

"האידיאלים האלוהיים" בתורתו של הרב קוק

באגרת לרב שמואל אלכסנדרוב מגיב הרב קוק על הדרישה של "השיבה אל קנט" — "אמת הדבר שמאז ומעולם ידענו, ולא הוצרכנו לקנט שיגלה לנו רז זה, שכל ההכרות האנושיות הגן סובייקטיביות יחוסיות"¹. הרב קוק רואה את תורת הספירות שבקבלה כ"קנטיאנית", בכך שהיא מבטאת עקרון הכרתי כללי: כל הכרה מתווכת על-ידי מושגים, וכיוון "שכל מושג איננו נמצא לדורשיו כי אם מצד היחס"², הרי ההכרה כולה היא רלאציונית — מבוססת על יחסים ואינה מכירה את העצם כשהוא לעצמו: "אין כלל אחר הידיעה הברורה והמבוכרת שום ידיעה עצמית לאדם, לא רק בחק האלוהות כי אם בכל מושג"³. אך לפני הידיעה המבוגרת, ובשוליה, קיימת כעין "סקירה ילדותית", שהיא תחושה עמומה ובלתי-רפלקסיבית (הדומה ל"אינסטינקט") של מגע ישיר עם העצם כשלעצמו. "בתקופה שאין האדם עדיין מבחין בין עצם לתואר, שעל כן כל משאו ומתנו מתדמים לו שהם עומדים רק בחוג של דברים עצמיים"⁴. אין זו רק תקופה של גיל, אלא כל שלב בהתפתחות ההכרה, שבו היא מדמה עצמה כתפיסה בלתי-מתווכת של האובייקט, הוא בבחינת "מחשבה ילדותית". ההכרה במובן המדויק, היא תמיד מקושרת במערכת של יחסים, ובראש ובראשונה — היחס בין המכיר והאובייקט המוכר, המהווה מרכיב מהותי והכרחי לכל הכרה. לפיכך נמצאת ההכרה "הילדותית" במצב הפוך מזה שהיא מדמה עצמה להיות בו: לא זו בלבד שאינה מכירה באמת את העצם כשהוא לעצמו, אלא כיוון שאין יחס אמיתי בינה לבינו הריהו "דבר זר" לה. ואילו המחשבה המבוגרת יודעת שהכרתה עוסקת בדברים "מצד יחוסם לה", ומתוך כך "כבר אין כאן דבר זר באמת, כי אם היא עסוקה בחלקים מחלקי היותה". אמנם, בכל הכרה מתקיים מרחק בינה לבין האובייקט — המושג המפריד "את המחשבה מעל עצם חזיונה"⁵ — ובלי מרחק זה לא תתכן ידיעה בעלת תוכן מוגדר.

1 אגרות הראי"ה, ירושלים תש"ג [להלן: אגרות], עמ' א' מז.

2 אדר תיקר ועקי הצאן, ירושלים תשכ"ז [להלן: אדר], עמ' קלה—קלו. בכל הדיון הזה "הכרה" משמעותה חשיבה שכלית, המתבטאת במשפטים — בין אם אלה "משפטי החוש והמחש", ובין אם הם "אורחות השכל והמושכל שבעיון" (שם, עמ' קל).

3 שם, עמ' קלד.

4 שם, עמ' קמו.

5 שם, עמ' קל.

שניות זו, של מיידיות חסרת רפלקסיה וזרות הכרתית, מאפינת גם את "המחשבה הילדותית" על אלוהים. כאן היא בעלת השלכות המקיפות את כל החיים, שהרי היא מתבטאת בעבודת אלוהים, ולא רק בידיעת אלוהים. בתולדות הדת מופיעה תפיסת אלוהים הילדותית בדתות האליליות, אבל גם בדתות מפותחות, ואפילו בתורות פילוסופיות. כל עוד הן מתימרות להכיר את העצם האינסופי כשהוא לעצמו. ביומרה זו טמון יסוד אותנטי — איזו תחושה עמומה, איזה "חזיון", של האופק האינסופי של הממשות; אך כיוון ש"המחשבה הילדותית לא תוזה ממקומה, וכל שיחה ושיגה יהיה רק עם העצם", כלומר אין בה הדינמיות המתפתחת של ההכרה, הרי "החזיון שהוא מרום ונשגב" ממלא אותה בהלה ופחד נורא: מצד אחד הוא נשאר "נכר וזר לה, לא תוכל להכירו כי אם בדרך ארעי", ומצד שני כלולה בעצם הנומניזם הזה, "האחר לגמרי", שאיפה ודרישה לטוטאליות. המחשבה הילדותית-אלילית, "רואה שהוא מקיף את כל חיה, אם כל דגשתייה והוייתה, עד שכמעט לא נשאר לה מקום לרגשי עצמותה", וכך נוצרת סתירה בין הדרישה הזאת לבין האפשרות ליישמה בחיים. האכזבה מארעיות התפיסה הרגעית של "רוממות החזיון", יחד עם הבהלה מגודלו ועוצמתו, מביאות לרצון להשתמש ממנו (אף אם לפעמים הוא משאיר "איזה חמדה שירית רפויה"). אבל אין הדבר קל, כי הזכרון של "ההזרחות הראשונות שהיו עדיין בלתי נעדרות", והשאיפה לממש אותן, טבועים עמוק ברוח האדם, ואז היא מתחילה "לבקש דרכים איך לסקל לפניה מסילת הבריחה".

הבריחה מ"חזיון" העצם האינסופי מובילה לתולדות שונות ומנוגדות: המחשבה הילדותית עלולה "להסב עין לחזיון אחר שאיננו כל כך מאיר וחודר", כלומר לפנות אליליות פטישיסטית, או להאלהת הטבע החומרי, הניתן לתפיסה מתמדת, ושאפשר להתייחס אליו ולעבוד אותו באופן בלתי-אמצעי. תוצאה אחרת של הבריחה מתרחשת כאשר מתחיל תהליך ההשתחררות מן השלב הדתי הזה של המחשבה האלילית. אז היא מתבטאת במגמה "למעט על ידי חינוכים ותרבויות שונות את נטייתה העתיקה לנשגב ומרום". מתוך נסיון להסתתר מאור "החזיון" האלוהי הבלתי ניתן להכרה, מחפשת הרוח האנושית "מחשכים לעמוד שם במעמד של הסתפקות בעצם מציאות החזיון הזר והוא". הכשלון ההכרחי של "המחשבה הילדותית" מביא איפוא להטלת ספק בעצם מציאותו של גושא "החזיון" — האל המתחמק מן ההכרה — ולשלילת הצורך להתייחס אליו ולעבוד אותו. ומכאן "עוד צעד לידי הכחשה וכפירה".⁶

גם כשההתפתחות אינה מובילה לכפירה אלא ליצירת דתות, שכבר הושפעו מתורת ישראל, נשאר בהן היסוד האלילי, במידה שידיעתן את אלוהים מתימרת להיות בלתי-אמצעית וחסרת קטגוריות ההתייחסות וההכרחיות לידיעה כואת: "הנטייה מקו המקורי, ממקורם של ישראל, יש לה תמיד מעין עבודה זרה, דהיינו חפץ ופועל לצייר את האלוהות בהכרה מוחלטת חיונית".⁷ עבודת אלוהים בדתות האלה עדיין נובעת מאותו

6 שם, עמ' קלא, קלב. מבחינה זו מאפינת את האדם המודרני סתירה בין התפתחות גבוהה של "כחותיו המוסריים והמדעיים" לבין דרגת תפיסתו הנמוכה את מושג אלוהים הדתי כעצם מוחשי. מתוך סתירה זו עולה בקרבנו "נגוד עצום לכל המשג של עבודת האלוהים" (שם, עמ' קמז).

7 אורות, ירושלים תש"י, עמ' קנג.

