# פרק שישי: תורה וחכמות חיצוניות בהגותו של הרב הוטנר

שאלת יחסיו של הרב הוטנר עם "חכמות חיצוניות" – הכינוי לידע שאינו תורני במסורת היהודית – היא משאלות היסוד במחקר אודותיו: מידת השכלתו הכללית ומידת נוכחותה בהגותו מצד אחד; ומצד שני יחסו לחכמות חיצוניות ולימודם, במישור העקרוני כמו גם במישור המעשי. הסוגיה הראשונה נידונה בפרק הקודם ובבא. הסוגיה השניה היא עניינו של פרק זה. עיון זה יסייע להבהיר את גישתו המעשית ללימוד זה, וכן יחדד את האופן בו יש להבין את עקבותיה של ההגות הכללית בהגותו שלו.

מתוך הביוגרפיה של הרב הוטנר עולה תמונה אמביוולנטית בנוגע ליחסו לחכמות חיצוניות. מצד אחד ישנו עיסוקו הפעיל בחכמות חיצוניות, באופן אוטודידקטי ואולי באופן ממוסד לתקופה קצרה, והניסיון להקים מוסד בניו יורק שיועד להיות ישיבה ליטאית המשלבת הכשרה אקדמית;[[1]](#footnote-2) ומצד שני, ישנה נטייתו אמנם לעודד תלמידים מסויימים ללמוד חכמות חיצוניות אך לא להמליץ על כך כנורמה, והתנגדותו העקרונית למוסד ישיבה-אוניברסיטה (YU).[[2]](#footnote-3) בפרק זה אבקש לעמוד על יחסו לחכמות חיצוניות כפי שהוא משתקף מתוך כתביו. ראשית תידון גישתו לשאלת תורה ומדע – האופן בו לשיטתו יש להתייחס לסתירות בין התורה לבין ידע שאינו תורני – ולאחר מכן תידון גישתו העקרונית ללימוד חכמות חיצוניות.

## ו.1. מדע ומדע ומציאות שלו: הרב הוטנר ושאלת תורה ומדע

דיונים תאולוגיים בסוגיית המפגש בין התורה והדת היהודית לבין המדע והתרבות המערבית אינם חידוש בנוף התאולוגיה היהודית, ודאי שלא בעת החדשה. שלום רוזנברג הציע לסווג את הגישות ליחסי תורה ומדע באופן הבא: ראשית ישנה הגישה השוללת את המדע באופן עקרוני וממילא אינה מוטרדת מסתירות אפשריות בינו לבין התורה. שנית ישנן גישות המבקשות ליישב את הסתירות האפשריות בין תורה ומדע, המתחלקות לשניים: הגישה המגבילה, לפיה כל אימת שישנה סתירה בין תורה ומדע יש להניח כי נעשה משגה בתהליך ההיסק המדעי, ולדחות את המדע בעניין זה; והגישה המפרשת, לפיה כל אימת שינה סתירה בין תורה ומדע, הרי זו אינדיקציה לכך שהתורה פורשה לא נכון בעניין זה, ויש להציע פרשנות חדשה. לצורך עניינו כאן, נכנה שתי גישות אלו בשם כולל על פי המשותף להם: הגישה המפשרת. לצד אלו ישנה גישה נוספת, גישת התחומים, לפיה התורה והמדע הם תחומי ידע שאינם מתייחסים אל אותו מושא, ועל כן אינם יכולים לסתור זה את זה, וכל אימת שישנה סתירה ביניהם, הרי זו סתירה מדומה. הגישה השוללת יוצאת דופן בכך שהיא היחידה השוללת לגיטימציה עקרונית של המדע. אולם גישת התחומים יוצאת דופן גם כן, בהיותה היחידה שאינה מניחה שתורה ומדע הם תחומי ידע המתייחסים אל אותו מושא ובשל כך עלולים לסתור זה את זה.[[3]](#footnote-4)

חלק ניכר מספר פחד יצחק לחנוכה מוקדש להתמודדות עם סוגיית תורה וחכמות חיצוניות – האופן בו יש להתייחס לסתירות בין ידע תורני לידע שאינו תורני. האופן בו מתמודד הרב הוטנר עם סוגיה זו הוא אחד המקומות בהם השפעתו של המהר"ל מפראג ופרדיגמת הנבדל על הגותו ניכרת ביותר.[[4]](#footnote-5) את המאמץ האינטלקטואלי של המהר"ל בהקשר זה אפיין סורוצקין כניסיון "לייצר סדר עולם חצוי המשמר מחוץ לכל המערכות ה'עולמיות' את מה שמוגדר כקטגוריות החשובות של הקיום היהודי". לדעתו, "הרחקה זו נובעת אצל מהר"ל ממוטיבציות אורתודוכסיות מובהקות ומהבנה כי העירוב בין דת ישראל לבין המערכות העולמיות סופו שייתר את דת ישראל."[[5]](#footnote-6) בפרפרזה על דברי חז"ל בפרקי אבות, כל אמונה שהיא תלויה בדבר, בטל דבר בטלה האמונה.[[6]](#footnote-7) במידה והמערכת הדתית קשורה בתועלת או בפונקציה מסוימת (סיפוק הבנה לגבי המציאות, ארגון הסדר הפוליטי וכיוצא באלו), אזי ברגע שמקור אחר מסוגל למלא את אותה הפונקציה (מדע, פילוסופיה וכיוצא באלו) הרי שהמערכת הדתית מתייתרת. עצם יצירת שיח של הצדקה סביב הדתיות היא הפותחת אפשרות להפיכתה לדבר חסר הצדקה. בגישה המפשרת טמון אפוא סיכון דתי, מכיוון שהיא מקיימת את האפשרות שתמצא סתירה בין הידע המדעי לידע הדתי שלא תמצא לה תשובה מספקת, וכתוצאה מכך היא מאפשרת באופן פוטנציאלי את הפרכתה של האמונה בדת או רפורמה רדיקלית שלה. בנוסף, כאשר היא מצליחה בניסיונותיה, גישה זו עלולה שלא-בטובתה ליצור תלות בין הידע הדתי לידע מדעי מסוים שעשוי להיות מופרך בעתיד, ויחד אתו תופרך העמדה הדתית שהוצמדה אליו. מהר"ל משתדל להבנות חוסר תלות גמורה בין המערכת הדתית לבין העולם הטבעי. באופן זה מבצר מהר"ל את המערכת הדתית מפני ביקורת, הפרכה ואפשרות של ייתור. גישתו של מהר"ל קרובה אפוא לגישת התחומים, לפחות כאשר הוא הוגה במסגרת פרדיגמת הנבדל.[[7]](#footnote-8)

תפיסה זו שימשה את מהר"ל בהתמודדות עם שתי תופעות חשובות של תקופתו, האחת פנים יהודית והאחת כללית-תרבותית. הראשונה היא הפולמוס הנוצרי כנגד התלמוד ודברי חז"ל, שהתגלגל והפך לשיח פנים יהודי על האופן בו יש לקרוא את הללו. חז"ל והתלמוד הותקפו על כך שדבריהם כוללים דברים הסותרים את הידע המדעי ואת ההיגיון התבוני. בניגוד לתאולוגים יהודיים שנקטו בגישה המפשרת, והתאמצו ליישב את דברי חז"ל עם הידע הכללי המקובל של זמנם, טען מהר"ל כי הבסיס לדברי חז"ל נשגב לחלוטין מההבנה האנושית, שלא ניתן להבינם כפשוטם ושהם כלל אינם מתייחסים לאותן סוגיות.[[8]](#footnote-9) המהר"ל לא ניסה להפריך את הביקורת שהופנתה כלפי חז"ל, אלא ביקש להפכה ללא רלוונטית.

תופעה שניה עמה התמודד מהר"ל בתקופתו היא עליתו של רעיון החוק הטבעי. מהר"ל חי בתקופה בה התחזקה המגמה של תפיסת החוק הפוליטי והחברתי כמעוגן בטבע. רעיון זה, אשר ראשיתו אצל אריסטו אך פותח בעיקר בימי הביניים על ידי פילוסופים ותאולוגים מוסלמים, נוצרים ויהודים כאחד, הוא העיקרון לפיו ההסדרים המשפטיים והחברתיים הרצויים ניתנים לגילוי באמצעות התבונה ועל החוק הפוזיטיבי לתאום אותם. תיאולוגיים יהודיים שנמשכו אחר תפיסה זו ביקשו לקבוע כי התורה (או למצער חלקה) הינה למעשה חוק טבעי, והללו התאמצו לתת הסברים וטעמים למצוות כדי להראות כיצד הללו מסדירים ומקדמים את הקיום הפרטי והקיבוצי. מכיוון שהטבע אחד עבור כל בני האדם, הרי שהללו אף נטו להציג את החוקים הפוליטיים, החברתיים והמוסריים שבתורה כבעלי תוקף אוניברסאלי. בראשיתה של העת החדשה, יותר ויותר מערכות חוקיות מתחום המדינה והחברה הלכו והוגדרו כנופלות תחת רשותו של החוק הטבעי (בניגוד לחוק האלהי), ואף תכנם התפתח והתשנה. כתוצאה מכך התורה, שנתפסה על ידי רבים כתורה מדינית וחברתית, איבדה את התוקף הטבעי שלה ונתפסה כמיושנת ולא רלוונטית. מהר"ל לקח את דברי הביקורת שהופנו כלפי התורה והציג אותם כיתרונה – חוק התורה אינו טבעי, אלא על טבעי, ודווקא מכך נובע תוקפו המוחלט והבלתי תלוי בזמן.[[9]](#footnote-10)

באופן שעשוי להיראות פרדוקסאלי, דווקא שיטתו זו של מהר"ל מקרבת אותו לתפיסות המדעיות והפילוסופיות של זמנו יותר מאשר שיטותיהם של רבים מאלו המבקשים לפשר בין תורה לבין שאר חכמות. שכן הניסיון לפשר ביניהם עלול לאלץ דחיה של ממצאים כאלו ואחרים וליצור הטיות בשיפוט של ידע כללי על מנת לאפשר זאת. ההבדלה הקטגורית, לעומת זאת, מאפשרת לקבל את המדע הנוהג והמשתנה ללא הסתייגויות מאולצות, בתוך הקשרו שלו. כך על פי סורוצקין, מהר"ל "מקבל את הרציונל הנוצרי ואת דפוסי הפרשנות עליהם הוא נשען, ועם זאת הוא דוחה רציונל זה בכל הקשור להגדרות הקיום היהודי, המוצג כאוטונומי ומחוץ לכל ביקורת שכלית, היסטורית או טקסטואלית."[[10]](#footnote-11) בכך גישתו של מהר"ל מנטרלת באופן ניכר גם את הסכנה שבגישה השוללת, הכופה על האדם הדתי להתכחש לתבונתו שלו ולרציונאליות של הידע המדעי כמו גם להצלחות האמפיריות של יישומו של הידע המדעי, וכן את הסכנות הטמונות בגישה המפשרת. באופן זה הצליח המהר"ל להתמודד עם האתגרים הספציפיים של תקופתו, אך בעשותו כן הוא הצליח להשיג גם מטרה נוספת חשובה בהרבה: "הרחקת הטבע אפשרה לו לנסח מחדש את עמידתה של הדת היהודית באופן ייחודי שדחה כל איום שעשוי לבוא, בהווה ובעתיד, מן המערכות ה'עולמיות' וה'כלליות'".[[11]](#footnote-12)

אסטרטגיה זו כמו גם המוטיבציה שמאחוריה ניכרת בטיפולו של הרב הוטנר בשאלת תורה ומדע. הגותו של הרב הוטנר סובבת אף היא סביב תפיסת מציאות דואליסטית, המורכבת משני ממדים המופקעים אחד מן השני, ואשר נפגשים ומתמזגים רק באדם, וקרבתו למהר"ל נעוצה בראש ובראשונה בתפיסה דואליסטית זו.[[12]](#footnote-13) הרב הוטנר אף ניגש להתמודד עם רבים מאותם קשיים עימם התמודד המהר"ל באופן דומה, בראש ובראשונה עם תופעה אידאולוגית שצברה תאוצה בספרות אקדמית ופופולרית בת התקופה, המוכרת, בעיקר בפי מבקריה, בשם "סיינטיזם" (scientism), ובעברית: מדענות. ראשיתו של מונח זה בביקורות שהושמעו כלפי גרסאות רדיקליות יותר של פוזיטיביזם לוגי, שפותחו בידי חוגים פילוסופים בתחילת המאה העשרים, אולם בהמשך הופיעה המדענות כאידאולוגיה נוכחת בשיח הציבורי והגיעה לשיא של פופולריות במחצית השניה של המאה העשרים. את התפיסות המדעניות שרווחו בסוף המאה העשרים ניתן לסווג באופן הבא: הטענה לפיה ידע מדעי הוא היחיד שניתן להאמין בתקפותו; הטענה לפיה המציאות הניתנת להבחנה בכלים מדעיים היא המציאות היחידה הקיימת; הטענה לפיה ידע מדעי הינו היחיד שהינו שימושי ובעל ערך לקידום האנושות, מכל בחינה אפשרית; והטענה לפיה בכוחו של המדע לפתור את כל הבעיות האנושיות ואת כל השאלות הקיומיות, ותפקידו להחליף את הדת במתן מענה לשאלות אלו.[[13]](#footnote-14) האידאולוגיה המדענית, שנוכחותה והשפעתה הלכה והתגברה הן במעגלים אקדמיים (בעיקר בגרסאותיה הרזות יותר) והן בתרבות הפופולרית (אף בגרסאותיה המרחיבות) לאורך המאה העשרים, גורסת למצער את אי תקפותה של האמונה ובגרסאותיה הקיצוניות יותר את אי היתכנותה של האמונה ושל אורח החיים הדתי. כך או אחרת, המדענות נעה בין ערעור על מקורות ידע שאינם מדעיים ועד שלילת כל תוקף מהם כלל ועיקר, ובכלל זה תחושות, חוויות ואינטואיציות אנושיות.

העידן המודרני ראה את הפרכתן של ההוכחות הלוגיות לקיומו של האל מחד וכן את ירידת קרנו של ערך המסורת מאידך, אשר הועמדו כבסיס לתקפותם של הדת והאמונה בידי תאולוגים בימי הביניים. במקומם, תחושת הוודאות הסובייקטיבית וחווית האמונה הפנימית נהיו להצדקה הרווחת לקיום אורח חיים דתי בעת המודרנית (כאשר אחד המייצגים המאוחרים של גישה זו הוא קירקגור). המדענות מאתגרת מחדש את העולם הדתי בזה שהיא מבססת באופן מדעי ערעור על תקפותן של תחושות סובייקטיביות. חוויות ותחושות לגבי קיומו של דבר מה על-טבעי אינן מעידות על קיומו, אלא על אפיפנומן של פעילות נוירונית, הנובעת מהפער בין המורכבות העצומה של התהליכים המתרחשים במוח לבין היכולת המודעת לתפוס אותם. באופן זה המדענות מערערת על עצם קיומו של רכיב טרנסצנדנטי כלשהו באדם או בעולם.[[14]](#footnote-15)

בדומה למהר"ל, הרב הוטנר נחלץ גם הוא להגן על התלמוד ועל חכמת התורה בכלל מפני ביקורתו של המדע. אך הביקורת עמה הוא מתמודד אינה ביקורת תכנית אלא ביקורת שיטתית: מכיוון שתכנה של התורה אינו ניתן להוכחה מדעית, אף אם היא אינה מאותגרת באופן ספציפי, הרי שבאופן גורף אין להתייחס אליה כאל ידע אמין, בעל תוקף או בעל ערך. בהשתמש באותה אסטרטגיה והלך מחשבה של המהר"ל, הרב הוטנר מתאמץ להפוך את מה שמוצג כחסרונה של התורה ליתרונה.

באחד ממאמריו מספר פחד יצחק לחנוכה, דן הרב הוטנר בהרחבה בהבדל בין חכמת הטבע לבין התורה. בפסקה ארוכה מסביר הרב הוטנר שישנם שני סוגים של דעת: (א) דעת מסכימה או מקיימת, שענינה שימור המציאות כפי שהיא. דעת זו קשורה בחכמות החיצוניות, שעניינם חקירת המציאות כפי שהיא; (ב) דעת יוצרת, שעניינה יצירת מציאות חדשה הראויה להיות, הקשורה בתורה (פחד יצחק, חנוכה, ט/ד).[[15]](#footnote-16) לאחר שדן בכך, הוא ממשיך וכותב כך:

ומוכנים אנו עכשיו, לקראת האור השופע מדבריו של הרמב"ן כי אין בחכמת תלמודנו מופת חותך כגון חשבוני התשבורת ונסיוני התכונה. יעו"ש. כי אין זה קול ענות חלושה של חכמת תלמודנו, הזקוקה להתנצלות על חסרון בהירות ההכרעה, ותוקף ההכרח אשר ה"מופת חותך" ממציא לידם של חוקרי התשבורת וחכמי התכונה. אדרבא, זו היא הרבותא הגדולה כי תפארתה וגאותה של חכמת תלמודנו, הוא בשלילת המופת החותך בתחומה. ומהלך הדברים כך הוא. אותה ההבדלה המתקיימת בין ברית נח ובין ברית אברהם, מבדילה היא במלוא חריפותה בין המדע המשתייך להמציאות של ברית נח, ובין החכמה המשתייכת להמציאות של ברית אברהם. כי ברית נח היא ברית השמירה על המציאות הקיימת כפי שהיא עומדת בעינה, ותוכן המדע של המציאות הזו, ענינו הוא לתפוס בכוח השכל, את הניתן להשכיל במציאות הזו הקיימת, כפי שהיא עומדת בעינה. אבל ברית אברהם, אשר תוכנה איננו ענין של שמירה על הקיים, אלא ענין של יצירת מציאות חדשה, ממילא בהתאם לזה גם תוכן המדע המשתייך לברית זו אינו ענין של חקירת מציאות קיימת, אלא חקירת הדרכים והכוחות הפועלים במהלך היצירה של המציאות החדשה, העומדת להתקיים בעתיד של אחרית הימים. וכאן אנו נוגעים בעוקצו של ענין ה"מופת חותך." כי הלא המופת החותך של כל מדע, לקוח הוא מן המציאות שאותו מדע דן עליה וחוקר אותה. **מדע ומדע ומציאות שלו**. וכל מדע מתפרנס הוא מן המציאות שלו, ומשיג מתוכה את המופת-חותך הנצרך לו לפי עניינו. וכל זה לא שייך אלא במדע המתיחס למציאות של הוה. אבל חכמת תלמודנו הנושאת את נפשה ליצירת מציאות-של-עתיד, הרי מופקעת היא בעצם מן המושג של "מופת חותך". המבחן היחידי בחכמת תלמודנו שיהיה בבחינת מופת חותך, גנוז הוא במציאות העתידה של אחרית הימים. וממילא, לעת עתה אי אפשר שיהא בחכמת תלמודנו מופת חותך. באופן כי חסרון ה"מופת-חותך" בחכמת תלמודנו, היא גאותה ותפארתה של חכמת תלמודנו. כי אלמלא היתה בחכמת תלמודנו "היכי-תמצי" של מופת חותך, כי אז היתה חכמת תלמודנו הופכת להיות חכמה-חוקרת-מציאות, במוקם היותה חכמה-יוצרת-מציאות. וחכמת תלמודנו בתור מדע חוקר מציאות – זה הוא דבר הסותר את עצמו. כשם שלא ייתכן שהאות על תחיית המתים תהא אות הקשת, ממש כמו כן לא ייתכן "היכי-תמצי" של מופת חותך בחכמת תלמודנו (שם, ה. ההדגשה אינה במקור).

התורה היא "מדע" יוצר מציאות, המתייחס למציאות עתידית מחודשת, ולכן לא ייתכן שתהא ברת הוכחה מתוך המציאות הנוכחית. לו היתה היא ברת הוכחה, הרי שמעלתה היתה אובדת ממנה. הרב הוטנר לא מבקש להפריך את הביקורת המוטחת כלפי התורה; הוא לא מנסה להראות שאפשר להוכיח את תקפותה, והוא לא תוקף את ההנחה לפיה ידע צריך להיות בר הוכחה על מנת להיות תקף. חלף זאת הוא מבנה את התורה כידע מסוג שהוא קטגורית אחר, ידע שאינו מתייחס אל המציאות כפי שהיא נגלית לאדם, וממילא אי אפשר להוכיחה מתוך המציאות. הביקורת המוטחת בתורה אינה שגויה – היא אינה רלוונטית.

ישנו תחום שלם של פעילות אנושית שלא ניתן לגזור אותו, להוכיחו ובהתאם אף לא להפריכו, מתוך הכרת המציאות הטבעית. התורה אינה ידע המספק מענה לשאלות הכרת המציאות; היא מקור להכרת תכלית העולם, תכלית שלא ניתן להכירה מתוך התבוננות במציאות עצמה, וכלי להגשמתה. במילים אחרות, התורה היא חזון, וקריאה לפעולה לאורו. כלום אפשר להוכיח מתוך חקירת המציאות איזהו החזון אליו יש לחתור? האידאולוגיה המדענית בגרסאותיה הקיצונית והפופולריות יותר, גורסת כי בכוחו של המדע לפתור את כל הבעיות האנושיות ואת כל השאלות הקיומיות, בכלל זה השאלה "מה ראוי?" אולם שאלה זו, בדומה להערתו המפורסמת של יום על בעית הראוי והמצוי (the is/ought problem), תלויה בערכים שמקורם אחר. במיוחד כאשר מדובר לא בחזון ריאליסטי אלא בחזון המניח את אפשרות התחדשותה של המציאות בסדר גודל אפוקליפטי. ידע שעניינו המציאות לא כפי שהיא אלא כפי שהיא ראויה להיות, ודאי על פי הרב הוטנר, בהגדרה אינו יכול להיות ידע מדעי. לו היתה התורה נתינת להוכחה היה זה סימן לכך שאין בכוחה ללמדנו על האופן בו המציאות ראויה להיות, אלא רק על המציאות כפי שהיא, ועל כן "מעלתה היתה אובדת ממנה".[[16]](#footnote-17) התורה והמדע, על פי הרב הוטנר, בדומה למהר"ל (במסגרת פרדיגמת הנבדל) ובהתאם לגישת התחומים, שייכים לקטגוריות ידע נפרדות.

הזירה המובהקת בה הרב הוטנר מחיל גישה זו בהתמודדותו עם האידאולוגיה המדענית ועם תפיסות עולם מטריאליסטיות היא שאלת הדטרמיניזם אותו זיהה ככפירה החמורה ביותר של תקופתו, ואותה ראה כנקודת הקצה של תפיסות עולם אלו.[[17]](#footnote-18) התפיסות הדטרמיניסטיות בימיו של הרב הוטנר חרגו אל מעבר לוויכוח האקדמי ונודעו להם השלכות פוליטיות-חברתיות. השלכה אחת שכזו, למשל, היא הערעור על תפיסת המשפט והעונשין המסורתיות כבסיס להפחתת אחריותם של פושעים למעשיהם ואת העונשים המוטלים עליהם.[[18]](#footnote-19) הרב הוטנר התייחס לסוגיה זו בהזדמנות אחת בפירוש: "כל מה שנתבטל מוראה של מלכות בתקופתנו, היינו משום שהכניסו את הכפירה בכוח הבחירה ברשות המשפט."[[19]](#footnote-20)

בדינמיקה של שאלת חופש הבחירה חל שינוי קריטי במאה ה-20. עד אותה עת תפיסות דטרמיניסטיות נשענו על דטרמיניזם פילוסופי או תאולוגי. במהלך המאה ה-20 דיסציפלינות מדעיות חדשות כגון מדעי המוח, ביולוגיה אבולוציונית ופסיכולוגיה קוגניטיבית הובילו לטענה שניתן להוכיח אמפירית שבחירות אנושיות הם תוצר של תהליכים כימיים-ביולוגיים הכרחיים. תחושת חופש הבחירה הוא תוצר לוואי (epiphenomenon) של תהליכים אלו, לא יותר מאשר אשליה של המודעות האנושית שאינה יכולה לתפוס את התהליכים המתחוללים במוח מפאת מורכבותם. האדם חש שהוא מתלבט, מתייסר, שוקל אפשרויות ומנמק את החלטותיו; אך זוהי תחושה מכזבת. ממש כשם שהחושים מכזבים כאשר אדם רואה בעיניו אשליה אופטית, כך גם תחושות קוגניטיביות מכזבות, וכשם שעל האדם להאמין למדע על פני עיניו המורים לו שהירח והשמש הם בגודל דומה, כך עליו לקבל את הממצא המדעי לפיו הוא אמנם חווה את עצמו כבוחר אך הדבר אינו כן. [[20]](#footnote-21)

אין חידוש בקביעה כי דטרמיניזם מהווה בעיה למסגרת החשיבה הדתית. כבר כתב רמב"ם כי "אילו היה שם דבר שמושך את האדם בעיקר תולדתו לדרך מן הדרכים [...] או למעשה מן המעשים [...] היאך היה מצווה לנו על ידי הנביאים עשה כך ואל תעשה כך [...] ומה מקום היה לכל התורה כולה?"[[21]](#footnote-22) אך כפי שמשתקף מדברי רמב"ם, הדטרמיניזם הקלאסי מערער על מרכיב ספציפי של תפיסת העולם הדתית, עקרון השכר והעונש, שנעשה בלתי קוהרנטי אם לא מניחים שישנה לאדם מסוגלות לבחור. הדטרמיניזם המדעי לעומת זאת מערער על עצם קיומו של רכיב אלוהי באדם ובכך שומט את הקרקע מתחת למכלול התפיסה הדתית על כל רכיביה.[[22]](#footnote-23)

הדטרמיניזם המדעי החדש ביקש לקבוע כי תחושת או חווית הבחירה היא אשליה, תוצר לוואי של פעילות מוחית כימית. באחד מכתביו האפוקריפיים מתייחס הרב הוטנר לטענה זו ישירות. בהתאם לגישה אותה תיארנו, הוא אינו מתפלמס עם הקביעה המדענית לכשעצמה. ממש כשם שנקט מהר"ל הוא מקבל את הנחותיו של המדע ואף מודה בכך שחושיו של האדם עלולים לעתים להטעותו באופן בו יש לבכר על פניהם את החשיבה המדעית. אלא שהוא מבחין בין היחס הנכון כלפי תחושות האדם באופן כללי ובהתייחס לעולם הטבע, לבין היחס הנכון כלפיהם באופן ספציפי בהקשר עולם התכלית. שכשהדבר נוגע למציאות העליונה, הרי ששם אין להתכחש לתחושות ולאינטואיציות של האדם, שאף הם ניטעו בו על ידי האל, באמצעות המיזוג בין הנפש האלקית והנפש הטבעית. כך כתב:

מצינו בכמה מקומות שדיני התורה בנויים הם על הופעות הטבע, כפי שהופעות אלו נתפסות בתחושתו של האדם, אע"פ שאין תחושתו של אדם מתאימה למציאות העניינים כפי שהם פועלים בטבע באמת [...] אלא שבמקום שאנשי המדע גוזרים על עניינים אלו שהחושים כוזבים ומכזבים, ("senses are misleading") כשאנו עומדים בתחום הקדשים, כפי שהיא כתובה בתורה, אי אפשר לנו לדלג על תחושת האדם. שהרי גם תחושה מוטעית נוצרה על ידי יוצר האדם. ועל כרחך שבבחינה ידועה יש מקום לתמונה של העובדות, כפי שהם מצטיירים בנפשו של אדם. ולקושטא דמילתא [מבחינת האמת] זה היא הטעם שהרמב"ם לא מונה את עיקר הבחירה בהלכות יסודי-התורה. דאין הרמב"ם מכניס לכלל הי"ג עיקרים את עיקר הבחירה, מפני שבתחושת האדם הטבעית נמצאת העובדא של חירות האדם בהחלטותיו בצורה של ודאות גמורה. אלא שאדרבא הכופרים בבחירה הם הם הכופרים שצריכים להניח שתחושתו של אדם מכזבת, ואין לסמוך עליה. ובכללם של הי"ג עיקרים שמנה הרמב"ם אינם נמצאים רק עניינים כאלה שאין להם מקום בתפיסת החושים. אבל בעיקר הבחירה, הרי נהפוך היא, כי דוקא אלו הכופרים בה הם הם האומרים שהחוש הוא מכזב. ועל כן אין מקומה של הבחירה בין הי"ג עיקרים.[[23]](#footnote-24)

הפרספקטיבה המדעית מבחינה עקרונית אינה טועה. מצד הכלים הנתונים לה היא הגיעה למסקנה המתבקשת היחידה האפשרית, והיא אי-קיומו של חופש הבחירה, ואין לה אלא להתכחש לחוויה האנושית. הטעות אינה נובעת מחשיבה לא נכונה, אלא מחוסר שכלול של הממד העל-טבעי של המציאות אשר בכוחו להסביר את הפער בין מה שהאדם חווה באופן ישיר לבין מה שהוא מסוגל להצביע עליו באופן עקיף בצורה של הוכחה מדעית. צודקים אנשי הדטרמיניזם המדעי באמרם שככל שהדבר נוגע למוח האדם, האדם אינו בוחר, וככל שהדבר נוגע לעניינים טבעיים גרידא, החושים עשויים לכזב בנו. אולם הבחירה אינה דבר טבעי, והיא אינה נוגעת למוח האדם בלבד. הכלל הוא כפי שהמדענים קובעים אותו; אך לכלל הזה יש חריג (או חריגים) כאשר אנו באים בתחומו של הנבדל במושגיו של מהר"ל, או בתחומה של הקדושה בלשון הרב הוטנר.[[24]](#footnote-25)

גישתו של הרב הוטנר, המתבססת על פרדיגמת הנבדל של מהר"ל, נופלת אפוא תחת גישת התחומים. ברירת המחדל שלו היא שהידע הלא-תורני צודק בכל הנופל תחת תחומו – עולם הטבע. אולם ככל שהוא מגיע לתחומו של עולם התכלית, חסרה לו גישה לידע הרלוונטי, ועל כן הוא אינו יכול אלא להגיע למסקנות כוזבות. רק התורה יכולה להשלים את התמונה ולהציג את הנדבך העליון אותו המדע חסר.

## ו.2. מניעת צורת עיקר: יחסו של הרב הוטנר ללימוד חכמות חיצוניות

משדנו בעמדתו העקרונית של הרב הוטנר כלפי חכמות חיצוניות, נדון ביחסו ללימודן. באופן עקרוני, על פי הרב הוטנר, תורה וחכמות חיצוניות שייכות שתיהן לגילוי רצונו של האל, ומכח כך לחכמות חיצוניות ישנה לגיטימציה עקרונית, בהתאם לעמדה הדואליסטית הנייטראלית בה הוא מחזיק. "חכמה הרי היא התעסקות בחקירת רצון השם", כתב, "וממילא יש כאן נקודת-מגע של דרך משותפת, מכיון שגם חוקי הטבע וגם חוקי התורה גילוי רצונו של מקום הם" (פחד יצחק, חנוכה, ד/ו). לא זו בלבד שלימוד חכמות חיצוניות לגיטימית, אלא שיש בכך פוטנציאל להשלים את מטרת לימוד התורה. אך עם זאת, יחסם של ישראל ל"כח החכמה המיוחד ליון", על פי הרב הוטנר, כפול: "מחדא [!] גיסא חושך על פני תהום זו יון המחשיכה עיניהם של ישראל; ומאידך גיסא, אין כתבי הקודש נכתבים בשום לשון, כי אם בשפת יונית שנאמר יפת אלהים ליפת וישכון באהלי שם, יפיפותו של יפת באהלי שם" (שם, ג). מצד אחד ישנו בלימוד חכמות חיצוניות פוטנציאל, ומצד שני סכנה.

לצורך עמידה על יחסו של הרב הוטנר לחכמות חיצוניות נעיין במאמר ו מספר פחד יצחק לחנוכה. במסגרת מאמר זה דן הרב הוטנר בקשר בין חכמה לבין תענוג. על פי דרכו מבנה הרב הוטנר חילוק מסוג צד-בדבר ומהות-הדבר (הקרובה להבחנה הפילוסופית בין תכונה מקרית לתכונה מהותית). בכל תחום אחר, התענוג הוא דבר העשוי להיות נלווה לפעולה; אולם בהשגה שכלית, התענוג והפעולה הם היינו הך, האחד לא מתאפשר מבלעדי השני. השגה שכלית נעשית בכוחו של התענוג, ועל כן היא תלויה בו. מכך נגזרת החובה ללמוד תורה דווקא במקום שלבו של האדם חפץ: "חפץ הלב הכרעה היא רק בתלמוד תורה. משום דמצות תלמודה של תורה מתקיימת היא בכחה של ההשגה וההשכלה. וכל תוספת תענוג בשעת השגה – הרי היא ממילא תוספת השגה" (פחד יצחק, חנוכה ו/יא-יב).[[25]](#footnote-26)

לאחר שהוא עומד על כך שהתענוג הוא מרכיב חיוני בלימוד תורה, פונה הרב הוטנר להסביר מדוע נקראות החכמות שאינן תורה חכמות "חיצוניות". על פניו, התואר חיצוני בא לציין שחכמות אלו נמצאות מחוץ למסגרת המוגדרת. הרב הוטנר, לעומת זאת, מציע הסבר מהותי יותר לתואר זה, הקשור במבנה הדואליסטי של המציאות. מצינו במסגרת הגותו של הרב הוטנר המשגות שונות של דואליזם זה. אחת מאלו הוא ההבחנה בין גוף העולמות ותכלית העולמות, יחס אותו הוא מאפיין גם במושגים של פנים וחוץ, בהתייחס להבדל בין שני התגלויות רצונו של האל – עשרת המאמרות בהן נברא העולם, ועשרת הדברות בהן נתנה התורה: "פנימיות תוכנן של עשרת המאמרות הן עשרת הדברות." (פחד יצחק, חנוכה, ד/ד).[[26]](#footnote-27) על פי אותו ההיגיון, מסביר הרב הוטנר מדוע החכמות שאינן תורה נקראות חכמות חיצוניות. כך כתב:

חכמת הטבע היא בודאי חכמת החוקים של רצון השם שנתגלו לנו בעשרה מאמרות, אבל מכיון שחכמה זו איננה רק חכמת רצון השם שנתגלה לנו על ידי **מתן-הכרח**, הרי היא חכמה חיצונית לגבי חכמת התורה אשר היא חכמת רצון השם שנתגלה לנו על ידי **מתן-חירות**. זה הוא מובנו של הענין אשר בלשון חכמים קרואים הם כל החכמות, מלבד חכמת התורה, חכמות חיצוניות. מפני שפנימיות תכנן של עשרת המאמרות, הן עשרת הדברות (פחד יצחק, חנוכה, ו/יג).

החכמות המתייחסות אל עולם הטבע שייכות לגוף העולמות, לחיצוניות המציאות, ואילו התורה שייכת לתכלית העולמות ולפנים המציאות. על כן הן נקראות חכמות חיצוניות. לאחר הערה זו, חוזר הרב הוטנר לדון בתענוג, הפעם לאור ההבחנה בין פנימיות לחיצוניות. כל כתב:

הואיל ולמדנו [...] כי השגה של חכמה מבלי תענוג הוא דבר הסותר את עצמו, הרי בעל כרחך אתה למד כי אותה ההבדלה שאנו מבדילים בין חכמה חיצונית ובין חכמה פנימית, יש לה נקודה מקבילה גם בכח התענוג. כי לעולם אין בחכמה מה שאין בתענוג. ואם בגוף החכמה יש מקום לחיצוניות ופנימיות, הרי שגם התענוג המחיה את החכמה מתחלק הוא לתענוג חיצוני ולתענוג פנימי. וציור החלוקה הזאת בענינו של כח התענוג הוא כמו שאנו רואים בעניני העולם, כי תענוג העסק באמצעים הוא תענוג חיצוני לגבי תענוג העסק בתכלית. אדם הבונה לו היכל לשבתו, הרי גם גוף הבנין תענוג הוא לו. אלא שמכל מקום תענוג זה חיצוני לגבי תענוג של הדירה עצמה. עיקר ההבדל בין התענוג החיצוני ובין התענוג הפנימי אינו במידת התוקף שלו; עיקר ההבדל הוא בסגולת ההדבקה אשר בו. סגולת ההדבקה אשר בכח התענוג החיצוני היא כמעט כאין וכאפס לגבי איתניות ההדבקה אשר בסגולתו של התענוג הפנימי להדביק את הנפש (שם, יד).

הקשר בין חכמה לתענוג הדוק כדי כך שלעולם "אין בחכמה מה שאין בתענוג". אם ישנה חיצוניות ופנימיות בחכמה, ישנה גם חיצוניות ופנימיות בתענוג. את ההבדל בין תענוג חיצוני לפנימי מקביל הרב הוטנר לתענוג שבעיסוק באמצעים לעומת התענוג שבעיסוק בתכלית. ההקבלה ברורה: גוף העולמות והחכמות החיצוניות השייכות אליו הן בגדר אמצעים לתכלית העולמות, אשר אליה שייכת התורה. העיסוק בשניהם – הן חכמות חיצוניות הן תורה – כרוך בתענוג, אך אלו שני סוגי תענוג שונים. ההבדל ביניהם אינו כמותי: בשניהם התענוג עשוי להיות רב מאוד. ההבדל הוא איכותי, והוא מתבטא בסגולת ההדבקה בנפש. תענוג פנימי הוא כזה שיש לו סגולת הדבקה חזקה מאוד בנפש, לעומת תענוג חיצוני.

