

סימפוזיון

תרומתה של משנת הרב קוק להגות יהודית מתחדשת

מ ש ת פ י ם : רבקה ש"ץ-אופנהיימר, יו"ר

הרב מנחם פרומן

אביעזר רביצקי

שלום רוזנברג

נתן רוטנשטרייך

רבקה ש"ץ-אופנהיימר

נושא הסימפוזיון שלנו הוא תרומת הרב קוק להגות יהודית מתחדשת. כדי למקם את הבעיה של מושג זה, "יהדות מתחדשת", בקשר עם הרב קוק, עלינו לעמוד במקצת על מערכת הכוחות התרבותיים שפעלה בארץ ישראל בעשור הראשון למאה העשרים.

אולי איתרע מזלה של הציונות ולידתה עמדה בסימן החילוניות, משמע בעמדה אנטי דתית מוצהרת מצד רבים ממנהיגי הישוב, האוכלוסיה היהודית, תנועת הפועלים וכן סופרים ואנשי רוח. החילוניות הפכה כמעט לדת חדשה, שבשלה ראוי לעלות על בריקאדות. אפשר כמעט להגיע למסקנה שדתיות ותחייה נחשבו לסתירה מיניה וביה. לא נראה כי ניתן להביא את האנרגיה הרוחנית הדתית של עם ישראל בחשבון של מעשה בניין החברה החדשה. די לעיין בקונטרס הנדיר "אלה מסעי", המתאר את מסעי הרב קוק במושבות הצפון ערב מלחמת העולם הראשונה, כדי להתרשם מעוצמת המשמעות של החילוניות, כדרך שהוא העלה משיחותיו עם מורי הישובים שם.

החילוניות עצמה היתה דת. אל עולם חילוני זה, שמתוכו נכתבו אפופיות המשבר הגדול של יוסף חיים ברנר ביפו ותקוות הדרך של דת העבודה של א"ד גורדון, אליו שם הרב קוק פניו. ראשית, ביקש להבין את טיבה של החוויה של החלוציות החילונית, את משמעותה לחייהם של החלוצים, את סוד אי השקט "הקדוש" שלהם, ואת הפרצים שניבעו בנפשם ובמושגיהם. הלגיטימאציה של החולין לייצג את מקום מציאותה של האנרגיה היהודית של הדור היתה על כן התנאי הראשון לטראנס-

פורמאציה שהוא ביקש לתת לאנרגיה זו. את החילוניות לא רצה להשאיר מחוץ למשחק, וזו ראשית תרומתו ואולי גם עיקר הבסיס לחרגום המטאפיזי שנתן לריאליה הזאת. במשפט פשטני אפשר לאמר, נדמה לכם שאתם עושים היסטוריה מחוץ לקדושה, למעשה עולם הקדושה עושה היסטוריה כשהוא מכיל אתכם בקרבן. האמצעים להתחדשות ההבנה המטאפיזית של המציאות נלקחו כמובן ממושגי המ-סורת היהודית, ועל כן אנו חייבים בהבנת הרצף של העניינים במישור התרבותי מושגי שלהם. וזה הטעם לריליוואנטיות שיש לדיונים בפורמולות תרבותיות וב-טראנספורמאציה התוכנית, מן המלה "תוכן", שעברה עליהם בדברי הרב קוק. תרומתי לסימפוזיון תהיה בהצגת הפרובלימאטיקה של קודש וחול בעומק ההיסטורי שלה, לא כדי לספר כיצד עברה בעיה זו גילגולים היסטוריים, אלא, אדרבה, כדי להאיר את הצומת שאליו היא נקלעה בפרשת הדרכים החדשה. דיוני לא יהיה במישור ההיסטורי, אלא דווקא במישור המטאפיזי של ההגות היהודית. עם זאת חובה להדגיש את העובדה שהרקע ההיסטורי החדש הוא נקודת המוצא הנוערת של המטאפיזיקה, והוא מוקדה של הפרובלימאטיקה שמתוכה יצא ואליה שב. ראוי, איפוא, שנקדיש לה תשומת לב.

אין בית מדרש בלא חידוש. לא כל שכן בית מדרש מעין זה של הרב קוק, העומד כולו בסימן העפלה מפורשת, קריאה גלויה והצהרה סוערת אל כתובת החובקת את כל מערכות החיים. כתובת המבקשת לנשא את הדברים מעל לרמת קיומם ההיסטורי ומעל למעמדם האתי המוסכם. ונשאלת שאלה, האם כמיהה אוטופית זו הופכת אדם למהפכן? כלום היה באמת הרב קוק מהפכן? האם יש כאן שינוי ערכים? האם אפשר לאמר שאותה פורמולה העוברת מפה לפה, והמעוררת הרבה שמחה ולפעמים צמרמורת בלתי מובנת, האומרת "הישן יתחדש והחדש יתקדש" האם היא רק קריאת עידוד נאה? היכן גבולותיו של הישן ומהן זכויותיו של אותו חדש שעומד להתחדש, מי יחיה ומי ימות במערכה זו, שבין השניים? איזה שטרות תיתבע המסורת היהודית לפרוע בחידוש נעורים זה, מהם נכסי צאן ברזל ששום תוראת שעה שהרב קוק הרבה כל כך להשתמש בה לא תזיזם ממקומם? כלום יש קני מידה חדשים למדוד בהם את ההיסטוריה? האם מה שעומד מאחורי כותלינו הוא באמת פריצת דרך חדשה? היכן נמצאים הכלים על לוח השחמט הזה והיכן עוברת מערכת הקורדינאטות האומרת מה אפשר ומה אי אפשר, מה מותר ומה אסור. כלום נוצרו כללי משחק חדשים, שעל פיהם ישק דבר? במילים מאוד פשוטות, מה בעצם קרה לנו עם הופעתו של הרב קוק, שאיש איננו חולק על כך, כי שיעור קומתו איננו מניח לנו לשבת בשקט.

נראה לי, שהתעוררותו של הרב קוק אינה התעוררות שנבעה מתוך עולם המסורת, אף שהוא גרר את המסורת לכל מקום ולכל חזית שבה התרחש המאבק. שלא אובן שלא כהלכה, המסורת היהודית היתה עצם מעצמו וכשר מבשרו. הוא לא היה שרוי בלעדיה אף לא שנייה אחת. אולם את המאבקים האיתנים שלו ניהל מעבר לראשה. הזירה האמיתית היתה בעולם החוץ. שם בעולם החילוני חלו האירועים, שם ניבעו הפרצות. בעולם זה ניתנו תשובות חדשות, שהיו שותפים בהם יהודים וחכמי אומות

העולם. שם נישא שמו של המאטריאליזם ההיסטורי, שם דובר על תורת ההתפתחות הביולוגית, שם דיברו על יחסיותה של ההכרה, שם תבעו את חופש האדם. והעולם היהודי החילוני בארץ ישראל נכנס להילוך גבוה של עשייה ציונית ותרבותית, מתוך מתח ומרד מפורש נגד כל מה שהיה יקר לו ביותר. אף על פי שבכתבי הרב קוק יש קביעת גבולות ברורה בין מה שמבפנים למסורת וממה שחוצה לה, הרי שכל עניינו הוא עם הכוחות החוץ-פארלאמנטאריים, אם מותר להשתמש בביטוי כזה. בתרגום תיאולוגי מסורתי הוא יקרא להם כוחות הסיטרא אחרא. קשה למעט בחשיבותן של הפונקציה התיאולוגית והפונקציה הסוציולוגית, שמילאו כוחות הסיטרא אחרא בהיסטוריה היהודית. עוד אחזור לכך להלן.

מה שחשוב הוא, שהרב קוק היה שותף מודע, ואפילו מוקסם מאוד, מן הפעילות החיצונית הזאת. בשמה הוא אכן גם נעשה תקיף נגד האורתודוקסיה, זו שהוא עצמו כינה בשם אורתודוקסיה. משמע שהוא נאבק במי שלא היה מוכן להודות בכך שאמנם כאן מתרחשים דברים ריליוואנטיים לשלווה הבלתי מופרעת של זרם החיים ההיסטוריים-מסורתיים של היהדות. אבל הבעיה שעומדת בפנינו אינה ההבנה במרכאות שלו למצבים החדשים ואי התעלמות מקיומם. העניין שלנו הוא, בהבאתנו את המתרחש ההיסטורי אל פתחה של התיאולוגיה, ומשמעותו של התרגום התיאולוגי. הבעיה איננה עד כמה הוא היה ריאלי ביחס לחיים, עד היכן שיתף פעולה בעשייה הציונית, איזה איש מידות מופלא הוא היה. ואמנם היה איש מידות כזה מעבר למשוער.

אתיר לעצמי להביא כאן סיפור קטן אחד, שבשעתו זיעזע אותי. בהיותו רב בבויסק או בזויםל, כתב ספר חשוב ומעניין מאד שנקרא "מדבר שור". הספר כלל דרשות שדרש במשך שנה וחצי — או שנתיים בקירוב בהיותו רב. והנה נגנב כתב היד הזה מביתו. הוא ידע מי גנבו, אך לא התיר לתבוע מן האיש שיחזירנו ולא כל שכן להביאו לדין או לפרסם את הדבר. הוא טען כי האיש יחזיר זאת מעצמו. עברו שנים הרבה. הרב קוק כבר נפטר (תרצ"ה), והנה בראשית שנות החמישים או השישים הוחזר כתב היד של הספר הזה; הדבר זכה לפירסום. אני זוכרת שקראתי על המקרה בעיתון. נאמר בעיתון כי ספר מסויים, אז לא זכרתי את שמו, הוחזר. אני זוכרת אפילו שהוא הוחזר לעורך דין אמדור. פעם אחת, שאלתי את הרב צבי יהודה ז"ל מה אירע לאותו ספר, הוא קפץ ממקומו ואמר מניין לך? אמרתי לו שקראתי על כך בעיתון לפני שנים הרבה. אז הוא סיפר לי את המעשה. שאלתי מה היה בספר שכל כך נתחשק לאותו אדם לגנוב אותו. האם בגלל דעות שהרב הביע בו. ר' צבי יהודה לא ענה לי על הדבר הזה. יתכן גם שלא ידע בדיוק. בכל אופן אמר כי אז סיפרו לו בפירוש שאביו עליו השלום אמר כי אותו אדם יחזיר את הספר וכי איננו מסכים שיפנו אליו בדבר. ומכאן לענייננו אנו.

