

בין פילוסופיה לקבלה
בהגותו של הרב דוד כהן (תרמ"ז-תשל"ב):
עיון בספר "קול הנבואה"

מחקר לשם מילוי חלקי של הדרישות לקבלת תואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת

יהודה ביטי

הוגש לסינאט אוניברסיטת בן גוריון בנגב

תשרי תשס"ח

אוקטובר 2007

באר שבע

העבודה נעשתה בהדרכת

פרופ' זאב גריס

במחלקה למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין-גורן
בפקולטה למדעי הרוח והחברה

תוכן

ראש דבר

תקציר

מבוא

חלק ראשון : רקע ביוגרפי, היסטורי וחברתי

פתח דבר : על חלום, זהות ומקום

פרק ראשון : ילדות ובחרות (תרמ"ז-תרס"ז)

א – חינוך וחברה

1. בחדר

2. בישיבה

ב – עבודת המוסר

1. חינוך מוסרי

2. בישיבות המוסר

ג – רוח ההשכלה

1. להוסיף חכמה!

2. שילוב הרמוני?

מסקנות

פרק שני : באקדמיה של הברון גינזבורג (תרס"ח-תרע"ב)

א - לקראת מעבר

1. התלבטויות והתנסויות

2. על פרשת דרכים

ב – משבר ההשכלה היהודית

1. השכלה כללית ופולמוס יהודי

2. פריחה והתחדשות

3. הכנות ותגובות

ג – האקדמיה של הברון

1. סקירה כללית

2. תוכנית הלימודים

3. תלמידים ומורים

מסקנות

פרק שלישי: חכמה ודעת (תרע"ג-תרפ"א)

א – בשערי האוניברסיטה

1. עיון והתמחות

2. בחזרה לבית המדרש

ב – עשייה קהילתית

1. התנסות בהוראה

2. פעילות ארגונית

ג – כיסופים

1. ראשית לימוד הקבלה

2. התקרבות לראי"ה קוק

מסקנות

חלק שני: ספר "קול הנבואה"

פרק ראשון: עריכת הספר - חזון ומציאות

א – התשתית התיאורטית

1 - הרציונל

2 - היקף

ב – ניסיונות עריכה

1 – תחילת הכתיבה: תרע"ז

2 – עריכה ראשונית: תש"י

ג – הספר המודפס

1 – קול הנבואה - מהד' תש"ל

2 – חומר שלא נכלל בספר

מסקנות

פרק שני: ההיגיון העברי השמעי

א – מאפיינים והגדרות

1 – התבנית התורנית

2 – התבנית המשלית

ב – מוטיב השמעיות

1 – שמעיות ואקטיביות

2 – אור וקול

ג – האומנם עברי?

1 – חכמה אוניברסאלית

2 – הגיון לאומי

מסקנות

פרק שלישי: קבלה - עיון וחויה

הקדמה: בין פילוסופיה לקבלה

א – על ספרים ומקובלים

1 – מה היא קבלה?

2 – מי הוא מקובל?

3 – קבלה נבואית

ב – על חויה ונבואה

1 – בקשת הנבואה

2 – חווית הנבואה

3 – דרכי הנבואה

נספח: קול הנבואה – ארכיון 'נזר דוד'

ביבליוגרפיה

ראש דבר

ראשיתו של חיבור זה ברגע של פליאה. הייתי אז בחור ישיבה צעיר המגלה את אוצרות בית-המדרש. השארתי מאחורי בצרפת אהבה ללימודים קלאסיים ובחרתי לצלול לעולם הישיבה באווירה של ארץ ישראל המחכימה. נחשפתי לים התלמוד ולמפרשיו, התוודעתי לספרי המחשבה היהודית ומשנתו של הראי"ה קוק חיברה לראשונה עבורי בין עם, ארץ ותורה. היו רגעים של התעלות אך גם שאלות נוקבות. היו תחושות של הזדהות אך לפעמים גם נקודות הסתייגות ואף רגשות של זרות. חשתי ניגוד בין העולם הישן שהכרתי - תורת חוץ לארץ, לבין העולם החדש הנגלה לנגד עיני - תורת ארץ ישראל.

והנה יום אחד, הוצאתי ממדף אחורי בבית-המדרש ספר שכותרתו הפתיעה אותי: "קול הנבואה". פתחתי אותו ודפדפתי בו, רואה ואינו מאמין: שוב אני פוגש באפלטון ובפלוטינוס, בדיקארט ובקאנט אך הפעם לצד רבי עקיבא ורבי שמעון בר יוחאי, המהר"ל והרמ"ק ועוד רבים אחרים. הספר אמנם כתוב בעברית אך הנה ציטוטים בלטינית וביוונית ואף ביטויים בגרמנית ובצרפתית. המזיגה בין המקורות השונים, השילוב בין העולמות הרחוקים והשימוש בשפה פשוטה אך מדויקת פעלו עלי, היו פלא בעיני והרגיעו את לבי ונפשי. חשתי בבשורה: זה אפשרי. לא סתירה כי אם הרמוניה, לא ניגוד כי אם השלמה. מאז הפך עבורי ספר "קול הנבואה" למרחב מבורך שטוב ונעים לחזור אליו ולהתבשם בו. הוא מסמל עבורי את האחדות הראשונית בין העולמות השונים וגם החזון, המגמה והשאיפה. עם השנים, הופתעתי לראות עד כמה ספר "קול הנבואה" נדחק הצידה ואינו מוכר, לא בישיבה ולא באקדמיה. אך טבעי היה שאבחר בו כנושא המחקר שלי, מתוך רצון לשקוע עמוקות בספר ולחשוף לאור את אמירתו הייחודית.

עבודת המחקר נמשכה כמה שנים והוסיפה לי חכמה ודעת אך בעיקר, בגרות. חשתי עד כמה ההתרשמות הראשונית שלי הייתה בוסרית וגיליתי שהמסר של הספר הרבה יותר מורכב ממה שנדמה לי. מעבר לכל, התברר לי עד כמה הספר - על רבדיו השונים - משקף את חייו ודמותו של המחבר, הרב הנזיר. לימוד הספר במקביל לקריאת יומניו האישיים של המחבר הפגישו אותי עם הכנות, האומץ והייחודיות של הרב הנזיר בצורה יוצאת דופן והשפיעו עלי רבות.

חובה נעימה לי להודות למורי, פרופ' זאב גריס שהנחה אותי בעצה ובתבונה ודרש ממני - בחן ובנעימות - להקפיד על בהירות ודיוק, קפדנות אקדמית ושאר רוח. הערותיו המחכימות עמוד אחר עמוד והשיחות הידידותיות עמו בכל שלבי העבודה הוסיפו נדבך חשוב למלאכתי ולדרך מחשבתי. פרופ' גריס פתח לפני את שערי המחקר וענוותנותו הקודמת לחכמתו היא עבורי דוגמה אישית ומודל לחיקוי.

ברכת תודה והוקרה מעומקא דליבא לרב שאר-ישוב כהן - בנו של הרב הנזיר - על האמון שנתן בי ועל פתיחת שערי ארכיון "נזר דוד" לעיון ולמחקר. צוות ארכיון בניהולו של הרב הראל כהן התגייס לטובת העניין, ועבד אתי בשיתוף פעולה מלא ובנאמנות רבה. תודה מיוחדת לידידיה הכהן, תלמיד כחבר, אשר בדק שוב ושוב במחברות הרב הנזיר את התעתיק המדויק של כל הציטוטים שהובאו בחיבור זה, ולשמוליק ישמח על הגחתו המדויקת .

מכל מלמדי השכלתי ותורתם משולבת בחיבור זה. אזכיר רק מקצתם: הפרופסורים בנימין איש-שלום, אביעזר רביצקי, עמנואל אטקס, משה אידל ורחל אליאור. לכולם תודתי והוקרתי. חברי ד"ר ניחם רוס וד"ר ארי אקרמן ועמם עוד רבים ויקרים סייעו לי בעצות ובהערות על החלקים השונים. גם להם התודה והברכה.

אזכיר כאן את זכרו המבורך של הרב שג"ר ז"ל, ממנו למדתי לשאול לא רק "מה כתוב כאן" אלא "מהי משמעות של מה שכתוב כאן". אני סבור שחיבור זה היה מוצא חן בעניו ועם זאת, מבטו הביקורתי ודרישתו לאמת הצרופה היו מצביעים על מה שחסר וטעון שיפור נוסף. על דא קא בכינא.

משפחתי היקרה ליוותה את תהליך העבודה במשך שנים ארוכות. לא מעט פעמים שאלו הילדים מתי אני אגמור את המלאכה ולמה אני מתמהמה. לא הייתה לי תשובה ברורה לענות להם. אכן בעת הסיום, התשובה מתבהרת לי: נהייתי מכל רגע של לימוד וכתובה, וקשה הייתה הפרידה. אני תפילה שגם הם יחוו וידעו אהבת הלימוד ועמלה של תורה. להם ולאשתי תהילה, לאמי ולכל הסובבים אותנו, תודה על התמיכה, העידוד והאהבה.

תקציר

חיבור זה כולל מונוגרפיה רחבה על ספר "קול הנבואה" לרב דוד כהן (תרמ"ז-תשל"ב) הקוראת לבחינה מחודשת של הגותו המקורית של "הרב הנזיר", תלמידו הגדול של הראי"ה קוק. הגות זו משלבת בין פילוסופיה וקבלה, חכמה וחווייה, דעת ויצירה. בספר "קול הנבואה" – שעריכתו נמשכה קרוב לחמישים שנה – מכנה אותה המחבר: "ההגיון העברי השמעי".

המחקרים העוסקים בהגותו של הרב הנזיר הם בודדים מאד. הסיבה לכך נעוצה אולי בעובדה שהרד"ך פרש מעולם האקדמיה – מבחינה רשמית – עוד בהיותו בחו"ל בשנות ה-20 של המאה הקודמת, למרות שלא נטש את הכלים הביקורתיים והמחקרים אותם רכש במהלך לימודיו. גם בארץ, הוא היה פעיל בעיקר ב"שיבה המרכזית בירושלים" ומיעט לפרסם דברים משל עצמו, למרות שעזבונו עשיר בכתבי-יד רבים במקצועות שונים בתחומי היהדות. דב שוורץ הוא בין היחידים שעסק בכתבי הנזיר מבחינה מחקרית ופתח פתח משמעותי לבאים אחריו. ברם, דיון מקיף על כלל הספר ועל חלקיו השונים, על מגמותיו ועל בשורותיו טרם ראה אור.

חיבור זה מבקש להיענות לאתגר זה, ולו בצורה חלקית: חלקו הראשון מתמקד במישור הביוגראפי ומציג את מקורות הניקה של ההגות, חלקו השני עוסק בספר "קול הנבואה" עצמו ובוחן את ההיבטים הפילוסופיים והקבליים שבו. במהלך המחקר, התברר לי יותר ויותר כיצד פרקי "קול הנבואה" והשלבים ההדרגתיים של היווצרותו קשורים וארוגים עם התפתחותו הרוחנית והאישית של הרד"ך.

החלק הראשון של החיבור מבוסס על יומניו האישיים של הרב הנזיר ובעזרתם בחנתי את שנות לימודיו ואת התפתחותו הרוחנית והאינטלקטואלית, תחילה בישיבות ליטא (פרק א'), לאחר מכן באקדמיה של הברון גינזבורג בסט-פטרבורג (פרק ב'), ולבסוף באוניברסיטאות פרייבורג ובאזל (פרק ג'). באמצעות תיאורם המפורט של נדודים אינטלקטואליים וגיאוגרפיים חסרי מנוח מצטיירת דמותו של הרב הנזיר כנעה בין שני עולמות: העולם היהודי המסורתי וערכיו מחד גיסא והתרבות הפילוסופית האירופית ודרכיה מאידך גיסא. תקופה זו בחייו כמעט ולא נסקרה ברשימות הביוגרפיות על אודות הרב הנזיר, המעניקות את הבסיס ההכרחי לכל מחקר שיעשה על שנות חייו בארץ, בישיבת מרכז הרב. ודוק: זאת התקופה בה משרטט הרב הנזיר קווי יסוד לספר חייו

ולמשנתו, עוד בטרם פגש ברב קוק. המפגש עם הרב קוק נידון בסוף החלק הראשון והרקע הביוגרפי המוקדם מאיר את משמעותו של מפגש זה באור חדש.

החלק השני של החיבור עוסק בספר "קול הנבואה" עצמו. בעזרת חומר ארכיוני השמור בארכיון "נזר דוד" (ירושלים) ניתן היה לשחזר את רבדי העריכה השונים ולהשוות בין החזון למציאות בכתיבת ובעריכת הספר "קול הנבואה" (פרק א'). הפרק הבא מציע ניתוח של האמירה הפילוסופית הטמונה ב"הגיון העברי השמעי" לפי הרב הנזיר, ודן בהשלכותיה במישור הרעיוני: למה "הגיון"? במה "עברי"? כיצד "שמעי"? (פרק ב'). כאן התברר כיצד לדידו של הרב הנזיר ספר "קול הנבואה" – הן מצד תוכנו הרעיוני והן מצד צורתו הספרותית – משתלב ברצף ההיסטורי של "רוח ההגיון העברי" העובר כחוט השני ביצירה התורנית לדורותיה. לפי זה, הרב הנזיר אינו מתאר תופעה אלא שותף לתהליך עצמו. עבורו, ספרו אינו עוסק בנושא מסוים אלא הוא חלק מהנושא עצמו והופך לחוליה נוספת במפעל הפילוסופיה הדתית. כך הגבול בין החוקר ליוצר לא נשמר, ההבחנה בין הסובייקט לאובייקט מטושטשת ומתברר שהמחבר פועל מתוך תחושת שליחות היסטורית כאשר הוא נישמע לקריאתו של ההגיון העברי השמעי. הפרק האחרון מוקדש להיבטים הקבליים של ספר "קול הנבואה" (פרק ג'). בחרתי להקדים תחילה מסגרת קונצפטואלית של התייחסות למונח "קבלה" דרך סקירת המגמות השונות במחקר אז והיום וכך להבחין בין "תורת הקבלה" (כסוג של פילוסופיה) לבין "מעשה הקבלה" (כסוג של חוויה). קריאה כפולה ובו זמנית בספר "קול הנבואה" וביומנים האישיים מגלה שאצל הרב שהפך לנזיר, התורה והחוויה מזינות ומפרות זו את זו: "החוקר" את מקורות הקבלה הוא בעצם "המקובל" הקורא בספר שלפניו את תיאור החוויה אותה הוא חווה בעצמו... אם כן, גם בהקשר זה מתברר כיצד המישור ההגותי קשור למישור האישי וכיצד הניסיון להפריד בין שני המישורים יוצר תמונה חלקית ואף לקויה של הרב הנזיר ושל הגותו.

תרומתו של מחקר זה לדיון על הרב הנזיר ועל הגותו באה לידי ביטוי בשני מישורים עיקריים:

1. חשיפת חומר ארכיוני רב מתוך היומנים האישיים ומתוך הטיוטות הרבות לספר "קול הנבואה" מאירה באור חדש את הידוע לנו על האיש ועל ספרו ומראה כיצד דימויו הציבורי ואף המחקרי עד כה, היה ראשוני בלבד.
2. בחינת משנתו מנקודות הראות של הפילוסופיה ושל הקבלה הופכת אותה למובנת וקוהרנטית יותר, ומבהירה את טענתו על טבעו של ההגיון העברי השמעי.

מחקר זה מבקש לאמץ את המתודולוגיה הדוגלת בחיבור בין המרכיב האישי למרכיב העיוני להבנת משנתו של הרב הנזיר. מובן כי גם המחקר הנוכחי מותיר עדיין פתח רחב לבחינת היבטים נוספים בהגותו של הרב הנזיר ולהארת תקופות שונות בחייו.

מבוא

"מספרים על בדחן, שהיה שם אצבעו בין שתי עיניו, באחת
בוכה ובאחת צוחק. כמוני, באחת פונה לאמונה ובאחת -
לחקירה"

דברים שבעל-פה, הרב שאר-ישוב כהן

חיבור זה הוא מונוגרפיה רחבה של ספר "קול הנבואה" לרב דוד כהן (תרמ"ז-תשל"ב) ומזמין בחינה מחודשת של הגותו העצמית של "הרב הנזיר", תלמידו הגדול של הראי"ה קוק¹. דמותו והגותו של הרב הנזיר הן יוצאות דופן בנוף האינטלקטואלי של ההגות היהודית המודרנית². אם במאות ה-18 וה-19 רבים הם ה"מעברים" מבית המדרש המסורתי לתרבות הפילוסופית האירופית, כדוגמת שלמה מיימון או ר' נתן קרוכמל, הרי שבתחילת המאה ה-20, ניתן לזהות מעבר נוסף, הפעם בכיוון השני: הרמן כהן ופרנץ רוזנצוויג פועלים מתוך תודעה של "שבים" בבואם ליצור הגות יהודית חדשה אשר תשתיתה היא המסורת הפילוסופית המערבית. דרכו של הרב הנזיר שונה: היא מתאפיינת בנדודים אינטלקטואליים וגיאוגרפיים חסרי מנוח כאשר הוא נע בין שני עולמות: העולם היהודי המסורתי והתרבות הפילוסופית האירופית. בספר "קול הנבואה" – שעריכתו נמשכה קרוב לחמישים שנה – רצה המחבר לתת ביטוי להגות זו, המשלבת בתוכה פילוסופיה וקבלה, חכמה וחוויה, דעת ויצירה.

בפרק זה המשמש פתיחה לחיבור כולו אשרטט בקצרה קווי יסוד לדמותו של הרב הנזיר ולאופיו של ספרו, אציג את תמונת המחקר הקיים בנושא זה ואדון בעקרונותיו המתודולוגיות של חיבור זה.

א – האדם: הרב דוד כהן

הרב דוד כהן נולד בשנת תרמ"ז לא רחוק מוילנה, נצר למשפחת רבנים מפורסמת. תחילה למד בישיבת סלובודקה וואלוז'ין ושחה שם בים התלמוד, אך לא מצא בו מקום של קבע.

1 קול הנבואה – ההגיון העברי השמעי, ירושלים תשל"ל; להלן יצוטט לפי ההדפסה השנייה, שלה נוסף קובץ מאמרים 'שבחי קול הנבואה', ירושלים תשל"ט [להלן: קוה"נ].

2 לאחר פטירתו של הרב הנזיר נכתבה ספרות שבחים רחבה אודות הרב הנזיר ודמותו אשר השאירה רושם רב על כל מכיריו (ראו למשל: נזיר אחיו, חלק א). ברם, טרם נערכה ביוגרפיה מקיפה וביקורתית על האדם ועל ואישיותו הייחודית. חיבור זה מבקש איפה לענות לאתגר זו ולו בצורה חלקית: עד שנת תרפ"ב, מועד עלייתו ארצה.

הוא רכש את השפה הרוסית ועבר ללמוד באקדמיה של הברון גינזבורג בסנט-פטרבורג, שם התוודע ליסודות הפילוסופיה וההומניסטיקה. בשנת תרע"ג הוא נסע לגרמניה ולמד באוניברסיטת פרייבורג ולאחר פרוץ מלחמת העולם הראשונה, בבאזל. ברם, במקביל לצעדים משמעותיים אלו הפותחים לפניו את שערי התרבות הכללית, הוא נחשף לתורת הקבלה, מעמיק בה יותר ויותר ונודר נדר נזירות ופרישות מהעולם הזה - כנזיר המקראי. בעיצומה של מלחמת העולם הראשונה, כשהוא נתון בתוך תוכו של משבר רוחני וחש מעין התמוטטות של כל עולמו הפנימי³, הוא נפגש עם הראי"ה קוק השוהה גם הוא בשוויץ בעקבות המלחמה. זהו תחילתו של קשר עמוק מאוד ביניהם – ומורכב לא פחות - אשר בעקבותיו זנח הרב הנזיר את עבודת הדוקטורט עליה שקד בבאזל ועלה לארץ ישראל בשנת תרפ"ב כדי להשתתף בהקמת ישיבה חדשה לפי הזמנת הראי"ה שהפך לרבו המובהק. הרד"ך לימד שם פילוסופיה יהודית קרוב לחמישים שנה, וערך את כתבי הראי"ה במבנה שיטתי בחיבור 'אורות הקודש'. הגותו האישית – הבאה לידי ביטוי בעיקר בספרו 'קול הנבואה' – נעה על ציר ייחודי, בין פילוסופיה לקבלה.

ב – פילוסופיה וקבלה במשנת הרב הנזיר

הרב הנזיר נחשף לראשונה לפילוסופיה בכלל ולפילוסופיה היהודית בפרט במהלך השנים בהם שהה באקדמיה של הברון גינזבורג בסנט-פטרבורג. בזמן מלחמת העולם הראשונה ובעקבות פגישה עם הרב ניי מסנדומיר שבואלין (אשר גלה אף הוא לגרמניה) הוא מעמיק בכתבי האר"י ושאר מקובלי צפת (במיוחד רבי משה קורדוברו ורבי חיים ויטאל), במקביל ללימודיו האקדמיים.

בעזבונו של הרב הנזיר נמצאים כתבי יד רבים העוסקים בקבלה, בין השאר הערות ל"ספר הזהר" ופירוש לספר "עץ החיים" לאר"י. אך מעבר ללימוד הקבלה, הרב הנזיר חי את הקבלה ברמ"ח אבריו: הוא חי בתודעה של ייעוד ובחזוייה של מתח רוחני גבוה ואפילו מיסטי. בנוסף לנדר הנזירות הוא נוהג סיגופים רבים, גוזר שתיקה על עצמו ובכלל, חי בפרישות מן העולם הזה. כבר בימי נעוריו שאף לזכות בנבואה והוא רואה צעד מכריע בתהליך זה בעלייתו לארץ ישראל בשנת תרפ"ב, צעד המקרב אותו למטרה הנעלה

3 לפי שז"ר – ובעקבותיו שוורץ, הגיון ומשיחיות, עמ' 143 – דוד כהן התלבט אז בין שני הוגים שלדידו היה ראוי ללמוד מהם: הרמן כהן והרב קוק (ראו שז"ר, נדר הנזיר, עמ' טז). ברם, בזיכרונות הנזיר וביומניו האישיים אין כלל אזכור אודות הרמן כהן - למרות ההערכה הרבה לעבודתו הפילוסופית המוזכרת פעמים רבות בספר 'קול הנבואה' – ודומה אם כן שיש לפקפק במסורת זו. אגב, יש הרואים בשני מאמריו של הראי"ה 'דעת אלוהים' ו'עבודת אלוהים' (פורסמו לראשונה בתוך הקובץ 'עקבי הצאן', ירושלים תרס"ו) תגובה להרמן כהן. ב' איש שלום עמד על כך במאמרו 'בין הרב קוק לשפינוזה וגיטה – יסודות מודרניים ומסורתיים בהגותו של הרב קוק' בתוך: קולות רבים – ספר זכרון לרבקה ש"ץ (עורכים: ר' אליאור ו' דן), ירושלים תשנ"ו, עמ' 530–531.

הרצויה. כמו כן, הוא מפרש את התפתחותה של התנועה הציונית ואת הקמתה של מדינת ישראל במונחים של גאולה, מתוך תודעה משיחית שעיקרה התחדשות פנימית של החיים הדתיים בעם ישראל.

המעייין בספר "קול הנבואה" מתרשם שהרב הנזיר לא הרגיש שום ניגוד בין תחומי הפילוסופיה מצד אחד וספרות הקבלה מצד שני, ואפילו לא מתח דיאלקטי ביניהם. ברם, מבט יותר מעמיק על יצירתו של הנזיר ובמיוחד דרך גילויי לבו הרשומים ביומניו האישיים, מגלה תמונה שונה: הרב הנזיר, איש הניגודים והסתירות, הרגיש את עצמו קרוע בין שני עולמות. לפעמים, הוא אף חש שהדרך האסקטית בה הוא נקט (פרישות וייסורים) מתנגשת עם עיסוקיו ב"חכמות הזרות"⁴. לכן, אם בכתביו ובספריו של הרב הנזיר ניתן לראות שילוב מעניין בין כתיבה מיסטית לכתיבה מדעית - הן מצד התוכן והן מצד הצורה - הרי המזיגה בין השכלה ביקורתית פילוסופית לבין חוויה אקסטטית מיסטית בדרך חייו של הרד"ך רצופה בעליות וירידות, רגעי תקווה וייאוש, ספקות ואמונה. בהקשר זה, דבריו של הרב קוק (המובאים על ידי הסופר אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ - אז"ר) מאלפים במיוחד:

"מי שאמר עלי כי נשמתו קרועה, יפה אמר, בודאי היא קרועה. אי אפשר לנו לתאר בשכלנו איש שאין נשמתו קרועה. רק הדומם הוא שלם. אבל האדם הוא בעל שאיפות הפכויות, ומלחמה פנימית תמיד בקרבו. וכל עבודת האדם הוא לאחד את הניגודים שבנפשו על ידי רעיון כללי, שבגדלותו ורוממותו הכל נכלל ובא לידי הרמוניה גמורה. כמובן, אין זה אלא אידיאל שאנו שואפים אליו, אבל להגיע לידי זה אי אפשר לכל יליד אישה. אלא שבהשתדלותנו אנו יכולים להתקרב אליו יותר ויותר, וזהו מה שהמקובלים קוראים בשם 'יחודים'⁵."

ג – הספר: קול הנבואה

בעריכת הספר 'קול הנבואה' - ההגיון העברי השמעיי' ראה הרב הנזיר את מפעל חייו ותכלית שנות לימודיו הרבות. עוד בהיותו סטודנט בבאזל, הוא כותב לעצמו:

4 למשל בפסקה המפורסמת: "נראה לי, שאני טובל ושרץ בידי... כשאני מתענה, ומסגף עצמי בשכבי בלילה על הקרקע, לא במטה, כהוזים שוכבים... ומה אני עושה אח"כ ביום, מעייין בספרי בעלי ההגיון לעמים, הזרים לרוח הקדושה, הרחוקים מאמת, כשאין להם מגע לקדושה, ומבקשים את הכהן בבית הקברות, מה לעשות?" (מגילת סתרים, ח"ב, א).

5 הדברים הופיעו בספר 'המחשבה הישראלית' בעריכת א' קלמנסון, ירושלים תר"ף, עמ' יג ומזכרים בספרו של צ' ירון, משנתו של הרב קוק, ירושלים תשל"ד, עמ' 106.

"צריך להוכיח, לעצמי ולבני הדור המודרני, שיש הגיון עברי מיוחד, הנבדל מההגיון המערבי ... זוהי תכלית כל עמלי ובלותי, שעותיי החשובות בספרי ההגיון לעמים" (מגילת סתרים, ב, ט')

אכן, הוא הקדיש לעריכת הספר יותר מיובל שנים, כאשר לאט לאט התוכנית המופשטת תופסת עור וגידים, מסתעפת לכרכים ולספרים שונים ומתפרטת לפרקים ולסעיפים ורק בשנת תש"ל יצאה לאור בצורת הספר "קול הנבואה". הספר כולל שני חלקים שונים: "יסודי הפלוסופיה הדתית בישראל" ויסודי החכמה הפנימית" היוצרים ביחד אנטולוגיה רחבה של מקורות בפילוסופיה יהודית ובספרות הקבלה אודות "ההגיון השמעי העברי". מאחורי מונח זה מסתתר הרעיון הבסיסי והמרכזי בהגותו של הרב הנזיר: לדעתו, ייחודה של אמונת ישראל אינו טמון ב"מה", בלוגוס, אלא ב"איך" כלומר, ב"קול" דרכו מופיע הלוגוס. בספר "קול הנבואה" מנסה הרב הנזיר לחשוף את המאפיינים הספרותיים והאידיאיים לדרכי העברת מסורת הסוד בישראל, ליד האפשרות הניתנת בכל תקופה ותקופה להוסיף חדש על ישן.

ברם, שערו של הספר מודיע על שלשה חלקים שונים ולא על שנים:

"חלק ראשון: ההגיון השמעי בפלוסופיה הדתית בישראל, חלק שני: ההגיון התורני השמעי, במדות שהתורה נדרשת בהן, חלק שלישי: ההגיון הסודי השמעי, בחכמה הפנימית (קוה"נ, עמ' 7).

הספר הנמצא בידינו איננו אם כן הספר השלם. זאת ועוד: דומה שדווקא החלק השני, האמור לעסוק במידות שהתורה נדרשת בהן, הוא החלק החסר. עם השנים, הולכים ומתגלים פרקים נוספים שלא הופיעו במהדורה המודפסת. דב שוורץ עסק רבות בנושא המידות שהתורה נדרשת בהן במשנת רד"ך ופרסם כמה מאמרים המבוססים על העתקה מכתב-יד⁶. כמו כן, לפני כמה שנים (תשס"ב) יצאה מהדורה חדשה של 'קול הנבואה' ובה מאמר נוסף "רוח בינה" התואם דווקא את עניינו של החלק השלישי של הספר (ספרות הקבלה). במאמרים אלו יש תוספת "כמותית" לספר עצמו אך עדיין רב הנסתר על הנגלה: מה הייתה התוכנית המקורית של הספר? מהו היקפה? האם קיימים עוד פרקים שכבר נערכו על ידי המחבר בעצמו? דומה שרק עיון בספר המודפס והארתו בצורה יסודית ושיטתית בעזרת החומר השמור בארכיון 'נזר דוד' מאפשרים לעמוד על שלבי העריכה השונים ולשרטט קווי יסוד לתוכנית התיאורטית של הרב הנזיר, תוכנית רחבה יותר המהווה בעצם, חזונו של המחבר. תהליך השוואתי זה חשוב במיוחד מכיוון שהוא משקף

6 ביניהם: נוסחי המבוא לחלק שני ("הגיון עברי יחודי על פי משנת הרב הנזיר" בתוך: ספר הגיון ב, רמת גן תשנ"ג, עמ' 12-19 וכן: "היסודות הלוגיים של הדרשנות ההלכתית - גישתו של הרב הנזיר" בתוך: מ' קופל וע' מרצבך (עורכים), ספר הגיון, רמת גן תשנ"ה, עמ' 34-63) וכן פרק העוסק במידת 'קול וחומר' (כנספס לספר "בין הגיון למשיחיות", עמ' 332-342) וראו גם: דב שוורץ, "היתכן הגיון עברי מיוחד כהגיון לאומי? - קטעים חדשים על תורת ההגיון משל הרב הנזיר" בתוך: דעת 27 (תשנ"א), עמ' 87-109.

את המראה שעמד לנגד עיניו של הרב הנזיר ומגלה את הרציונל הפנימי של הספר, אולי יותר משניתן לראות אותו בספר המודפס בלבד. כל ניסיון לעמוד על ייחודו של ההיגיון העברי השמעי על בסיס החומר המודפס הוא בעצם ניסיון ראשוני בלבד.

בדיקת החומר הארכיוני היא איפה הכרחית עבור הרוצה לעמוד על הגותו המקורית והעצמית של הרב הנזיר אבל דא עקא: מחלקת 'קול הנבואה' בארכיון 'נזר דוד' (מחלקה 5) כוללת מאות דפים (אם לא אלפים) שעברו מיון ראשוני בלבד, אך ללא מיספור וללא שום סידור פנימי (מלבד כמה אסופות הכרוכות יחד). עברנו אם כן בצורה יותר יסודית על חומר זה ולאט לאט הצטיירה יותר מפורטת: ניתן היה להבחין בין פרקים בספר המודפס לבין חומר חדש, בין טיוטות לבין פרקים ערוכים, בין הערות ביבליוגרפיות לבין הגות עצמית. בשלב ראשון נעשתה חלוקה בסיסית של החומר ונקבעה שיטת מספור אחידה לפי התוכנית התיאורטית לספר "קול הנבואה": הקוד 'א5' מציין חומר הקשור לחלקו הראשון של הספר (פילוסופיה יהודית), 5 כולל את חלקו השני (מדרשי חז"ל) ו'ג' החלק השלישי (ספרות הקבלה). החומר הכללי הקשור למעטפת הספר (שער, תוכן, הקדמה, מפתחות ומקורות) קיבל את הסיפורה 5. בשלב שני נערך מיון מדויק יותר בתוך כל תת-מחלקה: על בסיס של השוואה בין מסמך למסמך (תוכן, סוג הנייר והדיו, צורת הכתב והאותיות) נקבע מספור אחיד לכל התעודה: סיפרת המאות מבחינה בין פרק אחד למשנהו, סיפרת העשרות מציינת את החומר שנמצא קשור לאותו פרק או לאותה קבוצה, סיפרת האחדות מציינת מסמכים דומים אך שונים (טיוטות, שלבי עריכה). זאת צורת הרישום לתעודות השונות המצוטטות בעבודה זו והיא התקבלה גם על ידי צוות הארכיון לגבי כל חומר עתידי שיימצא מתאים למחלקת 'קול הנבואה'.

ד – מצב המחקר ומבנה העבודה

מלבד ספרו "קול הנבואה" שיצא לאור בשנת תש"ל ומספר מאמרים שפורסמו בבמות שונות, רוב יצירתו של הרב הנזיר עדיין טמונה בכתב יד. ארכיונו, ארכיון "נזר דוד", הכולל אלפי דפים עוד לא נסקר בכללותו. בנוסף למכתבים שונים, לדברי עיתונות ולסיכומי הרצאות ושיעורים, הוא כולל כאמור, דברי הגות ודברי הלכה, חומר הקשור לספר "קול הנבואה", וחומר רב על עריכת "אורות הקודש" לראייה קוק וישיבת "מרכז הרב". לאחר הסתלקותו של הרב הנזיר יצאו לאור על ידי תלמידיו מספר חוברות הכוללות קטעי אגרות, ליקוטים והערות שונות מאת הרב"ך, ערוכים לפי סדר תמאטי⁷. לחוברות אלו שמקורן בחומר ארכיוני, ערך רב משלהן וכשלעצמן. אך בהיותן מלוקטות וערוכות לא

⁷ למשל: אור הנצח – שביבי אורות פורים ופרשיות שקלים וזכור, ליקט, התקין והביא לדפוס הרב י' טולדנו, ירושלים תשל"ג או קול צופיך – אגרות וקטעי יומן, כינס, סידר וליווה בציוני מקורות והארות הרב י' טולדנו, ירושלים תשל"ג.

על ידי הרב הנזיר עצמו ולפעמים ללא ציון תאריך כתיבתו, קשה לעמוד על מקומו בקווי התפתחות הגותו של הרב הנזיר.

כמו כן, בשנת תשל"ז יצא לאור חיבור רחב ביותר (שלשה כרכים) בשם "נזיר אחיו" הכולל "דברי תורה, הגות, מחקר והערכה – זכרון לנזיר אלוקים"⁸. הכרך הראשון אכן עשיר בזיכרונות ובהערות על הגותו של הנזיר מפי רבנים וחוקרים אשר הכירוהו מקרוב. בסוף הספר מובאים לקט פיסקאות מהיומנים האישיים ומספר אגרות של הנזיר לרבו, הראי"ה קוק. מאמרים אלו מעניינים ביותר והם ממחישים את עוצמת הרושם שהרב הנזיר השאיר על הסובבים אותו. ברם, אותה קירבה מונעת לפעמים ניתוח מחקרי וביקורתי, ולא אחת התחושה היא שמחבר המאמר מתאר את מה שראו עיניו אך ללא ניתוח ממצה⁹. המחקרים העוסקים בהגותו של הרב הנזיר הם בודדים מאד. הסיבה לכך נעוצה אולי בעובדה שהרד"ך פרש מעולם האקדמיה – מבחינה רשמית – עוד בהיותו בחו"ל בשנות ה-20, למרות שלא נטש את הכלים הביקורתיים והמחקריים אותם רכש במהלך לימודיו. גם בארץ, הוא היה פעיל בעיקר ב"ישיבה המרכזית בירושלים" ומיעט לפרסם דברים משל עצמו, למרות שכאמור, עזבונו עשיר בכתבי-יד רבים במקצועות שונים בתחומי היהדות. יתכן גם שדימויו הציבורי כמיסטיקן, דרך קבלת הנזירות ושאיפתו להתחדשות הנבואה, מנעו מהחוקרים להתייחס להגותו כשלעצמה, כמו שניתן לנו כעת בפרספקטיבה של קרוב לחמישים שנה¹⁰.

דב שוורץ הוא בין היחידים שעסק בכתבי הנזיר מבחינה מחקרית ופתח פתח משמעותי לבאים אחריו. מאמריו השונים התמקדו בעיקר ביחסו של הנזיר לרבו, הראי"ה קוק¹¹, ובמיוחד לאור העובדה שהרד"ך הוא שערך את הספר "אורות הקודש" על סמך מחברותיו של הרב קוק, בהם היה רושם מדי יום את הגיגי ליבו. לאחרונה, חל וויכוח ציבורי על מידת מעורבותו של העורך ביצירה עצמה ושוורץ מציע לראות ב"אורות הקודש" חיבור משותף לראי"ה קוק ולרד"ך, ואפילו חלק מהגותו העצמית של הרב הנזיר בעצמו. כמו כן,

8 נזיר אחיו (ערכו: הרב ש"י כהן ואחרים), ירושלים, תשל"ח. להלן: נזיר אחיו.

9 הכרך השני כולל מאמרים של הרד"ך עצמו בהלכה ובאגדה והכרך השלישי מוקדש רובו ככולו לענייני נזירות (בהלכה ובאגדה).

10 בספר זיכרונותיו, מברלין לירושלים, כותב ג' שלום: "מולנו גר אז הרב דוד הכהן, איש אציל-רוח, תלמידו המובהק של הרב קוק, וידוע בכל ירושלים האשכנזית בכינוי "הנזיר" סתם, שעסק בקבלה, אם אפשר לומר כך, בכיוון ההפוך ממש לכיווני. ידעתי עליו מזמן ששנינו ישבנו בשוויץ, והוא פרסם אז בגרמנית מאמר של שנים-עשר עמודים... כל מאמצי לרדת לסוף דעתו עלו בתוהו... כל עוד היינו שכנים, ביקרתי אותו פעמים... אך להתווכח עם בעל תשובה על דרכי חקירת הקבלה והבנתה – זוהי משימה חסרת-תקווה, ומבשרי חזיתי זאת." (ג' שלום, מברלין לירושלים, תל-אביב תשמ"ב, עמ' 202-203). במידה מסוימת, גם השיחה המובאת ע"י הרברט ווינר אינה מגלה התייחסות רעיונית מעמיקה לרב הנזיר. ראו בספרו:

H. Weiner, *Nine and Half Mystics – The Kabbala Today*, NY, 1969, p. 12–17.

11 למשל: "עריכה מול יצירה" בתוך: דעת 24 (תש"ן), עמ' 41-86.

עמד שוורץ על משמעותו של "ההגיון השמעיי" בחלק השני של הספר "הציונות הדתית – בין הגיון למשיחיות" האוגד בעצם, מספר מאמרים שונים שפורסמו בעבר בבמות שונות¹². שוורץ משרטט את המאפיינים העיקריים ל"ההגיון השמעיי", עוסק בזיקתם לקבלה ומתמקד בעיקר בהיבטים הלוגיים והמשפטיים בהגותו של הרד"ך. הדיון של שוורץ בספר זה הוא חלק ממסגרת רחבה יותר העוסקת בציונות הדתית בכלל ובתפיסה המשיחית שבה בפרט, כאשר המחבר שואל מתוך פרספקטיבה היסטורית מהי מידת השפעתו של הרב הנזיר על רבני ומנהיגי הציונות הדתית. ברם, דיון מקיף על כלל הספר ועל חלקיו השונים, על מגמותיו ועל בשורותיו טרם יצא לאור. אם כן, הגותו של הנזיר זקוקה למחקר רחב יותר, מקיף וממצה.

חיבור זה מבקש להענות לאתגר זה ולו בצורה חלקית. הוא מציע מונוגרפיה רחבה על ספר "קול הנבואה", ומזמין דרכו בחינה מחודשת של הגותו העצמית של הרב הנזיר. החלק הראשון מבוסס על יומניו האישיים של הרב הנזיר ובעזרתם אבחן את מקורות היניקה של ההגות ואת שנות לימודיו של הרב הנזיר, תחילה בליטא ולאחר מכן בסט-פטרבורג, בפריבורג ובבאזל. תקופה זו בחייו כמעט ולא נסקרה ברשימות הביוגרפיות אודותיו, המעניקות את כובד המשקל לשנות חייו בארץ, בישיבת מרכז הרב. ודוק: זאת התקופה בה משרטט הרב הנזיר קווי יסוד לספר חייו, עוד בטרם פגש ברב קוק. החלק השני של חיבור זה עוסק בספר "קול הנבואה" עצמו ובשלבי עריכתו, מנתח את אופיו הפילוסופי והקבלי ומבקש לדון בו ובעזרתו בדבר טיבה של החווייה המיסטית המתוארת בזכרונות הנזיר.

ה – עקרונות המחקר ושאלות מתודולוגיות

במהלך כתיבת חיבור זה, התברר לי יותר ויותר כיצד פרקי 'קול הנבואה' ותולדותיו של הספר קשורים וארוגים זה בזה עם התפתחותו הרוחנית והאישית של הרד"ך. דבריו של עמנואל אטקס בפתח ספרו על רבי ישראל סלנטר הפכו להיות עקרון מנחה מרכזי בחיבור כולו:

"בבקשנו לעמוד על פשר הדינאמיקה ההיסטורית של תופעות מתחום הרוח והחברה, עלינו לתת את הדעת על יחסי הגומלין שבין היסוד האישי, החברתי והאידיאלי"¹³.

12 הציונות הדתית – בין הגיון למשיחיות, תל אביב תשנ"ט וראו גם את דברי הביקורת של י' שלמון: 'הציונות הדתית בין הגיון למשיחיות: מחקריו של דב שוורץ על הציונות הדתית', בתוך: זימוי 23 (תשס"ד), עמ' 68–72.

13 ע' אטקס, רבי ישראל סלנטר וראשיתה של תנועת המוסר, ירושלים תשמ"ב, עמ' 18.

הצגת הספר "קול הנבואה" כשברקע נסקרת הביוגרפיה של הרב הנזיר מחייבת אם כן הקדמת מחקר היסטורי לדיון הפילוסופי: מה היו ערכיה התרבותיים והדתיים של החברה בה גדל דוד כהן? כיצד התייחסו בליטא לפילוסופיה הכללית לאור השפעת ההשכלה? מהם הידיעות והכלים אותם רכש בחור הישיבה לשעבר באקדמיה? מי הם ההוגים והדמויות אשר השפיעו עליו? שאלות אלו מכוונות אותנו להתלבטות יותר עקרונית: האם דרכו של הרד"ך התאימה לאתוס ולנורמות של הסביבה בה גדל או שמא נהג הוא כאוטודיקט ונתפס כ"זר" ושונה בעיני הבריות? ואם כן, במה התייחסות זאת עיצבה את תודעתו העצמית והשפיעה על הגותו? הדיון באותם שאלות מתרכז בעיקר בחלק הראשון של החיבור בעזרת חומר ארכיוני, מתוך זהירות להבחין בין עיקר לטפל, בין זיכרונות למציאות, בין אידיאליזציה לאמת ביקורתית.

בשלב זה של הדיון, חשובים במיוחד יומניו האישיים של הרד"ך, העשירים בפרטים ביוגרפיים ובתיאורי חוויות שונות¹⁴. שני יומנים שונים עמדו לפנינו ולרשותנו בארכיון 'נזר דוד': הראשון נקרא 'מגילת סתרים', השני מכונה 'פנקס המנהל', והוא נחשף כאן לראשונה. מחברות 'מגילת סתרים' הן היומן "הרשמי" של הרב הנזיר: במהלך חודשי אביב תש"ח, העתיק הוא על חמישה מחברות פרקי זיכרונות משנות ילדות ובחרות, בליטא ובירושלים¹⁵. סגנון הכתיבה מראה שחלק מהפרקים הועתקו בצורה מדויקת ואחרים עברו עריכה. הפתקאות – או המחברת – ששימשו בסיס להעתקה לא נשמרו. פרקי 'מגילת סתרים' פורסמו בצורה חלקית בקובץ 'נזיר אחיו' (א, עמ' רכט–שז) ולאחרונה עם מספר תוספות – אך עדיין לא בצורה שלמה – בספר 'משנת הנזיר'¹⁶. פרקי זיכרונות אלו מגלים פרטים ביוגרפיים רבים על נדודיו הרבים של הרב הנזיר ועל דמויות איתם היה בקשר. מעבר לכך, מדובר בעצם בכתיבה רפלקטיבית היוצרת "יומן מיסטי", בו רשם המחבר את הלכי רוחו, תחושותיו והתלבטויותיו, ליד חזיונות, חלומות, ודברי "האזנה פנימית". סוגה

14 דב שוורץ כבר עמד על הערך ההגותי שביומנים אלו במאמרו: 'החידושים הרעיוניים שב"זכרונות הרב הנזיר"', בתוך: יונתני בחגוי הסלע (התקין והביא לדפוס ש' מרקוביץ). ירושלים תשמ"ז, עמ' 197–222 וכן: דמותו וקווי-אישיותו של מיסטיקן יהודי בדורנו (על יומנו המיסטי של "הרב הנזיר")" בתוך: תרביץ סא (תשנ"ב) עמ' 127–158.

15 הסמיכות בין פעולה זו (העתקת קטעי זיכרונות בגיל שישים) לבין האירועים המתרחשים בארץ באותם ימים (מלחמת העצמאות והמצור על ירושלים) מפתיעה – אם לא מצמררת – ואומרת דרשני. העובדה שהרב הנזיר ראה במלחמת העצמאות פעמי גאולה ונפילת בנו לשבי הירדני בקרב על ירושלים רק מעצימות תמיהה זו. ברם, לא מצאתי התייחסות לכך אצל הביוגרפיים של הרב הנזיר ולשדה ההשערות לא רציתי להיכנס.

16 בספר 'משנת הנזיר' (ירושלים תשס"ה) הוסיפו העורכים (ה' כהן וי' הכהן) מספר הערות ביוגרפיות התורמות רבות להבנת הכתוב ולהכרת המקומות והדמויות המוזכרים ביומן. עם זאת, המלאכה לא הסתיימה ורבות הפסקאות המקוריות שלא הוכנסו בספר. בחיבור זה התייחסנו לפרקי 'מגילת סתרים' מתוך הנוסח המקורי שבכתב היד בלבד.

זו של כתיבה מאפיינת בעיקר את היומן השני, "המנהל". מחברת זו (כ-140 עמודים בגודל קוורטו¹⁷) היא בעצם "יומן מוסרי" בו החל הצעיר דוד כהן לרשום בה פרטים על סדר יומו, הנהגותיו ומחשבותיו במגמה לתת לעצמו דין וחשבון עליהם, ככתוב בשער המחברת:

"ספר המנהל לתקופת החודש, ישים עינו הטובה והחדה, על כל מעשי ומפעלותי השונים, אשר נעשו במשך ימי החודש העבר, ויחרוץ משפטו עליהם, אם טובים המה אם לא וגם יגזור אומר מה לעשות הלאה וממה לחדול"

יומן זה מתחיל בשנת תרס"ד (בגיל 17) ומסתיים כ-12 שנים אחר כך, כאשר רבים הם הדפים הריקים או סימני הדפים שנתלשו, המבדילים לפעמים בין תקופה לתקופה או בין מקום למקום. מחברת 'המנהל' חושפת את עולמו הפנימי של הרב הנזיר, את התלבטויותיו ואת חששותיו, את גילויי ליבו ואת תפילותיו השמימה. פסקאות בודדות ממחברת זו הועתקו על ידי הרב הנזיר עצמו ביומן 'מגילת סתרים' אך המחברת עצמה טרם נסקרה ואף לא הוזכרה במחקר. תחילתה ערוכה כיומן ובסופה היא כוללת מספר העתקות שונות (חידושי תורה, מאמרים קצרים, העתקי מכתבים). בתוך המחברת עצמה נשמרו מספר פתקים ובהם רשומות שונות, לפעמים בקשר ישיר עם המוזכר ביומן, לפעמים ללא קשר גלוי לעין. פתקים אלו נעתקו על ידי ונעשה ניסיון לתארך אותם בעזרת פרמטרים שונים (תוכן, סוג הנייר והכתב, מיקום) ובהתייעצות עם מספר אנשים. הפתקים כולם כונסו על ידי בקובץ חדש תחת השם "פתקים" וחלקם התגלו כבעלי חשיבות רבה מבחינה ביוגרפית. כל הציטוטים מהיומנים המופיעים בחיבור זה הועתקו בצורה מדויקת מתוך כתב היד, כאשר התעתיק המקורי והפיסוק נשמרו, ורק נפתחו ראשי תיבות על מנת לאפשר קריאה רהוטה¹⁸.

ברם, מחקר זה איננו רק מחקר היסטורי: הוא מבקש לנתח את הגותו של הנזיר גם בעזרת כלים פילוסופיים וספרותיים. השלב הראשון בניתוח הפילוסופי הוא זיהוי ההשפעות הבאות לידי ביטוי בהגותו: יחסו לפילוסופי יוונית ולפילוסופיה, זיהוי הזרמים הקבליים העיקריים המוזכרים ב"קול הנבואה" וניתוחם. המחקרים השונים, אשר עסקו עד כה בהגותו של הנזיר, הסתפקו בדרך כלל בשלב זה. ברצוננו לבנות נדבך נוסף. אם "צורה" דהיינו ה"איך", הוא המימד העיקרי בהגות לפי הרד"ך הרי שיש לבחון במיוחד את דרך כתיבתו וסגנונו. אם 'ה'הגיון העברי השמעי' עוסק באופן בו הדבר נאמר ולא ברעיון עצמו הרי זה אומר שיש לנתח את שפתו המיסטית של הנזיר על מנת לעמוד על משמעותה ותרומתה להבנת חוויה הדתית בכלל. בעצם, הגותו של הרב הנזיר בכלל והמוטיבים

17 מספרי העמודים לא מופיעים במקור במחברת עצמה (מלבד 27 עמודים ראשוניים). הם נוספו על ידי בעיפרון בקצה העמוד, וזאת על מנת שניתן יהיה להביא מובאות כראוי ולציין את מיקומם המדויק (באישור ארכיון 'נזר דוד').

18 סימני קיצור (כך:...) בגוף הפסקה הם תמיד שלי אלא אם כן צוין אחרת בצורה מפורשת.

הקבליים שבה בפרט, טרם נבחנו בהקשר רחב יותר של פילוסופיה של הדת. השוואה בינו לבין מיסטיקנים אחרים (לאו דווקא יהודים) מבחינה פנומנולוגית ולא מבחינה היסטורית היא מרתקת ביותר ומאפשרת לשרטט קווים כללים משותפים לתופעה המיסטית מתוך נקודת ראות אפיסטמולוגית, ואפילו אנתרופולוגית. בכך אנו מוסיפים לדיון תחומים נוספים כגון פילוסופיה של הדת ופילוסופיה של השפה, אסתטיקה וסמיוולוגיה (תורת הסמל), תחומים העלולים להאיר באור חדש את הגותו המורכבת והעשירה של הנזיר. הקו המרכזי המנחה אותנו במהלך החיבור כולו, הן בהיבטיו הביוגראפיים והן בהיבטיו הרעיוניים הוא הרובד האקזיסטנציאליסטי של הגותו של הרד"ך. כאמור, הגות זו איננה מנותקת ממסכת חייו של הרב הנזיר אלא נבנית היא מתוך עליות וירידות אותם חש הוא על בשרו דרך התבודדותו מן הבריות ופרישותו מן העולם החומרי. גם בעלי גישה מתודולוגית המציעה - ככלל - להבחין בין המימד האישי למימד ההגותי מודים במקרה דינן שהספר הסוקר את מאפייני 'רוח הנבואה' בישראל נכתב על ידי 'איש רוח' המתאר ביומניו דברי חלום והזיות ומזכיר את השפעתם על חייו! הדיון בפרקי 'קול הנבואה' במקביל לניתוח מקומה וטיבה של החוויה המיסטית המתוארת ביומנים האישיים התברר במהלך במחקר ככלי פרשני מרכזי. בעזרתו מתברר שהרב הנזיר 'החוקר' את מקורות הקבלה הוא בעצם 'המקובל' הקורא בספר שלפניו את תיאור החוויה אותה הוא חווה בעצמו...

בחירת עמדה מתודולוגית הגורסת שיש לשלב בין תחומים מגוונים ומתודות שונות טומנת בקרבה מספר מכשולים ויכולה להוביל לדיון שטחי ולא מעמיק, ולפרשנות אישית וסובייקטיבית תחת הסוואה של למדנות מדומה. עם זאת, חשתי שזאת הדרך הנכונה לגשת לכתבי הרב הנזיר וביכולתה להאיר שאלות רבות המתעוררות אצל כל המעיין בספר "קול הנבואה" לראשונה. דבריו של משה אידל בפתח ספרו 'קבלה: היבטים חדשים' עודדו אותי להתמיד בדרך זו. שם הסביר המחבר מדוע השאיר אחריו את הגישה המחקרית הקלאסית (הדוגלת בדיון הפילוסופי ללא התייחסות להקשר ההיסטורי או בהתפתחות ההיסטורית ללא ההעמקה הרעיונית) ולמה העדיף עליה גישה בין-תחומית המשלבת ניתוח פנומנולוגי עם ראייה היסטורית:

"שילובן של שתי שיטות אלה, זו לצד זו, קשור בהתרחקות מדבקות בגישה יחידה; בדרך כלל ניסיתי לפתור בעיות שהתגלו בטקסטים תוך שימוש בגישות שונות, היכולות להציע פתרונות. מנקודת ראות זו אני פרגמטי למדי ומעדיף להרשות לעצמי להיות מודרך על ידי הבעיות שעלו מהטקסטים, על פני הניסיון לכפות שיטה מחקרית אחת לאורך כל הניתוחים. אני תקווה כי "אי-עקביות" מתודולוגית זו תאפשר לי לחמוק מהגישות הרדוקציוניסטיות, המאפיינות חוקרים הדוגלים במתודולוגיות "טהורות". חובה עלינו להשתמש לסירוגין או במשולב בפנומנולוגיה, בטקסטולוגיה, בהיסטוריה ובפסיכולוגיה, כדי לעשות צדק עם כל ההיבטים של טקסטים ורעיונות קבליים" (שם, עמ' 17).

ו – תרומה למחקר וכיוונים עתידיים

לסיכום, עניינו של חיבור זה הוא בחשיפת המבנה הרעיוני שבספר "קול הנבואה" ובמשנתו הלא ידועה של הרד"ך בעזרת חומר ארכיוני רב ומתוך גישה מחקרית בין-תחומית המשלבת בין דיון היסטורי ביקורתי לניתוח פילוסופי חדשני. ניתן להצביע על תרומתו למחקר בשלושה מימדים שונים:

1. חשיפה ודיון בממצאי חומר ארכיוני שטרם פורסם אודות התקופה הראשונה בחייו של הרב הנזיר ובעזרתם ניסיון להבין את מקורות היניקה של הגותו,
2. חשיפת דרכי עריכתו ומבנהו התיאורטי של ספר קול הנבואה, דרך עמידה על שלבי העריכה השונים ודיון על משמעות המרחק בין החזון למציאות,
3. שיבוץ והארת הגותו של הרב הנזיר על רקע מקורותיו והשפעותיו מן הפילוסופים והמקובלים אותם למד מחד וחוויותיו ושאיפותיו הרוחניות מאידך.

בל נטעה ונעריך ששני המימדים הראשונים - חשיפת חומר ארכיוני על האדם ועל הספר - משמשים אמצעי יעיל והכרחי בלבד לעיקר המחקר דהיינו, לבחינת הקשר הרעיוני והאישי של הגותו. עצם חשיפת החומר הארכיוני היא מטרה בפני עצמה. מחברת 'המנהל' לא הייתה ידועה כלל וניסיון לעמוד על שלבי העריכה של הספר טרם התרחש. מחקר זה - שנעשה בשיתוף פעולה מלא עם ארכיון 'נזר דוד' ומתוך יחסי אמון הדדיים - מזמין בחינה מחודשת של דמותו של הרב הנזיר כחוקר וכמקובל בפרט ושל יחסו של חוג הראייה לפילוסופיה ולקבלה. ניסיתי לעמוד על היבטים אלו בפרק המסיים את החיבור ואין לי ספק שדיון מחודש זה רק נפתח כעת.

ואני תפילה שיהיה בזה תרומה לחקר ההגות היהודית המודרנית דרך הארת דמותו המורכבת והלא-מוכרת של הרב הנזיר, הרב דוד כהן.

חלק ראשון: רקע ביוגרפי, היסטורי וחברתי

פתח דבר:

על חלום, זהות ומקום

"ויהי באחד הלילות, ואני בן שש, בחלומי והנני עף מסביב ליציע העליון אשר בבית המדרש, בבית-הכנסת שהיה הולך ונבנה מחדש, אחרי שרפת בית הכנסת הישן, בטרם הגמרו, באין עוד מדרגות, ליציע העליון, אני עף ושט סביב סביב, באוויר, בלי הרף, לא אוכל לרדת מטה ולא לעלות מעלה, ואני עיף, עיף, עף ושט לאין סוף. ואיקץ, והנה חלום חיי."

מגילת סתרים, א, א

בחלום ילדות זה ראה הרב הנזיר את חלום חייו, ולפי זה תמונה דמיונית אחת מגלמת בעצמה ומאגדת בתוכה שאיפות ותקוות, כמיהה וכיסופים. לכאורה נראים הדברים פשוטים: ילד יהודי בסוף המאה הקודמת, בן למשפחה רבנית ליטאית הגדל בסביבה המקדשת את לימוד התורה כערך עליון, חולם על בית הכנסת ורואה את עצמו דומה למלאכים העפים בשמים, אותם הוא מזכיר בכל יום בשעת התפילה. ברם, מבט מעמיק יותר על חלום זה ועל רבדיו השונים מגלה תמונה מורכבת יותר ומזמין את המתבונן מן הצד לעמוד על משמעותם הסמלית של מרכיבי החלום השונים, בניסיון לחשוף את פשרו הפנימי של "חלום חיים" זה.

הספרות המיסטית בכלל והיהודית בפרט מושתתות במידה רבה על חלומות וחזיונות, על מראות וגילויים בחלום ובהקיץ. לפי רחל אליאור, יש לראות בחלומות אלו לא השתקפות של המציאות או ביטוי למאווייו של החולם בלבד, אלא ניסיון לפרוץ מן הריאליה הממשית הבלתי ניתנת לשינוי, לחרוג מגבולות הזמן והמקום ולצייר מציאות ללא מצרים. בלשונה: "החלום מפרק את היסודות המרכיבים את המציאות ואת התודעה ומצרפם מחדש להוויות חדשות"¹⁹. כלומר, החלום צומח מתוך המציאות הנגלית ומתוך חוויותיו והתנסויותיו של החולם, אך אלו באות לידי ביטוי בצורה חדשה ובלתי-צפויה, ובדרך זאת מציע החלום פרשנות מחדש של המציאות היומיומית. אליאור מאמצת את מסקנותיו של פרויד על פשר החלומות ודרכי ניתוחם. היא מציעה להתעלם תחילה מהמכלול הסיפורי

19 ראו אליאור, החלום, עמ' 68

של החלום ולפרק אותו למרכיביו כדי לפענח את הפרטים כשלעצמם, ולבסוף לחברם מחדש זה לזה: ניתוח החלום הופך לניתוח טקסטואלי.

"אני עף ושט סביב סביב" – זאת התמונה הבולטת תחילה בחלום זה: מעוף תמידי, שקט ואפילו שלו, המצייר תחושה של ריחוף, מרחבים ואולי גם, עליונות, שמימיות וטוהר. התעופפות זו מרחיקה אסוציאציות של ארציות, גשמיות ונחיתות וקוראת אל על, לאופקים אין-סופיים. ברם, החלום ממוקם "בבית המדרש" שהוא גם "בבית הכנסת", ותיחומו של המעוף למרחב מוגדר נותן לו משמעות חדשה: בעיירה הליטאית "בית-הכנסת" שהוא מקום תפילה משמש גם כן "בית-המדרש", הוא מקום לימוד התורה. עבור הילד בן השש, בית-הכנסת מהווה מעין בית שני: שם ה"חדר" בו מבלה הוא את רוב שעות היום בקניין הקריאה והלמידה כמפתח לעולמם של המבוגרים. בחברה היהודית המסורתית²⁰, החלוקה בין שני הבתים מאד ברורה: אם "הבית הראשון" - בית ההורים - הוא מקום המעניק מחייה, חום ואהבה, יחוס משפחתי וזיכרונות מן העבר, הרי ש"הבית השני" - כלומר בית המדרש - פונה לעתיד והוא המקום המוקדש לתורה ולתפילה, מתוך דאגה לחיים רוחניים ולשאיפות ספיריטואליות. דומה שהמעוף בבית-המדרש מבטא יותר מכל את הכיסופים למגע בלתי אמצעי עם עולמות עליונים בניסיון לנטוש את המציאות הארצית ואפילו, לברוח ממנה.

אך האם "חלום חיים" זה - "עף ושט לאין סוף" - הינו בר-מימוש? "ואני עף עף" מצביע על משקלו של הגוף ועל מגבלותיו, אשר אינו מסוגל לעוף "בלי הרף" ודורש לרדת מטה במגמה ליצור איזון בין העולמות הרוחניים למציאות הגשמית, בין הצרכים הקיומיים לשאיפות האצילות, בין החיים הממשיים למחוזות הדמיון. דומה שניתן אפילו לחוש, בין השיטין, באנקת מצוקה: "לא אוכל לרדת מטה ולא לעלות מעלה". כנגד החלוקה הנגדית בין עליונים לתחתונים שהצטיירה תחילה, תודעת המעבר בין העולמות מתערפלת ומיטשטשת ויוצרת מעין חלל ריק, שטח אפור, לא כאן ולא שם. הכמיהה למרחבים נשגבים לא מוליכה למקום הנכסף מבלי כאב, והיא מעוררת לפעמים התלבטויות של זהות, זרות ושייכות. איה הדרך המוליכה בבטחה למעלה? החולם חש שהדרך איננה פתוחה לפניו ואיננה ברורה לעיניו - "באין עוד מדרגות ליציע העליון" - והמעוף התמידי העליון מתפרש כעת כנדודים וטלטולים ללא מנוחה וללא מטרה. שאלת הזהות והגדרתו האישית של האני עולה אם כן, מחלום זה.

המתבונן על חייו והגותו של הרב הנזיר בניסיון לעמוד על ייחודו של האיש ומשנתו, משתאה מול המשמעויות הסמליות הגנוזות בחלום זה. ימי ילדותו ובחרותו של דוד כהן עוברים עליו בסוף המאה הקודמת כשברקע תמורות אידיאולוגיות, חברתיות והיסטוריות מתרחשות בעולם היהודי המסורתי הליטאי²¹. "שאלת המוסר" מערערת את סדרי לימוד

20 לפי המינוח של כ"ץ, חברה, עמ' 155 וכן בספרו מסורת ומשבר, פרקים 14 ו-18.

21 על תמורות אלו ארחיב בפרקים הבאים.

התורה בעולם הישיבות ויוצרת חזית חדשה לפעילי ההשכלה. אם במישור האידיאולוגי שונים שלושת הזרמים (ההשכלה, תנועת המוסר, עולם הישיבה) אלו מאלו, הגבולות ביניהם במישור החברתי אינם כה חדים והחלוקה למחנות לפעמים מלאכותית. עם כל זה, מאחורי האמירות הפובליציסטיות והעשייה היומיומית מסתתרות וניצבות שאלות-יסוד של הגדרה עצמית, ייעוד וקביעת עמדה לנוכח המודרנה, ערכיה ואורחות חייה.

קורות החברה היהודית עוברים בזעיר אנפין על קורות דוד כהן באותן השנים. כבן למשפחה רבנית, הובא בגיל צעיר ל"חדר" ומהר מאד הפך בקי במסכת הנלמדת "על המחט"²². הוא לומד אצל מלמדים שונים ובתקופה מסוימת גם בישיבת וולוז'ין המפורסמת. ברם, אין הוא חש נחת מהלימוד הליטאי גרידא ונטייתו הטבעית מקרבת אותו ל"עבודת המוסר". הוא לומד בקרבת ה"חפץ חיים" בראדן ובישיבת סלבודקה - "ישיבת המוסר" הראשונה אשר קמה בעקבות משנתו של רבי ישראל סלנטר - ועורך חשבון-נפש תמידי בפנקסו, "המנהל". מלבד מעברים נפשיים וגיאוגרפיים אלו נהיה הוא יותר ויותר פתוח לספרות ההשכלה ולמסריה: הוא לומד את השפה הרוסית וקורא את סופריה הקלאסיים, מתעניין במדעים ומתנסה בכתיבה.

ברם, מפנים אידיאולוגים אלו אינם דרים בכפיפה אחת בקלות. כתביו האוטוביוגרפיים של הרב הנזיר מזכירים ללא הרף את קשיי ההסתגלות וההזדהות, התהיות וההתלבטויות, הפיתולים והייסורים. אכן מחפש הוא את מקומו ואת ייעודו בעין הסערה העוברת על קהילה בתמורה בין עולם העבר לעידן החדש ובלשונו של החלום: "בביהכ"נ שהיה הולך ונבנה מחדש, אחרי שריפת ביהכ"נ הישן".

עם השנים, הוא עובר לאקדמיה של הברון גינבורג בסנט-פטרבורג, מוסד חדשני במזרח אירופה אשר שאף להביא לבירת רוסיה את בשורת ה-Wissenschaft des Judentums. שם שקד הרב הנזיר על כתבי הפילוסופים היהודים של ימי הביניים, התוודע לראשונה להגותו של פילון האלכסנדרוני - המהווה נדבך חשוב בספר "קול הנבואה" - ורכש לעצמו את יסודות הגישה המחקרית. משם עבר הרב הנזיר לגרמניה - ולאחר מלחמת העולם הראשונה, לשוויץ - ולמד באוניברסיטאות פרייבורג ובאזל. זאת תקופת הבגרות בפרק חיים זה, בה מבסס הוא ומשלים את ידיעותיו בפילוסופיה כללית ובמקביל, נחשף לתורת הקבלה, מתנסה ברזיה ובחוויותיה ומתחיל לנסח בכתב את מאמר יסודות ההיגיון השמעי העברי, הלוא הוא תשתית ספר חייו, 'קול הנבואה'.

²² ראו: מגילת סתרים, א, ט. מנהג קדמון אצל בוחני תלמידים מצטיינים לפיו דקרו את דף הגמרא במחט והנבחן הנבון צריך לומר באיזו מילה פגעה המחט בצידו השני של הדף. כביטוי עברי מופיע הצירוף "על המחט" בתלמוד ירושלמי, ויניציא, רפ"ג, שביעית, פרק י סוף הלכה ב, דף לט, ע"ג, ומשמעותו שם "דבר קטן". אולם, בדברי הרב הנזיר יש תרגום ישיר לביטוי ביידיש "אויפן נאדל" שהיה נפוץ ועדיין נפוץ בעולם הלומדים, ומשמעותו היא בקיאות עצומה בתלמוד כולו - או במספר מסכתות.

בחלק זה הפותח את החיבור כולו אדון בהרחבה - בעיקר על בסיס חומר ארכיוני²³- בתקופה הראשונה בביוגרפיה של הרב הנזיר בטרם עלתו ארצה (תרמ"ז-תרפ"א), ובהשפעות השונות אשר פעלו עליו בימי ילדותו ובחרותו, השפעות שונות ומגוונות המהוות יחד מקורות היניקה של הגותו, כמו שיתבאר בהמשך הדברים.

²³ כוונתי לשני היומנים המתייחסים לתקופה זו: "מגילת סתרים" ו"המנהל". הראשון, הכולל פרקי זיכרונות אוטוביוגרפיים נדפס תחילה בצורה חלקית בתוך: נזיר אחיו, (עורכים: הרב שאר-יישוב כהן ואח'), ירושלים תשל"ח, א' עמ' רלא-שמא ולאחרונה עם מספר תוספות ותיקונים בתוך הספר 'משנת הנזיר' (עורכים: ה' כהן וי' הכהן), ירושלים תשס"ה. ציון הפרקים בחיבור זה איננו לפי המהד' המודפסת אלא לפי כתב-היד השלם, השמור בארכיון נזר דוד, ירושלים ולאחר הגהה מדוייקת. היומן השני, "המנהל" הוא בעצם יומן מוסרי ורשימות אישיות וטרם נדפס ולו בצורה חלקית (ארכיון נזר דוד, ירושלים). מספר פתקאות השמורות בין דפי 'המנהל' סודרו על ידי וכונסו בפני עצמן בקובץ חדש, "פתקים".

פרק ראשון : ילדות ובחרות (תרמ"ז - תרס"ו)

א – חינוך וחברה

"במוצאי שבתות היה בא הרבי לביתנו, ויבחנו אותי לעיני כולם, להראות את "הפעולה" שפעלתי בגמרא, ויתפאר בתלמידו המצויין, הקטן, שהצליח בלמודים יותר מהגדולים, חבריי. והיו מגישים לו "כיבוד", ועלי היו ממטירים סוכריות ושוקולדות קטנות בניירות-כסף צבעוניים, וגם מטבעות נפלו מן השמים על הגמרא".

מגילת סתרים, א, ה

הרב דוד כהן נולד באלול תרמ"ז בעיירה מיישיגאלה (Maisiagala) ליד וילנה אשר בליטא. אביו, רבי יוסף יוזפא היה בנו של הרב זכריה מנדל כ"ץ²⁴, רבה של ראדין. אם שאר אחיו שימשו כולם בתפקידים רבניים, ר' יוסף יוזפא היה "מלמד" ולא מעט פעמים נעדר מהבית לתקופות ארוכות על מנת למצוא את פרנסתו²⁵. אמו של דוד כהן, אסנת, הייתה בתו של ר' שרגא בצלאל הלר, אחד מסוחריו ונכבדי הקהילה. ילדותו עברה עליו בקרבת משפחת אמו במיישיגאלה עד שנשלח בגיל 9 לבית סבו, הרב מראדין, ולאחר פטירת הסב עבר לגור אצל הדודים השונים בקאנאטופ (Konotop, בצפון מזרח אוקראינה), בקשט (Baksty, קרוב לעיר לידא בליטא), הורודוק (ליטא), ריוול (אסטוניה), וטולא (מרכז רוסיה). מעברים רבים אלו שסיבתם כנראה אילוף כלכלי מטביעים את חותמם על שנות ילדותו ובגרותו של

²⁴ נראה ששם המשפחה לא היה קבוע: כ"ץ, כהן, הכהן, דולינסקי ואפילו כוגן. ברם, אלו כולם שמות הנהוגים במשפחת כוהנים במזרח-אירופה.

²⁵ ראו את מאמרו של זלקין, המורה, המצביע על מקומם של מלמדי תינוקות בתחתית הסולם החברתי הכלכלי בעקבות ההיצע הרב ועודף המלמדים הנוודים מעיר לעיר כדי למצוא את מחייתם. בשנת 1911 הקימה חברת "מפיצי ההשכלה" ועדה מיוחדת במטרה לחקור את מצב ה"חדר" והמלמד בכל רחבי רוסיה. הממצאים על ליטא מציירים תמונה עלובה במאוד (על הועדה וממצאיה, עיינו ב: שרפשטיין, החדר, עמ' 52–59). אמנם אנו עוסקים כאן בתקופה הקודמת להקמת משלחת זו אך דומה שמדובר בתהליך ארוך-השנים שראשיתו במחצית השנייה של המאה ה-19.

הרב הנזיר - כמו שנינוכח להלן - והפרקים הראשונים של "מגילת סתרים" מתארים ומייחדים את האפיון של כל בית ובית, כל עיר ועיר. ברם, החוט המקשר בין פרק לפרק והמשחזר כנראה את עיקרה של חווית הילדות הוא דווקא בתחום הלימודי: התקדמותו המהירה במסלול החינוך המסורתי של ילד בעל כישרונות.

1 – ב"חדר"

א - סדרי לימוד

בגיל צעיר הובא דוד כהן ל"חדר"²⁶ בבית הכנסת שבעיירה²⁷. במונח "חדר" נכללו בדרך כלל שלוש מסגרות לימוד שונות: א – חדר דרדקי המיועד להקניית הקריאה, ב – חדר חומש ומקרא, ג – חדר בו התחילו ללמוד גמרא²⁸. לדברי הרב הנזיר, הילדים בחדר במיישיגאלה היו מחולקים לפי קבוצות גיל התואמות פחות או יותר את הבדלי הרמות ביניהם כאשר ה"מלמד" לימד את הקבוצות השונות לסירוגין ודומה שהלימוד היה מבוסס על שינון וזיכרון ופחות על חדות והבנה.

פעם בשבוע נערכה בחינה בעל-פה אשר אפשרה לעמוד על הישגי התלמידים ולאחר שענה דוד כהן לשאלות שנשאלו תלמידי הכיתה הגבוהה, הועבר הוא לקבוצתם וכך התחיל בלימוד הגמרא והוא בן שבע בלבד... (מגילת סתרים, א, ה). המסכת הראשונה שנלמדה

²⁶ ה"חדר" כמוסד חינוכי טרם נחקר דיו. אם ספרות הזיכרונות עשירה בתאורים על ה"חדר" (ראו למשל בזיכרונותיו של ש' דובנוב, ספר החיים, תל-אביב, תרצ"ו, עמ' 28-46) מעטים הם המחקרים אשר התמקדו ב"חדר" ובשיטות הלימוד הנהוגות בו. מאמרו של ליפשיץ, החדר, הוא החלוץ (1920!) בנושא זה ומנסה להגיש לקורא תיאור שיטתי של החדר, ברם תיאור הנוטה לאידיאליזציה. שני לו הוא ספרו של שרפשטיין, החדר, החוזר על הביקורת המשכילית על העדר השכלתו הפדגוגית של המלמד ועל תנאי ההיגיינה הגרועים שב"חדר" ומשלב בה באותה עת אפולוגטיקה מסורתית... לאחרונה ניתן להיעזר בספרה של מ' גיליס, מן ה"חדר" אל המחשב: מאה שנות הוראת קריאה עברית בישראל, רמת-גן, תשמ"ז, המתרכז בהיבטים הקשורים להוראת הקריאה בלבד (במיוחד בעמ' 29-45) וכמובן בתעודות הרבות אשר ליקטו ש' אסף, מקורות, ואליאב, מקורות. על "החדר המתוקן" בעקבות ההשכלה, השונה מה"חדר המסורתי" קיימת ספרות ראשונית רחבה (למשל י"י גלס, החדר – פדגוגיה עברית, סנט-פטרבורג, תרס"ח) ומחקרית (כגון: זלקין, בעלות השחר, עמ' 190-229) עשירה יותר.

²⁷ מקורו של המונח "חדר" מבוסס כנראה בנוהג לקיים את בית-הספר סמוך לבנין בית-הכנסת (לפי תודר, החדר, עמ' נ"ו). ברם רבים ה"חדרים" שהתקיימו לא בבית-הכנסת אלא בבתי המלמדים (לפי שרפשטיין, החדר, 78-83).

²⁸ על שני הסוגים הראשונים ראו: תודר, החדר, עמ' נ"ז.

הייתה בבא-מציעא ומעיד הוא על עצמו שלאחר שלוש שנים היה בקי בה "על המחט"²⁹, בעזרת חזרות רבות כשהוא לומד לבד בשעות הערב.

המלמד הראשון שלו היה קרוב משפחתו והיה נוהג לבקר בביתם במוצאי שבת ולערוך מעין מבחן שבועי על מנת להראות את התקדמותו של הילד (והצלחתו של המלמד³⁰...). אנקדוטה זאת אופיינית לעולם המסורתי: היא מבליטה את טשטוש הגבולות הנהוג בעידן הישן בין החברה לבין המשפחה ומצביעה על העדר מחיצה בין שני הגורמים המעצבים את חינוכו של הילד, "הבית" ו"החדר". לימוד תורה הוא האידיאל הערכי והחינוכי המשותף לשתי המסגרות ושתייהן פועלות זו לצד זו ומשיקות זו לזו בניסיון להעביר לדור הבא את עליונותו וחשיבותו של הלימוד. טשטוש זה בין הגבולות בא לידי ביטוי בסדר היום של ה"החדר": ה"חדר" הוא בית-ספר ליום, כלומר ליום כולו. הילדים השכימו ובאו בבוקר כשפת שחרית בסלם ובימי החורף התחילו ללמוד אף לפני זמן התפילה. בצהריים היו נוהגים הפסקה של שעה כשעוזר המלמד היה עובר בין הבתים, אוסף ומביא לתלמידים את ארוחתם. בשעות הערב חזרו לביתם, ובימי שישי היו מסיימים יותר מוקדם. נמצא שבימות החול היה הילד אורח ארעי בבית הוריו וישב ישיבת קבע בחדר. כמו כן, כמעט ולא היו חופשות: השנה הייתה מחולקת לשני "זמנים" כשהראשון מתחיל לאחר חג הסוכות ומסתיים כשבוע לפני פסח והשני נמשך ממחרת השבת ועד לראש השנה³¹.

אכן, פרקי הזיכרונות הבודדים במחברת "מגילת סתרים" הסוקרים את תקופת הילדות אינם מוסיפים פרטים רבים על סדר יומו של הילד הצעיר ועל העובר עליו באותם השנים. ברם, חלקם חשובים לדיון זה ומגלים שהשעות מחוץ ללימודים הפרונטאליים אינן מסיטות את הדעת מהלימודים אלא מחזקות את מטרות החינוך המסורתי.

ב - מעבר ללימודים

אירועים בלתי שגרתיים, כגון ביקור בעיר וילנה מעוררים את סקרנותו של הילד והוא תאב להבין כל דבר ומרבה לשאול שאלות (שם, פרק ב). את הזמן הפנוי המועט אשר ברשותו מנצל הוא לקריאת ספרי מוסר עממיים או סיפורי צדיקים. ספרות זו מעוררת אולי יותר מכל את דמיונו של הילד ומפתחת אותו רבות:

²⁹ על משמעות הביטוי, ראו לעיל, ב"פתח דבר" לחלק זה, בהערה 22.

³⁰ הבחינה בשבת בבית ההורים - אליה התכוונו לפעמים כבר מיום חמישי - הייתה נוהג נפוץ (שרפשטיין, החדר, עמ' 125-126). כיון שהחדר היה מוסד פרטי ולא קהילתי, הצלחת המלמד במלאכתו הייתה ערבה לפרנסתו. חדרים ציבוריים שנקראו בשם "תלמוד תורה" היו רק בערים הגדולות (לפי ליפשיץ, החדר, עמ' 294, למרות הסתייגותו שם בעמ' 304).

³¹ לפי ליפשיץ, החדר, עמ' 306-307.

”בבואי מן החדר, בלילות, הייתי מאחר לשבת על קריאת ספרי מוסר בעברי טייטש, כמו ”קב הישר”³², עם סיפורי נפלאות מהאריז”ל, מנשמות וגלגולים, מהשדים והרוחות, ופתויי לילית, וגם ציור השם הקדוש ע”ב במשבצות, שמנה כפול תשע, (פס”ה). ועוד ספרי מוסר” (מגילת סתרים, א, ו).

ועוד :

”סבתא הרבנית חנה חיה ז”ל מראדין שלחה לאמא מתנה, ס’ גדר עולם, של בעל החפץ חיים³³, ותולדות הגר”א מווילנא בעברי טייטש, והייתי שוקד לקרא בהם, וכל ספורי נפלאותיו זכורים לי, וביחוד שהיה בקי, בספרא וספרי מכילתא, ומילדותי נשרש בדעתי, שנוסף לש”ס בבלי וירושלמי, חשיבות נודעת למדרשי הלכה, מכילתא וספרי³⁴” (מגילת סתרים, א, ג).

דמותו של הגר”א, סמל יהדות ליטאית פועלת עליו רבות :

”כפעם בפעם, בעברי העיר ווילנא, בדרכי הביתה, בין הזמנים, לחגים, היו רגלי מוליכות אותי לחצר בית הכנסת הגדול, לספרית שטרשון³⁵,

³² ספר קב הישר: ספר מוסר פופולארי ביותר בעברית וביידיש מן המאה ה-18. על אודותיו, ראו מה שכתב א’ שיינברג במבוא למהדורתו, קב הישר השלם, ירושלים, תשנ”ג-תשנ”ט. על הספר עצמו כמקור היסטורי המשקף נורמות התנהגויות ומוסריות, ראו אצל ע’ שוחט, עם חילופי תקופות – ראשית ההשכלה ביהדות גרמניה, ירושלים, תשכ”א, עמ’ 40, 53, 60, 101, 121 וכן ד’ גריס, הספר כסוכן תרבות, עמ’ 60-61. עוד ראו:

J. Baumgarten, 'Between translation and commentary: the bilingual editions of the Kav Hayosher by Tsvi Hirsh Koidanover' in: *Journal of Modern Jewish Studies*, 3, 3 (2004), pp. 269-287.

לפי ש’ דובנוב – ספר החיים, תל-אביב, תרצ”ו, עמ’ 15-9 - מחבר הספר, ר’ צבי הירש קייזנובר, העתיק בעצם את רוב ספרו של רבו, רבי יוסף דובנא – סבו של דובנוב - בטרם יורשיו הוציאוהו לאור (תחת הכותרת ”יסוד יוסף” – שקלוב, תקמ”ה). על התפיסה המוסרית העולה מספר ”קב הישר” אדון בהמשך.

³³ רבי ישראל מאיר הכהן, ספר גדר עולם, נדפס לראשונה בוורשה, תרמ”ט, וגם תרס”ד, ו”בו יבואר עניין הגדר שגדרה התורה לבנות ישראל נשואות להיות שערותיהן מכוסות ... וגם ליקוטים אחדים מהלכות נידה הנחוצה מאד לידע אותה” (מתוך הקדמה).

³⁴ כמו שניווכח בחלק השני של חיבור זה, חלק נכבד מהגותו של הרב הנזיר בספר ’קול הנבואה’ עוסק במדרשי הלכה וב”מידות שהתורה נדרשת בהן” בניסיון לחשוף את משמעותן הלוגית והרוחנית.

³⁵ ספריית שטרשאון עברה בשנת 1901 למשכנה החדש, בחצר בית-הכנסת הגדול בוויילנא. ספרייה זו נוסדה ב-1892 וכללה אוסף ספרי יודאיקה עשיר במיוחד מתוך עזבונו של מתתיהו שטרשאון (1817-1885), מהדמויות הבולטות בחוגים המשכילים של וילנא במאה ה-19. קטלוג הספרייה פורסם בשנת 1889 ע”י שמואל שטרשאון (תחת השם ”ליקוטי שושנים”) והוא מכיל קרוב ל-6000 פריטים, כולל כתבי-יד נדירים. ספריית שטרשאון הייתה אבן שואבת לכל שואף דעת ואין מונגרפיה על וילנא שאינה מזכירה אותה ומתארת

ולקלויז החסידי, ששם ישבו עשרה בטלנין כל היום³⁶, ועל מקום הגר"א בכותל הצפוני חרות בלוח שמו, והוד קדושתו ורוחו היה עוד שפוך על המקום בבית מדרשו. ופעם חפשוני וימצאוני בחצות הלילה מאחר לשבת שם בתלמודי" (מגילת סתרים, א, ג).

זיכרונות אלו משקפים נאמנה את המתרחש בתודעתו של הילד. עבורו, המסופר בספר איננו מנותק מהמציאות המוחשית וניתן לחוש כיצד "הוד קדושתו ורוחו היה עוד שפוך על המקום". הקריאה בסיפורים איננה פותחת אפיקים חדשים ומשחררת מלחץ הלימודים אלא אדרבא, מחזקת את הקיים ומוסיפה לו עוצמות נפשיות ורוחניות. במידה מסוימת ניתן גם להגיד שהיא יוצרת הכוונה או חיזוי ומפתחת אצל הילד תחושות של יעוד וייחוד, אחריות ושליחות: רגליו מוליכות אותו לבית מדרשו של הגר"א. כך למשל ניתן לראות גם בפרק הבא:

"סבא, מצד אמי, ר' שרגא בצלאל העליר ז"ל, היה לו ש"ס ווילנא יפה, ומשניות עם תוספות יום טוב גדולים, מכורכים בעור הדר, והיה מרבה לעיין בהם, עם עלות השחר, בלילות חורף... בשבתות אחרי הסעודה היה מספר מעשיות, ספורים יפים מחיי בעל תוי"ט, ממאסרו, כמסופר ב'מגילת איבה'³⁷, ואזני קשובות בתענוגים. אכן שם משפחתו גם כן העליר" (מגילת סתרים, א, ד).

במכתב שנשלח לדודו בשנת תרס"ט³⁸ כותב דוד כהן, אז בחור ישיבה על פרשת דרכים:

"והעתיד שלי היה בעיני תמיד גדול. כבן משפחה רוממה ויקרה בכל עורקי שוטף דם חי וסומק, הדורש חיים ופעולות כבירות. כד הוינא טליא בהתעטפי בטליתו של מרן זקיני הרב הגאון זצ"ל בעמדו על

את אופייה הייחודי (למשל י' קלויזנר, ירושלים דליטא, תל-אביב, תשמ"ג, עמ' 533-536). על מתתיהו שטראשון ועל אביו רבי שמואל שטראשון (בעל "חידושי הרש"ש על הש"ס" המפורסם), ראו את סקירתו של צ' הרכבי, רבי שמואל שטראשון מווילנה, ירושלים תשי"ז, ואת רשימתו: רבי מתתיהו שטראשון, בתוך: ארשת, ג, ירושלים, תשכ"א, עמ' 426-428 וכן מאמרו של מ' זלקין:

M. Zalkin, Samuel and Mattityahu Strashun: Between Tradition and Innovation, Yivo, New York, 2001.

³⁶ לקיים מה שנאמר: "איזו היא עיר גדולה? כל שיש בה עשרה בטלנין" (בבלי, מגילה, ה, ע"א) ופירש שם רש"י: "עשרה בטלנין – שבבית הכנסת, שהן בטלנין ממלאכתן וניזונים משל ציבור כדי להיות מצויין בתפילה בבית הכנסת".

³⁷ מגילת איבה: נכתב על ידי ר' יו"ט ליפמן הילר (בעל הפירוש "תוספות יום-טוב" על המשנה – בוהמיה, המאה ה-15) והוא "ספור התלאות אשר מצתהו" (מתוך השער). הספר נדפס בווילנה בשנת תרכ"ד, תר"מ ועוד.

³⁸ מכתב זה נידון בהרחבה בפרק שני של חלק זה ("באקדמיה של הברון").

הדוכן לברך את העם, כבר הכתה שרש בלבי המחשבה, כי צריך אני לעמד ממעל לעם להורותם דעת וללמדם בינה" (פתקים, 6)

דמותו של "הסבא מראדין" המוזכרת במכתב זה היא בפירוש הדמות המשפחתית המרכזית עבור הילד דוד כהן. בגיל תשע הובא הוא על ידי אביו לביתו של הסב, שם גדל והתחנך עד למותו הפתאומית של הסב, שנה אחר כך. עליו כותב הוא:

"עם אבא באתי לבית סבא בראדין בהושענא רבה. ערב שמיני עצרת עם הדלקת הנרות, פגשתי את סבא יושב על כסא גדול, מוסב על ידותיו, ומעשן מקטרתו, בעלת קנה ארוך, מאש המנורה, התלויה על הקיר, ועל ראשו מצנפת קטיפה מחודדה, ופניו מאירות כבאור השכינה, ונמשכה נפשי, אליו מאז כל הימים" (מגילת סתרים, א, ז).

מותו הטראגי לאחר אירוע מוחי בעקבות תקרית בבית הכנסת עם אחד המתפללים - וכנראה לאחר טיפול רפואי לקוי - שם קץ ל"תום הילדות" של הרב הנזיר. פרשה זו מסופרת בהרחבה ב"מגילת סתרים" כשאימת המוות מתורגמת למושג "טומאת מת" ודורשת את סילוקו של כהן הצעיר מביתו של הסב הגוסס. הסבא, תלמיד-חכם מרשים בעל שיעור קומה הפך "לסמל הזריזות וההתמדה" (שם) עבור הילד הצעיר:

"סבא, רב גאון, בקי מפורסם, היה מתמיד בתלמודו עד ימיו האחרונים. שעותיו מסודרות. שוכב בשעה אחת עשרה, וקם בחמש, בדיוק, ועוסק בתלמודו כשעתיים, לפני התפילה. פעם ירדתי ממשכבי בלילה, ובבית חשך, ולא ידעתי לחזור למקומי, נאבד בדעתי מצב המקומות, מזרח ומערב, והייתי נדהם, והנה האיר בבית, סבא הדליק, וארא כי השעה חמש, בדיוק" (מגילת סתרים, א, ז).

במרכזו של סיפור קטן זה עומד הניגוד בין שתי הדמויות: מחד, הילד המבוהל התוהה בחושך ומאידך, הקשיש בעל ההרגלים קבועים המאיר את הבית, מוריד את הפחד ומביא במקומו מרגוע.

במשך שנים רבות ימשיך הרב הנזיר לחפש את האור המרגיע ויכסוף ללא הרף לקנות את המידות הנכונות וההרגלים הרצויים אשר יצליחו לכוון בקביעות את עוצמותיו הרגשיות וכוחותיו הנפשיים למקום מבוקשם. כישורים שכליים ונפשיים יוצאי-דופן והעדר מסגרת לימודית ורגשית קבועה הינם המאפיינים העיקריים של שנות ילדותו. הדבר ניכר במיוחד במהלך השנים בהן למד בישיבות שונות.

השנים תרנ"ז-תרס"ז הינם תחת סימנם של נדודים רבים, כאשר הילד הצעיר כמעט ואינו שווה עם הוריו (מלבד שנה אחת בקרבת האב באוקראינה) אלא עובר ממקום למקום ומקרוב משפחה למשנהו. האם תופעה זו משקפת מציאות רווחת או שמא מצביעה היא על חריגה חברתית? חיי המשפחה המסורתית במזרח אירופה בתקופה זו עמדו בסימן המתיחות עוד בטרם תהליך המודרניזציה. אם בחברה החסידית ההליכה אחרי הצדיק והדביקות בו פגעה לפעמים במחויבותו של החסיד כלפי משפחתו, הרי שגם בחברה המתנגדת אידיאל התמסרות ללימוד תורה התנגש לפעמים עם ערכי חיי משפחה תקינים³⁹. כמו כן, מצב כלכלי קשה ועניות הולכת וגוברת הצטרפו לפעמים לגורמים האידיאולוגיים אשר הנחו את הלומדים ומשפחותיהם בהחלטותיהם. ברם, פרקי הזיכרונות אינם מדגישים תופעה זו ומתרכזים סביב ציר מרכזי אחד: התפתחות לימודית.

א - שלבים ראשונים

תוכנית הלימוד בישיבה המסורתית מתייחסת כמעט אך ורק ללימוד התלמוד ורק בישיבות מסוימות ניתן גם כן דגש על לימוד הפסיקה ההלכתית⁴⁰. מספר פרקים ב"מגילת סתרים" משרטטים את שלבי התפתחותו הלימודית של הרב הנזיר:

"למדתי מסכת בבא מציעא, ולא בשקידה יתרה, עד אמצע "הזמן"⁴¹, ואז נחה עלי רוח עזה, בהחלטה עזה וכנה, להיות שוקד ומתמיד בלימודי הייתי עומד על יד ה'עמוד' לפני אל הקיר, ולומד, חוזר ומשנן, בקול, כל היום וכל הערב, עד לחצות הלילה, ולפעמים עומד 'משמרות' בלילה, עד שהייתי בקי במס' בבא-מציעא 'על המחט', כנהוג" (מגילת סתרים, א, ט).

לאחר מסכת "בבא מציעא" עבר הוא למסכת "בבא בתרא" (גם היא כקודמתה, נחשבת בין המסכתות הקשות בתלמוד). ברם, דרכי לימוד הגמרא הינם המכשול העיקרי עבור הלומד המתחיל. הטקסט התלמודי - שהוא מעין שכתוב של השקלא וטריא הנאמר על המשנה

³⁹ ליתר הרחבה ראו: אטקס, משפחה ולימוד, עמ' 87-89.

⁴⁰ תוכנית הלימודים של ישיבה נובעת מהחזון החינוכי העומד ביסוד הישיבה. על אפיוני החזון החינוכי ועל המתח בין למדנות עיונית לבין פסיקה הלכתית, ראו: ע' אטקס, "בין למדנות לרבנות ביהדות ליטא של המאה הי"ט", בתוך: ציון, נג (תשמ"ח), עמ' 385-403.

⁴¹ שנת הלימודים בישיבה מחולקת לשתי תקופות או "זמנים". פסקה זו מדברת על "זמן חורף" שנת תרנ"ז, לאמור כשדוד כהן היה בן 10.

בישיבות בבל בסוף העת העתיקה - מודפס ללא סימני פיסוק ובנוסף, לשון הגמרא בעצמה מתומצתת ביותר. כיצד להבחין בין שאלה לתשובה? האם המשפט נאמר "בתמיה" ותפקידו לערער על הנאמר לעיל או "בניחותא" ותפקידו לחזק את הקודם לו? המפרשים הקלאסיים מקילים על מלאכת הפענוח אך אינם מבטלים אותה כליל. הדים לקשיים אלו ולמתחים החברתיים שבעטיים, ניתן לשמוע בפסקה הבאה:

"בישיבה"⁴², למדו תלמידים מבוגרים, שהיו מכינים ומגידיים בעצמם את השיעור לפני ראש הישיבה, כל אחד לפי התור. ואני הצעיר שבחבורה, עוד לא ידעתי "לקרא" דף גמרא לבדי, והייתי נגש לשאול מהבחורים, שיבארו לי את הקשה. למדו בבא בתרא, עם פירוש רשב"ם הארוך, לפעמים היו מסרבים להזקק לבאר לי, והייתי מתקשה בלימוד, ודמעות נזלו מעיני חרישית. וחשבו לשכור לי עוזר מהבחורים. והנה בין כה וכה נפקחו עיני, ואתחיל 'לקרוא' בעצמי, ואלמד בחשק; ואגיד את השיעור, כאחד התלמידים הותיקים" (מגילת סתרים, א, ט).

עצמאות זו פותרת בעיה משמעותית במסגרת בה עיקר הלימוד הוא יחידני או בזוגות, בשונה מה"חדר". אולם מספר קשיים נוספים עומדים על דרכו של בחור-הישיבה. עליו לבחור לו דרך לימוד המתאימה לו ולהגדיר את מטרותיו הלימודיות, כאשר לכל ישיבה "שיטת לימוד" משלה ולכל רב, הדגשים משלו⁴³. בזיכרונותיו של הילד העובר מבית לבית והמתפתח ללא הכוונה רוחנית ולימודית עקבית, קושי זה מאד מורגש:

"בן שתים עשרה, אני לומד אצל דודי הרב ר' ישעיה כץ זצ"ל, שהיה רב בעירה בקשט, והמושבה היהודית הסמוכה באריסאווקא, על יד וואלאזין. אחרי ששם היתה חגיגה בר מצוה שלי, אמר לי הרב, "ללמוד בעצמי". ואלמד בשקידה רבה, יומם ולילה... בתחילת הקיץ הבא הביאני דודי הרב זצ"ל לישיבה בוואלוזין. בין עמודי הישיבה הגדולה והמהוללה ישבתי ולמדתי בשקידה רבה, ובמצוקה חומרית, כשלשה

⁴² כוונתו לישיבה בקונוטופ - קיץ תרנ"ז. צורת הלימוד המתוארת כאן - בה התלמידים "מגידיים את השיעור" לפני ראש הישיבה ולא שומעים את השיעור ממנו - היא צורת הלימוד המאפיינת את הישיבה הקהילתית הפולנית, לפני מהפכת ישיבת וואלוזין. ראו על כך אצל כ"ץ, מסורת ומשבר, עמ' 226-230 ושטמפפר, עמ' 91-95.

⁴³ על הוויכוח בישיבות ליטאיות סביב שיטת הלימוד הראויה, ראו בין השאר: שלמון, ראשית הרפורמה בישיבות, וכמובן בספרו של שטמפפר, הישיבה, עמ' 43-49, 89-102, 223-242.

חדשים, עד שבא דודי הרב ר' אברהם הכהן ולקחני אליו⁴⁴, למקום הסמוך. הייתי חוזר על תלמודי ומשנן הרבה, לפי סימני ושיטת ס' המזכיר, להרב מיעלאק⁴⁵, שמצאתי בבית דודי הרב ר' ישעיה, שהיה חברו וידידו, "מהברודסקאים" בוואלאזין⁴⁶. אך דודי הרב ר' אברהם החביא את ס' המזכיר, ויאמר, כי שינון זה מפריע להבנה ודעת התלמוד" (מגילת סתרים, א, י)

עם השנים, התלבטויות אלו הולכות ומתגברות והרב הנזיר מתוודע בזה אחר זה לגוונים השונים של לימוד התורה.

ב - "מחדש חידושים"

"דודי הרב ר' אברהם זצ"ל למד אתי מס' ברכות, עם רי"ף ורבנו יונה ורא"ש, וטור ושולחן ערוך. בדרך בירור ההלכה, בחיבור התלמוד והפוסקים" (מגילת סתרים, א, י"א).

דרכו הלימודית של הדוד ר' אברהם הייתה במידת-מה, חריגה ושונה מהנהוג בישיבות ליטא. למרות שעיקר תפקידה של ישיבת וולוז'ין לא היה לגדל רבנים או להכין תלמידים לקבלת סמיכה אלא לשמש מקום של לימוד והתמדה, הרי שבתקופת כהונתו של ר' חיים, מייסד הישיבה (1749-1821), ניתן מקום חשוב ללימוד ההלכה ובמיוחד להשתלשלות ההלכה ממקורות התנאים עד אחרוני הפוסקים⁴⁷. ברם, עם הזמן, שוב לא הושם דגש על הסקת מסקנות מעשיות מלימוד הגמרא ומטרת הלימוד הייתה בהבנת עומק "הסברה" העומדת מאחורי העמדה ההלכתית המוזכרת בתלמוד, גם כאשר עמדה זו נדחתה על ידי ההלכה מבחינה מעשית. הכוונה לימודית זו הייתה בנמצא גם בשאר ישיבות ליטא בסוף המאה ה-19 ומעטות היו הישיבות שהתנגדו לזרם הכללי ובחרו שוב "לאסוקי בשמעתתא

⁴⁴ הוא "דודי הרב מטולא" עליו ידובר רבות בהמשך פרק זה. השפעתו על הרב הנזיר רבה בעיקר בפתיחותו לתרבות ההשכלה. דוד זה היווה עבורו דוגמא חיה לדמות הדבקה בערכי העולם המסורתי ובאותו עת, אינו פוסל פתיחות להשכלה כללית.

⁴⁵ "והוא ספר הסימנים על תלמוד בבלי וארבע חלקי השולחן ערוך, והמה אוזניים לכל ענייני הש"ס ופוסקים, עצה טובה ונכונה להיות בקי ומצויין" (מתוך השער ל'ספר המזכיר', וילנה תר"ס). מחבר הספר, הרב שמואל יעקב רבינוביץ מיעלאק (מחוז טעלז). ערך רשימת סימנים מנמוטכניים לכל דף ודף בתלמוד ובשולחן ערוך על מנת שהתלמיד יזכור מה כלול בכל מסכת ומסכת וידע למצוא כל עניין במקומו.

⁴⁶ הכוונה למסגרת לימודים שהתקיימה בוולוז'ין החל משנת 1886 על בסיס תרומתו של ישראל ברדוסקי, איל תעשיית הסוכר בקייב ("כולל בארודסקי"). במסגרת זו למדו כמה מהמובחרים בתלמידי הישיבה עד שנתמנו לרבני ערים וזכו לקבלת מלגת קיום משמעותית(ראו שטמפפר, הישיבה, עמ' 312-313).

⁴⁷ שטמפפר, שם, עמ' 48.

אליבא דהלכתא"⁴⁸. כאמור, כזאת הייתה דרכו של הדוד והוא בחר במסכת ברכות העוסקת בדיני תפילה, קריאת התורה וברכות שונות כמסכת מתאימה לשיטת לימוד זו עם תלמידו הצעיר בן ה-15. לאחר שנה, חזר דוד כהן לראדין (תרס"ג) והתנסה בשיטה שונה בישיבת ראדין ולאחר מכן בישיבת סלובודקה (תרס"ה). ברם, הוא מתכוון לפנות שוב לדוד ר' אברהם – ב"מכתב שלא נשלח" אך הועתק ל"מגילת סתרים"⁴⁹ – בבקשה להמשיך ללמוד לפי גישה זו, ובשנת תרס"ו, "אני בבית דודי הרב, לומד אתו טור וש"וע יורה דעה" (מגילת סתרים, א, כ"ב).

שיטת הלימוד הדוגלת בהכוונה לפסיקה ההלכתית יוצרת מסגרת לימוד ברורה ומוגדרת, ומאפשרת תכנון, הספק והיקף תוך כדי קביעת יעדים לימודיים ברורים. לא כך השיטה השניה השואפת לחדור לעומק הסברה, המתעלמת מתכנון לימודים מבוקר והמעודדת חשיבה אנאליטית ויצירתית כאחד בחיפוש אחרי ה"לוגוס" המסתתר ב"נומוס". גישה זו מחוללת הסתערות פנימיות אצל הלומד כאשר ההתרכזות מלווה במעין התרגשות אינטלקטואלית ויוצרת תסיסה לימודית בלתי-פוסקת. אך לפעמים שיטה זו מנחילה אכזבה ותסכול, כאשר הלומד חש שהלך ופיתח כיוון רעיוני אשר אינו תואם את "הגיון הסוגיא" בפרטי פרטיה. גם בשיטה זו התנסה בחור-הישיבה דוד כהן: "ברדין בישיבת ה'חפץ חיים' אני יושב ומתמיד בגירסא בקול, ומעיין בספרי חידושים, כמו מנחת חינוך"⁵⁰, ואור שמח⁵¹, ועוד" (מגילת סתרים, א, יג). עדות נוספת מתייחסת לתקופת סלובודקה:

"הרביתי ללמוד ולחקור בתלמוד, לפי דרך ההגיון בהלכה, ונכתבו כמה מחברות חידושים נעימים ויפים, בדרך לשיטתו"⁵², ביחוד בנוזיקין, על מס' בבא קמא. בישיבה היו שקועים בלימוד בסברא. ועיקר הלימוד

⁴⁸ לפי בבלי, סוטה כ"א, ע"א, וראו גם ביאלובלוצקי, מרכזי תורה, הסוקר בהרחבה את המעבר משיטת לימוד אחת לשניה בישיבת וולוז'ין בהתחלף ראש הישיבה.

⁴⁹ אתייחס לתוכן מכתב זה בהמשך.

⁵⁰ ספר 'מנחת חינוך' הוא ביאור רחב על 'ספר החינוך' מאת הרב יוסף באב"ד (נדפס לראשונה בשנת תרכ"ט). אם 'ספר החינוך' (ספרד, מאה ה-13) עוסק בכל מצווה ומצווה לפי סדר פרשיות התורה ומסכם את פרטי הלכותיהן בהתאם לדיוני הגמרא ולמסקנות הפוסקים הראשונים, הפירוש "מנחת חינוך" מעמיק בסברות העומדות מאחורי הסוגיות שהוזכרו ב'חינוך'. על זיהוי מחברו של 'ספר החינוך' ראו: י' תא-שמע, מחברו האמיתי של ספר החינוך, בתוך: קריית-ספר, נ"ה, (תש"מ), עמ' 787-790.

⁵¹ אור שמח: חיבורו של רבי מאיר שמחה הכהן מדוינסק על ספרו של הרמב"ם "משנה-תורה". בספר זה, רבי מאיר שמחה הכהן (1843-1926), מהדמויות הבולטות בעולם הרבני בתקופה זו, מקשר בין סוגיית הגמרא לפסיקתו של הרמב"ם. ברם, מטרת הספר איננה בירור הלכה פסוקה למעשה – שהרי השולחן ערוך של רבי יוסף קארו הוא הקודקס המחייב – אלא הדגמת דרך לימודה של ישיבת וולוז'ין: "שמעתא אליבא דהלכתא".

⁵² "לשיטתו": דרך לימודית המקשרת ומחברת בין פסיקותיו השונות של תנא או אמורא אחד ומגלה שאכן קיים יסוד לוגי אחד מאחורי הפסקים השונים. חכם זה הינו אם כן עקבי ופוסק הוא בכל מקום "לשיטתו", כלומר בהתאם לעיקרון לוגי שנחשף.

היה כדי "לדעת ללמוד". גם בי כאן גבר כח החידוש. מחשבותי היו שקועות בתלמוד כל היום, בישיבה ומחוץ לכותלי הישיבה. לפעמים בערבי שבתות בחדרי, בשעת צחצוח נעלי לכבוד שבת, היו עולים על דעתי חידושים בכמה סוגיות. (זכרני בפלוגתא בקידושין, פ"ג, אי אתי דיבור ומבטל מעשה, ועוד) " (מגילת סתרים, א, י"ח).

הצד השני של חדוות היצירה - כאשר לצידה תסכול ואכזבה - מופיעה בפסקה הבאה, עת שהותו בבית דודו, ר' אברהם:

"בין ספריו מצאתי ס' חורב, לרש"ר הירש⁵³. רעיונותיו ורגשותיו בטעמי המצוות משכו את לבי. התחלתי בבירור סברות פרטי ההלכות לפי יסודותיו וטעמיו, ביחוד בחושן משפט, עם קצות החושן⁵⁴, בתורת הקנינים. ובהגיעי, אחרי עמלי לברר כל ההלכות לפי שיטת תורת הקנין שלו, למקום אחד, ב'קנין אודיתא' חושן משפט סימן מ', שלא עלה בידי לכלול בכלל השיטה, ואתמרמר מאד, ואשליך את הספר הגדול מידי, ואתפרץ בבכי." (מגילת סתרים, א, י"א).

בראדין – והוא בן 16 - מתחיל דוד כהן להשמיע את חידושי:

"הזמינני ללמד בחברת תפארת בחורים פרקי ההפטרות בשבתות, והלמודים נהפכו לדרושים, מלאי רעיונות. משם עברתי להגיד עין יעקב ביציע בית המדרש, והארכת בדושים, שמשכו קהל רב, שמילא החדר ופרוזהר בית הכנסת" (מגילת סתרים, א, י"ד).

וכעבור כמה חודשים:

"אז פרצה שרפה גדולה בעירה, ראדין, וכל בתיה עלו באש, ולא היה מקומות דירה (סטנציות) לבני הישיבה, ונתפזרו בערים וכפרים מסביב, ואני ועוד כעשרה חברים באנו לכפר-עירה נאצי, לחג השבועות⁵⁵. נתכבדתי לדרוש בחג, והדרוש נמשך כשלוש שעות, עד מוצאי החג, בעינים עצומות, בלהט נפש, וקול חוצב להבות, ובקהל גדל הבכי בעצם החג. זו היתה דרשתי הראשונה מעל הבימה." (מגילת סתרים, א, י"ד).

⁵³ ספר 'חורב' הוא בין ספריו הראשונים של הרש"ר הירש (נדפס לראשונה בגרמנית באלטונה, 1837). הספר תורגם לעברית עם מבוא ונדפס בוילנה תרנ"ג-תרנ"ה ותרס"ד. סביר להניח שהרב הנזיר מתייחס למהדורה העברית.

⁵⁴ פירושו של רבי אריה לייב בן יוסף הכהן ל'חושן משפט', חלקו של השולחן ערוך העוסק בדיני ממונות.

⁵⁵ Naca, בין ראדין לאיישישוק, כיום על גבול דרום מזרח ליטא עם רוסיה הלבנה.

יתכן שהמאמרים "אנקת אסיר" ו"נחמת עמי" הפותחים את המחברת "המנהל" תחת הכותרת הכללית "דברים אחדים פשוטים, היוצאים מלב ונפש!" היוו בסיס לדרשה ראשונה זו. מחברת "המנהל" מתחילה בריש שנת תרס"ד ושני מאמרים אלו - הכתובים בכתב רהוט ומסודר ללא תיקונים ומחיקות - מופיעים עוד לפני ה"הקדמה" של החיבור והגדרת מטרותיו, כשמתחתם רשום: "נכתב ג' סיון תרס"ג", לאמור 3 ימים לפני אותו חג השבועות. המאמרים כתובים בסגנון מוסרי עשיר במליצות ובשברי פסוקים כאשר נושאם המרכזי הוא כוחו והשפעתו של היצר הרע על נפשו של האדם. גם אם המאמר נכתב בגוף ראשון ("כה דבריו אלי תמיד יום יום ולא יתנני מנוח, לא פעם ראשון הוא לי, כמה וכמה פעמים, דבר חלקלקות, ופתה ורמה אותי, עד שהצליח חפצו בידו, להטות לבבי אליו, אהה...") דומה שאין כאן וידוי אישי: מבנהו הספרותי של המאמר (חלוקה לפסקאות, כותרות משנה, הערות שוליים ומראי מקום) שונה לחלוטין משאר פסקאות של "המנהל" בעלות אופי יותר אישי. נושאי המאמר תואמים גם כן לרטוריקה של חג השבועות, זמן מתן תורה: כוחות היצר מרחיקים את האדם מדרכי התורה, העיסוק בתורה "מציל" את האדם מהשפעת יצר הרע, וכו'...

במהלך שנותיו בישיבות, השפעה רבה הייתה לספרי הרב ריינס בתחום החקירה התלמודית על הרב הנזיר. בספר "אורים גדולים" ראה הוא "בכורה במדבר, בעיר זרה" (ריוול - אסטוניה - תרס"ב, מגילת סתרים, א, י"ב). בספר זה⁵⁶ ביקש הרב ריינס לתת "ביאורים ישרים וחקירות עמוקות בעקרי ההלכות, וכמה כללים ושרשים ולימודים הדורכים דרך סלולה וישרה בים התלמוד" (מתוך השער). כוונתו הייתה לבאר את שיטתו בדיני נזיקין ולהוכיח כיצד סוגיות סתומות ומסובכות נעשות פשוטים ובהירים בעזרת סברות ישרות ומבנים לוגיים.

לאחר שנה, בהיותו בראדין כותב הוא:

"בעיר המחוז הסמוכה, היה, האב"ד הגאון רי"י ריינס זצ"ל, ובספרי הדרוש שלו המפורסמים בשמותיהם, אורה ושמחה⁵⁷, אור שבעת הימים⁵⁸, נאד של דמעות⁵⁹, ועוד, הייתי בקי בהם ומחבבם. ביחוד התמסרתי לספרו 'אורים גדולים' המיוחד ל'דרך ההגיון' בהלכה, הייתי משנן כלליו ושרשיו, ומחדש על פיהם כמה עניינים נחמדים

⁵⁶ הרב י"י ריינס, אורים גדולים, וילנה, תרמ"ז.

⁵⁷ הרב י"י ריינס, שערי אורה ושמחה, וילנה, תרנ"ט. הספר כולל "מאמרים המבארים מטרת פזורים של ישראל בימי גלותם, לחזק לבם באמונת ההשגחה האלוהית המופנת עליהם בכל ימי נידודם" (מתוך השער).

⁵⁸ הרב י"י ריינס, אור שבעת הימים, וילנה, תרנ"ו. הספר עוסק במועדי חודש תשרי - "שבעת הימים המיוחדים" - וב"פעולתם הרוחנית על האומה" (מתוך השער).

⁵⁹ הרב י"י ריינס, נאד של דמעות, וילנה, תרס"ה. הספר כולל "השקפה ושימת עין על תוצאות קורות עם ישראל בימי נדודו וגלותו... רוב הרעיונים ממנו נתעוררתי בשנת תרמ"ז... ביום צום החמישי תענית תב"א... שהוא יום האבל הלאומי השנתי" (מתוך השער).

**בדיני ממונות, בסדר נזיקין. ביחוד הרביתי לחדש חידושים נעימים
בהלכה, לפי דרך ההגיון זו, בעברי ללמוד בישיבת סלובודקא" (מגילת
סתרים, א, ט"ו).**

אין זה פלא אם כן, שלאחר שנה בסלובודקה, במוצאי ראש השנה תרס"ו שולח הוא מכתב לרב ריינס ומבקש להצטרף לישיבתו החדשה⁶⁰. מכתב זה⁶¹ מבטא היטב את הערצתו של הרב הנזיר - אז בן 18 – לרב ריינס ורצונו למצוא בו מעבר למורה הוראה, מדריך ומנהיג:

**"רבינו! שמו הגאוני והפלאי של מורנו, הטפוס המיוחד והמצוין במינו,
המתואר בשם גדול זה, די לעורר ולהכות גלים בלבות אלפי תלמידים
משכילים, להעסיק ולענין מוחם ורוחם, לרגלי הבשורה המרנינה אשר
כמו על כנפים נפוצה ונשאה לכל עבר ורוח, כי 'רבינו מכונן תחת דגלו
הנהדר והמזהב מתיבתא רבתי, בית ועד לחכמים' - גם בלי דעת כל
תכן ופרגום טיבה של הישיבה ותכונתה, מה מטרותיה ושאפיותיה?
רק השם הגדול המתנוסס על דגלה, יקרא מלב נבונים עמוק רגשים
חזקים, כסף וחשק, למהר לבא תחת חסות צל כנפיה, ולהמנות במספר
תלמידיה ובניה הראשונים [...] בה בעת שרבתה האנחה והתלונה
במחנה, בה דעת שרכושנו הרוחני והדתי מתחנן לעזר וישע רב, לחנוך,
מי לא יפגוש בשמחת גיל, בשורה ומרנינה כזאת, כי אמנם לא יתומים
אנחנו רבינו לאב ולפטרון לנו!... גם על לב עבדו כותב הטורים האלה
פעלה הבשורה פעולה עזה ונמרצה ותוצאתה, פניתי עתה לכ"ג לבקשו,
כי יואיל לקחתני תחת חסותו, ולחשבני במספר תלמידי ישיבתו"
(המנהל, עמ' 130).**

אין אנו יודעים אם אכן קיבל תשובה בדבר ישיבתו החדשה של הרב ריינס, אך בין כה וכה, עוזב הוא את סלובודקה וחוזר לגור אצל דודו, ר' אברהם ויסבורד, הפעם בעיר טולא. הוא

⁶⁰ באייר תרס"ה (1905) נפתחה בלידא ישיבת "תורה ודעת" בראשותו של הרב ריינס, אשר הודיע על הקמתה בכרוז שנשלח לישיבות שונות. מטרותיה של הישיבה היו הרחבת הידע בספרות התלמודית בדרך "ההגיון הישר והפלפול החריף" ובהדגשת מגמה של פסיקה "לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא", הקניית ידיעה משמעותית בתנ"ך, לשון עברית ודקדוק וכן לימודי חול ברמה של בית-ספר עירוני (3 שעות לימוד ביום). על הישיבה ראו: בת-יהודה, איש המאורות, עמ' 283-309, וכן מאמרו של ב"צ זיו, זכרונות מישיבת לידה. על עולמו הרוחני של הרב ריינס, ראו: שפירא, הגות, הלכה וציונות, תל-אביב, תשס"ב.

⁶¹ מכתב זה, הכתוב בסגנון רבני עשיר במליצות, משקף נאמנה כיצד הרב הנזיר רואה את עצמו מבחינה רוחנית ובמה מרגיש הוא שעליו להתקדם בפועל. כמו כן, המכתב מלמד על מצוקתו הכלכלית של בחור הישיבה הצעיר, פרט שאינו שולי במסכת חייו והנותן אולי הסבר חלקי למעברים הגיאוגרפיים הרבים באותם השנים, בנוסף לשיקולים אידיאולוגיים.

משאיר בצד את העיסוק בחקירה התלמודית ושוב חוזר ומתמקד בשלבי השתלשלות ההלכה.

בשורות אלו סקרנו את התפתחותו הלימודית של הרב הנזיר, מילד מוכשר ב"חדר" לבחור ישיבה המקהיל קהילות לומדים סביבו להשמיע להם את חידושו. הציר שבחרנו להתמקד בו היה ציר החינוך המקובל המשקף את ערכי החברה המסורתית ומאווייה. דרך קטעי זיכרונות השונים פגשנו ברב הנזיר באופן שבו בני משפחתו ואנשי סביבתו פגשוהו והכירוהו. ברם, לא כולם ידעו שמאחורי התקדמותו המהירה של ה"עילוי" הצעיר מתפתחת נפש עדינה בעלת רגישות מוסרית גבוהה ביותר המתחבטת עם עצמה ללא הרף בדרך אל על. לפן הזה באישיותו של הרב הנזיר מוקדשים הדפים הבאים, המתבססים בעיקר על מחברתו האישית של הרב – "המנהל".

ב: "עבודת המוסר"

"בקיבוץ ברדין למד חתנו של ר' שלום פרוש, היה נקרא על שם עירו, הפריילי, והוא מוכיח, חוצב להבות אש, זריז. התודעתי אליו ביחוד. באמצע למוד הגמרא היינו מפסיקים, כמה פעמים ביום, ועולים אל בית המוסר, להתעוררות, לזכור שם שמיים ולקבל עול מלכות שמים".

מגילת סתרים, א, י"ד

בעולם הישיבה הליטאית, לימוד התלמוד הוא הערך העליון ולו מוקדשות רוב שעות היממה. הלומדים האוחזים בסוגייה הבבלית העתיקה מרגישים את עצמם מחוברים לשרשרת מופשטת על-זמנית, המעידה על עצמה כ"קודמת לעולם" מחד ו"מקיימו" מאידך.⁶² ברם, האפשרות להימשך אחר העיסוק האינטלקטואלי בלבד, במנותק מהשלכותיו הנורמטיביות והשתמעויות הדתיות, היא הסכנה האורבת ללומד בבית-המדרש. במחשבת חז"ל אלטרנטיבה זו לובשת פנים רבות: "חכמתו מרובה ממעשיו" (אבות, ג', ט'), או "אוי להם... שעוסקין בתורה ואין בהן יראת שמים" (יומא, ע"ב:). רבים הם דברי החכמים המפליגים בשבחה של "היראה" כערבה לקיומה של "התורה" והם יוצרים תשתית רחבה וענפה לספרות מוסרית עשירה ומגוונת. רבי חיים מוולוז'ין, מייסדה של "אם הישיבות", הקדיש חלק נכבד בספרו "נפש החיים"⁶³ לליבון התמודדות יומיומית זו. הוא מזהה את שורש הבעיה ב"כוונה" העומדת מאחורי הלימוד:

⁶² לפי בראשית רבה, פר' א, ה', מהד' תאודור-אלבק, עמ' 6 וראו גם זהר, ח"א, קלד, ע"א.

⁶³ נדפס לראשונה בוילנה תרל"ד ופעמים רבות אחר כך (מהדורה מחודשת עם מילואים וציונים, ליקוטים והוספות, בני ברק, תשמ"ט). ספר נפש החיים הפך למצע הפילוסופי והאידיאולוגי של הלמדנות הליטאית. על התפישה התיאולוגית העולה ממנו, ראו: מ' פכטר, "בין אקוסמיזם לתאיזם – תפישת האלוקות של ר' חיים מוולוז'ין" בתוך: מחקרים בהגות היהודית (עורכים שרה א' הלר וילנסקי ומשה אידל), ירושלים תשמ"ט, עמ' 139-157. על השפעתו בקרב חוג הלומדים, ראו: י' בן-ששון, "עולמם הרוחני ומשנתם החינוכית של מייסדי הישיבה הליטאית", בתוך: חינוך האדם וייעודו – כינוס שנתי למחשבת היהדות, ירושלים, תשכ"ז, עמ' קנה-רטז. וראו גם: נ' לאס, תורה לשמה במשנת ר' חיים מוולוז'ין ובמחשבת הדור, ירושלים תשל"ב, וכן: ע' אטקס, רבי ישראל סלנטר וראשיתה של תנועת המוסר, ירושלים תשמ"ב, עמ' 41-60 וביתר הרחבה במאמר הבא: 'שיטתו ופועלו של ר' חיים מוולאזין כתגובת החברה המתנגדת לחסידות' בתוך:

P.A.A.J., Vol 38-39 (1970-1971), pp. 1-95.

"ולזאת ראוי להאדם להכין עצמו כל עת קודם שיתחיל ללמוד, להתחשב מעט עם קונו יתברך שמו בטהרת הלב ביראת ה', ולהטהר מעוונותיו בהרהורי תשובה, כדי שיוכל להתקשר ולהתדבק בעת עסקו בתורה הקדושה בדבורו ורצונו יתברך שמו" (נפש החיים, שער ד, פרק ז).

גישה זו הקובעת את ערכו המוסרי של המעשה לא לפי המעשה עצמו או לפי תוצאותיו אלא לפי מניעיו של העושה, מעמידה אתגר לא קטן בפני הלומד המבקש להיות דבק בכוונה הנכונה גם בשעת המעשה. ההליכה "לבית המוסר" שמטרתה "התעוררות"⁶⁴ איננה רק פתרון נקודתי למאמץ התמידי אלא מסמלת את המתח השורר בין בית המדרש לבית המוסר, בין החכמה ליראה, בין האדם לעצמו. פרק זה מוקדש להארת פן זה בשנותיו הראשונות של הרב הנזיר, עת עסק בלימוד התורה בישיבות השונות.

1 – חינוך מוסרי

א - מידות והנהגות

הלימוד בבית-המדרש מזמין מפגשים לא צפויים בין אברכים מבוגרים לבין תלמידים צעירים הלומדים יחד לקראת שיעורו של ראש הישיבה⁶⁵. חונכות זו תורמת להצטרפותם של תלמידים למעגל הלומדים ומסייעת לצמצום הפער הלימודי בין וותיקים לחדשים. כמו כן, היא משפיעה רבות על עיצוב האישיות של התלמיד ותורמת את חלקה להעברת המסר החינוכי והאידיאי של הישיבה: עבור התלמידים הצעירים, ה"חברותא" הופכת מודל לחיקוי בר-השגה לעומת "ראש הישיבה" הנתפס לעתים קרובות כדמות נערצת המעמידה אידיאל גבוהה שלא תמיד ניתן לממשו. אכן, האתוס הישיבתי מעריך לא רק את היקף הידיעות וחדות ההבנה אלא גם זריזות והתמדה, כיבוש היצר ותיקון המידות, כשהאמרה התנאית "לפום צערא אגרא" (אבות, ה, כ"ג) ממריצה ומדרבנת, מאתגרת ומעודדת. גם בהקשר זה מגלים הפרקים הראשונים שב"מגילת סתרים" מידע משמעותי:

"למדתי מסכת בבא-מציעא, ולא בשקידה יתרה, עד אמצע הזמן, ואז נחה עלי רוח עזה, בהחלטה עזה וכנה, להיות שוקד ומתמיד בלמודי. הייתי עומד על יד ה'עמוד' לפני אל הקיר, ולומד, חוזר ומשנן, בקול, כל היום וכל הערב, עד לחצות הלילה, ולפעמים עומד 'משמרות' בלילה,

⁶⁴ הרי זאת העצה שמציע ר' חיים בהמשך דבריו: "וכן באמצע הלימוד, הרשות נתונה להאדם להפסיק זמן מועט, טרם יכבה מלבו יראתו יתברך שמו שיקבל עליו קודם התחלת הלימוד, להתבונן מחדש עוד מעט ביראת ה'... ואינו חושש בזה משום ביטול תורה כיון שהוא הגורם שתתקיים אצלו חכמת התורה" (שם).

⁶⁵ שטמפפר, הישיבה, עמ' 146-149 סיכם את סדרי לימוד בוולוז'ין כמשתמע מ"זיכרונות" התלמידים.

עד שהייתי בקי במס' בבא-מציעא 'על המחט', כנהוג" (מגילת סתרים, א, ט).

בכנות רבה מספר כאן הרב הנזיר על השינוי המתחולל בקרבו והוא אז ילד כבן 10. מהפך קיצוני זה – המתרחש דווקא ב"אמצע" הזמן – מזכיר את חווית ההתגלות אצל מיסטיקנים רבים המשנים בבת אחת את מהלך חייהם לאחר ש"נחה עליהם רוח עזה"⁶⁶. ברם, בילד עסקינן ולפנינו לא התגלות כי אם "החלטה עזה וכנה" המסמנת את קץ עידן הילדות וכניסה לעולמם של המבוגרים, מתוך קבלת אחריות והתמסרות ללימוד. הנקודה המפתיעה במפנה זה איננה עצם החלטה - המשקפת הקנייה של מסר ערכי-התנהגותי גלוי – אלא התמדתה: החלטה זו מתקיימת ונמשכת.

כשנתיים לאחר מכן, עת שבתו בבית הדוד בעיירה בקשט, מעיד הוא על עצמו:

"משב רוח הישיבה הגדולה בוואלאזין הגיע כאן, בעירה הסמוכה. והסיפורים על שקידת הנצי"ב"⁶⁷ המופלאה, ונסיונותיו לגרש שינה מעיניו, פעלו על דמיון ולב הצעיר, ולילות החורף הארוכים היו רובם ככולם מוקדשים ללימודי, בלי הרף, ובין אצבעותי נר דלוק, כסגולה למנוע שינה, וביום, רגלי היחפות על כדורי שלג, גם כן למניעת תרדמה"⁶⁸ (מגילת סתרים, א, י).

⁶⁶ ראו ר' אליאור, "ר' יוסף קארו ור' ישראל בעש"ט: מטמורפוזה מיסטית, השראה קבלית והפנמה רוחנית" בתוך: תרביץ, ס"ה, ד' (תשנ"ו), עמ' 671-709. יוסף וייס, בפתח ספרו על חסידות ברסלב, מוסיף הבחנה מעניינת לגבי הספרות הביוגרפית: "בניגוד לחיי הרב, שבהם מתפתחים הדברים בהדרגה מתוך צמיחה וגידול איטיים דווקא, העובדה היסודית במסגרת-חיייהם הטיפוסית של כמה צדיקים היא, שיש שם נקודת-מפנה מפתעת" (י' וייס, מחקרים בחסידות ברסלב, ירושלים, תשל"ה, עמ' 5). כמובן, ענייננו כאן איננו בתיאור ההיסטורי – האם כך או כך קרה – אלא ברישומו של האירוע ההיסטורי בתודעתו של הכותב ובמשמעות הניתנת לו.

