

נעם גרין

חינוך האדם וייעודו בתפיסת הרב יוסף יוזל הורביץ "הסבא מנובהרדוק"

ממטפיזיקה לפסיכולוגיה

שני הזרמים המחשבתיים הגדולים שקמו בעם ישראל בימי הביניים – הפילוסופיה והקבלה, מעמידים את השלמות העליונה של האדם על העיסוק התאורטי, ששיאו – הכרת עולם האלוהות. עם כל ההבדלים הידועים בין שני הזרמים הללו ניתן למצוא דמיון במבנה הפנימי של תפיסותיהם ובהבנתם את היחס שבין חלקי הדת.¹ בשתי התפיסות יש אבחנה בין הרובד הנגלה של התורה לבין הרובד הנסתר, שהוא, כמובן, המובן האמתי והעמוק יותר של התורה. הרובד החיצוני עוסק בסיפורים ובמצוות, ואילו הרובד הפנימי עוסק, בדרך כלל, בסודות היקום והאל – הפיזיקה והמטפיזיקה האריסטוטליים, על פי האסכולה הפילוסופית, ומבנה הספירות והיחסים ביניהם, על פי האסכולה הקבלית. במסגרת התפיסות הללו מקבלת התורה הנגלית על סיפוריה ומצוותיה מעמד משני של אמצעי לתיקונו המוסרי של האדם, שאמור לשמש כהכשרה וכהכנה לקראת שלמותו העיונית. כל זאת, בניגוד לתפיסה הרבנית המתנגדת הן לפילוסופיה והן לקבלה, ומבחינתה לימוד התורה "הנגלית" וקיום מצוותיה הם תכליתו ושלמותו של היהודי.²

גישתה של תנועת המוסר המוקדמת מתאפיינת בכך שאין היא עוסקת בדרך כלל במטפיזיקה.³ אין כוונתה לפתח תורות עיוניות מופשטות על תורת האלוהות והעולם שמטרתן

¹ י' תשבי, משנת הזוהר, ח"א, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"א, עמ' צה-צז. נציין שקביעה זו נתונה במחלוקת הן לגבי התפיסה הפילוסופית והן לגבי הקבלה. לגבי התפיסה הפילוסופית של הרמב"ם ראו, לדוגמה, י' גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים: מוסד ביאליק, תשי"א, עמ' 163-164, וכן ראו דיונו של ד' הרטמן, הרמב"ם – הלכה ופילוסופיה, תל אביב: עם עובד, 1979, פרק חמישי, ובייחוד עמ' 166-168. לגבי התפיסה הקבלית ראו, לדוגמה, י' ליבס, "כיוונים חדשים בחקר הקבלה", בתוך: י' בצלאל (עורך), פעמים, 50 (תשנ"ב), עמ' 150-170.

² תשבי, שם.

³ קביעה זו נכונה לגבי ר' ישראל, אולם חלק מתלמידיו חרגו מקו זה. ראו מ' פכטר, "תפיסת התשובה במשנת ר' ישראל סלנטר ותנועת המוסר", בתוך: ב' איש שלום וש' רוזנברג (עורכים), יובל אורות – הגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, ירושלים: ספריית אלינר - הסוכנות היהודית לארץ ישראל - המחלקה לחינוך יהודי ציוני, תשמ"ח (עמ' 257-276). פכטר הראה שהרי"ל

הבנה לשמה, אלא היא מתמקדת באדם ובדרכי השתלמותו.⁴ בעוד בפילוסופיה ובקבלה המטרה הסופית והעליונה של האדם היא שלמותו העיונית שהיא קונטמפלטיבית בעיקרה, הרי שאצל בעלי המוסר אין כל אידאל של הכרה לשמה. ההגות של התנועה היא בגדר אמצעי המכוון להביא את האדם לשלמות מוסרית, לגרום לשינוי מעשי באופיו ובהתנהגותו, ולהדריכו כיצד להוציאו אל הפועל.⁵

מצד אחד, אפשר לראות בעובדה זו דבר התואם את רוח הזמן: כידוע, אחת מן המסקנות הפילוסופיות הנגזרות מתורת ההכרה של קאנט היא חוסר יכולתו של האדם לעסוק בעניינים החורגים מעבר לעולם המוחש, מסקנה אשר הובילה לקריסתה של המטפיזיקה המסורתית

בלאך והרנ"ץ פרנקל חרגו בדיונם אל עבר משמעותה המטפיזית של התשובה, בעוד ר' יוזף יוזל הורביץ, "הסבא מנובהרדוק" (להלן ר' יוזל), נשאר נאמן לגישת ר' ישראל ועסק רק בהיבטיה הפסיכולוגיים.

⁴ במקומות שבהם יש עיסוק במטפיזיקה נראה שאפשר להסבירו כנובע מתפיסה פרגמטיסטית, כלומר, אימוץ התאוריה המטפיזית אינו נובע משיקולים של חיפוש האמת והכרת האמת, אלא משיקולים מעשיים של השפעה על חיי המעשה.

⁵ תנועת המוסר כמה מכוח פעולתו של ר' ישראל מסלנט אשר החל להפיץ את רעיונותיו המוסריים בשנות הארבעים של המאה ה-19. ר' ישראל העמיד תלמידים ומחנכים אשר המשיכו להשפיע מרוח המוסר ולהפיץ את תורתו. אישיה של תנועת המוסר לא רק הפיצו את רעיונותיו של רבם, אלא אף פיתחו ויצרו באופן מקורי אסכולות שונות בתחום החינוך המוסרי. מקובל לחלק את תנועת המוסר לשלושה זרמים עיקריים על שם הערים שבהן שכנו ישיבות-האם: קלם, סלבודקה, ונובהרדוק. מבין הזרמים הללו נתפרסמה נובהרדוק בקיצוניותה ובמעשים המשונים שביצעו תלמידיה. ר' יוזל היה מהדמויות החשובות והבולטות בתנועת המוסר בשלהי המאה ה-19 ובתחילת המאה העשרים, והוא שהקים את ישיבת נובהרדוק, וסדרה מוסדותיה ודרכי פעולתה נקבעו על ידו בהתאם לפילוסופיה המוסרית ולפרקטיקה שאותה יזם והוציא אל הפועל. חומר רב על תנועת המוסר ואישיה ניתן למצוא בסדרת הספרים של הרב דב כץ בשם תנועת המוסר (ירושלים: הוצאת פלדהיים, תשנ"ו, כרכים א-ה). כאמור, נושא המאמר הוא ההגות החינוכית של "הסבא מנובהרדוק", אולם כזרם בתנועת המוסר, מתייחס המאמר לתפיסתה של זו בכלל, ולנובהרדוק כדוגמה למימוש פרטי שלה. כמו כן עוסק המאמר ביסודות ובעקרונות כלליים ואינו יורד לעיסוק בפרקטיקה.

ולהתמקדות באדם.⁶ מצד שני, אפשר לראות בגישה זו המשך לאסכולה הרבנית הרואה בתורה ובמצוותיה את חזות הכול ואין לה כל עסק בנסתרות.

ברם, יש לזכור שתנועת המוסר צמחה כהמשך לתורתם של הגר"א וממשיכי דרכו: ר' חיים מוולוז'ין ור' זונדל מסלנט.⁷ זרם מחשבתי זה היה מעורה ומבוסס במידה רבה על החשיבה הקבלית.⁸ על רקע זה בולטת היעדרותה של תפיסה קבלית בהגותה של תנועת המוסר, וניתן לראות בכך חידוש וסטייה של ר' ישראל מהמסורת שממנה ינק.⁹ שנית, יש לשים לב לכך

⁶ ראו דבריו של ברדיצ'בסקי המובאים להלן. העת החדשה בכללה מאופיינת פעמים רבות כמתמקדת באדם, אולם קאנט הוא שהטיל את המגבלות על התבונה ועל יכולתה לעסוק במטפיזיקה (במובנה המסורתי). על תורת ההכרה של קאנט והשלכותיה ראו ו' דיראנט, גדולי ההוגים חיייהם ודעותיהם (תרגום ש"י אהרוני), תל אביב: הוצאת ספרים אחיאסף, 1972, עמ' 190–197; ש"ה ברגמן, הפילוסופיה של עמנואל קאנט, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, תשמ"א, עמ' 15–85; י' יובל, קאנט וחידוש המיטאפיסיקה, ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"ו, בעיקר בפרקים ב–ג. ניתן לראות קשר בין מסקנותיו של קאנט בתורת ההכרה לבין פנייתו לעיסוק המוסרי. בעניין זה ראו, לדוגמה, הצעתו של פינס שהרמב"ם וקאנט נתנו עדיפות לפעילות המעשית (פוליטית או מוסרית, בהתאמה) על פני העיון התאורטי כתוצאה ממסקנותיהם ביחס למגבלות התבונה האנושית: S. Pines, "The Limitations of Human Knowledge according to Al-Farabi, ibn Bajja and Maimonides", in: I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979, p. 100 ושם, בהערה 84.

⁷ ע' אטקס, ר' ישראל סלנטר וראשיתה של תנועת המוסר, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, תשמ"ב, עמ' 129–131.

⁸ ראו, לדוגמה, מ' פכטר, "בין אקוסמיזם לתאיזם – תפיסת האלוהות במשנתו של ר' חיים מוולוז'ין", בתוך: ש' הלר וילנסקי ומ' אידל (עורכים), מחקרים בהגות יהודית, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, תשמ"ט, עמ' 139–157.

