

הרוח והחיים במשנת הרב קוק

מאת

יוסף בן-שלמה

בעיית הרוח והחיים בזמן החדש שונה מאוד מבעיית היחס בין גשמיות לרוחניות, או בין גוף לנפש, בפילוסופיה המסורתית. היא חורגת מעבר לתחום העיון ומשקפת בעיה אפיינית לתרבות המודרנית, שיש לה השלכות היסטוריות, חברתיות ואף פוליטיות. במחצית השנייה של המאה הי"ט ובראשיתה של המאה שלנו — כלומר, בדורו של הרב קוק — הובלט הניגוד בין הרוח לחיים לא רק בפילוסופיה, אלא גם ביצירות ספרותיות, ודווקא תוך הדגשת חולשתן של הרוח וההכרה הראציונאלית, לעומת התפיסה הבלתי-אמצעית והספונטאניות החיוניות של כוחות היצר והיצירה, ותוך העמדת איש הרוח המנותק מן המציאות כנגד איש המעשה בעל עוצמת הרצון ויכולת הפעולה בעולם.

לכאורה נטה הרב קוק לכיוון זה, אולי בהשפעת כמה ממייצגיו בני דורו, כגון ברגסון ויעקב קלצקין. ואכן, הרב קוק פרש הן מן הזרם הראציונאליסטי, ששלט בתיאולוגיה היהודית בימי-הביניים, הן מן האידיאליזם הקאנטיאני או ההגליאני, ששלט בפילוסופיה היהודית החדשה, כמו זה של שלמה מימון, ר' נחמן קרוכמל והרמן כהן. עם זאת, הרב קוק אינו הוגה 'אקסיסטנציאליסטי', נוסח רבי נחמן מברסלב, אלא מחשבתו מבוססת כולה על תורה מיטאפיזית שיטתית. הרב עצמו הבחין בין שתי מגמות בתולדות הפילוסופיה והדת, שהוא הגדירן כאפלטוניות ואריסטוטיליות. הראשונה מבטאת 'בקדושה את גדלות הנשמה בפנימיותה ושיגוב האמונה בתוכן החיים, ובישראל — את אותו הלח של הנבואה, ר'בנטיית הצדדים' שלה 'היה יצרא דעבודה זרה מתפרנס ממנה'. ואילו השנייה מציינת את 'הפסקת הנבואה בישראל', ובחכמת העולם — את השפעת אריסטו, ש'ביססה בצורה החילונית את המעמד של התגברותה של הרציונאליות', שבה 'נסתם השביל העליון אשר למהלך הרוח'. בהקשר זה הסביר הרב קוק את מה ש'הסוקרים הפנימיים החדשים' חושבים כ'נטייתו האפלטונית של הרמב"ם... והאמת הוא שלא ההגיון שלו הביא אותו בחיוב לידי כך... כי אם הופעת הקודש של הנבואה ועומק האמונה חדרה אליו בטהרתה. ומתוך שסקירתו הפנימית של אפלטון היא יותר קרובה לאורחא דמהימנותא, נראין הדברים שיש בתוכנו ההגיוני זרם אפלטוני, ובאמת רוח ד' דובר בו, ותורת אלהי ישראל בלבבו'.

1 אורות האמונה, ירושלים תשמ"ה (להלן: האמונה), עמ' 60.

אריסטו ואפלטון מייצגים אפוא שתי השקפות עולם, השונות זו מזו לאורך כל קשת הנושאים הפילוסופיים והדתיים, החל מן היחס שבין השכל לרצון באלוהות ועד לתכלית חיי האדם. בתפיסה המעלה את השכל על פני הרצון, אלוהים הוא היש המוחלט, האידיאל העליון של המחשבה הפילוסופית; העולם נשלט בחוקיות הכרחית והוא מושא להבנה שכלית, ותכלית האדם הם חיי העיון (vita contemplativa), שהם עבודת האלוהים האמיתית. בתפיסה האחרת, אלוהים במהותו הוא עוצמה של רצון; העולם הוא בחזקת תהליך מתמיד של הטבה על-ידי יצירה חופשית, והוא בראש ובראשונה שדה פעולה למעשה המוסרי. תורת הרב קוק היא מן הסוג השני: המיטאפיסיקה שלו היא וולונטאריסטית (כלומר, מזהה את מהות הרוח עם הרצון ולא עם השכל), ותפיסת העולם שלו היא ויטאליסטית (כלומר, רואה את החיים כעצמות החומר והרוח כאחת). אבל, שלא כתורות מודרניות אחרות מסוג זה, זהו ויטאליזם מוסרי, וממנו נובעות ההיסטוריוסופיה של הרב ועמדותיו בשאלות השעה. הביקורת של הרב קוק על הראציונאליזם מנוסחת כנראה בהשפעתו של ברגסון, וחוזרת על הטענות הידועות, התובעות מן ההכרה השכלית המופשטת את עלבון המציאות הקונקרטי והפרטית: המחשבה השכלית 'צרה' היא כדי לבאר על ידה את עומק היש². קוצר ידם של המושגים הראציונאליים לתפוס את הממשות הקונקרטי מתגלה במיוחד לגבי תופעת החיים: 'ההכרה השכלית', בניגוד ל'הרגשה הנפשית', אינה מצליחה להעמיק 'בפילוש החיים'³. אין המדובר, כמובן, בהסבר גניטי של התהוות החיים, אלא בתפיסת עצם הופעתם כזרימה רציפה, כ'שטף החיים' שאינו ניתן רק להסבר מיכאני של 'השכל הרגיל', שבהכרח מקפא את הזרימה הממשית בצורותיו הקבועות והמופשטות. כמובן זה החיים הם איראציונאליים ונתפסים רק באותו אופן הכרה לא-ראציונאלי שהוא בעל טבע הדומה להם: 'הכח הרוחני שבעומק קדושת הנשמה, ששוטף את שטף החיים שלו על תנועות האדם'⁴. אף 'ההווה הרוחני כמו שהיא', כלומר, בהופעתה הקונקרטיית החיה, אינה נתפסת בחקירה ובניתוח ראציונאליים בלבד. אלה 'מציינים רק את הסימנים החיצוניים של החיים, ואפילו בשעה שהם עוסקים בפנימיות של החיים, רואים הם רק את הצללים של החיים ולא את תוכיותם', ואין הם יכולים אלא לסלול דרך המתקרבת אל 'הרגשת המציאות הרוחנית'⁵.