ברקע התיאולוגי הוא הגיע לרדיקאליזציה בהבנת כוחות החילוניות במידה כזאת, שלמעשה הכיר בכך שלקדושה ככוח יצירה עצמאי אין כלל שום סיכוי לפעול. הקודש נעשה תלוי באופן מוחלט בחולין, שהיה התרגום המיידני של הסיטרא אחרא. זה החולין שייצג בדרכים שונות את הכוחות היצירתיים בתרבות המיסטית היהודית.

ופה אני כבר מתחילה להחזיר את הגלגל לאחור. אינני טוענת שהקודש נעשה טרף לשיני החולין, אף אינני אומרת שהוא הפקיר את שדהו. לעולם הוא נלחם על הפרימאט של האמונה ועל הפירוש הדתי של ההילוניות. אבל דא עקא, ככל שגוברים הקולות להכניס הכל לקדושה והסיסמא הפרושה, כמובן, על פני כל כתביו היא: לנצח את החול — אתה שומע את המינוציות של הקודש ואת ההסתערות של מקהלת החולין. אתה מתקשה או להאמין כי הנס יקרה והפרופורציות ישתנו, מה עוד שהחולין זכה לא פעם לשבחים מעוררי קנאה.

אילו נשארה כל הבעיה של החולין בתהום הסוציולוגי, לאמור, הודיה בחשיבותה של הציונות, וממילא, מטעמים של יראת הכבוד בהילוניות של נושאה, ברצונם הנחוש ובקרבתם שהם מקריבים לרעיון חידוש הממלכתיות היהודית, היה בזה חידוש רב עניין, הראוי לתשומת לב ולהוקרה. אבל בניית מטאפיזיקה לחילוניות — שאני פה אנו עוסקים בחילוניות ולא בחילונים. לעיל רמזתי על מסורת ארוכה לשאלת היחסים טוב ורע ומקורם המטאפיזי. הדבר נכון לגבי כל זרמי המחשבה היהודית. אבל אין זה סוד שהורמים המיסטיים, שהגיונם היה דיאלקטי, העמיקו לראות את התלות ההדדית בין השניים מראשית ההתהוות או מראשית בריאת העולם. זרמים מיסטיים חברתיים, כגון השבתאות או החסידות, הוסיפו כל אחד מהם על פי דרכו את הלגיטימציה של הכנסת הרע או הכנסת הסיטרא אחרא או הגשמיות, נכנה זאת בכל דרך שנכנה, תחת חסותה של הקדושה בדרגות שונות. רמח"ל, דרך משל, כאישיות בעלת תיאולוגיה עצמאית, תפס מלכתחילה במטאפיזיקה ובאתיקה שלו את מושג העולם כשלילה, שלילת השלימות האלוהית, בחינת צל צילו של שפינוזה, והאקטיביזם שלו לתיקון משיחי, עומד בסימן העשייה מתוך אי אפשרות של ההבנה המטאפיזית. או מה שקרא בובר הפאן־סאקראמנטאליזם של החסידות, כלומר הכל סאקראלי, הכל מקודש, בתורת החסידות נתקדשה כל ההווה. הכרות כל ההווה כמקודשת נבעה מפירוש חיובי של הדינאמיקה של כוחות שנחשבו שליליים בנסיבות אחרות, אני מתכוונת לכוחות הסיטרא אחרא, כוחות הגשמיות. בנסיבות שונות הם קיבלו מעמד שונה, ומבחינה היסטורית חשוב לנו שנבין את הדבר הזה.

הרב קוק אינו מדגיש מומנט מונדיאלי זה. ברם, כנגד זה הוא לחם את מלחמת התרבות החילונית העתידה להתקדש. הוא עומד על רקע חדש בעימות בשאלה הזאת וחשב על מדע קדוש, על אסתטיקה קדושה — ומה שהשוב לנו אולי מכל — על תהליכים היסטוריים העוברים על אמונות ודעות המוציאים את העוקץ מן הכפירה. פה אנחנו כבר בלב ליבה של הבעיה. "הכפירה" במרכאות ממלאה את מקום המושגים הקבליים או האחרים. האקטואליזציה של התיאוריה, של ההפיכה לקדושה, תיאוריה שהיתה רווחת בעיקר בחסידות להפוך את החול לקודש, האקטואליזציה של המושגים הללו שקופה מאוד. אבל היא נעשתה גם ראדיקלית יותר, באשר לחיים ההיסטוריים אם לא במישור המטאפיזי. אביא שתי דוגמאות שעמדו על סדר היום של בעיות הרוח של עם ישראל. האחת: ביקורת המקרא, והאחרת: היחס לשפינוזה. זה באמת ניסר בחלל האוויר בתקופה הזאת. דברים אלה לא נתפרסמו, ובאשר לשפינוזה נתפרסמה רק הרישא שאין בה אותו חידוש. לא אוכל לצטט פה הדברים

כלשונם מפאת אריכותם, אבל זהו בקירוב הגיונם. בעניין ביקורת המקרא, בדיעות כשלעצמן לא חל בכלל המושג כפירה. אין בעצם היכוך אמיתי בין מדע ודת, ומכאן אני מצטטת: "ויכולים אנחנו ללכת במרחב בכל דרכי החקירה".

מה שמכביד לא פעם על הבנת הדברים בדברי הרב הוא, שהניגוד הגמור גם הוא מופיע באותו משפט. כלומר הוא אינו מקבל את ביקורת המקרא. בפתיחה של הדיון הוא אומר שהוא מתנגד לביקורת המקרא. ואם מפרסמים את הרישא הרי שלפנינו חוסר נאמנות גמור לטקסט. מה שביקש לאמיתו של דבר לטעון הוא, שאיננו מוצא עצמו צריך לעסוק במיתודה הזאת, אבל השימוש בה אינו יכול לפגוע באמונה. נתונים היסטוריים מתחדשים אינם עשויים לפגוע בתורה כאמנה, הוא משתמש במלה אמנה, כי הקיום של התורה אינו תלוי בהיותה אחידה מבהינה היסטורית. זה איננו ציטטא אלא פאראפראזה. אנו כרתנו ברית עם מה שנמצא ברשותנו לפי "הסכמה כללית של האומה", אלה כבר מילים שלו. הדבר דומה, וזה הוא אומר להסכמה המוסרית שהיחיד אינו יכול לשנות נגד כלל החברה. אני מצטטת: "הקישור האלוהי שבתורה הוא לפי הענינים שהגיעו לנו". משמע שהגיעו לידינו פוסט פאקטום, ואין הבדל כלל איזה נסיבות שיהיו בדבר עד שהגיעו לנו הדברים בצורה זאת. וכיון שהדברים נארגים בתורה הם נכללים בקדושה אלהית, ואם נמצא שיש צורך להחמיר או להקל, הדבר מטור לבית דין. אין לשבר המרכז הרוחני של האומה במאומה". תפיסת התורה כטקסט מוסכם, היא כשלעצמה אינה תפיסה שגרתית. שנית, מושג הנצחיות והקדושה חלים בעיני הרב קוק על עובדת היות התורה אמנה (לולא דמיסתפינא הייתי אומרת ככל אמנה הוקתית ומדינית). וכל זמן שאין הפרה של האמנה ע"י שיבור "המרכז הרוחני של האומה", קדושתה בעינה עומדת, תהיינה הדעות על התהוות אמנה זאת אשר תהיינה. לא החד פעמיות ההיסטורית של ההתגלות היא, איפוא, המכתיבה את מימד הקדושה, אלא החד פעמיות של ההכרעה שעם ישראל קיבל על עצמו. "העם הקדום בבריתו" מקדם את התורה. בעיני הרב קוק לא השקפותיהם של בני אדם מפרקים את האמנה אלא כוונותיהם — הכפירה היא בכוונה לפרק!

נפנה לנקודה אחת המדגימה את ההתמודדות שלו עם בעיות השעה. כוונתי למה שכותב על שפינוזה. על שפינוזה יש פסקה קצרה בספר "בעקבי הצאן" שלמען האמת מוטבע גם עליה חותם "התיקון" שאפרש אותו להלן, אבל מפאת קיצורה אי אפשר לעמוד על מלא ערכה.

בנוסף כ"י יש דברים כדלקמן: "השיטה השפינוזיסטית עם סיגיה יחד היא הפוכה לגמרי מאורן של ישראל. על כן היתה יד ד' בהרגשה על הרבנים הצדיקים באמשטרדם להרחיקו מישראל. היא חוללה את העת החדשה עם כל רעותיה ובכלל האנטישמיות עד ששפינוזה וביסמרק הם דוגמת בלעם והמן. אם לא הורחק היה מתערב עם כלל ישראל והיה מחבר וזיבורים עיקרים והיו מתקבלים כערך המו"נ (מורה נבוכים) הכוזרי וכיו"ב. ובודאי עם זה היה מחבר אינו חידושים תורנים בהלכות או בהגדות כפי כשרונו והיו גורמים להתקבלות דעותיו באלהות (הדגשה שלי ר.ש.) והיו חלילה גורמים לפוצץ את יסודם של שונאי ישראל. אלא שהיו

מתגלות התולדות בימים הבאים ובמסיבות רבות, אמנם מתוך שהיה עם כל זה מזרע ישראל על כן יש בפנימיות שלו עיקר יסודי שאחר צרוף מרובה (ר.ש.) הוא נכנס אל המחנה המתחיל לצרפו (פה מסתים הדף ולאחר מכן חסר דף שכנראה נתלש ותאר את "צרופו" במשך ההיסטוריה. הדף הבא עדיין ממשיך את הדיון על צרופו ע"י הרמב"ן שלא גמר את "תיקונו") אבל הבעש"ט צרפו בלא ידיעה את מי הוא מצרף מפני שלא היה לו צורך למקורו כי הוא שאב את הידיעה ממקורה הפנימי וצרפה (משמע בלא זיקה פרסונלית ישירה לשפינוזה) ועדיין לא נגמר העיבוד, והולך הוא ונגמר וכשיגמר הענין לגמרי יהיה יוצא מכלל ארור ויבא לכלל ברוך" (ודאי יש כאן הקבלה לחילופי השמות בחירופים שקראו לבנדיקטוס — ברוך, מלדיקטוס — ארור).