רגש אלילי של "הפלצות והזעזוע", שבמקום לעורר באדם את "יראת הכבוד וההוד המגדל את הנפש, מעשירה ומרהיבה בגאון פנימי", הוא מביא לידי "איזה רגש חשון ועצוב אשר לא ידע שחרו, ולא יוכל להחזיק מעמד כזה בחייו התמידיים". וכיוון שקיימת בנפשו של האדם התביעה הפנימית לעבודת אלוהים, הרי "יהיה מוכרח רק להקציע לזה בחייו ומגים וגבולים מצומצמים", ונוצר ניגוד בין הדת והחיים החברתיים והלאומיים, העלול להגיע עד כדי "התנגשות גדולה ואדירה בין הגבולים העולמיים והאלהיים"⁸.

היוםרה הרוחנית, הדתית והמוסרית, היא אחד הגורמים לנפילת הרוח והמוסר עצמם. "כל דעה כוזבת המהרסת את העולם, נובעת על פי רוב ממקור החפץ להתעלות בלא גבול". כך לא רק באלילות, ש"חפצה להתקרב אל האלוהות בחושים וירדה לשפלונה, כי רצתה לעלות למקום שאי-אפשר לעלות", אלא גם בנצרות: "הנצרות חשבה שהיא יודעת את האלהים. היא מדרה את הבלתי-נמדד באמת המוסר האנושי... ומן הדמיון שיש לה ידיעה במה שאין לה ולכל נוצר כל מושג, והרגשה במה שאי-אפשר להרגיש, התקרבה בטבעה לאלילות"⁹. האמונה הנוצרית באינקרנציה נתנה לאדם את האשליה של אפשרות הקשר האישי הבלתי-אמצעי, בידעה וברגש, עם אלוהים שלבש צורת אדם. הקשר הזה ביטל את הצורך במערכת של צורות תיווך — תורה ומצוות — המעצבות ומדריכות את עבודת אלוהים. היא הופכת להיות אמונה בלבד בעצם אפשרות מימוש של הקשר המידי עם האל המוגשם, הגואל את האדם במישרין. אולם, התוצאה של אשליה זו אינה התרוממות רוח האדם, אלא להיפך: "המושג של עבודת האלהים, כשהוא בנוי על פי אותו הכח התרגשי, הגובע רק מרום המעלה של הפגישה העצמית, כשהיא יורדת עד עומק התהום של הלב החשוך והחלש אשר לאדם... הוא נעשה נדכא, שח ושפל"¹⁰. כי הנצרות הציגה את האדם-האל כדמות אדם מושלם, הדורשת מן המאמין הזדהות מלאה אתו, ומכאן אותה סתירה בין היומרה הדתית והמוסרית לבין אי-היכולת לממשה בחיי המעשה. סתירה פנימית זו בנפשו של המאמין הביאה, מצד אחד, להפרדה הכרחית בין הרשות הדתית והחילונית, ומצד שני, מולידה את הצביעות הגוצרית "ביחס אל החסד והמסור, שהיא חשבה שהיא מבינה בהם את האלהות ומר-גישתה", המבטאת יותר מכל את התהום הפעורה בין הדרישה "להתעלות בלא גבול" והמציאות האנושית הממשית.¹¹

המחשבה "הילדותית" מופיעה, כאמור, לא רק בדתות ההיסטוריות אלא גם בכל תורה פילוסופית, ולו המפותחת ביותר, כאשר היא טוענת להכרה בלתי-אמצעית של העצם: "אף על פי שגדל הציור המדעי האלהי בצורה מיטפיסטית ספיריטואלית, על ידי כל מיני גדולה פילוסופית ועיונית שבעולם, עוד לא יצא הדבר מכלל ההשקפה הילדותית הנפגשת תמיד רק עם העצמים"¹². בדת המבוססת על פילוסופיה כזאת נתפסת עבודת אלוהים "בתור עבודה מתייחסת לעצם ערום ומגולה מהכרות אידיאליות". אפילו זרח עליה

8 אדר, עמ' קמז. 9 אורות, עמ' קנג.

10 אדר, עמ' קנ. אמנם, מן הפחד והרגשת האשמה הזאת "תצמח גם כן טובה של ביצור כח המשחית שבחי האדם" (שם).

11 אורות, עמ' קנג.

12 אדר, עמ' קמה. הנציג המובהק של "אלילות" פילוסופית זו הוא שפינוזה, כפי שנראה להלן.

משהו מאורו של ישראל, אין היא משותרת "מהמושג שהוא בעצמות יסודו מושג אלילי... דהיינו שעבוד ועבודה לאיזה עצם נשגב באפס יחוסים אידיאליים בעצמותה של העבודה עצמה". ואילו מושג עבודת אלוהים בישראל הוא מיוחד במינו, בכך "שהוא מציין בקרבו אהבת עולמים להאידיאלים האלהיים, לטפחם, להרבותם ולהתעלה בהם ועל ידם"¹³.

מה הם "היחסים האידיאליים" או "האידיאלים האלהיים", ומה מקומם בתורת הרב? ניתן להבין את האידיאלים לפחות בארבע משמעויות, שקשה להפריד ביניהן בשימוש (המעורפל במתכוון) של הרב במושג זה. בתחום המטאפיסי — האידיאלים הם הספירות האלוהיות, או מעין אידיאות נצחיות שאליהן שואפים כל הנמצאים; בתורת ההכרה, הם מושגי השכל, צורות או קטגוריות, שבהן מוכרים כל הדברים; בתורת המוסר ובפילוסופיה של ההיסטוריה — האידיאלים הם (כמו בשימוש הרגיל של המונח) ערכים מחייבים, נורמות המכוונות את מעשי האדם והחברה. כל המובנים האלה נרמזים בדברים הבאים: "השמות האלהיות אינם מסמנים, על פי עמקה של תורה, את עצם האלהות, כי-אם את האידיאלים האלהיים, את דרכי ה', את חפציו, האצילות, הספירות, המדות, השבילים, הגתיבות, השערים והפרצופים, שמקצת תבנם האידיאלי תקוק וקבוע הוא גם כן בנפש האדם, אשר עשהו האלהים ישר, והחפץ היותר אדיר הצפון במעמקי נפשו... לקרבם תמיד יותר ויותר לאותה השלמות הבלתי מוגבלת של האידיאלים האלהיים בצורות החיים עצמם, של האיש, ושל הקיבוץ הכללי"¹⁴.

נקודת המוצא לדיון באידיאלים, היא בהקשר הכללי של הכרת העצמים. בניגוד לעצם כשהוא לעצמו, שאליו מכוונת המחשבה הילדותית, הרי האידיאלים הם "תארי המתייחסים" של העצם¹⁵. כלומר, הם כוללים את היחס בין ההכרה לבין העצם המוכר, ובכך מתווים מרכיב הכרחי בכל הכרה אובייקטיבית. רק באמצעות "התארים היחסיים" נעתקת המחשבה המבוגרת "מאור הנפש המאפל של הזרות הבא עם כל עצם שמחוצה לה". בהם מתקיים התנאי לכל מחשבה — ההתאמה בינה לבין מושאה, "שאו נאגדת היא לא עם דבר זר, כי אם עם עצם חיה"¹⁶. המושא שעליו מדובר כאן הוא העצם האינסופי, וההתאמה היא בין רוח האדם לבין "אותו החזיון שתאריז הם כל כך מקבילים אל הצד העליון היותר טוב שבקרבנו"¹⁷. במובן זה, האידיאלים הם בראש ובראשונה צורות התייחסות של ההכרה האנושית אל אלוהים, "כי רק על ידי האידיאלים האלהיים אנו באים בבטחה להתאחדות המאירת"¹⁸. במילים אחרות: האידיאלים הם התארים של עצם האלהות, שבלעדיהם עבודת אלוהים תהיה "עבודת עבד המייחס לעבודה לעצם, בקיצות הנטיעות האידיאליות"¹⁹.

