

יובל אורות

הגותו של

הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל

בעריכת

בנימין איש שלום שלום רזנברג

ספריית אלינר

ההסתדרות הציונית העולמית

המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה

קניין הציבורי
המספרים 100-101
הרמב"ם

מבוא להגותו של הראי"ה

מאת

פרופ' שלום רוזנברג

א. בשער למבוא

אחת החובות המוטלות על דורנו, לפי דברי הראי"ה, היא החובה לעסוק במבואות. משמעותו של המבוא לעניננו כפולה. אין מדובר רק בסקירה כללית על הנושא, אלא גם בחיפוש הדרך שבה ניתן יהיה לאפשר לכל אדם להיכנס בו. המבוא הוא המפתח האבוד: "צריך לעסוק בדור שלנו במבואים, בבירור מפתחות לכל ענין נשגב" (אה"ק, ח"ג, יט). שיטת הראי"ה היא בבחינת מבוא לעולמה של היהדות. עבודתנו זו היא בבחינת מבוא למבוא.

אנו מבקשים להציג כאן בפני הקורא מספר עיקרים בשיטתו של הראי"ה, שלדעתי הם רלוואנטיים לקורא בן דורנו שאינו מיומן מיומנות פילוסופית. מכך מתחייבות מספר הערות. בהכרח תהיה בסקירה זו סלקציה סובייקטיבית. היא לא תעשה צדק עם שיטה שאחד מעיקריה היא דווקא הקביעה שהראי"ה החלקית היא מקור השגיאות והספקות כולן. החלקיות היא תוצאה מעצם בחירת הנושאים, אך גם מן העובדה שכל ניסיון אחר היא נכתבת מנקודת מבט מסוימת שאינה חייבת להיות נחלת הכלל. אין ספק שיצירה גדולה איננה יכולה לבוא לידי מיצוי אלא במכלול פירושה.

ככל האפשר נימנע כאן מלדון בבעיות השייכות לתחום המחקר הפילולוגי-ההיסטורי, ונסתפק בהבהרת עמדתו של הרב בסוגיות הגדונות. ניתן היה אמנם להציג את שיטתו של הראי"ה כחלק מתולדות הפילוסופיה שכן הרב מדגיש וחוזר ומדגיש פעמים רבות כי בכל שיטה פילוסופית, ואף דתית, מתגלה ניצוץ של אמת שבלעדיו לא היתה לה אפשרות קיום כלל. ניצוץ זה קיים, אפילו גם אם בעלי העמדה הפילוסופית אינם מודעים כלל למשמעותו האמיתית ולפעמים אף טועים בו. את גישתו הכללית של הרב לתולדות הפילוסופיה, מדריך עיקרון מנחה: "אין לך דבר שאין לו מקום" (אורות הקודש ב תפב). משמעה של טענה זו היא, שכל שיטה פילוסופית צודקת בגלותה אספקט אחד של המציאות, וטועה כשהיא הופכת אותו ליסוד המסביר את המציאות כולה, בהתעלמה על ידי כך, מן ההבטים המשלימים. ההבנה השלימה של מקומן של הגישות השונות היא אחת המטרות של ההתפתחות האנושית. תכליתה היא הגאולה: "משית יפרש תורת

משה בזה שיתגלה החיזיון בעולם איך יונקים כל העמים והמפלגות את לשד חייהם הרוחניים מהמקור היסודי האחד" (ערפלי טוהר, סב).

ההיודקקות למיתודה השוואתית מחייבת אותנו להתייחס לבעיה נוספת, בעיית הביוגרפיה הרוחנית של הרב. כפי שניתן להיווכח בקלות, לפעמים אנו פוגשים התייחסות מפורשת להוגה בן התקופה. דיון ביקורתי בהתייחסות זו היא סוגיה לעצמה. אולם בסקירה זו עלי להדגיש שאם כי לפנינו התייחסות מפורשת לפילוסופיה מסויימת, נדמה לי שניתן לשער בביטחה כי התייחסות זו באה לאחר שהראי"ה יצר וגיבש את עיקרי עמדתו בסוגיה. במחקר שטרם ראה אור, אני מנסה להוכיח כי כיוונים מסויימים בהגות החדשה פותחו במקביל — בלשון שונה ובמסגרות אחרות — בפרשנות החסידית של הקבלה. משנתו של הרב היא פרק שיא בסימפוזיה "חסידית" זו. בפרקים שונים של התפתחות האינטלקטואלית של הרב, הועמדה משנתו בעימות עם עמדות פילוסופיות כלליות. עימות זה לא היה סיבה גנטית להופעת השיטה, אך נתן הזדמנות מעולה להצגתה ואף להבנתה ברבדים עמוקים יותר.

גם כאן לוקה מבוא זה בחסר. במתכוון התעלמתי מן הרקע הביוגרפי ומתוך כך מבעיית התפתחות דעותיו של הרב. על כל פנים — עד שלא יצאו לאור כתבי הרב הגנוזים עדיין בכתב יד — ממילא תהיה תמונה חלקית ומקוטעת.

מיתודה אחרת אפשרית — מנסה לאפיין את מחשבתו של הראי"ה, ולסווג אותה בקאטגוריות הקיימות. ברי לי שמיון מעין זה איננו פורה, והוא רק מעיד כמאה עדים — על הפיכתה של שיטה חיה לאובייקט של נתיחת-מתים פילוסופית.

ואכן לא אכנס לסוגיית הסיווג המחשבתי של משנת הרב, ואף לא אנסה לקבוע את יחסו לשיטות השונות, בין שהן מבני ברית בין שאינן מבני ברית. ננסה להציג כאן את השיטה בכללותה **וככל האפשר בעצמאותה**. לא אמנע אמנם מלהסב לעיתים את תשומת הלב לנקודות מקבילות והנגדות, כשאלה יעזרו לנו להבין סוגיה מסויימת. אנסה לסקור בקצרה כמה מעקרונות היסוד של שיטתו של הרב, כדי שישמשו פרוודור, אמנם עמום במקצת, לטרקלין האורות.

נקודת המוצא שלנו היא שיש לדון במשנת הרב בכובד ראש פילוסופי. בין זמכשולים שללא ספק עומדים בפני המעיין, יש למנות דווקא את הלשון והסגנון הפיוטיים, היוצרים פעמים רבות את הרושם שלפנינו השתפכות שירית ולא מערכת פילוסופית חמורה וקוהרנטית. נגד רושם מוטעה זה יש להילחם עד לאחת. אאחורי הסגנון השירי, אנו עדים לצמיחתו, למאבקו ולהתגבשותו של האידיאות היוצרות מסכת רעיונית שלימה.

הראי"ה נאבק עם מיגבלותיו של המינוח הפילוסופי העברי. ברם, מיגבלות אלה מעידות דווקא על צמיחתה של התודעה החדשה, שגרמה להתיישנותן של המסגרות הקודמות. ההגות החדשה מחייבת לפי הרב פריצתן של המסגרות הלשוניות הקיימות ומציאת כלי ביטוי חדשים.

ההגות — כל כמה שהיא שופעת מנקודת תצפית גבוהה יותר — יותר היא חייבת להתמודד עם הקשיים למצוא את ביטוייה בשפה. קיימת מעין אינרציה במילים

הגשמיות, שאינה מאפשרת להן לתת ביטוי מלא וחופשי לאידיאות: זו הסיטואציה שהרב חש בה כשהוא כותב:

"ואם אנו מדברים והאלמות תוקפת אותנו, אם אנו מבטאים והמושגים נטבעים בדומיתנו מפני שאין בנו כח להדריך את הדבור, לחפש את המילול לא בשביל כך נבהל ונסוג אחר מחפצנו הקבוע" (אורות הקודש א, ו').

מטרת הכותב היא לתת דרור וחופש למילים, כדי שיוכלו לבטא את הרעיונות. תפקידו של ההוגה הוא לבשר שלום, ועל בשורתו זו יתקיים מה שנאמר "בורא ניב שפתים שלום שלום לרחוק ולקרוב, אמר ד' ורפאתיו".

הטקסטים שנמצאים לפנינו הם אכן תוצאה של אותו "ניב שפתים" גברא, ניסיון לעצב ולחשל טרמינולוגיה, שפה וסגנון, כדי להביע את התוכן הפורץ ומתגלה. הסוד כלוא, הדיבור, הניב החדש אמור לתת לו דרור וחופש.

על הגותו של הרב ניתן לקרוא את דבריו עצמו: "...ולעומתן מחשבה של שירה צריכה להתמוגז למחשבה של תבונה, המיוזגים הללו אין קץ לריבוי גווניהם, ולפי הכיוון הנכון של המזיגה והתאמתה לפי מצב הגפש בעת ההתגלות הרוחנית ולפי מצב עולם אז, מתחלפות הן היצירות הנאצלות המתהוות על פי הרכבתן, והן הן גבורות עליונות מפלאות תמים דעים המתגלות בעולמה הגדול של נשמת האדם בפאר חייה" (מאמרי הראי"ה א, 67).

על כל פנים רוצה אני במבוא זה להעזי ולהציע מבוא לשיטתו של הרב, מבוא לניסיון הכביר להגיע לידי מכלול הכוללות: ההרמוניה של חומר ורוח "גבורת החיים על קדושת הנשמה", הסינטזה של דעת ואמונה: "כשרון הבינה עם מעמק האמונה", והדיאלוג שבין פעולה אנושית והשגחה אלוקית בהיסטוריה: "זריזות הסידור עם צפיית הישועה" (אגרות הראי"ה תשמ, ג, ג).

ב. ללא מורא

עבודתנו זו תתחלק לשלושה חלקים ראשיים ולסעיפי משנה. החלק הראשון (ג—ה) יתמקד במה שניתן לכנות גרעונה העוני-פילוסופי של השיטה. החלק השני (ו—א) אידיאולוגי במהותו יהיה כללי יותר ויגע בהבטים רחבים יותר של משנת הרב. השלישי (יב—יד) יהיה מעשי ויגע בהדגמת השלכותיה המעשיות של שיטתו, בעיקר בתחום החינוך. ברצותו יוכל הקורא לדלג על החלק הראשון ולהתמקד בשנים האחרונים. על כל פנים כאן ייעשה ניסיון לפתוח שער למשנתו העיונית של הראי"ה — מנקודת מבט מסויימת.

לפני שנפתח בהצגת עיקרי השיטה מן הראוי לדעתי לעמוד על מספר הערות כלליות לגבי החשיבות של העיסוק במחשבת ישראל, ב"נשמה היתירה" — ובשביל רבים מיותרת — של היהדות.

מפעלו הספרותי של הראי"ה מקיף את כל תחומי היהדות. ביחוד עמד הרב פעמים רבות על מרכזיותו של התחום העיוני: "גדולה היא החובה עכשיו על גדולי

תלמידי חכמים וכל מי שיש לו כשרון ונטייה... לקבוע עיקר הלימוד והעיון במרומי החכמה האלהית, שהיא כוללת האגדה בכללה, — בקבלה, חסידות, פילוסופיה, מחקר, מוסר לצדדיהם השונים והמסתעפים" (עקבי הצאן, קמג).

במשך תקופה ממושכת נזנח תחום זה; על היהודי המודרני להדשו. זהו חלק — עקרוני ומרכזי — של מצוות תלמוד תורה המוטלת עליו: "תלמידי חכמים, חייבים... להורות ולהודיע שאין לימוד המחשבה "דבר ארעי וטפל, גם לא דבר של רשות או איסור, וקל וחומר שאינו דבר של איבוד זמן ומעין בטלה" (עקבי הצאן, קמד).

באורח עקרוני דומה הדילמה הבסיסית של היהודי המודרני לזו שמתוארת במבוא לספר המורה לרמב"ם. האדם שרוי במצוקה קשה. מחד-גיסא, רעיונותיו והרגשותיו צרים, תוצאה של שיתוק ואינרציה במדע העיוני. ומאידך גיסא, יש אשר ברצות האדם — או העם — להתפתח, "ידמה לו כאילו עולמו נחשך", כאילו צמיחה זו יש בה ניתוק מישראל סבא, כך "שאם יחדור אור דעת, אור שכל טהור... היא חושבת כאילו עולמה הרוחני מתנווד מתחת רגליה" (קכח), וכאילו "שכל חייו המוסריים הנם חייבים לינוק דווקא מצירי הפתיות, מהגיונות של עיוורון ואי דעת" (קכו).

עמדה זו מושפעת מן הקונפליקטים הרוחניים שלתוכם נקלע היהודי המודרני. הראייה מלמד אותנו לעמוד ללא מורא בפני אתגרי הזמן החדש. הסכנה הגדולה היא שיראת חטא תהיה "מתחלפת על יראת המחשבה, וכיון שהאדם מתחיל להיות מתיירא לחשוב, הרי הוא הולך וטובל בכוץ הבערות הנוטלת את אור נשמתו" (אורות הקודש, ג, כו).

למורא זו מפני הקונפליקט אכן אין מקום. לא רק בפן הסובייקטיבי שלה, אלא גם מבחינה אחרת. העולם הרוחני אינו כעולם הגשמי. "טבע הצורה הרוחנית במקום שהיא פוגשת במכשול על דרכה מאיזו הופעה רוחנית אחרת המנגדתה... אם תסול לפניה מסילה חדשה ע"י השפעתה של הצורה המנגדת ובעזרתה, אז יוסיף לה הכח המנגד עצמה, עד שתעמוד על ידו על נקודה יותר גבוהה ומוזהירה" (מאמרי הראייה א, 19). התנגשות הדעות אינה צריכה להיפתר על-ידי התחמקות מהתמודדות. התחמקות זו תגרום ש"אף שתשאר בצביונה ותחזיק מעמד, מכל מקום לא תמלט מאיזה פגיעה ורפיון". ההתמודדות האמיצה מביאה אותנו להבנת היהדות ברמה גבוהה יותר. יתכן שאחרי כל זה יובהר כי ההתנגשות לא היתה עם דבר ריאלי, אלא עם אחיות עיניים גרידא "ואחר שהשתמשה בכח המתנגד, אם תמצא את לבבה ישר להרסו — יעלה בידה על נקלה" (שם). עלינו להתגבר על מכשולים אמיתיים, אך פעמים רבות דווקא מכשולים דמיוניים הם בעוכרינו.

מקום מרכזי במשנתו של הראייה שמור לרעיון, או ליתר דיוק למציאות התשובה. זוהי תופעה רב צדדית, אך "אחד מיוחד מצדדיה יהיה הצער על העלבון שנעלב הרוח הגדול העצור בכל מה שהנחילונו אבותינו" (אורות התשובה פ"ד, ט). עלבון שגרמנו בזה שצימצמנו אוצר "שאין שעור לעזו וכבודו", ושלא עמלנו לדלות את מה שיש באותו "רוח גדול", שהרי אילו שמנו אליו לב היינו "מוצאים בו הכל,

כל חמדה וכל תפארה". ההתפתחות הרוחנית של הדורות האחרונים "החושך הכפריני", גרם לנו "להתלש" ממקור זה, להיות מנוכרים לרוח היהדות "ולתעות בשדות זרים". התשובה תהיה בחזרתנו למקורות היהדות "לשוב ולשתות לרויה מאותו מקור החיים העליון" אך לא כדי להצטמצם במעין גיטו רוחני, אלא כדי להרגיש שכל המרחב האנושי פתוח לפנינו כשאנו יוצאים ממקור חיים זה.

הרב קוק חולם על מחשבה יהודית אותנטית, שתגדל עם "כל מה שיראה ישראל ביותר את כוחו המקורי לא בבגדים שאולים ז"א מכיפיה" (על פי שבת סה, ע"ב). ברם, חשוב להדגיש שאותנטיות זו איננה מתבטאת בסוליפיסיום רעיוני. לנוכח ההתגלות קיימת יצירה אנושית, שאין לבטלה, שהרי "כל מה שהוא בא מצד ההכרה האנושית הכללית אינם שאולים, הם שייכים לנו כמו לכל העולם כולו". אין המחשבה היהודית באה במקומה של המחשבה האנושית הכללית. היא כוללת אותה, ובעצם היא מתחילה במקום שההגות הכללית מסתיימת.

הפתגם הרומאי הידוע קבע תוכנית: "אדם אני, ושום דבר אנושי אינו זר לי". ש"ד לוצאטו, מסולתה של חכמת ישראל אמר: "יהודי אני, ושום דבר יהודי אינו זר לי". הראייה לימד בעצם דרך אחרת: "יהודי אני, ושום דבר אנושי אינו זר לי". דווקא מן היהדות תצמח "ישועת עולמים... אור הטוב העליון להחיות על ידו את הכלל ואת הפרט" (אורות התשובה פ"ד, ט).

ג. הפשר האפיסטמולוגי של תורת הסוד

על המשנה הפילוסופית

חידושה של המחשבה היהודית הוא אכן חלק בתהליך ההבראה והשיקום של האומה היהודית, ושמא לב לבו של תהליך זה. חידושה של המחשבה קשורה בגילוי מחודש של תורת הנסתר. העולם המודרני פתח את שערי המדע "ופתחי השערים של מעשה בראשית, הם הם גורמים עצמיים לפתיחת שערי מעשה מרכבה". אי אפשר שלא להתייחס אל תורת הסוד "עד שאי אפשר עוד להסביר גם אמונה פשוטה לאנשים בינונים, כי אם על פי הרחבת הצעת רזי עליון, שהם עומדים ברומו של עולם" (אורות הקודש ח"א, ז). הפילוסופיה משתרעת רק על חלק מסויים של המציאות, יתירה ממנה היא "הסודיות, שהיא בטבעה חודרת בכל התהומות של כל המחשבות... היא מכרת את האיחוד שיש בכל המצוי" (שם, ט).

תורת הנסתר הריהי בעצם — הדקדוק היסודי של העולם. "יסודי" מפני שהוא משמש מפתח להבנתם של תחומים שונים. אולם הוא "יסודי" לא רק כיסודיות השפה, אלא גם כמוסר לנו את הצופן להבנת מהותו של העולם.

הרבה פשרים ניתנו לתורת הסוד. ורובם ככולם — גרעינים אמיתיים. אנו נעמוד להלן על פשר אחד הנראה לי מרכזי להבנת שיטתו של הראייה.

נקודת המוצא המוצעת כאן היא הכרתית (אפיסטמולוגית). ההנחה הבסיסית ביותר של השיטה טוענת שאין באפשרות הכרתנו הרגילה לא החושיית ולא

השכלית, להכיר את מהותו האמיתית של העולם: "ההווייה הרוחנית כמו שהיא אי אפשר להכיר על ידי כל חפוש ומחקר, הדעה, החקר השכלי, הפילוסופיה מציינים רק את הסימנים החיצוניים של החיים" (מאמרי הראי"ה, א, 1). לכאורה לפנינו החלוקה הקלאסית בין עולם גשמי ועולם רוחני. ברם, אם כך נפרש את משמעות הדברים, לא נהיה אלא טועים. לא רק העולם הרוחני הוא בחינת נעלם. גם העולם הנראה לנו גשמי הוא עולם נעלם. עצם החלוקה הזאת — בין גשמי לרוחני — מפוקפקת וצריכה הבהרה. המציאות הרוחנית היא ההווייה האמתית "אבל כל עוד טבוע האדם בחושיו ובגבוליהם הצרים, לא יכיר ולא ידע את ההווייה הרוחנית ורק צללים קלושים ייראו על ידם".

הראי"ה מעמיד בפנינו מדרגות הכרתיות שונות. אנו יכולים לתאר לעצמנו אדם היפותטי שעובר במדרגות אלה כשפכל שלב ושלב תשתנה תפיסתו את העולם. בדרך כלל ניתן לומר כי השנוי יתבטא בכך, שהצדדים השונים הנתפסים אצלנו כנפרדים או אף כעומדים בניגוד, ייתפסו על ידו, שלב אחר שלב, כאחדים. וכך תבטל השניות — על כל הופעותיה השונות.

מדרגות הכרתיות אלו מצויות במקורות התלמודיים והקבליים. הראי"ה מראה לנו איך שהן מהוות בעצם מערכת שלימה. על האדם והאנושות להתקדם במערכת זו. ההיסטוריה כולה היא אכן תולדות התעלותו של האדם כהליכה מתמדת לקראת יתר אחדות:

וסוף הכבוד הגדול לבא, השערים יפתחו... יתאחדו העולמים, יתמוג הגלוי והנסתר, תתאחד הגויה והנשמה, יתקשרו האורות והכלים... (אורות הקודש ח"א, לב).

את המדרגות ההכרתיות הנמוכות מכיר כל אדם. הלוא הם החושים, הדימיון, הרגש והשכל. האדם תופס באמצעות חושיו את המציאות הגשמית. אולם אף הכרה זו אינה תפיסה סבילה. נתוני החושים מאורגנים על ידי כוחותינו אנו. הכלים והקאטיגוריות שבהם אנו פועלים על העולם הם תוצאות פעולותיהם של הדימיון, הרגש והשכל.

אולם שלושת כוחות אלה אינם סבילים ואף אינם משניים. הם מעמידים אותנו בפני רבדים אחרים של המציאות. כדי לסבר את האוזן, נדגים טענה זו בפעולתו של השכל. השכל פותח לפנינו עולמות נעלמים, דרך משל — עולמה של המאמתמא-טיקה, הסגור בפני החושים למשל, והכוחות האחרים. יוקרתו של השכל במקומה מונחת, אולם — מלמד אותנו הראי"ה — אין לנו לזלזל אף בכוחות האחרים, בדימיון וברגש המהווים גם הם דלתות לעולמות נעלמים. הראציונאליזם לפוגיו השונים העמיד בפנינו כאן חלופות חדות: שכל מול דימיון, שכל מול רגש. הדימיון אם הוא מזדקק, הרגש אם הוא טהור — לשון אחר בגבולות מסויימים מהווים גם הם אמצעים להשגת האמת, ולתפיסת המציאות.

לשכל חשיבות מכרעת. הוא מגלה לפנינו את המדע, אולם זה המדע של אותו עולם נוצר, לא של המציאות האמיתית. עלינו להגביל במקצת את יראת הכבוד

המוחלטת שאנו רוחשים לו. כנגד זה ייתכן שהדימיון יוצר — לא כה שרירותי כפי שנראה היה לנו בניתוח הראשון.

ההבחנה החדה בין הדימיון והשכל, וההבחנה הערכית שביניהם היו במרכז שיטתו של הרמב"ם. הדימיון שלוח הרסן אינו מבחין בין אפשרי ללא-אפשרי. פסק הדין האחרון והסמכותי צריך להיות בידיו של השכל, ששואל את השאלה במסגרת תורה מדעית מסויימת, שעל פיו הוא חורץ את משפטו. הקורא את דברי הרמב"ם באותם סעיפים מכריעים אינו יכול שלא להתפעל מן העובדה עד כמה נהפכו דוגמאותיו לדימיון בלתי-אפשרי למציאות יומיומית של המאה העשרים.

בתולדות הגיאומטריה למדנו על נסיון להוכיח את האקסיומה של אוקלידס על ידי בנייתה של גיאומטריה אלטרנטיבית, שהיתה אמורה להביא לידי סתירה. והנה ניסיון זה שימש בעצם התחלה לבנייתן של גיאומטריות לא-אוקלידיות. כשלוננו של הכשלון לימד אותנו כי דרכים שנראות לנו ללא מוצא, מביאים אותנו לגופים ולעולמות שלא שיערנו אותם לכתחילה. ומאידך גיסא — מה ששיעורנו לכתחילה כדימוי הופך עתה מציאות קונקרטית.

ארבע מדרגות אלה של החיים הנורמאליים שהוזכרו למעלה מגיעות בשיאן למדרגת רוח הקודש הבאה לידי ביטוי בפעילות האנושית על הופעותיה השונות: רוח הקודש של מעשה, של רגש, של דימיון ושל שכל. מעליהם: רוח הקודש העליונה, "שהיא רוח הקודש ממש, שכל אלה יחד מאירים בה" (אורות הקודש א, רסח). זוהי המדרגה הראשונה בה אנו חורגים מן העולם היומיומי.

"כל אחד מבאי עולם זוכה לו על פי מעשיו" בשפע של רוח הקודש. מיוחדת היא אולם רוח הקודש שממנה שפעו מקורותיה של היהדות. סוגי רוח הקודש הם כסוגי הכיוונים בהגות. הסוגים העליונים הם "סוג הרוי של רוח הקודש, וסוג הגילוי של אור התורה" (אורות הקודש א, כט). רוח הקודש והנבואה — המדרגה שלאחריה — אכן פתחו לפנינו את השערים לעולמה של תורה.

כדי להבין את ניסוחיו של הראי"ה עלינו להיוקק לשפתה של הקבלה. ההבחנה שבין רוח הקודש לבין נבואה, מיוצגת ביחס שבין ספירות מלכות ותפארת: "רוח הנבואה הוא מלא תפארת אידיאלית, ורוח ההלכותי מלא גבורה מלכותית מעשית" (אורות הקודש א, כד). אולם, לא נכנס כאן לגיתוח מדויק של ההבדלים שבין מדרגות אלה. עתה ראוי להדגיש פן אחר של התקרבותנו ההכרתית.

רוח הקודש העמידה אותנו שוב בפני בעיית ההפרדה הזאת שקיימת בין "החבוי והגלוי" (אורות הקודש א, ל). ולא זו בלבד, אלא "שלפעמים רבות מתגלה הקו המפריד והמבדיל ביניהם בדמות סתירה" (שם, לא), סתירה "שההגיון המדוד" נחרד ממנה. זאת איננה השניות היחידה. על ידה יש להוסיף את השניות שבין האגדה וההלכה (שם, כה), ובכלל הריבוי הקיים בתחומים השונים של מקורותיה של היהדות. מכאן ואילך מודגש פן נוסף בהתקדמותנו, פן האחדות. האדם שמגיע למדרגות הגבוהות תופס את האחדות הקיימת מעבר לריבוי.

קיימות מדרגות שבהן ניתן להתגבר על מצבים יסודיים אלה. השניות אינה בדברים עצמם, אלא בתפיסתנו אותם. משל למה הדבר דומה — לאדם שבגלל מצב רגעי,

או בעקבות מחלה מאבד את הקואורדינאציה שבין שתי עיניו, ואי לכך נוצרות לפניו שתי דמויות שונות מן הדברים שהוא רואה. בעולמו תהיה קיימת שניות. אולם התיקון לשניות זו איננה בהזות דברים, אלא בריפוי מערכת התפיסה החושנית שלו. גאולתו אינה אונטולוגית, אלא אפיסטמולוגית. העולם האמיתי, היפה, הנכון, אכן נמצא שם. אלא שבשבילנו קיים עולם בעייתי ומפוצל. אלה הן התופעות הנתפסות על ידינו.

המגיע למדרגת הנבואה משנה את הסתכלותו על המציאות. "החכמה... מסתכלת במציאות הסתכלות צדדית שטחית או עמוקה... והנבואה היא הסתכלות של חיים". (אורות הקודש א, רעב). זוהי אותה מדריגה שבה נמחק ההבדל שבין העיון והפעולה. הדעת מקבלת שוב את "עקרת גדולתו, שיהיה יוצר ובורא" (שם, רעג). אלא שהנבואה לא התגברה על כל שניות. השניות קיימת עדיין בתורה ובמציאות.

בתורה מתגלית ההפרדה בכל חריפותה, במרחק הקיים בין הכללים והפרטים שהם בעצם, "תולדות הכלל". אם להביא דוגמא טריוויאלית. זו ההבחנה הקיימת בין העק-ראיות הכלליים האידיאליים הגדולים והחובות המעשיים של יום קטנות. דבר זה בולט בהלכה, אולם גם מעבר לה. הוא בא לידי ביטוי חריף בניגוד שבין ההכרה האלוהית לבין ההכרה המדעית, בין מרחביה של הפילוסופיה לבין העובדות האמפיריות הקטנות.

עד כאן שניות שבתורה ובעיון. ברם, העולם הריאלי הממשי מכיר שניות הרבה יותר יסודית, זו המבדלת בין "פנימיותו של האדם" — עולם המחשבה הפרטי שלו לבין "העולמיות כולה" (אורות הקודש א, כג) העולם החיצוני, הקוסמוס המתפשט בחלל שלפנינו.

העולם נתפס כאילו מעבר לזכויות שאינה שקופה: "אספקלריא שאינה מאירה". אולם קיימת מדריגה של אספקלריא מאירה. זאת היא המדריגה ההכרתית בה מאבדים את משמעותם ההבדלים שבין הכללים והפרטים. רק בה יכלו האידיאלים הנבואיים להיות מתורגמים למצוות המעשיות. כאן ההסבר למהות המיוחדת שבנבואתו של משה רבינו. הצירים הכלליים באים לידי ביטוי מידי גם בפרטים הנגזרים מהם. "התורה היא באה מתוך הארת האמת העליונה, שאין בה שום הבדל בין פנימיותו של אדם לעולמיות כולה ומקורה" (אורות הקודש יא, כג).

אולם לא כל שניות נמחקת בה. מעבר לאספקלריא המאירה קיימת הזיהרא עילאה דאדם הראשון. במדריגה ההכרתית הזאת ההבחנה שבין גופניות ורוחניות מאבדת את משמעותה. על המדריגה הזאת נאמר "אני אמרתי אלהים אתם" (אורות הקודש א, רעט). כאן אנו מגיעים לדרגה האפיסטמולוגית האחרונה שלפני התיקון. היא סגורה לפנינו, אולם במקצת היא נוגעת בנו.

המסקנה החשובה ביותר מגילוייה היא הפלת החומות המלאכותיות המפרידות בין העולמות, בין גוף ונפש, עולם הזה ועולם הבא: "התפיסה השכלית העליונה... פותחת את החושים הגשמיים והרוחניים להתקשר עם המציאות כמו שהיא" (אורות הקודש א, ז). כתוצאה מכך "החיים שבגויה נעשים רחבים, טהורים, קדושים

ועדינים...". הכל מתרחש כאילו "אור חדש" מאיר את המציאות ונותן לנו לראותה ראייה אחרת לחלוטין. אני נוכל להבין כפי שנראה להלן אף את המוות: "לאור טוב, למבט כזה, על אותה האפלה שחכמת החיים הבינונית קורא זה מות, מחכה העולם" (שם, ח).

המצב האחרון — הוא אור החיים שלאחר התיקון או אורות עליונים (אורות הקודש א, י). במדריגה ההכרתית הזאת אנו מגיעים לסוף הדרך. השניות האחרונה היא זו הקיימת בין המציאות לבין שורשה האלוהי. הבחנה זו נמחקת לאחר התיקון. עד עכשיו ראינו כיצד מושם הדגש על קיומן של דרגות הכרתיות שונות. יש כאן קירבה בסיסית לכיוונים מסויימים שהתפתחו בהגות הפילוסופית המודרנית. הראייה היה מודע לקרבה זו אך גם להבדלים הקיימים.

חליפת המכתבים שבין הראייה לבין הרב ש. אלכסנדרוב, תוכל לסייע לנו לעמוד על נקודה זו. הרב אלכסנדרוב כותב (אביב תרס"ו) על הכפירה המתפשטת ועל כמה חכמים במערב המנסים לגשר בין היהדות לבין הדעות החדשות.

אמנם פילוסוף גדול (מת זה לא כבר), ואדאלף פראנק מפאריז שמו, עמד לישראל שלחם הרבה עם הכפירה בכל, וכן בימינו נמצא גם גואל להיהדות בדמותו של הפילוסוף האשכנזי הרמן כהן המתאמץ להתאים גם תורת קרל מרקס עם מציאות האלהות, אבל דבריהם הלא מוזרים ובלתי ידועים כלל למרבית האנשים לטובי אומתנו שבטח היו שמחים עליהן כעל כל הון. כן מדבריהם, עלינו גם לברר עוד את המאכל מן הפסולת והמלאכה גדולה וכבדה מאד מאד, ובין כך רוב בני האומה העברית הולכים למקום אשר משם לא ישובו עוד, ועל דא ודאי קא בכינא.

דמותו של הרמן כהן מועלית כאן. וכדי להבין את ההמשך יש לזכור שכהן היה גיאוקאנטיאני, מן הלוחמים הגדולים שהטיפו לעזוב את המסורת ההגליאנית, בסיסמת "השיבה אל קאנט". ואכן, באיגרת מאוחרת יותר מזכיר שוב אלכסנדרוב את קאנט. ובעקבות כך מתייחס הראייה במפורש למשנתו של הפילוסוף הגדול (אגרות הראייה ח"א, מז—מח, מכסלו תרס"ז).

אפילו השיבה אל קאנט אינה חובקת אפילו את החלק היותר קטן מעוזם של ישראל. אמת הדבר, שמאז מעולם ידענו, ולא הוצרכנו לקאנט שיגלה לנו רו זה, שכל ההכרות האנושיות הן סובייקטיביות יחסיות, זאת היא ה"מלכות" בבחינת כלי דלית לה מגרמה כלום והיא "בית הכנסת" או "ירח" המקבלת מאורות, וכל מעשינו, רגשותינו, תפלותינו, הגיונינו, הכל תלוי בזאת "בזאת אני בוטח".

אם נעז לשחזר מתוך משפט קצר זה את הרעיון כולו, נוכל להעלות סברה על הסכימה כולה. מה שלמעלה מ"מלכות" מקביל, לדבר כשלעצמו. ה"מלכות" הריהי בחינת צורה, לחומר הנתון מחוצה לה. בנדון זה ישנה הקבלה מדויקת בין "דלית לה מגרמה כלום" של הקבלה, לבין טענתו של קאנט לפיה צורת תפיסתנו היא

ריקה. מכאן שנתונים אנו בעולם פנומנאלי, מבלי שנוכל לפרוץ החוצה. הוא הוא עולם המלכות, עולם ה"זאת", וכל מעשינו, רגשותינו, תפילותינו, הגיונונו, הכל תלוי ב"זאת".

כאן המפתח להבין את הסימבוליות של תורת השמות. היחס בין ה"מופעה" (הפנומן), לבין הדבר כשלעצמו, הוא כיחס שבין השמות הקדושים. בשם ההוי"ה "כסדרו ובכל אופני צירופיו" כלולים "אורות הנשמה הפנימית של כל היש והן כוללות את העבר, ההווה והעתיד למעלה מסדר זמנים וצורתם" (אורות הקודש, ג, כג). לעומת זאת בשם "אֱלֹהִים" מרומזת ההנהגה האֱלֹהִית, כלומר הטבע, "הנמשך בעצמיותה של ההוי"ה" (שם).

במקום "השיבה אל קאנט" מעמיד הראי"ה שִׁיבָה אחרת:

לא לקאנט נשוב, כ"א לים סוף, לסיני ולירושלים, לאברהם, למשל, לדוד, לרבי עקיבא ולר"ש בן יוחאי, ולכל אהובינו שהם חיינו ומשוש לבנו עדי עד. פנו דרך ד' ישרו בערבה מסילה לאלקינו. יהיה שם מסלול ודרך, ודרך הקודש יקרא לה — והלכו גאולים.

החיפוש אחר הגות שתרווה את צמאנו של האדם החדש שהגיע למדרגה גבוהה של התפתחות — מביא אותנו לתשובה הראשונה, לא "השיבה אל קאנט", אלא אל מבועה של תורת הסוד היהודית.

ד. הנצחון על הרע

כדי להסביר ולהבין את מבנהו האמיתי של העולם אנו יכולים להשתמש בכמה מודלים. העולם האמיתי מתואר לפעמים כעומד מאחורי הדברים. כמצוי בעתיד, כקיים למעלה מעולם התופעות, או להיפך במעמקים.

לפנינו מודלים שונים, הצד השווה שבהם, שבכולם המציאות היא כפי מה שהיא רק בגין הכלים בהם אנו תופסים אותה. כשאנו נתקדם בתפיסתנו, גם העולם ישתכר. ניתן אכן לומר שבדרך זו עלינו להבין את מושג הגאולה. זו היא קודם כל "גאולה אפיסטמולוגית", העולם ישתנה עם השתנות תפיסתנו.

אחד הביטויים המרכזיים של השתנות זו — כפי שראינו — היא העובדה שכל כמה שאנו מתעלים — אנו תופסים את הדברים ברמה כוללנית הולכת וגדלה. הטעות האנושית היא תוצאה של תפיסתנו החלקית.

להסביר עובדה זו משתמש הראי"ה בדגם האור והצל. נוכל להדגים את גישתו בדוגמה הבאה: נתאר לעצמנו יער שאנו באים להאיר עליו במנורה שברשותנו. אם נרים את המנורה, התאורה תתפשט על שטח גדול יותר על אף שהיא תחלש. אולם אם כנגד זה נשפיל את המנורה נוכל לקבל עוצמה הולכת וגוברת, אולם דא עקא, שהצללים שהמנורה תפיל בתחומים הקרובים יגברו יותר ויותר. הורדת המנורה היא ביטוי לתפיסתנו החלקית. והתוצאה הראשונה מחלקיות זו היא יצירת המקצועות הפארטיקולאריים "כשם שהגופים מטילים צל... כל הצללים הרוחניים מעכבים את

ההבהקה האורית של חלקים, והצללים הם תולדות הדמיון... או ההתפעלות" (אורות הקודש א, טז). הצללים שנוצרים — מסמלים את העובדה שהצמיחה המדעית גורמת לטעויות בתחומים השונים. הפיתרון אכן נמצא בחיפוש המדע האוניברסאלי האמיתי: חכמת הקודש. הפתרון נמצא בהתגברות המתמדת על נקודת המבט הפרטית ועלייתנו אל הכלליות.

