. דוגמה נוספת שמביא ר' יוזל היא של אלעזר איש בירתא אשר על פי הסיפור התלמודי בכל פעם שהיה רואה גבאי צדקה היה נותן להם את

כל אשר לו, ולכן כאשר היו רואים אותו היו מתחמקים ממנו. כאשר הלך לקנות נדוניה לבתו ראה את גבאי הצדקה לפני שהספיקו להתחמק ממנו, ונתן להם את כל הסכום שיועד לרכישת הנדוניה.⁶¹ ר' יוזל תולה את התנהגותו של אלעזר בכך שרצונו להיטיב לאחרים נבע מרגש ממוקד, ולכן לא היה דבר שעמד בפניו: לא קול צעקת בני ביתו

58 ד' רפל, 'סדרי החינוך והלימוד בישיבות המוסר', א' וויזר (עורך), ספר סנהדראי, תל-אביב תשל”ב, עמ' 443.

59 עבודה זרה יז, ע”א.

60 חלק ב, מאמר יראה ואהבה, עמ' קנח (ההרגשה שלי).

61 תענית כד, ע”א.

ולא צו התורה שאינו צריך לתת לצדקה יותר מחומש.⁶² אדם הפועל מכוח הרגש אינו מוגבל על ידי חוקים ונורמות, אך עובדה זו אינה מרתיעה את ר' יוזל. אדרבה, הוא קורא לתלמידיו להתבסס על עבודת הרגש, דווקא משום כוחו של זה לסחוף את האדם בעבודתו הרוחנית מתוך פריצת הגבולות ואי-התחשבות בכל גורם חיצוני – אפילו עד מוות!⁶³

ר' יוזל מתייחס לשאלה אם אין בחריגה זו מאמות המידה ההלכתיות משום איסור – או, בלשונו, אם אין כאן “בל תוסיף”:

ואין זאת בכלל לא תוסיף, כי מי שמכיר רוממות ה', טמון בהכרה זו כ”כ התפעלות עד שמי שזוכה להתפעל, יכול להגיע על ידה להשיג ההתרחקות היותר גדולה, מן העולם ומן ההרגלים שלו, ולהגיע אל ההתקרבות היותר עצומה אל דרכי השם ואל רוממותו הנשגבה, וישיג עינים רואות תעלומות חכמה שמי שלא התפעל הוא כסומא בדבר זה.⁶⁴

מתשובתו של ר' יוזל עולה שהדרגה הרוחנית שאפשר להגיע אליה מצדיקה את הדרך שיש לעבור כדי להגיע לכך. במילים אחרות: ר' יוזל מכיר בכך שאפשר להתקרב לה' בכוח הרגש גם אם חורגים מן הדרך הסלולה של המצוות, ודרך זו אף מביאה לדרגה גבוהה יותר.

4. בעולות קיצוניות (“בעולות”, “פרטים”)

גולת הכותרת של הפעילות המוסרית בנבחרות הייתה בביצוע פעולות מעשיות, כפי שמנסח זאת ר' יוזל: “כי מעשה מוציא מידי מעשה, ובלי הפעולות גם כי יחשוב ימי מתושלח, ירבה רק חלומות, ולא יגיע לכלום.”⁶⁵

62 חלק ב, מאמר יראה ואהבה, עמ' קס-קסא. אפשר לראות בכך רמז אוטוביוגרפי: כידוע, לא שעה ר' יוזל לצורכי משפחתו. גישה מבטלת כלפי המשפחה וצרכיה הייתה קו מנחה בשיבות נובהרדוק, כפי שבא לידי ביטוי באחת מאמרותיו המפורסמות של ר' יוזל: “מי שרוצה להגיע לאיזו מדריגה, עליו להצטייד בשלש אצבעות משולשות: אחת – כלפי העולם, אחת – כלפי ביתו, אחת – כלפי עצמו, והאחרונה קשה מכולן”, ראו אצל כץ (לעיל, הערה 6), עמ' 300.

63 אפשר להשוות דברים אלו לגישה הרומנטית המדגישה את עליונות הרגש על פני השכל, ואשר מטיפה להתמכרות לרגש ללא גבולות. וראו דוגמה לאהבה עד כלות בספרו של גתה: יסורי ורתר הצעיר, מרחביה תשכ”ד. בניגוד לתפיסה הרומנטית, אצל ר' יוזל השימוש ברגש הוא כאמצעי בלבד כדי לגבור על הרצון, אך המטרה הסופית היא להגיע לשלטון מוחלט של השכל.

64 חלק ב, מאמר יראה ואהבה, עמ' קנח. ב

65 חלק א, מאמר דרכי התשובה, עמ' קע, והשוו אריסטו, אתיקה – מהדורת ניקומאכוס, ירושלים ותל-אביב תשל”ג, עמ' 46: “אולם רוב האנשים אינם עושים אותם [את הפעולות המוסריות], אלא בבקשם להם חסות הדין העיוני הם רואים את עצמם כפילוסופים ומקווים שיהיו הגונים בדרך זו, ובכך נוהגים הם כאותם החולים שמאזינים בתשומת לב לרופאיהם, אך אינם עושים דבר מפקודותיהם של אלו. וכשם שהללו לא יהיו מתוקנים בגופם לפי שיטת הטיפול הזאת, לא יהיו אלו מתוקנים בנשמתם, לכשיעסקו בפילוסופיה לפי אותה שיטה”. ר' יוזל אימץ את התפיסה האריסטוטלית, שעל פיה רק על ידי פעולות מעשיות אפשר להגיע לתיקון המידות, וזאת בניגוד לתפיסה הסוקרטית, הגורסת שמספיקה הכרת הטוב כדי להוציאו אל הפועל. על השלמות המוסרית כשלמות מעשית תפסיתו של ר' יוזל, ראו במאמרי (לעיל, הערה 21), עמ' 17-20.

כאמור, הפעילות המעשית שהונהגה בנובהרדוק הייתה בעלת אופי חריג וקיצוני אשר הוציאה לתלמידי הישיבה שם של בריות משונות שלא מן היישוב.⁶⁶ המעשה המפורסם ביותר המיוחס לתלמידי הישיבה היה כניסה לבית מרקחת ופנייה למוכר בבקשה לקנות מסמרים.⁶⁷ מעשים אחרים שיוחסו לתלמידי נוברהרדוק: פנייה לעוברי אורח בשאלה מהי פרשת השבוע; הליכה ברחוב בלבוש המעורר גיחוך, כגון ציציות ארוכות עד העקבים, כיפות במקום כובעים, מעיל פרווה ביום קיץ חם ועוד;⁶⁸ הזנחה של המראה החיצוני, כגון גידול פרע של השיער והזקן, הליכה בבגדים קרועים; דפיקה על הבימה בבית הכנסת והכרזת דבר שלא מן העניין.⁶⁹ לא כל המעשים הקיצוניים היו מגוחכים. כך לדוגמה, כדי לשבור את מידת התאוה היו מסתפקים באכילה מינימלית, כדי לשבור את החמדה לרכוש פרטי היה תלמיד מפקיר דברים חדשים שקיבל,⁷⁰ כדי להתגבר על פחדנות היה מי שהלך לישון בחדר מתים,⁷¹ ועוד כהנה וכהנה.