הביטוי "קיצוץ בנטיעות" כבר רומז למהותם המטאפיסית של האידיאלים או "היחור-סים"; אין הם המצאה אנושית גרידא, או תארי פעולה של האל, שתוקפם תהכרתי

13 שם, עמ' קמו. בניסוח קיצוני קובע הרב ש"קוראי בשם ה', "בדעות המונותאיסטיות שמחזק ליהדות, אינם יכולים אחרת, כי אם שיעשו את קריאת האחדות הילדותית לחטיבה תכליתית, מבלעדי דרכי האורה שהם מוכרחים להיות נובעים מהאידיאלים האלהיים" (שם, עמ' קלג).

14 שם, עמ' קמה. 15 שם, עמ' קל, קלה.

16 שם, עמ' קלא. 17 שם, עמ' קל.

18 שם, עמ' קנב. 19 שם, עמ' קמו. וראה גם עמ' קלד.

סובייקטיבי בלבד, נוסח הרמב"ם. האידיאלים משקפים בנפש האדם את המידת האלוהיות, שהן המקור האונטולוגי של הממשותף כולה, והמתבטאת בלשון האנושית בשמות האל: "השמות הם היחוסים, שכל יש מתייחס על פיהם לאור אין-סוף, והם הם המקיימים את הכל וקוראים את הכל להויה"²⁰. האידיאלים, המאפשרים את "היחס שבין אדם ליוצרו", נתפסים לאמיתם רק בדרגת הכרה גבוהה, המקבילה למקורם הישותי העליון: "עולים הם היחוסים עד מרומי השכל, עד הסתעפותה של המחשבה והגיונית, עד לכה המשער העליון ומאירים אותו באורו, מתנוצצים ושבבים כדמות ברכים"²¹. עם זאת, היחוסים האידיאלים האלה מספקים גם בסיס לעבודת אלוהים של כל אדם, כי על ידם נפתח הפתח ל"ציורים החיצוניים של השפה הנמוכה" המתארים את אלוהים בכינויים חיוביים ומגשימים, ללא סכנת הגשמה אלילית בעצמות האל. התיאורים של הלשון הדתית האנתרופומורפית, שהיא הכרחית לביטוי היחס בין האדם לבוראו, יכולים "לאצור בקרבם את ההשכלה האלהית ברום גובהה השתרגות ענפיה ועומק תחתית הסתעפות שרשיה". על כן מרשה לעצמה התורה לדבר "בלשון כל כך חפשי, באין מעצור והגבלה בכל התארים שלה, ודווקא תארים אלה יובילו "אל מרומי טהרת המושגים, שיחידי סגולה שבקרבנו בכל דור ודור הגם על זה עדים"²².

בדרך זו מצליח הרב לבטא במושג האידיאלים בבת אחת את התחום התיאוסופי של עולם הספירות, ואת הקטגוריות ההכרחיות שבהן יכול האדם להתייחס לאלוהים. דר-משמעות זו מופיעה גם במושג "אידיאל האמונה", שהוא האידיאל העליונה — אידיאל כל האידיאלים. בלשון המונחים הקבלית, הוא הרצון האלוהי העליון שממנו נאצלות הספירות: "המרחב של הרעה והדבור הוא תמיד מכוון לעומת האידיאלים האלהיים, שממילא מובן שהם נובעים ממקור אידיאל האידיאלים, חיי החיים, חפץ החפצים, רצון הרצונות או רעוא דרעיון"²³. אבל זהו גם המקור שממנו נובעים האידיאלים והערכים שאליהם שואף רצון האדם. הרב מדבר בעת ובעונה אחת על תהליך אצילות הספירות ממקורן ועל הדרך שבה "יוצאים האידיאלים הרגילים, המאירים את האופקים המוגבלים מתוך האידיאלים הנשגבים, שהם עומדים ברום עולם למעלה למעלה מכל גבול קצב ומדה"²⁴. בראשית מציאותם כלולים האידיאלים-הספירות בלא הבחנה בחכמה האלוהית, כבנקודה מטאפיזית המאחדת את "האידיאות העליונות בהיותן ברום עליונותן, בלא שום הגבלה, בלא שום פרטיות של צביון, אפילו של כללי כלליות אשר במציאות". בעולם החירות (סמל לספירה שלישית) מתגבשים "הציורים, האידיאלים, בתור השלטה על ערכים מציאותיים". אלה הן המידות המובחנות של חסד, דין ורחמים, שבהן נוצרים האידיאלים "באופן הראוי לרדת לתפיסת היות אידיאלים מוגבלים"²⁵. התיאור הזה,

20 אורות הקודש, ירושלים תשכ"ד [להלן: אה"ק], עמ' קט.

21 אורות הקודש כרך ג', מוסר הקודש, ירושלים תש"י [להלן: מוסר], עמ' קא.

22 אדר, עמ' קמב.

23 שם, עמ' קמו. מקור המונח באידירות בספר חזקוני. על המונח הזה בתורת רבי משה קורדובירו (שהשפיעה הרבה על תורת הרב קוק) ראה י' בן-שלמה, תורת האלוהות של רבי משה קורדובירו, ירושלים תשכ"ה [להלן: רמ"ק], עמ' 166–167, 197–198, 223–224.

24 אה"ק, עמ' שנג. כאן מופיע תיאור מסובך, ובלתי ברור די צרכו, של יציאת הספירות, שהן "הגבוליות שבבלתי הגבול", ממקורן האינסופי.

25 אה"ק, עמ' רפג. וראה שם, עמ' רפג—רפו, כל התיאור הארוך במונחים קבליים.

שהוא בעל משמעות מטאפיסית, הכרתית וערכית כאחת, יתאים גם לדינמיקה של האידיאלים בעולם האנושי — החל מעלייתן כאידיאות במחשבה העיונית המופשטת, דרך ההחלטה החופשית לממשם, ועד להגשמתם המעשית בעולם: "והאידיאליות העליונה... מתאחדת עם האידיאליות הנשגבה של רוח החיים אשר במלא כל העולמים, וברוח האצילי אשר לחפץ החפשי של מעולה ומפוחת שביצורים, כערכו של האדם בעולמו... וממאפלי הסתר בא אור בהיר לשכלולו של עולם ברור, שכולו אומר כבוד"²⁶.

האידיאלים האלוהיים הם איפוא אידיאות נצחיות ומחלטות, שכל הדברים הזמניים והיחסיים שואפים לחקותן ולממשן²⁷. העולם עצמו הוא בעל משמעות ערכית, משום שהאידיאלים האלוהיים, שמהם הוא שואב את מציאותו ואת חיותו, הם בעלי מהות אונטולוגית וערכית כאחת, ומתווים "מטרה בפני עצמה, בתור התכנית העליונה של החיים", הנובעת מן המקור לכל ישות ולכל ערך — "הטוב האידיאלי העליון"²⁸. לכן הם גם הדגם לכל האידיאלים האנושיים — "בהם אצור כל אידיאל מובחר בתכלית תמציתו העליונה". כי כל שאיפה של האדם לממש אידיאל בעולם, בכל התחומים — במחשבה, ברגש, במוסר ובתרבות — היא נסיון למוג בחיים הארציים את האידיאלים האלוהיים: "מוצאים אנו חלק מעולם המקודש בבהיקות הדרישות הטבעיות של החסד והאמת, הטוב והיושר, הנימוס והיופי, הצדק והמוסר הרגיל בחיים, ובתורה היותר נאורה ומטהרת בשאיפותיה"²⁹.