השאיפה להתקדמות מתמדת היא תוצאה מיידית של רעיון הכוללות: "ההשקפה של האחדות הרוחנית של המציאות כולה מביאה לידי ההשקפה של התעלות תמידית... כיון שהמצוי כולו הוא אחד, עם כל מלחמותיו וניגודיו העצומים, אין שום דבר הסותר אותו והמונע אותו מהתעלות התדירה... ע"כ הוא תמיד עולה, הלך ועלה" (מאמרי הראי"ה א, 16). אולם כדי להבין את מלוא משמעותה של ההתפתחות נחזור להשתמש בדגם הראשון.

תפיסתנו המוגבלת היא היא שאחראית להופעתו של הרע. הרמב"ם העמיד בפנינו את הרע, כהעדר. וזו היתה לכאורה העמדה האופטימיסטית שאותה הנגיד רמב"ם לעמדות הפסימיסטיות והגנוסטיות שאותן שלל.

והנה הראי"ה מתייחס לאותה עמדה עצמה, ואומר דברים הנראים לכאורה כמוזרים, אך יש בהם אמת עמוקה מאוד: "מציאות הרע העולמי, בין הכללי ובין הפרטי, בין המוסרי ובין המעשי, בכל תיאור שהוא נמצא, כשאנו סוקרים אותו בהכללתו ובפרטיו, אנו מוצאים בו סידור, אורגניות ובניין. ואי אפשר ליחסו אל המקרה" (אורות הקודש, ב, תעט).

באורח פאראדוקסאלי, כאשר אנחנו מתכוונים ברע, בין ברע הכללי ובין ברע הפרטי, בין ברע המוסרי, שזה הרע שאדם עושה אותו ובין ברע המעשי, שזה הרע שאדם סובל ממנו, אנחנו מבחינים בסידור, אורגאניות ובניין. הרב רוצה להדגיש בכך, שהסיטרא אחרא, או הרע, איננו סתם מקרה. הוא מופיע כמשהו ממשי, מסודר, כמעט הייתי אומר, מסודר להפליא, שיש לו ממש אותה סטרוקטורה שיש לטוב. ההשקפה הפילוסופית האופטימיסטית גילתה בעולם איוושהי סטרוקטורה טובה, אך בצידה ובצורה מקרית כלשהי, מופיע הרע. אך אין זו התמונה האמיתית. אליבא דהרב, עלינו להבין שניצב בפנינו הרע במלוא הסטרוקטורה, במלוא הכוח. לכאורה זה מצב גרוע. אך כאן אנהנו לומדים על הצד הפאראדוקסאלי של דברי הרב. האמת היא, כפי שהרב מסביר לנו, שמהרע נוסח הרמב"ם, לא נוכל להיפטר לעולם. זה העדר שאפילו בחזון של אחרית-הימים, אינו מתבטל. והרב, בדומה להוגים פילוסופיים וקבלניים רבים שלא היו מרוצים מעמדתו האופטימית לכאורה של הרמב"ם, חלם על עולם שבאמת יהיה כולו טוב, עולם שבו נתגבר אפילו על הרע הקוסמי הנטוע בו כביכול, עולם שבו "וגר זאב עם כבש", לא יהיה רק אלגוריה על היחסים הפוליטיים בין מדינות, אלא יהיה זה עולם שבו הטבע באמת ישתנה.

ואומר לנו הרב, אם אנו תופסים את הרע רק כהעדר, כדבר מקרי, אנו עושים אותו בכך למשהו שעלינו לחיות אתו תמיד. בעיני הרב, לעומת זאת, הרע הוא מציאות. אבל הוא מציאות שיכולה להיעלם ושתיקון העולם יבטל אותה. התיוה העקרונית של הרב בה הוא מסכם הגות הקבלה והחסידות, אומרת שבעצם ישנם

שניים: שלימות — וזה הקב"ה — אבל יש גם השתלמות, משהו ששואף וחותר להיות מושלם.

באורח פאראדוקסאלי, אם נזכר באימרתו של רבי אבהו, הרי בשביל הרמב"ם ברור הדבר שהקב"ה בחר בטוב שבעולמות האפשריים. אך בשביל ההגות שאותה אנו מגסים לבחון עתה — הוא לא בחר בטוב שבעולמות האפשריים, אלא דווקא בעולם שאינו לגמרי טוב, שאינו עדיין בגדר שלימות, כדי שבני-האדם יהפכו אותו לעולם מושלם יותר. וכך, בקוסמוס יש תו מסוים של שלימות שבלעדי המציאות אינה שלימה, שכן זהו עולם שיש בו השתלמות. יש בו, כך ניתן לומר, אפשרות להשתלם, ומוטל עלינו להשלים אותו, כי יכולים אנו לתקן אותו.

עלינו. העולם אמנם איננו הטוב שבעולמות האפשריים, אבל הוא עולם טוב, משום שקיים איזה שהוא שלב, קיימת איוושהי נקודה אחרונה, שאנו יכולים להתקרב אליה יותר ויותר, ובה יבלע המוות לבצח.

הרב מתאר את הרע כעץ. אך כמו כל העצים בקבלה, לפנינו עץ הפוך ששורשיו למעלה וגזעו למטה. שכן, אנו חייבים להתבונן במציאות במהופך. לפנינו איפוא עץ ששורשיו בשמים וגזעו וענפיו למטה.

הרע הוא עץ. וכמו לגבי כל עץ, האבחנה בין שורשים ובין גזע וענפים, נכונה לדידו. מה שאנו תופסים בו הוא הגזע. שכן, השורש עצמו מכוסה מאתנו. וכאן מתגלה הפאראדוקס שאומנם הרע הוא רע, אבל בשורשו הינו טוב, שורשיו הם בטוב. לפנינו, לפיכך, מציאות הנראית בעינינו רעה, והיא באמת כזאת, אבל היא כזאת בשל אופן תפיסתנו אותה. אנו תופסים את הרע מפני שאנחנו תופסים רק את הגזע ואת הענפים של האילן. אבל בשורשו האילן הזה הוא טוב, הוא יונק מן הטוב, ורק אנו — אין ביכולתנו לתפוס את הדבר משום שהוא מכוסה, משום שהוא מצוי מתחת לאדמה. אלא שעל השומע לזכור שמתחת לאדמה, בלשון הסמלים של הקבלה, הנו בעצם השמים, או ממעל לשמים, התחום שאותו אין אנו יכולים לתפוס. בסופו של דבר, בפנינו גישה אידיאליסטית המתארת מציאות שהנה בעצם אשליה. אך זו, כך יש לזכור, אשליה חלקית. היא אשליה בגזע, אך לא בשורשים. שכן, מציאות מסוימת נותרת חבויה, הדברים שאנו תופסים אינם הדברים הנכונים.

אנו, אמנם תופסים את הרע, ובכך ניכר אופן מסוים שבו אנו תופסים את המציאות, אלא שבאמת, היינו יכולים לומר שהמציאות התחפשה. שלפנינו מעין מסך או רעלה, והמציאות כדרך שהיא נגלית לעינינו, איננה כמובן המציאות האמיתית.

הללו של המציאות. הראייה משתמש במלה מקובלת מאוד במחשבה החסידית, ואף בעלת שורשים במחשבה היהודית של ימי-הביניים, וכוונתי למלה "דמיון". במשמעות שונה מזו השגורה. אין זה כך כאילו הרע הוא מדומה, אולם באמצעות כלי התפיסה שלנו, המנגנון האפיסטמולוגי שלנו, אנחנו תופסים את המציאות, והמנגנון הזה שלנו, אינו אלא דמיון. מובן שקשה עד מאוד לחרוג מן הדמיון הזה,

והרב אומר במפורש שלצאת מן הדמיון הוא בעצם אותו תהליך כמו לצאת ממאסר, "ממסגר מציאותי". כשם שאתה נמצא בתוך בית-סוהר ואין חבוש מוציא את עצמו מבית-האסורים, כך אין אנו יכולים לחרוג מאותה מציאות. למרות זה עלינו לדעת שאין זה העולם הריאלי, ושקיימת אפשרות שנצא מאותו מאסר, מאותו מסגר דמיוני. לגישה זאת יש שורשים בעמדה החסידית בהקשרים של בעיית הטוב והרע. אנו מוצאים את עקבותיה בכתביו של אחד ההוגים המעמיקים ביותר בתקופה החדשה, וכוונתי לרבי משה חיים לוצאטו. ב"דעת תבונות" מתאר הרמח"ל את הבעיה האנושית בדרך שניתן להבהירה באמצעות דגם התיאטרון. בעצם, אנו נוכחים בדראמה המתרחשת נוכח עינינו; לפנינו מעין מחזה, אך זהו מחזה שבסופו של דבר נוצר כאילו כדי לרמות אותנו. אנו המרומים במחזה הזה. המחזה עצמו אינו דבר אמיתי שמתרחש. עובדה זו באה לכלל ביטוי בכך שכאשר אנו מת-ייחסים למציאות, אנו יכולים לבוא לידי טעויות. יכולים אנו להניח למשל, ח"ו, שלית דין ולית דיין. רמח"ל עצמו מדגיש שתי טעויות בולטות במיוחד וחשובות לגבי עניינינו: אחת מהן היא הדואליזם, הגנוסטיקה, שלאורה מתפרשת בעינינו המציאות כמאבק בין שני כוחות, בין כוח הטוב ובין כוח הרע. והשנייה, זו אשר תקבל חשיבות יתירה, להלן, היא גורלו של העם היהודי.

ההיסטוריה של העם היהודי וגורלו, כאילו מוכיחים את היפך ממה שאנו רוצים לטעון. ההיסטוריה הטראגית של העם היהודי מופיעה כהוכחה לכך שאין התורה צודקת, וזו בדיוק היתה טענתה של הנצרות שהשתמשה בעם היהודי כהוכחה לטובת עמדתה, ובגורלו של העם היהודי שהוא הגלות — כראיה לעובדה שישו הוא המשיח, והיהודים, משום שלא רצו לקבל אותו נעשו גולים, מפורזים ומושפלים בארבע כנפות הארץ.

עובדה היא שההיסטוריה ואף המציאות כולה, מורים לכאורה על קיומם של שני כוחות. אלא שהיא מבטאה מצב שנוצר באופן תיאטרלי, כדי ליצר אפקט נגדי. הווה אומר: כדי להעמיד אותנו בפני הניסיון הגדול של האמונה. וניסיון זה אמור לבחון אם אוכל להחזיק מעמד, אם אוכל להאמין ולהבין את העיקרון הגדול של היהדות, שהוא עקרון הייחוד, אחדותו של האלוהים. וזאת, על אף שבעולם נגלים לכאורה שני צדדים, והטוב קיים בצד הרע. השאלה היא אם נצליח לדבוק באמונה זו ולהבין את משמעותו של העץ:

וענפי הרע, שסרו ביסוד משאפת שכלול הטוב, הרי הם באמת רק מציאות מדומה, שהופעתם אפילו לעצמם אינה זורחת כי אם כל זמן שלא נתגלה אור הטוב, המתגלה בכל הודו גם ממעמקי הרע. אבל לאחר ההתגלות הזאת הרשעה... מתגלה שאינה מהות מצויה כלל (אורות הקודש, ב, תעה).

הגותו של הראי"ה היא אכן ההיפך המוחלט של הגות גנוסטית. היא מדגישה את האחדות המסתתרת מבעד לתופעות. היא הגישה הזו בא לידי ביטוי ביחס אל המוות. הגאולה פירושה פקיעת עיניים, ועם התפכחותנו מן האשלייה, נבין שהמוות פשוט אינו קיים. המוות היא שגיאה וטעות של תפיסתנו: "לאור טוב זה, למבט

כזה, על אותה האפלה שחכמת החיים הבינונית קוראה זה מות, מחכה העולם" (אורות הקודש, א, ח).

המוות אינו אלא טעות. הרי זה משפט פאראדוקסאלי האומר למעשה שאנו שופטים באמצעות הדברים שאותם אנו תופסים, הווה אומר: אנו שופטים לפי התודעה האנושית, ולפי כלי תפישה האנושיים. אולם לפי שכלי תפישה אלו אינם מתארים את המציאות האמיתית, בהיותם כלי תפישה אנושיים — הרי שבאמת המוות אינו קיים. ואם בשלב מסוים, נגיע לכלל ההבנה האמיתית של המציאות, או אז נבין שהמוות איננו, ונבין גם שהרע איננו.

אילו היינו נותרים בשלב זה, היינו נותרים בתחומי זרמים מסויימים במחשבה החסידית או הקבלית. אלא שיש אצל הראי"ה עיקרון נוסף חשוב ובעל השלכות לדורנו. וכונתי לטענה האומרת שהתהליך שבו אנו נעזרים כביכול מן הטעות הנו תהליך בעל השלכות היסטוריות.

הבה נדגים זאת בצורה פשוטה. קיים מוטיב המופיע הרבה בחסידות, והוא מעין פירוש לשיר המעלות, בו נאמר שכאשר הקב"ה ישוב את שיבת ציון "היינו כחולמים". התחושה השלטת כאן היא התחושה שבעצם אנו שרויים בתוך חלום שונה מן החלומות שאנו חולמים בלילות, שכן מדובר כאן בחלום בהמשכים. חלום שאנו יודעים שנמשך ונחלום אותו פעם נוספת מחר, כאשר נתעורר מן ההפסקה שהיא השינה וחלומותיה. לאור תפישה זו, אנו נמצאים למעשה בחלום, חלום שיש לו אמנם חוקים משלו, אבל אין הוא חדל להיות חלום. במחשבה החסידית בולט הרעיון האומר שבעצם, הגלות אינה אלא חלום שממנו אנחנו מתעוררים. אין זו רק אלגוריה. זו טענה האומרת שהמציאות אינה כדרך שהיא נתפסת, ועם שהיא מופיעה לפנינו בצורה מאוד ריאלית, אין היא כזאת בדיוק. כשם שהחלום שאותו אני חולם אינו ריאלי, וזאת על אף שהוא יכול להביא אותי לכלל מועקה, ואף לסבל עצום שאיני יכול לשאתו, גם אז יהיה הוא חלום.

והנה, הגאולה היא ההתעוררות מאותו חלום, היא היקיצה. אנחנו יכולים להתעורר וכאשר נתבונן אחורה, ניווכח שכל מה שהתרחש לא היה אלא חלום, והמציאות היא שונה. גישה זו שאני מביא אותה כאן לכלל קיצוניות, יש בה כדי להדגים את סוגי המחשבה שאנו עוסקים בה.

אלא שזו לא היתה בדיוק הגותו של הראי"ה. הרב ינק מן הגישה הזאת, אך פיתח עמדה שהייתה שונה ממנה במידת-מה. וזאת, משום שהאמין באבולוציה המתרחשת בתהליכים היסטוריים. להשקפתו, היקיצה או ההתעוררות מן החלום מתארכת בהיסטוריה, וניכרת בעובדה שהרע הולך וגעלם, הולך ונכבש, בעוד הטוב מרחיב את תחום שליטתו. ההתעוררות תבוא איפוא לכלל ביטוי בתיקון העולם, בעובדה שהחברה והעולם יהיו טובים יותר יום-יום והטוב ינצח.

הרב האמין בקדמה ובהתפתחות. הסתכלות מעין זו בעולם היא בוודאי אופי-טימית והיא נשענת לא רק על ניתוח ההיסטוריה עצמה, אלא על ההנחה שתהליכי ההיסטוריה תואמים תהליכים המתרחשים בקוסמוס. הרב הכיר את תורת ההתפתחות וקיבל אותה עקרונית, אף כי לא מתוך אותם טעמים ששיכנעו את הדורוניסטים.

יש לראות את המציאות כהתפתחות הצועדת כלפי הטוב, כלפי השלימות. העולם שלנו, לאור תפיסת הראי"ה, הוא עולם שאיננו שלם, אבל מצוי בו עיקרון ההשתלמות. והשתלמות זאת מביאה את הקוסמוס לידי התפתחות, מביאה את החיים לכלל מימוש, ואת החברה — לקידמה, שהיא היא ההתפתחות בהיסטוריה.

הגאולה פירושה, אם כן, התקדמות וניצחון הטוב, ואנו יכולים לתארה במעין קו עולה. אמנם, וזו נקודה חשובה, קו לולייני. לפעמים אנחנו נוכחים לדעת שבמקום הגראף של הקו העולה, לפנינו — ירידות ואף נפילות. אבל אלו יהיו מעקלות בלבד, שעה שההתקדמות החיובית כלפי הטוב נמשכת. נניח שאנחנו מצויים בשלב שלטון הטרור בצרפת שלאחר המהפכה. מה היינו רואים בפנינו? היינו נוכחים בהיפוכם, אם לא בהיפוכם המוחלט, של כל האידיאלים שהמהפכה הצרפתית קמה למענם. אך כל זה היה רק חלק של המעקל. זו היתה נפילה, כשם שהיה העגל אחרי מתן-תורה, נפילה שלעיתים היא מחוייבת המציאות.

אך אם נתבונן היום לאחר, ניווכח שלמרות כל הטרור והסבל, ההתקדמות היתה ממשיה, והמהפכה הצרפתית היתה חלק של התקדמות זו. ובאותה מידה אפשר וגם דברים אחרים שאנחנו נוכחים בהם היום, והם מתייחסים למהפכות אחרות, חדורות וזועות, גולאגים ומחנות ריכוז, אפשר וגם הם ממשיים חלק של תהליך שבטווח ארוך יתגלה כטוב. שכן, נפילות מתקיימות ומכשולים אורבים בכל תהליך של גאולה, אבל עלינו להאמין, באמונה שלימה בניצחוננו של הטוב ובכיוון החיובי של ההתפתחות. יש בכך משום הכרח.

הגאולה היא תהליך אינסופי: "אין קץ להעליות, ואין חכמה והבנה שנאמר בה די ולא תתקשר להארה יותר עליונה ממנה" (אורות הקודש, א, ט). כל ספירה מתארת לנו בעצם מצב אפיסטמולוגי נתון, וכך למשל ספירת הכתר שהיא "אור צה, אור מצוחצח", אפלה היא מול עילת כל העילות. כל מצב אפיסטמולוגי מציין תפיסה מסויימת של המציאות, וממילא עולם מסויים.

הקב"ה הוא השלימות המוחלטת. עולמנו הוא עולם ההשתלמות. אין השלימות שלימה אלא אם יש בה גם אפשרות השתלמות. העולם כולו מצוי בתהליך תמידי של השתלמות.

כאן המקום להבין את עמדת הראי"ה בסוגיית ההתפתחות. על משמעותה המדעית עוד נעמוד להלן. ברם, השלכותיה הפילוסופיות מתמקדות כאן.

נוכח הפסימיזם שבשיטתו של שופנהאואר למשל, מעמיד הראי"ה עמדה אופטי-מיסטית המתייחסת עקרונית לקידמה מתוך חיוב, שאמנם איננו נקי מדאגה. המקור לאופטימיות זו נמצא בתורת ההתפתחות:

ההתפתחות, ההולכת במסלול של התעלות, היא נותנת את היסוד האופטימי בעולם, כי איך אפשר להתייחס בשעה שרואים שהכל מתפתח ומתעלה (אורות הקודש, ב, תקנה).

בחיובה של ההתפתחות והקידמה מתמזגת במשנתו של הרב, ההגות המודרנית במוטיבים פילוסופיים וקבליים מתוך ההגות היהודית הקלאסית.

תורת ההתפתחות המודרנית מתקשרת עם תורת ההשתלשלות וההאצלה של ימי הביניים. אלא שכאן יש לעמוד על הבדל עקרוני. תורת ההתפתחות המודרנית, כדרך שהיא באה לידי ביטוי בולט במשנתו של הרברט ספנסר למשל, עוברת מן התחתון-הפרימיטיבי, לעליון-המתקדם, מן הפשוט למורכב. בתורת ההאצלה הניאור-פלטונית, ובהגות הביניימית קיים מעבר דומה מן הפשוט למורכב, אלא שכאן מתהפכת הקונוטציה הערכית של מושגים אלה. זאת אבולוציה מן הגבוה לנמוך, מן הטוב לרע.

הראייה מקשר בין שני התהליכים, גם יחד, וטוען שאין להבין את האחד אלא על סמך השני. אלו הם שני שלבים של תהליך אחד: האצלה ואבולוציה. זיקה זו מתחייבת במיוחד, כשאנו שואלים לא על עצם תהליך ההתפתחות אלא על הסברו וקביעת סיבותיו. בין שתי שאלות אלה יש להבחין, שהרי אין בהסכמתנו לעצם הקיום של תהליך התפתחותי, התחייבות כלשהי להסברת מניעיו. הבחנה זו בולטת במיוחד, כשאנו מבחינים בין שני מרכיבים שונים של מושג ההתפתחות. התפתחות — במשמע של תהליך רציף, שינוי מתמיד, שאין בו קפיצות, כנגד התפתחות שהיא התקדמות במשמע של תהליך בעל כיוון. זה עובר ממצב "חיובי" פחות למצב "חיובי" יותר, כשקיימת התאמה בין חיוב גובר זה, לבין התקדמות הזמן. כלום מבטיח שינוי מתמיד גם את כיוון השינוי? מהו העיקרון שאתו ניתן לעבור מהתפתחות לקידמה? האם ניתן לגזור את המשמעות השנייה מן הראשונה? זוהי ללא ספק בעיה מכרעת.

ברם, השפעתה של תורת ההתפתחות באה לה ללא ספק דווקא בגין המשמעות השנייה. ומכאן שההתפתחות קיבלה מעמד מעין מיסטי של כוח פועל, המסביר את תוצאותיו מתוך עצמו.

הכרה בעובדה שלפנינו עמדה שאין לה הסבר ראציונאלי בולטת יותר כאשר עם נטישת הרמה העקרונית אנו עוברים לדיון במדעים ספציפיים. כך, לעומת תורתו של הרברט ספנסר, הרואה בהתפתחות מעין עיקרון קוסמי, שאיננו מצריך הסבר נוסף, אנו עדים בביווגיה לפיתוחן של תאוריות המסבירות את ההתקדמות. ידועות ביותר הן תורותיהם של לאמארק, וכמובן של דרווין. כך, דרך משל, בבואה להשיב לשאלה שהצבנו לפנינו, מניחה תורתו של דרווין קיומו של מיקאניזם התפתחותי המתבסס על עקרונות שונים, אך המחליף את הגורם הטלאולוגי — במקרה.

כנגד מושג זה של קידמה, הנתפס כתהליך מקרי, מקשה הרב את קושיותיו. בתשובתו לשאלה זו מקשר הרב בין המושג הקלאסי של השתלשלות אצילות לבין המושג החדש של התפתחות — קידמה. ההתפתחות איננה אלא חזרה למצב האורגנאלי — שבו מקור העולם.

ר' דוד הכהן, הנזיר, תלמידו של הראי"ה, הבהיר נקודה זו באמצעות דגם של כלים שלובים. נדמיין בפנינו כלים שלובים, כלומר, כלי בצורת "U" אשר בקצה זרוע אחת הוא יונק מתוך מאגר גבוה של מים, ובזרוע השנייה עולים המים במקביל. העלייה הזאת עשויה להיות קשה, אבל היא כורח המציאות. המאגר הזה, אותו

מאגר של אור שאנו קשורים אליו, הוא השלימות, הוא הקב"ה. העולם יונק במקורו מן הקב"ה, והתפתחותו לפיכך לטובה. הניצחון חייב להיות בגדר עובדה, למרות כל הנסיגות ולמרות כל הנפילות. תהליך דומה מתרחש בהיסטוריה האנושית; הטוב חייב לנצח והוא אף ינצח, למרות הנפילות ועל אף שאנו חיים תמיד בהרגשה שאנו נמצאים באחת מן הנפילות והמשברים הללו, ואין אנו רואים מוצא בפנינו. מבחינת הסתכלותנו נראית לנו עלייתם של המים בזרוע השנייה כהתקדמות והתפתחות. בכך ניווכח כשנלמד את תולדות השמים, ואף את תולדות המינים הביולוגיים. אולם ההתקדמות אינה אלא ביטוי חיצוני לעובדה הפנימית יותר, המים עולים כי הם חוזרים אל מקורם. המים 'חוזרים בתשובה'. הכוח הפועל בקוסמוס כולו הוא כוח התשובה.

הקידמה איננה אלא ביטוי לחזרה — בכיוון הפוך — של ההשתלשלות המקורית: "רצוא ושוב". הקדושה שבמקורו של העולם — באה לידי ביטוי בכיוון החיובי של ההתפתחות הקוסמית, וזו היא ה"תשובה", המוצאת את ביטוייה בקוסמולוגיה ובביווגיה, אך גם בעולם החברתי.

התשובה אכן איננה תהליך או מאורע, המוגבל לאדם הפרטי בלבד. היא בעלת משמעות גם לגבי הכלל, החברה, ואף לגבי הקוסמוס כולו. לא זו בלבד, אלא שדווקא משמעותה הראשונה היא זו הקשורה בקוסמוס, בעת אשר ההבנה הרגילה רק נגזרת מאותה הבנה ראשונה. לשון אחר, תשובת היחיד במשמע המקובל שלה, איננה אלא מקרה פרטי של תשובת הקוסמוס כולו.

המעבר בין המשמעות הרגילה של "תשובה" והמשמעות הקוסמית, מתקבלת תוך שימוש באחד מן המוטיבים היסודיים המצויים במושג זה: הפיכת הרע לטוב. לפי הרעיון הקבלי, מתקיימת הפיכה זו בספירת בינה, שאכן אחד משמותיה הוא "תשובה".

הפיכת הרע לטוב פירושה, שברמה מסויימת מתגלה הרע במשמעו האמיתי, שהוא מעין טוב נסתר. אפשר אולם להבין את התשובה הזאת לא כתמונה של מצב סטאטי, אלא כתהליך היסטורי. הפיכת הרע הזה לטוב היא מטרתה של ההיסטוריה הקוסמית כולה ולפי זה, כוח ההתפתחות המתבטא בהיסטוריה האנושית, אחד הוא עם הכוח הפועל בטבע כולו. ולקוסמוס קורה מה שקרה לנוזל בכלים שלובים, הוא נוטה לעלות כדי להגיע למקורו. כך מתקשרים שני הצדדים: השלימות וההשתלשלות:

על ידי התשובה הכל שב לאלקות: ... שב ומתקשר במציאות השלמות האלקית (אורות התשובה ד, ב).

לפנינו אכן עולם נעלה. הקשר עם אותו עולם נעלה הוא התשובה:

שוטפים הם זרמי התשובה הפרטית והכללית, דמיונם כגלי שלהבות שעל גוף השמש ... אין כח לקלוט את ההמון הרב של הצבעים הרבים אשר לשמש הגדולה הזאת המאירה לעולמים כולם, שמש התשובה ... שהם באים ממקור החיים בעצמם, שהומן בעצמו הוא רק אחד מהתבניות המצומצמות שלו (אורות התשובה).

מקור החיים הוא מעבר לזמן. הזמן עצמו, הוא רק "תבנית מצומצמת" שלו. מקור החיים הוא עולם השלימות. הוא משפיע עלינו, והשפעה זו היא התשובה. כאן מוסבר החידוש הגדול במשנת הראי"ה. התשובה איננה רק תופעה אנושית, או לאומית. התשובה היא אכן תופעה עולמית, קוסמית. הביטוי הבולט שלה הוא ההתפתחות: "העולם מוכרח הוא לבוא לידי תשובה שלימה. אין העולם דבר עומד על מצב אחד, כי אם הולך הוא ומתפתח... רוח התשובה מרחף בעולם והוא נותן לו את עיקר צביונו ודחיפת התפתחותו" (אורות התשובה, ה, ג-ד).

ה. משמעות המונח "אמיתות"

בצורה כוללת מאוד ניתן לומר שהנחת היסוד האפיסטמולוגית של שיטת הראי"ה היא מעין הבחנה שבין הדבר כשלעצמו לבין התופעות. הדבר כשלעצמו הריהו אותה מציאות שאלה מרמות האימרה הקבלית-חסידית: "לית אתר פנוי מיניה".

כי אמיתות המציאות והיש הגמור של הכל היא רק בהיות הכל בא מצד ההופעה האלהית, מצד הסתעפות חיים וישות ממקור החיים רק כעין צל קלוש לגבי הישות הטורה והאדירה שבמקור האלהי (אורות הקודש א, ב).

תיאור זה יכול להיות מובן בשתי צורות שונות. בצורה המקובלת, העולם הוא בעל רבדים שונים, כשכל אחד משקף את הרובד שלמעלה ממנו וכך הופך הרובד האחרון "צל קלוש" של הראשון. ברם, הוא יכול להיות מובן גם אחרת. כשאנו בודקים את הרבדים השונים, אין אנו עוברים לעולמות אחרים, אלא אנו מגלים את מה שמסתתר בעולם שלנו מתחת למציאות "לכאורה" שאנו קולטים. התהליך איננו אם כן עליה לעולם רוחני, אלא קליטת התוכן הרוחני של העולם המופיע בפנינו, לא "לעלות" לעולמות עליונים, אלא לחשוף את העולמות המסתתרים כאן ועכשיו, לפנינו מתחת למעטה התופעות. המטרה האחרונה של החשיפה היא "לדעת הכל מצד מקור הכל". המדעים הפארטיקולאריים נשארים בעולם התופעות, המדע המגיע לעולם האמיתי — הוא חכמת הקודש.

במקום אחר משתמש הראי"ה במודל אפיסטמולוגי שונה במקצת, כדי להסביר את שיטתו. ההבחנה בין הדבר כשלעצמו לתופעה — מבוטאת ב"עקבי הצאן" כהבחנה בין עצם לתואר. "בתחילת התפתחותו נראה לאדם שהוא תופס את עצם הדברים, אולם לאחר מכן, קונה לו (האדם) הכרתו השלימה שכל מצוי שבעולם מושג הוא לו רק מצד תארו ויחושם אליו" (עקבי הצאן, קמו). העצם הופך ליחס, והיחס לעצם. בסוף התהליך מתרחש הפאראדוקס. העצם הקרוב והברור ביותר, ה"אני" הופך ליחס: "רק אז יתברר, שמציאותו העצמית של האדם עצמו תחשב אצלו בתור יחס תארי, ויחס האלהות אליו — עצם החיים ואמיתות המציאות". עתה יכולים אנו לדון באחד ממוקדי שיטתו של הראי"ה, הבנתו האמיתית של המונח "אמיתות".

פראנץ רוזנצוייג מתאר לנו בקווים חזקים את משמעותה האמיתית של עמדתו של ניטשה.

אתאיזם כגון זה של ניטשה לא נראה עוד בתולדות הפילוסופיה... שאינו שולל את מציאות אלוהים אלא, ממש לפי עצם השימוש התיאולוגי של המלה, "כופר" בו... "אילו היה אלוהים, איך יכולתי לשאת לא להיות אלוהים"... ראשון בפילוסופים שהיה אדם ממש, היה גם הראשון אשר ראה אלוהים פנים אל פנים — ולו רק כדי לכפור בו... לאדם החי מופיע האל החי. עצמיותו המלאה מרי, צופה בחמת-שנאה בחירות האלוהית... וכיוון שהוא מוכרח לראות חירות זו כחוסר-הגבלה, היא דוחפת אותו לכפירה — שאם לא כן, איך היה יכול לשאת שלא להיות אלוהים (כוכב הגאולה, ירושלים תש"ל, עמ' 60).

תגובה לדעות האלה של ניטשה יש לדעתי בקטע באורות הקודש, שבו מדבר הרב על רגש מור:

יש יצר הרע נסתר מאד במעמקי הנפש, קנאה מרקבת עצמות, המביאה רפיון ומחשכים לכל רעיון של אורה. הקנאה היא מזורה, רבים לא יכירוה, מפני שישנם כמה גורמים שמונעים את השפה מלהביעה, אבל היא שינה, נרדמה היא במחבואי הנפש האנושית, והיא יוצאת לפעמים בצורות שונות, חוץ מצורתה האמתית, כדרכן של כל התוצאות של הקנאה שאינן מתלבשות כי אם במלבוש נכרי, ונושאות עליהן תמיד שם זר. הקנאה המזורה הזאת היא הקנאה באלהים (ב, שצו).

תשובתו של הראי"ה מתפצלת ל"שתי נתיבות", המצביעות על העובדה שהבעיה מדומה בלבד. הבעיה באה "מהדעה המונותאיסטית", ה"מסבבת לפעמים עצב וחלישות נפש, מפני הרפיון הבא ברוח האדם בציוויו, שהוא בתוך נמצא מסובב מוגבל וחלש רחוק הוא מההשלמה האלהית, המאיר באור תפארת גבורתה". (אורות הקודש ב, שצט). כנגד ההשקפה הזו, יש להעמיד את "ההשקפה המונותאיסטית הנוטה להסברה הפנטאיסטית, כשהיא מזדככת מסיגיה" לפיה "אין שם דבר מבלעדי האלהות". זו היא ההשקפה של החסידות החדשה. הפתרון נמצא שוב בהבנת "האחדות הכוללת", המכרת רק את האלהות ויודעת גם כן שכל גילוי פרטי איננו עניין האלהות, כי אם הכל, ומקור הכל, ומה שהוא למעלה מזה" (ח"ב, שצה). זו היא הגדרה פאנאנטיאיסטית ("כשהיא מזדככת מסיגיה"), שפירושה שאין לזהות את האל עם גילוי פרטי, או אף עם מכלול גילויים אלה, על אף שכל גילוי פרטי קשור לאל. הבעיה המתעוררת קשורה במה שמבחין בין הגילוי הפרטי מן האלהות. חילוק זה "איננו ענין של אמת מצד עצמו, אלא סמיות עינים שלנו גורמת כן, שאיננו מכירים כי אם את הפרטיות, ואנו בעצמנו מציאותנו הפרטית בחסרונותיה היא סמיות עינים" (שם).

התייחסותו של הראי"ה לסוגיה זו מצויה בעקיפין גם ב"זרעונים" (אורות קכה

ואי" שהאדם מורד ב"הכנעה מפני האלהות". אולם הכנעה זו היא "דבר טבעי בכל נברא", והמרדה בטעות יסודה. היא בעצם תוצאה של תפיסה אנטרופומורפית, של האנשה האל. לכאורה האנטרופומורפיזם פירושו עשיית פסל ותמונה. אולם אין הדבר כך. "ההרגל והדמיון הילדותי" דבק לפעמים אף בהוגה המתחכם ביותר. האנטרופומורפיזם מתגנב לתוך תוכה של כל שיטה פילוסופית ו"זהו נצוץ מהפגם של עשיית פסל ותמונה, שתמיד אנו צריכים להזהר בו הרבה מאוד".

כפי שכתב הראי"ה באורות הקודש, מרידתו של האדם באל נעוצה בהבנה אנתרופולוגית ותיאולוגית בלתי נכונה. המונותיאזם היהודי מקבל את השלמתו בפאנאנתיאזם. מכאן שהמרד בהכנעה הוא אבסורד: "להתבטל בפני הכללות וקל וחומר בפני מקור ההויה של הכללות, שהוא חש בו עליונות של אין קץ לגבי הכלליות — לא צער ודיכדוך יש בה, כי אם עוֹגֵל וקוממיות, שלטון וגבורה פנימית מעושרת בכל יפי" (אורות, קכה).