2 ערפילי טוהר (גרפס, כפי הנראה, כיפו תרע"ד, ונגנו בידי הרב; להלן: ער"ט), עמ' מה.

3 אורות הקודש, ירושלים תשמ"א (להלן: אוה"ק), עמ' דן.

4 שם, עמ' יז.

5 מאמרי הראי"ה, ירושלים תש"ם (להלן: מאמרים), עמ' 1. וזהי הביקורת הידועה — החל מפרייבאך וקירקגור ועד ברגסון ורוזנצווייג — בשם מעמדו 'האקסיסטנציאלי' של היחיד. הרב קוק, כאמור, אינו הוגה 'אקסיסטנציאליסטי', ובוודאי לא הכיר במישורין את חכמי פרייבאך וקירקגור. אך אין ספק, שהלך-רוח זה של התקופה הגיע אליו ממקורות משניים, ואפשר שהגיעו אליו הדים מדברים כגון אלה של ברגסון 'במבוא למטאפיסיקה', שבהם שולל ברגסון מן ההכרה המדעית והראציונאליסטית את יריעת הזרם הריאלי של החיים ושל 'האני', שאינו ניתן להשוואה עם כל דבר אחר, ולכן אי-אפשר לתארו 'בעזרתם של מושגים, כלומר בעזרתם של מושכלים מופשטים או כלליים' (מבוא למטאפיסיקה, תל-אביב תש"ז, עמ' 80). בזמנו של הרב הודגש הניחוק של המחשבה מן הממשות החיה בתורתו של יעקב קלצקין: 'דווקא בשיטות-המחשבה העולות יפה נחשפת תכונתה של התבונה; נחשפת תכונת השינוניות, האנדיפרנטיות שלה, אף בשעת זווה. אין לה זיקה חיובית-חינונית אל הממש ועל-כן אחת היא לה אם אתה זוקק לה יסוד זה או זה; אין לה

זהו שורש חולשתה של הרוח עצמה, כשהיא מתנתקת מן הכוחות הוויטאליים שבנפש, ובלעדיהם 'הצד האידיאלי' (דהיינו, הרוחני, בלשון הרב) 'עומד להתמוטט מחולשה שבעדינות'⁶. כאשר השגותינו משתמטות מהם, אזי 'נאבדים מאתנו כל אותם האימוצים... והעוז הרוחני, בהירותו וברירותו, דיוק רצונו ואומץ רוחו'⁷. מציאות שמדרגתה הרוחנית נמוכה, אפשר שתהיה בעלת עוצמה ישותית גדולה; יתירה מזו, דרגת רוחניותו העליונה של האדם מתאפיינת דווקא כמצב שמעבר למחשבה השכלית. המחשבה הראציונאלית היא, כמובן, בגדר דרגת מציאות גבוהה יותר מן האי-ראציונאלי, מבחינת בהירות התודעה העצמית והכרת עולם התופעות. אבל באי-ראציונאלי נחשפות השכבות העמוקות והחינוניות של הרוח, העולות 'מתהום הנפש... זרע רענן מחביון הנשמה'. הרב מדגיש, שיש לנהוג זהירות רבה בתחום אפל זה ולהישמר שמירה גדולה מ'עיקולי ארחותיו, סיבוכיו ונפתוליו'. אך הדחקה של האי-ראציונאלי בנפש האדם גורמת להרגשת מועקה, המעידה על אי-סיפוק מהעדר 'החומר של שירת הנשמה', ועל 'התביעה שהנשמה תובעת את חופשה... לדלות מתוך תהום המחשכים הלזה רב פנינים ורגשות רוממות', והיא סימן לצורך במרחב רוחני שבו 'מקשיבים את הד הקול של העולם'⁸. גם ברמה הרוחנית הגבוהה ביותר צריכה אפוא להישמר 'סיכלות מעט', כלומר, יסוד איראציונאלי 'שלעד לא יוכל להזקק בלבו של אדם', ושללעדיו ניטלת החינוניות מן הרוח. ודאי שהרוח חייבת להתגבר על 'תכונת החומר הגס והמגושם', המתבטאת גם באמונות ודעות פרימיטיביות. ועם זאת, 'נקודתה הפנימית' של ה'סיכלות' היא מקור 'הדחיפה הטבעית' להגשמת כל האידיאלים הרוחניים בעולם, כאשר השפע הרוחני והשכלי מעלה ומעדר 'את כל זרמי מי הפרצים הפורצים ממנה'⁹.

בנקודה איראציונאלית זו מגיעה ההכרה גם למגע בלתי-אמצעי עם 'יסוד החיים', המקיים את הממשות כולה, 'שאינו לנו עסק שכלי עמ', ועל-כן יש צד שווה לדרגות ההכרה התחתונה והעליונה. בניסוח נועז של הרעיון הזה מדבר הרב על 'סמיכות הנקודות של המחשבה העליונה ברום עווה עם היותר דלה וקטנה, שיש סימוכים להכפירה מהמושג הפראי ביותר, הקדום מכל מושג דת האלקות'. שהרי פנימיותה של האמונה מכוונת אל הסוד הפנימי של ההווה, אור אין-סוף, שאינו ניתן להכרה ראציונאלית ואינו נכנס בגדר המושגים: 'כל מושג מוגדר כבר קלוש הוא ועמום במקצת, כבר האור האין-סופי בלתי מוכשר להתגלות בו ברום טהרו'. בהקשר זה, ובהשפעת תורתו של ברגסון, רואה הרב קוק בויטאליזם שבפעולת האינסטינקט דמיון למדרגה הרוחנית המיסטית. באופן פאראדוקסאלי ניתן לומר, שהאינסטינקט, כמו המחשבה העליונה, חופשי מכל הגבלה, בהיותו יחס בלתי-אמצעי, השתתפות ממש, בין 'הסוביקט' לממשות החיים: 'מקביל הוא הציור לא רק הפראי כי אם אפילו הבהמי, שרק הסוביקטיביות של החיים נמצא בו, וזולת זה הוא ערום מכל בנין ציורי, ועל כן הוא חפשי מכל חושך והגבלה'¹⁰.