תורת האידיאלים של הרב קוק היא ביטוי מובהק לדרכו בתרגום מחדש של מושגים מסורתיים: הספירות האלוהיות, במובן הקבלי הישן, הופכות ל"אידיאלים", ובכך מועתקת נקודת הכובד אל משמעותן הקונקרטית בחיי האדם. הסימבוליקה הקבלית של המידות האלוהיות אינה חשובה כל כך כחלק מתורה תיאוסופית, אלא כאמצעי להצגת האידיאלים המכוונים את חיי היחיד, החברה והעם, והמעצבים את רוחו של האדם — "חודרים היחוסים ובאים לתוך מעמקי הנפש, מטהרים ומצחצחים את המדות"³⁰. אמנם אלה הם יחוסים של האידיאלים האינסופיים שבעולם האלוהות, אבל "האידיאלים הנשגבים בתעצומתם הם מתפשטים בכל ההמשכים כולם. גם הגבולים והמצרים כולם נכללים הם במדה בלתי גבולית בתוך המרומים הבלתי גבולים", והנקודה החשובה ביותר בשביל הרב קוק היא ש"דוקא אותו העתיד להיות גבולי גם בעמדתו בעצמו הרי הוא כלול בזוי הבלתי-גבוליות". שהרי הצד השני של היכולות הסופי באינסופי משמעותו, לגבי העולם האנושי, שהאינסופי טבוע בתוך הסופי: כשם ש"בעצם הבלתי-גבוליות מצד עצמה כלול התוכן הגבולי"³¹, כן כלולה בכל ערך, שהאדם מציב לעצמו כאידיאל, התיחסות אל המרחב האינסופי והנצחי של האידיאלים האלוהיים, שמהם שואב הערך הזה את הממד האידיאלי שלו. ללא טרנסצנדנציה עצמית זו של האדם אל מעבר

26 שם, עמ' שגב.

27 ראה מוסר, עמ' י.

28 אדר, עמ' קלה.

29 ערפלי טוהר, ירושלים תשמ"ג [להלן: ער"ט], עמ' קלא.

30 מוסר, עמ' קיא. זהו המפנה שניתן בחסידות לתורת הספירות בהפנמתן לנפש האדם, אך

הניקה של האידיאלים לתחום ההיסטורי היא כולה של הרב קוק.

31 אזה"ק, עמ' שגב.

לסופיותו, אין מעמד לשום אידיאל אנושי, "ואי אפשר לצורה רצונית אידיאלית להיות כי אם כחטיבה זו ניצוץ מהלהבה הגדולה"³². הסחת הדעת מן האור האלוהי, "שהוא מקור האידיאליות", מורידה יותר ויותר את דרגת האידיאליות האנושית, עד שהיא פונה אל "המטריאליות", הנוטלת ממנה את טעם חייה, והעולם מגיע לידי "התשחחת הגמורה הסותמת את חלונות האורה של העולם לזמנים ולתקופות — אף על פי שאינה יכולה לאבדה ולהעדירה לעולמים"³³.

העקרון שלפיו מתגלים האידיאלים האלוהיים "בלידה גמורה על השדרה הגבולית"³⁴, חל בכל תחום — "באדם ובעם, בעולם ובהויה — והבעיה המטאפיסית של המעבר מן האינסופי לסופי משתקפת בעולמנו ביחס הבעיית שביין האידיאלים לבין תהליך הגשמתם. גם בדיונו בנושא זה מדבר הרב בתחוננים ורומז לעליונים: "הפסק מוכרח להיות בין תכן האידיאל המופשט של מגמת הכל ובין המתגלה ממנו בהויה בפועל, בין הכונה הטובה המזורחת לאדם ברום גבה חיו הרוחניים ובין הרוח המלווה תמיד לישר מעשיו ודרכיו"³⁵. כשם שקיים מרחק אונטולוגי בין עצמות האל לבין עולם התופעות, כן יש להיותר מהטמעה גמורה של האידיאל בתוך עולם המעשה, והמעבר ביניהם — בעולם האנושי כמו בעולם האלוהי — צריך להיות מודרג. רדוקציה של האידיאלים לרמת "הגבולות המצומצמים כמו שהם בהגשמתם", פוגמת בקדושתם, והם מאבדים את מעמדם הנורמטיבי והופכים חלק של המציאות העובדתית הטבעית. מן הצד האחר, טמונה סכנה גם בנסיון לממש את האידיאלים כשלעצמם, במלוא רוחניותם, בעולם המוחשי. הרב מרבה לדבר דווקא על סכנה זו של אידיאליזם מופרז, מוסריות מופשטת ורוחניות-יותר המנותקת מן החיים הקונקרטיים, שהביאו אסונות רבים על העולם. היחס בין האידיאלים והגשמתם אינו יכול להיות חד-משמעי ופשוט, אלא דיאלקטי, שאם לא כן יחריבו האידיאלים יאות את עולם המעשה, "וממילא יחרבו גם כן אלה המחשבות ותוצאותיהם במקורם"³⁶.

במהלך הגשמתם יורדים האידיאלים בהכרח מדרגתם השלמה, מתוך עצם הצורך לתת להם "תפיסת-יד של פעולה על ידי הגדרתם". בכך הם געשים מוכשרים להתממשות בעולם אך מאבדים את "הטהר העליון שהיה להם לפני התגלמותם בגדרם המיוחד". זוהי החוקיות הדיאלקטית של התכחות האור לשם התגלותו, החלה על העולם האלוהי והאנושי כאחת: "כשהאידיאלים הגשגיים, העומדים במצב התהו, בשורש הנשמה ומקור שאיפותיה, מתגבלים בגבול וגדר ידוע, מיד הם מתקדרים ויורדים מחביון עזם... נצטמצמה האורה, יורדת היא לפעמים מאד מחסנה ומגיעה עד מתשכים בצמצומה לצורך הערכת מהותה"³⁷.

33 אדר, עמ' קלה, קנב.

32 מוסר, עמ' י.

35 אורות, עמ' קלב.

34 אוה"ק, עמ' שנג.

36 מאמרי הראיה, ירושלים תש"ם [להלן: מאמרים], עמ' 67. גם כאן משתמש הרב בלשון דו-משמעית, כשהוא מדבר בנשימה אחת על "האידיאלים העליונים... כמו שהם מטונגנים במרום", ואומר שהורדת האידיאלים מביאה "לעירוב הרעיונות הנאצלים" ולהאפלת "והור האצילות שלהם". השימוש במונחים "אצילות" ו"עולם נאצל", בניגוד ל"עולם מעשי", הוא בלתי ברור במתכוון, ויכול להתייחס לאצילות במובן הקבלי, או למובן השגור בדיבור.

37 אורות, עמ' קלב. עקרון דיאלקטי זה מתבטא בנוסחתו של קורדובייר: "ההתגלות סיבת ההעלם וההעלם סיבת ההתגלות". האל הטרנסצנדנטי יכול להתגלות רק באמצעות תהליך של העלם או החלשה של אורו וכוחו האינסופי. מצד אחד, התעלמות זו היא איפוא "סיבת

התורה שבו נמצאים האידיאלים במקורם, הוא סמל להיכללותם בספירת החכמה, אך הוא מציין גם את התעוררותם במעמקי הנפש באידיאות מפשטות, החסרות עדיין כל זיקה למימושן במציאות החיצונית. אולם, עם כל ההכרח שביציאת האידיאלים ממצב היולי זה, עליהם לשמור תמיד על מהותם ותעודתם — למשוך ולהעלות את חיי המעשה ממציאותם הסתמית וחסרת הערך כלשעצמה, ובכך לשוב בעצמם "אל אותה מדרגת הגובה והזכוך... שהיתה להם בהיותם עדיין בריקום עולמם הציורי". הצלחת האידיאלים להשפיע על המציאות ולשנותה, תלויה איפוא כולה "בצביון ההתגלמות" שלהם. מצד אחד, כאמור, אין עליהם "להתעבות" יותר מדי ולהתרחק לגמרי ממעלתם האידיאלית הראשונית; ומצד שני, "גם אם כח ההתגלמות יהיה חלש יותר מדאי, אז יוכל הכל להתפורר ולשוב לאפס על ידי תשוקת המדמיון, אשר תשוב לפעם בתוך הגבולים המוגדרים"³⁸. אידיאלים כוללים תמיד דרישה מוחלטת ובלתי-מתפשרת למימוש מלא, ושאיפה לשלמות השוברת את ההגדרות המגבילות אותה. שאיפה זו "משימה תהום גדול מפסיק בין עצמיותם של האידיאלים ובין התגלמותם המוחשית בעולם המעשה", ועליה להתרסן ולהחליש את עצמתה, ועם זאת צריכים האידיאלים להמשיך ולהאיר על העולם, "ויבריקו ניצוצים פעם אחר פעם מאור המקורי המתרום"³⁹.