תורת הסוד משנה אכן לא רק את תפיסותינו הקוגניטיביות אלא גם את מצבנו האקסיסטנציאלי. בין תכניו השונים של הדיון ב"ורעונים" בולטת ההדגשה בדבר קיומם של שני סוגים שונים של הכנעה, המתאימים למושגים הקבליים היסודיים: "יראה תתאה" ו"יראה עילאה". "יראה תתאה" היא התוצאה של אותה מחשבה תיאולוגית "בלא השכלה ובלא תורה", "הכרה אלהית עמומה" ללא לימודיה של תורת הסוד. גישה זו מדברת על יראה מהקב"ה הנתפס כ"כח תקיף שאין להמלט ממנו והכרח הוא להשתעבד אליו". זו היא יראה של קטנות המוחין ה"מטמטמת את הלב ומונעת את עדינות הנפש של האדם מלהתגבר, ועוקרת את הזיו הא-להי שבנשמתו". לעומתה "היראה עילאה", היא תוצאה של דעת א-להים שתבנה את היכלה "על משואות החרבות שהכפירה מחרבת" (קכו). הראי"ה מתאר את התהליך תיאור ציורי, "הקטנתה של הגשמה לפני יוצריה", גורמת ש"כל העו וההוד שבמחוזות המציאות הולך ומתעלה, מתכלל ומתאדר" (אורות, קכה). הקטנת האדם גורם באופן פאראדוקסאלי להגדלת העולם, והגדלת העולם ממלא את האדם "נחת וחיים לפי אותה המדה שהפרט מכיר את גודל הכלל והדר מקורו". בלשונו של הראי"ה "ההקטנה הטבעית הזאת מצמיחה גדלות אדירה". מול הקנאה לאל, רגש הנולד בעקבות המונותיאזם הפשטני, עומד עונג-הלב שהוא תולדת השכנוע "שכל ההויה כולה היא רק ענין האלהות, ואין עוד דבר לגמרי מבלעדי ה'", ועצם תענוג רוחני זה, הוא מופת על אמיתותה של התורה שהולידה אותו (אורות הקודש ב, שצו). "סמיות העינים" המופיעה כאן כמקורה של הקנאה באל, מחזירה אותנו אל החווה "שחום העין", אל בלעם. בלעם מוזכר בקונטקסט של ההבחנה בין האספקלריה המאירה של משה לבין הויהרא עילאה של אדם הראשון. האספקלריה המאירה היא אחת המדרגות של ההתגלות. היא מדרגה שיש בה עדיין דואליזם: "מצד האספקלריה המאירה, הגופניות נשארה קצת במעמדה, וממחציתו ולמטה נקרא איש". אולם "מצד זיהרא עילאה דאדם הראשון, מתעלה כל הגופניות כולה, אני אמרתי אלקים אתם ותפארת אדם לשבת בית נעשה למכון האורה האלקית העליונה, עין לא ראתה א-להים זולתך. (ח"א-רעט). במצב האפיסטמולוגי "זיהרא עילאה" מגיע

האדם לידי תפיסת המוניזם הטוטאלי, בו נפתרות כל הסתירות. אך בזוהר הזה "נסמית עינו של בלעם הרשע". בלעם הרשע רומז לדעתי להגותם של שופנהאואר או ניטשה. בלעם הרשע הטיפ ל"שינוי ערכים". הוא העמיד בפני תלמידיו מוסר חדש של עין רעה, נפש גבוהה ורוח רחבה. השתקעותו ברצון הכפור, גרמה לו שדווקא בפגישה עם הויהרא עילאה נסמית עינו. הויהרא העילאה הרי היא ההסתכלות האמיתית על המציאות. כשאנו מגיעים אליה אנו חשים שכל הגבולות מיטשטשים. קריאתו של ניטשה, לשים את האדם במקום האל נכונה: "האם לא הדין כי אנו עצמנו נהיה לאלים על מנת שנהיה ראויים לגדלות זו". אך היא עדות לכך שראה, ונסתמא ממה שראה. ההידמות לאל היא אמנם מטרה קדושה. היא ביטוי לחופש המוחלט של האדם העליון, אולם היא גם ביטוי לקדושה שבו. מרכזיותה של האינ-דיבידואליות בשיטתו של ניטשה, הרחיקה אותו לחלוטין מהבנת המוסר. "מוסר העבדים" הוא ביטוי לאחדות של המציאות כולה.

הסוגיה סוכמה ע"י הראי"ה בתשובתו לש. אלכסנדרוב (אגרות הראי"ה, א, מח): "אבל מי שהוא מגזע אלילי, שאבותיו היו יכולים להסיח את דעתם מאלקי ישראל דקרו לי' אלהא דאלהיא, יוכל להסיח דעתו ממה שהוא ע"כ יותר רם על כל, אע"פ שלפי ערכנו הוא כמי שאינו, שום צורה מושכלת ומטפיסית לא נמצא בו, אבל ידענו שאי אפשר אחרת כ"א הכל ממנו. אין אנחנו מדברים ולא חושבים אפילו במקור המקורות, אבל במה שאין אנחנו שוללים אותו כבר הכל חי וקיים עדי עד. ודעה זו היא גאונם של ישראל היא לעד, אע"פ שסוף כל סוף גם זה אינו מתגלה כ"א בשכינה, מה בכך: 'אני' ו'אין' מצטרפים ע"י אותיותיהם. אין זה המונותיאזם השולל את הכשרון המעשי, את החברותיות ואת היופי. המונותיאזם הוא בדוי מלבם של נכרים ו"מתורגם ארמית" שלא בדיוק כלל וכלל, הוא מין "אין-סוף-מושג" — שהוא סותר את עצמו, ע"כ יעלה בתוהו. לא זה הוא מקור שם אלקי ישראל, מקור הכל הוא אין-סוף הבלתי-מושג, שהוא מקומו של עולם, שרק ע"י רבוי הגוונים המצטבעים אנו יכולים לדבר בו ולהשיגו, ע"י רוב המעשה ורוב שלו", ע"י רוב אהבה ורוב גבורה. זה יכול לומר ישראל הקורא "זה אלי ואנוהו", לא המונותיאזם השומם והמדברי של האיסלאם, ולא האפיסה של הבודהיזם, כ"א ההויה העליונה המשמחת את הכל ומחיה את הכל, ומתגלה ע"י הגילוי האוביקטיבי שבלב כל דורשיו ומשיגיו, "כל אחד ואחד מראה באצבעו הנה אלקינו זה קוינו לו ויושיענו זה ד' קוינו לו נגילה ונשמחה בישעתו" "אשרי העם שככה לו אשרי העם שד' אלקיו".

הפיתרון של קושיית הקנאה באלוקים: "מה שהוא מיישב את הדעת — הוא יסוד האושר שבחופש", האושר המיתוספי לאדם יצור סופי כשהוא מנותק ממקורו האינסופי, כשהוא חוזר "בחופשו אל הטוב". האושר הוא תוצאה של סוף התהליך כש"ישתאב בגופא דמלכא". הכרת האדם את עצמו כפרט נבדל היא השלייה. חזרתו החופשית אל המקור, היא התשובה.

7. ארבעת האידאליים

השפעתה של היהדות

עניינו של הראי"ה אינו מתמצה בבניית מערכת הגותית אמיתית. הוא מתפשט גם להבנת הדעות המנוגדות. דבר זה נובע מהעקרון שהראי"ה קבע, לפיו בכל שיטה ישנו ניצוץ של אמת. עלינו לחשוף ניצוץ זה, לגאול אותו, להשיב אותו למקורו. אולם יש מצבים אחרים: "ישנן דעות כאלה, שהן מוכרחות לפי טבע האדם לגרום בהתפשטותן תולדות מזיקות".

במקרים אלה חייבים אנו להילחם כדי "שלא יזוק בענפיהן המתפשטים" (אורות הקודש א, יד). מכאן שאנו חייבים להוקיר את ערכה של המלחמה. המסקנה היא — שהאדם גדל ומתפתח, ויחד אתו מתפתחות גם הדעות. "הדעות הדחיות שחזורות ונראות — בהן אנו מוצאים טל חיים איתן קדוש מאד" (שם).

מתוך המשתמע במפורש או במובלע משיטתו של הראי"ה נעמוד להלן על מספר דוגמאות. בולטת ביניהן היא הנצרות. לכאורה הנצרות היא המשכו של המקרא, המתעלם מעולם התורה שבעל-פה. אולם אין לך טעות גדולה מזו. השקפה נפוצה זו איננה מבינה את משמעותם של תולדות ישראל בתקופת הבית הראשון והבית השני.

תקופת המקרא, תקופת השחרות של האומה, נתאפיינה על ידי חוזקו של רגש אהבת-האלוקים. "השכינה היתה שרויה בישראל, כללות האומה חשה והרגישה את האהבה האלהית בכל תענוגיה" (אדר היקר כט), והיא באה לידי ביטוי גם בכל פרטי החיים בחינת "בכל דרכיך דעהו". אהבה זו היתה חזקה כל כך עד ש"אפשר היה אמנם להתחילף ולהמיר את הרגש הקדוש והנור, הנובע מאוצר החיים ומקור האמת, ברגש טמא הדומה לו בצורתו החיצונית, אהבת אלהים אחרים". אולם אי אפשר היה לכבות אהבה זו על ידי השלילה והכפירה.

היסטוריונים רגילים לקרוא את ההיסטוריה קריאה התפתחותית. אם כי יש בקריאה זו הרבה מן האמת, יש בה גם "עודף דמיוני" (אדר היקר נה) והיא מעוותת לעיתים את התמונה הכוללת. ניתן להשוות את המצב, בעקבות דבריו של הראי"ה, עם הביוגרפיה האנושית. ניתן להסביר התפתחותו של אדם, או של זוג, במאורעות שונים, אבל אי אפשר לכפור בעובדה שיש כאן נתון בסיסי נוסף, כוח האהבה נחלש מחמת הזקנה. התקופה המקראית היה בה התפרצות כוח האהבה, שכמו "האהבה הרומנטית... משרכת דרכיה" לפעמים (שם) — היא שרתה על כללות האומה "לתקופות מופסקות" ועל "יחידי הסגולה"... עד זמן הפסק הנבואה. הבית השני, אחרי סיום תקופת הנבואה היה חסר שכינה ורוח הקודש (אדר היקר לא). הנצרות היא תוצאה של מציאות זו, היא מבטאת את עולמו של הבית השני דווקא: "כשנחסרה מפני שקיעת אור החמה... [בתוך] אותה האפלה האיומה היתה יכולה לצאת בסוף ימי הבית השני, מערכה של אחדות רפודה אלילית" (עקבי הצאן, קנג). באיזה שהוא אופן ניתן לומר דבר מתמיה: היתה כאן תאונה היסטורית. "לו היתה ההשפעה הדתית של ישראל באה בעולם בזמן שהיתה האומה חיה בטבעה המלא-

חיים בתוכה פנימה, או לא קבלה עליה התכונה הדתית של אותן אומות העולם... את אותה הצורה החשיכה והעצובה המצמקת את החיים ומקצרת את הנפש" (אדר היקר לא). נסיבה שסייע הקב"ה בידי אותם שקפצו לדחוק את הקץ, לעשות את כנסת ישראל בעל כרחו ל"תלמיד שלא הגיע להוראה ומורה, שעליו נאמר כי רבים חללים הפילה" (שם). העמים שאבו מן המעין כאשר זה "כבר גרפש ונדלח כמעט מפרסות חזיר מיער" (שם, לב).

בעקבות הנצרות בא קיטועה של החוויה הדתית. הרוח המקראית כללה את כל החיים, הנצרות צימצמה אותה והפקירה על ידי כך את העולם הזה. באופן פארא-דוכסאלי זו גם התוצאה המתחייבת מגישתו של שפינוזה. שפינוזה המיר את האלוקים החי ב"עצם" האינסופי בעל אינסוף התארים: "שחשב להשכיח את האידאליות של הקריאה בשם ד' ע"י הקריאה המהממת לעצמיות" (עקבי הצאן, קלד). בשיטתו של שפינוזה אין "לא עו ולא ענוה, לא קדושה ולא שמחה, לא טהרה ולא חיים של חפץ לפעולת אמת" (שם). המפתח לאדם מצוי בהליכה בדרכי ה'. ושיטתו של שפינוזה היא בסופו של חשבון אגנוסטית דווקא בתחום זה. אם נקבל אותה הרי שאין לפנינו "שום ידיעה עצמית לאדם לא רק בחק האלהות כי אם בכל מושג". אין לפנינו "דעת אלקים בארץ".

המסקנה הפראגמטית משיטתו של שפינוזה היא הפרדת הדת מן הפוליטיקה, דהיינו הפקרת החיים המדיניים למשחק של כוהות ואינטרסים. כנגד זה דורשת היהדות ש"הצד האידאלי... יהיה הכח המניע את הגלגל הקולטורי לכל צדדיו המרובים" (עקבי הצאן, קלה). הדטרמיניזם השפינוזיסטי מנוגד באופן קוטבי ליהדות. היא יכולה להתפתח בשיטתו לפי שבאופן פאראדוכסאלי השפיעו עליה היהדות כשהיא כבר לבושה לבוש נוצרי.

צדקה עשתה איתנו ההשגחה האלוקית שהרחיקה מאתנו את שפינוזה. "יד ד' היתה עם ראשי העדה האמשרדמית או להוציא מהכלל" את שפינוזה (עקבי הצאן, קלד). אם היו דבריו של שפינוזה נכתבים בלשון הקודש והיו מתובלים גם כן בדברי תורה, אזי יכולים היו להיות בעלי השפעה הרסנית על האומה. למרות המרחק הרב — לעיתים קוטבי — הקיים בין הראי"ה לבין הרמן כהן, שניהם מסכימים ששיטתו של שפינוזה "מקורו ובסיסו הוא אלילי" (עקבי הצאן, קלד). הפאנתאיזם והאלילות קרובות זו לזו. למרות זאת ביסוד המוניזם השפינוזיסטי מונחת גם "המחשבה של האחדות האלוהית". רק היא ש"הכחה שורש כל כך חזק בנפשו", יכולה היתה להוליד "צל חשוך גורא כזה ע"י האור הגדול". בצל השפינוזיסטי ניכרת עדיין השפעתה של מחשבת האחדות, ואכן זהו אותו גרעין שברימון, "המעובה בקליפתו", זהו אותו ניצוץ הקדושה שבשיטתו.

העולם המודרני נכבש על ידי המאטריאליזם: "יירדה האידאליות האנושית קמעא קמעא, עד שהוכרחה לפנות אל המאטריאליזם" (עקבי הצאן, קלה). באורח פאראדוכסאלי מה שמרחיק אותנו מן הנצרות מקרב אותנו למאטריאליזם המודרני. הכפירה היא ההתקוממות נגד אותה רוח דתית אנטי טבעית שבאה לידי בטוי בנצרות. השפעת העמים הנוצריים גרמו "שהתחלואים של רפיון הרוח ושלילה

נכנסו ג"כ לגבול ישראל ע"י הכושלים והנמהרים שבנו, שמצאו לנכון להם לחקות את הדעות החולות של האומות שהם מתערבים בהם" (אדר היקר, לב). מכאן החדירה הבלתי טבעית של הכפירה גם לישראל.

הכפירה בישראל היא בעצם התאבדות: "אומה כזאת שבהנטל שם א-להיה ממנה אין לה כלום... והנה באים בעלי לב עקש, ובעת צרה ומצוקה דווקא... [מנסיכים] עליה רוח קשב של צחנת הכפירה" (אדר היקר, נא). טיעוניה של הכפירה הם אבסורדיים. הם יכולים להביא את האדם לידי אגנוסטיציזם ("כפירה מפקפקת") ותו לא, אולם הכפירה שאנו פוגשים היא "אמונה" באין שכל... לדברי הגרועים שבפילוסופי המינוח שבאומות העולם". דבריהם, טיעוניהם וראיו-תיהם אינם אלא "בליסטראות דמוניות" (אדר היקר, נב). אולם דא עקא, שגם מדברים מדומים כאלה ניתן להיגזק. אלה "מבעיתים את רכי הלב", והאבנים המדומות "הנזורות מתוך המחנה האפלה, [הורסות] את חומת בית ישראל ברשעת גבלותה".

היהדות חייבת להילחם נגד המאטריאליזם ולחזור אל האידיאליזם האמיתי, "לעקר את האשרה של שלילת האידיאליזם והחופש האלה" (עקבי הצאן, קלה). מכל הגישות קרובה לה דווקא תורת האבולוציה, אותה גישה המדברת על "[ההתפתחות] האיתית, מעומק תהום של תהו ובהו עד רוממות מעלת עליוניות היצירה היותר עליונה ורוממה" (עקבי הצאן, קנג). על יחסו של הרב לאבולוציוניזם כבר עמדנו ונחזור ונעמוד להלן.

הראי"ה חשב שבעתיד נראה את שקיעתה של הנצרות. דרך הנצרות נקלטו אמנם לכאורה בעולם רעיונות יהודיים. ברם, רק אחרי שקיעתה של הנצרות תתאפשר השפעה מחודשת של היהדות, "השפעה קולטורית אמיתית לישראל בעולם" (עקבי הצאן, קלח). אולם כדי להגיע לממש מטרות זו עלינו לתקן את עולמנו, אנו, תיקון מוסרי ותיקון לאומי. זו היא מטרת התחייה הלאומית.

אי-הבנתה של מטלה זו היא פשעם הגדול של בעלי הרפורמה היהודיים. הרפורמה הדתית ויהתה את רוח ישראל עם הרגש הדתי הרגיל, ומכאן כשלונם: "אותם ססברו להסביר את כל המושג הא-להי בישראל בתמצית של רגש דת רגיל, לא מצאו חפץ בקיום המעשי של תורה ומצוותיה בפועל". הרפורמה לא מצאה אכן מקום בשיטתה לקיום המצוות, "ומשורש זה יצא אחר כך שנאה כבושה ובזו נמרץ להחפץ הלאומי הישראלי".

היהדות היא אכן לא רק מסגרת שבטית, או קבוצה בעלת היסטוריה, גורל או מנהגים משותפים, היא ישות בעלת משמעות עולמית. אם צריך הוכחה נוספת על מקומה של היהדות בהיסטוריה העולמית, הרי שבאופן פאראדוקסאלי היא מצוייה באנטישמיות. האנטישמיות היא "השנאה האיומה" היונקת "בין ממקורות דתיים בין ממקורות כפריים" (עקבי הצאן, קלה). היא קשורה בנצרות אך היא קודמת לה. וגם כשתיעלם השפעתה של הנצרות, היא לא תיעלם. יתכן שאף להיפך, האנטישמיות תגבר עם "ההשכחה של האידיאליזם הא-להיים" (עקבי הצאן, קלד) ותחזור אותנו לעימות שבין יהודה לבין רומי "מפני הניגוד הגדול של עצמות הצביון של החיים

כולם", שהיה קיים ביניהם. את החזרה לעימות הזה אכן ראינו בימי מלחמת העולם השנייה.

ברם, הסברתה של האנטישמיות מביאה אותנו אל רבדים עמוקים יותר. האנטי-שמיות היא ביטוי לעימות עמוק יותר עם מה שהיהדות מייצגת, התביעה להדריך את כל החיים לאור האידיאליזם האלוהיים, מבלי להסתפק במעין גטו רוחני: "השנאה לישראל במקורה הפסיכולוגי נובעת מן השלילה של שאיפת החיים הישראליים, במובן הלאומי והכללי" (עקבי הצאן, קלג).

לכאורה, יש מערכת סיבות והסברים שונה לאנטישמיות. אם תשאל שונא ישראל על תפיסתו הוא את שינאתו, ישיב ודאי תשובה שונה לחלוטין. אולם "אע"ג דאיהו לא חזו מזליה חזו". הניגוד פועל, על אף שאינו מודע לאדם, "שנעשה מורגש ונפעל בפועל גם בלא הבנה וידיעה" (שם).

היהדות אכן לא גמרה את תפקידה העולמי. בעצם היא אף לא התחילה אותו. עדיין היא צריכה להשפיע בעולם את המעיין האמיתי שלה, "זוהי הנשמה של הציונות". הציונות הפוליטית היא "גולם בלי רוח חיים". המשימה האנושית של היהדות היא נשמתה שצריך להחיות אותה, ולבנות את עמנו כממלכת כוהנים וגוי קדוש. משימתנו המעשית בעתיד תבוא לידי ביטוי במערכת האידיאליזם שהרב מציב לפנינו.

הפרצופים של המרכבה השלמה

המדע מודד את חשיבותן של טענות מסוימות על פי אמות מידה משלו. פעמים הרבה אין חשיבות פנימית זו תואמת את הרלוואנטיות שלהן לגבי בני האדם. ישנם גילויים מדעיים גדולים וחשובים, שאין בהם ולא כלום לגבי מצבו הקיומי של האדם: "גם בעת אשר טעו בני האדם — לפי מובננו עתה — להחזיק בשיטה הישנה... המשוררים שרו, והפילוסופים הגו, והחיים הלכו בדרכם. ולהיפך, יש עניינים מדעיים שלפי ההשקפה השטחית אינם כל כך גדולים, ומכל מקום הם נוגעים לאדם, לפנימיות חייו, עד שהוא קשור בהם בכל כוחותיו ומבלעדיהם אין חייו חיים" (אגרות הראי"ה א, 10).

אידיאליזם רבים המתרצצים ומתנגשים אלה באלה קוראים לאדם. הריבוי הוא אכן אחת התכונות המאפיינות אותם. ריבוי זה מוביל אותנו אל ארבעה עקרונות המסבירים את המאבק האנושי כולו: "ארבע שאיפות נצחיות: (א) הרוח האלקי; (ב) הרוח המוסרי; (ג) הרוח החברתי; (ד) הרוח האמוני או הדתי. אלה הם כוחות הפועלים באופן מתמיד באופן מודע או בלתי מודע על כל החברות האנושיות הפרימיטיביות והמתקדמות כאחד" (מאמרי הראי"ה א, 102).

בארבעה כיוונים אלה אכן מצוי מקור כל האידיאליזם האנושיים. עלינו למצוא את האיוון ביניהם: השלימות לא תמצא "כי אם בהשפעה השלימה של ארבעת הרוחות הללו במלואם". הקשר שביניהם אינו חיבור מיכאני גרידא: "ההתבוללות הכימית נהוגה בחיי הרוח באופן מפליא". אולם טראגי הוא המצב השכיח, אשר

בו יתרחש "טשטוש" של פרצוף עד כדי קלקול תואר. המטרה היא שוב להגיע למצב של "משקל הארמוני המחזיר את תפארת החיים על מכונם". ארבעת הרוחות הם אכן ארבעה פרצופים של מרכבה שלימה. במקום אחר מדבר הרב על הסינתזה שבין ארבעה מרכיבים:

"צריכים אנו תמיד לכוון את דבר החטיבה המיוחדת שלנו, את הלאומיות הישראלית בצורתה האלקית וקראו להם עם הקודש גאולי ד' שעל ידה יתאחד הכח המוסרי החברותי, הלאומי והדתי" (אגרות הראי"ה, א, ב).

ארבעת הכוחות הללו מיוצגים בארבעה זרמים הנאבקים בחברה: הליבראליזם, הסוציאליזם, הלאומיות והדת. ותנועות מודרניות אלו מבטאות את תוכנה העמוק של היהדות, הן אינן נטע זר. פנים שונות להן שאנו חייבים לגלותם. אולם גורמים אלה אינם שלמים בבידודם, והם מסוכנים אם אינם מגיעים לכלל סינתזה בדת. רק הדת יכולה להציל אותנו "מאותו השפל המוסרי שסתם לאומיות יכולה לגרר עמה". מן הצד האחר, "הצד הלאומי... חובק בקרבו את רוב המצוות השמעיות" (אגרות הראי"ה, א, ב). אין זה חשוב כל עיקר היכן נתחיל, שהרי מכל מקום נגיע למכלול של ארבע האידיאות. בסעיפים הבאים ננסה להבהיר אידיאלים אלה בפירוט יתר.

ז. המוסר

רוח המוסר המוחלט הוא "תוצאה... מתוך התביעה האלקית המתנוצצת בנשמתה הכללית של האנושיות ומתגלה לפעמים גם בתור חזיון אדיר לבדו בהעלמת מקורו" (מאמרי הראי"ה, א, 21). השאיפה המוסרית של האדם, טבועה בחותם הרוח האלוקית: "המהומה הכפרנית כל זמן שהיא עסוקה במגמות מוסריות, הרי היא ממש דרישת ה'" (מאמרי הראי"ה, א, 41). לעיתים יש במגמות אלה יותר דרישת ה' מאשר ב"דרישות הבאות ברחשי לב בלבד שאין בהם הטבה מעשית לסדרי החיים". אין ספק בדבר, שהם אינם מודעים לכך, "מכל מקום אומללים הם בני אדם כל זמן שאינם יודעים שכל מה שהם עסוקים בהרחבת המוסר ובקשת הטוב זהו דרישת ד'". כמו בתהליכים רבים אחרים, גם כאן חייב להתרחש המעבר אל התודעה: "את החיים עוברים מן המצב האינסטינקטיבי אל מצב ההכרה" (מאמרי הראי"ה, א, 29).

דיון זה מתקשר אל אחת הבעיות הטראגיות ביותר של ההווה היהודית המודרנית והגותה — הקשר בין תורותיו הכלכליות והחברתיות של המארכסיזם לבין הפילוסופיה המאטריאליסטית. קשר זה, שבין תוכניות כלכליות-חברתיות לבין תורות מיטאפיזיות, הנו ללא ספק, תוצאה של מה שניתן לכנות מקרה היסטורי, פרי מצב של התפתחות המדע והפילוסופיה במאה הקודמת. אולם, מקרה זה הפך גורלי, והיה בעוכריה של כל הארמוניה אפשרית בין הדת והסוציאליזם, ולאורו היתה המחשבה החברתית היהודית המודרנית חייבת להתפתח.

כפי שניזכר סבר הראי"ה כי העימות עם המארכסיזם הוא רק אחד מן ההיבטים של הבעיה. הסתכלות כוללת יותר תעניק לנו פרספקטיבה נכונה יותר, וזאת כאשר נעמיד את היהדות אל מול שיטה נוספת.

החברה האנושית היא הבימה העיקרית לפעילותו המוסרית של האדם, ובעקבות כך — אחד התחומים בהם יעודו הדתי — התורה — מוגשם. טענה זו תובן נכונה, אם נבין אותה לאורה של אלטרנטיבה המוצבת על-ידי הנצרות הקלאסית.

"המינות" — דהיינו הנצרות — מתוארת על ידי הרב כדרך שהיא באה לידי ביטוי בדוקטרינה הקלאסית על מלכות שמים שאיננה בעולם הזה: "...הפקרות העולם החמרי בכל ערכיו... עזובת הגוף ביסוד ערלתו וטומאתו ועזובת החיים והחברה, הממלכה והמשטר בשפלות זוהמתם... עזיבת העולם וכוחותיו הטבעיים אשר נפלו יחד עם חטאת האדם בשפלותם" (אורות כב). הנצרות התקוממה נגד "ההפקרות" של האלילות, אך במקומה גרסה "הפקרת" עולם שאין תקווה לגאלו, שאת ערלתו אין אפשרות למול, שמציאותו היא בחינת מעוות לא יוכל לתקון. כך נוצר חייץ בין "...שמים וארץ, גוף ונשמה, אמונה ומעשה, ציור ומפעלים, אישיות וחברה, עוה"ז ועולם הבא" (אורות כג). הפקרת העולם פירושה הקמת מחיצות בפני החובות הדתיות, צימצום "המונע את אור הקודש מהתפשטותו במרחב ההווה". עמדה זו מניחה את העולם בצרתו. יתירה מזאת, לעיתים היא משמשת הצדקה אידיאולוגית להשתלטות הרשעה על העולם הזה, כשהיא מצמצמת את ערכי המוסר לתחומי של היחיד. כך נוצרת ברית סמויה או גלויה, בהסכמה או באונס, בין הרשעה, השולטת על העולם להנאתה, לבין הכנסייה, המלמדת שהישועה איננה בעולם הזה ולפיכך אין לצפות לתיקונו ולגאולתו: "אבל כמה אומלל הוא העולם, שהרשעה והחשכה הזאת מרימה בה ראש והיא מתאמרת למבחר מאוייו. כמה אוצרות רשע כלולים תחת שקר נורא ואיום זה שיש לו טלפי חזיר המתפשטות לעין כל עובר לאמר: ראו שאני טהור" (שם). טלפי החזיר הם סמל ליצירת אידיאולוגיה היוצרת לגיטימציה למשטר מושחת, בשם ערכים דתיים ומוסריים.

עד כאן פן אחד בביקורתו של הרב על העמדה המפרידה בין דת לחברה המודעת משמם של העולם שהופקר, של החברה שנשארה בערלתה ובזוהמתה. כנגד זה, הפן השני של הביקורת הוא דתי אימאננטי.

ההפקר של העולם המעשי, הבא מתוך ההתפרצות אל העולם הרוחני בלא סדר ותיקון של קודש, כשם שהוא מונע את אור הקודש מהתפשטותו במרחב ההווה, כך הוא מוריד את ערכו ומחשיך את יפעתו ברום עליון, ונשאר הציור האלוהי, שאין קץ וסוף, ראשית ואחרית לרומו, מד ונשפל "אויב חרף ד' ועם נבל נאצו שמך" (תהילים עד, יח). "תאות ענוים" (שם י, יו) היא גאולת ד' (אורות כג).

צימצום תחום חלותה של הדת מלווה בצימצום "הציור האלהי", בצימצום תיאור-לוגי. לפי זה ישנו קשר הדוק בין מקומן של הכנסיות בחברה הפיאודאלית או בתקופה החדשה כבעלות ברית של אצילים או מלכים אבסולוטיים, לבין התיאולוגיה

הנוצרית הקלאסית. אין להבין את "השפלת הציור האלוהי", אלא בהקשר תיאולוגי רחב יותר. "הציור האלוהי" הנוצרי מעמיד לפנינו את האל באינקרנאציה, כעני הסובל, והגואל על-ידי סבל זה אדם ועולם. אולם האינקרנאציה איננה אלא "השפלת הציור האלוהי" ההופכת אותו, "שאין קץ וסוף, ראשית ואחרית לרומו", לעני "מך ונשפל". קונצפציה תיאולוגית זו נראית לרב "חירוץ ונאצה", גם בשל המסקנה המוסרית החמורה הנגזרת ממנה. לפי החזון הנבואי אין הגאולה מתרחשת כשהאל מזדהה עם העני הסובל, אלא כשהוא שומע "תאות ענוים": "תאות ענוים שמעת ה' תכין לבם תקשיב אוזן, לשפוט יתום ודך בל יוסיף עוד לערץ אנוש מן הארץ" (תהילים י, יז—יח). לא השפלת האל, אלא "השפלת ההשגחה והשליטה, ההווה והיצירה", דהיינו חזון השתלטות הסדר המוסרי על העולם מביא "רוממות השקפה והתעלות אין קץ".

לפי הרב, השוני היסודי הקיים בין היהדות והנצרות בא לידי ביטוי ביחס למשפט (אורות כ—כא). אין לחפש את המיוחד שביהדות במוסר הלאומי, שאינו שונה בתכנו מן המוסר האנושי. יש לחפשו ב"פרשה קטנה שכוללת כל גופי תורה": "בכל דרכיך דעה"; דרישה זו, "שיוצאת אל הפועל ביחודי סגולה, נחלת הכלל היא באמת"; דהיינו, סגולתה של תורת ישראל נעוצה בעובדת היותה תורה לכלל, ולא רק ליחיד. הערכים החיוביים של המציאות, "הקודש" בלשונו של הרב, אינם בלעדיים לישראל; "יש נטיפות של קדש בכל עם ולשון". המיוחד לישראל הוא דרישת התורה והרגשת האומה שמאותו הקודש "ערכי החיים כולם... צומחים", "על כן המשפטים הם קדש קדשים בישראל".

כנגד זה הפכה הנצרות את הדעת לאידיאל אינדיבידואלי, ובכך המיטה אסון על האנושות:

המינות הפקירה את המשפט, תקעה עצמה במדת הרחמים והחסד המדומה, נוטלת את יסוד העולם והורסתו. ומתוך עקירת יסוד המשפט מתכנו האלהי, תופסת אותה הרשעה היותר מגושמת, ובאה בזוהמא לחדור במשפט הפרטי של האישיות היחידית וחודרת היא בהתפשטות גדולה לנפשות העמים, ובוה מתיסד יסוד שנאת לאומים ועמק-רעה של טומאת שפיכת דמים, מבלי להמיש את העול מעל צואר האדם (אורות כא).

אכן, הגאולה תתבטא בתקומתו של המשפט: "אמנם עיני כל מוכרחות להיות נשואות לאור עולם, אור ה', אשר יתגלה על ידי משיח אלוהי יעקב והוא ישפוט תבל בצדק ידיו לאומים במישרים" (שם, יב).

העומות בין היהדות והנצרות מעמיד אותנו בפני תפיסות שונות של הדת; השוואת היהדות והסוציאליזם — בפני תפיסות שונות של המוסר. שונות זו היא שונות שבגישה, למרות ההסכמה המעשית, שלפעמים קיימת בפועל. מבחינה זו מהווה הדיון שלפנינו חלק מסוגיית היחסים שבין המוסר הדתי למוסר שמקורו באדם. כדי להסביר את עמדתו בסוגיה זו משתמש הרב קוק בסמלים קבליים:

שני דברים מאירים בישראל, המוסר הטהור בכל שאיפותיו בכללות העולם, באדם ובכל חי ובכל ההווה כלה, והידיעה שהכל נובע מהקריאה בשם ד' ובכל אורותיו היוצאים ממנו, הבאים ברעיון, עד שיצא שם הנכתב והנקרא, והיוצאים בדרך תולדות של כינויים והרגשות, שהם כולם אותות של מציאות עליונה בעושר היותה. המוסר בלא מקורו הוא אור פנימי, מרכזי, שאין לו מקיף, סביבה מקורית. סופו להתדלדל וערכו בעמידתו גם כן מועט הוא. ההופעה הנפשית לקישור האלהי, כשאין המוסר וערכיו מאירים כראוי, הוא תוכן מקיף חסר מרכזיות (אורות הקודש, ג, טו—טז; אורות, קמ).

בפיסקה שלפנינו מנוסחת ההבחנה שבין המוסר האלוהי לבין המוסר האנושי באמצעות ההבחנה הקבלית שבין האור המקיף לאור הפנימי. הרקע לסמל הוא כמובן תורת הצימצום. הדברים הנמצאים בחלל שנוצר על-ידי הצימצום עומדים בין שני אספקטים אלה של האור. אנו מודעים למקור האור המקיף, שבא מן האינסוף המקיף. אין אנו מודעים למקורו של האור הפנימי, על אף זאת שגם הוא מקורו באינסוף. האור הפנימי, הוא "המוסר הטהור", נמצא בלב כל אדם בצורה של שאיפה להיטיב לאדם, לחי ואף להווה כולה. כנגד זה, האור המקיף פירושו "הידיעה שהכל נובע מהקריאה בשם ה' ובכל אורותיו היוצאים ממנו". המוסר הרי הוא אחד מביטוייו של הקודש. ואכן, למוסר מקור דתי, אולם אין זה מקור היסטורי או ספרותי, אלא מיטאפיסי.

בעיות המוסר האנושי באות כך לידי ביטוי ביחסים שבין שני אורות אלה. אי האיחוד ביניהן יוצר את המתח שבין מוסר אוטונומי "בלא מקורו, הוא אור פנימי מרכזי שאין לו מקיף", לבין המוסר הדתי ההטרונומי "תוכן מקיף חסר מרכזיות". הראשון — "סופו להתדלדל". לעומת זה חוסר האור הפנימי מתבטא בחוסר המר-כויות, בפגם בהפגמת המוסר, ואז אין "המוסר וערכו מאירים כראוי, בין היתר בגלל הסתירה האפשרית שבין המצווה לנטיותיו הטבעיות של האדם, בעיה שעליה נעמוד להלן.

לפי הבנה סמלית זו, ההבחנה בין האור המקיף לאור הפנימי קרובה להבחנה שבין הטראנסצנדנטי והאימאננטי. לכל רעיון ואידיאל — בחינת אור מקיף, מקבילה בגיטיה הקיימת בלב האדם — בחינת אור פנימי. אין המוסר הטבעי הדוגמה היחידה להקבלה זו; ניתן למצוא בכתבי הרב דוגמה נוספת, המתייחסת למעמדה של התורה. למרות מקורה ההתגלותי אין התורה הכרח הבא מן החוץ כפוי על העם. מעקרון ההתגלות משתמע כי לתורה מקור טראנסצנדנטי. אולם רעיון בחירת ישראל מבטיח שקיימת התאמה בין המקור הטראנסצנדנטי לבין רוח האומה, המקור האימאננטי של האדם. גם ב"עקבי הצאן" מתוארת ההבחנה הזאת, אם כי בצורה שונה במקצת: שם מסביר הרב "שכל זמן שאין המוסר העליון של החברה יונק מהשכל העליון, בצדו היותר רם ונישא, מוכרחים הם המאורות השכליים והמוסריים להיות נלקים ומתמעטים... שהמוסר אפילו החברתי, הלאומי והאנושי יהיה רק אז שלם ונצחי דוקא כשיהיה יונק מהמדע היותר עליון... וזקוקה לו דעת הא-להים הברורה בצורתה האידיאלית

לית... וכיון שאין לו מעין של אין-סוף מיד הוא מתדלדל ומתיבש" (עקבי צאן, קג). הקבלה זו בין ניסוחו הדתי של האידאל לבין ניסוחו האנושי, גם מסייעת לנו להבין את תופעת הסוציאליזם. הליבראליזם והסוציאליזם הם תנועות המבטאות את השאיפות המוסריות של האדם המודרני במלחמתו נגד ה"הרשעה והחשכה". באגרת מד, אחת התעודות החשובות ביותר להבנת מחשבתו של הרב בעשור הראשון של המאה, ישנו דיון מפורט בבעיית יחס היהדות לשתי תנועות אלה. מאחורי דיונו של הרב עומדת ההנחה המקובלת שתיתכן סינתזה בין היהדות ובין הליבראליזם, בדומה לזו שהושגה על ידי יהדות מערב אירופה, אולם לא תיתכן סינתזה כזו עם המארכסיון השולל לחלוטין את הדת, בשם אתיאזם לוחם. ואכן, הרב שמואל אלכסנדרוב, המגיב על דברי הרב ב"עקבי הצאן" כותב (מאמרי בקורת עמ' 23):

ואמנם כן הוא כי צדק עולמים הוא תמצית היהדות, וכל מיני הליבראליזם השונים שמקורם אהבה ורגש מקורם ברוך בהיהדות העתיקה, באופן שבנקל לנו להיות נאמנים ליסודי היהדות, ויחד עם זה להיות גם ליבראליים ביותר קיצוניי לפי הסגנון החדש, אבל בשום אופן אין לנו להיות נאמנים ליסודי תורת קרל מרקס ברוח היהדות, אחרי כי התורה הזאת רחוקה מכל רוח ורגש, ובכלל לא די לנו במה שנמצא את היתרון המוסרי של היהדות כי אם לנו גם למצוא בהיהדות כח הדוחה את המאטעריאליזמוס ההיסטורי והעוקרו משרשו, ועד העת ההיא אין לנו עוד לשמוח... כי לעת עתה עוד הנצחון ממנו והלאה וזולת שניצוצ תקוה נשקף לנו כי בוא תבוא העת הזאת ולא תאחר.