הפסקה המנמקת את הצדקת ההרחקה מעניינת לא פחות מאשר הכרזת "תיקונו" של שפינוזה, לאמר: אילו היה נשאר בן עם ישראל היה הופך לאותוריטה בזכות עצמו ואולי גם בזכות כתבים בהלכה שהיה כותב ותורתו ב"אלוהות" היתה הופכת נכסי צאן ברזל של היהדות. הרב קוק מודה שהכתיבה האותוריטיבית היא שקובעת מה ישאר בחינת יהדות ומה לא יתקבל לתוכה. הוא חוזר פעמים אחדות על הטענה שגם הרמב"ם אמר שיכול היה להסתדר עם בעיית הקדמות אילו היה נחוץ, והענין מסייע לו להכריע הכף — גם בענין ביקורת המקרא וגם בענין שפינוזה — לטובת ההשקפה שאין עמדה שהיא בלתי אפשרית בתכלית ליהדות. אלא, שלא הפנתאיזם הוא חטאו העיקרי של שפינוזה אלא "אבדן התשוקה לאלהות" והשתקעות בחומריות שמולידה רשעות. משמע האתיקה העולה מכוונות הכותב. הוא מזכיר גם את הפונקציה החברתית של דעות שפינוזה וקורא לו "עושה רשעה אף כי לא פעל רשע".

כמובן שאפשר להציג כאן את השאלה המתבקשת: האם יש פה באמת עמדה מהפכנית באשר לתפיסת אמונות ודעות, האם הכל פתוח וכל הדרכים מובילות לאותו מקום, האם הכל ניתן לתיקון ובפועל הולך ומתתקן? אם כך יש כאן רדיקליזם אמתי. אפשר כמובן שהוא גם ההיפך מזה — סותם פיה של כל מהפכה ע"י פרוש קונטרדיקטי. האם אמת היא שאפשר להפך כל שלילה לחיוב, כל רע לטוב, כל חול לקודש? האם כשם שהסוציולוגיה השסועה הוציאה את שפינוזה החוצה כך התקוה הסוציולוגית תחזיר את כל הנכנסים פנימה? האם זה happy end של יהודי שתדל לפחד מן החומר, מן העולם הפיזי מן האסור, מן החד משמעיות של הנתון, הרוצה ביקיצה ל"תרבות חדשה" כפי שהוא קורא לזה? האם יש היסטוריה של קודש בתוך העולם הפרופני — כפי שקרא לזה משה הס?

נדמה לי שבעייתיות זו היא תרומתו הפרינציפיונית והמגרה ביותר למחשבה היהודית המתחדשת. בצורת הצעה לדיון לחברי המתדיינים הייתי מקצרת ואומרת: איה המהפכה ומה מחירה במטבע של מסורת ישראל?

הרב מנחם פרומן

אני אתמקד בנקודה אחת, הנראית לי אקטואלית ביותר, כמעט הייתי אומר נקודה פוליטית. כלומר, אני מנסה לטעון כי התרומה העיקרית של הרב קוק למחשבה היהודית המתחדשת היא בעצם פוליטית.

שמענו את זאת הרבה מפי רבי ומורי הרב הנזיר, כשהוא היה מלמד את הרב, היה מבליט זאת מאוד. בעצם יש במישנה הזאת שימוש במילים או בביטויים בעיקר מעולם המחשבה הקבלי לצרכים ולעניינים אקטואליים או מודרניים. כך הרב עצמו מגדיר את המהר"ל, וכך כנראה אפשר גם להגדיר אותו.

כשאני מדבר מצד אחד על בעייתיות ועל פיתרון לבעייתיות אנסה להציג את הבעייתיות כדרך שאני רואה אותה. אני מתכוון לאופי של הרוח המודרנית, אם מותר להשתמש במילה שחוקה כזאת. העובדה היא שכיום כמעט כל אחד מודע ויודע המון מערכות מחשבה וקולט הרבה הרבה מערכות מוסר סותרות ומנוגדות.

אנחנו כולנו רחבי אופקים בצורה בלתי רגילה. יודעים תרבויות שונות, בהיקף ובעומק. וכמובן שזה מעורר את הבעיה, לפחות אצלי, האם אחרי זה נשארת עדיין רוחניות. האם עדיין נשארת עוצמה של רוחניות? השפע העצום של הידע, והעובדה שאתה יודע שאפשר להגיד דבר והיפוכו, וכי אכן יש שאמרו דבר ויש שאמרו היפך הדבר. לפי דעתי מצב זה מעמיד בסכנה את היסוד העיקרי של רוחניות, הוא היסוד של האמת. כלומר, כיצד אפשר להאמין במשהו, איך אפשר לחשוב כי משהו אמיתי כשאתה באורח אישי יודע כל כך הרבה דברים שסותרים אותו. ומכאן נעבור למישור הפוליטי, שעליו רמזתי בראשית דברי, קצת בתור פרובוקציה. אנו רואים את מעשי הקדוש ברוך הוא כאן. כיצד אסף הנה יהודים מכל הסוגים האפשריים, יוצאי כל התרבויות האפשריות כמעט, בזמן האחרון יש לנו אפילו אתיופים. נתקבצו כאן בני כל מיני מערכות תרבות ומערכות מושגים ומערכות ונורמות של התנהגות. אם כן, אני מנסח אותה שאלה שהצגתי קודם גם לגבי הצד הפוליטי. כלום עדיין ישנה אמת שלנו, אמת של ישראל? האם יש משהו שמאחד אותנו? האם יש לנו עדיין קו או נקודה מרכזית שמחזיקה את הכל. זאת, נדמה לי, השאלה. לי נראה שהרב ראה אותה, ולמעשה כשהוא בא להשיב על השאלה הזאת, וכמובן בצורה חיובית, זו היתה בעצם תשובתו. כשם שאותו דבר מאחד את המידות האלוקיות השונות לאחדות אחת, הוא הדין במערכות השונות של המושגים והתרבויות שעדיין אפשר לנו בכל זאת לאחד אותן לאמת אחת. עדיין תשאר אמת למרות השפע. זה לא יהיה עושר ששמור לבעליו לרעתו.

מה באמת מאחד את המידות האלוקיות? כאן אני שוב חוזר ואומר דבר שהוא באנאלי, שקל לאמר אותו. לפעמים כשאחה אומר את הדבר יש לך איזו הרגשה רוחנית בזה, לפעמים לא. ובכן, מה שמאחד את כל המידות השונות זאת האלוקות עצמה, זאת אומרת זה הלא כלום, זה האין, זה לא דבר מסויים, זה לא דבר מוגדר. מי שאוהב זאת יכול להסתפק בסיסמא הזאת ולהיות שבע רצון. מי שלא, יכול להגיד

כפשוטו, אם אני אומר שמה שמאחד זאת הנקודה של הלא כלום — הוא יכול להגיד שזה באמת לא כלום. ואכן הרבה פעמים כשאני מהפך בדבר הזה אני מרגיש שזה לא כלום, וזו באמת שאלה באיזו אטמוספירה נפשית אתה נמצא, באיזה מעמד רוחני אתה שרוי. אם יש מאחורי הדיבור הזה משהו, או אין בדיבור הזה משהו. אבל אני חושב, שעקרונות אי אפשר להשיב תשובה אחרת למרות המגבלות של הסיסמא הזאת. עקרונית אי אפשר. כלום הנקודה הזאת שהיא לא כלום באמת תאחד? מה ההבדל, מה חידשתי אחרי שאמרתי את הדבר הזה. אם אני רוצה לראות במסגרת אחת את כל הכוחות השונים שפועלים, מסגרת שנותנת לכל אחד מהם את האמת שלה בתוך העולם של האמת, האם הכוחות האלה השתנו על ידי זה שאמרתי את הנוסחה הזאת? זה בעצם כל מה שביקשתי להבליט, שאין כאן איזשהו דבר מסויים שמאחד. אין כאן איזה מצע, או איזו פשרה או איזו סינתזה או איזו אחדות במובן החומרי של המלה שמאחדים את כל הרעיונות והכוחות הרוחניים והחברתיים השונים. אם הייתי בא ומציע מצע, ניתן היה לבקר אותי ולומר שהמצע הוא טוב או לא טוב. היתה הצעה שעליה ניתן היה להגיב. ברם, משאינני מציע מצע, וזה נדמה לי מה שעושה הרב — אז אולי לאיש לא תהיינה טענות אלי. אבל אולי תהיה אלי הטענה היותר חמורה, שאינני מציע דבר.

עם כל זאת אני מרגיש שהרב כן מציע משהו, גם בנוסחה הזאת שבה הוא מציע את הלא כלום כרקע המאחד את הדברים, ואולי את המשהו החזק ביותר. על זה אני יכול רק לרמוז, וניסיתי לרמוז. אלא שהייתי רוצה לרדת מן העניין הזה, מן הרמה הזאת אל דברים יותר מסויימים שנמצאים במישננו של הרב. ואני מדגיש, אני רואה בדברים האלה שלפעמים סותרים אחד את השני, ביטויים לאותו עניין עצמו שניסיתי לרמוז אליו לפני כן, לאותה לא-כלומיות העשויה לאחד את כולנו. אני אומר, כדי שבכל זאת יהיה כאן משהו יותר מאשר שתיקה, כדרך שהרב מתבטא לפעמים כי השתיקה היא שמאחדת את כל הדיבורים, ואם כן יש לדבר. אז גם הרב מדבר. אז יש כמה דיבורים בכיוון הזה של האחדות של כל הכוחות, שהיא לא רק איזה עניין קואליציוני, אלא היא גם נותנת לכל אחד מהם קיום וממשות.

ארמוז על כמה דרכים כיצד באמת מבקש האדם להרגיש את האחדות מתגשמת. ומתגשמת משמעו של דבר גם שיש בה כאילו איזושהי ממשות. הרב מציע כמה נוסחאות להגשמת האחדות הזאת. אביא רק דוגמאות, שכן למעשה אפשר לעבור על כל משנתו ולאחזר כאילו את הרעיונות השונים את הצדדים השונים. הדגם הרגיל שמוצאים הרבה זה הדגם של ההשלמה. כלומר זה משלים את זה. הכוח הזה משלים את הכוח האחר. שתי הפיאות לשולחן אשר לבית ישראל הם הרמב"ם ורבי יהודה הלוי בהכוזרי שלו. אלה הן שתי פיאות של שולחן אחד, שני הצדדים של העניין האחד. זה נוסח שמצוי הרבה בכתבי הרב. נוסחא קצת יותר סמלית שהרב מעודד אותה, שכמובן לא קשה למצוא את מקורה, אומרת שכאילו הכל איברים של הגוף השלם. ואז שוב אין אלה איברים לעצמם, אלא כל אחד מהם הוא בעצם השתקפות של השלימות. כל תפיסה וכל השקפה היא איזה אבר בתוך הגוף השלם של האמת. ולפי שכל תפיסה ותפיסה היא גוף אורגאני, ניתן למצוא

את הביטוי לשלימות הכללית. מן האידיאל הזה של השלימות המושלמת בתוך עצמה.