לאחר שדן בהבדל בין שני סוגי התענוג, ממשיך הרב הוטנר לעניין הטורד אותו במאמר זה: החשש מהשוואה בין חכמות חיצוניות לבין התורה. כך כתב:

העמדת חכמת התורה בשורה אחת עם שאר סוגי ההשכלות הנמצאים בעולם [...] מכוונת היא בעיקרה לסרוסו של כח התענוג. דהיינו, שאותו התענוג הפנימי של השגת חכמת התורה עם סגולת ההדבקה אשר בו, ינתן ויתמשך ויתעצם עם השגתה של חכמה חיצונית (שם, טו).

סיכום ביניים: השגת חכמה תלויה בתענוג. החכמה מתחלקת, בהתאם למציאות, לשני סוגים: חכמה פנימית – תורה, הקשורה בתכלית המציאות, וחכמות חיצוניות, השייכות לגוף המציאות שהיא אמצעי לתכליתה. התענוג מתחלק בהתאם לחכמה, לתענוג פנימי וחיצוני, כאשר ההבדל ביניהם הוא בסגולת ההדבקה. הסכנה שבהשוואת מעמדם של התורה והחכמות החיצוניות הוא שהתענוג המתלווה להשגת חכמות החיצוניות יהיה לתענוג פנימי בעל סגולת הדבקה מהסוג השמור לתורה.

במה מדובר כאן? כנגד מי מדבר הרב הוטנר, ומה מטריד אותו? ומה פירוש ההבדל בין תענוג חיצוני לפנימי, ומדוע לאחד סגולת הדבקה מרובה מהאחר? בפרקים הקודמים אפיינו את הגותו של הרב הוטנר ככזו שמוקדה היא בקשת המשמעות. ענג, בהגותו, הוא שם קוד לביטחון אונטולוגי ולשכנוע שלקיום ישנו משמעות. על רקע זה יש לנו להבין את ההבדל בין עסק באמצעים ועסק בתכלית בלימוד, ובין תענוג חיצוני לתענוג פנימי. הבדל הנעוץ בהבחנה, במושגיו של ניקולאס מקסוול (Maxwell), בין חקירה-ממוקדת-ידע (knowledge-inquiry) וחקירה-ממוקדת-דעת (wisdom-inquiry). כל דבר שניתן לדעתו נופל תחת הקטגוריה של ידע. דעת היא ידע מסוג מיוחד, הקשור במאמץ לגלות את מה שהוא בעל ערך בחיים, להשיגו, להכירו ולממשו.[[27]](#footnote-28)

לעניינו, חקירה-ממוקדת-דעת היא כזו שעשויה להיות לה משמעות קיומית, בעוד חקירה-ממוקדת-ידע היא כזו המוסיפה לאדם ידע והבנה בעלת משמעות אינטלקטואלית גרידא או אינסטרומנטלית. רכישת ידע בעל משמעות אינטלקטואלית ואינסטרומנטלית עשוי להיות מלווה בהנאה רבה, אך אין הדבר דומה לגילוי ידע אשר רלוונטי למשמעות חייו של האדם ולכמיהתו לערך. כך יש להבין את ההבדל בין תענוג חיצוני ופנימי עבור הרב הוטנר. נוכל לכנות זאת ההבדל בין תענוג של הנאה לבין תענוג של ענג במושגיו של הרב הוטנר, קרי ההתענגות על תחושת משמעות הקיום. ממילא מובן מדוע לתענוג פנימי ישנה סגולת הדבקה איתנה בהרבה משל תענוג חיצוני: ידע בעל משמעות קיומית הוא ידע שהאדם דבק בו בכל מאודו.

הרב הוטנר מבקש ליצור מידור מובהק בין חכמות חיצוניות לבין תורה: הראשונות בעלות משמעות אינטלקטואלית ואינסטרומנטלית, והאחרונה בעלת משמעות קיומית. אולם הרב הוטנר מודע היטב לכך שיומרתן של החכמות החיצוניות אינה מסתכמת בידע, אלא שיש להן יומרה לדעת, ושעבור רבים הן אכן נתפסות כבעלות משמעות קיומית. זהו חששו: החלפתה של התורה בחכמות חיצוניות כמקור למשמעות קיומית עבור לומדיהן. וכך הוא מסכם את המסר של המאמר בו אנו דנים בעמודים אלו:

לנו אשר זכינו להיות בין המשתדלים באורייתא, חיונית היא ביותר הידיעה, כי בשמנו של נר חנוכה גנוזים הם בשבילנו כחות התאמצות בשמירת הגבול אשר בין חכמת התורה ובין שאר עניני שכל, וכחות שמירת התענוג הפנימי שבנפש לבל יפסל ביציאה לחוץ של החכמה החיצונית, וישאר סגור בטהרתו להשתדלות ויגיעה בחכמתה של תורה. יהיו לך לבדך, ואין לזרים אתך (פחד יצחק, חנוכה, ו/יח).

הצורך לשמור על התענוג הפנימי "לבל יפסל ביציאה לחוץ" הוא בדיוק בשל העובדה שמדובר מנקודת מבטו של הרב הוטנר בסכנה ממשית. ראוי לדקדק בחשש אותו הוא מביע. בסיס ההתנגדות ללימוד חכמות חיצוניות בקרב החברה האורתודוכסית נשען בעיקרו על שני טעמים: ביטול תורה – העובדה שהדבר בא על חשבון העיסוק הראוי ליהודי; והחשש מכפירה – החשש שהתכנים בהם יפגוש הלומד יערערו את אמונתו עד שלבסוף ינטוש אותה. אפשרות הכפירה עומדת גם ברקע החשש שמביע הרב הוטנר, אולם לא מפאת שהמפגש עלול לערער את אמונתו של הלומד, אלא מפאת שהוא עלול להציג בפניו מקור חליפי למשמעות קיומית.

הרב הוטנר לא חושש רק מכשלון המודל המשלב לימודי קודש וחול אלא אף מהצלחתו. שכן העמדה של לימוד חכמות חיצוניות כבעל ערך דתי עלולה להסיט את המוקד מלימוד התורה. הדבר עולה ממאמר ט מספר פחד יצחק לחנוכה. פגשנו בליבו של מאמר זה בסעיף הקודם, הנוגע להבדל בין מדע לבין תורה, המתבטא בכך שהמדע הוא חכמה חוקרת מציאות בעוד התורה היא חכמה יוצרת מציאות. מאמר זה נפתח בציון דין הנוגע לברכות: "תנו רבנן: הרואה חכמי ישראל אומר: ברוך שחלק מחכמתו ליראיו. חכמי עובדי כוכבים – אומר: ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם" (בבלי מסכת ברכות דף נח ע"א). כך כתב הרב הוטנר:

הרואה חכם מחכמי ישראל מברך ברוך שחלק מחכמתו ליראיו. ורואה חכם מחכמי האומות מברך ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם. נראה להדיא כי ההבדל בין שתי הברכות הוא בסוג החכמה. כי על חכם בחכמת התורה שייך לומר "שחלק," ועל חכם בחכמת הטבע שייך לומר "שנתן". אלא שבברייתא ניתוסף עוד תנאי, שהחכם בחכמת התורה יהיה מישראל, והחכם בחכמת הטבע יהיה מאומות העולם. והנה מציאותה של חכמת התורה אצל אחד מאומות העולם – אינה נכנסת בחשבון כלל. ופשוט הוא שאין מציאות זו מחייבת כלום. דמורשה קהילת יעקב כתיב. אבל לעומת זאת, למדנו מכאן חידוש גדול לאידך גיסא, דאם אחד מישראל הוא חכם בחכמת הטבע, אין מציאותו מחייבת כלום. ואין כאן מקום לברכה כל עיקר. ואף על פי שחכמת הטבע מצד עצמה מחייבת היא בברכה, מכל מקום אם בעליה של חכמה זו, הרי הם מישראל, הרי הבעלים מפקיעים את עניין הברכה מחכמתם (פחד יצחק, חנוכה, ט/ב).

הרב הוטנר מבקש לשאול מדוע אין מברכים ברכה על ראיית אדם מישראל שהוא חכם בחכמת הטבע, למרות שחכמת הטבע מחייבת ברכה מצד עצמה. הוא מציג את שאלתו כעולה מאליה מהמקור בו הוא דן; אולם קריאה בתשומת לב מראה שלאו דווקא. בצורה אופיינית הוא בונה מהלך פרשני המתחיל מהצגת ההנחה השגורה או הפשוטה, ואז חושף שבעצם יש כאן דבר מה אחר או נוסף. אולם במקרה זה ההנחה אינה פשוטה כלל, אלא דווקא מעמיסה. הרב הוטנר מציג כהנחה פשוטה שעל פניו קריאה של הטקסט מראה שסוג החכמה – אם חכמת התורה או חכמת המדע – היא הגורמת להבדל בין נוסח הברכות, "חלק מחכמתו ליראיו" מול "נתן מחכמתו לבשר ודם", ואילו קריאה מדוקדקת מראה שיש נפקות לא רק לסוג החכמה, אלא לזהות החכם – אם מישראל או מאומות העולם. אלא שבמקור עצמו אין שום אינדיקציה שסוג החכמה היא גורם בקביעת נוסח הברכה. אדרבא, על פניו נראה כי ההנחה הפשוטה היא שזהות החכם היא הגורם לשוני בנוסח, ואילו שאלת סוג החכמה אינה מן העניין. על פניו, הרואה שני חכמים באותה חכמה בדיוק, רק האחד מישראל והאחר מאומות העולם, מברך על האחד שחלק ליראיו ועל האחר שנתן לבשר ודם. הקביעה שהחכם מישראל הוא דווקא חכם בחכמת התורה, והחכם מאומות העולם דווקא בחכמת הטבע אולי מתקבלת על הדעת, אך אינה הכרחית ובמידה רבה מניחה את המבוקש, והיא מסיטה את מובנה של הברכה: מברכה על החכם, לברכה על החכמה.[[28]](#footnote-29) המסקנה לאחריה, לפיה רק הצירופים הללו מחייבים ברכה, ועל כן חכם בחכמת הטבע מישראל אינו מחייב באף ברכה, אינה הכרחית כלל. הדין לגביו תוהה הרב הוטנר אינו דין של הברייתא, אלא חידוש הלכתי שלו. המוטיבציה של הרב הוטנר נחשפת כבר בשלב זה: הוא מבקש לחייב את ערכן של החכמות החיצוניות, אך בה בעת להסתייג מעיסוק בהן. לאחר שעמד על עליונותה של התורה כחכמה יוצרת מציאות על פני החכמות החיצוניות, שב הרב הוטנר לשאלה זו על מנת לפתור אותה. את הפתרון הוא מוצא מתוך עיון בדין דומה הקשור בברכה אחרת: ברכת הבשמים. כך כתב:

אין מברכים ברכת הריח אלא אם כן היו הבשמים מיוחדים ועומדים לשם הנאת הריח. אם אין הבשמים מיוחדים להנאת הריח, אין מברכים עליהם אפילו אם למעשה נמצא בהם הריח הטוב. הרגשת הריח אינה מחייבת בברכה אלא אם כן עולה הוא הריח ממקור המיוחד לו. לא הריח הטוב מחייב את הברכה, אלא היחוד לאותו הריח. ריח טוב העולה ממקור שאינו מיוחד לו, הרי זה בבחינת טפל. וברכה טעונה עיקר, ואין הטפל כדאי לברכה. והוא הדין והיא המדה בהופעת החכמה. שכלו של אדם מישראל מיוחד הוא לחכמת היצירה של המציאות החדשה. ואם מן השכל הזה עולה היא חכמת החקירה של המציאות הקיימת, הרי זה הופעת החכמה במקום שאינו מיוחד לה. וממילא מציאותה במקום הזה אינה בציור של עיקר, אלא בציור של טפל. וכלל הוא בידינו: אין הטפל כדאי לברכה! – והרי זה דומה ממש לאחד מישראל אשר במקום האמונה שתהא תחיית המתים, הוא מעמיד את האמונה שלא יהא עוד מבול, ומתוך כך הוא רוצה לצאת בברית הקשת במקום בברית המילה (פחד יצחק, חנוכה, ט/ו).

העיסוק בחכמת המדע אינו רע מצד עצמו, להפך, זהו עיסוק הראוי מצד עצמו לברכה. אולם עבור אדם מישראל, הדבר שווה ערך לאדם שיש לו כשרון נדיר לעסוק בתכלית עצמה והוא זונח אותה לטובת עיסוק באמצעים שהוא מנת חלקו של כל אדם. אף אם אדם כזה עוסק באמצעים בצורה מרשימה, יהא זה מוזר להתעורר בשל כך לברכה, לאור ההקשר. מהלך זה מזכיר גם הוא טעם שגור להתנגדות אורתודוכסית לעיסוק בחכמות חיצוניות, הטעם הראשון שהזכרנו לעיל – ביטול תורה. לימוד חכמות חיצוניות פסול משום שהוא בא על חשבון לימוד תורה. אולם עבור הרב הוטנר אין זאת משום שהחכמות החיצוניות חסרות ערך. הן אינן בזבוז זמן (או בעגה האורתודוכסית: ביטול זמן), אולם כאשר הן הופכות למוקד העיסוק על חשבון התורה, יש כאן לתפיסתו בזבוז אדם מישראל.

לצד ההמשגה של יחסי הרכיבים הדואליסטים של המציאות כגוף ותכלית העולמות, הרב הוטנר ממשיגם גם במונחי טפל ועיקר, בהקשר מקומה של הדעת ככזו היכולה להבחין בין עיקר לטפל ולהכפיף את האחרון אל הראשון.[[29]](#footnote-30) עיסוקו של הרב הוטנר בחכמות החיצוניות במובאה זו ממצב אותן בהקשר זה. באופן עקרוני, העיסוק בטפל הוא עיקר גדול בהגותו של הרב הוטנר, כאשר זה נעשה כחלק מהכפפתו לעיקר. זהו תוכנו של אחד המושגים המרכזיים בהגותו: עשיית דברי הרשות לשם שמים.[[30]](#footnote-31) עד כדי כך, שהוא מייחס לכך מעמד גבוה יותר משהוא מייחס לקיום מצוות: הניצחון במערכת הקודש והחול היא שאיפה גבוה יותר מנצחון במערכת הטוב והרע. אלא שכך הוא בתחום המעשה. בתחום החכמה, הרב הוטנר דואג להדגיש שגם לו יצויר שאדם מישראל יעסוק בחכמת חיצוניות ואף באופן שהוא עושה זאת לשם שמים, אך גם באופן בו הדבר נהיה עיסוק עיקרי יותר עבורו מאשר העיסוק בתורה, יש בכך פגם. פגם הבא לידי ביטוי בכך שהיכן שחכמתו היתה מחייבת את פוגשיו בברכה לו היה חכם מאומות העולם, במקרה שלו היא אינה מחייבת ברכה. הבחנה זו בדבר עשיית הרשות לשם שמים בהקשר הכללי לעומת בהקשרה של החכמה באופן מסוים ביטא הרב הוטנר במאמר נוסף מספר פחד יצחק לחנוכה. כך כתב:

הנה מחויבים אנו לחיות את חיי-הרשות שלנו לשם שמים [...] ונמצא דאם האדם חי באיזה חלק מחיי הרשות שלו, בהעדר כונה לשם שמים, הרי זה מבטל חובה זו של "בכל דרכיך דעהו". כלומר, הפגם הוא בזה שלא הקדיש את החולין שלו. על ידי חסרון ההקדש, נשאר החול בחילוניותו [...אולם] המשתמש בכוח השכל לחפצי הרשות סתם, אין אנו זקוקים לפגמו מצד ביטול חובת "בכל דרכיך דעהו". אלא שיש פגם ואיסור הנובע מעצם מהותו של כוח השכל. הלא נכתב במקרא "ודברת בם" וגומר, ונאמרה כאן ההלכה שלא יהא עיקר דיבורך אלא בם. כלומר, אין סוף ענינה של מצות תלמוד תורה, הטלת חובה של עצם הלימוד; אלא שסוף ענינה של מצות תלמוד תורה, הוא **מניעת צורת עיקר** מכל סוג התעסקות של שכל מלבד ההתעסקות בחכמת התורה (פחד יצחק, חנוכה, יא/ג. ההדגשה במקור).

המשגה זו של מצות לימוד תורה כחובה למנוע צורת עיקר מכל עיסוק שכלי אחר יוצאת דופן, ומפותלת משהו. על פניו אפשר היה לומר שמניעת צורת עיקר מעיסוקים אחרים היא חלק מחובת לימוד התורה, אך לא עיקר הענין, שהוא הלימוד עצמו. אולם הדבר עולה בקנה אחד עם גישתו הכללית. היא באה לידי ביטוי בדגש החינוכי שלו על העלאת כבוד התורה כמטרה חשובה אף יותר מהוספת לימוד התורה עצמו, ובקביעתו שאדם שאינו עוסק רבות בתורה אך כח הכרת החשיבות שלו מכוון לתורה קרוב לתורה יותר מאדם השוקד על התורה בכל יום אך מתרשם יותר מאדם עשיר מאשר מתלמיד חכם;[[31]](#footnote-32) וכן הוא עולה בקנה אחד עם הדגשתו שחיוני שלימוד התורה, ורק הוא, ייתפס כידע בעל משמעות קיומית אשר נלווה אליו תענוג פנימי.[[32]](#footnote-33) כך כתב:

גלות יון היא בעיקרה גלות החכמה [...] נקודת המוקד של גלות זו היא קביעות היחס של עיקר וטפל בערכי השכל [...] וכאן הוא הלחץ שחכמת יון לוחצת על חכמת התורה להדביק את תואר העיקריות לחכמת החול [...] העיקריות של חכמה יונית נבנית היא על חורבנה של עיקריות חכמת ישראל (פחד יצחק, חנוכה, טו/ז).

יחסו הכפול של הרב הוטנר ללימוד חכמות חיצוניות נובע בעצם מאותו מקור: הערך שהוא משווה להם. הוא רואה בהם מקור להעצמת היהדות והיהודי ובמובנים מסויימים לגילוי רצון האל, אך בה בעת רואה בהן מתחרה ליהדות. מכאן נובע עיסוקו שלו בחכמות חיצוניות, יחסו האמביוולנטי לאפשרות שתלמידיו ובני ישיבות בכלל יעסקו בחכמות חיצוניות וכן יחסו השלילי לאידאולוגיות יהודיות המחייבות לימוד חכמות חיצוניות לכל אדם כערך דתי ובאופן בלתי מסוייג.

# פרק שביעי: תאולוגיה פוסט-אקזיסטנציאליסטית

אפיינתי את הרב הוטנר כתיאולוג של בקשת המשמעות בעל נטיות אקזיסטנציאליסטיות, ואת הגותו כתאולוגיה פוסט-אקזיסטנציאליסטית. בפרק זה אבקש להדגים זאת מתוך עיון בנוכחותה של תמה היידגריאנית מרכזית בהגותו והאדפטציה שהיא עוברת. האם הכיר הרב הוטנר את הגותו של היידגר? את חלקה הניכר של שנת 1929, וייתכן אף של שנת 1930, בילה בברלין,[[33]](#footnote-34) כשנתיים לאחר שהיידגר פרסם את ספרו "הוויה וזמן" (*Sein und Zeit*). ספרו של היידגר זעזע את הקהילה הפילוסופית, ובאותה עת כבר היה דמות בולטת בחוגים הפילוסופיים של גרמניה. בהינתן שהרב הוטנר הטה אזנו למגמות פילוסופיות במהלך שהותו בברלין – דבר שלאור הביוגרפיה שלו אפשר להניח שעשה – הרי שנחשף לרעיונותיו. אף ראינו שבמסגרת פרסומים מוקדמים של הרב הוטנר משנות השלשים ניכרים תמות בולטות של רוח הזמן, כגון עיסוק בבעיית הפרגמנטציה של המדע וסוגיית תעשיית דעת הקהל בעידן מדיית ההמונים, שהיידגר היה מהדוברים הבולטים של שניהם.[[34]](#footnote-35) האפשרות שהרב הוטנר נחשף אפוא לרעיונותיו במידה כזו או אחרת בהחלט אפשרית אם לא מסתברת.[[35]](#footnote-36) אפשרות זאת נעשית סבירה עוד יותר לאור הדמיון התמטי בין שני ההוגים, לו יוקדש פרק זה:[[36]](#footnote-37) בין רעיון ההיות-לקראת-המוות ההיידגריאני, לבין מה שאני מכנה "היות-לקראת-הנצח" בהגותו של הרב הוטנר.

## ז.1. היות-לקראת-המוות: מוות ואותנטיות בהגותו המוקדמת של היידגר

בדיוניו במושג האותנטיות, קובע היידגר שלאדם שני אופנים, או שני מודוסים, של קיום: קיום אותנטי וקיום בלתי-אותנטי. קיום בלתי-אותנטי הוא קיום נטול ייחודיות, קונפורמי ובלתי-מובחן מההמון הסובב. קיום אותנטי, לעומת זאת, הוא הבחירה שלא להתקיים מתוך התכוונות כלפי האפשרויות הנתונות לאדם מראש ומבחוץ, אלא כלפי אפשרויות אינדיבידואליות שלו הנובעות ממנו.[[37]](#footnote-38) עניינו כעת באופן בו על פי היידגר מתרחש המעבר בין שני מצבי הקיום, מהבלתי-אותנטי אל האותנטי, וברעיון המאפשר את הקיום האותנטי: ההיות-לקראת המוות (*Sein zum Tode*).[[38]](#footnote-39)

היידגר משתמש במונח מסוים על מנת לכנות בו את האדם: דאזיין (*Dasein*). מדובר בהלחם של שני מילים: *Da*, שעשוי לציין מקום, שבהתאם להקשר עשוי להיות "שם", "כאן" או אפילו "בתוך", אך גם את עצם ההימצאות; ו-*sein* שמשמעו ישנו, הווה או קיים. בתרגומים עדכניים של ספרות היידגריאנית הוא מתורגם באמצעות ההלחם "היושם". לבחירה של היידגר במונח זה משמעויות רבות המתכתבות עם דרכים שונות בהם הוא מבקש לאפיין את האדם. החשוב לעניינו הוא הרעיון לפיו ההיושם הוא יש מיוחד, בגלל הזמניות (*Zeitlichkeit*) שלו. אין זה רק שהוא קיים בזמן (ככל יש אחר), אלא קיומו מתייחס אל הזמן: הוא מודע לזמן, והוא מִתְקַשר עם סביבתו לאור ובהשפעת הזמן. בכל רגע נתון הוא באופן קיומי נמצא גם "שם", בזמן אחר: ההיושם פועל בהווה, אך הוא מונחה בידי העבר אותו הוא זוכר, ומתכוונן כלפי העתיד אותו הוא מבקש להטרים.

בברירת המחדל הקיומית, הבלתי-אותנטית, מרחב האפשרויות המונחות בפני ההיושם – העתיד כלפיו הוא מתכוונן – נתונות מראש ואינן שלו, אלא מוכתבות בידי ה"הם". אולם ישנה אפשרות עתידית אחת, הכרחית, שלעולם הינה אפשרות של היחיד בלבד: המוות. אי אפשר למות כמו ה"הם". לא ניתן ללמוד מאחרים כיצד מתים או מהי חווית המוות, שכן אין מי שיתאר חוויה זו; ואי אפשר לחקות את האופן בו מתים באמצעות צפיה במותם של אחרים. המוות הוא גם האפשרות העתידית היחידה בה גם אם ירצה, אף אחד לא יוכל להחליפו ולמות במקומו. במותו, ההיושם הינו בהכרח הוא עצמו.

המוות מייצג אפוא את וודאותה של האותנטיות – מובחנות ייחודית מה"הם" – כאפשרות עבור ההיושם. אולם מה שמעיב על תפקודו של המוות כמאפשר אותנטיות, הוא תפקודו הפשוט יותר כמנכיח את סופיות הקיום, ואיתו את הקיום עצמו במערומיו. עובדה זו מעוררת באדם חרדה קיומית (*angst*). החרדה, בניגוד לפחד, אינה מכוונת כלפי מושא מסוים. האדם מפחד ממשהו, אך הוא חרד מן הלא-כלום. במובן זה האדם חרד מפני סופיותו, אך בעיקר מפני המשתמע ממנה: חוסר המשמעות של הקיום, ובהמשך לכך, חירותו המוחלטת של האדם, במובן זה שהוא תלוש, ללא עוגן וללא הכוונה עבור חייו. הבנה זו גורמת לעולמו של האדם להתמוטט עליו, ומשתלטת עליו תחושת אימה ובלהות וזרות תהומית לעולמו. הנטיה המיידית אם כן, היא להשתיק חרדה זו ברגעים בהם היא מבליחה אל חיי האדם, להדחיק את עובדת המוות, לשקוע חזרה אל "פטפוט" ההמון כלשונו של היידגר, ולהתנחם בקיום הלא-אותנטי של ה"הם".

אולם ישנה האפשרות שהאדם ימנע מלהדחיק את החרדה ואת מותו. התהליך, כפי שהיידגר מתארו, ציורי משהו. כאשר האדם מגלה לרגע את עצמו באופן מובחן מה"הם", הוא מוצא בעצמו דחף, הנקרא בפי היידגר "קול המצפון" (*Gewissensruf*), אשר בה בעת נובע ממנו אך גם חיצוני לו ו"נוחת" עליו, הקורא לו להתנתק מהקיום של ההמון, מן הקשרים והמשמעויות שההמון יוצר ומחיל על העולם, ולהעניק לקיומו משמעות משל עצמו. לא להתקיים מתוך התכוונות כלפי אפשרויות הנתונות לו מראש ומבחוץ, אלא כלפי אפשרויות אינדיבידואליות ייחודיות שלו הנובעות ממנו. כך מתרחש המעבר מקיום בלתי-אותנטי לקיום אותנטי.

קיום אותנטי, אפוא, הוא קיום הכרוך במודעות עיקשת לעובדת המוות הבלתי-נמנע, וממילא קיום הכרוך בחרדה מתמדת. היידגר מכנה מצב תודעתי זה בשם היות-לקראת-המוות. כך כתב:

הלך הרוח היכול להכיל את האיום המוחלט והתמידי לעצמי העולה מתוך הקיום האינדיבידואלי שלו, הוא החרדה. בהלך רוח זה, הקיים-כאן מוצא את עצמו פנים אל פנים עם ה"לא-כלום" שבאפשרות שהיא חוסר-אפשרות קיומו [...] ההיות-לקראת-המוות הוא במהותו חרדה.[[39]](#footnote-40)

ההיות-לקראת-המוות הוא המצב התודעתי בו המוות על משמעויותיו נוכח בבחירותיו של ההיושם. פירוש הדבר הוא שהאדם החרד ממותו פועל מכח הידיעות שמותו מקנה לו: שהאותנטיות אפשרית, ושעליו לקחת אחריות על מימוש אפשרויותיו שלו כל עוד הוא חי.

כמה הערות בטרם נעבור לדיון בהגותו של הרב הוטנר. ראשית ועיקר, יש להדגיש כיצד מימד הזמן מתפקד בחשיבה ההיידגריאנית. הקיום האותנטי בהווה מתאפשר בשל אירוע שטרם התרחש אך יתרחש בוודאות בעתיד, ובחירות אותנטיות מתרחשות במה שהיידגר מכנה "רגע של חזון", בו שלשת מימדי הזמן הקיומי מתלכדים: פרספקטיבה של חיים מוכווני עתיד – לאור הנכחה מתמדת של העתיד האולטימיטיבי, המוות – הנובעים מהעבר ונחיים בהווה. החשוב לעניינו הוא שבמסגרת טיפולו בסוגיית הזמן אין להבין את רגע-החזון במסגרת התפיסה השגורה הכמותית של הזמן, התופסת את הזמן כסדרה של רגעים עוקבים, כאשר העבר הוא סך הרגעים שחלפו מאז הזמן החל והעתיד הוא סך הרגעים שיבואו עד אינסוף או עד שהזמן "יגמר", וההווה נמצא בתווך. על מנת לתפוס את הרגע הקיומי יש לחשוב על הזמן במושגי איכות: האופן בו הוא נחווה. במסגרת הקיום הבלתי-אותנטי, חיי האדם הם צבר של פרגמנטים, חוויות והתנהגויות שמקורם לא בו והוא נע מאחד לאחר באופן מקוטע וחצי פסיבי, בלי רצף, קשר או סדר פנימי ביניהם, על פני הזמן. הקיום האותנטי טובע את חותמו המיוחד של האדם בכל אופני חייו, בחירותיו, עברו, עתידו וההווה שלו, ומבנה את חייו מחדש כאחדות, מלאות וכוליות.

שנית, יש לומר שהקיום האותנטי הוא אינדיבידואלי אך אינו אטומיסטי – אין מדובר בקיום נפרד ומנוכר לחברה. היידגר אינו מכיר בקיום שאינו יחד עם הסובב, ובכלל זה ההקשר האנושי – קהילתי, תרבותי ולאומי – לתוכו נולד (או "הושלך" במושגים היידגריאניים) ובו עוצב. הקיום האותנטי על פי היידגר אינו רדיקלי כפי שהוא עשוי להשתמע, אלא הוא מימוש האפשרויות הייחודיות של האדם בתוך המסגרת הנתונה לו.

שלישית, יש להדגיש שהיידגר אינו מציע ואינו מאמין בקיומה של התגברות על החרדה. בעיית הסופיות, ובעיית חוסר המשמעות הן בעיות בלתי-פתירות. האדם האותנטי מעניק משמעות לחייו, אך זו לעולם נותרת משמעות קונטינגנטית. אין במודל האותנטי של היידגר אופק של משמעות אבסולוטית, המספקת נחמה או מענה לחרדה הקיומית.

הערה רביעית: היידגר, לכל הפחות בהגותו המוקדמת, מתעקש שיומרותיו אונטולוגיות בלבד. הוא אינו מתיימר לטעון טענה נורמטיבית, ועל פני השטח לכל הפחות הוא אינו מבכר, מבחינה אתית, קיום אותנטי על פני קיום בלתי-אותנטי (זו אחת הנקודות המרכזיות המבדילות אותו מרבים מן ההוגים האקזיסטנציאליסטים האחרים). אולם הרושם הברור הוא שנמצאת אצלו העדפה לקיום אותנטי. דבר זה בא לידי ביטוי בין השאר במונח שהוא נעזר בו על מנת לתאר את ביקורתו העיקרית על הפילוסופיה המערבית כמו גם את הקיום הלא-אותנטי: שכחה (*Vergessenheit*). הפילוסופיה המערבית מאז היוונים הקלאסיים, לטענתו, שקועה בשכחת ההיות, וחוטאת לתפקידה בהתעלמותה מהשאלה הפילוסופית הראשונה בחשיבותה. במידה דומה, האדם המעלים עיניו מעובדת המוות שוכח את קיומו בנסיגתו אל הקיום של ההמון. זו אינה שכחה פאסיבית של היעדר זיכרון אלא שכחה פעילה או הדחקה, שמטרתה לאפשר נסיגה זו.

לצורך דיוננו, נסכם שרעיון האותנטיות של ההיות-לקראת-המוות מורכב משלשה עקרונות: (1) ההשלכה העתידית: המודעות לאירוע עתידי הנמצא מחוץ לחוויה הפנומנולוגית, המוות, מהווה זרז לאופן קיום מסוים – אותנטיות. ההשלכה העתידית מתאפשרת באמצעות אי-הדחקת המוות; (2) הכוליות הקיומית: האדם מהפך את קיומו לאחדותי, בכך שהוא מקשר את כל חייו בחוט אחד – העצמי הייחודי והמובחן שלו – ומחבר בין שלשת מימדי הזמן שלו בבחירה האותנטית, פעולה בהווה מתוך זכירת העבר ומתוך התכוונות לאפשרויות העתידיות; (3) הייחודיות: האותנטיות והכוליות הקיומית אפשריים רק כאשר האדם מכיר בעצמו כאינדיבידואל מובחן וייחודי ומתכוונן ופועל לאור האפשרויות הייחודיות שלו הנובעות ממנו. האותנטיות בהגותו של היידגר משמעה אפוא ייחודיות ואחדות של האדם החי אל מול המוות.

משעמדנו בתמצית על תפיסת ההיות-לקראת-המוות של היידגר ועל הדגשים הרלוונטיים הנצרכים לטובת עיון משווה בהגותו של הרב הוטנר, נפנה עתה לעיון בקונספציה מקבילה העולה ומתגבשת מתוך ניתוח של כתביו, אותה נכנה "היות-לקראת-הנצח", לאור שלשת עקרונות אלו.

## ז.2. הרב הוטנר וההשלכה העתידית

צל המוות, על פי הרב הוטנר, מרחף באופן בלתי נסבל מעל החיים.[[40]](#footnote-41) כה כבד צילו שחיים קונסטרוקטיביים אינם עולים על הדעת בשלו. לאור המוות, הקיום האנושי נדמה כאפיזודה חולפת וחסרת עוגן הנבלעת בחושך האינסופי הסובב אותה. בשל כך, על פי הרב הוטנר אין ברירה אלא לשכוח את המוות. כך כתב:

כי היום הזה עצם מציאות החיים מחייב את השכחה. שהרי הדבר ברור שאילמלי היה האדם זוכר תמיד בבהירות מלאה ובכל חריפות עוקצו את מאורע המות, לא היה מוצא בקרבו משהו עוז להניע יד ורגל. ונמצא שעוז החיים ניזון הוא משכחת המות. ומתוך כך בשעה ובמצב שאור תחית המתים נהיר – הרי השכחה מפסידה את זכות קיומה [...] כלומר, על ידי גזירת המיתה נעשו החיים להשליה עצמית מאחר שאין בהם כח להתקיים אלא על ידי שכחת-המות שאינה אלא העלמת-עין מן המציאות. אמנם לאחר ליל ט"ו הראשון [פסח מצרים] שבו נתגלה אורו של אליהו, וטל של תחיית המתים מנשב בעולם, אז באה היא המצוה של זכירה.[[41]](#footnote-42) דהיינו שחרורו של האדם משעבודו אל כח השכחה שלו. והבן היטב.[[42]](#footnote-43)

הרב הוטנר, בדומה להיידגר, תופס גם הוא את השכחה כתגובה בלתי-אותנטית אל המוות, כאשליה ובריחה מן המציאות. אולם בניגוד לפילוסוף הגרמני, הרב הוטנר אינו מכיר באפשרות של חיים לאור המוות, מתוך מודעות כנה ורציפה לסופיות הקיום, המניעים את האדם לאיזושהי פעולה. שחרור מאימת המוות הכרחי לקיום ולשגשוג, כך שהאדם מוכרח להדחיק את המוות על מנת להמשיך בחייו. הקיום האנושי תלוי ביכולת לשכוח. אך באותה נשימה הרב הוטנר מכיר בכך שלפעולה הדחקה הכרחית זו יש מחיר: היא גוררת בורות כלפי האמת של הקיום, מעלימה עין מן המציאות וחומקת מעימות אמיתי עימה.

במקום אחר כתב הרב הוטנר כי תופעת השכחה עצמה היא גזירה שבאה לעולם יחד עם גזירת המוות, ומבלעדי המוות לא היה לה זכות קיום כלל: "והנה שרשה של תופעת השכחה בכלל היא בגזירת 'עפר אתה ואל עפר תשוב'. כשם שנגזר אבדון וכליון על גופו של האדם, כך נגזר הפסק גם בכוחות דעתו. הפסק זה שכחה הוא. כך, שבעצם שכחה אינה אלא מיתת הדעת" (מאמרי Pachad Yitzchak: Pesach, סו/ו). בהתאם, רק על כנסת ישראל, שמהותה התגברות על גזירת המיתה, ניתן לצוות על הזכירה – זכירת יציאת מצרים, רגע לידתה של כנסת ישראל, המוזכרת בקריאת שמע מדי יום (שם).[[43]](#footnote-44) בכך קושר הרב הוטנר את ההתגברות על המוות עם המאפיין המהותי ביותר של האדם – הדעת. בעל הדעת המלאה הוא זה שיכול לזכור – ולא לשכוח – את המוות, דבר האפשרי רק בעזרת אמונה בתחית המתים.