⁹ אטקס (לעיל, הערה 7), עמ' 102–106, 132–133. וראו הדברים אשר כתב הסופר חיים גראדה במכתב לחבר: "כי כל שיטה של מוסר: הסלובודקי, הקלמי, הנובהרדוקי ואחרים, שונים אולי אחד מהשני בפרטים מסוימים, אבל לכולם אין אף לא קשר קטן ל'קבלה'. המוסרניק הוא ראציונליסט".

שהמעמד של תורה ומצוות בתפיסתה של תנועת המוסר, דומה לזו של הפילוסופיה והקבלה. בניגוד לתפיסה הרבנית, גם בתנועת המוסר, נתפסים הללו כמשרתים ומקדמים מטרה עליונה יותר: שלמותו המוסרית של האדם. העיסוק בתורה ובמצוות אינו מטרה לעצמה, כבתפיסה הרבנית, אלא יש לו מעמד משני כמו בתנועות המחשבתיות בימי הביניים.¹⁰ אולם, בעוד בזרמים אלה השלמות המוסרית משרתת את השלמות העיונית, בתנועת המוסר היא היא המטרה העליונה והתכלית של האדם.

מלאי עניין בהקשר זה הם דבריו של הסופר מ"י ברדיצ'בסקי, שהתפלמס על גבי כתב העת "הצפירה" עם סופר אחר לגבי הערכת תנועת המוסר. וכך הוא כותב:

ואנכי ארשה לי להזכירו את אשר אינו יודע: שעכשו, דוקא בהעכשו החומרי יותר מדאי, התנועה המוסרית חיה עתה במלואה למיטב השכלת המערב ופרי השכלתה. ושכל מי שעניו פקוחות עתה ואזניו אינן אטומות מלשמוע את הרוחות המנשבות עתה בפילוסופיא ובדעת, בספרות ובשירה, וראה את המהפכה הפנימית הגדולה השוררת עתה בכל, מהפכה מוסרית אנושית, ושעתה יסוד המוסרי האנושי ינחל מקום היסוד העולמי הכללי: תחת דעת את העולם, חפץ האדם לדעת עתה את עולמו וצרכיו, לדעת למה הוא חי ומפני מה הוא חי ולמה הוא חי?
ומה שיעשה שם ביודעים, במחשבות כבירות ובמעשים כבירים, יעשה אצלנו בלא יודעים בסתר נפשנו הלוחשת אחרי שסוף כל סוף יונקים אנו מן העולמות אשר מסביב לנו.¹¹

ראו אצל ח' שטרר, הוויה ושברה על פי יצירתו של חיים גראדה, עבודת דוקטור באוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תש"ס, עמ' 44, הערה 8.

¹⁰ ראו ד' כץ, "אדם ויעודו בתפיסתם של בעלי המוסר", בתוך: חינוך האדם ויעודו – כינוס שנתי למחשבת היהדות, שנים ט–י, ירושלים: משרד החינוך – המחלקה לתרבות תורנית, תשל"ח, (עמ' 367–382). הדברים נכונים בעיקר לגבי נובהרדוק, כפי שיוכח לקמן. יש לציין שעובדה זו היוותה אחת מהעילות של פולמוס הרבנים כנגד תנועת המוסר, וראו להלן, הערה 30.

¹¹ הצפירה, תרנ"ז, גליון 241 – מובא אצל ד' כץ, פולמוס המוסר, ירושלים: דפוס וייס, תשל"ב,

עמ' 208. ברדיצ'בסקי העיד על עצמו שהיה "במקום המעשה", היינו שעדותו מבוססת על

התרשמות ישירה מבעלי המוסר – ראו שם, עמ' 209.

ברדיצ'בסקי ראה אפוא את פנייתה של תנועת המוסר מהמטפיזיקה המופשטת אל העיסוק באדם הקונקרטי ובייעודו כתואמת את הנעשה בתרבות המערבית בכללה, ואף כמושפעת ממנה, גם אם לא באופן מודע.

לזניחתה של המטפיזיקה ולהתמקדות בשלמותו המוסרית של האדם יש השלכה ישירה על אופיה של ההגות של בעלי המוסר. האוריינטציה של הגותם אינה עיונית-מופשטת אלא פסיכולוגית, אינה פונה לעולם החיצוני אלא מתרכזת באדם. ככל שנבין טוב יותר את נפשו של האדם: מה מניע אותו לפעולה, מה הם הדברים המשפיעים על התנהגותו, מהו היחס שבין היצרים של האדם ("רצון") לבין התבונה ("שכל") – כך נוכל להיערך בהתאם ולהשפיע בפועל על התנהגותו.

השלמות המוסרית כשלמות מעשית

לאור האמור ברור מדוע כמעט ולא נמצא בהגותו של ר' יוזל התעסקות עיונית מופשטת בשאלות מטפיזיות. בניגוד לגישות הרציונליסטיות הרואות את תכלית האדם וייעודו בשלמות האינטלקטואלית ("תיקון הנפש" לפי הגדרתו של הרמב"ם), ראה ר' יוזל את תכליתו של האדם בשלמותו המעשית, ואין זו אלא התנהגותו בפועל. מטרתו וייעודו של האדם היא להגיע לשלמות מוסרית, ועיקר משמעותה של זו האחרונה הוא בעשייה בפועל. בהתאם לכך תפס ר' יוזל את הערך העיקרי של לימוד תורה לא בחידוד ובפולפול אלא בהכשרה מעשית של הלומד:

אמנם האמת הוא אשר לא המדרש הוא העיקר אלא המעשה, כי התורה והאדם חד הוא. כי צריך שהתורה תכשיר את האדם אשר יהיו כל פעולותיו ותנועותיו הכל שוה בשוה עם התורה... ולא מספיק אם יקח מן התורה את החכמה לבד, כי התורה לא ניתנה לאדם רק בשביל החידוד, אלא יש לה על האדם תביעה יותר גדולה ויותר גבוהה ויותר מוכרחת.¹²

ר' יוזל המשיך וטען שזוהי הפרשנות לדברי חז"ל "זכה נעשית לו סם חיים, לא זכה נעשית לו סם המוות"¹³: האדם אשר כוונתו בלימוד התורה היא עיונית-אינטלקטואלית, סופו שתורתו תיהפך

¹² מדרגת האדם, ירושלים, תש"ל, ח"א, מאמר ברור המדות, עמ' צז. כל הציטוטים מספר מדרגת

האדם שיובאו להלן, הם ממהדורה זו, ויובאו בציון החלק (א או ב), שם המאמר והעמוד.

¹³ יומא עב, ע"ב.

לסם מוות, משום שאם מדותיו הרעות לא תוקנו לא תועיל לו תורתו, הוא ייכשל בעת שיבואו עליו ניסיונות, ואף ינצל את תורתו למימוש תאוותיו. רק מי שניגש אל הלימוד מתוך כוונה לתקן את מידותיו היא נעשית לו סם חיים.¹⁴ יש להוסיף כי הדרישה של ר' יוזל להתנהגות מעשית איננה נובעת אך ורק מהצורך להוכיח שהתלמיד הפנים את הערכים המוסריים שבהם הוא הוגה ומאמין, אלא משום שר' יוזל תפס את מהותו של האדם לא כתודעה או מחשבה אלא כהתנהגות בפועל:

כי יכול האדם לחשוב אשר המחשבה והציוור של שלמות הוא עצם האדם, והמעשה והפעולה הוא רק מקרה קרה להעצם שיצאה ממנו הפעולה. לא כן הדברים, כי המחשבה והציוור הוא מקרה, והעצם הוא רק מעשה הפעולה... ואם כן המבקש אשר הקדיש כל חייו להשיג תיקון הנפש, אצלו היום המשובח בימיו הוא רק אותו היום שעומד בנסיון.¹⁵

בניגוד להשקפות הרציונליסטיות התופסות את האדם כתודעה (דוגמת דיקרט),¹⁶ טען ר' יוזל שמהותו של האדם אינה במחשבתו אלא במעשיו. התודעה העצמית איננה אלא "מקרה", היינו, דבר הנלווה למהותו של האדם, אך זו באה לידי ביטוי במעשיו. וזאת יש להדגיש: טענתו של ר' יוזל איננה רק שהמעשה חושף ומגלה את מהותו האמתית של האדם, אלא יותר מכך – המעשה מגדיר את האדם ומעצב את מהותו.¹⁷

¹⁴ מאמר ברור המדות, שם. על יחסם המזלזל של הנובהרדוקאים כלפי למדנות ולמדנים ראו להלן.

¹⁵ ח"ב, מאמר חשבון הצדק, עמ' פו.

¹⁶ ראו ספרו הגיונות על הפילוסופיה הראשונית (תרגום: 'אור), ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, תשמ"ט, עמ' 40–61.