זיקה חינונית אל הממש — וכשהיא נשמעת לו, ולשכלו, הרי היא בחינת זונה קרה שהכל ראו לה' (שקיעת החיים, ברלין תרפ"ה, עמ' קיב-קיג).

6 אוה"ק, עמ' שסב.

7 מוסר הקודש, ירושלים תש"י (להלן: מוסר), עמ' קג.

8 אוה"ק, עמ' רכו, קצו.

9 שם, עמ' עז-עז.

10 איגרות הראי"ה, ירושלים תש"ג (להלן: איגרות), א, עמ' נא. זהו גם יתרונם של החושים,

אמנם ברור, שה'חופש' הזה של האינסטינקט אינו באמת אלא שעבוד גמור לחוקיות הטבע, ללא רצון חופשי. אך באי-הגבלתו על-ידי המחשבה יש בו משהו הדומה לספונטאניות של הנביעה ממעמקי הנשמה: בשני המצבים נובעת הפעולה באופן טבעי מתוך אחדות עם הממשות עצמה, אלא שבדרגה העליונה היא מועילת לרמת התודעה העצמית בתיווכה של ההכרה השכלית.

במונחי הפילוסופיה של ברגסון זוהי האינטואיציה: היא 'תולידנו לתוך תוכם של החיים. האינטואיציה, רצוני לומר: האינסטינקט שנעשה חסר פניות, מודע את עצמו, בעל יכולת לסקור את מושאו ולהרחיבו עד בלי די'.¹¹ ובלשון הרב קוק: 'אותה המחשבה היסודית, שהיא באמת ראשית הכל, היא מחשבת החיים בעצמה... המחשבה העליונה והמקורית שבנשמה'.¹² הרב מדגיש, שמרחק רב יש בין מחשבה עליונה זו לבין הספונטאניות הטבעית של האינסטינקט, אך 'מכל מקום הם דומים לפגישות של הנקודות הקצוניות שבקו ההיקף, שהמהלך היותר גדול הוא דווקא המביא את הנקודות במעמד של סמיכות'.¹³ אמנם אין לשכוח, שהאינטואיציה היא גילוי עליון של הכרה רוחנית, שבה פועלת, לפי הרב קוק, 'רוח הקודש', שכן בו בזמן היא גם 'תוצאת ההתעמקות הפנימית ברוח התמימות העליונה', בדומה לתמימות הילדותית, אשר 'בתמציתה הפנימית היא יותר נשגבה מכל מה שנלמד ונהגה'.¹⁴

בתפיסה זו טמון רעיון ראדיקאלי בעל נעימה אנארכית, המצויה גם בתורות מיסטיקות הדומות לזו של הרב קוק, אשר רואות הקבלה עמוקה ופאראדוקסאלית בין דרגות ההכרה המנוגדות ביותר: זו שלמעלה מן הדעת וזו שלמטה ממנה, זו של המיסטיקאי וזו של עם-הארץ הגמור או הילד. משותפת להם החופשיות

כשהם תופסים את האובייקט החומרי ללא שיפוט שכלי: 'לעומת השכל המופשט דייקנותם היא בתכלית הדיוק' (מאמרים, עמ' 487). בתורת ברגסון מודגשת מאוד הצגת השכל והאינסטינקט כשני מיני הכרה מנוגדים (ראה, למשל: ה' ברגסון, ההתפתחות היוצרת, 'ירושלים תשל"ח', עמ' 111), וכן אפיונו העיקרי של האינסטינקט ככלי הכרה אשר 'כל אימת שהוא נדרש לעשות דבר, הריהו עושה זאת לאלתר, ברגע הרצוי, בלי קושי, בשלמות שלעיתים קרובות מפליאה היא' (שם, עמ' 109).

11 ההתפתחות היוצרת, עמ' 131-132. כל דיונו של הרב קוק באינסטינקט ובשכל, וביחסם אל החיים, מגלה בבירור השפעה, ישירה או עקיפה, של תורת ברגסון (במיוחד כפי שהוצגה בספר ההתפתחות היוצרת, עמ' 109-137). ההבדל בין הוויסואליזם של הרב קוק לבין זה של ברגסון נובע בעיקרו מנקודת המחלוקת המיטאפיזית העקרונית שביניהם, כפי שנראה להלן. גם ערכה של הרוח, אפילו במצב-הביניים שבין האינסטינקט לאינטואיציה, ברור וחד-משמעי יותר אצל הרב מאשר אצל ברגסון. כל זאת, כמובן, נוסף למרחק הגדול שבין שני ההוגים בתפיסת הדת (אם-כי בסוף חייו חל שינוי בעניין זה אצל ברגסון, כשנטה למיסטיקה הקאתולית. הרב קוק, מכל-מקום, כבר לא יכול היה להכיר מפנה זה במחשבת ברגסון).

12 מוסר, עמ' קנח.