הרב הוטנר שייך כאמור למחנה המצטערים הקיצוניים במושגיו של פרוש, בסוברו שבהינתן המוות, החיים אינם ולא כלום, קיום כזב. רק אופק של קיום משמעותי ונצחי, המתקיים גם לאחר "חליפתו ומיתתו של האדם" (פחד יצחק, שבועות, כא/ח), בכוחם לספק את הכמיהה ליחידות – גרסתו של הרב הוטנר לאותנטיות.[[44]](#footnote-45) היות-לקראת-המוות בגרסה ההיידגריאנית אולי אמיצה באופן בו היא מבקשת להתעמת עם המוות, אך עודנה בלתי מסוגלת לייצר קיום אותנטי. זאת משום שהתעמתות כזו עם המוות, לפי הרב הוטנר, אינה יכולה להוות מוטיבציה לקיום כלל, שלא לומר קיום אותנטי; המוות כשלעצמו אינו אלא מקור לאיון המוטיבציה באשר היא. לעומת זאת, אינסופיות החיים הגלומה בתחית המתים מעידה על המשמעות שבקיום, שכן היא נעוצה בנצחיות המכוננת קיום-אמת. "בשום אופן שבעולם אי אפשר לו לאדם להחיות בנפשו את ההכרה כי בשבילי נברא עולם, אלא על ידה של האמונה הפנימית בתחיית המתים, ובסילוק המות בעולם." (שם). אין זה המוות, כי אם ההתגברות על המוות שמהווה מפתח לאותנטיות. לא זו בלבד, אלא שעבורו, כפי שעולה מן הקטע הבא, זהו שורש קיומה של כנסת ישראל:

מה שאומרים על כנסת ישראל שהיא מאמינה בתחיית המתים, אין זה מספיק. עיקר הנקודה במעלת כנסת ישראל היא בזה שאין היא יכולה לחיות בלי האמונה בתחיית המתים. אין היא יכולה למצוא לעצמה מנוחה בלי זה, וחייה אינם חיים בלי זה (מאמרי Pachad Yitzchak: Pesach, נב/ה).[[45]](#footnote-46)

התחיה מתפקדת בהגותו הרב הוטנר כהשלכה עתידית שמעניקה פשר לחיים ומאפשרת משמעות בהווה. באופן זה הרב הוטנר מהדהד את התבנית של היידגר בהיסטוריזציה של הקיום האנושי, במיוחד ביחס לציפית העתיד. דפוס היידגריאני זה מופיע בהקשר נוסף במאמר מספר פחד יצחק לראש השנה, בו דן הרב הוטנר במושג נוסף המופיע לעתים מזומנות בכתביו – "התחדשות".[[46]](#footnote-47) כך כתב:

כנסת ישראל קשורה היא בטבור נשמתה אל המגמה של חידוש העולם [...] וחכמים שונים: עתיד הקב"ה לחדש את עולמו. ושוב הם אומרים: אין לך מצווה שאין תחיית המתים תלויה בה [...] ולא רק לכלליות כנסת ישראל מורים הם הדברים של חידוש העולם. אלא שכל יחיד ויחיד בישראל חייב הוא להשתמש בכח-ההתחדשות הגנוז בנפש. כח-ההתחדשות הוא סוד מופלא בכוחות הנפש. בשעה שכח זה שולט הוא על האדם, נפשו של האדם לוחשת לעצמה דברים כגון אלו: אף על פי שמצד האיברים שלי והחושים שלי אין בעובדא זו שאני עושה, אלא חזרה של הרגל בעלמא; מכל מקום, מצד הרגשתי, הרי אני עושה את המעשה הזה בפעם הראשונה. עד כדי כך מגיעה היא יכלתו הרוחנית של אדם, להטביע את חותם הראשוניות על ענינים שחזר עליהם מאה פעמים ואחד. ואוחזים אנו באמונתנו, שהשורש אשר מתוכו יונק הוא האדם את כח-ההתחדשות שלו, הוא מפני שכח-ההתחדשות הזה גנוז הוא במהלכו של עולם. כי מכיון שעתיד הקב"ה לחדש את עולמו, הרי העולם מתנועע תמיד אל התחדשותו. והאדם שהוא עולם קטן [...] הרי נמצא בו משהו זעיר של אותו כח איתנים של התחדשות, המגלגל את כלליותו של העולם לקראת התחדשותו המוחלטת (פחד יצחק, ראש השנה, כז/ח).[[47]](#footnote-48)

ההתחדשות, בדומה ליחידות, מהדהדת חיפוש קיומי אחר אותנטיות וביטויים שונים שלה, דוגמת פתיחות, הזדמנות, רעננות וחיוניות, ואף נטיה ניטשאינית למדי לויטליזם.[[48]](#footnote-49) במובאה זו קושר הרב הוטנר בין הלך הנפש של ההתחדשות, היכולת לחוות כל מעשה וכל בחירה באופן מחודש לחלוטין, לבין החזון האסכטולוגי של עולם מחודש. בדומה למהלך הלוגי של היידגר בהיות-לקראת-המוות, ולמהלך המשתמע ממה שאני מכנה היות-לקראת-הנצח, הרב הוטנר במובאה זו מעגן את אפשרותה של צורת חיים מסויימת בהווה בוודאותה העתידית: ההתחדשות המתמדת בהווה מתאפשרת בשל וודאות ההתחדשות לעתיד לבוא.

הנצח אצל הרב הוטנר מחליף את המוות אצל היידגר כמוקד ההשלכה העתידית, ואף עומס על גביו פונקציה מבנית דומה. כמו המוות אצל היידגר, הנצח טרנסצנדנטי לתפיסה החוויתית והפנומנולוגית, ובו בזמן היא משמשת כגורם המאפשר מציאות ברת משמעות. כמו תפיסת המוות של היידגר, הכובד האקזיסטנציאלי שלו מונח בהיותו האפשרות האולטימטיבית, זה שכבר קיים במציאות באופן בו האדם מתכוון כלפיו ומצפה לו.

מצינו אפוא משהו דומה לעקרון ההשלכה העתידית ההיידגריאני קיים גם בהגותו של הרב הוטנר. אלא שעבור היידגר מוקד ההשלכה העתידית הוא המוות, והתנאי להנכחתו היא אי-הדחקת המוות. עבור הרב הוטנר הנצח מחליף את המוות כמוקד ההשלכה העתידית, והוא המאפשר את אי-הדחקת המוות.

בטרם נמשיך בעיון, אבקש לציין שלוש קושיות המתעוררות כבר כעת ביחס לנוסחה הכמו-היידגריאנית של הרב הוטנר. קושיה ראשונה: האין הוא מביע, בסופו של דבר, עמדה תיאולוגית המעמעמת את עצמת המוות בכך שהיא מתכחשת לסופיותו, ובהתאם, לממשיותו? האין זו כי אם תגובה בלתי-אותנטית, מתחמקת, כלפי המוות, המדגימה את הקושי בהתמודדות עם האיום שמציב המוות? אין ספק כי היידגר היה משיב לשאלות אלו בחיוב. הפניה אל הנצחיות שמבטיחה הדת היא בגידה, עבורו, בהתמודדות עם שאלות שאין להן מענה. זהו הכשלון להתנגד לפיתוי להימלט אל עמדות נעימות ומנחמות ולחמוק מאמיתות קשות. אך כאן יש לשים לב: הרב הוטנר עדיין מתעקש אף הוא על אי-הדחקת המוות. הרב הוטנר אינו טוען שהמוות הוא אשליה, להפך – חיים ללא מודעות למוות הם אשליה עצמית. מדוע? האם הנצח אינו מאיין את המוות? ובאיזה אופן המודעות למוות הופכת את החיים לאור הנצח לאמיתיים יותר?

קושיה שניה: הפונקציה של ההשלכה העתידית היא לעורר את האדם לאותנטיות. הפורמולציה של הרב הוטנר נדמית כמסיטה את מוקד המוטיבציה של האדם במפגש עם האפשרות העתידית האולטימטיבית. אצל היידגר נדמה שהאותנטיות היא התכלית בפני עצמה; בהיעדר אפשרות של משמעות אבסולוטית, הדחף להיות אותנטי נותרת המוטיבציה היחידה בחיי האדם. אולם אצל הרב הוטנר נדמה שהמוטיבציה היא להיות נצחי, ומתוקף כך בעל משמעות אבסולוטית. לו יצויר שהדת, בהיותה מכתיבה לאדם את אפשרויותיו, מספקת לו גישה לחיי נצח – וזו תפיסה מסורתית שגורה של הדת ­– האותנטיות כצורת חיים מתייתרת. לא ניתן לומר שהמוטיבציה להיות אותנטתי נעדרת מהגותו של הרב הוטנר, היא נוכחת בה בבירור;[[49]](#footnote-50) אולם לא ברור איזה מקום נותר לה בנוסחת ה"היות" שהרב הוטנר מגבש.

קושיוה שלישית: באופן כללי, נדמה שחיים המתנהלים על פי דת הלכתית או דוגמתית הם דוגמה מובהקת לקיום לא אותנטי, בו האפשרויות הפתוחות בפני האדם והמשמעות המוענקת לעולם אינה נובעת מהאדם עצמו אלא מוכתבת לו על ידי אחרים.

 נניח לקושיות אלו לעת עתה, שכן אוכל להציע עבורם התייחסות רק בסוף העיון, ונשוב לשחזור רעיון ההיות-לקראת-הנצח בהגותו של הרב הוטנר.

## ז.3. תמידיות, נצחיות ואמת: הטוטאליות הקיומית והייחודיות בהגותו של הרב הוטנר

היידגר, בהשראת קירקגור, דן בשני מושגים של זמן: זמן כמותי וזמן קיומי. אף הרב הוטנר דן במושגים שונים של זמן בפירוש הכפול שהוא מעניק, על פי דרכו, למושג "נצח". כך כתב:

הנה אנחנו מעמידים שני ערכים, בעלי היפך קטבי, ואומרים: עולם עובר, ועולם קיים. העולם העובר שייך למציאות שהזמניות שולטת בו, ואילו העולם הקיים שייך למציאות שהנצחיות שולטת בו. אולם שגרת המחשבה המצויה תוספת גם את הנצחיות באספקלריא של הזמן, אלא שהזמן הוא בלתי-מוגבל. אבל זו היא שטחיות גסה שאין בה אלא שיבושה. והלא חכמים קוראים לעולם-הנצח יום **שכולו** ארוך. כלומר, גם בתחילתו הוא ארוך. הרי לנו שאין הנצח מציאות של זמן שאין לו קצבה. אלא שהנצח הוא מציאות מופקעת לחלוטין ממהות של זמן. ובכל הבריאה כולה אין למצוא אפילו נקודה אחת שיש לה יחס כל שהוא למציאות המופקעת ממהות של זמן. המקום היחיד שנמצא שם תחושת מציאות אחרת המופקעת ממציאות שלנו המתקיימת בשלטונה של ממשלת הזמן – הוא נשמתו של אדם, אשר בעצמיות מהותה, אצורה היא מאותה המציאות אחרת, המופקעת ממהות הזמנית (פחד יצחק, יום הכיפורים, כא/ה. ההדגשה במקור).

הנצח, כפי שעולה ממובאה זו, אינו רצף זמן אינסופי, אלא מציאות שהיא מופקעת מזמן, מציאות על-זמנית שלזמן במובנו השגור אין תפקיד בה. על פי הרב הוטנר, תכונה זו של על-זמניות אינה מאפיינת רק את העולם הבא, אלא היא מאפיינת אף את הנשמה, באופן המנסה לבוא לידי ביטוי גם בחיי ההווה הסופיים. הרב הוטנר עוסק בכך בהרחבה במאמר הראשון מספר פחד יצחק לפסח, שם הוא דן במידת הזריזות בקיום מצוות. מידה זו נתבעת מעובד ה' בכל עת, אולם היא קשורה במיוחד בחג הפסח, שם החיפזון הוא ממהות החג (הן בנרטיב של יציאת מצרים, והן בפרקטיקה של אפיית המצות). הזריזות קשורה אם כן ברגע המכונן של היווצרותה של כנסת ישראל, אותה יישות שיש לה שייכות לחיי נצח. הרב הוטנר פותח כהרגלו בתיאור התפיסה השגורה אך השטחית של הדבר בו הוא דן:

לפי התפיסה הרגילה ענינה של מצוות הזריזות היא מהירות התנועה של כוחות הנפש וכוחות הגוף הנולדת מחמת הלחץ זה הדחק שהרצון לוחץ על הכוחות הללו להשיג את חפצו בתכיפות. ובהתאם לתפיסה זו אין שום הבדל במהותה של מדת הזריזות בין כשהיא באה בעניני עבודה [עבודת ה'] בין כשהיא באה בעניני העולם, דעיקר ההבדל הוא ברצון, דלמקום שהרצון נמשך שם תכוון מדת הזריזות את דרכה (Pachad Yitzchak: Pesach, א/ב).

התפיסה השגורה תופסת את הזריזות כעשיית מעשה באופן מהיר, מתוך להיטות רבה אחריו. אולם לא כך הם הדברים בתחומה של הנפש. כדי להמחיש זאת, מצטט הרב הוטנר משל ידוע המופיע במדרש רבה, על העירוני שנשא בת מלך, "אם יביא לה כל מה שבעולם אינם חשובים לה כלום שהיא בת מלך, כך הנפש אילו הבאת לה כל מעדני העולם אינם כלום לה, למה שהיא מן העליונים" (קהלת רבה פ"ו). על פי הפירוש השגור הנמשל של "מעדני העולם", אלו שאין בכוחם להשביע את הנשמה, הם תענוגות העולם הזה. על דרך זו מופיע משל זה בספר מסילת ישרים לרמח"ל, ומשם הוא נפוץ בקרב אנשי תנועת המוסר.[[50]](#footnote-51) אולם לא כך מפרשו הרב הוטנר. הלה מבקש לזהות מהו המעדן רב הערך ביותר שהעולם הזה יכול לספק. הוא עושה זאת תוך התחקות אחר פירושו של הגר"א (בפירוש "שיח יצחק" על "סידור אשי ישראל") לברכת "ברוך שאמר" העוסקת בבריאת העולם, המופיעה בפתח תפילת שחרית. בברכה זו מופיעה שורה של שבחים שונים, ביניהם הביטויים "ברוך אומר ועושה" ולאחריו "ברוך עושה בראשית". על פי הגר"א, הביטוי "ברוך אומר ועושה" מתייחס לבריאה כולה, ואילו "ברוך עושה בראשית" מתייחס לבריאה מסויימת – הזמן – שהיא הבריאה הנאצלת ביותר, ומפאת חשיבותה אינה נכללת בשבח הכולל על מעשה הבריאה בכללותה אלא מתיחדת בתואר "מעשה בראשית". 'וכשמותחים את הקו הלאה', אומר הרב הוטנר:

נמצא שאותה התכונה המציינת בייחוד את "עליונותה" של הנפש, אשר מפני שהיא מן העליונים לכן אפילו אם הביא לה כל עניני עולם לא תמלא, מטפסת היא ועולה עד מרום הפסגה של בריאת בראשית ואפילו אותה ההוויה הנאצלה אשר אנו קוראים לה "זמן" נכסי כפר הם אצלה. ובשעה שהיא ממאסת כל מעדני עולם גם הווית הזמן בכלל המיאוס היא. וכשהיא באה לקיים מצות ומעשים טובים אשר אז היא מקשיבה ומאזינה את "עליוניותה" מתעורר הסער הנפשי העומד להסתער על החומה של זמן ולהבקיעה. אדיר חפצה היא לקיים את המצוה שהיא עוסקת בה מעבר למחיצת הזמן, אלא שמכיון שנשואה היא הבת מלך לכפרי אין הדבר עולה בידה והמצוה מתקיימת בעל כרחה בין החומות של זמן. וכתוצאה מן הנסיון הבלתי מוצלח הזה של הנפש לפרוץ פרצה במחיצת הזמן באה מהירות התנועה בעבודת השם אשר על ידה מתמעטת כמות הזמן וה"בכדי שיעשה" של המעשה. באופן אשר המאמץ הנפשי בזה להשיג את העבר השני של החציצין והמחיצין של זמן הוא המקור העליון של מדת הזריזות (Pachad Yitzchak: Pesach, א/ה).

תכונתה של הנשמה על פי הרב הוטנר היא ההשתוקקות אל העל-זמניות. קביעה זו מקבלת משנה חריפות כאשר קוראים אותה בקונטקסט של ביטויי החרדה מהסופיות העומדים ברקע הגותו של הרב הוטנר, על העולם המתמיד לאחר שהאדם כלה, על כך ששבעים-שמונים שנה של התהלכות בעולם הם כה זניחים עד כי הם אינם "מוציאים מכדי מתים". האדם המודע לסופיותו, נדמה שאין דבר שהוא משתוקק אליו יותר מאשר עוד זמן. דחיית הכיליון. נדמה שאין כמו נצח בהופעתו כאינסופיות של זמן על מנת לספק את מאוויו של האדם החרד. אולם הרב הוטנר אינו נוקט כך: לא אינסוף זמן הוא המבוקש, אלא קיום המופקע מזמן.

ייתכן והרב הוטנר כאן מהדהד את פרדוקס חיי האלמוות. ציינו לעיל ביחס לשאלת המוות את מחנה המרוצים, כפי שכינה זאת פרוש, הסבורים שללא מוות החיים נעשים לפחותי או חסרי ערך. עמדה זו מבוטאת בידי פילוסופים שונים, ומוצאת ביטוי אפקטיבי במספר יצירות ספרותיות שחלקם נהיו לקלאסיקות. תורף העניין הוא שחיים נצחיים בהכרח נעשים, במוקדם או במאוחר, לחיים נטולי עניין, נטולי מטרה, או בפשטות: נטולי משמעות. בלשונו של פרוש המרוצים גורסים כי "חיים ללא מוות אינם רצויים משום שללא מוות יגיע כל אדם למצב של שעמום כבד מנשוא" וכן "חיים ללא מוות אינם רצויים משום שללא מוות כל הערכים הבסיסיים המקובלים עלינו יאבדו כליל את המשקל שאנו מייחסים להם."[[51]](#footnote-52) הרחבה עד אין קץ של הקיום המוכר לנו עשויה להותיר אותנו במצוקה קיומית לא פחותה מסופיותו של הקיום המוכר לנו. המרוצים תופסים שאין מוצא מן הסבך הזה, ועל כן הם תופסים את המוות כדבר רצוי. התאולוגיה ונכונותה להסכין לטענות פרדוקסאליות מזמנת מוצא מן הסבך הזה. ניתן לשמר אמונה בקוהרנטית של חיי העולם הבא הפותרת את מצוקות חיי העולם הזה באמצעות הצגה של מימד אפוקליפטי, ההופך את חיי העולם הבא לכאלו השונים באופן מהותי כלשהו מהקיום המוכר לנו, מימד הנותר בהכרח בלתי מוסבר, שכן הוא נמצא מחוץ למנעד החוויה האנושית. הקיום יהיה באיזשהו אופן אחר, והשונות הזו תפתור את מה שנדמה לנו בשל מוגבלות הכרתנו כפרדוקס, הגם שאין לנו יכולת לדמיין כיצד. זהו מה שכניתי המפלט האפוקליפטי.[[52]](#footnote-53) אולי זו אחת הפונקציות של קיום של על-זמניות, יהא פשרו אשר יהא: הוא אינו כעין אינסוף זמן המוביל בהכרח לשעמום וניהיליזם מהכיוון ההפכי, כפי שגורסים המרוצים, אלא דבר מה אחר. כך, מסכם הרב הוטנר, יש להבין את הזיקה בין כנסת ישראל לבין הנצח:

המושג "נצח ישראל" אין עניינו רק קביעות עובדה של תמידיות ההמשך של קיום כנסת ישראל, אלא שהוא בא גם לקבוע יחס נפשי, לנצח ולזמן, המיוחד רק לכנסת ישראל. כלומר: הקשר המיוחד בין ישראל ונצח קובע בנפשה של כנסת ישראל הלחץ להבקיע את מסגרת הזמן, ומביא מתוך כך למדת הזריזות בעבודת השם (Pachad Yitzchak: Pesach, א/ז).

ישנם שני מובנים של נצח אפוא: נצח כרצף זמן אינסופי, ונצח כמציאות המופקעת מזמניות. עדות לקיומו של הנצח העל-זמני בא לידי ביטוי בחיי האדם, בהיזקקות של הנשמה למידת הזריזות בקיום מצוות. במחשבה שניה פורמולציה זו עשויה לעורר תמיהה נוספת, ועבור האדם הדתי אולי אי נוחות, שכן על פניו נובע ממנה איזה רצון למזער את זמן עבודת האל ככל הניתן, בעוד לכאורה מצופה ששאיפת עובד ה' תהיה להרחיב ככל הניתן את זמן העיסוק שלו בעבודת ה'.

תמיהה זו נראה שמוצאת את פתרונה בדיון מקביל ומשלים של הרב הוטנר, בו הוא מפתח שוב שני מושגים של נצח. האחד, כדלעיל, הוא הנצח כרצף אינסופי של זמן. אולם ישנו על פי הרב הוטנר מושג אחר של נצח, המתייחס באופן פרטי לכל אדם באשר הוא. כך כתב:

הנה האדם שלנו החי בעולם של גזרת המיתה, בודאי שאין הוא נצחי. אבל יש כאן עמקות אצילית. הלא, לא הרי נצח כהרי נצח. יש בטבע נצח מוחלט, דוגמת תנועת השמש ומהלכה [...] אבל יש עוד נצח יחסי. וכמו שבתוך מסגרת הגבולית של חיי האדם תנועת הלב היא נצחית [...] אצל האדם החי את חייו המוגבלים, הרי כלליות החיים שלו, הוא הנצח שלו. [...] בשעה שאנו אומרים שדבר זה נוהג אצל אדם **בתמידיות**, פירושו של דבר הוא, כי הדבר הזה הנה הוא מזדהה עם הנצח של האדם. כי ביחסי האדם אל עצמו, הרי **התמידיות** שלו היא כלליות הסכום של חייו, וסכום חייו הרי הוא הנצח שלו (פחד יצחק, יום הכיפורים, לב/ה. ההדגשות במקור).

ברי כי הרב הוטנר מהדהד את ההבחנה בין שתי תפיסות הזמן שראינו אצל היידגר וקירקגור – זמן כמותי וזמן חוויתי. כמותם, הרב הוטנר טוען שבניגוד לתפיסה הכמותית של הנצח כאינסוף, בפרספקטיבה קיומית, זו השלטת "אצל האדם החי את חייו המוגבלים", נצח אינו חוסר סופיות כי אם "תמידיות", או כוליות. כך הוא קובע בהמשך המאמר כי "הנצח בערכי הקדושה, אין פירושו קו ישר בלי סוף בעל נקודות הרבה עומדות בפני עצמן, אלא שבערכי הקדושה, הנצח מתייחס הוא לשלמות של קומה אחידה בעלת פרצוף מסוים" (שם, סעיף יא). הרב הוטנר פותח בבעיית סופיותו של האדם, היותו לא נצחי במובן השגור של המילה. אולם הוא ממשיך לקבוע שישנו מופע של נצח הזמין גם לאדם הסופי: הכוליות של חייו, כל הזמן שהוא קיים בו. במסגרת זו, לא כל דבר המרכיב את חיי האדם קשור בנצחיותו, אלא רק את מה שנוהג בו בתמידיות יש לזהות עם הנצח הקיומי שלו.

מתוך הנגדה בין נצחיות כאינסוף זמן לבין נצחיות כתכונה של כוליות, מצביע הרב הוטנר על סוג של נצח המהווה אפשרות עבור בני אדם גם בקיומם הסופי. אולם בניגוד להיידגר, הנצח הקיומי אצל הרב הוטנר לא בא במקום הנצח הכמותי, אלא מקביל אליו וכרוך בו. בעודו נאחז בתפיסה קיומית של זמניות ונצחיות, הרב הוטנר עודנו מדבר על חיים נצחיים כאינסוף זמן בעולם הבא.[[53]](#footnote-54) העולם הבא נצחי בכל המובנים גם יחד: כאינסוף זמן; כעל-זמניות באופן המופקע מזמן; וככוליות – יום שכולו ארוך. בפני האדם קיים גם אופק של נצחיות גם במובן האבסולוטי. המפתח לכך, עבור הרב הוטנר, הוא ביצירת זהות בין הנצחיות היחסית הקיומית לבין הנצחיות של עולם הבא. כך כתב:

ועלינו לדעת כי אותו חוק של מדה כנגד מדה אומר לנו, כי המדות העליונות אשר בודאי הן בנות בלי-גבול מתעוררות הן על ידי הנהגות האדם על פי מדותיו הגבוליים, ואשר על כן, יש בכחה של היגיעה בתורה **תמיד**, סגולת-כפרה מיוחדת, כי על ידי **תמידיות** היגיעה הוא משלב את **הנצח** שלו היחסי עם הנצח של התורה המחלט. ועל ידי זה הוא יוצר-פועל בעצמו מהות של נצח (פחד יצחק, יום הכיפורים, לב/ה. ההדגשות במקור).

במקום אחר כתב כך:

לגבי תורה, מושג ה"תמידיות" בא הוא לסמן את אופיה של תורה, שאין שלימות-של-תורה מופיעה עד שהיא מסגלת לעצמה את מדת ה"תמידיות". ולגבי תורה אין ה"תמידיות" מושג כמותי, אלא מושג איכותי טהור. אין ה"תמידיות" לגבי תורה, באה לענות על השאלה, כמה זמן עסק בתורה? אלא שהיא באה לענות על השאלה, כיצד עסק בתורה (פחד יצחק, שבועות, מאמר כד/ז).

במהלך זה מקשר הרב הוטנר בין מושג הנצח הקיומי לבין מובן הנצח התאולוגי-המסורתי; לא זו אף זו, הוא תולה את האחד בשני: באמצעות יגיעה תמידית בתורה, האדם מקשר את הנצח הקיומי שלו עם הנצח המוחלט. הזריזות בקיום המצוות מקרבת את האדם למופע של נצחיות כעל-זמניות בעולם הזה; ואילו התורה, שאין לה שיעור קבוע בזמן או תיחום כלשהו, מאפשרת מופע של תמידיות הקשורה בנצחי המוחלט. כך האדם יוצר בעצמו לא רק מקרה-של-נצח – הכוליות של חייו הקונטינגנטיים – אלא מהות-של-נצח, כוליות הקשורה בתורה.

התורה היא המפתח לחיי נצח. בקביעה זו עצמה כמובן אין שום חידוש בנוף התיאולוגי היהודי. אולם החידוש בדבריו של הרב הוטנר היא באופן בו הוא מסביר את המנגנון שמאחורי היותה של התורה המפתח לחיי הנצח. לא זו בלבד: ככל הוגה מהזרם האורתודכסי-ליטאי, הרב הוטנר שם את לימוד התורה במרכז עולמו של היהודי ומבכר אותה על פני כל ערך אחר. אולם טמון כאן חידוש ניכר בסיבה בגינה התורה מרכזית כל כך: היא נמצאת מעל שאר מופעי הדת היהודית בזיקה בינה לבין תמידיות. כך כתב:

מושג ה"תמידיות" הבא ביחס למצוות, חלוק הוא בהחלט ממושג ה"תמידיות" הבא ביחס לתורה. החילוק הזה מוסבר לנו יפה בדרך משל. בשעה שאנו אומרים שפלוני ניגן שעתיים על הכינור, תיבת **שעתיים** מתיחסת היא אל פעולת הנגינה. והיא באה לומר שפעולה הנגינה ארכה שעתיים. אבל בשעה שאנו אומרים שהניגון הזה הוא **בן-שעתיים**, אין הכמות של שעתיים מתיחסת לפעולה הנגינה, אלא שהיא מתיחסת אל החפצא של הניגון. באופן הראשון, יתכן שפלוני ניגן הרבה מיני ניגונים, במשך שעתיים. אבל באופן השני, אדרבה, עיקר הכונה להורות על תכונתו של הניגון. כלומר, זקוקים אנו לכמות זמן של שעתיים, בכדי שנוכל לנגן את כל הניגון מתחילתו ועד סופו [...] מושג ה"תמידיות" בתלמוד תורה, מובנו הוא, שהניגון הוא הוא בן **תמידיות**. כאן, ה**תמידיות** מתיחסת היא **לחפצא של תלמוד-תורה** [...] כאן, **התמידיות** היא מדת-גודל, ולא הודעה של משך זמן (פחד יצחק, יום הכיפורים, לב/ז).

יתרונה של התורה על פני המצוות הוא בכך שהיא מאפשרת תמידיות של "מדת-גודל". כך מפרש הרב הוטנר את הפסוק מקריאת שמע, טקסט היסוד של המחויבות היהודית כלפי האל: "'ודברת בם בשבתך בביתך, בלכתך בדרך, בשכבך ובקומך' מיוחד הוא בתלמוד תורה דווקא. מפני שהכוונה היא בכאן לצירופם של כל המצבים הללו ליצירת קומה שלמה אחידה של תלמוד-תורה, עד שכל הגורע מהמשכם ומרציפותם של המצבים האלה, בכלליות הקומה הוא פוגם" (פחד יצחק, שבועות, כד/ג). לתורה יש פוטנציאל מאחד המכונן כוליות: היא המסוגלת להפוך את חיי האדם מאוסף של פרגמנטים, מצבים, פעולות וחוויות, לאחדות מגובשת הכוללת את סך כל חלקיה, לכוליות ולמלאות.

ישנם אפוא שני מושגים של נצח: אינסופיות – נצח בהתייחס לזמן הכמותי; ותמידיות, המאופיינת גם בעל-זמניות – נצח בהתייחס לזמן האיכותי, שמשמעו קיום של אחדות ושלמות בו כל מופעי הקיום בעבר, בהווה ובעתיד קשורים בדבר אחד שהם מזוהים עימו. נצח במובנו הכמותי שייך רק למה שהוא מחוייב המציאות, כך שהאדם בעולם הזה אינו נצחי במובן הכמותי; אך הנצח במובנו הקיומי זמין לו, אם הוא חי בתמידיות. נצח כאינסופיות נעשה זמין עבור האדם גם כן כאשר התמידיות שלו קשורה בנצח המוחלט, קישור אותו הוא יכול להשיג אם התמידיות בחייו היא תורה. בהמשך אותו מאמר, כתב הרב הוטנר כך:

ברית התורה קרוי הוא **ברית יומם ולילה**. ופשוט הוא, כי יומם ולילה הוא כינוי לתמידיות. ולמדנו מכאן, כי ה"תמידיות" נכללת היא בעצם "ברית התורה". ודעת לנבון נקל, כי אם היתה ה"תמידיות" מושג של כמות-הזמן, כי אז היה מן הנמנע שתשמש גורם בתוכה ובגופה של ברית התורה. באופן, שאם גרעת שעה מיראת שמים, הרי חסרון שעה בידיך. אבל אם גרעת שעה מתורתך, הרי רצחת את אופי **התמידיות** של תורתך. ותורתך קטועה היא בידיך (פחד יצחק, יום הכיפורים, לב/ח. ההדגשות במקור).

כאשר גורע אדם שעה מתורתו, הריהו "רוצח" את תמידיותה. השימוש בפועל "רציחה" כאן משווה משמעות קטסטרופלית – שוות ערך למוות – לחוסר התמידיות. כטקסטים רבים של הרב הוטנר, כאשר הם נקראים מחוץ לפרספקטיבה הכוללת על הגותו, מובאה זו עשויה להיקרא כטקסט "מוסרניקי" גרידא, הפלגה רטורית לצורך הדגשת מסר חינוכי. אולם בהקשר המהלך בו הוא נטווה, ועל רקע משמעות המושג רציחה כפגיעה באפשרות החשיבות-משמעות של הקיום האנושי שפיתח הרב הוטנר,[[54]](#footnote-55) נראה שיש לקרוא אותו בהתאם לאופן בו הלה מאפיין בעצמו את כתיבתו: מצד אחד הקפדה יתרה בנוגע למילה הכתובה מתוך "הרגשת-האחריות כלפי דברים שבכתב", ומצד שני המתודה של כתיבת דברים בעלי משמעות כפולה: משמעות אחת רוממה מאוד עבור הקורא החכם, ומשמעות אחת פשוטה מאוד עובר הקורא ההדיוט.[[55]](#footnote-56) פגיעה בתמידיות התורה היא מעשה רציחה: נישול המשמעות מהקיום.

להשלמת דיון זה יש לשוב לאחד ממושגי השדרה הרעיונית של הרב הוטנר: האמת. ראינו כי הרב הוטנר מבנה שני מושגים של אמת: אמת כנאמן למקור, ואמת כנצחי.[[56]](#footnote-57) בכתביו של הרב הוטנר נמצאת המשגה שלישית של מושג האמת, הקשור לאיחוד שלשת מימדי הזמן. כך כתב:

[אמרו חז"ל] כי תיבת אמת בנינה היא משלשת האותיות, שהראשונה היא התחלת האותיות, השניה היא אמצע האותיות, והשלישית היא סיום האותיות. ומבואר מזה שבנין זה מגלה הוא תכונה המיוחדת למדת האמת. והצעת הדבר כך היא: אמת והיפוכה מתיחסות הן לדעתו של אדם. אם ציור המציאות בדעתו של אדם מתאים למציאות, הרי זו דעת אמת; אם ציור המציאות בדעתו של אדם אינו מתאים למציאות, הרי זו דעת שקר או דעת מוטעית. השתלשלותה של הדעת בתוך במציאות באה היא בתלתא בבי [בשלושה שערים]. היא נפעלת מן המציאות, פועלת על המציאות, ובאופן זה מקשרת את המציאות הפועלת עם המציאות הנפעלת. כשהדעת היא דעת אמת, כלומר שהמציאות הפועלת מתאימה עם ציור המציאות של הדעת, אז יעלה הקשר יפה והמציאות הנפעלת תתחבר ותתלכד עם המציאות הפועלת. ולהיפך, שכשהדעת היא דעת מוטעית, וציור המציאות של הדעת לא תתאים לעצם המציאות, הרי זה ניתוק השרשרת, והמציאות הנפעלת על ידי הדעת תהיה בודדה, שאין לה הזדווגות עם עצם המציאות הפועלת. ועל כן בנינה של תיבת אמת הבנויה משלש האותיות, אשר השלישית שבהן היא סיום האותיות המחזיר ושב אל ההתחלה, הרי בנין זה מורה על אמיתיות האמצע. כי רק אם האמצע מתאים אל ההתחלה, יש לו כח לקשר את ההתחלה עם הסוף (פחד יצחק, סוכות, טו/ב).

מובאה זו היא מן הסתומות שבספרי פחד יצחק. הרב הוטנר כותב כי ליחסי הדעת והמציאות שלשה מופעים: (1) הדעת נפעלת מהמציאות; (2) הדעת פועלת על המציאות; (3) הדעת מקשרת את המציאות הפועלת עם המציאות הנפעלת. הרב הוטנר לא מסביר כאן מה פירוש המופעים הללו. בקריאה יחפה אף לא ברור כיצד יש כאן שלשה מופעים, שכן לא ברור מדוע השלישי – הקישור בין המציאות הנפעלת או הפועלת – הוא מופע בפני עצמו. ומה פשר קישור זה? האין המציאות הפועלת על האדם והמציאות עליה הוא פועל אותה מציאות? וכי יש צורך לקשר אותה אל עצמה? הדברים מתבהרים לאור דברים שראינו בפרקים הקודמים, ולאור המשך המובאה. נעיין ראשית בהמשך הדברים, ולאחר מכן אפרשם. כך כתב:

הדברים ההלו אמורים הם במדת הדעת כפי שמופיעה היא בעולמנו. וגם במדת האמת של הקב"ה נתפרש לנו ענין זה. והם הם הדברים שכתב רש"י במס' שבת דמדת האמת של הקב"ה פירושה: אני ראשון ואני אחרון ואני הוא. אני ראשון – א, ואני אחרון – ת, ואני הוא – מ. כלומר, ההוה של העולם מקשר את תכנית העולם עם מטרתו [...] מכיון שמדת האמת ענינה הוא התקשרות הסוף אל ההתחלה, הרי של הויה שפירושו היה הוה ויהיה, המקשר את העבר ואת העתיד בברירות של הוה, הוא הוא גילוי מדת האמת של הקב"ה (שם).

האמת של הקב"ה היא היותו מקשר בין שלשת מימדי הזמן של המציאות: ההווה שלה, עם העבר – התכנית של המציאות, הטלוס הטמון בה – ועם העתיד, תכלית המציאות, יציאת הטלוס אל הפועל. האל מקשר את העבר ואת העתיד בברירות של הווה – זהו גילוי האמת. הרב הוטנר, אפוא, מגדיר כאן מושג שלישי של "אמת": אמת כאחדות, ככוליות אשר מופעי המציאות בה קשורים זה בזה בעזרת עקרון מאחד אחד.

נחזור לשלשת מופעי הדעת. שלשת המופעים הללו קשורים במושגים השונים של דעת בהגותו של הרב הוטנר. שני המופעים הראשונים קשורים בהבחנה בין דעת מסכימה, שעניינה הכרת המציאות הטבעית, רצון ה' שהתגלה בבריאה, לבין דעת יוצרת שעניינה יצירת מציאות חדשה, עולם אשר אין בו פער דואליסטי בין המציאות הטבעית התחתונה לבין העולמות העליונים.[[57]](#footnote-58) הדעת הנפעלת מהמציאות היא הדעת המסכימה. הדעת הפועלת על המציאות היא הדעת היוצרת. המופע השלישי קשור בדעת ככזו המגשרת על הפער הדואליסטי באמצעות העמדת גוף העולמות כטפל ביחס לתכלית העולמות. הבריאה היא העבר של המציאות; העולם המחודש הוא העתיד של המציאות; והקישור ביניהם ברגע ההווה נעשה בקישור בין העליונים לתחתונים בכח הדעת. ממש כמו האל המקשר בין ההווה, העבר והעתיד בעצם קיומו. דמיון הצורה ליוצרה. "לזה באה היא פעולתה של מדת ואמת," כתב הרב הוטנר במקום אחר, "המאחדת את חילוקי הזמנים בנקודה אחת, וממילא שופעים הם אורות העתיד בתוך זרם החיים של ההוה." (פחד יצחק, יום הכיפורים, ו/ט). אמת פירושה אפוא כוליות קיומיות ברגע הווה באמצעות איחודו עם העבר והעתיד, והיא תכונה של האל כמו גם של האדם הנברא בצלם אלהים המונח בדעתו.[[58]](#footnote-59)

מצינו אפוא שעקרון הטוטאליות הקיומית ההיידגריאני קיים אף הוא בהגותו של הרב הוטנר. עבור היידגר האדם מהפך את קיומו לאחדותי, בכך שהוא מקשר את כל חייו בחוט אחד – העצמי הייחוד והמובחן שלו – ומחבר בין שלשת מימדי הזמן שלו בבחירה האותנטית, פעולה בהווה מתוך זכירת העבר ומתוך התכוונות לאפשרויות העתידיות הייחודיות שלו. בהגותו של הרב הוטנר מצאנו שהוא מדבר על תמידיות כנצחיות של האדם בעולם הזה, ככלל הזמן שלו; ומצאנו שהוא מדבר על האדם המשווה אמת למציאות בכך שהוא מאחד את שלשת מימדי הזמן, באמצעות שלשת מופעי המפגש בין הדעת למציאות. עם זאת, ובניגוד להיידגר, הרב הוטנר משמר לצד הנצח הקיומי הקונטינגנטי את מושג הנצח האינסופי והמוחלט, והוא קובע כי האדם מסוגל לאחד את הנצחיות היחסית שלו עם הנצחיות המוחלטת כאשר התמידיות שלו קשורה במופע של הנצחיות המוחלטת – התורה.