בתוך המסגרת של ההשלמה יש לפיכך עוד נוסחאות כמעט פסיכולוגיות. דרך משל, כשהרב כותב על הרמב"ם במאמרו בסוף ספרו של ר' זאב יעבץ לגבי טענות שנטענו כלפי המורה נבוכים. בין שאר הדברים הוא כותב כי אין שום ספק שרבים מאד בישראל אינם חושבים שאלה הדעות — של המורה נבוכים — עלולות לפעול עליהם לטובה. ואם גם ימצאו רבים שאינם יכולים לקשר את מערכי רוחם באמונת אומן עם כל הדיעות הנאמרות בספר המורה, הרשות נתונה להם לקשר את מחשבת לבבם גם עם הדיעות של גדולי ישראל אשר סללו להם דרך אחרת. זאת אומרת, שהדרך להסביר את הסתירות בדיעות שבין גדולי ישראל היא לפי העובדה שלבני אדם פרצופים שונים, וכל אחד מגדולי ישראל מקרב בעצם מישהו אחר אל האמת. זאת נוסחא כמעט פראגמטית של הדגם הזה של ההשלמה.

ישנן נוסחאות רבות מאוד אחרות, בעיקר באורות הקודש, שרומזות כאילו לכיוון אחר. אני אקרא פיסקא מתוך חכמת הקודש, בהתחלה כמעט, בפיסקא ח הוא אומר: "ואם ההכרות הללו מנוגדות הן זו מזו, באופיין הפנימי, בכח הנפשי המבסס אותן ומקשר להן את הדורשן והחוקרן, יהיו הצללים יותר עבים וחשוכים, ולפעמים מעוותים, ומביאים ניגוד וסתירה איומה מאד". כלומר, הוא אומר שכל דיעה וכל אור מטיל גם צל, ולפעמים הצללים נוראים ומעוותים.

אם כן איך יוצאים מזה, איך בכל זאת מגיעים לידי כך שהדברים יהיו מאוחדים, מה יאחד אותי ויהודי כמו אבי רביצקי. כאן אין הרב מציע נוסחה של קואליציה או דבר משותף, מפני שזה כנראה לא נכון, זה שקר. אומר ככה "אמנם רק באוצר השכל העליון הזוהר הנישמתי ביסודו מופיע אור המגרש את אלה הצללים, עד כדי האפשרות ועד כדי מידת הקודש והטהרה של האדם, שעל ידי זה מתרפאים המומים שכל הכרה מטילה בחברתה ואין התאמה גמורה בתוכן ההכרות". לא יכולה להיות התאמה ביני ובין אבי רביצקי בתוכן ההכרה. לא יכולה. כל אחד יש לו האמת שלו ולא צריך לטשטש את זה, אם כן איפה ההתאמה הזאת נמצאת? רק "כי אם למקור החכמה תמים דעים לבדו ברוך הוא". זאת אומרת הקווים האלה יפגשו אי פעם באין סוף כפי שאומרים. רק אצל הקדוש ברוך הוא ישנה התאמה בתוכן הדיעות. ואז מה שהוא מציע לנו זה "והדביקות האלוהית הפנימית, שהיא יסוד כל הדיעות היא מרפאה אותם הלחצים והמכות אשר הוכינו מאת מאהבינו ושם גופיה איקרי שלום". הוא מציע לי ולאבי רביצקי להתפלל, לאותה נקודה. לא להקים איזה השלמה: כביכול אני הפיאה השמאלית הוא הפיאה הימנית, או משהו כזה, וביחד אנו בונים את השולחן אשר לבית ישראל כמו הנוסחאות הקודמות, אלא הדביקות האלוהית היא תאחד אותנו.

ד"ר אביעזר רביצקי

כבר אתמול ניתנה לי ההזדמנות לדבר על השאלות הקונקרטיות יותר, שאלת היחס כלפי החילוני והחילונית, גאולה לאומית, תשובה. לכן אני מבקש לדבר היום במישור התיאורטי יותר, על הרב קוק כדגם לאפשרות של הגות יהודית מתחדשת בזמן הזה. בשל קוצר הזמן, אדבר ממש בקיצור נמרץ, כמעט בנוסח סטנוגרפמי.

גורשנו במידה רבה מגן העדן של ההגות היהודית הקלאסית בימי הביניים, בין זו של הפילוסוף ובין זו של המיסטיקאי. לגבי הפילוסוף כבר למדנו בהגות של ימי הביניים כמו זאת של הרמב"ם, כי אי אפשר לדעת דעת חיובית באל, הכרה עצמותית, לפי שהכרתנו השבויה במושגים אנושיים היא מעצם מעמדה מגשימה בחומר. מטבע ברייתה של הכרתנו, כשהיא מדברת על חוכמה אלוקית היא יכולה לדבר רק על חוכמה מהתנסותה שלה. אלא שהגות ימי הביניים, ובעיקר כדרך שמייצגה הרמב"ם, לימדה אותנו שאם אמנם לא ניתן להשיג את הבורא עצמו, ניתן לנו להשיג את בריאתו, את עולמו, את פעולתו. הפיזיקה היתה אמורה ללמד את עקרונות הטבע, להדור לפני ולפנים ולדעת את המהות, את העצמות של העולם, את התכליתיות התיאולוגית. ולפי שכל זה הוא בריאת ה', אם כן ידיעת כל זאת היא ידיעת פעולתו של ה', תארי פעולתו. ולכן היתה לידיעת הטבע משמעות דתית, הכרת חוכמתו המתגלית בבריאה, הכרת רצונו המתגלה בבריאה.

באה הפילוסופיה הביקורתית, קנט וכיוצא בו, והפקיעה אותנו מגן העדן הזה, נטלה מאיתנו את האפשרות הזו. מעתה, לא רק את הבורא אינני יודע, אלא גם את בריאתו ואת עולמו כשלעצמם אינני יודע. משעה שהאדם המכיר קיבל כוח יוצר, שוב אין בפני עולם נתון שאותו אני מצלם, אלא נמסר בידי כוח מטונן הבונה את העולם. אני לא רק מצלם וחושף. ההכרה איננה מקבלת עולם נתון כמות שהוא, היא איננה קולטת בלבד, אלא משתתפת בבניינו של אובייקט. אני מארגן את העולם על פי המושגים שלי, לנוכח צורות ההסתכלות שלי. לכן כבר אינני יכול להדור לדבר כשלעצמו, אינני יכול להדור אפילו למהות הבריאה ולא רק למהות הבורא. כך גורשנו מגן העדן. מכיון שדווקא המעמד היוצר של הכרת האדם, המעמד המכונן, נטל ממנה את מעמדה הדתי כלפי הבריאה, כי אני יודע עולם שמתווך דרך תודעתי ולא את עולמו של הקדוש ברוך הוא כשלעצמו.

דבר מקביל אירע לנו לגבי המיסטיקה היהודית, ואם לא לכולנו הרי לרבים מאיתנו. המיסטיקאי גם הוא לא ידע את השם במישרין, אלא בעקיפין, במיצוע. אבל זאת הפעם הוא ידעו לא דרך העולם אלא דרך לשון התורה, דרך דבר השם, כשכל אות רומזת לעולמות נעלמים, לכוונות נעלמות, לספירות נעלמות. התורה כולה על מילותיה ועל אותיותיה ועל כתריה, היא גילוי השם ושמו. כל צירוף של אותיות מסמל אספקט אחר של העליון, של השפע האינסופי. באו מחקרים ביקורתיים מטיפוס אחר, לא פילוסופיה ביקורתית, אלא מחקרים ביקורתיים אחרים, שגירשו רבים מאיתנו גם מגן העדן הזה. הן כך התוודה פעם גרשום שלום כי משעה שאתה אינך מבין את המושג תורה מן השמים באופן פונדאמנטאליסטי, כבר כאן נוצר איזה שהוא תיווך של כוח האדם

שמקבל התורה יש לו גם כוח יצירה בדבר, מהרגע הזה כבר אינך יכול לדרוש אותיות ומילים כגילוי של שפע אין סוף. וגם מי שאיננו מקבל את הביקורת הזאת, אף לדידו — מסיבות אחרות שלא אוכל עכשיו למנות אותן — רק מיחידי סגולה ניתן לצפות לכוה יצירה קבלי יוצר במשמע הזה, מתוך המילים, מתוך האותיות.

על כן, הן בהשוואה לפילוסוף של ימי הביניים והן בהשוואה למקובל בימי הביניים, דווקא הכוח היוצר בו "זכה" האדם בן זמננו, מציב בעיה בפני אפשרותה של דעת דתית. אבל נראה לי שנשארו שלושה תחומים של ההכרח הדתית להתגדר בהם, שבכולם יש לאדם כוח בונה ויוצר ומכונן מלכתחילה. התחום הראשון שאפשרי הוא היסטוריוזופיה; השני הוא תודעת האדם; והשלישי הוא מחשבה הילכתית או קישור בין הלכה ואגדה, נבואה וחכמת הלכה. אמנה ראשון ראשון. ראש לכל הדבר המובהק בעולמו של הרב קוק הוא הפניה מחודשת של תשומת הלב הדתית שלנו אל ההיסטוריה, אל ההתרחשות בהיסטוריה, אל המשמעות ההיסטוריוזופית של האירועים מקדמא דנא ועד הרגע הזה ועד מחר. התייחסות רצינית מאוד אל התהליך ומשמעותו. יש כאן צירוף רב עניין של יחסו של רבי יהודה הלוי כלפי ההיסטוריה (לעומת, דרך משל, מיעוט המקום שהיא תופסת במורה נבוכים לרמב"ם), עם גישתו של היגל, במשמע של ההיסטוריה של הרוח והחשיבות שלה. אם כן ההתגלות איננה בראש ובראשונה ביקום, ואפילו לא עוד בצירופים מיסטיים של מילים, למרות עיקבותיה החודרים של הקבלה בעולמו של הרב קוק, אלא בהיסטוריה. הייתי אומר על דרך החידוד כי המונחים היסטוריה, גאולה והתגלות, הם לעיתים מונחים חופפים. ההיסטוריה היא המישור של הגאולה המתחדשת והמת-מדת כל הזמן.