¹⁷ תפיסה זו דומה לתפיסה האקזיסטנציאליסטית מבית מדרשו של סארטר. השוו ז"פ סארטר, האקזיסטנציאליזם הוא הומניזם, (תרגום ' גולומב), ירושלים: הוצאת כרמל, 1990: "האדם הוא רק השלכה מעצמו, הוא קיים רק אם הוא מממש זאת, כך שלמעשה הוא רק סכום של פעולותיו... האדם מעצב בחייו, בהתחייבויותיו ובפעולותיו את דיוקנו שלו ולא קיים אלא דיוקן זה בלבד" (עמ' 29–30). כמו סארטר, אימץ ר' יוזל עמדה מרחיקת לכת ביחס לחירותו של האדם: לכל אדם יש את היכולת לשנות עצמו ואת אורח חייו, והדבר תלוי בהחלטתו של האדם בלבד:

על פי גישה זו מובנים דברי מלאך ה' שנאמרו לאחר עקידת יצחק: "עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה". הפרשנים התלבטו בשאלה – וכי לא ידע זאת ה' קודם לכן? מדוע רק "עתה ידעתי"? ענה ר' יוזל: אכן, רק "עתה ידעתי", משום שקודם לניסיון הוא לא היה עדיין ירא אלקים בפועל, ורק כתוצאה מהניסיון הוא הגיע לדרגה זו.¹⁸

מכאן החשיבות הרבה שייחס ר' יוזל לעמידה בניסיונות: האדם לאחר הניסיון הוא אדם שונה מזה שלפני הניסיון. ר' יוזל אף הרחיק לכת וטען שהדרך להתעלות במדרגות השלמות היא דווקא דרך הניסיון: "כי עיקר תועלת האדם הוא רק מן הניסיון... כי רק מניסיונות רצופים ותכופים יתעלה

"...שבמציאות יכול האדם להחליף עצמו ברגע אחד, ולא שהיכולת הזו היא דבר מעלה באדם, אשר לא ידע להשתמש ביכולת זו אלא החסיד שבחסידי, אלא דבר מוכרח הוא לכל אדם, כי אם לא יתחלף ברגע אחד, לא יתחלף לעולם..." (ח"א, מאמר דרכי התשובה, עמ' קנ–קנא). יכולתו של האדם להשתנות היא מוחלטת גם אם הוא מנסה לחמוק מכך ולהכחיש זאת, וזו איננה תלויה אלא בהחלטה מודעת של האדם. ברגע שאדם מחליט באופן נחרץ שזוהי דרכו ולא אחרת, הרי שדבר לא יעמוד בדרכו: "כן גם בענין התשובה, הכל תלוי רק בהסכמה. כי מיד שיסכים על דרך חדשה אינו צריך ליותר, כי ההסכמה תאיר לו הדרך ותבקר לו את הרע, ותבחר לו את הטוב, ואין לו אלא לחזק ולאמץ הסכמתו והחלטתו, ומאז ואילך מתחלת אצלו דרך חדשה, ויתחלף לו מחשבתו ודיבורו ומעשיו, וכל תנועותיו הן בחיצוניות והן בפנימיות" (שם, עמ' קסה; וראה דיונו של פכטר – לעיל, הערה 3, עמ' 272–276). עם זאת, תפיסת החירות של סארטר היא רדיקלית יותר מתפיסתו של ר' יוזל. החירות הסארטריינית היא חירות מטאפיסית במשמעות זו שאין כל ערך אובייקטיבי ואפריורי שאותו צריך האדם לממש. האדם מעצב את מהותו על ידי פעולותיו בדיוק מסיבה זו שאין ערכים המגבילים והמחייבים אותו. ר' יוזל, לעומת זאת, נטוע בתפיסה הרציונליסטית שעל פיה יש אמת ויש ערכים אובייקטיביים. חירותו של האדם היא תמיד ביחס לערכים אלו. חירות זו, על כן, איננה ליצור ערכים יש מאין אלא לעצב את עצמו על פיהם.

¹⁸ ח"א, מאמר בתקופות העולם, עמ' יא, וכן ח"ב, מאמר ובחרת בחיים, עמ' קעו. נראה שר' יוזל הסתמך בעניין זה על פירושו של הרמב"ן על אתר, שלפיו מטרת הניסיון היא להוציא את אמונתו של האדם מן הכוח אל הפועל. אולם ר' יוזל חרג מעבר לתפיסתו של הרמב"ן. בעוד לפי הרמב"ן המעשה הוא מימוש של מהות שהייתה קיימת בכוח, הרי שמניסוחיו של ר' יוזל משתמע שהמעשה הוא הוא מהות האדם.

האדם".¹⁹ על ידי העמידה בניסיון האדם מעצב ומגדיר את עצמו, כפי שאברהם הגדיר את עצמו כירא אלוקים במעשה העקידה. כל עוד האדם אינו מממש את ערכיו בפועל, אין להם משמעות. העשייה היא הקובעת את מהותו של האדם, ועל כן ללא ניסיון אין עלייה רוחנית. על פי תפיסה נועזת זו ההתמודדות עם קשיים ואתגרים בחייו של האדם היא המפתח לעלייתו הרוחנית, ולא פיתוח הכרתו ועולמו המחשבתית.²⁰

שינוי ערכים: בין לימוד תורה לשלמות מוסרית

ר' ישראל מסלנט לא התכוון לשנות את מעמדו המרכזי של לימוד תורה, ואת כל תפקידו של המוסר תפס כאמצעי ליישום מלא של מצוות התורה. הוא אומר: בתפיסתו של ר' ישראל ייעודו של האדם לא השתנה, והוא נותר כשהיה – להגיע לגדלות תורנית ולמימוש מלא של מצוות התורה. המוסר נועד לפתור את הקשיים הנוצרים כתוצאה מטבעו של האדם ומהשפעות חברתיות.²¹ ברם, העלאת ערך נוסף בצד לימוד התורה גרמה באופן טבעי למתח בין העיסוק המסורתי בלימוד התורה לבין ההתמקדות בשלמות המוסרית של האדם.²² בעוד אצל ממשיכי דרכו האחרים של ר' ישראל ניתן לחוש בדיאלקטיקה שבין שני הערכים, הרי שבנובהרדוק יש הכרעה ברורה לטובת השלמות המוסרית, וערך לימוד התורה הושם בצלו של התיקון המוסרי.²³ כפי שמעיר פישמן, ניתן ללמוד על המעמד המשני שניתן ללימוד התורה מעצם העובדה שלא היה בישיבת נובהרדוק ראש ישיבה בעל שיעור קומה במקביל למנהל הרוחני, כפי שהיה נהוג

¹⁹ ח"א, מאמר נקודת האמת, עמ' רמב.

²⁰ ר' יוזל הדגיש שאל לו לאדם להכניס עצמו באופן מכוון ומודע למצב של ניסיון. הדברים החיוביים שנאמרו ביחס לניסיון מתייחסים למצב שלא האדם יזם אותו אלא הוא נחת עליו שלא מרצונו. כך דחה ר' יוזל את ניסיונות הפשרה בין התורה להשכלה משום שבהם האדם מעמיד את עצמו בניסיון. ראו אצלו, ח"ב, מאמר ובחרת בחיים, עמ' קעה-קעז.

²¹ מ' פכטר, כתבי ר' ישראל סלנטר (מבוא), ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"ט, עמ' 38-40; אטקס (לעיל הערה 7), עמ' 343.

²² אטקס, שם.

²³ על המתח בין לימוד התורה לבין העיסוק המוסרי בישיבת סלבודקה ראו אצל ש' שטמפפר, הישיבה הליטאית בהתהוותה, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשנ"ה, עמ' 241.

בישיבות אחרות, וההתפתחות הלימודית הייתה מופקדת בידי התלמידים הוותיקים.²⁴ המודל לחיקוי עבור תלמידי הישיבה היה ר' יוזל, והמסר החינוכי שהועבר לתלמידים היה שהאידיאל שאליו יש לשאוף הוא להגיע לשלמות מוסרית, ואילו הגדלות התורנית היא משנית.²⁵ בריאיון שנערך עם הסופר חיים גראדה²⁶ הוא העיר על עניין זה: "לא למדו הרבה תלמוד. לא חיפשו שידוך עשיר, או להיות רבנים בעיר גדולה. הם חיפשו בתוכם את השלימות."²⁷

²⁴ ראו הרב ד' כ"ץ, תנועת המוסר, ד, תל אביב: הוצאת ספרים אברהם ציוני, תשי"ז, עמ' 197–

D. E. Fishman, "Musar and Modernity: the Case of Novaredok", *Modern*; 198

Judaism, 8 (1988), pp. 43. פישמן מתבסס בין השאר על זכרונותיו של י' אובסי, ראו ספרו:

מאמרים ורשימות, ניו-יורק: אוהל, תש"ז, ששם כתב: "שיערו שידיעתו בתורה (של ר' יוזל – נ"ג) עלתה למדריגה של רב בינוני. אמרתי 'שיערו' מפני שלא שח שיחת תורה אלא לעתים רחוקות ומעולם לא הטעים את הצד הלמדני שלו" (עמ' קכג). מצד שני ראו דבריו של כץ (שם), עמ' 188, 198.

²⁵ פישמן העיר גם על הזמן הרב – יחסית לכל ישיבות המוסר האחרות – אשר הושקע בפעילות

המוסרית על חשבון לימוד התורה. ראו D. Fishman, "The Musar Movement in Interwar Poland", in: Y. Gutman, E. Reinharz, C. Shmeruk (ed.), *The Jews of Poland Between Two World Wars* (pp. 249–250), Waltham, Mass., 1989

²⁶ חיים גראדה למד בישיבות נובהרדוק והושפע עמוקות מחוויותיו בשנים אלה. ספריו מבוססים על ניסיונו האישי, ויש בהם ביקורת חריפה על העולם שנטש. יחד עם זאת, ניתן לחוש ביחס האמביוולנטי של גראדה כלפי נובהרדוק הבא לידי ביטוי ביחסו לגיבורו צמח אטלס. ראו, לדוגמה, ספרו מלחמת היצר (תרגם א"ד שפיר), תל אביב: עם עובד, 1970, עמ' 166–169, 360–361. יש לציין כי בספריו יש ממד אוטוביוגרפי: חיים וילנר מייצג את גראדה הסופר, והדמויות השונות מייצגות אישים מן המציאות. על פי עדותו של ש' ליברמן, היטיב גראדה לתאר את עולם הישיבות של אירופה כפי שהיו במציאות – ראו ש' ליברמן, "על חיים גראדה המספר", בתוך: בצרון, 3, תשמ"א, עמ' 28–30. על גראדה ועבודותיו ראו עבודתה של ח' שטרר (לעיל, הערה 9). לדעתו של פישמן, ספר מדרגת האדם כשלעצמו אינו מאפשר הבנה מלאה של יסודות ההגות של ר' יוזל, והוא מציע להיעזר בחיבוריו של גראדה, אשר על אף היותם ספרות פרוזאית, מפרשים ומבארים את עיקריה של ההגות הנובהרדוקאית לעומקם – ראו מאמרו (לעיל, הערה 24), עמ' 62, הערה 34.