13 אורן היקר ועקבי הצאן, 'ירושלים תשכ"ז' (להלן: אדר), עמ' קל. את 'סמיכות הנקודות' הזאת ראינו לעיל בהקבלה שבין 'המחשבה העליונה' לבין האינסטינקט. ברגסון מתאר את האינטואיציה כסניטחיה בין האינסטינקט לשכל; בניגוד לאינסטינקט הריהי הכרה, אך במידייתה ובטבעה הספונטאני יש בה משהו מן האינסטינקט: 'השכל מוסף להיות הגלעין המאיר, והאינסטינקט שסביב לו, אף כשהוא מורחב ומטהר לכדי אינטואיציה, אינו אלא כעין ערפילית עמומה. אבל בהעדר הכרה במובנה הנאות, השמורה לשכל הצרופ, תוכל האינטואיציה לסייע לנו לאחוז במה שנתוני השכל לוקים כאן בחסרונם, ולאפשר לנו לראות בהצטת-חטף את הדרך להשלימים' (ההתפתחות היוצרת, עמ' 132).

14 איגרות, ג, עמ' סח; א, עמ' קלג; מוסר אביך, 'ירושלים תשל"א', עמ' קט, קו.

הטבעית שבה פועלת נפשם, שהיא בשביל המיסטיקאי תנאי הכרחי להשגת שלימותו: 'אי אפשר לבוא למדרגת הקדושה העליונה כי אם על ידי מחשבה חפשית לגמרי'.¹⁵ כאן אורבת הסכנה של חירות מיסטית שאינה כפופה לשום סמכות דתית: 'מרגישים הם בעלי ההסתכלות העליונה את החירות העליונה ואינם יכולים להיות משועבדים בשום שעבוד, שכל שעבוד הוא שעבוד של בשר ודם. גם קבלת עול מלכות שמים הרגילה בין בני-אדם שעבוד של בשר ודם הוא'. כדי להגיע להכרה מיסטית אין להגביל את המחשבה בשום דעות קבועות מראש, ואפילו תהייה עיקרי הדת המקובלים. אולם את הרעיון הנוצני של עליונות האמונה על הידיעה הראציונאלית מבטא הרב בסימבוליקה הקבלית של היחס בין שתי הספירות הראשונות בעולם האלוהות: הספירה הראשונה, הרצון האלוהי, היא 'מעין האמונה', שממנו שואבת גם אמונתו של האדם את כוחה, כפעילות של רצונו שלו. ואילו הספירה השנייה, 'מקור הראציונאליות', היא החכמה האלוהית, 'מעין ההכרה' השופע 'כל הגות, כל ספונות הגיון'. אמנם, בהיעדר אור החכמה, המפריד 'בין תחתית התגלות הרצון ועליונותו', עלול האדם לשקוע בחשכה של אי-ראציונאליזם עיוור, 'בתהומות הרצון במקום רפשי'; אך, לעומת זאת, אם האמונה מנתקת את הקשר עם כוחות הרצון, הרי היא מאבדת את חיוניותה, את 'כח חייה העזיזים', וכל מה שנשאר הוא ידיעה מופשטת, או תיאולוגיה חסרת כל משקל קיומי בחייו הקונקרטיים של האדם.¹⁷

עולה מכאן, שהמימוש העליון של חיי האמונה אינו במחשבה, אלא באותו הרף-עין שבו פועל בנשמה הרצון האלוהי: 'עם כל הגודל של פעולת המחשבה בעולם ובחיים... אין ערוך כלל לגדולתו של הרצון, הבא להיגלות מחביון עוזו בלבושה של המחשבה'.¹⁸ ואם החכמה האלוהית היא, כאמור, מקור הרוח והחוקיות הראציונאלית הטבעית, הרי הרצון האלוהי הוא מקור החיים, שממנו נובע החופש העל-טבעי של האמונה, 'מקור המסתורין בתור התגלותה בתור רצונו'.¹⁹ בדרגתה העליונה של האמונה נעלמים ההבדלים בין המושגים התיאולוגיים: 'האידיאל האמוני... הוא למעלה ממושג הכפירה, כשם שהוא למעלה ממושג האמונה'.²⁰

כך מדבר רבי עזריאל מגירונה על האמונה כ'מקום חיבור היש המתחיל להימצא מאין', ש'הוא שורש האמונה והוא שורש המרי... כי יש בו כוח שווה להשוות דבר ותמורה, ולכך נאמר לך דומיה'.²¹ וכך אצל הרב קוק: 'מתדממת היא החכמה

15 ער"ט, עמ' לא.

16 שם, עמ' מ.

17 מוסר, עמ' קח-קי.

18 ער"ט, עמ' קלד.

19 מוסר, עמ' קט.

20 אורות, 'ירושלים תש"י', עמ' קכח.

21 פירוש עשר הספירות, סעיף יב. זהו המעבר מן ה'אין' אל ראשית היש, המכונה בקבלה הקדומה 'אמונה אומן', והוא המקום המיסטי של האמונה: 'מקום חבור היש המתחיל להמצא מאין קרי אמונה, וזהו שכתוב עדות מרחוק אמונה אומן' (רבי עזריאל מגירונה, דרך האמונה ודרך הכפירה, פורסם על-ידי ג' שלום בספר זכרון לא. גולאק ולש. קליין, 'ירושלים תש"ב', עמ' 207), וראה גם באיגרת רבי עזריאל לעיר בורגוש, שפורסמה על-ידי שלום (מדעי היהדות, ב, 'ירושלים תרפ"ז', עמ' 233-240), שם מודגש מאוד הקשר בין האמונה לרצון האלוהי. הרב קוק לא יכול היה להכיר מקורות אלה, שתפיסתם המיסטית קרובה מאוד לתורתו שלו, אך פירוש עשר ספירות לרבי עזריאל