⁶⁷ רבי נפתלי צבי יהודה ברלין (1817-1893) היה חתנו של ר' יצחק מוולוז'ין (בנו של ר' חיים) וכיהן כראש ישיבת וולוז'ין קרוב לארבעים שנה. רבים קמו והתנגדו למינויו של הנצי"ב בראשות הישיבה והעדיפו עליו מועמדים הידועים בקרב הישיבה כ"מוכשרים" יותר מבחינה עיונית. ברם שקדנותו של הנצי"ב היא שקנתה לו חוכמה ואהדה בקרב הישיבה עצמה ומחוצה לה (על אישיותו, אופי הנהגתו את הישיבה והמתנגדים לו, ראו שטמפפר, הישיבה, פרקים ב', ד', ז'). יש לציין שדרך לימודו של הנצי"ב הייתה חדשנית ביותר, גם אם מושפעת מהגר"א: עיון במדרשי הלכה וספרות הגאונים, טיפול בכתבי-יד ונוסחים עתיקים, לימוד תנ"ך ודקדוק. על תפיסתו החינוכית והחברתית, ראו: ח' קץ, משנת הנצי"ב, ירושלים תש"ן.

⁶⁸ זאת הפעם הראשונה – אך לא היחידה – שמוטיב הסיגופים מוזכר בפירוש בקטעי הזיכרונות. אין ספק שמאחורי הנהגת הסיגופים מתגלה תפיסתו של הרב הנזיר לגוף בפרט ולמציאות החומרית בכלל וקשורה היא בוודאות לנדרי נזירות ופרישות אותם נדר. הדיון בנושא זה יבוא בזמנו ובמקומו.

דומה ששורות אלו אינן מתארות את יוצא-הדופן והשונה אלא דווקא המציאות השכיחה. דפי "המנהל" משנת תרס"ד (בהיותו הרב הנזיר בן 17) מגלים הספק לימודי מרשים המצביע על זריזות והתמדה:

" א. מה רכשת במשך ימי החודש העבר ?

בתלמוד? – 25 דפים במס' יבמות, עשרה הראשונים חזרתי כמה פעמים על פי שטת המזכיר⁶⁹, ובקי הנני ב"ה בס, והשאר עם תוספות⁷⁰ למדתי רק פעם אחד, ויש לי ידיעה בס, וכולם צריכים שנון והתמדת החזרה, – 20 דפים במס' בבא בתרא החצי הראשון למדתי כמה פעמים והשני רק פעם אחד. צריכים שנון וחזור: – חזרתי על הנלמדים מכבר במסכת קידושין 20 דפים, החצי הראשונה למדתי ב' פעמים - הכל בלא תוספות –

ב. כמה שעות ביום, עסקת בחכמה?

היו ימים אשר עסקתי 10-11 שעות (פ' וירא חמשה ימים), וימים אשר רק 4-6 (פ' חיי שרה), וימים 8-9 (פ' תולדות ומעט חיי שרה), ש"ק וע"ש 4-5-7 (המנהל, עמ' 9).

אכן לא רק הספק לימודי מתואר כאן אלא גם מצב נפשי: "מחשבותי היו שקועות בתלמוד כל היום, בישיבה ומחוץ לכותלי הישיבה" (מגילת סתרים, א, יח). אם בשנותיו הראשונות של הרב הנזיר עיקר המאמץ המוסרי מופנה לשקידה והתמדה תוך העצמה של הכוחות הנפשיים, הרי שבשנים הבאות "עבודת המוסר" מתמקדת מול זירה חדשה:

"פניתי לחינוך המוסר והמדות. סדרתי לי פנקס קטן. בצורת טבלא במשבצות, לפי "חשבון הנפש" של ר"מ לעפין⁷¹, (שהוא לפי פרנקלין האמריקאי)⁷² מחולק לימי השבוע, ולפי המדות, כזה:

⁶⁹ שיטת שינון המוסברת ב"ספר המזכיר" לר' ש' רבינוביץ ועיין לעיל, פרק א "חינוך וחברה", ליד הערה 27.

⁷⁰ כוונתו כמובן לפירוש "בעלי התוספות" המודפס על דף הגמרא.

⁷¹ ר' מ"מ לפין מסטנוב, ספר חשבון הנפש, לבוב תקע"ב, "והוא תחבולה נפלאה להתרפאת מחליי המדת על ידי התמדת חנוך תקוניהן בדרך חשבון והנהגה נוחה וקלה ולהתמחות לרפאת גם אחרים ולהקל חנוכיהם בדרך הטובה, נדפס שנית בשנת תר"ה על פי עצת הגאון החסיד בדורו ר' ישראל סלנטר" (מתוך השער למהד' החדשה, ירושלים תשנ"ה). הספר מחולק לשני חלקים: החלק הראשון עוסק בחשיבות חשבון הנפש והחלק השני ('י"ג פרקים') מבאר מהן י"ג המידות שעל האדם לעבוד על עצמו: מנוחת הנפש, סבלנות, סדר, חריצות, נקיות, ענוה ועוד. בסוף הספר מופיעה טבלא ובה "י"ג הרמזים הנ"ל" ערוכים בהתאם לימי השבוע, כמו שהעתיק הנזיר במחברת.

א

ב

ג

ד

ה

ו

ובעברי על אחת המדות, ויצוין מיד בנקודה, במשבצת המיוחדת לה וליום" (מגילת סתרים, א, ט).

באותה שנה (תרס"ג) נכתבה גם כן הדרשה "אנקת אסיר" שהועתקה לראש מחברת "המנהל" תחת הקריאה: "דברים אחדים פשוטים, היוצאים מלב ונפש!"⁷³. דרשה זו, המחולקת לשני חלקים הכתובים בסגנון עשיר במליצות רבות, עוסקת במאבקו של האדם עם "היצר הרע" המתואר כיצור דמונולגי:

"צורר, נורא, רשע עריץ, ישנו בעולם, אשר בחלקת לשונו הטובה עליו, משך ברשת מכמרתו, כמה מבני האדם, המשיכם והביאם אל מצודתו הבצורה, החזקה והגדולה, הסגירם על מסגר, ושם מענה אותם, באכזריות נוראה, ומתעלל בהם, באפניים מגוונים, המרגיזים ומחרידיים כל לב ישר הולך, באין מעצור"

ניסיונותיו של היצר הרע לפתות את האדם ולהרחיקו מדרך ה' כמעט מצליחה:

"...כמעט מתי ושבקתי חיים; עד שבחסד עליון, פתאום נחה עלי, רוח עצה וגבורה, עמדתי ממקומי, הבקעתי קיר מצודתי, והפלתיה, ונסתי

72 כידוע, בנימין פרנקלין (1706-1790) היה לא רק איש מדע ודיפלומט כי אם איש רוח ומוסר. הוא הטיף להסתפקות במועט והשפיע רבות על התפיסה הפוריטאנית בארצות הברית. נוהג היה פרנקלין לשאת איתו בכיסו פנקס קטן ובו טבלא ערוכה שחלק אותה לשלש עשרה שורות מצוירות כנגד י"ג מידות עיקריות שצריך האדם לתקן - סדר, ענווה, טהרה, שתיקה וכדומה - וכנגדם, שבעת ימי השבוע. על היחס בין ספר 'חשבון הנפש' לבין פרנקלין עמד נ' וקסמן במאמרו "ספר שנתעלם מן העין - על 'חשבון הנפש' ומחברו" בתוך: שנה בשנה, תשכ"ט, עמ' 303-316, ואחריו ד' שחר במאמר: השפעתו של בנימין פרנקלין על תפיסת תיקון המידות בספר חשבון הנפש לר' מנחם מנדל לעפין", בתוך: ציון, מט (תשמ"ד), עמ' 185-192.

73 המנהל, עמ' 1-2. כאמור בפרק הקודם, דרשה זו היא אולי התשתית הרעיונית לדרשה שנשא הרב הנזיר בשבועות תרס"ג בעיירה נאצי שליד ראדין.

מנוסת חרם, ונמלטתי אל בית אוהבי הנאמן⁷⁴, ונתתי תודה ושבח לאלוהים, פודי ומצילי על חסדו הגדול אשר עשה עמדי, והייתי שמח החילותי לעבוד עבודת הרוממה בחריצות ובעמל כפים, בלב רגש וטהור”

אך האויב אינו מרפה ידיים :

”...עתה בא אלי שנית ורוצה למשכני אל רשתו זו טמן לי, פלצות יאחזתני, אימת מות יפול עלי, תסמרנה שערות ראשי, בראותי אותך, הו! אויה! אויה! מה אעשה? איפה אנוס? איה אטמן, אסתר מעינו? רע ומר... הגיעו מים עד נפש”

וממשיך הכותב הצעיר :

”...רואה אני בעיני, איך כל יום ויום הולך אני, רק קרוב קרוב לבאר שחת, באר הטומאה והחלאה, המסיר מאתי כל רגש נעלה, רעיון זך, ומחשבה זכה, מטמטם מוחי ושכלי, עד שאין בי כח להבין דבר לאשורו, וכמו ענן כבד שורה על מחשבתי, עיני רואות וכלות, ואין בי כח להנצל, לקום ולהתייצב בזרוע עוז, להתעודד ולהתאושש, ולהתנער מ'העפר הרב' הזה, הו! מפרפר הנני בין החיים והמות, הנני בסכנה!!!”

ומסיים הוא בדברי עידוד :

”...מקומך אל תכחד, אמר קהלת: אל תתיאש עוד! ואל תרפה ידיך מעשות תושיה, אזור והגבר חיילים, הפח רוח חיים בקרב עצמותיך היבשות, במחשבתך ודעתך, וכח שכלך, בחריצות ובזריזות, בשקט ובדממה, בשמחה ובטוב לבב, ואז תגבר חיילים; בקרב ימים לא כבירים, תמצא ידיך עוז ואומץ, לעבור - מי המים הזידונים, והסרוחים, המעלים סרחון ובאשה, אשר עתה הנך טובע במ, תעזבם ותהדפם בעיני בוז וחרפה וגואל (! כך כתוב) נפש, ותגיע אל החוף”

המבנה הספרותי של הדרשה (חלוקה לשני פרקים, פסוק הפותח והמסיים, ציון מקורות בהערות שוליים), ריבוי המליצות ואורכה חושפים את כוונתו של המחבר: גם אם הוא מדבר בגוף ראשון (“כה דבריו אלי תמיד יום יום ולא יתנני מנוח” – שם), אין כאן וידוי אישי כמו בפסקאות אחרות במנהל אלא ניסיון לחבר מסה ספרותית המושתתת בצורה

⁷⁴ “נזר ישראל ואוהבהו” (הערת המחבר – י.ב.).

כזאת או אחרת על חווייה אישית, במגמה לעורר את האדם ולחזק את רוחו בהתמודדות היומיומית עם "היצר הרע"⁷⁵.

חשוב גם לשים לב למה שאינו מופיע בדרשה זו: אין הרב הנזיר מבסס את דבריו על גודל העונש הצפוי לעוברי עבירה או על חומרת מעשיו. כמו כן, קשה להגיד שלפנינו טיעון רציונאלי המסביר לאדם למה להתרחק מהדרך הרע או פירוט "סייגים" ו"תחבולות" המצילים את האדם מן העבירה, כנהוג בספרות המוסרית העממית⁷⁶. לפנינו בעצם, תיאור מוקצן אולי, של התמודדות מוסרית המעורר הזדהות והמשדר אמונה ובטחון. סביר להניח שהתמודדות זו היא שהביאה את הרב הנזיר בגיל 17 לכתיבת המחברת "המנהל" המיועדת לחשבון נפש ולהתבוננות על מעשיו. על שער המחברת כתוב:

ספר המנהל

לתקופת החודש ישים עינו הטובה והחדה, על כל מעשי ומפעלותי השונים, אשר נעשו במשך ימי החודש העבר; ויחרוץ משפטו עליהם, אם טובים המה אם לא וגם יגזור אומר מה לעשות הלאה וממה לחדול, וגם בעצתו יתמך.

...נערך ונסדר ער"ח כסליו יום היארצייט של כבוד זקננו הרב הגאון המנוח מראדין זצ"ל⁷⁷ (המנהל, שער)

ל"דין וחשבון" הראשון, הסוקר את חודש חשוון תרס"ד, קודמות מספר הקדמות: ראשית המאמר "אנקת אסיר" (נעתק שם בטבת תרס"ד), שנית "הקדמה" הבנויה על משל החנווני "העורך את חשבונותיו" בתדירות על מנת להצליח בעסקיו, ולבסוף "הקדמה" נוספת שטרם סוימה המסבירה את הצורך בדין וחשבון רוחני "אשר בכוחו להביא התעוררות כבירה... רגשת סערת הנפש" (המנהל, עמ' 6). הקדמה נוספת (בעצם, השלישית!) ארוכה במיוחד, מופיעה על פני 4 עמודים (13-16)⁷⁸ תחת הכותרת "הסתדרות" (מלשון "סדר"). הקדמה זו, המחולקת ל-4 פרקים, היא לדברי המחבר ניסיון "לערוך סדר ופראגראם, אשר על פיה ישג כל עניני ומעשי" (שם, עמ' 13). כל פרק מסתיים בהחלטה:

⁷⁵ דומה שכינוי זה מתייחס במאמר לכלל הכוחות המרחיקים את האדם מלעבוד את האל, ולא דווקא

להקשריו המיניים של הביטוי. אין במאמר שום אזכור של עבירה מסוימת אלא תיאור כללי ביותר.

⁷⁶ לפי הזדרכתו של האמורא אביי, "לעולם יהא אדם ערום ביראה" (בבלי ברכות, י"ז, ע"ב),

⁷⁷ כזכור, כבר בחייו, וכל שכן לאחר מותו, הפך הסבא מראדין "לסמל הזריזות וההתמדה" (מגילת סתרים, א, ז).

⁷⁸ כלומר, לאחר חשבון הנפש לחודש חשוון, למרות שהיא נכתבה כחודש לפני כן (חול-המועד סוכות תרס"ד, מיישיגאלה).

”הוחלט: לערוך דו”ח ממעשי וכל עניני, לעתות השבוע, ולבקרם לתקופת החדש בקרת נאמנה” (עמ’ 14).

”הוחלט: ללמוד 11 שעות ביום” (שם).

”הוחלט: ללמוד סדר ג”פ, סדר גפ”ת⁷⁹” (עמ’ 15).

”הוחלט: ללמוד בכל יום מוסר, חצי שעה!” (עמ’ 16).

העובר בין דפי המחברת עומד נדהם מול המרחק הרב הקיים בין הכוונה המוצהרת של מחברת ”המנהל” לבין המשתמע בין השורות. המוטיב החוזר כמעט ללא הרף הוא הניסיון לקבוע תוכנית, הרצון לסדר ומשמעת עצמית והשאיפה להתקדמות הדרגתית ומבוקרת⁸⁰. ברם, עיון מדוקדק ב”מנהל” מגלה תמונה שונה: ריבוי ההקדמות מצביע על פיזור הדעת, ”דין וחשבון” מופיע פעם אחת בלבד לפי התבנית המקורית (”א – מה רכשתי במשך ימי החודש העבר? ב – כמה שעות ביום עסקתי החודש בחכמה? ג – מחשבות ודמיונות” – שם, עמ’ 9) ומספר פעמים נוספים על בסיס שבועי (במהלך אביב תרס”ה – עמ’ 31-33 – ואביב תרס”ו – עמ’ 35-42). כמו כן, המחברת כוללת מספר פרקים נוספים שאינם מענייני חשבון הנפש (”חלום נורא” ו”מצבת זכרון” לדודה שנפטרה בגיל צעיר, העתקת מכתבים) הקוטעים את רצף רשימות חשבון הנפש ומעניקים למחברת אופי של יומן אישי, השונה מכוונתו תחילה.

זאת ועוד. ליד דברי הזירוז וההתעוררות משולבים במקביל הרהורים ומחשבות המצביעים על אי-שקט נפשי, ירידות ועליות, ואפילו תחושות של ייאוש ואכזבה החולפות כלעומת שבאו, כגון בפסקה הבאה:

”בזכרי את דברי ימי שבוע העבר, אזכר גם את שבוע הבא, ואנחה חרישית, פולצת קורעת, מתפרצת מלבי הדאב עמוק; ימי תוגה, אבל ודאגה, גם לפעמים רצופים, יאוש ושממון, אפס ותהו, ומחשבות שחורות, היו, והנם לי גם עתה הימים האלה.

אשא עיני אל ההרים, מאין יבא עזרי?!?!...” (המנהל, עמ’ 36)

וליד פסקה זו כתוב:

”לשוא יגרותי, שבועת אמר היתה באין כל רעה, בינונית ומתאמת במדה מסוימה לחקים וגם חשבתי מחשבות חדשות, גם למדתי, גם התלמדתי” (שם).

⁷⁹ ”סדר ג”פ, סדר גפ”ת”: הן הן סדרי לימוד התלמוד הנהוגים כבר בישיבה הפולנית: גמרא ופירוש

(בדרך כלל, פירוש רש”י) ולמתקדמים, גמרא, פרוש ותוספות ועיין שרפשטיין, תולדות, א, עמ’ 36.

⁸⁰ ”הוי! סדר, סדר! מעשים ועבודה, הוי!” (שם, עמ’ 33) וגם: ”להזהר ולהשמר לקבל את מדת הסדר

במלואו כי ממש חיי נפשי היא” (שם, עמ’ 31).

אם כן, לסיכום, "ספר" המנהל" מהווה עדות נאמנה למתרחש בתוך ליבו של בחור-הישיבה הצעיר המשקיע כוחות נפשיים עצומים בעבודתו המוסרית. מעברים קיצוניים וקוטביים, מיגון לשמחה ומייאוש לעידוד מאפיינים את רשימות חשבון נפש רוחני זה, המתפרס בחלקו הראשון על 4 שנים (תרס"ד-תרס"ח) למרות שכלולות בו פחות מ-30 פסקאות בלבד.

דומה שהדפים הלבנים הריקים הלא-מעטים, המתגלים לעין בין תקופה לתקופה ובין שנה לשנה מצביעים בשתיקתם האילמת על אי-השקט הנפשי של הרב הנזיר, לא פחות משאר הדפים המלאים, להם גילה הוא את סערות רוחו ונפשו.

ב - ספרי מוסר

ספרי מוסר רבים מוזכרים ביומנים האישיים, הן ב"מגילת סתרים" והן ב"המנהל". ציטוטים אלו מאפשרים לשחזר במקצת את התשתית העיונית עליה גדל הרב הנזיר. נראה שמתוכם ניתן להבחין בין שכבה ראשונה המתייחסת לספרות עממית יותר לבין שכבה נוספת, מאוחרת יותר האוגרת בתוכה ספרות מוסרית בעלת דגש פילוסופי.

בקבוצה ראשונה נמנים: ספר 'קב הישר', ספר 'עין יעקב' – אותו לימד הרב הנזיר בבית-המדרש בראדין בהיותו בן 16 (מגילת סתרים, א, יד) – וכן ספרי רמח"ל: 'מסילת ישרים' ו'דרך ה" המוזכרים פעמים מספר במחברת "המנהל"⁸¹.

ספר 'קב הישר' הינו ספר פופולארי ביותר במזרח-אירופה שנדפס פעמים רבות, דבר המראה על התפשטותו ואופן התקבלותו בציבור. הוא תורגם ליידיש על מנת להפיצו גם כן בקרב ציבור הנשים והאוכלוסייה הלא-משכילה. אדמו"רים רבים ציוו לחסידיהם ולמשפחתם לקבוע בו סדר לימוד ולעבור על הספר כמה וכמה פעמים⁸². 40 הפרקים הכלולים בספר אינם מסודרים לפי מבנה תמטי הנראה לעין במבט ראשון. המחבר עובר מנושא לנושא – ואפילו בתוך הפרק עצמו – ללא קשר רעיוני בולט. כך למשל, דן הוא ב"גודל העונש של המדבר בבית-הכנסת"⁸³ לאחר שהסביר את "עניין מצוות מזוזה והכוונה בהנחת היד עליה" ומסיים ב"מעשה בצדיק אחד שקברוהו בין אנשים רשעים". מעשיות שונות, רובן לקוחות מס' הזהר או מכתבי האר"י משולבות בין דברי תוכחה שונים בענייני תפילה, תלמוד תורה, לשון הרע וטהרת המשפחה. אכן, זהו ספר המיועד

⁸¹ למשל עמ' 5, 16, 111.

⁸² לפי העדויות שהביא א' שיינברג בפתח למהדורתו, קב הישר השלם, ירושלים, תשנ"ג-תשנ"ט, עמ' 72-65. על הספר עצמו, מחברו ומקורות השראתו ראו לעיל, פרק א – חינוך וחברה, סעיף ב"חדר", ובהערה 14.

⁸³ וראו גם: מ' חלמיש, "שיחות חולין בבית הכנסת – מציאות ומאבק" בתוך: מלאת – מחקרים בתולדות ישראל ובתרבותו, (ערכו: ש' אטינגר, י"ד גילת וש' ספראי), תל-אביב תשמ"ד, ב, עמ' 231-225 ולאחרונה נדפס שנית בספרו: הקבלה בתפילה, בהלכה ובמנהג, ירושלים תש"ס, עמ' 401-433.

לעם, העוסק בענייני היום-יום והמבחין בצורה חדה בין "צדיקים" ל"רשעים", בין "הדרך הנכונה והטובה" לבין הדרך שאינה ראויה. התפיסה המוסרית העולה מתוך הספר מבוססת על תורת הגמול ומדגישה את "חומרת החטא" ו"גודל העונש": הגמול הינו בעיקרו גמול עתידי – לאחר המות – ורבים הם סיפורי גלגולי הנשמות העוסקות בכפרה על מעשיהם, המעשירים את הטיעון המרכזי. כמו כן, תפיסה זו הינה מאד מוחשית: מעשי האדם "יוצרים" מלאכים טובים או רעים, כוחות הרע הם כוחות ממשיים, ההשגחה האלוקית דואגת לכל צרכי האדם ועוד. מוחשיות זו יוצרת טשטוש-מה בין "עולם תחתון" ל"עולם עליון", בין המציאות הנגלית למציאות הנסתרת, בין האדם למלאך, בין ממשות לדמיון. הגמול העתידי הוא גם כן התשתית הרעיונית העומדת מאחורי הספר "מסילת ישרים" לרמח"ל⁸⁴:

"יסוד החסידות ושורש העבודה התמימה הוא שיתברר ויתאמת אצל האדם מה חובתו בעולמו, ולמה צריך שישים מבטו ומגמתו בכל אשר הוא עמל כל ימי חייו. והנה מה שהורונו חז"ל הוא שהאדם לא נברא אלא להתענג על ה' וליהנות מזיו שכינתו שזהו התענוג האמיתי והעידון הגדול מכל העידונים שיכולים לימצא. ומקום העידון הזה באמת הוא העולם הבא, כי הוא נברא בהכנה המצטרכת לדבר הזה, אך הדרך כדי להגיע אל מחוז חפצנו זה הוא זה העולם" (מסילת ישרים, פרק א).

ברם, שלא כ'קב הישר', ספר 'מסילת ישרים' מציע סדר התקדמות רציונאלי – "מסילה" – כאשר מחציתו השני של הספר עוסק במעלות "החיוביות" שעל האדם לקנות, מבלי להיזקק למוטיב של "יראת העונש" כגורם מדרבן וללא דמוניזציה של החוטא. ספר זה היה מקובל מאד בחוג תלמידי הגר"א⁸⁵ ומציע תפיסה מוסרית-חינוכית המבוססת על היותו האדם יותר ויותר מודע למחשבותיו, מעשיו ומשמעותם. תורתו המוסרית של הרמח"ל שואפת אם כן לשינוי פנימי אימננטי לאדם, והיא נשענת על הבחנות פסיכולוגיות

⁸⁴ ספר 'מסילת ישרים' לר' משה חיים לוצאטו נדפס לראשונה בחיי המחבר ובמקום מגוריו, בשנת ת"ק בעיר אמשטרדם. מאז הופעתו זכה לפרסום רב ולתפוצה עצומה: הוא נדפס למעלה ממאה וחמישים מהדורות, תורגם לכמה לשונות ונתפרש פירוש מסועף ומפורט. לאחרונה יצאה מהדורה חדשה לפי כתב יד של המחבר ששמור היה באוסף הברון גינזבורג שבספריית המדינה הרוסית במוסקבה ולפי המהדורה הראשונה: מסילת ישרים (ערך א' שושנה, הוסיף מבוא והערות י' אביבי), ירושלים תשנ"ד.

⁸⁵ כך מסופר: "בפעם הראשון שיצא ספר מסילת ישרים לאור אמר הגר"א ז"ל כי הופיע אור חדש על פני תבל, ואמר אילו היה הרמח"ל ז"ל בחיים היה הולך ברגל לקבל פניו" (הקדמת ר"י מאלצן לספר דרך ה', ירושלים תרע"ד, עמ' ד).

תוך הימנעות מביסוס גלוי על מקורות קבליים⁸⁶. הרמח"ל מעביר את הדיון האתי לתחום הפסיכולוגי ויש בזה כדי לפתות את נפשו של הצעיר המתבגר.

בשכבה השניה של ספרי מוסר המוזכרים ביומנים, המתייחסת ללימודיו של הרב הנזיר בהיותו בן 18-20 שנה, אנו מוצאים רשימה מרשימה של חיבורים שונים אשר לא נכללו בקוריקולום המקובל בישיבות. ליד ספרים בעלי דגש פילוסופי מובהק, כגון "מורה נבוכים" (מגילת סתרים, א, יח) ו"ספר המדעי לרמב"ם (המנהל, עמ' 109), 'אמונות ודעות' לרס"ג (המנהל, עמ' 15, 26) וה'העיקרים' לאלבו (המנהל, עמ' 15, 109), מוזכרים גם כן ספרים מוכרים פחות כמו 'דרשות הר"ן' לר' ניסים גרונדי⁸⁷ (המנהל, עמ' 108) או 'עקידת יצחק'⁸⁸ (מגילת סתרים, א, יח, והמנהל, עמ' 15) ובעלי אופי קבלי כגון 'ראשית חכמה' לר"א די וידאש⁸⁹, תלמיד הרמ"ק (המנהל, עמ' 113).

ניתן אם כן לשרטט את קווי-היסוד להתפתחות תפיסתו המוסרית של הרב הנזיר: אם בשנותיו הראשונות מושפע הוא עמוקות מספרות מוסרית עממית בעלת צביון קבלי-מוחשי מודגש, הרי שבשנים שלאחר מכן מחפש הוא תפיסה מוסרית מעודנת יותר על מנת להאיר את דרכו. סביר להניח שהעיון בספרות הפילוסופית היהודית מקרבת אותו לחשיבה הרציונאליסטית. התלהבותו מספר 'חורב' להרש"ר הירש ('יהיה לי למשיב נפש, במקום צחיח זה' - מגילת סתרים, א, יב) וכן מהמאמר, אפיקים בנגב⁹⁰ לראייה קוק (מגילת סתרים, א, יג וכן המנהל, עמ' 111) נותנת תימוכין להשערה זו. מאמר זה עוסק

86 ליתר הרחבה ראו את מאמרו של ד' רפל, "מסילת ישרים – חינוך באמצעות אינדוקטרינציה", בתוך: הגות בחינוך היהודי, 2, תש"ס, עמ' 173-183.

87 דרשות הר"ן, קושטא רצ"ג. הספר יוחס תחילה בטעות לתלמיד הרמב"ן בשם רבנו ניסים אך רבות הטענות נגד זיהוי זה והוכחות לא מעטות מצביעות על ר' ניסים גרונדי כמחבר המקורי. ראו במבוא למהדורה החדשה (ערך, אריה ל. פלדמן), ירושלים, תשל"ז, עמ' 5-8.

88 "עקידת יצחק": פירושו על התורה של ר' יצחק עראמה (1420-1494) מחולק ל-105 "שערים", כאשר כל שער מפתח רעיון פילוסופי מתוך המקרא ומבססת אותו על לשון הכתוב. בפירושו על התורה כמו בשאר כתביו ממשיך ר"י עראמה את הביקורת של רח"ק על האריסטוטליזם ועל הפילוסופיה של הרמב"ם. ר"י אברבנאל הושפע רבות מ"עקידת יצחק" ואף שילב מספר פרקים מפירושו בספריו. ליתר הרחבה: ש"א הלר – וילנסקי, רבי יצחק עראמה ומשנתו הפילוסופית, ירושלים תשט"ז.

89 ספר ראשית חכמה לר' אליהו די וידאש, נדפס בוויניציה של"ט, ועל שערו כתוב לאמור: "והנה יפה כח התלמיד של הרב, הר"ר אליהו, כי נדפס חיבורו הלזה ראשית חכמה, כולו מחמדים, תנאים הכרחיים למי שירצה ליכנס בפרדס החכמה העליונה" וראו: מ' פכטר, 'ספר ראשית חכמה וקיצוריו' בתוך: קרית ספר, מז (תשל"ב), עמ' 686-710. לימים, הרב הנזיר יכתוב עליו במאמר "החכמה הפנימית" שבספרו "קול הנבואה" שהוא "בא לבאר דרכי הקודש המוסריים לרוצים ליכנס בפרדס החכמה האלוקית" (קוה"נ, עמ' רה).

90 מאמרו של הרא"ה קוק 'אפיקים בנגב' פורסם תחילה בכתב העת, הפלס, תרס"ג, עמ' 655-663, 722-714, וכן תרס"ד, עמ' 19-26, 73-80, 138-144, ולאחרונה בתוך: הרב מ"י צוריאל (עורך), אוצרות הראי"ה, שעלבים ללא תאריך, ב, עמ' 733-779.

ביחסים בין אתיקה, תרבות וחברה ודן, בין השאר בטעמי מצוות כגון איסור נבלה וטרפה, אכילת בשר בחלב, כיסוי הדם, ומציע פרשנות רציונאליסטית למצוות אלו, מתוך תפיסה התפתחותית של החברה.

ברם, "עבודת המוסר" איננה רק תוצר של קריאה בספרי-לימוד ותרגומה לשפת המעשה בהנהגות הראויות והנכונות. "עבודת המוסר" היא גם כן פרי של המפגש בין האדם לבין סביבתו והד לשיח המתפתח ביניהם. הרב הנזיר למד שלוש שנים (תרס"ג-תרס"ה) בישיבות המכונות "ישיבות המוסר" לאחר הצטרפותם ל"תנועת המוסר" הכובשת את ספסלי עולם הישיבות בסוף המאה ה-19. הדבר מחייב דיון בפני עצמו.

2. בישיבות המוסר

תנועת המוסר היא תנועה רוחנית מייסודו של רבי ישראל סלנטר⁹¹, אשר דגלה בתיקון המידות כערך עליון ובהעמקת מושג יראת-שמיים ע"י לימוד בספרות המוסר היהודית והתפעלות רגשית כאחת. היא קמה בחוגי אנשי תורה בליטא כתגובה רעיונית ואפילו חברתית להשכלה ומתוך תחושה של משבר רוחני ההולך וגדל בקרב בני הישיבות. לדעת ר' ישראל סלנטר, הסכנה התרבותית-הרוחנית העומדת לפני החברה המתנגדת איננה עוד החסידות כי אם ההשכלה. ההשכלה מושכת אליה בחורי-ישיבות רבים ובמיוחד לאור העובדה ששיטת הלימוד בישיבה פיתחה אליטיזם מסוים המדחיק מחוץ לכותלי בית-המדרש את כל מי שאינו מוכשר מספיק ללימוד התורה.

כמו ראשוני החסידים מתלבט רבי ישראל סלנטר באופן בו ניתן לגשר על הפער בין תלמיד החכם לעם הארץ ובדרכים בהן ניתן להעלות את פשוטי העם למדרגה רוחנית גבוהה יותר. ברם, אם החסידות הרחיבה את דרך הדביקות לאופקים נוספים (למשל, תפילה) הרי שהגרי"ס סבור שפתרון הבעיה עדיין בתחום הלימוד: יש לתת מקום ללימוד המוסר ליד לימוד התלמוד ולפעמים במקומו. אם החסידות יצרה דפוסים חברתיים ורוחניים חדשים ומהפכניים, הרי שרבי ישראל מעדיף לפעול מתוך המסגרות הקיימות: הישיבה, הכולל, העיירה. על-ידי לימוד המוסר בישיבה, הדגשת היסודות הרגשיים שבעבודת ה' ומבט רפלקטיבי לתוך נפשו של האדם חשב הגרי"ס שיצליח למנוע את בריחתם של בחורי הישיבה המאוכזבים אל חוגי ההשכלה. ר' ישראל ביסס את דבריו על ספרות המוסר הכללית וחידושו היה בדרך הלימוד של ספרות זו - לימוד קבוע, העמקה עיונית, התפעלות

91 ראו עליו ועל תנועת המוסר במחקרו המקיף של ע' אטקס, רבי ישראל סלנטר וראשיתה של תנועת המוסר, ירושלים תשמ"ב.

רגשית – והשימוש בה למעשה. הנחת היסוד שלו הייתה כי תיקון האדם והשלמתו אינם באים מאליהם ועל כן מוטלת עליו החובה להתחנך ולהשתלם במונח הרוחני והמוסרי. תלמידיו העיקריים של הגר"ס המשיכו את דרכו תוך כדי שימת הדגש על כיוונים חדשים. אם כולם מסכימים על הצורך בהשקעה המוסרית בענייני היראה ולהפיכת לימוד המוסר לחלק אינטגרלי של סדר הלימוד, חלוקים הם בדרכי העבודה ובהנחותיה הרעיוניות הבסיסיות: האם לשים את הדגש על חינוך הכרתי ותבוני (הרנ"צ פינקל, מייסד ישיבת סלבודקה), או לפעול בדרך מעשית יותר ע"י פעולות מתונות יותר, הדרגתיות ועקביות (ר' שמחה זיסל זיו, "הסבא" מקלם), או דווקא פעולות רדיקאליות יותר, סוערות ומהפכניות (ר' יוסף זונדל הורוביץ, מייסד ישיבת נוברהדוק). בעקבות הפצתם של רעיונות אלו הוקמו במחצית השנייה של המאה ה-19 ישיבות חדשות בקלם (1866), טלז (1879), סלבודקה (1881) ולהן מספר סניפים במקומות שונים, בהם פועלים "משגיחים" (כלומר, "מנהלים רוחניים"), המרצים לפני התלמידים בענייני המוסר, והעוקבים אחרי חינוכו האינדיווידואלי של כל תלמיד.

ישיבתו של ה"חפץ חיים" בראדין היא ישיבת המוסר הראשונה בה שהה הרב הנזיר, בין השנים תרס"ג-תרס"ד.

א - ישיבת ראדין

החזון החינוכי-המוסרי של ישיבת ראדין התגשם באישיותו של ר' ישראל מאיר הכהן מראדין (1838-1933), שייסד ישיבה בעירו בשנת 1869. אם בתקופה הראשונה דמתה הישיבה לקיבוצי התורה השונים בעיירות ליטא, הרי ששלושים שנה לאחר מכן, התעלתה ישיבת ראדין למרכז תורני ליטאי טיפוסי, הן מבחינת ההבנה ההגיונית בתלמוד והן מבחינה צביונה המוסרי⁹². ר' ישראל מאיר לא ביקש לפתח שיטה עיונית אלא התמקד במידות הרעות השכיחות בבני-אדם והמזיקות לחברה: לשון הרע ורכילות⁹³, אונאה במסחר, ושאר ענייני בין אדם למקום ובן אדם לחברו. בישיבתו נתקבצו ובאו בחורים מקרוב ומרחוק, וכן הייתה שם קבוצת אברכים שהיו עוסקים בסדר "קדשים", לפי דרישתו של החפץ חיים, על מנת להיות בקיאים בדיני קורבנות, לקראת בואו של הגואל⁹⁴. החפץ חיים לא התערב הרבה בהנהלת הישיבה וגם לא

⁹² לפי ביאלובלוצקי, מרכזי תורה, עמ' 203-204.

⁹³ הכינוי "חפץ חיים" נובע מספרו "חפץ חיים" העוסק בהלכות לשון הרע.

⁹⁴ לפי מ' צינוביץ, "ציון לשערים המצוינים - ישיבת ראדין", בתוך: שנה בשנה, תשכ"ג, עמ' 549, נוסדה קבוצה זו בשנת 1908 כלומר, לאחר שעזב הרב הנזיר את המקום.

הגיד שיעור כי אם שיחות במוסר⁹⁵, שכן היו כמה ראשי-ישיבה מיוחדים לכך. נוספו עליהם משגיחים על לימוד המוסר, שהיו מרצים לפני כל התלמידים או לפי קבוצות קבוצות (הנקראים "וועדים"). במיוחד תרם חתנו של ה"חפץ חיים", ר' הירש לוינסון בשיחותיו המוסריות ובהליכותיו האישיים לעיצובם ואופיים של חניכי הישיבה⁹⁶. שנת תרס"ד מסמלת תחילתו של תור הזהב של ישיבת ראדין עם התמנותו של ר' נפתלי טרופ לר"מ בישיבה ובימיו למדו בישיבה כשלוש מאות בחורים. זאת הסביבה הרוחנית והתורנית אליה מגיע הרב הנזיר ובישיבת ראדין מתחיל הוא לערוך את מחברת "המנהל" על מנת לסייעו בחשבון הנפש ולקדמו ב"עבודת המוסר". תקופה זו היא תקופה של פריחה עבור העלם בן ה-17, הן מבחינה לימודית והן מבחינה אישית⁹⁷. פרק חיים זה נקטע בצורה טראגית על ידי מותה הפתאומי של "הרבנית מראדין", אסתר קופשטיין, אחות אביו של הרב הנזיר, אליה דומה שהיה קשור במיוחד⁹⁸. הרב הנזיר התאבל קשות עליה, נהג מנהגי אבלות⁹⁹ ונתן מענה לצער על ידי כתיבה פורייה: שיר קינה (המנהל, עמ' 21-25), חידושי תורה על דיני אבלות ומחשבות חופשיות¹⁰⁰. אפשר להניח שעוצמת האסון מנעה ממנו לחזור לשגרה בראדין ולכן עונה הוא בחיוב להזמנתו של דודו הרב זלמן דולינסקי, משפיע המוסר בישיבת סלובודקה, לבוא וללמוד בישיבת "כנסת ישראל" בסלובודקה, לקראת שנת תרס"ה¹⁰¹.

95 לפי: צ' שרפשטיין, תולדות, א, עמ' 374-376.

96 הרי גם כך כותב הרב הנזיר: "שומע שיחות מוסריות מפי אדמו"ר החפץ חיים, זצ"ל, ונהנה ביותר משיחותיו המוסריות הרעיוניות של חתנו המופלא, הרה"צ ר' הירש זצ"ל, מנהל הישיבה" (מגילת סתרים, א, יג). הרב הירש לוינסון, חנו של ה"חפץ חיים, היה לו לעזר רב בחיבור ספריו השונים.

97 להוציא מחלת מעיים שחייבה אותו לדרוש ברופאים בוורשה ולהחלים בבית אמו בקאנאטופ, כמסופר במגילת סתרים, א, טז.

98 כמשתמע מרישום האירוע: "גם אם עת אזכרה דודתי היקרה אסתר עה"ש, אין קץ ליגוני, הה! עד מה הגעתי? עד מה באתי? מי פלל כאלה. מי שער זאת מראש? כי כה מהר אפרד מיקרתי וחמדתי בחיים, אפי ונשמתי, רוחי ולבי, אשר אליה הייתי נתון ומסור כולי, גופי וכל מאדי. אהבת עולם אהבתי. זכרה לא ימוש ממני נצח, מצוקת לבבי, ומכאבי נפשי, מי יוסף שער לדעת זאת? הוי!" (המנהל, עמ' 27).

99 "הנני קובע בעדי תקנות אלו: א. יום הנקוב מיועד לצום ולתענית ... ב. להדליק נר יארצייט, ולרדת לפני התבה, ג. לחלק באותו יום צדקה ... ד. בשבוע שחל בו היארצייט, אערוך על הכתב, דו"ח רוחני מכל מעשי השנה..." (המנהל, עמ' 19, תחת הכותרת "מצבת זכרון").

100 "רעיונות על רגשי אבלות", פתקים, 4. על פעולת הכתיבה של הרב הנזיר באותם השנים ועל משמעותה עבורו, אתייחס בפרק הבא הן בפתיחותו של הרב הנזיר להשכלה ולערכיה.

101 ב"מכתב אל אא"ר שליט"א" (המנהל, עמ' 26-28), העוסק רובו ככולו באבלות על הדודה, מסיים הרב הנזיר בברכת "כתיבה וחתימה טובה" לאביו, כנהוג למכתב הנכתב בחודש אלול. מכאן ולאחר שני עמודים ריקים, עוברת המחברת לדין וחשבון מוסרי ("מה רכשתי ...? כמה שעות ...?") לשבוע פרשת פקודי תרס"ה (כלומר, חודש אדר תרס"ה). ברם, על הרשימה "מילים אחדים" ("פתקים", 3) השמורה במחברת המנהל

ב - ישיבת סלובודקה

בסלובודקה - פרבר קובנה - יסד ר' ישראל ישיבה של מוסר (1849) ואף הועיד בית מיוחד למוסר למען יוכל כל אדם להיכנס בכל שעה ושעה וללמוד מוסר ולהתחנך בו. כשלושים שנה לאחר מכן הגיע לקובנה ר' נפתלי צבי פינקל - תלמיד של ר' שמחה זיסל מקלם - והתיישב בסלובודקה, בה הקים את ישיבתו בשנת 1881¹⁰².

אסכולת סלובודקה מכוונת בעיקרה לחינוך הכרתי ותבוני מתוך אמונה שבהתגבר אור השכל על האדם, יתיישרו אורחותיו. מתוך כך העמידה גישה זו את האדם במרכז הבריאה כשליט על סביבתו, והעמידה לפני חניכיה דרך העולה מעלה בצורה הדרגתית ועקבית. לימוד המוסר נחשב לפעילות המרכזית בישיבה מבחינת החשיבות שיוחסה לה, וגם אם רוב שעות היום היו מוקדשות ללימוד התלמוד, הרי שהתקיימו בישיבה בכל שבוע שני שיעורים בתלמוד בלבד, פחות מן המקובל בישיבת אחרות. אם כן, שלא כשיבת ראדן אשר שילבה את לימוד המוסר עם הסדרים הכלליים של הישיבה, ישיבת סלובודקה מבקשת לערוך מחדש את סדרה של הישיבה, וכדברי שאול שטמפפר:

"התלמידים היו חוזרים על דרשתו של המשגיח בדיוק כפי שתלמידים בישיבות

אחרות היו חוזרים על שיעורי הגמרא של ראשי הישיבה"¹⁰³.

לימוד המוסר בישיבת סלובודקה כלל לא רק שיעורים ושיחות בענייני מוסר אלא גם חיזוק הפן החווייתי של הלימוד: מתוך קטעי הזיכרונות השונים עולה שהתלמידים היו בוחרים משפטים קצרים ומשננים אותם, לפעמים בצעקות ובבכי מר, מתוך רצון להפנים באישיות את הנאמר בספר, כשהלימוד הזה מתרחש בפומבי בבית המדרש, בשעה קבועה. הרב הנזיר מגיע לסלובודקה בראשית שנת תרס"ה, לאחר שמשברים ארגוניים וחינוכיים לא קטנים עברו על הישיבה ובטרם התחילה רוח מהפכת 1905 לשאוב אחריה כמה וכמה בחורים לפעילות פוליטית. ברם, אין אזכור לאירועים אלו בזיכרונותיו. כנאמר לעיל, הרב הנזיר שוקד על לימודיו, חש ש"מחשבותי היו שקועות בתלמוד כל היום" (מגילת סתרים, א, יח) וטרוד הוא בדרכי הלימוד:

"ביותר התקרבתי לאהבה את ראש הישיבה, הגאון רמ"מ אפשטיין

זצ"ל"¹⁰⁴. בעלותי אליו להגיד חדושי תורה, כנהוג, ואשאלה לדרך

בין הדפים 19-20 ("מצבת זכרון" לדודה) מופיע התאריך "אור ליום ד' פ' מקק, סלבודקה התרט"ה", ומכאן שהרב הנזיר הגיע לשם בראשית השנה.

¹⁰² תולדות הישיבה בסלובודקה תחת הנהגתו של הרנ"צ פינקל נסקרו בהרחבה על ידי ביאלובלוצקי,

מרכזי תורה, עמ' 196-198, וכמובן בספרו של שטמפפר, הישיבה, עמ' 221-252.

¹⁰³ שטמפפר, הישיבה, עמ' 233.

הלמוד, וייעצני ללמוד גמרא ורש"י, בלי תוספות" (מגילת סתרים, א, כ).

אך המשכה של הפסקה המצוטטת חושף תחושות של ניכור וזרות:

"אמנם לא התבלטתי בתלמודי ובחידושי בישיבה, מפני הענוה הטבעית, והתמימות הרדנית" (מגילת סתרים, א, יח).

אכן, "התמימות נוסח ראדין", פרי בית-מדרשו של ה"חפץ חיים" שונה מאד מהאוירה השוררת בישיבתו של הרנ"צ פינקל בסלובודקה:

"ואני תם ולא אדע, מגודל על ברכי התורה התמימה ברדין, תוכו כברו, לא ידעתי להסתגל לדרכי המחנכים הגדולים המוסריים, שמכלליהם, יהא ערום ביראה, ומשום זה לא זכיתי להתבסס אלא במדה מועטה מתורתו ורוחו של מנהלה הרוחני של הישיבה, גאון המוסר והמדות, הגה"צ רנ"צ פינקל זצ"ל, שהרבה מדבריו ושיחותיו היו עולים על זכרוני כעבור שנים, בישבי במכללת בזל, בהשואה לשיחות הפלוסופיות של סוקרטוס" (מגילת סתרים, א, כ).

הרב הנזיר חייב אם כן למצוא מקום מרגוע לנפשו מחוץ לכותלי הישיבה:

"מאוחר בלילות הייתי הולך לבית המוסר בקוונא, שם היה נמצא אחד מתלמידי ר' ישראל סלנטר ומקרוביו, והייתי עוסק שם בחברתו, במוסר. כשנודע הדבר למנהלי המוסר בישיבה, דעתם לא היתה נוחה מזה" (מגילת סתרים, א, כ).

הדיווחים המוסריים המעטים (פרשת "פקודי", "תזריע", "חוקת" ו"פנחס") הרשומים בסלובודקה משקפים גם כן אוירה זו: הם מצביעים על חישובי דקויות מצד אחד ("ארוחה: רבע שעה" – שם, עמ' 33, "ועוד רבע שעה ישבתי לקרות" – שם, עמ' 32) מול הפסקות ארוכות ללא שום רישום כלל, וליד בקשות וקריאות חוזרות ל"סדר" או ל"פרוגראמה" חדשה.

לתחושות אלו של זרות ואי-שייכות מצטרפים קשיים כלכליים המעיקים על הרגשתו הכללית:

"בסלובודקי היה איתי אחי הצעיר שלום יונה, שלמד בישיבת ר' הירשל, מכינה לישיבה הגדולה, ואחריות כלכלתו עלי. סבלנו שנינו הרבה. מבית ההורים שלחו סכומים קטנים, שלא הספיקו, ומקופת

¹⁰⁴ על מערכת היחסיים היוצאת דופן בין הרנ"צ פינקל, מייסד הישיבה לבין ר' משה מרדכי אפשטיין, שעמד בראשה, ראו שטממפר, הישיבה, עמ' 231-232, וכן, כ"ץ, תנועת המוסר, ב, עמ' 65.

**הישיבה קבלתי רק מעט, לא ידעתי להסתדר בעניני עלמא הדין"
(מגילת סתרים, א, כ).**

נסיעה לראדין לקראת חגי תשרי תרס"ו מזמינה תפנית אפשרית. כמה ימים לפני כן, במוצאי ראש-השנה תרס"ו ואולי בעקבות אוירת "יום הדין", שולח הוא מכתב לרב ריינס - המועתק בסוף "המנהל" - ובקשה להתקבל לישיבתו¹⁰⁵. לא ניתן לקבוע בוודאות אם המכתב אכן נשלח ואין אנו יודעים אם התקבלה תשובה או לא. בין כך או כך, פרק סלובודקה - שנמשך כשנה בלבד - מגיע לסופו:

**מנהלי הישיבה האיצו בי להשאר בישיבה, וכל צרכי עליהם. ביחוד
הגה"צ ר' הירש זצ"ל דיבר אל לבי. אך אתי היתה כבר החלטה, לנסע
לדודי הרב מטולא" (שם).**

ב"מכתב שלא נשלח" לדוד מטולא, הנכתב בתחילת אלול תרס"ה, מגלה הרב הנזיר לדוד את המועקה הסובבת אותו. קריאה מדויקת במכתב הנעתק בסוף "המנהל" (עמ' 126-129) למרות שלא נשלח, מגלה את רחשי ליבו של הרב הנזיר: לא רק כדי ללמוד "שולחן ערוך – חושן משפט" מבקש הוא להגיע לטולא. בבית הדוד ר' אברהם הכהן מרגיש הוא שיוכל להיפתח יותר לספרות הכללית ולחכמת העולם. הוא מבסס את טענותיו על דוגמאות מכתבי הרמב"ם, ר"י עראמה והרש"ר הירש מצד אחד ומפילוסופים מאומות העולם מאידך.

אכן, הישיבה היוותה עבור הרב הנזיר ועבור רבים מחבריו לא רק מקום לגידול בתורה וביראה אלא גם מקום מפגש עם ספרות ההשכלה וערכיה. מפגש זה איננו מתרחש מבלי קונפליקטים פנימיים בלתי נמנעים במישור החברתי, האידיאי והאמוני. זאת הצלע השלישית באישיותו המורכבת של הרב הנזיר, ובה נעסוק כעת.

¹⁰⁵ "גם על לב עבדו כותב הטורים האלה פעלה הבשורה פעולה עזה ונמרצה ותוצאתה, פניתי עתה לכ"ק לבקשו, כי יואיל לקחתני תחת חסותו, ולחשבני במספר תלמידי ישיבתו" (המנהל, עמ' 130), וראו גם לעיל, 'חינוך וחרבה', סעיף "בישיבה", בסוף.

ג - רוח ההשכלה

"ואני, המרבה לחשוב ולחקור, לבקש דעת, אז בער מידיעת כל שפה ספרותית, ואף שפת עבר, שבה כתבתי מחשבותי וחדושי, דקדוקה לא ידעתי, אפילו לכתוב אדריסא בשפת המדינה אין בכחי, ואני בוש ונכלם. היה הכרח להתחיל למוד השפות, מתחלה השפה הרוסית, כשער לספרות העולמית. וזה, כמובן, מחוץ לזמן הקבוע לתפילה ותלמוד בישיבה".

מגילת סתרים, א, י"ט

לתנועת ההשכלה בישראל – במשמעותה החברתית והאידיאית כאחד – שתי פנים הסותרות לפעמים זו את זו: הפן האוניברסאלי והפן הפרטיקולארי וכדברי אוריאל טל: "האוניברסאליות עיקרה בכך, שהיהדות תצא מן מה שכונה במאה הי"ט, הגטו החברתי וגם האינטלקטואלי, ותתפוס את מקומה בתרבות האירופית או בתרבות האנושית שנראתה בעיניהם כתרבות נאורה. הפרטיקולאריות עיקרה בכך, שבתוך התרבות הכלל-אנושית, היהודי יוסיף לשמור על ייחודו ועל זהותו העצמית"¹⁰⁶.

עבור דוד כהן – אז בן 18 – מלאכת הכתיבה, ודרכה יכולת הקריאה מרכזות בעצמן דרישה כפולה זו. כמרביתם של יהודי ליטא בסוף המאה ה-19 מסוגל הוא לכתוב את מחשבותיו בלשון אבותיו גם אם ידיעתו את כללי הדקדוק לקויה היות שלא למד מקצוע זה בצורה מסודרת. ברם, שאיפתו היא לדעת גם כן את שפת המדינה ולא רק לשימוש יומיומי (רישום הכתובת – "אדריסא") אלא "כשער לספרות העולמית" כלומר, אפשרות להיוודע לתרבות הכללית ולרעיונותיה, לשירתה וליופייה.

תחושת המועקה ורגשי התסכול של הבחור הצעיר מורגשים היטב בשורות מועטות אלו. גשות אלו מדרבנות אותו לשקוד על השפה הרוסית שעות על גבי שעות כאשר לומד הוא כאוטודידקט וללא מורה-דרך, בביתו. מצד שני, "הזמן הקבוע לתפילה ולתלמוד בישיבה" יוצר משקל נגד וממקד את "הקבוע" כלומר, מעגל הזהות היהודית הפרטיקולארית, "בישיבה". האומנם ניתן לדבר על איזון בין שני הקטבים? מעקב צמוד ביומן על המתרחש בשנים אלו מגלה תמונה מורכבת יותר ודומה שרב המתח על ההרמוניה. אשר על כך, בשורות הבאות.

¹⁰⁶ א' טל, יהדות ותרבות אירופית בחינוך היהודי במאה הי"ט, בתוך: דור לדור, ב, תשמ"ד, עמ' 10.

1. להוסיף חכמה!

בניגוד לערכים המסורתיים עליהם גדל וחונך בצורה מכוונת ע"י משפחתו הרחבה, התוודע הרב הנזיר לרוח השכלה בצורה מזדמנת ובדרך אקראית: דרך מסעותיו הרבים. בשנת תרנ"ו עובר הילד בן ה-9 להתגורר בבית הסבא בראדין. כשנה לאחר מכן, הוא מתגורר בבית דודו בקאנאטופ. את יום היותו בר-המצווה (תר"ס) הוא מציין בבקשט אצל הדוד ר' ישעיהו כ"ץ, ולאחר 3 חודשים בישיבת וולוז'ין הוא עוזב את המקום לטובת בית דודו השני (הרב א' הכהן ויסברוד) בהורודוק ועובר איתו לאסטוניה (ריוול, תרס"ב). מתחילה תקופת ראדין השנייה (תרס"ג-תרס"ד) ואחריה סלובודקה, עד לתקופה חדשה בבית הרב ויסברוד בטולא. כל המעברים הגיאוגרפים האלו הינם גם כן מעברים חברתיים ותרבותיים: הם יוצרים הזדמנויות למפגש ולחשיפה עם תופעות וערכים חדשים, ביניהם "תרבות ההשכלה". כך למשל התחיל הוא ללמוד את השפה הגרמנית בריוול, בירת אסטוניה, אשר יהודיה דיברו ביניהם שפה זו (מגילת סתרים, א, יב). ספרי החול הראשונים שהוא קרא היו ג"כ בעקבות מפגש מזדמן בבוריסובקא, המושבה היהודית הסמוכה לבקשט:

**"את 'מסתרי פריז'¹⁰⁷, למדני לקרוא ולתרגם אחד מצעירי המושבה,
שנתמשכל, ובעצמי קראתי את 'הפודה ומציל'¹⁰⁸, וביחוד את 'שירת
הזמיר'¹⁰⁹ של בוקי בן יגלי, (ד"ר קצנלסון ז"ל, שהכרתיו אח"כ**

107 'מסתרי פריז' הוא ספרו הגדול של הסופר הצרפתי איז'ן סו (Eugène Sue), תורגם לעברית ע"י קלמן שולמן והודפס כמה פעמים במספר רב של עותקים (וילנה תשי"ט: 3000 עותקים – לפי זלקין, בעלות השחר, עמ' 235). ספר זה הוא בעצם אחד מראשוני הסיפורים הלועזיים שתורגמו לעברית בלא שיהא להם תוכן עברי כל שהוא. רומן מתורגם זה מוזכר בזיכרונותיהם של סופרים יהודים רבים אשר קראוהו ג"כ בצעירותם - ראו למשל: ש' דובנוב, ספר החיים, עמ' 39-40 – וסביר להניח שהוא פתח בשעתו "חלון לאירופה" לצעירי ישראל וסלל לפנייהם את הדרך אל העולם הגדול וההשכלה הכללית (לפי: י' קלוזנר, "ההשכלה הכללית והעברית בליטא" בתוך: יהדות ליטא, תל-אביב תש"ך, עמ' 407).

108 הפודה ומציל: "ספור אמתי בו יסופר לדור את אשר קרה לאחינו בני ישראל יושבי ארץ בעהמען בראשית שנות המאה הרביעית לאלף הששי לב"ע... נעתק לשפת עברית מאת אליעזר יצחק שפירא" (מתוך השער, ורשה תרכ"ו). ספר זה – מעין 'רומן היסטורי' ראשון – נכתב בגרמנית ע"י שלמה כהן, איש פראג והוא נדפס לאחר מכן מספר רב של פעמים (ורשה תרל"ג, תרמ"ב, תרמ"ג, תרמ"ה, תרמ"ט, תרנ"ב, תרס"ד ועוד). על האיש וחבורו ראו: א' אופק, לקסיקון אופק לספרות ילדים, תל-אביב תשמ"ו, א, עמ' 315-316 (על המתרגם ראו: קרסל, לכסיקון, ב, עמ' 967).

109 ספרו של בוקי בן יגלי ('י"ל קצנלסון) 'שירת הזמיר' (נדפס לראשונה בורשה, תרנ"ה) מוקדש לאהבת האדמה ועבודתה. כידוע קצנלסון לא היה ציוני בראשית דרכו הציבורית. הוא תמך בטריטוריאליסטים, והיה מן המטיפים הנלהבים להתיישבות יהודית חקלאית, בכל מקום שהדבר ניתן, בייחוד בדרום רוסיה ובמושבות

**באקדמיה בפטרבורג), הוא משך את לבי, וישאני על כנפי רוח לשדות
הקציר במושבות בארץ ישראל" (מגילת סתרים, א, י).**

בצורה מפתיעה - ממבט ראשון - גם פרק הזמן הקצר ששהה בוולוז'ין כלל חשיפה אקראית
ובלתי מחייבת להשכלה:

**"בוואלאזין נתגלגל לידי 'גן שעשועים' של א. רוזנפלד"¹¹⁰ ספר קריאה
ולימוד, וגם כתבי עת¹¹¹. נודע לי ממצאות זרם השכלה, גם בין אברכי
הישיבה, אבל לא פגע בי ובתלמודי" (מגילת סתרים, א, י).**

אין להתפלא ממצאות זרם ההשכלה בישיבה. בצורה פרדוקסאלית עבור רבים מבני
הנוער היוותה דווקא הישיבה מקום מפגש עם רוח ההשכלה וערכיה. לישיבה הליטאית
הגיעו בחורים מכל המדינה ולפעמים גם מחוצה לה. גם אם רובם ככולם מסתופפים בין
כתליה כדי "להתגדל בתורה", יש ביניהם כאלו הרואים בישיבה רק מקום מעבר ממסגרת
הקטנה והמצומצמת של המשפחה או העיירה אל העולם הגדול¹¹². אבל הרב מעיד על
עצמו: "אבל לא פגע בי ובתלמודי" כלומר, מפגשים אלו לא השאירו רושם רב ולא השפיעו
עליו בצורה משמעותית בשלב זה. סביר להניח - כדברי שאול שטמפפר - שתלמידי הישיבה
"שאפו לעיין בספרי השכלה לא כמרד אלא מתוך סקרנות, נראה שלא חשו סתירה בין
העיסוק בהשכלה לבין עיסוקם בתורה ומערכת האמונות והדעות שלהם"¹¹³. המשך דפדוף
בין דפי יומנו האישי מראה שלאחר התנסויות ראשוניות אלו – ואולי בעקבותיהן – מגלה
הוא יותר ויותר עניין בהשכלה ובערכיה, ובמקום פעולות אקראיות ניתן לדבר על מהלכים
רצוניים ומכוונים.

היהודיות בארגנטינה. לאחר ביקור בארץ ישראל בשנת 1909 וסיור במושבות הראשונות, חל מהפך בדעותיו:
הוא נטש את הטריטוריאליזם והחל לתמוך בציונות המעשית.

110 הספר 'גן שעשועים' של אהרון רוזנפלד הוא דוגמה ל"חריסטומתיות" הרבות שנערכו במזרח אירופה
במגמה לפתח את ידיעת השפה העברית אצל ילדי ישראל והוא "ספר עברי למקרא לילדי ישרון, שירים,
משלים וסיפורים מקוריים ומתורגמים, מאת המחבר ומסופרים שונים" (מתוך שער הספר). נדפס בוורשה
לפחות שמונה פעמים בין השנים תר"ם-תרס"ד (ראו מה שכתב על אודותיו א' אופק בספרו: ספרות הילדים
העברית - ההתחלה, תל-אביב תשל"ט, עמ' 130 וכן ב-123 וכן בלקסיקון אופק לספרות ילדים, תל-אביב
תשמ"ו, א, עמ' 15). יש לציין שהרב הנזיר ציין למחוק פיסקה זו מהמחברת, מסיבה לא ברורה.

111 אין לזלזל בתפקידם של כתבי עת כמפצים את ערכי ההשכלה: יותר משהיא מדווחת על אירועים
ומפרשת אותם, טרודה הייתה העיתונות היהודית בנקיטת עמדות בשאלות השעה, כשהיא מבקשת לעצב את
עולמם הרוחני והחברתי של קוראיה.

112 ש' שטמפפר עמד על כך רבות בספרו 'הישיבה', עמ' 158-165.

113 שם, עמ' 161.

א - קריאה וכתובה

השינוי המשמעותי הראשון מתייחס דווקא לתחום השפה. כרבים מיהודי ליטא באותן השנים, שפת הכתיבה של הרב הנזיר היא "לשון הקודש". זאת השפה בה בחר לבטא את עצמו ולערוך בה את חשבון נפשו המוסרי מעל דפי "המנהל". גם אם היידיש הייתה שפת הדיבור - וככל הנראה גם שפת הלימוד - הרי שהשפה העברית היא שפת הכתיבה. הבחור הצעיר רואה אם כן ערך בפני עצמו בשימוש בשפה העברית.

המשכילים הראשונים מצידם, קראו לעזוב את היידיש המדוברת בפי יהודי מזרח-אירופה ולהעדיף עליה את שפת המקום. ברם, גם לשפה העברית רחשו כבוד מיוחד וקראו להכירה ולהשתמש בה וכדברי הסיסמה המפורסמת של נ"ה ויזל:

"לשון הקודש עניין בפני עצמו, ולשון אשכנזי עניין בפני עצמו, זה לדברי קודש, האמונה והתורה, וזה לדברי העולם בעסקי משא ומתן ומנהגי בני אדם ולחכמות הנימוסיות והטבעיות והלימודיות"¹¹⁴.

ברם, אחד ממאפייניה המרכזיים של ההשכלה היהודית ברוסיה היה העניין הרב שגילו המשכילים בשפה העברית דווקא, והם עשו בה שימוש מעבר ל"דברי הקודש, האמונה והתורה": רוב רובה של הכתיבה המשכילית, הן הפרטית (כגון מכתבים אישיים ואפילו מסחריים) והן הציבורית (ספרים וכתבי עת) הייתה בשפה העברית¹¹⁵. בל נשכח שהן ההשכלה האירופית והן ההשכלה היהודית ייחסו חשיבות מרובה לאות הכתובה בעולמו התרבותי של האדם, בהיות הספר המודפס אחד הסוכנים החשובים בתהליך העברת הידע האנושי וגורם מרכזי בהעברת הרעיונות והאמונות. גם אם מעגל כותבי הספר היה יותר מצומצם ממעגל קוראי הספר, רבים מ"קוראי הספרים" התנסו גם כן בכתיבה. כך למשל מספר ב"צ דינור בזיכרונותיו:

"גם אני 'התחלתי לחטוא' בכתיבה, ועוד בחורף תרנ"ט סדרתי לי 'ספר זכרון' שבו רשמתי מן הפתגמים ומאמרי-החכמה של סופרים וגם דברים 'מקוריים' משלי: 'הגיונות ומחשבות', 'דברי שיר', 'ציורים וסיפורים' וכיוצא באלה"¹¹⁶.

בזיכרונות הרב הנזיר אנו עדים להתעסקות רבה בשפה העברית. ליד קריאת ספרי חול בעברית הוא מקדיש גם זמן ללימוד השפה: "התגלגל לידי יגן שעשועים של א' רוזנפלד,

114 נ"ה ויזל, דברי שלום ואמת, מכתבים א, ברלין, תקמ"ד, עמ' 25. ראו גם: ש' ורסס, "יד ימין דוחה ויד שמאל מקרבת - על יחסם של סופרי ההשכלה ללשון יידיש" בתוך: הנ"ל, הקיצה עמי - ספרות ההשכלה בעידן המודרניזציה, ירושלים תשס"א, עמ' 238-281.

115 ראו: זלקין, בעלות השחר, עמ' 229-242.

116 דינור ב"צ, בעולם ששקע, ירושלים, תשי"ח, עמ' 88.

ספר קריאה ולימוד" (מגילת סתרים, א, י) וחמש שנים אח"כ, כאשר הפך למורה צעיר, הוא דווקא מלמד דקדוק¹¹⁷:

**"היה לי שיעור לתלמיד, למדתנו תורת הניקוד, לפי 'תלמוד לשון עברי'
לבן-זאב"¹¹⁸, שעשיתי ממנו קיצורים, ובהצלחה, בא ללמד ונמצא למד"
(מגילת סתרים, א, כב).**

בית הדוד בהורודוק (תרס"ב) מהווה מקום המפגש המשמעותי ביותר עם ההשכלה, המדרבן את הרב הנזיר להשקיע יותר ויותר בלימוד השפה העברית:

**"בעירה היו משכילים ומשכילות, אחת סופרת, פרסמה מאמרים
ב"המליץ". בבית דודי הרב גיסותיו הבחורות היו שוקדות על הספרות
העברית, ואני התלמודי יודע פחות מהן בשפת עבר וספרותה,
התביישתי. החלותי לקרוא בספרי הוצ. תושיה"¹¹⁹, בלילות, זכורני,
ביחוד ס' "עציוני" לליבנטין¹²⁰, ורוב המלים, שלא ידעתי הוראתן,
הייתי מנקב במחט בצדן, עד שכל הספר נעשה נקבים נקבים, לפעמים
נסיתי גם למשוך בשבט סופר, לכתוב מאמרים" (מגילת סתרים, א,
יא).**

117 במהלך המאה ה-19 ובמיוחד במחציתה השנייה הודפסו בתחומי רוסיה למעלה מ-150 כותרים שעניינם דקדוק ולשון עברית (לפי המפתח שבספרו של ד' רפל, ביבליוגרפיה של ספרי לימוד יהודיים, תל-אביב תשנ"ה).

118 תלמוד לשון עברי, יהודה ליב בן-זאב: ספר ללימוד הדקדוק ובו לוחות פעלים, יצא לראשונה בברסלאו בשנת תקנ"ו, ולאחר מכן מספר פעמים עם תוספות רבות בגרמניה (למשל: קניגסברג תר"ן) ובמקומות אחרים. בספריית הרב הנזיר נמצאת מהד' וינה תקס"ו. על האיש ומפעלו הספרותי ראו: י' קלזנר, היסטוריה של הספרות העברית החדשה, ירושלים תשי"ב, א, עמ' 178-190 ולאחרונה: מ' פלאי, "קיום הלשון בקיום אומתה" - פריודיצייה בתפיסת השפה והספר של סופר ההשכלה היהודית יהודה ליב בן זאב' בתוך: לשוננו לעם, נד, ד (תשס"ג-תשס"ד), עמ' 170-178.

119 הוצאת הספרים 'ספריית תושיה' נוסדה על ידי אברהם ליב שאלקוביץ (שכינויו הספרותי הוא 'בן-אביגדור') בסוף המאה ה-19 ועיקר פעולתה בראשית המאה ה-20. היא ייעדה את עצמה להפצת השפה העברית ע"י הוצאה לאור של ספרי לימוד המיועדים לבני נוער וכן ספרות עברית יפה, מקורית או מתורגמת. בתוך עשר שנים לפעלו הדפיס שאלקוביץ מאות כותרים ספרים והשפיע השפעה אדירה על ציבור הקוראים העברי, המסורתי והמודרני כאחד. על "ספריית תושיה" והשפעתה בתחום החינוך היהודי ראו את מאמר של א' אופק: "תושיה' לילדי ישראל – מו"לים עבריים כמטפחי ספרות-ילדים" בתוך: מאזנים מה, 6 (תשלח), עמ' 421-428. על שאלקוביץ ופעלו ראו: ז' גריס, הספר כסוכן תרבות, עמ' 127-128 וכן פרק האפילוג במהד' האנגלית של הספר: Z. Gries, The Book in the Jewish World 1700-1900, Oxford

120 "רומן מראשית תקופת שנות השמונים" (מתוך השער, ורשה תרנ"ט). מחברו הוא יחיאל יוסף לבונטין (אחיו הצעיר של הסופר ז"ד לבונטין), מראשוני הבנקאים בא"י (ראו על אודותיו: קרסל, לכסיקון, ב, עמ' 160).

אם כן, לימוד השפה כולל גם "כתיבת מאמרים". ניתן להגיד במידה מסוימת, שעצם כתיבת מחברת "המנהל" עונה לקטגוריה זו. אכן, עבור הנפש הסוערת של הבחור הצעיר, עריכת יומן כזה היא לא רק אמצעי לחשבון נפש תקופתי או תרגול לכתיבת חידושי תורה אלא גם הזדמנות להתנסות בכתיבה יפה. חלקו הראשון של המחברת (כ-30 עמודים) חושף היטב מגמה זו: הוא מורכב מכמה "מאמרים" הכתובים בסגנון מליצי עשיר במטאפורות המאפיין את הכתיבה המשכילית. הוא כולל שני מאמרים – לא גמורים – על "כוחו של היצר הרע" ("אנקת אסיר", "נחמת עני"), שני ניסוחים שונים (גם הם לא גמורים) ל"הקדמה", מאמר פרוגרמאטי תחת הכותרת הכללית "הסתדרות" (בו כל פרק מסתיים ב"החלטה" מעשית) ו"מצבת זכרון" לדודתו הרבנית הצעירה אסתר קופשטיין, מלווה בסיפור החלום שקדם לפטירתה, שיר קינה בעל סגנון לירי (אלגיה) ושאר דברים שנכתבו בעקבות זאת¹²¹. ביטוי לסגנון העשיר של הרב הנזיר – בחור בן 17 – והד לנפשו הומת הרגשות ניתן לראות כמעט בכל עמוד ועמוד של המחברת. כך למשל בשורות הבאות:

**"אם רוח המושל - הוא היצר - יעלה עליך - אתה - מקומך אל תנח!,
אמר קהלת: אל תתייאש עוד! אל תרפה ידיך מעשות תושיה, אזור
והגבר חיילים, הפח רוח חיים בקרב עצמותיך היבשות, במחשבתך
ודעתך, וכח שכלך, בחריצות ובזריזות, בשקט ובדממה, בשמחה ובטוב
לבב, ואז תגבר חיילים; בקרב ימים לא כבירים, תמצא ידך עוז ואומץ,
לעבור מי המים הזידוני[ים], והסרוחים, המעלים סרחון ובאשה, אשר
עתה הנך טובע במ, תעזבם ותהדפם בעיני בוז וחרפה וגואל [כנראה:
גועל] נפש, ותגיע אל החוף, האח! רגליך הנה עומדות על חוף מגמתך,
תעודתך ותכליתך, הרוממה והנשגבה, אשר זה רבות כבר כלו עיניך
מיחלות אליה, סוף דבר: עוד טובך בידך, רק אם תדע איך להתהלך עם
עתותיך, בכל העתים תשמור זאת, ואל תשכח ראה! שמע לקולי!
מקומך אל תנח!!!" (המנהל, עמ' 2)**

גם הקינה עצמה ראויה לתשומת לב מיוחדת. בשיר אבל ארוך מאד (כ-13 בתים) הזה, מבכה המשורר הצעיר את דמותה האצילה של דודתו:

**"אהה! עטרת תפארת, נזר מסולאה בכתם אופיר, נפש יקרה טובה
ונדיבה, משובצת כל מדה נעלה, רוממה, נשגבה. סמל ההוד והנועם,
הטהר והחן, אשת חיל, מפנינים רחוק מכרה, הורמה לקחה מעל
ראשנו, אויה!" (המנהל, עמ' 22)**

121 "מאשר יקרו בעיני, כל מלה ומלה, שאוציא מפי, הנוגעים אף בדרך אי ישרה, לעניני דודתי ומרתי, הרבנית הכבודה מ"כ, [מנוחתה כבוד] הנני להציג כאן למזכרת, איזה דברים מקוטעים אשר כתבתי אז בקיץ הנ"ל [תרס"ד]", (המנהל, עמ' 26) וראו גם אוסף "פתקים", 1: "רעיונות על רגשי האבילות בקרב בית ישראל" (אלול תרס"ד).

עבור הילד שאינו מתגורר עם הוריו אלא עובר מבית לבית, היא מילאה בחייו תפקיד רגשי חשוב:

"כאיש המסר חין ערכה הרב, נגשתי כפעם בפעם, מול פניה הטהור והנעים, לשפוך שיח ידידותי, אל חיקה, ולשמוע מה בפיה? דברותיה ואמרותיה, היפות והנעימות, המפיקות רצון, חן; ושכל טוב כמים קרים, לנפש עיפה, צמאה ונודדת במדבר, כן היא לנפשי, טל עדן, טל תחי, לראשי לרוחי היו" (שם, עמ' 23)

כעת נשאר הוא ללא משענת:

"יונתי תמתי! איה הנך? כמה לך בשרי, כלתה נפשי אליך, הד קול יענני, אשמע...הה! בחגוי הסלע, בסתר המדרגה... אנא! השמיעני את קולך, הראיני מראיך! בחלום, בחזיון לילה... כי קולך ערב, ומראך נאוה" (שם, עמ' 24).

תחושת האובדן והיתמות מגבירה את המשמעות המופשטת של רגשי האהבה אלו ומזכירה את מוטיב האהבה האפלטונית המצוי רבות בשירה המשכילה: "אסתר היקרה בת השמים" (שם, עמ' 23).

ב - תרבות רוסית

את השפה הרוסית "כשער לספרות העולמית" התחיל הרב הנזיר ללמוד דווקא בהיותו בישיבה בסלובודקה¹²²:

"וכשם שאני שוקד על התורה, תלמוד ורמב"ם ומפרשיהם, בישיבה ובבתי מדרשות, כן התחלתי להיות שוקד על למודי השפה הרוסית ודקדוקה, ושאר המקצועות, בחדר דירתי" (מגילת סתרים, א, יט).

ברם, במחברת "המנהל" בכלל ובדוחות הלימודיים השבועיים בפרט אין אזכור ברור ללימוד השפה הרוסית. ייתכן שמדובר בלימוד מזדמן ולא עקבי, כדרכם של צעירים רבים אחרים. כך למשל מספר חיים צ'רנוביץ ("רב צעיר") על הדרך בה למד רוסית:

"בלימוד הלשון הרוסית התחלתי כבר בימי בגרותי, אבל גם כן לא בסדר ושיטה. תחילת לימודי היתה פשוט על פי המילון, שנתן לי אברך אחד, שנעשה אחר כך גיסי... הוא שיעץ לי, כי הדרך הפשוטה ללמוד את השפה הרוסית היא המילון

122 כידוע, ישיבת 'כנסת ישראל' שוכנת בסלובודקה, פרוור של קובנה, עיר בה התגבש חוג משכילי חשוב ובעל השפעה במחצית השנייה של המאה ה-19, עליו אנו למדים רבות ממכתביו של הסופר אברהם מאפו. מאפו, יליד קובנה, שב אליה במטרה לשמש כמורה בבית-הספר הממשלתי ליהודים (ראו: זלקין, בעלות השחר, עמ' 66)

הרוסי-עברי של מנדלשטם¹²³, כלומר לשנן מילה במילה עם תרגומה. את האלף-בית הרוסי כבר למדתי מקודם, על פי הכתובות שעל גבי הספרים שכתוב בהם על דבר רשיון הצנזורה, שם הספרים והמקום והזמן של הדפסתם"¹²⁴.

לימוד לא קבוע זה אינו מניב תוצאות ברורות ומשאיר אחריו תחושות אכזבה, רגשי תסכול ואולי אף הרהורי ייאוש. באביב תרס"ו (1906), לאחר שעבר להתגורר בבית הדוד בטולא כותב האוטודידקט הצעיר ביומנו:

"מכיר אני: רפיון בחיי, לא ארחיב צעדים בדרך הראויה ללכת בה, דרך התרבות וההשכלה, המדע והחיים, הודות לרפיון רוחי השולט בי מושלה עזה ונצחת, ומגרש מפני, כל קו אור..." (המנהל, עמ' 35).

באותם הימים, מחליט בחור הישיבה לשעבר לרכז את כל המאמץ הלימודי שלו לידיעת השפה הרוסית על בוריה ובצורה מסודרת. עדות ל"החלטה הרוסית" נמצאה על פתק קטן, השמור בין דפי מחברת המנהל: תחת הכותרת "סדר ופרוגרם" רשומים מספר סעיפים המתייחסים לסדרי לימוד ולהנהגה מוסרית. הסעיף הראשון דן בלימוד השפה הרוסית ומקדיש לכך 8 (!) שעות ביום:

1. (א) שעת למוד שיעור הרוסי, בבקר ש 5-12 ובערב שעה בלתי ידועה.

(ב) השעור ילמד וישנן היטיב, וכל עוד לא כליתי את חק השעור, לא אקרא בספרים רוסיים.

(ג) לעמל ולהזהר, להביע צרכי רוסיית!" (פתקים, 5 וראו גם שם, 5).

הרצון להכיר את השפה הרוסית אינו נובע מצורך תועלתני בלבד: השאיפה להרחבת האופק התרבותי כללה ידיעת השפה הרוסית ושפות אחרות (בעיקר גרמנית וצרפתית) ולשאיפה זו יש משמעות ערכית, כפי שביטא זאת אברהם גוטלובר:

"לשון המדינה וארץ מולדתנו הלא היא שפת רוסיא תיקר בעיניך מאד מאד, כי לה יתר שאת (לנו בני ישראל היושבים בארץ רוסיא) על כל לשונות העמים. לבד לשון קדשנו וירושת רבותינו לשון עבר... כי היא תפארתנו ותהילתנו אין ערוך אליה..."

123 המילון עברי-רוסי ("Evreisko-Russkii slovar") של אברהם אריה ליב מנדלשטאם (1889-1819) יצא לאור לראשונה בסנט-פטרבורג בשנת תרי"ט (2 כרכים, כ-850 עמודים) ושנית בתר"ך. מנדלשטאם, דמות מרתקת, היה הסטודנט היהודי הראשון באוניברסיטה רוסיית - במוסקבה - וסיים את לימודיו בסט-פטרבורג בשנת 1844. הוא מיילא את מקומו של מאקס לילינטאל מטעם הממשלה הרוסית ב-1846, בניסיונה להקים רשת חינוך יהודי (ראו עליו: קרסל, לכסיקון, ב, עמ' 403).

124 ח' צ'רנוביץ, פרקי חיים – אוטוביוגרפיה, ניו-יורק תשי"ד, עמ' 81.

ודע כי גם שפת אשכנז יקרה היא היום אל בני ישראל... יען המשכילים מבני עמנו לקחוה למו לאומנת¹²⁵

ברם, כמה ימים לאחר "ההחלטה הרוסית", מתחלפת ההתלהבות בתחושות של כישלון ואכזבה:

"מכיר אני: את התוצאות האי מרנינות והמדאיבות ברב אם במעט המפריעות את החיים - חיי ורצינותו, לרגלי ה"הסח הדעת" העש הארוך האכל כל חלקה טובה, ונתח שמן; למשל: במוצאי יום טוב ערכת החלטה רוסית, הכוללת הלכות אלו: א) להנהיג את הדבור הרוסי, ובהכרחי לדבר זרגון אגדר אותו במאד. ב) לערך "פרטי-כל" פעמים בשבוע. ג) להשכים לקום, וללמוד בלי היסחי הדעת. ד) לא לבלה את העת, ולא להתענין בעניני זרים. אמנם מלאתי במדה מסוימה את דברי ההחלטה, פרטי-כלים ערכתי, את הדברים האחרים מלאתי ולא מלאתי... השד הארוך המתגלם בתמונת הסח הדעת בא ומבלבל, בועט בי ודחפני לרדת גם משלבי הסולם האחרונים, אשר אמנם מובילים אל פתח הארמון" (המנהל, עמ' 35).

ה"מוסרניק" אינו מרפה ידיים: הוא גוזר על עצמו "גדרים ותקנות" כדי לזרז את עצמו:

"נדרש אני לעזר, לפנות אל תחבולות ואזהרות, גדרים וסיגים, אשר יהיו לי למשגב, מגן וסתרה, לחקים כאלה אשר הראו את פרים בעולמי, ראויים אלה: שעת עבודה רוסית בת 8 שעות, בל תפצר... לגרש את הזרגון מעל פני. פרוגרמה אי-קלה התויתי לי, אבל אחרת לא תוכל היות, וכל אלה מוכרחים" (המנהל, עמ' 38).

מחברת "המנהל" חושפת היטב אם כן את תעצומות הנפש של הבחור הצעיר בדרכו לקנות את חכמת העולם. הד חלוש בלבד של אותם מאבקים פנימיים נשמע ביומן "מגילת סתרים":

"הנני מתקדם בלמודים ובספרות הקלסית, הרוסית, והלב תוהה ונבוך... הרגשתי כי ישיבתי כאן תהי קצרה, ויעדתי הזמן הזה למקרא הספרות הרוסית, הקלסית, כולה, וביתר ענין טורגיניב¹²⁶,

125 א"ב גוטלובר, פרחי האביב, יחפוף תקצ"ז, עמ' ד (מצוטט אצל זלקין, שחר, עמ' 230) וראו גם: ש' ורסס, "המתחים הבין-לשוניים בכתב העת המשכילי 'המאסף' וסביביו" בתוך: דפים למחקר הספרות, 11 (תשנ"ח), עמ' 29-69.

126 איוון סרגייביץ' טורגיניב (1818-1883) היה מחזאי וסופר רוסי שביצירותיו משתקפת הבנה עמוקה של הטבע האנושי. טורגיניב למד בגרמניה ובצרפת והתרשם מהתרבות המודרנית שפגש באירופה המערבית. לאחר שחזר לארצו, הוא האמין שניתן לקדם את רוסיה רק על ידי חיקוי של המערב וביטול מוסדות מיושנים.

דוסטויבסקי¹²⁷, גורקי¹²⁸, ואבזרייהו, וביחוד טולסטוי¹²⁹, שמושבו
סמוך לעיר טולא" (מגילת סתרים, א, כ"ב).

גם לגבי השפעת הסופרים הרוסיים עליו מנדבת מחברת "המנהל" תיאור יותר אישי: שם,
תחת הכותרת "מצבת זכרון!" מופיע ציטוט ברוסית מתוך "זכרונות טורגינייב" ומיד
אחריו, תרגומו לעברית:

"חופש הדעה והמחשבה העצמית, בלי שפה, דבר נכבד וטוב; בלתו, לא
יוכל כל איש להקרא בשם אדם במלא מובן המלה; נחוץ להשיגו;
ללחום ולהשיגו, כמו כל דבר טוב בעולם"

המשכיל הצעיר התרשם עמוקות מקריאתו הכנה של טורגינייב. מתחת לציטוט רשם הוא
בעצמו ולעצמו:

"נפשי, שימי לב לדברים הפשוטים אשר המליט לתמו עט הסופר
הגדול, שימי לב גם לדבריו האחרונים: 'נחוץ ללחום, ללחום, ולהשיגו'
- את החופש הדעה" (המנהל, עמ' 42).

2. שילוב הרמוני?

כיצד משתלב "חינוך משכיל" זה עם ערכי המסורת עליהם גדל דוד כהן? האם בחור
הישיבה "פירש" והפך למשכיל?

א - ניסיון להרמוניזציה

המפגשים הראשונים של דוד כהן עם ערכי ההשכלה וספרותה לא הרחיקו אותו מבית-
המדרש, ולהיפך: הם גרמו להפריה הדדית. הוא ביקש לשלב את היסודות החדשים שרכש
בדרכי לימודו:

127 פיודור מיכאילוביץ' דוסטויבסקי (1821-1881) הוא אחד הסופרים הרוסיים החשובים ביותר בתולדות
הספרות העולמית.

128 אלכסיי מקסימוביץ' פשקוב (1868-1936) הידוע יותר בשם מקסים גורקי נחשב למייסד הספרות
הריאליסטית הסוציאליסטית שגרסה כי על אנשי הרוח לשרת בכתביהם את מטרות הפרולטריון. היה פעל גם
במישור הפוליטי ונרצח תחת משטרו של סטאלין.

129 לב ניקולייביץ' טולסטוי (1828-1910) נודע בזכות שורה של יצירות מופת ("מלחמה ושלום", "אנה
קרנינה") המהוות את שיאו של הרומן הריאליסטי. הפילוסופיה הפציפיסטית של טולסטוי וקריאתו להתנגדות
לא אלימה הותירו רושם עז על אירופה כולה.

”בין ספריו מצאתי ס’ חורב, לרש”ר הירש, רעיונותיו ורגשותיו בטעמי המצות משכו את לבי. התחלתי בבירור סברות פרטי ההלכות לפי יסודותיו וטעמיו, ביחוד בחושן משפט, עם קצות החושן, בתורת הקנינים” (מגילת סתרים, א, י”א).

וכן שנתיים אח”כ, בישיבת סלובודקה :

”כשהתחלתי לעיין בספרי מדע הכלכלה, ס’ עושר העמים לסמית¹³⁰, באידיש, הייתי מחדש ומסביר כמה הלכות על פי יסודות אלו, כמו, הקרקעות אין להם אונאה¹³¹” (מגילת סתרים, א, י”ח).

בשלב ראשון אם כן, שאיפתו של הבחור הצעיר הייתה להעשיר את עולמו הרוחני ע”י לימוד מדעים ופתיחות לספרות החול. הוא ראה במלאכה זו יצירת הרמוניה רצויה בין לימודי הקודש לבין לימודי החול. אבל, מאחורי האמירה ההצהרתית והשאיפה ”לחבר בין התורה לבין החכמה” מתחבאים לא מעט פעמים מתחים במישור הקונקרטי. כך למשל ניתן להתרשם מקטע קטן שנכתב בטולא, במהלך אביב תרס”ו :

”שאלות שונות מתרוצצות, מתגלגלות במוחי, והם: במה לא אמלא אחרי הדרך הראויה לי עתה? וגם מה הדרך? ואיך? קשה לי לדעת ולתפן, רוחי נפשי ולבי אני, להכיר משפטי חיי, וללמד פרק שלם בחקי ארחות חיים, לרגע, החלטתי אחת, למלא אחרי השעורים במאד, ויותר ללמד מקרא, בלתי חשב והגות גם מדע גם מחשבות חול!!!” (המנהל, עמ’ 36).

למען הסר ספק על טוהר כוונותיו מוסיף הכותב את ההערה הבאה במאמר מוסגר : ”כל הדברים מכוונים לענייני חול, ולא כ”ש [כל שכן] לענייני קדש” (שם). ברם, כוונה לחוד ומעשה לחוד: ליד פסקה זו נרשם יותר מאוחר: ”ההחלטה לא נשמרה, מהלך השבוע נורמלי, קראתי למדתי אבל רק ענייני חול”. כלומר, ברבדים המעשים חש הרב הנזיר מתח בין לימודי הקודש לבין לימודי החול, בין הרצוי לבין המצוי, בין צו המצפון לבין המשיכה הטבעית. מאידך, ליד ”הירידות” יש מקום גם לפעמים ל”עליות”. הקטע הבא נכתב בהפרש של כמה שבועות בלבד מהקטע הראשון :

130 “עושר העמים” (1776) או בשמו המלא “מחקר בדבר טבעו וסיבותיו של עושר האומות” הוא ספרו של אדם סמית’ (1790-1723), פילוסוף וכלכלן סקוטי, הנחשב לאבי הכלכלה המודרנית ולמנסח הראשון של התפישות הכלכליות המודרניות.

131 “אין אונאה לקרקעות” (בבלי, כתובות, צט, ע”ב): במכירת קרקע, אין דין אונאה. לפיכך גם אם הקרקע שנמכרה הוא נמוך או גבוה ביותר משישית מערך הקרקע (“שתות”), אין המקח בטל כיון שדין אונאה שייך רק במכירת חפצים אך לא במכירת קרקעות. “חידושו” של הרב הנזיר נוגע להבחנה התלמודית בין “קרקעות” לבין “מטלטלין”, הבחנה המובנת יותר לדבריו, בעזרת הגדרותיו של סמית למושגים “בעלות”, “תמורה” ועוד. אגב, הרשימה המקורית מופיע במחברת המנהל, עמ’ 119.

“אל ארמן היהדות, אצר העבר ההוה והעתיד, התלמוד, להגת בו הגות רעיונים נאמנים, פלפולי תורה, ולרשם התוצאות. מטרת עתה לימי הקיץ, לרכש לי שפה חיה, תצב בראש כל, לפני תכרענה כל החלטותי, אבל בשעת החפש אמרתי, בשובי לעמל התלמוד, ישובו לי מעט מן הרגשים, ההכרות והתכונות, אשר ליהודי חרד, אולי, קריאות מפזרות מתפרצות בהמן, שטה מסימה, יהדות, וגם יראת שמים מוסר מדות, נשמעים לי, אף כי לא ירדתי לעמקם של הדברים, אבל אי אפשר להשיב את פניהם ריקם. ואיך? ... עוד הפעם לערך החלטות, אנסה” (המנהל, עמ' 37).

פסקאות אלו נכתבות בטולא, בביתו של הדוד, הרב אברהם ויסבורד, המהווה ללא ספק דמות אידיאלית ומודל לחיקוי עבור דוד כהן הצעיר. החיפוש אחרי מודל לחיקוי ומורה דרך אינו יוצא דופן בדור זה והוא אופייני למשכיל הצעיר העוזב לרוב את חיק המשפחה ויוצא לחפש את הדרך הנכונה¹³².

הרב ויסבורד הוא תלמיד חכם אשר הצליח לחבר בין התורה לבין החכמה, וכך מכוון הוא את סדרי ביתו: “גיסותיו הבחורות היו שוקדות על הספרות העברית” (מגילת סתרים, א, יא). הוא חש אחריות כלפי בן אחיו המוכשר וניסה להשפיע על חינוכו בהיותו תלמיד בוולוז'ין: הוא הרחיק אותו משיטת לימוד התלמוד המבוססת רק על שינון וחזרות (ספר המזכיר לרבי שמואל יעקב רבינוביץ¹³³) והעדיף עליה חידוד והבנה. בביתו הכיר דוד כהן ספרים חדשים שלא מצאם בארון הספרים הישיבתי: 'מורה נבוכים' לרמב"ם, פירוש 'עקידת יצחק' לר"י עראמה, 'חורב' לרש"ר הירש ועוד. אין זה מפתיע אם כן, שבי"מכתב שלא נשלח" ביקש דוד כהן לחזור ולשהות בבית הדוד ושם ללמוד תחת הדרכתו הצמודה את שליבו חפץ:

“מוצא אני לראוי לברר את דברי במכתבי הראשון, ולהודיעו מה ימריצני לפנות אליו במכתבי, מה מגמתי ומטרת בחפצי לבוא אליו ולחסות בצל כנפיו. שאיפותי, לדעת את האמת, להכיר את הטוב, וללכת בדרך טובים. אמנם קל לבטא מלים אלה, אבל למלאותם מה כבד, רחוק הוא. אין ידיעה בלא חקירה. לחקור על פי אפני החקירה בזמן העבר לא נוכל, שונה מצב ההשכלה היום ממצבה בימי הביניים,

132 ש' ורסס, “המשכיל היהודי כאיש צעיר”, בתוך: הנ"ל, הקיצה עמי – ספרות ההשכלה בעידן המודרניזציה, ירושלים תשס"א, עמ' 67-117 ובמיוחד 81-83. במחברת “המנהל” קובל הרב הנזיר מספר פעמים על תחושת הבדידות שלו ועל העובדה שאין לו מורה דרך לכוון אותו בלימודיו ולהדריכו באורחות חייו. כך למשל בעמוד 33 המסתיים בקריאה: “הוי! סדר, סדר! הוי! מעשים ועבודה, הוי! מורה! מורה, ---[מילה לא ברורה] לדרך טוב”.

133 ראו לעיל בפרק זה, “חינוך וחברה”.

ספרי חכמינו הגדולים אשר בשעתם האירו אורים גדולים, אור המדע והתורה, לא יחזיקו מעמד אצל הספרים הנדרשים לתבל החדשה. ואם אבה "לדעת", עלי לפנות גם אל הספרות הכללית, ספרות העמים, יפיפותו של יפת, ולקחת כל חלקה טובה, לרוחתי, לישועתי... לפיכך המתאווה לדעת, ולחקור חקר דק ועיוני, עליו לרכוש מדע חכמת והשקפות התקופה החיה, להיות יוצא ונכנס אליה. אבל לזה עלי לדעת למצער שפה אירופית אחת, כי בלעדי זה כל ספרות נעולה לפני; וגמרתי בלבי עתה ללמוד שפת רוסיא על בוריה... (מגילת סתרים, א, כ"א)¹³⁴.

מכתב זה "לא נשלח"¹³⁵ אך הבקשה התמלאה:

"אני בבית דודי הרב, לומד אתו טור ושו"ע יורה דעה, ומלמד את בניו, ורוב זמני תפוס בלימוד השפה הרוסית ובקריאת ספרותה הקלסית... הנני מתקדם בלמודים ובספרות הקלסית, הרוסית" (מגילת סתרים, א, כ"ב).

ב - ביקורת על החברה המשכילה

האם אידיאל הרמוני זה תואם את תפיסת ההשכלה? שאלה זו רלוונטית במיוחד אם מסתכלים על תנועת ההשכלה במזרח אירופה כעל זרם דתי, כדברי עמנואל אטקס:
"יש הנוטים לחשוב שכל מעיינם של המשכילים היה קידומו של תהליך האמנציפציה, וכי התפיסה החדשה שפיתחו ביחס ליהודים וליהדות נועדה, בראש ובראשונה, לשרת מטרה זו. הלך מחשבה זו בטעות יסודו. שתי המגמות העיקריות בהווייתה של ההשכלה ... היו קשורות זו בזו בזיקת גומלין אמיצה ... בדומה לחסידים מכאן ולמתנגדים מכאן, אף המשכילים היו משוכנעים שדווקא דרכם מבטאת את היהדות הצרופה"¹³⁶.

בספרו "תעודה בישראל" מציג יצחק בר לוינזון (ריב"ל) את מודל ההשכלה שלו בדרך המאפשרת לחיות בשני העולמות גם יחד: מחויבות מעשית וערכית למסורת ובמקביל,

134 נוסח מלא למכתב זה נמצא במחברת המנהל, עמ' 127-129.

135 ואולי מכיוון שכבר הגיעה תשובת הרב למכתב הראשון שקדם לזה.

136 ע' אטקס, "ההשכלה במזרח אירופה: דברי מבוא" בתוך: הנ"ל (עורך), הדת והחיים, ירושלים תשנ"ג,

עמ' 9-24.

מעורבות בתהליכי המודרנה וההשכלה¹³⁷. זאת היא ככל הנראה גם הסיבה שספר זה זכה להסכמות מרבנים ידועי-שם והתקבל גם בקרב חוגים שלא היו קרובים לרעיונות ההשכלה. בכלל יש מי שרצה לראות בגר"א – בגלל קריאתו לתרגם בעברית ספרי - יסוד במדע - את "מבשר ההשכלה בליטא" מדעתו וכנראה גם שלא מרצונו¹³⁸. תהליך החשיפה של הנער הצעיר להשכלה המתואר כאן אינו חריג: רבים הכותבים המספרים בזיכרונותיהם תהליך דומה. כך כותב למשל רש"י פין:

"ואמרתי למעט קצת בלימוד התלמוד והפוסקים ולקבוע עתים גם ללמוד חכמת

הדקדוק וכמו כן ליחד לי שעה ואם גם קטנה ללמוד לשון לועזית"¹³⁹.

בסופו של דבר, מודל זה של השכלה מתונה אינו ממיר את ערכי המסורת ברוח ההשכלה אלא לכל היותר גורס "העתקת נקודת הכובד התרבותית אל מחוץ לקווי התיחום של החברה היהודית המסורתית" (זלקין, בעלות השחר, עמ' 239).

ברם, עם חדירת ההשכלה לשכבות שונות בחברה היהודית במרכז אירופה, התפתחו בהן גם מגמות של חילון, עזיבת אורח חיים מסורתי ונטישת מצוות מעשיות. כמו כל תופעה תרבותית-חברתית, תהליך זה הוא תוצאה של מספר גורמים: פוליטיים, חברתיים ודתיים ואחרים. כל ניסיון לבדד גורם אחד ולהצביע עליו כגורם מרכזי לוקה בחסר ומעיד על הבנה חלקית של התופעה. ובכל זאת, לא ניתן למעט בהשפעה המשמעותית של הגורם האידיאולוגי: עם הזמן, עזיבת המצוות איננה תוצאה נגררת של החשיפה לערכי ההשכלה אלא ביטוי ישיר לאמירה אידיאולוגית ברורה. ההשכלה הרדיקאלית דגלה בטמיעה בחברה הכללית ובתהליך התבוללות מרצון¹⁴⁰. הכתבים המשכילים המאוחרים כוללים עמדה ביקורתית חריפה על חיי הדת: לא רק על אמונות תפלות ועל תוספות מאוחרות למצוות אלא על עצם התפיסה הדתית המעשית¹⁴¹.

137 ראו: ע' אטקס, "תעודה בישראל – בין תמורה למסורת", מבוא ל'תעודה בישראל', ירושלים תשל"ז.

138 י' קלחנר, "ההשכלה הכללית והעברית בליטא" בתוך: יהדות ליטא, תל-אביב תש"ך, עמ' 406, וראו גם: ע' אטקס, יחיד בדורו – דמות ודימוי, ירושלים תשנ"ח, עמ' 44-83.

139 ש"י פין, דור דורשיו, הכרמל תרל"ט, מצוטט אצל זלקין, בעלות השחר, עמ' 239.

140 ראו זלקין, בעלות השחר, עמ' 263-264.

141 נטישת המצוות המעשיות מתוך עמדה אידיאולוגית שונה מעזיבת המצוות בגלל חשיפה להשכלה. כך למשל מעיד על עצמו 'רב צעיר': "תחת השפעת ספרי-המחקר, התחלתי לזלזל קצת בתפילה, שהרבה מן החוקרים דנים בה ושואלים, כיצד אפשר לתפילה להשפיע על הקב"ה לגרום שינוי ברצונו? ומכאן הסתבכתי בשאלת הידיעה והבחירה, שהרמב"ם עצמו לא מצא תשובה עליה. אם כן, שאלתי את עצמי, איזו תועלת יש בתפילה? ולא עוד אלא שמא ח"ו התפילה מהווה פגם ביחודו של הקב"ה וברצונו המוחלט? אבל מכל מקום, מתוך הרגל, הייתי נזהר בקריאת-שמע ותפילה של שחרית, ולפעמים התפללתי אף בכוונה. ברם, שאר התפילות והתחנונים, שמאריכים בהם, לא דקדקתי והייתי קורא במקום זה תנ"ך. אולם בתפילת מנחה וערבית, לא הייתי כל כך זהיר" (ח' צרנוביץ, פרקי חיים – אוטוביוגרפיה, ניו-יורק, תשי"ד, עמ' 85). אצל 'רב צעיר' "הזלזול בתפילה" נובע מהתלבטות פילוסופית "פנים – יהודית" (למרות ששאלת ידיעה ובחירה שייכת לכל

ביקורת כזו – על התפיסה הדתית או על החברה מסורתית – אין אנו מוצאים כלל בכתבי הנזיר, ולהיפך: כאשר שאיפתו לחבר בין הקודש לבין החול אינה עולה יפה הוא חש רגשי אשמה, ושוב גוזר על עצמו גזרות וגדרים. מודל ההשכלה המתונה של ראשית המאה ה-19 הוא המודל הרצוי בעיניו והוא קובל על "נזקי" ההשכלה הרדיקאלית בחברה המתפתחת סביבו:

"העיר ריוול, בירת אסטוניה, המונה מדבר בשפה צונית, והשכבה העליונה, המשכילים העשירים והסוחרים, ובהם היהודים, מדברים גרמנית, ומועטים דיברו רוסית, בשפת המדינה... היהודים חנויותיהם פתוחות היו בשבת, ויש שהיו משכימים לתפלה בבית הכנסת ולסעודת שבת, חמים, וקוגל, ואח"כ ממהרים לעסקיהם" (מגילת סתרים, א, י"א).

במקום אחר מבקר הוא בצורה חריפה את האידיאולוגיה העומדת מאחורי ההשכלה הרדיקאלית: אין היא "ממשיכה" את ההשכלה המתונה אלא פנתה עורף ל"חכמה האמיתית" ולייעודה של תורת ישראל:

"כי לא ככל הגוים, בית ישראל, תעודה ומטרה אחרת יש לנו והוא 'עם זו יצאתי לי תהלתי יספרו! לדעת ולהודיע גדולת ד' יתברך ורוממותו והאמונות האמיתיות, תורה חתומה נתנה לנו, אשר היא היא רוח אפינו נשמת חיינו, ובה נהגה כל היום כמאה"כ [כמאמר הכתוב] בשבתך וגו', ולא ימוש ספר התורה הזה מפידך והגית בו יומם ולילה, וכל החכמות הנם רק כעוזרות וטבחות לה כמאמר המורה ז"ל¹⁴², וכדברי הגר"א ז"ל 'ששער אחד בחכמה פותח מאה שערים בתורה'¹⁴³ והאריך בזה בדברים מושכלים הפילוסוף האלדי [האלוקי] רבי יצחק עראמה שער א'¹⁴⁴, ועתה ראינו שערוריה נהיתה בארץ, כל מי שישים לבו אף מעט לדברים כוללים, רבים, מיד יפנו ערף לתורתנו הקדושה הענוגה

תפיסה דתית באשר היא ולא נידונה – כמובן – רק בפילוסופיה היהודית) ולא ממגמת התבוללות וממניעים חברתיים.

142 כוונתו לאמירתו של הרמב"ם ב"אגרת לחכמי לונלי" בה הוא מעיד על עצמו שכל עיסוקו בפילוסופיה ובמדעים היה רק "להיותן לה [כלומר, לתורה] לרקחות ולטבחות ולאופות, להראות העמים והשרים את יופיה כי טובת מראה היא עד מאד" (אגרות הרמב"ם, מהד' הרב י' שילת, ירושלים תשמ"ח, ב, עמ' תקב).

143 מאמר זה מיוחס לגר"א ומובא ע"י תלמידו, רבי ברוך משקלוב, בהקדמה לתרגומו כתבי אוקלידס בעברית (האג תק"ס) וזה לשונו: "שמעתי מפי קדוש כי כפי מה שיחסר לאדם ידיעות משארי החכמות, לעומת זה יחסר לו מאה ידות בחכמת התורה, כי התורה והחכמה נצמדים יחד..."

144 בשער ראשון לפירוש 'עקידת יצחק' יבואר "כי עמידת המציאות בסבותיו הטבעיות הכרחי להכרת הסבה הראשונה יתעלה" (מהד' פולק, א, עמ' ד') כלומר, ידיעת הטבע מובילה להכרת ה'.

והרוממה, ולבם יבוז ליקאת אם, ויטפלו דברי שקר ולעג, על כל מחזיקיה ותומכיה, ואף שבשקר הם מתפארים בדגל נס החכמה, באנשים נבערים מדעת המה, ולא חכמתם הביאם לזה כי אם רוח תאותם וסכלתים, כאשר השכיל לדבר בזה החכם הגדול ריב"ל בספרו בית יהודא¹⁴⁵ בכמה מקומות" (המנהל, עמ' 15).

לסיכום, ניתוח יחסו של הרב הנזיר להשכלה מעלה תמונה מעניינת: הוא נחשף לה ולערכיה דרך מפגשים אקראיים ובעקבות מגעים חברתיים מזדמנים, אך הוא מקבל את השפעתה והדבר ניכר בסדרי לימודיו ובמוקדי העניין שלו. ברם, הוא מבקר את התרחקותם של משכילים מהעולם המסורתי ויותר ויותר מרגיש קירבה עם האידיאולוגיה המוקדמת של ההשכלה - המתונה יותר – השואפת לחבר בין התורה לבין החכמה, בין הישן לבין החדש.

145 ספרו של לוינזון "בית יהודה" כולל "קורת הדת לישרון ... והרבה חדושים בבנין הדת וקורות האומה ... גם ידבר על הכתות שנתחדשו בכל זמן". הוא נדפס לראשונה בתקצ"ט ולאחר מכן מספר פעמים עם תיקונים והוספות עוד בחיי המחבר.

מסקנות

"והלב תוהה ונבוך..."

מגילת סתרים, א, כ"ב

בפרק זה - המשמש פתיחה לחיבור כולו - נפגשנו לראשונה עם הרב הנזיר בהיותו ילד ונער. עקבנו אחר התפתחותו הלימודית המהירה והתוודענו לרגישותו המוסרית הגבוהה ולדרישתו להשתלם גם במדעי חול.

האם מסלול זה אופייני לנער יהודי במזרח אירופה בסוף המאה ה-19? דומה שהתשובה לשאלה זו היא רב מימדית: בכל מקום בו הוא נמצא, דוד כהן הצעיר אינו חריג ומשקף היטב את ערכי החברה בה הוא חי ופועל. מאידך, מכלול העולמות המתואר בין דפי "מגילת סתרים" הוא יוצא דופן ומפתיע: עולם הישיבה הליטאית, תנועת המוסר ואינטליגנציה משכילה. דומה שהרב הנזיר שייך באותה מידה לכל עולם ועולם, למרות שהן בעצמן חולקים אלו על אלו. בספרות הזיכרונות של בני דורו ניתן למצוא הקבלות רבות לחוויותיו האישיות, אך לא אצל אותו אדם! לרוב, ה"עילוי" בוולוז'ין לא נמשך אחר השתפכות הנפש, ה"מוסרניק" נזהר כאש מההשכלה וה"משכיל" כבר לא דבק בלימוד דף גמרא...

אכן לא קל להכליל ביחד ערכים, רעיונות ושאיפות כה שונים. מעל דפי היומן האישי עולים הדים למצוקתו הנפשית של הנער הרוצה להתהלך תמים ולחבוק עולמות אך הנתקע ללא הרף בקשיים, באכזבות, ולפעמים גם, בכישלונות. מאחורי אותן התמודדויות עומדות שאלות של זהות ושייכות: מי אני ולאן אני שייך? שוב ושוב, "הלב תוהה ונבוך..."

תמונה זו הולכת ומחריפה בין השנים תרס"ז-תרס"ח, עד לבואו של דוד כהן לאקדמיה של הברון גינזבורג בסנט-פטרבורג. בזה נעסוק בפרק הבא.

פרק שני :

באקדמיה של הברון (תרס"ז – תרע"ב)

א – לקראת מעבר

"ויהי הלילה, אחר חצות, ואני בבית הנתיבות, הגיע המסע, לרומני, הפעמון מצלצל, ולבי הולם פעם, גורל עתידי בכף המאזנים, הרגעים ארוכים כימים ושנים, והנני נשאר במקומי, עוד צלצול, הלצאת, או להשאר, הלב הולם, קשה ההחלטה וההכרעה, ואני לא זו, והנה הצלצול האחרון, לרוץ למסע, פן יראני מכר וישאלני, למה אאחר מסעי, אך לא. כולם נסעו, ואני נשארת, ובעוד חצי שעה והגיע המסע האחר, בכוון הפוך, ואקום ואסע, לקובנא" מגילת סתרים, א, כ"ג

פסקה זו מתרגמת יפה את תחושותיו של הכותב באותם הרגעים, ופעמים מספר אנחנו פוגשים בזיכרונות הרב הנזיר את אותה תמונה ייחודית: התלבטויות ותהיות ("גורל עתידי בכף המאזנים"), אפשרות חד-פעמית המזדמנת לכאורה במקרה ("הפעמון מצלצול"), היסוסי ההחלטה ("הלצאת או להישאר"), הכרעה מהירה הנראית בלתי מחושבת ("אך לא"), ומעבר קיצוני לצד השני ("כולם נסעו ואני נשארת") המכריז על התחלה חדשה ("ואקום ואסע").

ההכרעה האקזיסטנציאליסטית היא תוצאה של המפגש הרגעי והנקודתי בין הזמן והאדם, ולא פרי תהליך מחשבתי ממושך. הרגע המיוחד המזדמן מחייב את התייחסותו של האדם הרגיש אליו וקורא לו דרור אם הוא יענה להזמנה או כליון בחיים חסרי-המשמעות לאדם שהפסיד או איחר את המועד המיוחל.

פרק זה מוקדש לשנים תרס"ז-תרע"ב בחיי הרב הנזיר, המהווים שלב ביניים מרתק בין החינוך הישיבתי-המסורתי שקיבל לבין לימודיו באוניברסיטה בגרמניה ובשוויץ. במרכזם עומדת "האקדמיה של הברון גינזבורג" בסנט-פטרבורג, ובשמה הרשמי "השיעורים הגבוהים למדעי המזרח", מקום בו נפגש לראשונה הרב הנזיר בצורה אינטימית ובאופן בלתי פורמאלי עם גדולי החוקרים במדעי היהדות ברוסיה.

בפרק זה ננסה לבחון מהן הסיבות אשר הוליכו בחור ישיבה לשעבר לעבור ללמוד בסנט-פטרבורג ומה היו ציפיותיו מדרכו החדשה. בהמשך, נתבונן על האקדמיה עצמה וננסה להבין מה התרחש בין כתליה ומי היו הנפשות הפועלות בה, תלמידים ומורים כאחד. היות ולא קיימים מחקרים היסטוריים על האקדמיה של הברון גינזבורג מצאתי לנכון להרחיב את הדיבור עליה על מנת ליצור תמונת רקע עשירה ושלמה ככל שניתן על אותו מוסד ייחודי אשר השפעתו על חיי הרב הנזיר ועל עיצוב דרכי חשיבתו הייתה כה מכרעת.

1. התלבטויות והתנסויות

א - תקופת קובנה השניה - תרס"ז

בשנת תרס"ז דוד כהן כבן 20 שנה וכרוב בני-גילו, עומד הוא לפני גיוס לצבא הרוסי לכמה שנים, תוך כדי ניתוק מהמשפחה בפרט ומהקהילה היהודית בכלל. ניסיון לשדכו עם נערה תלמידת אביו והבטחה על מאמצים לשחררו מהצבא לא עלו יפה: "אין ליבי לזה" כותב הוא ביומנו (מגילת סתרים, א, כ"ג). דומה שמרגיש הוא בשלבי חיפוש עצמי, ולכן אינו נוטה לנישואין. נפשו ההרפתקנית קוראת לו אל על, והוא מנצל נסיעה ברכבת לעיר הקרובה כדי לצאת מבית הוריו ולהתחיל בקובנה פרק חדש בחייו. בקובנה מתכונן הרב דוד כהן לבחינות מחוץ לבית-הספר "כאחד מן האקסטרניס"¹⁴⁶ ומצליח להתפרנס בקושי על ידי מתן שיעורים בודדים, כנראה, לבני-נוער. באותם חודשים ממשיך הוא לקרוא ספרים רבים:

"וביותר הרביתי לקרא ספרים, בעלי תום פלסופי חברותי, תרגומי ספרי הצרפתים (רוסו, קונט, טן), והאנגלים (ספנסר), וכן החמרנים (הקט), והסוציאליסטים הגרמנים (---), גם הספרות היפה, ביחוד של השוודים, בקוראי את "הרעב" של המסון¹⁴⁷, מצאתי לי חבר" (מגילת סתרים, א, כ"ה).

146 הנהגתה של "נורמה פרוצניית" בשנת 1887 צמצמה את מספרם של הנערים היהודים הרשאים ללמוד בבתי-הספר הרוסיים בהתאם למספרם של הנערים הלא-יהודיים הלומדים בבית הספר, ויצרה את טיפוס "האקסטרן", כלומר הבחור היהודי המכין עצמו לבחינת בגרות חיצונית, על מנת שיוכל לקבל תעודת בית-ספר תיכון. בשנת 1911 קבע שר החינוך הרוסי ש"הנורמה הפרוצניית" חלה גם על הנבחנים בבחינות החיצוניות, ומאחר שמעט מאוד היה מספרם של "האקסטרניס" הלא-יהודים, נעלמה כל אותה שכבת נוער יהודי שתוארה רבות בספרות היהודית והיידית של התקופה.

147 "הרעב" (1890) הוא הרומן האוטוביוגרפי של קנוט המסון, שמו הספרותי של קנוט פדרסן, סופר, משורר ומחזאי נורבגי (1859–1952). ספר זה הוא מסע פסיכולוגי לעמקי נפשו של הגיבור ובו מתואר הרעב הנפשי והפיסי של אמן צעיר. תרגום הספר ליידיש נעשה ע"י אלחנן סגל ויצא לאור בורשה בשנת תרנ"ט (ע"י ספריית תושיה). על המתרגם דאו: קרסל, לכסיקון, ב, עמ' 469.

ברם, תקופה זו של חייו איננה זכורה לו לטובה. הנסיעה ברכבת "לכיוון ההפוך" לא מחייבת בצורה מיידית ואוטומטית מעבר "לכיוון ההפוך" לאמור, סטודנט יהודי משכיל המכין את עצמו למבחנים חיצוניים המעניקים את התעודה הרצויה לפתיחת שערי האוניברסיטה בפניו. הרב הנזיר מרגיש קרוע בין העולם החדש אליו רוצה הוא להגיע לבין העולם ממנו בא, העולם הישן המסורתי: "כשהייתי עובר אחורי בית המדרש, המלא לומדים, היה ליבי הומה, ורבו הגעגועים" (מגילת סתרים, א, כ"ד) ובמקום אחר:

"באחת השבתות (פ' עקב) נכנסתי לבית המדרש, הישן, ואשמע דרשת הרב דמתא, ר' הירשל רבינוביץ ז"ל, כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם, לא חמרנות לבד, יש, כי אם על כל מוצא פי ד', יש רוחניות וכו', והדברים נכנסים אל הלב ושמורים בזכרון" (מגילת סתרים, א, כ"ה).

דומה שהמשיכה של הרב הנזיר אל הלימודים הכללים היא משיכה הבלתי ניתנת לריסון מצד אחד, ומצד שני איננה מספקת אותו מבחינה רוחנית, וגורמת לו אכזבות קשות: "עברתי את כל מדורי הגיהנום הספרותי, ולא שווה ליי" (שם). הוא חי באמביוולנטיות דואליסטית בין "עולם התורה" ו"עולם החול", כאשר ההתרחקות בלית ברירה מחיי הישיבה מלווה בגעגועים עזים לעוצמה הרוחנית שבעולם הזה. "חיפושי האקסטרן", ככותרת של הפסקה, יוצרים תחושה של זרות ודילמות של זהות, שחוויות הבדידות והעוני רק מעצימות. בפסקה פיוטית במיוחד הנקראת "על סף היאוש" מתאר הוא את התחושות הקשות האלו בהעדר שייכות חברתית ואידיאולוגית ברורה:

"לאור ירח יקר הולך ברקיע השמים¹⁴⁸, על גשר הנהר ויליא עובר צעיר וילקוטו על שכמו, ופניו מועדות לסלובודקי, לא לישיבה, לשם היה הולך לפני ימים לא רבים, לאן? זכרונות העבר, ופני העתיד קודרים, מעיק על הלב עוני ובדידות. עוברים ימים, ומתגבר העוני, הבושה, חרפת רעב. אך ההכרה בשאיפות הזכות, של נפש טהורה, מעודדת, ואומרת, חזק, קוה. עד כי כשל כח, והבדידות האפילה, וגבר היאוש... הימים העצובים האלה היו נעורים בזכרוני, אח"כ, למקרא דברי הפלוסוף הרוסי, בעל הרגש¹⁴⁹, כי לא יהי לפלוסוף מי שלא היה פעם על סף היאוש מכל, והפלוסוף הגרמני, בעל השכל¹⁵⁰, אומר, לא יהי לפלוסוף מי שלא היה פעם על סף הספק בכל" (מגילת סתרים, א, כ"ד).

¹⁴⁸ לפי לשון הפסוק בספר איוב, ל"א, 26: "אם אראה אור כי יהל וירח יקר הולך".

¹⁴⁹ כוונתו אולי לפילוסוף היהודי הרוסי לב שסטוב (1886–1938). ראו את המסה שכתב עליו הלל צייטלין, "חיפושי האלוהים של לב שסטוב" בתוך ספרו: על גבול שני העולמות, תל-אביב תשנ"ז, עמ' 69–103 (כפי שצוין שם, המאמר נכתב בתרפ"ג-תרפ"ד).

¹⁵⁰ כלומר, עמנואל קאנט.

ב - התנסויות ראשוניות - תרס"ח

אין לנו עדויות על תגובתם של ההורים לבריחתו של דוד כהן לקובנה ועל כוונותיו להתכונן לבחינות האקסטרן. בקובנה היה הוא בקשר עם אחד מדודיו, "ר' זלמן, מראשי המוסר בישיבת סלבודקיי", אשר היה בא אליו בניסיון "לקרבני, ויהיו ויכוחים עיוניים דתיים ומוסריים בינינו" (פרק כ"ו), והוא הצליח להשיג מהוריו סכום כספי גדול על מנת לקבל, כנראה בשוחד, תעודת שחרור מהצבא הרוסי.

ביום כיפור תרס"ח נמצא הרב הנזיר בלידא, ליד מיטתה של אחותו החולה, ומגיע לרגע קט לבית הכנסת הגדול בעיר. שם הוא שומע "דרשת הרב הגאב"ד רי"י ריינוס, והוא בוכה ונחנק מדמעות, בבארו תשובת ר"א בן דורדיא" (פרק כ"ז). האם מתכוון הוא לרמוז, בנקודת ציון זו, על הזדהות עם דמותו הטראגית של רבי אליעזר בן דורדיא, העובר בצורה קטבית בין עולם לעולם¹⁵¹? אין אנו יכולים לקבוע זאת בוודאות, אך הסמיכות מפתיעה... במוצאי יום-כיפור נפגש הוא עם הרב ריינס כשהשיחה נעה סביב משמעות הפרשנות הלימודית בדברי חז"ל:

"ושאלתיו, אם הרעיונות החדשים שמגלים במאמרי חז"ל באגדה הוא אמת, שלהם כיוונו חכמים. ויען, אם הרעיונות נכונים, הוא העיקר. כיוצא בו שאלתי את הר"מ הגאון רמ"מ אפשטיין זצ"ל, בישיבת סלבודקא, כשעליתי אליו, אם הסברות היפות שמוצאים ומגלים בהלכות הן אמת, שלהן כווננו חז"ל, ויען, אם הסברות נכונות, זהו העיקר. אבל הכרתי היתה שלפי הלימוד האמתי הסברות והרעיונות צריכים להיות כאלה, שלהם כיוונו בעלי ההלכה והאגדה" (מגילת סתרים, א, ט"ו).

אנקדוטה זאת מתרגמת היטב את ההבדל בין שתי העמדות והשוני בין הגישות: אם עבור הרבנים המושג "רעיון אמיתי" מתפרש במונחים אתיים-נורמטיביים ואולי אפילו אונטולוגיים ("נכון"), הרי שעבור הנזיר "לימוד אמיתי" פירושו לימוד מחקרי עם דגש היסטורי-פילולוגי ("להם כיוונו בעלי ההלכה והאגדה").

אין אנו יודעים כיצד בדיוק, אך דוד כהן חוזר לבית הוריו בעיירה קונוטופ במהלך שנת תרס"ח, וללא שהשלים את תוכניותיו כתלמיד אקסטרן. לפי דבריו, הוא לומד עם אביו שעות רבות את כללי הדקדוק העברי, דבר המצביע על קשר חיובי ביניהם. הוצעה לו משרת מורה בבית ספר "מתוקן" בכפר הסמוך, קרסני (Krasne), והוא מקבל אותה ללא

¹⁵¹ לפי האגדה (בבלי, עבודה זרה, י"א, ע"ב) אלעזר בן דורדיא ביקש לחזור בתשובה על חטאיו הרבים, לאחר ששמע "שאין מקבלים אותו בתשובה". לאחר שמאמציו הרבים לגייס לעזרתו את הרים וגבעות, שמים וארץ, חמה ולבנה, וכוכבים ומזלות לא עלו יפה אמו: "אין הדבר תלוי אלא בי. הניח ראשו בין ברכיו וגעה בבכיה עד שיצאת נשמתו. יצאה בת קול ואמרה רבי אלעזר בן דורדיא מזומן לחיי עולם הבא".

היסוס. עבורו, זאת הייתה ההזדמנות הראשונה להתנסות בפועל במלאכת ההוראה וליישם בעבודתו את כללי הפדגוגיה המודרנית אשר התחיל ללמוד:

”נזדמן לידי ספר ”החדר” לגלס¹⁵²... בו מבוארת תורת החינוך וההוראה, העיונית והמעשית, וקימתיה בכל פרטיה, לרבות המשחקים והטיולים. לכיתה הגדולה סידרתי ספר למוז לתורת הסגנון, לפי מורה הסגנון לטביוב¹⁵³, עם ספורים, לדוגמת כללי הלשון¹⁵⁴, והם ביחוד מחיי בני הישיבות הגדולות. למוז נביאים, ישעיה, היה בעיקרו בכתב, במחברות, שבראשן באור המילים, ראשי פרקים, והרצאות העניינים” (מגילת סתרים, א, כ”ח).

מפסקה זו ניתן להתרשם, שניסיון חינוכי זה היה חיובי בעיניו. ההכרה הרשמית בתפקידו קובעת את מקומו בחברה ונותנת לו אפשרות להביע את רצונותיו ושאיפותיו דרך עבודתו עם תלמידיו, ושמה הגיע הוא לאיזון הרצוי בין זיקתו לעולם הרוחני שגדל בו לבין שאיפותיו להשתייך לעולם הרחב. ברם, לנפש המשתוקקת אל על, אין מנוחה:

”דאגת ההשתלמות בלמודי קוראת לי לעזוב את המקום. ובשנה הבאה, תרס”ט, אחרי החגים, הנני שוב נוסע, הפעם לעיר שאוול, שם בית דודי הרב ר’ זלמן. באמצעות דודתי הרבנית רחל שם, הוצעה לי משרת מורה בבית הספר תלמוד תורה, העירוני, וקבלתיה לשנה” (מגילת סתרים, א, כ”ח).

גם במשרתו החדשה ממשיך הרב הנזיר להשתמש בכלים דידקטיים מודרניים, ותוך כדי כך חוזר להתכונן לבחינות האקסטריניות:

”הכיתה א’. הנהגתי יומן, ובו הערות פסיכולוגיות, משאלות ותשובות התלמידים, למה שואף, ומה רוצה להיות. אחד אמר, לא פחות, אני רוצה להיות אלדים¹⁵⁵. אח”כ בשעת למוז תורה, בפרשת אברהם וסדום, סדרתי מחזה, אברהם מתפלל לד’ ומתוכח עמו, השופט כל

¹⁵² יוסף ירמיהו גלס (1870–1933) היה מחלוצי החינוך המודרני בעברית ומאבות הספרות הפדגוגית בעברית. הוא פתח “חדר מתוקן” בעיר שאויל וסים את עקרונותיו המקצועיים בספרו “החדר – פדגוגיה עברית”, סנט-פטרבורג תרס”ח (על אודותיו ראו: קרסל, לכסיקון, א, 989–990). גלס הושפע מהמלך החדש של אברהם ליב שאלקוביץ (בן-אביגדור) אשר בשנות תרס”ג-תרס”ד הוציא לאור ירחון למורים בשם ‘פדגוג’ בשיתוף עם שמואל ליב גורדון שנודע בעיקר בזכות הביאור למקרא שלו, רב הכרכים.

¹⁵³ ספר ‘מורה הסגנון’ ל”ח טביוב יצא מספר פעמים בורשה בראשית המאה ה-20 בהוצאת ‘ספרית תושיה’ משזו התאחדה עם עוד הוצאות ונקראה בשם ‘צנטראל’ הופיע שם החיבור. על טביוב ראו: קרסל, לכסיקון, ב, עמ’ 2–3.

¹⁵⁴ כלומר, להדגמת כללי הלשון.

¹⁵⁵ כלומר, אלוקים.

הארץ לא יעשה משפט, והאישים המשחקים היו מהתלמידים, והילד הרוצה להיות א', נתמלא רצונו, עליו היה לעמוד מאחורי הלוח, ולדבר בשם אלדים (כמו דיאוס איכס מאכינא, במחזות¹⁵⁶). שעותי הפנויות, אחרי הלמודים בבית הספר, היו מוקדשות להשתלמותי בלמודים והתכונות לבחינות. ובשעות מאוחרות בערבים הייתי סר לבית המדרש, נפשי חשקה בתורה, ללמוד קצת" (מגילת סתרים, א, כ"ח).

2. על פרשת דרכים

א - "לא לכך נוצרת"

הפסקה מתוך היומן "מגילת סתרים" המצוטטת לעיל, מתארת את המתרחש בשנת תרס"ט בנעוריו של הרב הנזיר כשנה רגועה ושלווה: מתפרנס במלאכתו בכבוד, מיישם את עקרונות הפדגוגיה המודרנית כרצונו וקובע עיתים לתורה. ברם, דומה שתמונה כללית זה המשלבת בין הרמוניה לאידיליה, נכתבה מאוחר יותר¹⁵⁷ ועלולה ליצור רושם מוטעה על רגשותיו של הרב הנזיר באותה תקופה, שמא הגיע הוא אל המנוחה ואל הנחלה. כאמור, זאת היא הבנה חלקית בלבד, אם לא שטחית. בפנקס "המנהל" מופיעה פסקה קצרה, שתאריכה "ב' צו תרס"ט", המגלה את ההתלבטויות העמוקות העובריים על הנזיר בקשר להמשך דרכו:

"פתחתי עתה את הספר הזה. הוא כולל בתוכו כל תקופת המעבר שלי, מיום שהחילתי לחשב מחשבות מסדרות ואהיגיונליות [כלומר, הגיוניות] עד שהייתי לאדם חדש, בעל השקפה ויסודות אחרים... 'לפנים והיום'. כמה דברים רבים וגדולים נאצרים בשתי המלים אלה. מה רב וגדול המרחק ביניהן. ה"חפץ" לפנים היה עז וחזק, 'מסירות נפש' על התורה והעבודה, 'אמונה בעצמי' בעתידותי ובטהר חיי, 'דרך ישרה' בחיים לפי חקי הצדק והמוסר. והיום?? אין חפץ עז ומכיר תופש, אבדה האמונה ונסקלה הדרך הישרה באבני גיר מנפצות. הנה רוגריס [כלומר, חזרה לאחור] ברור. הולכים ימי וחולפים ואין אני

¹⁵⁶ הדאוס אכס מכינה (deus ex machina) או "אל מתוך המכונה", לקוח מן התאטרון היווני הקדום, שבו נהגו להוריד על הבמה "אל" ממרומים בעזרת מכונה מיוחדת כדי שיפתור את התסבוכת שנתהוותה בדאמה.