אכן, עיון ב"מדריגת האדם" מצביע על כך שבתפיסתו של ר' יוזל האיידאל העליון של האדם הוא להגיע לשלמות מוסרית, ולימוד התורה אינו אלא אמצעי המוביל למטרה זו. באופן זה הסביר ר' יוזל את מאמר חז"ל ש"יפה שיחתן של עבדי האבות מתורתן של בנים" (בראשית רבה, ס, א):

והוא משום שכל התורה ניתנה רק לתקן מדותיו של האדם, לכן כאשר כל שיחתן של עבדי האבות הוא דרך בתיקון המדות, ומכל פעולה ודיבור ומלה שלהם נוכל להבין איך לעבור על המדות, ולהטותם אל קצה ההיפוך, לכן כתבה התורה כל פרט ופרט להתלמד מהן איך לעשות, ונמצא שהן גופי תורה, כי זו היא התורה האמיתית אשר זו מטרתה של כל התורה כולה, כמו שאמרו חז"ל כי בעת ששאלו המלאכים 'תנה הודך על השמים' השיב להם משה 'כלום קנאה יש בכם, כלום שנאה יש בכם'.²⁸

דברים אלו מקבלים את ביאורם המלא על ידי חיים גראדה בספרו "צמח אטלס", ואף מתוארים כיסוד העיקרי בתפיסתו המוסרית של ר' יוזל:

ה'זקן' מנווארדוק הורה לתלמידיו, כי התורה ניתנה לאדם כדי לשפר את אפיו. חז"ל מספרים שכשעלה משה לשמים אמרו המלאכים לריבונו של עולם: תן לנו את התורה. השיב להם ריבונו של עולם: כלום קנאה יש בכם? כלום שנאה יש בכם? כיון שאין קנאה ושנאה במלאכים, אין הם צריכים לתורה. אבל האדם צריך לתורה לשם בירור המידות

אף אני אימצתי את המלצתו של פישמן, ואתייחס במלוא הרצינות לחיבוריו של גראדה כמקור להבנת ההגות של ר' יוזל.

²⁷ שטרר (לעיל, הערה 9), עמ' 133. בספרו מלחמת היצר, עמ' 294, שם גראדה את הדברים הבאים בפיו של אחד מתלמידי הישיבה ששנה ופירש: "...הוא היה ממש כשאר המבקשים של נאווארדוק, תולש שער ראשו ועמל בשבירת מידותיו, עד שגדל עם-הארץ. לדרוש בפסוק מן המקרא או במאמר חז"ל מיטיב הוא מן האחרים, אבל כמוהם אינו יודע גם הוא אפילו מסכתא אחת על בוריה".

²⁸ ח"א, מאמר דרכי התשובה, עמ' קסט (ההדגשות הן שלי). כמו כן ראו ח"א, מאמר ברור המדות, עמ' קה; ח"ב, מאמר חשבון הצדק, עמ' עח.

ותיקון המידות, כדי שיכיר את עצמו וישרש מתוכו את הרע הטבוע בו מלידתו. זו תמצית שיטתו של ר' יוסף יויזל במוסר.²⁹

גישה זו הרואה את לימוד התורה כאמצעי עבור השלמות המוסרית ולא כתכלית בפני עצמה, היא נועזת ביחס לסולם הערכים המקובל בעולם התורה הליטאי, והיוותה אחת מן העילות לפרוץ פולמוס המוסר.³⁰ ר' יוזל לא נרתע מהצגת עמדתו הנחרצת אשר רואה את ייעודו העיקרי של האדם בהשתלמות מוסרית ואת לימוד התורה כאמצעי להשגת מטרה זו.

אכן, מתיאורו של משה זילברג את ישיבת נובהרדוק מצטייר המקום כמוסד שמכוון כולו כלפי מטרה זו של תיקון המידות: "זה היה אולי המקום היחידי בעולם שבו התחבר קיבוץ שלם לשם תיקון המידות, מין סאלון קוסמטי רוחני, כביכול, מכון ליפי הנשמה."³¹ הכוח המניע את התלמיד הנובהרדוקאי היה השאיפה לשלמות אנושית-מוסרית. כל העשייה בישיבה, כולל לימוד התורה, היוותה מכשיר אשר נועד להביא את התלמיד אל אותה השלמות הנכספת, אשר זוהי מטרתו העליונה כאדם.

הערך המוסרתי של גדלות תורנית לא רק שהורד לדרגה משנית, אלא, לעתים, אף קיבל יחס של זלזול.³² הרצון ללמוד ולגדול בתורה נתפס בנובהרדוק כנובע ממקור שלילי: "חוששים

²⁹ ח' גראדה, צמח אטלס (תרגם א"ד שפיר), תל אביב: עם עובד, 1968, עמ' 54.

³⁰ מתנגדי המוסר טענו שבעלי המוסר מורידים את לימוד התורה למעמד של טפל לעומת התיקון המוסרי שהוא בגדר עיקר. ראו לדוגמה במכתבו של ר' צבי הירש ברוידא שהתפרסם בעיתון המליץ, והובא אצל כ"ץ (לעיל, הערה 11), עמ' 72: "...משום שהם עושים התורה ארעי והמוסר קבע כי לימוד התורה אצלם כאופן החמישי ללימוד המוסר." וראו שם, בעמוד 178, במאמרו של סופר החותם "קטן שבחבורה": "המוסר איננו כמלח ותבלין להתורה שהיא הלחם והבשר, רק בהיפך, המוסר הוא היסוד העיקרי להתורה ומצוותיה." וראו עוד שם, עמ' 84, 107, 109, 110, 162, 171, 176–177, 190, 193.

³¹ זילברג, באין כאחד: אסופת דברים שבהגות ובהלכה (כינסו והביאו לדפוס צ' טרלו ומ' חובב), ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, תשמ"ב, עמ' 144. כמו כן ראו צמח אטלס (לעיל, הערה 29), עמ' 54.

³² הזלזול בא לידי ביטוי גם ביחסם המבטל של בעלי המוסר כלפי תלמידי חכמים שלא עסקו במוסר – ראו להלן.

אתם שמא חבריכם יפליגו מכם בלימוד ויעשו שידוכים טובים מכם. גם בלימוד יכול אדם להיות זולל וסובא. האחד זולל בשר וסובא יין, והשני מבקש למלא כרסו בש"ס ובפוסקים. בעצם זוהי אותה תכונה של הזולל וסובא", מטיח צמח אטלס בתלמידיו.³³ אותה תשוקה ללמוד ולגדול בתורה המקובלת כל כך בעולם הישיבות הליטאי, נובעת מתאוה, מרצון להשיג כמה שיותר, ועל כן, שורשה רע. ואף זו: הלמדנות מאפשרת לאדם להתבלט ולהוכיח את כשרונותיו האינטלקטואליים, ובכך היא יכולה לעורר תחושות של גאווה ורדיפת כבוד שהן היצר הרע העיקרי של האדם בתפיסה של נובהרדוק.³⁴ הנה כי כן, לא רק שהאידיאל הלמדני נדחק הצדה מפני האידיאל של תיקון המידות, הוא אף נדחה מפאת המניע השלילי העומד ביסודו ובגלל הסכנות הכרוכות בו למידותיו של האדם.³⁵

כאן המקום להעיר שבשנים של התבססות ישיבות נובהרדוק בפולין, בין שתי מלחמות העולם (לאחר מותו של ר' יוזל), היה תהליך חזרה של ישיבות נובהרדוק אל חיק הקונצנזוס של עולם הישיבות. ערך לימוד התורה קיבל שוב מקום מרכזי, וגדולי תורה של ממש צמחו בישיבות אלו. הדוגמה המפורסמת ביותר היא של הרב יעקב יצחק קנייבסקי ("הסטייפלר"), גיסו של ה"חזון איש", חניך ישיבת נובהרדוק ומאוחר יותר ר"מ בישיבת "בית יוסף" בביאליסטוק ובבני ברק.³⁶

³³ שם (לעיל, הערה 29), עמ' 10.

³⁴ זילברג (לעיל, הערה 31), עמ' 146; וראו אצל ר' יוזל, ח"ב, מאמר ובחרת בחיים, עמ' רכ; ח"א, מאמר תקון המדות, עמ' נה; ח"ב, מאמר יראה ואהבה, עמ' קכו.

³⁵ כ"ץ (לעיל, הערה 24), ח"ד, עמ' 237–238; זילברג (לעיל, הערה 31), עמ' 146. וכן ראו ש' בן ארצי, שבת, ירושלים: הוצאת קרית ספר, תשכ"ז, עמ' 131–132: "עברו כשלוש שנים. זה כמה חודשים שצבי נתפס לתורת המוסר. עכשיו יודע הוא, מה עלוב וקטנוני היה באותן שלוש שנות למדנותו, עם כל חריפותו ובקיאותו בתלמוד ובמפרשיו... צא ולמד עד להיכן עלולה תאוות הכבוד להביא את האדם!" וראו אצל כ"ץ (לעיל, הערה 11), עמ' 124, את טענתו של ר' אברהם אהרן בורשטיין כנגד המוסריים: "כי יסוד היסודות לעמוד חברתם הוא למעט בלמוד התורה".