במקום המחשכים של הרצון האלוהי; אין היא מגעת עד עומק הרצון, לא 'בעמקי התהומות' של אפלת דחף החיים האלמנטארי, ולא בשורשו העליון שב'חושך' האין האלוהי.²² ברממת הרוח הזאת, שהיא 'קדושת הדומיה', שוטפים החיים האלוהיים בנשמה, וכשאדם מגיע אליה הוא 'חי חיים כלליים, חיי כל, מרגיש הוא חי הדומם, הצומח והחי, חיי הכלל כולו'.²³ זו אינה ידיעה עיונית, אלא מצב קיומי של האישיות כולה, שבו הידיעה מתלכדת עם החיים עצמם; כל מעשה שעושה האדם, אפשר לומר עליו שהוא 'אמיתי', בהיותו חי את האמת ואינו חושב עליה. אין זו אפילו מחשבה על אלוהים, כי הצורך לחשוב על אלוהים הוא רק שלב בדרך אל החיים עם אלוהים, ובמובן זה אומר הרב שהוא 'ידידה גדולה'. התכלית האחרונה של חכמת הקודש היא להגיע לביטול עצמה כתורה מיסטית ולהפוך לחלק מן החיים, על-ידי הובלת האדם אל 'העילוי העליון', שלא יהיה שום צורך לחשוב על דבר אלהות, כי אם עצם החיים יהיה אור אלהים.²⁴ במשמעות נאטוראליסטית (ומכל-מקום, לא תיאסטי) מדבר גם ברגסון על התקדמות הפילוסופיה עד ש'מתחוויר' לה יותר ויותר שהאינטואיציה היא עצם הרוח, ובמובן-מה עצם החיים.²⁵

בתורת הרצון של הרב קוק אנו מגיעים למרכז שיטתו המיטאפיסית, העומדת כולה על החופש ועל וולונטאריזם מוסרי. החופש, שהוא בבחינת חריגה מן העולם הפיזיולוגי וחוקיותו הטבעית, אינו מוגבל לאדם בלבד, אלא טבוע ביקום כולו, כשם שהמוסריות עצמה אינה שייכת רק לתבונה המעשית האנושית, אלא היא קאטיגוריה אונטולוגית. החופש, בדרגותיו השונות, גנוז בכל ישות בעולם; הוא 'המתגלה ביסוד הרצוני שבמציאות, ... אנו פוגשים אותו בחוש באנושיות הפרטית, אבל אינו שלול מהכוליות ומכלל ההווה וכל חלקיה'.²⁶ החופש הזה הוא 'הכח הטמיר מכל טמיר במעמקי הכל, וגלוי מכל גלוי'; הוא גלוי ביכולת הבחירה של האדם, שבה יוכל להגיע 'עד מרומי החופש של המרחב העליון'; והוא נסתר מכל נסתר, כי מקורו 'במקום שכל עין של תבונה מתעשת', ועם זאת 'הוא הוא הכח היותר פועל, בכל עת, גם בהיותו במעמד הטמירות'.²⁷ בחופש נעוץ המיסתורין של חופש הרצון, שהוא אבסורדי מבחינת כל מחשבה ראציונאלית, בהיותו פריצה מבעד לרשת החוקים הפרושה על הטבע ועל האדם גם יחד, ובכל זאת הוא נתון בלתי-אמצעי בתודעה האנושית. נתון זה אינו יכול

נדפס בראש ספר 'דרך אמונה' לרבי מאיר אבן גבאי, ברלין תר"י, ורעיונות דומים מופיעים גם בספר שערי אורה (ראה למשל, מהדורת 'בן-שלמה, ירושלים תשל"א, א, עמ' 165, 187; ב, עמ' 91). המונח 'אמונה אומן' מופיע פעמים אחדות בכתבי הרב קוק (ראה, למשל: איגרות, א, עמ' נד; מאמרים, עמ' 488).

22 מוסר, עמ' קט.

23 אוה"ק, עמ' רצו.

24 מאמרים, עמ' 41.

25 ההתפתחות היוצרת, עמ' 188. עצמות החיים נתפסת באינטואיציה בלבד, 'על ידי המגע והמשא רוחי-הסימפאטיה שתכונן האינטואיציה בינינו ובין שאר היצורים החיים, על ידי ההרחבה שתרחיב את תודעתנו, תכניסנו לתחומם העצמי של החיים, שהוא בחזקת חירות גומלין, מעשה-יצירה נמשך עד בלי די... כך מתגלה אחדותם של חיי הרוח. לא יכירנה אלא מי שתקע עצמו באינטואיציה כדי לעבור משם אל השכל; כי מן השכל לעולם לא יעבור אדם אל האינטואיציה' (שם, עמ' 132, 188).

26 מוסר, עמ' כו.

27 מאמרים, עמ' 35; מוסר, עמ' מא.

להיות מובן מתוך עצמו אלא על בסיס אונטולוגי כולל: 'אי אפשר להבין את פליאת הרצון של האדם, בכל פאר חופשו, רק בתור ניצוץ אחד מהשלהבת הגדולה של הרצון הגדול שבכל ההווה כולה, הופעת רצון רבון כל העולמים, ברוך הוא'. אולם, פלא החופש האנושי אינו אלא גילוי של הפלא הגדול מכול, שהוא עצם מציאותו של עולם הנובע מן הנס המסתורי של 'החופש של חידוש היות'. משום כך אין רעיון החידוש יכול לנבוע מ'מעין ההכרה', אלא רק מ'מעין האמונה וכל הרזיות הנמוגת עמה'.²⁸ אי-אפשר לדעת כיצד מציאות מתחדשת, הן בחידוש הבריאה כולה הן בכל אקט של רצון אנושי; אפשר רק להאמין שהחופש אינו אשליה, ושהוא קיים ופועל בכל דבר.