הליבראליזם קרוב ליהדות בראותו את המוסר כערך מרכזי. לא כן הסוציאליזם, "כי יחפצו לעקור מן השורש כל מדה נכונה שמקורה ברגש האהבה והצדק הכללי, באמנם כי גם הצדק איננו כי אם יליד ההכרח של המאטעריאליזמוס שהיה נחוץ ונבאר בהיסטוריה רק לשעתו, אבל בהעולם הסאציאליי [= סוציאליסטי וכן להלן] העתידי אין צדק ואין אהבה כי אם עבודה משותפת לכל בני האדם בהמכונה הכללית, באופן שכל אחד ואחד נהנה רק מיגיע כפו וזאת כל תהילתו של העולם הסוצי-אליי...". (מאמרי בקורת, עמ' 22). הראייה משיב לדברים אלה, אם שהוא מחייב את הסוציאליזם כשלעצמו:

"אין אנו מצטערים אם תוכל איזו תכונה של צדק חברותי להבנות בלא שום ניצוץ של הזכרה אלהית, מפני שאנחנו יודעים שעצם שאיפת הצדק, באיזו צורה שתהיה היא בעצמה ההשפעה האלהית היותר מאירה...". (אג"ר ח"א, מה).

הברית הבלתי קדושה שבין הסוציאליזם לבין המאטעריאליזם, היא אכן תוצאה של מקרה שיש לו הסבר מן הבחינה ההיסטורית, אבל לא מן הבחינה הסיסטימאטית. הקשר הזה הנו תולדה של סיטואציה היסטורית, אולם הוא אינו מחייב המציאות.

אין מעבר הכרחי מן המאטעריאליזם ההיסטורי למאטעריאליזם הפילוסופי, הקובע תיאוריה שאיננה חלה על המציאות ההיסטורית, אלא על מבנהו ומהותו של הקוסמוס. החזונות המוסריים השייכים ל"מרחב המתפשט" של האנושות כולה, של האדם באשר הוא אדם, הם גם באים "בבטחה אל אוצר החיים הפרטי של ישראל", אוצר בו אנו מוצאים "כל גרעיני הצמיחה לאושר ולחיים". אין אנו צריכים ואף אין אנו יכולים "להמית מאומה", דהיינו לשלול אותם ערכים אוניברסאליים חיוביים, על אף שבסיטואציה מסוימת מעורבים בהם יסודות הסותרים את הקיום היהודי ועקרונות היהדות. היהדות "מהפכת את הכל לאור, חשיכא לנהורא, ומרירו למתיקו". לא חיסולו של הסוציאליזם, אלא המתקתו היא המשימה שלפני המחשבה היהודית.

והטוב שבמאטעריאליזמוס ההיסטורי יעמוד בעצמו לימינו, כשנברר בבטחה איך שאי אפשר שתתקיים כשיטה קבועה, ישנה או מחודשת, עם כל ענפיה ושריגיה, כ"א צריכה היא זימור וניכוש, צירוף וזיכור, והחלק שבה יהיה לעולם ככל טוב, מתאים עם אורם של ישראל, עוזם ונצחם (שם).

הסוציאליזם כדרך שהוא מופיע לפנינו במעטה המאטעריאליזמוס ההיסטורי, הוא ללא ספק "יליד רעיון אנושי של רגע היסטורי מתנועע" כפי שטוען הרב במפורש בנוגע לליבראליזם. מכאן — שהוא ישנה את צורתו. דבר זה איננו בבחינת אפשרות בלבד. הוא יתפך להכרחי להבטחת המשך קיומו. הסוציאליזם צריך "זימור וניכוש, צירוף וזיכור", ואין ספק ש"צירוף" זה פירושו התנערותו מן הויקה אל האתיאיזם הסותר בעצם מהותו את הסוציאליזם.

וכך כותב הרב בכסלו תרס"ז בתשובתו לרב אלכסנדרוב (אגרות הראי"ה, א, מה—מו):

אין אנו מצטערים אם תוכל איזו תכונה של צדק חברותי להבנות בלא שום ניצוץ של הזכרה אלהית... ואם תרצה האנושיות לכונו מצב של שווי משקל בחיים ומנוחה ללב בלא שום השפעה רוחנית כלל, הרינו מוצאים בה, אפילו אם לא תרצה להכיר את מהות הצדק המוסכם, אם רק יעלה בידה, את ההשפעה הרוחנית היותר אדירה. "ואמר לא נביא אנכי, איש עובד אדמה אנכי, כי אדם הקנני מנעורי" (זכריה). ואם יחפץ אדם לבנות ג"כ את הבנין הקוסמולוגי הכללי בלא שום הצטרפות השפעה רוחנית, כ"א בחשבונות של הכרחים מטריאליסטיים, הגנו עומדים במנוחה ללב ומסתכלים על בנין ילדים זה, שהוא בונה את קליפת החיים בשעה שאינו יודע לבנות את החיים בעצמם, והגנו מתקרבים ומתאמצים עי"ו יותר בקשר האורה והקדושה הפנימית "אנכי ד' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים", ולא "אשר בראתי את העולם" ומתוך ההכרה העליונה ורום ודאיות החיים האדירים המסודרים והצחים עצמם, "ואנכי ד' אלהיך מארץ מצרים, ואלהים זולתי לא תדע ומושיע אין בלתי, אני ידעתיך במדבר בארץ תלאכות".

הסתירות

עיון במשנתו של הרב קוק בסוגיית המוסר החברתי, מעמיד אותנו בפני בעיות שהגות המאה העשרים ניסחה לאחר מכן בכל חריפותה.

התוכנים המוסריים הנם סותרים זה את זה, כל אחד בונה את עולמו בצורה רחבה רדיקלית ואינו חושש כלל לאותו הציור העולמי ואותן התביעות של התוכנים המוסריים האחרים (אורות הקודש, א, יב).

כדי לאפשר דיון סיסטמאטי בבעיות אלו ננסה להלן לטפל בפרובלימאטיות זו בזיקה לארבעה מוקדים, בהם ניתן לראות, לדעתי, את הסתירות היסודיות עליהן צריכה העשייה המוסרית להתגבר. על האחרונות שביניהן, עומד הרב במפורש. אולם ראוי, לדעתי, לעמוד עליהן במכלול הסתירות כולן, אותן ננסה לתאר להלן.

הנחש

הסתירה הראשונה היסודית היא ללא ספק הטראגדיה של אי-אפשרות לממש את המוסריות באורח טוטאלי. העולם הזה שוב איננו גן-עדן של הארמוניה, והסמל היסודי המתאר אותו הוא הנחש: "ואיבה אשית בינך ובין האשה ובין זרעך ובין זרעה הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב" (בראשית ג, טו). אין אפשרות להתקיים, אלא תוך מאבק ללא פשרות. האלטרנטיבה האפשרית היחידה היא בין "הוא ישופך ראש" — לבין "ואתה תשופנו עקב". לפנינו גמנועות אובייקטיבית, ועל ידה מצויה הגמנועות הסובייקטיבית. כשקבעו חז"ל שאין השכינה שורה אלא על חכם, גיבור ועשיר, עמדו על העובדה שאין הפעילות המוסרית מתאפשרת אלא לאחר מילויים של תנאים; למשל: האפשרות לקבוע את הדרכים למימוש והשחרור מן המחסור ומן הפחד.

לפתח חטאת רובץ

הסתירה השנייה מתבטאת בעובדה, שהעשייה המוסרית נתקלת בהתנגדות של רצונות ומאוויים הקיימים בנו. הנחש איננו רק סכנה חיצונית, אלא הוא מצוי בנו כמסית לרע: "ואליך תשוקתו ואתה תמשל בו" (בראשית ד, ז), כלשונו של רש"י: "ואליך תשוקתו של חטאת הוא יצר הרע, תמיד שוקק ומתאוה להכשילך...". בסתירה זו מצוי הציר עליו סובבת ספרות המוסר הקלאסית, שעמדה על הפער שבין הסכמה אינטלקטואלית לאידיאל לבין רגשותינו ומעשינו המנוגדים לו.

עץ פרי עושה פרי

הסתירה השלישית היא זו הקיימת בין המטרה לאמצעים. סתירה זו נוסחה על ידי הרב באמצעות דברי חז"ל על חטא הארץ, אלא שבדבריו אין הוא מצביע על סתירה, אלא על אי-התאמה בלבד.

דברי חז"ל ידועים. ההבדל בין מצוות ה' לארץ: "תדשא הארץ... עץ פרי עשה פרי" (בראשית א, יא) לבין ביצועה של מצווה זו: "ותוצא הארץ... עץ עשה פרי" (שם, יב) משמשים רקע לרעיון חטא הארץ (אורות פרק ו—ז).

מתחלת הבריאה ראוי היה טעם העץ להיות גם הוא כטעם פריו. כל האמצעים המחזיקים איזה מגמה רוחנית גבוהה כללית, ראויים היו להיות מוחשים בחוש נשמתי באותו הגובה והנועם שעצם המגמה מורגשת בו כשאנו מציירים אותה. אבל טבע הארץ, התנוודות החיים, וליאות הרוחניות, כשהיא נסגרת במסגר הגופניות, גרם, שרק טעמו של הפרי, של המגמה האחרונה, האידיאל הראשי מורגש הוא בנעמו והדרו, אבל העצים הנושאים עליהם את הפרי עם כל נחיצותם לגידול הפרי, נתעבו ונתגשמו ואבדו את טעמם. זהו חטא הארץ.

הרב מפרש אגדת חז"ל זו בכתביו בשלוש דרכים שונות. הראשונה — המצויה באיגרת צא — מקשרת בין קללת הארץ לבין חטאה. הארץ לא נתנה את כל ברכתה, הגבילה את עצמה. כאן דווקא — הנחמה. אין העולם ניתן לאדם במלוא הפוטנציאל שבו, בגין הסכנה שהוא ישתמש בו לרעה. באיגרת זו מהדהדים מוטיבים קודמים. כך כותב רבי שמשון רפאל הירש באגרות צפון (איגרת ה) על העונש המוטל על האדם, "הוא מקשה על האדם את דרך ההנאה, לבל תרוינה תאוותיו הבהמיות, למען השפיל את גאווה ולהשיב את לבו אל עצמו ואל אביו שבשמים, למען יכיר שיש גבול לכוחו וידע שתפקידו וגדולתו צריכים להיות שונים וממעל לדברים העשויים להיות נתונים לו או להלקח ממנו". קירבה יתירה לפירושו של הראי"ה מצויה בפירוש התורה לנצי"ב. את הקללה "ארורה האדמה בעבורך" (בראשית ג, יז) מפרש רש"י ב"משל ליוצא תרבות רעה והבריות מקללות שדיים שינק מהם". הנצי"ב מביא פירוש נוסף "בעבורך... משמעו לטובתך, דאחר דסר ממך אהבת ה', הטוב טוב לפניך שיהא האדמה הארורה ותבא לידי בעצבון תאכ"ל לנה... לטובת האדם". רעיונות אלה של רש"י ושל הנצי"ב משתזרים יחד בדבריו של הרב באיגרת צא. למוטיב ראשון זה, מיתוסים בטקסט שלפנינו שניים נוספים. מוטיב שני — הופך את חטא הארץ למאורע קוסמי, לסמל של חדירת החומר בעולם. מוטיב שלישי — הוא ראיית חטא הארץ, כאמור, כאי-התאמה בין המטרות והאמצעים, והיא הסתירה השלישית עליה אנו עומדים כאן.

ראוי לדעת, להבחין באופן חד בין הסתירה השלישית והראשונה. בסוג הראשון נוצרת הסתירה בין הערך המוסרי לבין מטרה אחרת, רצויה או אף הכרחית. הפראדיגמה של הנחש מדגימה מקרה בו עצם ההישארות בחיים תלויה בעשייה בלתי מוסרית: ההריגה. בסוג השלישי נוצרת הסתירה בעקבות העובדה שעשייה מוסרית מוסיימת כורכת איתה כתנאי הכרחי את ההזדקקות למעשים בלתי מוסריים. זו ההבחנה הקיימת בין בעיית "פיקוח נפש דוחה...", לבין בעיית "המצווה הבאה בעבירה". ניתן כמובן להתעלם מן הבעייתיות הראשונה תוך ראיית המטרה שלפנינו כערך מוסרי, ובעקבות זה למחוק את ההבחנה בין שני סוגי הסתירה. לדעתי השמירה

עליהם — חשובה. אלו הם מקרים שונים, והם שונים מן הסיטואציה הנוצרת על ידי הסתירה הרביעית.

זיווג הפרצופים

הסתירה הרביעית היא זו הקיימת בערכים — בינם לבין עצמם. הבעיה הקלאסית של ספרות המוסר המסורתית היא המתח שבין החובה לבין הקשיים שמיושם גורם, דהיינו — הסתירות הראשונות. אולם דא עקא, פיענוחה של החובה איננו פשוט לחלוטין. על כל סיטואציה נתונה, ניתן ליישם ערכים שונים, המביאים אותנו לפעמים לידי מסקנות סותרות. פירוש הדבר שאין לעמוד על יישומן של האידיאות ללא הודקקות לדיאלקטיקה מוסרית.

האיחוד שבין העקרונות המוסריים מיוצג בצורות שונות בסימבוליקה הקבלית. הביטוי המיידית הוא הסמל של ספירת יסוד המאחד בין הערכים המנוגדים: "ורק ממעין העולמי העליון, ממקור צדיקו של עולם, ממקור ראש צדיק... התאחדותן של כל התביעות המוסריות, המתכנסות בלבו של כל יצור, והכוללות את כל הקבוצות החברתיות והמאחדות את כל העולמים" (אורות הקודש א, יב). אכן יש הקבלה בין חלקיות ההכרה לבין חלקיות המוסר. ה"שלום" שמייצגת ספירת יסוד הוא ההארמוניה שבין החלקים השונים. על הדיאלקטיקה שבין הדעות השונות עומד הרב גם באיגרת משנת תרס"ו לר"א ניווירט:

כלל גדול אומר לכבודו, שההשקפה היותר מאירה בענייני אמונות ודעות, כמו בכל עניינים נשגבים, היא לצאת מהחוג הצר, שבו נמצאים שיטות מחולקות, הצוררות זו את זו ומבטלות אלו את אלו, ולבוא עד מרום הפסגה, שמשם נשקפות כל הדעות בשרשן, איך שכולן עולות למקום אחד... (אגרות הראי"ה, א, פד).

הדעות השונות יכולות לגבוע "משנוי תנאים בארצות החיים", או "במצב הנפשות... המחלק ביניהן". אלו הן אפשרויות שונות המבטאות גוונים שונים של האמת, לפעמים תוך סתירה הדדית. אולם יש שהדיאלקטיקה מקורה בעולמן של האידיאות עצמן. דיאלקטיקה זו ביטא הרב באמצעות סימבוליקה קבלית, יציאת האורות מהאדם הקדמון, שהוא "מושג מטפזי ע"ד השכל האלהי כפי מה שהוא מושג להמחשבה הכללית". להלן, ננסה לשחזר את פירושו של הרב לסימבוליקה זו, כטוענת לקיומם של שלושה שלבים שונים בהתפתחות האידאות.

השלב הראשון הוא של האידיאות המופיעות בצורתן האטומית והמבודדת: "עולם הניקודין". השלב השני הוא בניין פרצופים, סטרוקטורות, מהאידיאות האטומיות. אולם רק השלב השלישי מאפשר את שיווי המשקל, כשהפרצופים באים לכלל זיווג. הפרצופים מסמלים אמנם מיבנים של אידאלים, אולם הם עומדים בסתירה אלו לאלו ויכולים להגיע לידי איוון אך ורק על ידי זיווגם. זיווג הפרצופים הוא ההקבלה הקבלית של הדיאלקטיקה ההגליאנית.

מוסר והיסטוריה

הסתירה הרביעית מחד גיסא, ושלוש הסתירות הראשונות מאידך גיסא, מעמידות אותנו בפני שתי משמעויות של הדיאלקטיקה: הדיאלקטיקה שבין האידיאות והדיאלקטיקה ההיסטורית של הופעת האידיאות ומימושן.

בין שתי דיאלקטיקות אלו יש להבחין בהבדל עקרוני. הדיאלקטיקה שבאידיאות היא חיובית מעיקרה. הדיאלקטיקה ההיסטורית מחקה את מתח האידיאות, אך נכנס בה מרכיב נוסף, שהנו תוצאת קיומו של החטא.

עצם קיומו של תהליך היסטורי מעוגן בדינאמיות של העולם. אין האידיאות באות לכלל מימוש מחוץ לזמן, אלא תוך תהליך מתפתח. תהליך זה של התפתחות תוך התעלות הנו החוק הראשון של המציאות. הסברו מכריח אותנו לחרוג מעבר לגבולות הטבע אל מהותה של הבריאה. העולם שמקורו בא' שואף לחזור אליו, על דרך שהמים "שואפים" להגיע לגובה מסוים בכלים שלובים. שאיפה זו מתבטאת בעקרון ההתפתחות, שכך הוא הופך להיות זהה לרעיון התשובה.

ההתפתחות ההיסטורית היא חלק של ההתפתחות הקוסמית ונתונה גם היא לחוקים דומים. עד כה הדברים מקבילים, אלא שההתפתחות ההיסטורית קשורה בעשייה האנושית, וזו יכולה להביא להפרעות בתהליך זה, הפרעות הבאות לידי ביטוי במהותה הדיאלקטית של ההתפתחות.

חלק אחד של התופעות הדיאלקטיות מקבל את הסברו בעצם התהליך ההתפתחותי. המעבר בין שלב לשלב מלווה פעמים רבות במשברים רוחניים. כך, דרך משל, רוח האדם מגיעה לפעמים לשלב מתקדם יותר, לעומת הרעיונות שלא התפתחו באותו קצב. פער זה מתבטא במשבר, דוגמת בעייתן של אותן נשמות גדולות, שאינן יכולות למצוא את סיפוקן במציאות הרוחנית הקיימת ואינן רואות עדיין את העידן הבא. הסבר נוסף של התופעות הדיאלקטיות נעוץ בקיומו של החטא. התהליך ההתפתחותי נמשך למרות החטא, אולם אז משתווה לו אופי דיאלקטי. בעקבות החטא תופיע התנועה המנוגדת, שתבליט את תיקונו, אך לפעמים על חשבון דברים חיוביים אחרים. רק הסינתזה בין התנועות המנוגדות תביא לגאולה תוך מאבקים ומכאובים.

הדוגמאות האפשריות לניתוח בעיות מוסריות לנוכח סתירות אלה, הן רבות. הפאראדיגמה לדיון זה היא לדעתי עמדת הרב בסוגיית הצמחונות. לפנינו אידיאל שאינו יכול להתגשם בתקופתנו, בגין הסתירות הקיימות בו, אך יתגשם בעתיד, בעקבות ההתקדמות ההיסטורית: "כלל החוקים פונים בעיקרם אל העתיד". אכילת הבשר היא דוגמה להשתלטות האדם על הטבע, והמצוות הקשורות באכילה מהוות מחאה כנגד השתלטות זו: "לא, תעודת הגדי אינה דווקא להיות לברות לשיניך החדות שהוחזו גם מורטו לרגלי השפלתך וזוללותך באכילת בשר, והחלב ממילא לא נועד להיות לתבלין למלאות את תאוותך השפלה" (אפיקים בנגב, הפלס תרס"ג, עמ' 714-716).

אם אכילת הבשר ולקחת הצמר הם סמל לעריצות האדם בטבע, הרי שהעבדות היא סמל לעריצות האדם בחברה. אין ספק שהחברה האידיאלית היא חברה ללא

עבדות, אולם חזון הגשמת אידיאל זה בהווה הוא מיקסם שווא; זאת בגין העובדה שרק לכאורה מתארת העבדות מצב חוקי השייך לעבר. אין הבדל עקרוני בין מעמד העבדים לבין הפרולטאריון, הטראגדיה של העבדות היא בהיותה "חוק טבעי", אולם, שלא כאצל אריסטו, אין המושג "חוק טבעי" יוצר זכויות, אלא אך ורק קובע קיומם של צרכים. אין הכוונה למצב טבעי של עבדות בנוסח הקלאסי הנקבע על ידי מעמד האדם, אלא שכתוצאה ממצב חברתי נתון, קיימת שכבה חברתית שבפועל מתפקדת כמעמד עבדים. וכך כותב הרב:

שיש הכרח טבעי במצב האנושי שיהיו מקצתם עבדים, ואם לא יהיו עבדים ע"י החוק, יהיו עבדים ע"י מכריח עצמי מדאגת קיומם, א"כ לא הרוח השחרור מאומה בכלל המין האנושי, זולת לפי אותו הערך של התמעטות הצורך למלאכת עבדים בכלל, שזה הולך ומתקדם ע"י ההתפתחות של חרושת המעשה, שהאדם רודה על ידה ביותר בכחות הטבע. (אגרות הראי"ה פט, א, צד).

אכן, גם בחברה המודרנית קיימת עבדות, לא "עבדות חוקית" אלא — "עבדות טבעית". עבד הוא אותו הפרולטאריון המורכב מפועלים אצל "אותם שקנו להם נכסים מרובים, שהם משתמשים בכח המשפט לשכר עובדים עניים לעבודתם". פועלים אלו הם "עבדים בטבע מצד ההכרח החברתי". שחרור העבדים איננו תמיד תוצאה של קידום מוסרי דווקא, אלא לפעמים דווקא של התפתחות הטכניקה. הדברים מקבילים לקונצפציה המארכסיסטית על השפעת התפתחות הטכניקה על המוסר החברתי. באופן פאראדוקסאלי, דווקא העובדה, שהעבדים חדלו להיות רכוש כספי, הביאה לידי הרעת מצבם החומרי, והפכה אותם לפגיעים יותר:

עכשיו אנחנו צריכים להערות מוסריות לדאוג בעד חיי העובדים, החומרי והמוסרי, והעשיר שלבו אטום לזעג לכל צדק מוסרי, ויותר נוח לו שבמנהרה יחסר אור ואויר, אעפ"י שע"י יתקצרו חייהם של עשירות אלפים אנשים, ויעשו חולים אנושיים, רק שלא יוציא מכיסו עשירות אלפים שקלים לכונן את המנהרה במצב יותר טוב, ואם לפעמים תפול מכרה, ויקברו חיים עובדיה לא ישים על לב, כי ימצא עבדים אחרים נשכרים.

החוק צריך להתחשב בנתונים החברתיים והכלכליים הקיימים, הגורמים שתופעה כלשהי תהיה בבחינת הכרח טבעי. זוהי המשמעות העמוקה של האמירה "בראתי יצר הרע בראתי לו תורה תבלין". התורה שהיא אמת נצחית, באה לידי ביטוי כתבלין ליצר הרע של תקופה: "כל זמן שהעבדות הטבעית תהיה מוכרחת להיות נהוגה בחברה האנושית, "בראתי יצר" בראתי לו תורה תבלין", תהיה העבדות החוקית מבסמתה ומחזירתה לטובה" (אגרות הראי"ה פט, א, צה). יישומו של המוסר הוא אכן פונקציה של הסיטואציה ההיסטורית.

וענני המלחמות, אי אפשר ה' כלל, בשעה שהשכנים כולם היו זאבי ערב ממש, שרק ישראל לא ילחם... רק עם צפיה להביא את האנושות למה שהיא צריכה להיות, אבל לא לדחוק את השעה (אגרות הראי"ה א, ק).

הסתירה הקיימת בין הדרישות המוסריות לבין המציאות, איננה אלא תוצאה של החטא:

לולא חטא העגל היו האומות יושבות ארץ-ישראל משלימות עם ישראל... ולא היתה שום שיטת מלחמה נוהגת... רק החטא גרם ונתאחר הדבר אלפי שנים... וחטא העגל ימחה לגמרי... והעולם יתוקן באורח שלום ורגשי אהבה (אורות, יד).

מסקנות העמדה הזו הן מרחיקות לכת:

עובנו את הפוליטיקה העולמית מאונס שיש בו רצון פנימי, עד אשר תבוא עת מאושרה, שיהיה אפשר לנהל ממלכה בלא רשעה וברבריות.

מכאן הגלות איננה תוצאה של אסון ועונש בלבד. הגלות היא "אונס", אולם יש בה מטרה פנימית: עויבת בימת ההיסטוריה בתקופה שבה הפוליטיקה היתה אפשרית אך ורק תוך שימוש באכזריות וברבריות. היד הנסתרת המנהלת את ההיסטוריה גורה עלינו את הגלות כי בחלה נפשנו בחטאים האיומים של הנהגת ממלכה בעת רעה.

יעקב שלח לעשו את הפורפירא: "יעבור נא אדוני לפני עבדו", אין הדבר כדאי ליעקב לעסוק בממלכה, בעת שהיא צריכה להיות דמים מלאה, בעת שתובעת כשרון של רשעה. אנו קבלנו רק את היסוד כפי ההכרח לייסד אומה, וכיוון שנגמל הגזע הודחנו ממלוך, בגוים נתפורנו, נזרענו במעמקי האדמה, עד אשר עת הזמיר הגיע וקול התור ישמע בארצנו.

"עת הזמיר", מועד הגאולה, איננו רק מועד קבוע המתקרב, אלא אף מסמן תקופה חדשה של "זמיר עריצים" וזמיר עריצות. בימי מלחמת העולם הראשונה ניתן היה להאמין שתקופה חדשה מתקרבת: "הדשאים עומדים על פתח הקרקע" (אורות יד). בעייתת המחודשת של המחשבה הדתית בימינו בתחום זה נעוצה בעובדה שמצב זה לא התממש, והמציאות עודנה מעמידה אותה בפני בעיות החיים בעולם של סתירות. החיים על פי חזון השלום, הם עדיין בבחינת "דחיקת השעה".

ח. הרעיון הלאומי

אחד מיסודותיה המרכזיים של החסידות היה הבנתן של המחשבות הזרות והתייחסותן של האדם להן. הראי"ה המשיך את דרכה של החסידות אלא שמה שהיה נכון לגבי היחיד, הפך עתה לנכון לגבי הכלל כולו. באסיפה ציונית בחודש מרחשוון תרע"ז, דיבר הרב על "העלאת המחשבה הלאומית, והשבתה למקור מחצבתה, שאז תיכון למפעלה בארצות החיים, כי תשאב לשד חיים ברוב עוז והדר ממקור חייה, נשמת כנסת ישראל המקורית באור חי העולמים" (אגרות הראי"ה, תשצ, ג, סג).

הראייה לימד שרעיון ההידבקות בצדיקים, מקבל בתקופתנו כיוון חדש, הידבקות בכנסת ישראל: "צריך אדם להיות מחובר תמיד עם תמצית הטוב הא-לקי המקושר בשורש הנשמה של כנסת ישראל כולה" (אורות פי"ג, ג; אורות ישראל ג, ג; קמג). הראייה היה רגיש למטענם ההיסטורי של שמות ומונחים. נדמה לי שלא אטעה אם אומר שהוא סבר כי המונח "ציונות" איננו כה מוצלח. עמדה זו בוטאה באופן חריף על ידי בעל ה'צפנת-פנח', רבי יוסף ראזין שטען שבעוד שלמונח 'ירושלים' יש משמעות חיובית, יש ל'ציון' משמעות שלילית.

נדמה לי שרעיון מעין זה עמד בבסיס הכרתו של הראייה כאשר חשב על אירגון ציוני חדש, "דגל ירושלים". ואמנם הרב הסתייג מכל מיני תופעות שליליות הקשורות בתנועה הציונית, אף שללא ספק צידד במפעלה העיקרי, תחיית העם היהודי.

במרכז התחייה הציונית אין עומדת מהפכה פוליטית אלא מהפכה אנושית. זהו התנאי הראשון. הדור צריך להכיר את עצמו ואת סגולותיו (עקבי הצאן, קז). התיאורים הקודרים על מצבו של העם נכונים, אולם הסכנה הגדולה המאיימת על הפרט ועל הכלל גם יחד, היא הפגמת המצב החיצוני. יש שדור — זה נכון גם לגבי אדם — "המתהפך בחבליו בענות נוראה ומצוקי שאול". מעבר לכאב — ההשפלה "הצרה האיומה הרוחנית והחמרית יחד, אוי, החשיכה את עולמנו, נטלה את זיו הכבוד מחיינו". אולם מעבר להשפלה אורבת הסכנה האחרונה, שאנו נפנים את הלחץ החיצוני ונראה את עצמנו כשפלים וחטאים. זה התנאי הראשון, להבין ש"לא דור שפל, גם לא דור חוטא" הוא דור זה הסובל. המשטמה הכללית של האויבים, ואף הסימפאטיה של אלה "האומרים שראוי לרחם עלינו", שניהם כאחד "השפילו את רוחנו כל כך עד שגם אנחנו אין אנו יכולים להסתכל על עצמנו כי-אם בעין של זעם, של חשד ושל השפלה כאילו אנחנו, רק אנחנו הננו הרעים והחטאים, הסכלים והחשוכים מכל העם אשר על פני האדמה, אוי ואללי!".

משהו יסודי השתנה בעולם המודרני, והוא מאפיין את הדור. דבר זה איננו נוגע ליחידים אלא ל'כללות הדור'. ההבדל העיקרי, הוא קודם כל סוציולוגי. לפנינו לא פעולות של יחיד, אלא פעולות של רבים. הדגש עובר מן היחיד אל הציבור. חובת המאבק נגד הצמצום ביחיד נכון גם לגבי הכלל. התחייה אכן חייבת להביא לשיחרור כל הכוחות, ולפיתוחם ההארמוני לתכלית קדושה. וזה אפשרי רק בארץ ישראל. הגלות היא גיא צלמוות "ושם בגיא צלמוות אי אפשר ללכת במרחב, אי אפשר לשאוף לחיים מלאים... על כן הוא [ישראל] מוכרח להיות צולע על ירכיו" (עקבי הצאן, קיד). נכותו של יעקב מסמלת את צמצום החיים של העם בגלות, ממנו חייבים אנו להגאל: "אבל לא זאת היא תורת החיים הנצרכת לדור של עקבא דמשיחא". הלאומיות משותפת לנו ולעמי העולם. אולם אנו צריכים למצוא את דרכנו שלנו. הדוגמא הבולטת לכך, היא היחס לגבורה ולכוח:

כן טובה היא הגבורה לישראל כלכל עם, אבל מדה מיוחדת יש לנו שלא נשכח את יסוד גבורתנו... צריך להדריך אותנו אל אותו הסדר והסגנון

של המוצלחים שבתולדתנו, אל הטובים שבמלכים ואל המעולים שבגבורים (אדר היקר, נו).

העם היהודי מאס בגבורה "שכולה חומרית העקובה מדם, ומביאה בסוף את הגוי כולו לידי שפלות ובהמות גסה שאחריתה היא כליה והעברה מן העולם" (שם). זוהי הדוגמא הבולטת של חיקוי שאין בו ביקורת והבחנה. עלינו להשכיל "שאינו לנו דוגמא שלמה בעולם, על כן אי אפשר לנו לעשות מהלך היסטורי בחיקוי שלם" (שם). אנו חייבים ללמוד מן העמים אבל "רק בערך משל קרוב", ומה שחייב להדריך אותנו הוא תמיד טבעיותו העצמית ממקור ישראל. הגותו הלאומית של הראייה לימדה אותנו את מהותו של החזון, ראיית העתיד "אף על פי שאין לו עדיין בפועל מאומה" (עקבי הצאן, קטו).

לאומיות ומשיחיות

הרוח הלאומי "הקובע את התחום החברתי" בא לידי שיא ברעיון הגאולה. "וירא אלוהים את כל אשר עשה — והנה טוב מאוד". במילים אלה מסתיים תיאור הבריאה. ואולם, מיד לאחר מכן מושבתת ההארמוניה הקוסמית בעקבות החטא. העולם ש"כולו טוב", הפך להיות עולם שבו "טוב ורע" משמשים בעירובייה, ואשר לעתים מרובים בו הצללים מן האורות. העולם איננו עוד גן-עדן. אולם, עם הופעתו של הרע בקוסמוס — נולדת גם התשובה: שיבה אל גן-העדן, הגאולה ואחרית-הימים.

האדם הבא לשאול על מהותו של רעיון הגאולה ולחקור את תוכנו, ימצא מיד את עצמו לפני העושר הרב והרב-גוניות של המוטיבים שבו. כלום ניתן לבנות מוטיבים אלה במערכת כלשהי? אם נתעלם מתולדותיו של הרעיון, נוכל להציע ניסיון לסיסטמטיזציה, שבאמצעותה ננסה לעמוד על קצות חוט שיעזרו לנו להשיג תלט על הפקעת כולה.

אין גאולה אלא ניצחון על הרע. והיכן הרע, אם לא בכל מעגלי המציאות? סבלו של איוב משמש דוגמא לבעיית היחיד. ה"גלות" מסמלת את הרע והסבל הלאומי. וה"מלחמה" — את הרע שבאנושות, את חטאת הלאומים.

מסכת המוטיבים שבחזון הגאולה מקבילה לחלוקה של הרע. הרע האישי מוצא את תיקונו ברעיון האלמוות: בעולם הזה אין שכר מצווה, אולם יש "מחר" לקבלתו. הרע הלאומי מוצא את תיקונו ברעיון המשיחיות; והרע הבין-לאומי — בחזון אחרית הימים, כאשר "לא ישא גוי אל גוי הרב, ולא ילמדו עוד מלחמה".

על ידם — חזון אחרון ואוטופי: של תיקון העולם כולו, של ניצחון אף על המוות, של עולם הבא ובו חזרה אל גן-העדן האבוד, הזאב והכבש הגרים יחד בשלום משל הם לשלום העמים, אולם הם גם מצביעים על העובדה שיש בקוסמוס הלא אנושי אלימות, והחזון האחרון של הנביאים פירושו ניצחון גם על אלימות זו.

ארבע לשונות אלה של גאולה מתחלפות לשני צירים מוגדרים היטב. המשיחיות

קארל מארכס, החוזה את חזון הגאולה האנושית, וויגמונד פרויד — שהתיימר להביא לגאולת הפרט באמצעות מודעות להתרחשויות באישיותו. ביטוי בולט לבעיה זו ניתן ב"אורות ישראל":

במשיח בן יוסף מתגלה התכונה של לאומיות ישראל מצד עצמה. אמנם, התכלית האחרונה אינה התגדרות בהתייחדות הלאומיות בלבדה, כי אם השאיפה לאחד כל באי עולם למשפחה אחת, לקרוא כולם בשם ד'. ואע"פ שזה גם כן צריך מרכז מיוחד, מ"מ אין הכוונה כולה רק המרכז, כי אם פעולתו גם כן על הכלל הגדול. וכשצריך העולם לעבור מעניין הלאומיות אל הכללות, צריכה להיות גם כן כעין הריסה אל הדברים שהושרשו מצד הלאומיות המצומצמת, שיש עמה המגרעות של אהבה פרטית יתרה. על כן עתיד משיח בן יוסף ליהרג, ומלכות אמיתית וקיימת תהי' משיח בן דוד. וכשמידת הכוסף אל הטוב הכללי מגיעה לביטול ערכה של התייחדות הלאומיות, הנה עוד צעד אחד והרע יהי' מבוזר גם כן מחיי היחידים. נמצא שביטול יצר-הרע והריגת משיח בן יוסף קרובים הם בעניינם זה לזה. לפיכך נחלקו חז"ל בפ' החליל על הפסוק והביטו את אשר דקרו, אם הוא על משיח בן יוסף שנהרג או על יצר-הרע שנהרג (אורות, קס).