מהי המטרה של הפעולות הקיצוניות הללו, וכיצד הן מבוססות במסגרת שיטתו של ר' יוזל? על פי תפיסתו, האדם הוא מטבעו בעל נטיות ותשוקות ("נגיעות", "מידות") המעוותות את כל שיקול דעתו והתנהלותו.

**כדי להתגבר על הקושי
העצום במעבר מהדרגה
הראשונה אל השנייה, יש
לעשות מעשים קיצוניים
וברוטליים ההפוכים
לנטיותיו של האדם. על ידי
פעולות קיצוניות אלו האדם
שובר את נטיותיו ומוחק את
רשמי העבר של אישיותו,
וכך הוא מעצב את עצמו
מחדש והופך להיות
"קטן שנולד"**

שלמותו המוסרית של האדם תלויה ביכולתו להתבונן פנימה, לאתר את תשוקותיו הנסתרות ולהתגבר עליהן. בעניין זה, ר' יוזל מבחין בין שתי דרגות: הדרגה הנחותה יותר מכונה "הפקרת המידות" (דרגה זו מכונה גם "שלא לשמה" או "חיצוניות המעשה") אשר משמעותה התגברות על הנטיות על ידי הפקרת הגורמים האחראים להתעוררותן. כך אפשר להימלט מהשפעותיהן – אם כי הנטיות עדיין במקומן ועלולות להתעורר מחדש כבוא העת. הדרגה העליונה יותר מכונה "התפשטות מהמידות" או "תיקון המידות" (מכונה גם "לשמה" או "פנימיות המעשה"), ומשמעותה ביטול גמור של נטיותיו ועקירתן מן השורש, עד כדי שליטה מוחלטת בכוחותיו ובמידותיו.⁷² הדרגה הראשונה היא

בתחום יכולתו של האדם, ואילו השנייה קשה מאוד להשגה. כדי להתגבר על הקושי

66 ראו לעיל, הערה 5.

67 זילברג שם; כץ (לעיל, הערה 6), עמ' 257; גראדה, מלחמת היצר (לעיל, הערה 18), עמ' 243.

68 זילברג, שם; כץ, שם; גראדה, מלחמת היצר, שם, עמ' 242.

69 כץ, שם. לתיאור ספרותי של פעולה זו, ראו: בן ארצי, שבתי (לעיל, הערה 6), עמ' 156–160.

70 כץ, שם, עמ' 256.

71 גראדה, 'מוסרניקים' (לעיל, הערה 18), עמ' 86.

72 ראו: חלק א, מאמר בתקופות העולם, עמ' יא; חלק א, מאמר תיקון המדות, עמ' עא, עד-עה. גם ר' ישראל מסלנט מבחין בין שתי דרגות אלו, ראו: אור ישראל (מהדורת לויכטר), 'ירושלים תשס"ו', עמ' רכז-רכה, שח-שט. בניגוד לר' יוזל טוען ר' ישראל שהמעבר בין הבחינות צריך להיעשות באטיות ובהדרגה, ראו שם. גם מקור המושגים "חיצוניות" ו"פנימיות" הוא בר' ישראל, ראו שם, עמ' ב-טז. לניתוח מעמיק של המושגים "חיצוניות המעשה" ו"פנימיות המעשה" אצל ר' יוזל ראו: הרב שג"ר, שובי נפשי – חסד או חירות: קובץ פרקי תשובה, אפרת תשס"ג, עמ' 156–171.

העצום במעבר מהדרגה הראשונה אל השנייה, יש לעשות מעשים קיצוניים וברוטליים ההפוכים לנטיותיו של האדם. על ידי פעולות קיצוניות אלו האדם שובר את נטיותיו ומוחק את רשמי העבר של אישיותו, וכך הוא מעצב את עצמו מחדש והופך להיות "בקטן שנולד".⁷³

ר' יוזל מרבה להסתמך בעניין זה על שני מקורות: על הרמב"ם ועל הגר"א. כידוע, הרמב"ם מאמץ את השיטה המוסרית האריסטוטלית, שעל פיה המידות הטובות, הן המידות האמצעיות, נרכשות באמצעות ההרגל. כאשר יש נטייה לקיצוניות אחת, יש ללכת לקיצוניות ההפוכה כדי להגיע לדרך האמצע, כמו שכאשר רוצים ליישר חישוק יש לכופפו לצד השני ורק כך הוא יתיישר.⁷⁴

ברם, ההסתמכות על הרמב"ם בעניין זה היא בעייתית. אפשר להצביע על שני הבדלים בין שיטת הרמב"ם ובין זו של ר' יוזל: ראשית, מטרת המעשים הקיצוניים, על פי הרמב"ם, היא לאזן את מידותיו של האדם ולהביאן אל דרך האמצע. הרמב"ם אינו מצדר במחיקה מוחלטת של תאוותיו והיפעלויותיו של האדם.⁷⁵ לעומת זאת, מטרת הפעולות הללו על פי ר' יוזל היא שבירת המידות ומחיקתן כליל.⁷⁶ שנית, הרמב"ם טוען שמצוות התורה כבר כוללות בתוכן את הנטייה לקיצוניות כדי לאזן את מידותיו של האדם, ואין מקום להוסיף על כך במעשים קיצוניים.⁷⁷ לעומת זאת, כל כוונתו של ר' יוזל בדברים אלו היא לבסס שיטה של פעולות הנוספות על מצוות התורה, השונות מאדם לאדם ומתאימות באופן אינדיבידואלי למצבו, ובכך הוא חורג מעבר לכוונת הרמב"ם:

והמדות אינן שוות בכולם אלא מסור לכל אחד, אשר הוא צריך ליקח לו דרך לפי תכונתו, ובמקום שמרגיש אשר נכשל שמה, ושם אין לו אמיצות לעמוד על דרך התורה צריך שמה לתקן המכשול הזה, במה שיעשה פעולות קצוניות כנגד החולשות ממין המכשול, שיהיה זה לעומת זה בדיוק, וזה מסור לכל אחד אשר יבחר לעצמו מה הוא הפוכו של חסרונו.⁷⁸

73 חלק א, מאמר דרכי התשובה, עמ' קסו-קסז; חלק א, מאמר ברור המדות, עמ' קכו.
74 חלק א, מאמר דרכי התשובה, עמ' קסז; מאמר ברור המדות, שם; חלק א, מאמר דרכי החיים, עמ' רפה. וראו רמב"ם, משנה תורה, הלכות דעות, פרק ב, וכן הקדמות לפירוש המשנה, ירושלים תשכ"א, עמ' קעג-קעד.