עליונותו של החופש על ההכרח בעולמנו היא, אם-כן, 'מצד שגופה של המציאות הרי הוא חידוש רצוני, כלומר דבר השלול מההכרח'. במערכת היחסים החוקיים שבתוך היקום, 'מצד ערכי ההווה זה אל זה', שולט ההכרח הראציונאלי, שמקורו בחכמה האלוהית; אך מצד עצם ישותם קודם לו החופש, כלומר, הרצון האלוהי המאציל את החכמה בסוד הבריאה 'יש מאין'.²⁹ מהותה האמיתית של ההווה אינה ההכרח הגלוי, אלא החופש הנסתר, 'חופש החיים, החופש המוחלט מצד מקור ההווה'.³⁰ השקפה וולונטאריסטית זו אינה מבטלת את טבעו הראציונאלי של העולם, ואינה כרוכה בתורה אנטי-שכלית. אמנם היקום הוא בחזקת מערכת של מרכזי כוח ורצון בדרגות שונות של אינטנסיביות, אך גם השכל, כמו הרצון, אינו מוגבל לרוח האנושית בלבד, אלא טבוע בכל היצורים. נוכחותו גלויה בהתנהגותם של בעלי-חיים, ש'הכרתם' מתבטאת בפעולות האינסטינקט, בתחושה, בזכרון ואף באינטליגנציה. כל הכשרונות האלה פועלים לפי חוקיות ראציונאלית של 'תכנית כליל חכמה, ערוכה בחשבון מדויק של דעת עליון'. השכליות הטבועה ביקום מגיעה לשיאה בפעילות ההכרתית של הרוח האנושית, אך לא ההכרה כשלעצמה היא המגיעה אותה, אלא הרצון לדעת ולהכיר, כדי להגיע ליכולת פעולה שלמה וחופשית יותר. זהו אותו 'החפץ האדיר' הפועל בעולם, 'נטוע הוא בכל היקום, בכל היצור כולו, והוא הוא הכוח היסודי המגלגל את כל תנועת ההווה'.³¹

אופייה התיאסטי של תורת הרב נקבע בראש ובראשונה על-ידי מעמדו המרכזי הזה של הרצון. אפילו בקטעים הנלהבים ביותר, המתארים את אור החיים האלוהיים 'מתפלש בכל המחבואים', לעולם אין זה האל עצמו אלא 'הרצון העליון המופיע בכל ההווה כולה', הרצון הקוסמי השואף אל השלימות האלוהית.³² בנושא זה יוצא הרב במפורש נגד תורתו של ברגסון: 'אפלה מנודה היא הדעה החושבת, שאין כאן כי אם זאת השלמות של ההתעלות, ולא שלמות

28 מוסר, עמ' לט, כו, קח.

29 שם, עמ' כו, ל, קח.

30 שם, עמ' כד.

31 אוה"ק, עמ' שנה, שעו.

32 שם, עמ' רפח-רצא. הוא הדין לגבי 'האלוהות שברצון האדם': אין זו אימאנציה של האלוהות עצמה בנשמת האדם אלא התאחדות הרצון האנושי עם 'רצון ההווה' (שם, עמ' תקסה). הרצון האנושי מתאחד או 'בפנימי פנימיות עם העונג העליון, העדן האלהי בכל מילואו וטובו, היורד להווה כולה בשפע אור' (שם, עמ' רפח). גם כאן ברור לגמרי, שאין הכוונה לאל עצמו (בסימבוליקה הקבלית 'עדן' הוא, בדרך-כלל, הספירה השנייה, או בחינתה המתגלה של הספירה הראשונה. וכך הדבר גם אצל הרב; ראה, למשל: מוסר, עמ' לג).

מוחלטת, שאין שייך עמה ומצדה שום הוספה והתעלות, מפני שהכל כבר מעולה, הכל שלם וגמור. וזאת היא האפלה, השרויה בשטתם של הפלוסופים המעפילים המודרניים.³³ הרב טוען נגד דעה זו, כי ללא ישות טראנסצנדנטית, שלמות מוחלטת שמעבר להשתלמות, לא תהיה מטרה שלקראתה שואף העולם, כלומר, לא תהיה גם דינאמיקה של השתלמות והתפתחות.

העולם כולו הוא אפוא גילוי והופעה של רצון אינסופי אשר מהווה את ישותו האמיתית, והמוכר בידיעה העליונה: 'החזון העולמי היותר נשגב, יותר אידיאלי ויותר תהומי בתהום ההכרה... הוא העולם בתור הצגה של רצון ד'.³⁴ תפיסה זו של הממשות כעוצמה של רצון, דומה, לכאורה, לתורתו של שופנהאואר (ואולי נשמע כאן אפילו הד לכותרת ספרו: 'העולם כרצון וכדימוי'). ואכן, הרב קוק עצמו מתייחס אליה במפורש: 'אין ההשקפה השופנהאורית 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'. כמו כל טעות, כן גם טעותו של שופנהאואר היא בראיית גילוי חלקי ומסוים של הממשות כמהותה הכוללת. אבל שופנהאואר טועה גם בהבנת עצם טבעו של הרצון הקוסמי. לפי תורתו זהו 'רצון עיוור', ללא תכלית שמעבר לעצמו וללא משמעות ערכית, וביטוי המובהק הוא ברחפים הביאולוגיים וביצר הקיום. אמנם גם הרצון העיוור וכל הופעותיו (ואפילו בהופעתו כרע) הוא חלק ממכלול הממשות, ושלטתו גדולה במיוחד בתחום החיים החומריים והאמצינאליים, אבל במהותו הוא באמת שלב נמוך של 'הרצון הכללי' או 'הרצון העולמי'. כלומר, הרצון העיוור, כביכול, הוא הקצה התחתון של הרצון האלוהי בהשתלשלותו מלמעלה למטה עד להופעתו כרצון אלמנטארי, הנעדר כל משמעות גלויה, ושאינו אלא עצם הדחף להמשכת הקיום.³⁵