כאן המקום להעיר הערה על המובנים הכפולים שמייחס הרב הוטנר למושגיו. בפרק הרביעי פגשנו בשני מושגים של אמת: אמת כנאמן למקור, ואמת כנצחי. על פניו מדובר בשני מושגים שונים, אולם ראינו שהם מתכנסים לכדי מובן זהה: האמת של האדם במובן של התאמה למקור היא התאמה לקיומו של האל, שהוא קיום נצחי. כאן פגשנו במושג שלישי של אמת הנדמה שונה בתכלית גם הוא: אמת כאיחוד של הזמן, בדומה למאפיין זה של האותנטיות בהגותו של היידגר. אולם גם מובן זה מתכנס אל שני האחרים ומתאגד איתם תחת העניין המשותף שבמוקד הגותו של הרב הוטנר: הקיום. שכן הכוליות המאחדת את ממדי הזמן של האדם היא המאפשרת את התמידיות בתורה, אשר היא המפתח לקיום נצחי והתאמה למקור. שלשת ההמשגות של האמת בהגותו של הרב הוטנר הם פנים של אותו עניין.

אותו הדבר ניתן להיאמר על מושג המפתח בהגותו של הרב הוטנר בהקשרה של האותנטיות – היחידות. במסגרת השדרה הרעיונית ראינו כיצד הוא משתמש במושג היחידות כדי לבטא את כחה של התורה להתפשט על כל דבר אחר העשוי להיות קשור בה, בדגש על דברי הרשות.[[59]](#footnote-60) בדיוננו בלב הגותו של הרב הוטנר ראינו כיצד הוא טוען את מושג היחידות במובן של ייחודיות, כביטוי לשאיפת האותנטיות.[[60]](#footnote-61) על פניו מדובר בשני מובנים שונים מאוד. אולם הם נפגשים ומתאחדים בהקשרה של התמידיות, במובנה של אותנטיות ככוליות התלויה בייחודיות. אצרף את סך הטענות שראינו עד כה בנוגע לתורה, לדברי הרשות, ליחידות ולתמידיות בהגותו של הרב הוטנר: [[61]](#footnote-62)

1. דברי הרשות חולשים על כל שטח בחיים, מבלי הותרת דבר פנוי. הם אפשרות הקיום של "בכל דרכיך דעהו" והשתעבדות תמידית לאדון.
2. קיום דברי הרשות לשם שמים תלוי בלימוד תורה, באמצעותה נרכשת דעת-רשות המאפשרת לאדם להכריע כיצד דברי הרשות שלו עשויים להיות לשם שמים.
3. יחידותה של תורה: כל מעשה שתלמוד-תורה הביא אליו נחשב אף הוא תלמוד-תורה. הנגזר מכך: כל מעשה של דברי הרשות לשם שמים הוא תלמוד-תורה, וכל שטח בחיים וכל רגע בחיי האדם, ללא יוצא מן הכלל, עשוי להיות תלמוד תורה. למעשה, מבלעדי רעיון זה, לא ניתן לייחס פשר של ממש לרעיון התמידיות בלימוד התורה. הרי בלתי אפשרי ללמוד תורה "כל הזמן". מבלעדי רעיון יחידותה של תורה, נראה שאת דרישת התמידיות בתורה היה עלינו לקרוא כמסר מוסרניקי, המדרבן לימוד תורה. אולם על רקע מבנה של היחידות ככוליות, רעיון התמידיות בתורה רוכש פשר של ממש, כדבר הנוהג באדם בנצחיות.
4. תלמוד תורה בצורתו העיקרית והעליונה הוא כשהוא מהווה לימוד תורה ייחודי של האדם, מקור לחידושים המיוחדים שרק הוא מסוגל להפיק, שהרי אין שכל בעולם הדומה לשכל חברו. זהו, על פי הרב הוטנר, המופע המשמעותי ביותר של יחידות במובנה כייחודיות.

שני מובניה של היחידות מתלכדים אפוא אצל הרב הוטנר במושג האותנטיות, ובדומה למושג זה אצל היידגר: ייחודיות היוצרת טוטאליות קיומית, ושניהם קשורים בתורה: בלימוד התורה עשויה להתממש הייחודיות של האדם המונחת בשכלו, ולימוד התורה על מנת לעשות מסוגל לכונן בו כוליות המתפשטת על כל מופעי חייו כאשר הם נובעים מלימוד תורה.

## ז.4. היות-לקראת-הנצח: האדפטציה של הרב הוטנר לעקרון ההיידגריאני

שלשת העקרונות המרכיבים את רעיון ההיות-לקראת-המוות בפילוסופיה של היידגר – ההשלכה העתידית, הכוליות הקיומית, והייחודיות – נוכחים כולם באופן מסוים בהגותו של הרב הוטנר, ומפותחים בזיקה למושגי היסוד שלו תוך קישורם למושא הנמצא בליבה של כל תפיסה אורתודוכסית-ליטאית: התורה. זאת תוך הצגה מחודשת של היסוד הדתי אותו דחה היידגר: רעיון חיי הנצח. האם ניתן לדבר אפוא על תמה דומה להיות-לקראת-המוות בהגותו של הרב הוטנר, משהו שניתן לכנותו היות-לקראת-הנצח?

דבר זה אפשרי, שהרי היסודות לכך מונחים בהגותו. אולם עבור מעשה הרכתבם לכדי תמה סדורה, יש לומר בכנות, נדרשת כאן מידה מרובה, יחסית, של המשכת רעיונותיו של הרב הוטנר, וספקולציה רבה. על כן, בשורות הבאות אבקש להציע בזהירות את האופן בו ניתן היה לשחזר תמה כזו מתוך הגותו של הרב הוטנר. תוך כך אבקש להתייחס לקושיות שעלו בתחילת העיון: האם הרב הוטנר אינו מביע, בסופו של דבר, עמדה תיאולוגית המעמעמת את עצמת המוות בכך שהיא מתכחשת לסופיותו, והאין זו בסופו של דבר תגובה בלתי-אותנטית כלפי המוות, המאפשרת לאדם לשקוע חזרה אל הנינוחות הרדומה המעקרת את הדחף האותנטי? שנית, האם הפורמולציה של הרב הוטנר אינה מסיטה את מוקד ההשלכה העתידית מן המוות אל הנצח באופן המעקר את המוטיבציה להיות אותנטי שמחוללת המודעות למוות? שלישית, האם עצם החתירה לאותנטיות יכולה להלום דתיות יהודית אורתודוכסית, הנשענת על מערכת ערכים מוכתבת מראש וגם, על פניו, על מערכת חובקת-כל של מעשים ובחירות מוכתבות מראש במסגרת ההלכתית?

ההצעה היא כלדלהלן:

בדומה להיידגר, אף אצל הרב הוטנר ניתן לדבר אודות שני מצבי קיום: קיום של יחידות וקיום של חוסר יחידות, המקבילים, בשינויים המתחייבים, לקיום האותנטי והבלתי-אותנטי. היחידות בדומה לאותנטיות מטביעה את כל מעשי האדם ואופני חייו בייחודיותו של האדם ומצרפת אותם לידי תמידיות ומכוננת כוליות קיומית.

הדמיון בין צמדי-המודוסים מתקיים גם ביחס שלהם למשמעות: מפרספקטיבה קיומית, כפי שמפתח אותה היידגר בהשראת קירקגור, הקיום עשוי להיות משמעותי [אף אם רק] מבחינה קונטינגנטית, כאשר הקיום הוא אותנטי. באופן דומה בהגותו של הרב הוטנר הקיום עשוי להיות משמעותי מבחינה קונטינגנטית כאשר הקיום יחידי, אך הקיום עשוי להיות גם משמעותי מבחינה אבסולוטית, כאשר היחידות והתמידיות קשורים בתורה – דבר המתאפשר בשל כוחה של התורה להפוך כל דבר הנובע ממנה לגוף התורה עצמה – באשר התורה מתפשטת על כל מופעי חייו ומצרפת אותם לאחדות וכוליות הקשורה בנצח. בנקודה זו אנו מוצאים דווקא נקודת דימיון חשובה בין הרב הוטנר להוגה אקזיסטנציאליסטי אחר – קירקגור. עבור היידגר, על מנת שהקיום יהיה אותנטי מספיק שהאדם יתחייב לייחודיות שלו; ואילו עבור קירקגור, האותנטיות תלויה באידאה שהאדם מתחייב אליה באופן מוחלט, ומסקנתו היא שהאידאה הזו מוכרחת להיות האידאה הנוצרית. הרב הוטנר כאן ממצע באופן מסוים בין השניים. האותנטיות אפשרית, באופן עקרוני, על בסיס הייחודיות האנושית לבדה; אולם על מנת שתהיה אותנטית אמתית, הקשורה בנצח והמכוננת משמעות אבסולוטית, היא מוכרחת להיות קשורה באידאה מסויימת: התורה.

אצל שני ההוגים התנועה בין שני המודוסים של הקיום תלויה בהשלכה עתידית אל עבר חוויה הנמצאת מחוץ לאופק קיומו של האדם. בפרדיגמה ההיידגריאנית, המודעות לאירוע המוות הבלתי נמנע חושף מצד אחד את סופיות הקיום ואת היותו חסר משמעות בפני עצמו, ומצד שני את אפשרות ייחודיות הקיום, הנצחיות הקיומית והמשמעות שהיא מכוננת. המוות מעורר חרדה, העשויה להביא לידי אחת משתי תגובות: הדחקה, שכחה ובריחה חזרה אל הקיום הבלתי-אותנטי הרדום; או התעוררות של דחף לחיות בצורה מלאה וייחודיות ככל הניתן כל עוד ניתן. הרצון לחיים בעלי משמעות, גם אם קונטינגנטית, דוחקת באדם לחיות באופן אותנטי. זהו ההיות-לקראת-המוות.

כאן אנו פוגשים בהבדל המשמעותי בין השניים. בפרדיגמה ההוטנרית, ההשלכה העתידית כפולה, וכאן טמון פתרון אפשרי לשתיים מהקושיות שהעליתי. ההשלכה הראשונה היא המוות. המוות אצל היידגר הוא הגורם המעורר את האדם למובחנותו וייחודיותו מצד אחד, והוא תוחם את קיומו של האדם באופן המאפשר טוטאליות קיומית. יכולתו של האדם ליצור זהות בין עצמו לבין הנצח בהגותו של הרב הוטנר תלויה גם כן בייחודיות המהווה תנאי לתמידיות: תמידיות של נצח אפשרית רק בתמידיות בתורה, ותמידיות בתורה אפשרית רק בתלמוד תורה הייחודי, המביא למעשה הייחודי – עשיית מעשי הרשות שלו לשם לשמים. אולם בניגוד להיידגר, עבור הרב הוטנר המודעות למוות לבדה לא יכולה לעורר את האדם לאותנטיות, שכן הסופיות הבלתי נמענת מובילה לייאוש ניהיליסטי גמור, מהסוג המהווה עבורו הכפירה החמורה של תקופתו. עובדת אפשרותה של האותנטיות ושל המשמעות הקונטינגנטית, שהרב הוטנר על פניו מכיר בה, אין ביכולתה לעורר דחף לפעולה.[[62]](#footnote-63)

בשלב זה נכנסת לתמונה ההשלכה העתידית השניה, הזמינה בשל האמונה התאולוגית היהודית: הנצח, אופק הקיום הנצחי של האינדיבידואל. המודעות לתחיה מתפקדת במקביל למודעות למוות: המוות הכרחי ובלתי-נמנע, אבל הסופיות אינה הכרחית. כך נחשפת בפני האדם, לצד וודאות המוות ואפשרות הנצחיות הקיומית, גם אפשרות של נצחיות אבסולוטית ושל משמעות שאינה קונטינגנטית. אך זוהי אפשרות: כפי שהסופיות אינה הכרחית, אף הנצחיות אינה הכרחית. רק המוות הינו ודאי עבור האינדיבידואל. אפשרותה של סופיות מוחלטת ומאיינת בצל המוות היא אפשרות אמתית בהחלט, למעשה, זוהי אפשרות ברירת המחדל של האדם. התחיה והנצחיות אינם נתונים; ממש כמו המשמעות הקיומית, הם נרכשים על ידי האדם במאמץ הסיזיפי לחיות באופן אותנטי. אפשרות הנצחיות משמרת את החרדה הקיומית, או למצער, מידה משמעותית דיה של חרדה קיומית, באופן המסוגל לעורר את הדחף המניע את אותנטיות. שכן ללא אותנטיות, ללא חותמה המאחד והמתכלל של הייחודיות, לא תתכן טוטאליות של לימוד תורה המתפשט על כלל הווייתו של האדם, מהדעת שבו ועד האפשרויות הייחודיות המזדמנות בדברי הרשות הנקרים בפניו, ולא תיתכן נצחיות. תחית המתים, והנצחיות האבסולוטית עליה היא מבשרת, אינם מאיינים את עוקצו של המוות, הם מניחים לצידו תקווה שבאפשרות חדשה נוספת שאחריו, באופן המספיק להקהות את עקצו ולתמרץ בדחיפות יתרה קיום אותנטי. עבור היידגר, הרעיון של חיי הנצח התאולוגי היא אשליה מנחמת. עבור הרב הוטנר, החלטיות המוות היא עובדה מייאשת ותו לא. אדרבה, דווקא הרעיון של משמעות קונטינגנטית עשויה להיתפס לאור הגותו של הרב הוטנר כאשליה מנחמת, שכן אין בינה ובין האין ולא כלום. הנצח לעומת זאת, עבור הרב הוטנר, אינו רעיון מנחם אלא דוחק, אף יותר משהמוות מסוגל להיות, שכן הרבה יותר מונח על הכף: היה אותנטי והענק לחייך אופק נצחי ומשמעות אבסולוטית, או שקע בקיום-כזב והתפוגג כלא היית.

כאן המקום לעמוד על האופן הייחודי בו מושג חיי הנצח והעולם הבא מתפקדים בהגותו של הרב הוטנר. לאור מהלך ההיות-לקראת-הנצח ניתן לסכם את ההבדל בין העולם הזה לעולם הבא כך: העולם הזה ודאי אינו נצחי במובן של אינסוף זמן; יש לו תחילה ויהיה לו סוף. ממדים של נצחיות זמינים בו במובן של כוליות קיומית, אשר מימושה מותנה. העולם הבא, לעומת זאת, נצחי הן כאינסוף זמן הן ככוליות. בהתאם, האדם בעולם הזה אינו נצחי במובן השגור של המילה – הוא אינו קיים למשך אינסוף זמן, אלא הוא מוגבל בהכרח על ידי סופיותו. אולם פתוחה בפניו האפשרות להיות נצחי באופן אחר: באמצעות תמידיות. נצח זה סובייקטיבי וקונטינגנטי; אך מעבר לנצחיות הקונטינגנטית, הקיומית, ישנה נצחיות אבסולוטית, זו של העולם הבא. בעולם הבא האדם, אשר בחייו חי תמידיות של תורה, נצחי בהכרח, הן כלא סופי והן ככוליות. לאור זאת, יש לשים לב לחידוש בשימושו של הרב הוטנר במושג חיי הנצח: בתאולוגיה היהודית הקלאסית, מושג חיי הנצח הוצב כמענה לבעיית התאודיציאה, כמוטיבציה לקיום מצוות או כחזון אוטופי. כאן, לעומת זאת, הרב הוטנר מפעיל את מושג התחיה והנצח כמענה לבעיה קיומית פרטיקולרית: לאשש ולקיים את אפשרות החיים האותנטיים והמשמעותיים אל מול המוות. לאור זאת קל להבין מדוע התפיסה האסכטולוגית של רמב"ן, אותה הרב הוטנר מבכר על פני זו של רמב"ם, תיתפס כעדיפה מפרספקטיבה אקזיסטנציאליסטית. שהרי כאשר מדברים על קיומה הנצחי של הנשמה בעולם הבא שהינו רוחני טהור, האם האדם קיים שם בתור עצמו, בתור האינדיבידואל שהיה בחייו? קיומה הנצחי של הנשמה אינה מספקת מענה לחרדה הקיומית, שכן הנשמה אינה העצמי. העובדה שחלק כלשהו מהאדם לא נכחד לא מקהה את האפיסה הצפויה לו כסובייקט ואינה מקנה משמעות לחייו האישיים כאינדיבידואל.

מכאן לקושיה האחרונה, אודות אי-ההלימה לכאורה בין חתירה לאותנטיות לבין דתיות יהודית אורתודוכסית, הנשענת על מערכת ערכים מוכתבת מראש וגם, על פניו, על מערכת חובקת-כל של מעשים ובחירות מוכתבות מראש במסגרת ההלכתית. מתוך העיון בהגותו של הרב הוטנר בהגותו עולה שהוא מתאמץ לפתח מרחב לאותנטיות אף במסגרת דתית אורתודוכסית. הוא מייצר מרחב זה בשני אופנים. ראשית ביחסו ללימוד התורה, באופן בו הרב הוטנר מעלה את החדשנות בלימוד תורה – בדומה למה שעשה ר' חיים מוולוז'ין ללימוד עצמו – לראש פירמידת הערכים, מאינדיקציה לכשרונו ואיכות לימודו של בן התורה למעמד של עצם העניין של הלימוד אשר מבלעדיו התורה מאבדת את פסגתה: חידוש הישות, היחידות והתמידיות שהיא מאפשרת. שנית, היא התמורה שהוא מחולל במעמדם של דברי הרשות. הוא מקנה מעמד מרכזי יותר לדברי הרשות האמורפיים מאשר למצוות החד-משמעיות – וזאת באופן דומה לאופן בו הוא מבנה את יתרונה של התורה – ובכך מרומם דווקא את זירת הפעולה אשר בה יכולה לבוא לידי ביטוי אישיותו הייחודיות ואופני הפעולה הייחודייים של האדם הדתי.

האם בהצעה זו יש בכדי לספק מענה לקושיות הנ"ל? ברור למדי שתשובתם של ההוגים האקזיסטנציאליסטיים האתאיסטיים היתה שלילית, וספק אם ביכולתה של האותנטיות נוסח הרב הוטנר לעמוד בביקורת פילוסופית. אולם גם בהינתן שלא ניתן להציע פתרונות מספקים לבעיות אלו בהגותו, מאמציו בהקשר זה מרתקים לכשעצמם. הרב הוטנר מנסה להבנות את תפיסתו שלו ככזו שאינה מעמעמת את עוקצו של המוות, ולהפך, כזו המאפשרת דווקא היא להישיר אליו מבט. בהקשר זה אני סבור שעולה בידו לעמעם את עוקץ הביקורת המושמעת כלפי רעיון החיים שלאחר המוות במסגרת ההגות האקזיסטנציאלסטית, בזכות האופן בו עולה מתוך הגותו התניה בין קיום אותנטי לבין זכיה בחיי העולם הבא באמצעות קשירה בין שני סוגי הנצחיות. בכל הנוגע לחיים אותנטייים, כאן האתגר קשה יותר. ראשית, יש לטעון כלפי הרב הוטנר שיש מידה של אילוץ, ובשל כך חוסר אותנטיות, בבחירה במסגרת הדתית, שכן הנחות היסוד התיאולוגיות לא מאפשרות למצב זאת כבחירה בין שווים. רק הבחירה "הנכונה" מכוננת אותנטיות המכוננת גם נצחיות אבסולוטית. שנית, הרב הוטנר אמנם מדגיש ומפתח בהגותו את המרחבים בהם ניתן לדבר על אותנטיות במסגרת היהודית-אורתודוכסית – לו התבקשנו להציע, באופן תאורטי, מהם המרחבים בהם קיים הפוטנציאל המרובה ביותר למתן ביטוי אינדיבידואלי ייחודי במסגרת הוויה זו, שני המועמדים הטבעיים היו לימוד תורה ודברי הרשות. הרב הוטנר משדרג את מעמדם של דברי הרשות ומעניק להם מקום מרכזי ביותר, ומדגיש בהגותו את התורה במימדיה הרעיוניים ובמרחב הלימודי, שם הוא מעגן את היחידות-ייחודיות האנושית. אך סוף כל סוף ישנו הממד הפשוט של התורה ושל החיים האורתודוכסיים: מערכת חוקים המצווה על האדם במה להאמין וכיצד לנהוג, אשר מתרגרמת במסגרת האורתודוכסית-ליטאית למערכת הלכתית אשר יש לה נגיעה לכמעט כל הקשר בחיי האדם. נדמה שאין לחמוק מכך שמסגרת הלכתית-אורתודוכסית אינה עולה בקנה אחד עם קיום אותנטי באופן בו דיברו עליו האקזיסטנציאליסטים, כזה שהוא נון-קונפורמיסטי (ואולי בדווקא), פתוח עד כמה שניתן ומשוחרר מכל מגבלה שניתן מבחינה אנושית להשיל. אדרבה, אפשר וחייו של הרב הוטנר עצמו, ומידת הקונפורמיזם שכפה על עצמו, הם שיעידו. אולם ניכר ממאמציו אלו של הרב הוטנר שהוא ביקש לקרב את החיים האורתודוכסיים אל האותנטיות ובקשת המשמעות האינדיבידואלית ככל שהמסגרת כלפיה היה מחויב אפשרה לו. עבור הרב הוטנר האותנטיות לא רק שאינה זרה לחיים הדתיים אלא להפך: היא שאיפתו של האדם הדתי, ודווקא האמונה בתחיית המתים והתורה הם המאפשרים חיים אותנטיים, וכנגד זה האותנטיות אשר מבלעדיה לא תיתכן תמידיות בתורה היא התנאי לחיי נצח.

זהו המכוון בכינוי הגות פוסט-אקזיסטנציאליסטית: הפנמת הבעיות והשאיפות הקיומיות כפי שהן פותחו במסגרת האקזיסטנציאליסטית והיזקקות לרעיונותיה, אך חריגה מהמתודה וממרחב היומרה שלה בעזרת הצגת המרכיב התאולוגי, לצד מגבלה במידת האימוץ של מסקנותיה. זאת בהתאם לגישתו של הרב הוטנר ליחסי תורה וחכמות חיצוניות: קומה תחתונה הבנויה מהשכלת המציאות הטבעית, ועל גביה קומה משלימה (ולעתים מגבילה) שמעניקה התורה.

לפני סיום, אבקש לפרוע חוב ישן: בתחילת העיון, בהגיענו למסקנתה של התכלית התאוצנטרית, פגשנו בפרדוקס האינדיבידואציה התלויה בהשתעבדות – השתעבדות מלאה לאל היא המידה המירבית של גמילת טוב לאל על עצם קיומו של האדם, ולכן באופן פרדוקסלי היא הדרגה הגבוהה ביותר של קיום אמת, חוסר תלות ועמידה עצמאית שהאדם יכול לשאוף אליה.[[63]](#footnote-64) זוהי הטענה הצורנית אליה הוביל העיון בשדרה הרעיונית. לאחר שעמדנו על תפיסת האותנטיות בהגותו של הרב הוטנר, הפרדוקס מתגלה כפתיר: ההשתעבדות המלאה היא הכוליות הקשורה באידאת התורה, הממלאת את כל קיומו של האדם ומאחדת אותו, והיא כרוכה לבלי הפרד בקיומו הייחודי והמובחן.

# פרק שמיני: הגותו של הרב הוטנר על רקע מקורותיה

בפרק זה אבקש לדון במספר שאלות הקשורות במקורותיו הנסתרים של הרב הוטנר ובאופי עבודתו כהוגה וכפרשן. לא אקיף כאן את כלל המקורות והמשקעים הקיימים בהגותו, אלא אתמקד במספר מרכזיים שבהם, שחותמם ניכר במידה זו או אחרת מתוך הדיון שנעשה עד כה. אלו הם הגות המוסר מבית סלובודקה; החסידות, בדגש על הגות חב"ד; והקבלה. בנוסף אסיים בהערה על המינימליזציה של האי-רציונאלי המאפיינת את הגותו של הרב הוטנר: נטייתו מצד אחד לאמץ את המסורות הרציונאליות-פחות בהגות היהודית כמסגרת של פיתוח רעיונותיו, ומאידך הנטיה למינימליזם של האי-רציונאלי במסגרת אותן מסורות.

## ח.1. הרב הוטנר ותנועת המוסר: השפעת סלובודקה

ראינו בפרק הביוגרפי כי הסבא מסלובודקה היה דמות מפתח בחייו הצעירים של הרב הוטנר. וכפי שנאמר משמו, "תודעתו של אדם דומה לבנין בעל קומות. הקומה התחתונה שלי, קומת היסוד, זה הסבא מסלובודקה והקומה העליונה – זה הרב קוק ".[[64]](#footnote-65) דבר זה בא לידי ביטוי באופן מובהק בחייו הבוגרים. כמעט בכל פן בחייו: כדמות חינוכית, כדמות ציבורית, באפיין של שיחות המוסר שלו וביחסיו עם תלמידיו, אנו מוצאים קווי דימיון מובהקים בינו לבין הסבא. אין ספק שהלה היווה מוקד ההשראה ומודל החיקוי המשמעותי ביותר בחייו של הרב הוטנר.[[65]](#footnote-66)

לאור זאת נשאלת השאלה מה מקומה של ההגות הסלובודקאית בהגותו של הרב הוטנר. הסבא, יש לומר, אינו מוזכר בספרי פחד יצחק ולו פעם אחת, ואף בכתבים האפוקריפיים לא מצאתים אזכורים שלו המתייחסים לאמרותיו ההגותיות. באופן כללי, במקרים המועטים בהם הרב הוטנר נזקק באופן מפורש להגות מבין תנועת המוסר, הדמויות הנזכרות הן מייסד התנועה רבי ישראל מסלנטר, ורבי יצחק בלאזר,[[66]](#footnote-67) שהיה מתלמידיו הקרובים (ואשר הרב הוטנר זכה לפגוש בו וללמוד ממנו בנעוריו). אולם דבר זה אינו יוצא דופן, אלא מסתבר שבאופן טיפוסי (ומעורר תמיהה) איננו מוצאים שתלמידי הסבא מצטטים אותו או מאזכרים אותו בכתביהם. על פי טיקוצ'ינסקי אין ללמוד מתופעה זו על היעדר השפעה, אלא להפך, יש ללמוד מזה "על השפעתו ומעורבותו המוחלטת בעולמם המחשבתי [של תלמידיו], וברבדים העמוקים יותר – על טשטוש הגבול בין רעיונותיו לרעיונותיהם."[[67]](#footnote-68)

נדמה שיש כר נרחב להשוואה בין הגותו של הרב הוטנר לזו של הסבא ולזיהוי השפעתו של האחרון על הראשון. כמה ממושגי המפתח המעמידים את השדרה הרעיונית של הרב הוטנר – ליתר דיוק, מאלו הקשורים בתכלית האנתרופוצנטרית דווקא – הם מושגים דומיננטיים ביותר בשיחותיו של הסבא. החסד הוא מושג הזוכה לדגש רב אצל הסבא ועיסוקו בו מרובה ביותר, וכן מושג העונג, הרעיון שהאדם נברא כדי להתענג מחסדו של ה', ממנו נובעת גישת "חיוב התענוגים" שקידם הסבא, בניגוד לנטיה האסקטית שאפיינה את תנועת המוסר בראשיתה. מושג מרכזי נוסף בתפיסת עולמו של הסבא הוא מושג הבחירה, המהווה מבחינתו את גדולתו של האדם אף על פני המלאכים, שכן בבחירתו הוא מסוגל לזכות את עצמו ואת העולם כולו. מלבד זאת אנו מוצאים עדויות ספורות לעיסוקו של הסבא בתמות הנוכחות בכתבי הרב הוטנר, למשל: דיבורים סביב הרעיון שהאדם נברא יחידי (בעיקר בנוגע להשגחה הפרטית); הלבנת פנים כשפיכות דמים; חוסר ההכרה בערך האדם גורר זלזול בחיים; חשיבות ההתחדשות; גישה ניטראלית עד אוהדת לעולם החומרי; התעקשות על האדם כחיבור של גוף ונפש דווקא כנגד אלו הסוברים שראוי לבטל את הצד החומרי ולהיות כמה שיותר רוחניים; הרעיון שהרע במהותו טוב; ההידמות לבורא; ובמקרה יחידאי, ייחוס עונג לחכמה והשוואה בין עונג שבת לבין עונג ההשכלה במדעי הטבע.[[68]](#footnote-69)

אלא שקביעה לפיה הרב הוטנר הושפע באופן משמעותי מהגותו של הסבא מסלובודקה תלויה בשאלה מה יש להחשיב כהשפעה משמעותית. את הסבא אפיינה אותה האדישות התיאוסופית שאפיינה את הדורות הראשונים של תנועת המוסר, ואולי יש לומר – אותו במיוחד.[[69]](#footnote-70) גולדברג אף שיער שהדלילות הפילוסופית והיחס המבטל לחקירה רעיונית בסלובודקה היו מקור לרתיעה וחוסר סיפוק עבור הרב הוטנר מהסבא.[[70]](#footnote-71) מכל מקום, אין מקום להשוואה של ממש בין המושגים הנזכרים – חסד, ענג ובחירה – כפי שהם מופיעים בשיחותיו של הסבא וכפי שהם בהגותו של הרב הוטנר. אצל הסבא הן החסד הן העונג מהווים שמות כוללים לדברים חיוביים, לעתים בדגש ניכר על תענוגות ארציים. הסבא אינו מתעכב על עיון פילוסופי במושגים אלו, והם אינם נארגים במסגרת תאולוגיה רחבה בעלת יומרות הסבריות לגבי תכלית המציאות, אופיו של האל או מהות האדם, כפי שהם בהגותו של הרב הוטנר. על פי דרכו של הסבא, הללו מתפקדים כמצע למסר חינוכי: האל מלא חסד, ועל כן על האדם להיות מלא חסד כמותו. אותו הדבר נכון בנוגע למושג הבחירה. דיבוריו של הסבא על הבחירה הן ציר מרכזי סביבו נרקמת המנטרה שלו על כך שכל מעשה שעושה האדם הוא בעל משמעות קרדינאלית, לטוב ולמוטב, ועל כן על האדם לשוות ערך מקסימלי לבחירותיו ולנהוג בהתאם. אולם איננו מוצאים אצלו פיתוח שיטתי בנוגע למקורה של הבחירה או מגבלותיה, וכאמור איננו מוצאים אותה נארגת במסגרת שיטתית. ההפשטה, ההמשגה והמיקוד המאפיינת מושגים אלו בהגותו של הרב הוטנר נעדרת מזו של הסבא, לפחות ככל שניתן לשפוט מהדברים הכתובים משמו.

משפט זה האחרון מחזיר אותנו לבעיה בסיסית בבחינת הגותו של הסבא, היא העובדה שהוא עצמו לא כתב הגות. כל שיש לנו ממנו הם שחזור שיחות מתוך רשימות שרשמו תלמידים מגוונים (ולעתים הדבר ניכר בהבדלי סגנון ודגש בין השיחות שנדפסו בכרכי אור הצפון). כאשר הצעתי את מתודת השדרה הרעיונית, כמערכת רעיונות תשתיתית, המייצרת את ההיגיון הפנימי ואת הקוהרנטיות של הגות נתונה, ציינתי כי עצם קיומה של שדרה כזו היא העשויה להבחין בין הגות שיטתית לבין הגות בלתי-שיטתית. נדמה כי המאמץ להניב שדרה רעיונית שכזו מתוך ניתוח שיחותיו של הסבא מסלובודקה יניב, במקרה הטוב, תוצר רזה שמרכיביו עמומים. האם כתבים אלו מייצגים נאמנה את מלוא עומק ורוחב הגותו של הסבא? זו אינה הנחה ברורה מאליה. לו היו בידינו רק כרכי רשימות לב בהם מקובצים רשימות שנערכו מתוך שיחותיו של הרב הוטנר, היה מתגלה בפנינו הוגה אחר מאוד בעל הגות עמומה ורזה משמעותית מזה שאנו מכירים מספרי פחד יצחק. ייתכן והסבא החי הביע הגות משמעותית יותר מששרדה ממנו בכתב, ובה פיתוחים דומים לאלו של הרב הוטנר שהשפיעו עליו ואומצו על ידו. אולם, דעתי נוטה לקבל את כרכי אור הצפון כמייצגים באופן נאמן בסך הכל את הסבא, שכן הדבר עולה בקנה אחד עם האדישות התאוסופית שאפיינה אותו, על פי העדויות השונות שאספו חוקריו.

אם כן, ככל שמדובר בהשפעה על הגותו של הרב הוטנר, בהחלט יש לומר שהדמיון בין המושגים הדומיננטיים בשיחותיו של הסבא לבין אלו הדומיננטיים שבספרי פחד יצחק אינו מקרי. את העובדה שהרב הוטנר בנה במידה רבה את הגותו סביב מושגים שרווחו בשיחותיו של הסבא ודאי יש לייחס במידה משמעותית מאוד לדומיננטיות שלהם בסביבתו החינוכית (אם כי לא רק לכך; שכן אותם המושגים דומיננטיים גם במסגרת הגותו של רמח"ל שהשפיעה ביותר על המסגרת ההגותית של הרב הוטנר). באופן דומה יש להבין את העובדה שהיגדים חז"ליים או אחרים מסוימים שהיוו בסיס נפוץ לשיחותיו של הסבא מהווים לא אחת נקודת המוצא לפיתוחים רעיוניים של הרב הוטנר. אולם ככל שמדובר במהות – תכנם של המושגים והפונקציה שלהן – הקשר רופף. רוחו הכללית של הסבא ניכרת בהם, אך תכנם הוא פיתוח שהלה לא שיער.

סיכומו של דבר, את עיקר השפעתו של הסבא מסלובודקה על הרב הוטנר יש לזהות באופנים בהם היווה עבורו מודל לחיקוי: כמחנך, כפדגוג וכאיש ציבור. בכל הנוגע להשפעה הגותית, יש לראות בהגותו של הסבא ובמושגי היסוד בהן התעסק מקור השראה, גרסה דינקותא ומסגרת ברירת-המחדל אליה פנה הרב הוטנר כאשר פיתח את המושגים בעזרתם בחר לנסח את הגותו. במובן זה, המשל בו השתמש כדי לתאר את מקומו של הסבא בחייו נאה: תודעתו של אדם דומה לבנין בעל קומות, וקומת היסוד, זה הסבא מסלובודקה. מושגיו של הסבא הם חומר הבניין, אך התוך הוא עניין לעצמו.

## ח.2.הרב הוטנר וההגות החסידית

ראינו בחלק הביוגרפי כי לאורך כל חייו התמיד הרב הוטנר בעיסוקו בהגות חסידית. באופן מיוחד אנו מוצאים עדויות רבות לעיסוקו האינטנסיבי בהגות חב"ד. משקעיה של הגות חב"ד בהגותו ניכרים בכמה אופנים, אולם הבולט שבהם הוא שימושו במערכת של שתי נפשות, "אלוקית" ו"טבעית",[[71]](#footnote-72) המעלה אסוציאציות ברורות להגות זו. למרות הסתייגותו מתנועת חב"ד בת זמנו, עיסוקו בהגותם של אדמו"ריה לא פסק.[[72]](#footnote-73) ישנן עדויות לבקיאותו הרבה בספריהם. הרב הנזיר (רבי דוד כהן, 1887–1972) בספרו "קול הנבואה", כשעסק בנושא אחדות האל, הביא מדברי הפילוסופים של ימי הביניים ושל האדמו"ר הזקן רבי שניאור זלמן מליאדי מחד ואת דברי המקובלים ומהר"ל מפראג מאידך כשתי שיטות סותרות. כשהגיע עותק מספר זה לידי הרב הוטנר (הספר היה שייך לתלמידו), כתב הרב הוטנר בשולי הספר את ההגהה הבאה:

שקר ענה בזה שאמר כי יש כאן התנגדות בין בעל התניא ובין המהר"ל. וכל זה בא לו מפני שנשמטה ממנו ההגהה המפורשת בפרק שני מלקוטי אמרים. יעוין שם היטב. וכונת מהר"ל בההקדמה לגבורות היא דוקא למעלה מאצילות. ודברי המקובלים ודברי המהר"ל ודבריו של בעל התניא אחד הם.[[73]](#footnote-74)

עדות נוספת לבקיאותו בהגות חב"ד היא זו: במהדורה מוקדמת של ספר "פסקי דינים" של האדמו"ר "הצמח צדק", הרב מנחם מנדל שניאורסון, מופיע הביטוי "והגר"א הביא [...] ואני לא זכיתי להבין דבריו הקדושים". בהדפסה מאוחרת (בשנת תש"ט) השמיטו המדפיסים מילים אלו, ובמקומם הדפיסו "ואינה תשובה". הרב דוד קמנצקי העיד כי שכשהגיע עותק מההדפסה החדשה לידי הרב הוטנר הלה שם לב לשינוי וקבל על כך במכתב ששלח למדפיסים: "הגאון רבי יצחק הוטנר, בעברו על הספר, הרגיש בשינוי שנעשה, וכתב להם מכתב בשנת תשי"ד לברר למה שינו מדברי בעל ה׳צמח צדק׳ (כך ממשפחת הגר״י הוטנר זצ״ל, שיש להם את המכתב המקורי – ואני תמהה [!] למה השמיטו את שמו)."[[74]](#footnote-75)

מקרים אלו מעידים על כך שהרב הוטנר התמצא בספרי חב"ד ובהגותה, לכל הפחות הגותה המוקדמת. אכן, עקבותיה של הגות זו ניכרים בהגותו שלו.[[75]](#footnote-76) מערכת שתי הנפשות שהרב הוטנר נזקק אליה מורה על זיקה להגותו של האדמו"ר הזקן. אמנם המינוח החב"די המוכר יותר לשתי הנפשות הוא נפש אלוקית ונפש בהמית כפי שאלו מופיעים בספר התניא, אך למעשה לנפש הבהמית כמה כינויים במסגרת ההגות החב"דית, וביניהם נפש טבעית. הצמד נפש אלוקית ונפש טבעית נוכח כבר בכתביהם של האדמו"ר האמצעי והאדמו"ר הצמח צדק, הדור השני והשלישי לחסידות חב"ד. אחד המקורות בהם מופיע צמד זה עם הביטוי נפש טבעית הוא החיבור "המשך תרס"ו" של הרבי הרש"ב.[[76]](#footnote-77) ישנה עדות לכך שהרב הוטנר עסק בהמשך תרס"ו באופן ספציפי, ממכתב שכתב אליו הרבי מלובביץ', בו הוא מניח שחיבור זה נמצא ברשותו.[[77]](#footnote-78) ברי שהגות חב"ד היא מקור המינוח של הרב הוטנר. עיון באופן השימוש של הרב הוטנר במערכת שתי הנפשות יש בו בכדי ללמדנו על היחס של הרב הוטנר למקורותיו ולחסידות בפרט. הרב הוטנר שואב רעיונות ומושגים ממקורות שונים, אך הוא אינו נמנע מלנכסם לעצמו ולהשתמש בהם במשמעות חלקית ואף הפוכה מהאופן בו הם מתפקדים במקורם. שימושו במערכת שתי הנפשות והאדפטציה שהוא מבצע בה היא דוגמה מובהקת לכך, כדלהלן.