75 ראו הלכות דעות, פרק ג, הלכה א: "שמה יאמר אדם הואיל והקנאה והתאוה והכבוד וכיוצא בהם דרך רעה הן ומוציאין את האדם מן העולם, אפרוש מהן ביותר ואתרחק לצד אחרון עד שלא יאכל בשר ולא ישתה יין ולא ישא אשה ולא ישב בדירה נאה ולא ילבש השק והצמר הקשה וכיוצא בהן כגון כהני העובדי כוכבים, גם זה דרך רעה היא ואסור לילך בה".

76 הרמב"ם הולך בדרכו של אריסטו, ור' יוזל בדרך הסטואה, ראו: נ' שפיגל, סנקה, האיש ומשנתו, ירושלים תשל"ד, עמ' 47; נוסבאום (לעיל, הערה 46), עמ' 389-390.

77 הלכות דעות, שם, ובהקדמות לפירוש המשנה (לעיל, הערה 74), עמ' קעט-קפא.

78 חלק א, מאמר דרכי התשובה, עמ' קסז; חלק א, מאמר דרכי החיים, עמ' רעא-רעב. וכן ראו: חלק א, מאמר ברור המדות, עמ' קו: "כמו שהחולה לא יכול לקפוץ אל בית המרקחת לחטוף רפואה ולשתות, אלא צריך להכיר ולקבוע את מחלתו ע"י רופא מומחה, ורק על ידו יקח הרפואות לפי מחלתו, כן האדם, הוא בעצמו צריך להיות הרופא המכיר את מחלתו, ולקחת את הרפואה לפי מחלתו, ואם יקח את הרפואה בלתי מדויק לפי מחלתו, אלא לפי מחלת חברו, לא לבד שלא יועיל, אלא עוד יזיק לו. כי מה שיפה לחבירו יוכל להיות כי לעצמו הוא סם המות", והשוו למשל חלוקת התרופות של ריה"ל: ספר הכוזרי, תל-אביב תשל"ג, מאמר ראשון, עמ' כד, סעיף עט. משמעות המשל על פי ריה"ל היא שאין לסמוך על חשיבה אנושית כדי לדעת את המעשה הנכון, ואפשר להסתמך רק על ידע מאת ה'. הרופא במשל הוא ה' אשר יודע בדיוק את הדרך הנכונה להביא ל"קבלת הרשמים

הסתמכותו של ר' יוזל על הגר"א בעניין זה נראית מבוססת יותר. הגר"א רואה את ההליכה בדרך הקיצונית כדרך לגיטימית בתהליך התיקון של מידות האדם, גם אם היא חורגת ממצוות התורה. כך הוא כותב בפירושו לפסוק "כי ישרים ישכנו ארץ ותמימים יתרו בה" (משלי ב, כא):

והיינו הישרים הם העובדים את ה' בשכל ובאומדן דעתם ומדותיהם, אף על פי שהם יצאו מדרך המצוה, כי כאשר רוצה האדם לשבור טבע ומדה אי אפשר לשברן אלא בהרחקה עד הקצה האחרון שבאותה מדה וטבע.⁷⁹

מדברי הגר"א עולה שהפעולה הקיצונית נעשית על פי שיקול דעתו של האדם, ומטרתה היא שבירת המידות, ובכך קרובה שיטתו לזו של ר' יוזל. יתר על כן, כמו ר' יוזל, הגר"א מצדיק את ההתנהגות הקיצונית גם כאשר היא אינה לרוח הבריות, ואף רואה את תיקון המידות כתהליך אינדיבידואלי שבו כל אדם צריך לנקוט אמצעים שונים בהתאם למידותיו. כך כותב הגר"א בפירושו לפסוק "הולך בישרו ירא ה'" (משלי יד, ב):

כי כל אדם צריך לילך בדרך הצריך לו, כי אין מדות בני האדם שוות זו לזו ומחמת זה הוא רגיל בעבירה הבאה מאותה מידה, וצריך לגדור עצמו מאור בזה. ואין חבירו צריך לזו השמירה, וחבירו צריך לדבר אחר. ולכן "הולך בישרו", בדרך היושר שלו, אף על פי שבעיני הבריות הוא רע, כי אין יודעות מה שהוא צריך, ואף על פי כן הוא "הולך בישרו" הוא "ירא ה'" כי מתיירא הוא שלא יבא לידי עבירה מחמת טבעו הרגיל בו.⁸⁰

הנה כי כן, יש להתאים את המעשים הקיצוניים לאופיו המיוחד של האדם, ואין להתחשב בדעת הבריות ולנסות לרצותם, אלא למקד את המאמצים בתיקון המידות. ברם, הגר"א מדגיש שהדרך הקיצונית איננה אלא צורך זמני כדי להגיע לדרך האמצע: "ואין זו דרך טובה להיות בקצה האחרון, לכן אמר 'ישכנו ארץ' שאחר כך, כאשר הורגלו בהן, יחזור למיצוה, כמו שכתב הרמב"ם בהלכות דעות",⁸¹ ומכאן, שאין לזהות לחלוטין בין שיטת הגר"א לשיטת נובהרדוק. בנובהרדוק משמשת שבירת המידות לעקירתן מן השורש, ואילו מטרתה על פי הגר"א היא להביא את האדם לדרך האמצע בדומה לאידאל של הרמב"ם: "כי בתחילה צריך להפוך מדותיו, בעת שרוצה להרגיל איזה מדה בנפשו ולהטותה אל הופכה כמו מכעס אל החמלה ומהגאווה הרמה אל תכלית השפלות, עד שיגיע אל הנקודה הממוצעת".⁸²

האלוהיים", ועל כן יש לקיים את מצוותיו בצורה מדויקת. המצוות תואמות את טבעו של כל אדם (יהודי), ואין כאן כל מקום לשיקול דעת אנושי. המשמעות שנותן ר' יוזל למשל היא במידה רבה הפוכה. הרופא, לפי פרשנותו, אינו ה' אלא האדם עצמו, אשר נדרש לנתח את מצבו ולהבין מהי התורה המוסרית המתאימה לו. אם לא יתאים האדם את הפעילות המוסרית לאופיו המיוחד, "תורה יהיה לו, אבל לא תורתו (!) התואמת לו באמת" (שם, עמ' קז).