¹⁵⁷ כמשתמע מראשית הפסקה: "גם בלימוד התלמוד הצליחו התלמידים ושם ביה"ס היה לתפארת, ואחד מהם הוא מורה בבית ספר בארץ ישראל" (שם).

עושה בהם דבר לנפשי. אני מחליט לרגע: לחשב ולערך החלטה"
(המנהל, עמ' 47)

למרות שפסקה זו נכתבה בקונוטופ ולא שאוול, מקום מושבו של הרב הנזיר באותה שנה, תוכן הפסקה מאפשר לשער שנכתבה היא באביב תרס"ט, אולי בזמן ביקור בבית ההורים. בסוף שנת תרס"ט, מקבל הרב הנזיר החלטה משמעותית ביותר:

**"אבל לא לכך נוצרת כותב לי דודי הרב מטולא, ונפשי קוראת לי אל על.
הגיע אלי שמע האקדימיא היהודית מיסודו של הברון דוד גינצבורג
בפטרבורג, והנני עוזב את המקום, ונוסע לשם, דרך טולא ומוסקבא"
(מגילת סתרים, א, כ"ח).**

תיאור פשוט זה מעלה מספר שאלות עקרוניות ביותר עבורנו וננסה לענות עליהן, אחת לאחת: באיזה הקשר כותב לו "הרב מטולא", דודו של הנזיר; למה בחר הרב הנזיר לנסוע לאקדמיה של הרב גינצבורג ומה היו שיקוליו? בעיזבונו של הרב הנזיר נמצא מכתב ללא תאריך לרב מטולא, הרב אברהם הכהן. אולם, לפי תוכנו של המכתב ומספר פרטים (ציון עבודתו בתלמוד-תורה, בחינות האקסטרו, ובעיקר כתובתו בעיר שאוול ולא בבית הוריו בקונוטופ) ניתן לתארך אותו: שנת תרס"ט¹⁵⁸. במכתב זה, מבקש דוד כהן את עזרתו של דודו בהחלטה על המשך דרכו:

**"אמרתי להביע לפני כ' את מערכי לבי ולבקש מפיו עצה ותושייה...
אני עובד פה בת"ת... חי אני חיים של הרוחה וענג ואולי גם של
כבוד... אך דא עקא... אינו עולה הדבר בידי להתעסק כהוגן ולהתכונן
לבחינות... חפץ אני לנסע אל איזו עיר רוסית, להשתלם בשפת
המדינה ובאותה עת להתכונן לבחינות. לאודיסה, לפטרבורג או
לטולה?... ישיבני כ' על השאלות האלה: אם בכלל נכון הדבר לנסע אל
עיר רוסית להתלמד?... ואם ישר בעיניו הדבר לנסע לאודיסאה?"
(פתקים, 6)**

ברם, מכתב זה איננו מכתב אינפורמטיבי גרידא ודומה שיש לו מספר רבדים. ליד השאלה האופרטיבית ניתן לזהות ביקורת עצמית מוסרית חריפה ביותר:

**"הרבה עמלתי ויגעתי בעולם המחשבה והעיון, צללתי בנבכי מצולות
הים ומה אעלה בידי? חרס!?! רק פה השטן מרקד ועומד לו"¹⁵⁹**

¹⁵⁸ המכתב הושאר מונח בתוך המחברת "המנהל" בין מספר דפים ריקים המפרידים בין תקופת טולא (תרס"ו) לבין הרשימות על האקדמיה.

¹⁵⁹ לפי בבלי, ברכות, ל"ג, ע"א: על דברי התנא שיש להתרחק משוורים מפאת סכנת נגיחה מוסיף שמואל: "הני מילי – הנחיה זו מתייחסת – בשור שחור, וביומי ניסן מפני שהשטן מרקד לו בין קרניו", ופירש רש"ש: "ביומי ניסן – מתוך שעברו ימי הסתיו שהארץ יבשה, ועכשיו רואה אותה מלאה דשאים, זחה דעתו עליו ונכנס בו יצר הרע". על גלגולו של ביטוי זה, מיסודותיו המקראיים עד מקורות הקבלה דרך ספרות חז"ל,

לחומה מבדלת. השאור שבעיסה מעכב¹⁶⁰ ... אני צריך לשבת כשלושה-
ארבעה חדשים לפני הבחינות ולשנות הכל... וזה אינו עולה בידי;
שחוק הדבר, אבל – פקט הוא [כלומר, עובדה היא] ואני מוכרח
להתחשב עם חלישותי ומגרעותי" (שם).

ועוד, בין השורות ומעבר להתלבטות המעשית ניתן להרגיש, ליד תחושות הייאוש וחרדת
ההחמצה, בהתלבטות הקיומית האקזיסטנציאלית, כאשר הבחור הצעיר משתף את דודו
בפאתטיות רבה בכל העובר עליו, ובתחושת היעוד והייחוד המלווה אותו:

"במדה שאני מתקרב אל החיים במובנם היומי, באותה מדה אני
מתרחק מחיי הרוח והאצילות, או במלים אחרות במידה שאני קרב אל
ההוה, אני מתרחק מה'עתיד' שלי. והעתיד שלי היה בעיני תמיד גדול.
כבן משפחה רוממה ויקרה... כבר הכתה שרש בלבי המחשבה כי
צריך... להורות דעת וללמד בינה... ולא רחוק אני מאותו מקום
ש"מסתרים" שמו¹⁶¹. עוד צעדים אחדים, צעדים קלים ופעוטים, ואני
אהיה בדביר היכל קודשו... ואני פנה אל כ' דודי הרב שח' שישא אלי
פניו וינהלני בעצה ותושיה לקרבני אל מחוז חפצי" (שם).

זהו כנראה המכתב שקיבל הרב מטולה בסוף שנת תרס"ט ואליה ענה לו באומרו "לא לכך
נוצרת", בהתייחס לחיי מורה בבית הספר העירוני בעיירה שאוול.

ב - ההחלטה לעבור לאקדמיה

במכתבו מציין דוד כהן שלוש אפשרויות, מבלי לפרטן: אודיסה, סנט-פטרבורג וטולה.
למה בדיוק התכוון?

1. טולה היא עיר במרכז רוסיה, מרכז תעשייה כבדה וצומת דרכים למסילת ברזל.
בתקופה זו מתגוררים בה כ-3000 יהודים בלבד, רבים מהם צאצאים של יוצאי צבא
ניקולאי הראשון. לנסוע לטולה, פירושו של דבר להתרחק מליטא אך להמשיך ולחיות
בקרבת המשפחה כמו בקובנה, קונוטופ, ושאוול, כשלעיר עצמה אין כל כך מה להציע
לצעיר השואף להתפתח מבחינה אינטלקטואלית ורוחנית כאחד.

ראו: ז' גריס, 'בין ספרות להיסטוריה: הקדמות לדין ועיון בשבחי הבעש"ט', טורא ג (תשנ"ד), עמ' 166-169.
179-181, הערות 60-78.

¹⁶⁰ לפי בבלי, ברכות, י"ז, ע"א: "רבון העולמים גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב?
שאור שבעיסה". ופירש רש"י שם: "שאור שבעיסה – יצר הרע שבלבנו המחמיצנו".

161 כנראה לפי דרשת הבבלי על הפסוק "אם לא תשמעוה במסתרים תבכה נפשי" (ירמיה, י"ג, י"ז):
"אמר רב שמואל בר אינאי משמיה דרב: מקום יש לו להקדוש ברוך הוא ומסתרים שמו" (חגיגה, ע"א).

2. אודיסה, העיר הדרומית רחוקה הרבה יותר מליטא הצפונית. במהלך המאה ה-19 כולה משמשת אודיסה כמחוז ההשכלה היהודית המציעה זהות יהודית משוחררת מקיום מצוות. החוגים המסורתיים חששו מהשפעתה, ומוכן הדבר שעבור הרב הנזיר המעבר לאודיסה מצטייר כמעבר חד מדי, הדורש שותפות של הדוד בהחלטה ספציפית זו (בסוף המכתב ולאחר החתימה חוזרת שוב הבקשה בצורה מודגשת: "ואם ישר בעצמו הדבר לנסוע אודיסה"). יתכן שכוונתו הייתה להצטרף ל"ישיבה הגדולה" שבאודיסה בראשותו של "רב-צעיר" אשר היוותה מיזוג מעניין בין מסורת והשכלה בניסיון ליצור דגם חדש של ישיבה¹⁶².

3. באשר לסנט-פטרבורג, הבירה "המערבית" של רוסיה, דומה שכוונתו של הנזיר לאקדמיה של הברון ולא לעיר עצמה, היות שהשהות בעיר הייתה אסורה לכל יהודי זר ללא אישור מיוחד. בקיץ תרס"ט (1909) לומדים כ-10 בחורים באקדמיה אשר פתחה את שעריה כשנתיים לפני כן ביוזמתו ובהנהלתו של הברון דוד גינזבורג ששאיתנו הייתה לראות בה משכן ללימודי מדעי היהדות ברוסיה.

באופן מפתיע ביחס להחלטה הסופית דומה שישבת אודיסה יותר התאימה לרב הנזיר מאשר האקדמיה: הרי בסופו של דבר, "הישיבה הגדולה" הינה "ישיבה" ולומדים בה בחורי-ישיבה הרוצים לשלב השכלה ללימוד התורה, שלא כאקדמיה שהייתה מיועדת בראשיתה לנוער משכיל השואף להרחיב את ידיעותיו ביהדות. מהרב הנזיר שהרגיש באותם שנים קשור לשני העולמות באותה מידה מבלי יכולת להכריע ביניהם, ניתן היה לצפות שישבת אודיסה תהווה הפתרון המועדף. ברם, ניתן להניח שדימויה השלילי של אודיסה בעיני החוגים המסורתיים הוא שהכריע לטובת האקדמיה.

בדרך לסנט-פטרבורג עובר הוא במוסקבה ומבקר את הרב מזא"ה, "רב העיר מטעם" ובנוסף תלמיד-חכם, עסקן ציוני וסופר עברי¹⁶³. מטרת הביקור הייתה כנראה לקבל מכתב המלצה לברון גינזבורג, מטרה שהושגה בקלות, כשהרב מזא"ה קורא לו "ידיד חדש מלא ישן וחדש" (שם, פרק כ"ט).

בסתיו תר"ע (1909), כשמכתב ההמלצה באמתחתו ולבו מלא ציפיות, פונה הוא לכיוון סנט-פטרבורג להימנות על תלמידיו של הברון גינזבורג באקדמיה החדשה. בבוא העת הוא יכתוב ביומנו:

**"התחילה תקופה חדשה, שלישית, בחיי. חסל סדר אכסטרוני,
התכוננות לבחינות, ולמודים יבשים, של קטנות. הנני שב לבית
המדורש, בדרך חדשה" (מגילת סתרים, א, ל"א).**

¹⁶² על ישיבת אודיסה ועל ההבדלים בינה לבין האקדמיה של הברון, אדון בהרחבה בהמשך.

¹⁶³ הרב יעקב מאז"ה (1859–1929) היה רב ומנהיג ציוני בקהילה היהודית במוסקבה. ראו ספרו: זכרונות (תל-אביב תרצ"ו) וכן ס' יעקב מאז"ה מאת זאב רבינר (תל-אביב תשי"ח).

סקירה היסטורית על האקדמיה ומטרותיה, לומדיה ומקומה במפת ההשכלה במזרח
אירופה תבהיר לנו בצורה ברורה יותר מהי אותה "דרך חדשה"...

ב - משבר ההשכלה היהודית ברוסיה

"ב-1 בינואר 1908 נערכה הפתיחה הרשמית של האקדמיה, ברוב עם ובנוכחות טובי נאורי הבירה וראשי סופריה וחכמיה היהודים, במעון המיוחד שנרכש לה, סמוך לביתו הפרטי של הברון".
שז"ר, רבותינו, עמ' 90

ציטוט זה המתאר את פתיחת ה"אקדמיה של הברון" מתרגם יפה את תחושת החגיגות העוטפת את האירוע ומצטרף למקורות השונים (זכרונות, קטעי עיתונות, ...) המתייחסים בהדרת כבוד ל"אקדמיה של הברון גינבורג"¹⁶⁴. ברם, ניתוח אותם המקורות והערכת השוואה בין האקדמיה לבין מוסדות אחרים מקבילים במערב אירופה מגלה, שחשיבותה והשפעתה ההיסטורית של האקדמיה היתה מועטה ופחותה מהמשתמע במקורות. הופעתה והקמתה בסנט-פטרבורג, בתקופת פריחה והתחדשות לאחר משבר עמוק הפוקד את ההשכלה היהודית ברוסיה, הוא בין הגורמים המסבירים את היחס של הוקרה אותו רכשו כולם לאקדמיה. בפרק זה ברצוננו לשרטט את קווי היסוד לרקע ההיסטורי והחברתי שקדם ליסוד ה"אקדמיה" ע"מ להבין יותר טוב את מקומה ואופייה של מוסד זה בו קיבל הרב הנזיר את ראשית הכשרתו המדעית.

1 - השכלה כללית ופולמוס יהודי

א - השכלה ומנהיגות

בתום המאה ה-19 יהדות רוסיה היא הקיבוץ היהודי הגדול ביותר באירופה (קרוב לחמישה מליון). ברם, מצבם של יהודי רוסיה שונה מאוד ממצבם של שאר יהודי אירופה. כל אותם הגורמים, פוליטיים, כלכליים, חברתיים ותרבותיים אשר אפשרו את צמיחתה של ההשכלה במרכז אירופה ובמערבה, נעדרו במזרח¹⁶⁵.
אתמקד כאן בהיבט אחד בלבד, שאלת ההשכלה, המשמש רקע להקמת "השיעורים למדעי המזרח".

¹⁶⁴ שזר, רבותינו עמ' 90. לפי הדיווח ב"השלח", י"ח, תרס"ח, עמ' 188, האירוע התרחש ב-22 לינואר ולא ב-1 לינואר. יש אולי להעדיף תאריך זה, היות שהמקור (השלוח) נכתב סמוך לאירוע, שלא כזכרונות שז"ר.

¹⁶⁵ להרחבה נוספת, ראו את מאמר הפתיחה של ע' אטקס, "ההשכלה במזרח אירופה – דברי מבוא", בתוך: אטקס, הדת והחיים, עמ' 9–24.

במחצית השנייה של המאה ה-19 תמונת ההשכלה היהודית ברוסיה מגלה משברים עמוקים הן בהשכלה הגבוהה, הן בהכשרת מנהיגות רוחנית וחינוכית והן בקרב עולם הישיבות. בפני הצעיר היהודי הרוצה להפוך לסטודנט רוסי רבים הקשיים. שערי האוניברסיטאות כמעט סגורים לפניו, היות שהאפשרות היחידה העומדת לפניו היא להיכלל ברשימת ה-numerus clausus המרשה ליהודים בודדים בלבד להיחשף לתחומי המחקר האקדמי השונים. לכן, רבים הם הצעירים הבוחרים לנדוד לאוניברסיטאות שבמערב אירופה ובמיוחד לגרמניה על מנת להירשם וללמוד באוניברסיטה. חלקם נשארים שם, ומתחילים קריירה אקדמית, אחרים חוזרים לרוסיה, כשהדיפלומה המבוקשת בידם, אך אינם רשאים להצטרף לסגל האקדמי, ועליהם להסתפק בהוראה במסגרת פרטיות ובכתביה מדעית ופובליציסטית (כגון ד"ר יוסף קלוזנר). אחדים בחרו להמיר את דתם, ובמחיר זה- להתמסר למחקר. הם התייחסו לשאלת הדת כלשאלה טכנית ותו לא, ולא מעט פעמים אפילו לא ניתקו את קשריהם עם הקהילה מבחינה חברתית, ואף תרמו לשיפור מעמדם של יהודי רוסיה (למשל, פרופ' דניאל חבולסון)

מצבם של מדעי היהדות ברוסיה גרוע יותר. ההתעניינות ב-Wissenschaft des Judentums ההולכת וגוברת בחוגי המשכילים באותה תקופה, טרם הצליחה לפתח ברוסיה אלטרנטיבה ראויה לשמה אשר ביכולתה להתחרות עם הנעשה במערב אירופה, והרבה יוזמות כשלו בטרם יצאו לאור.

כבר בשנת 1861 הציע העיתון "ראזסווי" להקים פקולטה תיאולוגית ליד אחת האוניברסיטאות ברוסיה¹⁶⁶, אמנם קריאה זו לא נענתה. בשנת 1880, ניסו מ' מרגלית וחבריו מראשי קהילת אודיסה להקים "בית-ספר גבוה לחכמת ישראל" על מנת לפתח מדע יהודי ברוסיה בשפה הרוסית¹⁶⁷. לפנייהם עמדו שתי מטרות: מצד אחד "היכרות עם החיים היסטוריים של עמנו במלוא מובן המילה" ומצד שני, אפשרות לאנשי הממשל והציבור הרוסי בכללותו להכיר את היהדות ואת היהודים דרך ספרות מדעית הנכתבת בלא משוא פנים¹⁶⁸. רק בשנת 1887 החליט ועד חברת מפיצי ההשכלה לנסות ולהקים "אינסטיטוט גבוה לחכמת ישראל" המיועד לקבל סטודנטים משני סוגים: "יוצאי בתי הגימנאזיען אשר לא ידעו קרוא עברית" ו"חניכי הישיבות דליטא אשר לא ידעו מאומה מלבד גפ"ת", ובהתאם לזה להקים שתי מחלקות מכינה¹⁶⁹. גם רעיון זה לא יצא לפועל

¹⁶⁶ לפי שוחט, הרבנות מטעם, עמ' 175.

¹⁶⁷ מנשה מרגלית היה חניך בית המדרש לרבנים בז'יטומיר ומשפטן. בהיותו מפרנסי אודסה הבולשים ביותר, הוא פעל רבות למען האוטונומיה של הקהילה ומוסדותיה. לאחר שניסיון זה לא הצליח (1880), הוא פועל עם מנדלי מוכר ספרים למען הפיכת "הישיבה הישנה" ל"בית-מדרש מודרני לרבנים", והשיג למען רב-צעיר מינוי של "רב מטעם". עיינו גם בזיכרונותיו של רב-צעיר (ח' צרנוביץ, מסכת זכרונות, ניו-יורק תש"ה, עמ' 26-27) המספר בחום רב על ראשיתה של הישיבה ופועלם של מנשה מרגלית ומנדלי לטובת העניין.

¹⁶⁸ מתוך מאמר של מ' מרגלית בתוך: ראזסווי, 1880, גליון 7, עמ' 263-267 (רוסית), מצוטט אצל לוין, הקורסים, עמ' 4.

¹⁶⁹ לפי שוחט, עמ' 139.

וכמוהו הניסיון לייסד "מכון תיאולוגי יהודי" בשנת 1894 שקיבל עידוד משמעותי ביותר מהשלטונות.

לנסינות-סרק אלו יש משהוא מן המשותף היכול להסביר לפחות בצורה חלקית, את העובדה שאף רעיון לא מומש: האוריינטציה של המוסד הינה פרובלמאטית: האם פונה הוא כלפי פנים כלומר, כלפי צרכיה הפנימיים של הקהילה ורצונה לפתח מדע יהודי ברוסיה או שמא פונה הוא כלפי חוץ, כלפי רוסיה הרחבה, ועינינו ליישם מדיניות ממשלתית של סוציאליזציה ופרודוקטיביזציה בקרב הקהילה? גם אם דומה שהיוזמה להקמת מוסד כזה מתחילה דווקא מהקהילה, הרי שמטרת-העל של המוסד איננה מספיק ברורה: האם מדובר במדע לשם מדע או שמא ב"מדע מגוייס" שתפקידו ליצור "יהודי מחונך" שהחברה הכללית מוכנה לקבלו בתוכה? ולפי זה, נשאלת השאלה: למי מיועד המוסד: לבניהם של היהודים המשכילים הרוצים לרכוש השכלה יהודית או לתלמידי ישיבות השואפים להיוודע לתרבות הכללית?

לשאלות יסוד הללו, המדריכות את החזון החינוכי, ישנה השפעה משמעותית ביותר על פרטי כל יוזמה ויוזמה: מהי תוכנית הלימודים? מי הוא סגל המרצים? היכן למקם את המוסד? כיצד לגייס תלמידים? וכמובן, מהו טיב ההתקשרות עם השלטונות ומהם מקורות המימון של המוסד החדש? דומה שעסקני הציבור השונים לא מספיק נתנו את הדעת לשאלות אלו, ובטרם התבהרום לא ניתן היה ליישם שום תוכנית בצורה יסודית ועקבית.

ברם, על הערות כלליות אלו התקפות בכל מקום ומקום, עלינו לציין אלמנט נוסף האופייני ליהדות רוסיה דווקא, היוצר תמונה מורכבת יותר: שאלת הרבנות הכפולה ברוסיה הצארית. כבר בראשית המאה ה-19 ניסו השלטונות לצמצם את האוטונומיה הדתית ולפקח על הקהילות היהודיות ע"י הפיכתם של הרבנים לפקידי האדמיניסטרציה הצארית. ב-1804 נקבע שלא ייבחר רב שלא ידע קרוא וכתוב ברוסית, גרמנית או פולנית. ב-1835 בחירת הרב טעונה אישור והוא נשבע אימונים למסור לשלטונות על כל מעשה המתנגד לחוקי המדינה, כשעל "הרבנים מטעם" מוטלת החובה לנהל פנקסי-רישום ברוסית ולערוך את הטכסים הקשורים למחזור חיי האדם. בוילנה ובז'טומיר (1847)¹⁷⁰ אך הוקמו בתי מדרש לרבנים במגמה לתת הכשרה והשכלה מתאימות לרבנים העתידיים. אך מוסדות אלו רק חידדו את ההבדל בין "הרבנים המושבעים" ל"רבנים הדתיים" והוסיפו את תרומתם למאבק התרבות בין היהודים החרדים ליהודים המשכילים. רוב הציבור לא היה מוכן לקבל את סמכותם הדתית של "הרבנים מטעם" שלא תמיד הקפידו על קיום מצוות. בסמינר לרבנים המנוהל ע"י נוצרי, לימודי דת ישראל היו טפלים ללימודי חול, ומעמדם של המורים היהודים היה נחות. בחורי הישיבות לא נמשכו לבית המדרש החדש שהפך מהר מאוד לבית מקלט עבור בני עניים הבורחים מגזרת הקנטוניסטים, ברצונם להשתלב במערכת הפקידות הממשלתית.

¹⁷⁰ על מוסדות אלו זה, דאו: סלוצקי, בית המדרש.

גם המשכילים¹⁷¹ התאכזבו מבית המדרש לרבנים ומרמתם של התלמידים וכשנתברר להם שחניכי בתי מדרש לרבנים אינם מסוגלים לכהן הן בתור "רבנים מטעם" והן בתור מנהיגים רוחניים, הם התחילו לחפש פתרון חדש לבעיה זו, כאשר עיניהם פונות למערב. שם הם ראו לא רק "יהודים מתוקנים" כי אם Wissenschaft des Judentums שצמח ב-Rabiner Seminar. עיון בתעודות השונות של התקופה מגלה, שכל הדיונים על הקמת מוסד חדש למדעי היהדות ברוסיה מתרחשים בצלו של דגם "הסמינר לרבנים" המוכר היטב במערב אירופה, והוא, בעצם, המכתיב את המגמה הכפולה: מצד אחד מחקר מדעי טהור ומצד שני הכשרת מנהיגות חינוכית ורוחנית.

מגמה זו באה לידי ביטוי בצורה ברורה מאחורי ניסיונו של ועד חברת מפיצי ההשכלה להשתדל בדבר פתיחת בית מדרש לרבנים, בין השנים 1881–1883. הברון דוד גינזבורג היה שותף פעיל בתוכנית זו המיועדת לבוגרי גימנסיות; אך דווקא רצונם של החוגים הפטרבורגיים להעתיק לרוסיה דגם של בית-המדרש המודרני באירופה לשם הפצת ערכי ההשכלה דרך רבנים בעלי הכשרה מדעית הוא שגרר בעקבותיו התנגדות חריפה מצד הפלגים החרדים¹⁷² אשר ניסו בכל פעם להכשיל ניסיונות אלו.

משבר ההשכלה הגבוהה היהודית בשליש האחרון של המאה ה-19 לא פסח על עולם הישיבות הן מצד שאלות-פנים המתעוררות בתוך כתלי בית המדרש והן מצד שאלות מבחוץ.

ב - תמורות בעולם הישיבות

תולדותיה של ישיבת וולוז'ין, המכונה "אם הישיבות" היות שהיא יצרה את הדגם החדש של הישיבה השונה מהישיבה הקהילתית¹⁷³, מדגימות בצורה הולמת את המתרחש גם כן בשאר הישיבות. משנות ה-60 התנהל בעיתונות היהודית פולמוס על הישיבות. אם המשכילים הקיצוניים תבעו את סגירתן, אחרים, מתונים יותר, מתחו ביקורת על סדרי הלימוד שבהן ודרשו להנהיג לימודים כלליים. ראשי הישיבות השונים, וביניהם הנצי"ב מוולוז'ין, התנגדו בכל תוקף לחידושים הללו. אמנם, בלחצם של עסקנים יהודיים נתכנסו בסנט-פטרבורג כמה מחשובי הרבנים בשנת 1887, והוסכם, בלית ברירה, על קיומם של

¹⁷¹ בזכרונותיו, כותב בוקי בן יוגלי בשם אחד ממשכילי ז'יטומיר: "קיווינו להקים רבנים משכילים בישראל, אשר בידיעתם את התורה יוכלו להתחרות עם הרבנים הישנים, אבל כל עמלינו היה לשווא. בית ספר אשר בראשו עומד איש נוכרי, אין תקווה גם לחכמת ישראל ממנו." ("ל קצנלסון, מה שראו עיני ושמענו אוני, ירושלים תש"ז, עמ' 115)

¹⁷² במיוחד ר' יצחק אלחנן ספקטור ורבי ישראל סלנטר, אשר עודדו את רוב ראשי הישיבות לצאת כנגד יוזמתו של הברון גינזבורג. ראו על כך במאמרו של יוסף שלמון, ראשית הרפורמה, במיוחד בין העמודים 168–172.

¹⁷³ על הישיבה הקהילתית הפולנית, עיינו כץ, מסורת ומשבר, עמ' 230–213, על ישיבת וולוז'ין, ראו: שטמפפר, הישיבה, עמ' 221–25.

שיעורי חשבון ורוסית לבני הישיבות, אך מחוץ לישיבה. ברם, ישיבת וולוז'ין נמנעה מלהוציא החלטה זו אל הפועל, וישיבות אחרות הלכו בעקבותיה. צו מיוחד מטעם שר החינוך הרוסי בשנת 1891 מחייב את הנהלת הישיבה ללמד לימודים כללים ברמה של בית-ספר עממי. הנצי"ב ממשיך בסירובו לקיים את התקנות, והדבר מביא לסגירתה של הישיבה ולגירושם של הנצי"ב ותלמידיו מהעיירה. סגירת הישיבה עשתה רושם עז על הציבור כולו, היות שהיא בישרה על התמורות העוללות להתרחש על כלל ישיבות ליטא בעקבות המדיניות החדשה של הממשלה.

ההתמודדות עם ההשכלה באה לידי ביטוי גם כן בשיח הפנימי של הישיבה. בשנת 1881 מפרסם הרב יעקב יצחק ריינס את ספרו "חותם התוכנית"¹⁷⁴ המכיל ביקורת חריפה על דרכי הלימוד בישיבות המסורתיות. לדעתו, יש לתלות את ההתרחקות מלימוד התורה לא רק בהשפעת ערכי ההשכלה דרך בתי-ספר הכללים, אלא גם בדרכי הלימוד והדרוש המקובלים בציבור החרדי. אותה שיטת לימוד, הקרובה ל"דרך הפלפול", מבוססת על קשרים אסוציאטיביים המעוררים אדישות והתרחקות מלימוד התורה, ומבטלים את האמון בספרות התורנית בגלל העדר מבנה הלוגי שבדרשה¹⁷⁵. הרב ריינס בעד יצירת דגם חדש של רב המשלב ידע כללי לצד השכלתו התורנית, והמסוגל "לבאר את מאמרי חז"ל באגדה ובמדרש ע"פ דרכי המחקר וע"פ יסודי חוכמת ההיגיון"¹⁷⁶. לצורך זה יש להקים מוסד חדש להכשרת רבנים אשר יזכה בתמיכת המדינה, היות שתוכנית הלימודים תכלול השכלה כללית והוראת השפה הרוסית. מוסד זה יהווה אלטרנטיבה להשכלה, כאשר הוא יוכיח, כי "ההלכה והאמונה אינה נוגדת את חוקי החכמה, כללי היגיון, והבינה הישרה"¹⁷⁷. בעצם, כמו שמעיר יוסף שלמון, בתגובתו של הרב ריינס למשבר החברתי והמוסרי "יש משום מאמץ חרדי להתמודד עם ביקורת "משכילית" לא בדרך של דחייה כללית אלא מתוך הענות לה במסגרת ערכים חרדיים"¹⁷⁸, ובאופן פרדוקסלי עמדתו של הרב ריינס קרובה לעמדתם של החוגים המשכילים.

הצעתו של הרב ריינס נדחתה ולא התקבלה בעולם הישיבות הליטאי, ואף גרמה לשינוי היחס לספריו ולדרכו המיוחדת מבחינה מתודולוגית, בהלכה ובאגדה. הוא בכל זאת הקים ישיבה לפי מתכונת זו, בעיירה שווינציאן בה שימש ברבנות, ישיבה שהתקיימה כשנתיים, וזכתה לאהדה ולתמיכה מצד החוגים המשכילים¹⁷⁹, אך לא התפתחה למוסד בעל השפעה.

174 י"י ריינס, חותם התוכנית, ח"א - מגנצא תר"מ, ח"ב - פרסבורג תרמ"א.

175 ניסיון להציע שיטת לימוד אלטרנטיבית, שתעמוד לכללי ביקורת זו, הציג הרב ריינס יותר מאוחר בספרו: י"י ריינס, אור שבעת הימים, וילנה תרנ"ו.

176 אור שבעת הימים, שם, עמ' XXI.

177 שם, עמ' XVIII, V.

178 שלמון, ראשית הרפורמה, עמ' 164.

179 בין השאר, הברון גינזבורג, דרך חברת מפיצי ההשכלה (ראו שלמון, ראשית הרפורמה עמ' 166, הערה 61). הקרבה הרעיונית בין ישיבתו של הרב ריינס ותוכניתו של הברון להקמת סמינר לרבנים, מעניינת

לאחר מספר שנים, בהיותו רב בלידא, ניסה שוב הרב ריינס לחזור על ניסיון זה. ברם, הן קריאתו של הרב ריינס לדגם חדש של בית המדרש והן התנגדותו של הציבור החרדי ליוזמותיו מצביעות על תחושת משבר עמוק בעקבות תהליכי המודרניזציה בחברה המסורתית.

ביקורתו של הרב ריינס על סדרי הלימוד מצטרפת לתמיהות ולהתלבטויות העולות מתוך בית המדרש בדבר אופני הלימוד ובדבר אופיה של הישיבה בכלל בעקבות התפשטותה של תנועת המוסר. התמורות חינוכיות שביקשה תנועת המוסר לחולל בתוך הישיבה לא התרחשו ללא תמורות אירגוניות ומנטליות. ליד דמותו של "ראש הישיבה" המחדש חידושי תורה בחריפותו ניצבת כעת דמותו של "המשגיח" האחראי לטיפוח אישיותם המוסרית של התלמידים, כאשר מוקד הערכה עובר מ"תורה" ל"יראה", ומדגיש את ערך היגיעה והעמל בתיקון המידות ולא רק בתורה.

שינויים ערכיים אלו השפיעו רבות על עולם הישיבות, ומתחילת התהוותה של התנועה כבר הושמעו קולות של התנגדות הן מצד הרבנים והן מצד התלמידים¹⁸⁰ קולות שרק הלכו והתרבו במקביל להתפשטותה של התנועה. אמנם, רק בשנת 1897 פרצה מחלוקת גלויה שחילקה את רבני ליטא לשני מחנות. שתי הקבוצות פרסמו כרוזים חריפים, ובעיתוני "הצפירה" ו"המליץ" הופיעו עשרות מאמרים לחיוב ולשלילה. "פולמוס המוסר" דרש קביעת עמדה בעולם התורה בדבר המוסר, הוסיף ערעור על צדקת הדרך, והעמיק את תחושת המשבר בעולם הישיבה.

אם כן, מצבה של ההשכלה היהודית ברוסיה במחצית השנייה של המאה ה-19, נראה קשה ביותר, ומצטייר בצורה אפורה וחסרת תקווה: אין אפשרות ללמוד באוניברסיטה, התוכניות להכשרת מנהיגות חינוכית ורוחנית כשלו, עולם הישיבות עובר ממשבר למשבר, ואינו מצליח להתייצב. ברם, המאה החדשה מביאה איתה ניצנים של תקווה בעקבות כמה ניסיונות חדשניים המוסיפים רוח צעירה להשכלה היהודית ברוסיה. האקדמיה של הברון גינבורג היא אחת מהיוזמות האלו.

ביותר. האם קיים קשר בין שני היוזמות, למרות המרחק הגאוגרפי והחברתי ביניהם? עיינו בדברי שלמון, שם, עמ' 168, הערה 78.

¹⁸⁰ עדות לכך ניתן לראות, גם אם לא תמיד בצורה נאמנה, דרך זיכרונותיהם של התלמידים שפורסמו מאוחר יותר. דאו למשל את רשימותיו של ב' שולמן, "הרוח המהפכנית בישיבות", בתוך: העבר, 12, המספר על "מרד התלמידים" בישיבת טלז, כתגובה להגעתם של "מוסרניקים" מסלובודקה שבאו "לחזק את הישיבה"...

2. פריחה והתחדשות

א - חברות ואירגונים

בתחילת המאה, ואולי כתוצאה מהמדיניות הליבראלית שלאחר המהפכה הרוסית הראשונה, מתחילים החיים המדעיים היהודיים לפרוח ולקבל צורה מאורגנת. נוסדו אז כמה חברות מחקריות, שבמסגרתם יכלו המלומדים היהודים לעבוד בצוותא. סנט-פטרבורג הופכת לבירתה של האיטליגנציה היהודית¹⁸¹ ורק בה נוסדו "החברה להיסטוריה ואתנוגרפיה יהודית" (1908), "החברה היהודית הספרותית" (1908), ו"החברה להוצאות יהודיות מדעיות" (1907), שעבדה על האנציקלופדיה היהודית (1908-1913). חברות אלו החלו לפעול ליד חברת מפיצי ההשכלה¹⁸², 'אורטי'¹⁸³, 'יק"א'¹⁸⁴, וחברות אחרות של הקהילה. תופעה זו של פריחה והתחדשות מקבילה למתרחש בחברה הכללית. באותה תקופה בין השנים 1904-1908 נפתחו באימפריה הרוסית מספר רב של בתי-ספר גבוהים פרטיים, במיוחד לנשים (18 מוסדות שונים!), בגלל האיסור על לימודיהן באוניברסיטה. הקורסים הפרטיים שמרו על רמה אקדמית גבוהה, כאשר רוב המרצים מלמדים במקביל להוראתם באוניברסיטה. חלקן מהמוסדות הללו אפילו כללו בתוכניתם לימודים במדעי היהדות, כמו למשל, "בית הספר הגבוה החופשי של פי' לסגאפט", אשר הזמין את שמעון דובנוב, דרך חברת מפיצי ההשכלה להרצות על היסטוריה יהודית¹⁸⁵. השפעתם וערכם של הקורסים היו משמעותיים עבור האינטליגנציה הפטרבורגית והכלל-רוסית, ומוסיפים תחושה של חדשנות, פתיחות ואווירה מדעית בקרב האוכלוסייה היהודית המשכילה. סנט-פטרבורג, עיר הבירה, מרכזת לתוכה את האינטליגנציה הרוסית, יהודית ולא-יהודית, והופכת את העיר למרכז התסיסה החברתית¹⁸⁶ והאינטלקטואלית. עבור יהודי רוסיה,

¹⁸¹ ליתר הרחבה, עיינו למשל במאמרו של י' סלוצקי: "האינטליגנציה היהודית-רוסית בדור שלפני המהפכת 1917", בתוך ספרו: העיתונות היהודית-רוסית במאה ה-20, תל-אביב תשל"ח.

¹⁸² חברת מפיצי ההשכלה נוסדה ב-1863 ע"י קבוצה של עסקנים ומשכילים במגמה לטפל בענייני חינוך בקרב היהודים. בתחילת המאה התפתחה מאד החברה והעסיקה חבר מפקחים על בתי-ספר היהודיים, שילמה שכרם של מורים והקימה בית-מדרש להכשרת מורים.

¹⁸³ נוסדה ב-1880 ברוסיה לפיתוח השכלה מקצועית והכשרת בעלי-מלאכה יהודים. בעלי-מלאכה יהודים היו רשאים להתגורר ברוסיה גם מחוץ לאזור המושב. לאחר מלחמת העולם הראשונה הרחיבה האורט את פעילותה גם מחוץ לרוסיה.

¹⁸⁴ אגודת יהודי להתיישבות (1891), פרי יוזמתו של הברון מוריס דה הירש. מטרתו הייתה לפתח חקלאות יהודית, הוראת מלאכות ומקצועות והקמת בתי-ספר חקלאיים, והיא העסיקה כלכלנים, סטטיסטיקאים ואגרונומים רבים. בסוף המאה היה פעיל "יקא" בעיקר ברוסיה, ברם פעילותו התפשטתה גם מחוץ לרוסיה ובעיקר בארגנטינה.

¹⁸⁵ ליון, הקורסים, עמ' 7-8.

¹⁸⁶ כידוע, פריצת המהפכה הרוסיה הראשונה בסנט-פטרבורג בשנת 1905, לאחר ניסיון אלים לדכות את שביתת הפועלים בעיר, היא תוצאה של האינטראקציה בין חיי המותרות של המעמד הגבוה, מספרם הרב של הפועלים, והמודעות הפוליטית של האינטליגנציה.

סנט-פטרבורג שתפסה מקום נכבד, כאשר התכנסו שם רבנים ונציגי ציבור לדיונים בבעיות השעה, משמשת גם כעת למרכז העתונות היהודית ברוסיה בשפה הרוסית ("ווסחוד"¹⁸⁷, "ראזסווט"¹⁸⁸) או בעברית ("המליץ"¹⁸⁹, "היום"¹⁹⁰), וכן ביידית ("דער פריינד"¹⁹¹).

רוח התקופה בא לידי ביטוי בסנט-פטרבורג ב"אוריינטציה המערבית" המשמשת מקור השראה לפעילות האינטלקטואלית הרחבה. גרמניה היא המודל לחיקוי, ואוניברסיטאותיה ממשיכות למשוך אליהן את מיטב הסטודנטים היהודים. אפילו כתב העת המחקרי למדעי היהדות "הקדם" (1907) יוצא לאור בסנט-פטרבורג, כאשר הנספח הלועזי שלו כולל מאמרים בגרמנית ולא ברוסית. פרט זה מסמל את התחושה שעבור עורכי "הקדם", גרמנית היא השפה המחקרית par excellence והיא שפת קוראיו של כתב-העת, או לפחות אליהם מיועדים מאמריהם של חוקרי רוסיה¹⁹².

מאמצייהם של החוגים המשכילים להקים מוסדות להכשרת מנהיגות יהודית התחילו גם כן לשאת פרי¹⁹³. כאמור, הכנת מורים עבריים טובים היוותה בעיה לא פחות חשובה מהכשרת רבנים. בשנת 1905 הגישה חברת מפיצי ההשכלה בקשה לפתוח מסגרת לימודית אשר תתמקד בנושא זה. כך הוקמו "הקורסים הפדגוגיים" בגרודנה בשנת 1907 שיעדם היה להכשיר מורים יהודים, לפי תוכנית המאושרת ע"י החוק, כאשר רוב הזמן הוקדש ללימודים כלליים ומעט – ללימודים עבריים למרות הרוח הלאומית העברית ששררה

¹⁸⁷ "ווסחוד": ביטאון האינטליגנציה היהודית-רוסית הוותיק ביותר (יצא לאור לדאשונה ב-1885). לאחר מהפכת 1905 הזדהה עם תנועת השחרור הכלל-רוסית, וקיבל לאט לאט אופי "לאומי", המסתייג מן המתבוללים מצד אחד ומן ה"ציונים" מהצד השני. בעיית החינוך היהודי תפסה מקום מרכזי ביותר ב"ווסחוד" והעיתון הרבה לדווח על כל יוזמה חדשה בתחום זה.

¹⁸⁸ בטאונה המרכזי של התנועה הציונית ברוסיה (1907–1915).

¹⁸⁹ "המליץ" הוא השבועון הראשון בתחומי רוסיה הצארית. יצא לאור תחילה באודיסה (1860-1883) ולאחר מכן בסנט-פטרבורג. השתתפו בו רבים מן הסופרים היהודים: י"ל"ג, אחד-העם וברדיצבסקי. "המליץ" פרסם כתבות בכל הנושאים שהעסיקו את העם היהודי (השכלה, חינוך, אמניציפציה ואנטישמיות) וכן דיווח רבות על הנעשה בארץ ישראל.

¹⁹⁰ "היום" (1886-1888): היומון הראשון בעיתונות העברית, בעריכת י"ל קנטור. "היום" היה עיתון משכילי שהתעניין ביהודים בתפוצות השונות, אך לא נקט עמדה לגבי שאלות התקופה. על העורך ראו: דוד טל, ד"ר יהודה ליב קנטור: אינטלקטואל, פובליציסט ורב, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר-שבע תשס"ז.

¹⁹¹ "דער פריינד" הוא העיתון היידי היומי הראשון ברוסיה. הוא שיתף הרבה מאנשי האינטליגנציה ונתן להם האפשרות להגיע לציבור הורים גדול מאוד. בשנתו הראשונה – 1902 – היה ל"דער פריינד" כ-90 000 קוראים כנגד 3000 ל"ווסחוד" ול"המליץ".

¹⁹² בהקשר זה, מעניינת במיוחד היא כוונתם של העורכים בבחירת השם "הקדם": האם מסמל הוא על "המזרח" בהקשר למקורה של היהדות ההיסטורית, או שמא מרמז הוא על תרומתם של חוקרי "מזרח אירופה" (כלומר, "הקדם") למדעי היהדות?

¹⁹³ כך מודיע "המשקיף" בסקירתו ב"השלח" על התקווה שמאחורי הקמתן של המוסדות החדשים: "קרני-אור אחדות במחשכי חיינו הם המוסדות החדשים להרמת החינוך הישראלי והפצת חכמת-ישראל וספרותו, שנוסדו בימים האחרונים, כאלו הם: "השיעורים למורים עבריים", "השיעורים לחכמת המזרח", "הישיבה הגדולה" באודסה, וה"ישיבה" בלידא. "השלח", י"ז, תרס"ו-תרס"ח, עמ' 567–573.

בקורסים¹⁹⁴. כמו כן, החברה ארגנה קורסים פדגוגיים בעונת הקיץ להשתלמות המורים העבריים.

ב - ה"קורסים" ו"ישיבת אודסה"

במקביל, לאחר מאורעות 1905 וכשמדיניות הממשלה נעשתה יותר ליבראלית, חזרו עסקני סנט-פטרבורג ואודסה בד בבד להשתדל ולנסות לקבל רשיון לפתיחת מכון גבוה ללימודי היהדות ברוסיה, כאשר הסמינר לרבנים הגרמני שעמד כזכור מאחורי התוכניות השונות כבר קרוב לחמישים שנה, הוא עדיין הדגם האידיאלי והמודל לחיקוי. בעקבות מעורבותם ופעולתם קמו בסנט-פטרבורג ה"שיעורים הגבוהים למדעי המזרח" ובאודסה, ה"ישיבה הגדולה" על יסוד הישיבה הקיימת בעיר השנייה החשובה ברוסיה המשכילה והמודרנית. כבר בשנת 1881 הוזמן ש"י אברמוביץ ('מנדלי מוכר ספרים') לאודסה בידי מנשה מרגליות לנהל את ה'יתלמוד תורה' החדש ולהכניס בו שיטות לימוד חדשות. מנדלי ניהל את המוסד הזה קרוב ל-16 שנה¹⁹⁵, עד בואו של ר' חיים צ'רנוביץ ("רב צעיר") ב-1897 שהחליפו כממונה על לימוד התלמוד במוסד והפך אותו למוסד המכשיר מורים ומלמדים עבריים בסגנון חדש. ברם, תוכנית הלימודים החדשה הכוללת לימודים כלליים ליד לימודים יהודיים גובשה כבר ע"י מנדלי מוכר ספרים, וקיבלה אישור סופי מהשלטונות רק ב-1905 (אך הפרעות ביהודים דחו את פתיחתה של הישיבה לקיץ 1906). תקופת הלימוד תוכננה לשש שנים, כאשר המחלקה הראשונה בת ארבעה שנים מיועדת להכשרת מורים והמחלקה השנייה בת שנתיים "להכשיר את החניכים לרבנות כפולה, דתית ורשמית כאחד"¹⁹⁶. בישיבה למדו תלמוד, תנ"ך, עברית, היסטוריה יהודית וגם לימודים כלליים בהיקף מקביל לשש שנות גימנסיה. על הלימודים ביהדות אמר רב צעיר בנאום הפתיחה שהם "יהיו על דרך המחקר, ההיגיון והביקורת המתונה. להפלפול היבש לא יהיה מקום אצלנו, כי כל מה שאין לו מקום בהיגיון ובשכל, אין לו מקום בלימוד התלמוד"¹⁹⁷. אכן, הכניס רב צעיר חידושים בדרך לימוד הגמרא, ושיטתו איננה כדרך הישיבות הישנות, ולא בדיוק כדרך ההיסטורית של סמינר הרבנים בברסלאו.

¹⁹⁴ על האווירה בקורסים, ראו: א' קרון, "הקורסים הפדגוגיים העבריים בגרודנה", בתוך: ראשונים, ת"א תרצ"ו, עמ' 95-107.

¹⁹⁵ על הבאת מנדלי ופועלו שם, ראו: קלזנר, היסטוריה של הספרות העברית החדשה, ירושלים תשי"ט, 1, עמ' 376-379.

¹⁹⁶ דין וחשבון של הישיבה הגדולה באודסה לשנות תרס"ז-ותרס"ח, אודסה, 1908, עמ' 5, מצוטט אצל לוי, הקורסים, עמ' 6.

¹⁹⁷ שם, עמ' 5-9. דבריו של רב צעיר וביקורתו על דרך הלימוד המסורתי קרובים מאוד לדברי הרב ריינס, וההשוואה ביניהם מאלפת. ברם, דומה שהשוני ביניהם הוא בנקודת המוצא של הרעיון: הרב ריינס שייך למחנה החרדי, ורב צעיר פועל מתוך מחנה ההשכלה.

הישיבה התקיימה ארבע שנים בלבד, בגלל בעיות תקציביות (בעקבות סכסוך עם השלטונות) וחילוקי דעות פנימיים (התפטרותו של חיים נחמן ביאליק ב-1907, עזיבתו של יוסף קלוזנר ושל מחזור התלמידים הראשון ב-1908¹⁹⁸), והתמוטטה סופית ב-1911 (עם עזיבתו של רב צעיר את רוסיה), וחזרה להיות ישיבה מן הטיפוס הישן, אך "מתוקנת" במקצת. הקמתם של כל המוסדות האלו, לאחר שקיעה במשבר עמוק למשך תקופה ארוכה, מוסיפה רעננות, חדשנות ומרץ לקהילה המשכילה ברוסיה. זהו הרקע להקמתה של האקדמיה של הברון גינזבורג.

3. הכנות ותגובות

א - אישורים

מתי בדיוק התחיל הברון גינזבורג להגות את רעיון האקדמיה היהודית וקווייה העיקריים, אין לנו יודעים בוודאות. דובנוב מזכיר ביומניו האישיים את הפגישה הראשונה בדבר ייסוד האקדמיה בתאריך 26.11.1906¹⁹⁹. בישיבה זו נכחו כמה משכילי סנט-פטרבורג (הברון בעצמו, דובנוב, יי הלפרין, ד' פיינברג ועוד), ודנו בהצעות לתוכנית הלימודים, לתקנון האקדמיה ולשאלת המימון. כמו-כן, הוחלט להגיש בקשה לאישור פתיחת המוסד, בקשה שהוגשה לראשונה ביוני 1907 ושנית בספטמבר 1907. ברם, כבר אז מעלה דובנוב ספקות על אופיו של המוסד ועל סיכויי הצלחתו:

"העסק הגדול הוכנס לגבולות צרים של מפעל פרטי של הברון, עם "פרופסורים"

מחוספסים, שהוכנו מראש, וביניהם מציעים לי קתדרה להיסטוריה"²⁰⁰.

חששות מהצד השני היו גם למלומד הישיש הפרופ' (ללא קתדרה) אברהם אליהו הרכבי, מורו של הברון שהעריך אותו מאד²⁰¹. הבטחתו לגדולי רבני רוסיה שלא יסייע להקמת סמינר לרבנים²⁰² ברוסיה, מנעה ממנו ללמד ב"אקדמיה", למרות הבטחותיו של הברון שאין להשוות בין שני המוסדות, דבר המראה כיצד נתפסה האקדמיה בעיני הציבור. אך הברון מצד עצמו היה בטוח בהצלחת האקדמיה, ובד בבד עם המשא ומתן עם השלטונות

¹⁹⁸ אגב, הם דווקא הגיעו לאקדמיה של הברון, ראו בהמשך: "תלמידים ומורים".

¹⁹⁹ ש' דובנוב, ספר החיים, ריגה, 1935, כרך ב', עמ' 79 (רוסית), מובא אצל לוי, הקורסים, עמ' 8.

²⁰⁰ דובנוב, שם.

²⁰¹ א"א הרכבי (1835–1919) היה מגדולי המזרחנים וחוקרי ההיסטוריה והספרות של עם ישראל במאה ה-19 (בעיקר אודות תקופת הגאונים וראשית התנועה הקראית). לאחר לימודים בישיבות שונות, למד בסמינר לרבנים בוילנה ובאוניברסיטת פטרבורג, אך מחמת ההתנגדות לכהונת יהודי כמרצה, הועבר למחלקה לספרות עברית ולכתבי-יד מזרחיים בספרייה הקיסרית בפטרבורג, ושם עבד עד סוף ימיו. ראו עליו בערך שכתב על אודותיו ד' פולק באנציקלופדיה העברית, כרך ט"ו, עמ' 282–285.

²⁰² לפי שזר, רבותינו, עמ' 89.

התחיל בגיוס התלמידים. כעשרה תלמידים²⁰³ מתחילים ללמוד באקדמיה בסתיו 1907, כאשר ההרצאות נקראו באולמי הספרייה הפרטית של הברון. האישור הרשמי המיוחל התקבל בספטמבר 1907, ברם, הישגיו היו די מינימליסטים: השם הרשמי נהיה "השיעורים הגבוהים למדעי המזרח" (בגרמנית: Kurse für die Orientkunde) ללא אזכור מפורש של מדעי היהדות, והמוסד לא הוכר ע"י השלטונות כבית-ספר גבוה המעניק תעודת סיום בעלת תוקף וערך רשמי. כמו-כן, התלמידים לא קיבלו זכויות סטודנטים ואף זכות ישיבה בסנט-פטרבורג²⁰⁴, עיר שהותו של המוסד, ואפילו המרצים הזקוקים לכך היו צריכים להסתפק בזכות ישיבה זמנית בלבד²⁰⁵. בעיני הברון האישור הרשמי מציין את תחילת מימושו של הרעיון להקים משכן למדעי היהדות בבירת רוסיה. הגליון הראשון של כתב-העת "הקדם" מודיע בצורה חגיגית על פתיחת "הקורסים", ומפרסם בצורה מפורטת מאוד את רשימת סגל ההוראה ותוכנית הלימודים. סגנון ההודעה המופיעה, כמובן, בחלק הגרמני של "הקדם" מציג את האקדמיה כמוסד אוניברסיטאי לכל דבר: הברון משמש כ"Rector" ושאר המרצים מכונים "Lektor", תוך כדי ציון התואר האקדמי שלהם, ותוכנית הלימודים מתפרשת על ארבע מחלקות שונות (את התוכנית עצמה, אציג ואנתח להלן).

במהלך נובמבר 1907 גובשו התקנות הפנימיות של האקדמיה: בין השאר, על התלמידים להציג תעודת בגרות של בית ספר תיכון מכל סוגיו כדי להתקבל ל"קורסים" או לעבור בחינה ברמה זו (רק לשומעים החופשים ניתנת אפשרות להירשם ללא בחינה מקדימה). כמו-כן, נקבעו דרישות לגבי ידיעותיהם ביהדות: קריאה והבנת של פרק בתנ"ך, ידיעות הגונות במשנה והכרה טובה של מסכת אחת בתלמוד. שפת ההוראה היא רוסית (כמו בכל מוסדות הלימוד ברוסיה) להוציא כמה מקצועות מיוחדים. לגבי המרצים נקבע, שהם מוזמנים ע"י "המנהל" (כלומר, הברון גינזבורג), ראשית מקרב בוגרי הפקולטה המזרחית (הכוונה ל"גינזבורג ו"י מרקון), אחר כך מבוגרי אוניברסיטאות בחו"ל (א' סרסווסקי), ובנוסף להם "אנשים אחרים שהתפרסמו בעבודותיהם (כגון דובנוב) או בידיעותיהם בתחומי המדע הנלמדים בקורסים (י"ל קצלנסון)"²⁰⁶.

מטרותיו של הברון היו ברורות: ליצור בסנט-פטרבורג בית-ועד לחכמים אשר יאסוף בתוכו את מיטב החוקרים במדעי היהדות ברוסיה, ויאפשר לתלמידים מובחרים להתמסר ללימודם מתוך אווירה של עושר אינטלקטואלי וידע רחב. ברם, מלכתחילה ייסוד

²⁰³ שם, עמ' 90.

²⁰⁴ ראו בזיכרונותיו של שזר, שם, עמ' 90, המספר שסוכן ביתו של הברון היה מסדר לאותם תלמידים "אומנות" אצל בעלי-מלאכה השונים, ע"מ לקבל זכות-ישיבה בסנט-פטרבורג. הדבר חייב אותם להופיע מזמן לזמן בשעות קבועות אצל "מעבידיהם".

²⁰⁵ לפי זלמן שזר, מגרעות אלו הן המחיר שעל הברון היה לשלם כדי לקבל את האישור, ובפירושו ראה בהן וויתור. ראו שזר, רבותינו, עמ' 88.

²⁰⁶ התקנות השונות צוטטו במאמר ב"ראזסווס" (ראה להלן), ומובאות ע"י לוין, הקורסים, עמ' 8-9.

הקורסים עורר ספקות, חשדנות ואף התנגדות גלויה. עדות לכך ניתן לראות בעיתונות של התקופה.

ב - ביקורת ציבורית

חודש בלבד לאחר פרסום התוכנית התקיף הביטאון הציוני "ראזסווט" את המפעל החדש. הפן המדעי של הקורסים בו מתגאה הברון, הוא לפי א' אידלסון, עורך ה"ראזסווט", הטעות שביסוד המוסד החדש: "המדע היהודי" הומצא בגרמניה כדי למלא את החלל שנוצר אחרי מות "החיים הלאומיים", אך "כיון שביהדות רוסיה אין תהליך התרוקנות", אין צורך ב"מדע יהודי". המחבר מציין שרעיון הקורסים לא הופיע בוילנה או ברדיצ'ב, בין האינטליגנציה הלאומית וההמון החי חיים לאומיים, אלא "בדממת משרד של מדענים יהודים בפטרבורג". הוא סבור כי "לאנשים היודעים מדעי המזרח לא יהיה שום תפקיד בחיים", ועל סמך זה פוסל את הקורסים כמפעל מת:

"החיים יצרו את הקורסים בגרודנה... החיים יצרו את ישיבת אודסה, אבל הניסוי

לשמר את היהדות שנעשה ע"י המזרחנים שלנו נידון לכליה".²⁰⁷

גם דברי "המשקיף"²⁰⁸ הסוקר את פתיחת ה"שיעורים" מביעים ביקורת על ה"קישוט האורינטלי" המכהה את האופי הלאומי שבעיסוק במדעי היהדות מאחורי "לבוש אקדמי":

"רוצים אנו לקוות שיהיו בפועל מה שהם יכולים להיות בכוח לא 'שיעורים ללימודים מזרחיים', אלא 'שיעורים לחכמת ישראל'. ולא לאותה חכמת ישראל, שאינה אלא חלק אחד מן הידיעות השמיות ושהיא נחקרת באופן שנחקרות קדמוניות האשורים והיוונים, אלא לזו, שהיא התעמקות של אנשים חיים בפעולותיהם ובמחשבותיהם של אותם האנשים החיים, בני העבר הגדול שלנו, שהקשר ביניהם ובינינו לא נפסק עדיין ושהשאירו לנו לא מצבה על קברי מתים, אלא נחלה נושאת פרות..."²⁰⁹

הביקורת על מפעלו של הברון העולה מקריאת שורות אלו, מבוססת על העובדה שסגל ההוראה ב"קורסים" היה מגוון ביותר ומייצג דעות שונות בציבוריות היהודית הפטרבורגית:

"כלום אפשר לחבר הפכים כאלה לשם 'נושא אחד'?" ה"לאומיות" של המוסד היו

לה מדרגות מדרגות: מן הלאומיות-לרביע של קוליסר ללאומיות-למחצה של

סליוברג ועד הלאומיות הגמורה של דובנוב?²¹⁰

²⁰⁷ ראזסווט, 24.11.1907, לוי, הקורסים, עמ' 11.

²⁰⁸ הלוא הוא יוסף קלזנר.

²⁰⁹ השילח, י"ח (תרס"ח), עמ' 188.

²¹⁰ שם.

הביקורת הציבורית אכן ראתה במוסד מפעל פסידו-מדעי הבורח מהעיסוק בשאלות הלאומיות של התקופה, כאשר מערכת ההוראה שלו איננה תורמת כלל לאותן השאלות. עם כל זה, היא מצביעה על המטרה העיקרית של ה"שיעורים" בעיני מייסדיהם: עיסוק במדעי היהדות ותו לא.

אכזבתו וחששותיו של "המשקיף" מובנות יותר לאור התקוה שליוותה אותו, בעת אשר שיבח את הקמתם של הקורסים במאמר שפורסם כמה חודשים לפני-כן הדן בהבדלים בין ה"שיעורים למדעי המזרח" לבין "הישיבה הגדולה" באודסה. לדעתו של אותו "איש עברי"²¹¹ המגמה שונה: "יש צורך ליסד גם ברוסיה בתי-מדרש לחכמת ישראל, שיהיו דומים פחות או יותר לאלו שבאשכנז", אך לא לשם עיון מדעי גרידא, אלא כדי ש"אותם אינטליגנטים שעדיין יודעים עברית במידה ידועה, ויש להם השכלה כללית וגם ניכרת בהם נטייה למדעים" יוכלו, בגמר לימודם, להתחיל בפיתוח "ספרות יהודית לאומית בלשון רוסית", ובדרך זו "לפתח את חפץ-הקיום הלאומי" אצל אותם המוני יהודים שאינם יודעים את השפה העברית, ובעקבות כך התרחקו מהתרבות היהודית והתנכרו לזהותם הלאומית²¹². הצגת הסגל של האקדמיה נתנה לקלזנר לחשוש שמטרה חינוכית ולאומית זו לא תושג.

בכל אופן, ביקורת זו לא מנעה מהברון להוציא לפועל את חזון ליבו, ולהפוך את ה"שיעורים הגבוהים למדעי המזרח" למוסד היחיד העוסק בחכמת ישראל ברחבי רוסיה. ברם, שינויים ותמורות לא מעטות עברו על "האקדמיה של הברון".

211 שם-עט נוסף ליוסף קלזנר.

212 מאמר "שני בתים לחכמת ישראל" מאת "איש עברי", בתוך "השילח", י"ח (תרס"ח), עמ' 1-8.

ג - האקדמיה של הברון

"הברון ר' דוד גינזבורג ז"ל היה דמות אצילית, קורנת אורה וזיו על כל הסביב לו, מזכירה הדמויות האצילות של ר' חסדאי ן' שפרוט ור' שמואל הנגיד. לו שיח ושיג עם רבי ושרי המדינה, ועם ראשי ומנהיגי האומה, מהחוגים המשכילים, וגם מהחוגים התורנים, הרבנים והאדמור"ים, ביחוד מליובוויץ. הוא היה מלומד מומחה במזרחנות, ומבין פרק בשיר, נפש עדינה ופיוטית".

מגילת סתרים, א, ל"א

הברון דוד גינזבורג (1857–1910) המשיך בדרכו של אביו, הברון הוראץ ובדרכו של סבו יוסף יוזל גינזבורג, הן כנציגה הבלתי-רשמי של יהדות רוסיה בפני השלטונות הצארים והן כנדיב ופילנטרופ הדואג למוסדות הקהילה בשטחים רבים. ברם, יותר מאביו אשר פתח את ביתו לטובי אנשי הרוח, הספרות והאומנות של בירת רוסיה, היה הברון דוד גינזבורג בעצמו איש ספר ופילולוג, חוקר שירת ימי-הביניים ומבקר אומנות. הכשרתו הלימודית (באוניברסיטאות של סנט-פטרבורג, גרמניה ופאריס) כיוונה אותו לעיון ולמחקר, אך מסורת המשפחה גרמה לו במקביל להתמסר לעסקי-ציבור: חברת "מפיצי ההשכלה", הוצאת ה"אנציקלופדיה היהודית" בלשון רוסית, "החברה לטיפוח החקלאות בין היהודים" וועדות רבות בקהילה.

אך דומה שה"שיעורים הגבוהים למדעי המזרח" הם המסמלים יותר מכל שאר עיסוקיו את שני הצדדים אלו באישיותו של הברון: המחקר המדעי והעשייה הציבורית. הוא ראה באקדמיה את מפעל חייו, מקום הממוזג בין תרבות המערב ותרבות המזרח, בין החכמה הכללית לתורת ישראל, כאשר ספרייתו העשירה של הברון (מעל 10 000 ספרים, מהם כתבי-יד נדירים ודפוסים עתיקים יקרי-ערך) משמשת משכן לחוקרים הצעירים המתמסרים ללימודם.

האקדמיה נפתחה רשמית בינואר 1908, וחדלה להתקיים במאי 1916, כשהקורסים נסגרו והנהלתם עברה לידי חברת מפיצי ההשכלה. אנו יכולים לחלק את זמני קיומה לשלוש תקופות:

- מ-1908 עד מותו של הברון, בדצמבר 1910.
- מ-1911 עד מאי 1914, כאשר חלה הפסקה בפעילות הקורסים.
- ניסיון אחרון להחיות את הקורסים בנובמבר 1915 עד לסגירתם הסופית במאי 1916.

1. סקירה כללית

א - התקופה הראשונה

התקופה הראשונה של האקדמיה, בימי הברון גינזבורג, הייתה תקופה של פריחת המוסד. האקדמיה עברה למשכנה החדש, כשלידה הוקמו מעונות לסטודנטים, והקורסים משכו אליהם הן תשומת הלב של הציבור והן יותר ויותר תלמידים. בשנים הללו למדו באקדמיה כ-30 תלמידים, כאשר הברון, "הוא הרב והוא האב"²¹³, הוא הדמות הדומיננטית עבורם, היות שהוא "גם המייסד והמרצה והמנהל והוא גם הפטרון והדואג לקומץ הראשון של התלמידים"²¹⁴.

הברון הרצה באקדמיה על "הספרות התלמודית והרבנית, הספרות הערבית, הפילולוגיה השמית והפילוסופיה הדתית ומחשבת ישראל על האלוהים, על העולם ועל עצמו"²¹⁵. שיעוריו השאירו רושם רב על תלמידיו: לפי המסופר בזכרונותיהם, הברון היה מדלג מספר לספר ('אור ה" לרח"ק, 'מלחמות ה" לרלב"ג, 'מורה נבוכים' לרמב"ם ועוד...), ועובר מנושא לנושא בעוד "התחומים ינקו זה מזה" כשספרים רבים מונחים על שולחנו "מצוידים בפיסות נייר באותם הפרקים והעמודים שבהם מדובר על העניינים שהיה דן בהם"²¹⁶ (שם). ברם, מעבר לרוחב ידיעותיו הבלתי-רגיל מציינים כל התלמידים את היחס האישי ואפילו האבהי שרחש הברון לכל אחד ואחד. בנוסף לדאגתו לתנאי מחייתם של תלמידיו, היה הברון עסוק בטיפוחם האינטלקטואלי, ומרבה בשיחות אישיות בספריה או במהלך טיול בעיר, בהן היה בודק את ידיעותיהם והתקדמותם, ומשלב בשיחות אלו דברי חכמה ודברי מוסר, דברי הגות ודברי ביקורת²¹⁷.

כיצד להתייחס לאותם תיאורים הנכתבים שנים רבות לאחר התרחשותם ע"י תלמידים המוקירים ומכבדים את זכרון מורם ורבים הנפטרים? דומה שמאחורי הקליפה הנוטה לאידיאליזציה יש מקום להבחין בגרעין האותנטי. הברון היה, כנראה, בעל כריזמה יוצא-דופן, ומעמדו הרם הן בחברה הרוסית והן בחברה היהודית האצילו עליו עטרה של כבוד שדאגתו לפרט ויכולתו לתקשר עם כל אחד ואחד רק העצימו יותר ויותר. ברם, פעילותו הציבורית של הברון מנעה ממנו להתמסר כולו למחקר ולחכמה כרצונו, והאקדמיה היתה עבורו בימה להשמיע את דברו ולחלוק עם תלמידיו את ידיעותיו הרבות והמגוונות. כוחו

²¹³ ד' שז"ר, כוכבי-בוקר, תל-אביב תש"י, עמ' 144.

²¹⁴ שם, עמ' 143.

²¹⁵ שזר, רבותינו, עמ' 96.

²¹⁶ שם.

²¹⁷ אם שז"ר מזכיר שיחה כזאת על "אי-האדקואטיות של המונחים לאומיות והתבוללות", י"ט הלמן מביא אמרות של הברון על שירות בצבא וסבל, על אהבה והרגלים טובים, תחת הכותרת "הוא היה אומר..." (בתוך העבר, ו (תשי"ח), עמ' 106).

המחקרי של הברון, כדברי תלמידו ברוך קרוא²¹⁸, לא היה ביכולתו לנתח או להשוות אלא באיסוף הידיעות השונות. עיון במאמרי השונים מאשש הערה זו: הברון היה קודם כל אוהב-ספר ואספן, ורק אחר כך "חוקר ימי-הביניים"²¹⁹. לא מעט פעמים כותב עליו דובנוב ביקורת חריפה:

"הוא לא ציית לשום תוכניות, אלא "הרצה" לפי השראה... זה היה יותר חובבנות, ספורט של ספרים מאשר הרצאה מדעית"²²⁰.

אך כאמור, היקף ידיעותיו העצום של הברון והתייחסותו האישית לכל תלמיד ותלמיד השאירו רושם רב על כל באי "האקדמיה של הברון".

ב - לאחר מות הברון

פטירתו של הברון בדצמבר 1910 השאירה חלל ריק באקדמיה, ואיתה מתחילה תקופת משבר לאקדמיה, למרות היותה "מצבת-הזכרון החשובה ביותר, שהציב לעצמו חוקר חשוב זה שמת קודם זמנו וקודם שהגשים את עיקר תוכניותיו המדעיות"²²¹. חודשיים לאחר מכן מפרסם דובנוב מאמר, לאמיתו של דבר קול-קורא לאינטליגנציה יהודית-רוסית, ובו דרש לא רק לתמוך באקדמיה אלא לפעול למען הפיכת המוסד ממפעל פרטי למדרגת מוסד לאומי, כלל-יהודי. ייעודם של "הקורסים" לפי דובנוב, הוא "לספק מורים, סופרים, ומנהיגים רוחניים לחלק היהדות הענק, אשר הולך לדרך משלו לקיום לאומי ולתחיית היהדות". דובנוב סבור שלמרות התרחקות עצומה של הנוער היהודי מן היהדות "מופיע כוח צנטריפוגלי: חלק מהכוחות הצעירים נע בשטף למעיין נושא חיים של חכמת ישראל, כדי להצטייד באנרגיה רוחנית-תרבותית ולהפיצה בכל עורקי גוף העם". ובפנייתו לאינטליגנציה היהודית שואל דובנוב: "האם תדחפו אותם ממעיין זה, שממנו יזרמו כוחות מהחיים לגופם המדולדל של ילדיכם?"²²². רק לאחר מותו של דוד גינזבורג יכול היה

²¹⁸ "ניתנה האמת להאמר. גאון היה הברון רק מצד אחד, מצד הבקיאיות... מבחינה זו, מבחינת בקיאיות אידיאלית בכל חדרי תורה וחכמה, משפוני טמוני המקרא, התלמוד, הקבלה והמחקר עד דקדוקי דקדוק של הלשון הגרוזית או הצ'כית, מהלכות טהרות וקרבנות ועד קאנט ולובאצ'בסקי, מבחינה זו יחיד בדורו היה, אולם לא כן היה מצד חריפותו. אילו היתה חריפותו כבקיאיותו, היה נמנה על גדולי ההגות בישראל." העבר, ו (תשי"ח), עמ' 112. מבין התלמידים השונים, רק ברוך קרוא (ראו עליו: קרסל, לכסיקון, ב, עמ' 794-795) מאיר פן זה באישיותו של הברון, לא כדי להמעיט בערכו או בחשיבותו של רבו, אלא כדי לתת לו את מקומו הנכון.

²¹⁹ כך למשל במאמרו *La Cabale a la veille de l'apparition du Zohar* שפורסם בכתב העת המדעי הפטרורגי "הקדם": שלא כמו שכותרת המאמר נותנת להניח, אין כאן סקירה כללית על מעמדה של הקבלה לפני הופעת ספר הזוהר כי אם תאור כתב יד הנמצא בספריית הברון, בתוספת הערות ביבליוגרפיות.

²²⁰ מצוטט אצל לוין, הקורסים, עמ' 28.

²²¹ י' קלחנר, "הבארוך דוד גינזבורג ז"ל", בתוך: השלח, כ"ד (תרע"א), עמ' 92-96, והדפסה שניה עם שינויים קלים בתוך: העבר, ו (תשי"ח), עמ' 77-85.

²²² ש' דובנוב, "ייביריסקיי מיר", גליון 5, 4.02.1911, עמ' 11-14, בתוך לוין, הקורסים, עמ' 15.

דובנוב להשפיע על אופיו של המוסד, ומאמר זה הינו, בעצם, צעד ראשון לכיוון זה המצטרף לכוונותיו של קלזנר בראשית הקמתם של הקורסים: לראות בהם לא רק מוסד אקדמי, אלא מנוף לחזרתם של בני נוער רבים ליהדותם ולתרבותם.

אמנם, תגובתם של עסקני הקהילה לא הייתה מלהיבה: הובאו הצעות לגבי ייסוד אוניברסיטה יהודית בוויילנה, שאליה יצורפו הקורסים בתוך פקולטה לחכמת ישראל ללא קיום עצמאי.²²³ אחרים סברו שיש להקים מכון תאולוגי במקומם, ובכלל, החברה היהודית לקולוניזציה שלחה את הרב צ'רנוביץ ("רב צעיר") לאירופה על מנת להשלים את השכלתו המדעית ולחקור את שיטת הלימוד בבתי המדרש לרבנים במחשבה להקים בית מדרש כזה ברוסיה.²²⁴ תקופה זו הייתה, בעצם, תקופת השקיעה של הקורסים. משפחת גינזבורג לא עודדה אותם, ובקושי נאספו כספים בין ארגונים ציבוריים ובין אנשים פרטיים. כרקטור האקדמיה שימש י"ל קצנלסון אשר לא היו לו, לא השפעה כריזמטית, לא השפעה כספית ולא זכות ראשונים. כוח המשיכה של הקורסים פחת, רוב התלמידים המוכשרים, וביניהם הרב הנזיר-עזבו. המעונות נסגרו והקורסים עברו לדירה אחרת, וב-1913 לבית האבות הקהילתי שבו לא הצטרכו לשלם שכר דירה.

בזכרונו מציינ דובנוב: "הקורסים היו במשבר... אך הגיע האפשרות לרפורמה בהוראה שהברון השמרני עיכבה". אבל לפי הנתונים שבידינו, שום רפורמה ממשית לא התרחשה: תוכנית הלימודים כמעט ולא השתנתה, מלבד העובדה שנתוספו לימודים ביהדות במקומם של הלימודים הכלליים. במקומה של רפורמה בא שינוי באופי המוסד: הפיכת ה"אקדמיה העברית" לקורסי ערב לסטודנטים יהודים המעוניינים במדעי היהדות, כשההוצאות נקראו בערבים בין השעות 20:00-22:00. באביב 1914, כ-17 תלמידים בלבד לומדים בקורסים (ומספרם של המרצים הינו 19).²²⁵ התקופה הזאת הסתיימה עם פרוץ מלחמת העולם הראשונה בגלל גיוסם של צעירים רבים לשורות הצבא, וסגירתם של הקורסים לא עוררה את תשומת-ליבו של הציבור הרחב, היות שהשפעתם ומקומם כבר לא היה כל כך ניכר.

הקורסים נפתחו שוב בנובמבר 1915, כאשר "פטרוגראד" הפכה למרכז של הנוער היהודי הלומד. מאות ואף אלפים של סטודנטים וסטודנטיות שבאו מחוץ לארץ נהרו לעיר הבירה, והתקבלו באוניברסיטאות שבעיר. אותם הסטודנטים היו חדורי הלך-רוח של "השיבה לעם", והם יזמו את פתיחתם של הקורסים בפנייתם לדובנוב ולקצנלסון.²²⁶ ברם, הרבגוניות שבציבור שומעי הקורסים הנובעת מהאופי המזדמן שבהרכב הסטודנטים, כאשר לחלקם ידיעות טובות בלשון העברית ובמקורות היהדות ולאחרים חסרות יסודות בסיסיות, לא אפשרה לחזור לאווירת "בית ועד לחכמים" שאפיינה את האקדמיה

223 ש' דובנוב, ספר החיים, תל-אביב תרצ"ו עמ' 122.

224 לוי, הקורסים, עמ' 16.

225 לוי, הקורסים, עמ' 17.

226 לוי, הקורסים, עמ' 18.

בתקופת הברון. בעקבות ניסיון של רה-אורגניזציה של האקדמיה דרך הסתעפותה האדמיניסטרטיבית לחברת מפיצי ההשכלה נפסקה פעולתם של הקורסים ובן-ציון דינור התבקש להכין תוכנית-על להקמת "בית הספר הגבוה למדעי היהדות"²²⁷ אשר יקום במקומה של "האקדמיה של הברון גינזבורג".

2. תוכנית הלימודים

א - התוכנית הראשונית: מבט ביקורתי

תוכנית הלימודים של האקדמיה פורסמה ב-1907 בגליון הראשון של "הקדם", כתב-עת למדעי היהדות היוצא לאור בסנט-פטרבורג. התוכנית מחולקת לשלוש מחלקות, כאשר הקווים המנחים את התוכנית הם מקרא ופרשנות (א), תלמוד ומקורות ההלכה (ב), לימודי תרבויות המזרח: היסטוריה, גיאוגרפיה ופולקלור (ג), והעשרה (ד-ה). להלן פירוט התוכנית המקורית:

המחלקה הראשונה מהווה מעין מבוא כללי למקצועות הנלמדים:

א - דקדוק עברית וארמית, מקרא וספרות בית שני, פרשנות המקרא בימי-הביניים.

ב - דקדוק ומתודולוגיה של התלמוד, תלמוד ומדרשים.

ג - תולדות היהודים ברוסיה (יהודי קרים, כוזרים, קראים), ספרות הפיוט וליטורגיה, פילוסופיה יהודית-ערבית בימי-הביניים, שירת החול בימי-הביניים.

ד - פילוסופיה של היהדות ופילוסופיה של הדתות, פסיכולוגיה ופדגוגיה, ספרות רוסית, תורת הנאום.

המחלקה השנייה מציעה העמקה והרחבה ומגוון קורסים רחב יותר:

א - מסורה, פרשנות וארכיאולוגיה מקראית; פרשנות המקרא בימי-הביניים, דקדוק ותחביר, ספרים חיצוניים, שירת ימי-הביניים.

ב - תלמוד בבלי וירושלמי; תרגומים, אגדה ומדרשים; ספרי פסיקה ושו"ת.

ג - לימודי מזרחנות, פיוטים, פליאוגרפיה ונומיסטיקה, שפות שמיות, גיאוגרפיה של המזרח ושל ארץ ישראל.

ד - ערבית: דקדוק וקריאה, ארמית-סורית: דקדוק וקריאה, יסודות באשורית ואמהרית.

ה - אתיקה ומוסר אצל עמי המזרח (יהודים, בבליים וערבים), רתוריקה ודרשנות, קבלה.

²²⁷ התוכנית ופרטי הפרשה פורסמו תחילה בהעבר, ו (תשי"ח), עמ' 133-151, וכן בספר הזכרונות של דינור, בימי מלחמה ומהפכה, ירושלים תשכ"א, עמ' 72-89.

המחלקה השלישית מסיימת את התוכנית ע"י תקופת התמחות ומחקר של הסטודנט, כנראה ע"י הדרכה אישית של מנחה, אך לא בעזרת לימודים פרונטליים.

ניתוח התוכנית המוצהרת של האקדמיה מעלה מספר הערות:

- הלימודים במדעי היהדות מתמקדים בעיקר על לימודי מקרא (כולל ספרות בית שני, דגש על לימודי שפות שמיות ודקדוקן וכלי-עזר מתחומי הגאוגרפיה וארכאולוגיה) ועל לימודי תולדות ההלכה. כמעט שאין התייחסות לפילוסופיה היהודית בכלל (רק שלושה קורסים) ולמיסטיקה היהודית בפרט (קורס אחד בלבד).
 - לימודי תולדות עם ישראל מצטמצמים לתולדות היהודים בעולם הקדום וברוסיה. אין הלימודים אלו משולבים בהכרה יותר רחבה של ההיסטוריה היהודית או הכללית, ודומה, שאין מגמה לתת ידע בסיסי ורחב בתחום זה.
 - הלימודים הכלליים עוסקים בפסיכולוגיה, פדגוגיה ורטוריקה. מטרתם לתת הכשרה מקצועית לתלמידים העתידים לשמש כמורים וכרבנים. לבד ממקצועות אלו, אין בתוכנית הלימודים הכללים מקצועות המאפינים את המשכיל המלומד בסוף המאה ה-19: לימודי הומניסטיקה ותרבות רוסית וגרמנית.
- עם פתיחת האקדמיה, בסתיו 1907 התוכנית המוצעת לתלמידים מצומצמת יותר מהתוכנית המוצהרת לקוראי "הקדם": היא התרכזה סביב נושאים יהודיים שאותם לימד בעיקר הברון גינזבורג בעצמו, כשהנושאים הכלליים נשארו מחוצה לה. האם הפער הקיים בין ההכרזה לביצוע נובע מהקשיים האובייקטיביים במציאת מורים מתאימים או שמא נובע הוא אולי מסיבות כלכליות? את זה אין אנו יכולים לדעת, אך דומה שפער זה לא הפריע כלל לברון: עבורו האקדמיה היוותה כאמור, מקום בו תינתן לו ההזדמנות להתעסק עם תלמידיו בדבר היקר לו מכל: חכמת ישראל. אם כן, כבר בשלביה המוקדמים של הקמתה של האקדמיה, עת עיצוב תוכנית לימודיה, מתקבלת תמונה ראשונית על אופיו של המוסד: "לימודי המזרח" הם בעצם כינוי ללימודי חכמת ישראל ברמה בסיסית ביותר ללא אינטראקציה מעמיקה בין חכמת ישראל לחכמה הכללית מלבד בהיבט ההיסטורי, וגם זה באופן חלקי בלבד.
- תמונה זו עוררה לא מעט ביקורת על האקדמיה ועל מייסדה. ראשון המבקרים את פניה הפסידו-אקדמיים של האקדמיה היה ההיסטוריון שמעון דובנוב, אשר לימד בה מראשית קיומה. הוא יצא פעמים רבות נגד הברון בטענה שאין תוכנית הלימודים מספיק מובנית ואין היררכיה ברורה בין הקורסים השונים: למרות ההכרזה על שלוש מחלקות הדרגתיות, לא נדרשת בחינת מעבר בתום שנת הלימודים. ביקורתו מתייחסת אם כן, להיבט המדעי שבקונספציה של האקדמיה.
- שונה היא גישתו של יוסף קלוזנר. עבורו, האקדמיה מצטרפת לחזון תחייתה התרבותית של האומה, ולכן מבקר הוא את הניטרליות האקדמית שהאקדמיה מציגה כלפי חוץ: אין

הוא רוצה ב"לימודי המזרח" כי אם ב"חכמת ישראל" המחייה את בעלה²²⁸. הברון לא נרתע מביקורת זו, ובזמן שהותו של קלוזנר בסנט-פטרבורג, הוא בכל זאת הוזמן להורות באקדמיה. הצעה זו לא יצאה לפועל היות שהמשרה לא אושרה ע"י השלטונות. ברם, מעניינת היא תגובתם של התלמידים לתוכנית לימודים זו. מתוך זיכרונותיהם ניכר שהם לא הרגישו בהיעדר רציונל שבתוכנית הלימודים, ולא היו מספיק מלומדים כדי לערער על משקלה המחקרי של האקדמיה: בעיניהם, התוכנית הייתה מצוינת. הערצתם את הברון האפילה על יכולתם לבקר את תוכנית הלימודים של האקדמיה. בעבורם, האקדמיה הייתה מעין בית שני – אם לא בית עיקרי – והם מבליים בספריה הרבה מעבר לשעות ההוראה הרשמיות...

ב - דרכי הוראה

אופי הלימוד באקדמיה היווה מיזוג מעניין בין לימוד אקדמי שרובו על דרך ההרצאה לבין גישה ישיבתית המתבססת על לימוד עצמי. בשנים הראשונות הוקדשו כ-18 שעות שבועיות להרצאת הפרונטאליות, אשר ניתנו לרוב בערבים על מנת לאפשר לסטודנטים אחרים להשתתף בהן. ההרצאות ניתנו ע"י מרצים קבועים, ולפעמים הוזמנו מרצים אורחים ידועי-שם על ידי הברון. במהלך ההרצאות הפומביות הרגישו תלמידי האקדמיה כמארחים המקבלים בתוכם את שאר הסטודנטים כדי להתחלק איתם באוצרות הידע הגנוזים באקדמיה. בזיכרונותיהם הרצאות אלו מצטיירות כעטופות ביראת כבוד, כשהאולם הגדול גדוש באנשים המבקשים לשמוע את דברי החכמה שמשכנם הוא האקדמיה של הברון גינזבורג²²⁹. עבור רובם, מעבר למקום לימוד, מסמלת האקדמיה את המקום בו ניתנת להם האפשרות לפגוש באינטליגנציה היהודית ולהעמיק את תודעתם היהודית²³⁰, בשנים בהם פורחת ההשכלה היהודית ברוסיה.

ליד הרצאות הפתוחות לקהל הרחב, התקיימו מספר סמינארים (כשליש מתוכנית הלימודים הכללית) המאפשרים עבודה צמודה למרצה (בעיקר הברון גינזבורג ודובנוב). מפגשים אלו העמיקו את הקשר בין המרצה לתלמיד מחד גיסא ויצרו למידה פעילה של הסטודנט המתמקדת לא בתהליכים כלליים כי אם בפרטים המדויקים מאידך גיסא. הסמינאר של דובנוב, למשל, הוקדש לתרגילים היסטוריים אשר במהלכם התבקש כל תלמיד להרצות על נושא ספציפי וזלמן שזר נזכר בחיבה בהרצאתו הראשונה על ספר הזכרונות לגליקל מהמלך, כאשר הוא סבור ש"בתרגילים האלו הורגלנו להיות מרצים"²³¹.

²²⁸ ראה את דבריו הנוקבים ב"השלח", י"ח (תרט"ח), עמ' 188 (מצוטט לעיל, "ביקורת ציבורית").

²²⁹ ראה למשל את תאוריו של י"ט הלמן במאמרו על דובנוב בתוך העבר, ח (תשכ"א), עמ' 10-17.

²³⁰ כך למשל מספר שז"ר על יוסף טרומפלדור המבקש להחליף בגדים בחדרו של שז"ר ולהוריד ממנו את מדיו הצבאיים הרוסיים: "בבגדי נכר אלה אין לחלל את האודיטוריום שבו מרצה ההיסטוריון של עמנו על תולדותינו" (שז"ר, עמ' 92). אנקדוטה זו מצביעה על משמעותם הסמלית של ההרצאות בתודעה היהודית של באי האקדמיה.

²³¹ שזר, רבותינו, עמ' 93.

ברם, מעבר ללימודים הפרונטליים דומה, שהאקדמיה התפתחה למעין חממה אינטלקטואלית עבור תלמידיה הצעירים. הם הרגישו את עצמם כיחידי סגולה הזוכים ללמוד מפי "גדולי עולם" המוכנים לסעיים ולעזרם בשלבי התפתחותם הרוחנית. שזר ועמיתיו מספרים על השיחות הרבות שניהלו עם מורם, פעמים במהלך טיול רגלי ברחובותיה של סנט-פטרבורג ופעמים בפגישה אקראית בספריה הגדולה. אווירה זו גרמה לתסיסה אינטלקטואלית ולצמאון גדול ללמוד את כל מה שניתן ללמוד ולפעמים אפילו בלי הבחנה בין עיקר וטפל, וכדברי הביקורת של דובנוב:

"הקורסים התחילו וממשיכים לפעול בתנאים לא נורמאליים לחלוטין: ללא יסוד חומרי חזק, עם חוסר מורים וחוסר תלמידים מוכשרים, עם קתדרות ריקות, ללא מערכת שיעורים וסדר התוכנית. במשך שלושת השנים הראשונות של קיומם, הקורסים החזיקו מעמד אך ורק על ידי הדביקות המדעית של המייסד והמרצים הפעילים, אך יותר מכל על ידי צימאון לדעת בלתי מתרווה של השומעים"²³².

אותו צמאון בא לידי ביטוי בשעות הרבות בהן היו התלמידים פנויים מלימודים פורמליים, אך המשיכו להשכיל על דעת עצמם בספריה העשירה של הברון. עיון בקטעי הזכרונות השונים מעלה את הרושם שהתלמידים בילו את רוב שעות היום בספריה, כל אחד לפי חפצו ונטיות ליבו וללא הדרכה מכוונת או תוכנית מסודרת. דומה אם כן, שעיקר השכלתם של תלמידי האקדמיה נובעת מהלימוד האישי האוטודידקטי, כאשר מערכת הלימודים הרשמית לא העניקה להם השכלה בסיסית ומעמיקה, כי אם נתנה להם אפשרות בלתי רגילה להיפגש מקרוב עם חוקרים ומרצים חשובים ולקבל השפעה מקיפה ממפגש זה. ההרצאה עצמה לא היתה העיקר כי אם האווירה שהיא יצרה, והשפעתה דרבנה את התלמידים להוסיף דעת יותר ממה שהקנתה להם גופי ידע ברורים ומבוררים. הערות אלו מזמינות אותנו להתבונן יותר בקרוב על תלמידי האקדמיה.

3. תלמידים ומורים

א - חבר התלמידים

מי הם הבחורים אשר נענו להזמנתו של הברון גינזבורג בשנת 1907 ופנו לסנט-פטרבורג להצטופף בצילה של תורה באקדמיה היהודית החדשה? תשובה לכך אין אנו יודעים בוודאות, אך מרכזיותה של השאלה במקומה עומדת: במוסד כזה, אין התלמידים בגדר של "שומעים פאסיביים" גרידא אלא הם שותפים טבעיים לאווירה שנוצרה בין כתלי האקדמיה ולעיצוב פניה כלפי פנים וכלפי חוץ כאחד. בהקשר זה, מעניינת במיוחד עדותו של זלמן שזר, מתלמידיה הראשונים של האקדמיה. ברשימתו על האקדמיה כותב הוא:

צוטט ותורגם ע"י לוין, הקורסים, עמ' 15.

"כשהגעתי לפטרבורג – חשון תרס"ח (1907) - כבר מצאתי כשישה-שבעה תלמידים שבאו לפני. כולם מערי השדה. ביניהם מי שהיו חובשי בית המדרש. ביניהם מי שכבר הספיקו להיות עסקני המפלגות הציוניות והמהפכניות וכולם צמאי דעת, כמעט כולם נטולי אמצעים לקיומם, ורובם ללא זכות ישיבה מחוץ לתחום"²³³.

תמונה ראשונית זו מעשיר שז"ר בספר זכרונותיו :

"את המכתב למייסדי האקדמיה על רצוני להיות בין תלמידיה כתבתי בשכבי על האיציטבה העליונה של תא האסירים הפוליטיים אשר בבית-הסוהר בוילנה, שהיה אז בשלהי המהפכה הראשונה, מלא על גדותיו אסירים יהודים. וגם שאר חברי מבין חצי התריסר אשר נענו ובאו מערי השדה לקול הידיעה הראשונה, - ואשר עליהם הצטרפו עוד חצי תריסר מבין הלמדנים אשר בקרב הסטודנטים באוניברסיטה שבסנט-פטרבורג עצמה, ויחד היוו את כל הסמסטר הראשון – היום אף הם ברובם מי ששנו ופרשו. מהם שנחפו עם התנועה הסוציאליטית ומהם נאמני התנועה הציונית ומהם שזיווגו את שניהם יחד. וכולם הספיקו כבר לראות את שקיעת תנועותיהם לעיניהם וכל עוד רוח במ נמלטו על נפשם לאוהל חדש זה של התורה העברית המדעית אשר תקע הברון דוד בן הוראץ גינזבורג בשבילם בבירת רוסיה. כולם טירונים בעולם המדעי וכולם זרים בעיר הבירה, ורבים הדגול הוא גם מחנכם גם מיטיבם גם ששוקד על סידורם"²³⁴.

מעדות זו ניתן לשרטט קווי יסוד לדמותו של תלמיד האקדמיה : בסביבות גיל 18, התגורר בערי השדה, הוא יצא מביתו "לתקן את העולם" דרך פעילות פוליטית מהפכנית. מדובר, בעצם, באותם צעירים יהודים שהלכי המהפכה הבולשביקית הראשונה זרעו בליבם תקווה לשינוי פני החברה היהודית והרוסית. האכזבה מהפעילות הפוליטית מושכת את אותם מחפשי דרך כעת להשכלה ולחכמה ולהימור חדש במציאת פתרונות לבעיות השעה. לא מדובר, אם כן, בתלמידים אשר האקדמיה מהווה עבורם המשך למסלול לימודים קלאסי - מלבד, אולי, אותם התלמידים הלומדים במקביל באוניברסיטה - אך הגרעין המרכזי של האקדמיה הוא בעצם קובץ התלמידים אשר עבורם האקדמיה היא מקום לימוד יחיד, ובתוכם נמנה הנזיר. לגרעין זה נתוספה בשנת 1910 קבוצה של תלמידים אחדים מ"הישיבה הגדולה" באודיסה אשר פרשו ממנה על רקע סכסוך בין רב צעיר וד"ר קלוזנר. קלוזנר עבר לסנט-פטרבורג להשתתף בפרוייקט האנציקלופדיה העברית, והתלמידים עזבו בעקבותיו והצטרפו לאקדמיה²³⁵, בלי להרגיש בשוני הגדול בין שני המוסדות השונים. האוריינטציה שלהם הייתה יותר היסטוריוציסטית, ולכן דבקו במיוחד בדובנוב, ופחות נטו להתחבר ל"לימודי המזרח" של הברון גינזבורג.

²³³ שזר, רבותינו, עמ' 90.

²³⁴ שזר, כוכבי בוקר, תל-אביב תש"י, עמ' 144.

²³⁵ ברון קרוא, "במחיצתו של דובנוב", בתוך: העבר, ח (תשכ"א), עמ' 17-22.

מה היה מקומם של חיי הדת באקדמיה והאם היו התלמידים שומרי מצוות? גם לשאלה זו קשה לענות בצורה ברורה לפי המקורות המעטים אשר בידינו. יש להניח שבנוסף לדוד כהן היו עוד מספר בחורי-ישיבה לשעבר אשר המשיכו להיות דבקים במסגרת הדתית ואחרים אשר הניחו את מסורת אבותם מאחוריהם. בקטעי הזכרונות השונים אין כלל איזכור על תפילה משותפת או תאורי שבתות או חגים באקדמיה. על הברון עצמו ישנם עדויות שונות בדבר התייחסותו החיובית לקיום המצוות המעשיות, אך אין ספק שרוב המרצים לא הקפידו על כך. חיי הדת הינם, אם כן, שאלה פרטית באקדמיה, כאשר העניין המשותף לכלל התלמידים והמורים היא חכמת ישראל. בחכמת ישראל, לימודה ומחקרה הם ראו מפתח להבנת בעיות השעה, ובזה השקיעו את כל כוחם ומרצם.

ב - סגל האקדמיה

מי היו מורי האקדמיה? ממשיך שז"ר בזכרונותיו:

"היה הברון אומר לנו: "שלושה סוגים הם בחכמת המרצים. יש חכם שתורתו שבכתב גדולה מחכמתו שבעל-פה, וספרו יודע ללמד יותר משמסוגל לכך הוא עצמו. ויש חכם שמידת ידיעותיו היא בדיוק כמידת הידיעות שהשקיע בספרו. ויש חכם שאין ספרו, ואפילו הספר הנבחר שלו, מכיל אלא חלק מתורתו"²³⁶.

הברון השקיע הרבה מאמצים בגיוס סגל ההוראה לאקדמיה על מנת להפוך את האקדמיה למוסד אקדמי הראוי לשמו. ברם, בעיית איתור המרצים עבור בתי-אולפנא יהודיים ברוסיה תמיד הייתה קשה בגלל היעדרם של מוסדות חינוך יהודיים גבוהים. היעדר מורים היא אחת הסיבות שהביאו להתמוטטותה של ישיבת אודסה, ושהשפיעה גם כן על האקדמיה.

למרות חזונו, לא תמיד הצליח הברון לצרף אליו את המלומדים הוותיקים ידועי-שם. הפרופסור הישיש א. הרכבי, מורו של הברון, סירב להורות באקדמיה מפאת הבטחתו לראשי רבני רוסיה שלא לעודד הקמתם של סמינרים לרבנים ברוסיה. למרות הבטחותיו של הברון שמטרות האקדמיה שונות, בקשתו נדחתה בסירוב עדין. הפרופסור דניאל חוולסון נחשב היה לגדול המזרחנים ברוסיה ובירך על הקמתה של האקדמיה. ברם, הוא שילם ביהדותו את הקריירה האקדמית שלו, והתנצר בצורה פומבית בראשית דרכו המקצועית. למרות שהמשיך להיות קשור לקהילה ולדאוג לאינטרסים היהודים והיה חוזר ואומר שאין מניעיו אידיאולוגיים (ונתן משמעות חדשה לביטוי מתפילת יום-כיפור: "עכשיו שנוצרתי כאילו לא נוצרתי"...), נמנע הברון מלהזמין בצורה פומבית להורות באקדמיה²³⁷, אך קרה לא פעם שהתלמידים ביקרו בביתו לשמוע את דברו²³⁸. גאוותו

²³⁶ שזר, רבותינו, עמ' 90

²³⁷ שזר, רבותינו, עמ' 89.

הלאומית של הברון לא הייתה מוכנה להשלים עם הליכים פרגמטיים של וויתור מרצון על זהות יהודית ככרטיס כניסה לחברה הרוסית.

הצוות המוביל של האקדמיה היה, בעצם, מורכב מהברון בעצמו ודובנוב, וכן יהודה לייב קצנלסון (1846–1917), מוותיקי עסקני סנט-פטרבורג אשר עסק לא בפוליטיקה כי אם בתרבות יהודית (עורך ראשי של אנציקלופדיה העברית, סגן יו"ר חברת מפיצי ההשכלה ושל אגודת חובבי שפת עבר, ועוד). כדמות מקובלת על כולם, הוא יכול היה לנהל את המוסד לאחר מותו של הברון ולא לגרום לפילוגו (מה שהיה אולי, יותר קשה לדובנוב...). קצנלסון הרצה על ספרות תלמודית, מתוך גישה היסטורית ביקורתית ובעזרת כלים פילולוגיים ומשפטיים (מאוחר יותר הצטרפו לו בהוראת התלמוד העורך דין הנרי סליוזברג והרב אריה קארלין). עוד שני פרופסורים, "מזרחיים בני חסות של הברון" (כדברי דובנוב) הורו באקדמיה מראשיתה ועד סופה: יונה גינזבורג (1871–1942) ויצחק מרקון (1875–1949). הראשון התבקש ללמד תלמוד ופילולוגיה אך בפועל הורה את המקצוע המתאים לו: ערבית. גם מרקון לא לימד בסופו של דבר את מה שתוכנן תחילה: הרצאותיו הוקדשו לתרבות הקראית ולא לספרות הערבית. לפי שזר, השפעתם על התלמידים ועל שומעי דבריהם הייתה מעטה:

"אף הוא – גינזבורג – בחר לצאת בעקבות הקשישים ממנו שראו ביובש הלימוד את הסימן המובהק של מדעיות... מרקון שקד לחנוט את הרצאותיו ככל האפשר, ולהבטיח את רמתן המדעית על ידי כך שהושיטן לנו כעצמות יבשות"²³⁹.

גם המורים לתנ"ך לא השאירו רושם רב על התלמידים: "מפרשנות מסורתית יצאנו, לחקר המדעי עוד לא הגענו" (שם).

אם כן, לסיכום, דומה שהברון גינזבורג ושמעון דובנוב היו המורים המשמעותיים ביותר עבור תלמידי האקדמיה.

סקירה מקיפה זו על האקדמיה ומטרותיה, מוריה ותלמידיה מחזירה אותנו לרב הנזיר עצמו ולהשפעת האקדמיה עליו ועל הגותו. מתי בדיוק נמנה הוא בין "תלמידי הברון"? כאמור, הוא הגיע לאקדמיה בתחילת שנת תר"ע (כלומר, סתיו 1909). לאחר כ-שלוש שנים הוא עזב אותה לקראת שנת תרע"ג (קיץ 1912) היות והוא מציין ביומנו את מועד הגעתו לגרמניה בחורף תרע"ג לאחר תקופת המתנה בוילנה ובקובנה לקבלת אישור מעבר

²³⁸ דניאל חוולסון (1819–1911) קיבל דוקטוראט בשנת 1850 מטעם אוניברסיטת לייפציג. ב-1855 עבר לדת הפרובוסלאבית ומונה בעקבות זה לפרופסור באוניברסיטת פטרבורג. למרות המרתו שמר חוולסון על הקשר עם העם היהודי, ובמקרים אחדים הופיע כסניגור של היהדות (אמנם תמורת תשלום מלא!), ואף כתב ספר מפורט המזים את עלילת הדם נגד היהודים. חוולסון היה אספן ספרים וידען גדול בתולדות הספר העברי (ראו את ספרו: ראשית מעשה הדפוס בישראל, ורשה תרנ"ז) ושימש חבר הוועד של "חברת מפיצי ההשכלה". בשנת 1898 הוציא הברון גינזבורג ספר יובל לכבודו (עוד פרטים עליו ראו: ז' גריס, הספר כסוכן תרבות, עמ' 137-140).

²³⁹ שזר, רבותינו, עמ' 89

(״בראש השנה האזרחית – 1913 – בשנת תרע״ג²⁴⁰ עברתי את הגבול הפרוסי״ – מגילת סתרים, א, ל״ה). במילים אחרות, הרב הנזיר למד באקדמיה כ-שלוש שנים מגיל 23 עד גיל 26, ופרק זמן קצר זה היה משמעותי ביותר עבורו. זאת הייתה תקופת הפריחה של האקדמיה לאחר שלבי הפתיחה המהססים, עת מצטרפים לספסלי הלימוד הקבוצה האודיסאית ובטרם נפטר הברון בחורף תר״א (דצמבר 1910). הסתלקותו כזכור גורמת לשקיעה איטית של ״מוסד פרטי״ זה למרות מאמציו של דובנוב, והנזיר פורש מהאקדמיה בשלב זה של ארגון מחדש של המוסד, ארגון שלא מנע את שקיעתה של ״האקדמיה של הברון גינזבורג״...

"ואני יושב ושוקד על התלמודים והמדרשים ביחוד, לפי דרך המחקרית ההסטורית, במורה נבוכי הזמן לרנ"ק וידידו מהר"ץ חיות, ורבי זכריה פרנקל בדרכי המשנה ומבוא הירושלמי²⁴¹. הנני צולל במים אדירים ומעלה חידושים, ומשמיע גם הרצאות לפני החברים השומעים (על 'שבות' ועוד" מגילת סתרים, א, ל"ב

ראשית, עלינו לתת את הדעת לעובדה שלאחר כמה שנות נדודים, כאשר הנזיר עובר מעיר לעיר כל כמה חודשים, זאת היא הפעם הראשונה שמתמיד הוא קרוב לשלוש שנים באותו מקום. אם קיימת הקבלה בין מצבי רוח חולפים וחיפוש אחר המשמעות לבין המעברים הגיאוגרפים השונים, הרי זה אומר שהנזיר מצא באקדמיה רגיעה נפשית וסיפוק אינטלקטואלי ורוחני כאחד. האקדמיה הציבה לפניו אתגר לימודי ותרבותי והציעה את מירב האפשרויות לממשן, כאשר האווירה החצי-משפחתית בתקופת הברון ("הוא הרב הוא האב" בלשונו של שז"ר) והשעות הרבות המוקדשות ללימוד עצמי מאפשרות למצוא את האיזון המתאים בין שייכות חברתית וקבוצתית לבין אוטונומיה, התבודדות ועצמאות. דומה שבשנים אלו לא הרגיש הנזיר במתח שאיפיון את התקופה הקודמת, עת שאל את עצמו ללא הרף לאן שייך הוא, ביהותו מרגיש קרוע בין העולם המסורתי וערכיו לבין נטיותיו האישיות להשכלה ולמחקר. רגיעה נפשית זו נתנה לו את האפשרות לנצל את השעות הרבות שעמדו לרשותו להתפתחות לימודית וליצירה אינטלקטואלית.

דומה שתקופה זו מציינת את תחילת חינוכו האקדמי והקניית דרכי למידה מחקריים: דייקנות, השוואה, חשיפה למבואות ולספרות עזר, גישה ישרה לכתבי-יד ולדפוסים ראשוניים וגיבוש פירות הלימוד בכתב. שנות הלימוד באקדמיה מסמלות את ההזדמנות הראשונה בחייו בה הייתה לו נגישות ישרה לספרות מחקרית במדעי היהדות, הזדמנות שלא תחזור באותה עוצמה, לא כשיעלה ארצה ואפילו לא במהלך לימודיו באוניברסיטה בגרמניה. יש מקום איפוא להניח, שהמקום הנרחב שניתן בהגותו לפילון האלכסנדרוני

²⁴¹ הרב זכריה פרנקל (1801–1875), מראשי חכמת ישראל, מייסד בית המדרש לרבנים בברסלאו, ששאף לסינתזה בין המגמות השמרנות בהלכה והדרישות לתיקון. לתפיסה ההיסטורית-פוזיטיביסטית שלו הייתה אחר כך השפעה רבה על התנועה הקונסרבטיבית. הופעת ספרו "דרכי המשנה" שיצא לאור לראשונה בליפסיא תרי"ט, הגבירה את מאבק האורתודוקסיה נגדו, וכמה ספרים נכתבו נגדו.

ולפילוסופיה יוונית וכן ליצירה ההגותית היהודית בימי-הביניים משקפים את מה שלמד באקדמיה, כמו שרוב הספרים המצוטטים ברישום הביבליוגרפי העשיר בספרו "קול הנבואה" מוכרים לנזיר מספרייתו של הברון²⁴².

הנחה זו מתחזקת לאור דברי הנשיא שז"ר בהספידו את הרב הנזיר :

"ולי זכורות השנים הבלתי נשכחות על סף התבגרותינו, כשישבנו יחד ליד שולחנו של רבו הקודם, הברון דוד גינזבורג... היה מזמן לזמן מכבד גם אותו להיות בין מגידי פרקי 'אור ה'" לר' חסדאי קרשקש וימלחמות ה'" לרלב"ג שהברון היה ממעריציהם, והוא אז לא רק למד אלא פירש ובמידה מסויימת 'תיקן' גם אותם... זכור לי איך הפליג הברון גינזבורג בסמינר שלו על פילון האלכסנדרוני ועל היחס שבין פילון לבין אפלטון, גדול תלמידיו של סוקרטס. ומצחו של המומחה לכך בבית המדרש, של רד"ך גבה הקומה ועטור הזקן הבלונדיני, לא חדל מלייגע על כך, והיה ראש המדברים בסוגיא העמוקה הזאת שממנה תוצאות מרובות גם להבנת חכמת יוון וגם למסקנות לחקר המחשבה הדתית היהודית"²⁴³.

ברם, נחטא בשטחיות אם נגיד שכל מקורות היניקה של הגותו הינן האקדמיה והנלמד שם בלבד: כזכור, מערך השיעורים וההרצאות קבע מקום מועט בלבד להגות המיסטית ולספרות הקבלית, תחום מרכזי בספרי הנזיר. האקדמיה מעניקה אם כן בסיס למגמה אחת בלבד בהגותו של הרב הנזיר: המימד הפילוסופי.

במקביל, שנות הלימוד באקדמיה נתנו גם כן לבחור הישיבה הליטאי את ההזדמנות לפגוש פנים אל פנים את גדולי החוקרים במדעי היהדות ברוסיה באותה עת ולהיוודע לספרות קלאסית ומחקרית עניפה ביותר, כשהספרייה העשירה והמגוונת של הברון מזמינה את הסטודנט הצעיר והסקרן לטיול אינטלקטואלי מהנה כמעט אין סופי...

גם אם לא תמיד נוצרו קשרים אישיים בין המרצים לבין התלמידים, האווירה ששררה באקדמיה נתנה תחושה של קבוצה קטנה ייחודית והחזון שהיא ביקשה להגשים יצר מעין שותפות בין המרצים לתלמידים. ברשימה הקצרה ב"מגילת סתרים" על האקדמיה, רשימה שפירסם הרב הנזיר לאחר מכן כמעט ללא שינוי בגיליון המיוחד של כתב העת "העבר", כותב הוא בנימת חיבה ורגשי כבוד לאותם חוקרים ידועי-שם :

"המרצים באקדמיה היו, הד"ר י"ל קצנלסון (בוקי בן יגלי), לפ' אלו טרפות"²⁴⁴, לפי חכמת הרפואה, גם המדות שהתורה נדרשת בהן, ההסטוריון ש. דובנאו, לתקופות שאחרי התלמוד, והרב א. קרלין, לתלמוד, לתולדות תורה שבעל-פה, ועוד, לערבית, ולמשפט היהודים

²⁴² במיוחד לאור העובדה שמעטים הם הספרים שיצאו לאור אחרי מלחמת העולם הראשונה המצוטטים ב"קול הנבואה".

²⁴³ ד' שז"ר, "נזר הנזיר" בתוך: נזיר אחיו, א, עמ' טו-כב.

²⁴⁴ הלא הוא פרק ג' במסכת חולין העוסק בפציעות ההופכות את הבהמה ל'טרפה' עוד טרם שחיתתה.

בפולין ורוסיה (העו"ד סלייזברג), ולנ"ך הד"ר ש.א. קמנצקי²⁴⁵, ומר
יצחק מרקון²⁴⁶ לתולדות הקראות" (מגילת סתרים, א, ל"ב).

אולם, מעבר לשייכות קבוצתית, להרגלי למידה מחקריים ולמפגש אישי עם מרצים בעלי-
שם, דומה שהאקדמיה השאירה רושם נוסף עמוק יותר, על הגותו של הנזיר. לאווירה
האינטלקטואלית באקדמיה ובמיוחד באישיותו של הברון, יש טעם ישן-נושן ועדין של ימי
– הביניים לאמור, מעין מזיגה הרמונית בין פילוסופיה קלאסית לפילוסופיה יהודית, דגש
על חינוך הומניסטי ושילוב מעניין בין לימוד פרונטאלי לבין התפתחות אישית
אוטוידקטית. יש אפילו שראו בדמותו של הברון מעין דמות השייכת לאותה תקופה²⁴⁷
והנזיר עצמו שותף לדעה זו כשהוא כותב:

**"הברון ר' דוד גינזבורג ז"ל היה דמות אצילית, קורנת אורה וזיו על כל
הסביב לו, מזכירה הדמויות האצילות של ר' חסדאי נ' שפרוט ור'
שמואל הנגיד. לו שיח ושיג עם רבי ושרי המדינה, ועם ראשי ומנהיגי
האומה, מהחוגים המשכילים, וגם מהחוגים התורניים, הרבנים
והאדמור"ים, ביחוד מליובוויץ. הוא היה מלומד מומחה במזרחנות,
ומבין פרק בשיר, נפש עדינה ופיוטית" (מגילת סתרים, א, ל"א).**

למרות הביקורת העדינה של הנזיר על הברון ("אך ברונותו האפילה על למדנותו" – שם),
דומה שהנזיר, כשאר התלמידים, פיתח יחס של חיבה והערכה כלפיו ובמיוחד בגלל
אישיותו ("פנה זיוו פנה הדרו, אשר אמרנו בצלו נחיה" – שם) כאשר ראה בו ובאקדמיה
מעין מודל להזדהות ולחיקוי, במודע או שלא במודע. גם הנזיר עצמו הצטייר לפעמים
בעיני בני דורו כדמות החיה לא בתקופתו כי אם בימי-הביניים, דמות השואפת להגיע
למזיגה אם לא להרמוניה ולסינתיזה בין הקודש לבין החול, בין הפילוסופיה לבין הקבלה.
דמיון זה מחזיר אותנו לשאלה הבסיסית המלווה אותנו בחיבור זה מראשית דיונונו על
הנזיר ועל הגותו: האם ניתן לראות בהגותו משנה פילוסופית מלוכדת הניתנת להבהרה
ולהסברה או שמא מצביעה היא על אקלקטיות והיעדר היגיון פנימי? כזכור הן תוכנית
הלימודים של האקדמיה והן תורתו של הברון גינזבורג סבלו מחוסר קוהרנטיות, דבר
שביקר דובנוב ללא הרף, ויש המטילים ביקורת דומה גם כן לגבי הנזיר ולגבי הגותו. בחלק
השני של חיבור זה אשר יעסוק בהגותו של הרב הנזיר נבדוק לעומק טענות אלו ונציע
מספר תשובות לשאלה. בשלב זה דומה שלא ניתן להכחיש את מרכזיותה של תקופת
האקדמיה בחייו של הרב הנזיר ובעיצוב הגותו היחודית.

²⁴⁵ ראו על אודותיו: קרסל, לכסיקון, ב, עמ' 779-780.

²⁴⁶ ראו על אודותיו: קרסל, לכסיקון, ב, עמ' 429.

²⁴⁷ למשל ברוך קרוא הכותב עליו: "היה בו משהו מגאון ריש גלותא, כאחד קדמון. הוא היה המוהיקני
האחרון בשלשלת הגאונים החכמים, שהתחילה ברבי סעדיה גאון ונסתיימה בו" ("שר של תורה" בתוך
"העבר", חוברת ו, תל-אביב, אייר תשי"ח, עמ' 114-111).

עם פטירתו של הברון בחורף תר"א (1910) התחילה כזכור, שקיעתה של האקדמיה. תהליך זה גרם כנראה לתלמידים הרוצים להתקדם בלימודם לחשוב הלאה ולתכנן את עתידם בהתאם. כאמור, "הרוח האירופית" ששאפה בסנט-פטרבורג כיוונה את חיי הרוח והתרבות לנעשה בגרמניה, לכן טבעי היה שבבוא העת:

"שנים מהשומעים החשובים, שהצטיינו בלמודים ההיסטוריים, מר זלמן רובשוב, ואתו מר ש. שרייאר (שרירא)²⁴⁸ קבלו תעודת גמר השעורים הגבוהים לידיעות המזרח, ועל סמך זה נתקבלו באוניברסיטא בדרום-אשכנז, בפרייבורג, ולמדו שם. גם אני השתדלתי בזה, ובקבלי תעודה כזו עשיתי דרכי לחוף לארץ" (מגילת סתרים, א, ל"ג).

כאמור, האקדמיה לא קיבלה הכרה רשמית גם לאחר שהפעלתה הורשתה, לכן ספק אם תעודת הגמר הייתה פותחת לפני הבוגרים את שערי האוניברסיטה הגרמנית (ועובדה היא שהרב הנזיר נצרך היה לחכות להחלטת הסנאט בפרייבורג לאשר קבלתו ללימודים – מגילת סתרים, א, ל"ו - למרות התעודה שהייתה בידו). אמנם, עובדה זו אינה מונעת מ"בוגרי" האקדמיה לנסות ולהתקבל לאוניברסיטה.

בפסקה המובאת לעיל, צעד זה מסופר בצורה טבעית ביותר ומשתלב בניחותא בתיאורו של הנזיר את קורות חייו. ברם, כדאי לשים לב שמהלך זה - עזיבת רוסיה ולימוד פילוסופיה - אינו "טבעי" כלל וכלל לא לבחור ישיבה ליטאי טיפוסי ולא לרב הנזיר עצמו שכל כך התלבט כמה שנים לפני כן לגבי המשך דרכו.

כמה מפתיע הוא הקטע הבא, הנרשם על פיסת נייר, בכתב יד מהיר וחפוז במהלך הנסיעה הארוכה ברכבת מערבה (חשון תרע"ג):

"זה לא כבר קמתי ממשכבי, כמעט כל הלילה ישנתי, בשעה שהייתי ער ג"כ לא יכלתי לסדר את מחשבותי, ולא רע היה לי אז, רק נדמה לי שאני יחד עם המסע, שבו אני נמצא עתה, שוחה, שוטף בזרם מים רבים, אנחנו מתרוממים עם גלי הים לרוח זועף, משליך סער בים, ובעוד רגע והננו צפים שקטים, במנוחה שלמה ובשכחה גמורה מכל הנעשה, העבר כאין הוא לפני, והנה עוד פעם רוח גדול וחזק, אני שוטף [כלומר, נשטף] שוב, ואז כל טפה וטפה, כל מה שעבר עלי עד היום עולה על זכרוני ואני מצרפם לחשבון גדול. נודד, נע ונד הנני! בכל מקום שאני שם אני זוכר כי מחר עלי לצאת מכאן, כי אין לי ארץ אבות, עיר, מולדת, בית אם, יחיד אני! ואינני מצטער מזה כלל. כבר הרגלתי לזה ואני אוהב מצבי זה בכל לבי. אני מרגיש בזה טעם שחיה על פני נהר מלא על גדותיו" (פתקים 7).

ראו על אודותיו: קרסל, לכסיקון, ב, עמ' 978-979.

בהקדמה לחלק זה ראינו כיצד ההליכה לאקדמיה של הברון גינזבורג בסנט-פטרבורג הייתה מלווה בחששות והתלבטויות רבות בדרך לחיפוש הזהות העצמית ובעזרת הכוונתו של הדוד מטולא. דומה שלפנינו אדם אחר העומד בקור רוח ובשלווה לפני צעד מכריע בחייו, צעד הנראה משמעותי ומהפכני הרבה יותר מאלו שקדמו לו. נראה אם כן, שמעבר להקניית ידע והצבת מודל לחיקוי, תקופת האקדמיה היוותה עבור הרב הנזיר בית גידול רוחני אשר בהיעדרו, מהלך דרסטי זה היה בלתי – אפשרי.

פרק שלישי :

חכמה ודעת (תרע"ג - תרפ"א)

"עוד הפעם שבתאי אל פנקסי, ישן נושן הוא, כעשר שנים עברו עלי, תקופות שונות חלפו בחיי, ואני - מי אני? אותו הבר-בי-רב שישב והגה באהלה של תורה בביהמ"ד? שאלות לא היו אז כלל וכלל, הכל פשוט, יש מעמדות קבועות, וחובות ידועים, צריך רק לדעת איך ובמה למלאותם... גן היה לפני, גן עדן לפי מושגי ומובני, אבל עשיתי לו גדר, כי יראתי שלא לקלקלו, שלא לטנפו, פחדי זה היה גדול, ומשום זה הייתי למוסרניק... דרישותי היו גדולות וקיצוניות, מעשי היו קלים, נפשי התעצבה על זה, סוף סוף הייתי מחשבת תמיד על דרכי חיי הרוחניים, בודד לנפשי, פרטי הייתי. הקו האחרון עוד נשאר בי עד היום הזה, מחשב אני את דרכי חיי, אבל האם רוחניים הם?"

המנהל, חורף תרע"ג, עמ' 49

רשימה זו נכתבה בפרייבורג על דפי מחברת 'המנהל' כאשר חמש שנים ועמוד אחד ריק מבחינים בינה לבין הרשימה הקודמת: "הולכים ימי וחולפים ואין אני עושה בהם דבר לנפשי. אני מחליט לרגע: לחשב ולערך החלטה" (המנהל, עמ' 47) שהוליכה אותו לאקדמיה. אזי היה דוד כהן בחור ישיבה ליטאי שנחשף לתרבות ההשכלה, ניסה לשלב בין ערכי החברה המסורתית לבין בשורת העולם החדש וחזר ושוב שאל את עצמו מי הוא באמת ולאן הוא שייך. במבט לאחור ולאחר דפדוף מהיר במחברת שנשארה סגורה ימים רבים, מסתכל הרב הנזיר על דפיה הראשונים של היומן המוסרי - לפני כעשר שנים - ועל התמימות המאפיינת אותם: "מה רכשתי במשך ימי החודש שעבר? בתלמוד? בספרים? כמה שעות ביום עסקתי בחכמה?" (המנהל, עמ' 9).

כעת, הרב הנזיר הינו בן 26 ומחכה לתשובת אוניברסיטת פרייבורג בגרמניה אם אכן התקבל לפקולטה לפילוסופיה על סמך תעודת סיום שלש שנות לימוד ב"קורסים הגבוהים למדעי המזרח" ביסודו של הברון גינזבורג. למרות המרחק הרב בין התקופות השונות, תחושות של השלמה מציפות אותו כאשר הוא מסתכל על צעירותו ועל העולם התרבותי ממנו צמח:

**"להשתחרר לגמרי מן העבר אי אפשר. כי הכחות הפסיכולוגיים
הנטועים בנו והלשון, הכל ירשנו. אם נלחם בעבר, נלחמים אנו אז בנו
ובעצמנו (המנהל, עמ' 54)**

ועם זאת, השאלות לא נעלמות. מבטו איננו מופנה כלפי העבר אלא כלפי העתיד וכמו תמיד, מתוך חיפוש קיומי:

**שאלת התכלית היא דרישה מיוחדת של הנפש, ולא של המוח הקר,
הדורשת לה מעוף למרחק, או המבקשת לה משען באחר, שחוצה לה"
(המנהל, עמ' 54).**

מהי תכלית מעשיו? מהי משמעות הרצף סלובודקה – סנט פטרבורג – פרייבורג? האם ניתן לזהות את החוט המתבר בין תחנות חייו השונות כל כך זו מזו? שמא מגמה זו איננה בידיו של האדם ושאיפתה הטרונומית לאדם היא, "מחוצה לו"? הפעם, מתוך הסתכלות בוגרת ומגובשת יותר, אין הרב הנזיר עוסק ב"תכנים" ("מה רכשתי בחכמה?") או "במסגרות" ("לחשב ולערך החלטה") אלא במגמה עצמה: "האם רוחניים הם?" פרק זה עוקב אחרי הרב הנזיר במהלך שנות לימודיו באוניברסיטה, בחיפוש אחרי המימד הרוחני של חייו. גלגולי ההיסטוריה ותהפוכות מלחמת העולם הראשונה מוליכים אותו לשוויץ החופשית ולעיר באזל, מזמינים לו היכרות עם עולם הקבלה ורזיה ומפגישים אותו עם מי שיהפוך לרבו ומורה דרכו: הראי"ה קוק.

א – בשערי האוניברסיטה

”בחגיגת פתיחת הזמן, עת חלוקת תעודות האזרחות האקדמית, בנוכחות ראשי הפקולטות, באולם גדול, המלא סטודנטים, המחכים לתורם, בקריאת שמש, לפי א”ב, וכל אחד נגש לבמה ומקבל תעודתו בלחיצת יד, גם אני בתוך היושבים, ולבי מלא ספק, האם אהיה בין הנקראים, והנה, נקראתי בשם, ואגש ואקבל תעודת האזרחות האקדמית שלי, ציוויס אקדימיקוס.”
מגילת סתרים, א, לו

תעודת האזרחות האקדמית - *civis academicus* - הינה מפתח כניסה לשערי האוניברסיטה בפרייבורג לקראת סמסטר קיץ של שנת תרע”ג. את ההמתנה הארוכה בחודשי החורף ניצל הרב הנזיר ללימוד תורה וללימוד חכמה, לרוב כאשר הוא יושב לבד בבית המדרש או בספרייה העירונית. אך קבלתו לאוניברסיטה משנה את מעמדו: כעת, אין הוא פליט אוטוידקט הנחשף בצורה אקראית לכתבים פילוסופיים אלא הוא סטודנט מן המניין בפקולטה לפילוסופיה, שומע הרצאות ממיטב המרצים ובונה את חינוכו ההומניסטי בצורה יסודית. אמנם האקדמיה של הברון גינזבורג הפגישה אותו לראשונה עם יסודות המחשבה האירופית ומקורותיה היוונים אך אופייה האקלקטי של האקדמיה העניק לו ידיעות מפוזרות בלבד ורק הגביר את הצימאון. מהרשומות של שנות האוניברסיטה, עולה שהמפגש האמיתי עם הפילוסופיה נערך דווקא בפרייבורג ובבאזל.

1. עיון והתמחות

א - לימוד פילוסופיה

כשלושה סמסטרים למד הרב הנזיר בפרייבורג, עד פרוץ מלחמת העולם הראשונה: אביב תרע”ג, חורף ואביב תרע”ד. בגיליון הציונים של האוניברסיטה²⁴⁹ רשומים בעיקר קורסים בפילוסופיה (כגון: לוגיקה, מבוא לאסתטיקה, תורת המשפט, הקדמה לפילוסופיה של קאנט, מקאנט עד ניטשה), ואחרים במקצועות קרובים: פסיכולוגיה, תולדות החינוך, כללי התחביר ועוד. הפקולטה לפילוסופיה בפרייבורג הינה מרכזית ביותר בגרמניה באותה תקופה. הדמות הבולטת ביותר בין המרצים השונים הינה היינריך ריקרט (Heinrich

249 ארכיון נזר דוד, מחלקה 1 (ביוגרפיה), ללא מספור.

(Rickert) - מחשובי החוקרים והוגי הדעות בגרמניה – והרב הנזיר שמע מספר סמינרים אצלו. ריקרט (1863–1936) הגיע לפרייבורג בשנת 1894 ופיתח גישה נאו-קאנטיאנית שונה מאסכולת מארבורג ומפרשנותו של כהן²⁵⁰. בפרייבורג למד גם היידגר והוא מתחיל ללמד בפקולטה לפילוסופיה בשנת 1913. חדות הלימוד ניכרת בפרקי זיכרונותיו של הרב הנזיר: לא מתוך ספרים לומד הוא אלא - כביכול - נפגש הוא עם ההוגים עצמם:

”יחידי הייתי יושב בספריה הפלסופית, כל טוב לפני. התחלתי מראש הפלסופיא [כך!] האידיאלית החדשה, דיקרט. ספריו קטני הכמות ורבי האיכות, בלטינית, ספרו היסודי, מדיטציונות, (הגיונות)²⁵¹, חוברת דקה, הנני משננה כמעט על פה, מחפש פתגמו המפורסם, קוגיטו אירגו סום, הנני חושב ובכן הנני נמצא, ולא אמצאנו בצורתו השלמה, אלא קטעים²⁵² (מגילת סתרים, א, ל”ט).

ועוד:

”ומצד שני, ראש הפלסופיא [כך!] הנסיונית, האימפירית, החדשה, האנגלית, לורד בֶּיקון, בספרו, ”אורגנון חדש”²⁵³. הנני אוהז בידי

-
- 250 בשנת 1915 עוזב ריקרט את פרייבורג לטובת היידלברג וממשיכו בפרייבורג הוא הוסרל.
- 251 בספרו *Meditationes de prima philosophia* (“הגיונות על הפילוסופיה הראשונית”, תרגם יוסף אור, ירושלים תש”מ) עומד הפילוסוף הצרפתי רנה דיקרט (1650-1596) על היחסים בין הגוף לבין הנפש כאשר ברקע עומדת שאלת מציאות האלוהים. דיקרט מבקש לדון באותם שאלות “דתיות” באמצעות “השכל הטבעי” ובלי עזרתם של כתבי הקודש או כל אמצעי על-טבעי אחר (התגלות האל, למשל) כדרכה של התיאולוגיה בימי-הביניים. דיון זה מאפשר לו להמחיש את דרכי החשיבה הנכונים – בעיניו – והמסוגלים לגלות את אמיתות היסוד של טבע המציאות.
- 252 כידוע, ה”קוגיטו” משמש לדיקרט נקודת אחיזה להיחלצות מהספק המתודי המערער על וודאות ההכרה האנושית: עובדת קיומו של האדם המטיל ספק על המציאות שסביבו, איננה ניתנת בספק עבורו. ברם, הניסוח המפורסם של הקוגיטו (“*Cogito, ergo sum*”) אינו מצוי כלל ב”הגיונות” כי אם בספרו השני של דיקרט, “מאמר על המיתודה” (תרגם יוסף אור, ירושלים תשכ”ד, עמ’ 39). רעיון ה”קוגיטו” מופיע פעמיים ב”הגיונות” אך בניסוח שונה ובעקבות זאת, במשמעות שונה במקצת (שם, עמ’ 43–44).
- 253 פרנסיס בייקון (1626-1561) עסק במתודה לפיתוח פילוסופיה – עוד לפני דיקרט – והיה סבור שבמקום השיטה הדדוקטיבית הנהוגה, יש להשתמש בהגיון אינדוקטיבי ולהתקדם מהעובדה המדעית, לאקסיומה ולחוק, כאשר על החוקר לשחרר את דרכי חשיבתו מכל דעות קדומות או השפעות חיצוניות (המכונות על ידו “אלילים”) המעוותות את תפיסת המציאות “כמו שהיא”. בייקון פיתח גם מערכת של ערכים המבוססת על מתודות אלו. הוא מבחין בין חובה לקהילה שהוא עניין מוסרי, לבין החובה לאל שהוא עניין דתי בלבד. בייקון מפריד גם בין דת לפילוסופיה, אך קובע שהשתיים יכולות להתקיים יחדיו: פילוסופיה מיוסדת על היגיון, ואילו אמונה על ההתגלות, ולכן היא לא רציונאלית. לדעתו, ככל שהמסתורין האלוהי הוא פחות הגיוני ויותר מפליא, כך הכבוד שניתן לאלוהים באמונה בו גדול יותר. *Novum Organum*

הספר בכרך קטן, ברומית, שעל השער מצוירת אניה שטה בים, ומתחתיה הכתוב, ביום ההוא ישוטטו לבקש את דבר ד', בלשון לטינית, והמסמלת את חפוש ההמצאות החדשות, ועולם חדש. הנני משנן את אמרותיו, האפוריסמים, הגדולים, הננו מבקשים את החידושים, בריאות חדשות, הנמצאות כבריאות מעשי ידי אלדים" (מגילת סתרים, א, מ).