דיברתי אתמול על תהליך של "ונתתי לכם לב חדש לדעת אותי", לא לעתיד לבוא, אלא אלה הם תולדות האנושות מן העבר אל ההווה ומן ההווה אל העתיד. לזמן יש משמעות. הרב מאמין בהתעלות מתמדת של טבע האדם, במובן מסויים נכנס מיתוס השבירה והתיקון לתוך ההיסטוריה. הרבה יותר מהוגים אחרים, מקדיש הרב תשומת לב רבה למשמעותה של ההתרחשות. רבים מן המרצים דיברו על המבנה המחשבתי שלו, שמסביר את התופעות של החילוניות, של שיבה מן הגלות וכדומה. אפשר לקבל את פיתרונותיו ואפשר לא לקבלם, זאת שאלה אישית לחלוטין. אבל הפניית תשומת הלב אל המימד ההיסטורי וההיסטוריוזופי באספקלריה דתית, מתבקשת לנוכח מציאותנו.

וכמה דברים טריוויאליים. בדור האחרון אירעו אירועים דראמטיים מבחינה היסטורית שאמורים, לדעתי, לעצב מיתוס היסטורי יהודי בקנה מידה מקראי. שואה מצד אחד ותקומה מצד שני. אמרתי קודם כי הניסיון לחדור אל העולם לפני ולפנים, נפגע ונשבר, מבחינתנו. גם הדרך של צירופים מיסטיים התערערה לגבי רבים מאיתנו. אף נדמה לי שהנחות היסטוריות המובלעות בתוך המקורות שלנו במשך אלף תשע מאות שנה, נתערערו עבודנו במידה רבה. היו לנו הנחות תיאולוגיות לגבי הדרך שבה צריכה ההיסטוריה להתנהל. בימי גלותנו הנחנו תמיד, ובוודאי

לאחר מרד בר כוכבא, שאנחנו נהיה נחותים מבהינה פוליטית ביחס לאומות העולם בתקופת הגלות, אבל נוכל להתקיים. תפיסה זאת שאנחנו מחקיימים, אבל כבעלי נחיתות פוליטית, איננה רק של אגוסטינוס והכנסיה, אלא היא במידה רבה גם מולדת בית שלגו. לדוגמא, מה שמיוצג בתפיסה של שלוש השבועות. מצד אחד השבועות שהושבענו אנו: שלא לעלות בחומה, שלא לדחוק את הקץ ושלא למרוד באומות. מן הצד האחר השבועה שאיננה פחות חשובה, שהושבעו האומות שלא להשתעבד בישראל יותר מדי. ההנחה היתה כל הזמן, שאם ישתעבדו יותר מדי או ניוושע, והקדוש ברוך הוא מצילנו מידם, והמן יתלה.

אחד ההגים שקשה לי איתם הוא פורים, לא רק מן הסיבות של עקיבא ארנסט סימון, אלא בגלל שהמן של הדור הקודם הצליח לבצע את זממו לגבי חלק ניכר ממניינה ובניינה של האומה, בשבע ועשרים ומאה מדינה. הייתי אומר באופן סימבולי כי בשואה הגויים הפרו את שבועתם, בתקומה אנחנו כביכול הפרנו את שבועתנו ולקחנו אחריות היסטורית. האיזון התיאולוגי הזה נשבר איפוא. אפשר להביע דעות שונות בנושא זה. היהדות החרדית האנטי ציונית מצד אחד והיהדות הדתית מצד שני תופסות אחרת מה הסיבה ומה המסובב. הם הפרו את השבועה ולכן אנחנו הותרנו משבועותינו או להיפך. אני מדבר במישור הסמלי. המאזן הניח גם שכבשה יכולה להתקיים בין שבעים זאבים. אותה גמרא במסכת יומא בדבר "האל הגדול הגיבור והנורא": "גיבור" על שכובש את כיסו ומניח לגויים להתקיים, למרות מה שעוללו לישראל. "נורא", על שמאפשר לכבשה, לישראל, להתקיים ביניהן, תחת עולן. והנה, בדור האחרון, כל מיני הנחות היסטוריות השתנו. כי אתה כבר שואל לפתע, כלום יכולה כבשה להתקיים בין שבעים זאבים? והשאלה היא בכפל פנים: (א) לא כל אומות העולם הם כבר בין הזאבים; (ב) מצד אחר נדמה לך שקרו דברים שאומרים שהכבשה איננה יכולה להתקיים כשאינן לה שיניים. צריך, איפוא, היסטוריוזופיה אחרת. קשה לחגוג את פורים. כל זה, כך נדמה לי, אומר שקורים אירועים דראמטיים, שמחייבים שיבה אל משמעות דתית כלפי ההיסטוריה, שתולדות ישראל ותולדות האדם יהפכו מוקד של חשיבה דתית. ואני אינני הושב שיש לנו איזשהו דגם כדוגמת הרב, שמבחינת תשומת לבו כלפי ההיסטוריה היסטוריוזופיה מכוון לכך. אמנם יש להקשות האם האופטימיות שלו יכולה לשמש אותנו בעידן הזה, האמנם יש פרוגרס? אבל בין כך ובין כך קיימת עיקר המשמעות של פנייה להיסטוריה. זאת נקודה אחת.

נקודה שנייה היא ההפנייה של המשמעות הדתית אל תודעת האדם. הביקורת המודרנית כלפי הדת, בניגוד לביקורת שלפניה, כוונה כלפי דמות האדם שמתעצבת על ידי הדת. הביקורת היא כלפי החיים הדתיים, כלפי התודעה הדתית, יותר מאשר כלפי הטענות של הדת. דמות האדם הדתי מותקפת, לא דמות אל או העולם. ניטשה — "אדם עבד", פוירבך — "אדם מנוכר", אצל היגל האדם המנוכר הזה היא היהדות. מארכס — "אדם סביל, רדום". פרויד — "אדם אינפאנטיל", הרן-מאנטיקה — "אדם קרוע מזרם החיים".

דומה שהרב דן גם בשאלות תיאולוגיות כמו פאנתאיזם ומונותאיזם, וגם בהת-

פתחויות המדעיות בעת ההדשה, בדיוק לפי השאלה איזה מין תודעה של אדם הן יוצרות. הוא לא התמקד בשאלת התוקף המטאפיזי, מכיוון שאלה הם דברים שלגביהם כל דעה אנושית באשר היא אנושית, היא חלקית. לפיכך עסק בשאלה איזה מין תודעה, איזה מין אדם, איזה מין חיים זה יוצר. לדוגמא, ב"אורות הקודש" אומר הרב שיש למהול את המונותיאזם הראדיקאלי החד, שיוצר פער חד-משמעי בין האל לבין האדם, את המונותיאזם של תארי השלילה של מורה נבוכים, בפאנתיאזם כשהוא מזוכך מסיגיו. שמענו עכשיו דברים שלא נדפסו, שמסבירים לנו מה הכוונה פאנתיאזם כשהוא מזוכך מסיגיו. ובכן הרב עוסק כאן בשאלה התיאולוגית המכרעת ביותר אולי בתולדות החשיבה הדתית, פאנתיאזם או מונותיאזם. קנה המידה המרכזי לאורו הוא דן בשאלה הוא מהי דמות האדם שנוצרת. האם נוצר אדם מפולג, מנוכר, או אדם מאוחד. וכאשר הוא אומר שיש למהול את המונותיאזם בפאנתיאזם מזוכך, הנימוק הוא מצד תודעת האדם הנוצרת. אם היתה לי אפשרות הייתי מדגיש על ידי כמה וכמה דוגמאות כיצד הרב מפנים את השאלות של ביקורת הדת המודרנית, ומנסה להראות שדווקא לאור ביקורת זו אנחנו יוצאים מתורת הסוד היהודית וידינו על העליונה, כי אנחנו הננו אלה שאינם מנוכרים, אנחנו אלה שאינם יוצרים אדם עבד אלא אדם שמאוחד בעליונים וכדומה.

גם בהישגי המדע החדש הוא דן בדיוק לפי אותה אמת מידה. כשהוא מדבר על השינויים במחשבה חדשה, בתורת ההתפתחות — הדארוויניזם, במהפכה הקוסמו-לוגית — קופרניקוס (במקום נידח מצאתי שהוא גם מספיק להגיב כלפי איינשטיין), הוא דן בכל התיאוריות הללו כדרך שדן בשאלה של הפאנתיאזם והמונותיאזם. איך זה משפיע על דרך ראיית האדם את עצמו בעולם? כלום האדם שאחרי דארווין רואה את עצמו יותר מאוחד, יותר ברצף של ההשתלשלות או פחות. האם ראייתו מוצאו של האדם מן הקוף מביאה אותו לטעון: כמה נמוך אני, מי אני בכלל, מה אתה יכול לדרוש ממני, בסך הכל הריני קוף, או שאתה בא ואומר ראה מניין באתי, כמה התעליתי, עד כמה אני יכול עדיין להתעלות? כלומר, משעה שאינני יודע את הדבר כשלעצמו באופן מוחלט ושלם, ולאף אחד כיחיד אין ידיעת כל אלה אלא רק ידיעה חלקית, הוא פונה אל התודעה ושואל: איזו תודעת אדם זה יוצר?

הנושא השלישי והאחרון הוא היחס שבין ההלכה והאגדה, הבנת החשיבות של המטא-הלכה, מה שעליו דיבר כאן הרב עמיטל — שלא יהיה צימצום, כשמבחינה רוחנית כל מה שיש לך הוא קטעים בקיצור שולחן ערוך. הרב ניסה להחזיר את הארת הנבואה אל תוך ההלכה ולהיפך.

גם בעולם הישיבות הליטאי נעשה ניסיון לקשר מחשבה והלכה, להעניק לאדם כוח יוצר. אבל בעולם הישיבות הליטאי זה היה משמעה של הכנסת מחשבה להלכה — לחפש ניתוח מושגי של ההלכה, עומק הלומדות. לדידם 'מחשבה' הריהי בירור המושגים שעליהם מושתתת ההלכה, המגולמים בה. כל מי שמכיר את דברי הרב סולובייצ'יק הנזקק למטבעות של "הלכה אפרירית" "אידאות מושגיות", ידע למה מכוונים דברי. כאן הופכת ההלכה עצמה לאידיאה. הדברים אכן יפים ומושכים את

הלב. לפעמים הם נראים כעקרים, ולפעמים דומה שיש בהם גם סכנת צימצום כי אין מקום למטא-הלכה. שכן הנבואה והאגדה הופכות להיות בירור מושגים בתוך ההלכה.