79 ספר משלי עם ביאור הגר"א, פתח תקוה תשמ"ה, עמ' 46 (ההדגשה שלי).

80 שם, עמ' 167 (ההדגשה שלי); ע' אטקס, יחיד בדורו, הגאון מוילנה – דמות ודימוי, ירושלים תשנ"ח, עמ' 253. אטקס דן שם גם בהבדלים שיש בעניין זה בין הרמב"ם להגר"א.

81 שם, עמ' 47.

82 שם. נוסף על כך, תהליך שבירת המידות על פי הגר"א הוא הדרגתי וממושך, ראו שם אצל אטקס. מבחינה זו ר' ישראל מסלנט קרוב להשקפת הגר"א יותר מר' יוזל, ראו לעיל, הערה 72.

ואולם, עיקר ההבדל בין השיטות ניכר בתוכן המידות שאליהן יש לשאוף. הגר"א דבק במידות הטובות הנורמטיביות והמסורתיות כפי שעולה מן הדוגמאות שהוא מביא בדבריו. בנובהרדוק, לעומת זאת, הושקעו עיקר המאמצים ברכישת מידת האמיצות.⁸³ יצר הכבוד נתפס כיצר הרע העיקרי של האדם,⁸⁴ ועל כן, עיקרם של המעשים הקיצוניים היה בפעולות משונות ומגוחכות אשר נעשו כדי להתגבר על מידת הגאווה ורדיפת הכבוד. אין מטרת הפעולה המגוחכת להביא לשפלות וענווה, אלא אדרבה, להתגברות על נטייתו של האדם להתחשב בדעת הבריות, ולעמידה על עקרונותיו. ביישנות לא הייתה בגדר מידה טובה בנובהרדוק אלא דבר שיש לגבור עליו, ולעתים הביא הדבר לחשיבות עצמית מופרזת, כפי שמתאר זילברג:

בעיני ראיתי כמה וכמה בחורים שנשתנו במשך זמן קצר מן הקצה אל הקצה. ביחוד היתה ההתקדמות גדולה במקצוע החוצפה... הכרתי בחורים, שבבואם אל הישיבה היו ביישנים, מדוכאים, שלא יכלו לפתוח פה בלי להתאדם, ולאחר זמן מועט, אחרי חודשים אחדים, נעשו לדברנים בעלי הכרה עצמית מופרזת, שקשה למצוא דוגמתה אפילו בין הנואמים הגדולים ביותר. הם לא היו נרתעים מפני שום דבר, לא היו מתביישים מפני שום אדם, היו מסוגלים לעשות את המעשים המשונים והנועזים ביותר, כאילו היו "רובוטים" ולא בני אדם.⁸⁵

הבעיה במידת הכבוד, על פי ר' יוזל, היא בנטייתו של האדם להתחשב בדעת הבריות ולהיגרר אחר הנורמות המקובלות בחברה, ועל כן עליו לחשל את עצמו ולעצב את אישיותו באופן אינדיבידואלי ואותנטי.⁸⁶ הפעולות המשונות נועדו אפוא לחזק את יכולתו של האדם להתגבר על השפעת החברה ולדבוק בדעותיו האישיות, כפי שמציין שם זילברג: "וכל זה כדי להרגיל את האדם שלא 'להתפעל' מלגלוג הבריות, להביא אותו למידת 'ההשתוות'. כלומר: האדישות הגמורה, לגבי כבוד ובזיון, 'המדרגה הגבוהה ביותר שיכול האדם להגיע אליה בחיים'".⁸⁷ מניתוח זה עולה שר' יוזל משתדל לסמוך את שיטתו על מקורות קדומים ולהציגה כמעוגנת במסורת, אולם למעשה רב בה החדש והנועז.⁸⁸

83 ראו כן (לעיל, הערה 6), עמ' 257; זילברג (לעיל, הערה 5), עמ' 140. ה"אמיצות" או ה"השתוות" היא אדישות וחוסר התחשבות בדעת החברה.

84 ראו: חלק ב, מאמר ובחרת בחיים, עמ' רכ; חלק א, מאמר תקון המדות, עמ' נה. וראו חלק ב, מאמר יראה ואהבה, עמ' קכו: "ובפרט בענין הכבוד שזה עיקר הרוח חיים של האדם וזו היא המדה הראשית הגורמת רעה לכל המדות כולם". אף בעדותו של זילברג (לעיל, הערה 5) עולה אותה הטענה: "סתם יצר הרע בנובהרדוק, פירושו היצר הרע של רדיפת הכבוד" (עמ' 146).

85 זילברג (לעיל, הערה 5), עמ' 144.

86 ראו שם, עמ' 146: "...ואין לך דבר יותר פסול בעיני נובהרדוק מן המסורת והחיקוי". יש לציין שבזרמים אחרים של תנועת המוסר (כגון בקלם) הרגישו דווקא את חשיבות הקונפורמיזם כפי שבא לידי ביטוי בכלל ש"לא להיות יושב בין העומדים".

87 שם, וראו: חלק ב, מאמר חשבון הצדק, עמ' פו: "וא"כ המבקש אשר הקדיש כל חייו להשיג תיקון הנפש, אצלו היום המשובח בימיו הוא רק אותו היום שעומד בנסיון, כמ"ש על חסיד אחד שאמר אשר היום המשובח בימיו הוא אותו היום שבזיווהו בזיון גדול ולא הרגיש כלום, ומצא עצמו לבעל השתוות..." וכן אצל כן (לעיל, הערה 6), עמ' 257.