אכן, זאת ההזדמנות לחזור ולשנן ביסודיות את דברי הראשונים וכך קונה הרב הנזיר את בקיאותו בתרבות יוון:

"הנני פונה אל התקופה העתיקה, היונית, במקורה היוני, ובתרגומה, האשכנזי. ספרי הומירוס, אודיסיא, איליאד באורותיהם, והטרגדיות, של סופוקלוס, ואוריפידוס, בעוזן, הנני מעמיק בהן, ועל ידן מתגלה לי תקופת האלילות באורה ועוזה, ויחס הנצרות אליה. ואז מתחיל אצלי תלמוד הפלסופיא [כך!] היונית, במקור ובתרגום, לדעתה על בוריה" (מגילת סתרים, א, מ"ג).

גם לאחר שעבר לבאזל ממשיך הרב הנזיר - אמנם לאחר הפסקה של שישה חודשים - להתרכז בלימודי הפילוסופיה: כתבי אפלטון, בעיות באתיקה ובלוגיקה, פילוסופיה מודרנית ועוד. הוא רשום באוניברסיטה בין השנים תרע"ה-תרפ"א ולומד בממוצע 4-5 קורסים בכל סמסטר (ובשנתיים האחרונות, 2-3 בלבד). מתוך עיון בפנקס הרישום של האוניברסיטה²⁵⁴ עולה שהמורה המרכזי שלו במקצועות הפילוסופיה הוא קארל יואל, ממנו למד את רוב ידיעותיו: יותר מ-20 קורסים שונים! קארל יואל (1864-1934) היה חוקר פילוסופיה קלאסית אשר התמנה לפרופסור באוניברסיטת באזל כבר בשנת 1902. למרות היותו בן למשפחה יהודית מסורתית - דודו, הרב דוד יואל (1815-1882) לימד בסמינר לרבנים בברסלאו - לא הייתה לקארל יואל זיקה משמעותית לקהילה היהודית. בינו לבין הסטודנט המתמיד - הרב הנזיר - נוצר קשר מיוחד וגם הוחלפו מכתבים ידידותיים. לימים, כאשר הרב הנזיר הגיש לו את פרי ביכוריו אודות ייחודו של ההיגיון העברי, אמר לו יואל (בגרמנית): "אלו הייתי לפני שנות החמשים שלי הייתי מחליף דעותיי, אני רואה, אור ממזרח" (מגילת סתרים, א, ע"ב).

"ההיגיון החדש" העונה ל"היגיון הישן" האריסטוטלי) הוא חלקו השני של 1620 Instauratio magna. (1620). האוניה המצוירת בשער מסמלת את ייעודו של המדע החדש השט אל הבלתי נודע: "מה שנשאר לגלות חשוב יותר ממה שכבר נגלה" אמר בייקון.

254 ארכיון נזר דוד, מחלקה 1 (ביוגרפיה), ללא מספור.

ב - השלמות והתמחות

אוניברסיטת באזל היא גם כן הזדמנות להשתלמות בשאר מקצועות: ערבית ופילוסופיית האסלאם, תולדות המוסיקה, ועוד. מקום מיוחד ניתן למדעי הטבע ולמדעים המדויקים:

"הנני שוקק להרחיב דעתי ולהעשיר ידיעותי בכל מקצועות המדע, מדעי הטבע, שומע בקביעות בתשלום, הרצאות על תורת הצמחים, שוהה בגן הבוטני שעות ביום, מתבונן לדעת ולהכיר את הצמחים, של היבשה ושל האגמים, ביחוד הצמחים הטרופיים, העשבים, העצים, העלים, והפרחים, לשמותיהם, ואח"כ קורא על האגדות הנפוצות בעמים עליהם, כמו על הנרקיס, וכו'. וכן שומע בקביעות, בתשלום, תורת הפיסיקא האכספירמנטלית, הנסיונית, בהדגמות, המיכניקא, תורת האור, אופטיקא, וחשמל, והידרו-חשמל, מושך את תשומת לבי השעון הגדול המדויק ונטיותיו, וקשת גווני צבעי האור, וכן תורת החימא, הבלתי אורגנית, ליסודותיה הרבים (יותר משמונים, בטבלא שלי). מעיין בספרי הלימוד למקצועות אלו, ורוכשם לי. גם שומע הרצאות על התכונה, הספירות, ועולה אל בית מצפה הכוכבים על גג הברנולינוס, צופה בקנה הראות הגדול, ריפריקטור, ואינני רואה בו יותר מהנראה לעין כרגיל. אני קורא את ספרי גלילי, במקורם ותרגומם, והם כל כך פשוטים ומובנים, יותר מבספרי הלימוד, וכן ספרי ניוטון, פלסופית הטבע" (מגילת סתרים, א, ס"ב).

תיאור זה מזכיר היטב את המלצות החינוך ההומניסטי של מונטיין, רוסו ואחרים: שילוב הרמוני בין לימודי תרבות קלאסית לבין לימודי טבע, בין הרצאות עיוניות לבין המחשות חווייתיות, בין לימוד פרונטאלי לבין לימוד עצמי²⁵⁵. ברם, אין הרב הנזיר מתפזר בלימודו. עם השנים הוא נדרש להתמחות יותר והוא מכין את הדיסרטציה שבכוונתו להגיש לאוניברסיטה, באינטנסיביות רבה ובקשיים לא מעטים:

"מחשבתי נתונה בעיקר להגיון, המערבי הכללי, העתיק והחדש, לכל זרמיו ואסכולותיו, וביחוד להגיון העברי השמעי הנבואי, התחלתי לעבוד עבודה מדעית בזה, הנני הוגה בה יומם ולילה, בעלותי על משכבי ובקומי, הוגה חושב ומהרהר בניסוח משפטים ומאמרים, ברורים, מוצקים, ומעלה על הכתב, בזיקוק אחרי זיקוק, וצירוף אחרי צירוף. העבודה קשה, ומיגעת, ואיני יכול להפטר ממנה" (מגילת סתרים, א, ס"ד).

255 ראו למשל באנתולוגיה של מ' אליאב ו-א"פ קליינברגר, מקורות לתולדות החינוך בישראל ובעמים, תל-אביב תשכ"ג, ד, עמ' 119-124, 1, 169-182.

כמו שניווכח בחלק השני של חיבור זה, דיסרטציה זאת היא הבסיס לספר "קול הנבואה"

2. בחזרה לבית המדרש

א - חיבורים וקישורים

כיצד משפיע לימוד זה על תודעתו הדתית של הרב הנזיר? אם אין לנו עדויות או רשומות רבות על תקופת סנט-פטרבורג הרי שהמצב שונה אודות השנים בבאזל. בתיאורים על שנות לימודיו באוניברסיטה ניתן לראות המשך מגמת "החיבור" שאפיינה את צעדיו הראשונים בספרות ההשכלה. לימוד הפילוסופיה אינו מרחיקו מתורת ישראל אלא מזמינו למצוא הקבלות, לדון בהשלמות וליצור הפריה הדדית בין שני העולמות:

"הנני שומע תורת המשפט הרומי, האינסטיטוציות של הקודכס ליוסטיניאן²⁵⁶, ומחשבותי נתונות למשפט התלמודי, והנני יושב ושומע ורושם השואות בין המשפט הרומי והמשפט התלמודי, והרשימות מרובות. ויש שמתגלים חידושים נאים ומפתיעים. ביחוד זכורני... ולא יכולתי לעצור ולהתאפק, ואודיע באור וחדוש זה במכתב גלוי לדודי הרב בטולא ז"ל. הוספתי להעמיק בספרים רבים, על שטת המשפט הרומי, וביחוד של סביני²⁵⁷, שבראשו על כללי האינטירפריטציה של ספרי החקים, ומצאתי בהם השואה ודמיון לכללי המדרש התלמודי, ברבוי ומיעוט הלשוניות, והמדות שהתורה נדרשת בהן" (מגילת סתרים, א, מה).

לפעמים, חיבורים אלו מפתיעים בגלל תעוזתם. הרב הנזיר איננו מתרשם מחיצוניותם של דברים אלא, מבקש הוא "לגלות את הניצוצות", כדרכם של החסידים הראשונים:

256 הקיסר הביזנטי יוסטיניאנוס הראשון (483–565) שאף להחזיר את האימפריה העולמית של רומא ולבסס במסגרתה את הכנסיה העולמית. בעזרת משפטניו, ליקט את החומר המשפטי הרומי שהצטבר למעלה מחמש מאות שנה, התאימו לצרכי הזמן, והשלימו על-ידי מעשי חקיקה נוספים. ה"קודכס" (קיבוץ עיקר היצירה המשפטית והחקיקה של הקיסרים מימי אדריינוס קיסר) וה"אינסטיטוציות" (ספר-לימוד פשוט יותר) הינן שנים מתוך ארבע חלקי האוסף הזה. המשפט הרומי בלבדו היוסטיניאני השפיע השפעה עמוקה על התפתחות המשפט באירופה.

257 סביני (Friedrich Carl von Savigny, 1779–1861) חקר את המשפט הרומי ולימד פילוסופיה של המשפט באוניברסיטת מארבורג. בחיבורו 'Das System des heutigen römischen Recht' הוא ניסה לעמוד על העקרונות הפילוסופיים שמאחורי החוקים ולדעתו, יש לאתר את חוק ההתפתחות הטבעית של חברה כלשהי רק תוך כדי התאמתה אל "רוח העם" של החברה הנדונה. רוח זה מתגלה בצורתו הברורה ביותר בצורות החוק הקדומות של החברה.

”והנה בנדיקטוס שפינוצא, ברוך שפינוצא שלנו, המוחרם מקהל עדתו, כמו כופר, בספר המדות שלו, אתיקא, בראשו, האלהים או הטבע, דיאוס סִינְיֵי נְטוּרָא²⁵⁸, והמוסר כל כך זך, נשגב, ונעלה. האם כופר הוא באמת, האם לא לכבוד הוא לנו, ורבים מהעמים מעריצים אותו בתור קדוש... אמנם מקור שטתו הפלסופית של שפינוצא היא ההסתכלות, ההסתכלות השכלית, בשטח, במדה גמטרית²⁵⁹, וזו לא ממקור ההגיון העברי, הבלתי עיוני, וזו מביאה גם לצד השלילי שבה... ודאי יש להתוכח עמו בשטתו הפלסופית, שאינה ממקור ישראל, אם כי נסמך על כמה מחוקרי ישראל, כמו ר' חסדאי קרשקש, ועוד, כמפורסם²⁶⁰. אבל מוסרו האישי, וב”אתיקא” שלו, זך ונעלה” (מגילת סתרים, א, ל”ט).

הד לשיטתו של שפינוזה על היחס בין האל הבורא לבין העולם הנברא ניתן יהיה לראות מאוחר יותר בהערותיו של הרב הנזיר על פסקה מפורסמת בחיבור 'אורות הקודש' לראי"ה קוק²⁶¹.
ועוד דוגמה נוספת:

258 בניגוד לתפיסה הרואה באל סיבה טרנסצנדנטית לעולם, הרי שעל פי ברוך שפינוזה (1632-1677), האל והעולם – או הטבע – הם ישות אחת. באמירה "Deus sive natura" המופיעה בראש ספרו "אתיקה" שפורסם לאחר מותו (תורת המידות, תרגם י' קלצקין, תל-אביב תשכ"ז), שולל שפינוזה מכל וכל את הדואליזם אלוהים-עולם המקובל בתפיסת הדתות המונותאיסטיות שעל-פיה האל נושא אופי אישי: בעל רצון ושררה, גומל לאדם על מעשיו ומאפשר לעבוד אותו ולאהוב אותו. שפינוזה הוחרם ע"י פרנסי הקהילה היהודית באמסטרדם בשנת 1656, אך מנוסח כתב החרם עצמו לא ניתן לדעת האם החרם נבע מהשקפותיו הפילוסופיות או מזלזול במצוות המעשיות (ראו: י' יובל, שפינוזה וכופרים אחרים, תל-אביב תשמ"ח, עמ' 5-15).

259 ב"אתיקה" נערך הדיון הפילוסופי באמצעות הגדרות ואקסיומות, שמהן נגזרים משפטים באמצעות הוכחות, דבר המזכיר את צורת הגשת הדברים המקובלת בגיאומטריה. כנראה שעבור שפינוזה, אימוץ גישה זו מעניק לתורה הפילוסופית המתקבלת אותה דרגת ודאות כשל המתמטיקה.

260 ראו: י' גוטמן, "השפעת הפילוסופיה היהודית על שיטתו של שפינוזה" בתוך ספרו 'הפילוסופיה של היהדות', ירושלים תשי"א, עמ' 241-260.

261 ראו אוה"ק ב, עמ' שצט ("ההשקפה המונותאיסטית, הנוטה להסתברת הפנטאיסטית, כשהיא מזדככת מסיגיה, המובלטת בחלקים רבים ממנה בהחלק התבוני של החסידות החדשה, שאין שם דבר מבלעדי האלהות", וכן: ב' איש-שלום, "בין הרב קוק לשפינוזה וגיתה; יסודות מודרניים ומסורתניים בהגותו של הרב קוק" בתוך: קולות רבים – ספר הזיכרון לרבקה ש"ץ-אופניימר (בעריכת ר' אליאור וי' דן), ירושלים תשנ"ו, ב, עמ' 525-556.

”היהודי הראשון, מסבירו של קנט, ועולה עליו, שלמה מימון²⁶², בספרו נסיון הגיון חדש, כולו ביסודו הגיון עברי, הגיון תלמודי, אם כי מוסרו ירוד, בנסיבות מצבו המיוחד בימים ההם. וסבלו ומיתתו בחוסר כול תהא כפרתו, ופירושו על המורה, שנקרא בשמו, יגן עליו לנצח. והמרבה לסלוח יסלח לו. ועמלו יעלה לטובה. הַיִּאֻקְנִטִּיּוֹת של הרמן כהן, ביחוד בספריו הגדולים, שטת הדעת הטהורה, והמוסר הטהור, ועוד, שבהן הוא יוצא מתורת קנט, שהוא מסבירה, והוא עולה עליו. בהם הנני מוצא את ”היהודי” שבו, גם בשפה ובסגנון, יותר מבספריו המיוחדים ליהדות²⁶³. ההגיון שלו יהודי, וביחוד המוסר הישראלי, מוסר הנביאים” (מגילת סתרים, א, מ”א).

אבל קורה גם שהעיון בכתבים הפילוסופיים הרחוקים מרוח ישראל גורמים לו לסלוד מהם ומעוררים מחדש את שאלת עצם לימוד הפילוסופיה, כמו למשל ברשימה הבאה, אודות ניטשה ושופנאוהר:

”הנני עובר על כל ספריהם ותולדותיהם, ונפשי נאבקה בקרבי, תמהה, מה לי ולהם, אמנם יש השפעה מישראל לעמים ומעמים לישראל, בדעות ומחשבות, וחביב אדם שנברא בצלם אלדים. אך ביחוד חביבים ישראל, בתורתם וסגולתם. ומה היא חכמת ישראל, חכמת היהדות? מתחילה השאלה, האם עלינו עתיק העמים ללקט פרורים מתחת לשלחן פרופיסורי הגוים” (מגילת סתרים, א, מד).

אכן, בתקופה זו (ואולי בשונה מבשנים הקודמות) לימוד הפילוסופיה לא מרחיק את הרב הנזיר מהעולם המסורתי ולהיפך: אלו הן שנים בהן הוא מרגיש מתח רוחני מאד גבוה וחווה חוויות מיסטיות מרחיקות לכת, כמו שניווכח להלן. דומה אם כן שתמה תקופת ההיסוסים והתלבטויות: ”ככל שאני מרבה להגות בפלסופיא [כך:]! ואמצא בה יותר אמונה ודתיות, ומוסריות” (מגילת סתרים, א, ל”ט).
”דין וחשבון” שנערך בערב שנת תרע”ד מסכם היטב את תחושותיו:

262 על שלמה מימון (1754–1800) ותרומתו להבנת הפילוסופיה הקנטיאנית ראו: ש”ה ברגמן, הפילוסופיה של שלמה מימון, ירושלים תשכ”ז. ספרו האוטוביוגרפי ’חיי שלמה מימון’ (תל-אביב תשי”ג) חושף היטב את יחסו האמביוולנטי לעם היהודי: מצד אחד תחושה של שייכות עמוקה ומצד שני, ביקורת חריפה על ”הדת המוסדית” ועל החברה היהודית אותה הכיר היטב בצעירותו עד שפרש ממנה וכמעט התנצר.

263 על משנתו הדתית של הרמן כהן (1842–1918) ועל מקומם של ספריו ”היהודיים” (כגון: ’עיונים ביהדות ובבעיות הדור – ירושלים תשל”ח) במשנתו הפילוסופית הכללית עומד ס’ אוקן בפרק המבוא של ’דת התבונה ממקורות היהדות’, ירושלים תשל”ב, עמ’ 7–31.

"יהודי אני וחניך בית המדרש הישן, שרוחו קלטתי אל קרבי ולשדו דשנו את מוחי, לשמחתי הרבה. כל עבודתי עתה דומה בעיני לפרוזדור, שבו אלך לאט לאט אל הביהמ"ד [בית המדרש] הישן, הטרקלין, זהו ברור לי עכשיו. ספרי הירושה שלנו התלמוד וספרי הרבנים הם הם האנך והמשקולת לחיינו, הם הם גם האספקלריא שנראים בה כל דרכי המחשבה והמעשה של העם בעבר, ורק בעבר שלנו המסור לנו מדור דור בכל גוניו וצבעיו השונים נעוצים ראשי חוטי רקמת העתיד, גם בחיי הפרט, גם בחיי הכלל... הדרך ארוכה, אבל יפה ונאה" (המנהל, עמ' 58).

ב - פרישות והתרחקות

החזרה לבית-המדרש אינה שוללת אם כן לימודי פילוסופיה. התמונה המצטיירת ב"דין וחשבון" זה היא תמונה של השלמה וקבלה. בעיסוק בפילוסופיה עצמה רואה הרב הנזיר שלב בחזרתו לבית המדרש: הוא משלים עם התנסויותיו הקודמות, אינו מורד בערכיו של העולם היהודי המסורתי ומרגיש שאכן סוף סוף, מצא את דרכו וייעודו. על דף נייר קטן השמור בין דפי מחברת 'המנהל' נמצא רשום בעיפרון סדר יומו של הרב הנזיר. פתקה זו מאפשרת הצצה לסדר יומו במהלך חורף תרע"ו, סדר יום המשלב בין תורה לחכמה בצורה כה ייחודית ונדירה:

"[בין השעות] 6-9: לקום בשחר (בששית), ללמוד משניות, אריסטו,

תפלה, ת[ה]ילים, ש"ס בעיון (ירושלמי) ---

[בין השעות] 9-12 ½: פיסיק, ארוחת הבוקר - חצי שעה, פיסיק [בין

השעות] 2-7: יונית אריסטו או אפלטון, מנחה מעריב ביניהם

[בין השעות] 8-9: פלוסופיא

[בין השעות] 9-12: גמרא בחברותא, ... רמב"ם - [ספר ה]מצות"

(פתקים, 8)²⁶⁴.

סיכום השעות מופיע בצד: "שש שעות לתורה ותפלה, שש שעות לפלוסופיא, ג' שעות לפיסיק". רוב הלימוד אם כן מוקדש ל"לימודי חול" (9 שעות) אך המסגרת הכללית תואמת את "רוח בית המדרש"... עם זאת, גם אם מבחינה עיונית ממוזג הרב הנזיר את המקצועות השונים, הרי שבפועל נוהג הוא יותר ויותר פרישות והתרחקות:

264 מספר פתקים נוספים משקפים אותו סדר יום, פחות או יותר במהלך אותם שבועות (כגון פתקים, 10, 11א-111).

”עם תנ”ך, משניות קב ונקי²⁶⁵, ושערי קדושה לרח”ו²⁶⁶ בכיסי מעילי, הנני הולך ומשנן משנה על פה, בדרך לאוניברסיטא, שם הנני בוחר לי מקום בספסל אחרון, הרחק מנשים, על יד החלון, הפונה אל הרהיין, שומע הרצאות הפרופיסור, ומחשבותי נמשכות עם שטף מי הנהר” (מגילת סתרים, א, ס”א).

גם בדירה הקטנה בה הוא מתגורר מקפיד הרב הנזיר בצורה קיצונית על יחסים מינימאליים עם בעלת הבית:

קניתי בריח קטן יפה של נחשת ואקבעהו בפתח חדרי, ובבואי ואמהר לסגור החדר, ואשב בו סגור על מסגר, מפני חשש היחוד. כשנתים ויותר גרתי שם, מבלי דבר דבר עם בעלת הבית. שכר הדירה, מדי חודש בחדשו, הייתי משאיר על השלחן, בצאתי מהחדר, התרגלו לכך, ויתיחסו בכבוד” (מגילת סתרים, א, נ”ז).

הוא מחליט להתרחק מכל זכר לעבודה זרה:

”על הקיר היו תלויות תמונות, ואתבונן אל אחת מהן והנה צלם בראש מגדל, ואחליט, להסיר כל התמונות, ואוציאן כולן מחוץ לחדר, באמרי, הנני נזהר מכל תמונה, ככתוב בתורה” (מגילת סתרים, א, נ”ז).

זאת התקופה בה מתחיל הוא לנהוג בנזירות: נמנע מאכילת בשר²⁶⁷, מגדל זקנו ואינו מספר את שעריו. בין השנים תרע”ט–תרפ”א הוא ממעט באכילה ובשינה, גוזר שתיקה לעצמו וקובע לעצמו משימות מוסריות:

”נצור פתחי פיך, שמח בשמחה של עצמה מצוה, בקש לדעת ברצינות דבר אמת ולמוד בכבוד ראש, והתפלל ביחוד בחונן הדעת. להזהר בגזל, ובגניבת דעת, ח”ו שלא להוציא דבר שקר מפידך, בקש אמונת ה’ ודעת אותו! השתדל לתקן עד כמה שאפשר באהבת רעים ובכבוד רב, חברים, אב ואם” (פתקים, 11א).

לאט לאט, הוא מאמץ לעצמו גישה סגפנית ומבקש להביע בייסורים ביטוי לאהבת ה’:

265 דומה שכוונתו לש”ם משניות ”רב פנינים” עם פירוש קצר ”קב ונקי” (מאת ר’ אלישע בן אברהם מהורדונה) אשר נדפס מספר רב של פעמים בוילנה בסוף המאה ה-19, על פי דפוס אמסטרדם תנ”ז.

266 ספר שערי קדושה ”לישר האדם לעבודת בוראו” הוא ספר עם דגש מוסרי המורה לאדם כיצד להגיע לדביקות, מבית-מדרשו של רבי חיים ויטאל (1542-1620), תלמידו של האר”י. הספר זכה לתפוצה רבה והודפס עשרות פעמים.

267 אמנם תחילה מנימוקי כשרות: הוא נאלץ לאכול במסעדות צמחוניות ומאז נמנע מאכילת בשר (ראו: מגילת סתרים, א, ל”ה).

**"התאמץ והשתדל בכל יכלתך לעבוד את ה' א-ך [אלוקיך] בכל לבבך
(מחשבה) ובכל נפשך (רצון) ובכל מאדך (גופך, יסורים) בכל יום ויום
ובכל שעה ושעה, והא-ים [והאלוקים] יהיה בעזרך" (פתקים, 8).**

מגמה זו הולכת ומתחזקת. במהלך שנת תר"פ, גופו נחלש בעקבות מיעוט השינה והאכילה והוא נזקק לאשפוז בבית החולים היהודי. לאחר כמה ימי החלמה, הוא נוקט בצעד קיצוני נוסף:

**"הנני עוד מחזיק בחדרי, שאיני נכנס אליו אלא לשעה קלה ביום,
להחליף לבנים ובגדים, ולנוח קצת. והנה גמלה ההחלטה בקרבי לעזוב
את החדר לגמרי, לחסל שרידי הקשרים עם סדר חיים רגילים, אני
מעביר את מטלטלי, ואת ארגזי הגדול, המלא ספרים, לבית ה'
רקובסקי, בעליה, והנני פונה לבית המדרש, שם ביתי, כולי לד'...
יצאתי ממעוני. אכלתי סעודתי בערב בבית המדרש, ואני מחשב ותמה.
וצמא לעתיד הקודש שלי, וה' ריחם עלי, בזמרי פרקי במשניות, מס'
מקואות, בנעימות ועדן אין קץ, שב אלי הרוח, וחיתה נפשי, בקדושה
ומורא עד למאד" (מגילת סתרים, ב, כ).**

לסיכום, השנים בהן למד הרב הנזיר בפרייבורג ובבאזל הינן השנים בהן רכש את השכלתו האקדמית בצורה יסודית ומשמעותית ביותר. אמנם, אם ראשיתה של תקופה זו עברה עליו מתוך חדווה של לימוד ומתוך תחושה של השלמה עם עצמו ועם דרכו רוחנית, הרי שלאט לאט תמונה זו משתנה: הוא פורש יותר ויותר מענייני העולם הזה, ומתחיל לחוש סתירה בינו לבין עצמו. בפנקסו הוא כותב:

**"נראה לי, שאני טובל ושרץ בידי. דרך הקדושה, האהבה והדבקות...
הקדושה באופן מעשי... ביחוד כשאני מתענה, ומסגף עצמי בשכבי
בלילה על הקרקע, לא במטה, כהוזים שוכבים. ומה אני עושה אח"כ
ביום, מעיין בספרי בעלי ההגיון לעמים, הזרים לרוח הקדושה,
הרחוקים מאמת, כשאין להם מגע לקדושה, ומבקשים את הכהן בבית
הקברות, מה לעשות... כיצד להחלץ מן המצר?" (מגילת סתרים, ב, א)**

מעבר זה לא היה צפוי. במקביל לתהליך פנימי של התרכזות באני הפנימי ובנוסף למאמץ אישי מוסרי אדיר, היה הרב הנזיר מעורה מאד בעשייה קהילתית וחברתית, כמו שניתן להתרשם ממכתבים רבים וממסמכים אחרים מאותה תקופה. כיצד התרחש תהליך זה? מה הוביל אותו לצעדים סגפניים כה קיצוניים? על מנת להבין יותר טוב אם את מה שגרם למפנה זה, יש מקום להתבונן בשאר ההיבטים של אורח חייו באותם השנים.

ב: עשייה קהילתית

”יסדנו קבוץ אקדימי עברי, שחבריו היו, ד”ר מרדכי כהן, בן הרב, והרב ר’ אליהו בוצקו, (עכשיו ראש הישיבה במונטרא) ועוד סטודנטים; סודר לימוד קבוע בס’ הכוזרי וגם היו משמיעים הרצאות”
מגילת סתרים, א, נ”ה

במעבר למערב אירופה נפגש הרב הנזיר עם יהדות שונה מן המקובל ברוסיה. קהילות גרמניה הדבקות ברוחו של הרב שמשון רפאל הירש (1808-1888) פועלות ברוח ”תורה עם דרך ארץ” ומשלבות בצורה הרמונית – אך לא תמיד נטולת מתחים - נאמנות למסורת ומעורבות במודרנה, לימוד תורה ועיון בחכמה, קהילתיות מגובשת ופתיחות לחברה הסובבת אותן²⁶⁸.

ברם, דומה ששינוי זה לא משפיע ישירות על הרב הנזיר ועל תחושתו הכללית. בצורה מפתיעה, הסטודנט המהגר – פליט רוסיה בשוויץ החופשית - מתחבר מהר מאד לדמויות המרכזיות של הקהילה המקומית, משתלב בה בסדרי לימוד והוראה ומקבל על עצמו מעורבות בעשייה.

1. התנסות בהוראה

א - מתן שיעורים

כבר בפרייבורג מוציא הרב הנזיר מהר מאד את הדרך לבית-המדרש:

”הייתי משכים להתפלל בצבור בבית התפלה הקטן, על יד בית הכנסת היפה, הסמוך לאוניברסיטא. התודעתי לרב הקהלה, הרב ד”ר צימלס (כעת בירושלים)²⁶⁹, וקבענו שעור במס’ שבת, ללמוד יחד, היו לי גם

268 על יהדות גרמניה וייחודה ראו את ספרו המקיף של מ’ ברויאר, עדה ודיוקנה, ירושלים תשנ”א; על תנועה ”תורה עם דרך ארץ” כתנועה רעיונית וחינוכית ראו את הקובץ ”תורה עם דרך ארץ”, בעריכת מ’ ברויאר, רמת-גן תשמ”ז, עמ’ 45-56.

269 הרב ד”ר צבי יעקב צימלס היה למדן מופלג ובוגר בית המדרש לרבנים בווינה. הוא פרסם כמה וכמה ספרים ומאמרים בעברית (ביניהם: ’עופות הגדלים באילן’ בספר ’מנחת ביכורים לכבוד אריה שוורץ’, וינה תרפ”ו, עמ’ 1-9) באנגלית ובגרמנית (תחת שמו Hirsch Jakob Zimmels).

**שעורים אחדים, עם פרנס הקהלה, עו"ד חרדי, ד"ר קטוביץ, ועוד"
(מגילת סתרים, א, ל"ז).**

מלחמת העולם הראשונה קטעה את תקופת פרייבורג ולאחר כמה חודשים הצליח הרב הנזיר לעבור לשוויץ החופשית ולהירשם לאוניברסיטת באזל. שם התקרב במיוחד לרב אשר כהן:

**"הרב דבאזל, ר' אשר מיכאל ד"ר כהן באישיותו הדגולה עשה עלי
רושם גדול. הוא יסד "בית המדרש" לשומרי תורה, ללמודי קודש בין
הערבים, ובשבתות וחגים. והייתי מגיד ג"כ שיעור בגמרא שם לפני
צעירי שומרי תורה בשבתות" (מגילת סתרים, א, נג).**

הרב אשר מיכאל (ארתור) כהן (1862-1926), הוסמך לרבנות ע"י הרב עזריאל הילדסהיימר בסמינר לרבנים בברלין ונתמנה לרב העיר באזל, בה כיהן 40 שנה עד פטירתו. פעילותו הרבנית נמצאת בצומת החיים היהודיים הקהילתיים בתקופתו: הוא נענה בחיוב ובהתלהבות לפנייתו של הרצל אליו לארח בעירו את הקונגרס הציוני הראשון והיה הנואם הפותח אשר נשא דברי ברכה נלהבים בקונגרס²⁷⁰. השפעתו של הרב כהן הייתה משמעותית בחוגי יהדות גרמניה וכבר בפרייבורג שמע עליו הרב הנזיר:

**"בפרייבורג נוסדה אגודת "שומרי תורה" צעירים, על פי השפעת הרב
ד"ר כהן ז"ל מבזל, והשתתפתי עמהם בשעורי תורה. סידרו טיול להרי
שווארצוואלד, על גבול שווייץ, שם יפגשו עם צעירי שומרי תורה
מבאזל, ובראשם בן הרב משם. הצטרפתי אליהם, ודרשתי שם לפנייהם
בראש ההרים במלון, בכתוב הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם
יחד, על פי יסוד מוסר התבונה המעשית הטהורה"²⁷¹. שם נוצרה
ידידות עם בן הרב, ד"ר מרדכי כהן"²⁷² (מגילת סתרים, א, מ"ז).**

270 ראו על כך במאמרו של י' צור "רבני גרמניה והציונות" בתוך ספרו: בין אורתודוקסיה לציונות, רמת-גן, תשס"א, עמ' 140-144 וכן עמ' 170.

271 האם כוונתו לספר "הדת בגבולות התבונה לבדה" של קאנט או שמא לפרק שמיני ב"דת התבונה ממקורות היהדות של ה' כהן העוסק ב"גילוי האדם בבחינת ריע" (ריע - Mitmentsch)? שם טוען כהן שדווקא הדת יכולה להפגיש את האדם עם האדם בתור אינדיווידואום כאשר האתיקה עוסקת באדם הפרטי בפן הכללי שבו: האנושות. הדיון של כהן מבוסס על פרשנות התנ"ך מחד (נח ובניו, היחס לגר) ועל ניתוח דמות האדם במיתוס ובטרגדיה היוונית מאידך (ה' כהן, דת התבונה ממקורות היהדות, ירושלים תשל"ב, עמ' 151-181).

272 ידידות מיוחדת במינה נרקמה בין הרב הנזיר לבין מרדכי (מרכוס) כהן, בנו של הרב מבאזל. שניהם למדו יחד – הן באוניברסיטה והן בבית-המדרש – והתקרבו לראייה קוק, ממנו קיבלו השפעה רבה. ד"ר כהן, משפטן בהכשרתו, היה פעיל בקהילה ועמד בראש תנועת "המזרחי" בשוויץ מספר שנים. עם הקמת מדינת ישראל עלה ארצה ושימש כיועץ לענייני המשפט העברי במשרד המשפטים.

יש ושכרה של פעילות זו בצידה - מתן השיעורים מאפשר לסטודנט להתפרנס מכוחות עצמו ובד בבד, מזמין הכרויות עם נכבדי הקהילה:

”מצבי החמרי היה עלוב מאד, מפני המלחמה נפסק קשר הדאר עם רוסיא, שמשם מבית דודי הרב מלוגא הייתי מקבל איזו סכומים, למחיתי, וחדלו... פניתי להרב ד”ר כהן, (זצ”ל), וספרתי לו הענין, הוא הציע לי הלואה, מאה פרנק, וסרבת לקבל, באמרי, שהנני יודע צורה נמוסית זו של נדבה, והנני שונא מתנות. רק בזה ייטיב לי, בהמציא לי איזו עבודה, שעורים וכדומה, וכך היה. יסדו שעורי ערב לעברית בשביל צעירות בבית המדרש, והוריתי שם, וכן היה לי שעור בבית הנדיב החרדי המפורסם מר גוגינהיים, (ז”ל), ורוח לי קצת” (מגילת סתרים, א, נ”ט).

בית גוגינהיים היה תמיד פתוח לפני הרב הנזיר. בשעת חוליו, לאחר כמה ימים בבית החולים היהודי של העיר, הפך בית זה מקום מנוחה ומרגוע לימי החלמתו:

”תמול יצאתי מבית החולים, ב”ה, לבית המדרש, אך החולשה גברה בי מאד, והנני אין אונים, ואתחרט על שמהרתי לעזוב את בית המרפא, ולא אוכל ללכת... והנה בשעה מאוחרת בלילה קדמוני בני בית ה’ גוגינהיים, וביאוני אליהם, אל החוילה באלשוויל, וישימוני במטה, מוצעת בכרים וכסתות עם כלי רחצה, בחדר מיוחד, בדיוטה השלישית, שמר גוגינהיים היה קוראה בהנאה ושמחה, ”המלון” שלי, שמיוחד להכנסת אורחים. והנני נח שם, ומעיין בספרים יקרים, מבית הספרים הגדול... והיה לי באמת נחמד ונעים” (מגילת סתרים, ב, י”ז).

ב - הקיבוץ האקדמי העברי

עם ידידיו מרדכי כהן ור’ אליהו בוצקו²⁷³ מנסה הרב הנזיר להקים קבוצת סטודנטים יהודיים שעניינה לימוד ועיון משותף: ”הקיבוץ האקדמי העברי”. מה הייתה מטרת

273 הרב אליהו ירחמיאל בוצקו (1888–1956), יליד ליטא וחניך ישיבות לומזה ונובהרדוק, התייתם מגיל צעיר מהוריו והגיע לשוויץ לאחר שהשתדך עם מש’ שטרנבוך מבאזל. איש העסקים החסידי ר’ חיים נפתלי שמואל שטרנבוך עזב את קישינב עיר מולדתו לאחר פרעות 1903 והשתקע במערב אירופה. הוא חפץ בחתן תלמיד-חכם ”נוסח ליטא” והאירוסין התקיימו בברכת הרב אשר כהן. בשנת תרפ”ז הגשים הרב אליהו בוצקו חלום: הוא הקים ישיבת ”עץ חיים” בעיירה מונטרה (Montreux) – הישיבה היחידה בשוויץ – אשר גידלה תלמידי חכמים למעלה מ-70 שנה. במשך כל תקופת הישיבה סירבו הרב א”י בוצקו ובנו - ממשיכו הרב משה

התארגנות זו? חליפת מכתבים מרתקת בין הרב הנזיר לבין הרב צבי יהודה קוק - השוהה ליד אביו הראי"ה בסנט-גלן - עוקבת אחרי מפגשי "הקיבוץ האקדמי העברי" ומלמדת רבות על אופיו של 'קיבוץ' מחד, ועל מערכת היחסים בין השנים מאידך.

הפגישה הראשונה נקבעה לחודש כסלו תרע"ו ובהזמנה הרשמית שנשלחה למועמדים נאמר שמטרת הכינוס היא "ביסוס יחוסינו החיוביים אל הדת והלאומיות ובירור מנקודת ראות מדעית ועברית"²⁷⁴. נוסח מעורפל זה - עליו העיר בביקורת הרב צבי יהודה - היה מכוון מראש: הוא אפשר פרשנויות שונות ובכך הצליח לעניין גם "חוג יותר רחוק מנקודת המרכז של רצוננו וחובתנו על פי תורתנו הקדושה... למען יסורו אלה, שעל פי תכונותיהם הטובות ועל פי ידיעותיהם בלשון הקודש ובלאומיות ראויים הם בהמשך הימים להיות מושפעים מספרותנו המקורית הגדולה"²⁷⁵. אכן, בפגישה הראשונה השתתפו כעשרה סטודנטים, מחציתם יוצאי מזרח אירופה ו"אופיה החיצוני של האסיפה היה מודרני, ר"ל כמו שרגיל, ואחדים של החברים ישבו בגילוי ראש"²⁷⁶ (שם). מזכיר האסיפה ר' אליהו בוצקו "הדגיש כי לסטודנטים דווקא ראוי לפתח ולטפח את רוחנו רוח ישראל" ונקבעה מסגרת הפעילות של ה'קיבוץ': מפגש לימודי באמצע השבוע בו כל אחד מתבקש לפי תורו להכין סדר לימוד משותף "כי העבודה תהיה קולגיאלית" וכן מפגש עיוני במוצאי שבת ובו ילמדו ס' הכוזרי לריה"ל וקטעים נבחרים מתוך האנתולוגיה של ביאליק "ספר האגדה"²⁷⁷. מכתב זה בו מתאר הרב הנזיר את המפגש הראשון של 'הקיבוץ' הוא עשיר בפרטים ודומה לפרוטוקול האסיפה, כאשר כל השלבים מוזכרים בזה אחר זה ובדייקנות רבה. עולה ממנו רוח אחווה ושאיפה לחברות אמיתית סביב ארבעה עקרונות "הפרוגרמא" שהציע היו"ר מרדכי כהן והסבירם בהרחבה: מסורת (רצף ותמורות), דעת אלוקים (דת ומודרנה), תחיית ישראל (פרטיקולריזם ואוניברסאליות) וחינוך מוסרי (אתיקה אישית ועיסוק בצורכי ציבור - בדומה ל'רס פובליקה' של אפלטון). המכתב לרב צבי יהודה מסתיים בעליזות ובאופטימיות:

בוצקו לקבל שכר מהישיבה והמשיכו להתפרנס ממפעל הטקסטיל של מש' שטרנבוך (ראו את מאמרו של הרב ש' הכהן רפפורט - "דברים על הגאון הרב המחבר זצ"ל" - בתוך: הרב א"י בוצקו, אור היהדות, ירושלים תש"ן, עמ' יא-כא). הרב הנזיר היה מאד קשור לרב א"י בוצקו וחליפת מכתבים מעניינת ביניהם שמורה בארכיון "נזר דוד" וטרם נחקרה.

274 דודי לצבי, אגרת ו, עמ' ט.

275 שם, אגרת ז, עמ' י.

276 כידוע, רבים מיהודי גרמניה - גם בין האדוקים שבהם - חבשו כיפה על ראשם רק בשעת תפילה ואכילה (וראו: מ' ברויאר, עדה ודיוקנה, ירושלים תשנ"א, עמ' 25-26, 106).

277 "ספר האגדה" בעריכת י"ח דבניצקי וח"נ ביאליק יצא לאור בחוברות שונות בין השנים תרס"ח-תרע"א, בקראקוב ובאודסה.

"אלה תולדות קבוצנו הצעיר. יפה היה לראות בשעה שכל החברים באו ואיש ספרו של ר"י הלוי בידו, בקשוהו וחיפשוהו בביבלאוטיקה, והביבילוטיקר [הספרן] אמר כי קפצו עליו עתה מבקשים רבים..." (שם, עמ' יג).

מהי אם כן מטרת 'הקיבוץ העברי האקדמי'? חיזוק התודעה היהודית-הדתית של סטודנטים יהודים? קידום הרעיון הלאומי-הציוני? פיתוח קשרים חברתיים ויצירת קהילה לומדת? דומה שכל התשובות נכונות.

ריבוי (או פיזור?) המטרות וכן גיוון המשתתפים מזמינים גישה פתוחה וסובלנית, הימנעות ממוקדי חיכוך ורצון להדגיש את המשותף "מתוך אווירה קולגיאלית". אך במכתבו של הנזיר ניתן לחוש אכזבה מסוימת:

"הרושם על כל החברים היה טוב מאד, אך בליבי היה עצב, כי המעשיות, ר"ל החיים הדתיים של אחדים מהחברים אינם מתוקנים ביותר, וזהו העיקר, לא רק ללמוד ולהגות אלא גם לחיות על פי אותו הרוח הקדוש של תורת עמנו לרבים כליחידים" (שם – ההדגשות במקור).

אכן, רמתם הדתית של המשתתפים הפריע לו: דומה שהוא ציפה לראות ב'קיבוץ' מעין "חבורה קדושה" שעניינה לא רק לימוד תורה משותף כי אם שאיפות רוחניות משותפות. המפגש השני היה חיובי יותר בעיניו:

"כולם ישבו בכסוי ראש, והיה טבעי מאד, ואני מקוה לאלוקים שהכל ילך על צד היותר טוב, ושגם החברים שעדיין חייהם מסבות חיצוניות אינם על פי דרכי הדת, סוף סוף ישוּבו וילכו בדרך ישראל ובתורתו" (שם).

ובאמת, באחד מן הפתקים²⁷⁸ השמורים במחברת "המנהל" כתוב לאמור: "לקיים הוכח תוכיח, אך בנחת (לכבוד קבוצנו הקדוש)".

מכתב התשובה של הרב צבי יהודה למכתב זה ולהזמנתו של הרב הנזיר להצטרף ל'קיבוץ' הינו ארוך במיוחד ואינו חסר ביקורת, גם אם הוא מסתיים ב"ברכה נאמנה לכל הקיבוץ היקר ולכל החברים הנכבדים להצלחה ועשית פירות"²⁷⁹. ביקורתו מתייחסת לאופי הרעיוני-האידיאולוגי של ה'קיבוץ' ולא למישור הדתי-חברתי של המשתתפים (כחששותיו של הרב הנזיר בעצמו). כנגד ארבעה מוקדי העניין שהוצגו ע"י מרדכי כהן בצורה דיאלקטית (מסורת ומודרנה, פרטיקולריזם ואוניברסאליות וכ"ו) מבקש הרב צבי יהודה לדון ביהדות מצד "התפיסה האורגנית" האוגדת בה את כל מקצועות התורה והחיים כאחד. לדעתו, "התפיסה האורגנית" היא הדרך הנכונה והבלעדית – מבחינה אפיסטמולוגית – לדון ביהדות ובמהותה:

"באחרית ימינו זה עתה, בהסתיים התמזגותן ההיסטורית של כל מערכות היהדות, מהלכי רוחותיה ורשמי תנועותיה שבתקופתיה השונות, והתארגנותן הטבעית בשלמות כלליות שיעור קומת נשמתה, נשמת האומה הישראלית, עם

278 פתקים, 8, כסלו תרע"ו – זהו מועד המפגשים הראשונים של ה'קיבוץ'.

279 דודי לצבי, אגרת ח, עמ' כח.

העולם... כל ערכי הגדרות קצובות ועיקרים מפורטים בטלים הם ומובלעים באור
 אבוקתה הכללית העליונה ואין להם קימה לעצמם" (שם, עמ' יז).
 בהמשך, מתברר שטענתו המרכזית של הרב צבי יהודה מבוססת על הבנת דורו כ"דור
 הגאולה", הנחה המחייבת הסתכלות אחרת על היהדות ועל תורתה ובדבריו מזכיר הוא
 את מאמרי אביו המפתחים רעיון זה²⁸⁰.
 האם חברי הקיבוץ היו שותפים לאותה תפיסה משיחית הרואה בגאולת העם תחייה
 רוחנית? דומה שמרחק תרבותי לא קטן מפריד בין קבוצת הסטודנטים המשכילים לבין
 הרב ובנו. אלו עוסקים ביהדותם בהקשר מחקרי ופילוסופי-תרבותי מערבי כנהוג בבית
 מדרשו של הרב שמשון רפאל הירש, ואלו דואגים ל"נשמת האומה" ושואבים את הגותם
 ממקורות הקבלה. ובכל זאת, "רעיון הלאומיות" במשמעות רוחנית או תרבותית מחבר
 ביניהם ודומה שמתחילה להיווצר שפה משותפת:
 "כתב לי ידידנו מר מרדכי כהן שתקרא את דברי באספתכם הבאה עלינו לטובה
 ונהניתי מזה... ויהי רצון שיוארו ויבוררו לכם הדברים מכח מקורם פנימיותם
 הרם, שממנו הם נובעים ועליו מיוסדים"²⁸¹.
 ה'קיבוץ האקדמי העברי' המשיך להיפגש מספר פעמים ובמסגרתו הרצה הרב הנזיר על
 הרעיון הקרוב לליבו מכל באותה תקופה: "הפילוסופיה הדתית היהודית"²⁸². הרצאה זו
 שימשה בסיס למאמר בגרמנית שהתפרסם בספר השנה ליהודי שוויץ בעריכת מרדכי
 כהן²⁸³.

280 כגון: המאמר "דעת אלוקים" שיצא לאור בחוברת "עקבי הצאן", ירושלים תרס"ו וכן קבוצת
 המאמרים "דרך התחיה", "תלמים", "אחדות ושניות" ו"מהות הכפירה" בחוברת "הניר – קובץ ספרותי", יפו
 תרס"ט. קובץ אחרון זה יצא ביזמת הראי"ה, ראו באגרות הראי"ה, א, ירושלים תשכ"ב, אגרת קפד, עמ' רמ-
 רמא וכן: י' מאיר, "אורות ו'כלים' – בחינה מחודשת של 'חוג' הראי"ה קוק ועורכי כתביו" בתוך: קבלה, י"ג,
 תשס"ה, עמ' 163-247 ובמיוחד 233-237.

281 דודי לצבי, אגרת ט, עמ' כח.

282 טיוטת ההרצאה תחת הכותרת "פתיחה לתולדות הפלוסופיא הדתית העברית" (כשלידה נרשם:
 "הרצאה ביום א' פ' תולדות עזר"ת [19.11.1916] ב'קיבוץ אקדמי עברי, בזיל") שמורה בארכיון "נזר דוד"
 (280א5).

283 הכוונה ל: "Die judische Religionsphilosophie", in: Judischer Jahrbuch für die Schweiz 1917/18–5678 pp. 19-20
 מסגרת: "Die Struktur der jüdischen Religionsphilosophie", in: Judischer Jahrbuch für die Schweiz 1919/20–5680, pp. 88-112
 שני המאמרים חתומים: "Ben Joseph in Basel". ראו גם: דודי לצבי, עמ' עד, עמ' קיג וכן בחלק השני של חיבור זה, פרק ראשון.

2. פעילות ארגונית

במקביל ללימודיו הסדירים ולמתן שיעורים וכנראה בגלל קשריו האישיים עם פרנסי הציבור בבאזל, היה הרב הנזיר פעיל גם במישור הארגוני-הקהילתי ונכח באופן אקטיבי בצמתים היסטוריים משמעותיים בתולדות הרעיון הלאומי.

א - ועידת ציריך של 'אגודת ישראל'

במהלך חורף של שנת 1919 התארגנו פעילי 'אגודת ישראל' באירופה לאסיפה כללית ראשונה לאחר מלחמת העולם, בניסיון לגבש קווי מדיניות כלליים ליהדות החרדית ולהציגם אולי בפני ועידת השלום שעמדה אז להתכנס בצרפת כדי לשרטט מחדש את מפת גבולות אירופה. תחת השם הכללי "ועידה עולמית של הארגונים היהודיים-החרדים" התכוננו מנהיגים ורבנים רבים לאסיפה בציריך בחודש אדר תרע"ט. למרות הרצון לשיתוף פעולה בין הארגונים השונים - שהתגלה כבר בשנת 1912 בוועידת קטוביץ - רב היה המרחק האידיאולוגי ואפילו החברתי בין החוגים החרדים במזרח-אירופה לבין עמיתיהם במערב. מארגני האסיפה בציריך - יעקב רוזנהיים²⁸⁴ והרב יצחק ברויאר²⁸⁵ בעיקר - רצו בין השאר, לחזק את הקשר והמחויבות ההדדית בין הקהילות השונות ולכן הציעו להעביר את מרכז ההנהלה לשוויץ, מדינה "נייטרלית" על אם הדרך בין גרמניה לפולין... עדות למתחים ניתן לראות גם בתיאורו של הרב הנזיר, אשר נבחר לציר באסיפה:

"בבית הרב ד"ר כהן הראו לי את נוסח ההחלטה, המוכנה בידי מר רוזינהיים, שצריכה להתקבל באספה הגדולה, וישאלוני לחות דעתי, ואומר, ד' א' עשה את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים, וצריך להיות ישר, לא לשלילה ולרחק, אלא לחיוב, ולקרוב. ומעין זה היו דברי הרב מקובנא²⁸⁶, שלא כבש נבואתו... בשובי לבזל הרציתי על מהלך האספה הגדולה בבית המדרש, ברוח נשגבה זו, ונגעה בלב ונפש צעירים יקרי רוח" (מגילת סתרים, א, ס"ז).

284 יעקב רוזנהיים (1870-1965) היה ממנהיגי יהדות גרמניה ובין מקימי אגודת ישראל. פרק שלם בזיכרונותיו (זיכרונות, תל-אביב תשל"ט, עמ' רכט-רף) עוסק באסיפה בציריך.

285 הלא הוא נכדו של הרב שמשון רפאל הירש, אשר פרש את משנתו ההגותית-החינוכית-הפוליטית בספרו: מוריה (ראו מהדורה מתוקנת, ירושלים תשמ"ב).

286 הרב אברהם דב כהנא-שפירא (1870-1943), אב"ד מקובנה היה בין משתתפי האסיפה אשר תרמו רבות ליוקרתה.

הצהרת בלפור משנת 1917 חיבה עמדה יותר ברורה ביחס לציונות המעשית. רוזנהיים ציפה להצטרפות 'המזרחי' לאגודת ישראל ולעמידה כגוש אחד מול הפעילות הציונית החילונית בארץ ישראל. שאיפה זו לא התממשה²⁸⁷ אך הוויכוחים על אופייה של התחייה לאומית נמשכו:

"בא הד"ר יעקב קלצקין²⁸⁸ לבזל, להרצות על הציונות. ההרצאה הראשונה היתה באחד מחדרי האוניברסיטה, בנוכחות הפרופיסור וסטודנטים. הרצה על התחיה הלאומית, בצורה חדשה, בלי דת. בויוכוחים השתתפתי, והשבתי לו, אם בעיון יש לחלק, ומחלקים, בין צורה וחומר, הרי במציאות אין חומר בלי צורה, וביחוד בביאולוגיא, אם ישמידו את קליפת העץ, גם הוא יבול וייבש. והוספתי, גם המרצה יונק ופורה מזה שנתגדל על ברכי היהדות בצורתה המקורית, ע"י אביו הגדול, הלובש אצטלא חשובה ומכובדת ביהדות הדתית²⁸⁹. ההרצאה והתשובה נתפרסמו בעתונות השווייצרית" (מגילת סתרים, א, ע).

התקרבותו של הרב הנזיר לראי"ה קוק ולבנו מקרבים אותו ג"כ למעלותיה ולסגולותיה של ארץ ישראל: במישור הלאומי – כמקום תחיית האומה, ובמישור הפרטי – כמקום התחדשות החוויה הרוחנית ורוח הנבואה... גם לרעיון זה נרתם הרב הנזיר.

287 ראו את מאמרו של י" צור "בין המזרחי לאגודת ישראל" בתוך ספרו: בין אורתודוקסיה לציונות, רמת-גן, תשס"א, עמ' 278-300.

288 יעקב קלצקין (1882-1948), יליד ליטא, למד פילוסופיה בגרמניה (היה מתלמידי הרמן כהן במארבורג) והיה פעיל ציוני מובהק. מאמריו הפובליציסטיים השונים שפורסמו ב"וועלט" (עיתונה המרכזי של ההסתדרות הציונית שיצא בעריכתו) עוררו הזים בשל ביקורתו על המוסכמות ושפתו החדה. בזמן מלחמת העולם הראשונה שהה קלצקין בשוויץ.

289 הלא הוא רבי אליהו קלצקין (1852-1932) מחברם של כמה ספרים תורניים-הלכתיים ורבים של קרטו-ביריזנה, מריאנפול, לובלין ולימים בירושלים. בנו יעקב קיבל כמובן חינוך מסורתי רגיל ואף הצטיין בלימודיו התורניים: חלק מחידושיו ופולפולי הלכה שלו מובאים בשמו בספרי אביו. הרב קלצקין היה ג"כ בקי בחכמות העולם (בעיקר מתמטיקה וגיאוגרפיה), דיבר מספר שפות והתעניין בכל המתרחש בעולם הרחב. לאחר שעבר לגרמניה התרחק יותר ויותר יעקב קלצקין מהיהדות המסורתית וביקר אותה בחריפות, והתחיל את לימודיו הכלליים באוניברסיטה במקום בסמינר לרבנים אליו נתכוון ללכת בתחילה. במאמר הביוגראפי המוקדש לאביו כותב יעקב קלצקין: "עוד בנעוריו (כשהיה בן 23) כתב עליו המלבי"ם ש'אין בדורנו דומה לו בבקיאות ובחריפות'. ברם, במשך הזמן עלה גאון התלמוד וההלכה העיונית למדרגת גאון בהלכה למעשה ונחשב כפוסק מכריע" ("אבי ר' אליהו קלצקין" בתוך: י" קלצקין, כתבים, תל-אביב תשי"ג, עמ' 304-320).

ב - 'דגל ירושלים'

עוד בהיותו בחוץ לארץ פרסם הרב קוק מספר מאמרים בעיתונות העברית המבטאים את העמדה הרצויה בעיניו לתנועה הציונית ההולכת ותופסת יותר ויותר תאוצה²⁹⁰. במאמר "תעודת ישראל ולאומיותו" למשל²⁹¹, מציע הראי"ה לאחוז ב"אהבה הלאומית" כרעיון הטומן בקרבו אפשרות לאחד סביבו הן את הלאומיות המתחדשת המתעלמת מאורח החיים הדתי והן את החוגים התורניים המרבים לדבר על "תעודת ישראל" המסורתית. על אלו האחרונים מוטלת החובה להשפיע על התנועה הציונית על מנת "להחזירה לציון". עלייתו ארצה בשנת תרס"ד מזמינה מפגש - אידיאולוגי אם לא חברתי - עם אנשי העלייה השנייה²⁹², ותפיסתו הלאומית עוברת מפנה מסוים: המאמרים "דרך התחייה" (תרס"ט), "למהלך האידיאות בישראל" (תרע"ב) ו"זרעונים" (תרע"ד) קוראים לתחייה רוחנית של העם ושל התורה ("תורת ארץ ישראל" מול "תורת הגלות") ולא רק לשיתוף פעולה עם הציונות החילונית. הרב קוק פעל גם במישור המעשי: הוא נסע לאירופה להשתתף בוועידת היסוד של אגודת ישראל (תרע"ד), ולאחר מכן בהיותו רב בלונדון (מכיוון שנבצר ממנו לשוב לארץ-ישראל בגלל פרוץ מלחמת העולם הראשונה), הוא סייע שם לפעולה המדינית-הציונית להשגת הצהרת בלפור. רצונו היה להקים אגודה חדשה - "דגל ירושלים" - ברחבי אירופה על מנת להפיץ את תפיסתו הלאומית-הרוחנית. הראי"ה רצה לפנות דווקא לציבור המסורתי הנאמן לתורה ולהציע אלטרנטיבה ל"אגודת ישראל" מחד (אשר הסתייגה בסופו של דבר מהתנועה הציונית ואף שלחה תזכיר לממשלה הבריטית על כך) ול"מזרחי" מאידך, שלא רצה לראות בהתעוררות הציונית שלב בהתפתחותו הרוחנית של העם. מניפסט התנועה החדשה נשלח בידי שר החינוך לרובי קהילות אירופה:

"בראשונה שואף דגל ירושלים להביא את הכלל ישראל כולו לעבודתנו הקדושה של תחית האומה ובנין הארץ, ביחוד אותו הכלל ישראל האמיתי, דהיינו החלק הכשר, היותר עמוק ולבבי של אומתנו, אותו החלק שהוא חי, חושב, מרגיש,

290 על התפתחות תפיסתו הלאומית של הרב קוק באותם השנים ראו בהרחבה: ר' גרבר, מהפכת ההארה - דרכו הרוחנית של הראי"ה קוק, ירושלים תשס"ה.

291 המאמר "תעודת ישראל ולאומיותו" פורסם תחילה בהמשכים בעיתון "הפלט" (תרס"א) ונדפס שנית בתוך מאמרו של הרב י"ל פישמן, "תורת הרב" בקובץ 'אזכרה' (עורך: הרב י"ל פישמן), ירושלים תרצ"ז, א, עמ' ס-צז. ראו גם: א' גולדמן, "ציונות חילונית, תעודת ישראל ותכלית התורה" - מאמרי הרב קוק ב'הפלט', תרס"א-תרס"ד בתוך: דעת 11 (תשמ"ג), עמ' 103-126.

292 ראו: י' ביטי, "יחסיו של הראי"ה קוק עם אנשי העלייה השנייה - היבטים היסטוריים ורעיוניים" בתוך: מים מדליו 16 (תשס"ה), עמ' 295-314.

ומאמין, ביהדות מחוורה, אשר לפי האמת הנה הוא ורק הוא הנו הערובה הנאמנה על קיומה האמיתי של אומתנו בצביונה הברור ובאופי העצמי הטהור שלה"²⁹³.
תנועת "דגל ירושלים" רצתה לפעול בשלושה מישורים: מדיני, תרבותי ומעשי, אך בסופו של דבר האפילו הקשיים הארגוניים על החזון, והתנועה לא התרחבה בצורה משמעותית. ההצלחה הצפויה לא התרחשה, אך הדיון האידיאולוגי על היחס "הנכון" לתנועה הציונית מתעורר שוב וביתר שאת. בעקבות תהליך זה נפגשים הרב צ"י קוק והרב הנזיר עם חבריהם משוויץ (הרב אשר כהן ובנו מרדכי כהן) ומספר רבנים פליטי ליטא אחרים כדי לייסד את סניף האגודה החדשה בשוויץ. אך "נתברר שהדברים אינם ברורים לגמרי, ונשמעה דרישה לברור הרעיון הירושלמי" (מגילת סתרים, א, ע"ה). שאלת היחס לציונות החילונית שוב עולה לדיון בקרב המשתתפים. בהגיעו תורו של הרב הנזיר לדבר, הוא מבקש את "חותמת הנוטריון" של ד"ר מרדכי כהן ונעזר בה כמשל לדבריו:

"וילך ויביא, ואתבונן וארא, הכל מהופך, הצורה והאותיות הפוכות, לא ברור. ואוסיף, כך הוא ביצירה עליונה, העומדת להתגשם בעולם העשיה... והנה אותיות היצירה, כשעומדות להחקק בעולם העשיה נראות הפוכות, לא ברור, ואח"כ נעשה ברור, וישר. וכן הרעיון הירושלמי, האצילי, כשעומד להתגשם בעולם העשיה" (מגילת סתרים, א, ע"ה).

אותיות החותמת ממחישות את עמדתו של הרב הנזיר בהבנת דברי רבו הראי"ה והוא שואב את טענתו מעולם הקבלה: יש לראות בציונות החילונית תופעה חיובית ביסודה ובשורשה ("היצירה העליונה האצילה") וכן בתכליתה ובמימוש הסופי של הרעיון ("עולם העשייה"). ברם, כעת "האותיות הפוכות" כלומר, לא ניתן לדון במהות לפי התופעה בלבד, ופניה הנוכחיים של הציונות אינן מבטאות נכונה את אמיתותה. מעבר לכך, הדימוי הקבלי מעניק משמעות נוספת לטיעון: היפוך האותיות בחותמת הוא ערב לכך שהתמונה הרצויה תופיע בצורה הנכונה. בלשון אחרת, אין כאן סמיכות נסיבתית בלבד ("לאחר הציונות החילונית תקום התחייה הרוחנית") אלא תהליך סיבתי: אופיו החלוני של הציונות הוא הגורם המרכזי ההופך את הציונות עצמה לתנועת התחייה הרוחנית.

כמובן, תפיסה זו מתקבלת על הדעת בקונסטלציה קבלית בלבד, ובהקשר זה ל"חותמת של ד"ר כהן", ישנה משמעות בפני עצמה: עבור הרב הנזיר היא מסמלת "ניצוץ של נבואה" כמסופר ביומנו:

"ידידי ד"ר מרדכי כהן נעשה עורך דין, והתכוון לבחינות נוטריון. בשבת אחרי סעודה שלישית יצאנו לטייל ברחוב אוֹלֶר, ברובע היהודי,

293 המניפסט תורגם לעברית ומופיע בקובץ אגרות הראי"ה (עורך: הרב צ"י הכהן קוק), ג, ירושלים תשמ"ה, עמ' קצא-קצט. וראו גם: הרב מ"צ נריה, ליקוטי הראי"ה, כפר הרואה תש"ן, עמ' 117-121.

שם בית הכנסת הגדול, ובית הרב, ומוסדות הקהלה, ובקצהו גן גדול, גן העיר. ויספר לי בדרך, כי עומד לקבל רשות נוטריון, מטעם העירייה, וישאלני, איזה חותם מיוחד להכין לו. ואחריש, כדי למנוע שיחת חול בשבת קודש, אבל בדעתי ובמחשבתי עלתה צורת החותמת, למשפט כהן, כעבור ימים אחדים ויבא וירא לי חותמת הנוטריון שלו, והנה היא כמו שעלתה במחשבתי, מבלי דבר דבר, צורת חושן משפט, על י"ב אבנים, ועליה שתי ידים, של כהן מברך, ובתוכה, האותיות העבריות, חשן משפט, ואתפלא, ויהי לנסי" (מגילת סתרים, א, ע"ד).

חותמת הנוטריון איננה אם כן רק אמצעי המחשה להרצאתו של הרב הנזיר: בעזרת "סיפורה הנפלא" הוא מדגיש למשתתפים שיש לראות בתנועה הציונית מהלך אלוהי ולא מעשה אנוש, תהליך מכוון ולא מזדמן, יצירה רוחנית ולא פתרון לאומי בלבד, "וכך הרעיון הירושלמי, האצילי, כשעומד להתגשם בעולם העשייה" (מגילת סתרים, א, ע"ה).

"פעם בשעת תפלת מנחה בשבת, בבית-הכנסת,
 ויסידור' פתוח לפני, וארא, זמירות, האר"י ז"ל, בני
 היכלא דכסיפין, ונפשי נמשכה אחרי הדברים,
 לכסופא דכל כסופין, ואדפדף, וארא עוד, אזמר
 בשבחין, למיעל גו פתחין, ונפשי ערגה, נכספה,
 לסוד, לרזין"

מגילת סתרים, א, לח

מפגש אקראי מזמין לפעמים בעקבותיו התפתחויות חדשות ובלתי צפויות. שעת "בין הערביים" הוא זמן מעבר בין אורה לחשכה, בין היום המסתיים ליום החדש. זמנים אלו הינם בעלי חשיבות מיוחדת עבור המקובלים, הרואים בפרקי זמן אלו את המעבר – נקודת ההשקה שבין העולם הזה לעולם הבא. בין הערביים, הזמן שהוא לא יום ולא לילה, הוא זמן שיונק ממקום אחר: ממקום יותר גבוה. "שעת מנחה בשבת" מכונה ע"י האר"י בפיוט "אזמר בשבחין", "רעוא דרעוין" כלומר, עת "הרצון שברצונות"²⁹⁴. זהו הרגע בו האדם המבקש את הדביקות מוזמן "לחזות במלך". דווקא בשעה זו, שעה מטושטשת וחסרת בהירות, מתאפשר "החיבור השלם", תכלית השבת. אזי מתברר כי בעצם האדם שייך תמיד לשבת החולפת, ואף בימי השבוע יש המשכת אור השבת על האדם כפי המדרגה אליה הגיע בשבת: הזמן המקודש ממשיך להשפיע עליו וההארה המיוחדת לא תמה. במידה מסוימת, תקופת שוויץ מחזירה את הרב הנזיר למרכז החוויה הדתית, דרך בקשת קרבת אלוקים. החתירה לאין-סוף, הרצון לפרוץ את המציאות הגלויה והכמיהה למרחב עליון הם מוטיבים החוזרים ונשנים ברשימות של אותן שנים. יש וסדר יומו כסטודנט משתלב לפעמים בצורה מפתיעה עם חוויותיו הרוחניות:

294 בפיוט לסעודה שלישית המיוחס לאר"י: "בני היכלא דכסיפין למחזי זיו זעיר אנפין, יהון הכא בהאי תכא דבה מלכא בגילופין... חדו השתא בהאי שעתא, דבה רעוא ולית זעפין" (תרגום: בני היכל הנכספים לראות בזיו קצר אפיים, יהיו נא כאן בזה השולחן שבו מלך בגילופין... שמחו עתא בזו השעה שבה רצון ואין זעף) והוא כולו כיסופים והשתוקקות לקרבת אלוהים. גם הפיוט השני המוזכר בקטע זה מיוחס לאר"י: "אזמר בשבחין למיעל גו פתחין דבחקל תפוחין" (תרגום: "אזמר בשבחיים לבוא לתוך פתחים שבשדה התפוחים שהם קדושים"). שירים אלו כתובים ארמית ומשקפים את הניב המיוחד שבו נכתב ספר הזוהר, וזאת מלבד הרמזים הישירים הרבים לספר זה. ראו: "זמירות לסעודת-שבת שיסד האר"י הקדוש" ניקודן, תרגמן וצירף מבוא והערות: י' ליבס, בתוך: מולד-סדרה חדשה ד (תשל"ב), עמ' 540-555.

”ביום הנני שוקד בספרית האוניברסיטה בפלסופיא [כך!] העתיקה, במקורותיה, ובתולדות ההגיון בארץ המערב, בהשואה להגיון העברי, הנבואי, והתלמודי, השמעיי... הנני גם שומע ומשתתף בסימינריון לתולדות המוסיקא, הדתית הקדמונה, והאחרונה, הסימפוניא הט’ של ביטהובן, בהדגמות על פסנתר פתוח וגלוי במעיו, המשמיעים צלילים נפלאים. זה היה ביום שישי, בערב שבת, ומשם הנני בא לבית המדרש, להתפלל יחידי, לקבלת שבת, בשיר נועם ועדן לאין סוף” (מגילת סתרים, א, ט).

גם כתיבתו נעשית יותר מלוכדת: היא משקפת אדם מיושב בדעותיו, בעל מודעות עצמית גבוהה, המצליח לנתח את מה שעובר עליו. כך למשל, ניתן להתרשם מהקטע הבא, הנכתב בערב סוכות תרע”ה:

”היום הקדוש והנורא, יום כפורי החטאים, אך זה עבר. בכל לבבי ותם נפשי שבתי אל אלהי הסליחה, כהלכה, בחרטה לשעבר וקבלה להבא, עסקתי בהלכתא דיומא, בעברי על כל מס’ ר”ה ומס’ יומא. לדבר אחד חדש באתי, שכל תפלותי, תפלות יחיד, תהיינה והנן תפלות בן ישראל, בלשון רבים, בלשון הכלל. כי מי כעמך ישראל גוי אחד בארץ. טהרת נפשי הפרטית היא טהרת נפש בן ישראל, ולא רק לכפרתי, עלי, כי אם גם על כל ישראל התפללתי” (מגילת סתרים, א, מ”ט)

שורות אלו – המצטרפות למעין וידוי אישי – חורגות מקטעי חשבון הנפש שבשנים הקודמות. אזי בלט במיוחד העיסוק ב”אני הייחודי” והתעתועים בדרך אל היעד המבוקש, כאשר הכתיבה ביומן מביעה עליות וירידות בתחושה הכללית. עתה, התמונה שונה ואולי אפילו, הפוכה. מבקש הוא לבטל את האני הפרטי שלו:

”ובזה סרה הקטנות שבתפלת האושר הפרטי והיחידי, שזה נגד הנשגב והמרומם. אני בטל, וצרכי כפופים לצרכי רבים. הרבים, ה”לא-אנכי”, הוא המוחלט, הנשגב, שבו אני כלול, הכל יכול וכללם יחד²⁹⁵” למדתי לדעת את מחוז חפצי, גאולתי בתוך גאולת העם, ע”י הדעת, האמונה והמעשה, תורה עבודה וגמילות חסדים, ארץ ישראל לישראל הצדיק. והדרך, השלמות הפרטית בחכמה, תורה, קדושה וטהרה” (מגילת סתרים, א, מ”ט).

ביטול האני הוא הדרך להיכללות באין סוף. הדרך המיסטית מובילה את האדם להתנסות חווייתית בתחום שלא תמיד ניתן להיגד ולביטוי. פעמים רבות מתואר תחום זה על דרך

295 מתוך פיוט הנאמר ביום כיפור: ”הכל יכול וכוללם יחד / [משום כך] כל מאמינים שהוא כל יכול” (נוסח אשכנז).

השלילה כעומק לא מושג, כאפס ואינסוף, כמוחלט. לפי זה, הדגשת האני הפרטי ובקשת הצלתו בתפילה הינן ביטויים לאחיזה במציאות המוחשית הנגלית לעין, דרך התפילה הנורמטיבית. אין זו הדרך בה בחר הרב הנזיר כעת. ביטול האני או התכללות ב"לא-אנוכי" הוא הדרך לחוויה המיסטית החותרת למפגש רב-חושי עם "המציאות האחרת", המציאות הרוחנית הנעלמת.

הכמיהה לאינסוף והערגה לקרבת אלוקים מקרבת את הרב הנזיר לעולם חדש שטרם הכירו מקרוב: הספרות הקבלית.

1. ראשית לימוד קבלה

"בבואי לספריה, ואחפש בלכסיקון פלסופי, קבלה, והבאור קצר, ושולח לעיין בספרו של פרנק, הקבלה"²⁹⁶, בקשתיו ואקראהו ועוד ספרים לועזיים, הפלסופיא [כך!], של הזהר לדוד יואל²⁹⁷, ועוד, ואפנה בזה במכתב לאבא ז"ל וישלח לי ספרי חב"ד, כמוזכר לעיל²⁹⁸" (מגילת סתרים, א, לח)

ספרו של פרנק הוא יוצאי-דופן במחקר הקבלה. הוא מסתייג מהעמדה הרציונאליסטית השולטת בחכמת ישראל במאה ה-19, הרואה בכתבים הקבליים אסופות מיסטיות חסרי הגיון, ומנותקות מ"היהדות הנורמטיבית"²⁹⁹. המלומד הצרפתי היהודי אדולף פרנק (1809-1893) עמד בעצם מחוץ למעגלה של ההשכלה היהודית בגרמניה אבל ספרו שתורגם לגרמנית בידי אהרון ילינק (1844) עורר תגובות רבות בגרמניה - ביניהן ספרו של ד"ר יואל

296 ספרו של א' פרנק על הקבלה יצא בצרפתית בשנת 1843 (La Kabbale, ou Philosophie Religieuse) (des Hébreux, Paris), תורגם לגרמנית כבר בשנת 1844 (Die Kabbala, oder Religions - Philosophie der Hebräer, Leipzig) ומאוחר יותר גם בעברית (הקבלה או הפילוסופיה הדתית של היהודים, וילנה תרס"ט).

297 כוונתו לספרו של דוד יואל - דודו של קרל יואל, מורו של הרב הנזיר לפילוסופיה המוזכר לעיל - המגיב לפרנק:

D.H. Joël, Die Religionsphilosophie des Sohar und ihr Verhältniss zur allgemeinen jüdischen Theologie : zugleich eine kritische Beleuchtung der Franck'schen "Kabbala", Leipzig, 1849.

298 מגילת סתרים, א, ט: "וכעבור שנים רבות, בהיותי במכללה גרמנית, ונמשך לבי אחרי חכמת הקבלה, פניתי לאבא במכתב בשאלות בעניני הספירות, הכחות, והבחינות, וישלח לי ע"י הזאר את ה"תניא", וקונטרס ההתפעלות".

299 ראו: י' תשבי, "חקר הזוהר בתקופת ההשכלה" בתוך: הנ"ל, משנת הזהר, תשמ"ב, עמ' 57-63. כך למשל מתאר ההיסטוריון צבי גרץ את הספר הזוהר כמכלול של כזבים, דמיונות מתעות ואמונות תפלות אשר העפילו חשכת הבערות על העם היהודי במשך דורות רבים (לפי: צ' גרץ, דברי ימי ישראל, 5, ציון יב, מהד' שפר, ורשה תרנ"ז, עמ' 382-395).

המוזכר לעיל – ולדברי משה אידל, ספר זה "תרם להכרת הקבלה באירופה המודרנית יותר מכל ספר אחר בטרם עבודתו המחקרית של גרשום שלום"³⁰⁰.

הספר ערוך בשלושה חלקים: החלק הראשון דן בבעיות ספרותיות הכרוכות בכתבי הקבלה (בעיקר ס' היצירה וס' הזוהר), השני מציג את תפיסת העולם של הקבלה (מהות האל, טבע העולם, נשמת האדם) ובחלק השלישי נידונים ההקבלות עם שיטות מחשבה אחרות ומקורותיה הקדמונים של הקבלה (פילון האלכסנדרוני, הנצרות הקדומה, הדת הפרסית). מהי טענתו המרכזית של פרנק? לדבריו, יש לראות בספרות הקבלית הדים למסורת סודית עתיקה מאוד – מסורת שנשמרה והתפתחה בעם היהודי דווקא אך ביסודה, אוניברסאלית היא ו"ככה נראה לנו המהלך החוקי של הרוח האנושי בכלל: מצד אחד אין שום מקורות מוחלטה ומצד שני, אין שום עם מחקה את העם הקרוב לו ברוחו באופן משועבד"³⁰¹.

במקום לראות בקבלה תופעה משנית ביהדות – או תקלה בדרכה, כדברי המשכילים – הוא רואה בה את "ליבה": אם התלמוד עוסק בשמירה על ההלכה ועל מעשה המצווה, בחרה הקבלה את תחום החקירה ואת העיסוק במטאפיזיקה וביסודות האמונה. בכותרת המשנה לספרו "הפילוסופיה הדתית של היהודים" יש אם כן אמירה מכוונת של המחבר המצביעה על יחסו החיובי לחכמת הקבלה בכלל ולספרותה בפרט.

פרנק היה מודע להעזה שבדבריו הנכתבים בתקופה בה שולטים התבונה והפוזיטיביזם באקדמיה. דבריו בהקדמה למהדורה השנייה של הספר (כחמישים שנה לאחר הפרסום הראשון) קוראים להתנערות מרוח שולטת זו וסוקרים את ההתעוררות למזרח ולרוחניותה בסלוני פאריס. הוא בעצמו לא היה קשור למדעי היהדות וזהו ספרו היחיד (מתוך 35!) העוסק בנושא יהודי. פרנק עסק רבות בהומניסטיקה ולימד פילוסופיה של המשפט ושל החברה באוניברסיטת הסורבון תחילה ובסוף ימיו, ב'קולג' דה פראנס', המוסד האקדמי היוקרתי ביותר בצרפת, המצרף אליו מלומדים בעלי שם בלבד³⁰². יש להניח אם כן שהמוניטין של המחבר תרם גם כן ליחס שניתן לספרו למרות חדשנותו. הרב הנזיר נמשך לקבלה ולמסורת הסוד, אך לא די לו בספרים גרידא. הוא מבקש מורה דרך.

300 M. Idel, *Kabbalah, New Perspectives*, New Haven, 1988, p.8. למרות ששלום עצמו יצא נגד

מסקנותיו מרחיקות לכת של פרנק (G. Sholem, *Kabbalah*, New York, 1974, p.96 and 242).

301 א' פרנק, הקבלה או הפילוסופיה הדתית של היהודים, וילנה תרס"ט, עמ' 201. יש לציין שמהדורה זו בעברית הינה יותר קרובה לעיבוד מאשר לתרגום: לא מעט פעמים "מצרף" המתרגם מספר פסקאות זו לזו ומאחד אותן. עם זאת, אין ספק שהספר החדש נשאר נאמן לרוח המקור. לפי מהד' תרע"ג, המתרגם הוא מרדכי רבינזון (1877-1953).

302 חוקר הקבלה הצרפתי ש' מופטיק כבר הצביע על ייחודו של פרנק וספרו יוצא-דופן בנוף האינטלקטואלי של המאה ה-19. ראו את דבריו בתוך מאמרו:

Charles Mopsik, « Quelques remarques sur Adolphe Franck, philosophe français et pionnier de l'étude de la cabale au XIXe siècle » (Pardès, automne 1994, p. 239-244).

א - הרב מסנדומיר

מלחמת העולם הראשונה הפורצת בקיץ 1914 שמה קץ לתקופת הלימודים בפרייבורג. הרב הנזיר נעצר, עם יהודים רוסים רבים השוהים בגרמניה. הם נשלחו תחילה לעיירה בדרן-בדן (Baden-Baden) ולאחר חגי תשרי, לבד-נויהיים (Bad Neuheim) ליד פרנקפורט. שם התאספו גם יהודים רבים מפולין אשר ברחו מהכיבוש הרוסי ובהיותם תחת שלטון הקיסרות האוסטרו-הונגרית, מצאו מקלט בגרמניה הסמוכה. ביניהם היו רבנים רבים וקהילת "עדת ישורון" בפרנקפורט הסמוכה דאגה לכל צרכיהם. שם התקרב הרב הנזיר במיוחד לרב מנחם מנדל נאי, אב"ד סנדומיר (Sandomierz, בין לובלין לקרקוב) אשר שימש במחנה הפליטים מתורגמן מעברית ויידיש לגרמנית בכל הקשור לשלטונות. עליו כותב הרב הנזיר:

"התקרבותי אליו, וממנו קבלתי התחלת למודי הקבלה, וע"פ עצתו קבלתי ע"י הדאר מבית מסחר קופמן בפרנקפורט³⁰³ ספרי התחלה ומבוא לחכמה זו, שומר אמונים לר"י אירגס³⁰⁴, חוקר ומקובל לרמח"ל³⁰⁵, גם שערי קדושה לרח"ו³⁰⁶, ואח"כ גם ס' הזוהר, שהגיתי בו בעומק רב, על פי דרך הסברה פילסופית, ביחוד הגיונית. ומעז יצא מתוק" (מגילת סתרים, א, נ).

303 על בית מסחר לספרים של יצחק קויפמן כותב יעקב רוזנהיים, איש פרנקפורט ונין לקויפמן: "חנותו של קויפמן היתה לא רק מקום לקניית סידורים, חומשים, תפילין, מזוזות ואתרוגים אלא אף נקודת מפגש לכל אנשי המקום שלבם היה ער לענייני היהדות... הצעיר שקרא ושנה הגיע לעיר מבוקסוויילר שבאלזס ופתח במסחר זעיר של ספרים... לא ארכו הימים וקויפמן התחיל להוציא לאור ספרים שונים, וקניית ספריות שלמות איפשרה לו להניח את היסוד לחנות עתיקות שהגיעה אחר כך למעמד חשוב ביותר" (י' רוזנהיים, זיכרונות, תל-אביב תשל"ט, עמ' י'). קבלות מחנותו של קויפמן עבור רכישת ספרים אלו שמורות בארכיון 'נזר דוד'.

304 ספר שומר אמונים לר"י אירגס (1685-1730) מבוסס על כתבי האר"י והוא "שומר וכולל עיקרי האמונה... מורה באצבע ובאותות ובמופתים אמיתות חכמת הקבלה וסודותיה... כאשר קיימו וקבלו עליהם המקובלים הנאמנים" (מתוך השער, אמסטרדם תצ"ו). מאחורי שער העתק הספר 'שומר אמונים' שבספריית הרב הנזיר (וילנה תרל"ו) כתוב לאמור: "קניתי מפרנקפורט בבאד נויהיים בחורף תרע"ה על פי עצת הרב הגאון ר"מ נאי הגאבדק סנדומיר שליט"א שהוא מורי ורבי הראשון, שגילה לי קצת מדרכי לימוד חכמת הקבלה".

305 בספרו 'חוקר ומקובל' (מהדורה ראשונה: שקלוב תקמ"ה) עוסק רמח"ל ביחסים בין הפילוסופיה לבין הקבלה דרך וויכוח בין "חוקר" לבין "מקובל" וראו: ג' הנסל, "חקירה וקבלה במשנת רמח"ל" בתוך: דעת 40 (תשנ"ח), עמ' 99-108.

306 כאמור, ספר שערי קדושה "לישר האדם לעבודת בוראו" הוא ספר עם דגש מוסרי המורה דרך לאדם כיצד להגיע לדביקות, מבית-מדרשו של רבי חיים ויטאל (1542-1620), תלמידו של האר"י. הספר זכה לתפוצה רבה והודפס עשרות פעמים.

קשר מיוחד אם כן, נרקם בין הרב הנזיר לבין הרב מסנדומיר. החינוך המסורתי הליטאי לא ראה בקבלה תורה המונית אלא מיועדת ליחידי סגולה בלבד, גם אם השפעתה ניכרת בספרות המוסרית העממית³⁰⁷. את התשובות לשאלותיו המטפיזיות מצא הוא בתחומי הפילוסופיה היהודית והכללית אך שדה הקבלה לא היה מוכר לו. הרב מסנדומיר פתח לפניו עולם זה ובהדרכתו והכוונתו נתן לו להיכנס, לחוש ולהבין מה טמון בעולם הקבלה. בשיחות רבות היה חוזר ואומר ש"אי אפשר להגיע למדרגה בחכמת הקבלה מבלי קבלה מפי הרב באופן אישי ולא מפי הכתב והספר"³⁰⁸. דומה אם כן שלא רק את עצם החשיפה לספרות הקבלה ולדרך הסברתה תולה הרב הנזיר ברב מסנדומיר אלא הרבה מעבר לכך: עבורו, הוא מסמל את התורה שבעל-פה שמאחורי התורה שבכתב. קשר מיוחד זה בא לידי ביטוי בברכת שנה טובה אותה שולח לו הרב הנזיר כשנה לאחר היכרותם:

**"כוח"ט [כתיבה וחתימה טובה] לאלה שלא לתר נכתבין ונחתמים,
בברכת אשר וחיים טובים ונעימים לכבוד אדוני מו"ר שנפש עבדו
דבוקה וחבוקה ביקרת אורו, והמתפללת לשלום ולשלום כל ביתו הרם
אכי"ר" (המנהל, עמ' 75).**

ב - לימוד עצמי

המעבר לבאזל החליש את הקשר היומיומי עם הרב מסנדומיר והרב הנזיר חזר ללמוד בעצמו:

**"שם היתה ספריה, גם ספרי קודש עתיקים, הייתי יושב שם והוגה
באהלה של תורה, וביחוד בס' שערי אורה לר' יוסף גיקטליה"³⁰⁹, על
עשרה שערי לעשר ספירות וכנויהן ושמות הקודש שלהן, שהוא ספר
יסוד וגם מבוא לחכמה הפנימית, לחפצים לבוא בסודה. אח"כ ס'**

307 ראו: י' תשב"י, "דרכי הפצתם של כתבי קבלה לרמח"ל בפולין ובליטא" בתוך: קרית ספר, מה (תש"ל), עמ' 127-154. אמנם ולא רבים היו ספרי קבלה שנדפסו בליטא אך מיעוט ההדפסה לא בהכרח מעיד על מיעוט הלימוד. כידוע היתה בין המדפיסים השונים חלוקת שוק גלויה וסמויה כגון הדפסת הש"ס בוילנה דווקא) ותוצרת הדפוס היהודי הופצה בכל העולם היהודי. המרכזים הגדולים של הדפסת ספרי קבלה במזרח אירופה במאה ה-17 הם לבוב וורשה (ובסוף המאה ה-18, זולקווא וקוריץ).

308 מפי הרב ש"י כהן (ראו: משנת הנזיר, עמ' כט, הערה 69).

309 על שערי אורה לר"י ג'יקטיליה (1248-1305) ראו במבוא למהדורת בן שלמה, ירושלים תשמ"א.

מערכת אלהות³¹⁰, ובראשם ס' יצירה³¹¹, עם פירושי הרמב"ן, והמיוחס
להראב"ד, ועוד" (מגילת סתרים, א, נ"ג)

הסטודנט לפילוסופיה ממשיך את חקירותיו בספרות הקבלה. שלא בצורה מפתיעה, הוא
נמשך דווקא לספרים המשלבים תפיסה מיסטית והסברה פילוסופית:

**"מושכים אותי ספרי ר' יוסף שלמה רופא דילמידיגו הישר"ר מקנדיא,
ס' אילים, וס' נובלות חכמה ונובלות אורה³¹². גם ספרי ר' אברהם
אירירא האנוס והגר, בית אלהים, ושער השמים³¹³. האחרון נדפס גם
בתרגום רומי, בקבלה דינודטא, של קנור פון רוזנרוט³¹⁴, עם ספרא**

310 ספר 'מערכת האלהות' (פיררה שי"ה, וכעת: ירושלים תשמ"א) מיוחס לחכמים שונים וראו: ג' שלום, "לבעיות ספר מערכת האלהות ומפרשיו", קרית ספר, כא, תש"ד-תש"ה, עמ' 284-291. על 'שערי אורה ו'מערכת האלהות' ומקומם בהתפתחות הקבלה הספרדית ראו: א' גוטליב, "הקבלה בכתבי ר' יוסף ג'קטילה ובספר 'מערכת האלהות'" בתוך ספרו: מחקרים בספרות הקבלה, תל אביב תשל"ו, עמ' 257-343. בסקירתו על 'מערכת האלהות' בספרו 'קול הנבואה' מקבל הרב הנזיר את מסורת הרמ"ק הרואה ברבי טודרוס הלוי (1225-1283) את מחבר הספר 'מערכת האלהות' (קוה"נ, עמ' קסא, הערות סו, סז).

311 ספר היצירה הוא בין החיבורים הקבליים הקדומים ביותר והוא עוסק בצורה עיונית בעקרונות הבריאה ובקיומו של העולם. החיבור אינו תופס יותר ממספר עמודים ולשונו אינה מובנת במקומות רבים. ראו: י' ליבס, תורת היצירה של ספר יצירה, ירושלים תשס"א.

312 ר' יוסף שלמה רופא [יש"ר] דלמדיגו (1591-1655) איש קאנדיה (כרתים) העמיד מטפיזיקה חדשה הבנויה על התפתחויות מדעיות שבתקופתו ובמקביל, עשה את עצמו סגור לתורת הקבלה. עליו ראו: י"י גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשי"א, עמ' 239-240 וכן: י' לוי, "אקדמיה יהודית למדעים בראשית המאה ה-12 - ניסיונו של יוסף שלמה דלמדיגו" בתוך: דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות ה-11, ב 1 (תשנ"ד), עמ' 169-176 ואת ספרו המקיף של ברזילאי:

I. Barzilay, Yosef Shlomo Delmedigo (Yashar of Candia), Leiden 1974.

ספר אילם' (אמסטרדם שפ"ח) הודפס שנית באודסה בשנים תרכ"ד ותרכ"ה עם תוספות ומבוא על תולדות המחבר (סביר להניח שבמהדורה זאת השתמש הרב הנזיר). הספרים 'נובלות חכמה' ו'נובלות אורה' הודפסו בתוך הקובץ 'תעלומות חכמה' (הנאו שפ"ט).

313 ספר 'בית אלהים' (אמסטרדם תט"ו) של הפילוסוף-המקובל ר' אברהם הירירא (1570-1635) מציג תפיסת האלהות בשני אופנים שונים: "הדרך האחת כפי האמת המקובלת והשני חכמת פלאטוניית" (מתוך השער). גם ספרו 'שער השמים' (אמסטרדם תט"ו) עוסק בקבלת האר"י. שני הספרים נכתבו תחילה בספרדית לאחר שאברהם הירירא - ממשפחת אנוסים - חזר ליהדות והתוודע לר' ישראל סרוק. ראו: ג' שלום, אברהם כהן הירירא בעל 'שער השמים': חייו, יצירתו והשפעתו, ירושלים תשל"ח. וכן במבוא של נ' יושע למהדורתו בעברית לחיבורים 'בית אלהים' ו'שער השמים', ירושלים תשס"ב, עמ' 1-19.

314 'קבלה דנודטה' (Kabbala Denudata) או "הקבלה הגלויה" הוא קובץ של כתבים קבליים מתורגמים ללטינית ע"י הבארון קנור פון רוזנרוט (1636-1689). ספר זה משקף את העניין שמצאו תיאולוגיים נוצריים בקבלה היהודית, לפעמים מתוך מניעים דתיים (אישוש הוכחת הנצרות על פי הקבלה), לפעמים מתוך סקרנות פסידו-מדעית (למשל, אודות הקשר בין קבלה ומאגיה). ראו: ח' וירשובסקי, "מקובל נוצרי קורא בתורה" בתוך: הנ"ל, בין השיטין, ירושלים תש"ן, עמ' 83-107.

דצניעותא³¹⁵ ואדרא רבא³¹⁶ ואדרא זוטא³¹⁷, במקור הארמי ותרגום
רומי" (מגילת סתרים, א, סה).

סביר להניח שהעיון בספרי היש"ר דלמדיגו או ר' אברהם הירירה לא נובע מהמלצתו של הרב מסנדומיר. ספרים אלו לא נפוצו בעולם היהודי וכל שכן לא בחברת המקובלים. גם אם מורה דרך זה השפיע על ראשית צעדיו של הרב הנזיר בספרות הקבלה, נראה שעם הזמן, השפעתו תמה והרב הנזיר חוזר לדרך הלימוד שהוא רגיל אליה: דרכו של אוטוידקט המשלים את ידיעותיו לפי נטיות ליבו, ללא הנחיה מקצועית ובלי תוכנית מובנית ומוגדרת.

מהי תמונת הקבלה אותה הוא מוציא מספרים אלו? דומה שניתן להצביע על קו רעיוני אחיד בין הספרים השונים המוזכרים ביומן: רובם (כגון 'שערי אורה' לרי"ג, 'מערכת האלוהות', 'חוקר ומקובל' לרמח"ל, 'בית אלוהים' להירירה) נוטים להסברה פילוסופית של הקבלה לאמור, עיון בשאלות יסוד של היקום ושל האדם בצורה שיטתית, עקבית וקוהרנטית. זאת ועוד, יש ומחברם היה מודע לזרמים הפילוסופים שבדורו (אריטוטליזם או נאו-אפלטוניזם) והתייחס אליהם במישרין ('מערכת אלוהות', 'בית אלוהים'). גם ספרי היש"ר דילמדיגו עונים למגמה זו: דמותו של המחבר מבטאה מזיגה מיוחדת זו בין פילוסופיה לבין קבלה, ו'ספר אילם' עצמו כולל "שתים עשרה עינות מים ושבעים תמרים" (מתוך השער) והם משל לשתים עשרה שאלות ולשבעים ספיקות בענייני אמונות ודעות עליהם נשאל המחבר. יוצאי-דופן ברשימה זו הם ס' היצירה וס' הזוהר: הם ספרים הפונים פנימה, למעגל הפנימי של המקובל היהודי, וצורתם הספרותית יותר קרובה לפרוזה מאשר לדיון הפילוסופי. ברם, מחקריהם של פרנק ויואל עמדו על המבנה הרעיוני שלהם ואין לשכוח שלפי עדותו, הרב הנזיר הגיע לספרים המקוריים רק אחרי שהכירם דרך הספרות המחקרית: הרושם הראשוני אם כן, הינו עיוני-ספקולטיבי.

אם כך נראים הדברים, דומה שניתן לסכם ולומר שהיכרותו של הרב הנזיר עם ספרות הקבלה ורעיונותיה היא עקבית ושיטתית, גם אם היא נראית אקראית או אקלקטית

315 ספרא דצניעותא הוא ביאור אנונימי לפרשת בראשית ברמיזות קצרות ובלשון מקוטעת וסתומה. נכתבו עליו פירושים רבים. על מקומו של ספרא דצניעותא בספרות הזוהר ראו: י' ליבס, "כיצד נתחבר ספר הזוהר." בתוך: י' דן (עורך), ספר הזוהר ודורו, ירושלים תשמ"ט, עמ' 1-77.

316 אדרא רבה: חיבור גדול - הכלול בספר הזוהר - שבו מבוארים ומפותחים הרעיונות הגלומים ב"ספרא דצניעותא". הרצאת הרעיונות היא במסגרת התכנסות של רבי שמעון בר יוחאי עם תלמידיו, לשם גילוי סודות האלוקות. ראו: י' תשבי, משנת הזוהר, ירושלים תשל"א, עמ' 20 וכן: מ' הלנר-אשד, "חבורת רשב"י ודימויה בעיני עצמה" בתוך: הנ"ל, ונהר יוצא מעדן - על שפת החוויה המיסטית בזוהר, תל-אביב תשס"ה, עמ' 77-104.

317 אדרא זוטא: סיכום של ה"אדרא רבה", המופיע בספר הזוהר בסוף פרשת האזינו ומקשר בין מותו של משה למותו של רשב"י. ראו: ב' הוס, "חכם עדיף מנביא - ר' שמעון בר יוחאי ומשה רבנו בזוהר" בתוך: קבלה ד (תשנ"ט), עמ' 103-139.

במבט ראשון³¹⁸. היא מבטאה אסכולה עיונית אחת העוברת על פני דורות וארצות רבות והקוראת ללימוד הקבלה על בסיס לימוד הפילוסופיה (בחלק השני של חיבור זה ניוכח שקו רעיוני זה הוא מרכזי בספר "קול הנבואה" בפרט, ובהגותו של הרב הנזיר בכלל). אך דרך זו – המשלבת פילוסופיה וקבלה – אינה מספקת את הסטודנט לפילוסופיה: הלב אינו יודע מרגוע ועדיין מחפש מקום מנוחה. בראייה קוק השווה בשוויץ מקווה הרב הנזיר למצוא את מורה הדרך אליו הוא כה מייחל.

2. התקרבות לראייה

א - המפגש הראשון

תיאור המפגש הראשון בין הרב הנזיר לבין הראייה ידוע ומפורסם. הוא מעטר את פתיחת החיבור "אורות הקודש", בו ערך והציג התלמיד את תורת רבו³¹⁹:

"לפני כ"ז שנה, ואני בשוויץ בבזל, עסוק בלמודי הדעות הפילוסופיות לתקופותיהן, מלא צמאון ושקיקה לאמת, ביחוד האמת הישראלית, הגיעה אלי השמועה מהרב, שנמצא אז בארץ זו מזרחה, פניתי במכתב, ובקבלי תשובה, החלטתי לנסע אליו. אחרי טבילה במימי הרהיין, מצויד ב'שערי קדושה', מלא ספק וחכיון, עשיתי את דרכי להרב, בערב ראש חודש אלול (תרע"ה), באתי אליו, מצאתיו עסוק בהלכה עם בנו. נסבה שיחה על חכמה יונית וספרותה, שלא סיפקה עוד נפש היודעת ממקורותיה הראשוניים³²⁰. נשארתי ללון אצלם. על משכבי לא שכב לבי, גורל חייו היו על כפות המאזנים. והנה בקר השכם ואשמע קול צעדים הנה והנה, בברכות השחר, תפלת העקדה, בשיר וניגון עליון, משמי שמי קדם, 'וזכר לנו אהבת קדמונים', ואקשיב, והנה נהפכתי והייתי לאיש אחר. אחרי התפלה, מהרתי לבשר במכתב, כי יותר מאשר פללתי מצאתי, מצאתי לי רבי".

פסקה זו מתרגמת חוויה אישית יוצאת דופן, בעלת עוצמה נדירה ועשירה בניגודים: הציפייה הגדולה בטרם המפגש כנגד ההסתייגות הראשונית, העיסוק בהלכה עם הבן כנגד

318 לימים הוא יכתוב ב'קול הנבואה': "הבא בסדר הלימוד אחר שערי אורה הוא ס' מערכת האלוהות" (קוה"נ, עמ' קסא): הניסיון האישי הפך להזכרה כללית.

319 הרד"ך, 'מבוא לאורות הקודש', נדפס תחילה בתוך: סיני, יא, עמ' רפו-רצו ולאחר מכן בראשית הספר 'אורות הקודש', ירושלים תשמ"ה, עמ' 17-24. על עריכת 'אורות הקודש' ראו: ד' שורק, הציונות הדתית בין הגיון למשיחיות, תל-אביב תשנ"ט, עמ' 198-233.

320 לפי א' גולדמן, ידיעותיו של הרב קוק בפילוסופיה הכללית התבססו בעיקר על מקורות משניים וביניהם ספרו של פ' מיזס, קורות הפילוסופיה החדשה, לייפציג תרמ"ז. ראו: א' גולדמן, 'זיקתו של הרב קוק למחשבה האירופית' בתוך: ב' איש-שלום וש' רוזנברג (עורכים), 'יובל אורות, ירושלים תשמ"ה, עמ' 115-122.

השיחה בענייני פילוסופיית יון עם הסטודנט, וגם האכזבה בבוא הערב כנגד ההפתעה החיובית בדמדומי שחר. תפיסה דואליסטית זו של האירוע עצמו מתחדדת בעקבות תמונת "כפות המאזניים" שבמרכז התיאור: היא מחלקת בין ראשיתו של הסיפור (המפגש הישיר – השיחה – והאכזבה ממנו) לבין אחריתו (המפגש הבלתי ישיר – "ואקשיב" – והשפעתו). עבור הרב הנזיר, "כפות המאזניים" אינן יוצרות "איזון" בין הכוחות השונים שבנפשו אלא מבקשות להכריע: "נהפכתי והייתי לאיש אחר".

אין לראות בפסקה זו - שנכתבה עשרות שנים לאחר האירוע עצמו – עיבוד ספרותי מאוחר של התרחשותו, כאשר תמונת ההווה (הקשר ההדוק עם הרב קוק) משפיע על זיכרונות העבר. עיון ברשומות האישיות של הרב הנזיר הסמוכות לאירוע עצמו תורם פרטים נוספים לפרשת המפגש ומאשר את נאמנותו של התיאור המאוחר. כך למשל עולה מאיגרת שנשלחה לראי"ה כחודש וחצי לפני המפגש הראשון, דרך הרב צבי יהודה, אותו הכיר הרב הנזיר בבאזל. במכתב זה מגלה הוא את כוונותיו: לא מפגש היכרות, לא קשר לימודי גרידא אלא הרבה מעבר לכך.

"ברגש של בושא וספק אפנה עתה למעלת תורתו בדברי, דברי נכנע ותלמיד. הרצון לטוב ישיאני לבקש השפעה ממוקם שהיא באה, מלמעלה למטה, להתאבק בעפר רגליו. ואם כי רב המרחק ממוקם וממני, ענותו תרבני. לתורה מפיו ולמוסר שפתיו אצפה. ואם כי הכלים אינם מוכנים לקבל ברכת ה', בא לטהר הנני. ושמא על כגון דא אמר החסיד "מן הזהירות שלא תרבה להזהר". אם דעתו דעת תורה נוחה מזה, רצוני לבוא למקום מושב תורתו ולזכות ליהנות מזיוו" (העתקת מכתב לראי"ה, י"ז תמוז תרע"ה, המנהל, עמ' 69).

בל נשכח שהכותב התוודע יותר ויותר בימים אלו לספרות הקבלה והדבר ניכר בעצם הבקשה ("לבקש השפעה") והן במינוח שלה: "מלמעלה למטה", "הכלים אינם מוכנים לקבל" ועוד. אמנם אין הרב קוק נתפס אז כ"מקובל", אך כתיבתו מושפעת מתפיסת הקבלה והרב הנזיר שהכיר את מאמריו הראשונים יכול היה לזהות זאת בנקל³²¹. זאת ועוד: אישיותו המוסרית של הרב קוק נודעה ברבים וסביר להניח שבעקבות זאת נמשך הרב הנזיר אליו. בשנת 1903, הוזמן הראי"ה על-ידי ר"א גורדון לבקר בישיבת טלז, והוצעה לו ההנהגה הרוחנית של הישיבה. הרב הסכים להזמנה, בא לבקר בישיבה ולפי

321 למשל המאמר "הנשמות של עולם התוהו" (שפורסם בקובץ 'זרעונים' בשנת תרע"ד) המבוסס על הרעיון של "שבירת הכלים" וראו גם: הרב י"ל אשכנזי, "שימוש במושגים קבליים במשנתו של הרב קוק" בתוך: ב' איש-שלום וש' רזנברג (עורכים), יובל אורות, ירושלים תשמ"ה, עמ' 128-123.

דבריו, שקל את ההצעה ברצינות ונטה לקבלה³²². ההצעה לשמש כמשגיח בישיבה "מוסרית" ולא כראש ישיבה בישיבה "ליטאית" מצביעה על תפיסת דמותו של הרב קוק באותם חוגים: את אישיותו מעריכים יותר מאשר את דרכי לימודו, ואת יכולתו להשפיע על הבחורים בעבודת ה' יותר מאשר את כוחו לחדש חידושי תורה בבית המדרש. בסופו של דבר, ההזדמנות שניתנה לו לעלות ארצה ולשמש ברבנות בארץ ישראל הייתה עדיפה ורצויה יותר בעיניו, ולכן הוא עולה ארצה בשנת 1904, לשמש כרבה של יפו והמושבות. אמנם, גם אז, מעוניין היה הרב קוק להתמנות לתפקיד רוחני ב'כולל וילנה' שבירושלים, במקום ר' יצחק בלאזר (תלמידו של ר' ישראל סלנטר) שנפטר בשנת 1907, מאחר והוא הרגיש את עצמו יותר מתאים לתפקיד כזה מאשר לעול הרבנות³²³.

בינו לבין עצמו, יודע הרב הנזיר עד כמה המפגש העתידי עם הרב קוק משמעותי עבורו. הוא מרגיש לפני מפנה בחייו ויש לו רצון עצום לעבוד על עצמו ועל מידותיו ולתת כיוון חדש לחייו. עם כל זה, יש עדיין מקום לספק ולהתלבטות. בפנקס "המנהל" הוא רושם לעצמו ביום הפגישה הגורלית "לפני נוסעי לאמו"ר שליט"א " את השורות הבאות:

"אחרי הפסקה גדולה וממשכה של שנות היציאה וההתפרצות מפני אדניו, שנות התקוות הגדולות, שהלכנו הלך ובכה עד בוא לידי יאוש וספק, ואמונה באי-אמונה, ואחרי ימי הכנה ופנות דרך, ימי הרגל המעשים הטובים, הגיעה, תודה לאל, שעת ההתחדשות, עת רצון ותשובה... ומי ידוע מה ילד יום? אם אל מכשולי העבר ולחטאיו אשים זכרוני, מי יכפר ויגין על העתיד. סייעתא דשמיא; אמנם צריך לבקש את הדרבונות ולהדבק ברועי קדש. למצא את דבר ה' בגופו של עולם, ולירא מוראו בגופו של עולם, "את ה' א' תירא, לרבות תלמידי חכמים"³²⁴, וכן הדבקות והאהבה לדבקים בו ונאהביו, בקשת דברי צדיקים וחזות פניהם, וכריתת ברית קדש עמהם" (המנהל, עמ' 72-71).

כאמור, המפגש עצמו פעל רבות על הרב הנזיר - "יותר מאשר פללתי, מצאתי" - והוא אפילו מדבר על טרנספורמציה ממשית:

"נפתחה תקופה חדשה בחיי, נהפכתי והייתי לאיש אחר, לב חדש ורוח חדשה בקרבי... מוזר הייתי לאחי נכרי לבני אמי, בטל לגמרי

322 לפי עדותו של הרב צ"י הכהן קוק, "הצעה זאת הייתה קרובה מאד למימוש", ראו י' אבנרי, מסורת וחידוש - פועלו של הראי"ה כרבה של יפו בשנים תרס"ד-תרע"ד, חיבור לקבלת תואר "מוסמך", אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשמ"א, עמ' 20.

323 ראו: אגרות, א, עמ' פ"ט, וכן: הרב מ"צ נריה, שיחות הראי"ה, תל-אביב תשל"ט, עמ' שי"ט.

324 על פי בבלי, פסחים, כ"ב, ע"ב.

האני, בביטול היש, ובאהבת הכל, ושערי קדושה, ושערי בינה עליונה
נפתחו לפניי" (מגילת סתרים, א, נו).

ב - בין רב לתלמיד

השפעתו של מפגש חד-פעמי זה לא פסקה. כמה ימים לאחר הביקור, שולח הרב הנזיר
מכתב לראי"ה:

"כשבוע ימים עברו על פני בהיותי כולי תודה לאל תחת השפעת רוח
קדשו של רבנו הגדול, אך חכיתי בדברי עד בוש. למדתי לדעת את ערך
המצוה העיקרית של המדות בחכמה, והיא הענוה. רק מי שאין לו
בעולמו כלום זוכה ליש העליון... חפצו של השכל ההגיוני לדעת את
האמת לא ימלא אלא מחוץ ממנו ולמעלה, על ידי זכוך המדות ועקרון
הענוה, שהיא בטול היש ופריקת עול חקיו, ועל ידו יבוא לבריאת עולם
חדש, האמת... והנה מעט מעט נולדו ספקות, שמשכוני מפסגת
הקיצוניות... טפח גליתי לפני אמו"ר והכל גלוי לפני רוח קדשו של
רבנו, ובינתים נתרופף המצב, ולתשועת ה' אצפה" (המנהל, עמ' 73).

השבועות עוברים והקשר הנפשי מתחזק. גם אם השניים אינם נפגשים בפועל, קשר
מכתבים עשירים בדברי מוסר קיים ביניהם, לרוב באמצעותם של ר' אליהו בוצקו וחותרו
שטרנבוך הנוסעים בקביעות בין באזל לסט גאלן בגלל עסקיהם. כאמור, הרב הנזיר אינו
מבקש בר-שיח אלא "השפעה רוחנית" הבאה לידי ביטוי במישור המוסרי. עבורו, "שערי
קדושה נפתחו לפניו" והוא מחפש מי שיבין שפה זו ויהיה שותף לחזון. הוא חש שקרבתו
לראי"ה מרחיקה אותו מן החטא ומכוונת אותו ישירות נוכח אל. אם "הכל גלוי לפני רוח
קדשו של רבנו" אזי אין עוד צורך בדיבור ישיר. בלשונם של המקובלים היינו אומרים
שהרב הנזיר זקוק להשפעת "אור המקיף" ולא "אור החוזר"... ובכל זאת, בחורף תרע"ו,
לפני נסיעתו של הראיה ללונדון נפגשו השניים ככל הנראה פעם נוספת בבאזל, כמשתמע
מהמכתב הבא שנשלח לראי"ה דרך הרב צבי יהודה (כ"א בשבט תרע"ו):

"בלב נשבר וקרוע ובדאגת חטאים נפרדתי אמש מעל פני רוח אפי ומעוז חיי
ומשאת נפש קדשי וקי' בית ישראל, אנא ידידי, אם אפשר הקרב נא תו"מ את דברי
אלי לפני השר להזכירו את דברי בשעת הפרידה" (דודי לצבי, אגרת יא, עמ' ל).

נסיעתו של הרב קוק ללונדון מערערת את בטחונו של הרב הנזיר בטיב הקשר ביניהם.
המרחק הפיזי ובמיוחד התנאים הגיאוגרפיים מאיימים עליו: ימי המלחמה עלולים
לנתק אותם אחד מהשני. הוא ממחר לשלוח מכתב נוסף לראי"ה (כ"ג שבט תרע"ו), שוב
דרך הרב צבי יהודה:

”סר צלו מעלינו, פנה זיוו, פנה הודו³²⁵. למי אספר סוד מסתרי חבי,
למי אגלה פצעי נפשי, מעולם לא דמיתי בשלוי, שכל תוך-תוכה בהררי
עז מגדל הרב, ובהסתר פניו הייתי נבהל... ערום ערום נשארתי בלי
כבשים ללבוש, גם אור הספר נדעך... שמא ימצא לו מרן שליט”א שעה
קלה בין המון טרדותיו במשא עם קדש בקהלתו הק’, ויחניני בדבריו
ועצתו, והיו לי טל אורות, טל חיים לראשי, ותחי, אולי, נפשי, ושבה
רוחי אלי; ובו תדבקון - ביודעיו” (המנהל, עמ’ 77-79).

מכתבים אלו לא נשלחו ישירות לרב קוק. האם הרגיש הרב הנזיר שדבריו מוגזמים? האם
חש הוא שהראי”ה אינו מוכן להיכנס בסערת רגשות זו? הרב הנזיר מבקש עצה מהרב צבי
יהודה: האם לשלוח לאביו את המכתבים? תגובתו של הרב צבי יהודה אינה מאחרת והיא
מבטא עמדה איתנה – אולי אפילו סטואית – ולא השתפכות הנפש. הוא מציע לגנוז אחד
מהמכתבים מכיוון שתוכנו הוא:

”התאוננות ומרירות של מצב רוח רגעי, שאקוה שאין לו בסיס קיים פנימי אצלך
ושנתקן ויתוקן אצלך כראוי. לא רק יסורים גשמיים צריך לקבל באהבה, אלא גם
כן ואולי עוד יותר - יסורים רוחניים, באהבה ובמירוק ובהתבוננות ובדעת. במידות
אלו עצמן צריך לקבל את רשמי הפרידה מאת הרב מרן, גם אם ימצאו בהם
יסורים מאיזה צד שיהיה. ההתאוננות וההתרגשות המרירותית, בנות הרגע,
מתגעלות מפני אלו וטהרת הלב המבססתן, ואורה וצהלה ממלאות את מקומן בין
ביחסו לעצמו ולמוסר נפשו הפרטי ובין ביחסו לרבו מאור רוחו. תחת הפצעים של
הלב הנשבר מהפרידה יבא מזג נאה ובר של שמחה – ברשמי השעה הרוחניים ובכל
מאורע שבח-רבנו מאורנו שליט”א – עם דכאות ענוה עדינה” (דודי לצבי, אגרת יג,
עמ’ לד).

מה רב המרחק בין השניים! אם עבור הרב הנזיר דומה הפרידה לשבר, הרי מציע הרב צבי
יהודה לראות בה ניסיון שבכוחו של האדם לעמוד בו ולצאת ממנו עם יתר שאת וכוחות
נוספים. האם קיבל הרב הנזיר את עצת ידידו? האם הצליח הוא להגיע לאותה עמדה
מוסרית של גבורה עצמית? בחודשים הקרובים הוא עסוק בכתיבת הדיסרטציה ובפעילות
’הקיבוץ האקדמי העברי’ אך כשנה לאחר הביקור הראשון בסט גאלן, הוא מתכוון לנסוע
אל רבו בלונדון:

”עוד ימים אחדים ושנה תמימה תהי’ מיום שזכיתי להסתופף בצל
סכתו. אזכרה את דברי קדשו אלי: ”אקוה שיה’ לתועלת”, שגם עכשיו
ישמשו לי דרבן המכוין לתלמי דרך. אמנם זקוקין דנורא שנזרקו

325 על פי בראשית רבה, סח, ו: ”רבי עזריה בשם רבי יהודה בר סימון אמר: הצדיק שבעיר- הוא זיוה הוא
הדרה והוא שבחה, פינה משם- פינה זיוה פינה הדרה ושבחה” (מהד’ תיאודור-אלבק, ירושלים תשכ”ח, עמ’
775).

בדממה משפתי פי הרב גרמו שנוי עקרי ומהפכה בתמימות נפש התלמיד... המלאכה מרובה, והפועל "אולי תשוקתו גדולה מהשגתו", והזמן קצר³²⁶. על היושב בד בבד להאבק יחידי, לקבץ על יד, את אשר ביד הרב ללמד בדרך קצרה, ולהקל בהשפעה אישית ובמשנת חכמים סדורה. ביחוד אחרי שזכיתי להסתופף בצל סכתו ולהיות נמשך אחרי הדרת קדשו אין מרגוע לנפשי, שנזדעזעה בתוך-תוכה והוכשרה בחבת הקדש. באמצעות מר אשר נ"י הבעתי לפני רבנו את צמאוני לבוא להסתופף בצלו, ואם היה זה לא לרוח חכמים נוחה, כנכר מתוך תשובת האדון הנ"ל, מאד יכאב לי, ואצפה" (המנהל, עמ' 87-88).

באגרת לרב צבי יהודה מהסס הראי"ה מול פנייה זו. התלבטויותיו הינן בעיקר פרגמאטיות אם כי ניכרת הסתייגות מה:

"המכתב מר"ד כהן נ"י מביאני בספק. קשה לי מאד ליעצו לבוא הנה. חדא שמא יקפצו עליו בעלי חובות [הערת העורך: דרישות צבאיות], שכל השוברים אינם כ"כ בטוחים. והבי' מצב הפרנסה פה כבד מאד, היוקר הוא גדול, וגם הוצאות דירה וסיפוק הכרחי לאיש יחידי הוא דבר גדול מאד, וחושב אני שיעלו לו כפלים מבמקומו. ועוד על דבר שאיפתו להיות יחד עמי... זה החופש של טיול עיוני הרגשי נפשי שכלי רזי, שהייתי יכול לקחת עמו בהיותי בסט גאלן, משוחרר מעול הציבור, אי אפשר לי פה בשום אופן לקחתו, ואם נשארה לי לפעמים שעה פנויה הריני צריך לחטפה לעצמי, ולהחויבים היותר מוכרחים. בכל זאת קשה עלי לאמור לו שלא יבוא, שאיני רוצה להיות מונע בר מתמים וישר לב שכמותו, גם אם התועלת תוכל להיות לפי התנאים במדה מצומצמה מאד, השי"ת ירחיב לנו בחסדו" (אגרות, ג, עמ' סד).

סופו של המכתב נותן לרב הנזיר לקוות לטוב³²⁷ אך פנייתו לשלטונות לקבל אישור מעבר לאנגליה נדחתה בסוף חורף תרע"ז (קול צופיד, אגרת ז) ובסופו של דבר, התוכנית נגנזה. המפגש בין השניים יתרחש כמה שנים מאוחר יותר, עת עלה הרב הנזיר ארצה, בירושלים.

326 על פי משנה אבות, ב, ט"ו: "רבי טרפון אומר: היום קצר, והמלאכה מרבה, והפועלים עצלים, והשכר הרבה, ובעל הבית דוחק" (מהד' אלבק, ד, עמ' 362).

327 דודי לצבי, אגרת לג, עמ' סד.

"בלילות הייתי לן יחידי בבית המדרש, ולילה כיום יאיר... הגיתי בחכמה הפנימית, ובאשמורה האחרונה, שונה משניות, בקול רנה, בניגון נועם ועדן אין סוף, וסודות נחמדים בטעמי הלכות המשנה, בלשונה ודקדוקי אמריה, וסוגיות התלמוד בביאוריה, מתגלים לפני, בעדן נועם הבינה, והכל נשמע בקול ניגון המשנה, כמו "המגיד" למרן הבית יוסף, קול ניגון המשנה מדבר בפי. הניגון הטהור, בקולו העדין, מגלה את הנעלם וטמיר, את אשר לא נראה, והכל מואר באור חדש, עולם חדש, ברוח חדש, מתגלה לפני, עת אעירה שחר".

מגילת סתרים, א, נ"ט

השאיפה המיסטית מניחה מקום למכלול אפשרויות ביחסי האנושי והאלוהי ופותחת פתחים רבים לחיבורים בין הפשט לסוד, בין החיצוני לפנימי, בין הגלוי לנסתר. המיסטיקן רואה במימד הגלוי של המציאות פתח למימד הסמוי מן העין. הוא מבקש לחדור אל ההוויה הרוחנית הפנימית של העולם הנגלה ולחוות במישרין את הנוכחות האלוהית הגלומה בו וכדברי רחל אליאור:

"המיסטיקה מתייחסת בעיקרה לימציאות אחרת' המצויה מעבר לעולם המוחשי, מציאות הנחשפת בפני החושים בה עם הצטללות מסכי התודעה השגורה המאפילים עליה. מיסטיקנים הם אלה הטוענים לקיומם הממשי של יצירי החזון ושל הוויות החורגות מסדר הדברים הקיים בהשגת החושים ואלה החוויים לפרקים בעיני רוחם מגע בלתי אמצעי עם הוויות אלה"³²⁸.

עבור הרב הנזיר, בית המדרש הוא המקום של החוויה הרוחנית, החל מ"חלום חיוני" המתרחש בבית-המדרש הישן בעיירה, דרך שעות השקידה בלימוד תורה בישיבת סלובודקה וכלה בבית המדרש בבאזל. אם בשנות ילדותו חוויה זו הייתה בעיקר חוויה לימודית, כעת היא הופכת להיות חוויה מיסטית. הוא אמנם "שונה משניות" אך חפצו הוא "סודות נחמדים בטעמי הלכות המשנה". החיפוש אחרי ה"סודות" אינו נובע מסקרנות אינטלקטואלית: בקשת הסודות היא בעצם הכמיהה למפגש עם המימד הנוסף של היקום, עם "המציאות האחרת".

תפיסת העולם המוזכרת בפסקה זו מבטאה בקריאה ראשונה, תפיסה דואליסטית: נגלה מול נסתר, לימוד מול חוויה. אך בעצם, היא מעלה אפשרות של טרנספורמציה ואפילו

328 ר' אליאור, "פניה השונות של החירות – עיונים במיסטיקה היהודית", אלפיים, 15 (תשנ"ח), עמ' 14.

התהפכות: אם "לילה כיום יאיר", אזי הופך הנגלה לנעלם, הכתב לניגון, הראיה לשמיעה, "וקול ניגון המשנה מדבר בפיי".

במהלך הפרקים הראשונים של חיבור זה, עקבנו אחרי שנות חייו של הרב הנזיר בטרם עלתו ארצה, נחשפנו להשפעות השונות אשר פעלו עליו בימי ילדותו ובחרותו והדגשנו את התמורות שעברו על נפשו הסוערת. דומה שניתן להתבונן על ביוגרפיה זו מכמה זוויות שונות ואפשר להציע בה מספר "קריאות" קוהרנטיות כל אחת כשלעצמה. ניתן למשל לשרטט קו ישיר בין חשיפתו של דוד כהן לתנועת ההשכלה, הליכתו לאקדמיה של הברון תחילת לימודיו בפרייבורג והכנת הדיסרטציה הפילוסופית בבאזל. אך באותה מידה נכון יהיה לראות רצף בין הילד הנבחן בחדר, תלמיד הישיבה המחפש חידושים בסלובודקה, והבחור העמל בתורה בלילות בבית-המדרש הקטן בשוויץ. הכמיהה לסוד מבטאה קריאה אלטרנטיבית: סיפורי הילדות אודות עולם הנשמות, גילוי ספרות הקבלה, התקרבות לרב מסנדומיר ומספר רב של חוויות רוחניות המטביעות את חותמם על נפש עדינה ורגישה. כל "קריאה" כזאת אוגדת עובדות חיים, מפגשים משמעותיים, הגיגים רפלקטיביים ומארג חברתי ונורמטיבי סביב ציר מרכזי אחד. ריבוי הקריאות מצביע על אישיותו הרב-גונית של הרב הנזיר ומזמין ניסיון לאתר קוהרנטיות או לא, מאחורי נרטיב כה מורכב, הסותר לכאורה את עצמו כמה וכמה פעמים. אך לא בפסיכולוגיה עסקינן וכוונתו הייתה לחשוף בפרקים הביוגרפיים את מקורות היניקה של הגותו של הרב הנזיר ולהכיר את העולמות התרבותיים והפילוסופיים השונים מהם צמח ספר "קול הנבואה".

למרות רבגוניות זו, מהלך אחד מפתיע ודומה שלא היה צפוי בראשית דרכו. בין השנים תרע"ח-תרפ"א מסתגר הרב הנזיר יותר ויותר בינו לבין עצמו, ונראה שהוא יוצר מחיצה יותר ויותר עבה בין עולמו הפנימי לבין העולם שמחוצה לו. נדר הנזירות מבטא פרישות מן העולם הזה והקדשת האדם למטרות רוחניות ונעלות בלבד³²⁹. הסיגופים אותם נוהג הרב הנזיר עם עצמו (מיעוט בשינה ובאכילה) רק מגדילים את השונה בינו לבין שאר הבריאות, מבודדות בעולם הפנימי שהוא יוצר לעצמו. אכן, צודק ויליאם גיימס כאשר הוא מתאר את המחיצה בין האדם הרוצה לקדש את עצמו לבין העולם הממשיך להתנהג כמנהגו:

"האיש המתקדש רגיש במידה שאין למעלה הימנה לגבי כל סתירה פנימית ופגימת העקיבות: אין הוא יכול לסבול שום בלבול וערבוביה. כל מה שמעסיק את רוחו וכל פעולותיו מסתדרים בהכרח לפי היחס אל אותה ההתעוררות הרוחנית

329 השוו למשל עם אמירתו של המלאך לאם שמשון: "ועתה השמרי נא ואל תשתי יין ושכר ואל תאכלי כל תמא, כי הנך הרה וילדת בן ומרה לא יעלה על ראשו כי נזיר אלוהים יהיה הנער מן הבטן" (שופטים, י"ג, ד-ה).

המיוחדת השלטת כעת בעולמו הפנימי. כל שאינו רוחני מעכיר את המים הטהורים של הנפש, והנפש סולדת בו.³³⁰

קיצוניות זו מבטאה אם כן את שאיפתו של האדם השואף אל על:

"להתבודד, וללון בבימ"ד, כמו שהנני עושה זה כמה, בזמרת שירי קודש, ובהגיון ספרי הסוד, הזוהר הקדוש, במעוט דבור גם בתורה, זה מקרב ודאי להכרת דעת ד', בקרבתו באמת, קרוב ד' לכל קוראיו לכל אשר יקראהו באמת. הצמאון אליו, הדרישה והבקשה התמידית בכל עוז, עד כלות הנפש ממש, בתפלה ובתחנונים אליו, זוהי הדרך, ואולי גם התכלית, שבזה החיות הנפשית גדלה, כחיות חי העולמים [...] אך צריך לבלתי נוח עד כדי מצוא הכרה ברורה בעוז ובקרבת אלוהים ממש. ועד אז להוסיף ברגז הנפש, (קצת סגופים, במעוט שינה), בבדידות ובקדושה. בצפיה" (מגילת סתרים, ב, י).

הוא מרגיש שדרך זו היא הדרך הנכונה והוא מתאמץ להתמיד בה:

"הענוה הגמורה, בטול היש שלי, מקרבת תחת כנפי השכינה, מביאה לידי רוח הקדש, בהתעסקות בחכמה העמוקה [...] הסיגופים מועילים. גמרתי בדעתי להתענות ב' וה' בכל חודש אלול, בה"ב צמתי, ובתלמוד תורה, ובהתבודדות, ובאילמות פה, כל הלילה והיום בבית המדרש" (מגילת סתרים, ב, ג).

אך לפעמים, אין הגוף עומד בסבל:

"והנה חליתי, ושכבתי במטה כמה ימים, ואין בגופי כח להתענות, ראשי ומוחי נעשים סחרחר, גם גופי רועד" (מגילת סתרים, ב, ג).

ועם כל זאת, הרב הנזיר "מצפה". הפרישות והסיגופים אינן עבורו מטרת בפני עצמן אלא הדרך להשגת המטרה: "הנני מתכוון, מחכה, מצפה, ליגילוי, עליון" (מגילת סתרים, א, ס) אכן, לפי אבשלום אליצור, גם אם לחוויית ההתגלות קודמות תחושות של מחסור, של ריקנות ושל אובדן³³¹, הרי שלא מעט פעמים נתפסת החוויה הדתית דווקא כחוויית שחרור, הנקנית על ידי התמסרות מוחלטת לכוח העליון. במקביל ואולי באופן פרדוקסאלי, הגעגועים עבור האובייקט הנכסף שלא ניתן להשיגו מעודדים כוחות של יצירה, מולידים תחושות של שליחות וייעוד ומעשירים את האדם וסביבתו³³².

מוסיפה רחל אליאור:

330 ו' ג'יימס, החווייה הדתית לסוגיה, ירושלים תשי"ט, עמ' 190.

331 במאמרו: "מבשרי אחזה אלוה – התבוננויות פסיכודינמיות בחווית ההתגלות ובאמונה הדתית"

בתוך: שיחות, יד, 2 (2000), עמ' 122–134, ו-טו, 2 (2000), עמ' 133–142.

332 שם, עמ' 124–126.

"יוצריה של המיסטיקה מתאפיינים פעמים רבות בעירנות ובקשב לקולות פנימיים, לרחשי נפש עמומים ולמראות צופני סוד. הם אלה המייחסים משמעות עמוקה לחוויה הפנימית הפטורה מאילוצי התפיסה השגורה, ולתודעת אינסופיותה של הממשות הסמויה הנסתרת מעבר למציאות הנגלית"³³³.