הרב קוק נזקק לעניני הגות בהלכה, אבל מתוך רצון לחבר הלכה ואגדה. יש קטע באורות שבו הוא מדבר על כך שהנבואה ידעה לראות את הכללי, את המרד כנגד העבודה הזרה, את העוולות המוסריות. אבל ההלכה לא ידעה לפרט את זה לפרטי הלכה קונקרטיים, ולכן לא עלה בידה לכוון את העם, וישראל לא נענו לה. עתה באה האנטייתוה, בא החכם — "חכם עדיף מנביא", וידע לפרט להלכות ולגדרים ועלה בידו. אולם, כדרכה של אנשים זה, ארכו הימים ו"נתגבר עסק החכמים" עד כדי כך שהכללים נבלעו בפרטים כליל ונוצר צמצום רוחני. עתה, עם השיבה מן הגלות, נדרשת הסינתזה — חיבורן של הלכה ונבואה, והנבואה עתידה להעלות את ההלכה מבפנים.

ולפי שזמני כמעט תם אני מבקש לסיים בקריאת קטע מדברי הרב, הסוקר הרבה מהסוגיות שהעליתי. אלה דברים שטרם ראו אור: "איני יכול להשביע את נשמתו באותה אהבה הבאה מקשרי ההגיון, מחיפוש אור אל, שעל ידי העולם, שעל ידי ההווה החודרת לתוך העיניים". זו הנקודה הראשונה שפתחתי בה, הגירוש האחד מן העולם. "שוכן אור אין סוף בביטוי של השם, בביטוי של האלוקים, ובכל השמות והכינויים שלבב האדם הורה והוגה וינסה נשמתו כלפי מעלה". כאן אתה כבר שומע את האפשרות השניה, של יצירה, של מילים ושל שמות ושל צירופים ושל כוונות. "כמה גדולה היא מלחמתי הפנימית. לבני מלא ערגה רוחנית גבוהה ורחבה. הפץ אני שהנועם האלוהי יתפשט בכל קרבי, לא מפני הנאת העונג שבו כי אם מצד שכך צריך להיות, מצד שאך זה הוא המעמד של המציאות, משום שזהו תוכן החיים".

דילגתי קודם על קטע שבו רציתי להבהיר, מדוע אצלו לעניין תודעתי אפיסטמו-לוגי יש משמעות ישותית אונטולוגית. אם אני קרוע בתודעתי מזרם החיים, מן המכלול, אז משהו קרוע בהווה, לפי שאני חלק אלוה ממעל. אם משהו קרוע בי אז משהו קרוע בעצם בעליונים ואין ייחוד. "ונשמתו הולכת ומתנשאת, מתעלה היא על כל השפלות הקטנות והגבוליים, שחיי הטבע הגוויה הסביבה וההסכמה מגבילים אותה, לוחצים אותה בצבתים, משימים אותה כולה בסד". הנשמה שמתרוממת רוצה למעלה, רוצה לעבור כל גבוליים. "והנה, שטף חיובים בא" — כאן ההלכות, "לימודים ודקדוקים לאין תכלית, סיבוכי רעיונות והוצאת פלפולים מדייקנות של אותיות ותיבות, באה וסובבת את נשמתו הצחה החופשית הקלה ככרוב, הטהורה כעצם השמים, השוטפת כים של אור, ואני עוד לא באתי לזאת המדרגה לסכות מראשית עד אחרית, להבין נועם שמועה, להרגיש מתק כל דקדוק, להיות צופה באור שבמחשכי עולם". כמובן שאנחנו שואלים אם לרב היה הדבר קשה, עד מה הוא קשה לנו, אם הוא לא יכול עד הרגע הזה, מי כן יכול! ? "והנני מלא מכאובים ומצפה אני לישועה ואורה ולרוממות עליונה להופעת דעה ונהורה, ולהוזלת טל של חיים, גם בתוך אלה הצינורות הצרים אשר מהם אינק ואשבע,

אתענג בנועם השם, אכיר תואר רצון האידיאלי, רום חביון עוז עליון הממלא כל אות וקוץ כל הוויה ופלפול, ואשתעשעה במצוותיך אשר אהבתי ואשיחה בחוקך". סבורני שאנו שומעים כאן את הקריאה הזאת לחבר מחדש נבואה והלכה, (ולפי שמיסתפינא אינני רוצה לאמר כמה דברים לגבי סוגיית הנבואה בעולמו של הרב), אגדה והלכה, בין מחשבה לבין פרטים, "ואשתעשעה במצוותיך אשר אהבתי ואשיחה בחוקיך".

פרופ' שלום רוזנברג

לא רק אראלים ומצוקים אחזו ברב קוק, אלא גם מפרשים, ממשיכים, יורשים ומתנגדי דים. הטראגדיה של המוות גדולות כזאת של הרמב"ם או כמו של הראי"ה היא שהם מהווים מוקד להזדהות, ולפיכך הם מהווים גם ראי שהרבה מאד מן האנשים שמדברים עליהם משקפים בה את עצמם. הם עושים עליהם פרוייקציה ומתייחסים אליהם ביודעין או לא ביודעין כמו אל כתם רורשאך, שבו הם צריכים להביע את עצמם. אני חושב שהדבר נכון גם לגבי הרבה מאוד מאמרים שקראתי על הרב קוק, ולגבי הרבה הרצאות ששמעתי עליו. הרבה מן המאמרים האלה הם לדעתי היסטוריים, והרבה — קומפולסיבים מלאים הערות שוליים. אני אינני בא לטעון שאני מבין את הרב קוק האובייקטיבי. אני אומר במפורש שאני אציע את הראי"ה שלי. ואני אביע מה שאני חושב שהרב קוק מציע. ולדידי הרב הוא הימור על המציאות. זה הימור. ואני אומר שאני רוצה להמר עם הרב על שלושה דברים, אנטי-גיכור, שלימות ודיאלקטיקה. נקודת המוצא שלי לא תהיה נקודה היסטורית אלא פילוסופית, ואולי אשתמש במילה אקסיסטנציאלית. שכן, לעניות דעתי הסיטואציה ההיסטורית יכולה רק לשאול שאלות, אך אין בידה להשיב תשובות. וכדי להבין את הסיטואציה ההיסטורית עלינו לראות על פי רוב שתי עמדות שמציעות לפנינו את האלטרנטיבות לגביה. אני רואה לפני שתי אלטרנטיבות, מצד אחד עמדתו של רבי נתן מברסלב, ובסופו של דבר גם של עוד אנשים, ומן הצד האחר את דמותו של הרב קוק. האלטרנטיבה הזאת נראית לי בצורה מאוד מאוד ברורה. ברור לי שיש בפני תורה ויש בפני משהו נורמאטיבי. ישנם הרבה מאוד אנשים שמספיק להעמיד בפניהם את הצד הנורמאטיבי והוא לגביהם כל התורה טולה. אני מעוניין גם בדבר אחר, ואולי בזה אני מאוד אגואיסטי. אני מעוניין גם בצד דיסקריפטיבי מסויים, האם אני מתאים לנורמה הזאת שניתנה עלי.

אך לפני שאתייחס לאלטרנטיבה הזאת, אתחיל קודם בחשיפת המרכז הראשון בהגותו של הראי"ה. פרופ' ש"ץ הזכירה בעיה מסויימת שקשורה בכיקורת המקרא. ובאמת שם נתן לנו הרב אחד מן הדגמים המעניינים. ישנן שתי תורות של התגלות. ישנה תורה אחת של התגלות הקלאסית שבה אלוקים מצווה, מוריד מלמעלה את התורה, ואתה חייב לשמוע אותה. זהו נוסח ישעיהו ליזכויך. נגד העמדה הזאת יצאה הביקורת הניטשיאנית. לדידה עמדה כזאת היא עבדות, שכן מדובר בה

בדבר כפוי עלי, ובדרישה לשעבד את עצמי אליו. כנגד העמדה הזאת קיימת עמדה אחרת, שרואה את התורה לא כהתגלות שבאה מלמעלה אלא כמשהו הנובע מתוכי. זאת היתה עמדתו של אחד העם, שפיתח את התורה על רוח האומה. העמדה הזאת קשה מפני שפותח פתח לרילטיביזם, אם התורה מקורה ברוח האומה היא איננה מחייבת אותי. יש כאן, איפוא, שתי עמדות בעימות. כאן ההימור הראשון של הרב וזה מוסבר על ידי הסמלים הקבליים של האור המקיף והאור הפנימי. ישנה התאמה בין האור המקיף, האור שבא מלמעלה, לבין האור הפנימי הנובע ממני. זו התיזה הראשונה של אנטי-ניכור. פירוש הדבר שאותה תורה הבאה מלמעלה, איננה עומדת בסתירה לא לקאטגוריות הבסיסיות של האישיות שלי, לא להיסטוריה ולא לעולם.

הבעייה השנייה היא, האם אני עומד עכשיו בפני העולם החדש כיצירתו של הסיטרא אחרא, כמו שראה זאת לדעתי רבי נחמן, או שמא עלי לראות את העולם החדש בעיניים פאנאנטיאיסטיות, ואולי בעיניים פאנסקראמנטאליות: הכל קדושה. ופירוש הדבר האנטיגנוסטיות בהא הידיעה. גנוסטיות פירושה שאתה פשוט מאוד לא שייך לעולם הזה. אתה בא מעולם אחר ולא שייך לעולם הזה. כאן אנחנו שוב נמצאים בתחום ההימור. אנחנו מהמרים. האם הפרוידיאנים צודקים, או צודקות גישות הומאניסטיות וטראנספרסונליות של האישיות. וכשאני אומר שאני מהמר, פירוש הדבר שאני מאמין, לכל הפחות בצורה פראגמטית, שיש התאמה בין אותה תורה שאני מאמין בה, שהיא נורמטיבית בשבילי, לבין מבנה האישיות שלי. אני אקיים תורה זו אפילו אם הדבר יכאב לי, אפילו אם אני אצטרך לבודד את עצמי מן העולם ולסבול, ולהיות בעולם אחר, בגיטו רוחני או בגיטו גשמי. אך הרב קוק אומר לא. וכאן ההימור שלו, עדיין לא אמרה הפסיכולוגיה את המלה האחרונה, אם אי פעם היא תגיד אותה. הימור משמעו כי ישנה התאמה ולא ניכור. אין התורה — התך באדם, היא שלימות האדם.

שלימות האדם היא התיזה השנייה. כאן זהו רעיון רמב"מי, והוא נשאר על כנו אף אחרי הביקורת הקאנטיאנית. הכוונה למימוש העצמי. על האדם לממש את עצמו, אך אחרי המימוש העצמי יש משהו נוסף, השאיפה לטראנסצנדנטיות. אדם צריך לממש את עצמו ולהיות אדם שלם. אבל אחר כך ישנה זיקה נוספת והוא השאיפה לדביקות. דביקות איננה תפילה, אלא הציפיה לאותה טראנסצנדנטיות, לקשר איתה.