הבסיס לפיסקא זו מצוי במוטיב הקלאסי על שני המשיחים: משיח בן יוסף ומשיח בן דוד. המשיח הראשון, משיח בן יוסף, יהרג על פי דברי האגדה התלמודית (בבלי, סוכה, נב ע"א), הבנויה כפירוש לפרק יב בספר זכריה: "ושפכתי על בית דוד ועל יושב ירושלים רוח חן ותחנונים, והביטו אלי את אשר דקרו, וספדו עליו כמספד על היחיד, והמר עליו כהמר על הבכור. ביום ההוא יגדל המספד בירושלים כמספד הדרדמון בבקעת מגדון" (זכריה, יב, יא). פסוקים קשים אלה זוכים בתלמוד לשני הסברים אלטרנטיביים: פליגי בה ר' דוסא ורבנן. חד אמר: "על משיח בן-יוסף שנהרג"; וחד אמר: "על יצר-הרע שנהרג...".

מה יהיה תוכנו של ההספד הגדול בימות המשיח? חכם אחד מפרש שההספד מכון למשיח בן יוסף שנהרג. לפי החכם השני — היצר-הרע יישחט באחרית הימים, וייספד באותו הפסד גדול והמוני. על בסיס דברי חכמים אלה בונה הרב את תורתו. משיח בן יוסף מסמל את תחיית הלאומיות היהודית. משיח בן דוד מסמל את אחרית הימים, שתבוא אחרי תקופת ההתייחדות הלאומית. אלה הם שני אידאלים — שתי תקופות בחזון המשיחיות. החזון הראשון עתיד להיבטל, ואילו החזון השני הוא נצחי — "מלכות אמיתית וקיימת". יש מעבר בין שתי התקופות: "...כשצריך העולם לעבור עניין הלאומיות אל הכללות" — המעבר לאחרית-הימים הקוסמופוליטי מהווה התגברות על התקופה הקודמת: "כעין הריסה אל הדברים שהושרשו מצד הלאומיות המצומצמת". אז יקבל הייחוד היהודי את בטויו הנעלה ביותר.

מתי צפויה תקופה זו? — הרב מנסח את תשובתו בעזרת המחלוקת. שני החכמים אמרו בעצם דבר אחד. משיח בן יוסף ימות כשהיצר-הרע יישחט — "כשמידת הכוסף

ואחרית-הימים הם חזונות היסטוריים. הישארות הנפש ותחיית המתים מעבירות אותנו אל מעבר להיסטוריה, אל עולם שונה.

אי אפשר לעמוד על רעיון הגאולה בלי להיות מודעים לארבעה מוטיבים אלה. אין במקורות הקלאסיים של היהדות תוכנית סיסטמאטית המארגנת את המוטיבים כולם. כל הוגה ניסה לבנות מערכת כזו, ויצר תוכנית סיסטמאטית משלו. מכל מקום, היהדות לא יכולה היתה (ולא רצתה) לוותר על קיומם של ארבעת המוטיבים ושני הצירים האלה. בהכרתה של דו-ממדיות זו מעוגן רעיון המדינה היהודית.

אופיה הסגולי של היהדות בא לידי ביטוי בערכים, אך גם בעובדה שאלה נתפשים לא רק כמטלה של היחיד, אלא של הכלל כולו. הסובייקט, הנושא של הדת, הוא קיבוץ; ומכאן שהקיום הקולקטיבי, ובעקבותיו העצמאות — הינם מרכיבים חשובים של היהדות. הקריאה היהודית לפי הראייה היא מחאה נגד האלילות. אולם בעל הקריאה איננו היחיד, אלא הציבור:

בראשית מסעו של העם הזה, אשר ידע לקרוא בשם הרעיון האלוהי הברור והטהור בעת השלטון הכביר של האלילות בטומאתה-פראותה, נתגלתה השאיפה להקים ציבור אנושי גדול אשר "ישמור את דרך ד' לעשות צדקה ומשפט" (אורות, קד).

יצירת אישיות קולקטיבית זו היא חלק של השאיפה היהודית כולה:

למלואה של שאיפה זו צריך דווקא שציבור זה יהיה בעל מדינה פוליטית וסוציאלית וכיסא ממלכה לאומית, ברום התרבות האנושית, "עם חכם ונבון וגוי גדול". והאידאה האלוהית המוחלטת מושלת שמה ומחיה את העם ואת הארץ במאור-חיה. למען דעת, שלא רק יחידים — חכמים מצויינים, חסידים וגוונים ואנשי-קודש — חיים באור האידאה האלוהית, כי גם עמים שלמים, מתוקנים ומשוכללים בכל תיקוני התרבות והיישוב המדיני. עמים שלמים, הכוללים בתוכם את כל השדרות האנושיות השונות, מן רום האינטליגנציה האמנותית, הפרושית, המשכלת והקדושה, עד המערכות הרחבות, הסוציאליות, הפוליטיות והאקונומיות, ועד הפרולטריון לכל פלגותיו, אפילו היותר נמוך ומגושם (שם).

"האידאה הדתית" מצמצמת את האידאל היהודי לספירה של היחיד, של המשפחה ושל בית-הכנסת בלבד. כנגד זה מרחיבה "האידאה האלוהית" תחום זה וכוללת בו את בעיות החברה, העם והאנושות כולה.

ראיית הקיום הקיבוצי, כעם, כמרכיב מרכזי של ההווה היהודית — מבליטה את הצורך במחויבות למערכת של ערכים, ולא לערך בודד.

במה צריכה הגאולה להתבטא: בקוסמופוליטיות, שבה כל הווה לאומית עתידה להימחק — או דווקא במאבק לתחיית הלאומיות היהודית? כנגד שתי עמדות אלה עומדת תמיד אפשרות שלישית — האינדיבידואליזם. מבחינה היסטורית הרי ניתן לומר, שמול תיאודור הרצל ורעיון הגאולה הלאומית, עמדו כאלטרנטיבות אפשריות

של רבי יהודה הלוי כוללת כמרכיבים עיקריים את העניין האלוהי, סגולת ישראל, וסוגיית היחסים שבין ישראל לעמים כמשל הלב והאיברים, הקליפות והמות, והורע הנרקב והמפרה. בירור המערכת כולה מצריך ניתוח של כל אחד ואחד מן המושגים כשלעצמו ומקורותיו השונים. אולם, כאן יש ברצוננו לעמוד עליהם לא בבדידותם, אלא כאלמנטים באותה מערכת אורגאנית שריה"ל בנה מהם. מכאן שהבהרתם היא פונקציה של תפיסתנו את המערכת כולה.

המטאפורה על הלב והאיברים מעמידה אותנו בפני הדיאלקטיקה של רעיון הבחירה והיחס שבין ישראל לעמים. העם היהודי הוא הלב. אך ה"לב" דו משמעי הוא. יש שמקביליו של הלב הם האיברים; יש שמקביליו של הלב הם הקליפות. בשתי הקבלות אלו נעוצות שתי קונצפציות מנוגדות. זו המנגידה בין לב לקליפות רואה בישראל את מבחר המין האנושי, כשהעולם לא נברא אלא לשמשו, לצוות לו, או לאפשר את הופעתו. כנגד זה, לפי הקונצפציה השנייה, ישראל הוא זה המשרת את העולם, וכל בחירתו איננה אלא יצירת כלי לפונקציה שהעולם צריך לה. המטאפורה על הלב והאיברים (מאמר ב, לו) מדגישה את מרכזיותו של עם ישראל בתוכנית הקוסמית. אולם כשם שהיא מדגישה מרכזיות זו, כך בצורה פאראדוקסאלית מדגישה היא גם את האורגאניות שבראית העולם; שהרי כל העמים איברים הם. לא זו בלבד, אלא שאין משמעות לדבר על "לב" ללא התייחסות לקומה שלימה ולאיברים כולם, תהיה אשר תהיה חשיבות התפקיד שהלב ממלא. תפקיד כללי זה של ישראל בא לידי ביטוי ברמות שונות. במישור הראשון קיומו של ישראל הוא המאפשר דבקות העניין האלהי בו:

וכן העניין האלהי ממנו כמעלת הנפש מן הלב, ועל כן אמר ר'ק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקוד עליכם, ואלה הם החללים. אבל הבריאות מה שאמרו רבותינו 'מוחל לעונות עמו ישראל, מעביר ראשון ראשון', כי איננו מניח עונותיו להתעכב עלינו ויהיו גורמים לאבדנו לגמרי... ואל יהיו רחוק בעיניך שיאמר בכמות זה 'אכן חליינו הוא נשא' ואנחנו בצרה והעולם במנוחה, והצרות המוצאות אותנו, סיבה לתקנת תורתנו ובור הבר ממנו ויציאת הסיגים מתוכנו, ובעבורנו ותקוננו ידבק העניין האלהי בעולם... (מאמר ב, מד).

אנו נתעכב להלן על צמד המושגים האחר: סגולה — עניין אלוהי, הנראה לנו מרכזי בהבנת עמדתו של הראי"ה. ה'סגולה' מייצגת בשיטה את האלמנט האימא-נטי, לעומת העניין האלוהי המייצג את הטראנסצנדנטי. הבחירה יכולה להיתפס כתלויה בסגולה או בעניין האלוהי. במתח שבין אלמנטים אלה, נעוצה הדיאלקטיקה השנייה העומדת ביסודו של רעיון הבחירה.

מפתיע שדווקא ברעיון סגולת ישראל מצאה את עצמה הגות המאה ה"ט קרובה לתורתו של ריה"ל. אם להתעלם מסבך הוואריאציות השונות, יכולים אנו להבחין בשני מוטיבים הנותנים ביסוס וארטיקולציה לרעיון הסגולה: המוטיב הביולוגי, הגזעי, ומושג "רוח האומה".

אל הטוב הכללי" תגבר באנושות ללא גבול, או "מגיעה לביטול ערכה של ההתייחסות דות הלאומית". אולם העולם שלנו איננו אותו עולם ללא יצר-הרע, שבו "הרצ מבוער" מן הלאומים, ואולי אף מחיי היחידים. העולם הריאלי, עולם של טוב ורע, מעמיד אותנו בפני האידאל הראשון של משיח בן-יוסף. על האידאל האחרון אין אנו מוותרים, אולם אין אנו יכולים להגיע אליו אלא דרך הראשון.

אולם אנו עומדים עדיין לפני עימות נוסף: בין האידאל הלאומי לבין האידאל האיש. על צד זה של הבעיה עמד הרב קוק כשקבע כי המדינה ה"רגילה" אינה "האושר העליון של האדם". לדעתו, אין המדינה יכולה לבוא במקום חיפוש היחיד אחרי אושר ואמת:

אין המדינה האושר העליון של האדם. זה ניתן להיאמר במדינה רגילה, שאינה עולה לערך יותר גדול מחברת אחריות גדולה, שנשארו המוני האידאות, שהן עטרת החיים של האנושיות, מרחפים ממעל לה, ואינם נוגעים בה. מה שאין כן מדינה שהיא ביסודה אידאלית, שחוקק בהווייתה התוכן האידאלי היותר עליון, שהוא באמת האושר היותר גדול של היחיד. מדינה זו היא באמת היותר עליונה בסולם האושר, ומדינה זו היא מדינתנו, מדינת ישראל, יסוד כסא ד' בעולם, שכל חפצה שיהיה ד' אחד ושמו אחד, שזו באמת האושר היותר עליון (אורות, קס).

זה הצורך שרואה הרב קוק: להביא את היחיד לידי הכרה במשימה הלאומית, העומדת כמטלה לפני החברה ולפני היחידים המרכיבים אותה. יש שמנסחים את המטלה הלאומית, שהחזון הנבואי שם לפני העם, בדרישה להיות "אור לגויים". כך ראה הרב קוק ששאיפת הקיום הלאומי היא תיקון העולם:

וזהו השאיפה, שבאה מכוח ההכרה הברורה והעזה והתביעה המוסרית הכוללת והרמה, להוציא את האנושיות מתחת סבל נורא של צרות רוחניות וחומריות, ולהביאנה לחיי חופש מלאי הוד ועדן, באור האידאה האלוהית, ולהצליח בזה את כל האדם כולו.

תיקון העולם הוא משימה גדולה מדי בשביל דור עני כדורנו. למרות זאת, אין להתיימש ממטלה זו. אולם אין לטעות בין מטלה אחרונה — לבין מטלות קרובות. קיומה של משימה לאומית הוא תנאי לקיום הקולקטיבי, אולם באופן פאראדוקסאלי קיום זה גם יתרום לאושרו של היחיד:

אמת, שאושר נשגב זה צריך הוא לביאור ארוך כדי להעלות אורו בימי חושך, אבל לא מפני זה יחדל מלהיות האושר היותר גדול (שם).

בחירת ישראל

מז המפורסמות הוא שהשקפתו הלאומית של הראי"ה הושפעה באופן מכריע משיטתו של ריה"ל. מסכת המושגים המתייחסים למעמדו של העם היהודי בשיטתו

ראיית האומה היהודית כיחידה המבוססת על קשרי גזע היתה תופעה נפוצה בהגות היהודית במאה הי"ט. עניין זה מוסבר לדעתי בעיקר, בעקבות החיפוש אחרי קריטריון שיאפשר להגדיר את מהותה של האומה היהודית. קריטריונים אחרים, כטריטוריה ולשון, לא איפשרו הגדרה זו, ומכאן ההיזקקות לקריטריון המוצא, שנתן במקרה זה, תשובה חיובית. מודל המשפחה המורחבת, עשוי היה לתאר נכונה את ההווה היהודית.

בצד רעיון המוצא המשותף מצוי במאה הי"ט בצורות שונות מושג "רוח האומה", כשני מקורות עיקריים למושג זה: תורתו של היגל והאסכולה ההיסטורית הגרמנית בחכמת המשפט. "רוח האומה" איפשרה לדבר על מניע קולקטיבי, פנימי ונעלם, על ישות קיבוצית הקיימת מעבר לסכום האישים האינדיבידואליים שלפנינו.

קיים דמיון מה בין שני כיוונים אלה. אולם מן הראוי לעמוד על המפריד ביניהם. מושג הגזע נזקק לקאטיגוריות טבעיות; כנגד זה קשור המושג "רוח האומה", אם כי לא בהכרח, לאלמנטים היסטוריים. מושג "רוח האומה" היווה בגין כך מפתח נוח להסברת היצירה הרוחנית והתרבותית של האומה. אולם הסבר זה של היצירה הרוחנית היהודית העמיד את המחשבה הדתית בפני אנטינומיה חדשה, שבאה לידי ביטוי בולט בשאלת ההתגלות. אם התורה וערכי הדת הם יצירתה של רוח האומה, הרי ש"ההתגלות" איננה אלא התגלות של העם לתכני רוחו הוא. ההתגלות הופכת לאימאננטית ומושג "תורה מן השמים" מאבד את משמעותו, "סגולת ישראל" תפסה גם את מקומו של "העניין האלוהי".

אל מול ההשקפה הקלאסית המדברת על התגלות הבאה מן החוץ, כמה עכשיו השקפה אחרת שנציגה הבולט יהיה אחד-העם. ברם, לא רק הוא נקט בדעה מעין זו. הוגים רפורמים שונים, גייגר וקהלר הושפעו מן הפסיכולוגיה האתנית, שפותחה לתורה מדעית על-ידי מוריץ לצרוס: *Völkpsychologie*, וכפי שיעקב פטור-חובסקי מעיר בדיון, ההשקפה הרפורמית הקלאסית מצאה לה "תנא דמסייעא" דווקא בתורתו של ריה"ל.

דילמה זו, שבין האימאננטיות והטראנסצנדנטיות בהתגלות, באה לידי ביטוי בולט בהגותו של הראי"ה, כשהוא מתייחס, לדעתי בעקיפין, לבעיית ההטרונומיה. לא נחה דעתו של הרב מן העמדה ההטרונומית. עיקר ביקורתו כלפי עמדה זו לא היתה פילוסופית אלא מוסרית. דת ומוסר הטרונומיים פירושהם כפיית נורמות הבאות מן החוץ, המתנגדות לנטייתו הטבעית של האדם. מכאן, שהעמדת התורה על בסיס הטרונומי פירושה אמנם חיוב הטראנסצנדנטיות, קבלתה של "תורה מן השמים", אך במחיר של מתח ומאבק מתמידים, של טראומה קיומית, שימיה יהיו כימי האדם; טראומה, בעלת השלכות פסיכולוגיות וסוציולוגיות חמורות ביותר. מכאן שבעייתת של הדת איננה בעיה תיאולוגית אלא אנטרופולוגית. השאלה הגדולה שחייבת להישאל, לדעת הרב, איננה שאלת "דעת אלהים" — דהיינו, שאלת התיאולוגיה — אלא:

דעת אלהים בארץ — דהיינו של ההשפעה המוסרית שהלימודים האלהיים

משפיעים שהיתה לדעתם לרעה למין האנושי ולמועקה להתפתחות המוסרית והטבעית שלו... (אדר היקר, לז).

פיתרונה של בעיה זו מצוי ברעיון הבחירה. מהותה של הבחירה נעוצה בעובדה שקיימת התאמה בין ההתגלות לבין רוחו של העם. הבחירה מתבטאת בקשר הקיים בין רוח האומה לבין ההתגלות, "...שכל הטוב וכל האמת כבר נטוע הוא בכנסת ישראל פנימה, זאת היא נצחיותנו וחיי עולם הנטועים בתוכנו מתורת אמת...". (אגרות הראי"ה, א, מה). התממשותה של התאמה זו איננה מובטחת מראש, ואכן היא איננה קיימת בעמים רבים:

וזה איננו רחוק מן האמת, ביחס לרוב האומות, שאין דעת אלהותם הכהה והרפה ראוי להיות יסוד היותם וקיומם, ואיננו להם טבע קיים ונושא לאומי (אדר היקר, לז).

עדות לאי התאמה זו, יש למצוא במרידה של חלק מן התרבות המערבית במורשת "היהודית-הנוצרית". בחירת ישראל פירושה, לפי זה, שאין ישראל רואה במוסר כפיה הבאה מן החוץ אלא ביטוי לשאיפותיו העמוקות ביותר. עמים רבים קיבלו אכן עליהם את המקרא וערכיו, אולם לפעמים היה זה רק קבלה חיצונית בלבד. אנשים גדולים התאמצו "לעשות מעשים אליים בעלי מוסר יהדות ומתקדשים ברגש קדושה אלהית...", כאשר רגש זה איננו תוך כ"א "הלבוש והקליפה" (אג"ר ח"א מה). המהפכה הניאופאגאנית הגרמנית היתה ביטוי טראגי לעובדה זו.

ההתאמה הקיימת בין מישורים אלה איננה מאפיינת את ישראל באופן גזעי, אלא את האדם בכלל. בנדון זה אין הבחירה אלא בכורה, שהרי הארמוניה זו היא מהותה של אחרית הימים. אז היא תהיה נחלת העולם כולו. אולם, אין זה נכון שבחייו של ישראל ההארמוניה מתגשמת ללא בעייתיות, שהרי לפעמים נראים הדברים כאילו קיימת סתירה בין דרישותיהם של המוסר והדת לבין נטיותיו הטבעיות של האדם. תשובתו של הרב היא, שאמנם סתירות כאלו קיימות, אולם הן תוצאה מקיומן של מגרעות שלא "באו על-ידי השפעת התורה", וכל מצב בעייתי "תלוי באיזה הבנה משובשת מצדנו בתורה, או בסיבה מקרית". המוסר והדת אינם רק תורה המתגלית, הם גם חלק אינטגרלי של המימוש העצמי של האדם. אותן סתירות עתידות להת-מעט "מדור לדור, והדברים מתישרים מאליהם במנוחה ובקדושה" (אדר היקר, לז). הרב מבטא את הסינתזה הזאת באמצעות הסימבוליקה הקבלית, בפרשו את ה"לשם יחוד קב"ה ושכינתיה":

והוא שלים דכנסת ישראל בקב"ה — היינו השתוות הרצון שמתגלה באומה בכללה, ביסוד נשמתה, עם התגלות הנטייה האלהית ביסוד ההווה בכללה... ובמעלה העליונה של כנסת ישראל לא יש שום הפרש בין הנטייה שמתגלה על-ידי ההשפעה של החיים האלהיים בכלל ההווה למה שהוא מושג בכללות

האומה. ולשם זה אנו שואפים בכל פעלינו יחד קב"ה ושכינתה (אורות, קמא).

כנסת ישראל, סמל לספירה "מלכות", מוחזרת כאן ליושנה ומציינת שוב את התוויה היהודית:

כנסת ישראל היא תמצית ההויה כולה, ובעולם הזה נשפעת תמצית זו באומה הישראלית ממש (שם, קלח).

ה"תפארת", הרי היא סמל להתגלות, שאיננה נתפסת רק כהתגלות תורה, אלא במשמע הרהב יותר, "כהשפעתם של החיים האלוהיים בכלל ההויה". היסוד הטראנסצנדנטי בא לידי ביטוי בהויה כולה, אולם עדיין עלול הוא לעמוד בסתירה עם "הרצון שמתגלה באומה בכללה, ביסוד נשמתה". השתוות שני הרצונות האלו, הרי היא מהותה של השאיפה "בכל פעלינו יחד קב"ה ושכינתה". סגולתה של ישראל מתבטאת ב"רוח האומה", "רוח האומה" קשורה בטבורה עם "רוח ה"ה". האימאננטי מתקשר עם הטראנסצנדנטי:

רוח האומה שנתעורר עכשיו, שאומרים רבים ממחזיקיו שאינם נזקקים לרוח אלהים, אם היו באמת יכולים לבסס רוח לאומי כזה בישראל היו יכולים להציג את האומה על מעמד הטומאה והכליון אבל מה שהם רוצים אינם יודעים בעצמם... עד אשר אפילו מי שאומר שאיננו נזקק כלל לרוח ד', כיון שהוא אומר שהוא חפץ ברוח ישראל הרי הרוח האלהי שורה בתוכיות נקודת שאיפתו גם בעל כרחו. היחיד הפרטי יכול לנתק את עצמו ממקור החיים, לא כן האומה כנסת ישראל כולה, על כן כל קניינה של האומה, שהם חביבים עליה מצד רוחה הלאומי, כולה רוח אלהים שורה בס: ארצה, שפתה, תולדתה, מנהיגיה.

ואם המצא תמצא בזמן מן הזמנים התעוררות רוח כזאת, שיאמרו כל אלה בשם רוח האומה לבדה, וישתדלו לשלול את רוח אלהים מעל כל הקנינים הללו וממקורם הגלוי שהוא רוח האומה, מה צריכים אז צדיקי הדור לעשות? ... צריכים לעבוד עבודה גדולה לגלות את האור והקדש שברוח האומה, את אור האלהים שבתוך כל אלה, עד שכל המחזיקים באותן המחשבות שברוח הכללי ובכל קנייניו ימצאו את עצמם ממילא שהם עומדים שקועים ומושרשים וחיים בחיי אלהים, מזהירים בקדושה ובגבורה של מעלה (אורות, סג).

בחירת ישראל פירושה אכן ההתאמה שבין הטראנסצנדנטי והאימאננטי. היא דביקות העם "בכל עמק נשמתו באלקי חיים, בתביעה טבעית עמוקה מתהום היותו" (מאמרי הראי"ה, א, 74). תהודה זו הקיימת בין מה שמתגלה מן השמים מעל, למה שנובע מעומק הנשמה הוא דגלם של ישראל: "לא בגבורת הסוס ולא בשוקי האיש, לא בחיל ולא בכח, לא בעושר ולא בתפארת מנצחים יחיד ועם, כי אם ביסוד מקור חייאמת המצוי רק באמונה האלקית, הברורה והטבעית מעומק טבע הנשמה (שם).

הקשר הזה איננו מצוי רק בכלל, הוא גם מתפשט ליחידים. זו היא משמעות הברית הנצחית שה' כרת עם ישראל: "וזאת בריתי לעד קיימת". היא אינה תוצאה של החלטה אישית, של הסכמה מודעת, היא ביטוי למצב הקיים "בטבע נשמתה העצמית של האומה כולה ושל בניה של אומה זו" (שם). זו היא סגולת ישראל.

החילוניות

הערה אחרונה מתבקשת על מהותה של החילוניות. אין להבין את החילוניות אלא כתופעה דיאלקטית. דיאלקטיקה זו פירושה שההתקדמות אינה מתרחשת תמיד בקו ישר. לעיתים היא מונעת דווקא מכוחה של התנגשות פנימית הגורמת לה ללכת בדרך עקלתון. כאשר יש פגם ב"יראת שמים" מופיעה תנועה הפוכה. הדיקדנציה של היהדות הנאמנה בשלהי המאה הי"ט והכ' גרמה להופעת "סגולת הניגוד, המתפשטת על ידי ספרים ועיתונים והשפעות, ושם ההריסה גדולה מאוד, עד שאין אדם יכול לעמוד בפני ריחם הרע, ומכל מקום נלקח מזה תמצית של עוז וחיל, וגבורת הרצון, ובא בסגולה לאמץ את עו החיים... ומשני הכחות יחד יבנה עולם ויבנה עם" (אורות הקדוש, ג, לד). ומכאן שהמצווה הראשונה המוטלת על כל קבוצה היא ענווה: "סימן רע הוא למפלגה אם היא חושבת שרק עמה הוא מקור חיים, של כל החכמה ושל כל היושר, וכל זולתה הבל ורעות רוח" (אגרות הראי"ה, יז).

ראייה אופטימית של המציאות, איננה אפולוגטיקה. באחד ממאמריו הפופולאריים יותר — שפורסם בשנת תרצ"ב — משווה הראי"ה את התחייה הציונית לחפירת באר בחיפוש אחר מים (מאמרי הראי"ה, א, 72). יש כאלה שהתייאשו מן המכשולים הראשונים ומתוך עייפות הגוף וחולשת הנפש פורשים הם. אולם הממשיכים בעבודה המפרכת נדונו לאכזבה חמורה עוד יותר. מגיעים הם לשכבה המכילה מים, "והנה זרם מים פרץ... אבל המים דלוחים הם, מעורבים ברפש וחול, ולא יצליחו להרוות צמאון אדם ובהמה". כאן מקור לייאוש נוסף, אולם מקור הייאוש הוא בקוצר הראיה: "רק מפני שעדיין לא באנו עד העומק הרצוי, עד המקום אשר שם המים הצחים משיבי הנפש וזרמים... הננו רואים כעת עדיין מים דלוחים".

לא עוד ניסוח החזון האוטופי לעתיד. לפנינו ראייה מפוכחת של המציאות, שרואה שני הצדדים שלה: "עתה כמדומה שהגיעו כבר ימים, אשר שום איש לא יוכל לכחש, שבאר התחיה החלה לזרום מים... ויש כאן צמח צדקה לבית ישראל ולאדם כולו, אבל עוד הפעם כרוזא של המתיאשים קרי בחיל; הנה מי באר התחיה דלוחים הם, רפש וטיט הם גורפים אתם". תשובתו של הראי"ה פשוטה בתכלית הפשיטות, לא העמקנו מספיק "נוסיה להעמיק את באר התחיה ברוח ובחומר... ובאר ישראל תפכה את מימיה החיים והזכים, ומעין בית ד' יצא והשקה את נחל השטים במהרה בימינו אמין".

האם יש משום טראגדיה במתיחות ובקרע שבין צדדיה השונים של זהותנו? כפי שנראה, קרע זה הוא מקור כוח וחולשה כאחד. על הקרע בין זהותנו הלאומית והדתית עמד הרב קוק, כשהוא משתמש בתיאור

— עדיין לא נעלמה? התופעה הדתית הפכה לתעלומה. נתייחס בקיצור לתשובה — אחת מגי רבות — שניתנה לחידה זו. כוונתי לתשובה הפסיכואנליטית. מבלי להיכנס לסבך שלה, ארמזו רק לאחד הרעיונות המרכזיים שבה. לדידה התופעה הדתית היא תוצאה של טראנספורמאציה של תופעה אחרת. האנרגיה שלה שאולה מהליבידו היא אנרגיה מינית שעברה סובלימאציה.

ביסוד הגותו של הראי"ה טבועה ההנחה שאכן שני מקורות נפרדים לפנינו. קיימת אכן אהבה עצמית, זה אותו יסוד עיוור שארתור שופנהאואר, הפילוסוף הגרמני הגדול של המאה שעברה, היטיב לתאר אותו. שיטתו השפיעה השפעה מכרעת על פ' ניטשה ועל זיגמונד פרויד.

הראי"ה לא התייחס במישרין לדעותיו של פרויד. אינני יכול להסיק משתיקה זו דבר על ידיעתו או אידיעתו את תורותיו. שופנהאואר וניטשה היו ידועים לו ללא ספק. כמה מתגובותיו למשנתו של שופנהאואר רלוואנטיות גם לעמדות אחרות. הרצון העיוור "המעמד השמרי של ההויה" איננו אלא אחת המאנפסטאציות של "ההויה, המכוננת בכל כך עדינות והארה אין סופית, בכל כך שכלול ושלמות כולית, עד שלא יחסר בה שום עו ועצמה" (אורות הקודש ב, תפב). רצון עיוור זה הנו מציאות בתוך האדם, ובתוך הקוסמוס כולו הוא "הכח העור הפועל כל כך במלא העולם של החושים והדמיונות, הרגשות והשאיפות וגם המחשבות האנושיות, ובכל היקום המוחש, כהמעמד השמרי של ההויה" (שם). מעמד שמרי זה הוא לדעתי מעין כוח אינרציה קוסמית. הראי"ה מסכים עקרונית שתורה זו מתארת מציאות אך לא את כל המציאות: "אין ההשקפה השופנהאווירית על דבר הרצון רחוקה מצד עצמה, כל רעתה היא רק מה שתחת להבינה בתור אחד מחזיונות המציאות, יבין בעל השיטה עצמה אותה בתור כל המציאות וסבתה..." (שם, תפד).

בצד הכוח הזה, שהוא הביטוי העמוק של הליבידו, קיים כוח אחר שהוא תוצאה של השאיפה להשתלמות. אולם אין הדבר הזה נכון רק לגבי הדת: "ולפיכך הלא כל עבודת רוח האדם, תכליתה וגטיתה, היא — להשלים את אותה הנטיה הכוללת כל שבתוכו" (מאמרי הראי"ה, ח"א, 33).

ההגות הדתית חייבת היתה להילחם נגד הרדוקציוניזם, כלומר, נגד הניסיון להפוך אותה להשתקפות, פרויקציה או מבנה על של משהו המתרחש בתחום אחר לחלוטין. עיקר משמעות עמדתו של הרב באה לידי ביטוי דווקא בהדגשת קיומו של עיקרון נוסף, עצמאי, על צד עקרון הליבידו. עקרון זה מסביר את התופעה הדתית אך גם את כל אותה יצירה אנושית גבוהה, שהיתה נראית פעמים רבות לאותם הרדוקציוניסטים כמיני ישויות פאראוויטיות המסתירות את החיה הפרימיטיבית והאגואיסטית המקננת לדבריהם — בכל אחד מאתנו.

להלן נעמוד על השלכות נוספות הנובעות מהשקפת הרב על התופעה הדתית. כאן אנו חייבים להתייחס קודם כל לאספקט נוסף המקשר אותנו אל ההנחות המיטא-פיסיות של הגותו של הרב. מאז פויארבך נתפסת בחוגים מסויימים התופעה הדתית כפרויקציה של סטרוקטורה מסויימת שבאישיות האנושית. דוגמא מאלפת להתמודדות עם גישה מעין זו ימצא הקורא בביקורתו של מרטין בובר על הרדוקציוניזם

המקראי-מדרשי-קבלי על יצירת האשה, כפרי ניסורו של האדם הראשון לאיש ואי-שה (אורות, קמב). הפרדת כנסת-ישראל מדבקותה בקב"ה היא בלתי-אפשרית. יש בה "הכרח טבעי" והיא "הולכת ומופיעה בכל הדורות". והנה "באים ימים שתרדמה נופלת על האדם, והפרצופים ננסרים זה מזה, עד שהפירוד הגמור נעשה אפשרי". האדם הראשון, שדו-פרצופין היה, מתחלק לשניים — בנסירה. נסירה זו היא בבחינת טראגדיה, אבל הוא גם בבחינת הודמנות חדשה, פירושה סיומו של קשר חיבור טבעי: "גב לגב", ומתן אפשרות לייחוד חדש כתוצאה מ"בחירה שכלית". בחירה רצונית חופשית זו מביאה להתאחדות הגמורה, "כמשוש חתן על כלה ישיש עליך אלהיך...". גמר הנסירה, היא תוכן הבנין, המביא לאחדות משוכללת, ותורה חזרת ללומדיה...". הנסירה מומנת אחדות חדשה מתוך אהבה, שבאה במקום האחדות הטבעית הקודמת. האחדות הטבעית הקדומה, שבין הלאומיות לדת, צריכה לשוב ולקום מתוך אהבה. בעייתנו היום אינה זהה לבעיה שנדונה על-ידי הראי"ה, אך דומה לה. אנו עומדים שוב ושוב בפני בעיית "נסירה", הפעם, בין ישותנו המדינית לזהותנו הדתית והלאומית. רב-ממדיותה של הזהות היהודית מהווה מקור לקונפליקטים חריפים מאוד, בכל הנוגע לטווח הקצר. קונפליקטים אלה מעיבים על משמעותה החיובית של רב-ממדיות זו, בה נעוצים כוחו של העם ויכולתו לגבור על משברים שונים במשך דורות. קביעה זו תקפה לגבי הזהות הקולקטיבית בעבר, וקל וחומר, לגבי אפשרויות הזהות האישית בהווה. כוחנו נעוץ היום דווקא בערפול שבזהותנו, המאפשר קשר ליהדות, אף ליהודים, שהווייתם היהודית מעורפלת וחלקית. דווקא מתוך כך, וכאן אני מביע דעה אישית, ערפול זה שלא הפך לתוכנית אידיאולוגית, מאפשר הוא באי-עקביות ברוכה, קיומן של אידיאולוגיות רבות זו לצד זו. מתוך כך תיתכן אולי, אותה אינטגרציה סופית, ייחוד שמתוך אהבה, מטרת דורנו לפי חזונו של הראי"ה.

כאן נעוצה משמעות נוספת למושג התשובה. הקיום היהודי הוא מעבר לחלוקה למחנות (מאמרי הראי"ה, א, 76). אמנם אחד מיסודות הגותו הוא השיכנוע בברכת האינדיבידואליות, הקובעת שיש ערך בהבדלים ובשנויים הקיימים בין בני אדם, אולם קיומם של מחנות "סותם את הדרך של התיקון ושל ההשתלמות משני הצדדים". המאבק בין המחנות אינו מאפשר את "התשובה", התיקון בתוך המחנה-פנימה. ומצד השני הפילוג, "כמו קיר ברזל... בין מחנה למחנה", אינו מאפשר את ההארה הבאה מלמעלה "על ישראל הגוי כולו". ההתעלמות מן השמות הוא תנאי ראשון לתיקון: "אין לנו עצה אחרת, אמנם, כי אם להסיר את שמות הבעלים הללו מעל מחנותינו... נתודע איש אל אחיו בשם ישראל הכללי, לא בשם מפלגתי ומחנותי".

ט. האמונה

על משמעות גישתו של הראי"ה נעמוד אם נבחן אותה בפרספקטיבה נכונה על רקע עמדות מודרניות אחרות. אף כי ההשכלה הקיצונית והמטריאליזם נראו כמנחיתים מכת מוות לתיאולוגיה הקלאסית, ההגות המודרנית היתה חייבת להתמודד עם בעייה בעלת משמעות מרכזית. כיצד יתכן שהדת — אותה כבר הספידו במאה הי"ח

הפסיכולוגיסטי של קארל יונג. מרטין בובר הגן על התפיסה האישית-הדיאלוגית, העומדת בבסיס הדת. נראה לי שלא אטעה אם אניח שהראייה היה משיב באופן שונה. אמנם כן, התפיסה האישית יש בה משום פרויקציה מחוייבת המציאות אולם לא של דבר הנמצא בתוכך, אלא של ישות שאתה מצוי באיזה שהוא מובן — בתוכה. כפי שראינו לעיל, הגישה הפאנאנתיאיסטית חייבת להשלים את השקפת עולמנו.

אופייה של הרוח האמונית

דומה שלא תהיה זאת טעות אם אומר שהרוח האלוקית היא תוצאה של פריצת ההתגלות הטראנסצנדנטית, בעוד האמונה היא גילוי האמת האימאנטית הנמצאת בתוך האדם. האמונה היא "גילוי עצמי היותר יסודי של מהות הנשמה... וכשאין משחיתים את דרכה הטבעי לה, איננה צריכה לשום תוכן אחר לסעדה, אלא היא מוצאת בעצמה את הכל" (מאמרי הראייה, א, 70).