88 מידה טובה נוספת בנובהרדוק היא ה"הפקרות" - אדישות בענייני רכוש וממון ושאר ענייני העולם הזה. בעניין זה כותב זילברג (שם, עמ' 148): "הם לא התביישו במלה חשודה זו, הם דרשו 'הפקרות' ממש, הפקרות בנוגע לבית, הפקרות בנוגע למשפחה והפקרות בנוגע לכל שאר הדברים 'הבורגניים', הממלאים את שאיפות האדם בחיי העולם הזה. זו היתה 'בוהמה' בצורה דתית, ו'אואנגאריזמוס',

5. מגמות אנטינומיסטיות

בביצוע הפעולות הקיצוניות יש ממד אנטינומיסטי, משום שהן חורגות מהמקובל ונראות משונות ומוקצות בעיני הבריות. אף על פי כן, ר' יוזל קורא להרבות במעשים מעין אלה, ואינו נרתע מן העובדה שלפחות כלפי חוץ, המעשים פורצים את גדר המותר על פי המוסכמות החברתיות:

וכמו שאמרו מוטב לי להקרא שוטה כל ימי ולא ליעשות שעה אחת רשע לפני המקום, ובכל מקום שהוא מרגיש חלישות, צריך שמה להתחזק לפעמים גם ע”י אמצעים אשר יוצאים מכלל הישרות בחצוניות שלהם ורק היודע תעלומות הוא מבין את הפעולות האלה.⁸⁹

אין להתחשב בדעת החברה הסובבת ובמוסכמותיה. הדבר היחיד החשוב באמת הוא מעמדו הרוחני של האדם, וכל השאר מוקרב על מזבח אידאל זה. ר' יוזל מודע לחלוטין לכך שיש ממד אנטינומיסטי בביצוע הפעולות הללו, ואינו נותן מקום לטעות במשמעות דבריו:

בזמן שהצדיק בקצה האחרון כנגד המידות, והרשע אשר הוא עומד עם מדותיו, יהיה על שניהם טענות, זה שובר את התורה בשביל מדותיו, וזה שובר את התורה מפני מדותיו.⁹⁰

קשה להבחין בהווה בין הצדיקים לרשעים באשר שניהם ”שוכרים את התורה”. אולם ההבדל בין הדרכים יתברר בעתיד. הרשעים, הבוחרים בדרך הפשרה עם ההשכלה, סופם לעזוב את דרך התורה לגמרי, ואילו הצדיקים מתעלים מרגע לרגע, וסופם שהם מגיעים לתיקון שלם. ר' יוזל מכיר בצד השווה שבין דרכו ובין דרך הפשרה, ועושה מאמץ כדי להעמידנו על ההבדל ביניהן. הן הפשרנים הן הנובהרדוקאים חורגים מהדרך הישרה, אך הפשרנים עושים זאת מתוך רצון לממש את תאוותיהם ונטיותיהם האישיות, ואילו בעלי המוסר הנובהרדוקאי עושים זאת כדי לגבור עליהן ולהגיע אל השלמות המוסרית, ועל כן, התחנה הסופית שיגיעו אליה תהיה שונה לחלוטין.⁹¹

הן הפשרנים הן הנובהרדוקאים חורגים מהדרך הישרה, אך הפשרנים עושים זאת מתוך רצון לממש את תאוותיהם ונטיותיהם האישיות, ואילו בעלי המוסר הנובהרדוקאי עושים זאת כדי לגבור עליהן ולהגיע אל השלמות המוסרית

שחוט של מוסריות משוך עליו.”

89 חלק א, מאמר דרכי התשובה, עמ' קסז (ההדגשה שלי). כמו כן ראו: חלק א, מאמר דרכי הבטחון, עמ' ריח: ”ובנוגע לעבודת תיקון המדות שיצטרך בתחילה להאחז בקצה האחרון, ועי”ז יראו שאין דרכו נכונה בעיני הבריות...”. בעניין זה, ר' יוזל הולך בדרכו המפורשת של הגר”א, ראו לעיל, ליד הערה 80.

90 שם, עמ' קעא (ההדגשה שלי).

91 מעניין להשוות דברים אלו לקירקגור. קירקגור מבחין אף הוא בין שני סוגים שונים של עברה על החוק (ומוסרי). יש העושים זאת מתוך פיתוי היצר, ויש העושים זאת מתוך פריצת המעגל האתי ועלייה אל המעגל הדתי. הסוג הראשון הוא פסול, ואילו הסוג השני, אשר מיוצג על ידי אברהם, אביר האמונה, בעקרת יצחק-מועלה על נס. ראו בספרו: חיל ורעדה, ירושלים תשמ”ו, עמ' 57-67.

זאת ועוד: ר' יוזל מתייחס בסלחנות לעברות של האדם; אדרבה, הוא רואה בהן, בדיעבד, דבר חיובי. ר' יוזל משתמש במאמר חז”ל הידוע: “במקום שבעלי תשובה עומדים שם אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד”,⁹² ומעניק לו פירוש בהתאם לשיטתו המוסרית. המשמעות הפשוטה של המאמר תולה את גדולתם של בעלי התשובה במאמץ שהיה עליהם לעשות כדי להשתחרר מדרך החטא, אולם לפי פרשנותו הנועזת של ר' יוזל דווקא החטא הוא המאפשר לאדם להגיע לדרגה גבוהה יותר. הוא מדגים את הרעיון מתוך שימוש בסיפורו של ר' יהודה בר אלעאי ששדוהו נפרץ בשבת והוא חשב לגדרו, ולאחר ששם לב לכך שכמעט עבר עברה, החליט להפקיר את שדוהו (שבת קג, ע”ב):

ועתה נתבונן נא מתי היה ר' יהודה ב”ר אלעאי יותר גבוה, אם לא היה נכשל בהרהור, והיה צדיק גמור, ולא היה צריך להפקיר את כרמו, או עכשיו שנכשל והיה צריך להפקיר, בודאי נאמר כי עכשיו, אחר המכשול, הוא יותר גבוה מבילתי המכשול, כי לולא המכשול לא היה צריך להפקיר, ולא היה לו בירור אם הוא יכול לעמוד במדרגה כ”כ גבוהה בהפקרות... ואלו היה חוטא בהרהורו כדי להפקיר, לא היה אז ההרהור חטא, ולא היה צריך לשוב.⁹³

דרגתו של ר' יהודה גבוהה יותר עקב החטא, משום שהחטא הוא המאפשר לו לעמוד על חולשותיו ולתקן וכך להגיע לדרגה מוסרית גבוהה יותר. האתגר של החטא משמש גורם חשוב בתהליך השתלמותו המוסרית של האדם. החטא הוא העילה לביורור מידותיו של האדם, ובזכותו של חטא זה הוציא ר' יהודה אל הפועל את מידת ההפקרות; לולא כן, לא היה מגיע לידי כך. ר' יוזל אף טוען שלו היה חוטא בכוונה תחילה על מנת לתקן את מידותיו, לא היה זה בגדר חטא שיש לחזור עליו בתשובה!