דרכי הנזירות והפרישות נתפסות עבור הרב הנזיר כאמצעי הנכון לגילוי העליון:

"רוח הקודש מצויה גם משפסקה הנבואה, בזיכוכים, זכוכי הגוף, בסגופים ובמשמרות בלילה, בלינה במקום קדש בביהמ"ד, בשבת קודש, בזמירות בלילה [...] העתיד לבוא, וההולך כבר ובא, בשרו מיום אל יום ישועתו, כלומר, גם היום, עתה, מבשר את הבא, ישועתו. המלחמה, הפרעות בישראל בארצות המזרח, התחיה בארץ ישראל, הכל עובר לעיני בשר, כשאינן רואות אלא מקומן הצר, בלי בינה. אך ברוח שרה הבינה, הרואה כל המעשים כטבעות בשלשלת העתיד לבוא, ההולך כבר ובא, התחלת הגאולה, בסגנונם וברוחם של הנביאים. הנביאים דבריהם אינם מובנים אלא בתחית הרוח, בשמיעת הרוח, המשוררת, אחרי הזיכוך, הטהרה, הקדושה, כולי האי ואולי" (מגילת סתרים, ב, י"ד).

ייתכן ובשעה זו עלו גם לפניו את דבריו של הרמב"ם המחבר בין נזירות ונבואה בסוף הלכות נזירות:

"אבל הנודר לה' דרך קדושה הרי זה נאה ומשובח, ועל זה נאמר: 'נזר אלוהיו על ראשו, קדש הוא לה' ושקלו הכתוב כנביא שנאמר: 'ואקים מביניכם לנביאים ומבחוריהם לנזירים'"³³⁴.

כיצד התרחש "המהפך"? כיצד הפך הסטודנט לפילוסופיה למיסטיקן אסקטי? קריאה עקבית ביומן 'מגילת סתרים' מגלה שלא מדובר ב"היפוך הלב פתאומי" (לפי המינוח של ויליאם גיימס). בין הפסקאות השונות המונות מספר החלטות מוסריות או המשקפות התלבטויות בדרכי עבודת ה', לא נמצא החלטה מפורטת אודות נדר הנזירות. עצם המילה "נזיר" או "נזירות" מופיע לראשונה בכתביו רק בשנת תרפ"ב³³⁵. לעומת זאת, ניתן לראות תהליך הדרגתי, המבוסס על שני רבדים שונים: מצד אחד מהלך הכרתי עיוני בדבר הבנת מושג "רוח הנבואה"³³⁶ ומצד שני, מספר חוויות מיסטיות אותן חווה הרב הנזיר כגון המתואר בפסקה הבאה:

333 ר' אליאור, "פניה השונות של החירות – עיונים במיסטיקה היהודית", אלפיים, 15 (תשנ"ח), עמ' 24.

334 רמב"ם, משנה תורה, ספר הפלאה, הלכות נזירות, פרק י הלכה י"ד.

335 "כבר הרחקתי ללכת, בפרישות ונזירות" (מגילת סתרים, ג, י)

336 המושג "רוח הנבואה" והקשר בינו לבין מושג הנזירות יתבאר בחלק השני של חיבור זה. כמו כן, שם אדון בהרחבה ובעיון בזרמים אסקטיים במיסטיקה היהודית.

”בשלשה לילות ראש השנה ושבת קודש הייתי על המשמר בבית המדרש, ועסקתי במסכת ראש השנה, וצפיתי לגילוי סודות התורה. והנה בסוף הלילה, לפנות הבקר, היו מובנים לי המשניות ותלמוד ר”ה בסודות עמוקים, והחלותים לרמז בפנקסי, אך נטרפה השעה, וחבל” (מגילת סתרים, ב, ד).

פסקה זו – ורבות אחרות הדומות לה – ממחישות יותר מכל את הקשר ההדוק בין הרב הנזיר לבין ספרו ”קול הנבואה”. גם אם בדרך כלל ניתן להפריד בין הפילוסוף לבין הגותו, הרי שבמקרה דינן גישה זו לוקה בחסר: ספר ”קול הנבואה” איננו רק ספרו העיקרי של הרב הנזיר אלא הוא קודם ביטוי למשהת נפשו: התחדשות רוח הנבואה.

חלק שני: ספר "קול הנבואה"

פרק ראשון:

עריכת הספר - חזון ומציאות

הקדמה

בקיץ תש"ל, במסיבה שנערכה במשכן נשיא המדינה לכבוד הופעת הספר "קול הנבואה", אמר הנשיא זלמן שז"ר:

"ספר זה, החובק זרועות עולם - את כל זרועות עולם ההגות היהודית - לי הוא גם ספר זיכרון. אם אני מרהיב לפתוח בו, הרי זה משום שיכולתי להיאחז "בגלימה" קדושה זו של שחר נעורינו כאשר, לא הרב מרן המחבר ולא אני, לא ידענו עוד מה צפוי לנו בגורלנו... אני עוד רואה את מרן הרב המחבר ואותי - אז בצעירותנו - יושבים על כסאות מסביב לשולחן, ובראש השולחן יושב הרב, הברון דוד גינזבורג ז"ל... כאשר עיינתי בספר והגעתי לפרקים מסוימים בו, אי אפשר היה שלא להיזכר שאנו למדנו את אותם פרקים יחד. כשהגעתי ל"אור ה'" של ר' חסדאי קרשקש והגעתי ל"מלחמות ה'" של הרלב"ג, אינני יכול שלא להיזכר באותם הימים, שהיינו יושבים ליד השולחן והספרים היו פתוחים לפנינו, שנה תמימה למדנו את "אור ה'" וכב' מרן המחבר היה מתחבב ע"י כך שהרב - הברון גינזבורג - היה נותן לקרוא את הפרקים הללו"³³⁷.

אכן, יותר מיובל שנים עברו מאז התחיל הרב הנזיר לשרטט קווי יסוד לחיבורו הגדול עד הוצאתו לאור³³⁸. במהלך תקופה ארוכה זו לא השאיר הרב הנזיר את תוכניתו המקורית בצד אלא הוסיף וערך, תיקן ומחק, העתיק ושינה. מאות עמודים - אם לא אלפים - השאיר בעיזבונו ובהם רשימות הקשורות ל"קול הנבואה", בכל הגדלים, בעט או בעיפרון, בכתב מסודר או לחילופין בכתב שכמעט ולא ניתן לפענח, הכוללים הערות שוליים בגרמנית, בלטינית וביוונית עתיקה. לפעמים ניתן למצוא בין הדפים השונים כמה עמודים מודפסים

שז"ר, "במעלות 'קול הנבואה'" בתוך: שבחי קול הנבואה, עמ' ז.

337

כדבריו בהקדמה לספר, שם עמ' 10.

338

במכונת כתיבה - סימן למחשבה מוגמרת, אך עליהם שוב תיקונים והערות - עדות לעריכה אחר עריכה וביטוי לשאיפה לדייקנות שלא ניתנת להרגעה.
מהי התשתית התיאורטית של הספר? מה היו שיקולי הכתיבה והעריכה? מהן הסיבות לעיכוב לזמן כה ארוך? האם הספר המודפס תואם את תוכנית ה-על המקורית? מהו כלול בחומר הנמצא עדיין בכתב-יד? אלו הן השאלות המעסיקות אותנו בפרק זה, בטרם נדון בהיבטים הרעיוניים שבספר "קול הנבואה".

א - התשתית התיאורטית

בעריכת הספר "קול הנבואה - ההגיון העברי השמע" ראה הרב הנזיר את מפעל חייו ופרי ותכלית שנות לימודיו הרבות:

"צריך להוכיח, לעצמי, ולבני הדור המודירני, שיש הגיון עברי מיוחד, הנבדל מההגיון המערבי... זוהי תכלית כל עמלי, ובלותי שעותי החשובות בספרי ההגיון לעמים" (מגילת סתרים, ב, ט')

אכן, הוא הקדיש לעריכת הספר - כאמור - יותר מיובל שנים, כאשר לאט לאט התוכנית המופשטת תופסת עור וגידים, מסתעפת לכרכים ולספרים שונים ומתפרטת לפרקים ולסעיפים.

עיון בספר שיצא לאור והארתו בעזרת החומר הארכיוני הנמצא בידינו מאפשרים לשרטט קווי יסוד לתוכנית התיאורטית של הספר ולעמוד על חזונו של המחבר. תהליך השוואתי זה חשוב במיוחד מכיוון שהוא משקף את המראה שעמד לנגד עיניו של הרב הנזיר ומגלה את הרציונל הפנימי של הספר, אולי יותר משניתן לראות אותו בספר המודפס בלבד.

1 - הרציונל

א - הגיון פורמאלי

שאיפתו הגדולה של הרב הנזיר הייתה להוכיח את קיומו של "הגיון עברי שמע" ייחודי לתורת ישראל ולעמוד על מאפייניו העיקריים. מה מסתתר מאחורי ביטוי זה? כמו שניווכח להלן (בעיקר בפרק הבא) הרב הנזיר היה סבור שרוח מיוחדת ("קול הנבואה") אשר מקורה בהתגלות האלוקית מלווה את ישראל מאז היותו לעם ולא פסקה ממנו, גם לאחר תום עידן הנביאים. לרוח זאת קורא הרב "הגיון" דווקא ולא "חכמה" או "דעת" למשל. בקוראו לרוח זאת "הגיון" מדגיש הרב הנזיר שלא תוכן ההתגלות הוא מוקד הדין כי אם אופן ההתגלות ודרכי הבעתה. הרי בזאת שונה תורת ההגיון משאר המדעים: ההגיון אינו עוסק בהכרת תכנם של דברים מסוימים (כגון "חכמה" או "דעת") כי אם עומד על מהלך ההכרה ובודק את דרכי החשיבה הנכונה - לא מבחינה ערכית אלא מבחינה פורמלית.

עניינו של הספר אם כן, הוא בחיפוש אחרי המאפיינים של "קול הנבואה" ופניו השונים בהיסטוריה היהודית.

באמירה זו ובניסיון לאתר מאפייני הגיון פורמלי ייחודי לישראל, יש בשורה מרעננת בתחום ההגות. הספרות הדתית לדורותיה דאגה לרוב להסברת תכני היהדות מתוך מגמה פנימית חינוכית-חברתית בקרב העם היהודי ולפעמים עם דגש אפולוגטי בעקבות הפולמוס הדתי. כך ניסח הרמב"ם את י"ג עיקרי האמונה היהודית ובכך פתח צוהר לסוגיית "עיקרי האמונה" ובירור מהותה של הדת היהודית בפילוסופיה היהודית בימי הביניים³³⁹. גם ההגות היהודית המודרנית עוסקת ב"ערכים היהודיים" ונעה על ציר אידיאי דיאלקטי העובר בין פריטיקולריזם לבין אוניברסאליות³⁴⁰. מעבר לכך, לפי היסטוריון הפילוסופיה של היהדות י' גוטמן "העם היהודי הגיע לידי העיון הפילוסופי לא בכוחו של עצמו. הוא קיבל את הפילוסופיה מן החוץ וההיסטוריה של הפילוסופיה היהודית הרי היא היסטוריה של קליטות מנכסי-מחשבה זרים, שאמנם עמד ועיבד אותם מתוך אספקלריות חדשות של עצמו"³⁴¹. לדבריו, יש לראות בפילוסופיה היהודית הרכבה של תכנים פנימיים-יהודיים ולבוש הסברתי-פילוסופי כללי.

על רקע זה, טענתו של הרב הנזיר בדבר "ההגיון העברי" חדשנית וייחודית³⁴². מה שמעסיק אותנו איננו ה"מה" היהודי דהיינו, התכנים היהודיים "מצד עצמם" אלא דווקא ה"איך" כלומר האופן הייחודי בו התכנים נאמרים ומוצגים.

ב - מוקדי התעניינות

חלוקת הספר לשלושה חלקים שונים מצביע על הכיוון העיקרי של המחבר בעיונו במקורות היהדות :

"חלק ראשון: ההגיון השמעי בפילוסופיה הדתית בישראל,

חלק שני: ההגיון התורני השמעי, במדות שהתורה נדרשת בהן,

חלק שלישי: ההגיון הסודי השמעי, בחכמה הפנימית"³⁴³

339 עיינו למשל בהקדמה של מ' קלנר לספרו "תורת העיקרים", ירושלים תשנ"א, עמ' 11-17.

340 ציר זה עומד במרכזו של הוויכוח התיאולוגי בראשית העת החדשה במערב אירופה בין תנועת הרפורמה הדורשת שינוי ב"צורה" של היהדות ("דה-פורמה") אך לא בתכניה, לבין האורתודוקסיה המתנגדת לכל שינוי הפוגע לדעתה ב"אמונה הנכונה" ("אורתו-דוקסה"), ולאחר מכן בדיוניים האידיאולוגיים הפנימיים לתנועת "תורה עם דרך ארץ" (ראו למשל את מאמרו של מ' אליאב: "גישות שונות לתורה עם דרך ארץ - אידיאל ומציאות" בתוך: מ' ברויאר (עורך), תורה עם דרך ארץ, רמת-גן תשמ"ז, עמ' 45-56). כמו כן, המתח בין ייחודיות לאוניברסאליות עובר כחוט השני בספרו של פרנץ רוזנצוויג "כוכב הגאולה" וב"דת התבונה ממקורות היהדות" של הרמן כהן ולא נעלם מקריאתו ה"אנושית" את התלמוד של הפילוסוף היהודי-הצרפתי עמנואל לוינס.

341 י"י גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשי"א, עמ' 9.

342 גם אם המינוח "הגיון עברי ייחודי" מזכיר את "רוח העם" של הגל ("Volk Geist"), הרי הוא שונה ממנו בתכלית: בהיסטוריוסופיה ההגליאנית ייחודו של העם היהודי טמון במסר האידיאי שלו ובוודאי לא בהגיון פורמאלי.

טרילוגיה זו מצביעה על מגמותיה השונות של ההגיון העברי לאחר תקופת התנ"ך: החקירה השכלית הפילוסופית מצד אחד, מסורת הסוד הקבלית מאידך, ובין לבין: הדרשות ההלכתיות התלמודיות. אחרונות אלו עוסקות ב"כללי הגיון": בעצם, הדרשות הינן הכלים הלימודיים המקשרים ומחברים בין לשון הכתוב לבין המעשה הדתי הנהוג בפועל. העיסוק ב"דרשות חז"ל" אינו חדש במחקר המודרני במדעי היהדות. מאז ספרו החלוצי של י"ל צונץ³⁴⁴, רבים עסקו בדבר, והרב הנזיר מתבסס על דבריהם. בין השאר, הוא מזכיר את עבודותיו של אריה שוורץ שהופיעו בווינה בראשית המאה הקודמת³⁴⁵. חלק זה של הספר הוא "תמצית השיעורים אשר הגדתי בישיבת מרכז הרב מרן זצ"ל במשך שתי עשרות שנים"³⁴⁶ (קה"נ, עמ' 11) ועניינו ביאור מפורט של כל מידה ומידה שהתורה נדרשה בהן בבתי-מדרש השונים של חז"ל (קל וחומר, גזירה שווה, בניין אב, כלל ופרט וכו') בעזרת דוגמאות רבות. חלק זה אם כן, מציג את האופן בו "ההגיון העברי" בא לידי ביטוי בדרישת הכתוב, כאשר שאלות המפתח של חלק זה הן: "מהו הייחוד במידות שהתורה נדרשת בהן? במה חורגות מידות מכללי היסק והיקש הגיוניים רגילים?"³⁴⁷ את שאלות אלו שאל הרב הנזיר לא מתוך סקרנות אינטלקטואלית כי אם מתוך תחושה של שליחות:

343 קול הנבואה, עמ' 7 (וכן במקור הארכיוני: 1855)

344 י"ל צונץ, הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית, ירושלים תש"ז.

345 A. Schwarz, Die Hermeneutische Analogie, Vienna 1897, A. Schwarz, Die Hermeneutische Syllogismus, Vienna 1901, A. Schwarz, Die Hermeneutische Induktion, Vienna 1909, A. Schwarz, Die Hermeneutische Antinomie, Vienna 1913 ואחרים. פרופ' אריה שוורץ היה רקטור בית המדרש לרבנים בווינה וראו עליו: ב"ז זיכר, 'אריה שווארץ' בתוך: ספר הזיכרון לבית המדרש לרבנים בווינה, ירושלים תש"ו, עמ' 17-25 וכן סקירתו של מ' ווכסמן, 'פרופ' אריה שוורץ' בתוך: ש' פדרבוש (עורך), חכמת ישראל במערב אירופה, תל-אביב תשי"ט, עמ' 482-490. בהקשר זה, מעניין להביא כאן קטע מיומנו של הרב הנזיר המזכיר התכתבות עשירת ברמזים ביניהם במרוצת שנת תרפ"ט: "בנוחי על הכרמל, הביא לי אחד מקרובינו מבית הד"ר רב"מ [רבי בנימין מנשה] לוין, ספר של ד"ר שוורץ על 'דבר הלמד מעניינו' שלא ידעתי ממנו, ומצאתי שם מכוון לדעתי. גם נזכר שם ספרו על מידות כלל ופרט. ערכתי מכתב לד"ר ר"א שוורץ הישיש בווינה, בו הודעתיו שיש לי רוב ספריו על המידות... קריתי ושניתתי בהם, הרבה למדתי מהם, והרבה מצאתי שכונתי לדעתו, אם כי בעיקר אני לשיטתי על אודות ההגיון העברי השמעי, אקוסטי, הנבדל מההגיון היוני המערבי העיוני ההסתכלותי... ובקשתיו לשלוח לי שני ספריו החסרים לי על דהמ"ע [דבר הלמד מעניינו] וכלל ופרט. כעבור זמן קצר קבלתי ע"י הדואר את שני הספרים ומכתב קצר, כתוב, לכבוד היושב בשבת תחכמוני וכו', בצירוף לאזהרה, הגיון לאומי, מנעו בניכם מהגיון לאומי" (מצוטט אצל שורץ, משיחיות, עמ' 240 - את המקור עצמו טרם הצלחתי לאתר)

346 בארכיון נזר דוד, עדיין שמורות "הזמנות לשיעורים" שניתלו על דלתי בית המדרש, ועליהן התארכים: תרפ"ז, תרפ"ח, תרפ"ט, תרצ"ג, תרצ"ד, תרצ"ו, תרצ"ח, תרצ"ט ועוד. (95015)

347 לפי ניסוחו של דב שורץ במאמרו "הייטכן הגיון עברי מיוחד כהגיון לאומי?" - קטעים חדשים על תורת ההגיון משל הרב הנזיר" בתוך: דעת 27 (תשנ"א) עמ' 87-109. ככלל, עסק שורץ רבות בחלק זה של קול הנבואה ומאמריו השונים שובצו מחדש בספרו "הציונות הדתית בין הגיון למשיחיות", תל-אביב תשנ"ט, עמ' 234-307 וכן: 343-345.

”הנני יודע, חש בכל מאדי, כי ההלכות, והשקלא וטריא בהן, כוללות ענינים רמים וגדולים, שחשיבותם לכל האדם ולכל ישראל, הנשמעים מתוך דיוק בלשון וסדור ההלכות בגמרא, מה שנעלם מכל הדור, הלועג לתלמוד ההלכה, כשבעלי ההלכה, התורניים, ג”כ אינם יודעים ומבחינים מה בתלמודם אשר בידם, משמאל ומימין, אלה לועגים, ואלה מהבילים. ד’ א’ [ה’ אלוקים], אזנים כרית לי, לשמוע מה בכל הלכה, בלשונה ובסדורה, ענינים מתוקים, רמים ונשאים, חשובים בתוצאותיהם המוסריות, ואמתיים בשרשיהם השכליים, ואין בי כח ועז, להוציא את הניצוצות, ולנפח אש לא נופח, לגלות את המאור שבהלכה, לכל הדור” (מגילת סתרים, ב, כ”ד).

אם הקשר בין ”הגיון העברי” לבין ”המידות שהתורה נדרשת בהן” נראה ברור, דומה שהקשר בין ”הגיון” לבין פילוסופיה דתית וספרות קבלית פחות בולט: אלו עוסקות בהבנת האדם, העולם והאלוקות, אם לפי החקירה השכלית ואם לפי חכמת הנסתר ולכאורה, לא בהגיון. מרבית הספרים במקצועות אלו עוסקים בביאורי שיטות, הרחבה תמטית או השוואה בין עניין למשנהו ולא בהרמנויטיקה וכללי חשיבה. כאן, בחר הרב הנזיר בדרך שונה מרבים מקודמיו: ברצונו לבחון ולחקור הן את הפילוסופיה היהודית והן את המסורת הקבלית בהיבטים הפורמליים שבהן: לא ”מה” נאמר אלא ”כיצד” הוא נאמר.

מושא התעניינותו הוא אם כן, בירור דרכי החקירה, הלמידה והמסירה של ההתגלות וההסתכלות, ולא התכנים או מערך הרעיונות של היצירה הספרותית היהודית לדורותיה.

2 - היקף

בתשתית התיאורטית של ספר "קול הנבואה"³⁴⁸, החלקים השונים של החיבור מתפרסים על חמישה כרכים ו"ד ספרים לפי הפירוט הבא:

▪ החלק הראשון כולל שלושה כרכים ושבעה ספרים:

- הכרך הראשון פותח בספר הראשון, "יסודי הפלוסופיא הדתית בישראל", העוסק בהגדרת המאפיינים של "ההגיון העברי השמעיי" ע"י השוואה בינו לבין ההגיון היווני. בספר הזה, מתוכננים ארבע מאמרים: "תבנית הפלוסופיא הדתית היהודית", "המאמר השמעיי", "האור הדמיוני המתדמה", וכן "השם העליון הנשמע". בספר השני - גם הוא כלול בכרך הראשון - מתחיל עיקרו של חלק זה: "תולדות הפלוסופיא הדתית בישראל" ובראשיתו, בסקירה על הפילוסופיה היהודית האלכסנדרונית ועל פילון³⁴⁹.

- הכרך השני ממשיך את הסקירה ההיסטורית, ובו שני ספרים: הספר השלישי עוסק ב"פלוסופיא היהודית הערבית (ר' יצחק ישראלי³⁵⁰, רב סעדיה גאון)" והספר הרביעי, ב"פלוסופיא היהודית הספרדית (רבנו בחיי³⁵¹, ר' שלמה ׳ גבירול³⁵², ר' יהודה הלוי, ר' משה ׳ עזרא³⁵³, ר' אברהם ׳ עזרא³⁵⁴, ר' יוסף ׳ צדיק³⁵⁵, ר' אברהם ׳ דוד³⁵⁶)".

348 אני מתייחס כאן לטיוטות המאוחרות אשר נמסרו להקלדה ע"י הרב הנזיר (1805, 1855) - פרט לכאורה טכני אך המגלה את כוונתו של המחבר להוציאם לאור. תעודות אלו הן גם המפורטות ביותר מבין שאר המסמכים העוסקים במבנה הספר.

349 פילון - או "ידידיה" בפי הנזיר - פעל בקרב הקהילה היהודית האלכסנדרונית במהלך המאה הראשונה אך השפעתו התרחבה הרבה מעבר ליהודים, בעיקר דרך כתביו הפילוסופיים שכולם נכתבו יוונית. ראו את המבוא של יוחנן לוי למבחר כתבי פילון שנערך על ידו, ירושלים תשכ"ה, עמ' 7-26 וכן: צ"ה וולפסון, המחשבה היהודית בימי הביניים - מסות ומחקרים, ירושלים תשל"ח, עמ' 20-37.

350 ר' יצחק בן שלמה הישראלי (בערך 850-950) נחשב לפילוסוף היהודי הניאו-אפלטוני הראשון אשר הציג את משנתו הלא-סדורה בשני חיבורים קטנים, "ספר ההגדרות" ו"ספר היסודות". י"י גוטמן רואה את חשיבותו לא בניסיון לנטוע את הניאו-אפלטוניזם על קרקע יהודי אלא בהיותו ראשיתו של תהליך היסטורי רחב יותר. ראו על כך בספרו: הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשי"א, עמ' 83-87.

351 ספר "חובות הלבבות" לר' בחיי אבן פקודה (1026-1050 או 1070) עוסק בעיקר בתורת המוסר, מלבד חלקו הראשון - "שערי הייחוד" - הן במציאות האל ובדרכי הכרת האדם בה. ראו את חיבורו של ג'ורג' ויידה:

G. Vajda, *La théologie ascétique de Bahya ibn Paquda*, Paris 1947.

352 ספרו הפילוסופי של ר' שלמה אבן גבירול (1026-1050 או 1070) "מקור חיים" נודע ברבים בגרסתו הערבית והלטינית כספר "Fons Vitae", המיוחס לפילוסוף אביצרון. חשבוהו תחילה לחיבור נוצרי, בעיקר בגלל העדר היסמכותו על תורות חז"ל אלא על מקראות בלבד. המלומד הצרפתי-היהודי שלמה מונק הוא הראשון שהצביע על הקבלות בין Fons Vitae לבין "ליקוטי מקור חיים לרשב"ג" שבכתבי שם טוב אבן פלקירא, ובכך החזיר את הספר לחיק היהדות (ראו: בהקדמה לספרו: S. Munk, *Mélanges de Philosophie juive et arabe*, Paris, 1859, p. 151-152) ראו גם: י' שלנגר, הפילוסופיה של שלמה אבן גבירול, ירושלים תשמ"ו וכן: ג' שלום, "עקבותיו של גבירול בקבלה" בתוך: הנ"ל, מחקרי קבלה, א, תל-אביב תשנ"ח, עמ' 66-39.

353 השפעתו הפילוסופית של ר' משה אבן עזרא (1055-1140) - הנודע יותר כמשורר ופייטן - נידונה במאמרו של ש' הרוי, "תרומתו הפילוסופית של ר' משה אבן עזרא" בתוך: פעמים 73 (תשנ"ח), עמ' 147-153.

- הכרך השלישי מסיים את תולדות הפילוסופיה היהודית ע"י שלושה ספרים נוספים: הספר החמישי מוקדש כולו לרמב"ם הספר השישי למספר הוגים בארץ ספרד: רלב"ג³⁵⁷, ר"ח קרשקש³⁵⁸, ר"י אלבו³⁵⁹, ר"י עראמה³⁶⁰, דון יצחק אברבנאל³⁶¹. הספר השביעי פותח בפילוסופיה היהודית האיטלקית (דון יהודה אברבנאל³⁶², ר' ישר דילמדיגו³⁶³, רמח"ל³⁶⁴), ממשיך בהוגי "התקופה החדשה" (רמ"ד [רבי משה דסוי -

וראו גם: א"ש הלקין, "השקפת ר' משה בן עזרא על המצוות" בתוך: מחקרים בערבית ובאסלאם 2 (תשל"ח), עמ' 26-40.

354 בפירושו על התורה הכניס ר' אברהם אבן עזרא (1089-1167) שיקולים פילוסופיים. ראו: ק' סיראט, הגות פילוסופית בימי הביניים, ירושלים תשל"ה, עמ' 112-124.

355 ר' יוסף אבן צדיק (נפטר בשנת 1149) בונה את ספרו "עולם קטן" סביב רעיון המיקרוקוסמוס: הכרת עצמו של האדם מביאו לידי הכרת כלל-העולם, המתגלם על כל חלקיו באדם. ראו: י"י גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים, תשי"א, עמ' 109-112.

356 ר' אברהם אבן דוד [הראב"ד הראשון] הוא הפילוסוף האריסטוטלי היהודי הראשון (נהרג על קידוש ה' בשנת 1180). בחיבורו "אמונה רמה" הוא טוען ששוררת הרמוניה גמורה בין היהדות לבין הפילוסופיה האריסטוטלית. ראו על כך: י"י גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשי"א, עמ' 134-142 וכן: ע' ערן, מאמונה תמה לאמונה רבה: הגותו הקדם מיימונית של ר' אברהם אבן דאוד, תל-אביב תשנ"ח.

357 על ר' לוי בן גרשון [רלב"ג] (1288-1344) וחיבורו העיקרי "מלחמות ה'" ראו: ק' סיראט, הגות פילוסופית בימי הביניים, ירושלים תשל"ה, עמ' 360-376.

358 על ספר "אור ה'" לר' חסדאי קרשקש (בערך 1340-1410) ראו את מאמרו של ז' הרוי, "הכרת אלוהים אצל תומס אקווינס, יהודה רומנו, וחסדאי קרשקש" בתוך: מרומי לירושלים - ספר זכרון ל"ב סרמוניטה (בעריכת א' רביצקי), ירושלים תשנ"ח, עמ' 223-238, וכן: ז' הרוי, "יסודות קבליים בספר אור ה'" לר' חסדאי קרשקש" בתוך: מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב (א) תשמ"ג, עמ' 75-109.

359 "ספר העיקרים" הוא סיכום של זיונים תיאולוגיים ופילוסופיים המסודר לפי שיטת העיקרים של ר' יוסף אלבו (נפטר בשנת 1444), תלמידו של ר"ח קרשקש. ראו: מ' קלנר, תורת העיקרים, ירושלים תשנ"א, עמ' 112-122 וכן: א' שביד, "הנבואה במשנתו של ר' יוסף אלבו" בתוך: תרביץ לה (תשכ"ו), עמ' 48-62.

360 ר' יצחק עראמה (1420-1494). בפירושו על התורה - "עקידת יצחק" - כמו בשאר כתבים ממשיך את הביקורת של רח"ק על האריסטוטליזם ועל הפילוסופיה של הרמב"ם. ר"י אברבנאל הושפע רבות מ"עקידת יצחק" ואף שילב מספר פרקים מפירושו בספריו. ליתר הרחבה, ראו: ש"א הלר - וילנסקי, רבי יצחק עראמה ומשנתו הפילוסופית, ירושלים, תשט"ז.

361 משנתו הפילוסופית של דון יצחק אברבנאל (1437-1509) מרוכזת בעיקר בספרו "ראש אמונה" הדן בנושא עיקרי האמונה בהתייחס לקודמיו. ספר זה זכה למהדורות רבות בעברית וכן תורגם ללטינית, לצרפתית ולאנגלית וראו את המבוא למהדורה הביקורתית של מ' קלנר, רמת-גן תשנ"ג, עמ' 4-36.

362 בחיבורו "ויכוח על האהבה" מציג - באיטלקית - דון יהודה אברבנאל (1460 - אחרי 1521) את השקפת עולמו הניאו-אפלטונית המושתתת על המושג "אהבה". ספר זה היה מוכר גם בחוגים הנוצרים ומהווה בהרבה בחינות דוגמא לספר משכיל מתקופת הרנסנס ולא דווקא "לספר יהודי שנכתב עבור יהודים" (י"י גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשי"א, עמ' 236). אשר על כך, הכללתו של ספר זה בסקירה של הרב הנזיר מפתיעה, מעניינת ומעוררת סקרנות (ראו גם: ב' רוט, היהודים בתרבות הרנסאנס באיטליה, ירושלים תשכ"ב, עמ' 126-129). הרב הנזיר קרא ככל הנראה את הספר עם מבוא מאת דוד גורדון ובתרגומו העתיק של יוסף ברוך מאורבינו (ראו באריכות במבוא למהד' של מ' דורמן - ירושלים תשמ"ג - אודות תרגומו הספר בכלל ותרגומו של אורבינו בפרט, במיוחד בעמ' 171-182).

363 ר' יוסף שלמה רופא [יש"ר] דלמדיגו (1591-1655) היה מודע להתפתחויות המדעיות שבתקופתו. הוא העמיד מטפיזיקה חדשה הבנויה על אותם תגליות מדעיות ובמקביל עשה את עצמו סגור לתורת הקבלה.

מנדלסון³⁶⁵, רני"ק³⁶⁶, יחזקאל ה. כהן³⁶⁷, ומסיים סקירה רחבה זו ב"תקופת התחייה: חכמת הקודש למרן הרב זצ"ל".

■ החלק השני מתרכז בכרך אחד (הרביעי) ובו ארבעה ספרים:

- ספר א': מבוא המידות שהתורה נדרשת בהן³⁶⁸.
- ספר ב': הדינים³⁶⁹, קל וחומר³⁷⁰, גזירה שווה³⁷¹, בנין אב³⁷².
- ספר ג': השמות והדינים הכלליים והפרטיים³⁷³.

עליו ראו: י"י גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשי"א, עמ' 239-240 וכן: י' לוי, אקדמיה יהודית למדעים בראשית המאה ה-20 - ניסיונו של יוסף שלמה דלמדיגו" בתוך: דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות ה-11, 11, 11, 11 (תשנ"ד), עמ' 169-176 ואת ספרו המקיף של ברזילאי:

I. Barzilay, Yosef Shlomo Delmedigo (Yashar of Candia), Leiden 1974.

364 ר' משה בן חיים לוצאטו (1707-1744) תופס מקום מרכזי בהגותו של הרב הנזיר בכלל ובספר "קול הנבואה" בפרט (אשר על כך, בפרק השלישי בחלק זה). על יחסו של רמח"ל לקבלה ולפילוסופיה, ראו: ג' הנסל, "חקירה וקבלה במשנת רמח"ל", דעת 40 (תשנ"ח), עמ' 99-108.

365 על ר' משה מנדלסון (1729-1786) ומשנתו הפילוסופית, ראו: א' שביד, תולדות ההגות היהודית בעת החדשה, ירושלים תשל"ז, עמ' 122-146 (ולאחרונה: ש' פיינר, משה מנדלסון, ירושלים תשס"ה) וכן את המונוגרפיה האינטלקטואלית שכתב אלטמן:

A. Altman, Moses Mendelssohn - A biographical Study, London 1973.

366 על ר' נחמן קרוכמל [רנ"ק] (1785-1840) וספרו "מורה נבוכי הזמן", ראו: א' שביד, תולדות ההגות היהודית בעת החדשה, ירושלים תשל"ז, עמ' 172-201 וכן:

J.M. Harris, Nachman Krochmal: guiding the perplexed of the modern age, New York, N.Y. 1991.

367 על משנתו הדתית של הרמן כהן (1842-1918), עומד ס' אוקו בפרק המבוא למהדורה העברית של ספרו של ה' כהן, דת התבונה ממקורות היהדות, ירושלים תשל"ב, עמ' 7-31.

368 על דרישת התורה בבתי-המדרש של רבי עקיבא ורבי ישמעאל, ראו בהרחבה: י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז, עמ' 521-541.

369 לפי מקור 320\35 דומה ש"הדינים" היא בעצם הכותרת של הספר העוסק במידות קל וחומר, גזרה שווה ובנין אב.

370 על הקשר בין מידת "קל וחומר" לבין הסילוגיזם הקלאסי, ראו: שורק, משיחיות, עמ' 247-250 ובנספח לספר, שם, עמ' 332-342.

371 לפי רבי ישמעאל מידה זו היא שיטת לימוד מדין לדין על יסוד ביטוי שווה שהובא בתורה בשניהם, גם אם אין דמיון בתוכן ובמיקום בין שני הדינים. לגזירה שווה, מספר הגבלות. ראו: נ' רקובר, ניבי תלמוד, ירושלים תשנ"א, עמ' 82 וכן: י"ד גילת, "להשתלשלותה של הגזרה שווה" בתוך: הנ"ל, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת-גן תשנ"ב, עמ' 365-374 ואת ספרו של מ' צ'רניק, מידת 'גזירה שווה': צורתה במדרשים ובתלמודים, לוד תשנ"ד.

372 ב"בנין אב" אנו גורסים שדין מפורש בעניין אחד תקף גם בעניינים האחרים הדומים לו. יש מקום להבחין בין "בנין אב מכתוב אחד" ("מה מצינו... אף") לבין "בנין אב משני כתובים" ("מה ל-א... אף כל... ב' תוכיח! מה לב'... אף כל... א' יוכיח! מה ל-א'... הצד השווה שבהן... אף כל כמוהם...") וראו: י' איזנברג, תורה מסיני, ירושלים תשנ"ה, עמ' 62-64.

373 כוונתו ל-8 מידות: "כלל ופרט, פרט וכלל, כלל ופרט וכלל, כלל שהוא צריך לפרט ופרט שהוא צריך לכלל, דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לטעון טוען אחר שהוא

- ספר ד': דבר הלמד מענינו³⁷⁴, שני כתובים³⁷⁵.

- החלק השלישי כלול בכרך אחד (החמישי) ובו שלושה ספרים:
 - ספר א': "יסודי החכמה הפנימית", ובו ארבע מאמרים "החכמה הפנימית", "שמות הקודש", "האהבה הכוללת", "תחיית הרוח הנבואי"³⁷⁶
 - ספר ב': לתולדות החכמה הפנימית. תוספות.
 - ספר ג': באורים לאדרא רבא³⁷⁷ וזוטא³⁷⁸, הקדמת תיקוני הזהר³⁷⁹.

ניתן אם כן להתרשם מהיקפו הרחב של הספר - המהווה מעין *magnum opus* של המחבר - הכולל שלושה חלקים, חמישה כרכים וי"ד ספרים, החורזים יחד פילוסופיה וקבלה, הלכה והיסטוריה למסכת אחת: ההיגיון העברי השמעי.

כעניינו, דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לטעון טוען אחר שהוא לא כעניינו, דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לידון בדבר החדש".

374 דבר הלמד מענינו ודבר הלמד מסופו: במידה זו, דבר מתפרש על פי ההקשר שהוא נמצא בו (ראו למשל סוגיית הבבלי, סנהדרין, פ"ו, ע"א לגבי איסור "לא תגנוב" [שמות, כ, יד] ושאלת הגמרא: האם כוונת הפסוק לגנבת ממון או לגנבת נפשות?).

375 שני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם - למשל: נאמר בשמות, יט, כ: "וירד ה' על הר סיני על ראש ההר" (כתוב אחד) ובשמות כ, יט: "כי מן השמים דברתי עמכם" (כתוב שני). הכתוב השלישי (דברים, ד, לד) מכריע ומבטל את הסתירה: "מן השמים השמיעך את קולו... ועל הארץ הראך את אשו הגדולה" והוא נדרש: "מלמד שהרכין הקב"ה שמי השמים העליונים אל ראש ההר ודבר עמהם מן השמים" (לפי: מכילתא דרבי ישמעאל ליתרו, פרשה ט', מהד' הורוביץ-רבין, עמ' 238).

376 לפי 1856 ספר זה נקרא "גדרים וכללים מבחינת התבונה הטהורה ומקורות" ללא פירוט התוכן המדויק של הספר.

377 אדרא רבה: חיבור גדול - הכלול בספר הזהר - שבו מבוארים ומפותחים הרעיונות הגלומים ב"ספרא דצניעותא" (ביאור אנונימי לפרשת בראשית ברמיזות קצרות ובלשון מקוטעת וסתומה). הרצאת הרעיונות היא במסגרת התכנסות של רבי שמעון בר יוחאי עם תלמידיו, לשם גילוי סודות האלוקות. ראו: י' תשב"י, משנת הזהר, ירושלים תשל"א, עמ' 20 וכן: מ' הלנר-אשד, "חבורת רשב"י ודימויה בעיני עצמה" בתוך: הנ"ל, ונהר יוצא מעדן - על שפת החוויה המיסטית בזוהר, תל-אביב תשס"ה, עמ' 77-104.

378 אדרא זוטא: סיכום של ה"אדרא רבה", המופיע בספר הזהר בסוף פרשת האזינו ומקשר בין מותו של משה למותו של רשב"י. ראו: ב' הוס', "חכם עדיף מנביא - ר' שמעון בר יוחאי ומשה רבנו בזוהר" בתוך: קבלה ד (תשנ"ט), עמ' 103-139.

379 המשכו של ספר הזהר הוא "תיקוני הזהר" - ספר שלם בפני עצמו - המבוסס על מראה מרכבה בספר יחזקאל, ועוסק במיוחד בשמות הקודש, במילואיהם וניקודיהם. "תיקוני הזהר" מכיל שבעים מאמרים בשם "תיקונים", המתחילים בביאורה של המילה "בראשית", וממשיכים בביאורם של פסוקים אחדים מפרשת בראשית.

ב - ניסיונות עריכה

תוכנית ה-על התיאורטית של ספר "קול הנבואה" היא תוצר של שנים רבות של חשיבה ולימוד, עיון ובירור. בפועל, השאיר הרב הנזיר אלפי דפים בכתב-יד הקשורים לחזונו הגדול. חומר זה טרם נבדק לפרטיו וספק אם ניתן הדבר לעשותו: חלק לא קטן מהרשומות אינו קריא, פסקאות רבות נכתבו ונעתקו מספר פעמים עם שינויים קלים ומעטים הם הדפים בהם מופיע תאריך כתיבתם. ברם, מתוך החומר הרב הנאסף בארכיון "נזר דוד" שעליו עברנו, ניתן להצביע על שלבים שונים של עריכה עד לפרסומו של הספר – בעצם, הספר החלקי – בשנת תש"ל, כשנתיים לפני פטירת המחבר.

1 – תחילת הכתיבה: תרע"ז

מהתעודות השונות שבידינו עולה רושם ברור לפיו כבר בשנת מלחמת העולם הראשונה - עת עבר לבזל - התחיל הרב הנזיר לחקור בדבר "ההגיון העברי השמעני", לסדר מחשבותיו בכתב ואולי אפילו להעלות על הדעת את כתיבת ספר בנושא. כך למשל עולה בקטע הבא משנת תרע"ו:

אמנם מחשבתי נתונה בעיקר להגיון, המערבי הכללי, העתיק והחדש, לכל זרמיו ואסכולותיו, וביחוד להגיון העברי השמעני הנבואי. התחלתי לעבוד עבודה מדעית בזה, הנני הוגה בה יומם ולילה, בעלותי על משכבי ובקומי, הוגה חושב ומהרהר בניסוח משפטים ומאמרים, ברורים, מוצקים, ומעלה על הכתב, בזיקוק אחרי זיקוק, וצירוף אחרי צירוף. העבודה קשה, ומיגעת, ואיני יכול להפטר ממנה. (מגילת סתרים, א, סד)

אנסה לתאר בקצרה חלק מהתעודות הקשורות לתקופה זו שברשותנו ולסכם את עיקר דבריהם. דיון פילוסופי מפורט יותר יבוא במקומו בפרק הבא של חלק זה.

א – פילוסופיה יהודית

באגרת לרב קוק משנת תרע"ח, כותב הרב הנזיר: "זה ימים עסוק אני בסדור דברים ע"א [על אודות] תבנית הפילוסופיה הדתית העברית וצורתה או מוצא הלוגוס מרוח הנגון, בתוך פרק ראשון, מפתחה לתולדות הפילוסופיה הדתית העברית"³⁸⁰. במאמר זה – "תבנית

380 אגרת י' בתוך: י' טולדנו (עורך), קול צופיר - אגרות וקטעי יומן, ירושלים, תשל"ג, עמ' לד.

הפילוסופיה הדתית עברית" - מבקש הרב הנזיר לענות לשאלה בסיסית - מהי הפילוסופיה העברית? - בעזרת הבחנה בין שני מושגים שונים: "החכמה עולמית בענינה ולאומית בצורתה"³⁸¹, כלומר, יש לראות בפילוסופיה היהודית "לבוש לאומי" יהודי של החכמה האוניברסלית. ברם, מכיון שהפילוסופיה העברית היא "הרכבה, הרכבת מחשבה עברית בצורה יוונית" (שם), הרי שלבוש זה אינו נראה ייחודי לישראל אלא דומה שיווני הוא. לכן מציע הרב הנזיר לא להיתפס לרושם הנוצר ע"י לשון הפילוסופיה היהודית אשר "על פי הרוב לועזית היא או מבטאיה המלאכותיים הם לועזיים" ומבקש לעמוד על המאפיינים הייחודיים לפילוסופיה העברית הדתית, מעבר לשפתה ולצורת הדיון שמקורם אם כן, במסורת הפילוסופית היוונית. המאמר עשיר בדוגמאות רבות והוא סוקר את המאפיינים הבאים לידי ביטוי ברציפותה של הפילוסופיה הדתית העברית: סמיכות לכתוב, איחוד העיון והמעשה ובעיקר, "התבנית ההמשלית" השונה מה"אלגוריה" היוונית.

מאמר זה הינו בסיסי מאד בהגותו של הרב הנזיר ופותח צוהר לטענתו בדבר "ההגיון העברי השמעיי". המאמר נכתב תחילה בעברית וטיוטא שלו נערכה (או נעתקה) בערב פסח, שנת תרע"ז (5\211). הרב הנזיר התכוון להגיש מאמר זה לאוניברסיטה בתור דיסרטציה ועבר על תרגום לגרמנית בעזרת ידידו, מרכוס כהן. המאמר נמסר לבדיקה לקארל יואל³⁸² אשר התרשם ממנו רבות (מגילת סתרים א, ע"ב). ברם, העבודה לא אושרה, שכן היו בה 34 עמודים ולא 36 עמודים כנדרש³⁸³. את המאמר שלח הרב הנזיר גם כן לרבו הראי"ה קוק בלונדון ובסופו של דבר, פרסם את נוסח הגרמני בספר השנה ליהודי שוויץ, בשנת תר"פ³⁸⁴. לימים, הנוסח העברי, המקורי, יעטר את תחילתו של ספר "קול הנבואה" המודפס תחת הכותרת: "תבנית הפילוסופיה הדתית היהודית".

תשתית למאמרים הנוספים המהווים את הספר הראשון ל"קול הנבואה" המודפס ("המאמר השמעיי", "האור הדמיוני המתדמה", השם העליון הנשמעי"), ניתן למצוא גם כן בקבצים שונים של אותה תקופה. אסופת דפים מקוריים ומספר העתקות - ללא תאריך, אך על אותו סוג נייר ובאותו כתב-יד - מהווה בסיס ל"מאמר השמעיי" (5\221) ועל דף בודד (5\222) מצאנו את הפסקה הראשונה של "המאמר השמעיי" ובצידו נרשם: "שבת תרפ"א - העתקה". במאמר קצר זה מעמיד הרב הנזיר זה מול זה את "ההגיון העברי

381 מתוך תעודת 211\א5 וכן: קוה"נ, עמ' יג.

382 כזכור - מתוך הפרק "חכמה ודעת" בחיבור זה - קארל יואל (1864-1934) היה אחד ממוריו של הרב הנזיר באוניברסיטת באזל וביניהם התפתחה מערכת יחסים מאד קרובה.

383 מתוך שיחה בע"פ עם הרב ש"י כהן וכן: נזיר אחיו, ב, עמ' תח. כתב-היד של המאמר בגרמנית שמור בארכיון "נזר דוד" ומספרו: 213\א5.

384 הכוונה ל: "Die Struktur der jüdischen Religionsphilosophie", in: Judischer Jahrbuch für die Schweiz 1919/20 - 5680, pp 88-112 לפני כן באותה מסגרת: "Die jüdische Religionsphilosophie", in: Judischer Jahrbuch für die Schweiz 1917/18 - 5678 pp. 19-20 עליו נדון בהמשך. שני המאמרים חתומים: "Ben Joseph in Basel". ראו גם: דודי לצבי, עמ' עד, עמ' קיג.

השמעי" ואת "ההיגיון העיוני המערבי". מקורו של אחרון זה הוא ההגיון היווני, האלילי "שהעיון, התיאוריא, ההסתכלות והצפיה, בעולם ובמעשיו, עומד בראשו" (שם). שונה הוא ההגיון השמעי: "אינו מסתכל פסיבי, בתפארת הפנים, הצורה, אלא מקבל על עצמו עול מלכות שמים, בכל חומר החוק" (שם), ובכך מחבר בין "הלוגוס" ל"נומוס" ויצר את "החוק הנשמע כמאמר, המיוחד לאלכסנדרונים" (שם).

קובץ אחר³⁸⁵ כולל בתוכו פסקאות מ"המאמר השמעיי" וכן מהבא אחריו - ובעקבותיו - מאמר "האור הדמיוני המתדמה". מאמר זה פותח בדרשת רבי עקיבא על הפסוק המתאר את מתן התורה לבני ישראל: "וכל העם רואים את הקולות - רואין ושומעין הנראה" (מכילתא דרבי ישמעאל ליתרו, פרשה ט', מהד' הורוביץ-רבין, עמ' 235) ומצרפה לדברי הזהר: "ותמונה - דא קול פנימאה, דלא הוה מתחזי כלל"³⁸⁶. פתיח זה מאפשר דיון על המושגים "ראיה" ו"שמיעה" בקשר לתפיסת הנבואה. בהיסמך על מקורות רבים מן הפילוסופיה היהודית (פילון, רבנו בחיי, ר"י אלבו, רמח"ל) ובעזרת הבחנות פילוסופיות (אפלטון ופלוטינוס בעיקר) הוא מגיע למסקנה כי הציור הנראה לנביא הוא בעצם "מעבר, דמיון מתדמה, לעולם העליון, הבלתי נראה והבלתי צפוי, הנשמע מתוכו" (קוה"נ, עמ' סט). המאמר "השם העליון הנשמע" העוסק בהכרת האדם את האלוקים ובשאלת התארים השליליים³⁸⁷ נערך גם כן באותה תקופה. שם כותב הרב בשנת תרע"ט:

"השם הוא אות, סימבול. מתחלה כל שם סימן לציור מוחש, נראה, המתחבר אליו... מתוך כך עומק ספק השאלה למאמין, המתחיל להתבונן ולבחון בדעתו, כשהוא מקבל על עצמו עול מלכות שמים, מה, מה להאמין בלב, כשהפה אומר. כאילו כוונתנו וחפושנו, איך נאמר, לא איך נאמין."³⁸⁸

טיוטא למאמר נוסף - החמישי - נמצאה גם כן בעיזבונו של הרב הנזיר תחת הכותרת: "ייסוד עולם - צורת הפלוסופיא היהודית" (255\א5). מאמר זה אמור לסיים סדרה זו אשר עסקה ב"תבנית הפלוסופיא הדתית העברית וצורתה". בסופו של דבר המאמר לא פותח ולא נכלל בספר המודפס. בעקבות זאת קוצרה כותרת המאמר הראשי ל"תבנית הפלוסופיא הדתית העברית" בלבד.

385 מקור 224\א5. בתוך הקובץ נמצא טופס להשאלת ספר מספריית באזל ועליו התאריך: 9/II/1921 (חורף תרפ"א).

386 "ותמונה אינכם רואים זולתי קול- 'תמונה', זהו קול פנימי שאינו נראה כלל" (זהר ח"ג, רסא, על דברים ד, יב).

387 על פולמוס התארים בימי הביניים ראו: י"י גוטמן, הפילוסופיה ששל היהדות, ירושלים תשי"א, עמ' 147-154 כן מ' אידל, "תארים וספירות בתיאולוגיה היהודית" בתוך: מחקרים בהגות יהודית, ירושלים תשמ"ט, עמ' 87-111.

388 241/א5 וכן: קוה"נ, עמ' עג.

ב – תורת הקבלה

החל משנת תר"פ אנו מוצאים גם כן קבצים הנכתבים באותה צורה (רצף של פסקאות בודדות ממוספרות) ובאותו סגנון העוסקים בחכמת הקבלה. כזכור, הרב הנזיר התוודע לתורה זו בשנים אלו ובעקבות המפגש עם הרב מסנדומיר במחנה העצורים בבד-נויהיים בשנת תרע"ה³⁸⁹ והתקשרותו לראי"ה קוק. מאמרים אלו אינם עומדים בפני עצמם ואינם מציגים אלטרנטיבה למאמרים הראשונים. הם ממשיכים את המאמרים הראשונים ומאירים פן נוסף של ההגיון השמעי: "הרוח הסודי העברי הוא הגיוני-שמעי, נבואי (נקשב בשעת עליית נשמה ברוח הקודש), הנשמע באזני הבינה העליונה כשיר חדש, ניגון הרמוניא עילאה, בנעם עדן עליון" (העתקה: ר"ח מנ"א תרפ"ב - 760\5). אכן הרב הנזיר רואה בקבלה המשך רציף של הנבואה:

"הרוח הנבואי, או רוח הקודש, הוא ראשית חכמת ישראל, וביחוד ראשית החכמה הפנימית בישראל, הנקראת חכמת האמת, או חכמת הקבלה" (קוה"נ, עמ' קלה).

דווקא הפילוסופיה בהיותה "הרכבה, הרכבת מחשבה עברית בצורה יונית" (שם, עמ' יב) התרחקה לכאורה מההגיון השמעי הנבואי המקורי. מאמציו של הרב הנזיר בפרקים העוסקים בפילוסופיה יהודית רוצים להוכיח שלא ניתן לדכא את אותה רוח מיוחדת ולכן ממשיכה היא להציף ולהופיע ברצף הפילוסופיה היהודית "למרות" ההרכבה היוונית. לא כך פני הדברים לגבי הקבלה: היא המשך ישיר לנבואה ולהגיון השמעי. זו אולי הפרשנות שנותן הרב הנזיר למאמרם של חז"ל החוזר ונשנה מספר פעמים בספרו: "אם אין נביאים הן, בני נביאים הן" (בבלי, פסחים, ס"ו, ע"ב)³⁹⁰.

בקבוצה זו ניתן להבחין בין שני סוגי מאמרים: הראשון עוסק בתולדות הקבלה - ובו בעיקר רשומת שונות על ספרים ועל סופרים - והשני בביאור שפת הקבלה ובמיוחד סביב המושג "בינה". הבינה היא ספירה עליונה, העומדת בראשית השתלשלות הספירות³⁹¹. היא "לעילא מן הדעת... ומולידה את הדעת המתפשטת בעולם" (מאמר "רוח בינה" - 220\5). הבינה מסמלת לא את הידיעה העצמית של הדבר ולא את הגדרתו המדויקת אלא "הבנת דבר מתוך דבר" כלומר, קליטת המשמעות העולה מהדבר עצמו וביורר התובנה הכלולה

389 פגישה זו ומשמעותה תוארה בפרק "חכמה ודעת" בחיבור זה.

390 בהקשר זה, מעניין שלא מצאנו - אך אולי קיימת היא - התייחסות של הרב הנזיר למגמה השכלתנית אצל חז"ל, הגורסת למשל, ש"חכם עדיף מנביא" (בבלי, בבא בתרא, יב, ע"א), וראו גם את דבריו המפתיעים של הרמב"ן: "מיום שחרב בית-המקדש ניטלה נבואת הנביאים שהוא המראה והחזון אך נבואת החכמים שהיא בדרך חכמה - לא ניטלה אלא יודעים באמת ברוח הקודש שבקרבם" (חידושי הרמב"ן על בבא בתרא, דף י"ב, ירושלים תרפ"ט, עמ' קח).

391 הדברים נאמרים כאן בצורה כללית מאד. על משמעותה המדויקת של "ספירת בינה" בהגותו של הרב הנזיר ועל מקורות ההשראה שלו, ראו בספרו של שוורץ, הגיון ומשיחיות, עמ' 286-297.

בעצם מצד אחד והשונה ממנו מאידך. אכן, הבינה משתלבת במערך הכללי של ההגיון השמעי המעוניין לא בהתבוננות המדעית על העולם אלא בהקשבה פנימית לו. האם חשב הרב הנזיר באותן שנים לאגוד את מאמריו לכלל ספר אחד? דומה שכן. מלבד התיקונים הרבים, ההעתיקות השונות ומספור הפסקאות המשתנה לעתים - שכולם סימנים הם לתיקוני עריכה - ניתן להתרשם שראה הוא את כל כתיבתו כחטיבה אחת. מספר תעודות מעידות על כך: ה"מאמר השמע" מופיע בכתב היד כ"פרק ראשון" (211\א5), המאמר "תבנית הפלסופיא הדתית העברית וצורתה" משנת תרע"ז הוא בעצם "פרק שני" וייעודו לשמש פתיחה ל"תולדות הפלסופיא הדתית העברית". מלבד זאת, אנו מוצאים מבנה מפורט ל"הגיון השמע" לפי הפירוט הבא:

"פתיחה - רוח הסוד העברי, מאמר א' - רוח בינה, מאמר ב' - עולם

הבריאה, מאמר ג' קול הנראה ורוח הגיון" (140\5)

כל אלו מאפשרים לנו להניח שהרב הנזיר כבר אז (שנים תרע"ז-תרפ"ב) הגה את רעיון הספר אשר יעסוק ב"הגיון השמע העברי", ובו שני נושאים עיקריים: פילוסופיה וקבלה. הנושא השלישי של ההגיון השמע - המידות שהתורה נדרשת בהן - טרם פותח דיו בשלב זה של הכתיבה הראשונה. אמנם כבר שילב הרב הנזיר פרקים על המידות במאמרים הקודמים - בעיקר במאמר "השם העליון הנשמע" - והתחיל הוא לאסוף חומר על הנושא בצורה שיטתית (למשל, עשרה דפי העתקה מכתב-העת "בית התלמוד"³⁹² העוסק בנושא המידות - 910\ב5), אך לא מצאנו מאמר בפני עצמו העוסק רק במידות מלבד כמה קבצים בודדים (אולי 445\ב5) ורשימות לא ערוכות. תעודה - ללא תאריך - מאשרת הנחה זו. שם נרשם בעפרון:

שני חלקים

ח"א - ההגיון השמע הכללי הנתון במידות שהתורה נדרשת בהן

ח"ב - ההגיון השמע הסודי הנתון בספירות"³⁹³

אם כן, בתוכנית המקורית כולל הספר שני חלקים עיקריים בלבד: פילוסופיה וקבלה.

392 כתב העת "בית התלמוד" (בעריכת א"ה ווייס ומ' איש-שלום יצא לאור בווינה בין השנים תרמ"א-תרמ"ו (חמישה כרכים)).

393 130\5 והשוו עם 140\5 בו 'ההגיון השמע הסודי' מופיע גם כן כפרק שני לחיבור.

א – גיבוש התוכנית הכללית

בשנת תרפ"ב עלה הרב הנזיר לארץ ישראל, הצטרף לשיבת "מרכז הרב" של הראי"ה קוק והוזמן ללמד בה. מכאן מתחילה תקופה חדשה בחייו, בהרבה בחינות. השתקפות לכך ניתן לראות – בין השאר – גם בכתיבתו. כעת מקדיש הרב את עיקר כתיבתו לנושא "המידות שהתורה נדרשת בהן" על בסיס סידרת שיעורים שנמשכה קרוב לעשרים שנה בישיבה. כתיבתו מסודרת יותר ורצופה. אין הוא כותב עוד "מאמרים" אלא מחברות שלמות ובהן רשמי הכנת שיעורים וסיכומם, איסוף מקורות והדגמת השימוש במידות בספרות חז"ל. באותם השנים מרכז הרב הנזיר את עיקר פעולתו הספרותית לנושא זה ואינו חוזר לעסוק עוד – בכתיבה – בנושאים שהעסיקוהו לפני כן: פילוסופיה וקבלה.

ברם, חשוב לשים לב למהלך כתיבתו הרעיונית: לא מדובר בשינוי מוקד העניין כי אם בהמשך המגמה: לאט לאט מגבש הרב הנזיר את תוכנית כללית ורחבה יותר לספר "קול הנבואה". בין דפי נייר הישנים – שכבר הצהיבו מרוב השנים ובהן כתב יד מסולסל בקולמוס – טמונים דפים אחרים, מנייר פשוט יותר ועליהם שרטוטים שונים. אלו הם ניסיונות של הרב הנזיר לערוך את כתביו בצורה מקיפה ולהרחיב את הקיים. השוואה בין הדפים השונים (סוג הנייר, צורת כתב-היד, רישום חפוז של תאריך) מלמדת שדפים אלו נכתבו לאחר שנת תש"י. כידוע, בין השנים תרפ"ב–תש"י עסק הרב הנזיר בעריכת ספר 'אורות הקודש' לרבו, במגמה לאגוד יחד ולהציג כמערך שיטתי את היסודות הפילוסופיים בהגותו של הראי"ה קוק³⁹⁴. עבודה זו דרשה ממנו התמסרות רבה, כנאמר בפתחה לחיבור:

"עריכת אורות הקודש נמשכה יותר מי"ב שנה, בבחינה רבה, ובמהדורות שונות. משמונה קובצי כתי"ק לוקטו הפרקים... בהתיעצות והכרעת הרב זלה"ה... ובהתיעצות עם יורשיו ותלמידיו המובהקים"³⁹⁵

מאחורי החיבור 'אורות הקודש' – כמו מאחורי הספר "קול הנבואה" – עמד חזון: חשיפת אבני יסוד לשיטתו הפילוסופית של הראי"ה, כמסופר במבוא 'אורות הקודש', בעקבות תיאור המפגש הראשון בין הרב הנזיר בין רבו:

"בעוד שבע שנים (בתרפ"ב), והנני בירושלים, מסתופף בצל הרב בבית מדרשו, יומם ולילה. ויהי היום ואעל אליו בשאלה: רבנו, קדושה יש כאן אצלו, רוח,

394 חלק הראשון ('חכמת הקדש') יצא בשנת תרצ"ח, החלק השני ('מוסר הקדש') יצר בשנת תש"י. משמעות עריכת 'אורות הקודש' ומשקל העריכה מול היצירה נידונו רבות המחקר אודות הראי"ה קוק. ראו סיכומו של דבר במאמרו של יונתן מאיר: "אורות ו'כלים' – בחינה מחודשת של 'חוג' הראי"ה קוק ועורכי כתביו" בתוך: קבלה, י"ג, תשס"ה, עמ' 163–247 ובמיוחד בין העמודים 192–196 והערה 108 שם.

395 אוה"ק, עמ' 13.

השפעה סגולית. האם יש גם תורת הרב, תכן למודי מסוים, מה, שטה, והתשובה, כן, ודאי. מאז גמלה החלטתי, לברר תורת הרב, כשטה אלהית שלמה, יסודותיה, ויסודי היסודות, ועל פיהם לבחור כתביו ולסדרם, במאמרות"³⁹⁶.

תהליך העריכה והעקרונות המתודולוגיים שכיוונו אותו מובא בהמשך:

"הבחינה היתה בשלשה כיוונים: א. מצד השטה, הסינטיטית, שבראה עיקר אחד, שממנו מסתעפת כולה לעקריה, יסודותיה, ולענפיה... ב. מצד עצם הנושאים, בירורם, בהשוואה למקורות, בתלמודים ומדרשים... ג. ובירורם בהשוואה למדע הרוחני הכללי, הפלוסופיא העתיקה, ביחוד האפלטונית, והניאופלטונית, והחדשה, עד לדור האחרון"³⁹⁷.

בחזונו של הרב הנזיר, ניתן לסכם בחמישה שלבים את מבנה "מערכת אורות הקודש" שהתקבל:

"חכמת הקודש היא שטה אלוהית שלמה, בתכונה מוסרית, פיוטית, וסודית. יסודי השטה האלוהית הם: הקודש הכללי, החיות העולמית, האחדות הכוללת, הטוב הכללי, התעלות העולם. מהם יוצאים יסודות מוסר הקודש: האהבה, הדבקות, הענוה, השלום, העלאת העולם.

ויסוד היסודות: אור תורה בישראל

וגולת הכותרת: אורו של משיח"³⁹⁸.

ברם, גם כאן – כמו עבור ספר 'קול הנבואה – לא התגשם החזון במלואו: בחיי הרב הנזיר יצאו לאור שלושה כרכים בלבד לספר 'אורות הקודש:

- הכרך הראשון, "חכמת הקודש" כולל שני מאמרים: "חכמת הקודש" ו"הגיון הקדש" המהווים "שערים" לחלק הראשון של החיבור (לפי המינוח בתוכן העניינים).
- הכרך השני ממשיך את מגמת "חכמת הקודש" (כמו שרשום בשער הספר) ובו חמישה מאמרים ("הקודש הכללי", "החיות העולמית", "האחדות הכוללת", "הטוב הכללי", "התעלות העולם") המציגים את "יסודי השטה" המוזכרים בפתח הכללי.
- הכרך השלישי פותח את החלק השני של החיבור ("מוסר הקודש") ובו שני שערים: "מוסר הקודש" ו"דרך הקודש".

הכרך הרביעי יצא בשנת תש"ן על ידי הרב יוחנן פריד ועל פי עריכתו של הרב הנזיר ובו חמישה מאמרים ("האהבה", "הדבקות", "הענוה", "השלום", "העלאת העולם") כנגד "יסודות מוסר הקודש". יוצא אם כן שארבעת הכרכים שיצאו לאור בשלמותם הינם

396 שם, עמ' 18.

397 שם, עמ' 23.

398 שם, עמ' 15.

בעצם, שני החלקים הראשונים בלבד של החיבור כולו³⁹⁹. החלקים "אור תורה" ו"אורו של משיח" המהווים החלק השלישי של החיבור, טרם עובדו מספיק ופורסמו בצורה ראשונית בלבד⁴⁰⁰.

אריכות זו אודות המבנה הפנימי של החיבור 'אורות הקודש' חשובה כדי להבין את הקשר בין שני הספרים הנערכים על ידי הרב הנזיר. מבחינת הרצף הכרונולוגי, עריכת 'אורות הקודש' קוטעת את עריכת 'קול הנבואה': קרוב לעשרים שנים מבחינים בין הפרקים הראשונים של 'קול הנבואה' הנכתבים בשוויץ לבין התוכנית הגרנדיוזית הנערכת סביב שנת תש"י. התמסרות הרב הנזיר לעריכת הגות רבו משכיחה ממנו את עבודתו הספרותית האישית והלימוד העצמי שלו מתמקד לא עוד בעיון הפילוסופי אלא בהיבטים ההרמנויטיים של תורת חז"ל. אבל, מבחינה אידיאית, דומה שניתן לראות רצף רעיוני בין שני החיבורים הגדולים: אם 'קול הנבואה' עוסק ב"איך", 'אורות הקודש' עוסק ב"מה". הסעיף הראשון ("ראש דבר") ב'מבוא לאורות הקודש' משקף מגמה זו בצורה ברורה:

"הרוח, הנבואי, או רוח הקודש, הוא ראשית חכמת ישראל, העתיקה, בתנ"ך, ובתלמוד ומדרשים, ואח"כ בספרות העיונית, הפנימית, הרזית, והנגלית, המחקרית. הרוח הוא האיך, לא המה, לא התוכן הלמודי, הענייני, המה אלא האיך, הוא הרוח... האיך הוא הרוח, הנשמע בקול, בהבדל מהמה, הנראה בציור..."⁴⁰¹

גם הרב שאר ישוב כהן, בנו של הרב הנזיר, מעיד על הקשר בין שני החיבורים הגדולים: "זמן קצר לפני שנתבקש לישיבה של מעלה, גילה לנו את חביון רצונו, לאחד את אורות הקודש עם קול הנבואה"⁴⁰². אכן, רק לאחר שהשלים את רובה של עריכת 'אורות הקודש', ובזה עסק ב"מה" חזר הרב הנזיר לעסוק ב"איך", הפעם מתוך כתביו האישיים. בחזונו יוצרים שני החיבורים הגדולים רצף אחד וכך רצה לראות אותם. רק לאחר צאתם לאור של הכרכים הראשונים, חזר הרב הנזיר לעסוק בהגותו הפילוסופית האישית ודומה שבאותה תקופה גובשה התוכנית התיאורטית שנסקרה לעיל. כזכור, היא כוללת שלושה חטיבות המתחלקים לחמישה כרכים: "חלק ראשון - ההגיון השמעי בפלוסופיית הדתית

399 ניתוח המבנה המוצג כאן סותר אם כן את האמירה הרווחת בבית-מדרש ישיבת "מרכז הרב" – אמירה יפה כשלעצמה אך לא משקפת את הלך רוחו של הרב הנזיר - הגורסת ששלושת הכרכים השונים הם כנגד שלושה תחומי הפילוסופיה העיקריים: 'חכמת הקודש' עוסק באונטולוגיה, 'הגיון הקודש' דן באפיסטמולוגיה ו'מוסר הקודש' מקביל לאתיקה.

400 מספר פרקים של "אור תורה בישראל" פורסמו ע"י הראל כהן בספר: נשמה של שבת (ערך: מ' אריאלי), חברון תשנ"ט, עמ' 133-191

401 אוה"ק, עמ' 17 והשוו עם קוה"נ, עמ' קלה: "הרוח הנבואי, או רוח הקודש, הוא ראשית חכמת ישראל, וביחוד ראשית החכמה הפנימית בישראל, הנקראת חכמת האמת, או חכמת הקבלה".

402 הרב שאר ישוב כהן, פתח דבר לספר: חזון ישראל – פרקי 'אורות' על ישראל ותחייתו מיסודו של מרן אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל (עורכים: ח' ליפשיץ וא' אביחיל), ירושלים תשנ"ה, עמ' 8, וראו גם במאמרו של יונתן מאיר: "אורות" ו'כלים' – בחינה מחודשת של 'חוג' הראי"ה קוק ועורכי כתביו" בתוך: קבלה, י"ג, תשס"ה, עמ' 195, הערה 111. עדות זו מזמינה התבוננות מחודשת על אופי יחסי הרב הנזיר עם הרב קוק ועל משמעותה של עריכת כתבי הרב ע"י תלמידו.

בישראל, החלק השני - ההגיון התורני השמעי במידות שהתורה נדרשת בהן, החלק השלישי - ההגיון הסודי השמעי בחכמה הפנימית". אכן, תעודה ובה מבנה מפורט להגיון השמעי בתור חלק שלישי - ולא חלק שני, כבתוכנית המקורית - נרשמה באלול תשט"ז ותומכת בהשערה זו (150\5).

כמו כן, ניתן להבחין במספר קטעים אישיים המשמשים בסיס ל"הקדמה" כללית. הקטע הבא למשל, מבטא היטב את חזונו של הרב ואת הציפיות שעמדו מאחורי הופעת הספר:

"תורת ההגיון השמעי העברי היא שטה חדשה, עיקרית, העתידה לגרום מהפכה במדע העברי".

קטע זה (220\5) מופיע בנוסח הראשוני של הקדמת הספר. גם הקטע הבא שנכתב בתמוז תש"י (או אולי תש"ו) שובץ - עם שינויים קלים - בהקדמת הספר והוא מפרט את שלבי החקירה אחר ההגיון השמעי:

"ההגיון השמעי העברי הוא עבודת חיי. יסודו הכללי וכן ההגיון הסודי עובד בחו"ל, בבזל, בהיותי כולי עסוק בחקרי למודי ההגיון והפלוסופיא. מאז בואי לארץ ישראל, בראשית תרפ"ב, עובד ביחוד הגיון המידות שהוא מהצד המדרשי, בע"פ, בשיעורים בישיבת 'מרכז הרב', ובכתב, ביותר מעשרים שנה, בכמה מהדורות" (225\5)

כמו כן, חוזר הרב למאמר "ראש דבר" והוא עובר עריכה מחודשת ("מהדורה בתרא") בשנת תרפ"ב (330\5). כעת, ייעודו של המאמר הוא בעצם הקדמה לחיבור כולו ולא רק לחלקו הראשון. בסופו של המאמר מצורפים דבריו של הרב קוק, בעודו בחיים:

"אל מעין הנבואה הננו נקראים, צחי צמא אנחנו, אבל מקור מים חיים לפנינו היא... מרוחו של משיח זורמים ונושבים רוחות, והנם באים עדינו. הננו מתקוממים, מתנערים, ומבקשים חיים חדשים, חידוש ימים כקדם" ("לשון מרן רוח אפינו שליט"א באורות התחיה" - 335\5)

אכן - כמו שניווכח להלן - המפגש עם ארץ ישראל המתחדשת, עם רבה הגדול ("מרן רוח אפינו") ועם חזון הישיבה המרכזית העולמית גורמים לרב הנזיר להתמסר יותר ויותר לתוכניתו הכללית המקבלת כעת משמעות הרבה יותר רחבה: לא עוד דיסרטציה לאוניברסיטה בבאזל, לא רק ספר מדעי רחב-אופקים אלא קריאה להתעוררות רוח הקודש בישראל מתוך פרספקטיבה היסטוריוסופיסטית, כמשתמע מסופו של המאמר:

"כוסף געגועי ההגיון העברי הסודי הוא לקרב ולהעלות לגילוי רוח ההגיון העברי, שלאזניים כרויות ופקוחות הוא נשמע, כרוח הנבואה. דור חדש יקום, בניס, בני חורין, יולדו, בתחית ישראל המדינית בארץ קדשו, ישוב בו רוחו, מקור מחצב נשמתו, רוח הנבואה" (קוה"נ, עמ' ה').

ב – המשך כתיבה רצופה

בשנים אלו ובהתאם לתוכנית הכללית לספר אותו קבע, חוזר הרב הנזיר לעסוק בפילוסופיה יהודית. המאמרים הראשונים נעתקים עם שינויים קלים ומספר תוספות (למשל "השם העליון הנשמע" - 242\5 גירסת תש"י). חומר רב נאסף על פילון (420\5 - יותר מ-200 עמודים!) והוא עובר מספר עריכות. כמו כן, ניתן להבחין במספר קבצים שונים יותר קטנים (10 עד 30 עמודים) התואמים את התוכנית התיאורטית של הספר - כגון "לתולדות הפלוסופיה הערבית" (510\5 - תש"א) - ורשימות שונות: על "מקור חיים" לרשב"ג (625\5 - תש"א), על רבנו בחיי (630\5 - תש"א) ועוד. אכן, דומה שניתן בפירוש להצביע על כתיבה רצופה: הקובץ על הרמב"ם (720\5) נכתב בחשוון תש"ב ובעקבותיו קובץ על רלב"ג (825\5) בכסלו תש"ב, קובץ על ר"ח קרשקש (830\5 - טבת ושבט תש"ב) וכן קובץ על ר"י אלבו (840\5) במהלך חודשי אדר וניסן תש"ב.

כמו כן, מחברות מחברות מתווספות על בסיס שיעורים שנותן הרב הנזיר בישיבת מרכז הרב על המידות שהתורה נדרשת בהן. תחום זה אינו נלמד כדיסציפלינה בפני עצמה בעולם הישיבות ושיעורים אלו - מלבד אישיותו המיוחדת של הרב הנזיר - עושים רושם רב. כך כתב אז אחד התלמידים: "הרב ד"ר [כך!] דוד כהן מרצה על שלוש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן. אדם מעוטף אגדה שלמד בצעירותו בישיבות, אחר כך התמסר ללימודים כללים וגמר שתי פקולטות לפילוסופיה ופילולוגיה... הרצאותיו מצטיינות בסידורן השיטתי וצורתן היפה"⁴⁰³.

מתוך יומניו של הרב עולה הרושם שפעולתו בתחום זה נעשית מתוך תחושת שליחות מיוחדת במינה:

"הנני יודע, חש בכל מאדי, כי ההלכות, והשקלא וטריא בהן, כוללות ענינים רמים וגדולים, שחשיבותם לכל האדם ולכל ישראל, הנשמעים מתוך דיוק בלשון וסדור ההלכות בגמרא, מה שנעלם מכל הדור, הלועג לתלמוד ההלכה, כשבעלי ההלכה, התורנים, גם כן אינם יודעים ומבחינים מה בתלמודם אשר בידם, משמאל ומימין, אלה לועגים, ואלה מהבילים. ד' א' [ה' אלוקים], אזנים כרית לי, לשמוע מה בכל הלכה, בלשונה ובסדורה, ענינים מתוקים, רמים ונשאים, חשובים בתוצאותיהם המוסריות, ואמתיים בשרשיהם השכליים, ואין בי כח ועז, להוציא את הניצוצות, ולנפח אש לא נופח, לגלות את המאור שבהלכה, לכל הדור" (מגילת סתרים, ב, כ"ד).

403 מתוך מאמרו של הפעיל ציבורי וח"כ שבתאי דניאל (דון-יחיא), "הישיבה המרכזית העולמית", בתוך: נתיבה, כ"ח כסלו תרצ"ב, עמ' 125-126 וראו גם את מאמרו "בשיפולי גלימתו" בתוך: נזיר אחיו א, עמ' 3-9.

מלבד המחברות המוקדמות יותר משנות תרפ"ד ("השמות כלל ופרט" – 410\5), תרפ"ו ("תורת הדין וההיקש" – 310\5), תרפ"ט ("דבר הלמד מעניינו" – 510\5) ותר"ץ ("מבוא" – 230\5), ניתן למצוא מחברות יותר מאוחרות: "מידות הדין הכללי והפרטי (430\5 - ת"ש) וכן אסופה עבה מאד של מקורות ללא עריכה (810\5 - תש"ב). מחברת אחת משנת תש"ב מזמינה תשומת-לב מיוחדת: כותרתה "מבוא" (240\5) והיא גרסה שונה מהמבוא הראשון "אזנים לתורה" שנערך בחשוון תרפ"ד (210\5). בגרסה חדשה זו כתוב:

"הננו אומרים יום יום בשחרית, ר' ישמעאל אומר בי"ג מידות התורה נדרשת בהן... כי השם 'מדרש' על ב' פנים. הא' מדרש אגדה, וזה מפורסם. והב' מדרשי הדינים, איך הם נדרשים ויוצאים מהמקראות..." (240/ב5).

החלק השלישי של החיבור הגדול עובר גם הוא פיתוח ועריכה מחודשת. בתוכנית הראשונית מתקופת באזל (140\5) מתחלק הוא כך: "פתיחה - גילוי רוח הסוד העברי, מאמר א' - רוח בינה, מאמר ב' - עולם הבריאה, מאמר ג' - קול הנבואה ורוח הניגון". האם תוכנית זו יצאה לפועל?

בטיוטא שנכתבה בירושלים בשנת תרפ"ב (145\5) ניתן למצוא מבנה מפורט למאמר הפתיחה: "מאמרי גילוי רוח הסוד העברי מתחלק לג' חלקים: פרק ראשון - רוח הסוד העברי, פרק שני - גילוי הסוד העברי, פרק שלישי - בחינת ההגיון הסודי העברי". טיוטות ערוכות של פרקים אלו לא נמצאו בחיפוש הראשוני שנעשה בארכיון וייתכן שקיימות הן בנפרד בתוך מאות הדפים המפוזרים הדורשים בדיקה מעמיקה יותר. לעומת זאת המאמר "רוח בינה" נמצא בכמה גרסאות - ביניהן העתקה אחת מסוף שנת תש"ז (220\5) - ואפילו נמסר להקלדה בשני פרקים שונים (225\5, 235\5).

לעומת זאת קיימת העתקה אחת בלבד של המאמר "עולם הבריאה" משנת תר"פ (310\5) וכמעט שאין חומר על המאמר "קול הנבואה ורוח הניגון" (415\5). עובדה זו מצטרפת אולי לסיבות אחרות הגורמות לרב הנזיר לערוך רויזיה שלמה לחלק זה של חיבורו והתוצאה מפתיעה. בתוכנית התיאורטית המפורטת (180\5), חלק זה נראה אחרת לחלוטין: שלושה ספרים שונים מרכיבים את הכרך החמישי של ספר "קול הנבואה": "ספר א' - גדרים וכללים מבחינת התבונה הטהורה ומקורות", ספר ב' - לתולדות החכמה הפנימית ותוספות, ספר ג' - באורים לאדרא רבה וזוטא ולהקדמת תיקוני הזהר". רשימה משנת תשט"ז - אולי קודמת במקצת - מציגה את התוכן בצורה חלקית וקצת שונה: "בראש - מבוא לתולדות חכמת הקבלה, תוספות: א - כוונת שמיעת קול שופר, ב - השם שמעיאל, ג - נובלות הזהר, אדרא רבה, אדרא זוטא, ד - הקדמת תיקוני זהר" (150\5).

בין כה וכה, שתי הצעות אלו צורמות במקצת עם הרוח העולה מהמבנה הכללי ומעוררות מספר תהיות. במישור הפורמאלי, היינו אולי מצפים להקבלה בין החלק הראשון (פילוסופיה) לבין החלק השלישי (קבלה), כאשר החלק השני (מידות) שונה מאד. אך לא כך

פני הדברים! החלק הראשון כלל שלושה כרכים ושבעה ספרים לעומת החלק אחרון שבו שלושה ספרים בכרך אחד בלבד. האמנם תחום הדעת של של חכמת הקבלה מצומצם יותר ודורש פחות התרחבות? ועוד, אם החלק הראשון פתח במאמרים הגותיים וסיים בסקירה היסטורית רחבה דרך מונוגרפיות המוקדשות להוגים, הרי מציג החלק השלישי גישה הוראתית שונה: בירור מושגים, התפתחות היסטורית, הערות טקסטואליות על ספרים וחיידושים. שוב נשאל: האמנם תחום הדעת כה שונה ומחייב התייחסות מתודולוגית שונה? ניתן לענות בחיוב לשאלות אלו ולטעון שזה חיידושו העיקרי של הרב הנזיר: להוכיח שקיימים הבדלים מהותיים בין שתי תחומי-דעת אלו, לכן ניגש הוא לעבודתו הרחבה בצורה שונה ומזמין את הקורא לנהוג כך בהתאם. מסקנה זו מעניינת אך יש צורך לבסס אותה ולהוכיחה על בסיס השוואה עניינית ולא רק על פי הבטים פורמאלית. ניסיון זה ייעשה בפרקים הבאים של חיבור זה ובינתיים עלינו להסתפק במסקנה ראשונית יותר פרוזאית. לא רק שיקולים ענייניים עומדים לפני עורך: המציאות מגבילה לפעמים את החזון והמצוי מתרחק מהראוי. הרב הנזיר "ראה" את חיבורו הגדול לפניו בהיותו סטודנט לפילוסופיה בבאזל בגיל 30, אך הוא ניגש לעריכה כרב בירושלים בגיל 70, וכדבריו בהקדמה לספר שנערכה באותם שנים:

"חשיבות השטה וערכה, הנני מכיר בעומק הגיוני. וגדולי המדע, בשמעם עליה, הודו ואמרו, כי דבר גדול הוא. על כן זחלתי ואירא מחות דעי, יראתי פן אקלקל במאמרי את ערך שטתי, פן לא איטיב להביע את גודל שטתי ורוממותה. אמרתי אחכה, עד כי ירבו הימים ותרבה הדעת, ויהיו הדברים ברורים ונבחנים"⁴⁰⁴, מוצקים, והנה עברו ימים רבים, יותר מארבע עשרות בשנים. ועלי לערוך כתבי ולצרפם ולהשלימם"
(250\5).

מלאכת העריכה המתבצעת כארבעים שנה אחרי תחילת הכתיבה מורכבת ומתחלקת אם כן לשתיים: "לצרף" את הכתבים הקיימים ו"להשלים" את החסר. עריכה לא פשוטה זו מקשה על עקביות, אחידות וקוהרנטיות ועלולה ליצור סדקים, כמשתמע מניתוח המבנה של החלק השני. משום-מה, ניסיונות העריכה התארכו ורק בשנת תש"ל יצא לאור הספר "קול הנבואה". כשנתיים לפני שהסתלק לעולם האמת, ראה הרב הנזיר את ראשית פרי עמלו.

404 רמז לקריטריון "בהירות הדעת" של דיקארט ("claire et distincte") כאמת-מידה כללית לקבלת אמיתות ודאיות ב"הגיונות על הפילוסופיה הראשונית" (מהד' י' אור, ירושלים תש"ם, עמ' 63-67).

ג – הספר המודפס

חמישים שנות לימוד ומחקר הניבו את פרים כאשר ספרו של הרב הנזיר יוצא לאור. האם ניתן להגיד שהמלאכה הושלמה? במה מבטא הספר את שאיפתו הגדולה של המחבר? במה סוטה הוא מהתוכנית המקורית?

1 – קול הנבואה – מהי תש"ל

א – מבט כללי

המחזיק בידו את ספר "קול הנבואה" מרגיש תחילה שלפניו ספר בנוי היטב, מחושב ומתוכנן. אכן, תוכן מפורט, חלוקה לפרקים, מילואים ותיקונים, ומפתחות עשירים תורמים רבות להתרשמות זו. עמודי הספר מחולקים לשניים: החלק התחתון מוקדש להערות ביוגרפיות וביבליוגרפיות והוא מתפרס לרוב, על חלקו הארי של העמוד. כל אלו משקפים את שיקולי העריכה של הכותב, את התלבטויותיו ואת הכרעותיו וכן את שאיפתו להציג לקורא דבר מושלם. ברם עיון יותר מעמיק במעטפה הכללית של הספר מגלה תמונה מורכבת יותר.

שערו של הספר מודיע על שלשה חלקים, המוכרים לנו מתוכנית ה-על של הספר, שחברה סביב השנים תש"י:

"חלק ראשון: ההגיון השמעי בפלוסופי הדתית בישראל,

חלק שני: ההגיון התורני השמעי, במדות שהתורה נדרשת בהן,

חלק שלישי: ההגיון הסודי השמעי, בחכמה הפנימית" (185\5)

אולם, השער הפנימי אינו תואם את הצפוי:

"חלק ראשון: ההגיון השמעי בפלוסופי הדתית בישראל,

ספר ראשון: יסודי הפלוסופי הדתית בישראל, כולל יסודי הגיון

המדות שהתורה דרשת בהן,

ספר שני: יסודי החכמה הפנימית" קוה"נ, עמ' 13)

לפנינו אם כן, חלק ראשון בלבד של הקורפוס השלם. מאידך, חלק זה נוגע בשלוש הנושאים העיקריים של הספר: פילוסופיה יהודית, הרמנויטיקה תלמודית וקבלה. מדובר אם כן ברדוקציה מסוימת, כאשר הרב הנזיר אינו מרפה מתוכניתו הכללית ובאותה עת, מגיש עיבוד מתומצת שלה בלבד. תמונה זו מתחזקת כאשר אנו מתבוננים בתוכן המפורט:

נושא "המידות שהתורה נדרשת בהן" מובלע במאמרים הפילוסופיים מבלי להתייחס למחברות השלמות ששימשו את השיעורים בישיבת "מרכז הרב" קרוב לעשרים שנה! זאת ועוד: גם אם לשני "הספרים" המרכיבים חלק זה מבנה דומה (קרי, ארבעה מאמרים) בפועל, רק ל"יסודי הפלוסופיה הדתית בישראל" ארבעה מאמרים (המוכרים לנו כתשתית הראשונית של החיבור: "תבנית הפלוסופיה הדתית היהודית", "המאמר השמעי", "האור הדמויני המתדמה", "השם העליון הנשמעי"). ל"יסודי החכמה הפנימית" מאמר אחד בלבד ("החכמה הפנימית") שהוא מעין סקירה היסטורית רחבה של ספרות הקבלה. אמנם, השער הפנימי לספר השני (עמ' קלג) מציין את שמותם של שאר המאמרים ("שמות הקודש", "האהבה הכוללת", "תחיית הרוח הנבואי"), אך בסופו של דבר, הם לא נכללו בספר⁴⁰⁵. מדוע? כותרות מאמרים אלו מעורפלות מאד ושונות משמות מאמרי חלק זה המוזכרים בתוכנית התיאורטית. מדוע? מפני מה שינה העורך ולמה לא השתמש הוא בחומרים שכבר היו מוכנים וסדורים באמתחתו (כגון המאמר "רוח בינה" - 225ג5 - משנת תש"ז)? למה נוצרה סטייה כה משמעותית מהתוכנית הכללית בנוגע לתורת הסוד? קשה לענות לשאלות אלו בצורה ודאית. בארכיון "נזר דוד" טרם נמצאו רשומות של המחבר אודות עריכת הספר לפני הדפסתו בשנת תש"ל וניתן רק להעלות השערות לגבי השיקולים. ייתכן שקשיים טכניים עמדו לפניו: הכנה לדפוס של חומר שנכתב לפני שנים רבות איננה מלאכה קלה ודורשת מאמצים רבים. המפרט הביבליוגרפי העשיר, אותו קבע הרב הנזיר כנורמה מחייבת לספרו, מצריך עדכון עכשווי וחיפושים נוספים. על שיקולים אלו ועל אחרים כמותם ראוי אולי לצרף היבט אחר, עקרוני יותר. בפעילותו הרוחנית והחינוכית של הרב הנזיר בפרט ושל חוג הראי"ה בכלל, אין זה האירוע הראשון בו ניתן לתהות על הפער הקיים לכאורה בין הראוי לבין מצוי, בין התיאוריה לבין המעשה⁴⁰⁶. זכורה פרשת הקמתה של הישיבה המרכזית ותוכניתה הלימודים שהורכבה ע"י הרב הנזיר לפי בקשתו של הראי"ה⁴⁰⁷: הרב הנזיר הכין תוכנית רחבת היקף ומהפכנית בעולם הישיבות – עליה הסכים הראי"ה בלב מלא. פרטי תוכנית זו לבטח הושפעו משנות לימודיו באקדמיה של הברון גינזבורג בסנט-פטרבורג (כגון המקצועות: 'חקר לשון המקרא', 'שיטת המשפט התלמודי בהשוואה למשפט הרומי', שימוש מדעי הטבע לתלמוד', תולדות הפילוסופיה הדתית העברית ועוד)⁴⁰⁸. אך בסופו של דבר, התוכנית נגנזה ולא יצאה לפועל. כך אולי בהקשר דנן: לצד העמדת תורת הקבלה בראש סולם תורת ההכרה קיימת הסתייגות-מה מהפצתה ברבים ומ"גילוי הסודות". הרב קוק עצמו אשר

405 "האהבה הכוללת" ו"תחיית הרוח הנבואי" הם דווקא ביטויים נפוצים בספר "אורות הקודש" וזהו סימן נוסף לקשר בין שני החיבורים הגדולים עבור הרב הנזיר.

406 ברמה המושגית ראו: ד' שורק, אמונה על פרשת דרכים, תל-אביב תשנ"ו, עמ' 165-193.

407 תוכנית הלימודים עצמה מופיע בקובץ נזיר אחיו א, עמ' רעז-רפא.

408 התוכנית כוללת גם כן מבואות לספרות הקבלה ולתולדותיה, אך אלו לא נלמדו באקדמיה של הברון בצורה יסודית והרב הנזיר נחשף לספרות זו בשווייץ.

שאב את עיקרי הגותו ממקורות הקבלה, נמנע מלציין זאת במפורש והוא העדיף סגנון כתיבה ספרותי על שימוש במינוח קבלי⁴⁰⁹. גם אם במהלך שיעוריו הרבים לימד הרב הנזיר קטעים רבים מתוך ספרות הקבלה, ייתכן וחשש מפרסום ברבים של כתבים קבליים מצד עצמו. המאמר "החכמה הפנימית" המופיע ב"יסודי החכמה הפנימית" איננו נכתב בסגנון הקבלי המאפיין קבצים שונים שלא נכללו בספר (כדוגמת "רוח בינה" - ג'225). בדברי הערכה שנשא להופעת הספר, עומד על כך הרב ש' גורן – חתנו של הרב הנזיר ובין המזרזים אותו להוציא לאור את ספרו: "הספר הזה איננו אחד כי אם שניים... הספר הראשון הוא 'יסודי הפילוסופיה הדתית בישראל'... הספר השני היותר מעמיק הוא 'יסודי החכמה הפנימית'... קשה לדבר על נושא אשר נצטוונו לפי ההלכה לא לדבר עליו בפומבי או אפילו לא להשמיע דברים ליחיד כי אם לדבר ברמזים... בדברי על הספר הראשון דברתי על הנסתר שבנגלה... כעת אדבר רק על הנגלה שבנסתר... החכמה הפנימית היא כולה יהודית, התוספת של המחבר איננה תוספת כמותית ולא תוספת איכותית מסוימת אלא חשיפת אור חדש בנושא זה"⁴¹⁰.

בלשון אחרת, מבט כללי על הספר המודפס מצביע בצורה מפתיעה – או שלא – על מרחק ניכר בין השאיפה לבין הביצוע: הספר הנוכחי הינו חלק בלבד מהקורפוס השלם ומשלב בתוכו את התימות העיקריות של השיטה אך בצורה כללית בלבד ובלי לפתח דיון רחב וממצא.

אף על פי כן, יש בו חידוש שאסור למזער: לאחר חמישים שנה, משנתו ההגותית של הרב הנזיר לובשת צורה והופכת מרשימות אישיות לספר המופץ ברבים.

ב - תכנים

על מנת לקבל תמונה כללית של תכני הספר, נציע כאן תקציר של הפרקים השונים.

1. ראש דבר (עמ' ג-ז): מאמר זה תמציתי מאד והוא משמש פתיח לחיבור כולו. בעשר פסקאות קצרות ומרוכזות יוצר הרב הנזיר את המונחים הייחודיים לו ואת המוטיבים העיקריים המלווים את הלומד לאורך כל הספר:

409 הרב י"ל אשכנזי דן בסוגיה זו במאמרו: "שימוש במושגים קבליים במשנתו של הרב קוק" בתוך: ב' איש שלום וש' רזנברג (עורכים), יובל אורות, ירושלים תשמ"ח, עמ' 123-128. על שאלת היסוד האם הרב קוק היה "מקובל" או "פילוסוף" מוקדש ספרו של ב' איש-שלום, הרב קוק – בין רציונליזם למיסטיקה, תל-אביב תש"ן (במיוחד עמ' 25-11) וראו גם את ביקורתו של י' אביבי על טענה זו בשולי מאמרו "היסטוריה צורך גבוהה" (בתוך: מ' בר-אשר [עורך], ספר היובל לרב מ' ברויאר, ב, ירושלים תשנ"ב, עמ' 769 הערה 106). ב' איש שלום השיב באריכות על טענותיו של אביבי בנספח למאמרו 'בין הרב קוק לשפינוזה וגיטה – יסודות מודרניים ומסורתניים בהגותו של הרב קוק' בתוך הספר: קולות רבים – ספר זכרון לרבקה ש"ץ (עורכים: ר' אליאור וי' דן), ירושלים תשנ"ו, עמ' 548-556.

410 הרב ש' גורן, "הרואה והנביא – שתי דרכים לנבואה" בתוך: שבחי קול הנבואה, ירושלים תשל"ב, עמ' כג-כד.

"ההגיון העברי שמעי הוא, לא עיוני... מקצוע מדעי חדש... בתכונתו הדינית וההמשלתית... ישמש יסוד לבנין הפלוסופיה הדתית היהודית החדשה... בהמשכה ממקורה הראשון, הנבואי" (קוה"נ, עמ' ג-ה).

הרב הנזיר מעמיד את ההגיון העברי על ציר הזמן: ראשיתו- רוח הנבואה, אחריתו- חידוש הנבואה ובין לבין: הפילוסופיה היהודית, ההגיון התלמודי ומסורת הסוד. אמירה זו מגדירה את ההגיון העברי בצורה פרדוכסלית: מצד אחד מדובר ברוח הייחודית לישראל המכוונת את היצירה התורנית של העם לדורותיה ומצד שני, רוח זו פועלת בנסתרים: מעטים יודעים עליה והרב הנזיר רואה בחשיפתה - ובניסיון להגדיר את מאפייניה - ניסיון חלוצי.

2. ספר ראשון - יסודי הפלוסופיה הדתית בישראל (עמ' ט-קלב): ספר זה כולל ארבעה מאמרים.

2א. תבנית הפלוסופיה הדתית בישראל: זהו המאמר הראשון, ממנו התחיל חזונו הגדול של הרב. עניינו הוא הצגת המאפיינים הייחודיים לפילוסופיה היהודית הדתית. לדעתו, הפילוסופיה היהודית עצמה היא הרכבה בין מחשבה יהודית "מקורית" לבין צורת הבעה יוונית. ברם, תבניתה היא בעצם הלבוש הלאומי היהודי של החכמה העולמית. הרב הנזיר מנסה לעמוד על תבנית זו הבאה לידי ביטוי ברציפותה של הפילוסופיה היהודית. המאפיין העיקרי של תבנית זו היא "התכונה המשלתית" כלומר, דרך הבעה על בסיס של אנאלוגיה. ה"משל" מאפשר לדבר על "הנמשל" בדרך לא ישירה ולא מוגדרת, ומעניק לדיון אפשרות ללמידה רב-מימדית. בלשונו:

"מקור ההגיון השמעי, אינו כולל היקף הדבר בתוכו, כבמסגרת האידיאה, עומק פנימיות מקומו העליון אוכם הוא, לפיכך אינו מתואר בצורה מלאה ומסודרת, מוצגת במקום אחד, אלא מובע בתבנית משלתית, הנשמעת בשמיעה פנימית" (שם, עמ' לג).

ההערות המחכימות של המאמר מעגנות את טענתו המרכזית במקורות מהפילוסופיה היוונית (הסטואה, פיתאגורס, אפלטון) ומהמסורת היהודית (מדרשי חז"ל, מפרשי התלמוד, קבלת האר"י) וכן מדברי הפילוסופים היהודים הקלאסיים הידועים (פילון, ראב"ע, רמב"ם) והפחות מוכרים (יש"ר דלמדיגו, יהודה אברבנאל, שלמה מיימון).

2ב. המאמר השמעי: במאמר הזה מפגיש הרב הנזיר זה מול זה את "ההגיון העברי" ואת "ההגיון המערבי". מקורו של אחרון זה בתרבות היוונית האלילית, שלא כהגיון העברי הממשיך את הנבואה, "מאמר אלוקים, דבר ה', דיבור, המימרא או הלוגוס, הנשמע" (שם, עמ' לז). בצורה אולי פרדוכסלית מנסה המחבר להציג את ההגיון העברי בעזרת המושג היווני "לוגוס"⁴¹¹: אם "הטוב" זהה ל"יפה" ולאסתטיקה הנראית לעין באידיאל המוסרי

411 למשמעויות השונות של הלוגוס בפילוסופיה היוונית בכלל, אצל פילון ועבור הרב הנזיר נקדיש דיון מיוחד בפרק הבא.

של אפלטון ("קאלון-קאגטון") הרי ש"העברי, הנושא למרום עניו ומביט אל פני השמים, אינו מסתכל פסיבי, בתפארת הפנים, הצורה, אלא מקבל על עצמו עול מלכות שמים, בכל חומר החוק, חוק טבע עולם נשמע..." (שם, עמ' מ): "הלוגוס-נומוס" הוא בעצם "המצווה". "התכונה הדינית" והעיסוק במצווה המעשית אם כן, מאפיינת את ההגיון השמעי בתחום האתי, כאשר ה"התכונה המשלית" מאפיינת אותו בשדה האפיסטמולוגי, כמבואר במאמר הבא.

ג. האור הדמיוני המתדמה: לפי המקראות, הנבואה איננה רק "נשמעת" אלא גם "נראית" ב"חזון" או ב"מראה חידות". מאמר זה עוסק במקומה של "הראייה" בנבואה לפי הפילוסופיה היהודית (פילון, רשב"ג, ראב"ע, רמב"ם, רלב"ג, ר"א, רמח"ל). החשיבות שניתנה לחוש הראייה כ"משובח ומעולה שבחושים"⁴¹² מערערת לכאורה על המקום הנבחר של "השמיעה" בהגיון העברי לפי הרב הנזיר. אך לא כך פני הדברים לדברי המחבר: "אור עולם הנראה בדמיון הצופה הנבואי הוא מעבר, דמיון מתדמה, לעולם העליון, הבלתי נראה והבלתי צפוי, הנשמע מתוכו" (שם, סט). העולם העליון - המטפיזי - הינו מעבר להשגתו המושגית והמילולית של האדם. אם כן, לא ניתן "לצפות בו" אלא לכל הפחות, "להקשיב לקולו". התיאורים שבנבואה ומראות הנביאים הינן בעצם "משל" המאפשר לקרב את העולם העליון לתפיסתו המוגבלת של האדם. זאת היא "התכונה ההמשלית", המיוחדת להגיון העברי השמעי הנבואי⁴¹³.

ד. השם העליון הנשמע: מאמר זה עוסק גם כן בשאלות אפיסטמולוגיות ובפילוסופיה של השפה. מה מסתתר מאחורי האות, המילה, הדיבור? מהו טיב הקשר בין "המסמל" לבין "המסומל"? שאלה זו עומדת במרכז הדין הפילוסופי המודרני אחרי ביקורתו של עמנואל קנט על דרכי התפיסה ועל הבנתנו את "עולם התופעות" מול "הדבר כשלעצמו". ארנסט קסירר בספרו *Philosophie der symbolischen formen* (המתפרסם כמה שנים אחרי כתיבת המאמר 'השם העליון הנשמע'⁴¹⁴) חוקר ביחוד את ההגיון של השפה ושל המחשבה

412 רמב"ם, פרקי משה ברפואה, ירושלים תשי"ז, עמ' 88.

413 תכונה זו מסתתרת גם כן מאחורי ה"כביכול" שבשפה הקבלית: בעזרת ה"כביכול" יכולים המקובלים לתאר את מציאות האל ודרכי השפעתו בעולם הנברא מבלי להיכנס בפולמוס הפילוסופי בדבר מוגבלות דרכי הכרה האנושית. ברם, המקובלים חולקים בעצמם על משמעות זו של ה"כביכול". ראו למשל את מאמרה של ת' רוס, "שני פירושים לתורת הצמצום - ר' חיים מוולוז'ין ור' שניאור זלמן מלאדי" בתוך: מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב (תשמ"ב), עמ' 153-169 בדבר המחלוקת על מושג ה"צמצום" בקבלה: האם "כפשוטו היה" או "משל הוא".

414 הספר הופיע בברלין ב-3 כרכים בין השנים 1923-1929 וטרם תורגם לעברית. השתמשתי בתרגום הצרפתי:

Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques* (vol. 1). Le langage, O. Hansen-Love et J. Lacoste (trad.), Paris 1972.

באופן מתומצת ביטא קסירר את רעיונותיו בספר: *Essay on Man* (New York 1944), שתורגם לעברית בשם: מסה אל האדם, תל-אביב תשט"ו.

המיתית ומגדיר את האדם כ"מסמל" בעזרת הלשון. אבל הרב הנזיר ניגש לסוגייה זו דווקא מתוך נקודת-ראות קיומית: "השם הוא אות, סימן. מתחלה כל שם סימן לציור מוחש, נראה, המתחבר אליו... מתוך כך עומק ספק השאלה למאמין, המתחיל להתבונן ולבחון בדעתו, כשהוא מקבל על עצמו עול מלכות שמים, מה, מה להאמין בלב, כשהפה אומר. כאילו כוונתו וחפושנו, איך נאמר, לא איך נאמין... " (שם, עמ' עג). המאמין העובד את ה' ("לוגוס-נומוס") חש מועקה מול האין-סוף, מועקה שהפילוסופיה הדתית הדוגלת ב"שליטת התארים" רק מגדילה: אין לתאר את האלוקות הבלתי-מוגבלת. ברם, מבוקשתו של המאמין איננה במישור ה"אס" (תיאוריה) אלא במישור ה"איך" (פרקסיס). ברצונו לקיים את רצונו של האל, לכוון אליו בתפילתו, לחוש את נוכחותו הקרובה אליו. ה"היקש ההמשלי" עונה למצוקה זו: "יש אמצעי בין שלילה לחיוב... אחרי השלילה של התארים האלוהיים, במובנם החיצוני, הם עולים במובנם הפנימי העליון. יש מעבר, המשל, מהחיצוני הנשלל, לפנימי העליון... " (שם, עמ' פב). ההיקש הוא גם המפתח להבנת מרכזיותם של המידות שהתורה נדרשת בהן בהגיון העברי. המידות מצביעות על קשר ודמיון, בין דין לדין ובין חפצא לחפצא. המידות הינן הצופן הפנימי הגורס קשר עמוק "בלתי נראה אך נשמע" בין העולם העליון לבין העולם הנברא, בין התורה לבין ההלכה. מאמר זה הינו ארוך במיוחד ומורכב מאד ובו נמצא הדיון הפנימי - המוזכר בשערו של הספר - על המידות שהתורה נדרשת בהן (במיוחד המידות "גזרה שווה, "היקש" ו"כלל ופרט") בהשוואה להגיון האריסטוטלי.

לסיכום: המבנה הפנימי של הספר הראשון מאד ברור: המאמר הראשון מציג את השיטה בכללותה (הגיון עברי ייחודי, תבנית וצורה, התוכנה המשלית והתכונה הדינית), המאמר השני מפגיש את ההגיון העברי מול ההגיון המערבי, המאמר השלישי עוסק בעיקר בתכונה המשלית והאחרון, בתכונה הדינית.

3. ספר שני - יסודי החכמה הפנימית (עמ' קלג-שיח): ספר זה אמור לכלול ארבעה

מאמרים: "החכמה הפנימית", "שמות הקודש", "האהבה הכוללת", ו"תחיית הרוח

הנבואי". בפועל, רק המאמר הראשון פורסם והוא מהווה את רובו של הספר.

3א. החכמה הפנימית: "הרוח הנבואי, או רוח הקודש, הוא ראשית חכמת ישראל, וביחוד ראשית החכמה הפנימית בישראל, הנקראת חכמת האמת או חכמת הקבלה" (שם, עמ' קל"ה). הגדרה זו יוצרת את הרצף בין הנבואה לבין הקבלה ופותחת את הסקירה הרחבה של הרב הנזיר על קבלה ומקובלים. המחבר מבחין בין כמה תקופות: הקבלה הרזית (ס' היכלות, שעור קומה, אותיות דר' עקיבא), הקבלה הספיריית (ס' היצירה, קבלת הרמב"ן, ס' שערי אורה), הקבלה הנבואית (ר"א אבולעפיא), הקבלה הפרצופית (האר"י וגוריו). המאמר בנוי כעין אנתולוגיה רחבה, המשלבת בין סופרים לבין ספרים, בין ציטוטים לבין

הערות כאשר הציר ההיסטורי משמש קו מנחה. אחריתו של הספר מוקדשת לרמח"ל ולתורתו, בו ראה הרב הנזיר את החוליה המרכזית המחברת בין עולם המקובלים לבין עולמנו: "שלוש תנועות היו בעם ישראל בתקופה האחרונה. תנועת החסידות... ותנועת המוסר... ולעומתן תנועת ההשכלה, שהיו עוינות זו לזו. וכולן שמו להן בראשן את רמח"ל. תנועת החסידות אמצה לה את סי' קל"ח פתחי חכמה... תנועת המוסר, בחוגי הישיבות, בראשה סי' מסילת ישרים. בראש ספרות ההשכלה החדשה העמידו מחזותיו המשליים של רמח"ל, לישרים תהילה ומגדל עוז... רוחו של רבנו משה חיים לוצטו תופיע עלינו ועל כל משכילי בני ישראל, ההוגים וצופים באור תורתו, ומתעלים בכוח קדשו. הרוח הנבואי, ראשית חכמת ישראל, שצריך ושעתיד להתחדש ולהופיע בגאולת ישראל השלמה, החיצונית והפנימית" (שם, עמ' שיח). שורות אחרונות אלו מאירות באור חדש את המאמר בפרט ואת החיבור בכלל: הרב הנזיר כותב על תורת הקבלה לא כחוקר המתבונן על יצירה תרבותית אלא כמקובל המאמין בתורתו מתוך תודעת זמן מיוחדת: "גאולת ישראל" באה לידי ביטוי לא רק במישורים הלאומיים והמעשיים (בלשונו: "החיצונית") אלא גם במישור הרוחני ("הפנימי") כלומר, חידוש הופעת הנבואה. בחשיפת כללי ההגיון העברי השמעי ובהדגשת רציפותו דרך המסורת הפילוסופית והקבלית הופך המחבר להיות שותף אקטיבי בתהליך זה. אין זה מפתיע אם כן שהרב בחר לסיים את ספרו הגדול בשירו של הראי"ה אשר גם פתח את החיבור: "אל מעין הנבואה הננו נקראים... הננו מתקוממים, מתנערים, ומבקשים חיים חדשים, חידוש ימים כקדם" (שם, עמ' שיח).

4. מילואים ותיקונים (עמ' שיט-שכה): כ-5 עמודים נוספים של ציטוטים או מקורות לנאמר בספר. לפעמים מדובר במראי-מקורות נוספים ולפעמים בהערות עקרוניות וחשובות מאד (למשל הציטוט מספר "לשם שבו ואחלמה"⁴¹⁵ בדבר "העולם כאחיזת עיניים" - שם, עמ' שכא).

5. מפתחות (עמ' שכז-שנג): המפתחות הערוכות לפי פרקים שונים (א. תנ"ך, ב. מדרשי הלכה ואגדה, ג. משנה וברייתא, ד. תלמוד בבלי ומפרשיו, ה. תלמוד ירושלמי, ו. זוהר, ז. שמות ספרים, ח. שמות מחברים) מגלות את העושר הרב הטמון בספר. הן נערכו ע"י הרב יוחנן פריד, תלמיד הרב הנזיר.

415 ספרו החשוב של הרב ש' אלישוב (פיטרוקוב תרע"ב) הוא בין הספרים הקבליים "החדשים" החשובים שחוברו במזרח-אירופה בראשית המאה הקודמת. לאחרונה נכתבו עליו שתי עבודות גמר לתואר שני: ר' וקס, פרקים במשנתו הקבלית של הרב שלמה אלישיב, ירושלים, האוניברסיטה העברית תשנ"ה וכן: א' באומגרטן, היסטוריה והיסטוריוסופיה במשנתו של ר' שלמה אלישיב, באר-שבע, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשס"א.

2 – חומרים שלא נכללו בספר

פרסומו של ספר "קול הנבואה" בשנת תש"ל כאנתולוגיה המורכבת ממבחר כתבים שנכתבו זמן רב לפני כן, השאיר אחריו בארכיון הרב הנזיר חומר רב שלא נכלל בספר. חלק ממנו שהיה קרוב לעריכה סופית פורסם כמאמרים נפרדים, חלק אחר מחכה לעיבוד ועריכה סופית. על מנת לקבל תמונה רחבה על החיבור וציור יותר קרוב לתוכנית המקורית שלו, אנסה לתאר בקצרה את "הספר הלא-מודפס".

א – מאמרים שפורסמו

1. פילוסופיה יהודית:

- "תורת הדעת והמדע" (בתוך: צ' קפלן [עורך], ספר אדם-נח – ספר זכרון לר' אדם-נח ד"ר בראון ז"ל, ירושלים תש"ל, עמ' צה-קכו): מונוגרפיה זו על רס"ג ועל ספרו "אמונות ודעות" מאד דומה לסגנון הכתיבה של ספר "קול הנבואה" (אגב, הספר מוזכר במאמר, עמ' צט, הערה טז). לפי התעודה 520\א5, אכן מדובר ב"פרק מס' תולדות הפילוסופיה הדתית בישראל, חלק שני". המחבר מציג את תורת ההכרה של רס"ג ואת היסודות הפילוסופיים שבשיטתו. מסקנתו מפתיעה: "רב סעדיה גאון, ההולך בדרך המחקר, הנגלה, הרציונלי, השכלי, מגיע אל תכלית הנסתר, הנעלם, הסודי, ראשית החכמה הפנימית, 'הוא, ב"ה, מלא הכל ובכל'... ונסמכים אל רס"ג החסידים הראשונים, באשכנז... וזאת היא ראשית שיטת החסידות האחרונה מיסודו של הבעש"ט... וכן גם לבעלי הנגלה תלמידי הגר"א... ראשית החכמה בישראל הנגלה והנסתר כאחד, מקורן רוח הקודש, הרוח הנבואי" (שם עמ' קכו).
- "אשרי תמימי דרך" (בתוך: נר ליחזקאל, ירושלים תשל"ב, עמ' 95-106): ביאור על תהילים, פרק קיח. בעקבות עיון בפסוקי המזמור מפרש הרב את ערכי-היסוד שבפרק זה: דבר, עדות, פיקודים, דרך. לפי הטיוטה המוקלדת (480/א5), המאמר היה אמור להיות "תוספת" לחלק הראשון של החיבור, אך הסיבה לכך איננה ברורה.
- "מבוא לפילוסופיה הדתית היהודית" (בתוך: נזיר אחיו, ב, עמ' רפט-שיא): מאמר זה הוכן על ידי הרב הנזיר. לפי העמוד הראשון של הגרסה שנמסרה להקלדה (350\5), הוא היה אמור לשמש "ראש דבר" לחיבור או לחלקו הראשון. במקור עצמו, המאמר מחולק לשלושה חלקים עיקריים: "תקופת הפילוסופיה ומקורה", "צורת הפילוסופיה היהודית ועיקרה", "עיקרי החכמה והפילוסופיה היהודית". בחלק אחרון זה מרבה הרב הנזיר לדבר על הנבואה (כותרות הפרקים: "הרוח הנבואי בחכמה הפנימית", "הנביאים וההלכה", הנבואה המדינית המשיחית").

- "הפלוסופיא הדתית היהודית" (בתוך: נזיר אחיו, ב, עמ' שיג-שכ): ההרצאה שניתנה בשנת תרע"ז ב"קבוץ אקדמי עברי" בבאזל הייתה – כזכור⁴¹⁶ - ראשית הביכורי שיטתו של הרב הנזיר בדבר ייחודה של הפילוסופיה היהודית. ההרצאה תורגמה אח"כ לגרמנית (281\א5) ופורסמה בספר השנה ליהודי שוויץ (תרע"ח) וכן בעברית לאחר תיקונים רבים בעיתון "התור", ט (לב), בשנת תרפ"ט. הרב שוב חזר על כתב-היד של הרצאה ולאחר תיקונים קלים, הכין אותה לדפוס וטיוטא זו פורסמה לאחר מותו.
 - "הפלוסופיה היהודית האלכסנדרונית" (בתוך: נזיר אחיו, ב, עמ' שכא-תד): מאמר זה נערך על ידי הרב יעקב הכהן אבידור ע"פ מהדורות שונות של כתבי-יד על פילון האלכסנדרוני. הוא מוקדש על פילון ועל ספריו כאשר הרב הנזיר תר אחרי מסורות קדומות ארץ-ישראליות – שרידי נבואות – המובאות בכתבי פילון. כך למשל עוקב הוא אחרי דרכו הפרשנית-האלגורית של פילון שמקורה לדעתו, לא מרוח יוון כי אם מרוח ישראל וכדבריו בסכום המאמר:
- "רוח החכמה העברית המקורית, בספר משלי שלמה ובספר איוב, ההולכת ומתגלה בספרים חיצונים, חכמת בן-סירא וחכמת שלמה רבתי ובשרידי אריסטובולוס, הוא מקור השטה הפלוסופית הדתית האלוהית של ידידיה האלכסנדרוני שיסודה הראשי הוא המאמר – החוק, לוגוס-נומוס, דבר החכמה האלוהי" (שם, עמ' תד).

2. מידות שהתורה נדרשת בהן:

- "קל וחומר לאבן-מוסא" (בתוך: תרביץ, ג [תרצ"ג], עמ' 215-216): מאמר קצר בעקבות סדרת מאמרים ב'תרביץ' על מידות, מאת החוקר התלמודי שמחה אסף.
- "היתכן הגיון עברי מיוחד כהגיון לאומי? - קטעים חדשים על תורת ההגיון משל הרב הנזיר" (בתוך דעת, [תשנ"א] 27, עמ' 87-109): במאמר חלוצי זה פרסם דב שורץ קטעים רבים שעוסקים במידות, לאחר שהקדים והציב שאלות עקרוניות על תוקפה של טענת הרב הנזיר ועל הקוהרנטיות שבה. ברם מבחינה מתודולוגית מודה שורץ שאין להתייחס לקטעים המובאים כמסכת אחת: "הקטעים הללו נלקטו מתוך עשרות דפים בודדים שרובם המוחלט אף חסר תאריך" (שם, עמ' 96).
- "אוזניים לתורה" (בתוך: ד' שורץ, "היסודות הלוגיים של הדרשנות ההלכתית: גישתו של הרב הנזיר" בתוך: מ' קופל וע' מרצבך [עורכים], ספר הגיון, רמת גן תשנ"ה, עמ' 34-63): זהו הנוסח הראשון למבוא לחלק השני של "קול הנבואה", מתוך מחברת שנערכה בין השנים תרפ"ה - תר"ץ (230\ב5). המחבר עוסק שם תחילה בהגדרת המונחים "הגיון" ו"מידה" ולאחר מכן עורך מעין סקירה היסטורית על השתלשלות ופיתוח המידות ככלים פרשניים בתקופת התנאים.

416 על קבוצת לימוד זה של סטודנטים יהודים בכלל ועל ההרצאה בפרט, הרחבנו את הדיבור בפרק "חכמה ודעת" לעיל.

- "מבוא - המידות שהתורה נדרשת בהן" (בתוך מאמרו של ד' שורץ, "הגיון עברי יחודי על פי משנת הרב הנזיר" בספר הגיון ב, רמת גן תשנ"ג, עמ' 12–19): מאמר זה הוא נוסח שני למבוא לחלק השני של "קול הנבואה". הוא מתבסס על מחברת משנת תשי"ב (210\5) וחוזר על הפריודיזציה שכבר הוצעה וכן על הגדרות "התכונה הדינית" ו"התכונה ההמשלית" כמאפיינות את ההגיון העברי השמעי.
- "מידת קל וחומר" (בתוך: ד' שורץ, בין הגיון למשיחיות, עמ' 332–342): זהו הפרק על מידת 'קל וחומר' המיועד לחלק השני של החיבור, מתוך מחברת שנכתבה בין השנים תש"ג-תש"ד (330\5). שם חוזר הרב הנזיר – אך ביתר הרחבה – על הטענה שהושמעה כבר במאמר "השם העליון הנשמע" (שם, עמ' פז-צד): למרות הדמיון, מידת קל וחומר שונה מהסילוגיסמוס היווני.

3. קבלה:

- "עיונים באדרא רבה" (בתוך: נזיר אחיו, ב, עמ' רנג-רפה): מאמר זה על האדרא רבה נערך ע"י י' וינשטוק מתוך עזבונו של הרב הנזיר והוא, לדברי העורך, חלק מחיבור עיוני על ספר הזהר בשם "נובלות מזהר". לחיבור עצמו מתלווה בשער המאמר הציון הבא: "עלים צצים ופורחים בבקר בבקר, עת אעירה שחר ונובלים". האם מדובר במאמר המוזכר בתוכנית הכללית (180\5)? סגנון הכתיבה של המאמר שונה מסגנון הכתיבה של הספר: דבריו של הרב הנזיר כאן נעים בין ניסיון לפירוש פשוטו של הטכסט לבין הרחבות פרשניות על פי קבלת האר"י ועל פי הגותו האישית הפרשנית של הרד"ך⁴¹⁷.
- "כוונות שמיעת קול שופר לפי ההגיון השמעי הסודי": ביאור עניינה של מצוות תקיעת שופר בראש-השנה לפי תורת הקבלה. מאמר זה נכתב - או העותק - ע"י הרב הנזיר בחודש אלול תשי"ט (810\5), אולי ללא קשר ישיר עם הספר קול הנבואה. ברם, בתוכנית הכללית של הספר משנת תשט"ז (150\5) הוא מוזכר כ"תוספת א" לחלק השלישי (וכך רשום גם בעיפרון על דפי כ"י). בסופו של דבר, שובץ המאמר עם תיקונים קלים בספר עצמו במאמר "החכמה הפנימית" (עמ' רמה-רמח), בעקבות דיון על חגי חודש תשרי. כידוע הרב הנזיר שותף פעיל היה במצווה תקיעת שופר: בישיבת "מרכז הרב" הוא היה נוהג "להקריא" לבעל - תוקעה (הרב קוק בעצמו) את סדר התקיעות⁴¹⁸.

417 אפשר למצוא בפירוש זה מושגים הלקוחים ישירות מתורתו של האר"י כגון: 'קו האינסוף החודר ברשימו' (שם, עמ' רסא), 'הידיעה המופשטה שהיא במוחין' (עמ' רסז), 'האור העליון המשתבר לניצוצות' (עמ' רעג) ועוד. לעומת זאת, לפעמים מצביע הפירוש על רעיונות ומחשבות שמקורן לא בטקסט הזוהרי אלא במקומות אחרים (למשל עמ' רסב למטה: 'כשמביטים לפנים... או רעד למעלה: 'עיקר הבקשה ושאלת השאלות היא למצוא הטוב המוסרי').

418 ראו את תיאורו המרגש של הרב הנזיר ביומנו "מגילת סתרים" ג, פד: "היום הקדוש עבר עלי באופן נורא, אתמול הבכיות לאין קץ, והיום ההשגות העליונות. ביחוד כשרבנו מרן הקדוש שליט"א גזר עלי להקריא

- "רוח בינה" (בתוך: קול הנבואה – מהד' חדשה, ירושלים תשס"ב, עמ' ה-לא): מאמר זה - המחולק לשני חלקים - הוכן לדפוס ע"י הרב הנזיר בעצמו על בסיס העתקה משנת תש"ז (225, 235ג5) של חומר מהתקופה הראשונה (210ג5) והוא מוקדש כולו לספירת "בינה". ספירה זו מרמזת על "הבנת דבר מתוך דבר" כלומר לא על תוכן וגופי ידע קבועים מוגדרים אלא תהליך חשיבתי דינמי המגלה את החדש מתוך הישן. אין פלא איפה, ש"בינה" היא הספירה הנידונה ביותר בכתבי הרב הנזיר וכדברי ד' שורץ, היא מסמלת את המתח בין הפן האלוהי של ההגיון העברי לבן הפן האנושי שבו: "כספירה קבלית, הבינה היא בבחינת מקור עליון, התגלותי... ואולם ... את פיתוחיו ופרטיו מגלה השכל האנושי באורחותיו" (הגיון, עמ' 254).

ב – כתבי-יד

דומה שרב החומר שנשאר בכתב-יד על החומר שיצא לאור. מאות דפים – אם לא אלפים – השמורים בארכיון "נזר דוד", עברו מיון ראשוני והוכנסו למחלקת "קול הנבואה" תחת סיווג זמני. מדובר לרוב בקטעים מפוזרים ולא ברצף דפים. שייכותם למחלקה זו התבססה על תוכן הרשומה (פילוסופיה יהודית, מידות, קבלה) ועל אופי הכתיבה (רעיון מופשט, הערה ביבליוגרפית על ספר, סגנון פיוטי). קטעים מתוך שיעורים או הערות פרשניות על ספרים הועברו למחלקות אחרות.

1. פילוסופיה יהודית:

- "יסוד עולם - צורת הפילוסופיה היהודית" (255א5): טיוטא למאמר המיועד לחלק הראשון שבסופו של דבר, לא הופיע בספר המודפס. חלק מהפסקאות משובצות במקומות אחרים (למשל בתחילת המאמר "מבוא לפילוסופיה הדתית היהודית" - נזיר אחיו, ב, עמ' רפ"ט-שיא). הרב הנזיר משתמש בטרמינולוגיה האריסטוטלית "עצם, יסוד, צורה" כדי לבחון את הפילוסופיה בכלל ואת היהודית בפרט: מהו ה"יסוד" העקבי של הפילוסופיה היהודית העומד מאחורי "צורותיה" השונות המתחלפות בכל דור ודור? בלשונו:

"הפילוסופיה היא הבעת עתה, בה מובעים המאווים, התקוות והשאלות, המעסיקים ומניעים את החיים הצבוריים המעשיים, בתקופה, ידועה המתפרשת ונוסדת בה" (שם, עמ' 3). לעומת זאת, ביסודה ממשיכה הפילוסופיה היהודית את רוח הנבואה, ומקורה "בחכמה הפנימית" (שם, עמ' 7).

לפניו סדר התקיעות, והוא תקע בשופר גדול, ואני הקריתי מלה במלה לפניו. הכוונות היו נוראות, מעין שופר של משיח, והוא העמיק חקר, וגם אני כוונתי, ואימה גדולה נפלה עלי. ויש בזה סודות, שאינני רוצה להעלותם על הגליון" (מוצאי ר"ה, תרפ"ג).

- עריכה ראשונית של הפרקים על "רבנו בחיי" (630\א5), "הרמב"ם" (720\א5), "רלב"ג" (820\א5), "ר' חסדאי קרשקש" (830), "ר' יוסף אלבו" (840\א5).

2. מידות שהתורה נדרשת בהן:

מלבד המחברות המסכמות השיעורים (310\א5, 320\א5, 420\א5, 510\א5) הכוללות חומר רב, מספר קבצים ערוכים כמאמרים בפני עצמם:

- "תורת כלל ופרט כעין הפרט" (445\א5): כ-20 עמודים ערוכים, כנראה על בסיס אסופת דפים משנת תרצ"ה הכוללת גירסאות שונות על מידה זו (440\א5). בעמוד הראשון כתוב: "פרק מספר קול הנבואה - ההגיון השמעי העברי, תבניתו ורוחו, הנתון במידות שבהן התורה נדרשת ובבחינות הסוד העברי - הפרק הראשון, תבנית הפלוסופיאה הדתית העברית, נדפס בת"א [תרגום אשכנז] בספר השנה ליהודי שוויץ, תר"פ, בעזרת ידידי מ. כהן, בזל". בעמוד 19 נרשם בצד: "עד כאן לדפוס".
- פרק לא מגובש בנושא המידות ללא כותרת (820\א5). על השער כתוב: "פרק מספר קול הנבואה - ההגיון השמעי העברי, תבניתו ורוחו, הנתון במידות שבהן התורה נדרשת ובספירות הגיון הסוד העברי".

3. קבלה:

- "מבוא - ההגיון הסודי העברי" (110\א5): כ-5 פסקאות כלליות על תורת הסוד שנכתבו בתקופה הראשונה, ולידן תיקונים ומיספור. בפועל, מרביתם של הפסקאות שובצו עם הערותיהן הביבליוגרפיות בתחילת המאמר "החכמה הפנימית" בספר המודפס.
- "עולם הבריאה" (310\א5): העתקה משנת תר"ף ועליה תיקונים מאוחרים רבים. המאמר לא הופיע בספר.
- "ההגיון השמעי הסודי בשמות המלאכים, בהיכלות ובמרכבה - השר שמעיאל" (820\א5): מאמר קצר משנת תש"ט המוזכר בתוכנית הכללית של הספר משנת תשט"ז (150\א5) כ"תוספת ב' לחלק השלישי (וכן רשום גם בעיפרון על דפי כ"י)⁴¹⁹.
- "לתולדות החכמה הפנימית והמקובלים" (311\א5): מאמר רחב-היקף זה סוקר את תולדות הקבלה על זרמיה העיקריים מתקופת התלמוד עד העת החדשה (עמ' 4-131) ודומה שהוכן לדפוס (הקלדה והערות). ברם, לקראת הופעת הספר "קול הנבואה" הוא עבר עריכה נוספת (רישום חדש של מספרי עמודים בכ"י) והוצאו ממנו מספר עמודים: כך תחילתו (עמ' 4-56) וסופו (עמ' 91-131) של המאמר המקורי הפכו לרובו של המאמר המודפס "החכמה הפנימית" (וראו הערה בכ"י בעמוד 47: "מכאן ואילך

419 וראו גם קוה"נ, עמ' סט הערה ע: המלאך שמועל - או שמיעל - הוא "מיוחד למקור החכמה העברית... עומד על חלוני הרקיע התחתון לשמוע ולהקשיב קול שירות ותשבחות... ומשמיע לבני רקיע... שהוא שומע ומשמיע".

הוכנס בס' קול הנבואה בסופו"י) כאשר אמצעיתו של המאמר (עמ' 87-57) לא הודפס ומהווה קובץ בפני עצמו שעוסק בתנועת החסידות (הבעש"ט, חב"ד, החסידות הברסלבית). מהי הסיבה לעריכה שניה זו? מפני מה "הוצאה" החסידות מרצף החכמה הפנימית? האם לפנינו אמירה אידיאולוגית או שיקול דעת טכני? אין באפשרותינו לענות בצורה ברורה ואחראית לשאלה זו...