³⁶ על תהליך זה ראו אצל פישמן (לעיל, הערה 25), עמ' 268–270; צמח אטלס (לעיל, הערה 29),

עמ' 9–10. בישיבות נובהרדוק נוצרו שני סוגי טיפוסים: "הלמדן" – השואף לגדלות תורנית,

ו"בעלי המוסר" – השואפים לשלמות מוסרית (שבהם יש להבחין בין ה"מבקש" – המקביל

ל"חריף" בלימוד התלמוד, לבין ה"עובד" – המקביל ל"בקי"). ראו פישמן, שם, עמ' 171; בן ארצי

(שם), עמ' 111–114, 45. דומה שתהליך התפשרות מעין זה הוא תופעה טבעית בכל תנועה

האמצעים להשגת השלמות המוסרית

החידוש של תנועת המוסר לא היה רק בהצבת השלמות המוסרית כאידאל עליון, אלא אף באמצעים שיש לנקוט כדי לממש אידיאל זה. חניכי התנועה טענו שיש צורך בנקיטת אמצעים מיוחדים כדי לחנך את האדם ולתקן את מידותיו כגון: התבוננות פנימית, לימוד מוסר בהתפעלות, תרגילים מעשיים וכדו'. מתנגדי המוסר לא הכחישו את החשיבות שבתיקון מדותיו של האדם. שלמות המידות הייתה מאז ומתמיד ערך חשוב בעולם התורני (גם אם לא הערך העליון), אולם לטענתם, שלמות זו נרכשת על ידי לימוד התורה, ואין צורך באמצעים נוספים לשם כך. הם הדגישו את סגולתה המיוחדת של התורה, אשר בכוחה לתקן את מידותיו של האדם, ואימצו את אמרת חז"ל "המאור שבה מחזירו למוטב", כלומר: די בלימוד תורה על מנת לתקן את מידותיו של האדם. כך לדוגמה טען ר' זאב וואלף טורדוביץ:

...יודה כל איש נלבב שגם אלף דברי מוסר אין להם שום ערך גם לדבר אחד מדברי תורה הכתובה והמסורה וכו', כי המאור שיש בתורה שנאמר עליו: "הלואי אותי עזבו ותורתי

מהפכנית, אם כי במקרה של נובהרדוק יש להוסיף את שינוי תנאי החיים במעבר מרוסיה לפולין כגורם. פישמן תולה שינוי זה בפעלו של ר' אברהם יפה'ן, חתנו של ר' יוזל וראש ישיבת נובהרדוק בביאליסטוק. נראה שהיה הבדל אף בין ישיבות נובהרדוק השונות. כך, לדוגמה, הישיבה בביאליסטוק, ישיבתו של הרב יפה'ן, נחשבה ל"מובילה" בלימוד, לעומת זאת ישיבת מזריץ', שם כיהן ר' דוד בליאכר בתור ראש הישיבה, נחשבה כבעלת רמה גבוהה יותר במוסר. ראו א' אברהם, יצחק ירנן, בני ברק, תש"ס, עמ' 43. וראו גראדה, מלחמת היצר (לעיל, הערה 26), עמ' 256: "שם [במזריץ' – נ"ג] עוד אפשר למצוא אנשי נאווארדוק אמיתיים, המקנאים לרוח-המוסר כל השנה כולה, ולא רק בימים נוראים". הניסיון לגדל גדולי תורה בישיבות "בית יוסף" נבע, כנראה, אף מהניסיון להדוף את הביקורות על נובהרדוק בתחום זה – ראו שם, עמ' 215: "מתנגדי נאווארדוק אומרים שבנארווה אין פותחים כלל ספר גמרא, אלא רק עושים ומעשים במוסר. לכן דרוש לנאווארדוק בחור מבילגריי כדי להוכיח שרק בנארווה אפשר להפליא בתלמוד תורה." גם בפואמה "מוסרניקים" שנתפרסמה בספרו דורות (תרגם ' שופט), תל אביב: תג, תשנ"ז, מעלה גראדה טענה דומה: "והם מבכרים לשמוע "פלפול" שלו על רבי עקיבא איגר מללמוד מוסר בהתפעלות... ואשם הוא ראש הישיבה – רוצה להראות בפני דאמיר וראדן, כי גם לו יש בקיאים בכל הש"ס" (עמ' 76).

שמרו שמתוך שהיו עוסקים בה היה המאור שבה מחזירם למוטב", אין כוח זה במוסר בשום אופן וכו'... כי בין לתיקון המדות בין לתיקון המעשים, עד מדריגת אברהם ומשה ע"ה, יוכל כל אדם להגיע רק עפ"י התורה בלבד ולא ע"י מוסר.³⁷

הד לפולמוס זה ניתן למצוא ב"מדרגת האדם". ר' יוזל ניסה להגן על עמדת בעלי המוסר שהתורה לכשעצמה איננה מספיקה עבור תיקון המדות ושיש צורך במאמץ מיוחד לצורך העניין. לטענתו, ללא עבודת המוסר אין כל ערך לתורתו של האדם:

כי כל העבודה בוחר האדם, חוץ מעבודת המוסר והמדות, כיון שאני עמוס בתורה והמאור שבה מחזיר למוטב, אבל הוא טועה בזה טעות גדול, כי אימתי המאור שבה מחזירו למוטב, רק בעת שהוא משים לב על קיום התורה, ובעת שבא אליו נסיון של מדות רעות אינו שוכח חובתו, אלא אדרבה, הוא מביט על הדבר כמו "עכשיו שבא לידי ולא אקיימנו".³⁸

ר' יוזל הודה ש"המאור שבה מחזירו למוטב", אולם נתן פרשנות מחודשת לכוונת המאמר. לפי פרשנותו, התורה איננה אלא אותו מאמץ מודע ומכוון של האדם לקיימה גם כאשר מתגברים עליו יצריו, ואשר על כן, "המאור שבה" משפיע על האדם דווקא על ידי השימוש בכל אותם אמצעים מיוחדים אשר פיתחו בעלי המוסר. אדם הלומד תורה בלבד ללא הפניית מאמץ מיוחד לתיקון מידותיו, תתנדף תורתו כלא הייתה ברגע שיייתקל בניסיון. אין לתורה משמעות מיסטית אשר מכוחה מקבל האדם השפעה באופן אוטומטי, אלא זו מותנית במאמץ מכוון של האדם. הנה כי כן, התורה והשפעתה איננה נתפסת כאובייקט בלתי תלוי באדם, אלא כתלויה בעבודתו והכשרתו המוסרית. אולם כדי לרדת לעומקו של ויכוח זה בין בעלי המוסר למתנגדיו שומה עלינו להתייחס למושג ה"נגיעה", מושג מרכזי בתפיסה הפסיכולוגית והמוסרית בנובהרדוק.

³⁷ כ"ץ (לעיל, הערה 11), עמ' 188–189, וראו עוד שם, עמ' 71, 72, 81–82. מקור הביטוי הוא

באיכה רבה, פתיחתא ב, ד"ה "רבי אבא בר כהנא".

³⁸ ח"ב, מאמר חשבון הצדק, עמ' פ"א. בהמשך נרחיב עוד את הדיון בעניין ויכוח זה, בקשר למושג ה"נגיעה".

מושג "הנגיעה" והשלכותיו

ר' ישראל מסלנט אימץ תפיסה נטורליסטית של הנפש שעל פיה ה"יצר הרע" מייצג את כוחות התאוה שבאדם השואפים להגיע להנאה וסיפוק. כוחות אלו הם פסיביים, ומגיבים על גירויים חיצוניים, והם עדיפים בעצמתם על כוח השכל. כמו כן, תהליכי הנפש הם מכניסטיים בעיקרם, ועל כן כאשר כוחות מנוגדים מתנגשים, גובר הכוח החזק יותר, היינו: כוחות התאוה.³⁹ אולם, החידוש הבולט ביותר בתפיסתו הפסיכולוגית של ר' ישראל מסלנט הוא בהבנה שחלק מכוחות אלו אינם מודעים לאדם, והם נקראים בלשונו "הכוחות הכהים", לעומת "הכוחות הבהירים" שהם הכוחות המודעים בנפש. מכיוון שכוחות אלו נמצאים ברובד הבלתי מודע של הנפש, לא ניתן להכירם באופן מלא וההתמודדות עמם נעשית קשה הרבה יותר.⁴⁰ לבעיה זו שעורר ר' ישראל היו השלכות מרחיקות לכת בנובהרדוק, משום שהעובדה שהאדם מונע מכוחם של יצרים ומאויים נסתרים הרוחשים בתת-מודע, מעוררת בעיה לא רק ביחס לשאלה כיצד להימנע ממעשיו הרעים אלא אף ביחס לכשרותם של מעשיו הטובים. אם קביעתו של ר' ישראל נכונה, אזי ייתכן שהמניע האמתי לביצוע מעשים טובים הוא נטייה אנוכית נסתרת של האדם, ואם כך, הרי שאין להם כל ערך. על כן, תפסו בנובהרדוק, יש לנבור ולחטט בנבכי הנפש פנימה ולבדוק היטב מהם המניעים

³⁹ אטקס (לעיל, הערה 7), עמ' 143–146. ר' ישראל מתייחס גם לפן העל-טבעי של היצר – ראו

אגרת המוסר שלו, בתוך: אור ישראל, ווילנא, תר"ס, עמ' נג: "מזה נראה בעליל, כי שתי השיטות נכונות. היצה"ר, הוא כח התאוה, וגם יש בו רוח הטומאה. וכן יצר הטוב, הוא השכל הנכון...