במקום אחר מחלק ר' יוזל בין “חכם” העובר עברה ובין “תלמיד חכם”.⁹⁴ ה”חכם” אינו רואה עצמו כתלמיד שעליו להשתלם מבחינה מוסרית. על כן, כאשר הוא עובר עברה הוא “יוצר שיטה” מן העברה שביצע, מוצא היתרים לשיטתו זו ומצדיק אותה, ועל זה נאמר “עבר ושנה נעשית לו כהיתר”.⁹⁵ לעומת זאת, “תלמיד חכם” אשר עובר עברה, אינו יוצר ממנה דרך ושיטה, אלא מנצל אותה כדי לתקן את דרכיו, ועליו נאמר “שבע יפול צדיק וקם”.⁹⁶ הווי אומר: הסכנה בביצוע חטא, לדעתו של ר' יוזל, היא בהפיכתו של החטא לדרך ושיטה, אבל בחטא כשלעצמו אין פסול-אדרבה, הוא מכשיר בעילוי המוסרי של האדם. בניגוד לתפיסה הקבלית הרואה בחטא פגיעה וקלקול אונטולוגיים בעולמות העליונים, ר' יוזל אינו רואה פגם בעצם העברה אלא במידה המוסרית המקולקלת שגרמה לביצועה ואשר דורשת תיקון. ואכן, כך כותב במפורש ר' הלל וויטקינד, מתלמידיו של ר' יוזל: “מכל זה דאמרונו לנו למדים שעיקר הקפדת התורה הוא לא בעצם החטא כי אם על המקור הראשון שגרם לחטא”.⁹⁷

92 ברכות לד, ע”א; סנהדרין צט, ע”א.

93 חלק א, מאמר דרכי התשובה, עמ’ קסג (ההדגשה שלי).

94 חלק א, מאמר דרכי הבטחון, עמ’ קצב-קצה.

95 יומא פו, ע”א.

96 משלי כד, טז.

97 ה’ וויטקינד, ‘תיקון הנפש’, אור המוסר, יד, ירושלים תרצ”א, עמ’ מ.

על פי הדברים האלה דומה שכך יש להבין את פירושו של ר' יוזל לפסוק "שבע יפול צדיק וקם": הנפילה והחטא הם חלק בלתי נפרד מדרכו של הצדיק. כל עוד החטא נתפס כנפילה וכמפתח לתיקון, הוא דבר חיובי במהותו, אשר מסייע לאדם להתעלות ולתקן את מידותיו.

ר' יוזל אינו מתייחס רק לחטאים בשוגג אלא אף לחטאים שנעשו במזיד:

או אף כי יארע לו המכשול במזיד, איננו עושה הדבר אחר ההסכמה כי הדרך צריך להיות כן, אלא עושה זאת בדרך ספק, ולוקח הפעולה בדרך בחינה לבחון אם טובה היא אם רעה, אבל לא יחשוב להשאר בדרך זאת לעולם. ומכשולים כאלה יוכלו להזדמן אצל המבקשים באמת, ג"כ על דרך הביקוש שיבחנו הדרך הנכונה לעמוד עליה, וקודם שיבחנו האדם את כל הדרכים הראויים לו לפי דעותיו ומדותיו, אשר בחזקת סכנה המה, יכשלו בדרך ההבחנה. וכמו כן יארע לו בעת שהוא מבקש גדרים לחסרונותיו, לפני שהוא מוצא הגדר המדויק המתאים לתיקון חסרוניו... יכשל בבחירתו ויטעה בחשבונו, אבל מכשולים כאלה לא נקראו מכשולים בהחלט... והמכשול אשר יקרה אצל ה"חכם" המחזיק עצמו בבחינת "תלמיד"... אצלו יעשה המכשול לענין של התלמידות, אשר עוד יתעלה ממנו, כי "המכשול אור בהיר" מצד אחד, ומצד שני המכשול יוכל להעויר ולהחשיך לו הדרך האמיתי, יען כי היא בחינה גדולה, ולא יוכל לבחון הדרך האמיתי בלעדה... כי אז יתברר לו בהחלט כי רק בדרך זאת, או בגדר זה, יוכל לעמוד במצב הרוחניות שלו... ונמצא שהמכשול בשביל המבקש הוא באמת נר שעל ידו ימצא הדרך הנכון...⁹⁸

כאמור, ר' יוזל דוגל בדרך תיקון אינדיבידואליסטית המתאימה עצמה לאופיו ולחולשותיו של האדם.⁹⁹ כדי שאדם יוכל לדעת מהי הדרך המתאימה לו הוא צריך להתנסות בדרכי פעולה שונות אשר עלולות להביאו לידי עברה. האדם נדרש לעבוד על עצמו כבמעבדה ולברוק את דרכי תגובתו לפעולות שונות. מכאן עולה שה"תלמיד חכם" עובר לעתים עברות כדי ללמוד את הדרך הנכונה בעבורו בדרך של ניסוי וטעייה. דרך זו מביאה את האדם לידי חטא, אך מתוך מעידתו הוא למד כיצד להגיע אל הדרך הנכונה, ועל כן "שבע יפול צדיק וקם". כל עוד העברה אינה מקבלת גושפנקה והצדקה שיטתית, אלא משמשת אמצעי לתיקון המוסרי, היא לגיטימית בעיניו של ר' יוזל. יתרה מזו, ר' יוזל רואה בה כלי הכרחי בדרכו של המשתלם ו"נר שעל ידו ימצא הדרך הנכון".¹⁰⁰

בדברים אלו יש משום תשתית רעיונית נוספת (ואולי אף מהותית יותר) לשיטת הפעולות הקיצוניות, אשר בעזרתן האדם מגשש את דרכו ולומד בדרך אמפירית את הדרך המתאימה לאופיו.¹⁰¹ כך משתמע אף מפרשנותו של ר' יוזל למאמר חז"ל: "כל

98 חלק א, מאמר דרכי הבטחון, עמ' קצג (ההדגשה שלי).

99 ראו לעיל, ליד הערה 78.

100 אחת הטענות של החזון איש נגד אנשי תנועת המוסר היא בדיוק על כך שכדי לתקן את מידותיהם הם יוזמים ניסיונות המביאים אותם לידי עברה, ראו בספרו ספר חזון איש אמונה ובטחון, תל-אביב תשד"ם, פרק ד, ט: "וכל זה בכלל מה שאמרו סנהדרין ק"ז א': לעולם אל יביא אדם עצמו לידי נסיון כו' ורצונו לומר אפילו בשביל להתרגל לנסיונות ולעלות בעבודתו ית".