שלימות פירושה שיש אחדות למרות הבעיות והסתירות. כדי להבין את השלמות, יכולים אנחנו אולי להשתמש במשל המנורה המסמל אליבא דהרב את הבעיה האפיסטמולוגית. אם אנחנו לוקחים מנורה ומרימים אותה למעלה, אנחנו מאירים על פני שטח יותר רחב. ככל שאוריד את המנורה, על הדפים שלי יישפך יותר אור. כך אני יוצר מדע, אך המדע הזה יהיה פארטיקולארי, מצומצם. המדע השני, שיהיה מדע ביולוגי או פסיכולוגי יהיה מואר על ידי מנורה אחרת. והמנורה שמטילה אור מטילה צל, ומכאן ההבדל בין המדעים השונים, וככה תיווצרנה הסתירות. הסתירות הללו שיווצרו יבואו לידי תיקון אם אצליח להאיר ברמה יותר גבוהה. זהו מהלך

אינסופי. לעולם יהיה משהו שעומד בסתירה. אבל ללא ספק הסתירה הרחוקה הזאת שמתחילה בינינו, יכולה להגיע לידי תיקון. כאן אנחנו מגיעים לנקודה השלישית, והיא הדיאלקטיקה. דיאלקטיקה היא דבר רב משמעי, ולכל אחד ואחד הדיאלקטיקה שלו, ההופכת את הקודמת לה הפוך מוחלט. הדיאלקטיקה פירושה הסתכלות כוללנית על ההיסטוריה ועל המוסר, שיש בה משום הימור.

אדגים אולי את הדבר בנקודה שהוזכרה כבר — שפינוזה. דומה, שדווקא בטיפול בשפינוזה אנחנו רואים את הדיאלקטיקה בכל מלוא משמעותה. הבה נראה מה בעצם אומר הרב בעניין זה. הוא טוען בין היתר שאירע נס גדול. הטראגדיה האמיתית היתה יכולה לקרות אילו הוסיף שפינוזה להניח תפילין. שכן, אילו היה שפינוזה מניח תפילין, לא היו מחרימים אותו. ואם היה מעטר את ספרו בחידושי תורה כלשהם, היו אפילו נוטלים את ספרו והופכים אותו לאחד מספרי היסוד. ובאמת אסור היה להכניס ספר כזה מפני שהוא אינו נכון ואינו טוב. משהו היה צריך לקרות כדי שהדברים יתהפכו. ומהי המהפיכה? עכשיו חייבים אנו לעבור למייסור המחקר, הקומפולסיבי.

לדעתי הפיתרון פשוט. היה לפני הרב הוגה דעות ושמו אברהם קרוכמל, בנו של רב"ק. קרוכמל הבן פירסט ספר שבו הוא הציג את הרעיון הנועז והנואל לפיו הכתבים של המקובל רבי אדם היו הכתבים של שפינוזה, והם שהשפיעו על הבעש"ט. וברי לי שהספרים של אברהם קרוכמל היו לעיני הרב, בגלל כמה טעמים. הקשר הזה שלו טען אברהם קרוכמל כמובן, איננו קשר היסטורי. הוא באמת לא היה ולא נברא. הוא איננו יותר מאשר בדיחה, או לחלופין חלק מן ההגליניזם הקיצוני שלו. אבל הקשר הענייני קיים. הבעש"ט יצר באורח מסויים את הפאנתאיזם הנכון, אותו פאנתאיזם שבאיזו שהיא דרך ראה אותו שפינוזה. אלא שהוא הוטעה. הוא לא ראה אל נכון. בדיוק כשם שבלעם שרצה לראות מעבר לגבוליו הפך לשתום עין. הבעש"ט צריך היה ליצור עכשיו את הפאנתאיזם הנכון. ואכן מה שאירע הוא, שהמורה נבוכים הפך באיזה אופן דיאלקטי, כמובן, למבוא אנטיספטי לתורת האר"י. יש פה דיאלקטיקה, והדיאלקטיקה משמעה דבר עצוב. כאן אנחנו שוב נמצאים בתחום ההימור. אנחנו מהמרים. הרב קוק הימר על דבר אחד שכמובן לא צדק בו, וזו טראגדיה היסטורית. הוא טען שאנחנו כבר עברנו את התקופה הדיאלקטית של המלחמות, שהמלחמה היתה הכרחית — והוא לא היה פאציפיסט — אך אנחנו כבר גמרנו עם המלחמות. הוא האמין שאנחנו היכינו בהיסטוריה. ולא היתה לנו מדינה — זאת הוא כותב במפורש — מפני שבאותן התקופות עד התקופה החדשה היה עם צריך להילחם כדי שתהיה לו מדינה. ואילו עכשיו נפתח עידן חדש. אפשרי שתהיה לנו מדינה בלי מלחמה (ראה "המלחמה" אורות, עמ' יא—מז). אך מצד שני הבין הרב קוק את הלקח של הטראגדיה שלנו, כי דיאלקטיקה פירושה גם המוסר. את הדבר הזה הוא מבטא במלבושים האגדיים קלאסיים פרי העץ והעץ, והטלפיים של החזיר. בחטא זה תולד הנקמה של הריאליות. החטא הגדול של הנצרות הוא בזה שהנצרות ביטאה את הדרישות המוסריות בלי להביא בחשבון

את הריאליות, ריאליות היסטורית, אך גם פסיכולוגית, המצוייה בתוך נפש האדם. דבר זה מביא אותנו להימור האחרון, ההימור על כלל ישראל. אנטיגנוסטיות פירושה שאני אינני מוכן לקבל חלוקה של העולם לטובים ולרעים. לא בישראל, וכמובן גם לא באומות העולם. פירוש הדבר שאני מהמר על המושג של כלל ישראל. זו חובתי לשמוע את הזולת כדי להבין איך הוא רואה את עצמו. זכותי שלי היא לראות אותו באופן שונה מאשר הוא רואה את עצמו. אני צריך ליצור מקום גם לזולת, הזולת הוא לגיטימי. אך אני יכול להתיר לעצמי לראות את הזולת בתוך תוכנית כוללנית שעה שאני רואה אותו בחיובי שבו. "לא ידח ממנו נידח" משמעו אמונה מיסטית לגבי ישראל, שכל אחד מישראל באשר הוא ישראל, יש לו תפקיד כלשהו בתהליך של גאולת העולם. ברם הדבר הזה נכון גם לגבי אומות העולם. ומכאן שאין סיטרא אחרא, וכל זאת בגלל העובדה שאפילו דעות שונות בעולם יש להן ערך מסויים של אמת, לפי שאילו לא היה להן ערך אמת כלל, לא היינו יכולים להבין אותן או להגיע אליהן.

אני מבקש לסיים בהערה הנראית לי כחשובה. עמדה אחת רואה את העקרון המרכזי בתורה לשמה. הזכרתי קודם את ישעיהו ליבוביץ. אבל העיקרון של 'לשמה' הוא גם עיקרון בתנועת המוסר ובזרמים אחרים. אתה יכול לקיימו, אלא, שאינך יכול להגיע למלוא מימושו אלא אם כן אתה הופך את היהדות לחלק קטן עד מאוד ומוגדר של חייך.

לרב יש עיקרון שני: "בכל דרכיך דעהו". והדבר גורם שמי שהולך לפי העיקרון האחר, איננו יכול להבין את הדברים הללו. זה גורם שגם כל מיני דברים בחיים שקשורים בכלכלה, בסאניטאציה — כמליצתו השגורה של ליבוביץ — ובדחפים המובהקים של האדם, לעונג החיפוש ולמימוש העצמי, הם חלק של "בכל דרכיך דעהו". העיקרון הזה של "בכל דרכיך דעהו" הוא הימור. הוא הימור מפני שאינני יודע אם הרב צודק. אני מהמר על כך שהרב צודק. אם הרב צודק אני צריך לחגך לפתיחות טוטאלית של כל כוחות האדם. אם הרב איננו צודק אני צריך לפתח כוחות מסויימים על חשבון כוחות אחרים. איננו יודעים את האמת, אך אין לנו זמן לחכות. קבלת תפישתו של הרב קוק פירושה שאני מקבל עלי הימור שהעולם הוא באמת כך כמו שהוא ראה אותו בחזונו.

פרופ' נתן רוטנשטרייך

אני ממשיך את דבריהם של חברי, אף על פי שתבינו כי מטעמים מובנים אינני משתתף בתיבה הימור. אני מעדיף הכרעה, דביקות בכיוון וכיוצא בזה. אני רוצה לפתוח את הערותי בשרטוט קל של הרקע של הפילוסופיה המודרנית, בסוגיות שהן בעלות משקל לגבי הנושא שלנו, מבחינה מסויימת אפשר לאמר בסוגיות הקשורות לביסוסה של הדת או של האמונה. אבל יש שני כיוונים מנוגדים זה לזה, כאשר השני הוא מדרך העניין תשובה אנטי-תיתית על הכיוון הראשון. הכיוון

הראשון הוא ההצבעה על הזהות שבין היכולת של האדם לבין האלוהים, כאשר הדגש או המתווך בזהות הזאת הוא התבונה או השכל של האדם. ולפי שבתבונה או בשכל ישנה הזהות של הידיעה עם הידוע, הרי אפשר להפוך או להעלות את הזהות הזאת לאב-טיפוס של הזהות המהותית שבין האדם לבין אלוהים. זה היה הכיוון שייצג אותו היגל. הוא אף חשב שעל ידי הפירוש הזה הוא נתן ביטוי לנצרות. שכן, אם הנצרות בנויה על זהות של אדם עם אלוהים, הרי זהו רק ביטוי סימבולי או אלגורי של זהות יותר מהותית, שאנחנו צריכים למצוא לה ביטוי הולם בתוך המסגרת של מה שנקרא התבונה הספקולאטיבית.