הרוח האמוני מתגלה בהופעתן של הדתות השונות. אף אם תגיע חברה למלוא התפתחותה המוסרית והחברתית "אומללים הם האנשים, שמהות החיים שלהם ריקה היא מאורה המחיה של האמונה הטהורה... אומלל הוא העם שאין לו אמונה אלוקית" (מאמרי הראייה, א, 74). הכרחיותה של האמונה היא תוצאה העובדה שבכל מצב נתון, בתמונה כלשהי שתיווצר "בשכל ההגיוני", לא יהיה אלא צמצום דל של האמת, צל חלקי של "הציור העליון של ההשכלה הרוחני" (מאמרי הראייה, א, 75). באמונה באה לידי ביטוי מהותו האמיתית של האדם, שהיא מעבר למה שהשכל האנושי יכול לקבוע.

אם נתמקד באדם — כשנשים בין סוגריים את ההתגלות — הרי שניזכר כי לפנינו שתי דרכים: האמוציונאלית והרציונאלית: "ההרגשה של שפיכת הנפש שהוא גם כן מקור לרגש הדתי, או ההשכלה, הפילוסופית, האסכולית, שהשלילה היא כחה ועזה" (עקבי הצאן, קלה).

הרגש הדתי הוא אוניברסאלי. "המחקר השולל" הוא אליטיסטי, הוא צריך לשמור את הרגש "מצללי דמיוני שוא".

בעם היהודי מתגלה מקור שלישי "שאיפה להאידיאלים האלהיים", המחבטאים בחיי הפרט והכלל, והבאים לידי ביטוי בתופעה דתית-הסטורית: הדבקות בה' למרות הסבל (עקבי הצאן, קלו).

בהשתמשו בסימבוליקה הקבלית, רומז הראייה שיראת-שמים מקבילה לספירת מלכות: "התכונה של יראת שמים, מצד עצמה, לית ליה מגרמה כלום", ולפיכך היא כשלעצמה איננה מידה. יתכן "והיא עלולה להוריד את האדם ואת האנושות כולה לעמקי תהומות, כשם שהיא עלולה להעלותם למרומי שחקים" (אורות הקודש, ג, כג). הגדרתה הנכונה ביותר, היא זו שרואה בה אוצר: "אוצר של יראת שמים שבו הכל גנוז". כאשר היא מתאחדת "ביסוד מקוריותה", אזי היא מקור הברכה כולה. או אז, היא, לפי הסימבוליקה הקבלית: "עטרת תפארת לעמוסי בטן". המלכות-העטרת מתחברת עם התפארת, ומקבלת את השפעתה החיובית מן החסד, "כי היא

בת נדיב, בתו של אברהם אבינו שנקרא נדיב, שבכל שמה, מקור הברכה כולה" (שם).

המסקנה היא שאכן לאמונה יש צדדים טובים ורעים (אורות הקודש ג, יט), ועל האדם להתעמק בה ללמוד את המפתח אליה "למען דעת איך להניח הכל על מכוננו", ולתקן את הצדדים הקשים. המקור הבסיסי של הדת הוא אוניברסאלי. יכולה היא לינוק מ"הסכמת העולם" אבל דבר זה אינו מספיק כפי שראינו. הדת היא יסודית עד כדי כך שהיא מלווה את האדם מערש התפתחותו האישית והקולקטיבית. אולם דווקא משום כך מתלוות אליה אידיאות של בוסר. אילו היתה מופיעה הדת בשלב מאוחר יחסית של ההתפתחות, היה האדם מתייחס אליה באמצעות קאטיגוריות מבוגרות יותר. אולם לא יתכן שיהיה דור כלשהו הפנוי ממנה. ואי לכך אנו ניצבים בפני בעייה. מתלוות אל האמונה "מחשבות של בוסר והרבה דברים אויליים וחשוכים מעורבים בהם" (ח"ג, כא). חושך זה הוא כפול. הוא שכלי-אינטלקטואלי, אך הוא גם "טבעי", מושג שאיננו רחוק ממה שבן-דורנו היה מכנה אקסיסטנציאלי. הרגש אינו מספיק ומכאן החובה המורחבת של תלמוד תורה.

יראת שמים צריכה לימוד (אורות הקודש, ג, כא). אולם אין זה לימוד כדרך שאנו מלמדים מקצוע ואף אם נחשוב את המקצוע הזה — ראשון בין כולם "כפשטא דקרא ראשית חכמה יראת ד'". זהו מקצוע הנמצא בתוך כולם, בדיוק כשם שהוראת שפה אינה יכולה להיות "נושא מיוחד בלימודים", אלא צריכה היא לחדור "בתוך כל חלקי הספרות שלה". אין אנו רשאים להצטמצם להוראת דקדוק ותחביר של "יראת שמים". חביבותה תלויה ברוחב היצירה שתעשה על ידה.

י. בין דת למדע

הדיון ב"רוח האמונית" מביא אותנו לסוגייה מרכזית אחרת: היחסים שבין הדת למדע. המחשבה הדתית נאבקת בכפירה.

לפי הראייה, המאבק האמיתי עם הכפירה איננו נוגע בעצם בתיאולוגיה אלא באנתרופולוגיה. לא דעת אלקים אלא דעת אלקים בארץ: "ובאו חלוצי הכפירה ואמרו, שאין הענין האלקי נוגע כלל לאדם, כי החיים יכולים ללכת כסדרם בחומריותם ורוחניותם גם בשעה שיסחיו בני אדם את דעתם מאמיתות הדת" (מאמרי הראייה, א, 10).

דבר זה אנו רואים בחוש, למשל כל בר-דעת יודע, שאין עניין כלל לקיום האמונה, לא בכללות היסוד האלוהי של דעת השם-יתברך בעיון, ולא מצד קדושת התורה במעשה, לאיזה מצב של ידיעות תכונות או גאולוגיות. ובכלל אין יחס לתורה בעצם מצד הנגלה שבה, כי אם לידיעת האלוהות והמוסר וענפיהם בחיים ובפועל, בחיי הפרט, האומה והעולם, שבאמת הידיעה הזאת, שהיא נזר החיים כולם, היא יסוד הכול וכוללת הכול. אבל לצורות של ידיעות מחקריות וחושיות, שהם ניצוצים קלים לגבי הדעה הכללית של דעת

האלוהים וקדושת החיים, אין שום הבדל ביחס לדברי תורה, ואין שום הפרש, למשל בין דעת פתלמיוס לקופרניקוס וגליליי ועוד ועוד, גם מכל החדשות שבחדשות שישנן ושיוכלו לצמוח, וכן לכל הדעות, שהולכות בדרך המחקר והדרישה מזמן לזמן. כבר מפורסם למדאי, שהנבואה לוקחת את המשלים להדרכה האנושית, לפי המפורסם או בלשון בני-אדם באותו הזמן, לסבר את האוזן מה שהיא יכולה לשמוע בהווה. ועת ומשפט ידע לב חכם (אדר היקר, לח).

התוספת 'בהווה' משנה את המשמעות הראשונית של האמרה. כמקובל, מתייחסות אמרות אלו לבעיות, שמקורן במהותו של האדם, ולמגבלות האפיסטמולוגיות שלו, על הבסיס הביולוגי והפסיכולוגי, שלהם. התוספת "בהווה" באה להעיר על השינויים, שמקורם במצב היסטורי של תקופה מסוימת. התורה מדברת בכל דור ודור בשפתו של הדור, אם כי נצחיותה של ההתגלות מתבטאת ביסודות, שהם מעבר לאותם אספקטים משתנים.

כך מובנת ההתייחסות לדברי קהלת (ח, ה). החכם יודע את העת שבה נאמרו הדברים, כלומר את התנאים ההיסטוריים המהווים רקע לנבואה. בהמשך מדגים הראי"ה סוגייה זו בשתי דוגמאות:

"וכדעת הרמב"ם וביאור הרש"ט במורה נבוכים סוף פרק ז' משלישי, ופשטם של דברי הירושלמי שלהי תענית לענין קלקול חשבונות של תשעה בתמוז". על הדוגמא הראשונה עמדתי במקום אחר, הדוגמא השנייה מתייחסת לדברי הירושלמי (תענית פרק ד, הלכה ה). לפי המשנה "חמישה דברים אירעו את אבותינו בי"ז בתמוז... והובקעה העיר...". הגמרא מקשה על משנה זו מהפסוק בירמיהו לט, ב, לפיו הובקעה העיר בתשעה לחודש. לפי דברי ר' תנחום בר חנילאי, "קלקול חשבונות יש כאן". מאמר זה נאמר גם על יחזקאל כו, א. לפי פשוטו של הירושלמי נראה שהייתה טעות בחשבון ומרוב הצרות לא ידעו עוד את התאריך הנכון. ספרי הנבואה מוסרים לנו איפוא תאריך בלתי מדויק (הנכון הוא י"ז בתמוז). כפי דברי "קרנן העדה": "מרוב הצרות טעו בחשבונות ולא רצה המקרא לשנות ממה שסמכו הם לומר כביכול 'עמו אנכי בצרה' (תהלים צא, טו)". לפנינו דוגמא של אינפורמאציה "בלתי נכונה" בה האמת האבסולוטית כפופה לסיבה כלשהי המתייחסת לצורכי הדור או המתחשבת בבעיותיו.

ובהמשך כותב הראי"ה על מהותה של האינפורמאציה המדעית:

והאמת המושכלת מעמקי תורה היא נעלה ונשגבה עוד הרבה מזה, מפני שהציורים האנושיים, איך שיהיו ביחס אל צורת המציאות, ודאי יש להם גם כן מהלך מיוחד בהתפתחות האדם במוסרו, ויתר תעודותיו הרמות, לדור ודור, לפי ציוריו, שהם הולכים ומתחלפים, להתאים הכול למטרת הטוב הכללי וחסד אלוהים עולם ועד, והמושג הפנימי, שהוא דעת אלוהים הטהורה ומוסר המעשי והשכלי, זהו קיים לעדי עד, אכן חציר העם, יבש חציר, נבל ציץ ודבר אלוהינו יקום לעולם (אדר היקר, לח).

מאמר אחרון זה מדגיש את נצחיות ההתגלות ("דבר אלוקינו") לעומת אותם היסודות הארעיים — אמונות דור ודור המתבטאות בתיאוריות המדעיות, אך גם בציורים האנושיים של כל דור ודור, המהווים רקע להתגלות. אם-כן אין לדרוש סמכות התגלותית להסברי פסוקים הנראים לנו מתאימים להשקפה התלמאית, ולדחות — בהסתמך עליהם — את "התכונה החדשה".

באחת מאגרותיו משתמש הרב במינוח קבלי להעמיק הסבר זה, במושג "הצמצום". הבריאה — בריאת העולם הסופי — הרי היא תוצאה של צמצום, מעבר מהאינסוף לסופי. הרב קוק רואה צמצום, לא רק בבריאה, אלא בהתגלות.

וכבר אמרו במדרש "להגיד כוח מעשה בראשית לבשר-ודם אי-אפשר, לפיכך סתם הכתוב בראשית ברא אלוקים". והעיקר היא הידיעה העולה מכל העניין לדעת ד' וחי המוסר האמיתי. והקדוש ברוך-הוא נותן במשקל אפילו הרוח, שחל על הנביאים, הוא צמצום, שדווקא כשייכנסו הדברים הגדולים שבאלה העניינים באלה הציורים יוכלו בני-אדם. לשאוב מהם, עם כל השתדלותם, את כל היותר מועיל ונשגב להם, ואור יקרות וקיפאון, שהם סתרי תורה, שבעולם הזה הם יקרים ויהיו קפויים לעתיד לבוא, רק הוא יגלה לנו פרטי הדברים (איגרת צא).

"כוח מעשה בראשית" — מהותה האמיתית של הבריאה — איננה ניתנת לתיאור מלא. כל תיאור איננו אלא חלקי ובמידת-מה עיוות. "מעשה בראשית" שבתורה אינו אלא "צמצום" ואור יקרות וקיפאון (זכריה יד, ז), שהם סתרי תורה, שבעולם הזה הם יקרים ויהיו קפויים לעתיד לבוא (פסחים ג.). כלומר שהדברים המכוסים מכס בעולם הזה עתידים להיות צפים ועולים לעולם הבא (במדבר רבה יט), כלומר מגולין. צמצום של הנסתר לתוך הנגלה, לפי השקפתו של הרב, פיתרון בעיית היחסים שבין התורה למדע חייב להניח מלכתחילה את החלוקה היסודית שבין נגלה לנסתר. ההגות שבמקרא איננה ב"נגלה" אלא רק ב"נסתר", והבנתו האמיתית רחוקה מאוד מן הקריאה הפשטנית של הטקסט המקראי. כנגד זה, ב"נגלה" מוצאים אנו רק מצוות ומוסר, המתבססים על אקסיומה יסודית "דעת אלוהים", תוכנה האמיתי של ה"נגלה" בפרשת בראשית. אכן התשובה היא פשוטה. אין סתירה, כי אין התורה — ב"נגלה" — מוסרת אינפורמאציה, שיכולה לבוא בקונפליקט, בצורה כלשהי, עם טענות המדע. מאידך גיסא, את האינפורמאציה שב"נסתר" ניתן לכנות אולי "פילוסופית", אך בשום פנים לא מדעית. רק באחרית הימים, עם התקדמותו ההכרחית יגיע האדם לגליוני ההדרגתי של הסודות.

פרשת הבריאה

נדגים עקרונות אלו בדיון קונקרטי בפרשנות פרשת הבריאה, במשנתו של הרב. בדיון זה ניתן לראות בבירור הבחנה מובלעת בין שני סוגי בעיות: בעיות שנכנה אותן כאן פורמאליות, ובעיות מהותיות. הראשונות מתייחסות לכל אותן הטענות

הסותרות אמיתות מדעיות — אולם שלילתן איננה פוגעת במהותה של התורה. הבעיות המהותיות נראות כמתייחסות לאותם העיקרים הדתיים, שהם תנאי הכרחי לאפשרותה של הדת. ללא שום ספק, בעיות אחרונות אלו עולות בחשיבותן על הראשונות, אלא שהן מצריכות רמה גבוהה של תיחכום, לעומת הבעיות האחרות המיידיות והבולטות יותר.

והרי דוגמה מתוך ניתוח פרשת הבריאה: הצבעה על הסתירות בין התורה למימצאי הגאולוגיה יכולה להתנסח בצורה כפולה. יכולה היא, שתשאל על הקביעה המסורתית של גיל העולם, לעומת קביעה אחרת בשיעור שונה לחלוטין בגאולוגיה ובקוסמו-לוגיה. אולם יכולה היא לשאול על משמעותו של מושג הבריאה, לעומת תורת התפתחות המינים של דארווין.

השאלה הראשונה זוכה לתשובה קצרה. באיגרת צא, הרב מצביע בעצם על קיומם של מאמרים שונים בספרות הז"ל ובפרשנות הקלאסית, המורים על כרונולוגיה הארוכה מעל ומעבר לספירה המסורתית, ואם אמנם כמה מדברים אלה ניתנים לפירושים שונים, מאפשרים הם לקבל עקרונות את הטענה על גיל עולם גבוה. אלא שזוהי תשובה ראשונית גרידא.

להבנה מלאה של הפרשה, שוב נזקקים אנו להבחנה בין הנגלה לנסתר. אין להבין את מהותה של השקפת העולם היהודית אלא בנסתר, ואין "אינפורמציה מדעית" בנגלה, שהרי הנגלה איננו אלא המצע ל"דעת אלוקים" ולקיום המצוות. זה איננו מונע, שלמטרות מעשיות נספור את השנים, כפי שהדבר נראה, לכאורה, מהבנה פשטנית של ה"נגלה".

ועל דבר מניין שנות היצירה ביחס להתחשבות הגאולוגיים בזמננו, כך היא הלכה רווחת. שהיו כבר תקופות רבות קודם למניין תקופתנו. הוא מפורסם בכל המקובלים הקדמונים, ובמדרש רבה, "שהיה בונה עולמות ומחריבם", ובווהר פרשת ויקרא, שהיו כמה מיני אנשים חוץ מאדם שנאמר בתורה. אלא ששם צריך להשכיל יפה את המליצות העמוקות הצריכות ביאור רחב מאוד מאוד... שאנו מוּגִים כפי הפשטות של פסוקי תורה, שנוגע לנו הרבה יותר מכל הידיעות הקדומות, שאין להם עמנו ערך מרובה. והתורה ודאי סתמה במעשה בראשית, ודיברה ברמיזות ומשלם, שהרי הכול יודעים שמעשה בראשית הם מכלל סתרי תורה, ואם היו כל הדברים רק פשוטם, איוה סתר יש כאן (איגרת צא).

אולם, בעיית גיל העולם היא בעיה משנית. הרב מתעכב על הבעיה העקרונית. תורת הפלאונטולוגיה סותרת לכאורה לא את פרטיה, אלא את מהותה של פרשת הבריאה. הבנה מלאה של תשובתו של הרב קוק מצריכה התייחסות לתורות המדעיות, שרווחו בפלאונטולוגיה של המאה הי"ט. ואם כי הפולמוסים לגבי בעיות אלו התיישנו, עמדתו של הרב קוק איננה קשורה מהותית בהן, בהראותה אלטרנטיבה רעיונית מעניינת, היכולה לתרום להבנתנו אנו את הבעיה. לפני הרב קוק עמדו שתי תיאוריות אלטרנטיביות, הקשורות בשמותיהם של קיביה ושל דארווין. לפי גישתו

של קיביה — אבי הפלאונטולוגיה המודרנית — התפתחות המינים היא תוצאה של יצירות, שאחריהן חורבן, שאת שרידיהן ניתן לראות בממצאי הפלאונטולוגיה. לעומת גישתו של קיביה, מדגישה תורתו של דארווין את התפתחות המינים ללא קפיצות וללא פריצה של גורמים על-טבעיים.

הבנת הבריאה — לפי גישתו של קיביה — כמורכבת משורת יצירות וחורבנות מקבילה להפליא לדברי ר' אבהו, שטען "מכאן שהקדוש-ברוך-הוא בונה עולמות ומחריבם" (בראשית רבה ט) ולדברי המדרש על הפסוק "אלה תולדות השמים והארץ בהיבראם" (בראשית, ב, ד), שהרי "בכל מקום שכתוב ואלה מוסיף על הראשונים, וכל מקום שכתוב אלה פוסל את הראשונים" (בראשית יב וכן ט).

הבנה זו, הרואה בבריאה שורה של יצירות וחורבנות, נתקבלה על-ידי כמה מחכמי ישראל במאה הי"ט. זו הייתה גם דעתו של בעל "תפארת ישראל", ר' ישראל ליפשיץ, בחיבורו הידוע "דרוש אור החיים". על פי תורה זו הוא פירש את פרשת הבריאה. הפסוק הראשון מתייחס, לפי דבריו, לבריאה הראשונה, בעת אשר הפסוק השני כבר מניח קיומו של קוסמוס חרב: "והארץ הייתה תוהו ובוהו וגו', ר"ל חזרה ונתהווה חרבה ושוממה". על התקופות הפריהיסטוריות כותב ר' ישראל ליפשיץ "ולפי עניות דעתי נראה, שאותן בני-אדם, שהיו בעולם הקדום, שנקראין פראאדעמיטן בלשון אשכנז, רצוני לומר בני-אדם שהיו בעולם קודם בריאת אדם הראשון העכשווי, הן הן התתקע"ד דורות, שזכרו בשבת (דף פח) וחגיגה (דף יד), שהיו נבראים קודם בריאת העולם העיתי".

השקפה זו מתאימה לפי דברי בעל "תפארת ישראל" למימצאים הגאולוגיים. שרידי בעלי-החיים הפריהיסטוריים הם כה מוזרים: "... עד שלא ישוער, שנת-הוה כזאת רק על-ידי 'וועלטען-רעוואלוטציאן' (מהפכות עולם) שהיה פעם אחת על-ידו יתברך, הגוער בארץ ותתהפך כרגע... וכמו-כן ימצאו במעמקי ההרים היותר גבוהים בארץ חיות הים, אשר נתקשו והיו לאבן — וחכם אחד חוקר טבעי קופיער (1) שמו כתב, שמכל ע"ח מיני חיות, שמצאו בתחתיות הארץ, יש מהן מ"ח מינים, שאינם נמצאים כלל בעולם העיתי... וכבר ידענו מעצמות חיה ענקית אחת... ועוד מין חיה אחרת מצאו, שקראויה מעגאלאזוירוס... מכל האמור נראה ברור, שכל מה שמסרו לנו המקובלים זה כמה מאות שנים, שכבר היה עולם פעם אחת, ושוב נחרב וחזר ונתקומם... הכול התברר עכשיו בזמננו באמת וצדק...".

גישה דומה ניתן למצוא גם אצל אליהו בן אמוג בפירושו לתורה "אם למקרא". אצלו בולט במיוחד השינוי המשמעותי שבהתייחסות למאמר "מכאן שהקדוש-ברוך-הוא בונה עולמות ומחריבם". המחשבה הפילוסופית היהודית בימי הביניים התלבטה בין קדמות לחידוש. בניית העולמות וחורבנם תמוה במסגרת שתי הגישות גם יחד. הפיתרון המקובל היה להתייחס לעולמות אלו כאל עולמות אפשריים, כאשר עולמנו הוא המושלם שבין עולמות אלה, שהרי "דין הניין לי, יתהון לא הניין לי". פירוש זה עמד מאחורי גישת הפרשנות הראציונאליסטית המקובלת. לעומתה, בפרשנות הקבלית קיבל מאמר זה — בנוסף לאינטרפרטציה סמלית — את מלוא משמעותו,

למשל בתורת השמיטות. אם מתעלמים אנו מטענות ספיציפיות, התורות הגיאולוגיות החדשות נראו, איפוא, מתאימות במיוחד לאותה תורה יהודית, נסתרת, בגרסתו של קיביה, המדבר במפורש על שורה של חורבנות ויצירות.

הרב קוק מתייחס לתורה זו, אם כי אין הוא מזכיר את קיביה במפורש: "אם-כן אותן החפירות מורות לנו, שנמצאו תקופות של ברואים, ואנשים בכללם, אבל שלא היה בינתיים חורבן כללי ויצירה חדשה, על זאת אין מופת מוכיח, כי-אם השערות פורחות באויר, שאין לחוש להן כלל".

מדברים אלה משתמע, לכאורה, שהרב קוק סבר, שאין הוכחות מכריעות לטובת ההסבר הדארוויניסטי. אלא שאין הרב רואה את תפקידו במתן תשובה "מדעית", כביכול, לשאלה. הוא רוצה, לעומת זאת, להצביע על הטענה העקרונית, שאין לרתום את התורה לתיאוריה מדעית כלשהי, על אף שהיא נראית מתאימה יותר לפשט הכתובים: "אבל באמת אין אנו נזקקים לכל זה, שאפילו אם היה מתברר לנו, שהיה סדר יצירה בדרך התפתחות המינים, גם כן אין שום סתירה... כי יסוד הכול הוא מה שאנחנו מלמדים בעולם, שהכול פועל ה'. והאמצעים רבים או מועטים, לרבבי רבבות, הם הכול מעשי ה' (השווה מורה נבוכים ח"ב, מח) שלא חיסר מעולמו כלום, ושאינו קץ לגבורתו ועוז חכמתו ותפארתו ברוך הוא וברוך שמו לעדי-עד. ופעמים שאנחנו מזכירים את האמצעים גם כן בשם, להרחיב את הדעת, ולפעמים אנו אומרים בדרך דילוג וייצר ד', ויקם ד', כמו שאנו אומרים 'אז יבנה שלמה', ואין אומרים, ששלמה ציווה לשרים והשרים לגמוכים מהם, והם להאדריכלים והאדריכלים לאומנים והאומנים לעושי המלאכה הפשוטים, מפני שהוא דרך ידוע, וגם איננו עיקרי. כן כל מה שייחקר בהרבה רבבות שנים בהגדלת הדרכים והאמצעים שהם מוסיפים לנו דעה והשכל בגאון ד' המה ברוב הפעמים מקוצרים".

הרב קוק מעמיד בפנינו אלטרנטיבה אפשרית, מבלי להכריע. שתי העמדות נבדלות זו מזו לא רק בהיותן תורות פלאונטולוגיות שונות, המביאות להבדלים בהתייחסות לטקסטים מסויימים. ההבדל עמוק יותר. לפנינו שתי תפיסות שונות של מושג הבריאה. בגישה הראשונה, היצירה היא התרחשות היסטורית, פריצה בסדרי הטבע, שמקורה טראנסצנדנטי. בגישה השנייה, מושג היצירה הוא מחוץ לתחום הדיון של המדע, הן באמצעים. שתי גישות אלו קרובות אל שני סוגי עמדות כלפי מושג הבריאה, כדרך שהתגבשו בהגות היהודית בימי-הביניים. ר' סעדיה גאון, למשל, מייצג סוג אחד של עמדות, לפיו ניתן להוכיח את הבריאה בהסתמך על חוקי הטבע ונתונים אמפיריים מסויימים. לפי עמדתו של הרמב"ם, לעומת זאת — ואכן ההסתמכות על ה"מורה" (חלק ב, מח), איננה מקרית — אין להוכיח את החידוש מתוך מדעי הטבע. ודאי שיחס העולם, שהוא אפשרי המציאות, לעולם מחוייב המציאות חורג לחלוטין מתחום הדיון של המדעים.

עיון מפורט בדיוניו אלה של הרב מלמד אותנו, שאין למצוא עמדה חד-משמעית המתארת את העובדות ופירוש אוטוריטטיבי אחד של פרשת בראשית. בנידון זה, עומדים אנו בפני ספק, שייתכן ודורנו לא יוכל להתגבר עליו. ספק זה פותח בפנינו אפשרויות שונות, שכולן לגיטימיות במסגרת ההגות היהודית.

מה היתה דעתו האישית של הרב באלטרנטיבה אפשרית זו? ראינו לעיל, שמאגרת צא משתמעת לכאורה תמיכה בעמדה הרואה ביצירה פריצה בסדרי הטבע. לעומת זאת, ב"אורות הקודש" (ע' תקלו), הרב קוק מצביע על כך, שייתכן ותורת ההתפתחות מתאימה "לרזי עולם של הקבלה יותר מכל התורות הפילוסופיות האחרות".

עיון במשנתו, על צדדיה השונים, מאשר, שזו היתה עמדתו האמיתית. אלא שגם כאן אין לזהות בפשטות את גישתו עם הגישה ההתפתחותית. אין הערעור נוגע לפרטים ולנתונים, אלא להסבר הפילוסופי של ההתפתחות. ניתן להשקיף על ההתפתחות כתוצאת הצטברות של מקרים גרידא, וניתן להבינה כתהליך של התפתחות והתעלות המודרך על-ידי גורם על-טבעי: "ההתפתחות ההולכת במסלול של התעלות... אנו מוצאים בו את העניין האלוהי מואר בבהירות מוחלטת, שדווקא אין סוף בפועל מחולל הוא להוציא אל הפועל מה שהוא אין סוף בכוח".

האבולוציוניזם הוא אכן עיקרון הפועל בקוסמוס, אלא שהוא איננו העיקרון היחיד. כשאנו מסתכלים על העושר הרב שבעולם, הרי שאסור לנו להכחיש גם את הכוח המשלים, את המהפכה והמוטאציה, את כוח הדילוג:

עינינו רואות כי הכל הוא גדול לאין תכלית, חק ההתפתחות גדול לאין שיעור וקץ וכוח מדלג גדול לאין קץ... אותה הגישה האקסיומית האומרת שאין דילוג במציאות, הדומה ברפיונה לכל הגזרות השליליות של הפילוסופיות הקדומות על המציאות הממשי... שהן מתבדות יותר מגזירותיהן החיוביות" (עקבי הצאן, קנד).

העולם הוא שרשרת גדולה של ישים, כשכל האפשרויות מתממשות, אחת מאחרי שרירות אלו היא — הדילוג. אילו היה הדילוג חסר, הרי שעצם חיסרון זה היה בו משום דילוג — "דילוג של קרע והירוס שאין בו איחוי ובניין, שזה אי אפשר באמת שיהיה נמצא" (עקבי הצאן, קנד).

דיונו של הרב קוק בפרשת הבריאה הנו בעצם הדגמה של הדיון בבעיית דת ומדע כולה. אך, בנוסף לטענות ספציפיות בכל אחד מן התחומים הבעייתיים, יש לקבוע שתי מסקנות עקרוניות, המסבירות את הטענה, שיש לראות את תולדות הקונפליקט שבין דת למדע במסגרת ההתפתחות הרוחנית של האנושות:

(א) ההבנה המשתנית של האמת היא עצמה חלק מהתגלות ה', התגלות מתמדת ופרוגרסיבית. יש משמעות למה שמתגלה, כשם שיש משמעות למה שהיה מכוסה בדורות מסויימים.

אבל כל אלה צריכים זמנים והכנות, והציורים הסיפוריים בין הנמשכים מכוח הסקירה על הבריאה מדרך המושכל, בין הבאים מהתגלות יד' על-ידי נביאיו, צריכים תמיד להיות נושאים עמהם את הכוח המאדיר את החיים ואת ההצלחה לאמיתתה, ולא להביא לאדם ציד של ידיעות קטועות להשתעשע בהן בשחוק ילדות. וכשתשכיל בזה תבין, שיש ערך נשגב למה שמתגלה, וכן למה שמסתתר ודרכי ההסתרה הם רבים וגדולים מפליאות נתיבות חכמה העליונה של אדון כל המעשים פלא יועץ ב"ה (איגרת צא).

(ב) השינויים במחשבה הדתית, המתרחשים בעקבות הקונפליקט, גם הם חלק בהתגלות מתמדת: "ובכלל זהו כלל גדול במלחמת הדעות, שכל דעה הבאה לסתור איזה דבר מן התורה, צריכים אנו בתחילה לא דווקא לסתור אותה, כי אם לבנות את ארמון התורה ממעל לה, ובזה הננו מתרוממים עליידיה, ובעבור ההתרוממות הזאת הדעות מתגלות, ואחר-כך כשאין אנו נלחצים משום דבר, הננו יכולים בלב מלא ביטחון להילחם עליה גם כן" (איגרת קלד).

הניסוח כאן הוא דו-משמעי; בניין "ארמון התורה ממעל לה" יכול להיראות כמהלך טקטי בלבד. אולם יש כאן הרבה יותר. המונח "התרוממות" מזכיר, ללא ספק את המושג ההיגליאני המקביל, כדבריו של ר' נחמן קרוכמל: "גם הפילוסוף הגדול האשכנזי, שהיה בדורנו, בדברו על העיון הזה העיר, כי מלת אויפגעהאבן שבלשונו היא המורה כאחד על הסרת הדבר ועל רוממותו למציאות יותר אמיתית וקיימת...". ("מורה נבוכי הזמן", שער ז, הוצאת רבידוביץ, עמוד רצ).
אם נזכה, הקונפליקט יהפך להודמנות: "דוקא על ידם (של התגליות החדשות) עוד יתגדל וישתגב האור האלהי ההולך ומאיר מאורם של ישראל, על ידי תסיסת הרעיון שיהיו מסבבים" (עקבי הצאן, קנה).

יא. כפירה ודמות האדם

"כל סכסוכי הדעות שבמין האנושי, בכל עם ולשון בפרט, ובישראל בפרטי פרטות, עומדים ביסודם רק על הבסיס המוסרי". הדבר אמור לא רק לגבי הקונפליקט הזה. כל תהליך היסטורי קשור, לפי טענת הרב כאן, באינטראקציה מוסרית ("הבסיס המוסרי"). עמדה זו של הרב, יש ודאי לראותה במסגרת התייחסויות אחרות לבעיה, על רקע ההשקפה ההיגליאנית. הרואה בדברי ימי האנושות התפתחות של הרוח, והגישה המארכסיסטית. הרואה בהיסטוריה האנושית השתקפות התפתחותם של אמצעי הייצור, לפיה האידיאות אינן אלא בבואה של ההיסטוריה הכלכלית והחברתית. לעומת שתי אפשרויות אלו מציב הרב עמדה שלישית. הרב טוען שמאחורי סכסוכי הדעות ניתן להשקיף על מאבקים חברתיים, כלכליים ופוליטיים. העומדים על ה"בסיס המוסרי", כלומר המהווים חלק בהתפתחות המוסרית של האנושות. הפן השני שבמתיחות אשר בין הדת למדע, המתייחס לנגלה שבתורה, הרי הוא המשמעות המוסרית של גילוייו של המדע המודרני.

גילויי האסטרונומיה והגיאולוגיה הרחיבו את האופק החללי-הזמני של האדם. הרחבה זו, פירושה הרגשת שפלותו ואפסותו של האדם, שהתבטאה לא בענוותנות כלפי הבורא והצנע-לכת, אלא בשלילת ערכה וערכיה של המציאות האנושית. זוהי המשמעות העיקרית של פרשת הבריאה ושל האמונה המקראית:

והנה כנסת ישראל הייתה צריכה להתעמל הרבה עם כל עובדי עבודה זרה, להבינם, שעם גודל הבריאה אין, עם-כל-זאת, האדם מבוזז עד שלא יהיה ערך להנהגתו המוסרית, כי אם היצירה המוסרית של האדם היא חשובה מאוד, יותר מהברואים היותר גדולים בכמותם לאין ערך (איגרת צא).

ב"אורות הקודש" חוזר הרב ומדגיש את חשיבותה של בעיה זו:

המחשבה הקוסמולוגית גם היא גרמה לפעול שינוי גדול במהלך החיים הרוחניים; הרעיונות, אשר נספגו מהציור הקטנטן של העולם הכללי על-פי התכונה הישנה במצב של שקיטה וקטנות, הולמות הן לאותה הקטנות של צמצום הסביבה. והרוח החדש הכללי, שבא לרגלי ההרחבה המדעית של ציור החוש כלפי ההווה המוחשית, מוכרח הוא לחדש בהתרחבו בין המונים רבים צורה חדשה על העולם הרוחני וכל קשר מחשבותיו, שצריך לימוד מרובה, איך לכוון הכול מחדש בתכלית התיקון עם ההשארה היותר מוצלחת של כל הטוב היסודי שבישן (אורות הקודש, א תקנט).

מכאן הצורך החדש בלימוד "שיעמיד את התוכן הרוחני כולו על מעמדו המאיר, שעוד יוסיף נהרה על-ידי הטוב, שיקובץ מהרחבה של כל ההכרות החדשות, אחרי אשר יתאימו את כל הטוב האצור בכל הישן לפי צורתו הטהורה". תפקיד זה מוטל על הדת.

"השגחת השם-יתברך היא יסוד המוסר האנושי והצלחתו" (איגרת צא). כלומר: האמונה הדתית הטהורה מהווה את הבסיס התאורטי היחיד של המוסר והמניע היחיד, שיביא את האנושות להיים מוסריים. וכשיסוד זה — ההשגה — "...יתברר יפה בעולם בדעה גדולה ובהירה הוא יהיה יסוד האושר: 'לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קודש', כי מלאה הארץ דעה את ד'". זו היא דעת ד', התוכן העיקרי של ה"נגלה" בפרשת הבריאה. גישה עקרונית זו מאפשרת לנו להשקיף על כל סוגיית היחסים שבין המדע למוסר בעידן המודרני.

הכול יודעים, שהחכמה והכשרון הם מתייחסים על היכולת לחזק ולהאדיר את היכולת השכלי או את היכולת המעשי של האדם. המוסר אמנם עומד הוא לתקן את הרצון האנושי, שיחפץ בטוב. והנה אם יגדל היכולת האנושי על אחת שבע, אם רצונו הטוב לא יתפתח על-פי ההדרכה של המוסר השלם, אז הלא ריבוי הכוחות יועילו רק להוותו (אדר היקר, לו).

התפתחות האדם בעידן המודרני מתבטאת בעיקר ב"האדרת היכולת" האנושית ותלויה בהתקדמות מתמדת בשיני תחומים. המדע — "החכמה", והטכנולוגיה — "הכשרון". המהפכה התעשייתית, על רבדיה הטונים, הכלים המדעיים החדשים, המכונות, וניתן להוסיף כאנאכרוניזם: המחשבים, "הם מתייחסים אל היכולת לחזק ולהאדיר את היכולת השכלי או את היכולת המעשי של האדם". אולם לפנינו רק צידה האחד של המציאות. הפעילות האנושית נמדדת בפוטנציה שבה, אך גם בכיוון פעילותה. נתון נוסף זה, הקובע את תכלית הפעילות האנושית, מתבטא, בטקסט שלפנינו, בהעמדת "הרצון" מול "היכולת". וכשם שביסודה של "היכולת" — עומד המדע, במהותו של "הרצון" — שוכן המוסר. הבעיה המרכזית של הקידמה נעוצה בסכנה, ש"אם יגדל היכולת האנושי על אחת שבע, אם רצונו הטוב לא יתפתח על-פי ההדרכה של המוסר השלם, אז הלא ריבוי הכוחות יועילו רק להוותו".

נקודה זו מתייחסת לבעיית היהסם שבין המוסר למדע. מקובל עלינו וברור לנו כיום, שכל ניסיון ליצור תיאוריה, שתאחד מוסר ומדע, ושתגזור צווים מוסריים מהיגדים מדעיים, נדונה, מלכתחילה, לכישלון. הדבר אמור לא רק מן הבחינה המעשית, כאמור לעיל, שהרי אין קידמה מדעית מעידה על התפתחות מוסרית. אף מהבחינה הקונפוטואלית הטהורה, לא תיתכן בעינינו אפשרות לגשר בין המדע ובין המוסר. אין מעבר מה"יש" ל"חייב", אין גישור בין המצוי לרצוי.