מכאן ההבדל בין השקפת העולם של הרב קוק לבין 'ההסתכלות הרשעה, הפסימיסטית הקיצונית' של שופנהאואר, אשר אינה מבינה נכונה אף את מהותו האמיתית של 'הרצון העיוור' עצמו. כי 'הכח העיוור הפועל כל כך במלא העולם של החושים והדמיונות, הרגשות והשאיפות, וגם המחשבות האנושיות, ובכל הקיום המוחש, אפילו לו יש תפקיד חיובי, 'כמעמד השמרי של ההווה', לחזק את היסודות החיוניים במציאות, כשמרים המתסיסים את היין. הראייה הכוללת של חכמת הקודש חודרת אל המשמעות הפנימית החיובית הזאת של רצון החיים, ומגלה שגם הוא אינו באמת עיוור, אלא פועל לפי תכלית שהיא מימוש מהותו האמיתית של הרצון כחופש מוסרי. כלומר, העולם הוא התגלות או 'הצגה' של הרצון, באשר פועל בו החופש האלוהי. אף-על-פי שרצון חופשי זה מופיע לעתים כרצון עיוור, הרי 'בני החורין שבעולם... הם משחררים את עצמם ואת העולם כולו מסבל עול הרשעה של רצון עיוור פרוץ זה. ועומק המסתורין של אמונת אומן קולע הוא את חציו למטרה עליונה זו.³⁶

הרצון העיוור אינו פועל רק בכוח הגשמי, ביצר החיים ובמלחמת הקיום 'העומדת על גזלה ורצח, מלחמה וחורבן',³⁷ אלא גם בתחום הרוח. הרשעות 'חמושה היא

33 אוה"ק, עמ' תקלג.

34 מוסר, עמ' נה.

35 אוה"ק, עמ' תפד.

36 שם, עמ' תפב.

37 איגרות, א, עמ' שד.

בכלי זיינה' הרוחניים, שיש בהם כוח משיכה רב וברק שטני כמו זה של 'בלעם הרשע, שהשתקע בעומק הרצון הגס, בכל מלא כח חייו, בכל שעור הקומה של השכלתו חכמתו שאיפתו וברק חזיונותיו'.³⁸ אולם, כאמור, כוח החיות של הרצון הגס, המופיע כנטול כל ממד ערכי וכרע גמור, ממלא גם תפקיד חיובי בשימור המציאות, ומבחינה זו הוא מרכיב הכרחי בעולם שעדיין לא נגאל. המציאות ההיסטורית הנוכחית אינה יכולה להתקיים בלי רשעים, שתסיסת רצונם מחזקת את חיוניותה. שאיפת הרע להגשים את עצמו היא בעלת עוצמה גדולה, החסרה לעתים לרצון הטוב: 'יש ברשעה אומץ מיוחד, תוקף הרצון ועומק חיים, שהם תוכנים נדרשים לשכלל בהם את היושר והטוב'. במרץ החיוני שלו מגלה הרע — אמנם בצורה מעוותת והרסנית — את כוח פעולתו של הרצון העולמי, וזהו הניצוץ החיובי הנעלם שברע, המאפיין לעתים דווקא את 'האמונות הזרות והטמאות'.³⁹

והנה, כוח הרצון של הרע יכול לשנות את אופיו השלילי. אותה אנרגיה שלו עצמה, כשהיא מכוונת לעבר הטוב, מתהפכת 'משאיפת הריסה, חורבן, החשכה והשפלה לשאיפת בנין, קוממות, הארה והתרוממות'.⁴⁰ עצם הדחף ממשיך בפעולתו, אך התוכן והמטרה משתנים. עם זאת, גם כאשר החיוניות משמשת את הטוב, ככל שתהא חזקה ותקיפה במימושו, עלול להישאר בה שריד מאופייה הרע: 'כשהכח הכללי של החיים הוא גדול ואמץ, גם החלק הרע שבהם הוא גם כן אמץ, כתוכן הפנימי של כל הגדול מחברו יצור גדול ממנו'.⁴¹ האישיות הוויטאלית והיצרית החזקה של צדיקים מגלה משהו מן הדיאלקטיקה של הטוב והרע שבהוויה כולה — עוצמת הרצון שבה שואפת הקדושה להתממש יכול להיות לה צד הרסני, אשר גם אותו צריך לטהר: 'וכל מה שההופעה יותר עליונה, צחצוחי הטומאה הם ממין יותר חזק בדרגה דילהון. והמלחמה יותר חזקה'.⁴²

הקשר הזה בין הרצון כעקרון אונטולוגי עליון ובין הממד הערכי, שומר על תורת הרב קוק מפני הסכנות האורבות לכל תורה הרואה בכוח הרצון את מהות המציאות, והוא המאפיין אותה כוולונטאריזם מוסרי. אף גילויי השליליים וההרסניים של הרצון נוטלים חלק בתהליך המכוון כולו לקראת הטוב העליון. כשם שהטוב הוא מרכז החיים האנושיים ותכליתם, כן 'המוסר, היושר והטוב הוא המרכז הרצוני של היש. המרכז הזה בפרטיות החיים מוכרח להתאים עם כל המקיף, עם כל ההווה, בין בתכונתו הפנימית, בין בגילויי החיצוניים'.⁴³ הגילוי החיצוני העיקרי של הרצון הישתי הזה ביקום הוא כוח היצירה של החיים; זוהי 'פעולתו של הכח המרכזי של החיים, פעולת הרצון, שהוא היסוד המניע את כל גלגלי החיים',⁴⁴ והמתבטא גם בתהליך האיכולוציה, כפי שנראה להלן.

המהות המוסרית של התפתחות החיים היא אותה שאיפה של היקום כולו לשלימות הטוב האלוהי, בכל מהלכה ודרגותיה: 'הדחיפה לשאיפת קרבת אלוהים

38 אוה"ק, עמ' תפג.

39 שם, עמ' רצ-רצא. בנושא זה ריכך עורך כתבי הרב את חריפות ניסוחיו, ובהעתקה מספר ערפילי טוהר (עמ' ג-ד) הושמטו שתי המלים האחרונות.