התיאולוגיה החב"דית כפי שנוסחה על ידי מייסדה האדמו"ר הזקן בספר התניא (ופותחה בווריאציות שונות על ידי ממשיכיו) פרדוקסאלית ביסודה. תיאולוגיה זו מניחה את אינסופיותו של האל יחד עם תפיסה אימננטית הגורסת שהאל נוכח בכל (רעיון שהוא למעשה נגזרת של אינסופיותו של האל). מתוך כך מתעוררות שתי בעיות יסוד המתכתבות זו עם זו: כיצד ייתכן קיומו של דבר מובחן וסופי לצד אל אינסופי ממלא כל; וכיצד האל האינסופי האימננטי יכול להיכלל בתוך החומר הסופי. הפתרון המוצע לפרדוקס זה הוא התכחשות אל "היש" (המציאות הקיימת). הדברים הנמצאים כפי שהם נגלים לעיני האדם, ובכלל זה האדם עצמו, אינם קיימים "באמת". אל מול היש ניצב ה"אין", הקונספציה שאין בה בריאה ואין בה דברים קיימים, אין בה אלא את הטוטאליות האינסופית של האל. כך כתב ר' שניאור זלמן מלאדי בספר התניא:

והנה אחרי הדברים והאמת האלה כל משכיל על דבר יבין לאשורו, איך שכל נברא ויש הוא באמת נחשב לאין ואפס ממש לגבי כח הפועל ורוח פיו שבנפעל המהוה אותו תמיד ומוציאו מאין ממש ליש. ומה שכל נברא ונפעל נראה לנו ליש וממשות זהו מחמת שאין אנו משיגים ורואים בעיני בשר את כח ה' ורוח פיו שבנברא, אבל אילו ניתנה רשות לעין לראות ולהשיג את החיות ורוחניות שבכל נברא השופע בו ממוצא פי ה' ורוח פיו לא היה גשמיות הנברא וחומרו וממשו נראה כלל לעינינו, כי הוא בטל במציאות ממש לגבי החיות והרוחניות שבו, מאחר שמבלעדי הרוחניות היה אין ואפס ממש כמו קודם ששת ימי בראשית ממש [...] וכדברים האלה ממש בדמותם כצלמם הם כל הברואים לגבי שפע האלהי מרוח פיו השופע עליהם ומהוה אותם והוא מקורם, והם עצמם אינם רק כמו אור וזיו מתפשט מן השפע ורוח ה' השופע ומתלבש בתוכם ומוציאם מאין ליש, ולכן הם בטלים במציאות לגבי מקורם, כמו אור השמש שבטל במציאות ונחשב לאין ואפס ממש ואינו נקרא בשם יש כלל כשהוא במקורו רק תחת השמים שאין שם מקורו, כך כל הברואים אין נופל עליהם שם יש כלל אלא לעיני בשר שלנו שאין אנו רואים ומשיגים כלל את המקור שהוא רוח ה' המהוה אותם.[[78]](#footnote-79)

תפיסה שוללת מציאות זו של זכתה לשתי פרשנויות מרכזיות בקרב חוקרי חסידות חב"ד. יש שפירשו אותה כשלילה מוחלטת: כל המציאות הנפרדת הנגלית לעיניו אינה אלא אשליה אפיסטמולוגית, כשלמעשה דבר אינו קיים פרט לאל. תפיסה זו מכונה הפרשנות האקוסמיסטית. לעומת אלו חוקרים אחרים הסתייגו מן הפרשנות האקוסמיסטית וביקרו אותה כמרחיקת לכת מדי. אליבא דהללו, ההגות החב"דית שוללת את ערכה האונטולוגי של המציאות כיש עצמאי העומד בפני עצמו: הקיום של היש מותנה בקיומו של האל ולמעשה בטל לגביו. היש הוא כעין השלכה קלושה של האל, הוא קיים באופן נפרד אך כל תוכן קיומו האמיתי הוא האל ולא ניתן לדבר על איזושהי עצמיות שלו כדבר ממשי ובעל ערך. יש שקראו לגישה זו הפרשנות הפנאנתאיסטית.[[79]](#footnote-80) לענייננו חשובה הגישה הנגזרת משתיהן, והיא היחס המתבקש מהאדם אל סביבתו וביתר שאת אל עצמו. אסונה של המציאות הוא הפירוד מהאל, עצם עצמיותה (הקלושה או המדומה) היא האסון. בכלל זה האדם עצמו: העובדה שהאדם קיים כיש נפרד (בין אם בתודעתו בלבד ובין אם באופן ממשי כלשהו) הינה אסון. האדם נאלץ להתמודד עם אסון זה כיוון שרצונו של האל הוא שיהיה לו אפיק מימוש בעולם החומרי. רעיון זה נקרא בפי האדמו"ר הזקן "דירה בתחתונים".[[80]](#footnote-81) האדם על ידי לימוד תורה וקיום מצוות מסוגל להלביש בישותו החומרית את רצון האל, וכן הוא מסוגל לחלץ מן הפרטים שבמציאות את הניצוץ האלוקי הטמון בהם על ידי שהוא מקיים בהם מצוות. תכלית הבריאה היא להתגבר על הפירוד ולשוב חזרה אל האחדות הטוטאלית עם האל, והגורם המניע תהליך זה הוא האדם, אשר בחייו יכול לתעל שתי תנועות של אחדות: מהאל לעולם על ידי הלבשת עצמו ברצון האל בלימוד תורה ובקיום מצוות התלויות בגוף, ומהעולם לאל על ידי קיום מצוות בעירוב הנמצאים בעולם ובכך העלאת הניצוצות שבהם חזרה למקורן.[[81]](#footnote-82)

מכאן נראה שיחסו של האדם אל קיומו שלו אמור להתנודד בין יחס שלילי לבין יחס מסויג ביותר, לכל הפחות אדיש. האדם אמור להיות חסר רצון להיות קיים מצד עצמו, ובמידה והוא מאמץ את קיומו הוא עושה זאת רק משום שזהו רצון האל. בפועל האדם נמצא בקונפליקט ביחס לקיומו, קונפליקט הנעוץ בקיומן של שתי נפשות שבקרבו. בהתחקותו אחרי הרב חיים ויטאל קובע האדמו"ר הזקן כי "לכל איש ישראל אחד צדיק ואחד רשע יש שתי נשמות דכתיב ונשמות אני עשיתי שהן שתי נפשות נפש אחת מצד הקליפה וסטרא אחרא [...] ונפש השנית בישראל היא חלק אלוה ממעל ממש."[[82]](#footnote-83) לאדם היהודי שתי נפשות: נפש אלקית ונפש בהמית (או טבעית). הנפש האלקית הינה "חלק אלוק ממעל", אלוהות ממש. היא מגלמת למעשה את היחס הרצוי אל קיומו של האדם. הנפש האלקית שואפת לחזור ולהתאחד באופן מוחלט עם האל, היא אינה רוצה להיות קיימת בגוף. לעומתה הנפש הבהמית רוצה לראות את עצמה כיש נפרד ושואפת להמשיך ולהתקיים כך. כך כתב האדמו"ר הזקן:

אך הנה כתיב ולאום מלאום יאמץ כי הגוף נקרא עיר קטנה וכמו ששני מלכים נלחמים על עיר אחת שכל אחד רוצה לכבשה ולמלוך עליה דהיינו להנהיג יושביה כרצונו ושיהיו סרים למשמעתו בכל אשר יגזור עליהם. כך שתי הנפשות האלהית והחיונית הבהמית שמהקליפה נלחמות זו עם זו על הגוף וכל אבריו שהאלהית חפצה ורצונה שתהא היא לבדה המושלת עליו ומנהיגתו וכל האברים יהיו סרים למשמעתה ובטלים אצלה לגמרי [...] אך נפש הבהמית שמהקליפה רצונה להפך ממש.[[83]](#footnote-84)

האדם שרוי כל חייו במאבק בין שתי הנפשות אשר מתחרות עליו. כל אחת מהן שואפת למלוך "בעיר הקטנה". האדם מצווה להמליך על עצמו את הנפש האלקית ולהביא את עצמו להזדהות מוחלטת עמה עד לדרגה שבה אין לו רצון בקיומו העצמי אלא שאיפתו היא לחזור ולהתאחד עם האל, להיות חסר קיום נפרד. דרגה זו נקראת בלשון חב"ד "מסירות נפש", והיא שאיפת האדם למסור את נפשו חזרה לבוראו. במילים אחרות האדם המזדהה עם הנפש האלקית למעשה רוצה בסוף החיים הללו, הוא רוצה להתאיין. אלא שמפאת רצונו של האל שתהיה לו "דירה בתחתונים" האדם מקבל על עצמו או אפילו מפתח רצון מסדר שני להיות קיים בעולם כדי לממש את רצון האל. חב"ד מעמידה במרכז עבודת ה' שלה פרקטיקה שבעזרתה האדם מתאמן על מנת להגביר את ההזדהות שלו עם הנפש האלקית ולהתכחש לנפש הבהמית, הנקראת בלשון חב"ד "התבוננות", הכוללת ריכוז המאמץ האינטלקטואלי ברעיון שאין דבר בעולם מלבד האל, עד לכדי הגעה לשכנוע עצמי עמוק. בעזרת ההתבוננות על האדם להפנים שקיומו אינו אמיתי, ולהגיע לשאיפה שהשניות בינו לבין האל תיעלם (למסור את נפשו).[[84]](#footnote-85)

לעומת הנפש האלקית ניצבת הנפש הבהמית, הנאחזת בקיומה ומסרבת להרפות. היא רוצה לחיות לנצח וכל מאווייה הם לממש את עצמה. הנפש הבהמית מתכחשת למציאות האמיתית, בורחת מאחדות עם האל ומחזיקה בתפיסת הפירוד. כל המאפיינים באדם הייחודיים לו, המתייחסים לאינדיבידואציה שלו ולקיומו הנפרד מהאל שייכים לתחומה של הנפש הבהמית. בכלל זה אישיותו, קשריו עם העולם, אהבותיו, שאיפותיו ועצם רצונו לחיות. הסובייקטיביות עצמה היא תעתוע של הנפש הבהמית ויש להתאמץ לבטל אותה. חפץ הקיום האינדיבידואלי היא ביטוי של הנפש הבהמית וכמידת נוכחותה בחיי האדם כך היא מידת השליטה שיש לנפש הבהמית עליו. כך מסביר רש"ז כי "עיקר ושרש ע"ז [עבודה זרה] הוא מה [...ש]מחשיבים עצמם ליש ודבר בפני עצמו ובזה מפרידים את עצמם מקדושתו של מקום ב"ה [...] והרי זו כפירה באחדותו האמיתית דכולא קמיה כלא חשיב ובטל באמת לו ית' ולרצונו המחיה את כולם ומהוה אותם מאין ליש תמיד.[[85]](#footnote-86)

דואליזם וכן צורות ריבוי אחרות המתייחסות למרכיבים שונים באדם ובנפשו מוכרות בהגות היהודית מקדמת דנא, עוד מימי חז"ל. באופן מסורתי מאפיינים שונים באדם יוחסו לצדדיו השונים: בדיכוטומיית הגוף והנפש הקלאסית, למשל, השכל או הרציו שויכו לנפש ואילו התאוות שויכו אל הגוף. הפרדת רשויות מוחלטת. גם במערכת הנפשות של האדמו"ר הזקן קיימות הבחנות כאלו, למשל בקביעה שהתאוות כולן מקורן בנפש הבהמית בלבד. עם זאת, החידוש המהותי שבהגות החב"דית הוא בכך ששתי הנפשות בראש ובראשונה משתייכות אל ומתחרות על אותה הזירה באדם: התודעה. שתי הנפשות מגלמות שני מצבים או שתי נטיות פסיכולוגיות: נטיה לאיון וחוסר החשבת העצמי, מתוך שאיפה לאיחוד עם האל, שהיא תכונתה של הנפש האלוקית; ונטיה לחיוב והאדרת העצמי שהיא תכונתה של הנפש הבהמית. אין צורך לומר שהראשון הוא החיובי אשר אליו מושך היצר הטוב, ואילו האחרון הוא השלילי אשר אליו מושך היצר הרע. חובת האדם היא להשליט על תודעתו את הנטיה המאיינת ולהכחיד את המחייבת.[[86]](#footnote-87)

ההגות החב"דית מציגה את הקיום האנושי כקונפליקט ומלחמה פנימית מתמשכת, בו האדם חי את כל חייו בתווך של מציאויות ואמיתות הפכיות הדרות יחד, במין מתח דיאלקטי חריף. השילוב של היש והאין, מסירות הנפש ו"הדירה בתחתונים", הנפש האלקית והנפש הבהמית, כל השילובים הללו פרדוקסליים אך מאידך כולם גילויים של אותה אחדות – זוהי "אחדות ההפכים".[[87]](#footnote-88)

שאיפה זו לאיון עצמי אנתיטתית לחלוטין להלך הרוח של הרב הוטנר, ואילו חפץ הקיום הנשללת על ידי ההגות החב"דית נמצאת בליבת הגותו. במובן זה מערכת שתי הנפשות של חב"ד הופכית לגישתו של הרב הוטנר, ובהתאם באה התמורה שהוא מחולל בה כשהוא משלב אותה בהגותו: הוא הופך אותה.

בהגותו של הרב הוטנר שתי הנפשות מגלמות בדיוק את ההפך ממה שהן מגלמות בהגות האדמו"ר הזקן. הנפש הטבעית מכירה רק במה שהיא פוגשת בכלים טבעיים בעולם המתגלה, העולם אשר מצד עצמו נטול כל חשיבות, נטול ערך – העולם של המדענות, המטריאליזם והניהיליזם, המהווים פסגת הכפירה לשיטתו.[[88]](#footnote-89) לעומתה הנפש האלקית מכירה בקיומו של כבוד, באפשרות של ייחוס חשיבות לדברי החולין. המפגש עם האלקי אינו מוביל למסקנה שהאדם והמציאות אינם דבר – להפך, הוא מוביל למסקנה שהאדם קיים באמת. הנפש האלוקית היא זו המחייבת את קיום האמת הנצחי של האדם, ואילו הנפש הטבעית היא זו החיה בעולם בו הקיום הוא כזב. הרב הוטנר מאמץ את החידוש הצורני של תורת שתי הנפשות של האדמו"ר הזקן, קרי הרעיון שישנן שתי נפשות המגלמות נטיות תודעתיות מתחרות ושעל האדם להכריע אל עבר המצב התודעתי הרצוי. הוא אף מאמץ את המינוח החב"די עצמו. אך הוא יוצק לתוך המערכת ואל תוך המינוחים שאימץ תוכן משלו, במקרה זה תוכן הפכי לתוכן המקורי.[[89]](#footnote-90)

לא רק המצב התודעתי שכל נפש מגלמת מבדיל בין הרב הוטנר לאדמו"ר הזקן, אלא אף היחסים ביניהם עוברים אדפטציה במעבר להגותו של הרב הוטנר. על פי האדמו"ר הזקן שתי הנפשות נמצאות במצב של סכסוך מתמיד, דיסהרמוניה מובנית. על פי הרב הוטנר אמנם מתרחש מאבק בתוככי האדם באם לבחור לאמץ את הפרספקטיבה של הנפש האלקית אם לאו, אך בחירה זו אינה באה על חשבון הנפש הטבעית או במקומה. אימוץ הפרספקטיבה של הנפש הטבעית באופן בלעדי היא הרסנית, שכן היא מובילה לאובדן משמעות וטעם לחיים. אך הטמעת הפרספקטיבה של הנפש האלקית אינה שוללת את תכנה של הנפש הטבעית אלא מוספיה לה פרספקטיבה המהפכת את מסקנותיה. מרגע שמתבצע האימוץ של הפרספקטיבה האלקית, שתי הנפשות מתקיימות יחד בהרמוניה כאשר האחת משמשת בסיס לשניה. נראה בעיני ששוני זה הוא שהוביל את הרב הוטנר להעדיף מתוך השמות שניתנו בהגות החב"דית לבת זוגה של הנפש האלקית את המינוח "נפש טבעית", אשר לו קונוטציות ניטראליות, על פני המינוח "נפש בהמית", אשר לו קונוטציות שליליות יותר. יחסים אלו בין שתי הנפשות מבטאות שוב את התפיסה הדואליסטית הנייטראלית של הרב הוטנר אותה ירש מפרדיגמת הנבדל של מהר"ל מפראג (והעולה בקנה אחד עם גישתו החיובית של רבו, הסבא מסלובודקה, כלפי עולם החומר, וכדלעיל).

מערכת שתי הנפשות החב"דית חידשה את רעיון שתי הנפשות, האלקית והטבעית, המגלמות שתי פרספקטיבות תודעתיות אשר האדם נדרש להכריע ביניהם (לטובת האלקית), והרב הוטנר אימץ רעיון זה. במקור בהגות החב"דית, הנפש האלקית מגלמת את ביטול ואיון העצמי לטובת איחוד עם האל וכנגדה הנפש הטבעית מגלמת את חיוב העצמי כיש נפרד על חשבון אחדות עם האל, והשתיים מתקיימות בסכסוך מתמיד כל עוד האדם חי. אצל הרב הוטנר לעומת זאת, באופן הפוך למקור החב"די, הנפש הטבעית היא זו התופסת את העצמי כאין ואפס, קיום ריק וחסר משמעות, וכנגדה הנפש האלקית מחייבת את העצמי, ומרגע ההכרעה לטובת הנפש האלקית שתי הנפשות מתקיימות יחד בהרמוניה.

ישנו פוטנציאל נוסף להשוואה בין הגותו של הרב הוטנר להגות חב"ד, והרוצה ימצא פינות מספר להתגדר בהן. אולם הערכתי היא שבכלל אלו יימצא דפוס דומה לזה אותו מוצאים בעניין שתי הנפשות. האינטואיציות הבסיסיות המיידעות את הגותו של הרב הוטנר ואת הגות חב"ד מנוגדות: בקשת ההתאחדות עם האל (חב"ד) אל מול הצמא לאינדיבידואציה (הרב הוטנר); חשיפת האשליה שבקיום (חב"ד) אל מול בקשת אישוש הקיום (הרב הוטנר) וכן על זה הדרך. מקומה של הגות חב"ד בהגותו של הרב הוטנר היא דוגמה מובהקת לדפוס פרשני יצירתי ואופן שימוש חפשי במקורות המאפיין אותו: אימוץ צורני ו/או מושגי לצד אדפטציה משמעותית עד כדי היפוך של תכנים, דגשים, הלכי רוח ועקרונות המובעים בעזרתם.

חסידות חב"ד אינה היחידה בה עסק הרב הוטנר ואינה היחידה הנותנת את אותותיה בהגותו. הוא עסק רבות גם בהגות חסידית פולנית משושלות קוצק, לובלין, איזביצא-ראדזין וגור. בנושא זה, החורג ממסגרתה של עבודה זו, עסקו כבר כמה חוקרים, וגם כאן ישנן עוד פינות רבות להתגדר בהן. אולם אף כאן להערכתי הכלל הוא הדפוס שמצינו ביחס להגות חב"ד. תפיסת האימננציה, הנטיות האקוסמיסטיות (בגרסאותיהן הרדיקאליות כמו גם המתונות), עיקרי ההשתוות והביטול וכיוצא באלו תפיסות המאפיינות את ההגות החסידית מנוגדות להלכי הרוח המאפיינים את הרב הוטנר. סיכומו של דבר, על אף עיסוקו הרב בחסידות ועל אף הפרקטיקות הכמו-חסידיות שאימץ לעצמו, הרב הוטנר לא היה איש חסידות, וההגות החסידית משמשת עבורו משאב אך לא מורה.

## ח.3. מהו הנסתר? הקבלה בהגותו של הרב הוטנר

"עוסקים אנו בלבוש חדש לדברי תורה [...] צורה של נסתר בלשון נגלה" – כך ציטטה בתו של הרב הוטנר, הרבנית דיויד, את האופן בו היה מאפיין את הגותו. באותה הזדמנות ציינה כי "בנקודה זו היה מבאר את השייכות המיוחדת למהר"ל – שכל דבריו אינם אלא סתרי תורה בלשון נגלה."[[90]](#footnote-91) באופן דומה השוותה בינו לבין הוגה נוסף המפורסם כמי שניסח דברים נסתרים בלשון נגלה: רמח"ל. בשנת תר"ץ כתב הרב הוטנר ביומנו כך:

תמיד כשאני לוקח לידי ספר מסילת ישרים, אני מוצא את עצמי תחת הרושם העז של מידת ה'הצנע לכת' של לוצאטו המתגלה לנו על ידי ספרו זה. כי הגע בעצמך, אדם שכל הויתו שקועה היתה בחכמת הנסתר, והקבלה והמיסתורין היו נשמת חייו ונשימת חייו, בה הגה והרגיש, בם חי את חייו, ובם עבד את אלקיו, והאדם הלז מחבר ספר הדן על נושאים כאלו, הם שהקבלה מהפכת ומהפכת בהם, והוא אחת החליט ללא לנגוע בהם... והוא דן על כל אותם הנושאים ומהפך בהם ומעמיק בהם – ובשעת מעשה הוא סותם את כל מעינות-המסתורין המפכים בנפשו פנימה לבל יפרצו החוצה – והדבר עולה בידו... לו יצוייר שהיו נעלמים כתבי הרמח"ל בח"ן, והיה נשאר לנו רק ספר מסילת ישרים – היו ההיסטוריונים מעידים בברירות שרמח"ל היה רציונליסט מושבע. כאן לפנינו חזיון של הצנע לכת במדרגת הנשגב שלה. [[91]](#footnote-92)

על כך הוסיפה בתו "אף רבנו בנסחו את כל דיבוריו בהלכות דעות וחובות הלבבות במטבע נסתר בלשון נגלה, הקפיד שלא להבליט את התוכן הנסתר-פנימי שלהם. וכך נמנע מהלביא דברי הזהר ושאר ספרי מקובלים."[[92]](#footnote-93)

ראינו בחלק ההיסטורי שהרב הוטנר עסק בקבלה, ויש די בעדויות הקיימות כדי ללמד שהיתה לו היכרות משמעותית איתה, לכדי רמה של שליטה בתכניה ואוריינות בכתבים שונים. ראינו אף בפרקים לעיל שיש ובמאמריו נמצאים מינוחים ונוסחאות שמקורן בקבלה, ועוד כהנה דוגמאות נוספות פזורות בכתביו.[[93]](#footnote-94) מאליה עולה שאלת מקומה של הקבלה בהגותו.

האם היה הרב הוטנר מקובל? האם הגותו קבלית? מענה לשאלות אלו ידרוש מענה לשאלות בסיסיות וסבוכות דוגמת מהו מקובל ומהי הגות קבלית, שאלות החורגות בהרבה מהיקפה ויומרתה של עבודה זו. בשורות אלו אבקש לשרטט את קווי התשובה לשאלה צנועה יותר: מה פירוש "צורה חדשה של נסתר בלשון נגלה" בהתייחס להגותו של הרב הוטנר המכונסת בספרי פחד יצחק?

בשאלה זו עסק לאחרונה אליוט וולפסון, במאמר חלוצי על הקבלה בהגותו של הרב הוטנר. הכתיבה האזוטרית של הרב הוטנר, לטענתו, היא מערכת הרמנויטית פרדוקסאלית של הסתרה לצורך הנכחה. הטענה התיאורטית של וולפסון מורכבת ולא נשחזרה כאן מפאת אריכותה. לעניינו, נסכם זאת כך: בפתיחה לספר מורה נבוכים עומד הרמב"ם על שתי מוטיבציות לכתיבה במשלים. הראשון הוא מפאת הצורך למנוע חשיפה של ידע מסוים מפני מי שרצוי שלא יחשפו אליו. השני הוא מפאת היותו של הידע המדובר בלתי-קומוניקטיבי; סוג ידע הנשגב מבינתו של אדם, כאשר כל שהוא יכול לקוות לו הוא להשיג פנים מסויימת של ידע כזה באופן מקורב. על ידע שכזה לא ניתן, באופן טכני-מעשי, לדבר באופן ישיר, אלא רק במשלים.[[94]](#footnote-95) וולפסון טוען שההסתרה של הרב הוטנר היא מן הסוג השני: איכותו של הידע המדובר כופה על הרב הוטנר להתנסח באופן בו הוא מתנסח. וולפסון מאפיין את המתודה של הרב הוטנר כניסיון לגלות את הבלתי ניתן לידיעה על ידי הסתרתו (concealment) באופן המצביע על עובדת קיומו של דבר חבוי, שזהו מירב הגילוי האפשרי שלו בכלי השפה. זאת מתוך השוואה למתודה ההיידגריאנית, המתעמתת עם אותה בעית יסוד: הצורך לדבר על הדבר שלא ניתן לדבר אודותיו (ה-ineffable), זה אשר חבוי בכל אך בלתי ניתן להמשגה ואינו נתפס בכלים אנושיים. ניתוח הגותו של הרב הוטנר לאור תובנה זו מוביל את וולפסון למסקנה כי "מטרת ההנחלה של הלכות דעות וחובות הלבבות היא לעורר את הדעת [...] אשר, בתורה, מאפשרת את האיחוד הרוחני בין היהודי והאלהי, את החיבור מחדש של הענף אל השורש." [[95]](#footnote-96)

קביעותיו של וולפסון עומדות במתח אל מול מסקנותיי שעלו מתוך ניתוח חייו והגותו של הרב הוטנר: שמוטיבצית ההסתרה של הרב הוטנר היא מפאת תכנו של הידע, ולא מפאת איכותו. אף ביקשתי לשחזר מידה מן התוכן הנסתר הזה, שחזור שלא הניב פירות בעלי גוון קבלי. בדומה למסקנתי שלי וולפסון מזהה את מרכזיות מושג החיבור ורעיון הדעת כמחברת בהגותו של הרב הוטנר, אולם הוא מפרש אותה כמתייחסת אל חיבור בעל גוון אוניו-מיסטי בין האדם לאל, פרשנות אשר מקרבת את הרב הוטנר לגישה החב"דית של התכללות באל ושלילת אינדיבידואציה, זיקה אותה שללתי לעיל. זאת בניגוד למסקנתי שלי, כי דינמיקת החיבור בהגותו של הרב הוטנר מתייחסת להתגברות על הפער הדואליסטי וחיבור עולמות תחתונים ועליונים, באמצעות קידוש דברי הרשות, שפירושו אצל הרב הוטנר הענקת חשיבות לסתמי. כאמור, מפאת כתיבתו הבלתי-שיטתית והאזוטרית של הרב הוטנר, עיון בהגותו הוא בהכרח פרשני וספקולטיבי. במעשה שחזור השדרה הרעיונית ביקשתי לחלץ את המפתח הנכון לקרוא לאורו את ההגות שבספרי פחד יצחק, והוא אשר גורם לי להעדיף את המסקנות אליהן הגעתי על פני אלו של וולפסון.

אבקש לחזור לשאלה שהעליתי לעיל, שאלת מובנו של "צורה חדשה של נסתר בלשון נגלה" בהתייחס להגותו של הרב הוטנר, ולנסות לשכלל מעט את הדיון בסוגיה זו. אני סבור שהמפתח לפתרון קושיה זו הוא זיהוי המוטיבציה העומדת מאחורי כתיבה שכזו.

ראשית, נשאל את השאלה ההפוכה: מהי המוטיבציה מאחורי כתיבה בשפה קבלית, קרי – כתיבה דחוסה, מפורטת לפרטי פרטים טכניים של השמות, הפרצופים, הצירופים ושאר הרכיבים "המקצועיים" של הגות קבלית? באופן כללי אפשר להצביע על שתי מוטיבציות בסיסיות ומסורתיות, לפחות בהקשר הקבלה הלוראינית. עיקרה של הקבלה הלוריאנית היא התפיסה כי יום בריאת העולם מייצג משבר באלוהות, וממנה ואילך היא שרויה בתהליך של תנועה משבירה לתיקון. תנועה זו פורשה במסגרת הקבלה הלוריאנית כמתרחשת בעולמות העליונים, כאשר העולם הזה הוא שיקוף שלה בלבד. אירוע שבירה זה יצר מצב של "פיזור ניצוצות", כלומר חוסר אחדות באלוהות, והתנועה לתיקון היא תהליך של חזרה לאחדות הראשונה. ייעודו של האדם הוא לקדם ולהשלים את תנועת התיקון על ידי איסוף הניצוצות, פעולה אותה הוא מבצע על ידי עבודת האל בקיום מצוות ועל ידי טקסים קבליים ("ייחודים" ו"תיקונים"). מקומם של העולם ושל האדם בתפיסה זו, כמו גם ההיסטוריה, שוליים, באשר עיקר המציאות היא המתרחש בעולמות העליונים, בעוד ההתרחשויות בעולם החומרי נטולי חשיבות לכשעצמם. משמעו של מעשה לימוד התורה ושל הקבלה במסגרת זו תאוסופי – הכרת האלוהות – ומעשי המצוות ועבודת האל הם תאורגיים, מאמצי השפעה על העולמות העליונים.[[96]](#footnote-97) אם כן, מוטיבציה בסיסית ראשונה מאחורי כתיבה קבלית היא תאוסופית: בקשת ידיעת האל והעולמות העליונים, ולא ידיעה בסיסית ומספקת, אלא הידיעה השלמה והמלאה ביותר אליה ניתן להגיע. כהמשך למוטיבציה זו עשויה להצטרף הבקשה להתאחד עם האל באמצעות ידיעתו, שאיפה לאוניו-מיסטיקה. המוטיבציה האחרת היא תאורגית: בקשת ותחושת החובה ליטול חלק בדרמה האלהית באמצעות תיקון השכינה, כוונות, זיווגים וכיוצא באלו, בעזרתם האדם מקדם את תיקון העולם וקירוב הגאולה. ממיני סיבות ניתן להבין את הרצון למנוע הגעה של ידע כזה לידי אנשים שאינם ראויים לו, ומכאן הלימוד בחבורות מצומצמות וסודיות, איסורים על עיסוק בתחום לצעירים ולאינם בקיאים בתורת הנגלה, הימנעות מכתיבה, השמדת כתבים וכיוצא באלו. נדגיש: בפני מי שעניינו הסתרת הידע האזוטרי עומדת הבחירה הפשוטה שלא לפרסם כלל ושלא להפיץ, כפי שנהגו המקובלים משך דורות רבים.

נשוב לאור זאת לשאלתנו: אלו מוטיבציות עשויות להיות לכתיבה של תוכן קבלי (או ממקור קבלי) באופן לא-קבלי, בצורת נגלה? כתיבה שמטבעה חותכת בבשר ומנפה החוצה את רוב רובו של התוכן המקצועי והמפורט שלה? נבחן שאלה זו לאור שתי דוגמאות מפורסמות לכתיבה שכזו, אשר נמצאים כאמור בזיקה מפורשת לרב הוטנר מצד השפעתם על הגותו ומצד עצם הנידון, כתיבה של נסתר בלשון נגלה: מהר"ל ורמח"ל.

ויכוח רב דורות ניטש בין חוקרי ולומדי מהר"ל בשאלת זיקתו לקבלה וזיקתה של הקבלה להגותו, אולם מוסכם על רובם שמהר"ל הושפע מתורת הקבלה במידה כלשהי.[[97]](#footnote-98) לטעמי, הטיעון המשכנע ביותר עודנו זה של יעקבסון לפיו "המהר"ל הגה חיבה יתרה לקבלה, רחש כבוד והערכה להישגיה הרוחניים [...] כמושכל ראשון אפשר בוודאי לקבוע, שאין לה לקבלה מעמד אורנמנטלי בלבד בספריו," אך עם זאת, "אם המהר"ל מקובל הינהו, הרי אינו מקובל במובן המקובל [...] הוא מטמיע את הקבלה בעולמו שלו ומשתמש ברעיונותיה על-פי דרכו. המהר"ל אינו תאוסוף [...] האינטרס המרכזי של מהר"ל הוא בהוויתו של אדם, יחסו אל אלוהים ומעמדו בעולם [...] הקבלה, ככל שהיא מצויה בעולמו של המהר"ל, כמוה כפילוסופיה שבהגותו [...] רעיונותיה וסמליה שוב לא מופיעים בהקשריהם המקוריים, אלא משמשים בידו לעיצוב המסגרת הרעיונית של תורת אדם."[[98]](#footnote-99) המוטיבציה של מהר"ל בהיזקקותו לקבלה הינה תיאולוגית (כאשר בתיאולוגיה כוונתי כאן למקבילה הדתית של פילוסופיה: גוף ידע המבקש להסביר לאדם את מציאותו ולספק לו אתיקה לנהוג לפיה).

לגבי רמח"ל, היותו מקובל במלוא מובן המילה אינה מוטלת בספק. אולם נשאלת השאלה מהי המוטיבציה מאחורי הכתיבה הבלתי-קבלית שלו. בניגוד למהר"ל, כתביו הלא-קבליים של רמח"ל אינם כאלו השואלים מהקבלה ומשלבים משהו ממנה במסגרת פילוסופיה עצמאית; הם בפשטות ניסוח של תכני קבלה בשפה לא קבלית, כפי שעולה בבירור מהשוואתם לכתביו הקבליים. מקובל במחקר כי הכתיבה הלא-קבלית של רמח"ל נסיבתית, כורח שנבע מהפולמוסים שהתנהלו נגדו, בעקבותיהם התחייב שלא לכתוב חיבורים בשפת הקבלה.[[99]](#footnote-100) אם כן, אפשר ויש לראות את כתביו השיטתיים של רמח"ל באופן דומה להופעות של הקבלה בכתבי מהר"ל: תאולוגיה המבוססת, במקרה זה באופן כולל, על רעיונות קבליים. אולם ישנם מבין מפרשיו של רמח"ל הסבורים שהיתה זו בחירה לכתחילה, המשך ואולי מיצוי של הגישה שנקט רמח"ל בפרשנותו את הקבלה, גישה אשר היה מהמשפיעים מבין מקדמיה: התפיסה שיש לפרש את דברי הקבלה כמשל.[[100]](#footnote-101) בהקשר זה חשובים דבריו של הרב יוסף ספינר, במבוא שחיבר למהדורת הספר דרך ה'. כך כתב:

יש להעיר: שאין כוונת המחבר [רמח"ל] להסתיר את שפת הקבלה בשפת הנגלה, ולא בא בהסבריו כדי לקרב הדברים אל השכל. אלא לפי שיטת הרמח"ל, שפת הנגלה של אלו (הבנת הדברים מצד הנהגת ה' את עולמו), הם תוכיות ופנימיות הדברים, והן הן גופי תורה. וכמ"ש הרמב"ם בענין מראות הנבואה [...] ואין הבדל בין המראות המובאים בחכמת האמת, לבין מראות הנבואה. [[101]](#footnote-102)

שפת הנגלה, על פי הרב ספינר, היא היא תוכיות הדברים. התוכן עצמו אינו הולך לאיבוד בתרגום לשפה הלא קבלית. המקור מכתבי הרמב"ם אליו מפנה הרב ספינר הוא מספר משנה תורה, הלכות יסודי התורה, פרק ז הלכה ג, שם כתב הרמב"ם כי: "הדברים שמודיעים לנביא במראה הנבואה דרך משל מודיעין לו ומיד יחקק בלבו פתרון המשל במראה הנבואה וידע מה הוא, כמו הסולם שראה יעקב אבינו ומלאכים עולים ויורדים בו והוא היה משל למלכיות ושעבודן [...] וכן שאר הנביאים מהם אומרים המשל ופתרונו כמו אלו." התמונה אותה רואה החוזה – בין אם נביא בין אם מקובל – אינה בעלת חשיבות כלשעצמה, אלא כולה משל לתוכן עצמאי ונהיר בפני עצמו.