101 כך עולה אף מתיאורו של הרב נקריץ' (לעיל, הערה 6), עמ' 272-273: "פרק מיוחד בעבודת המוסר,

שמעשיו מרובין מחכמתו חכמתו מתקיימת, וכל שחכמתו מרובה ממעשיו אין חכמתו מתקיימת.¹⁰² על פי פרשנותו של ר' יוזל, מי ש"מעשיו מרובין חכמתו מרובה" מכיוון שהוא לומד ממה עליו להתרחק ובמה לדבוק מתוך התנסותו האישית. לעומת זאת, מי ש"חכמתו מרובה ממעשיו" אין לחכמתו ערך מכיוון שהוא לא התנסה בה בפועל. מכאן מסיק ר' יוזל: "ולכן צריך האדם להרבות בפעולות כנגד מדותיו, וכפי מדת הפעולות כן תגדיל החכמה והרעיון שבה".¹⁰³ משמע, עבודת התיקון על ידי פעולות קיצוניות היא תהליך דינמי הבוחן את תגובותיו של המתנסה לדרכי הפעולה מתוך כוונה להגיע להיכרות עצמית ולהפקת לקחים לעתיד. אף שבפעולות הקיצוניות יש סכנה שהן יביאו לידי עברה, אין להירתע מביצוען באשר הן מאפשרות לאדם להכיר את עצמו באופן אמיתי, ולאתר מתוך כך את הדרך לתקן את מידותיו. בדברים אלו של ר' יוזל יש הרעיון של "עברה לשמה", גם אם אין שימוש מפורש במונח זה. ואולם, נוכל שוב למצוא דברים מפורשים יותר בעניין זה דווקא אצל אחד מתלמידיו של ר' יוזל. כך כותב הרב אהרן וינשטין, ראש ישיבת בית יוסף-נובהרדוק בתל-אביב, המביא את הרעיון של "עברה לשמה" משמו של רבו:

"דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם קדושים תהיו". ארז"ל: פרושים תהיו, ובגמרא יבמות: "קדש עצמך במותר לך". הקשה אדמו"ר הגה"ח ר' יוסף יוזל

**על פי פרשנות דרשנית
זו, משמעותה של הנחיית
חז"ל "קדש עצמך במותר
לך" היא זו: קדש עצמך על
ידי התרת דברים עבורך
שאסורים לכלל, דהיינו על
ידי עברה לשמה!**

הורבין ז"ל. הלא מה שאסור אסור ואם נאסור גם את המותר מה נשאר לו לאדם בעולמו. האם יאכל מסמרים או יהיה ישן על גחלי רתמים אתמהה! וביאר שכוונת המאמר הוא שהאדם יקדש א"ע בדברים שהוא מתיר לעצמו ואליכא דאמת הם אסורים. וזהו הפשט קדש עצמך "במותר לך". והכא במאי עסקינן באדם שעבר עבירה לשמה, שכל ההיתר לעברה הוא הצד של לשמה התלוי בטהרת הלב, ואם

תחסר הלב אין זו לשמה ונשאר האיסור של העברה במקומו.¹⁰⁴

היתה שיטת ניהול החשבון על ידי העובד במוסר בדבר מעשיו ופעולותיו בכל יום. בשביל להרגיל עצמו בכך היה העובד מנהל פנקס מיוחד, שהיה רושם בו לעצמו קצת פעולותיו בין אדם לחברו, ופעולותיו שבין אדם למקום, ובזה היה רושם לעצמו תיאור ממהלך היום שלו. פעמיים בשבוע היו היחידים חברי הועד מתוועדים יחדיו לבירור מעשיהם, והיו מציעים פעולה אחת לדוגמא ולמופת, ומנתחים ומבררים את הפעולה הנדרשת ומתווכחים ביניהם על כוחות הנפש שנתגלו באותה פעולה, וכיצד הייתה פעולה זו צריכה להיעשות בשלמות, ומה החסיר בה מי שעשה, למען ידע איך לעשות בעתיד ולתקן מה שהחסיר."

102 אבות ג, יב.

103 חלק א, מאמר דרכי התשובה, עמ' קע-קעא.

104 'עברה לשמה ומצוה שלא לשמה', הנאמן, ט (תש"ו), עמ' 8 (ההדגשה במקור). כתב העת הנאמן הכיל מאמרים בענייני מוסר ודיווחים מהנעשה בשטח בתחום זה, והיה מיועד לחניכי ישיבות המוסר בארץ ישראל. העובדה שדרשה זו אינה מופיעה בספר מדרגת האדם, ואדרבה, מובאת שם פרשנות הפוכה לזו (ראו: חלק א, מאמר תקון המדות, עמ' לה-לח) – עובדה זו מחזקת את ההשערה שאי אפשר ללמוד על מלוא הרדיקליות של רעיונותיו של ר' יוזל מתוך ספרו.

על פי פרשנות דרשנית זו (המזכירה באופן מפתיע דרשנות חסידית), משמעותה של הנחיית חז"ל "קדש עצמך במותר לך" היא זו: קדש עצמך על ידי התרת דברים עבורך שאסורים לכלל, והיינו על ידי עברה לשמה! דברים נועזים אלו עולים בקנה אחד עם הניתוח הקודם ומחזקים את הפרשנות שהצענו.

עם זאת, כדי לרכך את הרדיקליות הגלומה בדברים האלה יש להדגיש כי הרב וינשטיין מביא שם שני סייגים לרעיון זה: שמטרת הפעולה תהיה נעלה, ושהיא תיעשה בטהרת הלב. נוסף על כך, אפשר לאתר בספר מדרגת האדם שלוש הגבלות חשובות לדרך, אשר מצביעות על הזהירות שיש לנקוט בשימוש ברעיונות אלו:¹⁰⁵

1. לא ייתכן שבידור המידות של האדם ישבור באופן חזיתי את הדין המפורש, משום שבכך הוא מוכיח שאינו מתכוון באמת לשבירת הרצון.¹⁰⁶ שמירת דין התורה משמשת בלם המגן על האדם בחיפושיו ותעיותיו. על כן, יש להניח שהמגמה האנטינומיסטית של ר' יוזל מתייחסת למעשים שהם ב"תחום האפור", כלומר מעשים הנתפסים כאינם ראויים על ידי הבריות, אך אין בהם מעבר מפורש על הדין, או למעשים אשר בדיעבד הובילו לעברה על דין מפורש, גם אם הם עצמם אינם כאלה.

2. לא להפוך את העברה לשיטה ולדרך חיים, אלא להסיק את המסקנות כיצד להימנע ממנה בעתיד. כפי שראינו, ר' יוזל רואה בחטא דבר שלילי כאשר הוא מקבל היתר במסגרת של שיטה אידאולוגית.¹⁰⁷ אולם אם מדובר במעשה חד-פעמי, אין בו פסול, ואף יש בו מן החיוב כחלק מתהליך השתלמותו של המתלמד.