דבר זה הובן יפה על ידי הרב, הרואה בעובדה זו אחת הבעיות המכריעות של תקופתנו. לפנינו עובדה, אך מאחוריה מסתתר מצבו הבלתי מושלם של האדם ושל העולם. על אף שכוחות אלו נראים לנו מקבילים, "מתאחדים הם במקורם", וכל אשר יוסיף האדם דעת, כן יכיר ביותר אחדותם של הכוחות המתגלים בסגנונים שונים.

אחדות זו שבין המוסר ובין המדע היא בחינת "קשר פרסונאלי", היא מושגת באדם, שהוא איש מדע וגם אדם מוסרי. אולם, הרב מאמין, שייתכן גם "קשר ריאלי". גילוי אחדות זו היא, ללא ספק, חלק ממשמעות הגאולה.

ההיסטוריה האנושית היא הדרך לגאולה, אך דרך זו איננה בהכרח לינארית. קיומו של העולם המודרני מותנה בצורך שהקדמה המדעית תלווה בהתפתחות המוסר והצדק. כאן תפקיד התורה, ה"קרובה" לאותו ה"אחד", מקור המציאות כולה. "שכלול האדם", בניית אותו עולם, שעליו נאמר: "אי בעו צדיקי ברו עלמא" (סנהדרין, סה, עב), יתאפשר רק "מהתחברות השלמה של מילוי שני הכוחות — היכולת והרצון בתכלית טובם". ללא התחברות זו, הם בחינת עושר השמור לבעליו לרעתו.

מנקודת מבט זה ניתן להשקיף על היחסים שבין הדת למדע. אין להסתכל ביחסים אלו מן הבחינה העיונית גרידא, כאילו הם מהווים ביטויים למאבק רעיוני בין השקפות עולם המשתנות על-ידי ההתפתחות המדעית. דא עקא, שההשלכה האמיתית של המהפכות המדעיות, במה שנוגע למעמדה של האמת הדתית, היא אפסית. אמנם ההתפתחות המדעית גרמה לבעיות, ועליהן התעכבנו לעיל, אולם בעיות אלו צריכות היו להיות רק שלבים בהתפתחות האידאית של האנושות.

ולוא השנאה, שהולידה ההנהגה הרעה של הקאתוליות, למשל, שהתפארה באמונה באלוהות ובקדושת כתבי-הקודש, בהנהגתה המוסרית הרעה בלבבות בעלי תרבות חופשים רבים, וכן יתר האמונות המקדשות את כתבי-הקודש, בהתנהגויותיהן הרעות ביחס להמוסר האנושי בשם האמונה, לא היה עולה על הדעת כלל להונות את האמונה על-ידי השיטות החדשות, לא העוברות, לא ההוות ולא העתידות.

הפיכת ההתפתחות לקונפליקטואלית, מקורה בקיומה של בעיה מוסרית חמורה, המתבטאת בעוול חברתי, בדיכוי פוליטי ובאי-צדק כלכלי. מכאן, שמאבק זה איננו אפיוודה במלחמת מעמדות, אלא שלב בהתקדמות המוסרית של האנושות. בתור שכזה, ב"בסיס המוסרי", משרת המאבק ה"אנטי-דתי", כביכול גם את ההת-

פתחות הדתית והרוחנית של האדם, בהיותו תגובה לכבלים ולסורגים, שבהם נעלה הדת הביניימית את החיים והמחשבה האנושית. אלא שהקונפליקטואליות והטראגיות שבמצב נעוצות בכך, שמהפכה מוסרית זו לבשה מעטה של מלחמה רעיונית נגד הדת.

מתוך ניתוח דברים אלה משתמע, שבמהפכה המחשבתית, שבנתה את העולם המודרני, יש שני רבדים: המוסרי והעיוני, ונדרשת הבחנה קפדנית ביניהם. בהתייחסו אל הקונפליקט בישראל ובעמים, כותב הרב:

שתיהן יחד [הכפירה על יסוד מוסרי והכפירה על יסוד מדעי] מתפרנסות רק משטחיות ההבנה המדעית והמוסרית, ורק ברבות הימים, ונתרחבו הדברים, נתהפכה הספרות הכפרנית כאילו יכולה היא להיות גם כן ספרות מדעית, מה שאין לה מקום לזה לפי תכונתה, שאיננה, עם כל פישוט טלפיה, כי אם ספרות מוסרית של פנטסיה מקולקלת. מעולם לא עלה על לב גדולי המחשבה שבמין האנושי, אפילו מהנמנים על הכופרים כאפיקור היווני בעצמו והדומים לו, לחשוב, שהם יכולים לשאת בזיון מדעי על הכרת האלוהות מצד עצמה, כי אם על "דעת אלהים בארץ", דהיינו על ההשפעה המוסרית, שהלימודים האלוהיים משפיעים, שהייתה לדעתם לרעה למין האנושי ולמועקה להתפתחות המוסרית והטבעית שלו (אדר היקר, לו—לז).

"פישוט טלפיים" מופיע אצל הרב גם במקומות אחרים, במיוחד בכל הנוגע לצמחונות וצער-בעלי-חיים (חזון הצמחונות והשלום, עמוד יג). מקור הדברים ידוע: "מה חזיר, בשעה שהוא רובץ, מוציא טלפיו ואומר: ראו, שאני טהור..." (בראשית רבה סב, א). עוקצו של המשל נעוץ בזה, שעצם טענתו של החזיר נכונה, ואכן הטלפיים "טהורים". אלא ש"תעמולה" מוסרית זו באה להסתיר פגמים אחרים, חמורים מהם. האירוניה שבמצב זה נובעת מן העובדה שכל מאבק ומלחמה, ויהיו מניעיהם האמיתיים שפלים כשהיו, יופיעו כמגינים, לכאורה, על ערכי המוסר, וכאפוטרופסים יחידים על הטהרה, האמת והצדק. פישוט הטלפיים מורה כאן על העובדה, שבמלחמותיהן של תנועות הנלחמות נגד הדת בשם הצדק החברתי, מסתתרים לרוב סימני טומאה ומניעים שפלים. זה איננו גורע מחובותיו של האדם הדתי כלפי אותם סימני טהרה של החזיר, המצביעים על פגמים בחייו הוא.

מן הבחינה העיונית הטהורה אין המדע יכול להגיע אלא לידי אגנוסטיציזם: אין הוא יכול לעלות "להכרת האלוהות מצד עצמה", לפי ששערי העיון בבעיות החורגות מן התחום האמפירי הצר סגורים בפניו. כנגד זה מהווה הקונפליקט האשמה כבדה נגד תופעות שליליות, שנתלוו לדתות הגדולות. האשמה זו חמורה עד כדי כך שהמרד נגד התיאולוגיה אינו אלא תוצאה מן העובדה, שהדת היתה "לדעתם לרצח למין האנושי ולמועקה להתפתחות המוסרית והטבעית שלו".

לסיכום, "הספרות הכפרנית", הקמה כנגד הדת בשם המדע, איננה "ספרות מדעית, מה שאין לה מקום לזה לפי תכונתה", בהיותה ספרות מיטאפיסטית החורגת מעבר למה שהמיתודולוגיה המדעית ("הזיון המדעי") מאפשרת. היא איננה "עם כל פישוט

טלפיה, כי אם ספרות מוסרית של פנטסיה מקולקלת". דברים אחרונים אלה מרמזים לעובדה, שאם כי אין להזדהות בצורה מוחלטת ופשטנית עם מרידה זו, הסכסוך מבטא את הצורך בתיקון חברתי ומוסרי של החברה הדתית.

"על כן התקוממות הכפירה, כשקמה בעולם בכללו, וגשתררבה אחר כך בתור מחלה בלתי-טבעית בישראל, לא היתה יכולה למצוא מעמד, אם לא על-ידי החסות של איזו זכויות מוסריות, שאין להן מקום כי אם על-ידי מגרעות ורפיונות מקריות שבנושאי הדעות החיוביות, והם הקימו איזה בסיס גס-כן להכפירה הבאה בתביעות מדעיות".

פתיחותה של היהדות לעולם החדש הביאה את "התקוממות הכפירה" לישראל, כ"מחלה בלתי-טבעית". אלא ב"השתרבות" זו, עלינו לחלק בין שני רבדים — העיוני והמוסרי. אם מבנים אנו נכונה את המחשבה היהודית, אין למצוא בה דבר, שעלול היה לגרום לקונפליקט מהותי עם המדע. על תיזה זו נתעכב להלן. אין הדבר כן — ברובד המוסרי. הקונפליקט הצליח "להשתררב" לעולם היהודי ולמצוא מעמד... על-ידי החסות של איזו זכויות מוסריות, שאין להן מקום כי אם על-ידי מגרעות ורפיונות מקריות שבנושאי הדעות החיוביות". אכן היו נמצאות מגרעות בסטרוקטורה החברתית של העם היהודי, לא מגרעות מהותיות לתורת ישראל, אלא "רפיונות מקריות" אצל "נושאי הדעות החיוביות" וברפיונות אלו האחריות ללידתו של הקונפליקט. אכן אחריותו של האדם הדתי מישראל כפולה ומכופלת. לא רק על תורתו להיות תמימה, חובה זו חלה גם עליו באופן אישי.

הדת וההגשמה העצמית

בטקסטים שלפנינו מרגישים אנו במוטיב נוסף, הד לאותן התנועות הרוחניות שקמו כנגד הדת, בשם האידיאל של שחרור האדם ושל מה שניתן לכנות בימינו "הגשמה עצמית". כאן נעוצה בעיה חשובה המיתוספת לאותו "יסוד מוסרי" המסתתר מאחורי התהליך ההיסטורי או הפולמוס האינטלקטואלי. אמנם השאלה הקלאסית ממשיכה להיות מנוסחת, כמו תמיד, כסתירה עיונית בין אינפורמאציה מדעית לבין עקרונות הדת. אך הבעיה האמיתית, המחייבת את התייחסותנו המלאה, היא הבעיה: האם הדת באמת "רעה" למין האנושי ולמועקה לההתפתחות המוסרית והטבעית שלו? בעיה זו נעשית לחשובה ולמכרעת ביותר, כל כמה שתחום הדיון עובר ממדעי הטבע למדעי האדם. מכאן הצורך להתייחס לשאלה זו בהקשר זה. גם כאן, תשובתו של האדם הדתי מתבקשת מאלוהים: כפירה בכל הטענות. אולם הרב מודה במקצת: "וזה איננו רחוק מן האמת". בתשובתו של הרב מונחת, איפוא, הנחה קודמת, פארא-דוכסאלית ומובנת מאלוהים כאחת. הטענה כשלעצמה נכונה אך אין היא משמעותית, לפי שהיא מתייחסת אל ה"דת", שהיא אבסטרקציה בלבד. אמנם כן, היו דתות שהיו "מועקה לההתפתחות המוסרית והטבעית" של האדם. "וזה איננו רחוק מן האמת, ביחס לרוב האומות, שאין דעת אלוהותם הכהה והרפה ראוי להיות יסוד הווייתם וקיומם ואיננו להם טבע קיים ונושא לאומי".

במקרים שונים — ודוגמאות לכך יכולות להימצא אף בהיסטוריה של העולם התרבותי — יש סתירה בין ערכי התרבות הלאומית לבין ערכיה של הדת השלטת באותו לאום. הדבר אמור לגבי ערכים דתיים הנוגדים את המוסר, וגם לגבי ערכים המנוגדים לחייו "הטבעיים" של האדם.

הדבר הוא ההפך ממחשבת החוקרים באומות-העולם, ובישראל ההולכים בעקבותיהם, הלוקחים את התנ"ך על-פי ההסברה הנוצרית, שעל-ידה נעשה העולם הזה בית כלא. אבל ההבנה הטהורה, של שמחת החיים ואורם, אשר בתורה...

(איגרת קלד).

רגילים אנו לראות בפולחנים המקדשים את פולחן הונות, למשל, עבודה זרה. אך האם העברת הבנים למולך השולל את שמחת החיים ואורם, איננו בבחינת עבודה זרה? זו בעצם עמדת הרב: "לא כאלה חלק יעקב...". אם כן, איך נראית בעיה זו במסגרתה של היהדות האמפירית? הרב קוק טוען, כי ייתכן שקיימות "מגרעות" מגרעות אלו יש להבינו, לפי הרב לאור שני עקרונות:

- (א) או "שהדבר תלוי באיזו הבנה משובשת מצדנו בתורה".
- (ב) או "שלפעמים הביא המצב להיכנס באיזה חיסרון כדי להינצל מחיסרון יותר גדול ומהרס, שהיה צפוי לבוא מבלעדי".

מצב זה מתקן את עצמו מדור לדור, ותיקון זה מהווה, הוא עצמו, חלק של ההתגלות המתמדת של התורה וההלכה: "כבשעה שלא נמצאת באומה ההתגברות להריסה ולשלילה, המחרכת את כל סוד קיומה החומרי והרוחני, נקל הדבר מאוד לתקן, שימעטו הכרחים כמו אלה, מדור לדור, והדברים מתיישרים מאליהם במנוחה ובקדושה".

הרב מוסיף טענה שלישית, החוזרת במקומות אחרים ומתייחסת לטענה על "ההתפתחות הטבעית". אין לדבר על "טבע אחיד" לאדם. לפי זה הקונפליקטואלי בחברה אחת איננו חייב להיות קונפליקטואלי בחברות אחרות. הרב טוען כאן לקיומה של מעין פסיכולוגיה חברתית או לאומית אופיינית לקבוצות שונות. דבר זה מזכיר במידה רבה את רוח האומה שבשיטתו של אחד-העם למשל. אלא שכאן יש שינוי חשוב. התורה לא נוצרה על-ידי "רוח" זה, היא נתגלתה לעם, בגין ההארמוניה האפשרית שבין חוקיה לבין רוח העם, כפי שראינו לעיל. זה נכון לפי הרב, הן לגבי המצוות השכליות והן לגבי המצוות השמעיות.

הרעיון המרכזי העולה מכאן הוא אכן, שבכל הרמות השונות של המציאות, חובתנו איננה מתבטאת לעולם בחיוב חלק אחד תוך שלילת חלק אחר, אלא בפיתוח ההארי-מוני של כל החלקים. הדבר הזה נכון הן במחשבה והן במעשה. התפקיד האנושי הוא תפקיד של צירוף הדברים מכל הסוגים, "והצירוף היותר גדול הוא זה, מה שמתגלה לעין, שאין שם שום סיג, שהכל הוא חיים וטוב" (אורות הקודש, כו). זוהי משימה שאפשר לקוראה "אפיסטמולוגית" ועליה עמדנו קודם. אולם על ידה ישנה משימה מעשית שאיננה הכרתית בלבד. אנו חייבים להיות מודעים לעובדה שהרע הוא תוצאה

הכרתנו את העולם, הכרת טיבה של הכרתנו, והתעלותנו למדרגה גבוהה יותר תביא אותנו לידי השחרור והגאולה. "צירוף הסיגים היא ההכרה שאין שם שום סיג". עד כאן במישור ההכרתי והעיוני. במישור המעשי מקבלת עובדה זו ביטוי אחר, דיאלקטי ביסודו. אין לחלק את האופציות העומדות בפנינו חלוקה שניונית לטוב ורע. אין אנו רשאים לחייב חלק — תוך פסילת חלק. העיקרון המיטאפיסי, שלרע אין מציאות, ושכל הקיים יש ניצוץ קדוש מביא אותנו לידי ההכרה "שהכל הוא חיים וטוב". כל הערכים כולם חיוביים הם, והמוסר אינו צריך לבוא לידי ביטוי בהכרעה בין אלטרנטיבות, אלא בחיפוש ההארמוניה שבין הערכים: "והערכים רק הם צריכים שיהיו משוערים כראוי". המוסר — חייב לחפש את שיעוריהם ומידותיהם של הדברים הקומפלמנטריים. "הצד השימושי צריך שיהיה במידתו הנכונה, בכל דבר, בין שהוא גשמי, בין שהוא רוחני, והצד המדעי צריך שיתאמץ לדעת איך מערכים את הכל, ואז אין שטן ואין פגע רע" (אורות הקדוש, כו). הערך עצמו צריך להיות משוער. ערכו איננו לא אפסי, ולא טוטאלי. שיכחת עיקרון זה, היא אשר הביאה "לסיגים המוסריים", לבעיות הטראגיות שפעמים רבות היתה האמונה מעורבת בהן.

יראת שמים לא החלישה את כוחותיו של האדם הדתי האידיאלי, אלא אדרבה. הוסיפה לו אומץ, וגרמה "להוציא אל הפועל את כל סגולה צפונה בתוך הנפש" לא נכות רוחנית וקיטוע כוחות, אלא הגבהתם והעלאתם. דבר זה נכון גם במישור האנתרופולוגי, וממילא החינוכי. ניתן לראות בחינוך תהליך שצריך להביא לפיתוחם של כוחות מסויימים על חשבון כוחות אחרים. ניתן לראות ב"ריסון" האדם החברתי או העצמי, ההטרונומי או האוטונומי את המטרה הנכספת. אולם, זהו אינו האידיאל. המטרה אינה בהחלשת הלהבה האנושית, אלא בהגדלתה תוך כדי הכוונתה.

ואכן כך יכולים אנו להבין את התוכנית האנתרופולוגית הדתית. יש שבשלב ראשוני נוגעת יראת אלקים באדם "רק בצדדיה החיצוניים". היא בבחינת חוק המוטל על האדם מבחוץ. האדם נשמע לו, אבל — תוך כדי יצירתה של סתירה בין מהותו הפנימית של האדם והחוק החיצוני — בשלב זה "יראת אלקים... לא הפכה את הפראות והרשעה, הספוגה במהותו החמרנית, ובטבע הנפש הטמאה הגנוזה בעומק שמרי החיים האנושיים... וממילא נעשה האדם חלוש החיים, והציבוריות נעשה לקוייה" (אורות הקדוש, ג, כח). אולם זהו שלב ראשוני בלבד. בשלב השני, העליון, כאשר יראת אלקים חודרת למעמקי הנפש, אזי נוצרת הארמוניה חדשה. האדם עובר טראנספורמציה, במקום ה'אתרפיא' בא עכשיו שלב של 'איתהפכא', הפיכת המת-רחש באדם, הפיכת הרע לטוב, ואזי: "הגבורה החמרנית מתחלשת, וגבורה אידיאלית נכנסת במקומה" (אורות הקדוש, כט).

התוכנית האנתרופולוגית נכונה גם לגבי המושג 'עבודת אלקים'. הצירוף הלשוני הזה אינו מבטא נכונה את תוכנו. מבחינה לשונית מבטא המושג כאילו אנו משועבדים למלך המטיל עלינו את עולו לטובתו. אולם אסור לנו ללכת שולל אחרי המלכות הלשונית, הדומה לביטויי ההגשמה שבה אנו מתיחסים לאל (עקבי הצאן, קמב), כמו כל המושגים הדומים, גם מושג זה חייב לצמוח ולהתפתח אתנו. העבודה האמיתית

היא מעבר ליראה, "ממעל להאיגואיזם הפעוט, למעלת עבודה רוממה, בהירה ומאירה" (עקבי הצאן, קנה).

התורה אינה 'עבודה' אלא מכלול "אידיאלים נשאים ועצות אלהיות אדירות ונאמנות איך להוציאם מן הכח אל הפועל לדור דורים" (עקבי הצאן, קמה). חתירתנו צל הגשמת אידיאלים אלה, היא היא ה'עבודה' שאנו חייבים בה.

יב. התפתחותו של האדם

עמדנו עד עתה על המסלולים השונים שעל האדם לעבור בהם. אנו חייבים לעמוד עוד על השלבים השונים שבהתפתחותו. ב"אורות התשובה" מצוי מפתח להבנת סוגייה זו.

הראייה מדבר על שלוש מערכות — שהן ארבע — הקיימות בתשובה. מערכות אלו מהוות בעצם דרגות שונות בהתפתחותו של האדם.

התשובה הטבעית: האדם פועל לפי האינטרסים שלו. הראייה מתייחסת לשל-שה תחומים של הפעילות האנושית, המופיעים בפני האדם — באיזשהו אופן — כנורמאטיביים: "חוקי הטבע, המוסר והתורה" (אורות, א). בחוקי טבע אין כוונתו של הרב לחוקים הפיסיקאליים הדסקריפטיביים, אלא למערכת נורמות המושמות בפני האדם בחייו הטבעיים, למשל עקרונות ההיגיינה והבריאות. מעל לתחום טבעי זה מצויים שני התחומים הנוספים — המוסרי והתורני: חוקי המוסר, וחוקי התורה — המצוות. לשלושת מישורים אלה, יש שני מימדים נוספים — הפרטי והכללי. תלים הם על היחיד והחברה גם יחד.

הנטייה המקובלת בין ההוגים היא להבחין באופן חד בין התחומים האלה. הראייה רואה ביניהם רצף, ואף יותר מזה, אחדות פנימית. בשלושתם יתכנו התייחסויות שונות. אם להשתמש בדוגמה של קאנט, אדם שומר על חייו מתוך נטייה אינסטינקט-טיבית, מתוך אינטרסים אגואיסטיים, אולם אדם אומלל וסובל שאינו מתאבד, איננו שומר על חייו מתוך אינסטינקט אלא לפעמים בניגוד לו, מתוך ציות שונה לחוק. (א-1) המדרגה הטבעית: זו היא מדרגתו של אדם השופט את המעשים לפי תוצאותיהם, ומגיע לשמירת החוק בגין ההכרה שאמנם החוק מביא את האדם לידי בריאות ואשר. זוהי פעילות המודרכת על ידי עקרון הזהירות והתכליתיות, ואם ניתן לנו להשתמש במונח קלאסי — שהראייה לא השתמש בו בהקשר זה — הרי שזוהי ההתנהגות הטיפוסית ביותר של "שלא לשמה". הדוגמה היסודית של התשובה הטבעית היא 'המדיצינה' — הרפואה. באופן כולל יותר ניתן לדבר על מעין 'חכמת רפואה' החלה על כל שלושת התחומים שנסקרו לעיל.

(א-2) המדרגה הרוחנית: היא הציות לחוק הנשמע בקולו הפנימי של האדם, "הוא מה שקוראים מוסר כליות", המצפון. זוהי ישירות טבעית המשתמשת בייסורים הנפשיים כאמצעי להחזיר את האדם למוטב ולזרוז "לשוב ולתקן את המעוות". לא תמיד המצפון הוא מורה דרך נאמן. "יש בו כמה דרכי הטעיה". הקול הפנימי

הנשמע לפעמים, מרמה אותנו. נדום לחלוטין כאשר נפשו של אדם נשחתה, או אף נהפך למשרת הרע.

(ב) המדריגה התורית: היא זו הנסמכת על סמכות התורה, וההלכה.
(ג) המדריגה השכלית: זו היא המדריגה האוטונומית האחרונה בה "לא רק צער גופני או נפשי ורוחני ולא רק השפעת המסורת והקבלה... כי אם הכרה ברורה, הבאה מהשקפת עולם והחיים השלמה... היא מלאה כבר אור אין קץ" (אורות פ"א). זאת התשובה שאנו מגיעים אליה אחרי שעברנו את המדריגות הקודמות והיא היא התשובה מאהבה, שעליה דיברו חז"ל.

ואמנם זה הוא תוכנה של האהבה, לא עוד הישמעות להכרח חיצוני שממשיך להיות חיצוני אף אם הוא מדבר בקול שבתוכנו. האהבה — היא הציות לחוק שאנו מחוקקים, ושאו רואים אותו כזה לחוק שאנו מבחין.

יג. האמנות כרג

פעמים הרבה מתמקד הדיון על האמנות בהלכה ובהגות היהודית בדיון מסביב לאיסורי פסל ותמונה. גישה זו איננה מופרכת אמנם, אך אין היא אלא פישוט מוגזם של המציאות. אף אם נניח כי אפיקים כלשהם של ביטוי האמנות נעלו על-ידי איסורים אלה, אין ספק שאין זה נכון לגבי הכיוונים האחרים. בצד גישה זו מצויה עמדה שניה, התולה בגלות ובניכור הקשור בה את הולדות היחס ביהדות אל האמנות. מעבר לשאלה ההיסטורית, עומדים אנו בתחום זה בפני הבעיה העקרונית, בעיית מקומה של האמנות בבנייתו או בגיבושו של האידיאל האנושי של היהדות. לחיפוש אחר תשובה לשאלה מעין זו מצטרפים מרכיבים הלכתיים ברורים. כלום אין בעיסוקים מעין אלה משום ביטול תורה? למרות חשיבותה המכרעת של שאלה זו, נקודת המוצא שלנו תהיה נעוצה בחיפוש אחר שורשיה האנתרופולוגיים של האמנות. אם נתרגם את הבעיה ללשון המקורות, נמצא כי בפנינו דילמה שלפיתרון הוצעו עמדות שונות.

את התשובה הראשונה נחפש בהגותו של הרמב"ם. בהסבירו את תורת הנבואה, מציע הרמב"ם את יסודות תורת הנפש אשר לו. בתורה זו מבחינים בשני אספקטים יסודיים של הנפש: השכל והדמיון. לעומת השכל, צלם אלוהים אשר באדם, מהווה הדמיון, לדעת הרמב"ם, פונקציה נמוכה. הוא הכרחי בפעולות שונות, ואף בתהליך הלמידה יש מקום מכריע לדמיון, המפשט מרכיבים שונים מרשמי החושים ויוצר את הדימויים העתידיים להוליד את המושגים המופשטים. הדמיון אכן נתפס כמשרת את השכל וכצינור להוויות שכליות, שבצורה אחרת לא היו יכולות למצוא את ביטויין. אולם מה מעמדו של הדמיון האוטונומי, אשר יש לראות בו את מקורה של האמנות? את עמדתו של הרמב"ם על פועלי הדמיון ניתן לסכם באמצעות שורות אחדות, שבהן הוא מתייחס אליהם כאל ציורים בלתי-נכונים ולדעות מוטעות: "כל זה הימשך אחר הדמיון, אשר הוא גם כן יצר הרע באמת, כי כל חסרון בדבר או במידות הוא פעל הדמיון או נמשך אחר פעלו" (מורה נבוכים, ח"ב, יב). הדמיון

הוא אפוא היצר-הרע, ולעומתו השכל הוא שמביא לאדם את האמת ואת הטוב: "והוא אמרו 'באורך נראה אור', הוא העניין בעצמו, כי בשפע השכל אשר ישפע ממך נשכיל ונתישר ונשיג השכל והבינהו" (שם).

לדעתי, מסכמים דברים אלה נאמנה את דעותיו של הרמב"ם. פעליו של השכל חייבים עד כדי כך, שהם מחייבים הרחבת הגדרתו של תלמוד-תורה: "והעניינים הנקראים פרדס, בכלל הגמרא הן" (הלכות תלמוד תורה, פרק א, הלכה יב).

בגמרא זו אכן כלולים המדע והפילוסופיה, עד כדי כך שבמדריגה הגבוהה ביותר יכול האדם, עם השמירה שלא תשכח התורה שבכתב, לפנות ימיו "לגמרא בלבד, לפי רוחב שיש בלבו ויישוב דעתו" (שם). לפנינו דמות האדם, המגשים את האידיאל הקונטמפלטיבי בהיותו גם "בעל אומנות והיה עוסק במלאכתו" (שם), כלומר, חי את חייו האקטיביים בחברה האנושית. באידיאל זה, חושש אני, אין מקום לאמנות במשמעה הרחב. אין ספק בעיני שאם ניישם את העקרונות המודגשים בפיסקאות הקודמות, נצטרך לראות בה לא רק קאטיגוריה שיש בה ביטול-תורה אלא אף תופעה שלילית, הנובעת מן הדמיון, שהוא היצר-הרע, המקור לכל חסרון בדעת ובמידות. האמנות, לפי זה יש בה מן הסכנה, בהיותה מעין מרד מתמיד של הכוחות "האפלים" נגד הסדר הראציונאלי, הנקבע על-ידי השכל. עד כאן פן אחד בלבד של הבעיה.

ברם, חובה עלינו לזכור שאכן יש לאמנות פן אחר, שיסודו בהשפעתו על האדם ובייחוד ההמון. בפן זה טמונה השפעתה החיובית האפשרית של האמנות. מכאן שהבחון האמיתי לשפוט יצירות אלה הוא פראגמאטי: "ודע כי השירים המחוברים באיזו שפה שתהיה אינם נבחנים אלא לפי ענייניהם, ויש לנהוג בהם בדרך הדיבור שכבר חילקנוהו". הרמב"ם מדבר על חלוקת הדיבור לקאטיגוריות שונות: דיבור שהוא כולו נזק, דיבור שיש בו נזק מצד אחד ותועלת מצד אחר, דיבור שאין בו תועלת ואף לא נזק ודיבור שכולו תועלת. אכן, אין ספק שלפי חלוקה זו, יצירות אמנותיות רבות תיכנסנה, אם לא לקאטיגוריה הראשונה, לפחות לשלישית, שאותה הגדירו חכמים כשיחה בטלה, "והחסידיים משתדלים מאד להתרחק מדברים אלה".

זו היא אחת הגישות האפשריות והמתחייבות מעקרונותיו האנתרופולוגיים של הרמב"ם. אולם יתכן לגזור משיטתו גישה אחרת. הדמיון יכול להפוך לכלי המקבל את שפע השכל, והמסוגל אף לעבד אותו. אפשרות זו מביאה אותנו לצורך להבחין בין שלוש דמויות אדם המיוצגות "בכיתות" שונות (מורה נבוכים חלק ב, לו). הכת הראשונה היא כת החכמים כשהשפעת יהיה שופע על הכוח הדברי (= השכלי) לבד. הכת השלישית היא זו של "מנהיגי המדינות, מנהיגי הנימוסים והקוסמים, והמנחשים, ובעלי החלומות הצודקות, וכן העושים הפליאות בתחבולות הזרות והמלאכות הנעל-מות". אלו המקבלים שפע על הדמיון בלבד. ביניהן נמצאת הכת השנייה, כת הנביאים, המקבלים את "השפע ההוא על ב' הכוחות יחד, רצוני לומר הדברי והמדמה... על תכלית שלימותם ביצירה". אם כי הרמב"ם מתעכב כאן בתחום אחר של פעולות שהוא מיחסן לדמיון, תחום הקשור "בשכל המעשי" ופעולתו בעולם, אין ספק שדבר זה נכון גם לגבי פעולות הדמיון ממש.

גישה זו מאפשרת הערכה חדשה של פעולת הדמיון ויצירותיו. דוגמא לגישה זו מצויה בכתביו של ר' צדוק הכהן מלובלין: הדמיונות וההרהורים של בטלה ושל מה בכך שבמוח ולב כל אחד, הוא ממש כחולם חלום שאינו אלא בכוח המדמה (צדקת הצדיק, סעיף רג).

לכאורה, דמיונות וההרהורים אלה שליליים הם, ובהיותם תולדת הדמיון, הם נמצאים למטה מתולדותיו של כוח השכל. אלא שדבר זה איננו נכון. כוח הדמיון בישראל עבר תיקון:

"ולכן הדמיונות בטלים דישראל מאחר שנובעים מחכמה, בינה, דעת שבו הרי יש להם פיתרון ממשי ואמיתי על המקום שהם נובעים אלא שנתלבשו בדברי בטלה, וזה פרק דשטותא הנזכר בזהר (ח"ג מז ע"ב), שמהם יכולים לעמוד על דברי חכמה והיינו כעניין פתרון לחלום כי גם כח המדמה הוא אחד מכוחות שיסד הש"י במח וכל עיקרה של נבואה ממנו כמו ששמעתי".

הערכה שלישית על מהותה וטיבה של האמנות, הנגזרת לדעתי מגישה חדשה למהותם של השכל והדמיון, מייצג ר' נחמן מברסלב. לפי ר' נחמן, לא זו בלבד שהנבואה השתמשה בכוח המדמה, אלא היא תיקנה וביררה אותו:

"וע"י התפשטות הנבואה, ע"ז נתברר ונתחקן בחינת כוח המדמה, בבחינת (הושע יב) וביחד הנביאים אדמה, כי עיקר תיקון ובירור המדמה הוא כשהוא ביד הנביאים. וכשתחקן המדמה, ע"ז נתחקן האמונה האמיתית דקדושה ונתבטלו אמונות כוזבות, כי עיקר האמונה תלויה בכוח המדמה" (לקוטי מוהר"ן תנינא ח, ו).

הכוח המדמה אינו רק אמצעי שבו משתמש השכל: הוא עצמאי ומגלה לנו מציאות שהיא אטומה בפני השכל. אלא שכאן אנו ניצבים בפני האלטרנטיבה הקשה. מצד אחד, יתכן ש"המדמה מערב ומבלבל את האדם באמונות כוזבות... של שטות ושקר שהם זוהמת הנפש". מאידך גיסא, האמונה כולה תלויה בכוח המדמה: "ואמונתך בלילות, זה בחינת האמונה שהיא תלויה בכח המדמה שהוא בחינת לילה, בחינת חלום לילה שבא ע"י המדמה".

כאן מוצבת לפנינו האמנות במלוא כוחה, עוצמתה וסכנתה. אומנם היא יכולה לתת ביטוי לזוהמתו של נפש, אולם היא יכולה לגלות לנו עולם האטום בפני השכל. ותיזה זו יוכיח ללא ספק ר' נחמן בסיפוריו, שניסו לתת ביטוי הולם לאמיתותיה של תורת הסוד והחסידות.

עמדתו של הראי"ה מתקשרת אל הגישות הקודמות. מעניין לקבוע, שהוא ראה את גדולתה של ארץ-ישראל, לא בכך שבה הגיעה החכמה למדרגתה העליונה, אלא דווקא בעובדה שבה הגיע הדמיון לכלל תיקון. בתופעה זו ההסבר לעובדה שרק ארץ-ישראל מסוגלת להביא את הנבואה. בגישה זו נעוץ חזון לידתה של אמנות יהודית חדשה:

הדמיון של ארץ-ישראל הוא צלול וברור, נקי וטהור ומסוגל להופעת האמת האלהית, להלבשת החפץ המרומם והנשגב של המגמה האידיאלית אשר בעליונות הקודש, מוכן להסברת נבואה ואורותיה, להבהקת רוח-הקודש וזהריו. והדמיון אשר בארץ העמים עכור הוא, מעורב במחשכים, בצללי טומאה וזיהום, לא יוכל להתנשא למרומי קודש ולא יוכל להיות בסיס לשפעת האורה האלהית המתעלה מכל שפלות העולמים ומצריהם. מתוך שהשכל והדמיון אחוזים זה בזה ופועלים ונפעמים זה על זה וזה מזה... אווירא דארץ ישראל מחכים (אורות, י—א).

הדמיון המטהר הוא אשר ישפיע מכוחו גם על תחייתה של החכמה בארץ-ישראל. עד כאן אלמנטים הקרובים יחסית אל הדעות הקודמות. אלא, שלכאן מצטרף מוטיב חדש. לפי הראי"ה קוק יש לאמנות תפקיד חשוב בהיסטוריה האנושית. במבואו לשיר השירים הוא כותב שהיא צריכה להוציא אל הפועל כל המושגים הרוחניים המוטבעים בעומק הנפש האנושית. וכל זמן שחסר גם שרטוט אחד הגנו בעומק הנפש, שלא יצא אל הפועל, עוד יש חובה על עבודת האמנות להוציאו" (עולת ראייה ב, ג—ד).

בגישות הראציונאליסטיות של ימי-הביניים עומדת האמנות כיצירת הדמיון בסתי-רה לשכל המביא את האדם אל מעבר לו. בגישתו של הרמב"ם מהווה הדמיון כלי, צינור, שדרכו מועברת התגלות זו שבאה מעבר לו, מן השכל. בגישתו של ר' נחמן מברסלב, הופך הצינור למקור העיקרי להתגלות זו, ובו תופס האדם את סודות הבריא, האטומים בפני האיזמל הקהה של פעולתו השכלית. הראי"ה חוזר בעצם אל הקונצפציה הראשונה. האמנות מגלה לנו את מה שגנו בעמקי הנפש. אבל גילוי זה אין לראותו כפעולתו של היצר-הרע. אמנם יש דברים גנויים "שקבורתם היא ביעורם, להם מתוקנת היתד שעל אוננו לחפור ולכסות" — זו הצנזורה העצמית — "ואוי לו למי שמשחמש בתידו לפעולה הפכית, למען הרבות באשה".