דבריו של הרב ספינר חשובים בשל ההערה שהוא מוסיף בשולי הדברים: "ונשמע מפי הגר"י הוטנר זצוק"ל, שאלו הגדולי עולם שאחזו אחרת בענין זה, הוא בגלל אמרם שאין מראות הנבואה דומה למראות שמשיגים ברוה"ק שהוא ענינו של חכמת האמת."[[102]](#footnote-103) כפי שראינו לעיל, הרב הוטנר היה מעורב בניצני פרוייקט ההדפסה של כתבי רמח"ל שהחלו יחד הרב ספינר והרב חיים פרידלנדר,[[103]](#footnote-104) כך שעדות זו מקובלת עלי כמהימנה ביותר. לא ברי מכאן מהי עמדתו האישית של הרב הוטנר, האם הוא בעמדתם של אלו הגורסים כי מראות נבואה (על פי שיטת הרמב"ם) ומראות קבלה ברוח הקודש חד הם, או בעמדתם של החולקים. אך ברי שהוא מסכים לדעת ספינר שכך סבורים רמח"ל וממשיכיו.

 בנקודה זו ראוי להתעורר לשאלה העולה מתוך ניתוח השדרה רעיונית שטרם זכתה להתייחסות: העובדה שאזכור שמו של רמח"ל כמעט ונעדר מספרי פחד יצחק, והוא לעולם אינו מוזכר בהקשרים בהם נודעה לו השפעה מרכזית על תכנם: שתי תכליות הבריאה ומושג שלילת הרע. העדר אזכור שמו של רמח"ל בולטת ביותר על רקע ריבוי האזכורים של ההוגה הנוסף העיקרי אשר הגותו מוטמעת בשדרה הרעיונית של הרב הוטנר: מהר"ל מפראג. נתעכב כעת על שאלה זו.

כידוע, פולמוסים רבים התעוררו כנגד רחמ"ל בימי חייו. הוא הוחשד בשבתאות, נאלץ לנדוד ממקום למקום, כתביו המוקדמים בקבלה הוחרמו וחלקם הושמדו, ונאסר עליו לחבר חיבורים בשפה קבלית. את חיבוריו הלא קבליים – דעת תבונות, דרך ה' ומסילת ישרים – חיבר בתקופת חייו המאוחרת, ויש הטוענים כאמור שהוא חיבר אותם כאמצעי להפצת רעיונות קבליים בשפה בלתי-קבלית, בהיעדר אפשרות אחרת. תחילת השיקום של דמותו היתה בזכות ספר מסילת ישרים, שזכה לפופולריות ולתפוצה משמעותית כבר בשנים שלאחר מותו, וביתר שאת במאה הי"ט, בזכות הגאון מוילנה ור' ישראל סלנטר, מייסד תנועת המוסר. במאה העשרים כבר היה רמח"ל מוכר כנכס צאן ברזל של המסורת האורתודוכסית. אולם עד שלהי המאה כתבי הקבלה ואף כתביו הלא-קבליים כמעט ולא נדפסו. הם השתמרו ונלמדו בחוגי תלמידי הגר"א, ממנו יצא גל ההדפסה הראשון והיחיד של חיבוריו עד המחצית השניה של המאה-העשרים. רק החל משנות הששים החלה תפוצה משמעותית של חיבוריו שאינם מסילת ישרים, בייחוד ספר "דרך ה'", היוצא מאז במהדורות רבות. הסיבה לכך שכתבי הקבלה של רמח"ל ואף כתביו השיטתיים המבוססים על קבלתו לא נדפסו בתפוצה רחבה משך זמן רב אחר שיקום דמותו, קשורה בסוגיית פירוש הקבלה כמשל. שכן אמנם העננה השבתאית סביב הרמח"ל התפוגגה לאחר ימי הגר"א, אולם השניות לגבי דמותו פינתה את מקומה לשניות לגבי תורתו הקבלית.

אלו עיקרי הדברים: שני היסודות הבולטים בקבלת רמח"ל אשר השפיעו על הגר"א ועל הדורות שאחריו הם פירושו את קבלת האר"י כמשל.[[104]](#footnote-105) כבר בדור תלמידי האר"י היו כאלו שבקשו לפרש את דבריו כמשל, והמקובלים שהלכו בעקבותיהם נחלקו ביניהם לגבי מושאו של המשל ומשמעותו. אחד המקובלים שביקש לפרש את תורת האר"י כמשל הוא רמח"ל. לשיטתו תנועת התיקון אותה תיאר האר"י היא משל להתרחשות המתקיימת בעולם הארצי, ועניינה הוא תנועה של האנושות מחוסר הכרה באל אל עבר הכרה מלאה בו כשולט בעולם, ומתוך כך הגעה לדבקות בו. עיקר ענינה של האלוהות על פי תפיסה זו היא ההיסטוריה האנושית, וקידומה של ההיסטוריה אל עבר מטרתה היא מושא פעולתו של האל.[[105]](#footnote-106) נגזרת מכך היא החשיבה ההיסטוריוסופית, לפיה יש לפרש את ההתרחשויות ההיסטוריות כאירועים המונחים על ידי האל, ואשר על גבם אמורה להתקיים התקדמות של האנושות לקראת הכרה ודבקות בו.[[106]](#footnote-107)

מטרת המקובל אפוא היא הבנת הנמשל. בגרסתה הרדיקאלית של תפיסה זו העיסוק המקצועי לפרטי הפרטים (כפי שעושה גם רמח"ל בכתביו הענפים) נועד לדייק את הנמשל ככל הניתן, אולם מרגע שהנמשל מובן, די בו. אם כן אפשר והידע כפי שהוא מנוסח בכתבים הלא-קבליים מספיק על מנת להשיג את מטרותיה של הקבלה. המוטיבציה המקורית נותרת אפוא על כנה. אם כך הוא, המוטיבציה בכתבי רמח"ל, גם הלא קבליים, תאורגית: תיקון השכינה, תיקון המשיח, קידום הגאולה וכיוצא באלו.[[107]](#footnote-108) ידיעת הנמשל כפי שהיא מופיעה בנוסח הנגלה מספיקה אם כן לקידום, לפחות במידת מה, של מטרות אלו, ספציפית קידום הגאולה באמצעות נטילת חלק בתהליך ההיסטוריוסופי. למעשה, החשיבה ההיסטוריוסופית מבית רמח"ל התקבלה במידה כזו או אחרת על ידי הגר"א וממשיכיו לסוגיהם, אולם בהקשר של תפיסת המשל והנמשל ביחס לקבלת האר"י התפצלו הללו לשני זרמים. המחלוקת בין הזרמים לא נגעה לשאלת תפיסת המשל עצמה, אלא בנוגע לשתי נגזרות אפשריות שלה. האחת נוגעת למעמדם של המשלים או הסמלים: האפשרות לפיה למרכיבי הקבלה (פרצופים, עולמות וכיוצא באלו) אין קיום אונטי (ממשי), אלא הם סמלים בלבד. הנגזרת השניה נוגעת למעשה הדתי: האפשרות לפיה גם מעשים שאינם חלק מהריטואל הדתי המצומצם (כלומר, לא מתרי"ג מצוות או תיקונים קבליים למיניהם) יכולים להיחשב כמעשים דתיים, אם הם מקדמים את תכלית ההיסטוריה – הכרת ייחודו של האל.[[108]](#footnote-109)

קבוצה אחת של תלמידי הגר"א נרתעה מהנגזרות הללו, ודרשה למתן את תפיסת המשל ביחס לקבלת האר"י. הללו סברו שלמרכיבי הקבלה הלוריאנית יש קיום אונטי, ועל אף שאמנם ישנה משמעות לתנועת התיקון המתרחשת בתוך ההיסטוריה זו אינה באה על חשבון התהליכים המתרחשים בעולמות העליונים, להפך, היא שניה להם. בהתאם עיקר חשיבות עבודת האל עודנה תאורגית, ורק הריטואל הדתי המצומצם נחשב למעשה דתי של ממש.[[109]](#footnote-110) מרדכי פכטר הציע שלקבוצה זו יש למעשה נציג אחד משמעותי, והוא הרב שלמה אלישיב, "בעל הלשם", על שם ספרו לשם שבו ואחלמה.[[110]](#footnote-111) לעומתו אליעזר באומגרטן, בעקבות רפאל שוחט, סבור שאף את הרב חיים מוולאז'ין יש להחשיב כנציג של גישה זו.[[111]](#footnote-112)

מן העבר השני ניצבה שרשרת תלמידים, שהחלה בתלמיד הגר"א רבי מנחם מנדל משקלוב, דרך תלמידו רבי יצחק אייזיק חבר והמשך בתלמידו שלו רבי נפתלי הרץ הלוי. בכתביהם של הללו ניתן משקל רב לתפיסת המשל בקבלת האר"י. יתרה מכך רווחות בהם תפיסות של מתן משמעות דתית למעשים שאינם חלק מהריטואל הדתי, כאשר הללו מקדמים את המציאות לקראת הגאולה. [[112]](#footnote-113)

ראש וראשון למתפלמסים כנגד קבוצה זו האחרונה היה הרב אלישיב. הלה, אף שהושפע מקבלת רמח"ל ואימץ כמה מרכיבים ממנה, ביקש למתן את מרכזיותה ואת הקשר בינה לבין הגר"א, לא מתוך התנגדות של ממש לרמח"ל עצמו אלא דווקא לכיוונים אליה לקחו מפרשיו את תורתו, החסידים מחד ותלמידי הגר"א הנזכרים מאידך.[[113]](#footnote-114) פועלו של הרב אלישיב נתן את אותותיו, ואכן נראה שהצליח לערער על מעמדה של קבלת רמח"ל (או שמא למנוע את ביצור מעמדה). אחת העדויות לכך הוא ניסיונם של מקובלים בני דורו ובדור שאחריו שאהדו את רמח"ל לצמצם את מחלוקתו של הרב אלישיב עליו ולמתן אותה. אם כן, הגם שבשלהי המאה התשע-עשרה כבר שוקמה דמותו של רמח"ל כמקובל, קבלתו עצמה עמדה בסימן פולמוס סביב פרשנות קבלת האר"י ושאלת זהות ממשיכיו האוטנתיים של הגר"א.

לאור דפוסי ההתנהגות של הרב הוטנר, ייתכן שדי בעצם השניות הזו לגבי קבלת רמח"ל והכתבים המייצגים את הנמשל שלה לשיטתו על מנת שיבחר לצרפם לרשימת המקורות המוצנעים. אולם בימיו, למרות שעיקר כתיבתו היתה בטרם גלי ההדפסה של שנות הששים והשבעים של המאה העשרים והלאה, תהליך הרהביליטציה וההתקבלות של רמח"ל והגותו בקרב אנשי תנועת המוסר בני דורו כבר הושלם. חיבוריו התאולוגיים של רמח"ל מאוזכרים בכתביהם של זקני ובכירי עמיתיו באורתודוכסיה הליטאית האמריקנית – דוגמת הרב אהרן קוטלר מייסד וראש ישיבת לייקווד, והרב אליהו מאיר בלוך מייסד וראש ישיבת טלז באמריקה – והיו מקובלים על בכירים מרבני ארץ-ישראל גם כן.[[114]](#footnote-115) לא זו בלבד, אלא שעיסוק אינטנסיבי במהר"ל מפראג – הגם שלא היה הוגה שנוי במחלוקת – לא היה נפוץ ביותר בנוף האורתודוכסי-הליטאי, ורווח דווקא בחוגים חסידיים, ומפי השמועה משך אל הרב הוטנר מידה מסוימת של ביקורת.[[115]](#footnote-116) נדמה אם כן שאם זהירות עמדה מאחורי הצנעת השפעת חיבורים אלו בכתבי הרב הוטנר, היתה זו זהירות מופרזת מאוד. השערה זו אינה מסתברת בעיני.

מסתבר יותר בעיני שהדבר נובע מכך שלרב הוטנר היתה עמדה במחלוקת סביב קבלת רמח"ל, ושהוא נטה לדעתו של הרב אלישיב. בהקשר זה חשובה עדותו של הרב שלמה וולבה, שהיה מקורב ביותר לרב הוטנר בשנותיו המאוחרות. העדות המדוברת היא תשובה שהשיב הרב וולבה לשואל שפנה אליו בעניין ייחוסו השנוי במחלוקת של ספר "קול התור" אל הגר"א (ייחוס שהופרך על ידי עמנואל אטקס).[[116]](#footnote-117) הרב הוולבה השיב כי "הגר"י הוטנר שליט"א אומר, שבעל הלשם שהוא הוא הבר-סמכא בענין כתבי הגר"א בקבלה, איננו מזכיר את הספר כלל. הוא גם השתדל להוציא לאור ספרי הגר"א, ואילו היה בדעה שזה ספר שיצא מבית מדרשו של הגר"א – לא ייתכן שלא היה משתדל להוציאו או לכה"פ [לכל הפחות] היה מזכיר אותו. לעומת זאת, אמר לי הגר"י קלופט שליט"א שהוא מאמין שזה ספר אוטנטי, ומה שישנם בו דברים המפליאים אותנו, אין בזה כל ראיה שלא נישנו הדברים בבית מדרשו של הגר"א."[[117]](#footnote-118) עדות זו יש בכחה להעיד על הזדהותו של הרב הוטנר עם המחנה של הרב אלישיב בכל הנוגע למחלוקת בתוך עולם קבלת ליטא: ראשית בשל עצם ההתייחסות לרב אלישיב כאל האוטורטיה בכל הנוגע לכתבי הגר"א;[[118]](#footnote-119) ושנית, משום שספר "קול התור" עצמו הינו איבר ממחלוקת זו. חיבור זה, שהינו מניפסט הקורא לעלייה לארץ לצורך החשת הגאולה, המתאר בין היתר פעולות חקלאיות ופעולות לבניין הארץ כפעילות דתית ועיקר בעבודת האל של התקופה, מייצג על פי באומגרטן את "ההרחבה המובהקת הגדולה ביותר" של תפיסת הקבלה כמשל של רמח"ל.[[119]](#footnote-120) בעמדתו זו הרב הוטנר איננו מבטא רק עמדה פילולוגית, אלא גם עמדה תיאולוגית, במסגרת השיח הפנימי של הקבלה הליטאית.

ההערה על הרב קלופט מובילה אותנו לעניין נוסף המעיד בעיני על הסתייגותו של הרב הוטנר משיטת הקבלה כמשל של רמח"ל, כפי שהבינה הוא. בסוף המבוא למהדורתו של ספר דעת תבונות, כתב הרב פרידלנדר כך: "תודתי הרבה וברכתי נתונה להרה"ג [להרב הגאון] הרב יצחק הוטנר שליט"א, להרה"ג הרב יואל קלופט שליט"א, להרה"ג הרב שלמה וולבה שליט"א על ששמו עיניהם על ביאורי והעירו הערות מאירות ומועילות וחזקוני ואמצוני בעבודתי זאת."[[120]](#footnote-121) המהדורה של פרידלנדר מעוטרת בארבע הסכמות, מאת הרב יעקב ישראל קנייבסקי, הרב אליעזר מנחם מן שך והרבנים וולבה וקלופט – אלו ששמם מופיע לצד הרב הוטנר בתודות. לצדם בולטת בהיעדרה הסכמה מאת הרב הוטנר. ממשפחת הרב פרידלנדר נמסר לי שהרב הוטנר אמור היה לתת הסכמה גם כן, אך משום מה הדבר לא הסתייע, ייתכן שמפאת הסמיכות לתקופת מחלתה ופטירתה של אשתו, הרבנית מאשה הוטנר. הרב קלופט כאמור, על פי עדותו של הרב וולבה, סבר שספר קול התור אותנטי. כך סבר גם הרב פרידלנדר. מיזם ההדפסה הקודם בו היה מעורב הרב פרידלנדר, לפני שהחל בהדפסת כתבי רמח"ל, היה ההוצאה לאור של ספר קול התור.[[121]](#footnote-122) הרב פרידלנדר זיהה עצמו בבירור עם חוג תלמידי הגר"א אשר כנגדם התפלמס הרב אלישיב. כך בהקדמה ל"ספר הכללים" של הרמח"ל הוא מציג את רבי מנחם מנדל משקלוב, רבי יצחק חבר ונפלי הרץ הלוי כממשיכי דרכו של הגר"א בקבלה.[[122]](#footnote-123) לאור כל העיל, ייתכן והרב הוטנר השתמט ממתן ההסכמה בשל הסתייגותו מחוג פרשני רמח"ל הרדיקאליים. אם נכונים דברים אלו אזי הרב הוטנר סבר, מצד אחד, כי הפירוש הרדיקאלי של שיטת הקבלה כמשל בכתבי רמח"ל הוא הפירוש הנכון את רמח"ל; ושגישה זו חריפה מדי ויש להסתייג ממנה. עדות שהתגלגלה אלי מאששת כיוון זה, מפי מקורב לרב הוטנר שהעיד שהלה אמר לו כי "רמח"ל איז נישט מיין חלק אין תורה וד"ל [רמח"ל אינו חלקי בתורה ודי לחכימא ברמיזא]."

 מצינו אפוא שני תהליכים במקרים הנידונים הקשורים בשני מוטיבציות המובילות לכתיבה של תוכן קבלי בשפה לא קבלית: הראשון הוא רדוקציה ואדפטציה תאולוגית של הקבלה. המונח "תאולוגיה" עשוי להכיל משמעויות רחבות מאוד, על כן אבהיר למה כוונתי כאן. בהקשרה של הקבלה, אני מבקש להנגיד את המושג תאולוגיה לתאוסופיה. תאוסופיה היא חקירה הממוקדת באלהי, שעניינה הכרתו לפרטי פרטיו והבנת המכניזם האלהי. אפשר והדבר מקביל לחקירה האונטולוגית במסגרת הפילוסופית. תאולוגיה, לעומת זאת, היא מערך אמונות ודעות שעניינה מתן פשר לקיום ולמעש האנושי. משהו הדומה לתפיסת עולם או לאידאולוגיה. באמרי רדוקציה ואדפטציה תאולוגית של הקבלה, כוונתי לעשיית שימוש במסגרת הקבלית לפיתוח ועיגון של הגות דתית, תוך הפשטתה מהמטען התאוסופי והתאורגי שלה. זוהי המוטיבציה הראשונה שאני מזהה מאחורי כתיבת תוכן קבלי בשפה לא-קבלית. השניה היא פופולריזציה של התוכן הנסתר, מתוך הנחה שהתוכן המהותי הוא בר הנהרה וראוי למסירה, כדרך למימוש המוטיבציה המקורית התאורגית. וולפסון כאמור זיהה מוטיבציה שלישית: ניסוח תוכן שאינו בר-הנהרה בלבוש נהיר המסתיר אותו, כדרך להצביע אל עבר מה שלא ניתן לנסחו אחרת.

בעניין זה, כפי שבהגותו עצמה, המודל העיקר שעמד לנגד עיניו של הרב הוטנר הוא מהר"ל. אני סבור כי דבריו של יעקבסון על מהר"ל יפים גם לרב הוטנר, כלשונם. הוא רחש כבוד עמוק לקבלה ובהתאם לאופיו לא יכל להרשות לעצמו שלא להתמחות בה. הוא אף גילה בה מקור שופע למושגים ולתבניות שניתן לעשות בהם שימוש בפיתוח התיאולוגיה שלו. אך הוא שמר על הפרדה ומידור בין השניים: הקבלה הינה ידע אזוטרי בעל משמעויות תאוסופיות ותאורגיות. התאולוגיה היא מערכת ידע אחר – אמנם, כזו שאינה נטולת ממדים אזוטריים משל עצמה – שמוקדיה אחרים: הבנת מציאתו של האדם והדרך להתנהל בתוכה. בחייו הפרטיים היה הרב הוטנר מעורב מאוד בקבלה במובנה המסורתי. איני יודע אם עסק בפרקטיקות קבליות-תאורגיות בפועל, אך ודאי למד ולימד קבלה בצורתה הטכנית-מקצועית. אולם בהגותו הוא הרכיב את הקבלה שלמד באופן אחר: תאולוגיזציה שלה – שימוש במושגיה ותבניותיה כמצע ועיגון להגות לא-קבלית.

בשולי הדברים האלו אבקש להביא שתי עדויות נוספות. ראשית, עדותו של הרב שלמה וולבה: "הקפידא של מו"ר הגר"י הוטנר נ"ע היתה על כתיבת מאמרים בעניני קבלה, ושגור בפיו 'דבש וחלב תחת לשונך'. ואכן, בכל ספרי פחד יצחק לא נמצא ציטטה מהזהר וס"ק, אף שרובם ככולם של המאמרים מיוסדים על הסד"צ [ספרא דצניעותא] ועוד, אולם לא שמעתי ממנו איזו התנגדות ללימוד כתבי אריז"ל עם חוג מסוים של ת"ח העוסקים בענינים אלה." הרב וולבה נוטה באופן כללי להדגיש את מקומה של הקבלה בהגותו של הרב הוטנר, ואפשר אולי לראות בעדותו תמיכה בקריאה של וולפסון.[[123]](#footnote-124)

לצד זאת ישנה עדות מפי הרב ישראל אליהו וינטרוב, מקובל בן המאה העשרים שהיה תלמידו של הרב הוטנר. הרב וינטרוב עסק רבות בפירוש קבלת הגר"א. כך נכתב משמו: "סיפר [הרב וינטרוב] שהיה כת"י מספר זכר אברהם על ספד"צ [ספרא דצניעותא], והגר"י הוטנר ז"ל השתוקק לראותו, וטרח בזה עד שהשיגו, והתפעל ממנו מאוד, ואמר הגרי"ה [הגאון רבי יצחק הוטנר] שלאחר ועידת באזל (התיסדות הציונים) א"א שיכתב כזה ספר, (דכשנתרבה כל כך הס"א אין יכולת להוריד דברי תורה כאלו לארץ), עד כאן המעשה. וכששאלוהו על הדברי תורה שלו אמר, אלי אין זה נוגע כי הספר הנ"ל נכתב על מנת להוציאו לציבור, אבל הד"ת שלי אינם ע"מ להוציא, לכן אין להחוץ מגע איתם."[[124]](#footnote-125) מכאן לטעמי יש סמך לכך שככל שהיו לרב הוטנר חידושים והגות בקבלה, לא היתה לו שום כוונה להוציאם החוצה, בכתיבה אזוטרית או אקסוטרית.

כסמך מסוים לטענה זו, נשוב ונעיין בדברים שכתב הרב הוטנר על מסילת ישרים. בתארו את פליאתו מכתיבתו של רמח"ל, הוא אינו מדבר על האופן בו הוא מצליח לבטא תוכן קבלי בניסוח לא קבלי, אלא ממידת ה"הצנע לכת" שלו, הנובעת מכך שהגם "שכל הויתו שקועה היתה בחכמת הנסתר, והקבלה והמיסתורין היו נשמת חייו ונשימת חייו"; והגם שהדברים בהם הוא עוסק בחיבור הם "נושאים כאלו [...] שהקבלה מהפכת ומהפכת בהם [...] בשעת מעשה הוא סותם את כל מעינות-המסתורין המפכים בנפשו פנימה לבל יפרצו החוצה – והדבר עולה בידו." גדולתו של רמח"ל אינה שהוא מצליח לשלב את הנסתרות בתוך ספרו, אלא שהוא מצליח לנטרל את הדחף לעשות זאת. אמנם כן, שבח זה קורא הרב הוטנר על ספר מסילת ישרים, אשר בניגוד לחיבורים דעת תבונות ודרך ה' אינו בבירור חיבור על דרך הקבלה.[[125]](#footnote-126) לא זו אף זו: אפשר לראות באופן בו הוא משתמש בהגותו של רמח"ל דוגמה לתופעת התאולוגיזציה של הקבלה עצמה. הוא לוקח את שיטתו הקבלית, המנוסחת אמנם בצורה לא-קבלית, ומרכיב על גביה את הגותו שלו תוך שהוא מנטרל את משמעויותיה הקבליות: תכלית תאוצנטרית ללא ייחוד. במילים אחרות, הוא מבצע תאולוגיזציה של הנמשל.

לסיכום שאלת נוכחותה של הקבלה בספרי פחד יצחק, יש לומר כי הקבלה היתה נוכחת מאוד בחייו של הרב הוטנר, אך לא באופן משמעותי בהגות שבחר לפרסם, מעבר לתאולוגיזציה שלה: אימוץ צורני של תבניות ומושגים קבליים לטובת עיסוק בנגלה. במובן מסוים, הרב הוטנר עושה את התהליך ההפוך מזה המתרחש בקבלה: בעוד האחרונה נוטלת מקורות תאולוגיים ומחדשת אותם כתוכן תאוסופי ותאורגי, הרב הוטנר לוקח תוכן תאוסופי ותיאורגי ומחדש אותו כתאולוגיה – לא כמשל ונמשל, אלא כשתי השלכות והשתמעויות נפרדות של אותה מסגרת – "צורה של נסתר בלשון נגלה."

## ח.4. מינימליזציה של האי-רציונאלי: הנטורליזם הדתי של הרב הוטנר

כאשר דנתי בתפיסה האסכטולגית של הרב הוטנר, אפיינתי אותה כניסוח ריאליסטי ככל הניתן של התפיסה הריאליסטית פחות במסגרת המסורת היהודית.[[126]](#footnote-127) נטיה זו להסברה רציונליסטית ככל הניתן במסגרת מערכת אי-רציונאליסטית היא מאפיין קבוע של הגותו. אם בתפיסה האסכטולוגית הדבר בא לידי ביטוי בנקיטת מינימליזם-אפוקליפטי, הרי שבאופן כללי הרב הוטנר בהגותו נוקט במינימליזציה של האי-רציונאלי. נטיה זו באה לידי ביטוי באופן מסוים ובמובהק במהלך ההיות-לקראת-הנצח. כוונתי לתפיסה הנטורליסטית-דתית של הרב הוטנר, בהקשר שאלת מהות המעש הדתי.

במסגרת התיאולוגיה היהודית ניתן לאפיין שתי פרדיגמות בסיסיות בנוגע למעש הדתי: נטורליזם ונומיזם, הנבדלות ביניהם באופן בו הן מגדירות את יחסי הגומלין בין המעש הדתי לבין המציאות.[[127]](#footnote-128) הפרדיגמה הנומיסטית מתייחסת אל המערכת הדתית כאל מערכת מלאכותית המבטאת את רצון האל, וככל שלמעשה דתי נודעת השפעה או השלכה כלשהי על המציאות הרי שזו השלכה עקיפה: האדם פועל והאל מגיב. כך שלו יצויר שהאל היה בוחר שלא להגיב, המעשה לא היה משפיע על המציאות כלל. במסגרת זו החוקים הדתיים נתפסים על פי רוב כצווים (והאל לרוב מומשל למלך), ונלווית אליה תפיסה אקטיבית של ההשגחה האלהית. במסגרת הפרדיגמה הנטורליסטית לעומת זאת המערכת הדתית נתפסת כמערכת טבעית, המתכתבת עם המציאות ונובעת ממנה, ולביצוע או חוסר-ביצוע של מעשים ישנה השלכה ישירה ומיידית על המציאות הסובבת. במסגרת זו החוקים הדתיים נתפסים על פי רוב כהנחיות (והאל מומשל לרופא), ונלווית אליה תפיסה פסיבית אוטומטית של ההשגחה האלהית, המתבטאת בכך שהאל טבע את החוקיות לפיה מעשים משפיעים על המציאות.

בימי הביניים ניתן היה למצוא גישות נטורליסטיות רציונליסטיות לחוק הדתי, אשר טענו כי החוק הדתי הולם את טובתו הפיזית, המוסרית, החברתית והפוליטית של האדם. הגישה האוטומטית-פאסיבית של ההשגחה הלמה אף היא את הגישות היהודיות הרציונאליסטיות יותר, שהזדהו עם גישות פילוסופיות בנות הזמן לגבי שלמות האל. התפיסה הנומיסטית, לעומת זאת, אשר חייבה תפיסה פרסונאלית יותר של האל נחשבה רציונליסטית פחות במושגי בני הזמן. מייצגו הבולט של הנטורליזם הדתי הרציונאליסטי הוא כמובן רמב"ם. גישתו זו באה לידי ביטוי בין השאר גם באופן בו הבין את הישארות הנפש ואת האופן בו האדם זוכה לחיי העולם הבא. בהשראת הפילוסופיה האריסטוטלית, תיאר רמב"ם תהליך כמעט מכניסטי המסביר את הישארות הנפש: באמצעות השכלת האמיתות הנצחיות – אותן מזהה רמב"ם עם מה שחז"ל כינו "מעשה בראשית" ו"מעשה מרכבה" – נוצרת אחדות בין שכלו של האדם לבין השכל הפועל, משכנן הטרנסצנדנטי של האמיתות הנצחיות. ממילא, גם כאשר הגוף כלה, שכלו של האדם הדבק בשכל הפועל מתמיד לנצח. במובן זה את הביטוי "זוכה" לעולם הבא במסגרת הגותו של רמב"ם יש להבין באופן מטאפורי. אין כאן יחסי גומלין במסגרתן חיי העולם הבא מוענקים לאדם כפרס או כשכר על פעולות מצדו, כזה החיצוני לפעולות עצמן – כפי שמתפקדת המערכת הדתית במסגרת הנומיסטית – אלא מדובר ביחסי סיבה ותוצאה הכרחיים.

בעת המודרנית התפתח גוון נוסף של התפיסה הנטורליסטית-הדתית, נטולריזם-רוחני ולא רציונאליסטי באופיו, בהשראת הקבלה, בעיקר בתיווכם של רמח"ל ור' חיים מוולוז'ין, שהיתה לרווחת במסגרת המחשבה האורתודכסית-הליטאית ובסביבתו של הרב הוטנר. לפי תפיסה זו המציאות מורכבת מרבדים שונים – עליונים ותחתונים, רוחניים וגשמיים, נסתרים ונגלים, נעלמים ומוחשים – אך המשותף לכולם הוא היותם "טבעיים", במובן זה שכולם נשלטים על ידי חוקים קבועים מראש ובלתי משתנים שכּוּננו בידי הבורא בבריאת העולם. כשם שהאל טבע בעולם הגשמי את החוקים הפיזיקליים, כך טבע חוקים מטא-פיזיקליים בעולמות המטא-פיזיים העליונים, אשר מכתיבים את התנהלותם ומכריחים תוצאות מסוימות כאשר פועלים במסגרתם. בהתאם לכך, כשם שלמאורע או למעשה כלשהו ידועות השלכות על המציאות המוחשת, כך יש לו השלכות מקבילות על המציאות הבלתי-מוחשת. אלא שבניגוד לחוקי המציאות הגשמית, חוקי המציאות העליונה אינם ניתנים לחשיפה ולגילוי על ידי האדם, ומשום כך האדם מצד עצמו נטול יכולת להתנהל בעולם באופן שייטיב עם העולם ועם עצמו. ציוויי האל ניתנו לאדם על מנת לחפות על לקונה זו: הם מנחים אותו כיצד להתנהל בעולם באופן שישפיע לטובה על המציאות ועל חייו שלו. במילים אחרות, הציוויים של האל הינם שיקוף של החוקים הטבעיים העליונים-רוחניים הטבועים במציאות, נובעים מהם ומתכתבים איתם.

לתפיסה זו מיני השלכות תאולוגיות ואידאולוגיות. היא מאפשרת, למשל, לטעון שהמעש הדתי בעל חשיבות ומשקל הרבה מכפי המוחש, ובכך לספק מוטיבציה לקיומו ולבצר את הנאמנות למסגרת הדתית על פני המסגרת החילונית-המודרנית, המתגלה כאפקטיבית יותר בעולם המוחש. האופן בו מעשים משפיעים בעולמות העליונים, כך נטען, שונה מן האופן בו נדמה שהם משפיעים בעולמות התחתונים. כמו כן, ישנם משתנים המעצימים את ההשפעות של מעשה נתון בעולמות העליונים, שבמציאות המוחשת נדמים כבלתי רלוונטיים, בראש ובראשונה משתנים שבמחשבה: דעות ולימוד, וכן עניינים הנלווים לביצוע מעשים כגון "כוונה", קרי טיב המוטיבציה, הכנות, הריכוז וכיוצא באלו שהיו כרוכים בביצוע; ודרגת ה"השתדלות", קרי טיב המאמץ, ההשקעה, הקשיים וכיוצא באלו שהיו כרוכים בביצוע. בעולם הגשמי הללו מהווים משתנים נעדרי חשיבות בכל הנוגע להשפעה על המציאות (הגם שעשויה להיות נודעת להם משמעות מוסרית). כאשר אדם מפיל חפץ שביר על רצפה קשה, אין זה משנה מבחינת התוצאה הסופית מדוע עשה זאת או כמה מאמץ היה כרוך בהרמת הכוס מלכתחילה. אולם על פי תפיסה זו מצד "האמת", ובניגוד למה שהאדם חווה, הכוונה וההשתדלות ממשיים לא פחות מגמישותו של החפץ ומצמיגותה של הרצפה, והם באים לידי ביטוי ברבדים העליונים של ההתרחשות. במסגרת כתיבתם של מקביליו של הרב הוטנר, החשיבה הנטורליסטית-רוחנית נוטה לקדם יתר מיסטיפיקציה, במובן של ערפול ועטיפה במעטה של סודיות ונשגביות, של המעשה הדתי. כך למשל, הם עשויים להדגיש שישנם עבירות שהשפעתם על המימדים המטא-פיזיים של המציאות כה רבה עד שעשייתם בשוגג עשויה להיות בעלת השלכות חמורות מעשיית עבירות אחרות במזיד; ולחילופין הם עשויים לדבר על כך שמעשים דומים או זהים בידי אנשים שונים משפיעים בצורה דיפרנציאלית בהתאם למעמדם הרוחני והקשרם של אותם אנשים; ובאופן כללי הם נוטים להרחיק את הקשר בין עשיית מעשה לבין התוצאה שלבסוף מתגלגלת ממנו.

חשוב לציין שהתפיסה האורתודוכסית-ליטאית אינה גורסת שהמערכת הדתית נטורליסטית בלבד, אלא שנטורליזם ונומיזם משמשים בה בערבוביא; ובהתאם, האל מופיע לעתים כמי שמאפשר למציאות להתנהל מעצמה בצורה חוקית, ולעתים כמי שמנהל אותה בצורה פעילה בהתאם לרצונו. למעשה התפיסה האורתודוכסית-ליטאית נסובה על שני צירים המבטאים שני אופנים של התגלות הבורא בעולם: "חוק" ו"רצון א-לוקי". אולם, לא נודע לשניהם משקל שווה. המוקד העיקרי הוא ציר החוק, בעוד ציר הרצון משלים את התמונה שעולה ממנו לכדי מערכת מורכבת יותר. כך שההשגחה האלהית בעיקרה חוקית, אך ישנה היתכנות להשגחה רצונית במסגרתה האל מתערב במציאות. כמו כן ציווי האל נתפסים בראש ובראשונה כהנחיות, אף אם יש בהם גם צד של גזירות. אותה שניות מתקיימת בנוגע לסוגיית השכר והעונש. במסגרת הגותם של מקביליו של הרב הוטנר ניתן לדבר אודות שתי מערכות מקבילות של שכר ועונש: שכר ועונש חוקי, השייך לעולם הזה, ושכר ועונש רצוני, הקשור בגמול ושייך בעיקר לעולם הבא.

מערכת השכר והעונש של העולם הזה בתפיסה נטורליסטית-רוחנית מתאפיינת בסיבתיות ישירה: הגמול אינו מוענק באופן מלאכותי, אלא מתרחש באופן טבעי כפועל יוצא של החוקים השולטים במציאות. השכר והעונש הם פירות המעשים, ולא תמורה בעד ביצועם, והם ביטוי של צד התועלת או הנזק שבביצוע מצוות ועבירות. פירות אלו באים לידי ביטוי בעולם הזה עצמו. במקביל לשכר ועונש החוקי, ישנה מערכת מקבילה של שכר ועונש רצוני, המתאפיינת בסיבתיות עקיפה. בעקבות המעשים שבוצעו בעולם הזה מצטברת תמורה, חיובית או שלילית, המגיעה לאדם המבצע, והיא ביטוי של צד הציות או המרי שבביצוע מצוות ועבירות. גמול זה ניתן בעיקר בעולם הבא. אם כן, בנוגע ליחסי הגומלין בין המעש הדתי למציאות התפיסה האורתודוכסית-ליטאית מחזיקה בתפיסה נטורליסטית-רוחנית, הגורסת סיבתיות ישירה אך בלתי מוסברת בעליל בין המעשה לבין תוצאותיו, שאינן בהכרח מוחשות, בעולם הזה; ובתפיסה נומיסטית הגורסת סיבתיות עקיפה בכל הנוגע לאופן בו בזכות מעשי האדם בעולם הזה מוענקים לו חיי העולם הבא.

על רקע זה ניתן לעמוד על הממד הנטורליסטי יוצא הדופן המשוקע במהלך ההיות-לקראת-הנצח של הרב הוטנר. הגותו של הרב הוטנר נבנית על גבי תפיסת המציאות המרובדת העומדת בבסיס הנטורליזם-הרוחני המאפיין את מקביליו, והבאה לידי ביטוי גם בכתביו שלו. כך למשל כתב:

אין החידוש של שינוי הטבע של הנס מתיחס רק אל אותו הגוש אשר בו אנו רואים את שינוי הטבע, אלא שהחידוש של שינוי חוק הטבע, יש לו חידושים מקבילים בכל התכונות הרוחניות, המשתייכות אל החוק הזה [...] לעולם אין לנו להגדיר את אותו הגוש החמרי שבו אנחנו רואים את שינוי הטבע בתור מקומו היחידי של הנס; במקום זה עלינו לומר כי הגוש החמרי הזה אשר בו אנו רואים את שינוי הטבע הוא התחנה האחרונה בכל מערכת השינויים שנפעלו על ידי הנס. כלומר הנס הגיע עד הגוש החמרי, אלא שבדרכו עבר דרך כמה וכמה חקים רוחניים המשתייכים לאותו חוק הטבע שבו אנו רואים את פעולתו של הנס (Pachad Yitzchak: Pesach, מ/ג).