הסינתזה השלמה בין האידיאלי והקונקרטי מיוחדת לתורת ישראל, המתווה את הדרך להגשמת האידיאלים האלוהיים "בעם, באדם ובעולם", על-ידי חוקים ומשפטים המורים "איך להוציאם מן הכח אל הפועל לדור דורים"⁴⁰. הגשמת האידיאלים בעולם האנושי אינה אפשרית על-ידי אמונה "פורחת באור לבד", אלא דרך התפשטותם וחידרתם לתוך כל תחומי החיים של היחיד ושל הציבור. האמונה הדתית בישראל "מתאחדת עם החיים הכלליים", ואינה עושה את היחס לאלוהים "לאיזה מקצוע מיוחד שבחקירה". לא כן האמונה הדתית באומות העולם (ובמיוחד בנצרות), הנשארת בגדר של "ציור אידיאלי" שאינו שולט "על כל סדרי החיים והחברה ועל כל האישיות היחידה, על כל מזג ותקופה, על כל חפץ ושאיפה"⁴¹. התסרון בדתות העולם אינו בהעדר הממד האידיאלי כשלעצמו — "הרגש של תשאיפה העצמית לאלוהות הוא דגש כללי לכל גברא בצלם" — אלא בכך שאין בהן אותה "תשוקה להרחיב את האידיאלים האלהיים ולחיות בהם בחיי הפרט והכלל"⁴². בקשת אלוהים הופכת "למין מקצוע של מחקר מיוחד, שתאדם עוסק בו מעט... והופך ממנו פניו"⁴³.

ההתגלות; ומצד שני ההתגלות היא "סיבת התעלים", כל רצונו של האל להתגלות בבריאה הוא הגורם להתעלמותו היחסית (ראה רמ"ק, עמ' 95—98).

38 אורות, עמ' קלב. זהו אולי הד לרעיון שבירת הכלים שבקבלת האר"י. גם שם גשברים כלי הספירות מעוצמת האור האלוהי, השואף לחזור למקורו באי-סוף ובכך מתבטלת אפשרות קיומם. אבל באמת קרוב הרב קוק יותר לתפיסתו של רמ"ק את השבירה כתוצאה דווקא ממינוס הדין שבהם (ראה רמ"ק, עמ' 231—232).

39 אורות, עמ' קלב. התהום שבין האידיאל ובהרתו לבין המציאות, ועצם ההכרח במרחק בין האידיאלי והעולם המוחשי, היא תוצאה של פגם יסודי בבריאה כולה, שיתוקן באחרית הימים, כאשר "טעם העץ יהיה כטעם פריו". ראה תמר רוס, 'מושג האלוהות של הרב קוק', "רעת", חוברת 9, תשמ"ב, עמ' 65—66.

41 אורות, עמ' לו—לח; אדר, עמ' קלב.

42 אדר, עמ' קלו.

ההבדל הזה בין דת ישראל ודתות העולם יסודו בתפיסה השונה של היחס בין ההכרה האנושית לעצם האינסופי. אמונת ישראל היא באל "שלפי ערכנו הוא כמי שאינו. שום צורה מושכלת ומטפיסית לא נמצא בו", ויחד עם זאת "ידענו שאי אפשר אחרת כי אם הכל ממנו". אמונת היחוד האמיתית אינה "המונותאיזם השולל את הכשרון המעשי", כי היא מאמינה לא רק באל העולם, "אין-סוף הבלתי מושג", אלא גם באפשרות להתייחס אליו "על ידי רבוי הגוונים המצטבעים" ממנו; כלומר, בתיווכם של תארי-מידותיו, המהווים אידיאלים הניתנים להכרה ולמימוש בעולם, "על ידי רוב המעשה ורוב השלום, על ידי רוב האהבה ורוב גבורה". המונותאיזם היהודי שונה מן "המונו-תאיסמוס השומם והמדברי של האיסלאם", או מן "האפיסה של הבודהיזם", בכך שאלוהיו הוא טרנסצנדנטי ומקור לאידיאלים כאחת — הוא "ההויה העליונה המשמחת את הכל ומחיה את הכל, ומתגלה על ידי הגילוי הסוביקטיבי שבלב כל דורשיו ומשיגיו"⁴⁴.

כנגד תפיסת אלוהים זו מעמיד הרב קוק את תורתו של שפינוזה, שאותו הוא רואה כנציג הפילוסופי הגדול של האלילות המודרנית: "בעת החדשה בשורש שרשה פגשה כל המהומה האלילית, את חלק מנחשלי עמנו, עד שמצאה מקום ע"י שפינוזה, שנתגלגלה בפשיטת ולבישת צורה בשיטות שונות שהרעיון היסודי שלו הוא גורמם העקרי". תורת שפינוזה, כמו האלילות, מתיימרת להכיר את העצם האינסופי כשהוא לעצמו, ומתייחסת "דווקא למה שמופלא ומכוסה — לעצמות האלהים"⁴⁵. שפינוזה לא בא לשלול את מציאות אלוהים, אלא "להשכיח את האידיאליות של הקריאה בשם ה'", במקומה קרא את "הקריאה המהוממת לעצמיות", שהיא באמת, "קריאה לאל נכר, לאל זר". הבפירה שבתורת שפינוזה אינה מתבטאת באתאיזם, כי אם "בקציצת הנטיעות האידיאליות". אכן, ניתן להגדיר את אופיה של שיטת שפינוזה, על כל חלקיה, כתורה ללא "אידיאלים": אין "אידיאלים אלוהיים" — מידות או תארים שבאמצעותם אלוהים מתגלה לאדם (תארי האל אצל שפינוזה זהים עם מהותו ועצמותו), ועל-כן גם אין מקום לעבודת אלוהים, מלבד זו "המתגדרת רק בהגיונים יבשים, שתו המות חקוק על מצחם"⁴⁶; אין תכליות אידיאליות בטבע, ואין מעמד לאידיאלים ערכיים מחייבים בתורת המוסר והמדינה; אין תכלית ומטרה לזמן (כי הזמן אינו אלא אופן הכרה דמיוני), ולכן אין גם אידיאלים בהיסטוריה, והכרת אלוהים האמיתית לא תגיע לעולם לחברה האנושית כולה, אלא תישאר תמיד "שיטה אריסטוקרטית", המוגבלת ליחיד סגולה במלה אחת: השפינוציזם הוא הקוטב הנגדי לאמונת היחוד היהודית⁴⁷.

44 אגרות, א, עמ' מז.

45 אדר, עמ' קלג. בכך חוזרת תורת ההכרה של שפינוזה "לנקודת הקטנות והילדות", התופסת את העצמים ללא תיוכם של "היחוסים האידיאליים". במונחים פילוסופיים כלליים אפשר לומר שהרב קוק נוקט כנגד שפינוזה עמדה "קנטיאנית": ההכרה האנושית אינה אפשרית ללא קטגוריות "סוביקטיביות" של השכל ואידיאות של התבונה, ולכן אינה מכירה את העצמים כשהם לעצמם, וכל שכן לא את העצם האינסופי. ואילו לפי שפינוזה, השכל האנושי משתתף ממש בידיעה האלוהית המוחלטת (באשר הוא אופן בתואר המחשבה), ולפיכך הכרתו את הברבים כשהם לעצמם ואת אלוהים יכולה להיות בלתי-אמצעית. אך השאלה היא, אם הרב קוק ימשיך להתחזק בעמדתו "הקנטיאנית" גם לגבי ההכרה המיסטית העליונה.