הרואה את הנולד, וגם יש רוח הקדושה באדם."

⁴⁰ ר' ישראל הושפע, כנראה, מתפיסת התת-מודע של קאנט – ראו פכטר (לעיל, הערה 21) עמ'

39–40, ושם, הערה 2; אטקס, (לעיל, הערה 7) עמ' 145; 326–327. אטקס מתבסס על מחקרו של

יצחק אהרון (שם, הערה 49), אולם, בראון מטיל ספק בכך שר' ישראל קרא את קאנט במקור,

ומציע את האפשרות שלמד על דעותיו של קאנט מהסטודנטים היהודים שלימד, ומספרים

בעברית כגון "גבעת המורה" של שלמה מימון. ראו ב' בראון, "רצון אמיתי או יצר הרע: תפיסת

החירות של שני הוגים חרדיים", הגות בחינוך היהודי, ירושלים: המכללה האקדמית הדתית

למורים ע"ש ר"מ ליפשיץ, א (תשנ"ט), עמ' 108, הערה 66. אף רוס מזהה השפעה של קאנט ושל

האידיאליזם הגרמני על התורה המוסרית של ר' ישראל ותלמידיו, ראו חיבורה: המחשבה העיונית

בכתבי ממשכיו של ר' ישראל סלנטר בתנועת המוסר, עבודת דוקטור באוניברסיטה העברית,

ירושלים, 1986, עמ' 53–63.

האמתיים למעשים, ואם אינם נובעים מיצרים כמוסים המתחפשים במסווה של רצונות טובים.⁴¹ בריאיון שנערך עם חיים גראדה הוא ניסה להסביר את מהות המוסר של נובהרדוק: "מלחמה ביצר הרע. אבל, לא עם יצר הרע של חילול שבת. זה לא קונץ, כל אחד יכול. אלא עם יצר הרע המתחכם, מתחפש, מסתתר בארון הקודש. עם יצר הרע הדתי. ועל השיטה צריך לעמול הרבה."⁴² אותה נטייה אנוכית נסתרת של האדם השואפת לדאוג לתועלתו העצמית ולממש את תאוותיו מכונה בפיהם של בעלי המוסר – "נגיעה". ה"נגיעה" היא סמויה ומשפיעה על תודעתו של האדם ומטה אותו באופן כזה שתוכל להתממש. כך סבור האדם בתמימותו כאילו הוא עושה מעשה טוב, ובעצם הוא פועל בשליחותה של אותה "נגיעה". כך מתאר זאת חייקל הוילנאי (בן דמותו של חיים גראדה) ב"צמח אטלס":

... מבטל המנהל [צמח אטלס – נ"ג] בתכלית הביטול כל בעל-בית כל חנוני וסתם יהודים העושים מעשים טובים, אם כוונתם בכך לזכות בקורטוב של כבוד, או חשבון אחר להם. ר' צמח אומר וחוזר ואומר שההישג הגדול ביותר של נאווארדוק הוא ההקפדה שלא תהא

⁴¹ ח"ב, מאמר חשבון הצדק, עמ' צו-צט. ר' יוזל מביא שורה של דוגמאות למעשים מוסריים לכאורה הנובעים ממניע פסול – ראו שם, עמ' שיט. הרב אברהם זלמנ'ס מתלמידיו של ר' יוזל עמד על היבט זה בהספד לזכרו של רבו: "יש המדליק נר בשוק; פעולה זו אינה ניכרת כל כך. אבל מי שמדליק אור גדול במבואות האפלים, כדי שאנשים לא ינזקו בלכתם באפילה – הוא מבצע פעולה גדולה מאוד. אדמו"ר זצלה"ה הדליק נר גדול לא רק בשטחים הגלויים, אלא בעיקר במבואות האפלים של חיינו, ועל ידי כך הוא גילה מסתורי הנפש, שלא יישאר שום דבר בלא בירור אמיתי וממצה, אלא הכל, כל מקום, יואר באור בהיר, כדי שהכל יהיה ברור לכולם בכלל ולכל אחד בפרט, כל מצפוני הלב, כל נגיעה אישית תהיה ברורה וגלויה לכל אחד" (מתוך: ב"צ ברוק (עורך), גווילי אש, ירושלים: ישיבת בית יוסף נובהרדוק, תשל"ג, עמ' נח). תפיסה זו היא תפיסה דאונטולוגית אשר מגדירה את ערכו של המעשה על פי המניע העומד ביסודו, ולא על פי תוצאתו. בעיית ה"נגיעה" התעוררה גם אצל הוגים אחרים בתנועת המוסר, אולם דומה שבנובהרדוק ההשלכות היו הקיצוניות ביותר. על המושג הנ"ל אצל ר' ירוחם ואצל הרב דסלר, ראו רוס (שם), עמ' 111–112, 115.

⁴² שטרר (לעיל, הערה 9) עמ' 133.

התולעת של כוונה צדדית טמאה חודרת לתוך מעשינו הטובים. הצרעת הרעה ביותר,

אומר ר' צמח, היא נגע הצרעת של הנגיעה.⁴³

גם במעשים הנעשים מתוך רחמים וחמלה יש לחפש ולדקדק כדי לעמוד על שורשם ולהצביע על מקורם האמתי שמא הם נובעים מ"נגיעה", כפי שמטיח צמח אטלס, גיבורו של גראדה, בר' קופל, גבאי הצדקה: "מה שנוגע לכסף, נותן אני אמון באדוני, אבל אינני נותן אמון בטוב לבו. על אלה אני בוכיה, על בעל רחמים המתענג על רחמנותו. בעל תאוה, גם רחמנותו שלו היא תאוה, ואדוני מזיע מתענוג בשעה שהוא מבכה את היתומים."⁴⁴

ה"נגיעה" לא רק שהיא מחבלת בערכם של מעשיו הטובים של האדם, אלא אף מעוותת את עיניו ומסלפת את שיקול דעתו. אדם שיש לו אינטרס בדבר אינו יכול להגיע אל האמת גם אם הוא מנסה בכל מאודו. על פי תפיסתו הפסימית של ר' יוזל, גם אם האדם מודע לקיומה של ה"נגיעה", אין לו כל אפשרות להשתחרר מהשפעתה. להמחשת הדבר הוא משתמש בסיפור אודות אריסו של ר' ישמעאל ב"ר יוסי, אשר על פי הסיפור המובא בגמרא, היה רגיל להביא לו כל ערב שבת סל פרות מפרדסו של ר' ישמעאל. פעם אחת הביא לו את הפרות ביום חמישי משום שהגיע אליו באותו היום להישפט. ר' ישמעאל טען שהוא פסול מדדונו כי חשש שיש בכך משום שוחד, והוא נדון בפני דינים אחרים. בזמן המשפט חישב ר' ישמעאל לעצמו את הטענות שיכול אריסו לטעון כדי לזכות בדיון, ואז הסיק: "תיפח נפשם של מקבלי שוחד, ומה אני שלא נטלתי, ואם

⁴³ (לעיל, הערה 29), עמ' 353, ההדגשה שלי.

⁴⁴ שם, עמ' 65. ביקורת מעין זו על מעשי חמלה ורחמים הושמעה אף על ידי ניטשה, הטוען ש"יש ברחמים מן המרומם ומעניק עליונות" – ראו דמדומי שחר (תרגום י' אלדד), ירושלים ותל אביב: שוקן, 1978, עמ' 209. גם שפינוזה ראה בחמלה דבר פסול, אם כי ממניעים אחרים – ראו תורת המדות (תרגום י' קלצקין), ליפסיה, תרפ"ד, ח"ד, עמ' נ: "הן החמלה היא עצבות, וא"כ היא רעה כשהיא בפני עצמה. ואלו הטוב המתחייב מתוכה, לאמר, מתוך שאנו שואפים לשחרר מצרתו את האדם המעורר בנו חמלה, הרי אנו מתאווים לעשותו כבר עפ"י מצות התבונה בלבד... למדת: חמלתו של אדם החי עפ"י שלטון התבונה, רעה היא כשהיא בפני עצמה ואין תועלת בה". על יחסו של קאנט לפעולה מוסרית הנעשית מתוך רגש טבעי ולא מתוך הכרעה תבונית, ראו ע' קאנט, הנחת יסוד למטפיסיקה של המדות (תרגום: מ' שפי), ירושלים: הוצאת הספרים ע"ש י"ל מאגנס, תש"י, עמ' 28.

נטלתי שלי נטלתי – כך, מקבלי שוחד על אחת כמה וכמה⁴⁵. ר' ישמעאל הבחין עד כמה השפיעה עליו נגיעתו עד שטענות מופרכות נראו לו הגיוניות. ואם "נגיעה" כזו, אשר כמעט ואין בה טובת הנאה – שהרי הפרות הם שלו – השפיעה על שיקול דעתו, קל וחומר שמי שמשוחד "ממש", יעוות הדבר את כל שיקול הדעת שלו. מכאן הסיק ר' יוזל שהדרך היחידה להשתחרר מהשפעת ה"נגיעה" חייבת להיות קיצונית ומוחלטת. על האדם "להפקיר את מקום העבירה", היינו: להיפטר באופן מוחלט מהגורם לאותה ה"נגיעה", כפי שעשה ר' ישמעאל. הוא לא קיבל את הפרות, ופסל את עצמו מלדון, וכך הרחיק עצמו לגמרי ממקור ה"נגיעה"⁴⁶. עולה מכאן שיש שני שלבים בתיקון העצמי: השלב הראשון הוא התבוננות עצמית ואיתור ה"נגיעה", והשלב השני הוא התרחקות מוחלטת וטוטלית מהגורם ל"נגיעה", "כי בלי זה כל מה שיעשה לא יועיל כלום"⁴⁷.