כנגד זה כבר עלה במאה הי"ט הכיוון של הבלטת המרחק שבין אדם לאלוהים. מרחק — משום שאדם יצרו רע מנעוריו, או שבאדם טבוע החטא הקדמון, או שהאדם מכונס לפי טיבו בתוך ד' האמות של סופיותו, שמובהקות ביטויה הוא במוות. גוונים שונים של אותו הרעיון מגיעים עד לרגע הזה, פשוטו כמשמעו. ואם אנו מבליטים את הצד של המרחק, הרי אפשר שאין בכלל אפשרות של זיקה דתית או זיקה אמונתית, ואם ישנה אפשרות כזאת הרי זו על דרך של קפיצה. כלומר, שהאדם חורג בהרף עין אל מעבר לעצמו ומתקשר לאלוהים תוך הבלטת חוסר היכולת של התחומים השונים, לרבות התחום האתי, כמו שאנו מוצאים אצל קירקגור. גם הוא לא יצליח לרמה של האמונה, משום שהתחום האתי הוא בתוך ד' האמות של המציאות האנושית, והמציאות האנושית אם תופסים אותה מתוכה עצמה היא סגורה ותחומה בתוך ד' אמותיה.

נראה לי, שעל רקע זה עלינו לראות את הגותו של הרב קוק כביטוי של תפיסה אחרת בשני כיוונים. לא זהות בין אדם לבין אלוהים, אך גם לא מרחק שאינו בר גישור בין אדם לאלוהים, אלא תפיסה הבנויה מעיקרו של דבר על הבלטת השייכות של האדם אל המציאות הכוללת. ולא בכדי משתמש הרב בשני מונחים בעלי הירארי-כיה: קודש וקודש קודשים, משום שהמציאות עצמה יש בה חידוש. על דרך המושגים שהשתמשו בהם אפשר לאמר כי המציאות עצמה היא תיאופנית, כלומר מגלה את אלוהים. אין זו התגלות של דיבר אלא התגלות של מבנה. ולפיכך השתמשתי בתיבה היוונית תיאופני. היא בעצמה תיאופנית. האדם שייך אל המציאות הזאת. הוא מעיקרו של דבר שרוי מעבר לעצמו, ועל כן האמונה היא הודאה במציאות הזאת, על דרך ראייתה הנכונה, והודיה על המציאות הזאת, כלומר מתן תודה על כך שהאדם מעיקרו של דבר איננו שרוי בתוך מוגבלותו. אחד הביטויים המובהקים ביותר של הגי' שה הזאת הוא דווקא בתחום של המוסר. אני מבליט ומדגיש את הסייג הזה דווקא, משום שיש גישות מסויימות אל תחום המוסר ואל מהותו, שראוי לראותן כשייכות להקשר הזה, ושהשייכות הזאת יהיה בה כדי להבליט את הדבר המיוחד של השקפתו של הרב קוק.

בקצרה, רק שני טיפוסים הם של גישות למוסר. האחת היא שהמוסר עניינו במימוש העצמי של תכלית האדם, ובעצם אולי של תכליות היקום. האדם יממש את עצמו.

דרך משל, האדם יהיה יצור חושב בפועל משום שהוא יצור חושב בכוח. הגישה השנייה היא, שהמוסר אינו עומד על מימוש עצמי אלא על כפיפות לנורמה המנוסחת באורח מופשט, באופן מצווה, ועל האדם להעתיק על דרך המעשים שלו, את הנורמה, לתוך היום יום. זו הגישה של קאנט למשל. הדיה ורישומיה ניתן למצוא ב"איש ההלכה" של הרב סולובייצ'יק, כשההלכה היא לעולם אידיאלית. ואילו בעיני הרב קוק עמדה כאן סוגיה, והוא אומר זאת ב"אורות": "אנו מחברים את ניתוקי החיים אל היריעה הגדולה של החיים". כלומר יש יריעה גדולה, שאותה איפיינתי כשייכות. מעיקרו של דבר שרוי האדם בתוך מציאות שהיא פתוחה. הוא פתוח אל המציאות, כלומר הוא פתוח גם לזולת. ואם לנסח זאת באופן פשוט, מטעם זה עניינו של המוסר הוא לעצב את התשתית הנמונה של הרחבות של החיים, של הפתיחות של האדם לחיים ולזולת, ושל מעמדו הישותי הזה, שהוא אינו מוביל בהכרח אל העיצוב המוסרי, אך הוא מאפשר את העיצוב המוסרי. לפיכך אין כאן מרחק מהותי בין הנורמה לבין המציאות, אלא מעין פיתוח של המציאות אל שלבים נוספים, במתאים לנורמה או מתוך קבלת עולה של הנורמה. זוהי נקודה מרכזית, וכאן כבר הזכיר אבי רביצקי את היסוד הפאנתאיסטי והיסוד המונותאיסטי הנושקים אהדדי, וכאן אנו מוצאים גם שהתפיסה הקוסמית הזאת מאפשרת את המעבר אל תחום המוסר. בנקודה זאת אני רוצה להאיר בסוגיה אחת שעלתה בדיונים כאן לגבי החילוניות. לי עצמי יש הסתייגות לגבי המונח חילוניות. זו המצאה של הלשון העברית שפירושה גלגול מהול לחילוניות. הסקולאריות אינה קשורה להבהנה בין קודש לחול. הסקולאריות משמעה מתן אישור לזמן, לעידן. הייתי רוצה שזה גם יופיע במונח העברי, ואנחנו אולי צריכים פה לוותר על הפורזום העברי למען הפורזום המושגי. אבל העניין שייך לסוגיה הזאת. ואני ממשיך כאן שיחה שניהלתי עם אבי רביצקי לפני כמה חודשים. האמנם יש רעיון של "עורמת התבונה" בהגותו של הרב, שהיגל במקומות אחדים של כתביו מצביע עליה. פירושו של דבר שהמהלך של ההיסטוריה נאחז בלהיטויות, להיטויות איננו תרגום טוב. בלהיטויות האדם מבקש שלטון כדרך שביקש אותו נפוליאון, אבל הוא מוביל לאימפריה עולמית, כלומר למין אחדות של המציאות ההיסטורית. האם אפשר לאמר שלפי השקפתו של הרב, האנשים הקרויים במרכאות כפולות חילוניים, משמשים מעבר לרצונם ובניגוד ללהיטויותיהם מטרות שמעבר לעצמם? נדמה לי שזה לא עניין שתואם את הגותו של הרב קוק. משום שהרב לא דן פה על להיטויות שהן אסקופה לתהליכים, אלא הוא דן במעשים. מעשי בני האדם משתלבים למהלך של המציאות הרחבה הכוללת. המעשה על פי טבעו משתלב למהלכה של המציאות, והוא נעשה חלק של המציאות. על כן לא הלהיטויות לעומת מטרות, אלא המעשה עצמו שהוא על פי אופיו מעצב את סדרי העולם, ועל ידי כך משתלב אל המציאות בכללותה. מה שאין למי שרואה את המעשה בלבד, לעומת מי שהוגה על המעשה ברחבות של השייכות, כפי שכיניתי את זה קודם, הוא שאין הוא רואה את המרחב הכולל אלא את המעשה בלבד. על כן בסוגיה זאת אפשר לאמר, כי דווקא מי שמחשיב את המעשה בתורת שכזה, הן מטעמים מוסריים והן משום אופיה של היהדות, מי שנוהג בדרך זו הוא שמביא

תרומתה של משנת הרב קוק להגות יהודית מתחדשת

לכך שהמציאות מתעשרת על ידי מעשים, ומכאן מתממש האופי הכולל של המציאות. בנקודה זאת אפשר שוב לחזור ולאמר כי יש הבדל בין קודש לקודש קודשים. לפי שקודש הוא הרחבות עצמה, ואילו קודש קודשים הוא המציאות הזוהה עם הנורמה, וזה שייך לאלוהים בלבד. על כן אנו יכולים לחזור ולאמר כי בתוך ההגות הפילוסופית המודרנית מייצגת השקפתו של הרב קוק גם ניסיון לאפיין את טיבה של האמונה ובמקביל לכך גם לאפיין את טיבה של המציאות שהאמונה מתייחסת אליה. האמונה איננה בפשטות המשכה של המציאות, אבל המציאות אינה טופחת על פניה של האמונה, כדי שאומר "קרדו קוויה אבטורדום איט". זו אינה יכולה להיות הדרך שהן — אם מותר לי להעז לאמר — ממקורות היהדות והן על בסיס השקפתי מסויים זה, שמתוכו התנסחה הגותו של הרב קוק.

וכאן הערה אחת טקסטואלית. מובן מאליו שיש טעם לחפש קשרים ואפילו השפעות בין הגותו של הרב קוק לבין זרמים בפילוסופיה המודרנית. אנו יודעים שפה ושם מוזכרים גם הוגים כגון ברגסון. אולם דומני שאין אנו יכולים למצות את התבנית המיוחדת של ההגות הזאת, על ידי הבלטת זיקותיה לזרמים. לפנינו כאן, הגות מאוד אינדיבידואלית, שאולי קולטת פה ושם השפעות, אולם איננה מעוצבת על ידן. ולכך יש גם תוצאה מובהקת. השפעות אלה עוברות את כור המצרף של ההגות היהודית. זה מביא אותי להעיר הערה טיפולוגית מסויימת על הגותו של הרב על רקע ההגות היהודית של הדורות האחרונים. לפנינו צירוף אשר ככל שאני רואה כמעט שאין לו אח ורע, בין השתקעות בעולמה של התורה לבין הגות אינדיבידואלית. לא רק ניסיון לעמוד על המניעים המחשבתיים המהותיים של מצוות או של הלכות, לא רק ניסיון לעמוד על עצם ההנחה המחשבתית הישותית של ההלכה, אלא ניסיון לראות את ההלכה בפרטיה כחלק של הדמות של המציאות ועם זה לחזור אל מניעי הראשית של האמונה. מניעי הראשית האלה הם בזיקה המחייבת, תרתי משמע, מחייבת ומחייבת אל המציאות בכללותה. ואם אנחנו רואים הוגים מובהקים של העולם היהודי כמו הרמן כהן ופראנץ רוזנצוויג, איש מהם לא היה בו, מטעמים מובנים, הצירוף של השתקעות מלאה בתורה ושל המניעים האינדיבידואלים של ההגות. יכול להיות שזה עניין גיאוגרפי, אבל גיאוגרפיה היא מבחינה מסויימת מקרה. השאלה היא כיצד מעצבים את הביוגרפיה. ועל כן, דומני, צריכים לראות כאן איזה ניסיון לשוות בדיעבד כיוון להגות של היהדות. ואם אנחנו רוצים לנתק את הדברים מן ההשפעות והתוצאות, מה שקוראים היום רצפציה, כמדומני שעלינו להבליט את המזיגה המיוחדת הזאת בין היסוד הלא אינדיבידואלי של ההלכה והיסוד האינדיבידואלי של ההגות.