מסקנות

בדיקת החומר הארכיוני על "קול הנבואה" והשוואתו עם הספר המודפס משאירה אם כן הרבה שאלות פתוחות, מהן פורמאליות יותר ואחרות, עקרוניות יותר. עם זאת, דומה שניתן להצביע על כמה כיוונים עיקריים: הרב הנזיר התחיל כבר לתור אחרי יחודו של ההיגיון העברי עוד בהיותו סטודנט בבאזל וכבר אז חשב לאגד את מחשבותיו לספר אחד. מוקדי העניין של הספר התבהרו במקביל להתפתחות הרוחנית של המחבר: עיון פילוסופי, כללי הרמנויטיקה תלמודית ומסורת הסוד. הספר שיצא לאור חמישים שנה לאחר עריכת המאמרים הראשונים אמנם מהווה הגשמה של חזון אך דומה שתוכנו אינו משקף דיו את העוצמה רחבת האופקים שבתכנון המקורי.

ברם גם אם לגבי כל יצירה רוחנית, ספרותית או אומנותית, אינו יכול המבקר להתעלם מהקשר ההדוק בין היוצר לבין יצירתו, נדמה שבמקרה דנן, כלל זה תקף ביתר שאת: הרב הנזיר ראה בחשיפת יחודו של ההיגיון העברי השמעי אמצעי לעורר את רוח הנבואה בדור הגאולה ושאף לזכות באותה חוויה מרוממת. מתוך הפסקאות הראשונות של הכרך השלישי של "מגילת סתרים" - הפותח בשנתו הראשונה של הרב הנזיר בירושלים - עולה תמונה עשירה הקושרת בין לימוד, יצירה וחוויה תחת הכותרת "למאמרי, רוח הסוד העברי, ולדרך הנחוצה לגלות לדור":

"גילוי הסוד... וזה דוקא על ידי הנסתר שבנגלה והנגלה שבנסתר, רצונו לומר, שיהי רוח הסוד קרוב לרוח קודש הנבואה מצוי בדור, מרומם ומעלה אותו ומקרבו אל כנפי שכינת פני ה', זוהי התחיה האמתית, הגאולה המדינית היא גאולת הנביאים, ושיבת רוח ה' לעמו ועמו אליו. התחלת הגאולה, שאליה זכינו להתקרב וגם לראותה, זקוקה ודאי להתחלת גילוי הנבואה, במדרגתה הטבעית התחתונה לכל הפחות... גילוי רוח הקודש, הוא סוד, מאורע מיסטי, אבל הוא בנגלה... צריך לרומם את הנגלה, על ידי הכנסת קוי אור חכמת הסוד הנסתר אליו... כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא, אני אכין הכלי לישועה בזה שאקרא בשם... (מגילת סתרים ח"ג, ז-ח)

שאיפה זו תתבאר בהרחבה בפרקים הבאים של חיבור זה.

פרק שני :

ההיגיון העברי השמעי

הקדמה

בראשית מאמר 'תבנית הפלוסופיה הדתית היהודית' הפותח את ספר "קול הנבואה" כתוב לאמור:

"החכמה העברית נקנית בדרך מיוחדת לה. יש בעלי דעה מודרניים, המבקשים חכמה ודעת בספרות העברית העתיקה, ולפי דבריהם, אינם מוצאים את מבוקשם. ויש מהמאמינים בתמימות התורה הקדושה, הסוברים למצא בכתבי הקדש אמונה וחיים, אך לא מדע, שאותו הם מבקשים בספרויות החדשות. בה בשעה שהתורה הרי היא חכמה בעצמה העליונה, החנונה מאת החונן לאדם דעת. גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך.

נעילת דלת זו בפני מבקשי החכמה העברית מימין ומשמאל באה מתוך התבנית, או הדרך, המיוחדת לה, השונה מדרכי הספרויות החדשות. היא זקוקה משום כך לקורא-פועל, חכם ומבין מדעתו, או לחנוך בפלוסופיה [כך!] הדתית היהודית, המתווכת בין הספרות המערבית והחכמה העברית" (קוה"נ, עמ' יא).

דומה שהמבוכה המתוארת בשורות אלו אופיינית גם למי שאוחז בספר "קול הנבואה" לראשונה. המבקש ממנו חכמה ודעת הולך לאיבוד בין הפסקאות הקצרות השונות ואינו מבין את הקשר ביניהן. המצפה למצוא בו תורה וחיים הולך ונרתע מריבוי ההפניות המלומדות הסוקרות את חכמת יון ואת ספרות העמים.

פרק זה מבקש להציג את ההבטים הפילוסופיים של משנת 'ההיגיון העברי השמעיי' ולדון במשמעותם בעזרת דברי הוגים וחוקרים אחרים.

א – מאפיינים והגדרות

כאמור בפרק הקודם, עניינו של ספר "קול הנבואה" הוא ב'איך' ולא ב'מה'. הרב הנזיר מבקש לחתור אחר אותה רוח צורנית ייחודית ליצירה היהודית לדורותיה, ובנסיון לזהות ולהגדיר את מאפייניה העיקריים העומדים מאחורי פניה השונות. מגמה זו (בלשונו, הגדרת ה"תבנית" ובגרמנית: 'Struktur') עמדה לנגד עיניו בחבור שערך לקראת סיום לימודיו באוניברסיטת באזל, חיבור שלא הוגש אך נמסר לדפוס לאחר מכן, בגרמנית ובעברית. מתוך מאמר זה ("תבנית הפלוסופיה הדתית היהודית"), דומה שניתן להצביע על שני הבטים מרכזיים:

"החכמה העברית מיוחדת בתבניתה התורנית והמשלית. היא אמורה כמצוה, הלכה למעשה, באמרה קצרה, כמשל, בתורה, משלי שלמה, וקהלת" (קה"נ, עמ' ט"ו)

אנסה לבאר שני מאפיינים כלליים אלו, מתוך המאמרים השונים המרכיבים את חלקו הראשון של ספר "קול הנבואה" ובעזרת כתבים נוספים שהגיעו לידי גמר אך לא נכללו בספר⁴²⁰.

1 – 'התבנית התורנית'

המאפיין הראשון - 'התבנית התורנית' - מתייחס למילה 'תורה'. מונח זה מוביל לשורש 'הוראה' ולקביעת הדרך שיש ללכת בה ('הלכה') וכן למכלול האמונות והמעשים שביהדות ('תורה ומצוות').

א – איחוד העיון והמעשה

"תורה משמעה עיונית ומעשית כאחת, על דבר שאינו נוגע למעשה שואל התלמודי, מאי נפקא מינה. הכלל הוא, גדול תלמוד שמביא לידי מעשה. החכם הוא שמעשיו מרובים מחכמתו, והכל לפי רוב המעשה, וגם מעשה רב" (קה"נ, עמ' ט"ו)

ביטויים אלו - שכולם לקוחים מהספרות התלמודית - מדגישים את המשקל הרב שניתן למישור המעשי ולמעשה האדם בעולמם הרוחני של חז"ל. שאלת 'מאי נפקא מיניה?' (כלומר, 'מה יוצא מזה?!') האופיינית לוויכוח התלמודי מצמידה את מידת הרלוונטיות של

420 למשל, המאמרים "מבוא לפלוסופיה הדתית היהודית" (נדפס בתוך: נזיר אחיו, ב, עמ' רפ"ט-שיא) וכן "הפלוסופיה הדתית היהודית" (נדפס בתוך: נזיר אחיו, ב, עמ' שיג - שכ).

הדיון התיאורטי להשלכה המעשית: אם עמדה תיאורטית אינה גורמת לשינוי של המציאות הקונקרטי, הרי שעמדה זו אינה תורמת תרומה משמעותית להבנת הנידון. בשעה ששאלו חכמי לוד (ע"פ בבלי, קידושין מ, ע"ב) האם "תלמוד גדול" (Theoria) או "מעשה גדול" (Praxis), "נענו כולם ואמרו תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה" (שם) כי הלימוד הראוי הוא הלימוד שאינו מנותק מן המציאות המוחשית. לפי אותה פרספקטיבה קובע רבי חנינא בן דוסא שאב-הטיפוס לחכם שחכמתו משתמרת הוא החכם "שמעשיו מרובים מחכמתו" (משנה, אבות, ג, ט). החיבור בין הלימוד למעשה הוא בוודאי היבט מרכזי במחשבת חז"ל ובספרות ההלכה⁴²¹, ולפי הרב הנזיר, זהו ההיבט הדומיננטי ביותר בה⁴²².

לדבריו, "איחוד העיון והמעשה" (ככותרת פסקה י' במאמר) בא לידי ביטוי גם כן בחיבור בין העיון הפילוסופי לבין הקפדה על ההלכה:

"כל הפלוסופים בישראל היו שומרי תורה ומצוות, ומדקדקים בקיומן, מימות אריסטובולוס, ופילון הכהן, העולה לירושלים, להקריב קרבן במקדש⁴²³, עד לאחרונים... גאוני ההלכה הם גאוני הפלוסופיא היהודית, בשיא גבהה... הפלוסוף הראשון בישראל, שהקים שיטת פלוסופית דתית שלמה - אחרי רבי יצחק הישראלי - היה רב סעדיה גאון, גאון ישיבת יעקב. הפלוסוף היותר גדול בישראל, הרמב"ם, הוא גאון ההלכה שבכל הדורות, ותכנית המשנה תורה קבועה במורה נבוכים⁴²⁴. גדולי הפלוסופיא בתקופה שאחרי המימוני, ר' לוי בן גרשם,

421 כגון עיקרון 'מעשה רב' האומד שהלכה ספציפית והכרעה בין דעות שונות מתבצעת לפעמים לא אחר דיון תיאורטי ובירור קונצפטואלי אלא בעקבות התנהגות אישית ומעשית של דמות רבנית המודעת למכלול הדעות: מעשה הרב קובע ההלכה לרבים (ראו: נ' רקובר, ניבי התלמוד, ירושלים תשנ"א, עמ' 245).

422 הספרות המחקרית מצביע על עימות מתמיד בין המגמה השכלתנית בלימוד התלמוד לבין המגמה המעשית יותר. ראו למשל: ח"ז דימיטרובסקי, 'על דרך הפלפול' בתוך: ש' ליברמן (עורך), ספר היובל לכבוד שלום בארון, ירושלים תשל"ה, עמ' 111-182.

423 בהערת שוליים בגוף הטקסט מציין הרב הנזיר מקורות למסורת זו – בין השאר, עזריה מן האדומים בספרו 'מאור עיניים' – וראו שם פירוט. המלומד העברי האיטלקי עזריה מן האדומים (1511-1578) הוא הראשון המחזיר את פילון לחיק היהדות לאחר קרוב ל-1500 שנה בהן פילון מצוטט דווקא על ידי אבות הכנסיה (ראו ב'מבוא' של יוחנן לוי לספרו: כתביו הפילוסופיים של פילון, ירושלים תשמ"ז, עמ' 7-11 וכן:

Mireille Hadas-Lebel, *Philon d'Alexandrie: un penseur en diaspora*, Paris 2003, p.321-354).

בספרו 'על הגירות אברהם' (De migratione Abrahami) מוכיח פילון את המתרשלים בקיום המצוות שראו בהן סמלים לבד. ארוך ביותר הוא ספרו 'על החוקים המיוחדים' (De specialibus legibus) ובו מיון המצוות על פי עשרת הדברות.

424 כנאמר בהערת השוליים במקור, הפרקים לה – מט בחלק השלישי לספר 'מורה הנבוכים' מציגים את תרי"ג מצוות מקוטלגות ל"ד קבוצות שונות. לפי הרב הנזיר, י"ד קבוצות-עניין אלו מקבילות ל"ד ספרים שבחיבור 'משנה תורה', המכונה י"ד החזקה' (וראו דבריו של י' טברסקי על הקבלה זו בספרו 'מבוא למשנה תורה לרמב"ם, ירושלים תשנ"א, עמ' 239-240). על דמותו של הרמב"ם כפילוסוף וכבעל ההלכה נכתב רבות.

בעל מלחמות ה' ור' חסדאי קרשקש, בעל אור ה', גם הם לגדולי
ההלכה שבדורם ימנו... וכן תלמידו של ר' חסדאי קרשקש, ר' יוסף
אלבו, בעל ספר העיקרים, ור' יצחק עראמא, בעל עקדת יצחק, אחרון
הפלוסופים הספרדים, היו מגדולי ההלכה" (קה"נ, עמ' ט"ו-ט"ז).

הדוגמאות שהובאו ממחישות עיקרון מרכזי זה, ואין בכוחן של דוגמאות אחרות לבטל את
עצם הטענה ולהמעיט בערכה: תבנית ההגיון העברי השמעי איננה באה לידי ביטוי בצורה
מובהקת בכל תופעה ותופעה שברוח. חשוב לדייק: הרב הנזיר אינו תר אחרי המשותף לכל
תופעה אלא מחפש להבחין בין עיקר לטפל ומבקש להצביע על רצף אימננטי לתרבות
היהודית. תקיפות הטענה לא נובעת מהוכחה מנצחת אחת אלא ממכלול הטענות
והפרשנויות.

'איחוד העיון והמעשה' מזמין ביאור תכונה נוספת של 'התבנית התורנית': איחוד המוסר
וההגיון.

ב - איחוד המוסר וההגיון

ביטוי מוזכר בחטף ב'קול הנבואה' (עמ' יז) ומוסבר יותר בהרחבה במאמר 'מבוא
לפלוסופיה הדתית בישראל' (נזיר אחיו, ב, עמ' שו). שם מתייחס הרב הנזיר לאמירה
הרווחת הגורסת הפרדה בין מוסר הנביאים לבין הקפדה על מעשה המצווה⁴²⁵. פסוקים
רבים (כגון מיכה ו, 6-8: "הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך, כי אם עשות משפט
ואהבת חסד והצנע לכת עם אלהיך") שימשו מקור לטענת המחקר המודרני שנביאי
ישראל הכריזו על עליונותו של המוסר ושללו את מעשה הפולחן כעניין טקסי, חסר תוכן
אמיתי, שאינו רצוי לפני ה'⁴²⁶. טענה זו קיבלה משמעות חדשה בהגות הציונית המודרנית
ובעיצוב 'היהודי החדש', החוזר לדבוק במוסר הנביאים שהושלך לקרן זווית בתפיסת
היהדות הרבנית הגלותית⁴²⁷.

ראו למשל את ספרו של דוד הרטמן, הרמב"ם, הלכה ופילוסופיה, תל-אביב תש"ם (המציע תמונה הרמונית על
אישיות המאחדת בין שתי התחומים השונים) ואת הקדמתו של לאו שטרואס לתרגום אנגלי של ש' פינס
ל'מורה נבוכים', המציג גישה הפוכה:

(*The guide of the perplexed / Moses Maimonides* (Tr. with an introd. and notes by Shlomo Pines),
(Chicago, 1963).

425 בהקשר לטענה זו הוא מזכיר את רנ"ק, זכריה פרנקל ואף הר"צ חיות (ראו בגוף המאמר הערות 78-
77).

426 ראו את דבריו של י' קויפמן בספרו: תולדות האמונה הישראלית, תל-אביב תש"ו-תשכ"ט, ב, עמ'
186-185 והשוו עם דברי בובר, תורת הנביאים, תל-אביב תש"י, עמ' 86-87 וכן עם א' רופא, מבוא לספרות
הנבואה, ירושלים תשנ"ב, עמ' 60-65.

427 ראו למשל את ספרו של דוד כנעני, העלייה השנייה ויחסה אל הדת, תל-אביב תשל"ה ובמיוחד: א'
לו, מקבילים נפגשים - דת ולאומות בתנועה הציונית במזרח אירופה, תל-אביב תש"מ, עמ' 231-268.

לדעת הרב הנזיר, אמירה זו כוזבת ואינה משקפת את המציאות: "הרי הנביאים בזמנם היו בעלי הלכה... הנבואה היא ראשית חכמת ישראל, הכוללת גם תלמוד ההלכה" (שם, עמ' שז-שח). החיבור בין הנבואה לבין ההלכה הוא מאפיין מהותי להגיון העברי השמעי המקשר בין רוח הנבואה מחד, וההלכה הנלמדת מהפסוק מאידך. תימוכין לטענתנו מוצא הוא בדברי הרמן כהן, "הפלוסוף היהודי החדש, הליברלי"⁴²⁸ (שם) הן בכתביו הפילוסופיים הכללים והן בכתביו היהודיים. את אלו הוא הכיר בגרמנית, בטרם תורגמו לעברית והוא מצטט את כהן בתרגום חופשי:

"הנבואיות היא נקודת המרכז הרוחנית של היצירה היהודית, היחוד של הנבואיות כלול באי-ההבדל בין דת ומדיניות, שהוא חוט-החיים שלה... הנבואיות עושה את הטוב לתוכן הדת. ענין הדת אינו אלא המוסריות, הטוב, של האדם. האלוהים האחד מאחד את האנושיות האחת" (שם, עמ' שח-שט)⁴²⁹.

איחוד המוסר וההגיון מסמל אם כן החיבור בין החשיבה ההיפוטטית לבין השאלה המוסרית: ההגיון העברי מבקש לחבר בין שני המישורים השונים⁴³⁰. דומה אם כן שבמילה 'חיבור' טמון עיקרון מרכזי בהבנת ייחודו של ההגיון העברי השמעי. המונח 'תבנית התורנית' מוליך לשדה ההלכה ובאותה עת, מחזיר לספר הכתוב וללשון הפסוק ('חמישה חומשי תורה'): אכן, ההגיון העברי 'דורש' את הפסוק וכך מחבר בין האות הכתובה לבין ההלכה המעשית. אמנם נחלקו החוקרים אם הדרשה 'יוצרת' דין חדש או רק 'תומכת' בדין קיים אך מסכימים הם שהמידות שהתורה נדרשת בהן מחברות בין לשון הפסוק לבין הנוהג בפועל⁴³¹.

מאחורי מושג 'החיבור' עומד מושג 'התנועה': היגיון המחבר בין מישורים שונים אינו הגיון המתאר מציאות סטאטית. מוטיב 'התנועה' עובר כבריח התיכון בין מאפייני ההגיון

428 וראו הערת השוליים 84 במאמר המוזכר ('מבוא לפלוסופיית הדתית היהודית'): "כהן רואה את עיקרה של אמונת אלוהים היהודית בתקות העתיד המשיחי, של הנביאים, כדרך שפירש אותה הליברליזם היהודי של הזמן החדש".

429 הקטעים המצוטטים מקבילים לדברי כהן ב'דת התבונה ממקורות היהדות', ירושלים תשל"ב, עמ' 59-46 ('מבוא-הדת'), 304-324 ('המקומות המשיחיים בדברי הנביאים'), 365-395 ('החוק'). הטיב לסכם את דברי כהן סיני אוקו במבוא שלו לספר: "עמדת היסוד שלו היא, שההלכה, החוק והמשפט של עם ישראל הם ביטויים של הרוח המוסרית" (שם, עמ' 27). עיקרון זה מוסבר גם במאמר 'אופיה של תורת המידות להרמב"ם' בתוך: עיונים ביהדות ובבעיות הדור, ירושלים תשנ"ח, עמ' 17-59.

430 בפילוסופיה יוונית מזהה הרב הנזיר מגמה מקבילה דווקא ב'לוגוס-נומוס' של הסטואה ו"בתבניתה המעשית-המוסרית הזרה לתיאוריא היוונית" (קוה"נ, עמ' מא). על הקרבה – המפתיעה! – בין ההגיון העברי לבין הסטואה אדון בהמשך פרק זה.

431 לפי דב שוורץ, הרב הנזיר אוזח בשתי הדעות כאחת, מה שמעורר מספר שאלות פרשניות ופילוסופיות. ראו דבריו: היגיון, עמ' 253-256.

העברי השונים ומאחורי ההיבט הצורני השני של ההגיון העברי השמעי: 'התבנית המשלית'.

2 – 'התבנית המשלית'

המאפיין השני - 'התבנית המשלית' - מתייחס למילה 'משל' כסוגה ספרותית של ההגיון העברי השמעי, שהיא המתאימה ביותר לעיסוק המטפיזי.

א – משל ופרשנות

"המשל הקדמוני משמעו מאמר קצר, סתום ובודד. הרעיון אינו מובע בו כולו במלואו, אלא נאמר בחצי דבר, הנוגע בו, מעורר את המבין לשמעו מדעתו ומלבו. הוא אינו מוצג בקשור העניינים השייכים אליו, בתור הקדמה או תולדה הגיונית, אלא נאמר כשהוא בפני עצמו, ערום מן הפלפול, המשלב את העניינים זה בזה (קה"נ, עמ' י"ח).

המשל הקדמוני מוכר כצורת הבעה נפוצה בתרבויות קדומות בעיקר בהקשרים דתיים-פולחניים⁴³². שלא כמשל הדידקטי שעניינו המחשת רעיון מופשט או שימוש בדוגמה להבנת טענה מורכבת, המשל הקדמוני הוא 'סתום' כלומר, דורש הסבר והרחבה ולא ניתן לעמוד בצורה מיידית על משמעותו הפנימית⁴³³. גם הפילוסופים הראשונים הורו בדרך זו, ותורתם היא מכלול של אמרות שונות ('פרגמנטיס') שנתפרשו בצורות שונות פעמים אין ספור⁴³⁴. הטיעון הפילוסופי המבוסס על מהלך מובנה (טענות, הקשים, ומסקנות) התפתח בעיקר ב'אקדמיה' של אריסטו ושם הוגדרו מהם כללי ההגיון, כאשר טיעון תקף הוא טיעון החושף ומאשש מסקנה שהייתה טמונה בתור השערה בהנחות הקודמות. לא כך המשל, 'הרעיון אינו מובע בו כולו במלואו' אלא מופיע בו בצורה חלקית וכחידה, דבר המזמין את הקורא לתור אחרי משמעות האימרה דרך האזנה פנימית ('לשמעו מדעתו ומליבו').

"זוהי תבניתה של החכמה העברית, שאינה מוצגת בדרך דידוקטיבי, מן הכלל אל הפרטים, או אינדוקטיבי, מן הפרטים את הכלל, כסוגיא

432 וראו גם את דבריו של האנתרופולוג קלוד לוי-שטראוס בפרק ראשון של ספרו: החשיבה הפראית, תל-אביב תשל"ג, עמ' 13-45 ("המדע של הקונקרטי").

433 לעומת זאת, על המשל – שאפלטון מרבה להשתמש בו – להיות חד וברור. משל שאין 'הנמשל' ברור מיד לתלמיד או שמשמעותו ניתנת לפרשנויות שונות אינו משל טוב.

434 ראו למשל את דבריו של שמואל שקולניקוב בתוך ספרו: הפילוסופים הקדם-סוקראטיים, תל-אביב תשמ"א, עמ' 77. דבריו על הירקליטוס נכונים גם לגבי קדם-סוקראטיים אחרים המהווים חוליה מקשרת בין 'המיתוס' המסופר מדור לדור לבין החשיבה הפילוסופית הרפלקטיבית והשיטתית (וראו גם עמ' 25-34).

**שלמה במקום אחד, אלא אמורה בראשי פרקים המפוזרים פה ושם"
(שם)**

מהי החכמה העברית בה ניתן לזהות עקיבות של התבנית המשלית? בוודאי ניתן להצביע על פרקי נבואה רבים שבמרכזם מוזכרים חזיונות ומשלים (כגון: ירמיה א, ט-יז, יחזקאל לז, טז-כ ורבים כמותם) וכן על פרקים לא מעטים בספרות החכמה. בנוסף, ספרים אחרים התפרשו בדרך אלגורית על ידי חז"ל (שיר השירים, איוב) ולפסוקים רבים ניתנה משמעות כזו על ידי מפרשי המקרא⁴³⁵. ברם, עבור הרב הנזיר מדובר בתופעה יותר רחבה והוא מצטט מספר כללים פרשניים התקפים לגבי כלל ספרות המקרא ודברי חז"ל: "אין מוקדם ומאוחר בתורה" (בבלי, פסחים, ו, ע"ב), "אין סדר למשנה" (בבלי, בבא קמא, קב, ע"א), "דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר" (ירושלמי, ראש השנה, נח, ד).

**"וזהו מה שהוא מוזר בעיני חניכי המדע המערבי, שמהותו כלולה
בסדר ושיטתיות, ורואים בדרך זו תבנית אי מדעית, הראויה לעמים
הקדמונים בראשית ימי התפתחותם" (שם).**

ודוק: העדר סדר ושיטתיות הוא קשה ליחניך המדע המערבי דווקא, יהודי ולא יהודי כאחד. לא נגזים אם נאמר שגם בקרב ציבור לומדי התורה בכל דור ודור נוצרה מבוכה סביב שאלת הסדר הפנימי של הכתובים. הכללים הפרשניים שהוזכרו לעיל מופיעים בספרות התלמודית בהקשר פולמוסי ולעומתם ניתן לטעון ש"יש מוקדם ומאוחר בתורה" (בדרך זו אוהז הרמב"ן פעמים רבות בפירושו לתורה, למשל: שמות לג, ז, ויקרא ח, א ועוד⁴³⁶). מעבר לכך, חלק נכבד ממפעל פרשנות התלמוד עוסק בהבנת הסדר הפנימי העומד מאחורי אי-הסדר הנראה לעין. השאלה הראשונה ששואל התלמוד הבבלי כאשר הוא תמחה על נושא המשנה היא: "תנא היכא קאי דקתני מאימתי?" (בבלי, ברכות, ב, ע"א) כלומר, באיזה נושא עסק התנא לפני כן שבעקבות זאת בחר כעת לפתוח את התלמוד במצוות קריאת שמע בערבית? בקשת הרצף היא מבוקשתו הראשונית של הפרשן ומגמות של הרמוניזציה ואחידות מאפיינות פירושים רבים (בעיקר בספרות התלמודית). מה הסיבה לכך? האם אין זו השפעת המדע המערבי בתוך בית המדרש?

435 זו אחת ממטרות הרמב"ם בחיבור ספר 'מורה נבוכים': "וכלל מאמר זה עניין אחר והוא באור משלים שתומים מאד שנאמרו בספרי הנביאים ולא נתפרש שהם משל, אבל ייראה לסכל ולפתי שהם כפשטם ואין להם עניין נסתר, וכאשר יתבונן בהם החכם באמת ויבינם כפשטם, תהיה לו מבוכה גדולה, וכאשר נבאר לו אותו משל או נעיריהו שהוא משל ימצא הדרך הנכון וינצל מאותה המבוכה" (מורה הנבוכים, פתיחה, מהד' הרב קאפח ירושלים תשל"ז, עמ' 1).

436 וראו גם את מאמריו השונים של הרב מרדכי ברויאר שעסק רבות בשאלות סדר ומבנה בתורה (ביניהם: "לימוד פשוטו של מקרא - סכנות וסיכויים" בתוך: 'י' עופר [עורך], 'שיטת הבחינות' של הרב מרדכי ברויאר, אלון שבות תשס"ה, עמ' 54-70).

ה'תבנית המשלית' מאפיינת אם כן חלק מהספרות התורנית ולא כולה⁴³⁷. עם השנים, המאפיינים הייחודיים להגיון העברי פחות הובלטו ואלי אף הוחלפו בדרכי לימוד ובכלי ניתוח שהושפעו מדרכי החשיבה המערביים. לפי זה, יתכן ורבים הם שלומי אמונת ישראל שהתנגדו בכל תוקף ל'השפעות חיצוניות' ולי'חכמת יון' וביקשו להמשיך ולאחוז ב'תורת אבותם' בכל כוחם על אף שצורת לימודם ופירות לימודם משקפים בעצמם 'תבנית' זרה ונוגדת לתבנית ההגיון העברי המקורי! טענה זו היא מהפכנית, גם אם היא לא נאמרת בצורה מפורשת ודומה שהיא עולה מתוך דברי הרב הנזיר: דווקא בכתבה הפילוסופית - ולא בספרות התלמודית - הוא רואה שמירה על תבנית ההגיון העברי ושוב, כרצף בין הדורות ולא כמאפיין כל תחום (תלמוד, פילוסופיה וקבלה) או כל יצירה:

"דרך משלית זו מיוחדת לחכמי ישראל בכל תקופותיה, לפלוסופיא היהודית העתיקה והחדשה, לאלכסנדרונים, לספרדים, למקובלים, ולהוגי דעות אלהיות חדשים" (קה"נ, עמ' כ).

דווקא בכתבי פילון – או כמו שקורא לו הרב הנזיר: 'ידידיה האלכסנדרוני' – ניתן למצוא ביטוי מובהק לתבנית המשלית ואין זה מפתיע שהם תופסים מקום כה מרכזי בספר "קול הנבואה"⁴³⁸.

ב – אלגוריה ומטפיזיקה

שיטתו הפילוסופית של פילון איננה מופיעה בצורה ישרה ובנאומים מובנים. רוב ספריו עוסקים בפרשנות מתמדת של ספרי התורה ומתוכם ניתן לעלות עקרונות פילוסופיים המרכיבים שיטה בהירה על האדם, אלוהים והעולם. טיבה של הפרשנות האלגורית – היא הדרך הפרשנית בה נקט פילון לאורך כל ספריו – מעוררת שאלות רבות אצל הקורא הביקורתי המודרני. שלא ככתובה האלגורית המבקשת להמחיש רעיון מופשט בתיאור קונקרטי, מבקשת הפרשנות האלגורית להפוך את התהליך: להשתמש בתמונה כדי להגיע למחשבה. אך אין בכוחו של הציור החיצוני לבטא בשלמותו ובדייקנות את הרוח הפנימי ולכל היותר הוא מעורר את האדם לשרשרת של מחשבות ורמיזות המוליכות אותו לכיוונים שונים. תהליך השחזור וההליכה אל המחשבה הראשית הופך למסע הרפתקאות בעולם הדמיון, כאשר העדפת פרשנות אחת על רעותה היא שרירותית ואולי

437 התהליך המתואר כאן דומה אך שונה מהפריודיזציה שהציע דב שוורץ (היגיון, עמ' 237-239). שוורץ מדבר על הופעה שהולכת ומתגברת, אני מדבר על הופעה שהולכת ומתמעטת. עם זאת, אני מסכים בהחלט עם ניתוחו אופיו של התהליך: מחזיונות חידתיים (נביאים) לניסוח שיטתי (תנאים) דרך דרשה של הכתוב (סופרים). מעבר להבטים 'הכמותיים', יש מקום לשאול האם תהליך זה מבטא התקדמות או רגרסיה בעיני בעל ההגיון העברי השמעי?

438 מלבד המשקל הנכבד אותו נותן פילון לנבואה ולהשראה (כמו שיבואר בהמשך פרק זה).

אף נובעת ממניעים אישיים. זאת הסיבה שיש הטוענים שהאלגוריה איפשרה לפילון למצוא את חכמת יוון בתורת ישראל. זו וודאי אינה דעתו של הרב הנזיר:

”הדרך האליגורית לאלכסנדרונים אינה באה, כיש אומרים, מתוך שנתרחק מהם הענין ההסטורי שבתורה, אלא משום שלכללות חכמי ישראל היא סגולה” (קה”נ, עמ’ כ).

נכון הדבר שהמתודה האלוגורית הייתה נפוצה בתקופת פילון בעולם ההלניסטי - הן ביחס לכתבים עתיקים (כגון כתבי הומרוס) והן ביחס למיתולוגיות השונות (כגון יון ומצרים)⁴³⁹ אך גם בארץ ישראל, השתמשו בה בחוגים היהודים השונים כולל כמובן, בכתות מדבר יהודה⁴⁴⁰. ייחודו של פילון האלכסנדרוני, הפילוסוף היהודי-יווני או היווני-יהודי הוא בכך שהוא השתמש באלגוריה בצורה סיסטמטית ועקבית. בספריו השונים (”על בריאת העולם”, ”על חיי משה”, ”ביאורים אלגוריים” ועוד⁴⁴¹) הוא עובר על פרקי התנ”ך וקורא את ההתרחשות ההיסטורית (סיפורי גן העדן, אברהם ושרה, אשת לוט, יוסף במצרים, נסי המדבר) כתיאור תנועות נפש האדם, בין החטא המרחיקה מהטוב האלוהי לבין התשובה בחסדי האל.

המסתייגים מדרכו של פילון בפרט ומהפרשנות האלגורית בכלל טוענים ששיטה זו מפקיעה את המשמעות המוחשית מן הכתוב ומקיימת את הרעיון המופשט בלבד⁴⁴². ההיסטוריה מראה שצמצום הסיפור המקראי (או הרחבתו?) לרעיון שבעיקרו הוא רעיון מוסרי ותו לא אינו צעד שקל לעשותו בהגות דתית וכל שכן צעד המתקבל במהירות אצל הבריות. המצדדים בפילון ותורתו – והרב הנזיר בתוכם – טוענים שהפרשנות האלגורית היא על גבי הפרשנות הליטרלית ולא במקומה (”כזו היא דרך המדרש, פרד”ס, פשט, רמז, דרוש, סוד” – שם) והוא מצטט את יהודה אברבנאל לחזק את דבריו:

”המליצים הקדמונים בדבריהם לא כוונו ענין אחד לבד, אלא רבים. יניחו תחלה בדרך הפשט, כמו קליפה חצונית, ספור ענין איזה אדם ומעשיו, הראויים להזכר בספר, ואחר כך באותו ספור עצמו יניחו כמו קליפה יותר פנימית, ענין מדותי,

439 על הרקע ההיסטורי וההקשר האינטלקטואלי של פילון ראו בקיצור ב'מבוא' של יוחנן לוי לספרו: כתביו הפילוסופיים של פילון, ירושלים תשמ"ז, עמ' 7-26 וליתר הרחבה בתוך:

Mireille Hadas-Lebel, *Philon d'Alexandrie: un penseur en diaspora*, Paris 2003, p.49-114.

440 ראו: ד' פלוטר, 'מי מיוחד מפילון האלכסנדרוני?' בתוך: יהדות בית שני – חכמיה וספרותה, ירושלים תשס"ב, עמ' 205-210 וכן בספרו של אמיל ברייר:

E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1950, pp.45-61.

441 ספריו של פילון (סה"כ כ-25 000 עמודים!) נשתמרו בידי הכנסייה, רובם במקור היווני אך תחת כותרים בלטינית. המהדורה המדעית בעברית של כתביו היא: פילון האלכסנדרוני – כתבים (בעריכת סוזן דניאל-נטף), ירושלים תשנ"ז, ד' כרכים.

442 כדברי הרמב"ם פעמים רבות ב'מורה הנבוכים': הפרשנות האלגורית מצילה את האדם מן הבנה מוטעית של הביטויים האנתרופומורפיים במקרא. היא לא מוסיפה משמעות נוספת למשמעות הליטרלית של הפסוק אלא היא הפרשנות הבלעדית הנכונה.

מועיל לאדם במעשיו, בהלול פעולות המעולות, וגנות הפחיתות, ומלבד זה בדברים
ההם עצמם ירמזו איזו חכמה אמיתית, מהדברים הטבעיים או מהתכוניים או
מהאלהיים, ולפעמים יכללו בספור אחד שנים או כל השלשה כוונות העיוניות, כמו
מוחות הפרי תוך הקליפות. ואלו הכוונות הפנימיות, קראום, ציוריים,
אליגוריציים⁴⁴³.

גם אמיל ברייר⁴⁴⁴ סבור שדרכו האלגורית של פילון לא באה לשלול את ההבנה
הליטראלית של הטקסט אלא דווקא את הפרשנות המיתית שלו. בחוגים הפילוסופיים
האלכסנדרוניים רווחה מגמה לאחד את הטקסטים המקראיים עם מסורות מיתולוגיות
יווניות ומצריות העולות לכאורה מלשון הכתוב (כגון בריאת חוה, הנחש המחטיא, מגדל
בבל, עקידת יצחק ועוד). פילון נלחם במגמה זו ופעמים רבות - עוד בטרם נזקק לדרך
אלגורית - דוחה את ההבנה המיתית בעזרת פרשנות ליטראלית מדוייקת יותר⁴⁴⁵.
האלגוריה אינה שוללת את ההבנה הליטראלית של המקרא אלא בונה קומה נוספת
מאליה, כאשר היא מבטלת בתקיפות רבה כל ניסיון של מיתוגרפיה בתורת משה⁴⁴⁶.

כאמור, לפי הרב הנזיר הדרך האלגורית - כהרחבה של המשל הנבואי - מגיעה לשיאה
בכתבי פילון "ומיוחדת לחכמי ישראל בכל תקופותיה" (קוה"נ, עמ' כ), הן בכתביה
הפילוסופיות והן בספרות הקבלית⁴⁴⁷. במאמר 'האור הדמיוני המתדמה' עומד הרב הנזיר
על פשר הדבר: האלגוריה, בעזרת עיקרון האנלוגיה המשווה בין דבר אחד לדבר שני
הדומה לו, היא השפה הנכונה לדבר בעניין המטפיזי. בלשונו, ועל פי פרפרזה של חז"ל:
'דבר גדול נתלה בדבר קטן'⁴⁴⁸ (קוה"נ, עמ' נח) ופירושו: "להמשיל הדבר הגדול אל הדבר

443 יהודה אברבנאל, ויכוח על האהבה, ליק תרל"א, עמ' כא-כב. בבחירת מקור זה (וכן דברי ההומניסט
האיטלקי פיקו די מירנדולה בהמשך הפסקה) כדי להמחיש את דבריו, מוציא הרב הנזיר את גוף הטענה
מהקשרה האפולוגטי-היהודי ומעמיד אותה בהקשר פילוסופי כללי הרבה יותר רחב.

444 אמיל ברייר (Emile Bréhier) היה בין ההיסטוריונים הגדולים של הפילוסופיה במאה הקודמת. החל
משנת 1919 התחיל ללמד פילוסופיה באוניברסיטת הסורבון בפריס, ובשנת 1941 החליף את הנרי ברגסון
ב"מכון הגבוה ללימודים בצרפת" היוקרתי (Institut de France). ברייר ערך שני כתבי-עת חשובים (Revue
Philosophique, L'Encyclopédie Philosophique) וכתב מספר ספרים, ביניהם 'תולדות הפילוסופיה' שהודפס
מספר רב של פעמים. התמחותו של ברייר הייתה הפילוסופיה ההלניסטית ופרשנותה מחדש בימי הביניים.

445 מראי מקומות מדויקים לדוגמאות כאלו ניתן לראות בספרו של ברייר (לעיל), עמ' 66-62.

446 גם בני לוי - בספרו על פילון וחז"ל - מסכים עם הבחנה זו של ברייר. ראו שם:

B. Levy, *Le Logos et la Lettre*, Paris 1988, pp.56.

447 ראו למשל: ע' פונקשטיין, 'פרשנותו הטיפולוגית של הרמב"ן' בתוך: ציון מ"ה (תש"ס), עמ' 35-59
(ובמיוחד עמ' 43-47) וכן מאמרו של א' תלמג', 'המונח 'הגדה' במשל האהובה בהיכל ספרד הזוהר', מחקרי
ירושלים במחשבת ישראל ד (תשמ"ה), עמ' 270-273.

448 הרי זו המידה ה"ד מתוך ל"ב מידותיו של רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי (ראו: ילקוט
שמעוני על התורה, פרשת האזינו רמז תתקמב, מהד' הימן, ירושלים תשנ"ב, עמ' 623).

הקטן, על דרך העברה" (שם) ⁴⁴⁹. כך, פותר ההקש המשלי את השאלה המטפיזית הגדולה: כיצד ניתן לדבר על האלוהות, להגדיר את הבלתי-ניתן להגדרה ולתאר את הבלתי ניתן לתאור? בכשל פילוסופי זה ובחובתו הקיומית של המאמין לעסוק בשאלה המטפיזית הגדולה פותח המאמר 'השם העליון הנשמע':

"השם הוא אות, סימן. מתחלת כל שם סימן לציור מוחש, נראה, המתחבר אליו... מתוך כך עומק ספק השאלה למאמין, המתחיל להתבונן ולבחון בדעתו, כשהוא מקבל על עצמו עול מלכות שמים, מה, מה להאמין בלב, כשהפה אומר. כאילו כוונתנו וחפושנו, איך נאמר, לא איך נאמין... השם העליון, ב"ה, המנהיג והמצוה, תכלית העבודה ושרש כל המעשים העליונים והתחתונים, אינו נראה, בלתי ידוע הוא... כיצד נעשה בלתי ידוע, שרש לידוע, לדעת, איך יודע מה שאין בו ידיעה... לפי החוקרים האלהיים, אין ראוי לשאל עליו מה הוא, ולא איך הוא, אלא אם הוא... לא שאלת האם אלא שאלת המה, עיקר למאמין" (קה"נ, עמ' עג-עה).

הפרדוקס המוזכר בפסקה זו עומד במרכז הספרות התיאולוגית ובסוגיית התארים האלוהיים שהעסיקה פילוסופי הדתות המונותאיסטיות בימי הביניים ⁴⁵⁰. שפת אנוש היא מוגבלת: מאחורי האות הכתובה – הסמל – עומד החפץ, היצור, המושג – המסומל. עניינו של הסמל הוא לזהות ולהבחין, להגדיר ולייחד את המסומל. כך הופך הלוגוס את הכאוס לקוסמוס, לעולם מסודר. מחשש להגשמה ולהגבלה, התרחקה הפילוסופיה הדתית מכל תיאור והגדרה של המציאות האלוהית ⁴⁵¹. האדם המאמין נמצא אם כן בקונפליקט פנימי:

449 'דרך העברה' - או הקש המשלי - הוא התרגום העברי לאנגלוגיה. ראו י' קלצקי, אוצר המונחים הפילוסופיים ואנתולוגיה פלוסופית, ברלין תרפ"ו-תרצ"ד, עמ' 180, 188, 220. וכן: צ' רודי וצ' וויסלבסקי, לכסיקון לפילוסופיה, תל-אביב תרצ"ט, עמ' 79 (דווקא ספר אחרון זה מוזכר מס' פעמים בספר קוה"נ - בהערות השוליים).

450 תורת התארים האלוהיים עוסקת באפשרותו של האדם להבין את המציאות האלוהית ולתאר אותה בכלים הנדרשים לכך. בשאלה זו ובדעות השיטות השונות – כולל של פילוסופים המצדדים בתיאורים חיוביים – עוסק הרב הנזיר בתחילת המאמר 'השם העליון הנשמע (קוה"נ, עמ' עג-פב) והוא רואה בסוגיה זו את מגבלותיה של הפילוסופיה הדנה בשאלה המטפיזית. על ביקורת דומה בספרות הקבלית ראו גם: מ' אידל, 'תארים וספירות בתיאולוגיה היהודית' בתוך: מחקרים בהגות יהודית (בעריכת ש"א הלר-וילנסקי ומ' אידל), ירושלים תשמ"ט, עמ' 87-111.

451 בראשית מאמרו 'הקבלה והמוסיקה' (בקובץ 'היהדות והאמנות' בעריכת דוד קאסוטו, ירושלים תשמ"ט, עמ' 275-277) עומד משה אידל על התמודדות דומה בתחום האומנות: האומן הנוצרי בימי הביניים היה חופשי לתאר את האלוהות כפי מיטב יכולתו ואף על דרך אנתרופומורפית. לעומת זאת, האומן היהודי היה מוגבל יותר ותיאור האלוהות נאסר עליו מכל וכל. לפיכך היצירה היהודית התרכזה ב'העתק' בלבד של העולם הנברא שאמור היה לרמוז על העולמות העליונים. אידל מוסיף ואומר שמוטיב ה'העתק' תופס מקום נכבד בספרות המדרשית: הקב"ה מתבונן בתורה ובורא את העולם, משה מתואר כמעתיק את התורה מספר קדמון ובצלאל מעצב את מנורת המשכן לפי הציור שהתגלה למשה.

מצד אחד הכרתו הפילוסופית מבקשת לשלול את הדיבור על אלוהים ומצד שני, אמונתו הפנימית מבקשת לפנות אליו בפה (הרי 'קבלת עול מלכות שמים' היא אמירת פרשת 'קריאת שמע' פעמים ביום) ולצייר לפניו את הבלתי ניתן לציור. החשיבה האלוגרית היא המפתח לבלתי ידוע: היא מאפשרת להקיש מן התחום הידוע אל הנעלם ובעזרת הדמיון היא מתנתקת מהדואליות בין הכרה חיובית להכרה שכלית ומעלה את הדיון למתודה אחרת:

"בשליטת התארים אין כלום, אפס, ריק... אמנם לא דבר ריק הוא מכס, כי הוא חייכם וארך ימיכם... יש למצא דרך מיוחדת, העולה אל השם העליון ית'... יש אמצעי בין השלילה והחיוב. השלילה חיוב בה, מעבר, המשל, רמז לעליון ממנו... אחרי השלילה של התארים האלהיים, במובנם החיצוני, הם עולים במובנם הפנימי העליון. יש מעבר, המשל, מהחיצוני הנשלל, לפנימי העליון. לדרך זו יש סמוכין בדרך הרמיזה הנבואית... אמנם עומק הדבר מתגלה בתכונה ההמשלית, המיוחדת להגיון העברי השמעיי" (קה"נ, עמ' פא-פב).

נצאנו למדים כי ה'תבנית המשלית' או האלגוריה האנלוגית היא הדרך הסלולה להכרת האלוהות. דומה ששוב חזרנו למוטיב התנועה: ההקש ההמשלי הוא 'מעבר' – כלומר, תנועה – מעבר לסתום מן המפורש, לחדש מן הנתון ולבלתי נודע מן הנודע.

ב – מוטיב השמעיות

'קול הנבואה' הוא גם 'ההגיון העברי השמעיי'. מוטיב השמעיות הוא מרכזי בהגותו של הרב הנזיר וכמעט ואין עמוד בספר שאינו מזכיר ביטוי זה. מהי משמעות השמעיות או ליתר דיוק, מהן המשמעויות של השמעיות?

1 – שמעיות ואקטיביות

שמעיי פירושו - קודם כל - מה שמתחס לחוש השמיעה. אבל כל הקרוב לטרמינולוגיה של ספרות המחשבה היהודית מכיר את ההבחנה היסודית שהבחינו חכמי ימי הביניים בין החלק השכלי שבתורה לבין החלק השמעיי שבה. דומה שניתן להצביע על כמה קווים מקבילים בין הבחנה זו לבין דבריו של הרב הנזיר.

א – מצוות שמעיות

ניסוחה של ההבחנה בין מצוות 'שכליות' לבין מצוות 'שמעיות' הוא בדברי רס"ג (אשר שאב הבחנה זו מכתבי המועתזילה המוסלמי⁴⁵²) כאשר הוא מבחין בין מצוות שתועלתן לאדם ולחברה מובנות בצורה ברורה על ידי השכל, לבין מצוות שרק מעט מתועלתן גלויה לעין האדם:

"וכל סוג מאלו שנצוינו בו נטע בדעתנו אהבתו, וכל סוג מהן שהוזהרנו עליו, נטע בדעתנו ריחוקו... והחלק השני דברים שאין השכל מחייב אהבתם כשלעצמם ולא הרחקתם כשלעצמם, הוסיף לנו אלוהינו עליהם צווי ואזהרה להרבות שכרנו ואשרינו בהם... ונעשו אותן מהן שנצטוינו עליהם רצוים, ואשר הוזהרנו עליהן מרוחקין, מנקודת המשמעת שיש בדבר... ועם זאת אי אפשר שלא יהיה בהן עם התבוננות תועליות מסויימות וטעם כל שהוא מדרך המושכל" (רס"ג, אמונות ודעות, מאמר ג, מהד' הרב קאפח, ירושלים תש"ל, עמ' קית-קיט).

עבור ר' בחיי אבן פקודא, דומה שההבחנה היא יותר מהותית: לצד מצוות ואיסורים "משרשי השכליות" שלא רק תועלתם אלא עצם חייובם ברור לאדם, "התורה כללה ענינים, לא יוכל השכל לבאר אופני חייובם, והם המצוות השמעיות" (חובות הלבבות, שער עבודת אלוהים, פרק ג, ירושלים תשכ"ט, עמ' קנא). המצוות השמעיות אינן מובנות כלל

452 ראו את מאמרו של י' אלשטיין, 'תורת המצוות במשנת רב סעדיה', תרביץ ל"ח (תשכ"ט), עמ' 135-120 ובמיוחד עמ' 122-124 וכן: א' אלטמן, 'חלוקת המצוות לרס"ג', בתוך: רב סעדיה גאון - קובץ תורני מדעי (ערך: י"ל מיימון), ירושלים תש"ג, עמ' תרנח-תרעב, ח' בן-שמאי, 'חלוקת המצוות ומושג החכמה אצל רס"ג', בתוך: תרביץ מ"א (תשל"ב), עמ' 172-180 (ובמיוחד עמ' 178 - על השפעת המועתזילה), ח' כשר, 'עמדת הרמב"ם כלפי מיון המצוות לשמעיות ושכליות' בתוך: HUCA 56 (1985), החלק העברי, עמ' 5-16.

וכלל לפי התבונה האנושית, לא בצורה כללית ולא בצורה פרטית⁴⁵³. אצל ריה"ל לא מדובר בשתי קטגוריות שונות המקבילות זו לזו אלא קיים גם מדרג ביניהם: מקומן של המצוות השמעיות גבוה מהמצוות השכליות והן מבטאות את ייחודם ומעלתם של ישראל:

"כי התורה האלהית לא תשלם כי אם לאחר שלמות החוקה החברתית והשכלית, ובחוקה זו כבר נכללו מעשי הצדק וההודאה על חסד האלוה, ואיש החסר כל אלה מה לו כי יביא קרבנות או יקיים מצוות השבת והמילה ודומיהן אשר השכל אינו מחייבן ואף לא דוחן? הלא הן המצוות שנתיחדו בהן ישראל, כתוספת על המצוות השכליות, ועל ידן הגיעה אליהם הענין האלהי" (ספר הכוזרי, מאמר שני, אות מח, מהד' אבן שמואל, ירושלים תשל"ג, עמ' עד).

מקורות אלו ועוד רבים אחרים בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים היו מונחים לפני הרב הנזיר כאשר הוא בחר במונח 'שמעי' לאפיין את ההיגיון העברי. מה משותף בכל המקורות? מהם האסוציאציות שהוא רצה לחולל אצל הקורא בבחירת שורש זה? אציע מספר כיוונים.

ראשית, המונח 'שמעי' מכוון למסלול אלטרנטיבי לחשיבה השכלית ('הגיון אחר'): לא מסלול מנוגד, לא מסלול סותר (לפי רס"ג, גם המצוות השמעיות מובנות 'במקצתן' לאדם) אלא מסלול שונה. מסלול זה הוא אוטונומי, עומד בפני עצמו ועם זאת, מתקיימות מספר אינטראקציות בינו לבין המסלול השני.

שנית, המונח 'שמעי' מרמז דווקא על מקור הטרונומי לאדם: כמו שהקול הנשמע לאדם הוא קול חיצוני לו, כך ההיגיון השמעי איננו איממנטי לאדם. ההכרה השכלית היא פנימית לאדם והיא מבטאת תהליך רפלקטיבי דרכו האדם מוסיף השגה על השגה. לעומת זאת, הרוצה להחכים בהגיון העברי מתבקש להאזין לקול האלוהי החודר אליו ('הערת התורה' בלשון ס' חובות הלבבות) שהוא 'קול הנבואה'.

מצב זה של הקשבה לקול אלוהי וקבלת מצוות שלא על פי ההכרה השכלית הפנימית ('המתחייבת' לאדם) מסמל תודעה של 'קבלת עול מלכות שמיים'. אכן, בספרות המוסר, דמותו של אברהם בשעת העקידה נתפסה לא אחת כ'אביר האמונה' (כלשונו של קירקגור) דווקא מכיון שהוא האזין וקיבל את צו האלוהי למרות ההכרה השכלית⁴⁵⁴. כך גם עבור הרב הנזיר, ההגיון העברי קשור לקבלת עול מלכות שמים:

453 דווקא מעמדה אנטי-שכלתנית זו מסתייג הרב הנזיר: "השמועה, המקובלת מפי המסורת, אינה סותמת בפני חירות הבינה. לא כחילוק מצוות שמעיות ושכליות לבעלי הפלוסופיא הספרדית, בעקבות המדברים" (קוה"נ, עמ' ו).

454 ראו למשל את דבריו של ר' ישראל סלנטר הגורס שעצם המאבק הפנימי בין הצו האלוהי לבין הנטיה הטבעית הוא שהופך את אברהם למודל לחיקוי ('מאמר בירורי המידות' בתוך: כתבי ר' ישראל סלנטר, מהד' מרדכי פכטר, ירושלים, תשל"ג, עמ' 130-135).

”להגיון העברי, המקורי, הבלתי-הסתכלותי, הכל נשמע, סוף דבר הכל נשמע. השם העליון נשמע לישראל. שמע ישראל, ה' אלהינו ה' אחד”
(קוה”נ, עמ' קלא).

הציור העולה מהערות אלו כולל גם בתוכו מימד מסויים של פסיביות. האדם מתבקש להתעלות מעל ההכרה השכלית האנושית (ריה”ל), ועליו להאזין לקול טרנסצנדנטי לו על מנת להגיע לשלמות הרוחנית הרצויה: לשמוע ולהישמע לו. דווקא משמעות פסיבית זו מבקש הרב הנזיר לדחות.

ב – פסיביות ואקטיביות

”השמעיות ההגיונית קשורה למוסר, פסימי, טהור ומזוקק, בבטול הגמור של היש, הנראה על ידי יסורים של אהבה, המהפכת את המרירות, הפסימית, לחדוה עליונה” (קוה”נ, עמ' כו).

השמעיות דורשת התבוננות פנימית של האדם על עצמו. היא מעודדת הפנמה, התכנסות והאזנה פנימית. מצב זה של תודעה, בו האדם אינו פנוי לגירויים חיצוניים אלא עוסק באינטרוספקציה פנימית מתקשר בקלות – מבחינה פנומנולוגית – עם התמודדות מוסרית הלכה למעשה. האדם נהיה יותר ויותר מודע לחסרונותיו ולמוגבלותו: הוא כל כך קטן ושפל, הכיצד יישנה את העולם ויהפוך אותו לטוב יותר? הפתיחות למופלא והעמידה האנושית מול כוח עליון כל יכול (המכונה אלהים, טבע, גורל או כל הסבר סיבתי דטרמיניסטי אחר) מקטינות את נוכחותו הסובייקטיבית של האדם הפרטי וגורמות לתחושות של אין-אונים ושל פסימיות. הרב הנזיר מזהה עקבות של תחושות אלו אצל הירקליטוס בעת העתיקה (קוה”נ, עמ' כז) ובדברי הפילוסוף הגרמני שופנהאואר:

”גם פלוסוף הפסימיות החדש ירד לסוף דעת הערך של השמע. מה שפעל אולי על יסוד שיטתו, כשהוא שומע את האי-ידוע, אשר לא ניתן בציור לראות, כשהוא במצב של בטול היש הנראה. אלא שתורתו לקויה במוסרה הפסיבי, שבמהותה היא שינוי צורה של תורת הפסיון, הסבל... מה שאין כן השמע העברי, אקטיבי, פועל הוא” (קוה”נ, עמ' כז).

נקודת המוצא של שופנהאואר היא הפילוסופיה של קאנט הגורסת שהעולם המוכר לאדם נוצר על ידי תודעתו המטילה על הדברים 'כשהם לעצמם' את הקטגוריות שלה (הזמן, המרחב והסיביות) וכך מכוננת את עולם 'התופעות'. שופנהאואר טען כי מאחורי ה'ינואימנון' ('הדבר כשלעצמו') שאינו כפוף לקטגוריות האלה חייב להיות דבר אחד המסתתר מאחורי ריבוי התופעות, אותו כינה 'רצון', בדומה ל'רצון' האדם העומד מאחורי כל פעולותיו. המונח 'רצון' אצל שופנהאואר מבטא אם כן דחף בסיסי הקודם לתודעה

ולכוונה. הרצון יוצר את התשוקות השונות והתשוקות הן מקור לסבל לפיכך, הרצון - בתור מקור לסבל - הוא 'רעי'. שופנהאואר שיבח אורח חיים נזירי הממית את התשוקות ומבטל את הסבל אותו כינה 'שלילת הרצון'. גישה זו אם כן מוליכה את האדם לפסיביות ולפסימיזם כאשר היא שוללת כל אפשרות של 'תיקון' ל'רצון העיוור'⁴⁵⁵. מפלט נוסף ששופנהאואר מציע לאדם הוא האמנות. לדעתו, ההתבוננות האסתטית מתיחסת לאוביקט באופן טהור, משוחרר מתשוקות ואינטרסים מעשיים, ובכך היא בעצם 'שחרור זמני'⁴⁵⁶. הנקודה המעניינת - אותה רשם הרב הנזיר לפניו - היא ששופנהאואר העדיף את המוסיקה על הציור שכן היא משוחררת לחלוטין מעיסוק בעולם הקונקרטי, בהיותה מופשטת ולא פיגורטיבית ('שומע את האי-ידועי')⁴⁵⁷. אלא שכאמור, ה'שמעי' של שופנהאואר הוא פסיבי, שלא כהגיון העברי השמעי.

במיסטיקה יהודית בכלל ובחסידות בפרט, תהליכים תודעתיים המקבילים למתואר לעיל מכונים 'ביטול היש'. ביטול היש פירושו 'ביטול' של העולם הקונקרטי הסובב את האדם מבחינה סוג'סטיבית ולא מבחינה מציאותית⁴⁵⁸. לרוב, 'ביטול היש' הוא קודם כל 'ביטול

455 גם הרב קוק עמד על הפסימיות העולה מתפיסת הרצון של שופנהאואר מול האקטיביזם של הרצון בקבלה. ראו את מאמרו של שלום רחנברג 'הראי"ה והתנין העיוור' בתוך:

באורו: עיונים במשנתו של הרב אברהם יצחק הכהן

קוק ובדרכי הוראתה (עורך: חיים י' חמיאל), ירושלים תשמ"ו, עמ' 317-352.

456 ראו גם את מאמרה של אליאן אמדו לוי-ולנסי: 'אסתטיקה ויהדות בקוסמולוגיה של שופנהאואר' בתוך: היהדות והאמנות (עורך: דוד קאסוטו), ירושלים תשמ"ט, עמ' 165-174.

457 במסה קטנה בשם 'על הרעש והשאון' (שפורסמה בתוך הקובץ: הגיונות, הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב, תש"ו, עמ' 230-234), שופנהאואר יוצר קשר ישיר בין רגישות לקול לבין רגישות שאפשר לכנותה 'רוחנית'.

458 'ביטול היש' איננו שם נרדף לאקוסמיזם הפילוסופי הגורס שהעולם המוחשי הוא אשליה ולאמיתו של דבר אינו קיים כלל. החסיד מאמין שהעולם נברא על ידי האל ועם זאת, ברצונו לצעוק ש'אין עוד מלבדו'. האקוסמיזם קשור לאונטולוגיה ו'ביטול היש' לאתיקה, וראו גם במאמרה של רחל אליאור, 'יש ואין - דפוסי יסוד במחשבה החסידיית' בתוך: משואות (תשנ"ד), עמ' 53-74, וכן את דבריו של מרדכי פכטר במאמרו: 'בין

האניי כאשר הדרך אל האלוהים עוברת דרך נטישת האני⁴⁵⁹. תהליך זה מלווה בעשיה מוסרית גבוהה ('תיקון המידות') ולפעמים גם בייסורים ('תיקון הגוף') המעוררים התמודדות של האדם עם הסבל וניסיון להתעלות לאידיאל ההשויה, בו הוא אינו 'חש' את היסורים בהיותו אדיש למציאות הגופנית ('קבלת יסורים באהבה'). הרב הנזיר היה מודע היטב למוטיבים אסקטיים אלו ולמשמעותם הפילוסופית. בשעה שהוא כותב שורות אלו הוא בעצמו מתנסה בטכניקות מקבילות: נזירות, מיעוט שינה ואכילה, התבודדות ועוד⁴⁶⁰. ברם, במאמר 'תבנית הפלוסופיא הדתית היהודית' עצמו, הוא נלחם במגמה הפסיבית שבעקבות 'ביטול היש' ואינו מוכן להוביל את הקורא לשם ("מה שאין כן השמע העברי, אקטיבי, פועל הוא" - קוה"נ, עמ' כז). לחיזוק דבריו, הוא נעזר בתורת חסידות חב"ד ובספר 'קונטרס ההתפעלות' המדבר על תהליך 'ביטול היש' כתהליך אופטימי המעורר את האדם לרגשות של שמחה: "אז ישכון בו ממקור כל החיים, להחיות רוח נדכאים, ואז נהפך האנחה שלו והמרה שחורה הטבעית לשמחה ועונג רק מצד אלהות, ששורה על נפשו ממש"⁴⁶¹.

המגמה המדגישה את הפן האקטיבי של ההגיון העברי השמעי באה לידי ביטוי בצמצום השימוש במונח 'ביטול היש' ובהעדפת רעיון ה'ייחוד' על השתמעויותיו התיאולוגיות שלו:

**"סוד היחוד העליון, בעדן החכמה העליונה, המעדנת עומק מכאוב
השאלה, מה תכלית הכל, למה, לאן, הצדק העליון, הוא תכלית עבודת
הקודש, ברנה, בקול, שבו נשמע הרוח, איהו רוח דאתעביד קלא,
הנשמע להגיון השמעי הנבואי" (קוה"נ, עמ' מג).**

אם כן, ההגיון העברי השמעי הוא אקטיבי: אין הוא מבקש מהאדם לנטוש את האני ולהתרחק מהעולם המוחשי אלא אדרבא, מזמין את האדם להאזין ולהקשיב לקול הפנימי של הבריאה ולפעול למען 'תכלית עבודת הקודש'.

אקוסמיזם לתיאולוגיה: תפישת האלוהות במשנתו של ר' חיים מוולוז'ין בתוך: מחקרים בהגות יהודית (עורכים): שרה א' הלר וילנסקי ומשה אידל), ירושלים תשמ"ט, עמ' 139-157.

459 על המתח בין אבדן הרצון האישי מצד אחד וערכים אקטיביסטיים שהחסידות לא ויתרה עליהם מצד שני, ראו את דבריה של רבקה שץ-אופנהיימר בפרק הראשון לספרה 'חסידות כמיסטיקה', ירושלים תשמ"ח, עמ' 22-31.

460 הפרק הבא בחיבור זה בוחן את מקומן של הנהגות אלו בתאורים האישיים של החוויה המיסטית המזכירים ביומנים האישיים של הרב הנזיר, ביחס לכתיבה 'הפילוסופית' שלו אודותיהן.

461 לפי קוה"נ, עמ' כו מעתיק הרב הנזיר את הציטוט מתוך: הרב דב בר שניאורסון, קונטרס ההתפעלות, ורשה תרל"ו, דף נט בתוספת ההערה הבאה: "דבר זה שמעתי מפי אמו"ר ז"ל [דהיינו הרש"ז] ששמע בזה הלשון מהרב המגיד [ממזריטש] ז"ל". כל זה כדי להגדיל את סמכויותיה של הקביעה שלו. את הספר 'קונטרס ההתפעלות' קיבל הרב הנזיר מתמנה מאת אביו, עוד בהיותו ילד צעיר (ראו: מגילת סתרים, ח"א, ט). על ספר זה וייחודו בתורת חב"ד ראו את מאמרה של רחל אליאור, 'קונטרס ההתפעלות' לד' דוב בער שניאורסון בתוך: קרית ספר נד, ב (תשל"ט), עמ' 384-391.

2 – אור וקול

לכל אורכו של ספר "קול הנבואה" מוגדר ההיגיון העברי כהיגיון 'שמעי', וזאת בניגוד להיגיון היווני המכונה 'הסתכלותי'. כך למשל בפיסקה הבאה:

"שתי השקפות עולם הן, או בדיוק, יש השקפת עולם והאזנת עולם, הקשבה. הראשונה מיוחדת להיגיון היווני, האלילי, המונח ביסוד המדע המערבי, שהעיון, התיאוריא, ההסתכלות והצפיה, בעולם ובמעשיו, עומד בראשו. לא כן ההיגיון העברי, ששמעי הוא, אינו צופה בעולם ואינו רואה בו אלהי עולם, אלא שומע חוקי עולם, מקשיב למצות הבלתי נראה והבלתי צפוי, אשר דברו נשמע, כמו בנבואה" (קוה"נ, עמ' לח)

מהי המשמעות של הבחנה זו?

א – השקפה והקשבה

בדומה לחוקר תרבות המבקש לעמוד על ערכי יסוד של חברה דרך ניתוח תבנית שפתה, אוסף הרב הנזיר מונחים רבים בתרבות יון המצביעים על מוטיב הראיה כשדה סמנטי האופייני לתרבות זו. הוא אינו מסתפק באמירות כלליות וידועות על מרכזיותה של התרבות הפלסטית ביוון אלא עוסק במשמעות השפה וזאת מתוך רגישות מיוחדת להבנת השפה ותפקידה. נזכיר כמה דוגמאות:

- העם היווני כינה את עצמו 'הלני', משורש 'הליוס' (שמש) ופירוש השם הוא 'נפש עם שמש' (קוה"נ, עמ' מ)
- המקדש באתונה נמצא בראש ההר (acropolis – 'העיר הגבוהה') כי שם יש לשאת את העניים (קוה"נ, עמ' לט).
- הפולחן האלילי קורא לפסל 'צלם' (הנראה לעין) או 'אידולי' (eidolon – 'תמונה') כי הכוחות האליליות נראים לעיני כל (שם).
- עבור אפלטון, ה'אידיאה' (eidos) עומדת מאחורי המוחשי; עבור אריסטו, זאת ה'צורה' שהיא מהות העצם. למרות ההבדלים הפילוסופיים בין שני המושגים, ביטוי זה קשור למוטיב הראיה⁴⁶² (קוה"נ, עמ' לח-לט).

462 הפילוסוף 'צופה' בעולם האידיאות והשוו עם משל המערה המפורסם של אפלטון שם ה'אור' מקביל לידיעה האמיתית וה'צללים' לידיעות הכוזבות (ראו: כתבי אפלטון (תרגום מיוונית: י' ליבס), ירושלים ותל-אביב תשי"ז, ב, עמ' 421-427).

▪ אידיאל החינוך היוני הוא אדם 'קאלוס-קאגטוס' כלומר, שלם במידותיו המוסריות (בדומה ל-virtus הרומי) ונאה בגופו (קוה"נ, עמ' מ). פירושו של דבר הוא שה'טוב' הוא הייפה' (קאלוס) (קאגטוס) והאתיקה מקבילה לאסתטיקה. לעומת זאת, השפה העברית מרבה להשתמש במוטיב השמיעה בצמתים הקשורים ללמידה ולהעמקה: הימשמעותי היא הבנה פנימית של דבר, הישמועה' היא שם נרדף למסורת ולאמיתת המידע (בבלי, סוכה, כח, ע"א), והקריאה 'תא שמעי' (בארמית: בוא ושמע) היא הזמנה ללימוד. במסורת היהודית, העולם נברא ביעשרה מאמרות' (משנה, אבות, ה, א), החכמה נקראת 'מימרא' ואלוהים 'מדבר' עם האדם המכונה גם הוא 'מדבר',⁴⁶³.

מעבר להערות לשוניות אלו ולמסקנות תרבותיות העולות מהן, מתמקד הרב הנזיר דווקא בכללי החשיבה ובחוקי ההגיון היווניים. אריסטו פתח את הדין בצורה שיטתית על תורת ההגיון ותקפותם של טיעונים, בעיקר בעקבות פעולתם של הסופיסטים שהתמחו בהוראת חכמת הניצוח והשכנוע בבתי משפט. חיבוריו השונים של אריסטו בנושא ההגיון כונסו בקובץ 'אורגנון' ואליו מתכוון הרב הנזיר כאשר הוא מדבר על 'ההגיון היווני':

"ההיקש המופתי, ההגיוני, הכללי, הנקרא סילוגיסמוס, יסוד ההגיון היוני העתיק, שמשל בכל ימי הביניים, בנוי משתי הקדמות, הראשונה גדולה כללית, והשניה קטנה, פרטית, ותולדה. אך ההיקש המופתי אינו מחדש דבר, אלא מנתח, מקיים ומכריח דבר הידוע כבר. כמו הדוגמא במלות ההגיון"⁴⁶⁴, כל אדם חי, כל חי מרגיש, ובכן כל אדם מרגיש. הרי התולדה כלולה בהקדמה" (קוה"נ, עמ' פד).

הלוגיקה האריסטוטלית מאשרת את הנתון ומאמתת את ההשארה ואיננה מחדשת דבר או מגלה אינפורמציה לא ידועה. על כן היא מסומלת ב'ראיה', הממוקדת ב'יש' ובמציאות הנגלת לעין. לעומת זאת, ההגיון העברי מבוסס על השוואה ודימוי (התבנית המשלית). לכן, יש בו מן החדשנות ולא רק מאישור הקיים:

463 את הפסוק "ויהי האדם לנפש חיה" (בראשית ב, ז) מתרגם אונקלוס: "והות באדם לרוח ממללא". פירוש זה מצוטט רבות בספרות הדרוש המוסר.

464 בהערת שוליים מצוין הרב הנזיר את הפרטים המלאים של הספר: "מלות ההגיון לרמב"ם, עם שני פירושים, ד"ו [דפוס ונציה] ש"י, קרימונה שכ"ו, ומנוקד עם פירוש רמ"ד [רבי משה דסוי" - משה מנדלסון], ברלין תקנ"ה, ופ"ר [ופעמים רבות]. והוצ' חדשה עם הערות ותרגום המונחים ברומית, ע"י האוניברסיטה העברית, ירושלים תרצ"ה" (קוה"נ, עמ' פד, הערה לט). אי אפשר שלא להתרשם מהדייקנות של המעתיק! עם זאת, המידע הביבליוגרפי הנמסר הוא חלקי: ספר 'מלות ההגיון' הודפס גם בשנת תקכ"ב בפרנקפורט ע"נ אודר ולמעשה הייתה הפסקה של קרוב ל-200 שנה בין דפוס קרימונה לדפוס זה. כמו כן, 'מלות ההגיון' ראה אור לראשונה בתרגום לטיני שיזם סבסטיאן מונסטר (Sebastian Münster) בשנה בה התמנה לפרופסור באוניברסיטת באזל בשוויץ (1527). מונסטר היה הבראיסט שגם יזם הדפסת התנ"ך בעברית ותרגומו בלטינית (על מונסטר ראו: (Karl Heinz Burmeister: *Sebastian Münster - Eine Bibliographie*, Wiesbaden 1964).

”אמנם היקש המחדש דבר, שאינו יודע מקודם, הוא היקש ההמשלי, היקש בהדמיון, ההשוואה, הנקרא אנלוגיא. גם היקש החיפוש, העולה מן הפרטים אל הכלל, הנקרא אינדוקטיא, שערכו גדול בהגיון החדש ובמדעים החדשים⁴⁶⁵, יסודו אנלוגיא, השוואה. וכן בהגיון המדות שהתורה נדרשת בהן” (קוה”נ, עמ’ פד).

על כן, ההגיון העברי מסומל ב’שמיעה’, המתמקדת בנעלם ובשדות לא ידועים, במה שמחוץ לאדם, באלוהים:

”החכמה העברית המקורית, אין לפני כלל שאלות העצם והתארים, לא שאלת האם, ולא שאלת המה, הבאות מתוך העיון ההסתכלותי, בציור וגדר, כבמראה המקום, להגיון העיוני, ההסתכלותי. להגיון העברי, המקורי, הבלתי-הסתכלותי, הכל נשמע, סוף דבר הכל נשמע. השם העליון נשמע לישראל. שמע ישראל, ה’ אלהינו ה’ אחד” (קוה”נ, עמ’ קלא).

ב – האור הנשמע

למרות ההנגדה המוזכרת בצמד המילים אור/שמיעה בין ההגיון השמעי העברי לבין ההגיון ההסתכלותי היווני, אין להבין שהרב הנזיר מרחיק את דימוי האור מההגיון העברי. המאמר ‘האור הדמיוני המתדמה’ בוחן את מטפורת ‘האור’ המצויה פעמים רבות בספרות הקבלה (‘אור אין סוף’, ‘הבהיר’, ‘ראית השכינה’ ועוד):

”קול ואור הם שני מלאכי המחשבה, המלוים אותה תמיד, מבחוץ ומבפנים. כמו קול וחזיון בנבואה” (קוה”נ, עמ’ מז).

הנביא נקרא גם ‘חווה’ כי מראה הנבואה נראה אליו. גם המונח ‘דמיון’ שביסוד ‘התבנית המשלית’ מוליך ל‘דמיון’ כביטוי לכושר ליצור במחשבה ציורים מוחשיים של דברים שאינם במציאות. אך חיזיון הנבואה שונה מאור השכל היווני, הוא אינו ‘צפוי’ אלא ‘נשמע’:

”אור כבוד חזיון הנבואה, במקום ארץ הקדש, אשר עיני ה’ אלהיך בה, נשמע, כענין אלהי, בדמיון השכל המקודש, הנבואי, המתדמה וממשל” (קוה”נ, עמ’ מז).

465 כוונתו לחידושו של ג’ס מיל שהחשיב מחדש את ההגיון האינדוקטיבי בספרו:

A System of Logic ratiocinative and inductive, 2 Vols (London 1843) אותו מצטט הרב הנזיר – לפי התרגום לגרמנית - מספר פעמים בספר (עמ’ פד, נד). חשוב לציין שכללי הסטטיסטיקה המודרניים נובעים מלוגיקה אינדוקטיבית: ניסיון לקבל מידע על שכיחותן (המוחלטת או יחסית) של תכונות מסוימות בתוך קבוצה נתונה – האוכלוסייה – ע”י בדיקת קבוצה חלקית שלה – המדגם. בלשון אחרת: מהפרט אל הכלל.

יאור נשמעי פירושו הכרה שכלית ('אור') שאינה שלב אחרון של ההשגה אלא רק פתח להמשך התהליך:

"העברי לעולם אינו רואה את הדבר כשהוא, העצם האחרון, המוחלט, אלא מה שנגלה נראה לו מעבר למה שלעילא הימנו, הרמוז בו, דמיון אליו" (קוה"נ, עמ' מז-מח).

על החוזה לתת משמעות לחזיון⁴⁶⁶. אין הוא חוזר ושונה את מה שראה (ה'משלי) אלא עליו לפרשו, כמשתמע מדברי הרמב"ם:

"וכולם [הנביאים] אין רואים מראה הנבואה אלא בחלום בחזיון לילה, או ביום אחר שתפול עליהם תרדמה... וכולם כשמתנבאים, אבריהם מזדעזעים וכוח הגוף כשל ועשתונותיהם מתטרפות ותישאר הדעת פנויה להבין מה שתראה... דרך משל מודיעים לו, ומיד יחקק בלבו פתרון המשל במראה הנבואה וידע מה הוא... יש מהם אומרים המשל ופתרונו... ופעמים אומרים המשל בלבד בלא פתרון" (משנה תורה, ה' יסודי התורה, ז, ב-ד)⁴⁶⁷.

הרב הנזיר מצא בדברי פילון הבחנה המקבילה להבדל בין 'האור הצפוי' לבין 'האור הנשמעי': פילון מבחין בין 'לוגוס פנימי' (אינדיאטיטוס - endiathetos) לבין 'לוגוס חיצוני' (פרופוריקוס - prophorikos)⁴⁶⁸. אם הראשון מציין מחשבה פנימית שבתוך נפש האדם, השני מסמל את המחשבה שמבטאים כלפי חוץ, מחשבה דינמית ההולכת ומשתכללת. כך ה'אור הנשמעי' איננו אור סטאטי אלא 'אור' ההולך ומתפרש ע"י האדם בכל דור ודור. עם תום עידן הנבואה, ההגיון העברי השמעי מקבל 'משמעות' נוספת: 'שמועה' מלשון מסורת:

466 בהקשר זה, מעניין לציין שהשבעים מתרגמים בדרך כלל את התואר 'נביא' בביטוי 'prophetes', שנגזר מהפועל 'prophemi' שמשמעותו אינה ברורה. תחילה תרגמו: להגיד מראש. אך כיום נוטים יותר ויותר לחשוב כי אין זאת אלא משמעות משנית, שכן לפי עדות המקורות הקלאסיים, מתברר כי ה-'prophetes' אינו אלא המודיע, המבאר והפרשן. כך גם הפילוסופים מכוונים 'prophetai' של הטבע, ובשם זה מכוונים גם פרשני התורות הפילוסופיות (ראו את מה שכתב ב' אופנהיימר בערך 'נבואה' באנציקלופדיה מקראית, ירושלים תשל"ח, ה, עמ' 691).

467 סוגיית הנבואה נידונה בהרחבה ע"י הרמב"ם בספר 'מורה הנבוכים', ח"ב, פרקים לב-מח וראו במיוחד פרק לב (השקפות בני אדם - ההמון, הפילוסופים והתורה - על הנבואה), פרק מא (מראה הנבואה) ופרק מה (אחת עשרה מעלות בהשגה). הסתפקתי כאן בהבאת ציטוט מספר 'משנה תורה' מפאת קיצור הלשון. ישראל דינסטג פרסם ביבליוגרפיה רחבה על מושג הנבואה אצל הרמב"ם בדעת 37 (תשנ"ו), עמ' 193-228.

468 מקורה של הבחנה זו בסטואה. הרב הנזיר מזכיר אותה בקוה"נ, עמ' לג ומציין בהערות את ספרו הקלטי של החוקר הגרמני היינזה על תפיסות השונות של המושג לוגוס בפילוסופיה היוונית:

Max Heinze, Die lehre vom Logos in der Griechischen Philosophie, Oldenburg, 1872.

וראו גם אצל ברייר (לעיל), עמ' 102-103.

**”הבינה פקוחה לחכמי ישראל בכריית האזניים מפי השמועה,
בשלשלת הקבלה מדור דור, מאז שמעו אזני אבותינו מפי הדבור. אם
אין נביאים הן, בני נביאים הן” (קוה”נ, עמ’ ז).**

בני הנביאים אלו הם החכמים המנסים להבין 'דבר מתוך דבר'⁴⁶⁹ כאשר הם משתמשים בעקרונות המסורת שנשמרו והועברו מדור לדור על מנת לפתור את בעיות השעה. פועלם מבטיח את רצף ההגיון העברי ומעניק משמעות חדשה למוטיב 'השמעיות':

**”המדות [שהתורה נדרשת בהן] נקראות אזניים לתורה, ששומעין בהן
דבר מתוך, שאינו נראה נכלל בתוכו, אלא נשמע ממנו” (קוה”נ,
ב/210).**

המונח 'אזן' המציין הן את אבר השמיעה באדם, והן בליטה או ידית להקל באחיזת הכלי (מעין 'מעבר') מסמל הרצף בין הנבואה לבין החכמה, בין השמיעה לבין הבינה, בין ההגיון העברי הנבואי לבין ההגיון העברי המשפטי.

469 לפי בבלי, חגיגה, יא, ע”א: ”ונבון – זה המבין דבר מתוך דבר” וראו גם את דבריו של הרמב”ן: ”מיום שחרב בית-המקדש ניטלה נבואת הנביאים שהוא המראה והחזון אך נבואת החכמים שהיא בדרך חכמה - לא ניטלה אלא יודעים באמת ברוח הקודש שבקרבם” (חידושי הרמב”ן על בבא בתרא, דף י”ב, ירושלים תרפ”ט, עמ’ קח).

ג – האומנם עברי?

עניינו של ספר "קול הנבואה" הוא לחשוף את עקבות ההגיון העברי השמעי בפילוסופיה היהודית ובספרות הקבלה. גם אם מדובר בעיקרו בהגיון צורני ובמערכת של הקשרים רבת היקף, הקורא מצפה לראות דוגמאות לטענות השונות מתוך מקורות ישראל דווקא. במקום זאת, הספר עשיר בציטוטים רבים מחכמת העולם ומהפילוסופיה הכללית. אם לא די בכך, שיבוץ המקורות בגוף הטקסט מעורר מספר תמיהות: פילוסופים יוונים מוזכרים כמבטאים בדבריהם את 'תבנית ההגיון העברי' דווקא (קוה"נ, עמ' יט), סתרי קבלה מובאים גם מתוך כתבי מלומדים נוצרים (קוה"נ, עמ' קמו) והוגים יהודים שמצאו את עצמם 'מחוץ למסגרת' (כגון ברוך שפינוזה) מצוטטים פעמים רבות ליד חכמים שהתנגדו לדעותיהם (קוה"נ, עמ' קיב)!

אם כן, יש מקום לשאול במה 'עברי' הוא 'ההגיון העברי'? כיצד מקורות מתרבות העמים מבטאות את רוח ישראל? ובקרב ישראל דווקא, מהן הקריטריונים לפיהן ניתן לקבוע מי הוא 'עברי' ומי לא?

בטרם נציע תשובות לשאלות אלו, יש מקום לדון בתמיהות עצמן ולהעיר שתי הערות משמעותיות בנושא.

1 – בין ישראל לעמים

א – החכמה הקדומה

המונח היווני 'לוגוס' הוא כה עשיר במשמעויות שונות שהוא מעורר אסוציאציות רבות, לפעמים גם שונות זו מזו: תבונה, רעיון, חכמה אך גם יופי, חוקיות ובהירות. אצל הרב הנזיר – בעקבות פילון – ה'לוגוס' בעצם, זהה לחכמה או ליתר דיוק, ל"חכמה קדומה" ראשיתית:

"החכמה, שמה הנרדף, בכתבי הקדש ובתרגומים, הוא, דבר ה' מאמר,

או מימרא, ובפלוסופיא האלכסנדרונית, לוגוס" (קוה"נ, עמ' כה).

היוונים העמידו את הלוגוס כראשיתו של העולם המוחשי ואף של העולם הישכלי המופשט. במקורות היהודיים לעומת זאת, אותה ראשית נקראת 'מאמר' או 'דיבור', אך לפעמים גם כן 'חכמה' או 'תורה'⁴⁷⁰. למרות ההבדלים הסמנטיים בין ה'לוגוס' המושכל

470 למשל במדרשים הבאים: "תורה קדמה לכסא הכבוד" (בראשית רבה, א, ד"ה ד), "תורה קדמה לכל" (שמות רבה, ל"ד, ב, ירושלים תשכ"ה, עמ' 88) או "התורה קדמה אלפיים [שנה] לעולם" (ילקוט שמעוני,

היווני לבין ה'דיבור' האלוהי העברי, הרב הנזיר אינו חושש להשתמש בשניהם כאחד, כמו למשל בפיסקה הפותחת את המאמר השמעי':

"מאמר אלוהים, דבר ה', הדיבור, מימרא, או לוגוס, הנשמע, הוא מקור ההגיון השמעי העברי" (קוה"נ, עמ' לז).

מיטשטוש גבולות' מכוון זה, עולה רושם שאותה 'חכמה קדומה' היא בעצם מקור דעת ראשוני אוניברסלי ולפי זה, סימניה ניכרים הן ביוון והן בישראל. אכן, יש דברים בגו ולמשל, הרב הנזיר מרבה להזכיר את הקירבה הקיימת בין ההגיון העברי מצד אחד לבין פיתגורס והסטואה מצד שני: הדרך הסמבולית (קוה"נ, עמ' יט), הוראות מעשיות מקבילות (קוה"נ, עמ' כג), מרכזיות חיי הקהילה (קוה"נ, עמ' כד) ובמיוחד תפיסת החוק:

"הלוגוס – נומוס, החוק הנשמע כמאמר, מיוחד לאלכסנדרונים, כמו לסטואה. הסטואה, המשמשת מעבר ממזרח למערב, חותם שמי טבוע עליה, בתולדתה, שראשי הסטואה זה אחרי זה, לשמותם, כולם ממזרח, ובתבניתה, המעשית-המוסרית, הזרה לתיאוריא היוונית, ובתבניתה המשלית, כדרכה האליגורית, ולשונה הקצרה, שהיוונים כנראה, ברכילוגיא ברבריקא. וכדברי יוספוס, הפרושים דומים לכת הסטואים של היוונים"⁴⁷¹ (קוה"נ, עמ' מא).

ה'מעבר' המתואר כאן איננו מעבר מטפיזי או טיפולוגי בלבד אלא אף היסטורי: חכמת ישראל הולכת ומתגלגלת ליוון דרך הסטואה שראשיה "כולם ממזרח". לפי הרב הנזיר, החכמה הקדומה שהיא "עולמית בענינה ולאומית בצורתה ותבניתה" (קוה"נ, עמ' יג) נתגלתה בישראל דווקא ומשם עוברת הלאה למערב. להשקפה זו יש מספר סימוכין עליהם מתבסס הרב הנזיר, גם אם לא תמיד בצורה מפורשת. כך למשל, רווחה השערה אודות פיתגורס איש סמוס, אשר הרבה בנדודים בכרתים ובספרטה, בבבל ובמצרים דרך ארץ ישראל בשנים המקבילות לסוף תקופת הנבואה בישראל⁴⁷². אין אנו יודעים רבות על

מלכים א, רמז קפ"ה, מהד' הימן, ירושלים תשנ"ט, עמ' 437). קדימות זו בזמן משמעותה קדימות ערכית, כמו שניתן להיווכח מהקשרו של המדרש.

471 על דבריו של יוסף בן מתתיהו לגבי הקרבה בין הפרושים לסטואה (חיי יוסף, 12, מהד' ד' שוורץ, ירושלים תשס"ח, עמ' 66) נשברו קולמוסים רבים. למרות שהאסכולה הסטואית הלכה והתפתחה מיוון לרומא האלילית, מצויה בה ביקורת על עבודת האלילים. זו גם השיטה היוונית היחידה שבה נקרא היסוד האלוהי בשם 'רוח' ודבריה על 'ניצוץ האש היוצרת' הטמון בכל אדם ואדם תאמו את התפיסה המונותאיסטית של היהדות. גם בין התפיסה המוסרית של הסטואה לבין חז"ל קיימות הקבלות רבות (הסתפקות במועט, ציות התשוקות לתבונה, הליכה במידותיו של האל) ויש להניח שידעו אלו על אלו. על חלקן מהקבלות אלו עמד דוד פלוסר במאמרו 'הפרושים וחסידיו הסטואה לפי יוספוס' בתוך: 'יהדות בית שני – חכמיה וספרותה, ירושלים תשס"ב, עמ' 210–221. יש לציין שבמקום אחר (קדמוניות ט"ו, 371, מהד' שליט, ירושלים תשכ"ג, עמ' 197) אומר יוסף בן מתתיהו שדרך חיהם של האסטיים דווקא היא זו של חסידי פיתגורס היוונים (וראו דבריו של דוד פלוסר, שם).

472 המלומד איזידור לוי הקדיש לכך מונוגרפיה:

I. Levy, *La légende de Pythagore de Grèce en Palestine*, Paris 1927.

תורתו שכן תלמידיו-חבריו שמרו על סודיות ואחר כך נטו לייחס כל חידוש אליו. ככל הנראה דיבר פיתגורס על 'נשמה' שהיא במקורה אלוהית – ומתגלגלת בגופים של בני אדם, חיות וצמחים – וביכולתה לחזור למקורה הנעלה אם היא שומרת על טהרת הגוף, הינזרות ממאכלים מסויימים והקפדה על איסורים אחרים. אולם, עיקר טיהור הנשמה הוא ב'עיון' (Theoria), ובפרט בעיון המתמטי: פיתגורס הוא הראשון המשתמש במילה פילוסופיה במובן של מאמץ להיטהרות על ידי עיון קונטמפלטיבי⁴⁷³. בימי הביניים נתפס פיתגורס כמי שייחס למספרים לא רק כמויות אלא גם איכויות ותורותיו השפיעו רבות ובהקשרים רבים⁴⁷⁴. הקבלות בין דברי פיתגורס לבין מצוות התורה מוזכרות מספר פעמים בספרות היהודית, והרב הנזיר מציין בהקשר את דברי מנשה בן ישראל בעניין אמונת הגלגול⁴⁷⁵ (קוה"נ, עמ' רלד, הערה רפא), אברהם הירירה (קוה"נ, עמ' רסו, הערה שעב), ודון יצחק אברבנאל (קוה"נ, עמ' רלד).

רישומם של פיתגורס ושל אנשי הסטואה ניכרים גם כן בצורה ברורה בכתבי פילון: האידיאל של ה- *Vita Contemplativa* קרוב מאד ל"חיים הפיתגוריים" ויש הרואים בספר על חיי משה דמיון רב לספר 'חיי פיתגורס'. גם תפיסתו המדינית של פילון קרובה מאד לתפיסתם של הסטואה: הגשמת מדינה עולמית שתהיה העתק נאמן של הטבע הערוך בסדר הגיוני (נומס – קוסמוס – לוגוס). עבור הרב הנזיר אין זה מפתיע שהפילוסוף היהודי האלכסנדרוני אוהז דווקא בשני הצדדים של החכמה הקדומה: הוא מאמץ ביוון רעיונות שמקורן הוא ההגיון העברי השמעי. כך משמש פילון כמתווך כפול: מחד גיסא מחזיר את דברי פיתגורס והסטואה לחיק ישראל ומאידיך גיסא, ממשיך להעביר את החכמה הקדומה הלאה דרך לבושה היווני החדש⁴⁷⁶.

האמונה ב'חכמה הקדומה' שבאה מן המזרח ומתפשטת במערב איננה תופעה יהודית בלבד. בתקופת הרנסנס מלומדים נוצרים רבים פונים לתורת הקבלה היהודית ומבקשים לגלות את סודותיה. פיקו דלה מירנדולה (1463–1494) האמין שמצא בקבלה היהודית את ההתגלות המקורית למין האנושי שאבדה, ובעזרתה ניתן יהיה להבין על בורים את תורותיהם של פיתגורס ואפלטון וגם את סתרי האמונה הקאטולית. תנועה רוחנית זו התפתחה החל מהמאה ה-15 ועד המאה ה-18 באיטליה ובצרפת תחילה (ולאחר מכן בגרמניה ובאנגליה) כאשר המרכיב הנוצרי האפולוגטי קיים בה אך לא תמיד מובלט⁴⁷⁷.

473 ראו גם: I. Gobry, *Pythagore ou la naissance de la philosophie*, Paris 1973

474 ראו למשל את מאמרו של מאיר בר-אילן: "פרשנות פיתגורית לתורה מאת רב נחשון גאון" (בתוך: שמעתי 158 [כסלו תשס"ה], עמ' 40–44).

475 על אמונת הגלגול ראו את מאמרם של ג' שלום 'הגלגול' בספרו: פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 308–357, ז' הרוי, 'יסודות קבליים בספר אור ה' לר' חסדאי קרשקש' בתוך: מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב (תשמ"ג), 75–109 (ובמיוחד עמ' 91–96, 101–103), א' גוטליב, 'ויכוח הגלגול בקאנדיה במאה ה-17 בספרו: מחקרים בספרות הקבלה (ערך: י' הקר), תל-אביב תשל"ו, עמ' 370–396.

476 בפרספקטיבה זאת, כמה מר גורלו של פילון שנשכח מהרצף ההגותי היהודי המסורתי שכמעט ולא הכירו, לעומת המקום הנכבד השמור לו הן בתולדות ההלניזם והן בדברי אבות הכנסייה.

477 מספר מומרים יהודים היו קשורים לתופעה זו: פלאביוס מיתרידאטס (מורו של פיקו), פאלוס ריציוס (רופאו של הקיסר מקסימיליאן) ואחרים, וראו גם את מאמרו של חיים וירשובסקי: 'מקובל נוצרי קורא בתורה' בתוך: בין השיטין, ירושלים תש"ן, עמ' 83–107.

עצם גילוייה של מסורת איזוטרית ביהדות, שנעלמה עד אז מדעת הקהל הנוצרי המשכיל, עורר התעניינות רבה ובעקבותיה תורגמו ללאטינית יותר ויותר ספרי קבלה בסיסים כגון ס' היצירה וס' הזוהר (עוד לפני שנדפסו בעברית!). בספר *De Arte Cabalistica* של איש הרנסנס יואן ריכלין (1517)⁴⁷⁸, 'שמעון' המקובל מגן על התלמוד כנגד טענותיו של המומר פפרקורן, מפסיק את הרצאתו מפאת קדושת השבת אך גם מגלה את סודות הקבלה לעמיתיו הלא-יהודים ('פילולאוס' תלמיד פיתגורס, 'סידוניוס' הפילוסוף, 'ברוך' היהודי ועוד אחרים), ומפרש את פסוקי המקרא לטובת האמונה המשיחית הנוצרית כנגד הפרשנים היהודים! עם זאת הספר מלא במקורות ובציטוטים מס' היצירה, ס' הבהיר, ס' שערי אורה וקבצים קבליים אחרים, לצד 'אמונות ודעות' לרס"ג, 'מורה נבוכים' לרמב"ם, ס' העיקרים לר"י אלבו ועוד⁴⁷⁹. צעד חשוב נוסף נעשה בשנת 1684 כאשר הברון קנור פון רוזנרוט⁴⁸⁰ פרסם ילקוט רב-הכמות בשם 'קבלה מגולה' (*Kabbalah denudata*) ובו תרגומים גם של ספרים אחרים: לא עוד ציטוטים אלא ספרים בשלמותם ה"קבלה הנוצרית" עברה גלגול נוסף במאה ה-19 כאשר זרמים דיאיסטים ואוקולטיים התעניינו בה ופנו למזרח ולדתות הקדומות על מנת להבין את יסודות התרבות המערבית. גם חוקר הקבלה אדולף פרנק נטה להאמין שס' הזוהר מבטא בעצם הד לחכמה קדומה שמקורה מהמזרח⁴⁸¹.

תהליך זה – בו נתפסת הקבלה כחכמה הקדומה – תואם את השקפתו של הרב הנזיר על ההגיון השמעי העברי שהוא גם 'סודי'. זאת אולי הסיבה שבגללה הוא אינו נמנע מלצטט את התרגומים שב- *Kabbala denudata* ואת דבריהם של מלומדים הבראיסטים שונים⁴⁸². עניינה של הרוח המיוחדת הוא ללכת ולהתפשט בכל מקום. מי שרגיש אליה יחוש אותה גם במקומות לא צפויים. עם זאת, דואג הרב הנזיר להזכיר את ראשוניותה של החכמה העברית:

"סגולת התבנית התורנית והמשלית קבועה בגופה של החכמה העברית. ענינה הראשי נושא את שמה, החכמה, היא החכמה הקדומה"

478 על ההומניסט יואן ריכלין (1455–1522), התעניינותו בקבלה ויחסיו עם העם היהודי ראו בספרו של פרנסואה סקרט על הקבלה הנוצרית:

F. Secret, *Les Cabalistes Chrétiens*, Paris 1964, pp. 44–72.

479 ראו במבוא של פ' סקרט למהדורתו של הספר בצרפתית:

J. Reuchlin, *De Arte Cabalistica*, Paris 1973, pp. 5–17.

480 הברון קנור פון רוזנרוט (1636–1689) למד עברית ושאר שפות שמיות והתעניין רבות בחכמת הקבלה, אותה ראה כמכוננת לדת הנוצרית. הקובץ *Kabbala denudata* (1677–1684) כולל תרגום של מספר ספרים: 'ספרא דצניעותא', 'אדרא רבה', 'אדרא זוטא', 'שערי אורה' לר"י ג'יקטיליה, 'שער השמים' לאברהם הירירה וכן לראשונה, כתבי קבלת צפת. ביוגרפיה בגרמנית נכתבה על הברון קנור פון רוזנרוט:

Kurt Salecker: *Christian Knorr von Rosenroth 1636-1689*, Leipzig 1931.

481 ראו בחלק הראשון של ספרו על הזוהר: הקבלה או הפילוסופיה הדתית של היהודים, וילנה תרס"ט, עמ' 29–67.

482 ב'מפתחות' לקול הנבואה עבר הברון רוזנרוט "גיור כהלכה" – בעקבות טעות דפוס – ונקרא ברוך רוזנרוט...

שקדמה לעולם. החכמה הקדומה מעשית-מוסרית, הפועלת במעשה
בראשית, ומוצאה מצא חיים, כששומע אמריה התורניים והמשליים"
(קוה"נ, עמ' כה).

ב - הפילוסופיה הדתית

המאמר 'הפילוסופיה הדתית היהודית'⁴⁸³ עוסק בפילוסופיה הדתית על רקע הפער הנראה לעיני כל בין החקירה פילוסופית מצד אחד והאמונה התמימה מצד שני. לפי הרב הנזיר, פער זה מדומה והוא נובע מהבנה מוטעת של המושג 'פילוסופיה דתית'. לאמיתו של דבר, "באה הפילוסופיה הדתית ומטפחת על פני שני הצדדים, ואומרת, שיש שלום ביניהם" (עמ' שיד). אך חשוב לדייק: פילוסופיה דתית 'אמיתית' כלשונו, איננה אפולוגטיקה:

"בשעה שהאפולוגטיקה מחזיקה באמיתות הידועות לה כבר, ונהנית הנאה יתירה מחריפות השכל... יש לפילוסופיה הדתית האמיתית חבלי לידה שלה. היא יודעת רגעי מכאוב ויאוש, נמצאת בספק ומבוכה, המזככים אותה, עד שסוף סוף על ידי בקשה ותפלה היא יוצאת מתוך המבוכה, ומוציאה את הדרך, דרך אלוהים. פילוסופיה דתית אמיתית כזו אנו מוצאים במורה הנבוכים להרמב"ם, מה שאינו כך רס"ג, שהרמב"ם אינו מזכירו לעולם, גם במקום שהיה לו להזכיר, למשל, בדבריו כנגד ההגשמה ועל אונקלוס שהרחיקה בתרגומו, מה שמפורש הוא באמונות ודעות" (נזיר אחיו, ב, עמ' שטו).

האפולוגטיקה היא בעצם טקטיקה: היא עוסקת באמצעים ולא בהשגת מטרה חדשה. אמיתות האמונה הן הנחות היסוד של האפולוגטיקה ומסקנותיה גם יחד. היא איננה מגלה דבר חדש אלא מחזקת את הידוע כבר למאמין בעזרת טיעונים שכליים. בהקשר היסטורי מסוים, יתכן והייתה לאפולוגטיקה תפקיד מסויים בהתפתחות הרעיונות בתרבות האנושית. אך כעת, תרגילים אינטלקטואליים אלו אולי מביאים "הנאה יתירה" לאדם מצד חריפותם אך אינם מחוללים אצלו שינוי משמעותי⁴⁸⁴. לעומת זאת, פילוסופיה דתית אמיתית היא תהליך המוביל את האדם עם עליות וירידות אל מקום לא נודע: דרך אלוהים.

483 מאמר זה מבוסס על הרצאה שניתנה ב'קיבוץ האקדמי בבזל' (תרע"ו) ופורסמה תחילה בגרמנית (תרע"ח) ולאחר מכן בעברית בעיתון 'התור' בשנת תרפ"ט (פרטים מדויקים ראו בביבליוגרפיה של הרב הנזיר בסוף חיבור זה). הציטוטים יבואו כאן בציון מספרי העמודים בלבד, מתוך הגרסה הסופית של המאמר שפורסמה בקובץ 'נזיר אחיו', ב, עמ' שיג-שכ.

484 וזה לשון רס"ג בס' אמונות ודעות: "מה שאנו חוקרים ומעיינים בעיני אמונתנו הוא לשני ענינים, האחד כדי שיתאמת לנו בפועל מה שידענו מפי נביאי ה' בידיעה, והשני כדי שנשיב לכל מי שיטען עלינו בעיני אמונתנו" (אמונות ודעות, הקדמה, פרק ו, מהד' הרב קאפח, ירושלים תש"ל, עמ' כד).

”הדת העיונית דומה לפלוסופיא בתכונתה וענינה ועולה עליה בתולדותיה ובמקורה. שתיהן מבקשות מה שלמעלה מהן, מתגעגעות אל מה שלא ישיגו לעולם. תכלית הידיעה שלא נדע, אומרת הפלוסופיא. והדת – כי לא יראני האדם וחי. הן מצטמצמות ומסתפקות בפלוסופיא, באהבת החכמה, וביראת חונן החכמה, שלא ראינוהו ולא ידענוהו, אך ממעשיו הכרנוהו” (שם, עמ’ שטו).

הרב הנזיר אם כן רוצה לצמצם את הניגוד הנתפס אצל בריות בין הפילוסופיה לבין הדת: הן קשורות זו לזו ואף דומות זו לזו. בנוסף, מבחינה היסטורית ניתן להגיד שהפילוסופיה לדורותיה התפתחה בסביבה דתית:

”אבי הפלוסופיא, סוקרטס, היה דתי בתוך תוכו ודקדק במצות דתו. המרגלא שלו, דע עצמך, היה כתוב על מבוא ההיכל בדלפי. חכמתו הוא קיבל מן דימוניון (מגיד) – מקול עליון (בת קול)... תלמידו, אפלטון, שאב תורתו מאוצרות המתולוגיא. המתוס הוא מרום פסגת שטתו. טימיאוס, הוא מתוס של מעשה בראשית. את הסופיסט בס’ גורגיאס הוא מנצח במתוס של שכר ועונש בעולם הבא, והשארית הנפש, מה שמבואר ביחוד בס’ פידון... והנה אריסטו הוא קורא לפלוסופיא הראשונה, תאולגיקי, הוא עמוד התאולוגיה בימי הביניים” (שם, עמ’ שיז).

הרב הנזיר מודע להעזה שבדבריו: אין זה פשוט לחבר בין שתי תחומים הנתפסים כעויינים זה לזה. אך הוא עומד על שלו:

”הפלוסופיא היא שפחת חכמת הדת, יאמר עכשיו. הפלוסופיא בתה של חכמת הדת, ממנה נולדה, ועל ברכיה גדלה. דעה זו אינה רגילה בבית-המדרש, אבל היא מתבררת ומתקיימת על ידי סקירה קלה על פני תולדות הפלוסופיא הכללית” (שם, עמ’ שטז).

הסקירה ההיסטרית ממשיכה, אם כן, כאשר התופעה נידונה בפרספקטיבה אוניברסלית, כתהליך התפתחותי כלל-עולמי, ללא הבחנה בין ישראל לעמים:

”הפלוסופיא החדשה כולה נושמת רוח דת. דיקרט הוא חניך הישועיים, וביסוד שטתו מונח המאמר התאולוגי, שאלוהים לא יטעה אותו. תלמידו ברוך שפינוזא, כמו שהוכיח בצדק פרוידנטאל⁴⁸⁵, רק

485 יעקב פרוידנטל (1839–1907) חניך ומורה בסמינר לרבנים בברסלאו היה חוקר פילוסופיה גרמני שעסק רבות בהומניסטיקה ובתרבות ההלניסטית. בשנת 1898 הוא נשלח להולנד מטעם האקדמיה הפרוסית למדעים על מנת לחקור את חייו של ברוך שפינוזא. בעקבות זאת פרסם פרוידנטל גם מספר ספרים על שפינוזא, ביניהם:

בחננו בדתנו הקדושה היה מוכשר לבנין שטת מוסרו הזכה, שהיתה לאחדים מאומות העולם כמו דת. הספר הראשי של אבי ההשכלה, לייבניץ, הוא תאודיצייה, צדוק דין אלוהים⁴⁸⁶, שמקדים לו מאמר על הסכמה בין האמונה והתבונה" (שם, עמ' שיז).

וכך הדבר גם לגבי קאנט, פיכטה ושלינג עד הגל שתורתו היא "שינוי צורה של תורת רוח הקודש" (שם). אין לראות בסקירה זו 'אפולגטיקה' חדשה שבאה 'לטהר' את הפלוסופיה ולהכניסה בחיק הדת. הרב הנזיר מנתח תופעה החוזרת ונשנית בכל דור המצביעה לדעתו לא על ההקשר היסטורי-תרבותי בלבד אלא על קירבה רעיונית בסיסית משמעותית יותר בין העיון הפילוסופי לבין האמונה הדתית. עם זאת, לאחר שהגדיר את הדומה בין השנים, הוא גם מבאר את השונה ביניהם:

"מוצאה של הפלוסופיה מבחוץ, מהעיון בטבע ובעולם. ודרכה ארוכה ומלאה ספקות וגמגומים רבים, הנפתרים בהדרגה, פרק אחרי פרק, במדה מהזמן. ומוצאו של הסוד מבפנים. רזין מתגלן מהדר הנפש ורוממותה. באופן בלתי אמצעי. פתאום ברגע אחד, שמים חדשים וארץ חדשה, אלהים גדולים מתגלים לאנוש, הטפל בעיניו" (שם, עמ' שיח).

אם כן, גם אם הפילוסופיה מתפתחת מתוך ההקשר הדתי, וגם אם לשניהם אותה מטרה ('לגלות את הבלתי נודע'), הדרכים שונות לחלוטין: הפילוסוף נדרש לשים את עצמו מן הצד ולהתבונן על הסובב אותו בניסיון להגיע להכרה אובייקטיבית ונטולת השפעות, לעומת איש הסוד המצפה לגילוי אימננטי המאיר את הכל בצורה אחרת. ניתן להמשיל הבחנה זו לשני קווים מקבילים בגיאומטריה: התחלה דומה, כיוון דומה, אך המפגש לא יתרחש לעולם.

"הסוד, שאפנו [כך] האמונה שבדת, הנזונה מקדושת המסתורין של המצוות, והפלוסופיה, שאפנה [כך] החקירה והבקרת, הנזונה מן היאוש והספק, מצרות ומכאיבות זו לזו. אך ההצרה וההעקה גורמת הגדרה, ומביאה לידי ברור דבר על בריו" (שם, עמ' שיח).

העימות ('הצרה והעקה') בין שני התחומים השונים מונע את הטשטוש ביניהם ומחדד את ההבדלים ביניהם. ברם, לפעמים, שלא כמו הקווים המקבילים בגיאומטריה, המפגש בין השניים מתרחש:

J. Freudenthal, *Spinoza und die Scholastik*, Leipzig, 1887; J. Freudenthal, *Spinoza, Leben und Lehre*, Heidelberg, 1927.

486 גם רבקה שץ-אופנהיימר עמדה על ההקבלה בין ספרו של לייבניץ 'תאודיצייה' (מהד' ראשונה: 1710) לבין ספרו של הרמח"ל 'דעת תבונות' (מהד' ראשונה ע"פ העתקה מכתב יד: ורשה תרמ"ט בלבד!). ראו את מאמרה 'הגותו של רמח"ל על רקע ספרות התאודיצייה' בתוך: דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, כרך שביעי, (תשמ"ד-תשמ"ח), עמ' 275-291.

”בשעה ששני המוצאים ושני הדרכים מסתייעים זה מזה ומתאחדים באיש אחד, יש כאן פלוסופיא דתית, או דת פלוסופית. וזאת היא הפלוסופיא הדתית האמיתית, של הרמב”ם, היא יוצאת מן הטבעיות, והולכת בדרך הלמוד ההגיוני, לקחת הדברים על הסדר, בהתלמד תחלה במלאכת ההגיון, ואחר כך בלמודיות על הסדר, ואחר כך בטבעיות, ואחר כך באלהיות⁴⁸⁷. אך יש בה ממוצאו של הסוד ומדרכיו, כשהיא זקוקה לזקוק המדות זקוק רב, ומסתייעה מברקי הסוד, שיברק לה הברק פעם אחר פעם, יציץ ויעלם, כלהט החרב המתהפכת⁴⁸⁸” (שם, עמ’ שיח–שיט).

הסינתזה הרצויה בין הדת לבין הפילוסופיה היא בעצם הפילוסופיה הדתית⁴⁸⁹. הפילוסופיה הדתית ‘האמיתית’ מאפשרת לשוט על פני מקורות הפילוסופיה הכללית ולהשתמש בדרכי חשיבתה, לא בניגוד לסוד ולאמונה – גם לא כהשלמה להן – אלא כביטוי לתפיסה דיסציפלינארית חדשה ומתוך עמדה ערכית חדשה ושונה מקודמתה. בעזרת תהליך דיאלקטי הגליאיני מובהק, הרב הנזיר מעניק משמעות חדשה למקצוע הפילוסופיה הדתית: לא תת-קבוצה בתחומי הפילוסופיה הכללית, לא סוגה מסויימת בספרות הדתית (לזאת תיקרא ‘אפולוגטיקה’ כאמור) אלא תחום עניין בפני עצמו הנוצר מתוך ההתנגשות בין הפילוסופיה לבין הדת ובעזרת הדמיון בין השנים. המאמר יכול היה להסתיים בנקודת-גובה זו. אלא שהרב הנזיר מוסיף הסתייגות חשובה, הנותנת פרספקטיבה חדשה לכל המהלך:

”הפלוסופיא הדתית שונה מן הדת ונבדלת ממנה בזה, שהדת נתונה לכל העם, לתלמידי חכמים ולעם הארץ, מה שאין כן הפלוסופיא הדתית, היא מסורה ליחידי סגולה, ”לחכם ומבין מדעתו⁴⁹⁰ ולבו דואג בקרבנו”... מפני חלוקי מעמדות אלו של חכמים והמון, יחידי סגולה

487 זהו סדר הלימוד הנכון לפי הרמב”ם כמוזכר בכתביו פעמים רבות: פירוש על המשנה, חגיגה ב, א; משנה תורה, אהבה, הל’ יסודי התורה ד, י-ד; שם, הל’ תלמוד תורה א, יא-יב וכן מו”נ, פתיחה וח”א, פרק לד.

488 כדברי הרמב”ם בריש ס’ ‘מורה הנבוכים’: “והרי אנו דומין למי שהבריק לו הברק פעם אחר פעם והוא בלילה אפל מאד, יש ממנו מי שיבריק לו הברק פעם אחר פעם עד שכאילו הוא באור תמידי בלי הפסק ויהיה הלילה אצלו כיום, וזו היא מעלת גדול הנביאים... ומהם מי שהבריק לו פעם אחת בכל לילו... ומהם מי שיהיה בין הברקה להברקה הפסקות גדולות או קטנות” (מהד’ הרב קאפח, ירושלים תשל”ז, עמ’ ז).

489 הניתוח הטיפולוגי המוצג כאן מזכיר את דבריו של הרב י”ד סולובייציק במסתו ‘איש ההלכה’ על ‘איש הדעת’ השואף “להכיר על מנת להבין ולהשכיל” בעוד ש’איש הדת’ עורג למסתורין שבהוויה (איש ההלכה – גלוי ונסתר, ירושלים תשל”ט, עמ’ 11-18). אלא שהטיפוס ‘השלישי’ בדיאלקטיקה של הרב סולובייציק הוא ‘איש ההלכה’ לעומת ‘הפילוסוף הדתי’ אצל הרב הנזיר...

490 כלשון חז”ל במשנה, חגיגה פרק ב, א: “אין דורשין בעריות בשלשה ולא במעשה בראשית בשנים ולא במרכבה ביחיד אלא אם כן היה חכם ומבין בדעתו” ובהמשך הגמרא שם: “מוסרים ראשי פרקים... ולכל מי שלבו דואג בקרבנו” (בבלי, חגיגה, י”ג, ע”א).

**והעם, מורים ותלמידים, יצאו כל הסכסוכים שבין הדת והפלוסופיא
הדתית" (שם, עמ' שיט-שכ).**

העיסוק בפילוסופיה הדתית והיכולת לשבץ את דברי אריסטו בדברי חז"ל לא ניתנה לכל אחד. הקשר בין היכולת לעסוק בחכמה לבין סגולותיו האינטלקטואליות והמוסריות של החכם הוא כלל בסיסי בתפיסת החינוך, הן בתרבות יוון והן במסורת ישראל, אך פחות מודגש בעולם המערבי המודרני.

הלגיטימציה שניתנה במאמר לעצמאותה של הפילוסופיה הדתית מותנית בדמותו ובכישוריו של הפילוסוף. מה הם כישורים אלו? כיצד נקבע מיהו "חכם ומבין מדעתו ולבו דואג בקרבו"? הרב הנזיר לא נותן תשובה לשאלות אלו. בין 'יחידי הסגולה' הוא מונה את הרמב"ם כמובן, וכן את גדולי הפילוסופיה היהודית הספרדית בימי הביניים, ואף חכמים ומלומדים אחרים שאולי פחות מוכרים, כגון היש"ר דלמדגו (שם, עמ' שכ). הייתכן שהרב הנזיר ראה את עצמו משתייך לאותה שלשלת? גם אם הדברים לא נאמרים בצורה מפורשת, דומה שמבט מהיר בספר "קול הנבואה" מספיק כדי לענות בחיוב. חלקו הראשון של הספר עוסק בייסודי הפלוסופיא הדתית בישראל ויש להבין את הביטוי 'פילוסופיה דתית' על פי המשמעות שניתנה לו במאמר הנסקר. אכן, הספר כולו מבוסס על דרכו של הרמב"ם: שילוב בין מקורות הפילוסופיה הכללית לבין מקורות תורת ישראל.

אם כן, האמונה ביחכמה קדומה' לכל העמים והגדרת המונח 'פילוסופיה דתית' שניתנה על ידי הרב הנזיר למושג זה, מעלות את הדיון על 'ישראל והעמים' לרובד אחר ומסבירות את שלל המקורות העשיר והמגוון המופיע בספר "קול הנבואה". עם זאת, אם ב'הגיון העברי השמע' עסקינן, במה 'עברי' הוא?

2 – הגיון לאומי

א – רצף היסטורי

רעיון הלאומיות מתפרש במונחים גיאוגרפיים (גבולות ברורים ועצמאות מדינית), דמוגרפיים (על בסיס אתני או אזרחי), תרבותיים (שפה, ספרות, דפוסי חיים) ואחרים. הרב הנזיר מתמקד בהיבט התרבותי ורואה את המשמעות הלאומית לא כסוגה מוגדרת או כתימה מסוימת אלא ברצף היצירה התורנית לדורותיה⁴⁹¹. עבורו, מקור יצירה זו איננו

491 זהו ביטוי מובהק לתפיסת הלאומיות הרומנטית – השולטת באירופה של המאה ה-19 - הגורסת שהלאומיות מתבססת על ראיית הלאום כישות אמיתית ורלוונטית. בעלת קיום ממשי הנובע מההיסטוריה בדגש על יצירתה התרבותית של האומה. תפיסה אידיאולוגית זו שונה מהתפיסות הלאומיות המודרניות יותר (הקשורה בדרך כלל לאידיאולוגיות ליברליות) בה הלאומיות נתפסת כעקרון אוניברסאלי המארגן את חברות

מעשי אנוש אלא גילוי הרוח האלוהית. האדם הרוצה לחוש אותה רוח מהי מוזמן לעמוד ולהתבונן מאחורה:

**“להקשבת עולם, החיצונה, ולשמיעת הבינה הפנימית, קודמת ועוברת
השמיעה ההסטורית, מפי השמועה” (קוה"נ, עמ' ו)**

על הרצף ההיסטורי של ההגיון העברי עומד הרב הנזיר במאמר 'מבוא לפלוסופיית הדתית היהודית'⁴⁹². רצף זה בא לידי ביטוי בציר 'תורה – נבואה – פילוסופיה':

**“הרוח הנבואי, הוא ראשית החכמה העברית, בתנ"ך, ובספרי החכמה
החיצונים, ואחר כן בפלוסופיית הדתית היהודית, בכל תקופותיה.
פלוסופיית יהודית משמע פלוסופיית יהודית דתית, ואינה אלא פירוש או
מבוא לתורה, לספר שהוא הישרת הראשונים והאחרונים. מה שכולל
יחוד הפלוסופיית היהודית ורציפותה, בכל התקופות” (עמ' רפט)**

טענתו של הרב הנזיר מאד נועזת: הפילוסופיית היהודית נתפסת כהמשך ישיר לנבואה, והיא מבטאה את אותה רוח ייחודית, אך בלבוש אחר! אמירה זאת לא נפוצה בעולם הרבני המסורתי שהסתייג פעמים רבות מדרכי הפילוסופיה שתוארו כנטע זר ל'יהדות האותנטית'. הסתייגות זו רווחת אף בעולם המחקרי. כך למשל כתב יוליוס גוטמן בריש ספרו:

“העם היהודי הגיע לידי העיון הפילוסופי לא בכוחו של עצמו. הוא קיבל את הפילוסופיה מן החוץ, וההיסטוריה של הפילוסופיה היהודית הריהי [כך] היסטוריה של קליטות מנכסי-מחשבה זרים, שאמנם עמד ועיבד אותם מתוך אספקלריות חדשות של עצמו” (הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשמ"ט, עמ' 9). במקום אחר מדגיש הרב הנזיר את הרצף בין הנבואה לבין הקבלה דווקא:

**“הרוח הנבואי, או רוח הקודש, הוא ראשית חכמת ישראל, וביחוד
ראשית החכמה הפנימית בישראל, הנקראת חכמת האמת או חכמת
הקבלה” (קוה"נ, עמ' קלה).**

אך בל נטעה: הפילוסופיית הדתית והקבלה אינן שני אפיקים שונים אלא הן זהות ביסודן:

**“וכן הפלוסופיית הדתית היהודית, מקורה הסוד. ספר היסוד לסוד
העברי, ספר יצירה, אבות הפלוסופיית היהודית-הערבית, ר' יצחק**

בני האדם סביב מגמות משותפות תועלתניות של רווחת הפרט, לקראת עתיד טוב יותר לאנושות כולה (וראו: ח' בן ישראל, בשם האומה, באר שבע תשס"ז, עמ' 33-49, 77-95, 451-491).

492 מאמר זה היה אמור לשמש 'ראש דבר' (כנראה, לחלק הראשון של 'קול הנבואה') - כמשתמע מעמוד השער באסופת הדפים שמוספרה: 5/350. משום מה, נבחר מאמר אחר - מתומצת יותר - ל'ראש דבר' לספר המודפס. המאמר המקורי הודפס בקובץ 'נזיר אחיו' ב, עמ' רפט-שיא. הציטוטים מתוך המאמר המודפס - לאחר השוואה עם הטיוטא המקורית - בציון מספרי העמודים בלבד.

הישראלי, ורב סעדיה גאון, חיברו לו פירושים⁴⁹³. והוא המקור הפנימי שממנו שאב ר' יהודה הלוי בספר הכוזרי⁴⁹⁴, ור' אברהם ן' עזרא⁴⁹⁵ גם ר' שלמה ן' גבירול בס' מקור חיים⁴⁹⁶, גם ר' יוסף ן' צדיק בס' עולם קטן, המשמש מעבר להמורה⁴⁹⁷. גם הפלוסופיה הדתית של הרמב"ם, לפי דבריו, היא פירוש לסוד מעשה בראשית ומעשה מרכבה⁴⁹⁸, ועיקר שיטתו הוא, השפע האלוהי, הנבואה, וזה היה שמו הראשון של ספר מורה הנבוכים, ספר הנבואה⁴⁹⁹ "עמ' רצא).

גישה זו מצמצמת את העימות בין הפילוסופיה לבין הקבלה וגורמת ליתר אחידות בין השנים, מתוך גישה הרמונית. בפרספקטיבה זו גם הרמב"ם נהיה כמקובל, בניסיון לצמצם את ניגודיות בין הפילוסופיה לבין הקבלה ולא מתוך זלזול בהיבטים הפילוסופיים של תורתו⁵⁰⁰.

493 ראו בהקדמת המהדיר ל'ספר היסודות' לר"י ישראלי (מהד' פריד, דרוהוביץ תר"ס, עמ' 23–28) המחיר את פירוש ר"י ישראלי ל'ספר היצירה'.

494 ראו: ריה"ל, ספר הכוזרי, מאמר רביעי, אות כד-לא (מהד' אבן שמואל, ירושלים תשל"ג, עמ' קעט-קצד).

495 בהערת השוליים מופיעה הפניה לפירושו על התורה של ראב"ע לפסוקים: בראשית א, ב; דברים ה, כו וכן מסורת על פירוש ראב"ע לספר היצירה.

496 המלומד שלמה מונק הוא בין הראשונים אשר הצביעו על ההקבלות בין הפילוסופיה של רשב"ג לבין ספרות הקבלה כאשר לדעתו, רשב"ג השפיע על מקובלי ספרד. ראו בתוך ספרו:

Mélanges de Philosophie juive et arabe, Paris 1859, pp. 275–291.

497 בספרו 'העולם הקטן' אימץ ר' יוסף אבן צדיק (1075–1149) מספר רב של מושגים מהפילוסופיה האריסטוטלית (ראו: י"י גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשי"א, עמ' 109–113). בהערת השוליים שולח הרב הנזיר לפרק בו מתואר כיצד אברהם זכה לנבואה דווקא לאחר שדרש וחקר באלוהים (מהד' הורוביץ, ברסלאו תרס"ג, עמ' 21). מסורת זו מופיע ג"כ בספר היצירה (י' ליבס, תורת היצירה של ספר היצירה, ירושלים תשס"א, עמ' 73–79).

498 כמשתמע מדבריו בפתיחה ל'מורה הנבוכים'.

499 בהערות מביא הרב הנזיר מספר מקורות המציינים ש'ספר הנבואה' הלא-נודע של הרמב"ם הוא בעצם 'מורה הנבוכים' המוכר לכולם (ביניהם, ציטוט מפורש מ'ספר האמונות' לר' שם טוב אבן שם טוב [פרייה שי"ן]). כידוע, יש החולקים והסוברים שהרמב"ם התכוון לכתוב ספר אחר בשם 'ספר הנבואה' ושתוכנית זו לא יצאה לפועל. הרמב"ם מזכיר את 'ספר הנבואה' שהוא עתיד לכתוב בהקדמתו למסכת אבות בפירושו על המשנה (ראו 'הקדמות לפירוש המשנה, מהד' רבינוביץ, ירושלים תשכ"א, עמ' קסב, ר) וכן בפתיחה ל'מורה הנבוכים' עצמו (מהד' הרב קאפח, ירושלים תשל"ז, עמ' ח).

500 כמשתמע פעמים רבות בוויכוח על הרמב"ם והקבלה. על פולמוס זה נכתב רבות, ראו בין השאר: ג' שלום, 'מחוקר למקובל' בתוך: מחקרי קבלה [א], תל-אביב תשנ"ח, עמ' 189–200 וכן:

M. Shmidman, "On Maimonides 'Conversion' to Kabbalah" in: I. Twersky (Ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, II, Cambridge, Mass. 1984, pp. 375–386; M. Idel, "Maimonides and Kabbalah" in: I. Twersky (Ed.), *Studies in Maimonides*, Cambridge, Mass. 1990, pp. 31–81; M. Kellner, *Maimonides Confrontation with Mysticism*, Oxford 2006.

הצלע השלישית ברצף היצירה התורנית – שהוא גם הרצף של ההגיון העברי השמעי – הוא בעצם, העיסוק בהלכה. היבט זה של ההגיון העברי כמעט ואינו מוזכר במאמרים 'מבוא לפלוסופיית הדתית היהודית' ו'הפלוסופיית הדתית היהודית' וכן בטיטות הראשוניות של 'קול הנבואה' הכוללות שני חלקים בלבד: החלק הפילוסופי והחלק הקבלי (5/130, 5/140). אמנם, אם האמירה אולי פחות מפורשת, היא בכל זאת קיימת במכלול כתבי הנזיר. 'התכונה התורנית' המאפיינת את 'תבנית' הפילוסופיה היהודית מזכירה שבספרות חז"ל עצמה ענייני האגדה משולבים בדיוני ההלכה ללא הבחנה דיסציפלינארית בין השניים. גם בימי הביניים, חלק נכבד מהספרות הפילוסופית והקבלית מוקדש לסוגיית טעמי המצוות כלומר, לבירור המשמעויות המטאפיזיות והמוסריות העומדות ביסוד ההלכה הפסוקה. הדיון במידות שהתורה נדרשת בהן כמרכיב מהותי של ההגיון העברי השמעי מופיע בעיקר במאמר 'השם העליון הנשמע' וכן במחברות רבות שעדיין בכתב יד⁵⁰¹.

ההיסטוריוסופיה העיונית של הרב הנזיר מדגישה בעצם את הרצף ההיסטורי של ההגיון העברי השמעי דרך הופעותיו השונות. ברם, אין היא רק מנתחת את העבר אלא צופה גם לעתיד.

ב – תחייה וגאולה

בתפיסתו של הרב הנזיר העם היהודי מאורגן כחברה שבמרכזה עיון ולימוד בתורה, כאשר כל דור מוסיף ספרים רבים על קודמיו. לדידו, ייחודה של יצירה זו הוא ב'הגיון העברי השמעי' העובר כבריח התיכון בין החוליות השונות של היצירה הספרותית, על סוגותיה המגוונות ותקופותיה השונות. דא עקא, לומדי התורה הרבים אינם מודעים לרוח זו, הבאה לידי ביטוי במיוחד בתבנית הצורנית של היצירה עצמה. בכתבת ספר "קול הנבואה" מתכוון אם כן המחבר לגאול את הרוח הגולה ולגלותה לעיני כל.

בפעולה זאת רואה הרב הנזיר שליחות גדולה הכרוכה באחריות רבה והיא עתידה לחולל שינויים מרחיקי לכת בעולם לימוד התורה:

**"תורת ההגיון השמעי העברי, הנתון במדות שבהן התורה נדרשת,
תשמש מבוא למדות מדרשי ההלכה, והישרת דרכי התלמוד,
שבעמקות וחריפות למודם גדל ויגדל השכל העברי (קוה"נ, עמ' ה).**

'הישרת דרכי התלמוד' הוא חלומם של כל לומדי התלמוד עליו נדרש הפסוק 'במחשכים הושיבני כמתי עולם' (איכה ג, ו): 'זו תלמודה של בבלי' (בבלי, סנהדרין, כ"ד, ע"א). דרכי המשא ומתן העקלקלות של הדיון התלמודי העמידו אתגר לבני העלייה המעטים וגרמו לרבים אחרים להסתפק בהבנה ראשונית של הדברים. מציאות זו משתקפת גם בספרות עשירה מאד העוסקת בדרכי הלימוד: אם יש צורך להסביר מחדש כיצד ללמוד את

501 דב שורץ פרסם מאמרים רבים על חלק זה של ההגיון העברי השמעי על בסיס אותו חומר בכתב יד. זאת הסיבה שפחות התמקדתי בהיבטים אלו בחיבור זה.

התלמוד הרי זה אומר שחברת לומדים שעיקר זמנה מוקדש לתלמוד אינה יודעת כיצד נכון לתלמוד אותה! בחשיפת ובגילוי ההגיון העברי השמעי רואה הרב הנזיר תיקון למצב הכללי של הלימוד והתעוררות מחודשת לעיון בתלמוד מתוך עומק וחריפות.