לצורך תיקונו של האדם יש צורך אפוא באבחנה דקה ובביקורת עצמית חריפה כדי לאתר את המניעים הכמוסים של האדם. דרך חשיבה זו הופכת להיות כלי רב עצמה לביקורת של מעשים והשקפות. לא עצם ההשקפות עומדות למבחן אלא המניעים הכמוסים העומדים ביסודן. כלומר, ר' יוזל עשה פסיכולוגיזציה למעשים ולהשקפות, ומתוך כך הוא ביקר אותם. דוגמה בולטת ביותר למתודה זו היא ביקורתו על דרך המשכילים המנסים לפשר בין התורה לבין העולם. ר' יוזל טען שרצונם האמתי הוא תשוקתם הנסתרת ליהנות מהעולם הזה, ומתוך כך יצרו אידאולוגיה שלמה שתצדיק ותאפשר להם לממש את רצונם הנסתרת. הנה כי כן, לא שיטה אובייקטיבית החותרת אל האמת לפנינו, אלא ביטוי לגחמתם של בני אדם לממש את מאווייהם.

מתוך דברים אלה יש להסיק שהדרך לתיקון האדם והשקפותיו איננה עוברת דרך טיעונים שכליים. לא הוכחות לוגיות הן שישפיעו על האדם, שהרי האדם בסופו של דבר הוא פועל על פי הרצון ומשנה את הכרתו בהתאם לכך. אין טעם בדיונים פילוסופיים ותיאולוגיים כדרך שכנוע, אלא יש לטפל בשורש, היינו בתאוות. עקירת הרצון, או למצער, נטרולו, תביא ממילא לתיקון גם בהכרתו השכלית של האדם. דוגמה חריפה במיוחד נוכל למצוא, שוב, בספרו של גראדה. צמח אטלס הסובל מספקות באמונה ניגש אל ר' יוזל ושוטח בפניו את הרהורי הכפירה שלו. תגובתו

⁴⁵ כתובות קה, ע"ב.

⁴⁶ ח"א, מאמר דרכי התשובה, עמ' קלו–קמא.

⁴⁷ שם, עמ' קמ. אלה הם שני החלקים של "הפקרת המדות". הדרגה הגבוהה יותר היא "התפשטות המדות", היינו, עקירה מוחלטת של כל היצרים והתאוות. ראו ח"א, מאמר תקון המדות, עמ' עא.

של ר' יוזל היא שעליו לשאת אישה. צמח אינו יורד לסוף דעתו של ר' יוזל, ור' יוזל מבאר לו את הדברים:

אדם עיר פרא יולד, ככתוב, ועיר פרא נוטה מטבעו להפריא. אחרי כן בא השכל וממציא היתר לכל מאווי הלב. גם הוא, הלומז'אי [צמח אטלס – נ"ג], לא לכבוד לו להיות בעל תאוה פשוט, זו דרגה נחותה מדי בעיניו. דמיו, משהתחילו לרתוח בקרבו, מרתיחים גיהנום של כפירה. לכן, עליו להזדרז ולשאת אשה, לשכך רתיחת הדם בקרבו, וספקותיו סופם אוזלים כמוגלה מתוך מכה.⁴⁸

בניגוד להשקפה הרציונליסטית טען ר' יוזל שמקור הפן ההכרתי של האדם הוא בפן הפסיכולוגי. אם פגשת כופר אל תנסה להוכיח לו את קיומו של האל. הכפירה אינה נובעת משיקולים הכרתיים ולוגיים אלא מכוחותיו ותשוקותיו. הרצון הקמאי של האדם קודם לרציונליות ואף מעצב אותה בהתאם לצרכיו, ועל כן, ההתמודדות הנכונה היחידה היא בנטרול הרצון והתאוה אשר יביא גם לתוצאות בפן ההכרתי.

ה"נגיעה" ולימוד התורה

נשוב אל הפולמוס בין בעלי המוסר לבין מתנגדיו, ונבחן טיעון נוסף אשר מביא ר' יוזל כנגד סיסמתם של מתנגדי המוסר כי "המאור שבה מחזירה למוטב". ר' יוזל משתמש במושג ה"נגיעה" שעליו עמדנו בסעיף הקודם במטרה לנגח את השקפתם הנאיבית של מתנגדי המוסר כי די בלימוד תורה על מנת לתקן את מידותיו של האדם. ר' יוזל טוען שה"נגיעה" של האדם משפיעה גם על תורתו:

אמנם בל יתרמה האדם כי כל מה שהוא קורה תורה זו היא באמת תורה. כי התורה היא ים עמוק, והאדם כלי שואב ובאיזה כלי שהאדם בא, כך הוא שואב. ואם אמנם ש"המאור שבה מחזירו למוטב", זה הוא רק אם יקח את כל המאור שבה... כן האדם, אם כל עבודה יעשה חוץ מלמוד המוסר ועבודת המדות, הרי הוא וכל קניני השכל שלו מונחים בשבי, כי

⁴⁸ שם, עמ' 6-7.

כאשר בא אליו הנסיון אז אין לו תורה ואין לו אדם... נמצא שכל החיים שלו הוא הנגיעה
 וכל מקום שרוח הנגיעה נושבת שמה הוא הולך.⁴⁹

ר' יוזל הוסיף כאן לטיעונים נגד מתנגדי המוסר טענה חריפה: התורה שאדם לומד תלויה
 בדרך שבה הוא מבין אותה ומפרשה, ואם יש לו "נגיעה" הוא יבין את התורה לאורה, ואז
 תורתו אינה תורת אמת, אלא פרשנות סובייקטיבית מסולפת.⁵⁰ הנה כי כן, הסיק ר' יוזל,
 "המאור של התורה" תלוי בשלמותו המוסרית של האדם: בלעדיה אין זו כלל תורה!

מכאן יוצא, שיכול אדם להיות גדול בתורה, אך אם לא עסק במוסר ובתיקון המידות אין
 משמעות לגדולתו התורנית. טענה זו הביאה ליחס של ביטול בנובהרדוק כלפי תלמידי חכמים
 ורבנים שלא עסקו במוסר, שהרי כל תורתם אין לה ערך בלי תיקון המידות, דרגה אשר ניתן
 להשיגה אך ורק על ידי האמצעים המיוחדים אשר פותחו והוצאו אל הפועל בנובהרדוק.⁵¹ על פי
 תפיסה זו, רק בעל המוסר הוא "המאור" אשר נחשף אל האמת כהווייתה, בעוד גדולי התורה שלא
 עסקו במוסר שבויים בידי יצריהם. תיאור ציורי של יחס מזלזל מעין זה כלפי רב מופיע בפואמה
 של גראדה:

המוסר'ניקים הולכים

ידיו לאחוריו בא מולם – הדיין,

הוא מניד ראשו: הלוך שכזה, הרי זה חילול השם,

הבחורים מקיפים אותו בהעויות לעג, אומרים הם:

⁴⁹ ח"ב, מאמר חשבון הצדק, עמ' פ–פא.

⁵⁰ ת' רוס דנה בגישות השונות לבעיה זו בתנועת המוסר תוך השוואתן לפילוסופיה הכללית – ראו
 מאמרה: "תנועת המוסר והבעיה ההרמנויטית בתלמוד תורה", תרביץ, נט (תש"ן), עמ' 191–214.

⁵¹ זו הייתה אחת מטענות המתנגדים למוסר כלפי אנשי התנועה. לדוגמה ראו גילוי הדעת של
 הרבנים המתנגדים המובא בפולמוס המוסר (לעיל, הערה 11), עמ' 108–109: "ומעשיהם מוכיחים
 ואומרים לכל, עד כמה הם מגיסים לבם בכל מי שגדול מהם בתורה בחכמה ובמעשים טובים, אם
 לבו לא הולך אחרי שיטתם... מלמדים איש את רעהו את האמונה והדעה כי לומדי התורה היותר
 גדולים בלי המוסר לפי שיטתם, כמעט שאינם אלא חרשים חכמים, והקטן מבעלי המוסר מכריע
 ושקול כנגד זקן ויושב בישיבה המתיר עגונות בתורת אמת אשר בפיו."

מה ומה לא תגידו עליו? זה דיין?
 רבע שעה של חשבון נפש כבר בא עליך בחיך?
 וכי רב אתה? "בעל בית" סתם! יהודי שכמוך.
 הדיין תופס עצמו כלאחר מהלומה בפניו:
 כך פונים בדברים אל רב?⁵²

כדי לתקן את מידותיו של האדם יש צורך בעבודה מודעת ובמאמץ מרוכז, ואדם שאינו עושה זאת נותר שבוי בידי יצריו ותאוותיו. אין זה מעלה או מוריד אם הוא גדול בתורה, הוא נחות בדרגתו לעומת בעל המוסר. גישה זו מתבססת על ההנחה שכל אדם בטבעו הוא בעל מידות רעות, תאוות ויצרים אשר מחייבים טיפול ישיר ואינטנסיבי באמצעים אשר פותחו על ידי ר' יוזל, ואשר בלעדיו נותר האדם במצבו הטבעי המושחת, ומכאן, שתלמידי חכמים שלא עסקו במוסר אין כל ערך אמתי לתורתם.