אלא שזה אספקט חלקי של המציאות. אין לחלק את כשרי הנפש, מנגנוניה ויצירותיה, לטובים ורעים. ההבחנה הערכית הזו אינה מקבילה להבחנות הפסיכולוגיות, אלא חותכת אותן. בכל אחד מכוחות הנפש גם יחד יכול לבוא לידי ביטוי הטוב והרע. "ועזועי הנפש שמצד רגשי האהבה הטבעית, שנוטלת חלק גדול במציאות, במוסר ובחיים, הם ראויים להתפרש על-ידי הספרות בכל הצדדים שבהם היא מוציאה אל הפועל את הגנויות". אולם על יצירה זו להישמר "מגטיה לצד השכרון שיש באלה הרגשות, שמהפך אותם מטהרה טבעית לטומאה מנוולת". מבחינתה של האמנות, פסולה אותה ספרות המתעלמת מן האהבה הטבעית, כשם שפסולה אותה ספרות שאיננה מוציאה לפועל את "העזועים הרמים והנישאים... הנובעים מאהבת אדון כל המעשים". ואכן, לא במשהו הקיים במהותה של היצירה נמצא הפסול, אלא דווקא במשהו שבאישיותו של היוצר, המכניס אותה ליצירתו והופך אותה לטמאה.

דווקא "אנשי קודש ראויים" צריכים לחדש את האמנות היהודית. מה שנכון לגבי האמנות — נכון לגבי הכוחות האחרים הפועלים על החברה.

אין אנו יכולים לדעת בברור מה היה יחס הראי"ה אל אמצעי הקומוניקציה האלקטרוניים שהפכו לקובעי דרכם של ההמונים. הראי"ה כותב — בשחר המאה — על אחד הגורמים המכריעים אצל הספרות. יכולים אנו לבקר את הספרות ביקורת טוטאלית, אך אין אנו יכולים לכפור בהשפעתה "וכיון שהספרות פועלת עליו כל-כך הרבה, מובן שרק בכח המחשבי שבקרבה היא פועלת. אע"פ [שניקבץ] בתוכה גם להג הרבה... מכל מקום אם לא היה לה בסיס מחשבי אי אפשר שתתקיים ותקנה כל כך לבבות, להרס ובלע באופן סיסטמתי" (עקבי הצאן, קי).

המסקנה היא גם כאן, ששלימות האדם לא יכולה להתקבל על ידי נכות נפשית: "כי לא יכבוש איש שום כח מכחות נפשו שיהיו אסורים וכלואים, שלא יעשו מאומה, כי אם ישעבדם בחבלי אדם ובעבותות אהבה אל הטוב ואל היושר... ואז יצא מכלל עבדות והיה בן חורין" (עקבי הצאן, קיב).

הבחנתו הידועה של הרמב"ם בין הישר לבין הכבוש את יצורו (שמונה פרקים, פרק ששי) מקבלת עכשיו פירוש אנתרופולוגי. מלחמת היצר היא שלב ראשון, מעבר לה מגיע האדם ל"יראה... אחרת". המסקנה היא, שאכן "כל הנטיות הטבעיות עומדות הכן בהרחבתן למלא את התפקיד הא-להי הטוב והנאור... על כן אין שום כח נדח, אין שום מחשבה נדכאת, כי אם הכל מאיר, הכל חי והכל מוכן לשרת עם מלאכי השרת" (עקבי הצאן, קיג).

יד. הפואימה הפדגוגית של הראי"ה

הפרקים הראשונים של אורות הקודש כוללים בתוכם תוכנית פדגוגית שלמה, המפורטת בפיסקאות שונות, לפעמים מרוחקות זו מזו. אינני מסוגל לשער האם לפנינו יצירה אחדותית שנפגמה בעריכה, או שמא הם הועלו על הכתב על ידי הרב בהודמנויות שונות. אולם ברי לי כי לפנינו שיטה ערוכה ושלמה, המתמודדת עם הבעיות הפדגוגיות השונות של החינוך היהודי המתחדש. אנסה לסכם את המערכת הזו, את הפואימה הפדגוגית של הראי"ה, כדגם להשלכות המעשיות הנובעות מתורתו. לכאורה ניתן לראות בחינוך מקצוע מעשי. ההשקפה האנתרופולוגית — מדמות האדם לקראתו אנו מחנכים, הזכות והחובה לחנך, בעיית ערכים, הן דוגמאות לתחומים שבהן הסוגיות הפילוסופיות והפדגוגיות משיקות זו את זו. הפיסקאות שלפנינו נוגעות בדברים טכניים יותר: תוכנית הלימודים, מסגרות ההוראה, אמצעים חינוכיים. אולם גם כאן הטכניקה משיקה לפילוסופיה. הפדגוגיה אכן יונקת את יסודותיה מתורת ההכרה, אולם היא קשורה גם בדיסציפלינות אחרות בחקר השיטה המדעית בלוגיקה ובמיתודולוגיה. מן הראוי להדגיש את חשיבותה של תורת החינוך:

יש רשות לבקש עזר מן העסקנים הטובים שבחכמת הפדגוגיה ונסיגותיהם להקל את כובד הלימודים... ולא היתה יוצאת ע"ז שום קטגוריה... כשתשחרר מתערובות ההרס... כשיש העיקר, כשיש שמירה ועשיה, מקרא משנה ותלמוד (אדר היקר, נט).

אחד העקרונות הפדגוגיים היסודיים הוא שאנו חייבים לבנות כשלב ביניים תוכנית-חינוכית מיוחדת. זו נועדת לאדם שלא הגיע לשיא התפתחותו. פירושה אם כן — השלמה עם מציאות ריאלית וקונקרטית, שאיננה מושלמת, בחינת "עולם שטרם נגאל". אולם אפיון זה אינו מספיק. זמננו הוא "זמן אמצע" (אורות הקודש, א, נא). הפיתרון המוחלט עדיין איננו אפשרי לאדם למרות שהוא מרגיש את "הצימאון הכללי" לו. חשיבות מכרעת נודעת לסיטואציה ההיסטורית הקונקרטית בה אנו פועלים.

לאחר הערה זו נדגים כמה מעקרונות החינוך, לפי הראי"ה. שניים מהם בולטים במיוחד, האחד קוגניטיבי, השני — ערכי.

הקבלה, היא בשיטתו של הראי"ה, הדקדוק היסודי, הלוגיקה היסודית של היקום. למרות המרחק הרב שבין הרבדים השונים של המציאות: הקוסמולוגי, הסוציולוגי, המוסרי למשל, יש לכולם סטרוקטורה דומה, שמוצאת את ביטוייה בסימבוליקה הקבלית.

מערכת הספירות מסמלת את ההתקדמות הקוגניטיבית. האדם נתון בפני הפרטים השונים, המסומלים בספירות הבניין (חג"ת נה"ם). מעבר להן 'בינה' — רחובות הנהר' לפי הסימבוליקה המקובלת, והיא יצירת "הערכים הכלליים" שמעבר לפרטים (אורות הקודש, א, נג). בקבלה נפוץ סמל הבינה כיונה המרחפת על קנה ועל אפרוחיה. היא הפעולה הבסיסית של התבונה "להוציא מן הכח אל הפועל את החיים והאור הגנוז בכל פרט ופרט ע"י תבונה הודרת" (שם).

התבונה הבינה מעבדת נתונים חיצוניים: "היא בינת דבר מתוך דבר, צריך איזה דבר תמיד לבא, להורע להכנס אל החוג, עד שיאירו החיים, חיי הבינה". מעבר לה החכמה "מקורית היא, אינה צריכה לקחת את יצירותיה מנושאים וולתה" אלא נבנית "מתוך תוכיותה" (נז).

תהליך חינוכי חשוב אחר הוא הקרוי "הפנמה". בשלב ראשון מוטלים עלינו הערכים באמצעות סמכות חיצונית. בשלבים מתקדמים הופכת סמכות זו לפנימית. התהליך אמנם קיים והוא מכריע בתהליך החינוכי, אולם כמו שנראה מיד אין התיאור הסכימאטי שאותו הצענו לעיל נכון. ההתפתחות האנושית מסומלת במעבר מקטנות לגדלות שבקבלה:

או מגיע תור הגדלות לאדם, שתובע ממנו שלא תהיינה פעולותיו מצוות אנשים מלומדה, אלא שכל פעולה וכל הרגל, כל עבודה וכל מצווה, כל רגש וכל רעיון, כל תורה וכל תפלה, תהיה מוארה באור הגנוז, באור הכללי, הגנוז בנשמה העליונה, לפני הופעת פעולתם.

'הגדלות' מתקבלת לא מתוך הפנמה, אלא מתוך חשיפת האור הגנוז שבתוך האדם. הפעולות מגלות את האור הגנוז, ואינן יוצרות אותו.

בהבחנה שבין חכמה ובינה, נמצא אכן ההבדל שבין חכמת הקודש שהיא תוצאה של התגלות לבין היצירה התבונית האנושית. האינטראקציה בין שני התחומים האלה מסבירה שני כיוונים המצויים בספרות העיונית היהודית (סח). דומה שלא תהיה זו

טעות כשנדגים את דברי הראי"ה בשתי דוגמאות קונקרטיות: (א) "העבודה העיונית": הרמח"ל ניסה להלביש את שיטת האר"י בלבוש הגיוני, להפכה למערכת מובנת "אע"פ שלא כל העומק ולא כל הגובה... יוכל להכנס במסגרת העיבוד ההגיוני", בדיוק כשם שבלשון הקבלה, לא כל האורות יכולים להיכנס לתוך הכלים. "מכל מקום כמה שיוכל להכנס בתוך אותם הכלים... הוא טוב עליון" (שם). (ב) הדוגמה השנייה היא הפיכת השיטה הפילוסופית לקבלה, דוגמת השימוש בספר המורה על ידי המקובלים: "והעבודה השניה, היא להכניס את מערכי הלב ההגיוניים... לעולם החרות העליון".

חכמת הקודש ולימודי חול

אחת ההבחנות הכלליות הנכונות לגבי מערכות רבות בתחומים שונים של המציאות היא ההבחנה שבין אינפורמאציה ואנרגיה. אין ספק בעיני כי גרעינה של תנועת המוסר מיסודו של ר' ישראל מסלנט היא התודעה בפער שבין התודעה המוסרית, וקיומה בפועל. תשובה לשאלות התנהגות קונקרטיות בתיאוריה, הופכות משניות לגבי הבעיה המרכזית של ההתנהגות בפועל. הפאראדוקס הסוקראטי, כיצד יתכן שהאדם ידע מה זה טוב, ולמרות זה יעשה את הרע הופך מעתה לשאלה המרכזית של החינוך. הפתרון נעוץ ביצירת דיסציפלינה מיוחדת, תורת המוסר, או בלשון אחר התיאוריה והטכניקה של ההתנהגות הדתית-מוסרית. הקשר שבין אינפורמאציה ואנרגיה אינו ישיר, הוא נעשה דרך ממצע, דרך החינוך המוסרי שהוא קודם לכל אמוציונאלי ומעשי.

במאמר שכתב לזכרו של ר"י סלנטר כותב הראי"ה על שני מוקדים בתורתו. המוקד הראשון: "הוא התבונן כמה עמוקה היא המחלה של היסח הדעת מהביקורת העצמית". דבר זה איננו אלא חזרה לעקרון הרגיל של "חשבון הנפש", אלא שהוא הביא בחשבון את צורכי הדור והראה ש"הדבר צריך להקבע בנפש האדם בתור קנין נפשי, ולצורך הקנין הנפשי, צריכה לבוא התמדה רבה של חזרת הלימודים המוסריים והתלהבות נפשית מעמיקה ומלהיבה".

המוקד השני הוא הבלטת חשיבות המוסר בנוסף ליראת-שמיים ("קדוש ישראל" מאמרי הראי"ה, ירושלים, תש"ס עמ' 120-122). הראי"ה טוען שבזמננו מיתוספת למוסר האינדיבידואלי הדגשה נוספת: "ומה שהדור צריך עתה, ביחוד, לדעת הוא... שיחד עם תורת המוסר התעמקותה ולהבת אשה, נשא את לבו להבליט ברבים את הצדק החברותי, את החומר המיוחד שבמצוות וחובות שבין אדם לחבירו, שאין יסוד ליראת שמים ולטהרת המידות מבלעדם".

עקרונות אלה מקובלים על הראי"ה. אולם עצם ההיזקקות ללמוד טכניקה שדרכה תהפוך האינפורמאציה לאנרגיה לא נתקבלה על דעתו. וכך קוראים אנו בפתחת 'אורות הקודש':

חכמת הקדש היא נעלה מכל חכמה, בזה שהיא מהפכת את הרצון והתכונה הנפשית של לומדיה לקרבם לאותה הרוממות שהיא בעצמה מתעצמת בה. מה

שאין כן כל החכמות העולמיות, אף על פי שהן מציירות ענינים נשגבים יפים ואציליים, אין להן אותה התכונה המפעלית, להמשיך את המהות העצמית של ההוגה בהן אל ערכו, ובאמת אין לה יחס כלל ליתר הכחות והעצמיות של האדם, חוץ מכחו המדעי לבד.

למדעים — ואנו משתמשים כאן במונח זה באופן הכוללני ביותר — שני מימדים שונים: האינפורמאציה ("שהן מציירות ענינים") שיכולה להתייחס לתכנים "יפים ואציליים", והאנרגיה ("התכונה המפעלית"). הסיבה להבחנות אלו כפולה. מצד אחד היא אכן אנתרופולוגית, כפי שאנשי המוסר הניחו. תיאור האדם שונה בשתי השיטות. אולם המסקנות דומות. המדעים פועלים על "כוחו המדעי" של האדם, אבל אין להם "יחס כלל ליתר הכחות והעצמיות של האדם". אמנם נכון, אין הידיעה משנה את האדם, אין האינפורמאציה יוצרת אוטומאטית אנרגיה. זו אמת חלקית, והיא נכונה לגבי המדעים הפארטיקולאריים. אין היא נכונה כשאתה עולה ל"חכמת הקדש", אי לכך במקום להוסיף רובד טכני ללימוד התורה, הפתרון נעוץ בהרחבת הלימוד, בהפיכת תלמוד-תורה הרגיל לחכמת הקדש. או אז, תיעלם הבעיה.

מדעי החול

המדעים הפארטיקולאריים דוגמת מדעי החול, הם תיאוריים, יוצרים רפרודוקציה של המציאות. מדע הקודש הוא לא רפרודוקטיבי, אלא רפרודוקטיבי "וכל המדעים של חול... אינם מחדשים ומחוללים חדשות מצד עצמם, אלא הם מציירים ומציגים לפני ההשקפה השכלית את מה שהוא נמצא במציאות, ועל כן אינם יכולים גם לעשות את ההוגה בהם לבריה חדשה, לעקור אותו מעצמיות תכונותיו הרעות, ולהעמידו במצב של מציאות חדשה...".

כנגד זה חכמת הקודש היא גם 'רפרודוקטיבית': 'מפעלית'. היא בעלת השפעה על המציאות.

מקצועות ואינטגרציה

ההתמחות היא תופעה חברתית, אולם היא מהווה ביטוי לתופעה עמוקה יותר, תופעה אפיסטמולוגית כללית יותר. בתורת ההכרה מוצאים אנו שתי תורות הנאבקות ביניהן על מהותה של האמת, והגדרת בחני האמת. האחת היא תורת הקורספונדנציה-ההתאמה, והאחרת — תורת הקוהרנטיות-הלכידות הפנימית. הכוללנות מתבטאת במאבק נגד ההתמחות. התמחות קיימת. זאת עובדה. ולא זו בלבד, אלא שהגדולים "בעלי מקצוע מיוחד, שעל פי רוב הם יותר מפורסמים בעולם, מפני שההמון תופש את הזיו של מקצוע פרטי שמתרבה, הרבה יותר ממה שהוא תופש את הגודל של עושר רוחני כללי" (אורות הקודש, א, 1).

הדוגמא הקלאסית של התמחות "חכמה הערוכה ברוח המוגבל במקצועיותו" (שם, 1) היא השיטה המדעית שהתבטאה ב"חכמת ישראל", ושמא ניתן להוסיף גם,

במורשתה שבקתדרות האוניברסיטאיות. אלו הן קתדראות של מדעים שונים כשכל אחת "מצמצמת עצמה באופקיה המיוחדים לה":

ביותר יגדל הכאב בעת אשר בעלי מקצועות, שלא טעמו כלל את טעם המכאוב של תוספות הדעת, והם שבעים ושמונים בחלקם, גדולים וגבוהים בעיני עצמם, מרוב שלמות שאין עמו חסרון בעיניהם. והם מושיטים לנו גרגרים יבשים של דברים כאלה, שבאמת הנם ביסודם מלאים רענונות, וחזות הכל. מושיטים לנו, למשל, הרצאות הסטוריות על פי מעשים ועובדות חיצוניות וקורעים הם בחזקת היד את המקצוע, שהם מסוגלים לו, מכל הארג הגדול של ההווה הגדולה בהדר גאונה (שם, מט).

היחס אל המחקר המדעי, חייב אכן להיות דיאלקטי:

מוכרחים אנו להתגבר על שוממות רוחנו, וללמוד מהמחפשים הללו את אשר יעלו במצודתם. אבל מוכרחים אנו אחר כך לחדש את פני הדברים במקוריותם החיה והכוללת.

המחקר המדעי של מדעי היהדות התעשר בדורות האחרונים, אולם "רוב עשרם" [המון] ידיעותיהם וחריצות הבקרת שלהם, מביאה באופן פאראדוקסאלי לעניות רוח "חסרון חיים ודלדול התפארת הרוחני" (שם, ג). דוגמא בסיסית ביותר לשאיפה לכוללנות היא האינטגרציה, "העיכול הרוחני" של המקצועות.

ראשונה היא זו — המקשרת הלכה ואגדה: "הנגו קרואים לסול מסלות כאלה בארחות הלימוד, שעל ידיהן ההלכה והאגדה תתחברנה חיבור עצמי" (אורות הקודש, א, כה). זה לא חיבור מלאכותי, אלא גילוי "האחדות החבויה בהן מאז ומעולם" (שם, כו). האינטגרציה החינוכית נעשית על ידי איחוד ההלכה והאגדה, התורה שבעל-פה והתורה שבכתב ושל המקצועות כולן.

אחת מהצרות הגדולות של העולם הרוחני של האדם הוא מה שכל מקצוע של מדע ושל רגש מעכב אצלו את ההופעה של המקצוע האחר. ומתוך כך נשארים רוב בני אדם לקויים ובעלי גוון יחידי, ומגרעותיהם השליליות הולכות ומתרבות (שם, כב).

אולם הביטוי הבולט ביותר ליחס אל התורה במשנתו של הראי"ה היא הסירוב לראות את התורה כמקצוע. התורה היא כוללנות, ואי לכך:

כשעושים את התורה למקצוע מיוחד בחיים, אז נתבעים כל המקצועות שבחכמת מות העולם, כדי להשלים את האישיות השלמה הכוללת. אבל כשעולים אל הרום של הכרת התורה בתור נושאת כל ההכרות, כל התכנים, כל היש, דכלא בה, אז המקצועות כולם מתענפים ממנה, ומשובע טובה הכל מרווה (נא).

האידיאל האחרון הוא אכן אותה מציאות שבה הכל, מקצועות הקודש ומקצועות החול, הם חלק של התורה. אולם:

כמו שהעניין הזה הוא במציאות האמיתית, שאי אפשר כלל לשום יצירה רוחנית בעולם, שתהיה עומדת בפני עצמה, אלא שהיא ספוגה מן הכל. אבל טמטום הלב גורם, שאי אפשר להביט על אלה החלקים המובלעים מכל הישות הרוחנית, הנמצאים בכל תוכן שהוא. אבל ברוממותו של האדם תפקחנה עיניו לראות נכוחה, אז תפקחנה עיני עורים... (שם).

דומה שניתן לומר כי מעמדם של מקצועות החול, 'ההשכלה הטבעית' בלשונו של הראי"ה (שם, סד), הוא בעצם מעמדן של המחשבות הזרות בחסידות. בעוד שהמוסר הקדם-חסידי השב שיש להילחם מלחמת חורמה במחשבות הזרות, ולהביא להעלמן, לימדה אותנו החסידות כי הפיתרון נעוץ לא בביטולן אלא בהעלאתן לשורשן. כל דבר קיים מסתיר בתוכו משהו קדוש, שאם לאו, לא היה יכול כלל להתקיים.

וממילא יודעים אנו שאין שום מחשבה בטילה בעולם כלל, אין לך דבר שאין לו מקום, כי כולן ממקור החכמה הן יוצאות. ואם ישנן מחשבות של דופי או של ריקניות, זה הדופי והריקנות הוא רק בסגנון החיצוני, אבל כשיורדין עד פנימיותן מוצאים אנו בהן יסודי חיים, כי חכמה מקור חיים (שם, יז).

כאן פירוש האמרה "איזהו חכם הלומד מכל אדם, בלא שיור כלל". הדגש הוא על כל אדם. כל יצירה אנושית יש בה פיסה של קדושה. היחס בין למודי-חול למקצועות הקודש, מקביל ליחס גוף-נפש (שם, סה). יחס זה הוא ללא ספק בעייתי, ואכן "ניחא להן לצדיקא למתבר גרמיהו בגין יקרא דקוב"ה" (זוהר ח"ב, קצ"ח; ח"א, ק"פ). לפעמים נוח לצדיקים לשבור את כוחה של הגופניות כדי למנוע את השפעתה ה"סותרת את ההרחבה הרוחנית". אולם הלוא הבעיה אינה בגוף, אלא "בהקישור הרעיוני אשר עם הגופניות", כלומר בהשתקפות הגופניות בנפש. בנמשל — הרע אינו מצוי בלימודי החול אלא באידיאולוגיה הנוצרת מסביבם. כשם שהבריאות היא תנאי הכרחי לפעילות הנפשית, כך נכון הדבר "שכל מה שיגדל כח ההשכלה הנגלית יגדל כח הידיעה הנסתרת, וחריפות סקירתה, בעומק רעיונה" (שם).

לא המדע מסוכן, אלא המיטאפיסיקה השקרית הנבנית באופן פאראזיטי על גביו: ועיקר הזהירות היא דרושה בהשפעתה הנגלית של המיטאפיסיקה שהיא גם כן השפעה רוחנית, ומין במינו מחריב, עד אשר יבנה ויכונן כוח הקודש במלא המובן (שם).

כשם שהרע איננו בגוף אלא בהשתקפות הגוף — בנפש, כך הסכנה אינה במדע, אלא באידיאולוגיה הנוצרת מסביב למדע, בפילוסופיה המאטריאליסטית. ברם,

הסיום של הפסקה, מלמד אותנו שסכנת מיטאפיסיקה זו הנה ארעית בלבד, עד שכוון הקודש יבנה ויכונן. אם להשתמש במליצה המפורסמת הרי שתוכנית הלימודים שהראי"ה מציע כאן, היא: מעין "חכמת קודש בריאה, במדעים בריאים".

וכל אותם האידיאלים הגלויים, שהצד הטוב שבחול, החלק המעולה שבחכמת האדם ומוסרו שואף אליהם, הרי הם מוכרחים להיות מוכרים בתור סעיפי-אורות "מותרי-מוחין", "קצות שערות הראש והזקן" של אותם הדיוקנים העליונים, המתגלים ביסוד חיי-ההעולמים על ידי אורם של ישראל (אגרות הראי"ה, תשנ"ג, ג, כב).

הסינתזה שבין הגברת התורה וקרתכת החכמה העולמית הכרחית (עקבי הצאן, קכט). וכך כותב הראי"ה לבנו:

ע"ד ההכשרה לאוניברסיטה הלא אמרתי כמה פעמים שתעשה כנטיית רוחך הטהור. אקווה בחסדי השי"ת שכל פינותך יהיו לימין וכל מעשיך לשם שמים... כל החול בהמון סעיפיו, למודיו, ידיעותיו והגיוניו, איננו סוף כל סוף כ"א מתודה עוזרת אל הגלוי האידיאלי אל הקדוש שאנו שואבים בששון ממעיני ישועתו, ממקור תורת ד' החיה בקרבנו, אשרי העם שככה לו (אגרות הראי"ה, תשע"א, ג, מ).

היחס למקצועות הכלליים הריהו פרט בסוגייה רחבה יותר, יחסינו אל העולם הלא-יהודי הסובב אותנו. אכן, עלינו להסתכל על העולם וללמוד ממנו. אולם, עלינו להבחין הבחנה ברורה בין 'משל' לבין 'חיקוי'. במשל מנסה האדם לערוך מעין אנאלוגיה ושוקל את התנאים השונים, בחיקוי מקבל האדם יסודות מן החוץ ללא הבחנה וללא ביקורת. הטראגדיה היא תוצאה מן הטעות שאיננה מבידלת בין המשל "שהוא טוב ונאה ומועיל כשמיישבים את הדברים והמושגים על כנם, ולפי אותו הערך של המצב החדש שהם באים ללמד עליו ובין החיקוי הבא מהכרה גולמית האומרת איכה יעבדו הגויים האלה ואעשה כן גם אני" (אדר היקר, נג). הראי"ה מאייר הבחנה זו בדוגמה הלכתית. יש להבדיל בין מי מקור, או אף מים טבעיים לבין "מים שאובים" המובאים "למחנה ישראל כמו שהם בלא השכלה עמוקה ובלא דעה מיושבת לסגן ולזכך הדברים עד שיהיו ראויים להביא מהם תועלת כשיבואו בעולם העברי" (שם).

החקוי הוא מקור לאסונות. בקונטקסט של חברה מסוימת תופעה תרבותית לעולם אינה בודדת. כשחיסרון "מתנחל באיזה אומה יש לו מעיקים הכרחיים... והגנות טבעיות לעומתו, על כן איננו כל כך מזיק אע"פ שמעכב התפתחות ומאחר את הטובה מלבוא לעולם" (אדר היקר, נח). אולם כאשר עם זר מחקה אותה, "החסרונות יכאיבו לו על אחת שבע", כי הרי אין באותו עם זר "כל אותן ההגנות הנמצאות בטבע שהועתקו ממנו החיקויים הללו". זאת היא הסיבה שהתבוללות, של היחידים, הרבים או אף של האומה והמדינה, היא הרסנית. לא מספיק להכריז על לאומיות

יהודית, כי הרי יש שהלאומיים "מתרגמים את ההתבוללות עברית... מין בריה משונה, שאפילו להתבוללות איננה ראויה" (אדר היקר, נט).

תוכנית הלימודים וסדרי הלימוד אחד העקרונות הראשיים של החינוך הוא הלימוד בתחום שלבו של אדם נמשך אליו. זה נכון קודם כל לגבי הכשרון: "כל מי שיש בו איזה כח מיוחד צריך להוציאו לשלמותו כפי האפשר לו" (מוסר אביד, פג). כאן נעוץ הסוד הפדגוגי הגדול, המבטיח את הקשר שבין הלימוד והשמחה. בעל החיים הטבעי יודע מעצמו לבחור מזונותיו "המזון הרוחני יש לו ג'כ זה הכלל: לעולם ילמד אדם תורה במקום שלבו חפץ, שנאמר כי אם בתורת ד' חפצו" (עקבי הצאן, קיח). אולם התנאי לזה הוא שספר תורה יהיה "גולל לפנינו בכל רחבו, בכל מקצועותיו השונים והמרובים". השמחה הפנימית המלווה את עיסוקינו הרוחניים, הוא תנאי לחלות השכינה "עו וחדה במקמו" (דברי הימים א, טז, כז). השמחה היא תואר אילוקי, השמחה תוכל להתגלות בתחום העבודה והפעילות [חוג הפעילות], אבל כל זאת בתקופה יותר מאוחרת. תנאי ראשון לכל הוא התגלות השמחה בספסל הלימודים: "התקופה המכשרת את הענג והשמחה לבוא את חוג הפעילות... היא תקופת הלימוד" (עקבי הצאן, קיז). השמחה היא המורד האמיתי של לימוד תורה לשמה, ו"רק לימוד התורה לשמה וההתעלסות באהבתה תביא את כל התוצאות הטובות הבאות מאורה של תורה".

כאן יש להוסיף הערה על מקומו של הפלפול. מבחינה היסטורית ניתן למצוא בפלפול שתי מטרות (אדר היקר, מה):

[א] הפלפול המוגבל המיועד לדרישת ההלכה למעשה. [ב] הפלפול החופשי, בו מוצא לו האדם מציאותיות "לשוטט בהם בלא מעצור והגבלה" (שם). זהו תחום שהפך למעין "חכמה אסתתית... בתור חלק של ספרות יפה המתאים לרוחם של אותם שכבר באו בשכלם וידיעותיהם למדרגה זו להתענג על יופיו והודו" (שם).

עצם הדרישה הזאת של תחום בלא מצרים היא אותנטית, אלא שהיא תוצאה של הסטה: "בעצם נועד זה החפץ בעד החכמות המופשטות הרוחניות וההרגשות העדינות והיפות, שהעסק והיצור בהן עצמן הוא התכלית המרומם, כחכמת הא-להות וחכמת הגופש ודומיהן". הטראגדיה של הגלות התבטאה גם כאן "שהעסק באלו העניינים הרעננים... נתמעט" והפלפול תפס גם את מקומו. הפיתרון נמצא גם כאן בחיפוש האיוון. הדרישה לתיקון חוסר האיוון הזה הוא הוא אותו "צמאון של חולי מורז בדור אחרון לא רעב ללחם ולא צמא למים כי אם לשמוע את דבר ד' " (אדר היקר, מה).

באופן פאראדוקסאלי כל אדם חייב לתרום את חלקו בתחום המעשי "לעומת זה ביצירות היפות, כשם שהגאון האמיתי הוא משכלל את הנשגב שבמעשיו, ומועיל להרבות הטעם הטוב, כן מחוסר הגאונות המקורית יהפך את היופי למין דלדול וחסרון חן" (אדר היקר, מז). הפלפול ראוי "רק לבעלי כשרונות גאוניים באמת שהם מעטים בעולם".

אחד הביטויים החשובים של תחיינו היא תרגול "השפה בדבור החי" (אדר היקר, גט). "ואז יוסר התבלול, בלבול הלשונות של דור ההפלגה שבקרבתנו יקטן ויחלש. עד מהרה נוכל להבין את השפה הטהורה הטבעית והפנימית, שבה גדולי ישראל, גדולי התורה, באמת מבטאים את הגיוני לבם".

גם על הפרטים הפדגוגיים הטכניים יכולים אנו להשקיף מתוך הפרספקטיבה של מקורותינו. ניטול לדוגמה את ההפסקה שבין שיעורים שונים. כלום את ה"המצאה" המודרנית הזו, יש להכניס במבנה החינוכי שלנו? אמנם כן, ולמנהג זה מקורות חשובים והסבר עמוק:

לפעמים על ידי שטף המדע מרגישים ליאות, הבאה מצד שאין מניחים ריוח של התבוננות בין כל גילוי רוחני, לעכל יפה את התופעה... כי הפסקות נתנו גם בתורה, לתן ריוח להתבונן בין פרשה לפרשה, וקל וחומר להדייט הלמד מן ההדייט. והוא הדין לכל לימוד תבונה, הבא מהתגלות הגשמה בהופע עותיה. ההפסקה מכשירה את החיים, את המזג, המדות החפץ והיחש הסביבתי, להסתגל לאותו הטוב ולאותה הרוממה שבהופעת העליונה (אורות הקודש, עה).

המסקנה מרחיקת-הלכת ביותר היא זו המכניסה לתוכנית הלימודים גם דברים שיכולים להחשב לסכלות:

בתוך כל הדברים שנקראו יקרים נחשבת גם כן הסכלות... אותם אשר לא יתחשבו עם היקרות של נקודת הסכלות, במקום מציאותה ההכרחית נוטלים הם את חיייהם ואת חיי אחרים מן העולם... עד אשר ישובו ויוכיחו... כי יקרה מכל הכמה וכבוד היא אותה הסכלות מעט (עו—עז).

הדוגמה לדרך פדגוגית זו היא רב המגוון סבא שדרכו "להקדים מילי דשטותא לפני מילי דחכמתא" (זוהר ח"ג, מז).

המטרה הסופית

אל לנו לפחד מן החופש. שום רעיון הבא מתוך "מחקר חיפוש ובקורת, כשהוא לבדו" אינו מאיים עלינו (אדר היקר, גב). "רק הלב הרע, הלב הזונה... הוא המחולל את כל המהומה והמגערת בישראל ובאדם" (שם).

המסקנה הסופית היא אכן זו החותרת לאינטגרציה אנושית שלימה בין תורה וחכמה, ומוסיפה עליהם "הנהגה כזאת המביאה בריאות וצלה, ומצב נורמלי לגוף ולנפש" (עקבי הצאן, קט).

הזכרנו קודם את ר' שמואל אלכסנדרוב. ר"ש אלכסנדרוב העריץ את כתביו של הראי"ה. הוא ראה את "עקבי הצאן" כפנינה יקרה בספרות העברית החדשה, "תמצית היהדות של הכוזרי והרד"ק והרגש של המקובלים ובעלי החב"ד", הכתוב "בסגנון פופוליארי שאין למעלה ממנו" (מאמרי בקורת, 26). אולם הוא ראה את הרב כמקרה

בודד, "כי דרור אחד לא יביא את האביב", ולעומת זה "כי מרבית הגדולים... לא לבד שלא יודיעו ברבים פתרון... להשאלות הרוחניות הגדולות כי אם עוד יצאו למלחמה על פותרים כאלה...". המלחמה אמנם התרחשה, אך הדרור הביא אמנם תחילתו של אביב.

עמדנו על מקומו של עקרון הכוליות בשיטת הראי"ה. לכאורה נמצאים אנו בפני עמדה שניתן לראותה כמושפעת מן ההיגליזם והאידיאליזם המודרני. ברם, ראוי להדגיש שגם בתחום זה יש בתורתו של הראי"ה משום פיתוח של רעיונות קבליים וחסידיים: "חכמת האמת מלמדת אותנו את האחדות העולמית את הצד של השיווי שיש למצוא בהויה כולה" (ערפלי טוהר, סז). על משמעות הדברים נוכל לעמוד אם נעיין במקבילה מעניינת ב"שפת אמת" לר' יהודה אריה ליב אלתר מגור (פרשת בראשית):

"וירא א-להים את כל אשר עשה והנה טוב מאד", פי' כמ"ש "כל פעל ה' למענהו", כי הכלל לעולם מחובר בכח הפועל אם כי בפרט יש דברים שמתנגדים להקדושה, אבל בכלל נאמר "הכל ברא לכבודו"... וזה שאמר "ויכולו" במדרש שנעשה מעשה בראשית כלי והוא ע"י התכללות ופי' ויכלו מלשון "כלתה נפשי" כי הוא הביטול שכל דבר מתבטל לנקודת חיות שיש בהם מהש"ת... וכשכל הבריאה מתבטל להכלל שנקרא כנס"י זה שמו אחד והוא כלי לעצמותו ית'.

המסקנה בשיטת הראי"ה כפי שנראה, מקבילה לזו. האדם חייב למצוא את דרכו לשרשו בכל. יש לפניו שתי אפשרויות. הראשונה היא לשקוע באינדיבידואליות יותר ויותר, זה "העתק הרצון הפרטי, בהשתקעותו בהקטנות והפרטיות של השביה החלקית שהוא אסור בה" ובגין כך לנתק את עצמו ממקור החיים שלו, ולהביא על ידי כך "אפסיות חלישות כח, וחשיכה על מהותו היותר פנימית של עצמותו, שהוא רצונו, שהוא כבודו". האפשרות השניה היא להיפך, להתחבר אל שרשו, שהרי "בהתקדשותו של הרצון הרי הענף דומה לשרשו הגדול, יונק ממנו ומתחבר אליו, ומתמלא מאורו שפעת חייו" (ח"ג, לט). מכאן ש"הננו קרואים להתרומם מעל מעגל קסמים הצר של חשבונות פעוטים" ועל ידי כך "מחברים אנו את נתוקי החיים אל היריעה הגדולה של החיים" (שם, מ). החיים האינדיבידואליים לכאורה "נתוקי החיים" המנותקים מהכל, צריכים במודע לחזור ולהיות חלק של היריעה השלימה, הקשורה בבורא. הכוליות היא אכן ריאלית ולא הפשטה בלבד. הדביקות היא הקשר עם ה"כל" האמיתי: "דבקות... במה שהוא הכל ומקור הכל ויותר כל מן הכל" (אגרות הראי"ה, ג, תשמא). הקשר בין היחיד לבין הישות הכוללת, הוא השורש של כל יחיד ויחיד. "הכרה זו [בשורש כל אדם] הוא יסוד המוסר, אפילו החברתי... ויסוד הענוה אפילו המעשית". הענוה, היא לפי זה ביטוי להכרת מהותנו האמיתית, מהות שהיא מקור החידוש, הכח הדינאמי והצומח של האדם.

המחשבה על דבר האחדות של המציאות בכלל, מביאה למחשבה של אחדות הנשמות באופן פשוט ומיד היא משפיעה על ידי תולדתה זו את ההשפעה היותר טובה, את האידיאל של השלום והאהבה הכללית, שכל המידות הטובות האישיות והחברתיות צומחות ממנו (ערפלי טוהר, נו).