אולם, בניגוד למקביליו, הרב הוטנר מחיל את החשיבה הנטורליסטית-רוחנית גם על סוגיית הישארות הנפש; ובמקום בו הם נוטים למיסטיפיקציה, הרב הוטנר מפתח מסגרת מסבירה ככל הניתן את האופן בו האדם זוכה לחיי העולם הבא. בדומה לרמב"ם, הרב הוטנר מתאר תהליך כמעט מכניסטי שתוצאתו זכיה בחיי נצח: האדם יוצר בעצמו תמידיות הקשורה בתורה, אשר היא קשורה בנצח המוחלט, ובכך זוכה להיות נצחי – לא כמתנה המוענקת לו, אלא כפועל יוצא של התנהלותו.[[128]](#footnote-129) אם כך יוצא כי הגם שהרב הוטנר באופן מפורש מבקר את תפיסת הישארות הנפש של רמב"ם, הוא משמר מאפיין מובהק – וחדשני ביותר – של תפיסה זו, כך שבהחלט יש לטעון שהוא הושפע גם ממנה. ניתן למצוא דוגמה נוספת לנטורליזם זה גם מהכיוון ההפוך, בהקשר לאופן בו מסביר הרב הוטנר מדוע לכופרים אין חלק לעולם הבא, וכפי שנוהג הרב הוטנר לומר – "ידיעת ההפכים אחת הן". כך כתב באחת מרשימותיו:

רצון החיים הוא כמו שמן לאור-החיים, ובלי השמן נכבה האור. וכמו כן כפירה בתחיית המתים, הרי הוא איבוד-רצון-חיי-הנצח. וחייו של אדם מישראל אינם אלא חיי נצח בגוף כאן בעולם התחתון, שאי אפשר לזה רק על ידי אורו של אליהו המבשר על תחיית המתים. וכשם שהחיים הזמניים אי אפשר להם מבלי רצון-החיים, כמו כן חיי נצח אי אפשר להם בלי רצון זה. ומפני כך הוא כפר בתחיית המתים, לפיכך אין לו חלק בתחיית המתים.[[129]](#footnote-130)

העובדה שכופר בתחיית המתים אינו זוכה לחיי עולם הבא אינה עונש, כי אם תוצאה ישירה – אפילו טרגית – של הנסיבות. אי אפשר לחיות מבלי הרצון לחיות, ואי אפשר לחיות לנצח מבלי הרצון לחיי נצח, התלוי כמובן באמונה בחיי נצח. קטע זה מפגין בצורה מובהקת פן הראוי להדגשה בנטורליזם של הרב הוטנר: המשקל האונטי של הדעות. כפי שציינו, הנטורליזם-הרוחני מייחס משקל אונטי שבכוחו להשפיע על המציאות לעניינים בלתי מוחשים – דעות, כוונות וכיוצא באלו; אולם משקלם של אלו על פי רוב נלווה למעשה עצמו, אך אינם מהווים את עיקר המשקל. עבור הרב הוטנר משקלן של הדעות הוא אקוטי, דבר ההולם את הקו הכללי עליו עמדנו מספר פעמים, העומד מאחורי עצם מפעלו ההגותי: קדימותן של הדעות וחובות הלבבות.[[130]](#footnote-131)

מבחינת מבנה הטיעון, אפוא, מדובר בחשיבה רציונלית במידת האפשר במסגרת פרדיגמה אי-רציונלית. אותו הדבר ניתן לומר לגבי התורה בהגותו של הרב הוטנר. מרכזיות על גבול בלעדיות של לימוד התורה היא מכנה משותף של החשיבה האורתודוכסית-ליטאית; אך אצל הרב הוטנר אנו מוצאים מסגרת המספקת הסבר רב ממדי ומפורט במידת האפשר, במושגים הנתפסים בשכל האנושי, לשאלה מדוע התורה כה מרכזית ומדוע הפונקציה שלה כה קרדינלית. שאיפה זו מגולמת בביטוי המופיע לעתים קרובות (בווריאציות שונות) בכתבי הרב הוטנר כאשר הוא ניגש לדון בסוגיות רבות משקל הנבנות על גבי יסודות שהם על פניו נשגבים מהבנה אנושית: "בודאי שאין לנו עסק בנסתרות אבל הסברת הדברים כפי ערכנו היא כנ"ל" (למשל פחד יצחק, ראש השנה, ח/יא). נדמה אם כן שאפשר להצביע כאן על דפוס: בדומה למינימליזם-האפוקליפטי שעמדנו עליו בהקשר חיי העולם הבא, הגותו של הרב הוטנר מתאפיינת באופן כללי במינימליזציה של האי-רציונאלי (כך שהראשון הוא למעשה מופע של האחרון), או לחילופין במקסימליזם-רציונלי במסגרת לא רציונאלית.

## ח.5. סיכום: הרב הוטנר ומקורותיו

בספרי פחד יצחק משוקעים עקרונות, רעיונות ומושגים ממקורות מגוונים, אשר המשותף לכולם הוא שתכניהם עוברים תמורות חשובות במסגרת הגותו של הרב הוטנר, לעתים משמעותיות מאוד עד כדי היפוך כוונתם המקורית. לרב הוטנר פנים מגוונות כפרשן של מקורותיו היהודיים: עתים הוא מאמץ תבניות תוך שהוא מפתח אותן הלאה, ועתים הוא טוען אותן מחדש (כביחס לתכלית האנתרופוצנטרית של רמח"ל והתכלית התאוצנטרית שלו, בהתאמה); עתים הוא מאמץ הגות באופן סלקטיבי (כביחס לפרדיגמת הנבדל של מהר"ל, וביחס לאסכטולוגיה של רמב"ן ונטרול מרבית הממד האפוקליפטי שלה); עתים הוא מאמץ מושגים ורעיונות אך מחולל בהם אדפטציה חריפה (כביחס להגות חב"ד וההגות החסידית); עתים מבצע מיקוד של מושגים עמומים לצורך פיתוח רעיונותיו (כביחס להגות סלובודקה, ועוד); ובכל הוא מחולל תמורה כאשר הוא יוצק אותם לתרכובת המקורית שלו בה כולם מושפעים זה מזה.

בשלשה הקשרים האופי המיוחד של הגותו בא לידי ביטוי ביותר: האופן בו הוא גוזר מעולמה של הקבלה רעיונות מופשטים לצורך מטרות תאולוגיות החורגות ממסגרתה, מה שכינתי הרדוקציה והאדפטציה התאולוגית של הקבלה; הקומה התאולוגית המשלימה שהוא בונה על גבי הגות פילוסופית לא-דתית הממצה את הפוטנציאל שלה במונחיה שלה, אך הוא מגלה בה פוטנציאל נוסף עם הצגת המרכיב התאולוגי – מה שכיניתי תאולוגיה פוסט-אקזיסטנציאליסטית; והאופן בו הוא מצד אחד פועל כל העת במסגרת המסורות הרציונאליות-פחות בהגות היהודית, אך חותר לרציונאליזציה שלהן באמצעות מזעור הבלתי מוסבר וניפוי הבלתי הכרחי – מה שכיניתי המינימליזציה של האי-רציונלי בהגותו.

הרב הוטנר, אפוא, הוא פרשן העושה שימוש חפשי מאוד במקורות מגוונים, שאינו מחוייב מראש למסגרת הגותית מסויימת. הוא יונק ממנעד רחב של מסורות, בורר מהם באופן סלקטיבי, ומתאים אותם לרעיונות אותם הוא רוצה לפתח, מפרשם באופן יצירתי, מטעין את מושגיהם במשמעויות חדשות ומוסיף עליהם מדעתו.

# פרק תשיעי: סיכום ופרספקטיבה על הגותו של הרב יצחק הוטנר ומורשתה

פרק אחרון זה הוא פרק מסכם. בפרק זה אדון בממצאי העבודה ולאורם אאפיין את הגותו של הרב הוטנר. לאחר מכן, אתייחס לשאלת אפיונו של הרב הוטנר עצמו, ואסיים במחשבות לגבי מורשתו של הרב הוטנר.

## ט.1. יסודות הגותו של הרב הוטנר

בעבודה זו ביקשתי להעמיד את מחקר הגותו של הרב הוטנר על בסיס היסטורי ותיאולוגי, היינו להציב את יצירתו בהקשרה הזמני ולספק שדרה רעיונית-מושגית ומפתח פרשני שעל גביהם אפשר יהיה לפתח מחקר הגותי וטקסטואלי רחב ומדויק. לצורך כך הצבתי את המטרות הבאות: (1) ביסוס הקביעה שכתיבתו של הרב הוטנר אזוטרית, ואפיון סוג האזוטריות המאפיינת את כתיבתו והמוטיבציה מאחוריה; (2) בירור מקורותיו של הרב הוטנר, ובכלל זה מענה על השאלות: על אלו זיקות הגותית ניתן להצביע בבירור ולעגן בראיות היסטוריות, מעבר להתבססות על דימיון תמטי ואסוציאטיבי בלבד; לאילו מהם יש משקל רב בהגותו; ומהו האופן בו הם מתפקדים בה; (3) בחינת מידת השיטתיות של ההגות המקובצת בספרי פחד יצחק, זיהוי וניתוח של מוקדיה של הגות זו ושל בעיות היסוד אשר הרעיונות המנוסחים בה אמורים לתת להן מענה ולאור זאת – ניסוח מפתח פרשני לאורו יש לפרש את הגותו של הרב הוטנר, על מנת שתתקבלנה פרשנויות ברות הצדקה. להלן סיכום ממצאי העבודה ביחס לשאלות אלו (לאו דווקא בסדר הצגתן).

האזוטריות של הרב הוטנר: הסתרה וצנזור עצמי הם מוטיב החורז את חייו של הרב הוטנר, מנעוריו ועד יומו האחרון. הדבר בא לידי ביטוי בכל החיבורים שחיבר, ובכמה מאמרים שפרסם בנעוריו. הוא גנז את תרגומו לספרו של נתן בירנבוים, ופרסם חלק קטן ממנו בעילום שם; הוא הסיר את הסכמתו של הרב קוק מספרו הלמדני תורת הנזיר; הוא גנז את מהדורתו לפירוש רבנו הלל לספרא, חיבור עליו עמל במשך ארבע שנים, שחובר בהשראת ובסגנון מפעל הההדרה של סמינר הרבנים בברלין; והעלים את שמו ממאמר, שההבדל היחיד הניכר בינו לבין מאמרים אחרים שחיבר באותה תקופה ופרסם באותה במה, היא שהוא מזכיר בו "חכם מחכמי אומות העולם" ודן בתמה שהעסיקה את הפילוסופים בני הזמן. המשותף לכל הללו הוא היותם קשורים בדמויות ובתכנים שהיו בשולי הלגיטימציה האורתודוכסית-הליטאית וחלקם – הרב קוק וסמינר הרבנים – הוצאו לימים אל מחוץ למחנה זה לחלוטין. הרב הוטנר אף הסתיר עצמו מעיני הציבור עד שנותיו המאוחרות, נמנע מהלתבטא ומלהשתתף באסיפות ובפוליטיקה, והקפיד ביותר על הנאמר משמו, כדי כך שהנחה את תלמידיו לא להאמין לדבר שנאמר משמו אלא אם כן שמעו זאת ממנו במפורש. לא בכדי פעל כך: בשל הליכותיו יוצאות הדופן, המאפיינים האקצנטריים של ישיבתו ושיטתו החינוכית, עיסוקו הרב והלא שגרתי בהגות ומאפייניו החסידיים מחד והמשכיליים מאידך – שהיו מעין סוד ידוע – היחס כלפיו מצד מקביליו מקרב ההנהגה הישיבתית היה אמביוולנטי וביקרותי במידה מסויימת. גם מאמריו ההגותיים התפרסמו בתחילה במשך עשור-וחצי בעילום שם, עליו הקפיד בקנאות, בתוספת התניית פטור (disclaimer) שהודפסה בתחתית כל עמוד ועמוד ובתפוצה מוגבלת ביותר. רק בשלב מאוחר בחייו חל מפנה, בסמוך לפטירת האדם היחיד שהרב הוטנר התבטל בפניו ולא ההין להתעמת איתו: הרב אהרן קוטלר, המנהיג הבכיר, הדומיננטי בצורה יוצאת דופן ובעל הקו הלוחמני של החוגים הישיבתיים בארצות הברית. אז החלו להתפרסם כתביו כספרים, תחת שמו ובתפוצה רחבה ככל הניתן, על פי רצונו שלו, כאשר במקביל החל הוא לתת יותר פומבי לעמדותיו ולהגביר את נוכחותו בציבור. התמונה העולה מכל הפרטים האלו היא שיש לאפיין את הרב הוטנר כמי שנטה להסתיר תכנים מהסוג שעלול היה לעורר תגובה שלילית מאת קבוצת השווים שלו, ובמיוחד העומד בראשה. הרב הוטנר צנזר עצמו באופן עקבי מטעמים חברתיים; ובהתאם לכך האזוטריות שיש לצפות למצוא בספרי פחד יצחק, אפוא, הוא אזוטריזם פילוסופי-חברתי – הסתרת תכנים על מנת להימנע מסנקציות חברתיות.

המפתח הפרשני להגותו של הרב הוטנר: על מנת לבחון את מידת השיטתיות של הגותו של הרב הוטנר, על מנת לזהות את מוקדיה ועל מנת לנסח את המפתח הפרשני הנדרש לטובת פרשנות מוצדקת ומדוייקת שלה, שחזרתי את מה שאני מכנה השדרה-הרעיונית של הגותו. מעשה שחזור זה הניב שהגותו של הרב הוטנר נבנית על בסיס תרכובת של שני עקרונות: העקרון הטלאולוגי והעקרון הדואליסטי. העקרון הטלאולוגי בנוי על פי הדגם שניסח רמח"ל בכתביו התאולוגיים: למציאות שתי תכליות, תכלית אנתרופוצנטרית ותכלית תאוצנטרית. במסגרת התכלית האנתרופוצנטרית, האל, המטיב מטבעו, עושה חסד עם האדם, ביצירת התנאים המאפשרים לו לזכות במידה המרובה ביותר של ענג האפשרית. על פי האופן בו הרב הוטנר מפתח מושגים אלו, פסגת הענג האפשרית היא קיום אמת. קיום אמת פירושו כמו המקור, הוא האל – קיום בלתי-תלוי ונצחי. השאיפה להיות כמו המקור נטועה במהותו של אדם מכח היותו צלם אלהים – זהו דימוי הצורה ליוצרה, או חובת ההידמות. קיום כזה אינו אפשרי במלואו עבור האדם, אך הדרגה הקרובה ביותר של קיום כזה שהאדם מסוגל להשיג היא באמצעות הרווחת הקיום שלו. חסדו הגבוה ביותר של האל מתבטא בכך שהוא ממציא עבור האדם את האפשרות להרוויח את קיומו, כך שהוא מקיים את עצמו – זהו חסד-משפט. התכלית האנתרופוצנטרית היא ש**האדם יהיה קיים באמת**. במסגרת התכלית השניה, התאוצנטרית, העולם נברא לכבודו של האל, היוצר את התנאים המאפשרים לכבודו להתגלות באופן המירבי. כבודמשמעו הכרה בחשיבות, ולהרבות כבוד משמעו להעניק חשיבות. הגילוי המלא ביותר של כבוד מתרחש כאשר הוא וולנטרי, ובנסיבות בהן הוא אינו מובן מאליו. עיקר ריבוי כבודו של האל הוא בעשיית דברי הרשות לשם שמים. הרב הוטנר מעניק, באופן יוצא דופן, בכורה לדברי הרשות על פני המצוות בהקשר הענקת חשיבות למציאות. הוא מתאר את עבודת האל כקשורה בשני מערכות הפכים: טוב מול רע, וקודש מול חול, כאשר הראשונה קשורה למצוות ולעבירות, והאחרונה קשורה לדברי הרשות, והוא מגדיר את ניצחון הקודש על החול כמשאת נפשו הגבוהה יותר של עובד ה'. זאת כאשר קודש משמעו בעל חשיבות, וחול משמעו סתמי ונטול חשיבות לכשעצמו. בעשיית דברי הרשות לשם שמים האדם מעניק חשיבות למציאות. התכלית התאוצנטרית היא ש**למציאות תהיה חשיבות**.

העקרון הדואליסטי בנוי על פי המערכת ההגותית שפיתח מהר"ל מפראג: העולם מורכב מרובד עליון רוחני ורובד תחתון גשמי אשר ביניהם שורר פער, המונע את התגשמות תכלית העולמות התלוי בחיבור ביניהם. האדם מסוגל באמצעות הבחירה ובאמצעות כח הדעת, התלויים בתורה, להתגבר על הפער הדואליסטי. כח הבחירה נובע מכך שהאדם נוצר ממיזוג של העולמות העליונים והתחתונים, וכאשר האדם בוחר בטוב – במיוחד בעשיית דברי הרשות לשם שמים – הוא מממש את חיבור העליונים והתחתונים בעצמו. כח הדעת הוא המאפיין המהותי ביותר של האדם, ובאמצעותו הוא מכיר במלכותו של האל ומזהה את רובד המציאות התחתון כטפל לעליון, כגוף לעומת תכלית, ובך מגשר שוב על הפער הדואליסטי. שימוש בכח הבחירה ובכח הדעת להתגברות על הפער הדואליסטי קשור ותלוי בלימוד התורה. לימוד התורה הוא המקנה לאדם דעת-רשות, היכולת להכריע כיצד עשיית דברי הרשות של האדם עשויה להיות לשם שמים. לתורה אף ישנה תכונה של יחידות, שמשמעה שהיא מתפשטת על כל דבר הקשור בה, מאפשר את לימודה ונובע ממנה, כך שהם הופכים לחלק ממנה. לימוד התורה אפוא הוא הראשית והתנאי להתגברות על הפער הדואליסטי, והכל חוזר אליה. מתוך הרכבת העקרון הטלאולוגי מבית רמח"ל עם העקרון הדואליסטי מבית מהר"ל, מתקבל שמעשה הגישור על הפער הדואליסטי זהה להענקת חשיבות למציאות – ובכך ישנו מופע של מימוש התכלית התאוצנטרית; ובזכות כך האדם מרוויח את קיומו – ובכך ישנו מופע של מימוש התכלית האנתרופוצנטרית.

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

התחקותנו אחר האופן בו מנסח הרב הוטנר את שתי תכליות הבריאה, את מבנה המציאות ולאורם את תכלית האדם והמאפיינים המהותיים לו, העמידה אותנו על מה שיש לראות כשני מוקדי העניין המרכזיים של הגותו: קיום וחשיבות. תכלית העולם ופסגת השאיפה האנושית היא להשיג קיום אמת ולהעניק חשיבות למציאות. ומכלל הן אתה שומע לאו: העניין הטורד את הרב הוטנר, אשר סביבו מתגבשת הגותו, היא בעיית קיום הכזב וסתמיות הקיום. הרב הוטנר קושר שני מוקדים אלו במושג שלישי: היחידות, מושג הממצב אותם באופן מובהק כבעיות היסוד של חיי האינדיבידואל והקושר ביניהם לבין שאיפתו להיות ייחודי. דינמיקה זו העלתה אסוציאציות לפילוסופיה האקזסיטנציאליסטית שהתפתחה והתבססה בימי חייו של הרב הוטנר, העולה בקנה אחד עם הלכי רוח המצויים בקטעי יומן ותכתובות מימי נעוריו. ניתוח שלשת בעיות יסוד אלו של הרב הוטנר כפי שהם מתפקדים בהגותו ולאור תכנים משלימים מתוך כתביו האפוקריפיים, גילתה שהנחת הזיקה הזו מוצדקת. יחסו של הרב הוטנר אל סופיות הקיום הוא יחס של חרדה, באשר הוא מסמל עבורו את היותו של הקיום חסר משמעות, ואילו איתנות הקיום משמעה עבורו ודאות קיומית; מושג החשיבות מתפקד בהגותו של הרב הוטנר באופן דומה לזה של בקשת המשמעות במובנה כבקשת ערך, כאשר אפשרות המשמעות תלויה – בדומה למצוי אצל האקזיסטנציאליסטים – באפשרות הבחירה ובשלילת הדטרמיניזם; ומושג היחידות מתפקד באופן דומה לשאיפת האותנטיות במובנה כחתירה לייחודיות, כאשר הרב הוטנר מזהה את עיקר הייחודיות בפעילותו השכלית של האדם, באופן בו הייחוד שלו בא לידי ביטוי ב"חידושים" בלימוד התורה שלו. הרב הוטנר משדרג את מעמדו של החידוש והפן האינדיבידואלי של לימוד התורה לכדי העיקר של הלימוד, אשר בלעדיו הלימוד מאבד ממהותו. מהלך זה דומה למה שעשה הרב חיים מוולוז'ין בהגותו ללימוד התורה עצמה: לקיחה של ערך מרכזי והפיכתו לערך **ה**מרכזי, והעמדתו בראש היררכיית הערכים. שלשת מוקדי הגותו של הרב הוטנר תלויים אלו באלו: מבלעדי איתנות הקיום אי אפשר לייחס לו חשיבות, ואף מבלי יחידות לא ניתן לייחס לקיום חשיבות. כך שליתר דיוק בעיות היסוד בהגותו של הרב הוטנר מקיימות מעין משולש: בראש עומדת החשיבות – משמעות, קרי ערך, חיי האינדיבידואל – והיא נשענת על שתי רגליים, ודאות קיומית ויחידות-אותנטיות. הרב הוטנר, אפוא, הינו הוגה אורתודוכסי של בקשת המשמעות בעל נטיות אקזיסטנציאליסטיות.

הגדרת בעיות היסוד – **חשיבות, קיום** ו**יחידות** – יחד עם הכרת מובנם ומשמעותם של המושגים הנרקמים סביבם – חסד, ענג, אמת, הידמות, כבוד, דברי הרשות, בחירה, דעת ותורה – מניבים את המפתח הפרשני אשר מוכרח לעמוד ברקע כל עיון בהגותו של הרב הוטנר ולאורם יש לפרש אותה.

מקורתיו של הרב הוטנר ומקומם בהגותו: אף לאחר המפנה והיציאה אל האור, מוטיב ההסתרה נותר מאפיין מובהק של כתביו של הרב הוטנר בדמות הסתרת מקורות והימנעות ממיצוי מהלכים רעיוניים באופן מפורש כאשר יש להם השלכות חריפות. הדבר ניכר מהשוואת ספריו, סדרת ספרי פחד יצחק, עם הכתבים האפוקריפיים המכילים את הגותו שהתפרסמו בשנים שמאז פטירתו; ומהדימיון התמטי שיש למצוא בהגותו לרעיונות ממגוון המקורות שהוא מסתיר. לשאלת מקורותיו של הרב הוטנר שתי משמעויות: הראשונה היא עצם זהותם, והשניה היא שאלת האופן בו הם מתפקדים בהגותו ומשפיעים עליה. מקורותיו הגלויים כוללים בראש ובראשונה את מהר"ל מפראג, רמב"ן, הגר"א ואחרים דוגמת רבינו יונה גירונדי, רמב"ם ועוד. יחסו של הרב הוטנר למקורותיו הגלויים מתאפיין בעיקר באימוץ סלקטיבי. כך למשל הוא מאמץ ממהר"ל את הדואליזם הנייטראלי שלו ביחס לחומר-רוח וגוף-נפש, המתבטא בפרדיגמה של הנבדל, אך מניח את הדואליזם המסוכסך, המתבטא בפרדיגמת החסרון, ואיתו כל גילוי של יחס שלילי לחומר, לגוף או לעולם הזה. באופן דומה הוא מאמץ את תפיסת עולם הבא האפוקליפטית של רמב"ן, הרציונאלית פחות מבין המסורות היהודיות בנושא זה, אך בגישה מינימליסטית ביותר: הוא מצמצם את הממד האפוקליפטי אל המינימום האפשרי, משמיט כל זכר ליחס שלילי לחומר, ומבנה את העולם הבא כתמונת ראי של העולם הזה בהיעדר הפער הדואליסטי.

מבחינת מקורות נסתרים, ממצאי החקירה הצביעו על מקור מרכזי ביותר שטרם הוזכר במחקר על הגותו של הרב הוטנר, הוא רמח"ל. מתוך העיון ההיסטורי התברר שהרב הוטנר עסק בהגותו של רמח"ל ואף היה מעורב בהוצאה לאור של כתביו במחצית השניה של המאה העשרים. העקרון הטלאולוגי של רמח"ל, המנוסח בכתביו השיטתיים דעת תבונות ודרך ה', מעגן את הגותו של הרב הוטנר. בעיות היסוד של הגותו של האחרון – הקיום והחשיבות – ואסטרטגיות ההתייחסות אליהן, מנוסחות ומוצדקות מתוך פיתוח יסודות הגותיים שהניח הראשון, זאת לצד תמות נוספות כגון הגילוי למפרע של הטוב הנוכחים בספרי פחד יצחק. קשה להפריז בחשיבותו של רמח"ל ברקע הגותו של הרב הוטנר. עם זאת, יש לעמוד על אופי שימושו של הרב הוטנר בהגותו של רמח"ל. שתי התכליות שניסח רמח"ל – האנתרופוצנטאית והתאוצנטרית – עוברות תמורות משמעויות בגרסאותיהן בספרי פחד יצחק. התכלית האנתרופוצנטרית זוכה לפיתוח ולשכלול. כלל רכיביה – החסד השלם כיכולת להרוויח את החסד, קניית השלמות, הידמות לאל וזכיה בעונג – נשמרים, אך הם עוברים הנהרה ונטענים בתוכן ממוקד הנסוב כולו סביב עצם הקיום. בכך הרב הוטנר זיהה ומימש פוטנציאל שהיה טמון במסגרת שיצק רמח"ל. במקרה של התכלית התאוצנטרית, התמורה משמעותית יותר. המתכונת דומה, אך המוקד המרכזי שלה אצל רמח"ל – הייחוד – מושמט, ותחתיו מציב הרב הוטנר את ריבוי כבוד שמים במשמעותו כהענקת חשיבות למציאות. תמורה זו מוסברת בידי מרכזיות מערכת ההפכים קודש-חול בהגותו של הרב הוטנר לעומת מרכזיות מערכת ההפכים טוב-רע אצל רמח"ל: אצל רמח"ל, העיקר הוא שלילת הרע שתכליתה גילוי הטוב; ואילו אצל הרב הוטנר העיקר הוא צירופו של החול אל הקודש, קרי, קישורו של מה שאין לו חשיבות לכשעצמו, הבריאה, אל מקור החשיבות, האל.

רמח"ל ייחודי מקרב מקורותיו הנסתרים של הרב הוטנר – ואולי בשל כך טרם זכה לתשומת לב – משום שעל פניו לא נמצאת סיבה להסתרתו. בניגוד למקורות חסידיים ופילוסופיים, לרמח"ל מקום מכובד מאוד בקאנון האורתודוכסי-ליטאי, ולא היינו מצפים שהרב הוטנר יצניע אותו. התחקות אחר קשריו של הרב הוטנר עם מפעלי ההוצאה של ספרי רמח"ל הוביל למסקנה שהדבר קשור בעמדותיו של הרב הוטנר בסוגיית פירוש הקבלה כמשל, שרמח"ל הוא מנציגיה הבולטים; תפיסה אשר בתקופתו של הרב הוטנר זכתה לאפליקציה רדיקאלית תוך הסתמכות על רמח"ל. נמצא שהרב הוטנר סבר שרמח"ל אכן החזיק בגישה הרדיקאלית בסוגיית הקבלה כמשל שיוחסה לו; שהוא ראה בכתביו השיטתיים תוצר של גישה זו; ושהוא חלק על גישה זו. הרב הוטנר ביקש אפוא לאמץ מלוא חפניים מהגות רמח"ל, מבלי שתשתמע מכך תמיכה בגישתו (כפי שהרב הוטנר הבינה) לפירוש הקבלה.

בהקשר זה אבקש להדגיש את חשיבות המתודה שננקטה במחקר זה. מעשה שחזור השדרה הרעיונית של הרב הוטנר – המעבר השיטתי על כל ספרי פחד יצחק ואבחנת התשתית המשמשת למתן פשר והצדקה לרעיונות המפותחים בה – הוא שחשף והפנה את תשומת הלב אל העקרון הטלאולוגי כעקרון מכונן של הגותו. בכתביו השיטתיים של רמח"ל, מרכזיות העקרון הטלאולוגי ברורה: רמח"ל מצהיר על כוונתו לדון בכך, ומסביר עקרון זה בצורה סדורה. אצל הרב הוטנר, דיונים משלימים בסוגיה זו פזורים לאורך כתביו בהקשר דיונים בנושאים שונים, כך שבנקל הדבר חומק מן העין כאשר העיון נעשה דרך התמקדות מראש בנושא ספציפי. רק המבט המתכלל על התמונה הגדולה – בלשון מושאלת, רק מיפוי היער טרם בחינת העצים – בסיוע הראיות שנחשפו במסגרת המחקר ההיסטורי, הניבו את היסודות ואפשרו תגלית בסיסית זו.

הסוגיה העלומה ביותר בנוגע להגותו של הרב הוטנר היא שאלת מקורותיו הפילוסופיים הכלליים: אלו מקורות הכיר ובאיזו מידה, ובאיזה אופן הם נוכחים בהגותו. זוהי השאלה הקשה ביותר להשיב עליה בהקשר הגותו של הרב הוטנר, וגם לאחר מחקר זה לא ניתן לקבוע מסמרות בענין. ההוגה שנמצא המועמד הסביר ביותר כמקור פילוסופי הנוכח בהגותו של הרב הוטנר הוא מרטין היידגר. ביססתי בפרקים ההיסטוריים שהרב הוטנר התעניין באופן פעיל ועסק לכל הפחות באופן אוטודידקטי בלימוד חכמות חיצוניות. התקופה לגביה יש בידינו העדויות החותכות ביותר לעיסוקו זה, כולל הפרק בין שנה עד שנתיים בהם שהה בברלין ונכח באופן כזה או אחר באוניברסיטה, מקבילה לתקופת פריצתו אל התודעה והפופולאריות המואצת של מרטין היידגר. אף בפרסומים מוקדמים של הרב הוטנר מצאנו תמות שבלטו ברוח הזמן – בעית הפרגמנטציה של המדע ובעיית מדיית ההמונים – אשר היידגר היה מהדוברים הבולטים שלהם. ניתוח מוקד היחידות בהגותו של הרב הוטנר הראה שככל שיש לייחס לרב הוטנר נטיות אקזיסטנציאליסטיות, הרי שרעיון האותנטיות מגולם בהגותו בדגשים דומים לאלו שהתווה היידגר, ובשונה מדמויות אחרות כקירגקור וסארטר. כל אלו איששו את זיהויו של היידגר כמקור השפעה של הרב הוטנר שהשתמע מדימיון תמטי הקיים בין השניים.

על מנת להיטיב להבין את האופן בו מקורות חוץ-תורניים עשויים לתפקד בהגותו של הרב הוטנר, הקדשתי פרק לבחינת יחסו לחכמות חיצוניות: האופן בו הוא תופס את יחסי תורה וידע לא תורני, ואת יחסו ללימוד חכמות חיצוניות. נמצא כי גישתו של הרב הוטנר ליחסי תורה וחכמות חיצוניות, אותה פיתח על בסיס גישת מהר"ל (בפרספקטיבה של פרדיגמת הנבדל), תואמת את גישת התחומים, לפיה התורה והחכמות החיצוניות חולשות על תחומי ידע ודעת שונים לחלוטין, ועל כן אינם עשוים לסתור זה את זה. החכמות החיצוניות עניינן המציאות כפי שהיא, ואילו התורה עניינה המציאות כפי שהיא ראויה להיות והדרכים להבאה להתחדשותה על פי צורתה הראויה. או בלשונו, החכמות החיצוניות הן חכמה חוקרת מציאות, והתורה היא חכמה יוצרת מציאות. כך שמבחינה עקרונית אפשר ואף ראוי לקבל את החכמות החיצוניות כאמת בכל הנוגע לתחומן; אך מרגע שמדובר בנושאים מתחום הקודש, החובה הדתית ועניינים מטאפיזיים, הקשורים כולם בחידוש המציאות, הן נעדרות גישה לידע הרלוונטי המגולם בתורה, המסוגלת לתת תמונה מלאה יותר. האופן הבסיסי בו חכמות חיצוניות עשויות לתפקד בהגותו של הרב הוטנר, אפוא, היא כמצע הנתפס כנכון עקרונית, שעל גביו מוצגת קומה משלימה שרק הידע ההתגלותי יכול לספק, באופן העולה בקנה אחד עם התפיסה הדואליסטית הניטראלית הכללית של הרב הוטנר, שהתורה והחכמות החיצוניות מתקיימות כל אחת בזיקה לאחד מצידיה. בשאלת יחסו ללימוד חכמות חיצוניות, מצאנו שלרב הוטנר יחס כפול, תומך מחד אך מסתייג מאידך, ששני צידיו נובעים מאותו מקור: הערך שהוא משווה להם. הוא רואה בהם מקור להעצמת היהדות והיהודי ובמובנים מסויימים לגילוי רצון האל, אך בה בעת רואה בהן מתחרה לתורה, בהיותם מקור אלטרנטיבי אפשרי לידע מכונן משמעות, דבר המדגיש שוב את מרכזיותה של סוגיית בקשת המשמעות בהגותו. מכאן נובע עיסוקו שלו בחכמות חיצוניות, יחסו האמביוולנטי לאפשרות שתלמידיו ובני ישיבות בכלל יעסקו בחכמות חיצוניות וכן יחסו השלילי לאידאולוגיות יהודיות המחייבות לימוד חכמות חיצוניות לכל אדם כערך דתי ובאופן בלתי מסוייג.

ניתוח כמה מהלכים ומושגים מסדר שני – לא תשתיתיים כבשדרה הרעיונית, אלא כאלו הנבנים כקומה על גביה – התחדשות, תמידיות, נצחיות ומובן נוסף של מושג האמת, הראו ששלשת העקרונות המרכיביים את התמה המפורסמת ביותר של היידגר, ההיות-לקראת-המוות, קיימים בהגותו של הרב הוטנר: עקרון ההשלכה העתידית, ושני מרכיבי האותנטיות: הכוליות הקיומית, והייחודיות המאפשרת אותה. הללו מפותחים בזיקה למושגי היסוד של הרב הוטנר תוך קישורם ללימוד התורה, ויצירת התניה בין מושגים אלו והתורה לבין היסוד הדתי אותו דחה היידגר – רעיון חיי הנצח. האופן בו רב הוטנר מבנה את אלו מאפשר להרכיב תמה מקבילה להיות-לקראת-המוות העולה מתוך הגותו: ההיות-לקראת-הנצח. המודעות הכפולה לוודאות המוות ולתחית המתים, דוחקת באדם לחיות בתמידיות – המקבילה ההוטנרית לרעיון הנצח הקיומי הקירקגוריאני-היידגריאני – הקשורה בתורה, ההופכת את הנצח הקיומי למזוהה עם הנצח האבסולוטי (אותו דחה היידגר). באופן זה נוצרת תבנית כמו היידגריאנית הבונה על גביה קומה נוספת, כך שבמקום שתהא מוגבלת לכינון משמעות קונטנגנטית ולהתמודדות עם החרדה בלבד, מתיימרת באמצעות הצגת הרכיב התאולוגי לכונן משמעות אבסולוטית המפיחה תקווה, חיוניות ושמחת חיים; אך בדומה לתבנית ההיידגריאנית, תולה אפשרות זו בחיים אותנטיים, חיים שהכוליות-תמידיות שלהם תלויים בייחודיות-יחידות המסוגלת לאחד את כל מופעי חיי האדם תחת חותמו המיוחד שלו. תבנית זו אפשרית בזכות תכונתה של התורה להתפשט על כל תחום בחיי האדם שהתכוונותו כלפיו נובעת מתוך לימוד התורה שלו, כולל זירת התנהלותו הייחודית בעולם – דברי הרשות שלו; ובזכות היות שכלו – מקום לימוד התורה – המקום בו טמונה עיקר יחידותו. כך בזכות התורה היוצרת באדם נצח קיומי וקושרת אותו בנצח האלהי, האדם הופך לבעל חשיבות אמתית וזוכה לקיום נצחי תוך מימוש יחידותו. בהקשר זה אפיינתי את הגותו של הרב הוטנר כתיאולוגיה פוסט-אקזיסטנציאליסטית: היא נסובה סביב הבעיות הקיומיות כפי שהן פותחו במסגרת האקזיסטנציאליסטית, אך חורגת ממסגרת זו במתודה שלה, ביומרתה ובמידת האימוץ של מסקנותיה שהיא יכולה להרשות לעצמה. זאת בהתאם לדגם הכללי של יחסי תורה וחכמות חיצוניות בהגותו של הרב הוטנר: אימוץ עקרוני של המצע שהניחה החכמה חוקרת המציאות, עד השלב בו נדרש להציג קומה משלימה מעליה, מאת התורה היוצרת מציאות.