46 שם, עמ' קלד.

47 הרב מפרש את תורת שפינוזה כפנתאיזם, ולא כפנאנתאיזם. ראה רמ"ק, עמ' 294—295.

אולם, בתפיסת אלוהים של שפינוזה טמון איזה ניצוץ חיובי, עם כל עיוותו במסגרת תורתו — "הקריאה המהממת לעצמיות" מבטאת דחף עמוק להגיע אל האחדות האלוהית, שעוצמתו אצל שפינוזה הפכה את המונותאיזם היהודי למניזם אלילי: "כח נערץ כזה, אף על פי שמקורו ובסיסו הוא אלילי, לא היה אפשר כמעט להופיע כי אם על ידי איש מורע ישראל, שהמחשבה של האחדות האלהית הכתה שורש כל כך חזק בנפשו, עד שרק הוא היה יכול להיליד צל חשוך גורא כזה על־ידי האור הגדול, שקבלו בדרך שבורה ומעוותת, שרק בעמל רב, ונסיון כביר, הננו מוכשרים להוציא גם מתרמוזן הזה, המעובה בקליפתו, איזה תוד תמציתי, הראוי להתקיים אחרי מירוקו ליברנו וצירופו"⁴⁸. אך דווקא ביסוד חיובי זה אורבת הסכנה הגדולה שבהפצת תורתו של שפינוזה בישראל, והיא שהצדיקה את החרמתו, שהרי אילולא הוצא מכלל ישראל "הלא היה איש כזה נחשב בין חכמי ישראל, ספריו היו נחשבים כספרי חקירה אלהית נאמנים וראויים לברא בקהל, ואין לשער את כח הגפץ שהיה צפון בהם, למעמד הרוחני והלאומי של ישראל, ובאיזה צורה איומה היה יוצא כשהיה גם תעוז העברי נוסף אליו... כמה היו פועלים להזיק, אם היו נכתבים בלשון הקודש והיו מתובלים גם כן בדברי תורה, בגילוי פנים שלא כהלכה"⁴⁹.

האפשרות לגלות פנים שלא כהלכה באמונת ישראל לפי דרכו של שפינוזה אכן קיימת, משום שבנפש האדם פועל "הרגש הטבעי, המיוסד בעומק הנפש, מצד העריגה העצמית לנישא ומרומם מכל רעיון ורגש". בכל הכרה יש, כאמור, "עריגה אל העצמיות" של הנושא המוכר — שאיפה להגיע לאוביקטיביות מוחלטת ולדיעת העצם כשהוא לעצמו, שהוא מקור "התארים המתייחסים"⁵⁰. קביעתו של שפינוזה, שעריגה זו ניתנת למימוש מלא, היא "מהממת", מפני שבה הרבאה העריגה עד לקצה קיצוניותה המסולפת והמסווה כנת כנגד שאיפה זו צריכה לפעול ברוח האדם המגמה האחרת — זו השוללת את ההכרה החיובית באל, ושתפקידה לרסן ולאזן את "התשוקה הנפשית הטבעית לקרבת אלהים"⁵¹. אולם, בה במידה אין להיכשל בטעות תהפוכה, המכונה במסורת הקבלה "כפירה בעיקר", בהבחנה מ"קיצוץ הנטיעות": שיכתת המקור שממנו נובעים האידיאלים והיותור על הכמיהה אל עצמותו. הרב מדגיש נקודה זו, ומוזהיר בפני הבנה מטעית של דבריו, באגרת⁵² החשובה במיוחד לענינו: "צריך אני להגיה בלשונך, שכתבת מהתמצית אשר קלטת מאשר קראת בדברי, שחטיבתם המיוחדת של ישראל היא בתור עם המת־יחש לאלהות לא לעצמיותו כי אם לדרכיו. השלילה של לא לעצמיותו איננה צודקת. אנכי הנני רגיל להתבליט רק את החסרון העצום, הנמצא בהקטנות של הרעיון האלהי,

48 שם, עמ' קלד—קלה. אפילו בדבריו על ההתנכרות של שפינוזה "לטבע היהדות שבקרבו", מסיף הרב קוק נימה של היסוס, בתעירו: "לכל הפחות, לפי הבנת רוב העולם בו, שהיא תולדה מוכרחת מסגנונו" (שם, עמ' קלג).

49 שם, עמ' קלד. הרב מסיף כאן צידוק היסטורי להרחקתו של שפינוזה מקהילת אמשטרדם — הפרסום בגוים של "ההשכחה של האידיאלים האלהיים", מפיו של חבר בקהילה היהודית, היה מגביר את השנאה לישראל, "וביותר כשהיא מתעצמת באיזה צורה מדעית".

50 שם, עמ' קל"ה.

51 מאמרים, עמ' 113.

52 האגרת נכתבה כתשובה לתגובה על הדברים ב"עקבי הצאן", שהבאנו כאן, ונדפסה בהשלמות ל"מאמר ראייה", עמ' 507 ואילך.

כשהוא פונה רק אל העצמיות בלא האידיאליות. אבל לפנות אל האידיאל האלהי בלא קשור לעצמיות אור אין-סוף, זהו אבסורד גמור ואי אפשר" ⁵³. משמעות הדברים האלה כפולה: בתחום המטאפיסי, ההפרדה "בין העצמיות והדרכים" פירושה ניתוק הקשר בין אין-סוף לספירות, ובתחום האנושי פירושה איבוד מקור התוקף של האידיאלים, והפיכת כל הערכים לכללי התנהגות פרגמאטיים גרידא: "וכל האידיאלים נמוגים והולכים להם, והאדם, היחיד והחברתי, נשאר כגולם בלי נשמה ואין מפרנס בו כִּי-אם קורטוב החיים המוכניים, שמרוצת הדם עושה אותם בכחה מכני". היסוד הפנימי של האמונה "היא דוקא העריגה אל העצמיות האלהית, שגרעינה הזעיר נטוע הוא בנשמת האדם גם היותר ילדותית" ⁵⁴. אלא שעריגה זו היא חסרת צורות ודרכי ביטוי, שבלעדיהן אין לא תרבות ולא חברה, לא מוסר ולא דת. הכמיהה לעצמות האל היא אמנם מקור הרגש הדתי המתיה את הצורות ואת המעשים (כשם שעצמות אין-סוף מחייה את הספירות — הכלים), "והרגש הפנימי הפונה אל עומת העצם היא הנקודה הנותנת חיים לכל היחס האידיאלי, באשר כל האידיאלים כולם נובעים ממקור חיי החיים". אבל אין הרגש הזה יוצא מגדר של חוויה אישית עמומה, ואינו מסוגל "לבא לידי מחשבה מפורטת, ולא יכול לחולל רגשות כבירים ומעשים מסודרים וגדולים". כל אוצרות התרבות והישיגי היצירה הרוחנית שואבים את השראתם מן הרגש הפנימי הזה, אך הם יכולים להיבנות "רק על הכיכר האידיאלי, הבא מצד היחס התארי, שהוא יליד הדעה האנושית המבוכרת" ⁵⁵.