בהגותו של הראי"ה קוק מתואר תהליך דומה. הוא משתמש במושגים 'תורת ארץ ישראל' ו'תורת חוץ לארץ' כדי לתאר גישות לימודיות שונות ולאזן דוקא הבדלים גיאוגרפיים:

"לא רק האגדה לבדה תואר מאור הרעיון הבהיר של תורת ארץ ישראל, כי אם גם ההלכה, יסודות הסברות, ניתוח הפסקים, שרשי השיטות ומובן הכללי הנעוץ בעמקי החיים הרוחניים והמעשיים"⁵⁰².

תיאור אוטופי זה רואה את אופי התחייה הרוחנית לא בחזרה המונית ללימוד התורה או בהיקפו של התהליך עצמו⁵⁰³ אלא בשינוי אופי הלימוד ואיכותו: עיסוק ביסודות ובדרכי ניתוח.

בהבנת תהליך הגאולה הלאומית כתהליך של תחייה רוחנית קיימת קירבה הדוקה בין דברי הרב – הראי"ה קוק – לבין דברי התלמיד – הרב הנזיר. אך ללא ספק גולת הכותרת של התהליך הוא התחדשות רוח הנבואה:

"כוסף געגועי ההגיון השמעי העברי הסודי הוא לקרב ולהעלות לגילוי

רוח ההגיון העברי, שלאזנים כרויות ופקוחות הוא נשמע כרוח הנבואה.

דור חדש יקום, בנים, בני חורין, יולדו, בתחית ישראל המדינית בארץ

קדשו, ישוב בו רוחו, מקור מחצב נשמתו, רוח הנבואה" (קוה"נ, עמ'

ה).

השאיפה לרוח הנבואה מגדירה מחדש את את הציפייה המשיחית במונחים חוויתיים – אישיים והאמונה שמימושה תלויה בגילוי 'ההגיון העברי השמעי' מעבירה אותה למישור עיוני-אינטלקטואלי. בהקשר יותר פרטי, שאיפה זו מעניקה משמעות ייחודית לכתובת ועריכת ס' 'קול הנבואה': פעולה זו מחוללת את התהליך כולו. בלשון אחרת, חשיפת ההגיון העברי השמעי מזרזת את גאולתן של ישראל. מעבר לרצף ההיסטורי של הגיון זה, האם אין מספיק בעובדה זו לכנותו הגיון 'עברי'?

502 הראי"ה קוק, אורות התורה, מהד' 'אור עציון', מרכז שפירא תשס"ד, עמ' עה (הפרק כולו נקרא 'תורת חוץ לארץ ותורת ארץ ישראל'). פן זה בהגותו של הראי"ה קוק טרם נחקר דיו, למיטב ידיעתי. לעומת זאת, הוא נושא פורה ביותר לאחרונה בעולם הישיבות המשתייך לבית מדרשו של הרב קוק (ראו למשל את ספרו של הרב יובל שרלו, תורת ארץ ישראל לאור משנת הראי"ה, חיספין תשנ"ח).

503 בדומה לדבריו של הרמב"ם בסוף משנה תורה, שופטים, הל' מלכים ומלחמות, יא, ד: "ואם יעמוד מלך מבית דוד, הוגה בתורה ועוסק במצוות כדרך אביו, כפי תורה שבכתב ושבעל-פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה וילחם מלחמות ה', הרי זה בחזקת שהוא משיח" וראו גם: אביעזר רביצקי, "כפי כוח האדם": ימות המשיח במשנת הרמב"ם' בתוך: על דעת המקום, ירושלים תשנ"א, עמ' 74-101.

ניסינו לעמוד בפרק זה על המשמעות הפילוסופית של ההגיון העברי השמעי, כהגיון צורני הבא לידי ביטוי בתבניתו הייחודית ביצירה הספרותית היהודית לדורותיה. דבריו של הרב הנזיר המעוררים תמיהה בקריאה ראשונה הופכים ליותר ויותר בהירים כאשר משווים בין מקור למשנהו ומבקשים להעלות מן הכתוב עקרונות מכוונים.

המערך שהתקבל מזמין כמה הערות על טיבו של המימד הפילוסופי בהגותו של הרב הנזיר. ראשית, עלינו להודות שבקיאותו ומעורבותו במקורות הפילוסופיה היוונית והמערבית גלויות לעין כל, כבר ממבט ראשון. אכן, ניתן לראות בנקל כיצד הוא מנהל דו-שיח עם הוגים וחוקרים רבים אליהם התוודע בשנות לימודיו באקדמיה של הברון גינזבורג בתחילה ובאוניברסיטה בהמשך. כזכור, עיקר לימודו שם היה בתחום ההומניסטיקה כאשר הושם דגש רב על תולדות העולם העתיק ועל הפילוסופיה הגרמנית המודרנית⁵⁰⁴ צחומי דעת אלו הם בעצם מוקדי העניין המרכזיים בפרקי 'קול הנבואה' העוסקים בפילוסופיה. בנוסף, דומה ש'רוח המאה ה-19' מרחפת על דפים רבים בספר: מחד, רשמי מדע פוזיטיבי ונסיון לתת הסבר כוללני לתופעות תרבותיות רחבות ומאידך, מגמת-מה אפולוגטית הרואה בתרבות ישראל דווקא מקור התפתחות הציוויליזציה כולה. מתוך נקודת ראות זו, ניתן להגיד שהגותו של הרב הנזיר בכלל וספר "קול הנבואה" בפרט משתלבת בצורה טבעית מאד – ובאופן מפתיע! – במפעל הספרותי-ההגותי של תנועת 'תורה עם דרך ארץ' מבית מדרשו של הרב ש"ר הירש...

אבל זאת נקודת ראות חלקית מאד המתעלמת מהבטים אחרים המאפיינים דווקא את 'רוח המאה ה-20'. כך למשל העובדה שהרב הנזיר עוסק בעצם במתודולוגיה ולא בתכנים: ההגיון העברי משקף דרך הבעה ודרכי לימוד ולא תכנים מוגדרים. בסופו של דבר עשוי השוני בין ההגיון העברי להגיון המערבי להתבטא גם ברעיונות ובאמונות, אך הייחודיות של ההגיון העברי הוא דווקא בגישה המתודית ובאופן ההיסק. הסתכלות זו על היצירה הספרותית היהודית מקדימה זרמים בפילוסופיה המודרנית – כגון הסטרוקטורליזם – המבקשים לחשוף את התשתית של הטענה ולא את הטענה עצמה. אמנם הרב הנזיר נוקט גישה אידיאליסטית ומהותנית הממעטת בתפקידה של החברה ביצירת תבניות תרבותיות ודפוסים מחשבתיים, אך הדמיון בגישה קיים.

מעניין הדבר שבמרחק גיאוגרפי קטן מהרב הנזיר המנסה לסיים את הדיסרטציה שלו על 'תבנית הפילוסופיה הדתית' יושב פילוסוף אחר – גם הוא תלמיד של הרמן כהן - ההוגה על טיבה של היצירה האנושית כמפתח להבנת האדם: ארנסט קסירר.

משנת 1919 לימד קסירר פילוסופיה באוניברסיטת המבורג ובחן מחדש את יסודות תורת ההכרה של קאנט. לדעתו יש להעביר את מוקד הדיון מהתודעה והבנתו של האדם את העולם הסובב אותו לדרכים ולאופנים בהן מבטא האדם את תפיסתו של העולם. לדידו,

504 כך עולה גם מתעודות הרישום השונות שנשתמרו בארכיון 'נוד דוד' ובהן פירוט מדויק של הקורסים השונים לכל סמסטר וסמסטר ושמות המרצים (מחלקה 1, ללא מספור).

השפה איננה ייצוג של 'עולם התופעות' לפי הקטגוריות הקאנטיאניות אלא הדרך בה האדם תופס עולם זה. אך האדם לא נולד עם שפה מובנת וגם לא רוכש אותה: הוא פועל על השפה, משנה אותה ומשכלל אותה. השפה משקפת אם כן את הסתכלותה של החברה האנושית על העולם. קסירר הדגיש את מימד הסמל שבשפה: הדיבור האנושי איננו קריאה בעקבות גירוי חיצוני, אף לא סימן המזהיר מפני דבר הצפוי (כמו אצל בעלי חיים) אלא מערכת של סמלים המשקפת יכולת של הפשטה. במקום הגדרת האדם כ'מדבר' (בתיאולוגיה של ימי הביניים) או כ'יצור תבוני' (בפילוסופיה החדשה) מציע קסירר הגדרה חדשה: 'המסמלי' (animal symbolicum)⁵⁰⁵.

הגדרה זאת פתחה פתח חדש לעיון פילוסופי בשפה, בתרבות ובאדם. טענתו הייתה שאי אפשר לחדור חדירה אמיתית למהותו ולתפקידו של הדיבור האנושי כל עוד רואים בו אוסף של 'מילים', כללי דקדוק ותחביר ותו לא. השפה מבטא התייחסות לעולם והתייחסות משתנה בין חברה לחברה. ההבדל האמיתי בין הלשונות אינו הבדל של קולות וסימנים אלא של 'תמונות עולם' (מה שהפילוסוף הצרפתי פוקו קורא 'episteme') הבאה לידי ביטוי באוצר המילים וביצורה הייחודית של השפה (Substanzbegriff). תמונה זו לא תמיד ניתנת להעברה לשפה אחרת, ובוודאי לא על ידי תרגום מילולי בלבד.

הדמיון בין דברי קסירר לבין דברי הרב הנזיר במאמרו 'תבנית הפילוסופיה הדתית היהודית' מפליא: הרי במאמר זה מנסה הרב הנזיר להגדיר את ייחודה של הפילוסופיה היהודית על ידי חשיפת תבניתה הייחודית דווקא. גם הבחנתו בין ההגיון העברי לבין ההגיון היווני מבוססת לא על רעיונות אלא על השוואה בין 'תמונות עולם' שונות העולה מתוך ניתוח השפה העברית והשפה היוונית.

זאת ועוד אחת. עבודתו של קסירר השפיע גם על הפילוסוף הצרפתי מרלו-פונטי (1908–1961) ועל ספרו 'Phénoménologie de la perception'⁵⁰⁶. בספר זה מבחין מרלו-פונטי בין 'שפה מדוברת' (langage parlé), שהיא מורשת תרבותית של התייחסויות לעולם מתורגמות בשפת סמלים לבין 'שפה דוברת' (langage parlant), כגון אומנות, שירה ואף קולנוע שהיא טעונה משמעות ראשונית יותר, בדרך לא מילולית אלא בשפה אומנותית. עבורו, דווקא שפה זו מתרגמת נכונה את המפגש הראשוני של האדם עם הסובב אותו, בשעת שהוא מעניק מילים לחוויה האישית ומלביש את המחשבה הטרומית במשמעות. להבחנה זו ולהדגשת המרכזיות של השפה הדוברת בחקר התרבות וההיסטוריה, השלכות רבות במדעי הרוח והחברה.

מתוך פרספקטיבה זו, נכון יהיה להתבונן על סגנונו הייחודי של הרב הנזיר ולראות כיצד הצורה משקפת את התוכן. המאמרים השונים ב'קול הנבואה' ערוכים בפסקאות קצרות של משפטים מחוברים, ובהם שילוב של ציטוטים בתוך הטקסט עצמו. הטענות המרכזיות

505 א' קסירר, מסה על האדם, תל-אביב תשל"ב, עמ' 39–41. בספר פופולרי זה סיכם קסירר את עיקרי שיטתו אותם פיתח בהרחבה בספרו בגרמנית 'Philosophie der symbolischen Formen'. הכרך הראשון (Die Sprache) עסק בשפה ויצא לאור ב-1923. כמה שנים לפני כן כבר פרסם קסירר כמה מאמרים בנושאים אלו.

506 Marcel Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945

ובאנגלית:

Marcel Merleau-Ponty, *Phenomenology of perception*, London 1989.

של המאמר אינן מנוסחות בהרחבה ופעמים רבות מרומזות דרך כותרות תמציתיות המופיעות בראש כל פסקה⁵⁰⁷. סגנון מקוטע זה מפריע לפעמים ללומד המצפה לראות לפניו טענה ערוכה בצורה מובנת ובהירה: הנחות יסוד, טיעונים והיסקים ומסקנות. אין מקום לתמיהה: הרי זה דווקא מה שהרב הנזיר לא רצה! הוא לא רצה לבטא את מחשבותיו על 'ההגיון העברי השמעי' לפי כללי החשיבה המערבית אלא לפי 'תבנית ההגיון העברי' קרי, משפטים קצרים כאשר חשיבה אנאלוגית מחברת בין רעיון למשנהו וכך 'דבר מביא דבר'. השימוש המועט בפועלים מצד אחד, וריבוי סימני הפסקה קצרים (פסיקים) מצד שני מזמינים את תחושת הרצף ומחדדים יותר ויותר את האמירה הכללית אך בלי להגדיר אותה. הגדרה מדוייקת פירושה השלטה של החשיבה האנושית על המציאות ופעולה זו זרה להגיון 'השמעי' המבקש להקשיב למציאות ולהתפעל ממנה. אכן, בחר המחבר לתאר את ההגיון העברי השמעי בדרכו הייחודית לו:

"החכמה העברית מיוחדת בתבניתה התורנית והמשלית. היא אמורה כמצוה, הלכה למעשה, באמרה קצרה, כמשל, בתורה, משלי שלמה, וקהלת" (קה"נ, עמ' ט"ו).

בהליכה בדרכי ההגיון העברי אין לראות בחירה של אסטרטגיה ספרותית אלא אמירה אידיאולוגית: ספר "קול הנבואה" משתלב ברצף ההיסטורי של רוח ההגיון העברי העובר על היצירה התורנית לדורותיה. הן תוכנו והן סגנונו הספרותי מוליכים למסקנה זו. לפי זה, הרב הנזיר אינו מתאר תופעה אלא שותף לתהליך עצמו: ספרו אינו עוסק בנושא מסויים אלא הוא חלק מהנושא עצמו. כזכור, כך גם השתמע – בין השיטין – מהמסה 'הפלוסופיא הדתית היהודית' שנסקרה בהרחבה לעיל: ספר "קול הנבואה" הוא חוליה נוספת במפעל הפילוסופיה הדתית ובו ספרים בודדים של יחידי סגולה בלבד. הגבול בין החוקר ליוצר לא נשמר, ההבחנה בין הסובייקט לאובייקט מטושטשת והמחבר מבקש בעצם להישמע לקריאתו של ההגיון העברי השמעי הבאה לידי ביטוי בפסוק שבראש מאמר 'תבנית הפלוסופיא הדתית היהודית':

"בני אם תקח אמרי, ומצותי תצפן אתך, להקשיב לחכמה אזנך, תטה לבך לתבונה, כי אם לבינה תקרא, לתבונה תתן קולך... אז תבין יראת ה', ודעת אלהים תמצא, כי ה' יתן חכמה, מפיו דעת ותבונה" (משלי ב, א-ו).

507 חשוב לציין שבתרגום המאמר 'תבנית הפלוסופיא הדתית היהודית' בגרמנית, אין כותרות. גם בכתבי היד הראשוניים שבידינו (5/340, 5/211, 5/241 ועוד) יש לפעמים חלוקה לפסקאות אך ללא כותרות. הכותרות מופיעות אם כן בצורה שיטתית ובשלב מאוחר יותר של עריכה. כזכור, שלב זה של העריכה התרחש לאחר התקופה בה שקד הרב הנזיר על עריכת 'אורות הקודש' לראי"ה קוק שכללה סידור הפרקים שונים "כל פרק יגיד עליו רעו, הסמוך לו, לפניו ולאחריו, ושים רוח בין ענין לענין באותו ענין, ופיזור האותיות בלשונות רז"ל ועקרי הענינים, ובראש כותרות, ראשי פרקים, וראשי סדרים, ומערכות" (אוה"ק ג, עמ' ה). דומה אם כן שהרב הנזיר אימץ את השימוש בכותרות וחשיבותן דווקא בשנים אלו ובעקבות עבודתו ב'אורות הקודש'. מיותר לציין שגם העיצוב החיצוני של ס' 'קול הנבואה' (גופנים, הדגשים, חלוקה לפרקים) קרוב מאד לעיצוב 'אורות הקודש' (מלבד הערות השוליים המחכימות שהן ייחודיות ל'קול הנבואה').

פרק שלישי :

קבלה – עיון וחוויה

הקדמה : בין פילוסופיה לקבלה

עמדת המחקר

הנחת יסוד רווחת היא שהפילוסופיה והקבלה אכן מייצגות שני כיווני מחשבה הפכיים ומנוגדים זה לזה, ואי אפשר לאדם להחזיק בשניהן כאחד. כל זרם רואה בעצמו המחשבה היהודית האוטנטית והמקורית העומדת מאחורי הרובד הנגלה של היהדות (כלומר ההלכה) ואשר ביכולתה להסביר את יסודות המציאות האנושית והאלוהית. בדברי המחקר העוסק בתולדות הקבלה והתפתחותה מול הזרם הפילוסופי ניתן למצוא שתי מגמות עיקריות: הראשונה מצמצמת את המרחק בין שתי התופעות, השנייה מרחיבו. נבאר את הראשונה תחילה.

באחת מהרצאותיו אמר גרשום שלום :

"היחסים בין הקבלה כתנועה בעלת מגמות דתיות מסוימות, ובין העולם של ההשכלה הפילוסופית שבאה מספרד ומהמזרח, ושמגמותיה מנוגדות במידה רבה למה שהקבלה באה להגן עליו, יחסים אלה טעונים עדיין בירור. ניגוד זה ידוע מדברי ההיסטוריונים, ובכל זאת אין הדברים פשוטים, ואני מנסה כאן להבהיר אותם. אותו רבי אברהם בן דוד, ראש בעלי התלמוד, ראש פוסקי ההלכה, ראש הישיבות של פרובאנס, הוא מצד אחד מקובל, כמעט הייתי אומר הראשון שאפשר לאתר אותו בהיסטוריה. לא אגדתי, לא מדומה, אלא הוא - וגם כמה מחבריו הקרובים - שעודד בצורה פעילה ממש את פעולתו של אבי המתרגמים המפורסמים, רבי יהודה אבן תיבון... [קיצור שלי - י"ב] אין כאן הרגשה שבפני אנשים אלה יש מתיחות מסויימת. להיפך, אין כאן כנראה כל פרץ וכל צווחה. כשאנו קוראים את המקורות השונים האלה, איני בא לומר שאין בדבר משום תמיהה, בכל זאת מצד הכרתם הם לא היתה כאן סתירה. הם פעלו מתוך הרמוניה בינם לבין עצמם, בנפשם הם ועולמות אלה של ההשכלה הפילוסופית, כגון ספר הכוזרי וחובות הלבבות, שתורגמו כאן בפרובנס... [קיצור שלי - י"ב] לא היוו כל ניגוד למסורת התלמוד הרבנית ובלי ספק גם לא לעולמם הנסתר של כמה מהמקובלים שמסורת הקבלה נשתלשלה להם ממקורות ספר הבהיר ונתפתחה בחוגם לעניינים חדשים. השינוי בין מקורות אלה

רב, ובכל זאת, כנראה, לא היתה כאן משום סתירה בהכרתם ובוודאי היה טעם לדבר⁵⁰⁸.

לדעת שלום, הפילוסופיה והקבלה הם שני זרמים שהתפתחו במקביל בימי הביניים ומילאו את אותו תפקיד: הן הפילוסופיה והן הקבלה שימשו כאידאולוגיות שמטרתן להסביר את עניינה של היהדות לנוכח ההתקפות המרובות עליה מבפנים ומבחוץ. שתי האידאולוגיות נהגו בדרך ביטוי שונה: הפילוסופיה בחרה בדרך החקירה והאלגוריה והקבלה בדרך הסוד והסמל. לדבריו:

"הנדבך הפילוסופי יכול היה להיות מקובל על דעת בעלי הקבלה, בלי שיראו בזה ערעור ענייניהם או הבנתם הם את היהדות, מפני שלדעתם מה שהם באו לגלות ביהדות מתיחס למישור אחר" (הקבלה בפרובנס, עמ' 13).

בספרו הגדול אף טוען שלום כי בימים הראשנים לא הבחינו כלל המקובלים בין שני המישורים של הדיון וטשטוש זה הוא הסיבה לחוסר המתח בין המקובלים לפילוסופים בראשית ימי הביניים⁵⁰⁹. משה אידל מסכים עם תמונה זו, ולדעתו הפולמוס בין הקבלה לפילוסופיה הצטמצם בדורות ראשונים לסוגייה עיונית אחת בלבד: משמעותם של סודות מעשה בראשית ומעשה מרכבה. אם לפי הרמב"ם יש לפרשם כתכני הפיסיקה והמטפיסיקה האריסטוטלית, עבור המקובלים מדובר בתכנים מסוג אחר לגמרי, הנמסרים מדור לדור וללא זיקה עם מקורות מבחוץ⁵¹⁰.

גם ויידא בספרו "מבוא למחשבת ישראל בימי הביניים" רואה דמיון בין הפילוסופיה והקבלה. הוא דוחה את התפיסה המגדירה את הקבלה כנסיון לחדור לאיחוד המיסטי ולדעתו יש לראות בה "שאיפה לדעת את העולם ואת מקורו, את דרכי התנהלותו ואת אחריותו"⁵¹¹, כפילוסופיה הדתית עצמה. זאת הסיבה לכך שספרו כולל פרק מקיף ויסודי מאד על הקבלה כחלק מהמחשבה היהודית (ליד הפילוסופיה היהודית), מול ספרות הלכה העוסקת ב"מעשה" היהודי. אמנם מדבר ויידא על "רוח" ייחודית לקבלה ועל רצף מסויים בין התקופות השונות, אך קשה להגדיר את מאפייניו בצורה ברורה. לעומת זאת, ספרות הקבלה המוכרת לנו היא לדעתו עיבוד מחדש של מקורות היהדות בכלל ושל השיח הפילוסופי בפרט:

"המקובל חי את המסורת היהודית ופועל מתוכה, הוא משתמש בדרכי החשיבה של חז"ל ומבקש בעזרתן לחקור את המקרא ולהעמיק בכתוב. מעבר לכך, הוא מפרש את עקרונות האמונה מחדש, מוסיף עליהם ומחדשם לפי דרכו" (שם, עמ' 201).

⁵⁰⁸ הקבלה בפרובנס, הרצאותיו של ג' שלום בשנת תשכ"ב – ערכה: ר' ש"ק, ירושלים תשל"ו, עמ' 5-6.

⁵⁰⁹ G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1941, pp. 23-25.

⁵¹⁰ M. Idel, "Maimonides and Kabbalah" in: *Studies in Maimonides*, Cambridge Mass. 1990, (I. Twersky Ed.), pp. 31-79

⁵¹¹ G. Vajda, *Introduction à la Pensée Juive du Moyen-Age*, Paris 1947, p. V (תרגום חופשי).

ווידא מזהה בספרות הזוהר פולמוסים נסתרים עם רס"ג, רשב"ג, ריה"ל ואחרים ועם זאת, נוהר מקביעות פשטניות: הוא מזהה מקורות השפעה מתחום הפילוסופיה ובאותה עת מבקש לדון בפרשנות הייחודית של הקבלה ולנתח את תפיסת עולמה האידיאית. שונה במקצת היא עמדתו של ישראל תא-שמע הניגש לסוגייה זו דרך בדיקת ההקשר ההיסטורי. ראיית הקבלה והפילוסופיה כשני זרמים מנוגדים נובעת מהפרספקטיבה ההיסטורית של עינינו כיום, למלוא רוחבה הרעיוני וההיסטורי. ברם, לא כך פני הדברים בראשיתם. לדבריו:

"הנחה זו, אף שהיא מקובלת ונכונה כיום, אינה נכונה לשעתה אלא באופן חלקי ואי אפשר לה לשמש כהסבר היסטורי לאירועי המאות הי"ג והי"ד, ולא למאורעות הגירוש, אלא בעירבון מוגבל בלבד. עד למאה הט"ו נצטמצמה המחלוקת בין הפילוסופיה לקבלה לשוליים הקיצוניים של החברה היהודית בספרד, ואילו הזרם החברתי המרכזי, המשתתף לעינינו במנהיגות הדתית והציבורית – אשר נהנתה גם מגיבוי ומהכרה של המלכות – נתון היה למן המאה הי"ג ועד לראשית המאה הט"ו בידי חכמי התורה... [קיצור שלי – י"ב] כל אלו לא הכירו בקיומה של מחלוקת עיניינית מהותית בין הפילוסופיה לקבלה. שתיהן כאחת נתפסו להם כדרכים חלופיות, עקיפות ומסוכנות במידה שווה, המוליכות אל אותה אמת סופית אחת, אשר הדרך הנכונה הישרה והבטוחה להשגתה היא על ידי לימוד התורה הנגלית, היינו ספרות התלמוד וההלכה על כל היקפה"⁵¹².

חשיבות טענתו של תא-שמע נעוצה לא רק בהחזרת הפולמוס הפילוסופי-הקבלי למימדיו ההיסטוריים הנכונים (שוליים אידיאיים של החברה והמנהיגות) אלא בעובדה שהוא מציג בעצם השקפה שלישית. עבור השקפה זו, אין לראות בפילוסופיה ובקבלה שני תחומי דעת המנוגדים זה לזה כשהמחלוקת ביניהם סביב השאלה "מי בראש?" אלא דווקא שתי תחומי דעת השונים זה מזה מבחינה דיסציפלינארית אך הדומים זה לזה מצד מעמדם בעיני היהדות הנורמטיבית: דרכים אלטרנטיביות עבור יחידי סגולה, הטומנות בתוכן מכלול של יתרונות אך גם של סכנות⁵¹³. העובדה שהשקפה זו מייצגת הן את רובה של החברה היהודית והן את רובה של המנהיגות היהודית ראויה לתשומת לב מיוחדת: הרי זה אומר שזאת

512 י' תא-שמע, "הלכה, קבלה ופילוסופיה בספרד הנוצרית" בתוך: הנ"ל, כנסת מחקרים – עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, ירושלים תשס"ד, ב, עמ' 282.

513 חשוב גם לשים לב לנקודה נוספת: גם אם אפשר לטעון שהפילוסופיה והקבלה דרו בכפיפה אחת עם ההלכה ולא איימו עליה, יש בכל זאת הבדל בין השניים. אמת, לא הפילוסופיה ולא הקבלה התיימרו להציב סדר יום אלטרנטיבי להלכה ולחיים יהודיים. אבל, אם הפילוסופיה הייתה יכולה להתקיים בלי קשר לדת מסוימת ואיש מאלה שאימצו אותה לא ניסה לקבוע בחיים היהודיים הלכה או מנהג חדש על פי עקרונות הפילוסופיה, לא כך הדבר בקשר לקבלה. הקבלה החילה את תורותיה לתוך אורח החיים היהודי, למנהג ולטקס, בתפילה ובמעשה המצווה. עם זאת, הקבלה לא פלשה לשאר ענייני ההלכה, ועיקר עיסוקה של ההלכה שעסקה במשך דורות בדיני משא ומתן ונזיקין נעלם לחלוטין מעולמם של המקובלים. ראו על כך מה שכתב זאב גריס במאמרו "קבלה והלכה" בתוך: מדעי היהדות 40 (תש"ס), עמ' 187-188.

ההשקפה מובילה ודומיננטית ואין להבין את האנטגוניזם בין הגישות הקיצוניות מבלי לראות את הדעה המתונה המחברת ביניהן. ישראל תא-שמע, בדרכו הייחודית המאפיינת את שלל מחקריו השונים, הצליח לתאר היטב את עולמם הרוחני של המנהיגות הרבנית ולעמוד על מורכבותו. לדידו, גם בהקשר הפולמוס הקבלי-הפילוסופי, דמויות רבניות הנחשבות לרוב חד-גוניות וקיצוניות (כגון הרמב"ן "המקובל" או הרשב"א המחריס את העיסוק בפילוסופיה) שייכות בעצם למחנה המרכזי ומקבלים את שתי המערכות הסותרות לכאורה כשיטות המשלימות זו את זו, "החותרות – ואף מגיעות – לאותה אמת סופית המושגת על ידי לימוד ההלכה הנגלית, בלא ביטול זמן יקר וסיכון דתי רב" (שם, עמ' 286). בדיקת היחסים בין הפילוסופיה לבין הקבלה לאור המציאות ההיסטורית אינה מצמצמת את העימות האידיאולוגי אך מקטינה את היקף התופעה מבחינה חברתית.

שונה היא העמדה המרחיבה את המרחק בין הקבלה לבין הפילוסופיה. זאת המגמה השולטת בהיסטוריוגרפיה היהודית המשכיחה בעת החדשה, מלבד אצל כמה הוגים יוצאי דופן⁵¹⁴. משכילי "חכמת ישראל" הדגישו פעמים רבות שהקבלה היא מכלול של אמונות טפלות שמקורן אינן בישראל ובוודאי שאין להן ולפילוסופיה היהודית כלום. בספרו 'ויכוח על חכמת הקבלה' (גוריציאה תרי"ב) כותב שד"ל שהטכסטים העקריים של הקבלה (כגון ספר הזוהר) לא נכתבו על ידי חכמי ישראל הקדמוניים והוא יוצא נגד אדולף פרנק – החרג בנוף זה של חכמת ישראל – אשר קרא לספרו: 'הקבלה או הפילוסופיה של היהדות' (פריס תר"ג). עבור אותם משכלים בעלי חשיבה פוזיטיבית, שאלת הקבלה ויחסה לפילוסופיה איננה שאלה אקדמית בלבד וייתכן שמניעים דתיים ותרבותיים מעורבים בדבריהם⁵¹⁵. הם דאגו להדגיש את הצדדים הרציונאליים של היהדות, את יחסי הגומלין בין המחשבה היהודית ומחשבת העמים וראו במיסטיקה היהודית 'נטע זר' ליהדות האותנטית. עבורם, קיים מרחק רב בין הקבלה לבין הפילוסופיה היהודית שהיא המבטאה נאמנה את מחשבת היהדות.

גם אם לאט לאט הלכה והתפשטה העמדה המחקרית המדברת על קירבה בין הקבלה לבין הפילוסופיה (והמזהה בספרות הקבלה מוטיבים נאו-אפלטוניים בעיקרם), אין זו הגישה המחקרית היחידה. בספרו 'קבלה: היבטים חדשים' קורא משה אידל תיגר על עמדה זו:

"מקריאת הספרות המחקרית על הקבלה מתקבל הרושם שהקבלה היא מערכת של רעיונות תיאוסופיים, אמונות שונות, סמלים ושיטות פרשניות. הקבלה מוצגת לעיתים קרובות כקורפוס של ידע תיאורטי, כגנוזיס יותר מאשר כגישה פרקטית או חווייתית למציאות" (קבלה, עמ' 45).

⁵¹⁴ כגון שלמה מיימון שדיבר על הקבלה כ'מדע יהודי' שיש להבינו בעזרת מושגים פילוסופיים (ראו: אידל, קבלה, עמ' 23-24 וכן עמ' 27).

⁵¹⁵ כגון היחס למודרנה ולהשתלבותם של היהודים בחברה הלא-יהודית ועוד.

אידל יוצא נגד התפיסה המחקרית הרואה בקבלה מערכת של רעיונות בלבד. לדעתו תפיסה זו מתעלמת מהפן הפרקטי של הקבלה העושה אותה ל'דרך חיים' ולא רק ל'השקפת עולם'. לדעתו, המחקר המודרני התעלם מהיבטים אלו, לא נתן דעתו על טיבה של החווייה המיסטית של המקובל, הזניח את הכתבים העוסקים בטכניקות אלו וכך צייר תמונה חלקית מאד של הקבלה.

גם יהודה ליבס שותף למגמה חדשה זו במחקר, המתחילה אמנם מביקורת מתודולוגית בלבד אך כוללת בסופה ניסיון להגדיר מחדש את תחום הקבלה:

"ניתן להגיד ששלוש עסק בקבלה כפי שחוקר פילוסופיה עוסק, נאמר, בקאנט. הוא איננו מסתפק בהסברת הכתוב, אלא ממשיך ומפתח את התיאוריה הפילוסופית. לדרך זו יש יתרונות גדולים של העמקה רוחנית, אך עם זאת יש לשאול אם היא לגיטימית בחקר הקבלה באותה מידה שהיא לגיטימית בפילוסופיה, שהרי סמכות המקובל ומקורות הידע שלו אינם מסורים בידי כל אדם לפי שכלו בלבד; הם נעוצים במסורות מאיש לאיש או בהתגלות מיסטית, ואף החלק המסור לשכל האדם קשור בעיקרו במאמץ פרשני, ולא בחידוש של תיאוריה עצמאית"⁵¹⁶.

ביקורת זו מבקשת להגדיר מחדש את תחום הדעת הנקרא 'קבלה' ולקבוע מהו עיקר ומה טפל: האם הרעיונות הן רק בסיס עיוני לקבלה שהיא ביסודה פרקטיקה דתית או האם הפרקטיקה היא בעצם 'גלגולי' מזדמן בלבד של מערכת רעיונות ותורות מטפיזיות? לפי משה אידל, יש לראות בטקסטים העיוניים של הקבלה לדורותיה (כבר בספרות ההיכלות ודרך חסידות אשכנז) הגות חווייתית שתכליתה פעילות חווייתית. אם כך הדבר, דומה שרב המרחק בין הפילוסופיה היהודית כמדע ספקולטיבי לבין הקבלה כפרקטיקה דתית. מגמה זו הולכת ונשמעת יותר ויותר במחקר. כך למשל מציע יהונתן גארב לדון בקבלה בפרספקטיבה יותר רחבה ולא רק כמערכת אידיאית, במיוחד כשבאים לדון בתופעות הקבלה במאה העשרים:

"המחקר מוגבל על ידי הטיות מובהקות, הנובעות מסדר היום שהיה מקובל עד לאחרונה. דוגמה אחת היא הנטייה לעסוק ברעיונות ולא במבנים חברתיים או בפרקטיקות, נטייה המונעת מבט סוציולוגי או אנתרופולוגי יותר על קבלת זמננו... רוב החוקרים של קבלת זמננו אינם מסתייעים בכלים של חקר התרבות העכשווית, ובכך מוחמצת האפשרות למקם את קבלת המאה העשרים בתוך ההקשר הרחב של התרבות המערבית"⁵¹⁷.

התייחסות לקבלה כתופעה רבת-פנים מאפשרת לאבחן היבט אחד ולבדד אותו על מנת להבינו בצורה יותר מעמיקה: התופעה המיסטית, לא כשם נרדף לתופעה הדתית אלא ככינוי לסוג מסוים של דתיות:

516 יהודה ליבס, "כיוונים חדשים בחקר הקבלה" בתוך: פעמים 50 (תשנ"ב), עמ' 152.

517 יהונתן גארב, "יחידי הסגלות יהיו לעדרים", ירושלים תשס"ה, עמ' 20.

"המושג 'מיסטיקה' בשימושו הרגיל מתייחס למידת העומק של אמונתו של האיש הדתי: אדם הנושא תפילה הוא דתי, מי שמתכוון לכך ברצינות הוא מיסטיקן. גישה זו קובעת יחס כמותי בין הדת למיסטיקה: מיסטיקה היא דתיות, אבל קצת יותר מכך, ביתר רצינות וביתר עמקות. המאפיינים המיוחדים בדרך כלל למיסטיקה – הדרך להתקרבות אל האלוהות, התחושה העמוקה של נוכחותו, היחס הרגשי העמוק כלפיו וחויית ההזדהות עמו – הם בעצם מאפייניה של דת בכלל, וכל ממסד דתי מטיף להם ומבטיח אותם לנאמניו. המיסטיקן הוא מי ששם ערכים כלליים אלה של המערכת הדתית בראש מעייניו ומתמסר להם"⁵¹⁸.

בשורות אלו משוחח יוסף דן עם גרשום שלום שכתב עשרות שנים לפני כן על המתח השורר בין המיסטיקה לבין הסמכות הדתית. נקודת המוצא של שלום היא שלמיסטיקה יש צד שמרני וצד מהפכני. לפיכך:

"המיסטיקאי, דווקא משום שהוא שרוי ביחס יצירתי ובלתי-אמצעי אל מושא התנסותו, הריהו משנה את צורתה ומשמעותה של המסורת, שעליה הוא חי. המיסטיקאי מהווה אפוא גורם לא רק בתהליך שימורה של המסורת, אלא גם בתהליך פיתוחה וקידומה. הערכים הישנים, הנראים מעתה בעיניים חדשות, מקבלים משמעות חדשה, אפילו לא נתכוון לכך המיסטיקאי, ולעתים אפילו בלא שיגיע הדבר לתודעתו... [קיצור שלי – י"ב] בכך עולה, ליד הצד השמרני של המיסטיקה, גם הצד המהפכני, העלול להוליד התנגשות. כי הדרך אל מקורה של אותה התנסות, שמצד אחד מעוגנת בה העמדה השמרנית, עשויה – במקרה אחר – לשמש יסוד לעמדה ההפוכה. המיסטיקאי עלול להעמיד את חוייתו שלו מעל או במקום התכנים המוכתבים על ידי הסמכות, דווקא מפני שחוייתו נראית לו כנובעת מאותה סמכות עצמה"⁵¹⁹.

במקום לדבר על התנגשות בין הדת המוסדית למיסטיקה העדיף יוסף דן לדבר על יחס כמותי וערך מוסף הבא לידי בטיוי ב"מידת רצינותו" של המיסטיקן. אך אין זה הכל: "היחס המיסטי אל האמת הדתית עומד על הספק העמוק – או לעתים קרובות, ההכחשה הגמורה – שהלשון הקומוניקטיבית מסוגלת לגלות אמת אלוהית למאמין... רק אמצעים על-לשוניים יכולים למסור רמז כל שהוא, מעט מזער, מן האמת האלוהית הנסתרת".

518 י' דן, הלב והמעייין – מבחר חוויות מיסטיות, חזיונות וחלומות מן העת העתיקה עד ימינו, ירושלים תשס"ה, עמ' 9.

519 ג' שלום, "מיסטיקה וסמכות דתית" בתוך: "פרקי-יסוד בהבנת הקבלה וסמליה", ירושלים תשמ"א, עמ' 13. קשה לקבל את הבחנתו של שלום במאמר זה בין "חוויה נבואית" שלה תוכן מילולי מוגדר לבין חוויה מיסטית שהיא "חסרה חיתוך-היגוי ברור" (שם, עמ' 15): מיסטיקנים רבים – בכל הדתות – מתארים את בתיאור מדויק מאד את חוויותיהם המלוות בדברי חזון או שמיעת קולות.

מוגבלתו של הלשון היא גם מוגבלתו של ההכרה השכלית ושל כל פעילות קוגניטיבית. רק בחוויה המיסטית ובתהליך הדבקות מוצא המקובל את מבוקשו⁵²⁰.

הגות וחוויה ב"קול הנבואה"

בתורת 'ההגיון העברי השמעי' תופסים תורת הקבלה וסמליה מקום מרכזי. בתוכנית המקורית לחיבור 'קול הנבואה' מתחלק הספר לשני חלקים בלבד: הראשון עוסק בפילוסופיה, השני ב'רוח הסוד העברי' (140/5). עבור הרב הנזיר, הקבלה נתפסת כהמשך הנבואה:

"הרוח הנבואי, או רוח הקודש, הוא ראשית חכמת ישראל, וביחוד ראשית החכמה הפנימית בישראל, הנקראת חכמת האמת או חכמת הקבלה" (קוה"נ, עמ' קלה)

עם זאת, חלק זה של קול הנבואה לא הגיע כלל לידי גיבוש. המאמר "החכמה הפנימית" המתפרסם על מחציתו השנייה של הספר (עמ' קלה-שיח) אינו עוסק ישירות בהיבטים הרעיוניים של תורת הקבלה אלא בספרי קבלה ובמקובלים. לאמיתו של דבר מאמר זה שייך דוקא לחלק הראשון של הספר (כמובא בתוכן העניינים המפורט) ולא לחלק המוקדש ל'הגיון הסודי השמעי בחכמה הפנימית'. במילים אחרות, המאמר "החכמה הפנימית" משמש "מבוא" לחכמת הקבלה בלבד. דברי קבלה עצמן יבואו למקומן בחלק השני של הספר, המופיע בכמה גירסאות שונות. תחילה לפי סדר זה: 'רוח הסוד העברי', 'רוח בינה', 'עולם הבריאה', 'קול הנבואה ורוח הנגון' (140/5), שנית לפי ההצעה הבאה: 'רוח הסוד העברי', 'גילוי הסוד העברי', ו'בחינת ההגיון הסודי העברי' (146/5) ולבסוף כמאמר על 'גדרים וכללים, מבחינת התבונה הטהורה ומקורות', 'לתולדות החכמה הפנימית' (עם 'תוספות') ובסיומו 'באורים לאדרא רבא וזוטא והקדמת תקוני זהר' (185/5).

בארכיון 'נזר דוד' כמעט ולא נמצאו קבצים ערוכים תחת שמות הפרקים שהוזכרו⁵²¹. עם זאת, עשרות דפים מפוזרים – אם לא מאות – עוסקים בחומר רלוונטי לחלק זה (760/5 עד

520 במאמר המבוא הפותח את ספרו מבקש יוסף דן להבחין בין "מיסטיקה" לבין "קבלה" מבחינה קונצפטואלית, ולדעתו, הקבלה איננה "מיסטיקה יהודית" ואף מנוגדת לה (שם, עמ' 18-19). ברם, גם אם יש מקום להבחנה זו, דומה שאפשר להשתמש במונח "מיסטיקה" גם בהקשר הקבלי אם תופסים את הקבלה בהקשר רחב יותר ולייחדו לכל הקשור לתחום החוויה היונק מהקבלה העיונית. אשתמש אם כן במונח "מיסטיקון" במשמעות זו.

521 מלבד המאמר 'רוח בינה' (225/ג5) שפורסם בהדפסה המחודשת של 'קול הנבואה' החל משנת תשס"ב וכן טיוטא ראשונית למאמר 'עולם הבריאה' (310/ג5).

5/770) ודורשים עבודה מרובה בפענוח, במיון ובעריכה. בנוסף, אפשר גם להניח שחלק מהחומר המיועד ל'קול הנבואה' מצא את מקומו במחלקות אחרות בארכיון ואף פורסם שלא בהקשר לספר "קול הנבואה"⁵²². בהעדר חומר השייך ל'הגיון הסודי השמעי' בצורה מובהקת, קשה אם כן להעמיד את הדברים על בוריים. לעומת זאת, חומר רב נמצא בידינו על היבטים אחרים בקבלה ביומנים האישיים של הרב הנזיר: תאורי חוויות, הזכרת טכניקות, הרהורים ומחשבות. אלו הם שני הצדדים של "המקובל השלם": עיון מטפיזי מחד גיסא ופרקטיקה מיסטית מאידך גיסא. כמו שניווכח בפרק זה, אין לדון בקטעים נרטיביים אלו במנותק מהכתבים העיוניים של הרב הנזיר. אלו נושקים באלו ושתי הסוגות מזינות זו את זו. אם הדבר נכון לגבי כל יוצר ויצירתו⁵²³ על אחת כמה וכמה לגבי הגותו של הרב הנזיר הקושרת את המימד המחקרי למימד החוויתי. פרק זה מבקש לדון בתורת הקבלה בהגותו של הרב הנזיר והוא מתבסס אם כן בעיקר על מאמר 'החכמה הפנימית' ועל פרקי 'מגילת סתרים' רלוונטיים.

522 כגון הבירורים על האידרא (בתוך: נזיר אחיו ב, עמ' רנג-רפה).

523 הרי זאת טענתו המרכזית של מישל פוקו במסה הנקראת 'מהו מחבר?' (תל-אביב תשס"ה), שנכתבה כתגובה - לא מפורשת - למאמר של רולאן בארת, 'מות המחבר' (La mort de l'auteur, Paris 1968). פוקו מבקר את הניסיון לנטוש את "המחבר" ולעבור לניתוח היצירה כשלעצמה דרך המבנה והצורה הפנימיים לה. פוקו מראה כיצד ההבחנה בין יוצר לבין יצירה היא שברירית ונזילה מבחינה מתודולוגית: למי אנו מתכוונים, הוא שואל, כאשר אנו מדברים על "מחבר" כמרקס, פרויד או דרווין, למשל? לאדם? ליצירתו? ומהו היחס בין סיפור חייהם של "מחברים" לבין "יצירתם"? וכיצד נגדיר את יצירתם? האם כל מה שפרסם אדם בחייו הוא מכלול יצירתו? ומה בנוגע לכתבים שערך אך הוצאו לאור לאחר מותו? ומה מעמדם של דברים שכתב, אך לא פרסם? כיצד נתייחס למכתבים פרטיים ול"רשימות מכולת"? "מתוך מיליוני העקבות שאדם משאיר לאחר מותו", תוהה פוקו, "כיצד אפשר להגדיר יצירה?" (שם, עמ' 29).

א – על ספרים ומקובלים

במאמרו (היחיד!) על תורתו של הרב הנזיר מכנה משה אידל את המאמר 'החכמה הפנימית' 'פנומנולוגיה של הקבלה'⁵²⁴. פירושו של דבר שהוא מציע לקרוא את המאמר לא כסקירה היסטורית מלומדת על ספרי קבלה ואף לא כמחקר עיוני על רעיונות הקבלה אלא כמכלול של אמירות אודות הקבלה שהן בעצמן "תופעה" ההופכות להיות בעצמן מושא לחקירה. יש אם כן צורך לחקור בצורה ביקורתית מאמר זה ולהבין מהי 'תמונת העולם' של הקבלה העולה מתוך המאמר, מהם הזרמים שנסקרים בו ומהם הכיוונים הרעיוניים שפחות מודגשים.

1 – מהי קבלה?

א – עיון ומעשה

אם המונח 'מסורת' ניתן לתורה ה'נמסרת' בכל דור ודור, המונח 'קבלה' מתייחס לתורה ה'מתקבלת' על ידי גילוי עליון המאמת את המסירה האנושית:

"קבלו האחרונים מחכמי האמת, כי אליהו ז"ל נגלה להרב דוד אב ב"ד ומסר לו מסודות חכמת הקבלה, והוא מסרה לבנו הראב"ד, ונגלה גם לו אליהו, והראב"ד מסרה לבנו החסיד הר' יצחק סגי נהור, ונגלה גם לו אליהו, והוא מסרה..." (קוה"נ, עמ' קלה)⁵²⁵.

המונח 'חכמה פנימית' מצידו, נובע מתחום העניין של הקבלה: היא עוסקת ב'מעשה בראשית' וב'מעשה מרכבה' שהם המושגים הקשורים למהותו של העולם. בהגדרת המושגים אלו משתמש הרב הנזיר בדברי הרמב"ם ובונה עליהם קומה נוספת⁵²⁶:

"חכמה היא ידיעת הדבר בסבותיו, החכם יודע כל דבר בסבותיו. זאת חכמת הטבע ומה שאחר הטבע. וכעין זה מעשה בראשית, תורת אצילות השתלשלות העולמות. ויש חכמת התכלית של הכל, וזאת

524 "אברהם אבולעפיה, גרשום שלום ור' דוד כהן ('הנזיר') על הנבואה" בתוך: דרך הרוח (עורך: יהוידע עמיר), ירושלים תשס"ה, ב, עמ' 819–834 (להלן: אידל, על הנבואה). על הגישה הפנומנולוגית לקבלה ראו: אידל, קבלה, עמ' 40–43.

525 כדברי בעל 'עבודת הקודש' המופיעים בהערה א' שם.

526 לפי הרמב"ם מעשה בראשית הוא חכמת הטבע ומעשה מרכבה הוא מה שאחר הטבע (במקביל להבחנה של אריסטו בין 'פיזיקה' לבין 'מטה-פיזיקה'). ראו דבריו במשנה תורה, מדע, הל' יסודי תורה פרקים א-ב ובפתיחה לספר 'מורה הנבוכים'.

**חכמת דברי הימים, הנהגת הדורות. וכעין זה ענין מעשה מרכבה...
ושתי החכמות קשורות זו בזו" (קוה"נ, עמ' קלז-קלח).**

מעשה בראשית מבאר אם כן את תהליך התהוותו של העולם ומעשה מרכבה עוסק בתכלית העולם⁵²⁷. לפי הרב הנזיר אלו הן שני הנושאים המרכזיים של הקבלה: העיסוק בעבר (מעשה בראשית) ובעתיד (מעשה מרכבה) כמפתח להבנת ההווה. 'החכמה הפנימית' עוסקת אם כן ב'פנים' כלומר, במשמעות העומדת מאחורי ההתרחשות ההיסטורית. מוסיף הרב הנזיר:

**"החכמה הפנימית היא עיונית ומעשית כאחת. היא זקוקה ליסוד
העבודה, עבודת הקודש. והמקובלים הראשונים נקראו בעלי העבודה.
בלימוד ומחקר הקבלה לבד לא סגי. השגת החכמה הפנימית זקוקה
לתנאים מיוחדים, מוסריים, סור מרע, ועשה טוב, הטהרה והקדושה"
(קוה"נ, עמ' קלו)**

גם כאן משתמש הרב הנזיר בהבחנה מוכרת ('קבלה עיונית' ו'קבלה מעשית') אך בפרשנות שונה מן המקובל: המונח 'קבלה המעשית' אינו כולל היבטים מאגיים שבקבלה (כלומר, שימוש מעשי של 'קבלה עיונית') אלא שלבי הכנה מוסריים הכרחיים להשגת החכמה הפנימית. פרשנות זו משיגה שתי מטרות בבת אחת: שלילת המאגיה והדרתה מתחום הקבלה מחד גיסא ופיתוח גישה אפיסטמולוגית המחברת בין אתיקה לקוגניטיציה מאידך גיסא⁵²⁸. גישה זו הופכת את התפיסה המוסרית הסוקראטית ('ידיעת הטוב גורמת לעשיית הטוב') ומציעה עיקרון לימוד הוליסטי: עשיית הטוב נדרשת להכרת הטוב. תחום הידע - בהקשר זה, החכמה הפנימית - נתפס לא כדיסציפלינה מדעית הדורשת מיומנויות למידה ייחודיות לה אלא כ'חכמת חיים' העוסקת בחיים שניתן להשיג רק דרך החיים

527 המונח 'מרכבה' מתפרש כאן כ'הרכבה', בעזרת דברי רמח"ל: "כי כבר שיערה המחשבה העליונה כל מה שצריך להנהגת כל הבריות עד סוף כל הסבוב, ואינו אלא הרכבה אחת" (קוה"נ, עמ' קלח). בהערות שוליים מוסיף הרב הנזיר הסתייגות המקובל הרב שלמה אלישיב להגדרה זו: "ונגד זה בס' לשם שבו ואחלמה, ס' הדע"ה, דף נז, כי תהלוכות הנהגה בעולם הזה, אין זה חכמת הקבלה"

528 בהערות שוליים מצטט הרב הנזיר את דברי יש"ר דלמדיגו בספרו 'נובלות חכמה': "חכמה זו נחלקת לעיונית ומעשית, החלק העיוני יורה דרך ההשתלשלות, והחלק המעשי תכליתי, לתקן עולמות בתפילותינו ועשיית המצוות, ולא כמו שחשבו, שהחלק המעשי לדעת לעשות פעולות נוראות" (נובלות חכמה, בסיליאה שפ"ט-שצ"א, דף ב). שלילת המאגיה ('פעולות נוראות') נמצאת בדברי היש"ר אך לא הדגשת המימד המוסרי. פרשנות זו מצא הרב הנזיר בקבלת האר"י דווקא, כמתבאר שם בהערות השוליים (קוה"נ, עמ' קלו, הערות ג-ה) וכן בעמ' רכז הערה רנא (בשם רח"ו) על פי ס' שער רוח הקודש, ירושלים תרע"ב, דף יג, תיקון י"ג: "אני חיים, שאלתי למורי ז"ל, על ענין השמוש בקבלה מעשית, הנאסרת בכל ספרי המקובלים האחרונים, והשיב לי, אנחנו כלנו טמאי מת, אין לנו רשות להשתמש בשמות הקודש, והמשתמש בהם עונשו גדול". גם המחקר המודרני בראשיתו שלל את ההיבטים המאגיים של הקבלה (וראה בקבלה מערך פילוסופי ייחודי בלבד) עד השנים האחרונות בהן הקבלה נתפסת כתופעה רוחנית יותר רחבה (ראו: מ' אידל, "יהדות, מיסטיקה יהודית ומאגיה" בתוך: מדעי היהדות 36 (תשנ"ו), עמ' 25-40).

בעצמם⁵²⁹. כזכור, זהו אחד ממאפייני ההגיון העברי השמעי: איחוד המוסר וההגיון (קוה"נ, עמ' יז).

הדברים הנאמרים כאן בצורה כללית חוזרים ונשנים בצורה מפורטת יותר לגבי קבלת האר"י:

"קבלת האר"י" ל נקראת קבלה מעשית. היא עוסקת בתיקונים ויחודים, בצרופי שמות הקודש, במילואיהם וניקודיהם, לעשות ולפעול ולתקן תיקונים פרטיים וכלליים, בכח הרוח, רוח הקודש, כי הרוח הוא כח הפועל בשמות הקודש. אם כי אוסרת במפורש השמוש בקבלה מעשית. ועוד עוסקת בכוונת מעשי המצוות ועבודת התפילה. הקבלה המעשית, דרכה בסגופים, בתעניות ובכיות על הרע והטומאה, שהאדם נגוע בהם בעונותיו ובעונות העולם. אך בהדגשה, שהעצבות מדה מגונה, וצריכים לעבוד בשמחה להשגת רוח הקודש" (קוה"נ, עמ' רכז).

ב – רצף ותמורה

חלוקת מאמר 'החכמה הפנימית' לפרקים קצרים (125) מקשה על חשיפת מבנה המאמר אך עיון מדוקדק וצמוד לכתוב מגלה מבנה חד וברור: לאחר מספר הגדרות כלליות (פרקים א-ד), עורך הרב הנזיר פריודיזציה של ספרות הקבלה וניתן להבחין בצורה ברורה בין השלבים השונים:

- תקופת חז"ל וספרות ההיכלות (פרקים ה-ז)
- הקבלה הספרדית וספרות הזוהר (פרקים יא-כב)
- הקבלה בארצות אשכנז (פרקים כג-כח)
- קבלת האר"י בארץ ישראל (פרקים כט-פז)
- התפשטות קבלת האר"י בחוץ לארץ (פרקים פח-צט)
- קבלת רמח"ל (פרקים ק-קכה)

חלוקה זו מאפשרת לדבר על רצף רעיוני היסטורי מצד אחד ומצד שני, מבליטה את התמורות המתרחשות במישור האידיאי. אך כאמור, בל נטעה ונראה במאמר זה סקירה היסטורית-גיאוגרפית גרידא: הוא טומן בקרבו מספר אמירות אידיאולוגיות שאינן נאמרות בצורה גלויה אלא נרמזות בלבד, כדרכו של ההגיון העברי השמעי. מבחינה מתודולוגית עלינו ללכת אם כן במגמה זו ולראות כיצד הצורה משקפת את התוכן.

529 גם בשפת חז"ל המונח 'חכמה' קשור לא רק לידע עיוני אלא גם לסוג של ידע מעשי ומומחיות באומנות (בדומה לביטוי הצרפתי: 'savoir-faire'): כך נקראת המיילדת 'הַקְּמָה' (משנה שבת, יח, ג), ורדיית הפת מהתנור החם מכונה גם כן 'הַקְּמָה' (בבלי שבת קיז, ע"ב).

מבנה הפרק נע לכאורה סביב הציר ההיסטורי אך לא מעט פעמים סוטה ממנו ודומה שפרשנותו של הרב הנזיר באה לידי ביטוי לא ברצף העיקרי המרכזי אלא דווקא במיקום ובהקשר אותם בחר להציג מספר ספרים ומחבריהם⁵³⁰. כך למשל הדיון על קבלת חסידות אשכנז (פרק ו) אינו מופיע בחטיבה העוסקת בקבלה בארצות אשכנז (הקשר גיאוגרפי) או במקובלי ימי-הביניים (הקשר היסטורי) אלא דווקא בין פרק 'ספרי הרזים הקדמונים' לפרק 'ספר היצירה'. למה? כי מיקום זה מציג את קבלת חסידי אשכנז על רקע מקורות ההשראה שלה דווקא (קשר רעיוני). קבלת חסידות אשכנז התפתחה כ'בועה' פנימית ללא מגע או התייחסות עם קבלת פרובנס או ספרד והיא יונקת בצורה בלעדית מהמסורות הקבליות הקדומות שמקורן בארץ ישראל, כמו שהראה זאת יוסף דן⁵³¹. גם הדיון על ספרות הזוהר (פרקים ח-י) אינו מתרחש בהקשר הכרונולוגי הצפוי, כגון בין הספרים הקדמונים (כעמדה המסורתית המייחסת את הספר לתנא רבי שמעון בר-יוחאי או במהלך הסקירה על הקבלה הספרדית (לפי הדעות הרואות בר' משה די ליאון את מחברו האמיתי של הספר). במקום זאת הרב הנזיר פותח את סקירת הקבלה הספרדית עם ספר הזוהר. מיקום זה הופך ספרות זו לחוליה מתווכת בין קבלת הקדמונים לבין ראשוני מקובלי ספרד וכך המיקום משקף את העמדה הפרשנית בה נקט הרב הנזיר בפולמוס על קדמות הזוהר ובלשונו:

"ס' הזהר, לר' שמעון בן יוחאי ותלמידיו ותלמידי תלמידיו, נתגלה על ידי ר' משה די ליאון, בראשית האלף הששי" (קוה"נ, עמ' קמו).

עמדתו היא שספר הזוהר מיוחס לרשב"י (כדברי העמדה המסורתית) אך הוא "מתגלה" (ומה רבה משמעות ביטוי זה בספר שכולו עוסק ב'גילוי' כתהליך טרנסצנדנטי ואימננטי כאחד!) על ידי רמד"ל (כדברי העמדה המחקרית)⁵³².

530 קשה לי להסכים עם קביעתו הפסקנית של דב שורץ: "חלקן הגדול של השיטות והדמויות מוצג מתוך הקשר ענייני בלבד, שלא בזיקה מהותית למשנתו של הנזיר" (הגיון ומשיחיות, עמ' 176). קריאה מדויקת של המאמר מוכיחה לכאורה את ההיפך: משנתו של הנזיר מזמינה דיון מפורט בדמויות מסוימות ומדחיקה דמויות אחרות הצידה, אם לא החוצה בכלל. ניתן אף לקבוע כלל מתודולוגי: כל מה שנראה כתוספת משנית ולא עניינית או לא במקומו מתברר בעצם כבעל זיקה מהותית לטענה המרכזית. אשתדל להוכיח זאת בדוגמאות הבאות שהן מבחר בלבד. דרך כתיבה זו – בה הטענה המרכזית מובלעת בסדר ובמבנה של הרצאת הדברים – אינה צריכה להפתיע את האוזן הרגישה להגיון השמעי העברי.

531 בתוך ספרו "חסידות אשכנז" (ירושלים תשנ"ב). זהו פן נוסף בזיקה של יהדות אשכנז למסורת ארץ ישראל ובעיצוב תודעתה העצמית כשארית הפליטה בראשית ימי-הביניים, המצטרף לפנים הנוספות עליהן עמד ישראל תא-שמע במבוא לספרו 'מנהג אשכנז קדמון' (ירושלים תשנ"ט, עמ' 13–108).

532 על פולמוס קדמות הזוהר נכתב רבות (ראו סיכום הטענות בדברי ישעיהו תשבי בהקדמתו ל'משנת הזוהר, ירושלים תשמ"ב, עמ' 77–98). בהערת שוליים מביא הרב הנזיר את העמדות הנוטות לפשרה (עיקרו של הספר בדברי רשב"י אך התווספו לו תוספות מאוחרות רבות) הן מתוך הספרות הרבנית (ביניהן, דברי ר"י עמדון) והן בקרב החוקרים (פרנק, דוד יואל) ואף מזכיר את סקירתו של הלל צייטלין בנידון (שפורסמה תחילה בסדרת מאמרים בכתב-העת 'התקופה' בשנים תר"פ-תרפ"א ולאחר מכן בספר 'בפרדס החסידות והקבלה' – שנערך על ידי בנו, אהרון צייטלין – תל-אביב תשמ"ב, עמ' 55–104). מעניין שדווקא את דבריו של הרא"ה קוק – הקרובים מאד לעמדתו – אין הוא מביא, אולי מפני שלא הכירם בכתב. דברי הרב קוק מופיעים באגרת לרב יחיא קאפח משנת תרצ"א, שם כותב הרא"ה: "יחושו של הזוהר לרשב"י, שהוא, כמובן, ללמודיו וארחות

זאת ועוד. דומה שהאמירה האידיאולוגית המרכזית טמונה בעובדה שחלקו העיקרי של המאמר מוקדש לתורת האר"י. הדגשה זו יוצרת דיספרופורציה הנראת לעין בקלות (יותר מחציו של המאמר!) ודורשת הסבר. במחשבה ראשונה דומה שהסיבה לכך היא בעובדה שקבלת האר"י מנוסחת לפי 'משלים' ('הפרצופים', 'הצמצום', 'עיגולים ויושר' ועוד) וצורת הסברה זו קרובה ליתכונה ההמשלית' המאפיינת את ההגיון העברי השמעי (קוה"נ, עמי יח). יחד אם זאת, אפשר להציע כיוון נוסף: "המקובלים הראשונים לא עסקו אלא בעולם התהו, וקבלת האר"י לעולם התיקון" (קוה"נ, עמי רט). בלשון אחרת, המקובלים הראשונים (כלומר, עד האר"י) שדיברו על מערכת הספירות עסקו ב'מעשה בראשית' (עולם התהו הוא שלב בבריאת העולם) ומהאר"י והלאה עסוקים המקובלים (כלומר, רמח"ל, הרא"ה והרב הנזיר בעצמו!) ב'מעשה מרכבה' שהוא בסופו של דבר, עיקרה של החכמה הפנימית. זאת אמירה פרשנית-היסטוריוסופית על תולדות הקבלה ולא תיאור היסטורי. נקודה מעניינת נוספת היא המרחב הגיאוגרפי המופיעה כתשתית למאמר. ההתרשמות הראשונית של קורא המאמר היא שהקבלה היא תופעה כלל-עולמית, ובכל מקום שיש יהודים, שם הקבלה מצויה: צרפת (קוה"נ, עמי קנא), ספרד (קוה"נ, עמי קנו), אשכנז (קוה"נ, עמי קעד), פולין (קוה"נ, עמי קעה), איטליה (קוה"נ, עמי רעב), הולנד (קוה"נ, עמי רסו-רסז) ואף תימן (קוה"נ, עמי רעז)! אך בעצם, מבנה המאמר מציע אמירה אידיאולוגית אחרת: מקורה של הקבלה בארץ ישראל, ומשם היא מתפשטת גם כלפי חוץ. כך היה בשלב הראשון (ספרות ההיכלות) וכך גם בשלב השני, כלומר קבלת האר"י שנוצרה בארץ ישראל ומשם התפשטה למרחבים נוספים. קריאת תולדות הקבלה על פי תנועה צנטריפוגלית מחזקת את מעמדה של ארץ ישראל כארץ הקבלה: קבלת ספרד אינה מתחרה בקבלה הארץ-ישראלית אלא יונקת ממנה⁵³³.

2 – מי הוא מקובל?

מתוך עשרות סופרים ומקובלים המוזכרים במאמר 'החכמה הפנימית' - אם לא מאות - אפשר להצביע על כמה תכונות המאפיינות את איש הקבלה והמסייעות לשרטט קווי יסוד לדמותו ולדימויו של המקובל.

השגותיו האלקיות, אפילו אם נשתלשלו דורות רבים והיו בהם הוספות והערות מחכמים שונים" (מאמרי הרא"ה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 519). וראו גם את מאמרו של יהודה ליבס "כיצד נתחבר ספר הזוהר" בתוך: ספר הזהר ודורו (עורך: יוסף דן), ירושלים תשמ"ט, עמ' 1-72.

533 בספר 'קול הנבואה' קיימת זיקה ברורה בין השראת הנבואה לבין ארץ ישראל. כמו שהנבואה היא תופעה ייחודית לעם ישראל דווקא כך היא ייחודית לארץ ישראל דווקא. גם הקבלה, בהיותה המשך רוח הנבואה קשורה לארץ ישראל. עם זאת, אין הרב הנזיר מתכחש לעובדה הפשוטה שמקובלים רבים (אם לא רובם) פעלו בחוץ לארץ. פתרון התנועה הצנטריפוגלית (תנועה מארץ ישראל כלפי חוץ) נותן פרשנות לתופעה התואמת למצע הרעיוני.

א – האדם השלם

דבריו של הרמב"ם על המתכשר לנבואה עמדו כנראה לנגד עיני הרב הנזיר כאשר הוא ראה לפניו את דמותו של המקובל כממשיך את הנביא:

"אין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה גבור במדותיו ולא יהא יצרו מתגבר עליו בדבר בעולם אלא הוא מתגבר בדעתו על יצרו תמיד והוא בעל דעה רחבה נכונה עד מאד, אדם שהוא ממולא בכל המדות האלו שלם בגופו כשיכנס לפרדס וימשך באותן העניינים הגדולים הרחוקים ותהיה לו דעה נכונה להבין ולהשיג והוא מתקדש והולך ופורש מדרכי כלל העם ההולכים במחשכי הזמן והולך ומזרז עצמו ומלמד נפשו שלא תהיה לו מחשבה כלל באחד מדברים בטלים ולא מהבלי הזמן ותחבולותיו אלא דעתו פנויה תמיד למעלה קשורה תחת הכסא להבין באותן הצורות הקדושות הטהורות ומסתכל בחכמתו של הקב"ה כולה מצורה ראשונה עד טבור הארץ ויודע מהן גדלו, מיד רוח הקודש שורה עליו" (משנה תורה, הלי יסודי התורה, ז, א)⁵³⁴.

עם זאת, שלמות הגוף ושלמות המידות אינן התכונות הבולטות שהרב הנזיר בחר להדגיש במאמר 'החכמה הפנימית'. דווקא שלמות הדעת היא התכונה המובהקת החוזרת ונשנית אצל כל חכם וחכם. ההערות הביוגראפיות והביבליוגרפיות הצמודות לכל הוגה מציגות כל חכם בהקשר ההיסטורי והרעיוני הייחודי לו, מציינות את חיבוריו העיקריים (על מהדורותיהם השונות!) וחושפות את דרכי השפעתו (יחסים בין רב לתלמיד, התכתבויות ופולמוסים ועוד). אך שלמות הדעת באה לידי ביטוי בעיקר בעובדה שידעותיו של המקובל מקיפות לא רק את שדה הקבלה אלא גם תחומים אחרים ובעיקר, ספרות ההלכה. הדברים נאמרים בצורה מפורשת פעמיים, תחילה לגבי רשב"י:

"נמצאנו למדים, לר' שמעון, המחשבה, הנסתרת, מאוחדת במעשה, הנגלה. הנגלה והנסתר כאחד" (קוה"נ, עמ' קמז).

משפט זה מסיים פסקה ובה דיון קצר על עמדותיו ההלכתיות של רשב"י בכמה סוגיות (כגון הלכות שבת) בהן נותן הוא מקום מרכזי וכוח מכריע לערך המחשבה דווקא. החיבור בין ההלכה לבין הקבלה שובר את המוסכמות הפשוטות: בתורת הנגלה, החשיבה ההלכתית של רשב"י נעה סביב ערך המחשבה ובתורת הנסתר דווקא, מאריך הוא בחשיבות המעשה המכונה בס' הזוהר 'פיקודין אלהין'...

פעם נוספת בה מודגש "איחוד התורה, הנסתר והנגלה כאחד" הוא לגבי ר' יוסף קארו:

534 והשוו עם מגילת סתרים, ב, לב: "אין השכינה שורה אלא על חכם גבור ועשיר. אלמלא כך, בלעדי החכמה, נשארה כחלום בלא פתרון, שאין החוזה יודע פתרון המחזות, אלא החכם הרב, שהשאלות עומדות אצלו על הפרק, ומאודעות הזמן והדור גלויים לפניו. והנבואה בגילוייה באה להוסיף דעת על החכמה".

"מרון רבי יוסף קארו, הוא רבן של כל ישראל, בעל בית יוסף, על הטורים, ומחבר השלחן ערוך, שנתקבל בכל בית ישראל וכסף משנה על משנה תורה לרמב"ם ועוד ספרים, והוא היה גם רבן של ראשוני גדולי המקובלים בצפת" (קוה"נ, עמ' קפג-קפד).

בלשון אחרת, גדולתו של ר"י קארו בהלכה אינה מכהה על גדולתו בקבלה ולהיפך: הוא קודם כל "רבן של ישראל" בזכות עבודתו המקיפה בתחום ההלכה ורק לאחר מכן "רבן של ראשוני גדולי המקובלים בצפת".

תיאור המקובל כ"חכם השלם" מזכירה את דבריו של הרב הנזיר במאמר 'תבנית הפלוסופייה הדתית היהודית' על הפילוסופים היהודים:

"גאוני ההלכה הם גאוני הפלוסופייה היהודית בשיא גבהה... הפלוסוף הראשון בישראל, שהקים שיטה פלוסופית דתית שלמה - אחרי ר' יצחק הישראלי - היה רב סעדיה גאון, גאון ישיבת יעקב. הפלוסוף היותר גדול בישראל, הרמב"ם, הוא גאון ההלכה שבכל הדורות" (קוה"נ, עמ' טז).

דומה שהדגשה זו באה לסתור טענה הרוצה להפריד בין ההלכה לבין הפילוסופיה או בין ההלכה לבין הקבלה. ודוק: גם אם תלמידיו הפילוסופים של הרמב"ם זילזלו במצוות המעשיות ובתוקפם המחייב כמשתמע מכמה עדויות היסטוריות בספרות השו"ת מאותה תקופה ואף אם ניתן למצוא מגמות אנטינומיות בספרות הקבלה, הרב הנזיר רוצה דווקא לחזק את הקו המרכזי הגורס שהעיון אינו מרחיק את האדם מן המעשה ולהיפך. כנעט אין אזכור בכתביו על מיסטיקנים או על פילוסופים שסטו מדרך ההלכה (מלבד על ברוך שפינוזה⁵³⁵) ואף בכתביו האישיים, קשה למצוא קטעים המבטאים ריחוק וניכור מעולם ההלכה, מלימוד הנגלה ומקיום המצוה. כמה פתקים קטנים משנת תרע"ו המתעדים את סדר יומו בהיותו סטודנט בבזל מראים כיצד הוא שילב בלימודיו האישיים בין ספרות הנגלה לחכמת העיון: לימוד משניות ודברי אריסטו לפני תפילת השחר (פתקים, 8), עיון במסכת חולין והלכות שחיטה בהפסקת צהריים במהלך יום מוקדש לספרות יוון בספריית האוניברסיטה (פתקים, 11) וכן לימוד מס' פסחים או "שלחן ערוך בעיון" בשעות הערב (פתקים, 12).

קורה גם שדווקא לימוד התלמוד הוא הבסיס לחוויה הרוחנית:

"בשלשה לילות ראש השנה ושבת קודש [תר"פ] הייתי על המשמר בבית המדרש, ועסקתי במסכת ראש השנה, וצפיתי לגילוי סודות התורה. והנה בסוף הלילה, לפנות הבקר, היו מובנים לי המשניות ותלמוד ראש השנה בסודות עמוקים, והחלותים לרמז בפנקסי, אך

535 ראו דבריו בקוה"נ, עמ' קיז: "הפלוסוף האמטורדמי, סטה בדרכו בהפריזו בעיקר הראשי בשיטתו, הכל-אלהות, פנתאיות, מוחלטה, מבלי שיהיה הוא, ב"ה, נבדל, לעילא מהכל, וזו הגשמה".

**נטרפה השעה, וחבל. ורשמתי זה לזכרון, לדעת, ודאי וברור, עמקות
סדר המשנה וסודה, בפשט והגיון וסוד עמוק, המגלה כל ענין המשנה,
ונשמע בטהרה ובקדושה בזמרת ניגון המשנה" (מגילת סתרים ב, ד).**

מתוך פסקה זו ורבות אחרות, ניתן להתרשם שהרב הנזיר לא חש מתח בין העיסוק בנגלה לבין העיסוק בנסתר, מתח המוזכר פעמים רבות אצל הוגים רבים ואף אצל רבו, הרא"ה קוק:

"עינוי גדול יש לנכנס מתוך הרחבה גדולה של עיונים טהורים, ממוזגים ברגש ושירה כלילת תפארת, אל תוך הקצובות ההלכותיות, שהן שחורות כעורב. אע"פ שזהו יפיו ועוזו קדשו, למשול בעולם המלא מחשכים, זוהמות, ותסיסות מהומיות. אבל בעל הנשמה, המפוארת בהדר קדשה, הוא מרגיש את ענותו הנוראה, את כל חבלי המאסר, בעת יציאה מתלמוד אל תלמוד" (אוה"ק א, עמ' כח)⁵³⁶.
אם כן, המקובל הוא אב-טיפוס לאדם השלם, שמעלותיו המוסריות מכוונות אותו לדעה טהורה, ואשר היקף ידיעותיו מחבק הן את חכמת הנגלה והן את תורת הנסתר.

ב – גילוי אליהו

ייחודו של המקובל כ'אדם השלם' בא לידי ביטוי במגע עם האלוהי הטרנצנדנטי: אם הפילוסוף מגיע ל'אחדות המושכל בשכל' דרך העיון הספקולטיבי הפנימי, המקובל 'זוכה' להתגלות על ידי 'מלאך', 'בת-קול' או דרכים אחרות (כגון חלום או חזיון)⁵³⁷. לא מעט פעמיים בספרות הקבלית מוזכרת הופעת 'מגיד' מעולמות עליונים המתגלה לאדם ומלמדו את סודות התורה⁵³⁸. פה ושם במאמר 'החכמה הפנימית' מזכיר הרב הנזיר תופעה זו מבלי

536 פסקה זו ממוקמת בסדר 'איחוד הנסתר והנגלה' (אוה"ק א, עמ' כא-לח) המבקש דווקא להתעלות מעל תחושות אלו של ניגוד בין שתי התחומים: "הננו נתבעים לאחד ולהתאים את מחשבותינו. יסורים אנו מרגישים מהעדד ההתאחדות, אבל מכאובים יותר נוראים מאי ההתאמה. וכל מה שאנו מתעלים אל הסכמת החפץ להתאים ולאחד את כל אברינו הרוחניים, כן מתגברים אצלנו הכחות העליונים, שהם באמת מאחדים ומתאימים את כל ישותנו" (שם, עמ' כא). הפסקאות השונות בסדר זה עוסקות אם כן במתח בין תחושות שונות (צער המעבר החד מעולם אחד למשנהו והכאב הפנימי הנובע מצער זה) לבין שאיפה להרמוניה פנימית. אצל הרב הנזיר, אין הרבה פסקאות החושפות ביטוי לתחושות מנוגדות אלו. דומה שניתן לדבר על מתח קיומי בחייו בין העולם המסורתי לערכיו לבין העולם המודרני (שהחשיבה המדעית הביקורתית מסמלת אותו), אך בקרב מקצועות התורה עצמו, לא ניכרים סימנים לתחושות המנוגדות המתוארות אצל הרב קוק (אף הדוגמא שהביא דב שוורץ - הגיון ומשיחיות, עמ' 177, הערה 34 – מדברת על סדר הדרגתי בין הלימוד הנגלה ללימוד הנסתר, ולא על ניגוד בין השניים).

537 ראו את דברי שלום על תפקידו של "גילוי אליהו" כגורם מתווך בין הצדדים השמרניים והמתקדמים של המיסטיקאי במאמרו "מיסטיקה וסמכות דתית" בתוך ספרו "פרקי-יסוד בהבנת הקבלה וסמליה" (ירושלים תשמ"א, עמ' 23-26) וכן את סקירתו של לוי גינזבורג בספרו 'אגדות היהודים', ו, חלק יח, גבעתיים רמת-גן תשל"ה, עמ' 34-42.

538 על תופעה זו ראו את ההפניות הרבות שריכז זאב גריס במאמרו "הגדרת ספרות השבחים השבתאית" בתוך: אליאור, החלום ושברו, ב, עמ' 8-9 והערה 33.

להתעכב עליה: "ואמרו עליו [על רבי נתן שפירא מקרקא – י.ב.]. שהיה לו מגיד" (קוה"נ, עמ' רסט), "שמעתי שהיה לו מגיד [על רבי משה זכות – י.ב.]" (קוה"נ, עמ' רעב, הערה שפח). הדיון הענייני בסוגייה זו נמצא דווקא בסופו של המאמר, בפרק שכותרתו היא 'המגיד וההגיון השמע':

"רמח"ל, בהיותו בן כ' משנת תפ"ז, חננו אלהים לשלוח לו אחד קדוש מדבר, והגד יגיד לו יום יום סודות גדולים. הוא המגיד איהו שמועיאל דמתחליל בפומיה. אמנם כבר היו מגידים, מהם שנשמעו הדברים מבחוץ, ויש שלא נשמעו, ולא כל המגידים שוים. מפורסם המגיד למרן הר"י קארו, ועוד. ואין זה ענין לנבואה... גם גילוי אליהו יש בכמה פנים. ויש גילוי אליהו בארח שכל" (קוה"נ, עמ' שי-שיב).

בפסקה זו יוצר הרב הנזיר הבחנה בין ה'מגיד' שממנו נשמעו הדברים מבחוץ לבין 'גילוי אליהו' שהוא לפעמים גם 'בארח שכל', כלומר היסק או תובנה פנימית ולא קול מוחשי! ביטוי זה ('גילוי אליהו בארח שכל') הוא אמביוולנטי: המונח 'גילוי' מזמין הבנה טרנסצנדנטית של התופעה שהיא בעצם 'בארח שכל' כלומר, אימננטית לאדם. דו-משמעות זו היא מכוונת ורצויה ובעצם, רק כך ניתן להגדיר נכונה תופעה ייחודית זו. בהעדר סימנים חיצוניים, רק המקובל יחוש אותה ויעיד על קיומה (שלא כתופעת 'המגיד' הנראת או הנשמעת לפעמים גם לאחרים). רק בינו לבין עצמו יחוש ויידע המקובל אם אכן תובנה זו היא תוצאה של היסק מחשבתי אנושי או שמא מדובר במעין 'הברקה' (כלשונו של הרמב"ם בריש מורה נבוכים) שהתגלתה לו⁵³⁹.

על ה'מגידים' כותב הרב הנזיר בפסקנות: 'ואין זה ענין לנבואה'. ומכלל לאו אתה שומע הן: אם למגיד אין עניין עם הנבואה, הרי ל'גילוי אליהו' (ודווקא 'בארח השכל') יש! דהיינו, 'קול הנבואה' איננו קול מוחשי לאדם הקורא לו מבחוץ אלא הוא 'ההגיון העברי השמע' הנשמע לאדם בקול פנימי שכלי:

"דברים נשגבים נשמעים בהגיון החכמה הפנימית. שומעים קול מדבר פנימה. ויום ליום יביע אומר. מה שמיוחד לכלל ההגיון העברי השמע, וביחוד ההגיון העברי השמע הסודי הנבואי" (קוה"נ, עמ' שיד)⁵⁴⁰.

539 יש לציין שבין המקורות השונים שהרב הנזיר מביא אודות 'גילוי אליהו בארח שכל' (כגון תיקוני זוהר, רח"ו, מהר"ל ורמח"ל) הוא מצטט גם פרק מ'אורות הקודש' לראי"ה קוק בשם זה (אוה"ק א, עמ' קלו): "בדרך דמיון, או הרגשה, או השגת השכל האנושי" (קוה"נ, עמ' שיב, הערות תסג-תסו).

540 אכן הזכרת ספירת 'בינה' פעמים רבות בסמוך להגיון העברי השמע אינה מפתיעה: ספירת בינה מבטאה הבנה פנימית של העניין - 'להבין דבר מתוך דבר' – כמו למשל בפסקה הבאה: "עצם השבת הוא בבריאה דבינה, הנשמעת בשמיעה פנימית, המיוחדת להגיון העברי השמע" (קוה"נ, עמ' רמב).

א – קירבה

בין המקובלים השונים שמוזכרים אגב 'גילוי אליהו' ראוי לייחד את הדיבור על אברהם אבולעפיה משום שמבחינות רבות, יחסו של הרב הנזיר לאבולעפיה משקף את דרך לימודו ואת האופן בו שיטתו התגבשה: מאינטואיציות ראשוניות להשקפה מבוססת. על הדרך בה הכיר הרב הנזיר לראשונה את כתבי אבולעפיה מסופר ב'מגילת סתרים':

"והנה נתודעתני על ידי חוקר נסתרות אחד, (פרופ' שלום, שבקרני עם הרא"ס 541 בביתנו בשבת) לכתבי יד של ר' אברהם אבולעפיה ז"ל ותלמידיו, ובקחתי אותם בידי, והיו לי למעורר עז תקיף ואיתן, ורוחי הומה ומתקדש ומטהר, ועולה אל על, במצאי את הגיוני ודרכי בינתי בהגיון השמעני הנבואי, בקבלה הנבואית, (של ר' אברהם אבולעפיה), ובשירי זמרה ורנה בניגוני נועם תהלים, בשפיכת הלב בעתות בלילה, בשעות טוהר עליון, כשכולי גופי רועד וכואב בכלות הכחות, רוחי עולה, ונשמתי חיה, עד כדי דפיקת הרוח בלב, ובנימי כנור שיר נועם הבינה, קול דודי דופק, ונהפכתי והייתי לאיש חדש, כל היום אל דמי לי, להתאמץ ולהתחזק שוב, לצפות לחסד הגילוי העליון האלהי, בזמירות בלילה" (מגילת סתרים, ד, יג).

מעניין שאותו מפגש מוזכר גם כן בזכרונותיו של גרשום שלום אך בצורה קצת שונה: "מולנו אז גר הרב דוד כהן איש אציל-רוח, תלמידו המובהק של הרב קוק וידוע בכל ירושלים האשכנזית בכינוי 'הנזיר' סתם, שעסק בקבלה, אם אפשר לומר כך, בכיוון הפוך ממש לכיווני. ידעתי עליו מזמן ששנינו ישבנו בשוויץ והוא פירסם אז בגרמנית מאמר של שנים עשר עמודים שהביע בו אותו רעיון שלפיתוחו נועדו כל שלושת החלקים של ספרו קול הנבואה – ההגיון העברי השמעני, שפירסם כעבור חמישים שנה, בסוף ימיו. כל מאמצי לרדת לסוף דעתו עלו בתוהו. אבל הצד השווה שבינינו היה שכתבי אברהם אבולעפיה, במאה הי"ג, הטביעו רישומם עלינו. כל עוד היינו שכנים, ביקרתי אותו פעמים והבאתי לו פרישת שלום מזלמן רובשוב (שז"ר), שלמד יחד עמו בפטרוגרד ובפרייבורג לפני המלחמה והיה הראשון שסיפר לי עליו ועל פנייתו לדרכי תשובה. אך להתוכח עם בעל-תשובה על דרכי חקירת הקבלה והבנתה – זוהי משימה חסרת-תקוה, ומבשרי חזיתי זאת" (מברלין לירושלים, תל-אביב תשמ"ב, עמ' 203-204).

541 רבי אליעזר מאיר ליפשיץ (1879-1946), מראשי תנועת המזרחי בארץ ישראל ואיש ספר רב פעלים, היה אחד ממייסדי ומעצבי החינוך הדתי בישראל.

מתוך תאור המפגש – ומתוך עדותו המקבילה של גרשום שלום – ניכר שהתוועדות זו לכתבי אבולעפיה השפיעה רבות על הרב הנזיר. במה? דומה שאפשר להצביע על שני כיוונים עיקריים: אידיאולוגי ומעשי.

במישור האידיאולוגי-הרעיוני, מצא הרב הנזיר בדברי אבולעפיה סימוכין לטענתו המרכזית: מקורה של הקבלה בנבואה ואף תכליתה נבואה שהרי דבר ה' לא פסק וממשיך להשמיע את דברו – אמנם בצורה שונה – דרך הקבלה: "במצאי את הגיוני ודרכי בינתי בהגיון השמעני הנבואי, בקבלה הנבואית". הרב הנזיר אימץ את הבחנתו של אבולעפיה בין שני תחומי עניין בקבלה - "ידיעת השם על דרך הספירות" ו"ידיעת השם על דרך כ"ב אותיות" - והופך אותה להבחנה בין שתי תקופות שונות ושני סוגים שונים של מקובלים: "הקבלה הספירית" (כגון הראב"ד) ו"הקבלה הנבואית" (כגון אבולעפיה בעצמו)⁵⁴². הבחנה זו בין שני תחומי עניין בקבלה מופיעה לראשונה בחיבור 'וזאת ליהודה' של אבולעפיה והיא מוזכרת בצורה עקבית ב'מאמר על פנימיות התורה' (עמ' קנו - קס) על פי ציטוט הדן ביחס בין השניים:

"אין ספק, כי החלק הראשון קודם במציאות זמן הלימוד בקבלה לחלק השני, והשני קודם במעלה מן הראשון, כי הוא תכלית בבריאת אישים מן האדם, והמגיע אליו הוא אשר שכלו לפועל, והוא אשר נגלה עליו אדון הכל וגלה לו סודו"⁵⁴³. לפי דב שוורץ, יש לראות בהגיון העברי השמעני "מודיפיקציה מודרנית של הקבלה הנבואית" של אבולעפיה שהרי שניהם תולים את הופעת הנבואה על בסיס פורמאלי (צירופי אותיות אצל אבולעפיה, הגיון אצל הנזיר) ולא על תכנים מוגדרים⁵⁴⁴. במישור המעשי-האישי מצא הרב הנזיר באבולעפיה מורה דרך: "ונהפכתי והייתי לאיש חדש". לנגד עיניו ניצבת דמותו של בשר ודם השואף לנבואה והמספר כיצד ניתן להגיע אליה. הצמאון לחווית הנבואה הופך להיות בר מימוש:

"רואה הנני, שהגילוי הנבואי, הנחוץ והמקוה בעת תחיה וגאולה בדורנו אנו, מפי הקודש אל א' ישראל, לא רחוק הוא מאתנו. על ידי הכנה בדרך רננת נועם שמות הקודש, בצירוף נגינת אותיותיהם. אומץ, אומץ, ובריאה תברא, ונגלה דבר ה'" (מגילת סתרים, ד, יג).

542 זו דוגמה נוספת לבכירת הסדר ההיסטוריוסופי על הסדר הכרונולוגי במאמר עצמו: הדיון על ר"י גייקאטילה הוקדם לדיון על ר"א אבולעפיה רבו, מכיוון שספרו 'שערי אורה' משקף את קבלת הספירות ומקומו אם כן ליד הרמב"ן ולא אחר רבו. זו השפעה רעיונית ברורה של אבולעפיה על הרב הנזיר ולא רק אימוץ טרמינולוגיה (השוו: שוורץ, הגיון ומשיחיות, עמ' 305).

543 זו הלשון המופיעה ב"קול הנבואה" (עמ' קנח-קנט, הערה סא). משום מה, הרב הנזיר שינה במקצת את העתקתו מהמקור שהדפיס ילינק ב"גנזי חכמת הקבלה" (לייפציג תר"ג, עמ' 15). ברם, העדפתי להביא את הציטוט כלשון המופיעה ב"קול הנבואה" כדי לשמור על רצף לשון הנזיר.

544 האם אין זו הרחקת לכת? לצירופי אותיות יש משמעות מבנית-פורמאלית ולא מילולית-רעיונית לעומת זאת, התבנית הפורמאלית של ההגיון השמעני משקפת תמונת עולם מסוימת ולה מאפיינים רעיוניים מוגדרים, כנאמר בפרק הקודם לפרק זה (ראו דבריו, שם, עמ' 305-307).

כמו כן, הרב הנזיר התנסה בטכניקות המובאות בכתבי אבולעפיה אודות אמירות וצירופי אותיות, כמשתמע ממספר פסקאות ביומניו המתארות חוויות אלו, למשל בפרק הבא:

”עיקר גילוי הסוד סודי הוא, ברוח הקודש, ביחודים, ובצרופי שמות, באופן שמעי שמי, מלולי, שמהם נשמע קול הדבור. כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא, אני אכין הכלי לישועה בזה שאקרא בשם, קדושת צירוף מילול השם” (מגילת סתרים, ג-1, ח).

ב – הסתייגות

בעקבות השפעתו הברורה של ר"א אבולעפיה על הרב הנזיר תוהה משה אידל על התייחסותו המועטת של הרב הנזיר לכתבי אבולעפיה: הוא אינו מוזכר בהרחבה ב'קול הנבואה' ונראה שנעלם משאר חיבוריו. דומה אם כן שלהתלהבות הראשונה – עת ביקורו של גרשום שלום בביתו - לא היה המשך. למה? האם קיימת הסתייגות מדברי אבולעפיה? מהן סיבותיה?

התשובה הראשונה שנתן אידל לשאלה זו טמונה באופיו המסורתי של הרב הנזיר: **”הנזיר ידע היטב ואף הדפיס בספרו כמה מדברי הביקורת החריפים של מקובלים על אבולעפיה. החרמתו נשארה חלק מן המסורת הקבלית”** (על הנבואה, עמ' 830). תשובה זו היא אמביוולנטית: אם ההסתייגות נובעת מהעמדה המסורתית המקובלת על אבולעפיה – שהוחרם בדורו על יד הרשב"א – כיצד ניתן לראות בו באותה עת אב-טיפוס למקובל הזוכה לנבואה?

משה אידל מציע לראות סיבה מכרעת יותר להסתייגותו של הרב הנזיר מתורתו של אבולעפיה בעובדה שהיא אינה כוללת את הנוכחות בארץ ישראל כתנאי הכרחי לנבואה⁵⁴⁵: **”יש להניח שהנזיר הרגיש את השוני הבולט בין תפיסת הנבואה נוסח ר' יהודה הלוי, הרמב"ן, רמ"ק ור' אברהם אזולאי, שראו את תפקידה של ארץ ישראל כתנאי מכריע לחזרת הנבואה, ובין עולמו הרוחני השונה כל כך של אבולעפיה”** (שם).

ברם, גם תשובה זו אמביוולנטית: אם נבואתו של אבולעפיה היא אכן נבואה, סימן שהנבואה לא תלויה בנוכחות בארץ! אם הנבואה אפשרית רק בארץ ישראל אז אין אבולעפיה מתנבא!

דומה שניתן להציע מספר תשובות נוספות להסתייגות זו:

1. הרב הנזיר מזדהה עם חוויותיו של של אבולעפיה ורואה בהן ביטויים של נבואה. גם הוא בעצמו חש מצבים דומים עוד בהיותו בחו"ל, מצבים בהם הוא ראה יד מכוונת

545 וראו גם את דבריו של הנזיר בקוה"ג, עמ' שיא, הערה תסא: **”הנה ממדרגה זאת [מדרגת גילוי אליהו – י.ב.] עד הנבואה, שאיננה שורה בחו"ל, יהיו כמה מדרגות”**.

(יגילוי) בחוש האינטואיציה⁵⁴⁶. עם זאת, החזון שלו שונה מחזונו של אבולעפיה. זה האחרון מדבר על אידיאל ליחיד, הרב הנזיר רואה אידיאל לרבים וכדברי דב שוורץ:
"הנזיר לא ראה בנבואה תופעה אקסקלוסיבית, המיוחדת לעילית מובחרת. המוטו המעטר את החלק הראשון של 'קול הנבואה' הוא 'אם אין נביאים הן, בני נביאים הן' (הגיון ומשיחיות, עמ' 306).

עבור הרב הנזיר התחדשות הנבואה לרבים היא אחד המאפיינים המרכזיים של התעוררות המשיחית, התעוררות בעלת אופי ציבורי ואף מדיני⁵⁴⁷.

2. יש מקום לחדד נקודה נוספת – דומה אך שונה: דבריו של הרשב"א אודות משיחיותו של אבולעפיה מצוטטים במלואם בספר "קול הנבואה": "אותו אברהם ששם שמו נביא ומשיח בשסיליא ופתה בכזביו כמה מבני ישראל" (עמ' קנ"ט, הערה סב). כידוע, אבולעפיה ראה את עצמו כמשיח המבשר לישראל את הגאולה. פן זה באישיותו של אבולעפיה – ובקבלתו – עלול לעורר רגשות מעורבים: הרב הנזיר התרחק מתפיסה אישית של המשיח ונהג לדבר על "תקופה משיחית"⁵⁴⁸. בספרו 'קול הנבואה' אין מקום למיסטיקאנים שנתגלו כמשיחי שקר ושמותיהם של דוד הראובני, נתן העזתי, שבתאי צבי, יוסף פרנק

546 למשל: פרשת חותמת הנוטריון (מגילת סתרים, ח"א, עד), ברכת כהנים (מגילת סתרים, ח"ב, יא) ועוד.

547 יש דברים בגו בטענתו של אידל שהמסגרת ההיסטורית-הפוליטית אותה ראה הרב הנזיר בארץ ישראל השפיעה על אופי הגותו וחידדה את היבטיה המשיחיים-הציבוריים. עם זאת, אסור לשכוח שעוד בהיותו בשוויץ פעל הרב הנזיר להפצת רעיון 'דגל ירושלים' (שדיבר על התחדשות רוחנית בארץ ישראל) וחיבתו לארץ ישראל הייתה גדולה. גם אם הדברים לא כתובים בצורה מפורשת, ייתכן שאחד ממניעיו לעלייתו ארצה היה מימוש חזון הנבואה בארץ ישראל דווקא (ראו למשל מגילת סתרים, ב, ל"א: "והנני נוסע אליך, אליך, חמדת נפשי, משובש רוחי, ארץ הקודש, לך אמסר נפשי ורוחי, נכספה וגם כלתה נפשי לחצרות בית ד").

548 ייתכן ששאיפתו של הרב הנזיר לזכות בנבואה הייתה שאיפה פרטית בשנים הראשונות ועם הזמן וההתפתחויות האישיות וההיסטוריות היא הפכה לשאיפה כללית-משיחית. לכן, לא ניתן להבין את הפסקאות המאוחרות המדברות על שליחות משיחית (כגון מגילת סתרים, ג-1, 19: "הנני חש, רוחי מקשקש בקרבי, להודיע ולהודע, כי עתיד אני להיות קרוא לשוטט בין עם ישראל, להגיד לפנייהם דבר ה' ורצונו, ברוח פיו. בין ראשי אלפי ישראל, צדיקיו וגאוניו ורבניו, לעשות שלום בין המפלגות, ובין המון בני הדור הצעיר, לקרב לבן לה' ית', צור ישראל וגואלו, והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם. עת יגלה עלי רוח מלאכו, לפני דביר קדשנו, במהרה בימינו, אכי"ר) במנותק מהפסקאות הצמודות להן המדגישות את הפן הקולקטיבי של התחדשות הנבואה (למשל מגילת סתרים, ג-1, 1: "ואולי ירחם ה', ואהי לא היחידי, אלא הראשון, שאחריו יבאו ויאספו מסביב לו בני עליה, היחידיים. והם ישאו עול משא הקודש לגילוי לאמתו, כבימי הנביאים, ויחדש ימינו כקדם") וראו גם מה שכתב במגילת סתרים, ג-1, 1: "זוהי התחיה האמתית, הגאולה המדינית היא גאולת הנביאים, ושיבת רוח ה' לעמו ועמו אליו. התחלת הגאולה, שאליה זכינו להתקרב וגם לדאותה, זקוקה ודאי להתחלת גילוי הנבואה, במדרגתה הטבעית התחתונה לכל הפחות. כמו שהגאולה המדינית עדיין בערפלי עננים, כן הגאולה הנבואית עדיין בקלפות ובנגה". המתח בין משיחיות באדם או משיחיות בזמן קיים גם בהגותו של הראי"ה (ראו את דברי א' רביצקי בספרו "הקץ המגולה ומדינת היהודים (תל-אביב תשנ"ד עמ' 50-27).

ואחרים לא מוזכרים כלל, ולו בדיון תיאורטי על משיחיות שקר⁵⁴⁹. בלשון אחרת, עבור הרב הנזיר יש קבלה 'לגיטימית' ואחרת, שהיא פסולה ובהעדר הזכרתה, כאילו שאיננה. לגיטימיות זו כוללת מחוייבות למסגרת ההלכה (כאמור לעיל) וכנראה, הימנעות מהיבטים משיחיים אישיים. אבולעפיה לא יצא בצורה גלויה נגד ההלכה כנורמה מחייבת אך לא הסתיר את שאיפותיו המשיחיות החל משנת 1280 וסביר להניח שרצונו העז להיפגש עם האפיפיור בסוף הקיץ של אותה שנה קשור גם כן לזה⁵⁵⁰. אבולעפיה הרגיש גם תחושה מיוחדת של שליחות כלפי הנצרות⁵⁵¹. הרב הנזיר מצידו, התרחק מאד מהנצרות בהנהגותיו הפרטיות ודומה שאף בהגותו. ככלל, התמודדותו בספר "קול הנבואה" עוסקת בהגיון העברי השמעי (בהיבטיו הפילוסופיים והקבליים) מול המסורת הפילוסופית היוונית-המערבית ולא מול הדתות השונות שכמעט ואינן מוזכרות בספר.

3. סיבה נוספת להסתייגותו של הרב הנזיר מתורתו של אבולעפיה טמונה אולי במשנתו הפילוסופית של בעל הקבלה הנבואית. משנה זו חותרת לאיחוד מיסטי מושלם הנתפס כתהליך של האלהה, כאשר יציאתו של השכל האנושי מהכוח אל הפועל נרדפת כאן להפיכתה לאלוהי:

"ידוע כי הכחות הפנימיות והרוחות הנעלמות האנושיות הם תוך הגופים נחלקים ובעצם אמיתת כל כח וכח וכל רוח ורוח, כשיתרו מקשריהם ירוצו אל מקורם הראשון שהוא אחד בלתי שום שניות וכולל ריבוי עדאין סוף, וההתרה מגעת עד למעלה שמזכיר שם את השם מתעלה ויושב בראש הכתר העליון והמחשבה שואבת משם ברכה משולשת שהוא מלוי החסרון"⁵⁵²

ביסוד אפשרות זו של איחוד האדם הנברא באל הבורא בעקבות 'התרת הקשרים' מסתתרת אולי עמדה פנתיאיסטית מעודנת, הגורסת שהחלקים השכליים השונים של המציאות הם בעצם חלק מרצף אחד, וכדברי משה אידל: "השכל האנושי הוא אלוהות מאונשת" (שם, עמ' 26). בעיני הרב הנזיר, תפיסת הפנתאיזם היא טעות שניתן לגלוש אליה בקלות בעקבות תהליך מחשבת-פילוסופי. לדעתו זאת הטעות המרכזית של שפינוזה,

549 יוצא דופן הוא שלמה מולכו (1500-1532) עליו כתוב: "מידדי הר"י קארו היה הקדוש ר' שלמה מולכו, בעל ספר המפואר. הוא היה חזה חזון הגאולה, ויאמר לקרב הקץ בגדולות ונפלאות. ולסוף נשרף על קידוש השם, וזה היה לסמל למרן הר"י קארו" (קוה"נ, עמ' 199).

550 על פרשה מסקרנת זו ראו בהרחבה את מאמרו של משה אידל: 'אברהם אבולעפיה והאפיפיור' בתוך: פרקים בקבלה נבואית, ירושלים תש"ן, עמ' 51-74.

551 אחד מספריו, "ספר הברית החדשה" (ההדיר: ר' כהן, ירושלים תשס"א) הוא כולו פולמוס עם "הברית החדשה" הנוצרית. ראו גם את דברי שלום: "עמדתו של אבולעפיה בדבר הנצרות, [היא] שאבולעפיה אוהב לשחק במושגים נוצריים, ומה גם במונחי תורת השילוש, אלא שהוא מוציאם מפשוטם הנוצרי ומהקשרם הנוצרי, ומכניס אותם לתוך מסגרת הקבלה שלו" (מתוך ספרו: הקבלה של ספר התמונה ושל אברהם אבולעפיה, ירושלים תשל"ו, עמ' 184).

552 'חזאת ליהודה', עמ' 20-21. ספר זה מוזכר על ידי הנזיר כאשר הוא עוסק באבולעפיה (למשל: עמ' קנח-קנט, וכן הערות סא-סב שם) קטע זה אינו מצוטט בפרוש. ראו גם: משה אידל, אברהם אבולעפיה והאיחוד המיסטי, בתוך: פרקים בקבלה נבואית, ירושלים תש"ן, עמ' 5-38.

הפילוסוף שיכור אהבת אל שגרס ש'האל הוא הטבע' (Deus sive Natura). הרב הנזיר ביקר עמדה זו ב'קול הנבואה' ובכתביו אחרים ואף דרך עריכת 'אורות הקודש' לראי"ה קוק⁵⁵³ ואולי זאת סיבה נוספת לעובדה שהוא בחר לא להבליט במידה יתרה את תורתו של אברהם אבולעפיה, למרות הקרבה הגדולה שחש בין ההגיון העברי השמעי לבין הקבלה הנבואית.

553 ראו קוה"נ, עמ' קיז, וכן בארכיון נזר-דוד נמצא גם מסמך הקשור לסוגיה זו (17/1702): "שטת הרב ז"ל באחדות הכוללת אינה תורת הפנטיאיסמוס, כי אם מתקרבת לה ועולה עליה, היא מאחדת אותה עם הטיאיסמוס, מה שקורין פּוֹ-אֵי-נ-טֵי-אִיסְמוֹס, הכל באלהות, וכן הוא בפרק הכל אלהות שטת הטיאיסמוס הנוטה לפנטיאיסמוס. ואולי לקרא שם הפרק, לא "הכל אלהות", אלא "הכל באלהות" (ההדגשות הן של הרב הנזיר). ראו גם את מאמרה של תמר רוס: 'מושג האלוקות של הרב קוק' בתוך: דעת 8-9 (תשמ"ב), עמ' 39-70 והשוו עם דברי ב' איש שלום במאמרו 'בין הרב קוק לשפינוזה וגיטה – יסודות מודרניים ומסורתיים בהגותו של הרב קוק' בתוך הספר: קולות רבים – ספר זכרון לרבקה ש"ץ (עורכים: ר' אליאור וי' דן), ירושלים תשנ"ו, עמ' 556-525.

ב – על חווייה ונבואה

בפתח ספרו על מהות הנבואה כותב איש הרוח והפילוסוף היהודי אנדרה נהר: "כמעט בלתי אפשרי להפריד בין מושג הנבואה לבין מושג הצפייה מראש. על פי התפישה המקובלת, הנביא הוא זה הצופה מראש, זה האומר מראש... [אבל] חזון הנבואה אינו בהכרח קשור עם העתיד, היסוד הרגעי שבו מהווה ערך בזכות עצמו. האמירה הכלולה בו אינה בבחינת אמירה מראש, הרגע שבו מתקיים אקט האמירה הוא גם רגע העברת המסר. החזון והדיבור שבנבואה שואפים לגילוי הנסתר, אולם היסוד שהם חושפים אינו העתיד אלא דווקא ה'מוחלט'. הנבואה עונה על הכמיהה אל הדעת, לא ידיעת העתיד אלא ידיעת האלוהים"⁵⁵⁴.

חיזוי העתיד הוא אפיון משמעותי של הנבואה אך לא רק: הנבואה היא גם מצב של קרבה – ואולי אף אינטימיות – בין האדם לבין האל. הגדת העתיד באה לידי ביטוי בתוכן הנבואה והיא מכוונת לעם. לעומת זאת, ידיעת אלוהים שמורה לנביא עצמו וחוויית המפגש עם האין-סוף נשארת חקוקה בליבו לאורך זמן. עבור הנביא, החווייה המיסטית איננה רק מפגש פתאומי, מיידית ולא מוזמן אלא תהליך מתמשך, רצוי ונכסף.

1 – בקשת הנבואה

"משוש נפשי הוא גילוי הנבואה" כותב הרב הנזיר ביומניו (מגילת סתרים, ג-1, ה) והציפייה עצמה לנבואה ממלאת מקום מרכזי בפרקי זכרונותיו. ציפייה זו ליוותה אותו ביום-יום, כיוונה את צעדיו הרוחניים והוא הפנה את מיטב כוחו ואת כל השתדלותו לזכות בהשגות מעין אלו: "הנני מתכוון, מחכה, מצפה, ל'גילוי', עליון" (מגילת סתרים, א, ס).

א – שליחות ונזירות

בדומה למסופר במקרא בו הנבואה נכפית על האדם⁵⁵⁵, הרב הנזיר מרגיש שבקשת הנבואה היא דרישה פנימית שלא תלויה בו. הוא "נקרא" אליה והוא חייב להישמע לה:

"שוב קורא בקרבי פנימה הקול, ללכת, להתבודד, ולצפות לגילוי

הנבואה, והקול עז וחזק, עמוק עמוק פנימה. סוף סוף נעורה הנשמה

554 א' נהר, נבואות ונביאים – מהות הנבואה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 13. אנדרה נהר נפגש עם הרב הנזיר בירושלים והתרשם ממנו עמוקות. הדים למפגש זה מופיעים במאמרו "ההגיון השמעי" בתוך נזיר אחיו א. עמ' קלב-קלח.

555 ראו למשל שמות ג (משה), שמואל-א' ג, (שמואל), ירמיה א (ירמיהו).

העליונה שבקרבי, אין לה מנוח, אין לי מנוחה" (מגילת סתרים, ג-1, צה [ח])⁵⁵⁶.

הקול הפנימי פועל על האדם, הופך אותו לשליח וחושף את ייעודו:

"אך, סוף סוף, לא לשוא נתנה תשוקה זו בלבי. ביחוד בשמיני-עצרת
ושמחת תורה הכרתי, כי גילוי רוממות רוח הנבואה מתקרב ודופק
אלי" (מגילת סתרים, ג-1, ב).

לנגד עיניו מצטיירת דמותו של הנביא המביא את דבר ה' לשערי העיר:

"הנני חש, רוחי מקשקש בקרבי, להודיע ולהודע, כי עתיד אני להיות
קרוא לשוטט בין עם ישראל, להגיד לפניהם דבר ה' ורצונו, ברוח פיו...
עת יגלה עלי רוח מלאכו, לפני דביר קדשנו, במהרה בימינו, אכי"ר"
(מגילת סתרים, ג-1, פז).

ברם, שלא כנביא המקראי המסרב תחילה לקבל את שליחותו, הרב הנזיר אינו תוהה במה
נבחר הוא לייעוד גדול זה. תחושות של ייחוד ושאיפות גדולות תמיד ליוו אותו, מאז שחר
ילדותו⁵⁵⁷. כעת תחושות אלו מתבהרות ומשתחררות מלבושן האישי: הוא אמנם "מיוחד"
אך אינו מבקש להיות "יחיד": "הבקשה לגדולות, במר נפש, בנזירות ופרישות, כמוני, היא
באמת צורך הדור" (מגילת סתרים, ג-1, לח) ובהמשך:

"ואולי ירחם ה', ואהי לא היחיד, אלא הראשון, שאחריו יבאו ויאספו
מסביב לו בני עליה, היחידים. והם ישאו עול משא הקודש לגילוי
לאמתו, כבימי הנביאים, ויחדש ימינו כקדם" (מגילת סתרים, ג-1,
נז).

עם זאת, הרב הנזיר נשאר יחיד ובודד. לא התפתחה סביבו "חבורה קדושה" המבקשת
לשאוב השראה מתורתו, אישיותו ושליחותו הנבואית. בתולדות היצירה המיסטית ידועות
חבורות רבות ברוח זו שהשאירו את רישומם הכתוב ברחבי הספרות הקבלית. חבורות אלו
שנימנו בדרך כלל עם חוגי העילית המשכילה, שאפו לכונן מציאות חילופית לסדר החברתי

556 ובמקום אחר: "ואם כי איני כדאי, אבל קול ה' קורא בקרבי, ולא יתנני לנוח" (מגילת סתרים, ג-1, מג).

557 כמשתמע במקומות מספר בכתביו, למשל במכתב לדוד הרב אברהם הכהן משנת תרס"ט (והוא בן 122): "העתיד שלי היה בעיני תמיד גדול. כבן משפחה רוממה ויקרה בכל עורקי שוטף דם חי וסומק, הדורש חיים ופעולות כבירות. כד הוינא טליא בהתעטפי בטליתו של מרן זקני הרב הגאון זצ"ל בעמדו על הדוכן לברך את העם, כבר הכתה שרש בלבי המחשבה, כי צריך אני לעמד ממעל לעם להורותם דעת וללמדם בינה" (פתקים, 6) או בשעת חשבון נפש מעל דפי מחברת "המנהל", עמ' 71: "ים גדול ורחב ידים לפני, ים התורה והעבודה והשלום, ואפרש ידי לשחות בו, ידוע אדע את מך ערכי ושפלות דעתי, אבל יש צורך בדעה תקיפה ובגאות של ענוה כזו, כי המתעתד לדבר, אך הוא ימצאנו, אעפ"י שכל מציאה – פתאומית, וברצון עליון היא, מבקשי ה' - ימצאו" (אלול תרע"ה).

והערכי של זמן. בראשן עמד מנהיג כריזמטי, בעל תודעת שליחות נבואית שהוסיף רובדי משמעות חדשים על הקיים⁵⁵⁸. לרב הנזיר אכן הייתה תודעת שליחות נבואית, אך הוא לא היה מנהיג כריזמטי "המחונן בוודאות מיסטית המכוננת תפישת עולם חלופית, או מעמידה השקפה או חזון המחייבים אותו לגייס קבוצת אנשים ולהקים חבורה שתלך בדרכו ותסייע לו במימוש חזונו הכרוך בהפיכת הסדר הקיים ובבריאת מציאות חדשה"⁵⁵⁹. שליחותו הייתה שונה: אמנם בשורה חדשה אך לא מלחמה בסדר המציאות הערכית והדתית הקיימת. שלא כמנהיגים כריזמטיים אחרים, הוא ראה את עיקר פועלו בתחום היצירה הרוחנית ובחשיפת ההגיון השמעי העברי ולא ביקש לשנות את הנורמות הערכיות וההתנהגותיות של קהילתו⁵⁶⁰.

הוא חי את שליחותו בביטחון מלא וצופה לעתיד המובטח לו:

"הנני מרגיש וחש, כי עוד יבוא היום, כי עוד תצלצל השעה, ותפעם רוחי, ויגבה לבי בדרכי ה', וירום קרני בשמן קודש הנבואה" (מגילת סתרים, ג-1, עב).

בקשת הנבואה ותחושת הייעוד מוליכות את הרב דוד כהן לקבל על עצמו את נדר הנזירות, כהמשך לדברי הנביא: "ואקים מבניכם לנביאים ומבחורכם לנזירים" (עמוס, ב, י"א). גם פרשני המקרא ראו הקבלה בין נביא לבין נזיר⁵⁶¹, על פי דרשת חז"ל אודות הנזיר:

558 החל מחבורות יורדי המרכבה בעת העתיקה וכלה בחבורת רמח"ל, דרך חבורת בעל הזהר בימי הביניים, החבורות הקדושות של צפת ורבות אחרות. ראו: ר' אליאור, חירות על הלוחות: המחשבה החסידיית, מקורותיה המיסטיים ויטודותיה הקבליים, תל-אביב תש"ס, עמ' 46-43.

559 ר' אליאור, "ספר דברי האדון" ליעקב פרנק – אוטומיתוגרפיה מיסטית, ניהיליזם דתי וחזון החירות המשיחי כריאליזציה של מיתוס ומטפורה" בתוך: הנ"ל, החלום ושברו, ירושלים תשס"א, ב, עמ-471. וראו גם: L. Festinger, H.W. Ricken & S. Schachter, *When Prophecy Fails*, Mineapolis 1956, pp. 175.

D. Burns, "Charisma and Religious Leadership: an Historical Analysis" in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 17 (1978), pp.1-15.

560 זו עיקר טענתו של דב שוורץ בחלק הראשון של ספרו "הציונות הדתית בין הגיון למשיחיות" וראו במיוחד עמ' 53-62. גם אם חשיפת ההגיון העברי השמעי מבקשת לעורר את התשוקה לרוח הנבואה והמעבר למדרגה רוחנית גבוהה יותר, מדובר בתהליך הדרגתי ולא במעבר חד, מתוך שלילת המצב הקיים.

561 ראו למשל בפירושי רמב"ן ורבנו בחיי על פרשת הנזיר (במדבר ו, א-כא) ובצורה מפורשת בדברי בעל ה"עמק דבר" על במדבר ו, ח: "דיש לדעת דתכלית הנזירות בא לשני אופנים. א' כדי להתקדש ולהשיג רוח הקודש וכלשון הנביא "ואקים מבניכם לנביאים ומבחורכם לנזירים" - הרי דענין א' הוא, ועל זה כתיב "להזיר לה" - שהוא מופרש לגבוה". וראו גם את דברי הרמב"ם בסוף הלכות נזירות: "הנודר לה' [נדר נזירות] דרך קדושה, הרי זה נאה ומשובח ועל זה נאמר: "נזר אלהיו על ראשו קדש הוא לה'" ושקלו הכתוב כנביא שנאמר: "ואקים מבניכם לנביאים ומבחורכם לנזירים" (רמב"ם, משנה תורה, הלכות נזירות, פרק י, הלכה ט"ו) והשוו עם מגילת סתרים, ג-1, ל: "אור הנבואה, רוח קודש שירי י' - שחל ויחול על בחורי נזירי ישראל לנביאים, היא בדרום, ומזרח עיר הקודש, ליד הר הזיתים, שם חיי נפשות".

"מפני שזר דרך פרישות וטהרה נקרא "קדוש" ולא עוד אלא ששקלו הכתוב כנביא, שנאמר: "ואקים מבניכם לנביאים ומבחורכם לנזירים" (ספרי זוטא, נשוא, ו, ח', מהד' הורוביץ, ירושלים תשכ"ו, עמ' 242).

הקבלה זו מעניינת: היא משווה בין התנהגותו המעשית של הנזיר לבין מעלתו הרמה של הנביא. ברם, שתי הדמויות שונות מאד ביסודן: הנזיר בוחר לחיות חיי פרישות ואין הדבר תלוי אלא בו, הנביא לעומתו - נקרא על ידי האל גם אם אין רצונו בכך. עם זאת, הכתוב שקלן כאחד ומעריך את הנזיר - הנזהר בכל רגע לשמור על טהרתו - כנביא: שניהם "קודש לה". כך כותב גם הרב הנזיר:

**"למסור כולי לה' במסירת נפש גמורה, להפקיר עצמי, כולי קודש לה'.
ובאמת אהי נזיר אלהים" (מגילת סתרים, ג-1, נז).**

הכרזה זו - קיץ תרפ"ב - מציינת שלב משמעותי בתודעתו העצמית של הרד"ך. לאמיתו של דבר, הוא התחיל לנהוג בפרישות - ואף להיראות כ"נזיר" מבחינה חיצונית - כבר כמה שנים לפני כן: משעזב את רוסיה (תרע"ג) הפך לצמחוני ולא טעם בשר, ובשוויץ נהג לגדל את שערו, כמשתקף בתמונות מתקופה זו. ברם מדובר בהתנהגות שלא ניתנה לה משמעות של נזירות ובוודאי לא של נביא⁵⁶². בראשית אותה שנת תרפ"ב, בעומדו להתפלל ליד הכותל, הוא שומע "דבר מאחרי לאמר, נזיר אלהים הוא" (מגילת סתרים, ג-1, ד). במה מדובר? בת קול אלוהית או הערת מתפלל? נזירות כייעוד או כנוהג? בין כה וכה, הערה זו קושרת לראשונה בין הופעתו החיצונית והנהגתיו לבין מושג הנזירות. בערב ראש השנה תרפ"ג, בסיומה של שנתו הראשונה בארץ ישראל, הזיקה בין תודעה עצמית, נזירות ובקשת הנבואה כבר ברורה:

**"הנני הנזיר, כן, הנני הנזיר, דרגא לנביא. צמא, כואב, מצפה ומיחל
לנטפי טל שמים, לגילוי חכמת ה', חסדו ואמתו... הנני זקוק לזיכוך,
לזיקוק, ליותר טהרה, ליותר גבורה, באמונה אומן לו, אבינו" (מגילת
סתרים, ג-1, פב).**

2 – עליות וירידות

בקשת הנבואה – או החיפוש אחר הדביקות – דורשת מאמצים רבים:

562 הצמחונות נבעה תחילה מטעמים כלכליים (ראו: מגילת סתרים, א, לה) ורק לימים התפתחה לתפיסת עולם הבאה לידי ביטוי במאמרו "חזון הצמחונות והשלום מבחינה תורנית" (ירושלים תשכ"א).

”הצמאון אליו, הדרישה והבקשה התמידיה בכל עוז, עד כלות הנפש ממש, בתפלה ובתחנונים אליו, זוהי הדרך, ואולי גם התכלית, שבזה החיות הנפשית גדלה, כחיות חי העולמים” (מגילת סתרים, ב, י) ⁵⁶³.

אך לפעמים המאמצים לא נושאים פרי:

”הנני משתוקק, כלתה נפשי בכלות הכחות לדעת ה' וגילוי רוח קדשו, הנחוץ כל כך לדור התחלת גאולתנו. הנני ער ומתפלל בשירי קדש דוד בליל, ואין כל קירוב לתקותי. ספרי הקבלה, שהנני הוגה בם, נשארים כמו למודים יבשים” (מגילת סתרים, ג-1, ט).

מצב זה יוצר מבוכה אצל המיסטיקון:

”נכספה וגם כלתה נפשי לדבר ה', בגילוי, ואין קשב. ומנוחה לא מצאתי... כבר הרחקתי ללכת, בפרישות ונזירות. ואם לא חסד ה' לאוהביו, בגילוי כבודו להם, למה לי חיים. צר לי מאד, לא לעלות ולא ולרדת. כיצד למצוא הדרך” (מגילת סתרים, ג-1, י).

והמבוכה עצמה מעוררת ספקות על התהליך כולו:

”והנני צמא ונכסף אל דודי אלדים חיים, נפשי יבשה ואין כל, הנני עיף, והיאוש לפתח חטאת רובץ. אולי לא אשיג חפצי לעולם, וההמון מבקש לו מטעמים, פלפולים, שקורים להם ספרי ומאמרי מדע, ובזה נשבע ויתברך בלבבו. ודברי העמוקים, היוצאים ממנו ולב, מי יבין” (מגילת סתרים, ג-2, נב).

העליות והירידות מתחלפות אלו באלו:

”אמנם מזמן לזמן יחי רוחי, ותעל נפשי, ואחזה מחזות בשמי מעל לישועות ישראל, ולבנין בית מקדש אל וכבוד שמו בעולם. אבל אחרי כל הרוממות והנשגב והעוז שבמחזות אלו, שכדאי היה לגלותם, לנחם בם ולעודד רוח נפש עם ישראל, הנני כאלם, לא אפתח פי, וגם הנני מכיר, שכל אלה כעין חלומות קודש, אבל באתגליא לא” (מגילת סתרים, ג-1, כב).

אכן, זו טבעה של השאיפה המיסטית: עליות וירידות אין סופיות ⁵⁶⁴. רגעי הדבקות הם בודדים והם נעלמים כהרף עין. המיסטיקון שואף ומחפש, דורש ומתנסה, ודרכו רצופה בעליות ובירידות ⁵⁶⁵.

563 ראו גם מגילת סתרים, ג-1, נד: ”הנני נאכל מאש הצמאון, התבערה הגדולה לדבר ה', כי יגלה, בקול, באזן החכמה והבינה פנימה. הנני רעב ממש כל היום, ורעב זה שהחליש כחי פחות הוא לגבי הרעב לדעת אמת דבר ה', ושניהם נדבקים יחד. השקיקה לגילוי דבר ה', כל כך מרובה, כל כך בוערת, עד כדי אפיסת הכחות”.

הדרך לייאוש מהירה מאד. היא מתחילה ברגשי אשמה: אם המיסטיקאין אינו רואה את האור, סימן שאין הוא ראוי לכך:

"יד ה' תקפתני והולכתני, טלטלתני טלטלת גבר, מסרתי כל חיי, הפקרתי הכל, אך אולי אולי לא ישר הדבר בעיני ה', כי חטאתי לאנשים ולאלדים. ומה מצאתי פה? אמנם עוד לא נכזבה תוחלתי, העליונה, הרוממה, לבא לפומא לא גליא. אבל שמא רוח טועה הטעני, ושמא אשאר אין אונים וחדל דבר, וימי בלים וכלים בעשן, ועצמותי כמוקד נחרו" (מגילת סתרים, ג-1, כא).

מצב זה כונה "חשכת הרוח" (La Nuit de l'Esprit) ובאסטיד הקדיש לו פרק חשוב בספרו. "חשכת הרוח" מלווה בתחושות של התרחקות מהדבקות הנכספת, תסכול וריקנות, והמיסטיקון מרגיש שהוא נדחה ואינו ראוי. זהו מצב שנרשם בתיאורים רבים של מיסטיקנים שונים ובתרבויות שונות. אך מצב זה אינו מתמיד:

"ופתאום הכל ברור. המשמעות העמוקה של תקופת היובש נגלית לעין. יש לה טעם. חסד עליון. מתנה בפני עצמה ושלב בתהליך. לא רק שלב מכריע אלא הסיבה עצמה להתקדמות הרוחנית.... הצמאון מקרב את הרוח לאל עליון ומגביר את חשק לאיחוד המיסטי... הכאב השכיח את האני ומחק את שיירי רגשות האהבה עצמית"⁵⁶⁶.

לפי באסטיד, "הייסורים ממרקים" את המיסטיקון מכיון שהם מחלישים, מכהים ואף מבטלים את תחושת האני של הסובייקט. רגעי הדבקות שקדמו ל"חשכת הרוח" יצרו תודעה של יחידי סגולה והזינו את הנפש בחווית של "מלאות". ההתאחדות האמיתית הבאה אחרי כאבי "חשכת הרוח" היא מטוהרת, מופשטת ורוחנית יותר: היא צומחת דווקא מתוך תחושות של חסרון וצימאון ופותחת פתח לתפילה זכה:

"אבל, אתה ה', שאהבה נפשי, אתה, שהנני מבקשך ומחפשך כל היום, אנא, האר פניך אל עבדך, עשה עמי אות לטובה, ויכונן דרכי, ויגלה אומר דברך אלי, הראני דרכיך ואדעך לעולם, אל תרחק ממני. אנא, ה', כלתה נפשי, ואין בי כח ליפול עוד" (מגילת סתרים, ג-1, מב).

564 כך כתב דב שוורץ: "תיאוריו של הנזיר מפליאים בקיצוניותם והם משקפים אפיון ברור של המיסטיקן: העליות מגיעות עד שמי מרום, והירידות עד עברי פי פחת: החיוב העצמי מודגש בבירור והביטול העצמי – מוחלט" (הגיון, עמ' 155).

565 לא לשווא השוו חוקרי המיסטיציזם הראשונים בין תיאורי חוויות אלו לבין שינויי מצב הרוח המאפיינים את תופעת המנייה-דפרסיה. ראו למשל את הדיון של זאנר בפרק "Madness" בספרו:

Mysticism Sacred and Profane, Oxford 1957, pp. 84-105.

566 Roger Bastide, Les problèmes de la vie mystique, Paris 1931, p 109. (להלן: באסטיד וציון מס' העמוד – התרגום שלי). ניתוח זה מזכיר את מוטיב "הייסורים הממרקים" המוזכר פעמים מספר בספרות חז"ל (בבלי קידושין, מ, ע"ב למשל).

2 – חווית הנבואה

חווית הנבואה של הרב הנזיר מוזכרת ביומני "מגילת סתרים" בהקשרים שונים ובפנים שונות. היא כוללת בעיקר תאורים של מצבים אקסטאטיים. במצבים אלו מרגיש המיסטיקון שתודעתו "נעתקת" למקום אחר ומתמלא בתוכן אחר, כדברי יואב אלשטיין: "האקסטאזה מהווה אפוא היפתחות לאופק נפשי חדש: הנתקות מן הריאליה הרגילה וכניסה לריאליה אחרת... טרנספוזיציה ממערך-הקשרים אחד למערך הקשרים אחר. כל הקטגוריות מתפוררות ונבנות מחדש"⁵⁶⁷.

א – גילוי וחזיון

כבר בשוויץ בין השנים תרע"ג-תרפ"א חש הרב הנזיר מספר פעמים כיצד אינטואיציה מאד חזקה התגלתה לאחר מכן כעין חיזוי העתיד: פעם לגבי חותמת הנוטריון (מגילת סתרים, א, עד), ופעם בברכת כהנים (מגילת סתרים, ב, יא). תחושות אלו מתעצמות בארץ ישראל:

"זאת חשתי היום שבת קודש בבקר, בשעת ברכת הכהנים... ושהיום, ודאי נחתם המנדט, כמעט שלא הייתי מסופק בזה, כל כך גברה הודאות, באור נהדר ממש, זהו אחד מששים שבנבואה, בחזיונות י', בגילוי עתידות" (מגילת סתרים, ג-1, סו).

ולפעמים לא מדובר בחוויה של חיזוי אלא בגילוי:

"זה עכשיו שבתי מהכתל הקדוש, ממקום דביר קדשנו, שריד תפארתנו בעבר ועדות לגאולתנו בעתיד. אחרי תפלת מנחה, ובכיות לאין קץ, שאלתי אצל כותל הדביר, האצום, והתשובה לא, האצא [למדבר - י"ב], והתשובה לא, האלמוד ספרי קבלה, והתשובה, הן, הן, מצוא תמצא מבוקשך (מגילת סתרים, ג-1, פג)⁵⁶⁸.

סוג אחר של תיאורים מתייחס לגילוי משמעויות נסתרות בלימוד תורה:

"הגיתי בחכמה הפנימית, ובאשמורה האחרונה, שונה משניות, בקול רנה, בניגון נועם ועדן אין סוף, וסודות נחמדים בטעמי הלכות המשנה,

567 י' אלשטיין, האקסטאזה והסיפור החסידי, רמת-גן תשנ"ח, עמ' 13.

568 וכן: "תכף אחרי הפורים נמשכתי, כאלו יד הוציא אתי, אל הכתל, הדביר, בבקר בבקר. ואשמע שם התשובה, בנוגע לענין הישיבה של המרכז. אם לשכר דירה, והתשובה, לא. האם נצלח במעשינו, והתשובה, תצליח" (מגילת סתרים, ג-1, קב).