 לצד כל זאת דנתי במקורות הרבניים המצוים ברקע הגותו של הרב הוטנר: הגות תנועת המוסר, בדגש על הסבא מסלובודקה; ההגות החסידית, בדגש על הגות חב"ד; והקבלה. המשותף לכל המקורות הללו הוא שתכניהם עוברים תמורות חשובות במסגרת הגותו של הרב הוטנר, לעתים משמעותיות מאוד עד כדי היפוך כוונתם המקורית. את עיקר השפעתו של הסבא מסלובודקה ותנועת המוסר בכללותה על הרב הוטנר יש לזהות בהצבת מודל לחיקוי בהקשר החינוכי, הפדגוגי והמנהיגותי. בכל הנוגע להשפעה הגותית, יש לראות בגישתו ובתפיסת עולמו של הסבא ובמושגי היסוד בהן התעסק מקור השראה. אך התוכן בהם הוא טוען אותם מקורי משלו, וכולל דרגה של מיקוד והנהרה שאין לה מקבילה בהגות הסבא.

בהקשר המקורות הנסתרים החסידיים של הרב הוטנר, נמצא שהרב הוטנר מאמץ את דפוסי מחשבה ומושגים מההגות החסידית, אך הוא יוצק לתוכן תוכן משלו, לעתים הפכי לזה המקורי. דינמיקה זו מתרחשת בשל העובדה שהאינטואיציות הבסיסיות שלו מנוגדות לאלו המאפיינות ההגות החסידית. תפיסת האימננציה, הנטיות האקוסמיסטיות (בגרסאותיהן הרדיקאליות כמו גם המתונות), עיקרי ההשתוות והביטול וכיוצא באלו תפיסות המאפיינות את ההגות החסידית מנוגדות להלכי הרוח המאפיינים את הרב הוטנר, הבאים לידי ביטוי בבעיות היסוד של הגותו והתייחסותו אליהן. בהקשר יחסו לקבלה, נמצא שהקבלה היתה נוכחת בחייו אך לא נוכחת באופן משמעותי בהגות שבחר לפרסם, מעבר לרדוקציה ואדפטציה תאולוגית שלה: אימוץ צורני של תבניות ומושגים קבליים לטובת ניסוח תאולוגיה, תוך הפשטתן מהמטען התאוסופי והתאורגי שלהן, שאינו עניין להגותו. אדרבה, מצאנו שהרב הוטנר נרתע מהרעיון של הפצת רעיונות קבליים באמצעות ניסוחם מחדש בשפה נגישה, אלא הקפיד על מידור בין הנסתר והנגלה. כאשר מדובר בתוכן שהסתרתו ראויה מפאת משמעויותיו החברתיות, לגביו האמין הרב הוטנר שראוי לנקוט בכתיבה אזוטרית, לגלות טפח ולהסתיר טפחיים, באופן הרומז לחכם ומבין מדעתו להשלים את הדברים ולגלות את הכוונה בכוחות עצמו. אולם בכל הנוגע לתוכן אזוטרי מטבעו, כזה שתכנו מחייב את הסתרתו מסיבות מהותיות, שם האמין הרב הוטנר שמן הראוי בפשטות להותירו נסתר, אולם הוא לא נמנע מלעשות שימוש בתבניות צורניות קבליות ולפתח אפליקציות תאולוגיות שלהן הנטולות מטען אזוטרי.

בהיעדר מפתח פרשני מבוסס או בהינתן מפתח פרשני אחר, בהחלט ניתן היה להבין באופן שונה מאוד את האופן בו מקורות חסידיים וקבליים מתפקדים בהגותו של הרב הוטנר ואת האופן בו הושפע מהם. אולם הכרת השדרה הרעיונית, מוקדי העניין ובעיות היסוד של הגות הרב הוטנר אינה מאפשרת פרשנויות א-קוסמיסטיות, אוניו-מיסטיות ושוללת מציאות חומרית של הגותו, למרות נוכחותם של מקורות ברקע שלה שעל פניו עשויים היו להיות אינדיקציה לכך. כל אלו סותרים נטיות קיומיות כחתירה לייחודיות ובקשת משמעות חיי האינדיבידואל, אינם עולים בקנה אחד עם הצבת תכלית המציאות כהרווחת קיום אמת והענקת חשיבות למציאות, ואינם מתאימים להשקפה דואליסטית ניטראלית.

 לכך יש להוסיף מגמה עקרונית שנמצאה בהגותו של הרב הוטנר: מצד אחד אימוץ המסורות הרציונאליות-פחות בהגות היהודית כמסגרת של פיתוח רעיונותיו, ומאידך הנטיה למינימליזם של האי-רציונאלי במסגרת אותן מסורות. דבר זה בא לידי ביטוי במינמליזם-האפוקליפטי המאפיין את תפיסת העולם הבא שלו, ואת המקסימליזם-הרציונאלי במסגרת התפיסה הנטורליסטית-רוחנית שלו – האופן בו הוא מנסח הסברים לוגיים וקוהרנטיים לאופן בו התורה והמצוות מחוללות את השפעותיהן הרוחניות. נטיה זו הולמת את הנטיה האקזיסטנציאליסטית, המבקשת לבאר את הקיום האנושי ככל הניתן במושגי החוויה האנושית, ובלשונו התדירה של הרב הוטנר "הסברת הדברים כפי ערכנו", תוך ניסיון להתנגד ככל הניתן להסברים מתחמקים החורגים ממנו.

הגותו של הרב הוטנר מתאפיינת אפוא באינקורפוראציה עד גבול האפשר של הלכי רוח, רעיונות ושאיפות אקזיסטנציאליסטיות ורציונאליסטיות אל תוך מבנה תאולוגי יהודי אורתודודכסי, ומאידך אינקורפורציה של מערכות ומושגים תאולוגיים מהקשר מיסטי אל תוך הגות הממוקדת בשאלת משמעות קיומו של האינדיבידואל, והטענתם מחדש בהתאם. "גבול האפשר" נשמר בהקשר זה באמצעות שפה, ניסוח והתאמות רעיוניות המצליחים להשאיר את הגותו בתוך קווי התיחום של הגות אורתודוכסית, מצד תכנם, ובזכות כתיבה אזוטרית גם מצד אפשרות התקבלותם בחברה בה פעל.

## ט.2. איזה מין הוגה הוא הרב הוטנר?

לקראת סיום, אבקש להציג מספר מחשבות בעקבות ממצאי חיבור זה.

איזה מין הוגה הוא הרב הוטנר? האם הוגה ליטאי? איש תנועת המוסר? מעין אדמו"ר חסידי? מקובל נסתר? אקזיסטנציאליסט? בכל התארים הללו נוהגים לעתים לתארו. התשובה אינה חד ערכית. התווית הוגה ליטאי, על פניו, היא ההולמתו ביותר, והיא גם הבעייתית פחות והפשוטה ביותר מבין האפיונים הללו. מקורות הליבה שלו קאנוניים, והוא מפגין את המאפיין המובהק ביותר של הגות ליטאית: מרכזיות עד כדי דומיננטיות גמורה של לימוד התורה. אולם קשה להגדירו בפשטות כהוגה ליטאי, בשל כל התופעות שנמנו ונבחנו לאורך העבודה.

האם היה איש תנועת המוסר? הרב הוטנר גדל במסגרת תנועת המוסר והושפע באופן עמוק מהסבא מסלובודקה. אולם הוא נפרד ממסגרת זו מכמה בחינות חשובות מאוד. ראשית, בתפיסתו את האדם וחינוכו: הוא שלל את תפיסתם של מייסד התנועה ר' ישראל סלנטר ותלמידיו, לפיה כוחותיו הכהים של האדם הם המחוללים את התנהגותו ולא כוחותיו המודעים הרציונליים. שנית, ובהמשך לכך, הוא לא נהג ולא הנהיג בישיבתו פרקטיקות כגון שינון דברי מוסר בהתפעלות, סדר מוסר, שימוש בפנקסי קבלות וכיוצא באלו. חלף זאת האמין בפניה לאינטלקט והדגיש את פיתוח ההשקפה כדרך להתקדמות בעבודת האל וכרכיב מרכזי בה. שלישית, ובאופן בולט ביותר, הוא הקדיש עצמו לכתיבת הגות, מאמץ שרבותיו לא השקיעו בו את זמנם, לא החשיבו ובמידה רבה לא האמינו בו. עם זאת, הוא הפנים באופן עמוק מרכיב מהותי של תנועת המוסר, ואולי המהותי ביותר – חשיבותה, שלא לומר הכרחיותה, של החוויה הרגשית בלימוד על מנת שזה יופנם ויוביל להתגברות בעבודת האל. כדי כך, שהמתח בין תובנה זו לבין הערך שייחס לכתיבה ושאיפתו לפרסם הגות הובילה אותו לדמיין מחדש את הדרשה הכתובה, ככזו המפעילה אמצעים רטוריים שמטרתם למקסם את ההשראה והתענוג המעורבים בקריאה ובכך להביא להחתמה רגשית, בדומה לחוויה הכרוכה בשיחה החיה. אחד המאפיינים המייחדים של כתיבתו, אפוא, חבה את מציאותה לתנועת המוסר.

האם היה מעין אדמו"ר חסידי? כאן, כמדומני, התשובה פשוטה יותר, והיא בעיקרה שלילית. למעשה, נדמה שביחס לחסידות אפשר לומר שהרב הוטנר נהג באופן הפכי לזה שנהג עם תנועת המוסר. בהקשר תנועת המוסר השיל הרב הוטנר את מרבית המאפיינים הצורניים בעודו משמר גרעין מהותי; בהקשר החסידי, הרב הוטנר אימץ מאפיינים צורניים באופן גובר והולך לאורך השנים: שימוש בניגונים, לבושים מיוחדים וכיוצא באלו; אך הוא לא תפקד כצדיק חסידי. הוא לא נטל לעצמו איזשהו ממד של תיווך או פונקציה אחרת כלשהי בעבודת האל של תלמידיו, ולא פעל פעולות דתיות לתיקונם שלהם או של העולם, וכיוצא באלו. בדומה לדפוס האימוץ של הגות חסידית המצוי בהגותו, הצורה ומשמעויות מסויימות שלה שם, אך האינטואיציות והיסודות אינם.

האם היה מקובל נסתר? אנו יודעים לומר שהרב הוטנר למד קבלה, עסק בה ותמך בהוצאה לאור של כתבים קבליים. אך לא ניתן לכנות את הגותו קבלית, ובאותה מידה אין זה נכון לכנותו "מקובל".

האם היה אקזיסטנציאליסט? כבר הבעתי את דעתי על הקלות בה התואר אקזיסטנציאליסט מיוחס למחברים שונים בני תקופות שונות, משום שמצויים אצלם תכנים המזכירים תמות אקזיסטנציאליות. דווקא לגבי הרב הוטנר, ייחוס זה מוצדק יותר. ועדיין, אני מקפיד לכנותו הוגה בעל נטיות אקזיסטנציאליסטיות, או פוסט-אקסזיסטנציאליסט. הדבר נובע מעמדה פרשנית המעדיפה הגדרות ומושגים מדוייקים וממוקדים על פני מושגים מרחיבים. גם בנוגע לאקזיסטנציאליזם אנו מוצאים אימוץ חלקי והתפשרות על מסקנותיה, כאשר לא ניתן לפשר ביניהם לבין המסורת הרבנית. הרב הוטנר מתעסק בנקודות הקצה של ההגות האקזיסטנציאליסטית – מסקנותיה ונגזרותיה – אך חקירותיו אינן פילוסופיות; הוא אינו מסתפק בהתמודדות עם הבעיות הקיומיות, שהאקזיסטנציאליסטים תפסו כבלתי-פתירות, אלא מבקש לפתור אותן באמצעות הצגת מימד תאולוגי-מטאפיזי, שאינו קיים בארגז הכלים האקזיסטנציאליסטי; הוא ממקם את האותנטיות בעיקרה במרחב האינטלקטואלי, בניגוד להדגשת מימד הפעולה באסכולה האקזיסטנציאליסטית; ועצם המסגרת במסגרתה פעל – התאולוגיה היהודית-אורתודוכסית ואורחות החיים הנלווים אליה – בלתי-הולמת, בכמה אופנים, עיקרים אקזיסטנציאליסטים חשובים.

לרב הוטנר יפה מאוד אפוא, גם בהקשר ההגותי, האופן בו תאר את עצמו: "צבור מכל פינות הארץ". אולם שני חותמים מאחדים נחים על כלל מאפייני הגותו. הראשון הוא האורתודכסיה. גם בתכני הגותו הפחות שגרתיים ובאלו המושפעים מתכנים חוץ אורתודוכסיים, אותם הרב הוטנר מכמין בכתביו, הוא לעולם אינו נפרד מעיקרי האורתודוכסיה ומדגשיה. השני הוא בקשת המשמעות. הוגים רבים קמו בעידן בקשת המשמעות. הרב הוטנר ברר לו את הגוון האקזיסטנציאליסטי להתמודדות עם שאלה זו, ואף אם לא ניתן לאפיינו כאקזיסטנציאליסט פר-אקסלנס, הוא ודאי הוגה ששאלת המשמעות מצויה בלב הגותו. זהו, אפוא, האופן בו אני סבור שיש לאפיין אותו: הוגה אורתודוכסי של עידן בקשת המשמעות.

## ט.3. מורשתו של הרב הוטנר

לסיום, אבקש לשתף כמה מהרהורי בענין מורשתו של הרב הוטנר.

ניתן לשרטט שני קווים בולטים לגבי הרב הוטנר, שתי שאיפות שניתן לייחס לו לאור האופן בו חי את חייו ולאור פעילותו: חשיבות ההישארות בתוך המחנה האורתודכסי ופניה אליו, גם במחיר קונפורמיזם והסתרה עצמית; והחשיבות של סיפוק מענה למבוכה של בקשת המשמעות עבור יהודים ובפרט אורתודוכסיים, באמצעות ניסוח הגות המתאפיינת, בשל השאיפה הראשונה, בכתיבה אזוטרית. בעת כתיבתם של דברים אלו חלפו כארבעים מעת פטירתו של הרב הוטנר, וכיובל מאז החלו להתפרסם ספרי פחד יצחק, ותחושתי היא שנכון להיום הוא הצליח יתר על המידה בשאיפתו האחת, ופחות מכך באחרת.

אחד הקטעים המפורסמים ביותר שיצאו מתחת ידו, הוא מכתב שכתב בתגובה לתלמיד שהביע ייאוש מכשלונותיו הדתיים והמוסריים. במענה אליו כתב הרב הוטנר כך:

רעה חולה היא אצלנו שכאשר מתעסקים אנו בצדדי השלמות של גדולינו, הננו מטפלים בסיכום האחרון של מעלתם. מספרים אנו על דרכי השלמות שלהם, בשעה שאנחנו מדלגים על המאבק הפנימי שהתחולל בנפשם. הרושם שלך על גדולי ישראל מתקבל כאילו יצאו מתחת יד היוצר בקומתם ובצביונם. הכל משוחחים, מתפעלים ומרימים על נס את טהרת הלשון של בעל החפץ חיים זצ"ל, אבל מי יודע מן כל המלחמות, המאבקים, המכשולים, הנפילות והנסיגות לאחור שמצא החפץ חיים בדרך המלחמה שלו עם יצרו הרע - משל אחד מני אלף.[[131]](#footnote-132)

מכתב זה מצוטט תדיר, ואף עורכי כרך אגרות וכתבים ראו לנכון לפרסמו ברבים. אולם ככל שהדבר נוגע לרב הוטנר עצמו, מקורביו אינם נוהגים כך. דלפין תיאר כיצד במחקרו על הרב הוטנר נתקל במעטה של סודיות והתנגדות מצד תלמידיו המקורבים ובני משפחתו, ולעתים בסירוב של ממש לדבר עימו, כאשר חלקם מספרים שהם נכוו בעבר מהנכונות לדבר על הרב הוטנר. במהלך מחקרי שלי מצאתי ראיות חותכות לצנזור עדויות לעיסוקו של הרב הוטנר בחכמות חיצוניות, למשל, ולהעלמה של פרטים ביוגרפיים שחלקם נידונו בעבודה. אלו הרואים עצמם אמונים על מורשתו חשים, כך נדמה, שישנו עוד צורך להסתיר את הרב הוטנר ולהגן עליו מפני ביקורת, ולשמר את הלגיטימציה שלו לבל ייפסל בדיעבד.

הרב הוטנר הלך בין הטיפין והשית על עצמו מידה רבה של קונפורמיזם, אולם ישנה זירה אחת בה נדמה שלא נתן לעינם הביקורתית של אחרים להפריעו: החינוך בישיבתו. הרב הוטנר ביקש להנחיל לתלמידיו את חשיבות החינוך האינדיבידואלי, ואפשר לתלמידים מרקעים מגוונים ואידאולוגיות מגוונות ללמוד בישיבתו, החל בחסידים קנאיים, דרך חניכי בני עקיבא וכלה בתלמידי הסמינר הקונסרבטיבי. בהקשר זה אזכיר אנקדוטה קטנה אך בעיני אירונית מאוד: בלוח השנה שישיבת רבנו חיים ברלין הפיקה בשנת 2009 הופיעה תמונה של בית המדרש ממעוף הציפור. התמונה מציגה מראה מרשים של בית מדרש גדוש ושוקק תלמידים. אלא שבתמונה זו היה פרט שהתגלה כבעייתי עבור המפרסמים, שבמבט ראשון אינו בהכרח ניכר: תלמיד אחד בודד בבית המדרש לבוש לא בחולצה לבנה ככל השאר, אלא בחולצה מכופתרת כחולה. בלוח השנה של השנה העוקבת שונתה התמונה באופן דיגיטלי כך שחולצתו הסוררת של אותו תלמיד תהיה לבנה גם כן. אנקדוטה קטנה זו איננה מייצגת בהכרח את מה שנותר מתפיסתו החינוכית של הרב הוטנר, אך דומני כי סמליות מסויימת בכל זאת יש בה.

ומה בנוגע להגותו? לספרי פחד יצחק ישנו קהל קוראים מסוים, וישנם כמה כיסים של עיסוק בכתביו. חתנו, הרב יונתן דיוויד, הממשיך בדרכו ומנסח אף הוא הגות ב"דברי תורה בהלכות דעות וחובות הלבבות". ועדיין, לא ברור באיזו מידה תפוצתם משמעותית בעולם הישיבתי והחרדי. דלפין התרשם שתלמידי ישיבות אינם מתעניינים במיוחד בהגותו.[[132]](#footnote-133) כששאלתי יוצאי ישיבת רבנו חיים ברלין מהשנים האחרונות האם ישנו עיסוק משמעותי בספריו בישיבה, קיבלתי תשובה שלילית בעיקרה. במהלך שיטוטי פגשתי במיני מקרים בהם הוצגו רעיונות או אפילו תומצתו מאמרים שלמים מאת הרב הוטנר בידי תלמידי ישיבה, בפורומים חרדיים ברשת או בספרים שונים. מצאתי שהם יודעים לשחזר את הדברים הכתובים היטב, אך המשמעויות החבויות שלהם נעלמו מהם לחלוטין. לזאת ברצוני להוסיף תחושה שעלתה אצלי בעת ששוחחתי עם תלמידים של הרב הוטנר וכשקראתי דברים שכתבו אודותיו: כולם דיברו בהערצה, בהערכה ובאהבה על "ראש הישיבה" כפי שהם מקפידים לכנותו, והדגישו מאוד את מערכת היחסים המיוחדת שטיפח עימם, אולם רבים מהם לא ייחדו מקום רב לדיבור על הגותו. זכורני שביקשתי מאחד מהם לומר לי מה לדעתו העניין המרכזי של הגותו של הרב הוטנר, ולא היתה לו תשובה, מעבר לקביעה שעניינם עיסוק בתכני החגים. כמדומני אפוא שיש מקום לתהות האם הגותו של הרב הוטנר מצליחה להדהד באופן משמעותי בקרב קהל הקוראים שכיוון אליו, בין אם משום שהמבוכה ממנה ביקש לחלץ אותם למעשה לא אוחזת בהם, ובין אם משום שהצליח יתר על המידה להסוות את העובדה שהוא מטפל בה. לעומת זאת, נדמה שישנה התעוררות של עיסוק בהגותו במסגרות לא-חרדיות: רוב מוחלט של המחקרים על הגותו של הרב הוטנר, ההולכים ורבים עם השנים, התפרסמו במסגרות המזוהות עם האורתודוכסיה המודרנית, כגון כתבי העת *Tradition* של ישיבה-אוניברסיטה ו-*Hakira*; וכמעט כל העבודות המחקריות שנכתבו אודותיו נכתבו באוניברסיטת בר-אילן. ישנה גם התעוררות של עיסוק בספרי פחד יצחק בישיבות ישראליות המזוהות עם הציונות הדתית, בעיקר בתיווכם של רבנים ממוצא אמריקני המלמדים בהם. כך שנדמה שהגותו של הרב הוטנר קונה לה קהל דווקא בקרב זרמים אורתודוכסיים מהסוג שהתמודדות עם מבוכות מודרניות מאפיינות אותו. כך או אחרת, ימים יגידו מה תהא היקף השפעתה של הגות זו.

1. See p. ? [↑](#footnote-ref-2)
2. See p. ? [↑](#footnote-ref-3)
3. Rosenberg, *Science and Religion*. [↑](#footnote-ref-4)
4. See p. ? [↑](#footnote-ref-5)
5. Sorotzkin, *Orthodoxia*, 203. [↑](#footnote-ref-6)
6. See *Mishna*, *Avot,* 5/16. [↑](#footnote-ref-7)
7. See Rosenberg, *Science and Religion,* 113-114. But see also Rubin, "Torah, Madda Ve'Safkanut", 509, 514. [↑](#footnote-ref-8)
8. Sorotzkin, *Orthodoxia*, 205-214. [↑](#footnote-ref-9)
9. Sorotzkin, 152-163, 178-189. [↑](#footnote-ref-10)
10. Sorotzkin, 213. But see Schwartz, *Tevunah*, 202-203. [↑](#footnote-ref-11)
11. Sorotzkin, 159. [↑](#footnote-ref-12)
12. See p. ? [↑](#footnote-ref-13)
13. Sorell, *Scientism*, 1-23; Stenmark, *Scientism,* 1-17. [↑](#footnote-ref-14)
14. See Shatz, "Is matter all that matters?", 56-57. [↑](#footnote-ref-15)
15. See also *Pachad Ytizhchak: Yom Hakkipurim,* 9/5. [↑](#footnote-ref-16)
16. See also Kaplan, "Implicit Theology", 105-106 Fn 7. [↑](#footnote-ref-17)
17. See p. ? [↑](#footnote-ref-18)
18. Most famously in the case of Leopold and Loeb, two college students who abducted and murdered a 14-year-old boy in 1924. Their attorney, Clarence Darrow, argued for the mitigation of their sentence by claiming that their actions should be attribured to psychologically deterministic factors. See Kane, *Free Will*, 70. [↑](#footnote-ref-19)
19. *Pachad Yitzchak: Igrot Uketavim*, 43. [↑](#footnote-ref-20)
20. Sompolinsky, " Human Choice"; Schatz, "Free Will". [↑](#footnote-ref-21)
21. Maimonides, *The Code of Maimonides*, Laws of Repentance, 5/6. [↑](#footnote-ref-22)
22. Not all thinkers sharethis perspective. Some, known as "compatabalists", argue that determinism does not necessarily contradict the existence of choice. [↑](#footnote-ref-23)
23. *Pachad Yitzchak: Sefer Hazikaron*, p. 395-396. [↑](#footnote-ref-24)
24. Some philosophers base their argument for the existence of free will on a similar notion of the "sense of freedom". See Nelkin, “The sense of Freedom”. [↑](#footnote-ref-25)
25. See p. 153? [↑](#footnote-ref-26)
26. See p. ? [↑](#footnote-ref-27)
27. Maxwell, *From knowledge to wisdom*; Maxwell, "From knowledge to wisdom". [↑](#footnote-ref-28)
28. הדבר אף עולה משתי ברכות מקבילות שמברכים בעת שרואים מלך: על ראיית מלך מישראל מברכים "שחלק מכבודו ליראיו" ועל מלך מאומות העולם מברכים "שנתן מכבודו לבשר ודם". [↑](#footnote-ref-29)
29. See p. 125. [↑](#footnote-ref-30)
30. See p. 115–118. [↑](#footnote-ref-31)
31. See p. 63. [↑](#footnote-ref-32)
32. See also *Pachad Yitzchak: Igrot Uketavim,* 11. [↑](#footnote-ref-33)
33. See p. 21–25. [↑](#footnote-ref-34)
34. See p. 25–26, 53–54. [↑](#footnote-ref-35)
35. This chapter expands upon previous work I've done on this topic. See Herskowitz and Shalev, "Being-towards-Eternity". For other studies of R. Hutner which reference Heidegger, see p. ? Fn. [↑](#footnote-ref-36)
36. Insofar as R. Hutner is an existentialist, he is a religious one. As such, one might think that a more fitting comparison would be to a religious existentialist, naely – Kierkegaard. However, I concur with previous scholarship that Heidegger is the more appropriate choice. First, R. Hutner's model of authenticity resembles that of Heidegger's more than it does Kierkegaard's. Second, insofar as there are similarities between R. Hutner's and Kierkegaard's thought, it is anecdotal, and in many cases in matters where Heidegger resembles the latter as well; while I found no trace of the most central themes in Kierkegaards thought, such as the leap of faith or the three stages on life's way, in R. Hutner's writings. In contrast, as shall be demonstrated, there are some striking similarities between Heidegger's thought and important themes in R. Hutner's. [↑](#footnote-ref-37)
37. See p. 147–150. [↑](#footnote-ref-38)
38. ראה הרשקוביץ ושלו, "היות-לקראת-הנצח", עמ' 260–264; וראה מנסבך, קיום ומשמעות, 40–56. והשווה גולומב, אביר האמונה, עמ' 166–186; סיגד, אקזיסטנציאליזם, עמ' 135–174, ובמיוחד עמ' 167–174. [↑](#footnote-ref-39)
39. Heidegger, *Being and Time*, 310–311 (266). [↑](#footnote-ref-40)
40. See p.–143. [↑](#footnote-ref-41)
41. See Exodus, 13/3. [↑](#footnote-ref-42)
42. *Sefer Hazikaron,* 383. [↑](#footnote-ref-43)
43. See also Hutner, *Reshimot Lev*, Vol 1. 42; *Ma'amarei Pachad Yitzchak: Pesach,* 52/14, 21/9, *Ma'amarei Pachad Yitzchak: Succot*, 100/6. [↑](#footnote-ref-44)
44. See Ch. 5. [↑](#footnote-ref-45)
45. See also Hutner, *Reshimot Lev*, Vol 1, 39. [↑](#footnote-ref-46)
46. In this context it is worth mentioning that the "renewel" is a promionant theme in the thought of Gerr Hasidism. For studies which consider R. Hutner's relationship to Gerr thought, see p. ? Fn ? [↑](#footnote-ref-47)
47. See also *Pachad Yitzchak: Pesach,* 76/10-11; Hutner, *Reshimot Lev*, Vol 2, 306. [↑](#footnote-ref-48)
48. See also Goldberg, "Biography", 29. [↑](#footnote-ref-49)
49. See p. 152–154. [↑](#footnote-ref-50)
50. Ramhal, *The Path of the Just,* Ch. 1. [↑](#footnote-ref-51)
51. Parush, "Life Without Death", 69-70. [↑](#footnote-ref-52)
52. See p. 114 [↑](#footnote-ref-53)
53. See p. 134–137. [↑](#footnote-ref-54)
54. See p. 154–157. [↑](#footnote-ref-55)
55. See p. 86–87. [↑](#footnote-ref-56)
56. See p. 102–103. [↑](#footnote-ref-57)
57. See p. 170–174; 125. [↑](#footnote-ref-58)
58. See also Wolfson, "Esotericism", 26-34. [↑](#footnote-ref-59)
59. See p. 130–134. [↑](#footnote-ref-60)
60. See p. 152–154 [↑](#footnote-ref-61)
61. See p. ? [↑](#footnote-ref-62)
62. It bears mentioning that one criticism levelled as Heidegger has been that his philosophy, ultimately, is nihilistic. See Hemming and Bogdan, *The Movement of Nihilism*. [↑](#footnote-ref-63)
63. See p. 105. [↑](#footnote-ref-64)
64. See p. 16. [↑](#footnote-ref-65)
65. See p.–61, 79–86. [↑](#footnote-ref-66)
66. See *Pachad Yitzchak: Rosh Hashana,* 18/1; *Purim*, 8/3. [↑](#footnote-ref-67)
67. Tikochinski, *Lamdanut,* 106-107. [↑](#footnote-ref-68)
68. See for example Finkel, *Or Hatzafon*, Vol 1, 16-17, 230-260; Vol. 2, 66-70, 106-117, 119-120, 122-127,190-193, 214-216; and many more. See also Tikochinski, *Lamdanut,*79-88. [↑](#footnote-ref-69)
69. See p. ?. [↑](#footnote-ref-70)
70. See p. 14. [↑](#footnote-ref-71)
71. See p. 123. [↑](#footnote-ref-72)
72. See p.–70. In the archive of R. Chaim Liberman, the Rebbe's personal secretary, there are letters from R. Hutmer, in which he specifically requests books by the Mitteler Rebbe and the Tzemach Tzedek. See Chaim Liberman archive in the Israeli national library, ref. ARC. 4\* 1562 1 63; ARC. 4\* 1562 1 158. [↑](#footnote-ref-73)
73. *Dache,* No. 87, 7. [↑](#footnote-ref-74)
74. See Kaminetzky, *Yeshurun*, Vol 20, 790-793. The Chabad publishers argued in response that the line about not understanding the Gra is a forgery. The fact that R. Hutner's family cenconred his name is of course no surprise at all, given what we have seen of his tendencies to conceal his ties to hassidi thought.

 [↑](#footnote-ref-75)
75. See Kassirer, *Hateshuvah*, 188-191; Wolfson, "e pluribus unum", 331-337; Woflson, "Esotericism", 13 Fn 31, 46 Fn 141. [↑](#footnote-ref-76)
76. See Rebbe Rashab, *Hemshech Tarsav,* 329, 394. [↑](#footnote-ref-77)
77. Dalfin, *Rabbi Hutner and Rebbe,* 102. In those years – the 1950s – this work was not yet widely ciculated in print, and only rare facsimile copies were available. [↑](#footnote-ref-78)
78. *Tanya*, Shaar Hayichud Ve'Haemuna, Ch. 3. And see Elior, "Iyunim", 141 Fn. 23. [↑](#footnote-ref-79)
79. For a survey of the differing schools, see Schwartz, *Chabad*, 23-30; Etkes, *Rashaz*, 300 Fn. 14. [↑](#footnote-ref-80)
80. See *Tanya*, Likkutei Amarim, Ch. 37, 50. [↑](#footnote-ref-81)
81. See *Elior, Torat Achdut Ha'hafachim,* 45-47; Jacobson, "Ahavat Elohim". [↑](#footnote-ref-82)
82. *Tanya*, Likkutei Amarim, Ch. 1-2. [↑](#footnote-ref-83)
83. *Tanya*, Likkutei Amarim, Ch. 9. [↑](#footnote-ref-84)
84. See *Tanya*, Likkutei Amarim, Ch. 41; ans see *Elior, Torat Achdut Ha'hafachim,* 171-174; Jacobson, "Tikkun Halev", 367, 385. ‬ [↑](#footnote-ref-85)
85. *Tanya*, Likkutei Amarim, Ch. 22. [↑](#footnote-ref-86)
86. See *Elior, Torat Achdut Ha'hafachim,* 97-107; Jacobson, "Torat Ha'Beria", 97-107/,. [↑](#footnote-ref-87)
87. ראה *Elior, Torat Achdut Ha'hafachim*, עמ' 48–53, 92–95. [↑](#footnote-ref-88)
88. See p. 159–164, 168–174. [↑](#footnote-ref-89)
89. See also, with regards to R. Yisrael Salanter, p. ? [↑](#footnote-ref-90)
90. David, "Zikhronot", 76. [↑](#footnote-ref-91)
91. David, "Zikhronot", 122-123. [↑](#footnote-ref-92)
92. David. [↑](#footnote-ref-93)
93. See fpr example *Pachad Yitzchak: Shabbat,* 2/4. And see Wolfson, "Esotericism", 15. [↑](#footnote-ref-94)
94. Maimonides, *Guide,* 8-14. See also Lawrence J. Kaplan, "Maimonides' theory of parables". [↑](#footnote-ref-95)
95. Wolfson, “Esotericism”, 13, and in further detail, 17-26. See also Wolfson, *Heidegger and Kabbalah*. [↑](#footnote-ref-96)
96. Baumgarten, “Mencahem Mendel M’Shiklov”, 26-27. [↑](#footnote-ref-97)
97. For an exhaustive list of the different positions regarding Maharal and Kabbalah, see Gurfinkel, “Kitvie Maharal”, 261-266 Fn. 1-12. [↑](#footnote-ref-98)
98. Jacobson, “Tzelem Elohim”, 46. [↑](#footnote-ref-99)
99. Garb, *Ramhal*, 85; Sclar, "Adaptation and acceptance”, 337. [↑](#footnote-ref-100)
100. Garb, *Ramhal,* 174-185; Jacobson, “Hahanhaga Haelohit”. [↑](#footnote-ref-101)
101. Ramhal, *Derech Hashem,* 7. [↑](#footnote-ref-102)
102. Ramhal. [↑](#footnote-ref-103)
103. See p. 95. [↑](#footnote-ref-104)
104. On the relationship btweem the Kabbalah of Ramhal and the thought of the Gra, and the latter’s ambivelance towards the former, see Baumgarten, “Mencahem Mendel M’Shiklov”, 29 Fn. 30; Shuchat, *Olam Nistar,* 133-134; Tishbi, “Darchei Hafatzatam”, 153-154; Pechter, “Kabbalat HaGra”, 121-122; Etkes, *The Gaon of Vilna,* 27-29. [↑](#footnote-ref-105)
105. Baumgarten, “Mencahem Mendel M’Shiklov”, 27-31; Shuchat, *Olam Nistar,* 117-137. [↑](#footnote-ref-106)
106. Baumgarten, *Shlomo Elyashiv*, 45. [↑](#footnote-ref-107)
107. Garb, *Ramhal*, 202-203, and throughout the book. [↑](#footnote-ref-108)
108. Baumgarten, “Mencahem Mendel M’Shiklov”, 31-34. [↑](#footnote-ref-109)
109. Baumgarten, *Shlomo Elyashiv*, 35-36. [↑](#footnote-ref-110)
110. Pechter, “Kabbalat HaGra”, 124-131. [↑](#footnote-ref-111)
111. See Baumgarten, “Nefesh HaChaim”, 64-81. [↑](#footnote-ref-112)
112. Baumgarten, *Shlomo Elyashiv*, 38-41. [↑](#footnote-ref-113)
113. Baumgarten, *Shlomo Elyashiv*, 31; amd see Garb, *Ramhal*, 328-331. [↑](#footnote-ref-114)
114. Garb, *Ramhal,* 333. [↑](#footnote-ref-115)
115. See p. 68. [↑](#footnote-ref-116)
116. See Etkes, *Hatzionut Hameshichit*, 159-200. See also Shuchat, *Olam Nistar*; Morgensthern, *HaGaon M’Vilna*. [↑](#footnote-ref-117)
117. Wolbe, *Igrot U’Ketavim*, 227; Shuvhat, *Olam Nistar*, 133 Fn. 94; Baumgarten, *Shlomo Elyashiv*, 31. [↑](#footnote-ref-118)
118. See Steinberger, "Melech B'Veit Hamidrash"; but see David, "Zikhronot”, 36. [↑](#footnote-ref-119)
119. Baumgarten, “Mencahem Mendel M’Shiklov”, 32. [↑](#footnote-ref-120)
120. Ramhal, *Daat Tevunot,* 16. [↑](#footnote-ref-121)
121. See *Kol Hator* [Friedlander Edition], 7. See also Etkes, *Hatzionut Hameshichit*, 160-161; Shuchat, *Olam Nistar,* 281, 279 Fn. 79. [↑](#footnote-ref-122)
122. See Ramhal, *Daat Tevunot*, 337-338. [↑](#footnote-ref-123)
123. See Wolbe*, Igrot U’Ketavim,* 204; Wolbe, *Kol HaTorah*, 61; Wolbe, *Ali Shur*, Vol. 2, 12. See also Steiner, *Bechira VeHechrach*, 103 Fn. 199-200 [↑](#footnote-ref-124)
124. Weintraub, *Va’Yaal* Eliyahu, 18 Fn. 14. See also Garb, *Ramhal*, 344-345. [↑](#footnote-ref-125)
125. See Garb, *Ramhal*, 277-281. But see Hemnik, *Avnei Shlomo,* Vol. 2, 28. Hemnik relates how R. Wolbe stated in the name of R. Hutner that *Mesillay Yesharim* is themost extraordinary book, in that Ramhal succeded in infusing it with all the foundamentals of Kabbalah, but yet in a style which makes it accessible even to the most novice learner. [↑](#footnote-ref-126)
126. See p. 134–137. [↑](#footnote-ref-127)
127. See Silmam, *Lalechet Be'Derachav*; Wosner, *Shkop*, 88-219.

. [↑](#footnote-ref-128)
128. See p. 186–197. [↑](#footnote-ref-129)
129. Quoted in David, "Zikhronot", 126. [↑](#footnote-ref-130)
130. See also *Pachad Yitzchak: Shavuot,* 42/4; *Ma'amarei Pachad Yitzchak: Succot,* 45/6-8, 65/10. [↑](#footnote-ref-131)
131. *Pachad Yitzchak: Igrot Uketavim,* 128. [↑](#footnote-ref-132)
132. Dalfin, *Rabbi Hutner and Rebbe*, 159. [↑](#footnote-ref-133)