יריעת האידיאלים האלוהיים, והדרך לממשם בעולם ובהיסטוריה, הם ענינה העיקרי של חכמת הקודש, ואילו "ההשכלה הפילוסופית האסכולית, שהשליטה היא כחה ועוזת", שומרת מפני ההתפרצות האנרכית של הרגש הדתי, אשר "אינו יכול להתגלות בחיים במדה ובמשטר", והיא המעצבת היגדים "תיאולוגיים" בעלי משמעות הכרתית. אבל, "המחשבה המטפיסית" בעצמה לא תתן "להחיים מזון מעדן ומבריא חיובי" ⁵⁶, והיא עלולה להפוך בנקל למחשבה אקדמית עקרה ומופשטת, שאיבדה את תזיקה אל הרגש הדתי תחי, כשם שב"שפיכת הנפש" לבדה טמונה סכנה של "רומנטיקה" רגשנית: "יש בעריגה העצמית מין נטיה של חפץ שאי אפשר להתמלא, שיוכל להחשב בכלל חולי מחוליי הנפש יותר ממה שיוכל להכנס בכלל תשוקה בריאה טבעית... ואם יעזב לבדו, בלא עבודה שכלית המטפלת בו, יוכל לחולל מחשכים רוחניים רבים מאד" ⁵⁷. רק הסינ- תיזה בין עריגה הגשמה לעצמיות האלוהות וההכרה השכלית המציבה לה סיגים, יכולה לגלות את "האורה הגדולה" הגנוזה בה, כשהיא מאוחדת עם "האידיאלים היותר נשאים, שהם הולכים ושואבים תמיד עליו וצחצוח ממקור העצמיות העליונה" ⁵⁸.

53 שם, עמ' 507. הרב גוגע כאן בשאלה מרכזית במסורת הקבלה: אל מי מכוונת העבודה הדתית וכוונת התפילה — אליו או אל מידותיו? על עמדתו של קורדובירו שהרב קוק קרוב אליה, ראה רמ"ק, עמ' 80—86.

54 מאמרים, עמ' 507. 55 אדר, עמ' קמו.

56 שם, עמ' קלה, קלו.

57 שם, עמ' קלו. זוהי, בלשון הרב, "המחלה האמונית" (מאמרים, עמ' 70—71).

58 מאמרים, עמ' 507. זוהי הסינתזה שבין הרגש הנומינאלי חסר התוכן המוסרי והמושגים ההכרתיים והערכים היוצרים יחד את הקטגוריה של "הקדושה", אשר רק במסגרתה מתקיימת

האם נפרצים הסייגים האלה בדרגת ההכרה המיסטית, או שהשאיפה לדביקות בצמצום האלוהות אינה מגיעה לעולם אל מטרותיה? בכל נסיון להגיע לתשובה מדויקת לשאלה זו, התוותר ועולה מתוך כל הקשר בתורת האלוהות של הרב קוק, יש להבחין היטב בין השאיפה אל העצמיות האלוהית, כשהיא מתוכת על-ידי האידיאלים, לבין ההתייחסות אליה "בעירומה". רק זו האחרונה יכולה להוביל להתעלות מן החיים הדתיים אל מצב מיסטי של דביקות באל עצמו; ואילו הראשונה, אפילו בהתממשותה המלאה, היא אמנם שיאה של החוויה הדתית, אך אינה חורגת עדיין מן המסגרת הדתית התאיסטית. עיקר שאיפתו של האדם, היא להבין "בשכל וברגש" את האידיאלים האלוהיים "ולהגשים דוגמתם בפועל של סדרי החיים", על-ידי העלאת כל האידיאלים האנושיים בחיים הרוחניים, המוסריים והדתיים אל מדרגת "ההשזיה וההתאמה למרומי האידיאלים האלוהיים". בדרך זו האדם מרחיב ומעמיק את הבנתו את הממשות, וכשיעלה "מאידיאל נשא ונשגב ליותר נשא, עד אין קץ ואין תכלית", אף ימצא יותר ויותר את ערכו הפנימי שלו עצמו"⁵⁰. בפנימיות השאיפה הזאת לאידיאלים האלוהיים מסתתרת "הנקודה העצמית", היודעת את נביעתם ממקורם העליון המחיית אותם, כאשר מתלוות אליה "המחקר השולל המשמרה מצללי דמיוני שוא"⁵¹. אבל אפילו "ההגות הכמוסה", השואפת להתעלות "על כל הגיון, על כל מחשבה ושאיפה נאצלת", מכוונת אל "האידיאלית הכמוסה" של עולם האצילות, שבו מתלבשת העצמיות האלוהית. ולא לאל עצמו⁵². במישור זה של הדיון אין האזהרה בפני "הכפירה בעצמיות האלוהית" מעמידה דרישה לדעת את עצמות האל, אלא מתריעה בפשטות נגד "הדעה היותר תדיוטית" של תפיסת עולם ללא אלוהים וחסר אידיאלים, הנשלט על-ידי "תאוות פרועות ואינטרסים תועלתיים בלבד"⁵³. עם כל זאת, כמהה הנפש לדעת את עצם האלוהות, ושואפת לתדור מבעד ללבושי "החזיון" ולהגיע אל "עצם ענינו, ובוה תתאים המחשבה היותר רוממה דווקא להמחשבה היותר ילדותית"⁵⁴. אך במחשבה המבוגרת לא תתממש שאיפה זו במלואה לעולם, אלא באשליה אלילית, שהיא חיקוי וזיוף של "היחס העצמי של האלוהות"⁵⁵. היחס הנכון בין האדם ואלוהים יושג רק במהלך דיאלקטי של ההכרה, ההופך את "המושג היותר שפל" של התפיסה הילדותית והאלילית ל"מושג היותר עליון", באמצעות הכרת האידיאלים. "דוקא אחר שהאדם קונה לו הכרתו השלמה, שכל מצוי שבעולם מושג הוא לו רק מצד תארו ויחוסם אליו, הוא מוצא בקרבו עז כזה שהיחס האלהי אליו הוא יותר עמוק, יותר נשא ויותר חי מכל יחס". זוהי החוויה הדתית העליונה, שבה מרגשת נוכחותו של האל הפרסונלי דרך מידותיו וגילוייו. היא אינה שוללת את עבודת

הדת. עיין R. Otto, Das Heilige ושני (ודאה י' בן-שמה, הראציונאלי והאי-רציונאלי בפילוסופיית הדת של רודולף אוטו, הרציונאלי והאי-רציונאלי, קובץ מאמרים, אוניברסיטת בן-גוריון, באר שבע, תשל"ה, עמ' 78-81).

- | | |
|----|------------------|
| 59 | אדר, עמ' קלב. |
| 60 | שם, עמ' קלו. |
| 61 | אוה"ק, עמ' רפז. |
| 62 | מאמרים, עמ' 507. |
| 63 | אדר, עמ' קל. |
| 64 | שם, עמ' קלב. |

אלוהים (כמו אהבת אלוהים השכלית של שפינוזה), שהרי היא מתווכת על-ידי האידיאלים, אלא מעניקה לה את "עומק הרגש", שאינו ניתן בעצמו לביטוי, הגנוז בתוך "המחשבה הראשית על דבר העצם, שהיא הניה היותר ילדותית, גם היותר נשאה"⁶⁵. אולם, ההקבלה בין הדרגה העליונה והנמוכה ביותר בהכרה, החזרת ונשנית בדברי הרב, מעוררת את הרושם שמדובר אולי במצב שהוא מחוץ למסגרת החוויה הדתית המסורתית. באותו הקשר נאמר, שבהכרה השלמה של האלוהות מתגלה "האמת הגמורה של הענוה העליונה", ורק אז יתברר "שמציאותו העצמית של האדם עצמו תחשב אצלו בתור יחס תארי, ויחס האלהות אליו—עצם תחיים ואמיתת המציאות"⁶⁶. הדברים האלה נותנים מקום לפירוש אקוסמיסטי: בחוויה המיסטית מתגלה סודה של אמונת היחיד האמיתית כביטול ישותו הנפרדת של האדם, ושל העולם כולו, בתוך האל⁶⁷. משמעותה של הטרגדיה הנדונה היא תהיה אלא בכך שנשלל מאלוהים כל תואר השאוב מעולם התופעות, מפני שעצם ישותו של העולם הזה אינה אלא "סובייקטיבית", ואין באמת כל יחס בין הבורא והנברא כשני ישים שונים, כי הישות היא של אלוהים לבדו. לפי פירוש זה, הגרעין האמיתי הטמון במחשבה "הילדותית" והשפינוציסטית הוא שאיפתה להגיע אל העצם האינסופי כשלעצמו, והיא שוגה רק בנסיגה לכלול בו את ישותו של העולם; כלומר, טענה היא בגלישה מן האקוסמיזם אל הפנתאיזם הגמור.