השקפה זו שם גראדה אף בפיו של גיבורו צמח אטלס, בעל המוסר הנובהרדוקאי, אשר במהלך ויכוח חריף לגבי דרכה של תנועת המוסר הוא מטיח ב"מחזה אברהם" (המגלם בסיפור את דמותו של ה"חזון איש")⁵³ את הדברים האלה:

אילו נמשך האדם מטבע ברייתו לחיים נעלים יותר של רוחניות, היה די בש"ס ובפוסקים, אבל החומר, הגוף מוריד ארצה הכל, אפילו את הנאצל שבבני התורה. תלמיד-חכם עלול להיות חכם להרע ולהעלות בדרך הפלפול היתר לכל תאוותיו. מכאן שבעת שרימת התאוה מתנפלת על אדם אין לו אלא הצלה אחת: להשיל מעליו את הבגדים, להתפשט עירום ועריה – ללמוד מוסר. רק המעמיק להתבונן בתוך עצמו מסוגל לדעת אם הוא מתכוון לשמה, או שפועלת כאן הנגיעה, המגבבת אסמכתאות מש"ס ומפוסקים וקוראת: מותר לך! מותר לך! יצר הרע עלול להתעטף בטלית שכולה תכלת ושהציצית ועטרת-

⁵² גראדה (לעיל, הערה 36), עמ' 97.

⁵³ הסופר חיים גראדה, אשר מצד אחד שהה בישיבות נוברהרדוק ומצד שני למד באופן פרטי עם ה"חזון איש" והתקרב אליו, נחשף לעצמת הוויכוח בין הצדדים ושיקע את הדברים בספרו.

הזהב תהינה מושזרות במאמרי חז"ל הקדושים. אבל בעינים הלטושות ביראה כלפי שמים יוקד החשבון הטמא של הנגיעה.⁵⁴

המוסר הוא הדרך היחידה שבידי האדם להשתחרר מהשפעתה של ה"נגיעה". על האדם להשתחרר ממנה בכל כוחו, ולא – כל הסתכלותו היא מוטה ומסולפת. יש לטפל בשורש באמצעים הקיצוניים ביותר, ורק אז ניתן להגיע לתיקון המדות. אכן, ה"חזון איש", היה מן המתנגדים הבולטים של תנועת המוסר הנובהרדוקאית, והוא מתח עליה ביקורת תקיפה בספרו "אמונה ובטחון".⁵⁵ אחת מטענותיו נוגעת הישר לענייננו, וזאת כאשר הוא עומד על הרדיקליות הגלומה במושג "הנגיעה":

אך היצר חתר חתירה תחת כסא הנאמן, לצודד נפשות הנוטות להתחכמות, ומביא להם לימוד שלם מן הגמרא כי הנגיעה היא בעלת כח מכריע לקטנים ולגדולים יחד, לפניה יכרעו גם הנבונים ביותר, גם חסידים ואנשי מעשה, ואין זה גנאי לחכמים אחרי שכן הוחק בטבע אנושי, ואינם יודעים כי לפי ההנחה הזאת מתיתם כל הדור, ואין שופט בארץ, ונתבטלה סנהדריה של הארץ, כי אף אם יסכים האדם על גדלות חכמתו של החכם לא יחייב את נפשו לשמוע אליו אחרי שימצא לתלות את הוראתו באיזה נגיעה, וזה לא יבצר מכל מי שאינו שבע רצון מהוראת החכם, ועל ידי זה קם דור ששופט את שופטיו, וכל איש הישר בעיניו יעשה, ובכל מקרה רב הערך מתלחשים המתחכמים על נגיעה פלונית שהטתה לב החכם ולפעמים המובהק שבדור – בעמדתו הבלתי נכונה, וכל אורה

⁵⁴ צמח אטלס (לעיל, הערה 29), עמ' 392.

⁵⁵ בעיקר בפרקים ב-ד של הספר. על יחסו של ה"חזון איש" לתנועת המוסר ראו אצל כ"ץ (לעיל

הערה 11), עמ' 308–311; L. Kaplan, "The Hazon Ish: Haredi Critic of Traditional Orthodoxy", in: J. Wertheimer (ed.), *The Uses of Tradition – Jewish Continuity in the Modern Era*, New-york and Jerusalem: Jewish Theological Seminary of America, pp. 145–173. לניתוח מפורט של טיעוניו של ה"חזון איש" נגד תנועת המוסר, ראו ב' בראון, החזון איש: הלכה, אמונה וחברה בפסקיו הבולטים בארץ ישראל (תרצ"ג–תשי"ד), עבודת דוקטור באוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ג, עמ' 49–78.

של העיר ולפעמים אורה של כל הארץ – מתמלאת שוט לשון, קטטות ומריבות, וללא

אמונה בחכמים גברו בארץ.⁵⁶

מושג הנגיעה שומט את הקרקע מתחת הסמכות של גדולי הדור כיוון שתמיד ניתן לטעון שהם פסקו כפי שפסקו מתוך "נגיעה". יותר אין לדון בגופם של דברים אלא במניעים הבלתי מודעים העומדים ביסודם. דרך החשיבה הנוברדוקאית מובילה, אם כן, למצב של אנרכיה שבו אין צורך להישמע להוראות החכם, ו"איש הישר בעיניו יעשה".

ה"חזון איש" התייחס גם לראיה שהביא ר' יוזל ממעשה אריסו של רבי ישמעאל ב"ר יוסי (הובא לעיל),⁵⁷ ודחה אותה בטענה ששם מדובר במקרה של שוחד, אשר התורה עצמה הזהירה עליו שהוא מסלף דברי חכמים, אולם אין להסיק מכאן שכל אינטרס מטה את לב החכם. אדרבה, התורה אינה אוסרת לאדם לפסוק עבור עצמו גם במקרים שיש בכך אינטרס ברור, ומכאן, שאין מקום לאזהרותיהם של בעלי המוסר.⁵⁸

⁵⁶ חזון איש אמונה ובטחון, תל אביב: ספרייתי, תשד"ם, עמ' מ–מא. ביקורת זו שם גראדה בפי "המחזה אברהם" בספרו מלחמת היצר (לעיל, הערה 26), עמ' 156: "אם נראה בכל דבר ובכל אדם את הסטרא אחרא ונניח שאין אדם צריך לבטוח לא בו בעצמו ולא בחברו, נימצא מבטלים על ידי כך כל משפט, כל בית דין, אפילו את הסנהדרין". הדמיון בין דברים אלה לדברי ה"חזון איש" בולט לעין. יש לשים לב שה"חזון איש" נוקט אותה השיטה של בעלי המוסר כאשר הוא טוען שמקור טענה זו הוא ביצר ש"חתר חתירה תחת כסא הנאמן".

⁵⁷ הדוגמה השנייה שאליה מתייחס ה"חזון איש" כראיה של בעלי המוסר, היא הפסול של הכוהן הגדול מהשתתפות בעיבור השנה משום שהוא יסבול מצינה כאשר יטבול ביום הכיפור אם יתבצע עיבור. אף דוגמה זו מוזכרת בספר "מדרגת האדם" – ראו שם, ח"ב, מאמר יראה ואהבה, עמ' קמב. יש לציין שאף בעלי מוסר אחרים הסתמכו על מקורות אלה. ראו ההפניות בעבודתו של בראון (לעיל, הערה 55), עמ' 72, ובהערה 58, שם.

⁵⁸ חזון איש (לעיל, הערה 56), שם. אף טיעון זה מובא על ידי גראדה בספר מלחמת היצר (לעיל, הערה 26) עמ' 155, וראו אצל בראון (לעיל, הערה 55 עמ' 73) את ניתוחו לטיעונו של ה"חזון איש".

סיכום

במאמר זה עמדנו על היסודות החינוכיים בהגותו של ר' יוסף יוזל הורביץ, "הסבא מנובהרדוק", על רקעה של תנועת המוסר ושל דעות מתנגדיה. ר' יוזל קיבל את הנחות היסוד של תנועת המוסר, וגזר מהן את מלוא הרדיקליות הגלומה בהן. בניגוד לדעות חוקרים שונים,⁵⁹ מתברר שתנועת המוסר לא רק חידשה בתחום האמצעים למימוש ייעודו של האדם, אלא אף בעצם הגדרת ייעוד זה. ייעודו של האדם הוגדר מחדש כהגעה לשלמות מוסרית, בעוד העיסוק בתורה ובמצוותיה הפך לכלי שרת למימוש אידאל זה. אף זאת: השלמות המוסרית עצמה מקבלת נופך מחודש בדגש שניתן לפן המעשי שלה, משום שהאדם מוגדר על פי פעולותיו ולא על פי מחשבותיו ותכניותיו. שאלת האמצעים חשובה אף היא. בניגוד לדעת מתנגדי המוסר, אין לתורה תכונות מיסטיות אשר מביאות לתיקון מוסרי באופן לא רציונלי, אלא התיקון מתבסס על הבנת כוחות הנפש וטיפול ישיר בהם באמצעים מתאימים.⁶⁰

לאור הבנת מצבו הפסיכולוגי של האדם הנתון בשבי האינטרסים האישיים שלו ("נגיעה"), עולה המסקנה שיש צורך באמצעים קיצוניים וברוטליים כדי להשתחרר מהשפעתם. על ידי פעולות קיצוניות אלה האדם שובר את נטיותיו ומוחק את רשמי העבר של אישיותו, וכך הוא מעצב את עצמו מחדש, והופך להיות "כקטן שנולד".⁶¹ אכן, נובהרדוק התפרסמה באמצעים הקיצוניים שנקטה, אולם הבנת המעשים הללו והרקע להוצאתם אל הפועל הם כבר עניין למאמר אחר.

⁵⁹ ראו לדוגמה אצל רוס (לעיל, הערה 40), עמ' 3-4.

⁶⁰ ראו הדברים שכתב גראדה המובאים לעיל, הערה 9.

⁶¹ ח"א, מאמר דרכי התשובה, עמ' קסו-קסז; ח"א, מאמר ברור המדות, עמ' קכז.