**בלשונה ודקדוקי אמריה, וסוגיות התלמוד בביאוריה, מתגלים לפני,
בעדן נועם הבינה" (מגילת סתרים, א, נ"ט)⁵⁶⁹.**

מה טיבן של סודות אלו? האם מדובר בתהליך של למידה ובתובנות קוגניטיביות כתוצאה ממשנה ריכוז או בגילוי עליון? המשכה של הפסקה מסלק את הספיקות:

**"והכל נשמע בקול ניגון המשנה, כמו "המגיד" למרן הבית יוסף, קול
ניגון המשנה מדבר בפי" (מגילת סתרים, א, נ"ט)⁵⁷⁰.**

עבור הרב הנזיר, אין מקום להתלבטות: מדובר בגילוי שהוא טרנסצנדנטי לאדם:
**"הגילוי בוקע בבינה ודעת פנימה, כמו ברק אור, והכל מואר, והכל
מובן, באופן שונה לגמרי מהרגיל. הנך אז בסוד ה'. והנה הוא חולף בן
רגע, והנך שפל קטן ופעוט, כמקודם. גם הנביאים נמצאים במלכות
הצדק רק לפרקים ולשעה, כאמור בס' שערי צדק לר"י גיקטיליא. אבל
צריך לזכור את הגילוי, ולדון ממנו על כל מה שכל כך נסתם ונעלם
מפנינו" (מגילת סתרים, ג-1, סח).**

פסקאות אחרות מתארות מצב אקסטטי ומגע בלתי אמצעי עם עולמות עליונים המכונה בספרות המיסטית "עליית נשמה":

**"בתפלה, בשעת התפלה, בשירים וזמירות בניגון, עולה נשמת,
ובוקעת לפני עולמות חדשים עליונים, והעולם הזה התחתון בוקע
ועולה באור חדש, באור פני ה', עשייה יצירה בריאה" (מגילת סתרים,
ג-1, עב).**

569 והנה דוגמה נוספת: "בשלשה לילות ראש השנה ושבת קודש הייתי על המשמר בבית המדרש, ועסקתי במס' ראש השנה, וצפיתי לגילוי סודות התורה. והנה בסוף הלילה, לפנות הבקר, היו מובנים לי המשניות ותלמוד ראש השנה בסודות עמוקים, והחלותים לרמז בפנקסי, אך נטרפה השעה, וחבל" (מגילת סתרים, ב, ד).

570 כך מספר רבי יוסף קארו: "התחלתי קורא משניות וקריתי ה' פרקים ובעודי קורא במשניות קול דודי דופק בתוך פי מנגן מאליו והתחיל ואמר ה' עמך בכל אשר תלך... בזכות השיתא סדרי משנה שאתה יודע על פה ובזכות אותם העינויים והסיגופים שעשית בימים שקדמו וגם עתה אתה מחזיק בהם הסכימו בישיבה של מעלה שאחזור לדבר עמך כבראשונה... ואחר זה ישנתי כמו חצי שעה והקצתי מצטער באמרי איך נפסק הדיבור בסבת שישנתי, וקריתי משניות וקול דודי דופק בפי ואומר... ואחר זה נפלה עלי תרדמה וישנתי כמו חצי שעה והקצתי מצטער שלא דבר עמי דיבור ארוך כפעם בפעם וחזרתי לגרוס משניות ולא הספקתי לגרוס שני פרקים עד שקול דודי דופק בתוך פי ואומר הגם כי חשבת כי עזבתיך... אל תחשוב כך" (ר"י קארו, מגיד מישירים, ירושלים תש"ך, עמ' ד-ה). המגיד עצמו קורא לעצמו "אני המשנה" פעמים מספר (ראו ר"צ ורבלובסקי, "לדמותו של המגיד של ר' יוסף קארו" בתוך: תרביץ כז [תשי"ח], עמ' 314-316 המביא דוגמאות רבות להקבלה בין "משנה" לבין "שכינה" בתורת ר"י קארו). כידוע, המונח "משנה" הוא אנאגרם של "נשמה" (היפוך אותיות). הקבלה זו מופיעה במספר הקשרים במיסטיקה היהודית כמו למשל במנהג לקרוא משניות לעילת נשמת האדם הנפטר. על תופעת ה"מגיד" בקבלה ראו גם את מאמרו של גרשום שלום, "המגיד של ר' יוסף טאיטאצאק והגילויים המיוחדים לו" בתוך: ספונות יא (תשל"א-תשל"ח), עמ' סט-פס ובפרט דבריו שם, עמ' ע-עב.

תיאורים אלו מזכירים את ספרות יורדי המרכבה, ובה תיאורי עלייה מיסטית, ראיית עולם המלאכים ולבסוף באה הירידה⁵⁷¹. עליית נשמה מאפשרת לאדם לחרוג מגבולות הצמצום של ההתנסות הפרטית, לגעת במציאות רוחנית מופשטת הנשזרת בין נגלה ונעלם, להתמלאות בעוצמת חוויה זו ולהתבונן מחדש על העולם התחתון בצורה שונה: "באור פני ה'".

עליית נשמה מתרחשת לא בשעת הלימוד ולא בעקבותיו אלא דווקא בזמן התפילה, עת פונה האדם לאלוהיו. פסקה נוספת מזכירה "עליית נשמה" אחרת שמועדה היה דווקא בתפילת השחר. כאן ההקשר הטקסטואלי ברור: עליית הנשמה באה תוך כדי קריאת הברכה המתארת את שירת המלאכים בעולמות העליונים (ברכת "יוצר המאורות"):

"היום הייתי בגן עדן, בשעת תפלת שחרית, אחרי משמר לילה, ברנה של תורה ושירות ותשבחות דוד משיח ה', בנעם ועדן אין סוף, בשיר וניגון בנשמה פנימה. כשהגעתי ליוצר אור, נתגברה האורה בקרבי, בנשמתי, אור ממש זורח ומבהיק, משמח ומענג. והנה קול שיר האורות הקדושות והטהורות, - עבדי ה', באזני. והאופנים מתנשאים, והחיות ישוררו, אורות שרים. והכאב, והבכיות לאין קץ, מתוך שמחה וגיל עליון, ומתוך צער, שעוד מעט עלי לרדת לעולם השפל, לעולם הזה החשוך" (מגילת סתרים, ג-1, עה).

החוויה המיסטית מטשטשת את גבולות הזמן והמקום, מערבת בין הטקסט הכתוב לקול הנשמע, ומחברת בין עליונים לתחתונים. היא מצרפת את המופשט למוחש בדרך הקושרת בין המשנה העיונית לבין טבע הדברים וכך למשל הופכת דמות השייכת לעבר לדמות השייכת להווה: בעקבות לימוד פרקי האידרא בספר הזהר בלי"ג בעומר – יום הסתלקותו של רשב"י - מרגיש הרב הנזיר שנשמתו פוגשת בנשמת רבי שמעון בר יוחאי:

"בספירת הוד שבהוד, ל"ג בעומר, חשתי קצת סוד היום, רוח ברוח, הוד בהוד הרשב"י, בהלולא דיומא, האישיות הקדושה של הוד פני הרשב"י מאצלת, ואצלת מהודך עליו, מתקרבת נשמתו העליונה לזוכה להתקרב ולחסות בהודו... הנני חש בחיות הרוח בחיות חי החיים ב"ה, אין הכל חד, במחשבה, הנני דבק בו ב"ה בחיות עולם השכל, אחרי עסק והגיון בספרי החכמה, חכמת האמת" (מגילת סתרים, ב, כה).

יש והחוויה באה בפתאומיות, ולא מתוך הכנה רצונית:

"היום הלכתי לשמעון הצדיק, למערה, איזו רוח עז נח עלי שם, תקפני ויפרפני, הוא רוח שמעון הצדיק, שהיה אומר, על ג' דברים העולם עומד" (מגילת סתרים, ג-1, ל).

571 ראו: אידל, קבלה, עמ' 105-113.

למרות ההכנות הרבות, הגילוי בא במפתיע⁵⁷². הפתאומיות מדגישה את עוצמת החוויה ומעניקה לה את האישור המיוחל: אכן, זו קריאה עליונה ולא תהליך של השאה עצמית (אוטוֹסוגסטיה) בעקבות שכנוע עצמי והשפעה תת מודעת. החוויה המיסטית היא בעצם נקודת המפגש בין הטרנסצנדנטי לאימננטי.

ב – קול פנימי

עם זאת, מלבד כמה תאורי חזון בודדים, חווית הנבואה ב"מגילת סתרים" מתוארת לרוב דווקא כ"קול פנימי". דומה שהרב הנזיר גם התרחק מטכניקות המבוססות על דמיון ויזואלי ומעדיף עליהן טכניקות של ריכוז הקשורת לדיבור (כגון צירופי שמות) ולהאזנה פנימית ("והדבור נשמע באזן הפנימי, והקול קול דבר ה'") - מגילת סתרים, ג-1, לח). בניגוד למיסטיקה הנוצרית הנותנת מקום רחב ביותר לתרגילי דמיון מודרך המתמקדים בפרטי פרטים הנראים לעין ("oraison méditative" – באסטיד, עמ' 55-62), הרב הנזיר פועל במימד השמעני וברושם הכללי שהוא משאיר על האדם:

**"הנני חש, קרוב קרוב אני לפתח שער בית ה', הוא עומד מאחרי הכתל,
ואני על סף הפתח מבחוץ דופק, וקול דודי, הנאה, הנכסף, כסופא
דכסופין, הולך ונקשב ממני" (מגילת סתרים, ג-1, סג).**

מה טיבו של "קול פנימי" זה? מחד גיסא מתייחס המונח "קול" להאזנה טרנסצנדנטית לאדם ומאידך גיסא, המונח "פנימי" מרמז לתהליך אימננטי לאדם. המסורת הקבלית מכירה בשתי התופעות השונות: מתוך הביטויים השגורתיים בעת הופעת המגיד לר"י קארו ("קול דודי דופק בפיי", "כינור מנגן מאליו") לומד ורבלובסקי ש"החוויה היתה כנראה של אוטומאטיזם כפיוני בשרירי הגרון והשפתים", כלומר קול ווקאלי היוצא מפיו ולא קול פנימי⁵⁷³. לעומת זאת, המגיד של רמח"ל אינו נשמע לאחרים אלא רק לו⁵⁷⁴. כזכור, עבור הרב הנזיר מוטיב השמעיות טעון תחילה במשמעויות פילוסופיות, מוסריות ואף תרבותיות (ההגיון הייחודי לישראל) ורק אחר כך מתפרש כתחושות פיזיולוגיות. מתוך דיוק בפסקאות השונות עולה שהרב הנזיר מדבר בצורה מפורשת בקול פנימי שנשמע רק לו ואינו תוצאה של רפלקסיה פנימית או תודעה גלויה. כך למשל בפסקה הבאה:

572 אפרים גוטליב כותב על ר' יצחק דמעכו: "לא זו בלבד שהוא עוסק בצרופים, שהם מתנאי הנבואה לפי דעתו וגם לפי דעת ר' אברהם אבולעפיה וחוגו, אלא שההדגשה המרובה על הפתאומיות שבראיותיו מוכיחה בעליל את הערך שהוא מייחס להן בשל הופעתן האוטומטית למחשבתו ולפיו" (א' גוטליב, "הארות, דבקות ונבואה בספר 'אוצר החיים' לר' יצחק דמעכו" בתוך: מחקרים בספרות הקבלה, תל-אביב תשל"ו, עמ' 232-233).

573 ר' יצחק ורבלובסקי, "לדמותו של המגיד של ר' יוסף קארו" בתוך: תרביץ כז (תשי"ח), עמ' 313. דברי המגיד לר"י קארו נשמעו גם לאחרים (כגון ר"ש אלקבץ) גם אם לפעמים בנוסח קצת שונה (ראו שם בהמשך, עמ' 314).

574 לפי עדותו של ר' יקותיאל: "כך הוא הסדר: זה המלאך מדבר מתוך פיו אבל אנחנו, תלמידיו שלו, איננו שומעים שום דבר" (בתוך: ש' גינצבורג, רמח"ל ובני דורו, תל-אביב תרצ"ז, עמ' 19).

”בשבת קודש לעת מנחה הלכתי אל הכתל והתפללתי שם, ונשמע לי דבר באזני פנימה בקול ברור וצלול” (מגילת סתרים, ג-1, יז).

ובצורה יותר מפורשת:

”הדבור, בפנימיות אֶזֶן מוחי, בנשמתי, אצל כתל דביר קדשנו, זהו א’ מששים בנבואה, שהנני נוהג על פיו, וסר אליו, בכל ענין גדול. הנני עומד אל פני כתל הדביר, ושואל שאלה קצרה, ושומע בקרבי, קול התשובה. והיא אצלי נבואה קטנה, הבאה אחרי הכנה, וכונה גדולה” (מגילת סתרים, ג-1, קג).

יש והקול אינו ברור דיו והרב הנזיר מתקשה בהבנת משמעות הדברים, הוכחה נוספת לניתוק בין התודעה השכלית לבין הקול הפנימי ועדות לתהליך של שחזור, הבנה ופרשנות הבא אחר ההתגלות:

”הדבור אצל הכתל דביר קדשנו, בשביעי של פסח, אחרי תפלת המנחה, היה אלי, לך נחה את העם הזה, ולא ידעתי, אם לתפוס לשון האחרון, היינו להשתתף בפועל בהנהגת העם, כמו בשעורים, וכו’, ולחיות בנגלה. אבל עכשיו נוטה אצלי לתפוס לשון ראשון, לך, היינו לך לך ממש, לנדד, לגלות על פני השדה, באיזה מקום קדוש, במערה” (מגילת סתרים, ג-1, מג).

חשוב לשים לב לנקודה נוספת: גם אם המסר אינו מובן לגמרי למי ששומע את הקול פנימה, משמעותו הכללית ברורה ומעבר לכל, שפתו ידועה: לשון הקודש. זאת בניגוד לתופעה הידועה של “שפות מיסטיות” שלא מובנות לא למיסטיקון עצמו ולא לסובבים אותו (באסטיד, עמ’ 87-89). הקול הפנימי מתגלה תחילה ברגעי קסם מיוחדים של דביקות, במצבים מסויימים של תודעה רחוקים מאד מחשיבה קוגניטיבית רגילה אך הוא ממשיך אחר כך להופיע דרך החקירה השכלית והפעילות העיונית:

”ההגיון השמעי, או השמיעי, חידוש חידושי לעצמי ובשרי, מהגיון לב חכמה ובינה, שנתגלה לי באזני הפנימי, שלא שאילתיו מאיש, ולא מצאתיו אצל רב, הנני רואה, שהוא הדרך האמתי, והיחידי לי להגיע בו לדעת עליון” (מגילת סתרים, ג-1, כד).

הקול הפנימי איננו לא קול פאסיבי ולא מקבץ של הרהורים מעומעמים: הוא קול פעיל, מעורר רגשות ותובנות, יוזם ויוצר את מפעלו העיוני הגדול של הרב הנזיר. לקול הזה מרמזת כותרת החיבור: קול הנבואה – ההגיון העברי השמעי.

א – פרישות, סיגופים וטבע

מבלי להביא מקור מפורש וכדבר ברור בפני עצמו חוזר הרב הנזיר מספר פעמים על כך שהדרך לנבואה עוברת דרך פרישות וסיגופים:

”רוח הקודש מצויה גם משפסקה הנבואה, בזיכוכים, זכוכי הגוף, בסגופים ובמשמרות בלילה” (מגילת סתרים, ב, יד).

הפרישות היא דרך חיים של היבדלות והוקעת החיים החומרים, אותה המיסטיקון מקבל על עצמו מרצון בכדי לסייע לו להשיג את הידע שהוא מבקש על אלוהים ועל העולם העליון או כאמצעי להשגת הדבקות⁵⁷⁵. המיסטיקון מפסיק את אורח החיים הרגיל והקבוע שלו, מתנתק ממנו ומבקש להפוך ”לאיש אחר” (שמואל א, י, ו) וכך פועל כדי לצאת מעולם החילון ולהיכנס לעולם הקדושה:

”הנני עוד מחזיק בחדרי, שאיני נכנס אליו אלא לשעה קלה ביום, להחליף לבנים ובגדים, ולנוח קצת. והנה גמרה ההחלטה בקרבי לעזוב את החדר לגמרי, לחסל שרידי הקשרים עם סדר חיים רגילים, אני מעביר את מטלטלי, ואת ארגזי הגדול, המלא ספרים, לבית ה' רקובסקי, בעליה, והנני פונה לבית המדרש, שם ביתי, כולי לד”” (מגילת סתרים, ב, כ).

דרך זו איננה ייחודית לדת אחת או להקשר היסטורי מסויים אלא נפוצה כמעט בכל חברה וחברה. עם זאת, לפי באסטיד, דרך זו מאפיינת ביותר את הדתות שהתפתחו בסמיכות לתרבות פילוסופית יוונית-מערבית. בתרבויות שפגש באסטיד במסעותיו בדרום-אמריקה, המיסטיקון שוקע יותר ויותר בחוויות חושניות, נשמע ליצרי ומבקש לתת להם פורקן. לעומתו, ה”mysticus intellectus” לא נשלט על ידי רגשותיו וחוויותיו המוחשיות והגופניות אלא שואף תחילה להיות ”אדון על עצמו” ורק בשלב שני לדעוך את האני הגשמי, לשללו ולבטלו, כשהליך מכוון ורצוני של התקדשות והיטהרות⁵⁷⁶. הפרישות פותחת פתח לסיגופים:

575 על משמעות מושג הדבקות בספרות הקבלית ראו: ג' שלום, ”דבקות או התקשרות אינטימית עם אלוהים” בתוך: דברים בגו, תל-אביב תשל”ה, עמ' 325-350. וראו גם את מאמרו של אפרים גוטליב ”הארות, דבקות ונבואה בספר 'אוצר החיים' לר' יצחק דמעכו” הון בדבקות כריכוז המחשבה בכתבי רבי יצחק דמעכו (בתוך ספרו: מחקרים בספרות הקבלה, תל-אביב תשל”ו, עמ' 231-247). לבירור טיפולוגי של משמעויות שונות למונח 'דבקות' במיסטיקה היהודית ראו את סקירתו של מ' אידל בתוך ספרו ”קבלה”, עמ' 53-73.

576 באסטיד, עמ' 25-29 ו-33-40. אי אפשר להתעלם מההשתמעויות התרבותיות הגזעניות העולות מתוך הדיכוטומיה בין האדם הפרימיטיבי הבהמי ”השפל” לבין האדם העליון המשכיל (“הלבן”!). כאמור, הדברים נכתבו לפני יותר משבעים שנה, מתוך ראייה אירופוצנטריסטית ברורה. אין בכך כדי לשלול את ההבחנה - הנכונה מבחינה טופולוגית - בין מיסטיציזם המבקש להיטמע במציאות המוחשית לבין

”הנני כבר הורגלתי להתבודד בבית-המדרש, מסגף את עצמי בלינה, חוץ למטה, בבגדי, על ספסל קשה, והנני מתפלל, מזמר שירי תהלים, בזמירות בלילה, וספרי הקבלה בחיקי” (מגילת סתרים, ב, יג).

גם זאנר סבור שהחוויה המיסטית הדתית מאופיינת לרוב על ידי חוויה של ביטול האני והיכללות בתוך ישות כולית מקיפה ועצומה (“הכל באחד”) לעומת חוויה מיסטית “חילונית” יותר, שהיא מצב של תודעה עצמית מאד גבוהה של חשיפה של אני פנימי על-זמני ובלתי מובן שהיה נסתר ונדחק.⁵⁷⁷ יש לציין ששאלת היחס לנוזרות קיצונית, להתבודדות ולסגפנות איננה ייחודית לאורח חיים הימסטי: גם העמדה הרציונאליסטית - השולטת בפילוסופיה היהודית בימי הביניים - תובעת את התמכרותו של היחיד לאידיאל ההשכלה והחכמה ואיננה מותירה מקום לגורמים אחרים כמו חברה ומשפחה. הנטייה למוסר פרישותי מצויה כבר אצל ר' בחיי אבן פקודא⁵⁷⁸, מוזכרת בס' הכוזרי כאידיאל אצילי בימי הנביאים (אך לא בזמן הזה), מופיעה כתנאי להשגת השלמות בס' מורה הנבוכים⁵⁷⁹, ועוברת התפתחות נוספת לעבר ההקצנה אצל תלמידי הרמב”ם בעקבות משנתו של אבן-רושד⁵⁸⁰.

היחיד השואף לשלמות מתבקש לדבוק באורח חיים אסקטי, המעמיד את האדם במאבק פנימי תמידי נגד הגוף, הנאותיו ואף צרכיו הבסיסים⁵⁸¹:

”רגלי, צבו מרוב ישיבה בכל הלילות על המשמר, כי המשכב שנוא נפשי הוא מזה ימים ושנים, והנה הכרחתי לשכב גם בימים, והכאב והפצעים ברגלים, וקשה לי העמידה, גם עמידת התפלה, וכל שכן בשעת הלימוד, וזה מפריע הרבה, והנני דל כח ואין אונים. גם הרעב, הַחֲצִי רֵעֵב, הַחֲצִי רֵעֵב, ירדו לחדרי בטני, אמנם זה קבלתי עלי באהבה, לזיכוך הגוף, שבאמת נזדכך קצת ברעב כל היום, יותר מאשר בתענית, כיום תענית יוכפ”ק. אבל סוף סוף קשה לי הלימוד, ונפשי חלשה” (מגילת סתרים, ג-1, לט).

מיסטיציזם השואף להתנתק ממנו. חוקר הדתות אליאדה ראה שתי נטיות אלו במיתולוגיה יוונית עצמה (מילון הדתות, ירושלים תשס”ב, עמ’ 169 וראו גם שם עמ’ 17-18) וברור לנו היום שהמיסטיציזם הפרוש תופס מקום מרכזי בתרבויות רבות במזרח.

R.C. Zaehner, *Mysticism Sacred and Profane*, Oxford 1957, pp. 30-49. 577

ראו: 578

G. Vajda, *La théologie ascétique de Bahya Ibn Paquda*, Paris 1947

H. Kreisel, "Ascetism in the Thought of Bahya and Maimonides" in: *Daat*, 21 (1988), pp. V-XII.

579 בניגוד לעמדה הגלויה בפרק הרביעי של שמונה פרקים. ראו: א' שביד, עיונים בשמונה פרקים לרמב”ם, ירושלים תשכ”ה, עמ’ עט-צה וכן את מאמרו של י' לוינגר, “על טעם הנזירות במורה נבוכים” בתוך: ספר בר-אילן, ד-ה (תשכ”ז), עמ’ 299-305.

580 ראו: ד' שוורץ, “המתח בין המוסר המתון למוסר הסגפני בפילוסופיה היהודית בימי הביניים” בתוך: בין דת למוסר (עורכים: א' שגיא וד' סטטמן), רמת-גן תשנ”ד, עמ’ 185-208.

581 המונח “אסקטיזם” נגזר מהשורש היווני “*askein*” שפירושו “להיאבק”.

המיסטיקון אינו מחפש איזון בין גוף לרוח ולהיפך, הוא מתנכר ומתרחק משיקולים ארציים, מתחום החברה ומתביעותיו של הגוף ודורש מעצמו כניעה והתמסרות נפשית מוחלטת:

"הסיגופים מועילים, גמרתי בדעתי להתענות ב' וה' בכל חודש אלול, בה"ב צמתי, ובתלמוד תורה, ובהתבודדות, ובאילמות פה, כל הלילה והיום בבית המדרש. והנה חליתי, ושכבתי במטה כמה ימים, ואין בגופי כח להתענות, ראשי ומוחי נעשים סחרחר, גם גופי רועד" (מגילת סתרים, ב, ג).

דרך הפרישות באה לידי ביטוי בשני כיוונים שונים: דחייה של העולם החומרי ועיסוק טורדני בסכנות הטמונות בו מחד גיסא ושאיפה למצב של שיוויון הנפש ואדישות מוחלטת ביחס לממד החומרי מאידך גיסא⁵⁸². המיסטיקון נע בין העולם החומרי הנתון לבין העולם העליון שהוא מושא שאיפותיו. הקוטביות מאפינת את הגיגיו: טוב ורע, רצוי ומצוי, חיים ומוות. בהתבוננות במוות, הוא רואה ביטוי לשווייון נפש ולאדישות מוחלטת ביחס לממד הקונקרטי של החיים. כך גם הרב הנזיר:

"הנני מלוה המת, בדרך זו יולכוני גם אני, ודאי. יש רק ימים טפוחים, כמעבר בין קבר האם לקבר הארץ. יום יום הולכים ולא שבים הנפטרים. הדקירות והדחיפות, העולות לשאיפות, נותנות את העולם בלבם, מגדלים מרוממים ומקדשים את החיים, ואחריתם? סוד המות הוא סוד החיים, וכאב המות הוא כאב החיים, החתן והאבל פטורים מקריאת-שמע. האומרים, צרכי החיים ופרנסתם היא הממשיות, הלוהגת למחשבות בעלי הרוח, בית האבל מטפח על פניהם" (מגילת סתרים, ב, יב).

המיסטיקון מתרגם מחשבות אלו לשפת המעשה: לא רק להתרחק מהגשמיות אלא אף להתכחש אליה, כלומר להתייחס אליה כאילו איננה קיימת עוד בעיניו. "ביטול היש" בצורה אקטיבית ופעילה דורש התמסרות מוחלטת לעניין הרוחני:

"לנדד, להפקיר עצמי כולי לה', לגילוי דברו וכבודו, לי הדל, אולי ירחם ה', כי יגלה כבודו על ידי, בקרבי, ברוח הקודש" (מגילת סתרים, ג-1, מג).

יש להבין את הפרישות והסיגופים לא רק בהקשר מוסרי: "ביטול היש" הוא הדרך לחיפוש אחר ה"אין". במסורת המיסטית, המושג "אין" מציין אפיסה ואין סוף כאחד: "והחכמה מאין תמצא" (איוב כח, יב). חכמי הנסתר הוציאו מפשוטו את הפסוק המנוסח כשאלה

582 כשיטת הסטואה אותה העריך במיוחד הרב הנזיר, וראו גם את דברי זאנר (Mysticism Sacred and Profane, Oxford 1957, pp. 95) והשוו עם וו' גיימס, החוויה הדתית לסוגיה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 232-

והפכו אותו לציון עיקרון רוחני הקובע שמוצאה של ספירת החכמה הוא מספירת אין. הם גם ראו בפסוק הזה הדרכה מוסרית האומרת שביטול היש החומרי הוא המפתח לעיצוב האישיות הרוחנית. עמדה מיסטית זו רואה בעולם העליון את היש האמיתי ומתייחסת לעולם הזה כאין ואפס. המיסטיקאן נדרש להפנות את כוחותיו ולכוון את מאמציו לקראת משימה זו:

”לשם ריכוז המחשבה המתבוננת באמיתתה האלוהית של ההווה ולשם הפיכת היש לאין, נתבע האדם להפקיע את עצמו מרצף החיים הימיומיים ולהבחין בכפל משמעותה של המציאות ובמהותה המשתנה”⁵⁸³.

בלשון אחרת, יש תפקיד אפיסטמולוגי ולא רק מוסרי לאסקטיזם: השגת ידיעת האל במנותק מהייצוג הגשמי:

”הענוה הגמורה, בטול היש שלי, מקרבת תחת כנפי השכינה, מביאה לידי רוח הקדש, בהתעסקות בחכמה העמוקה, בספר הקדוש עץ חיים, שמימיה מפכים במעינות החכמה בקרבי” (מגילת סתרים, ב, ג).

ב – טבע ומקדש

הדרך האסקטית - דורשת התמסרות מוחלטת כדרך חיים והתמדה במשך שנים ארוכות - מאפיינת מיסטיקנים רבים והיא אכן מלווה לפעמים במראות ובחזיונות⁵⁸⁴. לגבי הרב הנזיר, התמונה יותר מורכבת: השגת הנבואה עוברת דרך הפרישות אך לא רק דרכה. לפעמים הוא אף מערער על הצדקת דרך זו. כך למשל בעקבות לימוד דברי הזוהר בפרשת

583 רחל אליאור, חירות על הלוחות: המחשבה החסידית, מקורותיה המיסטיים ויסודותיה הקבליים, תל-אביב תש”ס, עמ’ 157.

584 מן ראוי להזכיר כאן את בלו פסקל (1623-1662), מתמטיקאי, פילוסוף ומיסטיקון צרפתי, המהווה דוגמה למופת לדרך זו בתרבות המערבית. פסקל היה מחונן, הצטיין בילדותו במתמטיקה והפך לאיש מדע רב-תחומי, שפעולותיו חבקות תחומים רבים ומגוונים. בעקבות חוויה עזה של התגלות בשנת 1654, פסקל נטש את העיסוק במדע והתמקד בפילוסופיה ובתיאולוגיה, התקרב מאד למנזר פורט-רויאל (מעוז היאנסניזם האסקטי בפאריס) ומקבל על עצמו חיי פרישות ועוני. מצבו הבריאותי הרעוע גרם לו ייסורים גופניים ונפשיים רבים. הוא סירב להישמע לעצות הרופאים ופירש את סבלו ככפרה על חיי החולין בה נהג לפני ההתגלות. ספרו אחרון, המלוקט מפתקים שונים שהשאיר אחריו עם מותו הוא אוסף של מחשבות מנוסחות והרהורים שונים על מהות החיים והמוות, העושר והעוני ומשמעות הסבל עבור האדם הדתי (הגיגים, הוצאת מאגנס, תשל”ו). לאחר מותו התגלה בתוך בגדו פתק ממנו לא נפרד ובו רשומים דברי ההתגלות הראשונה: “אלוהי אברהם, אלוהי יצחק ואלוהי יעקב, לא אלוהי הפילוסופים והמלומדים!”. על פסקל מתוך נקודת ראות יהודית ופילוסופית כאחת ראו את מאמרו של תיאודור דרייפוס “יהודה הלוי ופסקל” בתוך ספרו “דו-שיח בין חכמים” (רמת-גן תשנ”ג, עמ’ 19-32).

ויצא על מעלת ההתגלות ליעקב לאחר שנשא אישה⁵⁸⁵, תוהה הוא אם לא טעה בשיקול הדעת כאשר דחה את מועד נישואיו:

"אמנם עוד לא נגמרה התשובה השלמה אליו ב"ה, אבל כמה וכמה פעמים שבתי אליו בכל לבי ונפשי, ובכיתי בדמעות שלישי לפניו. גם התנהגתי בפרישות, ובבדידות ונידוד שנה ולינה בבית מקדש מעט, כמה שנים... הגיעה השעה להשתלם לבנות בית, ולנחם העניה היקרה, בתקוה ותוחלת לחיים טהורים, ואז להוסיף אומץ בדרכי ה" (מגילת סתרים, ג-1, כג).

העמדת חיי הנישואין כאלטרנטיבה לפרישות ("חיים טהורים") קוראת ליחס אחר לעולם החומרי ולמציאות הגשמית: לא כמחסום לחיים הרוחניים אלא כמעבר להן⁵⁸⁶. עוד בימי לימודיו בבאזל גילה הרב הנזיר, האיש הסגפן, גם רגישות מיוחדת לטבע: הוא נהג לטייל בגן הבוטני והתפעל ממנו רבות (מגילת סתרים, א, סג). גם בדרך לארץ ישראל מתפלא הוא מהצמחיה הטרופית החדשה לו:

"עברתי ארץ מצרים, הארץ באמת כולה משקה ברוכה לד', תעלות המים הרבות עוברות בתוכה, וכולה מלאה הדי דשא ועצים טרופיים, משמחים ומרנינים לב ועין" (מגילת סתרים, ב, לה).

דומה שהשינוי ביחס לעולם החומרי מתרחש דווקא בעקבות המפגש עם ארץ ישראל. הרב הנזיר ביקש להצטרף לראי"ה קוק בארץ ישראל, התאמץ לקבל את האישורים הנדרשים ודחה את בקשת מכיריו להישאר בשוויץ: "הנני נוסע, נוסע לארץ ישראל, לארץ הקודש, משאת נפשי ומשוש רוחי" (מגילת סתרים, ב, לא). המסע לארץ ישראל מעורר אצלו התרגשות רבה:

"הנני הולך וקרוב לארץ ישראל. לבי רועד מגיל, קופץ, אין בו מקום להכיל רוב השמחה, בחושי קרבותי לארץ חמדתי ומשוש לבי, רגשותי עברו כל גבול" (מגילת סתרים, ב, לו).

התלהבותו של הרב הנזיר קשורה לזיקה בין ארץ ישראל לבין חוויית הנבואה:
"והנה אני מתקרב לעיר הקודש, ההרים מסביב לה במראם הנהדר, המשונה כל כך מהורי אלף [Alpes – י"ב] בארץ החפשית [שוויץ – י"ב], פעלו עלי רושם נערץ, המזכיר לי את רחשי הקדושה שבנבואה.

585 זהר ח"א, קנ, ע"א: "עד דיעקב לא אתנסיב לא אתמר באתגליא, לבתר דאתנסיב ואוליז אתמר ליה באתגליא, ויקרא לו א' אלדי ישראל".

586 ועוד: "מה שהנני בלתי נשוי גורם לנפילותי התכופות, גם מה שאין סדר לי, אין לי דירה ומזון, הנני ניוון רק בלחם ומים, ושלא בזמן, לפעמים פחות ולפעמים יותר מהמדה, מרוב הרעב, הכל פועל עלי, להרבות המכשלה, ולהכביד בדרך" (מגילת סתרים, ג-1, סג).

אלה הם המקומות, שבהם התבודדו הפרושים ובני הנביאים" (מגילת סתרים, ב, מ).

עבורו, ארץ ישראל היא המפתח לחידוש הנבואה:

"כי מציון תצא תורה ודבר ד' מירושלים, התורה, בחידושים ועומק הגיון. מוכרח ונאדר בקודש, המרנין לב בעל דעה ומדע, צריכה לצאת מציון. אך זו היא הכנה, לגילוי דבר ד', גילוי אמר קודש הנבואה. רבינו הקדוש אומר ושש להבטיח בשיחותיו התכופות, כי מציון תצא תורה, במובן הנ"ל ואני בלב תפילה ותחנונים להשלים ולגמור, ודבר ד' מירושלים" (מגילת סתרים, ג-1, ג).

תוך ימים בודדים ברחבות ירושלים חל המהפך והוא כבר מדבר על "רוח אחרת": "ירושלים, עיר הקודש, הנני משוטט בחוצותיך וברחובותיך, צניעות, ורוממות, שפוכה על כל פנותיך וחומותיך. הנני קצת רעב, רעב כל היום, אבל שמח אני ללכת רעב וצמא בחוצותיך, לרוות עיני ממראה קדשיך. הנני בך, לב ואם ישראל, זה המקום החי שלנו, בתור עם ואומה, רוממה, חיה, פועלת, קרובה לה', המגלה דברו לנביאיו, והמדריך כל עמו ישראל. פה הכל טבעי, הכל ברוח אחרת מבחו"ל, מי שזכה לקלוט רוח ירושלים כמוני, אשריני" (מגילת סתרים, ב, מב).

הרוח הייחודית לארץ ישראלית ("פה הכל טבעי") מזמינה בעקבותה מעין רומנטיזציה של הדרך הנבואית: לא דרך עיונית אלא מתוך מפגש חווייתי בלתי-אמצעי עם הטבע:

"במר נפשי וחמימותה, לפני ספר, ספרים, הגונים גם חשובים, ואיני יכול לפתחם ולקרואם, ממש איני יכול. ידי ולבי פונה מהם. הנביאים, ובני הנביאים, הלספרים, לניר, היו זקוקים, להעורות המתות. השמים והארץ נגולים לפניהם, וקורים בהם דבר ה', מראה הארץ, תבל וכל בה, הם האותיות והספרים לפניהם, השמים מספרים כבוד ה'" (מגילת סתרים, ג-1, לג)⁵⁸⁷.

דב שוורץ אולי מפליג כשהוא רואה בפסקה זו ביטוי לסתירה פנימית - מבחינה קיומית - בשאיפותיו של הרב הנזיר, ובלשונו "תופעה של ניגוד בין הנהגה חיצונית לבין התחושה הפנימית":

587 "הלכתי להשיב רוחי מסביב לעיר הקודש, על ההרים הקדושים מסביב לי, וחי רוחי, במר נפשי מאד. ישבתי ממול "יד אבשלום", והוצאתי תנ"ך של כיס שלי, וקראתי פרשת אבשלום בשמואל ב', וכל הדברים היו כמו חיים לנגד עיני. שם ב"עמק המלך" רוחי חי ונפשי התפשטה בכל המראה הנהדר המשתרע שם, בשבילי הנביאים הקדושים, שדרכו שמה, ורוחי בתקוה ותוחלת וצפיה לנבואה שתתגלה" (מגילת סתרים, ג-1, כח).

"מבחינה חיצונית – הנזיר הוא איש הספר: בכל תחום שבו עסק ערך השוואות מלומדות בין שיטות הלכתיות, משנות הגותיות, שפות שונות, מקור ותרגום... ומבחינה פנימית, מתפתחת התנגדות קיצונית לעיסוק האקדמי המפורט, והנזיר שואף ל"לימודי הנביאים", שאינם מצטמצמים לדרך הסכולסטית" (שוורץ, הגיון, עמ' 162-163).

חשוב לדייק: ה"תחושה הפנימית" של הרב הנזיר הוציאה אותו לשדות ולהרים פעמים בודדות בלבד. לרוב, היא דירבנה אותו להביע בכתב את עיקר שיטתו ולנסחה בפרטי פרטים וכך הפך הוא ל"איש הספר" ("ההגיון סולם ומעבר לרגש נבואה"⁵⁸⁸). עם זאת, נכון הדבר שבמיוחד בחוץ לארץ חש הרב הנזיר את הניגוד בין העיסוק האקדמי באוניברסיטה לבין שאיפותיו הרוחניות הבאות לידי ביטוי בבית המדרש דווקא⁵⁸⁹. דומה שלא כך בארץ ישראל: העיסוק בחכמה ובאות הכתובה צמוד לרוב לבקשת הנבואה אך חלה נסיגה מהדרך הפרישות הקיצונית. אפשר אולי גם לזהות אמביוולנטיות מסויימת ביחס לארץ ישראל:

"בעוד שבחוץ לארץ ניכר הקונפליקט בין מצבי החולין למצבי הקדושה, הרי בארץ ישראל ההתנוודות כולה בתחום הקודש... השהות בארץ ישראל איננה מפיגה אפוא את המתח, אלא מעמידה אותו בגוון שונה: דיאלקטיקה של הקדושה" (שוורץ, הגיון, עמ' 161 וראו גם שם, עמ' 170-171).

ארץ ישראל היא מקום השראת הנבואה ומימוש הבקשה, אך היא מציעה דרך אחרת לשאיפה המיסטית: סגולתה של ארץ ישראל טופחת על פני הסגפנות ודורשת חיבור לממד הקונקרטי של החיים ולא בריחה ממנו. בקשת הנבואה בארץ ישראל דווקא איננה אידיאל פרטי אלא ביטוי לתחייה רוחנית כללית. שאיפה חדשה זו דורשת כנראה דרך אחרת: לא מתוך התרחקות מהטבע אלא מתוך חיבור אליו. במישור האינטלקטואלי וההגותי הרב הנזיר מודע להבדל זה הנשמע גם בבית-מדרשו של הראי"ה קוק, אך קשה לו עם כך במישור החווייתי והקיומי: אין הוא יכול להזדהות בצורה שלמה עם דרך זו. כך כותב הוא בעקבות שיעור של הראי"ה על ספר הכוזרי:

"אף על פי כן עיקר העבודה שלי עוד על הדרך הישנה, האישית, וכאן אני סובל, הסוד הוא דבקות אישית לו ב"ה, באהבה ל"אתה", לחביב ורקיק, שאליו שוקקת הנפש, לו, האישי, היחיד ומיוחד ממש, ברוך אתה ה' אלדי, היושב בין בתרי לבבי, הנגוע ופצוע וחולה אהבה לך, ב"ה. גם העבודה מיראה, הכריעות בתפלה, במורא מפניו, ב"ה, באופן

588 מגילת סתרים, ג-1, כו ובהמשך הפסקה: "והעקר אצלי הבחנה בהבחנה מחוטבת וגדורה, לאמר על כל ענין ומחשבה, זהו. וכן הוא ולכן בכתבי חיבורי, קול הנבואה, בכל מאמר ומאמר מדודים ושקולים כל פרטי המלות, בצמצום ובדיוק עצום, שמוצץ כל לשד מוחי".

589 ככל שהוא יותר משקיע את מרצו ומקדיש את זמנו ללימודים ולשהייה בבית-הדרש, הוא מתרחק מהאקדמיה: אם בשנים הראשונות הוא למד בין חימשה לשישה קורסים בכל סמסטר (בפרייבורג: שמונה!), בשנים תרע"ט-תר"פ הוא רשום בשנים או שלוש קורסים בלבד ובשנה תרפ"א רק באחד (אישורי הלימודים מטעם האוניברסיטה שמורים בארכיון נזר דוד).

אישי, וכן המוסר, של הסוד האישי, הוא אישי, של פרישות ונזירות"
(מגילת סתרים, ג-1, יט)⁵⁹⁰.

גם בארץ ישראל ראה הרב הנזיר ערך בהתבודדות והוא נהג להתבודד, הן לבד והן בחבורה, כדרך בני הנביאים שהתבודדו לצורך השראה נבואית:

"הנביאים ובני הנביאים התבודדו בהרים ובגבעות, מסביב למראה פני שדות וטהר שמים, ורוח צח חרישת נושבת, מחיה הנפש ומשיב הרוח במראה קדש, מרנין ומעלה, להקשיב, לשמוע אמר דבר קדש י'. - למחסה ממטר ומקור ליל התכנסו במערות. ספרים רבים לא היו אתם" (מגילת סתרים, ג-1, כט).

המדבר הוא המקום שנבחר כמתאים ביותר להתבודדות:

"התעורר בי החפץ לנווד לסיני במדבר, ה' מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן ואתא מרבבות קודש, אמנם לא בארץ קדש, במכון נאדר בחר לנו ה' נגלה, אלא במדבר, בבטול כל ארץ, בישימון, בין עמים זרים לישראל, אבל כולם קרובים לאלהי השמים והארץ, ולעתיד לבוא כולם יקראו בשם ה', והיה ה' למלך על כל הארץ, ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" (מגילת סתרים, ג-1, עד).

מסע ההתבודדות זה לא הסתיים בתוצאה הרצויה: הרב הנזיר וחבריו טעו והלכו לאיבוד במדבר יהודה ובנס ניצלו. הרב הנזיר ראה בכך סימן שהוא "דוחק את הקץ" ולא יצא שוב להתבודדות כזו⁵⁹¹.

אך כאמור, התמונה מורכבת: יש עליות ויש ירידות, יש רצף אך גם תמורות. כך למשל מספר הרב הנזיר על המתרחש בנפשו כאשר הוא ניגש לכותל המערבי לראשונה:

"אין מלה בפי להביע, מה נהיה בעומק רוחי, כל השאלות, העיוניות והפילוסופיות חלפו, עברו, וקרוב קרוב לי ד' אלהי ישראל, רוח חדש הופיע עלי, זכרונות מקום הנביאים, מקום לב ישראל, קשורים

590 דיאלקטיקה זו בין תובנת השכל לנטיית הלב עולה גם מהפסקה הבאה (הדילוגים שלי – י"ב): "עיקר ההבדל בין מצב נפש החכם בארץ ישראל מאשר בחו"ל, כי בארץ ישראל הוא כולו שקוע ומוקף באור מראה הארץ... מה שאין כן בחו"ל, הוא מופשט ונקי מכל מראה במקום... לפיכך הפרטים, בחידושי תורה/חכמה, ובמעשה הבנין בעסקי החכמה... מה שאין כן בארץ הכללות... אעפ"י כן קשה, קשה למחדש ובורא, הרגיל לגדרים (צמצומים) ברורים בדרכי החכמה והבינה, להתהפך ולהסתגל לתורת ארץ ישראל, וכן ברוח הקודש ובסוד" ("מגילת סתרים, ג-1, י"ב).

591 ראו: רבי דוד הכהן, "מזכרונות הרב הנזיר – מסע התבודדות במדבר יהודה" בתוך: בשמן רענן – ספר זכרון למו"ר רבי שלום נתן רענן קוק זצ"ל (עורך: ב"צ שפירא), ירושלים תש"ן, עמ' ס-סז.

ודבוקים במקום הזה. הנני עומד ארוך, ארוך, מרומם, מרומם, ולהדרת נפשי, בשפלותה, אין סוף" (מגילת סתרים, ב, מב)⁵⁹².

לסיכום, הרב הנזיר ראה בפרישות הדרך המובילה לנבואה, ולכן הרבה בסיגופים, מלבד נדר הנזירות שקיבל על עצמו. עם זאת, המפגש עם ארץ ישראל והמציאות הרוחנית החדשה לה הזדמן פתחו לפניו דרך חדשה: חיבור לטבע. ההליכה בשתי הדרכים כאחת מזמינה דיאלקטיקה מיוחדת וליד רגעי השמחה יש גם מקום לרגשי אכזבה:

"הנני המשתוקק והמצפה לנבואה, המכין והמיחל מיום ליום, ואני רחוק מכל, אין בי דעת, אין בי כח, הנפלאות, הנתנות בחיות כח צדיק יסוד עולם, שלפעמים הייתי קרוב לזה, אחרי רנה ועסק בעץ חיים הקדוש, הבינה העליונה, שלפעמים היתה נגלית לי, כעין שכינתא עלאה, המשוררת, בניגון עליון לאין סוף, בעומק אוזן הבינה, הכח והבינה, שהם סימנים מבשרי רוח"ק ונבואה, שהיו לי בחו"ל, ואם רק לפרקים, פה בארץ, בארץ חוּזי יה, פה אין בי לא כח ולא בינה לאה, אמנם הרחב בדעת ובדרכים איתנים בחיי התורה והפרישות נתרבה, אבל העומק לא. ואני כואב" (מגילת סתרים, ג-1, נג).

ג – קול ודממה

מלבד הדרך הכללית, פרקי מגילת סתרים מספקים גם מידע על טכניקות ייחודיות אותן נהג הרב הנזיר להשתמש בהן לקבלת הנבואה. דרכים אלו קשורות למוטיב השמעיות, לקול ולדממה: צירופי שמות, שתיקה וזמרה.

הרב הנזיר התוודע לשיטת צירופי שמות דרך ספר "ברית מנוחה" לרבי אברהם מרמון הספרדי אותו הוא מזכיר בצורה מפורשת⁵⁹³. שיטה זו מבקשת להגיע לחווייה רוחנית דרך

592 כן סיפר בשנת ה'תש"א, במהלך שיעור לתלמידי הישיבה בעקבות דברי ס' הכוזרי: "ואז יסורו מלב האדם הספקות הקודמות, אשר היה מסתפק באלהים" (מאמר רביעי, סימן טו): "כן היה בעמדי בפעם הראשונה על יד הכתל המערבי, גזו, סרו כל הספקות, והחקירות הקודמות, והייתי קרוב קרוב אצל זה העומד מאחורי כתלים. הוא מה שאנו אומרים: כי בנוח הרוח, ויתחדש האדם מישראל, ויהי עליו רוח חדש, ועיניים חדשות, והגיון ישן-חדש, ההגיון העברי הנבואי. ואז השאלות הפלסופיות הדתיות תחלפנה ולא תהיינה עוד, כמו שלא היו בתקופת הנביאים" (הכוזרי המבואר, ירושלים תשס"ב, ב, עמ' קפט). הכותל המערבי הפך להיות המקום הייחודי לחוויית הנבואה: משם נשמע הקול הפנימי ושם נהג הרב הנזיר לגשת ולסדר את בקשותיו.

593 מגילת סתרים, ג-1, ט. ספר "ברית מנוחה" הוא חיבור קבלי מהמאה ה'י"ג העוסק בדברי חזון ובטכניקות המביאות לכך (מהדורה ראשונה: אמסטרדם ת"ח, מהדורה חדשה מוארת עם מבוא והערות מאת מרדכי שריקי: ירושלים תשנ"ט). על ספר זה כותב הרב הנזיר ב'קול הנבואה': "ס' ברית מנוחה, המיוחס לר' אברהם מרמון - ספרד, שבו מובאים מאמרי רשב"י, שאינם בס' הזהר, מיוחד לשמות הקודש וניקודיהם, ושמות מלאכים ושרפים, ובראשם השרף הגדול, המקבל כח מן רוב הרנה והשאון, שמועאל. מה

שינוי סדר אותיות שמותיו של האל. היא מאפשרת למיסטיקון להתרכז ברעיון מסויים ולנטרל את כל ההשפעות החיצוניות. ברם שלא כהתבוננות ויזואלית ("שיוויתי ה' לנגדי תמיד"), שיטת צירופי השמות פונה לקול לחוש השמיעה:

"גילוי הנבואה, גילוי רוח הקודש, הוא סוד, מאורע מיסטי, אבל הוא בנגלה. צריך לרומם את הנגלה, על ידי הכנסת קוי אור חכמת הסוד הנסתר אליו. אבל עיקר גילוי הסוד סודי הוא, ברוח הקודש, ביחודים, ובצירופי שמות, באופן שמעי שמי, מלולי, שמהם נשמע קול הדבור. כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא, אני מכין הכלי לישועה בזה שאקרא בשם, קדושת צירוף מילול השם" (מגילת סתרים, ג-1, ח).

מאחורי צירופי שמות כטכניקת להשגת חוויה מיסטית עומדת תפיסה פילוסופית של השפה: מהי השפה? מסגרת פורמאלית של סמלים? או "ישים אונטולוגיים" בפני עצמם? מהי משמעות "הפיכת" האותיות? הפיכת אותיות וצירופי השמות הם בעצם "גילוי הנסתר": ניתן לחוש את הדבקות לא על ידי הגיית השם ככתבו (דרך מדיטטיבית) אלא רק על ידי "הפיכות האותיות" וגילוי השם הנסתר הטמון בשם הנגלה⁵⁹⁴.

טכניקה נוספת עליה המליץ הרב הנזיר היא דווקא שתיקה, ולא הבעת קול:

"הנבואה ורוח הקודש מקור חכמת ישראל מלפנים, ותכליתה לעולם, גם היום אם בקולו תשמעו, קול רוח הנבואה, בדממת קדש. זו הברית הכרותה לישראל ולבניו, הדרך: שקט רעש להגי הבריות באזנים" (מגילת סתרים, ב, ח).

השתיקה מבטאה מצב של הסתייגות מהעולם המתנועע והתרכזות בשורש התנועה ומקור הקול. סוג זה של שתיקה איננו מבטא איפוא מצב של דביקות, אלא תנאי מוקדם לחווייה הפנימית. שתיקה זו ידועה בקבלה ונהוגה בחסידות, בעיקר בתורת חב"ד הרואה בזה: "חדלון הלשון האנושית להביע נסיון חווייתי או קונטמפלטיבי הנוגע לתחום האלוהי. הדיבור האנושי, שהוא חיצוני או גשמי ביסודו, אינו תופס בעולם האלוהי"⁵⁹⁵.

שמיוחד להגיון השמעני הנבואי" (שם, עמ' קסח-קסט וראו גם הערות צא-צב במקום). על המחבר ועל ספרו ראו:

L. Jacobs, *Jewish Mystical Testimonies*, New-York 1977, pp. 87-97.

מעניין שמשא אידל בסקירתו על צירופי אותיות (בתוך ספרו "קבלה", עמ' 113-119) לא התייחס כלל לספר זה. גם כתבי ר"א אבולעפיה מזכירים פעמים רבות את שיטת צירופי שמות וסביר להניח שגם משם שאב הרב הנזיר השראה לשימוש בטכניקה זו.

594 בלשונו של הרב הנזיר: "אירוע מיסטי", בהתאם למשמעות המקורית של המונח "מיסטי": משרוש *mysterium* שהוראתו "סודי", "נעלם" או "נסתר"

595 מ' חלמיש, "על השתיקה בקבלה ובחסידות" בתוך: דת ושפה (עורכים: מ' חלמיש וא' כשר), תל-אביב תשמ"ב, עמ' 80.

הדיבור הגשמי מעכב את המקובל מלהתעלות למצב של הדבקות הנכספת: "בלום לבך מלהרהר בלום פיך מלדבר, ואם רץ לבך - שוב למקום" (ספר היצירה, פרק א, מהד' י' ליבס, ירושלים תש"ס, עמ' 251). השתיקה היא אם כן הפתח להתגלות העליונה:

"השתיקה מגלמת ציפיה ודריכות לשמיעת הקול האלוהי. זו מתאפשרת על ידי התפשטות הגשמיות, התאספות, ריקון עצמי מול הוויה או מחשבה חיצונית, ומוכנות להתמלא באור או בדיבור האלוהי" (שם, עמ' 83).

עבור הרב הנזיר מדובר בהחלטה מעשית ולא רק המלצה עקרונית ("שתיקה מוחלטה, גם בדברי תורה, אם לא לצורך הכרחי" - מגילת סתרים, ג-1, יח) והוא נהג בה בקביעות במשך שנים ארוכות⁵⁹⁶.

מעניין לשים לב לגישה הפוכה שהתפתחה בחסידות - במיוחד בחסידות ברסלב - גישה הקושרת בין התבודדות לבין דיבור והרואה דווקא בשיחה בפה מפתח לחווייה המיסטית: "מי שרוצה לטעום טעם אור הגנוז היינו סודות התורה שיתגלו לעתיד ירבה בהתבודדות בינו לבין קונו... הדיבורים שאדם משיח ומדבר בינו לבין קונו הם בחי רוח הקודש, כי על ידי שנכנס לזה ומכריח עצמו ומכין עצמו לדבר לפני השי"ת, שולח לו השי"ת דיבורים בפיו... וצריך כל אחד לקבוע לו על זה איזה שעות ביום שיפרש שיחתו לפני השי"ת בלשון שמדברים בו"⁵⁹⁷.

עבור חסידות ברסלב המפגש המילולי נותן קיום מוחשי למציאות האלוהית המופשטת. היא מעניקה ממשות לקשר שביסודו רוחני ומאפשרת לחסיד לחוש שאכן הוא שופך שיחו לפני קונו.

לחילופין, הרב הנזיר העריך רבות את ה"קלא דלית בה מילתא", קול הניגון: **"בתפלה, בשעת התפלה, בשירים וזמירות בניגון, עולה נשמתו, ובוקעת לפניו עולמות חדשים עליונים, והעולם הזה התחתון בוקע ועולה באור חדש, באור פני ה', עשייה יצירה בריאה" (מגילת סתרים, ג-1, עב).**

עליית נשמה מתרחשת בשעת התפילה ובזכות הניגון הבוקע ועולה מעלה. ניגון התפילה איננו השמעת מנגינה ידועה: זהו ניגון אישי, השונה מאחד לחברו, שאף המתפלל עצמו לא תמיד מודע אליו ולא תמיד מצליח לשחזרו מתוך החלטה שכלית רפלקטיבית. ניגון זה מבטא את הרגשתו הפנימית של המתפלל, תחושת הערגה והקרבה לאלוקים, ולזיף אותו הרי זה לרמות את עצמו:

596 על מוטיב השתיקה בחוג הראי"ה עמד ד' שוורץ בספרו "הגיון", עמ' 171, הערה 25.

597 ספר לקוטי עצות, ירושלים ובני ברק תשל"ו, עמ' כח-ל. לפעמים השיחה היא אמנם שיחה שקטה: "יכולין לצעוק בקול דממה דקה בצעקה גדולה ושום אדם לא ישמע כלל כי אינו מוציא שום קול לחוץ רק הוא מצייר היטב הצעקה במחשבה" (שם, עמ' לא). עד היום חסידי ברסלב חלוקים ביניהם האם ההתבודדות הרצויה היא אכן התבודדות בטבע ושיחה בפה או שמא דווקא המדרגה הגבוהה יותר היא "התבודדות" דווקא בחברת בני אדם ושיחה פנימית חרישית.

**”צריך אומץ לב וכח לעמוד בתפלה ובשירי קודש ימים ולילות, וקול
דבר ד’ יתגלה, בוא יבוא” (מגילת סתרים, ג-1, לח).**

צלילי הניגון לא נעלמים מספרות הקבלה. בספרות ההיכלות, המוסיקה היא חלק מטכניקה מיסטית שמטרתה העלאת נפשו של האדם אל מו כיסא הכבוד: על הצופה במרכבה לשיר שירים מיוחדים ולעבור תוך כדי שירה מהיכל להיכל עד שיגיע לכסא הכבוד בקבלה הנבואית של ר”א אבולעפיה, צירופי השמות נאמרים בליווי נעימה מסויימת, שנוצרה מתוך ביטוי צירופי האותיות בגבהים שונים לפי כללי הניקוד (חולם – צליל גבוהה, חיריק – צליל נמוך)⁵⁹⁸. מעבר לטכניקה, יש למוסיקה ערך נוסף:

”המטרה העיקרית של הזרם הראשי בקבלה, היא השבת ההרמוניה בתוך הכוחות האלוהיים, הם הספירות – הרמוניה אשר הופרה בעטיו של חטא אדם הראשון. זוהי תיאוסופיה שפירשה את כל המסורת היהודית לאור מטרה זו, והמצוות היו לחלק העיקרי במאמץ להשרות הרמוניה בתחום האלוהות. במסגרת עולם מחשבתי זה מתפרשת גם המוסיקה כבעלת סגולה להחזיר את הקשר בין הספירות תפארת ומלכות או בין הספירות חכמה ובינה” (שם, עמ’ 279).

פעולת החזרת ההרמונית הטבעית לעולם קשורה אולי להיבט נוסף המוזכר בספר שערי אורה: שירת הלויים ושירת התפילה (כלומר, פרקי זמירות) פורצת דרך לתפילה עצמה. היא מסלקת את המזיקין (או ”עיכובים”) ונותנת לתפילה ולבקשה לפרוץ קדימה: ”ולפי זה הדרך תקן דוד המלך ע”ה הזמירות, כדי לפנות דרך לתפלות לעבור... בהיות האדם מסדר אותן הזמירות אזי מסתלקין והולכין להם אותם המשחיתים והמקלקלים והמעכבים... וענין רנה הם הזמירות הנאמרים בבוקר ואזי יתפזרו ויתרועעו כל בעלי הדין הקשה”⁵⁹⁹.

אכן לרב הנזיר הייתה רגישות מיוחדת לעולם המוסיקה. ב”קול הנבואה” הוא מזכיר לחיוב את החינוך המוסיקאלי של אפלטון הקרב את האדם ”למעלה הטובה” (קה”נ, עמ’ מט, הערה ה). הוא בעצמו השתלם במקצוע זה באוניברסיטה ולמד מספר קורסים במוסיקולוגיה:

**”הנני גם שומע ומשתתף בסימינריון לתולדות המוסיקא, הדתית
הקדמונה, והאחרונה, הסימפוניה הט’ של ביטהובן, בהדגמות על
פסנתר פתוח וגלוי במעיו, המשמיעים צלילים נפלאים. זה היה ביום
שישי, בערב שבת. ומשם הנני בא לבית המדרש, להתפלל יחידי,
לקבלת שבת, בשיר נועם ועדן לאין סוף” (מגילת סתרים, א, ס).**

הוא הרבה להתפלל בשירה וברינה ונהג גם לשלב פרקי תהילים בקול. מעבר לכך, המוטיבים של ניגון, הקשבה ותחושת התחדשות קשורים זה בזה בכתביו: קבלת הרב קוק

598 על הניגון כהכנה לנבואה אצל אבולעפיה, ראו: אידל, החוויה, עמ’ 43-55 וכן הנ”ל, ”הקבלה והמוסיקה” בתוך: היהדות והאמנות (ערך: ד’ קאסוטו), ירושלים תשמ”ט, עמ’ 274-289.

599 שערי אורה, ורשה תרמ”ג, עמ’ ג-ד. הרב הנזיר מרבה לצטט ספר זה.

כרב באה בעקבות חווייה הקשורה לניגון ולא בעקבות הדין האינטלקטואלי ממנו דווקא התאכזב קמעא. אותו ביטוי ("נהפכתי והייתי לאיש אחר") חוזר לגבי המפגש עם הקבלה הנבואית בכתבי ר"א אבולעפיה:

"ובקחתי אותם בידי, והיו לי למעורר עז תקיף ואיתן, ורוחי הומה ומתקדש ומטהר, ועולה אל על, במצאי את הגיוני ודרכי בינתי בהגיון השמעי הנבואי, בקבלה הנבואית, (של ר' אברהם אבולעפיא), ובשירי זמרה ורנה בניגוני נועם תהלים, בשפיכת הלב בעתות בלילה, בשעות טוהר עליון, כשכולי גופי רועד וכואב בכלות הכחות, רוחי עולה, ונשמתי חיה, עד כדי דפיקת הרוח בלב, ובנימי כנור שיר נועם הבינה, קול דודי דופק, ונהפכתי והייתי לאיש חדש, כל היום אל דמי לי, להתאמץ ולהתחזק שוב, לצפות לחסד הגילוי העליון האלהי, בזמירות בלילה" (מגילת סתרים, ד, יג).

אין זה מפתיע אם כן שבאחת הטיוטות של הספר כותרתו היא: "קול הנבואה ורוח הנגון" (616/5). ההגיון השמעי העוסק ביחס בין במילים ולא במילים עצמם קרוב לניגון. גם הניגון הוא שפה בפני עצמה המקשרת ומחברת - ללא מילים - בין האדם לאלוהים. זאת המשמעות החדשה הניתנת ל"קול הנבואה":

"השירה, הרוח, הוא אופי מחשבתם של ישראל. הנבואה היא שירה. והתורה כולה איקרי שירה, רוח, רוח הקודש... בגלות נשתתקה שירתנו, תלינו כנורותינו, איך נשיר את שיר ד' על אדמת נכר, ונסתלקה רוח הקודש. במקומה בא המחקר, הלימוד הפלפולי בסברת ההלכה, והפלסופיא, הלימוד המסודר בבחינת העיקרים העיוניים... שוב, שוב אל השירה, אל הרוח, רוח הקודש, זו היא הדרך, בהתחדש נעורינו כקדם" (מגילת סתרים, ג-2, י).

אחרית דבר :

ארכיון נזר דוד - מחלקת "קול הנבואה"

(סידר וערך : יי ביטי)

א - עקרונות הקטלוג

1. החומר הקשור לספר "קול הנבואה מחולק ל-4 קבוצות עיקריות :

- 5 : כללי : על הספר ומבנהו
- **א5** : קול הנבואה : חלק ראשון - ההגיון השמעי בפלוסופיא הדתית בישראל
- **ב5** : קול הנבואה : חלק שני – ההגיון התורני השמעי במידות שהתורה נדרשת בהן
- **ג5** : קול הנבואה – חלק שלישי – ההגיון הסודי השמעי בחכמה הפנימית (הערה: שמות חלקי הספר והתעתיק (כגון "פלוסופיא") תואמים את כתבי-היד והספר המודפס)

2. סיפרת המאות מציינת פרק באחד החלקים או קבוצה בפני עצמה, למשל :

- 5 / 100 : כללי, מבנה כללי
- **א5** / 200 : חלק ראשון, ספר ראשון – יסודי הפלוסופיא בישראל
- **ב5** / 500 : חלק שני, ספר ד' – דבר הלמד מעניינו, שני כתובים
- **ג5** / 800 : חלק שלישי, תוספות (הערה: מספר זה ניתן לספר/מאמר לפי התוכנית הכללית – התיאורטית של "קול הנבואה", גם אם בפועל המאמר לא נכתב או לא נמצא בארכיון)

3. סיפרת העשרות מציינת את החומר שנמצא לאותו פרק או לאותה קבוצה, למשל :

- 5 / 180 : כללי, מבנה מפורט – עריכה מאוחרת
- **א5** / 210 : חלק ראשון, תבנית הפלוסופיא הדתית היהודית
- **ג5** / 810 : חלק שלישי, תוספות – קול השופר לפי הגיון השמעי הסודי

4. סיפרת האחדות מציינת מסמכים שונים באותה קבוצה, למשל :

- **א5** / 210 : חלק ראשון, תבנית הפלוסופיא הדתית היהודית – הנוסח המודפס
- **א5** / 211 : חלק ראשון, תבנית הפלוסופיא הדתית היהודית – כתב היד

ב - פירוט

הערות	תאור	מספר משני	מספר ראשי
	כללי: על הספר ומבנהו		5
מתוך הספר המודפס	מבנה כללי	100	5
עמוד השער	שני חלקים: - עריכה ראשונית	130	5
עמוד השער – תקופה ראשונה	"ח"ב: ההגיון השמעי הסודי העברי": פתיחה, ג' מאמרים	140	5
חצי עמוד - תקופה ראשונה חצי עמוד - ירושלים, תרפ"?	"רוח הסוד העברי, גילוי הסוד העברי, בחינת ההגיון הסודי העברי"	145-146	5
אלול תשט"ז	ח"ג - מפורט: מבוא לתולדות, נובלות, זהר	150	5
חלק א: 5 מאמרים	מבנה מפורט: 3 חלקים, 5 כרכים -	180	5
	מבנה מפורט: 3 חלקים, 5 כרכים - עריכה מאוחרת	185	5

מתוך הספר המודפס	הקדמה	200	5
תקופה ראשונה	קטע מקורי אשר יופיע בהקדמה ועליו תוספות לקראת עריכה מאוחרת	220	5
כ"ד תמוז תש"י	קטע מקורי קטן אשר מופיע בהקדמה	225	5
	2 דפים מודפסים - לא סופי	250	5
מתוך הספר המודפס	ראש דבר	300	5
מנ"א תרפ"ב	נוסח קרוב לנוסח הסופי - "מהדורה בתרא" (כ"י)	330	5
לפני תרצ"ה	סיכום "ראש דבר": "אל מעיין הנבואה... למרן שליטא"	335	5
	נוסח קרוב לדפוס	340	5
הודפס בתוך: נזיר אחיו, ח"ב, עמ' רפ"ט - שיא	מבוא לפילוסופיית הדתית היהודית: 3 חלקים, כ"ד פרקים, 24 עמודים מודפסים + תיקונים.	350	5
מתוך הספר המודפס	מילואים ותיקונים	400	5
מתוך הספר המודפס	מפתחות	500	5

	חומר שלא נכלל בעריכת-העל	600	5
תקופה ראשונה?	עמוד שער: "מוצא קול הנבואה מרוח הנגון - ספר ראשון: רוח ההגיון השמעי העברי ותבניתו"	610	5
תקופה ראשונה?	"ספר ב: דרך המוסר השמעי העברי וטובו": 10 עמ' בכ"י ללא עריכה	615	5
תקופה ראשונה	עמוד שער: "קול הנבואה ורוח הנגון - ספר שני: רוח המוסר השמעי העברי ודרכו" ועוד רשומות (חלקן לא קשורות	616	5
	דפים מפוזרים	700	5
תקופה ראשונה, תקופה שניה	אסופת פתקים ועמודים בכ"י מפוזרים - שייד לח"א?	710	5
תקופה ראשונה	עמודים בכ"י + עמודים מפוזרים - שייד לח"א?	720	5
תקופה ראשונה	עמודים בכ"י מפוזרים - שייד לח"א?	730	5
תקופה ראשונה	עמודים בכ"י מפוזרים - שייד לח"ב?	740	5
	עמודים בכ"י מפוזרים - שייד לח"ב	741	5
	עמודים בכ"י מפוזרים - שייד לח"ב	742	5

	עמודים בכ"י מפוזרים - שייך לח"ב	743	5
	3 מעטפות ובהן פתקים מפוזרים - שייך לח"ב	744	5
תקופה ראשונה (העתקה : תרפ"ב)	עמוד בכ"י : "הרוח הסודי העברי..." - "מהדורה בתרא" : שייך לח"ג?	760	5
תקופה ראשונה	עמוד בכ"י : "ג' עולמות הן..."	761	5
פתק : אוניברסיטת בול, חורף תרפ"א (תרפ"ז?)	עמודים בכ"י מפוזרים - שייך לח"ג	762	5
	עמודים בכ"י מפוזרים - שייך לח"ג	763	5
	עמודים בכ"י מפוזרים - שייך לח"ג	764	5
תשי"י, תשי"ז, תשי"ח	5 עמודים נפרדים בכ"י : "להגיון השמעי הסודי"	765	5
תקופה ראשונה (על אחד הפתקים : תר"פ - העתקה מכ"י	אסופת דפים על תולדות הקבלה וטיוטות למעין מבוא להגיון הסודי	766	5
	עמודים בכ"י מפוזרים	790	5
	מחקרים על ספר "קול הנבואה"	800	5
כולל מספר רב של פסקאות מתוך כ"י	מאמרים של דב שוורץ	810	5

	שונות	900	5
הודפס בתוך : נר ליחקאל, י- ס, תשל"ב, עמ' 95-106	תוספת : אשרי תמימי דרך : ביאור על תהילים, ק"ח - 15 עמודים מודפסים + תיקונים (3 עותקים)	910	5
תרפ"ח - תרצ"ט	הזמנות לשיעורים בישיבת מרכז הרב - מידות שהתורה נדרשת בהן	950	5
	תרגום לאנגלית של "ראש דבר" העומק בתחילת הספר	990	5

הערות	תאור	מספר משני	מספר ראשי
	חלק ראשון: ההגיון השמעי בפלוסופיא הדתית בישראל		א5
	מבנה	100	א5
כולל מאמר נוסף ב"ספר ראשון" עריכה מאוחרת (אך לא סופית)	מבנה מפורט: 7 ספרים - כ"י + מודפס ותיקונים	110	א5
	מ	1	א5
	ספר ראשון: יסודי הפלוסופיא הדתית בישראל: 4 מאמרים	200	א5
מתוך הספר המודפס	1. תבנית הפלוסופיא הדתית היהודית	210	א5
י"ג ניסן תרע"ז	"תבנית הפלוסופיא הדתית העברית וצורתה": מחברת ישנה ובה, הקבלה עם המאמר המודפס. בסוף המחברת: על הרמב"ם.	211	א5

כותרת משנה : "מוצא הלוגוס מרוח הנגון" "הרצאה בביהמ"ד בבזל, חוה"מ פסח תרע"ח"	"תבנית הפלוסופיא הדתית העברית וצורתה": כ"י	212	5
המאמר צויין כחלק ראשון לחיבור: Die Stimme der Prophetie und der Geist der Musik	Die Struktur der judischen Religionsphilosophie	213	5
הערת המערכת	Die Struktur der judischen Religionsphilosophie (מתוך ה-Jahrbuch, 1919/20)	214	5
	נוסח קרוב לדפוס	215	5
	נוסח קרוב לדפוס	216	5
מתוך הספר המודפס	2. המאמר השמעי	220	5
תקופה ראשונה	אסופת דפים מקוריים + תיקונים - בסיס למאמר "המאמר השמעי"	221	5
שבט תרפ"א ירושלים, מני"א תרפ"ב	עמודים ראשונים למאמר "המאמר השמעי" + הערות ("מהדורה שניה)	222	5

תקופה ראשונה	עמודים בכ"י על הסטואה - שייך למאמר "המאמר השמעי"	223	5א
פתק: אוניברסיטת בזל, חורף תרפ"א	אסופת דפים מקוריים + העתקות. בסיס למאמרים "המאמר השמעי" (פיסקה ח) ו"האור הדמיוני המתדמה" (פיסקה א)	224	5א
	המאמר – נוסח קרוב לנוסח המודפס	225	5א
	המאמר – הקלדה לפני הדפסה	226	5א
מתוך הספר המודפס	3. האור הדמיוני המתדמה	230	5א
תקופה ראשונה	אסופת דפים מקוריים + העתקות. בסיס למאמר "האור הדמיוני"	231	5א
תקופה ראשונה	דפים בודדים השייכים למאמר "האור הדמיוני"	232	5א
מתוך הספר המודפס	4. השם העליון הנשמע	240	5א
תרע"ט	אסופת דפים מקוריים + תיקונים. בסיס למאמר "השם העליון"	241	5א
תש"י, תשי"א	העתקות + תיקונים. בסיס למאמר "השם העליון"	242	5א
לפי: 5א \ 180	5. יסוד עולם	250	5א

תקופה ראשונה	"ייסוד עולם - צורת הפלוסופיאה היהודית" - המאמר שלא הודפס	255	5א
כ"ג חשון תרע"ז	פתיחה לתולדות הפלוסופיאה הדתית העברית - הרצאה בקיבוץ אקדמי עברי - כ"י	280	5א
	הפלוסופיאה הדתית העברית - תרגום אשכנזי	281	5א
	הפילוסופיאה הדתית העברית - מאמר מודפס עם תיקונים בכ"י, מתוך: התור, ט (ל"ב), תרפ"ט	282	5א
הודפס בתוך: נזיר אחיו, ח"ב, עמ' שיג - שכ	תוספת: הפלוסופיאה הדתית היהודית – הקלדה + תיקונים	283	5א
	ספר שני: יסודי החכמה הפנימית בישראל: 4 מאמרים	300	5א
מתוך הספר המודפס	1. החכמה הפנימית	310	5א
לפי העריכה הראשונה ייתכן והמאמר היה מיועד לחלק ג	לתולדות החכמה הפנימית והמקובלים: כ-100 עמודים מודפסים מסודרים לפי 2 עריכות שונות ומספור שונה (+ תיקונים). הודפס בספר קול הנבואה תחת השם "החכמה הפנימית" עם דילוג על הפסקאות העוסקות בחסידות (עריכה שניה).	311	5א

	2. שמות הקודש	320	א5
	3. האהבה הכוללת	330	א5
	4. תחיית הרוח הנבואי	340	א5
	ספר שני: לתולדות הפלוסופיה הדתית בישראל: הפלוסופיה האלקסנדרונית	400	א5
תקופה מאוחרת	ראש דבר: 5 פרקים, 9 עמודים מודפסים + תיקונים (4 עותקים)	410	א5
	חומר על פילון: כ-200 עמודים בכ"י	420	א5
	חומר על פילון: עמודים בכ"י + עמודים מודפסים	422	א5
	חומר על פילון: כ-50 עמודים מודפסים	434	א5
הודפס מתוך כמה מהד' של כ"י בתוך: נזיר אחיו ב, עמ' שכא - תד	הפלוסופיה היהודית האלקסנדרונית - 100 עמודים מוקלדים + תיקונים	430	א5
לפי: 5 \ 180	ספר שלישי: הפלוסופיה היהודית הערבית	500	א5

תשי"א	לתולדות הפלוסופיא הערבית : 10 עמודים בכ"י - ללא עריכה	510	א5
עמוד אחד בלבד	"שער המדע או תורת הדעת" לרב סעדיה גאון...בהשתתפות הבלשן החכם ד,ר אדם נח בראון ז"ל - פרק מס' תולדות... חלק שני" (הקלדה)	520	א5
הודפס בתוך : ספר אדם-נח, עמ' צה-קכו	"תורת הדעת והמדע" לרב סעדיה גאון	525	א5
לפי : 5 \ 180	ספר רביעי : הפלוסופיא היהודית הספרדית	600	א5
	ר	610	א5
תשי"א - תשי"ב	רשימות מתוך ספר "מקור חיים" לרשב"ג	625	א5
תשי"א, תשי"ג, תשט"ו	רבנו בחיי - 20 עמודים בכ"י - עריכה ראשונית	630	א5
תשי"א, תשי"ג, תשט"ו	אוסף דפים ופתקים לא ממוינים הקשורים לפילוסופיה יהודית אחרי רס"ג	690	א5
לפי : 5 \ 180	ספר חמישי : רמב"ם	700	א5
חשון תשי"ב	הרמב"ם - 20 עמודים בכ"י - עריכה ראשונית	720	א5

לפי: 5 \ 180	ספר שישי: רלב"ג, ר"ח קרשקש, ר"י אלבו, ר"י עראמה, דון יצחק אברבנאל	800	5א
תשי"א-תשי"ב	א	810	5א
תשי"א, תשי"ג, תשט"ו	רלב"ג - 20 עמודים בכ"י - עריכה ראשונית	820	5א
חשון, כסלו, טבת תשי"ב	אוסף דפים מתחת לכותרת: רלב"ג - מלחמות ה'	825	5א
טבת, שבט, אדר תשי"ב	ר' חסדאי קרשקש - 30 עמודים בכ"י - עריכה ראשונית	830	5א
אדר, ניסן תשי"ב	ר' יוסף אלבו - 30 עמודים בכ"י - עריכה ראשונית	840	5א
לפי: 5 \ 180	ספר שביעי: הפלוסופיא היהודית האיטלקית, התקופה החדשה, תקופת התחיה	900	5א

מספר ראשי	מספר משני	תאור	הערות
5ב		חלק שני: ההגיון התורני השמעי במידות שהתורה נדרשת בהן	
5ב	100	מבנה	
5ב	110	"תבנית תלמוד ההגיון השמעי העברי" - מקורות לפתיחה	תקופה ראשונה
5ב	200	ספר א': מבוא המידות שהתורה נדרשת	לפי: 5 \ 180
5ב	210	"אוזנים לתורה"	חשון תרפ"ד פורסם ע"י ד. שורץ בתוך: הגיון ה, תשנ"ה
5ב	220	הרצאה בישיבת מרכז הרב - פתיחה	חשון תרפ"ד
5ב	230	מחברת: מבוא (כולל "אוזנים לתורה")	תרפ"ה - תר"ץ
5ב	235	אסופת דפים: "המידה" (דומה שנכלל בתוך המחברת)	תקופה ראשונה
5ב	240	מחברת: "מבוא"	תשי"ב פורסם ע"י ד. שורץ בתוך: הגיון ב, תשנ"ג

לפי: 5 \ 180	ספר ב': הדינים, ק"ו, ג"ש, ב"א	300	ב5
תרפ"ו	מחברת: "תמצית שיעורים במרכז הרב - תורת הדין וההיקש"	310	ב5
תרפ"ז	מחברת: "תמצית שיעורים במרכז הרב - גזרה שוהלבנין אב"	320	ב5
תשי"ג - תשי"ד פורסם ע"י ד. שורץ בתוך: הגיון ומשיחיות, עמ' 12-19	מחברת על קל וחומר	330	ב5
לפי: 5 \ 180	ספר ג': השמות והדינים הכללים והפרטיים	400	ב5
תרפ"ד	מחברת: "השמות כלל ופרט"	410	ב5
תרצ"ד	מחברת: "תמצית שיעורים במרכז הרב - מידות הדין הכללי והפרטי"	420	ב5
ת"ש	מחברת: "מידות הדין הכללי והפרטי"	430	ב5
שבט תרצ"ה	אסופת דפים: "כלל ופרט כעין הפרט": גרסאות ומקבילות	440	ב5
עמ' 19: עד כאן לדפוס	קובץ: "כלל ופרט כעין הפרט – פרק מספר"	445	ב5
לפי: 5 \ 180	ספר ד': דבר הלמד מענינו, שני כתובים	500	ב5

תרפ"ט	מחברת: "תמצית שיעורים במרכז הרב - דבר הלמד מעניינו"	510	5ב
	תוספות	800	5ב
	אסופת דפים – בעמוד השער: פרק מספר "קול הנבואה"	820	5ב
תש"ב - תש"ג	מחברת: "מקורות על מידות שהתורה נדרשת"	810	5ב
	שונות	900	5ב
	העתקה מכתב-העת "בית תלמוד" שנה רביעית, תרמ"ד, עמ' 235 וכן הגהות המו"ל (ר' זלמן שעכטער?)	910	5ב

הערות	תאור	מספר משני	מספר ראשי
	חלק שלישי: ההגיון הסודי השמעי בחכמה הפנימית		ג5
	פתיחה - ראש דבר - הקדמה	100	ג5
תקופה ראשונה	מבוא : 5 עמודים : ההגיון הסודי העברי	110	ג5
לפי : 5 \ 140 פורסם בקוה"נ, תשס"ב	מאמר א' : רוח בינה	200	ג5
תקופה ראשונה	רוח בינה - עמוד השער : מקורות (ישעיהו, איוב, עץ חיים)	210	ג5
אלול תש"ז	רוח בינה – העתקה ראשונה	215	ג5
ירושלים, העתקה, אלול תש"ז	"רוח בינה" - 14 עמודים בכ"י, י"ג פרקים עם מקורות	220	ג5
	"רוח בינה - א - 17 עמודים מוקלדים, י"ד פרקים עם מקורות	225	ג5
תקופה ראשונה	"רוח בינה - ב : איך הרוח השמע"י" - 11 עמודים בכ"י, י פרקים, ועוד פתקים	230	ג5

	"רוח בינה - ב: איך הרוח השמעיי" - 5 עמודים מוקלדים, י פרקים	235	ג5
לפי: 5 \ 140	מאמר ב': עולם הבריאה	300	ג5
תר"פ - העתקה מכ"י	כ"י: "מאמר ב': עולם הבריאה"	310	ג5
בזל - תרע"ט	"עולם הבריאה" - עמוד השער	311	ג5
	אסופת דפים - אולי שייך ל"עולם הבריאה"	315	ג5
לפי: 5 \ 140	מאמר ג': קול הנבואה ורוח הנגון	400	ג5
תקופה ראשונה	2 עמודים בכ"י על "הגיון וניגון" - אולי שייך?	415	ג5
לפי: 5 \ 180	ספר א': גדרים וכללים, מבחינת התבונה הטהורה, ומקורות	500	ג5
לפי: 5 \ 180	ספר ב': לתולדות החכמה הפנימית. תוספות	600	ג5
לפי: 5 \ 180	ספר ג': באורים לאדרא רבא וזוטרא, הקדמת תיקוני זהר	700	ג5
הודפס בתוך: נזיר אחיו ב, עמ' רנג-רפה	עיונים באדרא רבה	710	ג5

	תוספות	800	ג5
אלול תשי"ט	כ"י: "תוספות א: כוונות שמיעת קול השופר לפי ההגיון השמעי הסודי"	810	ג5
ראו גם: קוה"נ, עמ' רמה-רמח	כוונות שמיעת קול השופר לפי ההגיון השמעי הסודי: 5 פרקים, 7 עמודים מוקלדים	811	ג5
עשיית תשי"ך	כ"י: עמוד אחד (כ"י) על תקיעות שופר - האם קשור?	812	ג5
אלול תשי"ט	כ"י: "תוספות ב: ההגיון השמעי הסודי בשמות המלאכים"	820	ג5
	שונות	900	ג5

רשימת קיצורים וביבליוגרפיה

מקורות:

1. כתבי הרד"ך:

- המנהל, יומן מוסרי ורשימות אישיות, ארכיון נזר דוד, ירושלים.
- "הפלוסופיה הדתית היהודית", בתוך: נזיר אחיו, ב, עמ' שיג-שכ.
- "הפלוסופיה היהודית האלכסנדרונית", בתוך: נזיר אחיו, ב, עמ' שכא-תד.
- "זכרונות", בתוך: העבר, ו (תשי"ח), עמ' 86-87.
- "מבוא לפילוסופיה הדתית היהודית", בתוך: נזיר אחיו, ב, עמ' רפט-שיא.
- "מבוא לאורות הקודש", נדפס תחילה בתוך: סיני, יא, עמ' רפו-רצו ולאחר מכן בראש ספר "אורות הקודש", ירושלים תשמ"ה, עמ' 17-24.
- מגילת סתרים, פרקי זכרונות אוטוביוגרפיים (5חלקים), נדפס בצורה חלקית בתוך: נזיר אחיו, א, עמ' רלא-שמא ולאחרונה בקובץ 'משנת הנזיר' (עורכים: ה' כהן וי' הכהן), ירושלים תשס"ה. ציון הפרקים הוא לפי כתב-היד השלם, ארכיון נזר דוד, ירושלים.
- "מזכרונות הרב הנזיר – מסע התבודדות במדבר יהודה", בתוך: בשמן רענן – ספר זכרון למורנו ורבנו רבי שלום נתן רענן קוק זצ"ל (עורך: ב"צ שפירא), ירושלים תש"ן, עמ' ס-סז.
- "עיונים באדרא רבה", בתוך: נזיר אחיו, ב, עמ' רנג-רפה.
- פתקים, אוסף פתקים ממוספרים מתוך דפי "המנהל", ארכיון נזר דוד, ירושלים.
- קוה"נ: קול הנבואה – ההגיון העברי השמעי, ירושלים תש"ל; הדפסה שנייה עם הוספת קובץ מאמרים 'שבחי קול הנבואה', ירושלים תשל"ט; הדפסה נוספת עם מאמר 'רוח בינה', ירושלים תשס"ב.
- קול הנבואה (כ"י): חומר ארכיוני הקשור לספר "קול הנבואה", ארכיון נזר דוד, ירושלים, מחלקה 5.
- "קל וחומר לאבן-מוסא", בתוך: תרביץ, ג (תרצ"ג), עמ' 215-216.

- "תורת הדעת והמדע", בתוך: צ' קפלן (עורך), ספר אדם-נח – ספר זכרון לר' אדם-נח ד"ר בראון ז"ל, ירושלים תש"ל, עמ' צה-קכו.
- Ben Joseph in Basel, "Die judische Religionsphilosophie", in: Judischer jahrbuch fur die Schweiz 1917/18–5678 pp. 19-20
- Ben Joseph in Basel, "Die Struktur der judischen Religionsphilosophie", in: Judischer jahrbuch fur die Schweiz 1919/20-5680, pp 88-112 .

2. תעודות וזיכרונות

- אליאב מ' וא"פ קליינברגר, מקורות לתולדות החינוך בישראל ובעמים, תל-אביב תשכ"ג.
- גוטמן י', "איש המדע", בתוך: העבר, ו (תשי"ח), עמ' 109–112 .
- גורן צ', "אמא זכרונה לברכה", בתוך: יונתי בחגוי הסלע (התקין והביא לדפוס: ש' מרקוביץ), ירושלים תשמ"ז, עמ' 65–72.
- גינזבורג ד', "דברי קבלה בזמן הופעת הזהר", בתוך: הקדם, I (תרס"ז), החלק הלועזי, עמ' 28–36, 111–121, (ציון המאמר בעברית, המאמר עצמו בצרפתית).
- דבורץ י"ז, כנסת ישראל, קובנה תרע"ד.
- דובנוב ש', ספר החיים, תל-אביב תרצ"ו.
- דודי לצבי: ה' כהן (עורך), דודי לצבי - מכתבים ואגרות שהחלפו ביניהם מרן נזיר אלוקים הרב דוד כהן זצ"ל ומרן הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל, ירושלים תשס"ה.
- דינור ב"צ, בעולם ששקע, ירושלים תשי"ח.
- דינור ב"צ, "התוכנית להקמת "בית ספר גבוה למדעי היהדות" בפטרוגרד בשנות 1916–1917 וגורלה", נדפס תחילה בתוך: העבר, ו (תשי"ח), עמ' 133–151, ולאחר מכן בתוך ספרו: בימי מלחמה ומהפכה, ירושלים תשכ"א, עמ' 724 ואילך.
- דניאל (דון-יחיא) ש', "הישיבה המרכזית העולמית", בתוך: נתיבה, כ"ח כסלו תרצ"ב, עמ' 125–126.

- דניאל (דון-יחיא) ש', "בשיפולי גלימתו", בתוך : נזיר אחיו א, עמ' פב-צ.
- הלמן י"ט, "נקודות אור", בתוך : העבר, ו (תשי"ח), עמ' 101–108.
- הלמן י"ט, "רבי שמעון דובנוב", בתוך : העבר, ח (תשכ"א), עמ' 10–17.
- "הפרוגרמה של בית-המדרש לחכמת ישראל בפטרבורג" (ללא שם המחבר), בתוך : הקדם, I (תרס"ז), החלק הלועזי, עמ' 147–149 (ציון המסמך בעברית, המסמך עצמו בגרמנית).
- זיו ב"צ, "זיכרונות משיבת לידה", בתוך : העבר, ט"ז (תשכ"ט), עמ' 81–84.
- טולדנו יי (עורך), קול צופיד - אגרות וקטעי יומן, ירושלים, תש"ג.
- טשרנוביץ ח', מסכת זכרונות, ניו-יורק תש"ה.
- טשרנוביץ ח', פרקי חיים, ניו-יורק תשי"ד.
- כהן, הרב ש"י, "אבא מארי", בתוך : נזיר אחיו, א, עמ' ריט-רל.
- כץ ד', "חסידא ופרישא", בתוך : נזיר אחיו, א, עמ' לה-לט.
- נזיר אחיו : הרב ש"י כהן ואח' (עורכים), נזיר אחיו, ירושלים תשל"ח.
- נריה, הרב מ"צ, ליקוטי הראי"ה, כפר הרואה תש"ן.
- נריה, הרב מ"צ, שיחות הראי"ה, תל-אביב תשל"ט.
- קלוזנר יי (=המשקיף"), "השקפה עברית", בתוך : השלח, י"ז (תרס"ז-תרס"ח), עמ' 567–573.
- קלוזנר יי (=איש עברי"), "שני בתים לחכמת ישראל", בתוך : השלח, י"ח (תרס"ח), עמ' 1–8.
- קלוזנר יי (=המשקיף"), "השקפה עברית", בתוך : השלח, י"ח (תרס"ח), עמ' 188.
- קלוזנר יי, "הברון דוד גינזבורג", נדפס תחילה בתוך : השלח, כ"ד (תרע"א), עמ' 92–96 ולאחר מכן עם שינויים קלים בתוך : העבר, ו (תשי"ח), עמ' 77–85.
- קלצקין יי, כתבים, תל-אביב תשי"ג.
- קצנלסון י"ל, מה שראו עיני ושמעו אוזני, תל-אביב תש"ז.
- קרוא ב', "שר של תורה", בתוך : העבר, ו (תשי"ח), עמ' 112–114.
- קרוא ב', "במחיצתו של דובנוב", בתוך : העבר, ח (תשכ"א), עמ' 17–22.

- רוזנהיים י', זיכרונות, תל-אביב תשל"ט.
- שבחי קול הנבואה : גור-אריה י' (עורך), שבחי קול הנבואה, ירושלים תש"ל (נדפס שנית בסוף 'קול הנבואה', מהד' תשל"ב).
- שולמן ב', "הרוח המהפכנית בישיבות", בתוך : העבר, יב (תשכ"ה), עמ' 134–147.
- שזר ז', "במעלות 'קול הנבואה'", בתוך : שבחי קול הנבואה, עמ' ז-יב.
- שז"ר ז', כוכבי-בוקר, תל-אביב תש"י.
- שז"ר ז', "נזר הנזיר", בתוך : נזיר אחיו, א, עמ' טו-כב.
- שז"ר, רבותינו : ז' שזר, "רבותינו בבית מדרשו של ברוך גינזבורג", בתוך : העבר, ו (תשי"ח), עמ' 88–100.
- שלום ג', מברלין לירושלים, תל-אביב תשמ"ב.

3. ספרים

- אוה"ק : הרב א"י הכהן קוק, אורות הקודש, ירושלים תשכ"ב–תשכ"ד.
- אמונות ודעות לרס"ג, מהד' הרב קאפח, ירושלים תש"ל.
- דרשות הר"ן, מהד' אריה ל' פלדמן, ירושלים תשל"ז.
- המזכיר, מאת ר' ש"י רבינוביץ, וילנה תר"ס.
- הקדמות לפירוש המשנה של רמב"ם, מהד' רבינוביץ, ירושלים תשכ"א.
- חובות הלבבות לרבנו בחיי אבן פקודא, ירושלים תשכ"ט.
- חשבון הנפש לר' מ"מ לפין מסטנוב, לבוב תקע"ב.
- מגילת איבה, מאת ר' יו"ט ליפמן הילר, וילנה תרכ"ד.
- מסילת ישרים לר' משה חיים לוצטו, (ערך אי' שושנה, הוסיף מבוא והערות : י' אביב), ירושלים תשנ"ד.
- נפש החיים, מאת ר' חיים מואלוזין, מהדורה מחודשת עם מילואים וציונים, ליקוטים והוספות, בני ברק תשמ"ט.

- סולובייציק הרב י"ד, איש ההלכה – גלוי ונסתר, ירושלים תשל"ט.
- ספר הכוזרי לריה"ל, מהד' אבן שמואל, ירושלים תשל"ג.
- קב הישר השלם, מאת ר' צ"ה קיידנובר, מהד' א' שיינברג, ירושלים, תש"ן-תשנ"ט.
- בית אלוהים ושער השמים לרבי א' הירירה (הוסיף מבוא וההדיר : נ' יושע), ירושלים תשס"ב.
- כהן ה', דת התבונה ממקורות היהדות, ירושלים תשל"ב.
- כהן ה', עיונים ביהדות ובבעיות הדור, ירושלים תשנ"ח.
- פילון האלכסנדרוני, כתבים (בעריכת סוזן דניאל-נטף), ירושלים תשנ"ז.
- פילון האלכסנדרוני, כתבים פילוסופיים (בעריכת יוחנן לוי), ירושלים תשכ"ה.
- קוק, הרב א"י הכהן, אגרות הראי"ה (ערך : הרב צ"י הכהן קוק), ירושלים תשמ"ה.
- קוק, הרב א"י הכהן, "אפיקים בנגב" פורסם תחילה בכתב העת "הפלס", תרס"ג, עמ' 663-655, 722-714, וכן תרס"ד, 26-19, 80-73, 144-138, ושנית בתוך : אוצרות הראי"ה (בעריכת הרב מ"י צוריאל), שעלבים, ללא תאריך, ב, עמ' 779-733.

מחקרים :

1. רקע היסטורי כללי

- אבנרי י', מסורת וחידוש - פועלו של הראי"ה כרבה של יפו בשנים תרס"ד-תרע"ד, חיבור לקבלת תואר "מוסמך", אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשמ"א.
- אופק א', לקסיקון אופק לספרות ילדים, תל-אביב תשמ"ו.
- אופק א', ספרות הילדים העברית - ההתחלה, תל-אביב תשל"ט.
- אופק א', "יתושיה' לילדי ישראל - מו"לים עבריים כמטפחי ספרות-ילדים", בתוך : מאזנים, מה, 6 (תשל"ח), עמ' 428-421.
- אטקס ע', "בין למדנות לרבנות ביהדות ליטא של המאה הי"ט", בתוך : ציון, נג (תשמ"ח), עמ' 403-385.

- אטקס, הדת והחיים : ע' אטקס (עורך), הדת והחיים, ירושלים תשנ"ג.
- אטקס ע', יחיד בדורו : הגאון מוילנה- דמות ודימוי, ירושלים תשנ"ח.
- אטקס, משפחה ולימוד : ע' אטקס, "משפחה ולימוד תורה בחוג ה'לומדים' בליטא במאה היי"ט", בתוך : ציון, נא (תשמ"ו), עמ' 87-106.
- אטקס ע', רבי ישראל סלנטר וראשיתה של תנועת המוסר, ירושלים תשמ"ב.
- ע' אטקס, "תעודה בישראל – בין תמורה למסורת", מבוא לספר 'תעודה בישראל', ירושלים תשל"ז.
- אסף, מקורות : ש' אסף, מקורות לתולדות החינוך בישראל, מהד' חדשה עם הוספות, ניו-יורק וירושלים תשס"א.
- אפשטיין י"נ, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז.
- בן-ששון י', "עולמם הרוחני ומשנתם החינוכית של מייסדי הישיבה הליטאית", בתוך : חינוך האדם וייעודו – כינוס שנתי למחשבת היהדות, ירושלים תשכ"ז, עמ' קנה-רטז.
- ביאלובלוצקי, מרכזי התורה : ש' ביאלובלוצקי, "מרכזי התורה בליטא", בתוך : יהדות ליטא, תל-אביב תש"ך, עמ' 185-205.
- ברויאר מ', עדה ודיוקנה, ירושלים תשנ"א.
- ברויאר, תמורות : מ' ברויאר, "התמורות בתולדות ישיבות פולין-ליטא במאה ה-19", בתוך : דברי הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות, ב-1, ירושלים תש"ן, עמ' 231-238.
- בת-יהודה, איש המאורות : ג' בת-יהודה, איש המאורות, ירושלים תשמ"ה.
- גילת י"ד, "להשתלשלותה של הגזרה שווה", בתוך : פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת-גן תשנ"ב, עמ' 365-374.
- גרינבוים א', "חברת מפיצי השכלה ברוסיה ובעיית היידיש", בתוך : דברי הקונגרס העולמי האחד-עשר למדעי היהדות, ב-2 ירושלים תשנ"ד, עמ' 39-42.
- גריס, הספר כסוכן תרבות : ז' גריס, הספר כסוכן תרבות בשנים ת"ס-ת"ר"ס, תל-אביב תשס"ב.
- גרץ צ', דברי ימי ישראל, ורשה תרנ"ז.
- דימיטרובסקי ח"ז, "על דרך הפלפול", בתוך : ש' ליברמן (עורך), ספר היובל לכבוד שלום בארון, ירושלים תשל"ה, עמ' 111-182.

- הרכבי צ', "רבי מתתיהו שטראשון", בתוך: ארשת, ג (תשכ"ט), עמ' 426-428.
- ורסס, ש', "המתחים הבין-לשוניים בכתב העת המשכילי 'המאסף' וסביביו", בתוך: דפים למחקר הספרות, 11 (תשנ"ח), עמ' 29-69.
- ורסס, ש', "המשכיל היהודי כאיש צעיר", בתוך: ש' ורסס, הקיצה עמי – ספרות ההשכלה בעידן המודרניזציה, ירושלים תשס"א, עמ' 67-114.
- ורסס, ש', "יד ימין דוחה שמאל מקרבת – על יחסם של סופרי ההשכלה ללשון יידיש", נדפס לראשונה בתוך: חוליות, 5 (תשנ"ט), עמ' 59-108 ולאחרונה בתוך: ש' ורסס, הקיצה עמי – ספרות ההשכלה בעידן המודרניזציה, ירושלים תשס"א, עמ' 238-281.
- זלקין, המורה: מ' זלקין, "המורה המשכיל וה'מלמד': בין אידיאולוגיה לכורח כלכלי", בתוך: דברי הקונגרס העולמי האחד-עשר למדעי היהדות, ב-2, ירושלים תשנ"ד, עמ' 31-38.
- זלקין, השחר: מ' זלקין, בעלות השחר – ההשכלה היהודית באימפריה הרוסית במאה התשע עשרה, ירושלים תש"ס.
- טל ד', ד"ר יהודה ליב קנטור: אינטלקטואל, פובליציסט ורב, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר-שבע תשס"ז.
- טל, יהדות ותרבות: א' טל, "יהדות ותרבות אירופית בחינוך היהודי במאה הי"ט", בתוך: דור לדור, ב (תשמ"ד), עמ' 9-25.
- כנעני ד', העלייה השנייה ויחסה אל הדת, תל-אביב תשל"ה.
- כ"ץ, חברה: י' כ"ץ, חברה מסורתית וחברה מודרנית", בתוך: י' כ"ץ, לאומיות יהודית – מסות ומחקרים, ירושלים תשמ"ג, עמ' 155-166.
- כ"ץ, מסורת ומשבר: י' כ"ץ, מסורת ומשבר, ירושלים תשמ"ו.
- לוי י', "אקדמיה יהודית למדעים בראשית המאה ה-י"ז - ניסיונו של יוסף שלמה דלמדיגו", בתוך: דברי הקונגרס העולמי האחד-עשר למדעי היהדות, ב1 (תשנ"ד), עמ' 169-176.
- לוין, הקורסים: ו' לוין, הקורסים למדעי המזרח של הברון גינזבורג: ניסיון ללא הצלחה, עבודה סמינריונית מוגשת לד"ר ש' שטמפפר, האוניברסיטה העברית, ללא תאריך.
- ליפשיץ, החדר: א"מ ליפשיץ, "החדר – תכונתו ושיטתו", בתוך: התקופה, ז (תר"פ), עמ' 368-294.

- לנדוי, ישיבות: ב' לנדוי, "ישיבות ליטא ופולין – מוולוז'ין ועד השואה", בתוך: מחניים, 78 (תשכ"ג), עמ' 34–45.
- סלוצקי י', "בית המדרש לרבנים בוילנה", נדפס לראשונה בתוך: העבר, ז' (תש"ד), עמ' 29–49, ושנית בתוך: אטקס, הדת והחיים, עמ' 217–239.
- סלוצקי י', "צמיחתה של האינטליגנציה היהודית-רוסית", נדפס לראשונה בתוך: ציון, כה (תש"ד), עמ' 212–237, ולאחר מכן בתוך: י' סלוצקי, העיתונות היהודית-רוסית במאה ה-19, ירושלים תשל"א, עמ' 13–36.
- פדרבוש ש' (עורך), חכמת ישראל במערב אירופה, תל-אביב תשי"ט.
- פלוסר ד', "הפרושים וחסידי הסטואה לפי יוספוס", בתוך: יהדות בית שני – חכמיה וספרותה, ירושלים תשס"ב, עמ' 210–221.
- פלוסר ד', "מי מפחד מפילון האלכסנדרוני?", בתוך: יהדות בית שני – חכמיה וספרותה, ירושלים תשס"ב, עמ' 205–210.
- צור י', בין אורתודוקסיה לציונות, רמת-גן תשס"א.
- צינוביץ, ראדין: מ' צינוביץ, "ציון לשערים המצוינים – ישיבות ראדין ומיר", בתוך: ש' ישראלי (עורך), שנה בשנה (תשכ"ג), עמ' 545–565.
- קלוזנר, השכלה: י' קלוזנר, ההשכלה הכללית והעברית בליטא", בתוך: ספר ליטא, תל-אביב תש"ד, עמ' 405–413.
- קלוזנר י', היסטוריה של הספרות העברית החדשה, ירושלים תשי"ב.
- קלוזנר י', וילנה ירושלים דליטא, תל-אביב תשמ"ג.
- קלצקין י', אוצר המונחים הפלוסופיים ואנתולוגיה פלוסופית, ברלין תרפ"ו-תרצ"ד.
- קרסל, לכסיקון: ג' קרסל, לכסיקון הספרות העברית בדורות האחרונים, ירושלים תשכ"ה.
- רוט ב', היהודים בתרבות הרנסאנס באיטליה, ירושלים תשכ"ב.
- רפפורט, הרב ש' הכהן, "דברים על הגאון הרב המחבר זצ"ל", בתוך: הרב א"י בוצקו, אור היהדות, ירושלים תש"ן, עמ' יא-כא.
- רקובר נ', ניבי תלמוד, ירושלים תשנ"א.
- שוחט ע', עם חילופי תקופות – ראשית ההשכלה ביהדות גרמניה, ירושלים תשכ"א.
- שוחט, הרבנות מטעם: ע' שוחט, מוסד 'הרבנות מטעם' ברוסיה, חיפה תשל"ו.

- שטמפפר, הישיבה: ש' שטמפפר, הישיבה הליטאית בהתהוותה, ירושלים תשנ"ה.
- שלמון, ראשית הרפורמה: י' שלמון, "ראשית הרפורמה בישיבות מזרח אירופה", בתוך: המולד, ד' (כ"ז), חוברת 20-19 (229-230), אייר-סיון תשל"א, עמ' 161-172.
- שלום ג', מברלין לירושלים, תל-אביב תשמ"ב.
- שפירא, הגות הלכה וציונות: י' שפירא, הגות הלכה וציונות, תל-אביב תשס"ב.
- שרפשטיין, החדר: שרפשטיין צ', החדר בחיי עמנו, ניו-יורק תש"ג.
- שרפשטיין, תולדות: צ' שרפשטיין, תולדות החינוך בישראל בדורות האחרונים, ירושלים תש"ך.
- תודר ש', "ה'חדר' כמוסד חינוכי", בתוך: מחניים, קח (תשכ"ו), עמ' נו-סא.

2. פילוסופיה, קבלה ומחשבת ישראל

- אביבי י', "היסטוריה צורך גבוהה", בתוך: מ' בר-אשר (עורך), ספר היובל לרב מ' ברויאר, ב, ירושלים תשנ"ב, עמ' 709-771.
- אטקס ע', "שיטתו ופועלו של ר' חיים מוולאז'ין כתגובת החברה המתנגדית לחסידות", בתוך: P.A.A.J., Vol 38-39 (1970-1971), pp. 1-95.
- אידל מ', "אברהם אבולעפיה, גרשום שלום ור' דוד כהן (הנזיר) על הנבואה", בתוך: דרך הרוח (בעריכת יהודע עמיר), ירושלים תשס"ה, ב, עמ' 819-834.
- אידל מ': "אברהם אבולעפיה והאפיפיור", בתוך: פרקים בקבלה נבואית, ירושלים תש"ן, עמ' 51-74.
- אידל מ', "ההתבודדות כריכוז בקבלה האקסטטית וגלגוליה", בתוך: פרקים בקבלה הנבואית, ירושלים תש"ן, עמ' 111-185.
- אידל מ', "הקבלה והמוסיקה", בתוך: היהדות והאמנות (ערך: ד' קאסוטו), ירושלים תשמ"ט, עמ' 274-289.
- אידל מ', "יהדות, מיסטיקה יהודית ומאגיה", בתוך: מדעי היהדות 36 (תשנ"ו), עמ' 25-40.
- אידל מ', קבלה - היבטים חדשים, תל-אביב תשנ"ג.

- אידל מ', "תארים וספירות בתיאולוגיה היהודית", בתוך: מחקרים בהגות יהודית (בעריכת ש"א הלר-וילנסקי ומ' אידל), ירושלים תשמ"ט, עמ' 87-111.
- איש-שלום ב', "בין הרב קוק לשפינוזה וגיתה - יסודות מודרניים ומסורתניים בהגותו של הרב קוק", בתוך: קולות רבים – ספר הזיכרון לרבקה שץ-אופנהיימר (בעריכת ר' אליאור וי' דן), ירושלים תשנ"ו, ב, עמ' 525-556.
- איש-שלום ב', הרב קוק – בין רציונליזם למיסטיקה, תל-אביב תש"ן.
- אלטמן א', "חלוקת המצוות לרס"ג", בתוך: רב סעדיה גאון - קובץ תורני מדעי (בעריכת הרב י"ל מיימון), ירושלים תש"ג, עמ' תרנח-תרעב.
- אליאב מ': "גישות שונות לתורה עם דרך ארץ - אידיאל ומציאות", בתוך: מ' ברויאר (עורך), תורה עם דרך ארץ, רמת-גן תשמ"ז, עמ' 45-56.
- אליאדה מ', מילון הדתות, ירושלים תשס"ב.
- אליאור, החלום: ר' אליאור, "מציאות במבחן הבדיון: החלום במחשבה המיסטית - חירות הצירוף והפירוק", בתוך: מגוון דעות והשקפות על החלום בתרבות ישראל, ירושלים תשנ"ה, עמ' 63-79.
- אליאור, החלום ושברו: החלום ושברו - התנעה השבתאית ושלוחותיה: משיחיות, שבתאות ופראנקיזם (ערכה: ר' אליאור) = מחקרי ירושלים במחשבת ישראל י"ז, ירושלים תשס"א.
- אליאור ר', חירות על הלוחות: המחשבה החסידית, מקורותיה המיסטיים ויסודותיה הקבליים, תל-אביב תש"ס.
- אליאור ר', "יוסף קארו ור' ישראל בעש"ט: מטמורפוזה מיסטית, השראה קבלית והפנמה רוחנית", בתוך: תרביץ, סה (תשנ"ו), עמ' 671-709.
- אליאור ר', "יש ואין - דפוסי יסוד במחשבה החסידית", בתוך: משואות (תשנ"ד), עמ' 53-74.
- אליאור ר', "ספר דברי האדון" ליעקב פרנק – אוטומיתוגרפיה מיסטית, ניהיליזם דתי וחזון החירות המשיחי כריאליזציה של מיתוס ומטפורה", בתוך: אליאור, החלום ושברו, ב, עמ' 471-503.
- אליאור ר', "פניה השונות של החירות – עיונים במיסטיקה היהודית", אלפיים, 15 (תשנ"ח), עמ' 9-119.

- אליאור ר', "קונטרס ההתפעלות לר' דוב בער שניאורסון", בתוך: קרית ספר נד, ב (תשל"ט), עמ' 384–391.
- אליצור א', "מבשרי אחזה אלוה – התבוננויות פסיכודינמיות בחווית ההתגלות ובאמונה הדתית", בתוך: שיחות, יד, 2 (2000), עמ' 122–134, ו-טו, 2 (2000), עמ' 133–142.
- אלשטיין י', האקסטאזה והסיפור החסידי, רמת-גן תשנ"ח.
- אלשטיין י', "תורת המצוות במשנת רב סעדיה", בתוך: תרביץ ל"ח (תשכ"ט), עמ' 120–135.
- אמדו לוי-ולנסי א', "אסתטיקה ויהדות בקוסמולוגיה של שופהאואר", בתוך: היהדות והאמנות (עורך: ד' קאסוטו), ירושלים תשמ"ט, עמ' 165–174.
- אשכנזי, הרב י"ל, "שימוש במושגים קבליים במשנתו של הרב קוק", בתוך: ב' איש-שלום ושי' רוזנברג (עורכים), יובל אורות, ירושלים תשמ"ה, עמ' 123–128.
- באומגרטן א', היסטוריה והיסטוריוסופיה במשנתו של ר' שלמה אלישיב (עבודת גמר), באר-שבע, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשס"א.
- ביטי י', "יחסיו של הראי"ה קוק עם אנשי העלייה השנייה - היבטים היסטוריים ורעיוניים", בתוך: מים מדליו 16 (תשס"ה), עמ' 295–314.
- ברגמן ש"ה, הפילוסופיה של שלמה מימון, ירושלים תשכ"ז.
- בן-שמאי ח', "חלוקת המצוות ומושג החכמה אצל רס"ג", בתוך: תרביץ מ"א (תשל"ב), עמ' 172–180.
- ברויאר מ' (עורך), תורה עם דרך ארץ, רמת-גן תשמ"ז.
- גארב י', יחידי הסגולה יהיו לעדרים, ירושלים תשס"ה.
- גוטליב א', "הארות, דבקות ונבואה בספר 'אוצר החיים' לר' יצחק דמעכו", בתוך: מחקרים בספרות הקבלה, תל-אביב תשל"ו, עמ' 231–247.
- גוטליב א', "ויכוח הגלגול בקאנדיה במאה הטי"ו", בתוך: מחקרים בספרות הקבלה (ערך: י' הקר), תל-אביב תשל"ו, עמ' 370–396.
- גוטמן י', הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשי"א.
- גולדמן א', 'זיקתו של הרב קוק למחשבה האירופית' בתוך: ב' איש-שלום ושי' רוזנברג (עורכים), יובל אורות, ירושלים תשמ"ה, עמ' 115–122.

- גולדמן א', 'ציונות חילונית, תעודת ישראל ותכלית התורה – מאמרי הרב קוק ב'הפלס', תרס"א-תרס"ד' בתוך: דעת 11 (תשמג), עמ' 103-126.
- גורן, הרב ש', "הרואה והנביא – שתי דרכים לנבואה", בתוך: שבחי קול הנבואה, ירושלים תשל"ב, עמ' כג-כד.
- גריס ז', "הגדרת ספרות השבחים השבתאית" בתוך: אליאור, החלום ושברו, ב, עמ' 364-353.
- גריס ז', "קבלה והלכה" בתוך: מדעי היהדות 40 (תש"ס), עמ' 197-187.
- גיימס ו', החווייה הדתית לסוגיה, ירושלים תשי"ט.
- דינסטג י', "הנבואה במשנת הרמב"ם: ביבליוגרפיה", בתוך: דעת 37 (תשנ"ו), עמ' 228-193.
- דן י', הלב והמעייץ – מבחר חוויות מיסטיות, חזיונות וחלומות מן העת העתיקה עד ימינו, ירושלים תשס"ה.
- דרייפוס ת', "יהודה הלוי ופסקל", בתוך ספרו "דו-שיח בין חכמים" (רמת-גן תשנ"ג, עמ' 32-19).
- הוס ב', "חכם עדיף מנביא - ר' שמעון בר יוחאי ומשה רבנו בזוהר", בתוך: קבלה ד (תשנ"ט), עמ' 139-103.
- הלנר-אשד מ', "חבורת רשב"י ודימויה בעיני עצמה", בתוך: הנ"ל, ונהר יוצא מעדן - על שפת החווייה המיסטית בזוהר, תל-אביב תשס"ה, עמ' 104-77.
- הלקין א"ש, "השקפת ר' משה בן עזרא על המצוות", בתוך: מחקרים בערבית ובאסלאם 2 (תשל"ח), עמ' 40-26.
- הלר-וילנסקי ש', רבי יצחק עראמה ומשנתו הפילוסופית, ירושלים תשט"ז.
- הנסל ג', "חקירה וקבלה במשנת רמח"ל", בתוך: דעת 40 (תשנ"ח), עמ' 108-99.
- הרוי ז', "הכרת אלוהים אצל תומס אקווינס, יהודה רומנו, וחסדאי קרשקש", בתוך: א' רביצקי (עורך), מרומי לירושלים - ספר זכרון ל"ב סרמוניטה, ירושלים תשנ"ח, עמ' 223-238.
- הרוי ז', "ייסודות קבליים בספר אור ה' לר' חסדאי קרשקש", בתוך: מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב (א) תשמ"ג, עמ' 109-75.
- הרוי ש', "תרומתו הפילוסופית של ר' משה אבן עזרא", בתוך: פעמים 73 (תשנ"ח), עמ' 147-153.
- וולפסון צ"ה, המחשבה היהודית בימי הביניים - מסות ומחקרים, ירושלים תשל"ח.

- וייס י', מחקרים בחסידות ברסלב, ירושלים תשל"ה.
- וירשובסקי ח', "מקובל נוצרי קורא בתורה", בתוך: הנ"ל, בין השיטין, ירושלים תש"ן, עמ' 107-83.
- וקסמן נ', 'ספר שנתעלם מן העין – על "חשבון הנפש" ומחברו' בתוך: שנה בשנה (תשכ"ט), עמ' 316-303.
- ורבלובסקי ר"צ, "לדמותו של המגיד של ר' יוסף קארו", בתוך: תרביץ כז (תשי"ח), עמ' 321-310.
- חלמיש מ', "על השתיקה בקבלה ובחסידות", בתוך: דת ושפה (עורכים: מ' חלמיש וא' כשר), תל-אביב תשמ"ב, עמ' 89-79.
- טברסקי י', מבוא למשנה תורה לרמב"ם, ירושלים תשס"א.
- יובל י', שפינוזה וכופרים אחרים, תל-אביב תשמ"ח.
- כ"ץ ד', תנועת המוסר, ירושלים תשנ"ו.
- כשר ח', "עמדת הרמב"ם כלפי מיון המצוות המצוות לשמעיות ושכליות" ב: HUCA 56 (1985), עמ' 16-5 (בחלק העברי).
- לאס נ', תורה לשמה במשנת ר' חיים מוולוז'ין ובמחשבת הדור, ירושלים תש"ב.
- לוז א', מקבילים נפגשים - דת ולאומות בתנועה הציונית במזרח אירופה, תל-אביב תש"מ.
- לוי-שטראוס ק', החשיבה הפראית, תל-אביב תש"ג.
- לוינגר י', "על טעם הנזירות במורה נבוכים", בתוך: ספר בר-אילן, ד-ה (תשכ"ז), עמ' 305-299.
- ליבס י' (ניקד, תירגם והוסיף מבוא), "זמירות לסעודת-שבת שיסד האר"י הקדוש", בתוך: מולד ד (תשלב), עמ' 555-540.
- ליבס י', "כיוונים חדשים בחקר הקבלה", בתוך: פעמים 50 (תשנ"ב), עמ' 174-150.
- ליבס י', "כיצד נתחבר ספר הזוהר", בתוך: ספר הזהר ודורו (עורך: יוסף דן), ירושלים תשמ"ט, עמ' 72-1.
- ליבס י', תורת היצירה של ספר יצירה, ירושלים תשס"א.
- מאיר י', "אורות ו'כלים' – בחינה מחודשת של 'חוגי הראי"ה קוק ועורכי כתביו", בתוך: קבלה, י"ג, תשס"ה, עמ' 247-163.
- נהר א', נבואות ונביאים – מהות הנבואה, ירושלים תשנ"ט.

- סיראט ק', הגות פילוסופית בימי הביניים, ירושלים תשל"ה.
- עופר י' (עורך), 'שיטת הבחינות' של הרב מרדכי ברויאר, אלון שבות תשס"ה.
- ערן ע', מאמונה תמה לאמונה רבה: הגותו הקדם מיימונית של ר' אברהם אבן דאוד, תל-אביב תשנ"ח.
- פונקשטיין ע', 'פרשנותו הטיפולוגית של הרמב"ן', בתוך: ציון מ"ה (תש"ס), עמ' 35-59.
- פוקו מ', מהו מחבר?, תל-אביב תשס"ה.
- פיינר ש', משה מנדלסון, ירושלים תשס"ה.
- פינס ש', 'שנים שהיו הולכים במדבר', בתוך: תרביץ ט"ו (תש"ה), עמ' 238-240.
- פכטר מ', 'בין אקוסמיזם לתאיזם – תפישת האלוקות של ר' חיים מוולוז'ין', בתוך: מחקרים בהגות היהודית (בעריכת ש' הלר-וילנסקי ומ' אידל), ירושלים תשמ"ט, עמ' 157-139.
- פכטר מ', 'ספר ראשית חכמה וקיצוריו', בתוך: קרית ספר, מז (תשל"ב), עמ' 686-710.
- פרנק א', הקבלה או הפילוסופיה הדתית של היהודים, וילנה תרס"ט.
- צונץ י"ל, הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית, ירושלים תש"ז.
- קויפמן י', תולדות האמונה הישראלית, תל-אביב תשט"ו-תשכ"ט.
- קלנר מ', תורת העיקרים, ירושלים תשנ"א.
- קסירר א', מסה על האדם, תל-אביב תשל"ב.
- קץ ח', משנת הנצי"ב, ירושלים תש"ן.
- רביצקי א', הקץ המגולה ומדינת היהודים, תל-אביב תשנ"ד.
- רביצקי א', 'כפי כוח האדם': ימות המשיח במשנת הרמב"ם", בתוך: על דעת המקום, ירושלים תשנ"א, עמ' 74-101.
- רודי צ' וצ' וויסלבסקי, לכסיקון לפילוסופיה, תל-אביב תרצ"ט.

- רוזנברג ש', "הראייה" והתנין העיוור", בתוך:

באורו - עיונים במשנתו של הרב אברהם

- יצחק הכהן קוק ובדרכי הוראתה (עורך: חיים יי חמיאל), ירושלים תשמ"ו, עמ' 317-352.
- רוס ת', "שני פירושים לתורת הצמצום - ר' חיים מוולוז'ין ור' שניאור זלמן מלאדי", בתוך: מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב (תשמ"ב), עמ' 153-169.
- רופא א', מבוא לספרות הנבואה, ירושלים תשנ"ב.
- רפל ד', "מסילת ישרים – חינוך באמצעות אינדוקטרינציה", בתוך: הגות בחינוך היהודי, 2 (תש"ס), עמ' 173-183.
- שביד א', "הנבואה במשנתו של ר' יוסף אלבוי", בתוך: תרביץ לה (תשכ"ו), עמ' 48-62.
- שביד א', עיונים בשמונה פרקים לרמב"ם, ירושלים תשכ"ה.
- שביד א', תולדות ההגות היהודית בעת החדשה, ירושלים תשל"ז.
- שורץ ד', אמונה על פרשת דרכים, תל-אביב תשנ"ו.
- שורץ ד', "הגיון עברי יחודי על פי משנת הרב הנזיר", בתוך: הגיון, ב (תשנ"ג), עמ' 12-19.
- שורץ ד', "היסודות הלוגיים של הדרשנות ההלכתית - גישתו של הרב הנזיר", בתוך: מ' קופל וע' מרצבך (עורכים), ספר הגיון, רמת גן תשנ"ה, עמ' 34-63.
- שורץ ד', "החידושים הרעיוניים שבזכרונות הרב הנזיר", בתוך: יונתי בחגוי הסלע (התקין והביא לדפוס ש' מרקוביץ), ירושלים תשמ"ז, עמ' 197-222.
- שורץ ד', "היתכן הגיון עברי מיוחד כהגיון לאומי? - קטעים חדשים על תורת ההגיון משל הרב הנזיר", בתוך: דעת 27 (תשנ"א), עמ' 87-109.

- שורץ ד', "המתח בין המוסר המתון למוסר הסגפני בפילוסופיה היהודית בימי הביניים", בתוך: בן דת למוסר (עורכים: א' שגיא וד' סטטמן), רמת-גן תשנ"ד, עמ' 185-208.
- שורץ ד', משיחיות: ד' שורץ, הציונות הדתית בין הגיון למשיחיות, תל-אביב תשנ"ט.
- שחר ד', "השפעתו של בנימין פרנקלין על תפיסת תיקון המידות בספר חשבון הנפש לר' מנחם מנדל לעפין", בתוך: ציון, מט (תשמ"ד), עמ' 185-192.
- שלום ג', אברהם כהן הירירה בעל 'שער השמים': חייו, יצירתו והשפעתו, ירושלים תשל"ח.
- שלום ג', "דבקות או התקשרות אינטימית עם אלוהים", בתוך: דברים בגו, תל-אביב תשל"ה, עמ' 325-350.
- שלום ג', "הגלגול" בתוך: פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 308-357.
- שלום ג', "המגיד של ר' יוסף טאיטאצאק והגילויים המיוחדים לו", בתוך: ספונות יא (תשל"א-תשל"ח), עמ' סט-פט.
- שלום ג', הקבלה בפרובנס, הרצאותיו של ג' שלום בשנת תשכ"ב – ערכה: ר' ש"ץ, ירושלים תשל"ו.
- שלום ג', הקבלה של ספר התמונה ושל אברהם אבולעפיה, ירושלים תשל"ו.
- שלום ג', "מיסטיקה וסמכות דתית", בתוך: "פרקי-יסוד בהבנת הקבלה וסמליה", ירושלים תשמ"א, עמ' 9-35.
- שלום ג', "עקבותיו של גבירול בקבלה", בתוך: מחקרי קבלה א, תל-אביב תשנ"ח, עמ' 39-66.
- שלמון י': "הציונות הדתית בין הגיון למשיחיות: מחקריו של דב שוורץ על הציונות הדתית", בתוך: דימוי 23 (תשס"ד), עמ' 68-72.
- שלנר י', הפילוסופיה של שלמה אבן גבירול, ירושלים תש"מ.
- שקולניקוב ש', הפילוסופים הקדם-סוקראטיים, תל-אביב תשמ"א.
- שרלו הרב י', תורת ארץ ישראל לאור משנת הראי"ה, חיספין תשנ"ח.
- שץ-אופנהיימר ר', 'הגותו של רמח"ל על רקע ספרות התיאודיצאה' בתוך: דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, כרך שביעי, (תשמ"ד-תשמ"ח), עמ' 275-291.
- שץ-אופנהיימר ר', חסידות כמיסטיקה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 22-31.
- תלמג' א', "המונח 'הגדה' במשל האהובה בהיכל ספרר הזוהר", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ד (תשמ"ה), עמ' 270-273.

- תא-שמע י', "הלכה, קבלה ופילוסופיה בספרד הנוצרית", בתוך: כנסת מחקרים – עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, ירושלים תשס"ד, ב, עמ' 279-298.
- תא-שמע י', מנהג אשכנז קדמון, ירושלים תשנ"ט.
- תשבי י', "דרכי הפצתם של כתבי קבלה לרמח"ל בפולין ובליטא", בתוך: קרית ספר, מה (תש"ל), עמ' 127-154.
- תשבי י', משנת הזהר, ירושלים תשמ"ב.

- Altman A., *Moses Mendelssohn, A Biographical Study*, London 1973.
- Baumgarten J., 'Between translation and commentary: the bilingual editions of the Kav Hayosher by Tsvi Hirsh Koidanover' in: *Journal of Modern Jewish Studies*, 3 (2004), pp. 269-287.
- Barzilay I., *Yosef Shlomo Delmedigo (Yashar of Candia)*, Leiden 1974.
- Bastide R., *Les problèmes de la vie mystique*, Paris 1931.
- Bréhier E., *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1950.
- Burns D., "Charisma and Religious Leadership - an Historical Analysis" in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 17 (1978), pp.1-15.
- Cassirer E., *La philosophie des formes symboliques (vol. 1). Le langage*, O. Hansen-Løve et J. Lacoste (trad.), Paris 1972.
- Festinger L., H.W. Ricken & S. Schachter, *When Prophecy Fails*, Mineapolis 1956.
- Gobry I., *Phythagore ou la naissance de la philosophie*, Paris 1973.
- Hadas-Lebel M., *Philon d'Alexandrie: un penseur en diaspora*, Paris 2003.
- Harris J.M., *Nachman Krochmal: guiding the perplexed of the modern age*, New York, N.Y. 1991.
- Heschel A.Y., *The Prophets*, New York 1962, pp. 351-366
- Jacobs L., *Jewish Mystical Testimonies*, New-York 1977, pp. 87-97.

- Idel M., "Maimonides and Kabbalah" in: I. Twersky (Ed.), *Studies in Maimonides*, Cambridge, Mass. 1990, pp. 31–81.
- Kreisel H., "Ascetism in the Thought of Bahya and Maimonides" in: *Daat*, 21 (1988), pp. V-XXII.
- Levy B., *Le Logos et la Lettre*, Paris 1988.
- Levy I., *La légende dePhythagore de Grèce en Palestine*, Paris 1927.
- Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945.
- Moore P., "Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique" in: *Mysticism and Philosophical Analysis*, (S.T. Katz Ed.), Oxford 1978, pp.101-131.
- Mopsik C., "Quelques remarques sur Adolphe Franck, philosophe français et pionnier de l'étude de la cabale au XIX^e siècle" in: *Pardès*, automne 1994, p. 239-244.
- Munk S., *Mélanges de Philosophie juive et arabe*, Paris, 1859.
- Neumann E., "Mystical Man" in: *The Mystical Vision* (J. Campbell. Ed.), Princeton NJ 1968, pp. 411-395.
- Pike N., "On Mystic Visions as Sources of Knowledge" in: *Mysticism and Philosophical Analysis*, (S.T. Katz Ed.), Oxford 1978, pp.214-234.
- Secret F., *Les Cabalistes Chrétiens*, Paris 1964.
- Shmidman M., "On Maimonides 'Conversion' to Kabbalah" in: I. Twersky (Ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Litterature*, II, Cambridge Mass. 1984, pp. 375–386.
- Sholem G., *Kabbalah*, New York, 1974.
- Scholem G., *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1941.
- Vajda G., *Intoduction à la pensée juive du Moyen-Age*, Paris 1947.
- Vajda G., *L'amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen-Age*, Paris 1957.
- Vajda G., *La théologie ascétique de Bahya Ibn Paquda*, Paris 1947.
- Vajda G., *Recherches sur la philosophie et la kabbale dans la pensée juive du Moyen-Age*, Paris 1957.
- Weiner H., *Nine and Half Mystics – The Kabbala Today*, NY 1969, pp. 12–17.
- Zaehner R.C., *Mysticism Sacred and Profane*, Oxford 1957.