הרושם הזה מתחזק מתוך דברי הרב קוק על גפש הילד ועל התפיסה האינסטינקטיבית, הנוגעים באופן בלתי-אמצעי בממשות עצמה⁶⁸. אמנם, הרב מדגיש שבשלב פרימיטיבי זה עדיין אין הכרה, כמובן המדויק של המושג, ואילו בשלב העליון ההכרה היא כבר על-רציונלית, ובשום פנים אינה תורה אלילית או שפינוציסטית, ולכן "המרחק רב" ביניהם. אבל בשניהם נופלת המחיצה שבין הרוח האנושית והממשות, ונעלמת אפילת הזרות שבין הנשמה וחזיונה, ובמובן זה נפגשים הקצוות לאחר גמר היקפו של המעגל הדיאלקטי⁶⁹. בתנופת ההתעלות אל "המחשבה העליונה", האור האלוהי "הולך ושוטף" גם את האידיאלים—את "כל הציורים שמהם נולדו ונצטידו השמות האלקיים"—שאינם אלא "לבושי האושר" ולא עצמותו. הם הכרחיים בחיי המעשה, אך החוויה המיסטית היא על-מוסרית לא פחות משהיא על-רציונלית, כי זורת בה מקור האור,

65 שם, עמ' קמו. וכן: "המחשבה הילדותית, שהיא גם הנשאה מכל גם הנמוכה מכל" (שם, עמ' קלב).

66 שם, עמ' קמו. ייתכן שקיימת בענין זה הבחנה טרמינולוגית בין מושג "אלוהים", המציין את האל עצמו, לבין "אלוהות" שהיא מושא ההכרה האנושית הסובייקטיבית לפי גילוייה הסובייקטיביים. זו אולי הכוונה במשפט הסתום למדי: "האידיאלים האלוהיים שזוהו מושג האלוהות, בצד מקביל נגד מושג האלוהים שאנו הפצים עכשיו לסמן בו את העצם, כמובן הסקירה המופשטת" (שם, עמ' קמו. וראה מאמרה הנ"ל של רוס, "דעת", חוברת 8, עמ' 120). אך קשה למצוא עקביות בשימושו של הרב בהבחנה זו.

67 כך קובע רוטנשטרייך, ש"האלילות היא תפיסה קוסמיסטית, ואילו התפיסה הדתית של הרב קוק—שהוא רואה אותה כתפיסת היהדות—היא תפיסה אקוסמיסטית" (ב' רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה, תל-אביב תש"י, כרך שני עמ' 275).

68 ראה אגרות א', עמ' נא קלא; אגרות ג', עמ' יט; מאמרים, עמ' 32, 33, 230; ער"ש, עמ' יד, קלו.

69 אדר, עמ' קל.

"שאינו לנו עסק שכלי עמו, רק בערך מה שמישב את רוחנו ומתמם את סדרי חיינו, הפרטיים והכלליים".

אולם, למרות כל הרמזים האלה, נמנע הרב קוק ממסקנה מיסטית קיצונית. יש לשים לב, שאפילו כאשר הגשמה מגיעה לדרגה שמעל לכל תורה ולכל הכרה רציונלית, הרי בסופו של דבר אין היא מתיחסת לאי-סוף אלא לספירה הראשונה: "שהתורה מתחלת בב' ולא בא', בחכמה ולא בכתר, במערכה השניה של המחשבה הכוללת האלקית, ולא הראשונה המתעלה מכל ספר וסיפור. אבל כאן הוא האור והשלמות, המציאות וההיות האדירה, שמתוך שאין לנו אפילו הגה של רעיון לאחד מתנאי הווייתו, היא מבהקת אותנו בחשכה"⁷⁰. כל האידיאלים אצורים "רק בשמות הקודש", אבל מה שהוא "למעלה מכל מושג של מסריות" עדיין אינו האל הטרונסצנדנטי, אלא "הרצון העומד בהיכל קודש הקדשים"⁷¹, ו"העונה העליונה", המתנשאת מעל לכל אידיאל יחוסי, היא "למעלה מהתחכמה" ולא למעלה מן הרצון. האידיאלים מתעלים ומתרוממים "עד אותו המקום שעין האדם מתעששת, ואין הדבור וההגיון שולט שם לקרא בשם פרטי, שמה אי אפשר לעמוד כי אם באור האמת המוחלטת", אבל "התרוממות גמורה" זו מגיעה עד לאחדות עם רצון האל — "החפץ האלהי השלם בתכלית". מן הגובה הזה חוזר ויורד "רום המחשבה והאידיאליות" להאיר את "החיים המעשיים החברתיים", כדי למשוך ולהעלות גם אותם "למעלה אצילות של המחשבה היותר זכה"⁷².

הדיון בתארי האל, או האידיאלים, המרכזו רובו ב"עקבי הצאן", מבליט את הצד תאטיסטי שבתורת הרב, למרות הרמזים לאפשרות של חריגה ממנו לכיוון האקוסמיסטי. ב"אורות הקודש" מתהפכים ההדגשים: אם בספר הקדום נאמר שהעריגה לעצמיות האל עלולה להיות "חולי מחליי הנפש", הרי בספרו הגדול אומר הרב ש"עצב וחלישות נפש" נגרמים לפעמים דווקא על ידי "הדעה המונוטאיסטית, שהיא התשקפה היותר מפורסמת גם מצד האמונה", כי בה האדם מרגיש עצמו רחוק מן השלמות האלוהית. לעומת זאת, הנטייה "לדתסברה הפנטאיסטית", למרות שלכאורה היה עליה להחליש את רוח האדם, שהרי לפיה מציאותו היא "אפסיות גמורה", מעניקה לו באמת הרגשת כח שבקירבת אלוהים, "וכבר הוא מאושר באין סוף". אך גם כאן מרגיש הרב שאי אפשר לגשת לתורה זו "כי אם על ידי הדרגל הגדול והתלמדות השכלית היותר זכה, שאפשר להיות על פי ההשקפה הראשונה". החיים הדתיים אינם יכולים להתנהל לפי התשקפה הפנטאיסטית, "ומוכרח הוא האדם להגמיק את אורו מצד הכרת הסתגלותו לעולם המעשה"⁷³. כן הדבר לא רק לגבי עולם המעשה, אלא גם כל תורת אלוהות, וחכמת הקודש בכלל זה, היא בעלת משמעות רק במסגרת ההתייחסות אל האידיאלים האלוהיים והרצון האלהי הפועם בקרבם, ובהיענות לדרישה לממשם בנשמת האדם ובעולם כולו. אם אמנם מעבר לכך טמונה בגנכי הגשמה הרגשה של "ביטול היש", הרי אין היא בגדר של "אמונה" או תורה כלשהי, אלא חוויה קיומית רגעית, שאין לה ביטוי אלא בדממה בלבד.⁷⁴

71 ער"ט, עמ' קלא.

72 אדר, עמ' קיב-קיג.

73 אזה"ק, עמ' שצט-תא.

74 עיין היטב בער"ט, עמ' ג, לב; אזה"ק עמ' קכח, רח, רצו; מוסר עמ' קח, קט; מאמרים, עמ' 41.