3. אין ליהנות מן העברה משום שאם אדם נהנה ממנה, אין זו בגדר "עברה לשמה", ויש לחשוש במניעיו האמיתיים. הגבלה זו מאפשרת לר' יוזל למנוע שימוש פסול ברעיונותיו. הרעיון של "עברה לשמה" נועד לעזור לאדם בתהליך השתלמותו המוסרית, ולא לספק מאוויים אישיים.¹⁰⁸

שתי הנקודות האחרונות עוזרות לר' יוזל להבחין בין דרכו ובין דרך הפשרה עם ההשכלה שלה הוא מתנגד. על פי שיטתו העברה איננה שיטה קבועה ואיננה נעשית

105 יש להעיר שבדברי ר' יוזל אפשר למצוא התבטאויות שלכאורה סותרות את הלגיטימציה שהוא נותן לחריגה מהתורה. ראו לדוגמה במקור בהערה הבאה, ובחלק א, מאמר ברור המדות, עמ' קיד: "פרשה שלמה נאמרה בתורה, ללמד דעת עד כמה צריך האדם להיות חזק בדעתו, לקיים המצוה כמו שהיא בלי שום חשבונות, ואף שנראים לו ברורים וחזקים, אין לו לנטות נטיה קלה מצווי ה', מאחר ואינם מתאימים לצווי ה' המפורש". אפשר להציע כמה הסברים כדי לתרץ את הסתירות בדבריו: א. ר' יוזל מודע לסכנה שבדבריו ועל כן הוא מטיל הגבלות על דרכו. בכיוון זה הלכתי בגוף המאמר. ב. ר' יוזל מטשטש בכוונה תחילה את דבריו בגלל הרדיקליות הגלומה בהם (מעין הסתירות מהסוג השביעי שאליהן מתייחס הרמב"ם בהקדמה למורה הנבוכים), וראו ההערה הקודמת ובהערה 25.

106 חלק א, מאמר נקודת האמת, עמ' רלג.

107 חלק א, מאמר דרכי הבטחון, עמ' קצב-קצד.

108 חלק א, מאמר תקון המדות, עמ' לה-לח, והשוו דברי ר' יעקב יוסף מפולנאה: "אמנם יש כלל אחד, שהוא יתר תקועה לכל ימות... אם אינו נהנה מעבירה עצמו שהיא רעה אצלו ומתבייש מעבירה ומצער עליה", מובא אצל פייקאוו' (לעיל, הערה 34), עמ' 298. כמו כן השוו להגבלות של ר' צדוק הכהן מלובלין על הרעיון של "עברה לשמה" אצל מ' גפני, 'חטא לשם שמים', דעות, 10 (2001), עמ' 12. שתי ההגבלות האחרונות המצוינות בגוף המאמר אינן אלא הרחבה ופרשנות להגבלות שמציין הרב וינשטיין: ניצול העברה לתיקון המידות הוא המטרה הנעלה שאליה הוא מתייחס בדבריו, ואי-ההנאה ממנה מבטיחה את התנאי שהיא תיעשה מתוך טהרת הלב ולא מתוך נטיות פסולות.

לשם סיפוק של אינטרס אישי, אלא היא נעשית לשמה, לשם התורה והמוסר. דרך הפשרה, לעומת זאת, פסולה משום שהיא הופכת את העברה לשיטה לכתחילה, ואף כרוכה בה הנאה ממנעמי העולם הזה – עובדה החושפת את המניעים האמיתיים של התומכים בה.

6. סיכום

חוקרים רבים ניסו לצייר את תנועת המוסר בכלל ואת נובהרדוק בפרט כתנועה שמרנית ואנטי-רציונלית המטיפה לצייתנות עיוורת לחוקי התורה מתוך ויתור מוחלט על כל חשיבה עצמאית.¹⁰⁹

אולם נראה שנדרשת הערכה מחודשת בעניין זה, וכי הצגה זו של נובהרדוק היא חד-צדדית וחוטאת לראייה כוללת של הגותה. במאמרו על נובהרדוק והמורנה כבר עמד פישמן על ההשפעות שהיו לתנועות הפועלים המהפכניות על רוחה ודרכי פעולתה של נובהרדוק,¹¹⁰ וגם מתוך מאמר זה מצטיירת נובהרדוק כתנועה תוססת, נועזת וחיונית.

כמו ראשוני החסידים העזו גם הנובהרדוקאים להגדיר מחדש את תכלית העבודה הדתית ואת הדרכים לממש אותה: הדגש הושם בתיקונו המוסרי של האדם, בניגוד לאידאל הרבני של גדלות תורנית, ואף האמצעים שננקטו באו על חשבון ההתמסרות ללימוד התורה.¹¹¹ נוסף על כך, ניסינו להצביע על האידאל המוסרי כבעל מאפיינים אוניברסליים, שכלתניים ואינדיבידואליסטיים המשמשים קרקע נוחה להתפתחות של תופעות אנטינומיסטיות, אשר על פי העדויות אכן בקעו ועלו (לפחות בשוליים). אולם עיקר הטענה במאמר זה היא ללגיטימציה מודעת ומפורשת לפעולות ומצבי נפש שעלולים היו להביא לידי עברה על חוק התורה בשם ההשתלמות המוסרית. את זאת מצאנו מתוך עיון בביסוס הרעיוני העומד ביסודם של שני אמצעים פרקטיים מרכזיים של המוסר הנובהרדוקאי: לימוד המוסר “בהתפעלות”, וביצוע הפעולות הקיצוניות (“פרטים”, “פעולות”).

כמו תנועת החסידות, אשר מתנועה רדיקלית ונועזת עברה תהליך של חזרה אל חיק השמרנות המסורתית, אף נובהרדוק עברה תהליך דומה. עם עליית הכוורת בימי השואה נכחדה התנועה כמעט כליל, ולא נותר ממנה כמעט דבר חוץ מדימויה השמרני הקיצוני. אני מקווה שמאמר זה יעזור לחשוף את דמותה המקורית והנועזת אשר יכולה לשמש מופת לחדשנות מחשבתית ולתנופה רעיונית.

109 ראו: א' לוח, מקבילים נפגשים, תל-אביב 1985, עמ' 33-34; רוס (לעיל, הערה 4), עמ' 111; הנ"ל, “המגמה האנטי-רציונלית בתנועת המוסר”, מ' חלמיש (עורך), עלי שפר – מחקרים בספרות ההגות היהודית מוגשים לכבוד הרב ד"ר אלכסנדר שפרן, רמת-גן תש"ן, עמ' 145-162.

110 ראו במאמרו (לעיל, הערה 7). אף זילברג מעיר על כך בתיאורו (לעיל, הערה 5), עמ' 148.

111 ראו על כך במאמרי (לעיל, הערה 21), עמ' 13-36.