40 אוה"ק, עמ' תעו.

41 מוסר, עמ' רמא.

42 ער"ט, עמ' עז.

43 אורות התשובה, 'ירושלים תשל"ז, פרק יב, ח.

44 מוסר, עמ' סא.

אינה מוציאה מכללה כל יש. היא מקפת את כל ומלאה בכל, ואחת היא ויחידה בכל חזיונותיה. עד להופעתו של המין האנושי נעלמת שאיפה זו ואינה יוצאת אל הפועל; בהתפתחות הביולוגית ובהשתכללות צורות החיים לא ניכר שום ממד מוסרי, אותה תנועת החיים נמשכת, ואין הפרש כלל באיזה צורה התנועה מתלבשת ואיך היא ערכה ביחס הערכים המוסריים. בשלביה הנמוכים של ההתפתחות הביולוגית (ולעתים אף בגבוהים ביותר) הטבע נדחף הוא מכוחותיו בסערה, ודחף החיים פועל בסתירה גלויה לכל מוסר.⁴⁵ השאיפה לחיזוק 'השלטון והיכולת הרחבה' מקבלת צביון של מאבקי קיום, שכוונות הטבע נכונים להשתמש בהם לכל רשעה ולכל הירוסיס מוסרים שבעולם.⁴⁶ אך ככל שההכרה מתרוממת 'בחדירה יותר פנימית' למהות החיים, כן היא מיטיבה להבין, כי הסתירה בין הרצון הטבעי לעוצמה ובין הרצון המוסרי הטוב היא מדומה, וכי מקור הכוח החיוני במערכת הסיבתית עצמה טמון דווקא 'במוסריות הרעננה, המחיה את השלשלת הסבתית הגדולה הזאת'.⁴⁷

מעמדו המיוחד של האדם בשלשלת רצופה זו הוא רק בכך, ששאיפת השכלול, הפועלת בטבע ללא תודעה מוסרית ותודעת החופש, הגיעה בו 'להתגלות הבחירה המוסרית בשלמות צביונה העומדת לפנינו בנפש האנושית',⁴⁸ שהיא אכן הדרגה הגבוהה ביותר של האיבולוציה בעולמנו. מכוח התודעה המוסרית והרצון החופשי שלו יהפוך עצם רצונו של האדם לגורם פעיל בעולם, אשר ביכולתו ומתפקידו להמשיך ביתר עוז את תהליך ההתפתחות וההתחדשות המתמדת של החיים לקראת מימוש תכליתם המוסרית. כאן מגיע לשיאו הוולונטאריזם המוסרי של הרב קוק: הכרת האנאלוגיה בין הרצון המוסרי של האדם וכמיהתו לאלוהים ובין הרצון העולמי הופכת להשתתפות פעילה ממש. כאשר האדם נמצא במדרגה זו, מגיע רצונו 'עד כדי תפיסת מקומו הנועד לו ברצון ההויה, ואז רצון ההויה כולה, אור הרצון של הופעת גילוי האלהות המוחלטת, מתגלה עליו'.⁴⁹

התלות ההדדית שבין רצון האדם והרצון העולמי מטילה על כל יחיד את 'האחריות המוסרית הקוסמית'. הרעיון הזה, שהוא מרכזי במסורת המיסטיקה היהודית, מקבל לבוש חדש בתורת הרב, בהקשרו לתפיסת-עולם מדעית מודרנית: 'האחריות של ההויה כולה' מוטלת על האדם, שכן כל המאמץ בתהליך האיבולוציה היה מכוון להעלאת החיים למדרגת יצור רוחני, המסוגל ברצונו החופשי להשתתף עם הרצון האלוהי במימוש תכלית הבריאה.⁵⁰ בהישגים המוסריים והרוחניים של רצונו יכול האדם להוביל את העולם לגבהים חדשים בהתפתחותו, ולשמש גשר לשלבים הבאים של האיבולוציה, ששכלנו עדיין אינו משערם. בתפיסה כזאת מתרחב מושג המצוות מעבר למשמעותו הרגילה: 'הכל הוא מצווה',⁵¹ וכל פעולה מוסרית, חופשית, ויטאלית ויוצרת בעולם האנושי היא בבחינת קיום מצוות האל, והוא גילוי קונקרטי של הרצון הטוב השולט בהויה: 'כל תכונה של יושר, של מוסר, של קדושה, של גבורה ותפארת, הנה הם גילויי

45 מאמרים, עמ' 36, 37.

46 שם, עמ' 35; מוסר, עמ' ד, ה.

47 אורות, עמ' כ.

48 מאמרים, עמ' 36.

49 אוה"ק, עמ' תקסה.

50 מוסר, עמ' סא, סג.

51 אוה"ק, עמ' קכג.

החיים של מילוי ההויה, שהם באים למעוזם בתור כלים שהרצון הטוב עושה בהם את חפצו.⁵²

תורת הרצון של הרב קוק מקשרת בין המיטאפיסיקה לתפיסת-העולם הוויטאליסטית שלו, ודרכה ניתן יהיה להתגבר על השניות של הרוח והחיים. שהרי הביטוי הגלוי ביותר בעולמנו למהותה הרצונית של הממשות כולה הם החיים, עם יכולת הפעולה הספונטאנית, ההתחדשות והיצירתיות, המאפיינת את טבעם: 'הרצון החופשי הוא הוא עצמותם של החיים'.⁵³ החיוב העצמי שבו כל בעל-חיים שואף להתמיד במציאותו ולהפעיל את יכולתו המיוחדת אינו אלא אופן חלקי של הרצון הקוסמי: 'הרצון במלוא המוכן, אינו הרצון המפורט, על איזה דבר מעשה וענין מיוחד, אלא הרצון הכללי, הסכמת החיים, הנובעת מעצם מהות החיים'. טבעם של החיים כחידוש מתמיד מגלה בתוך העולם החומרי עצמו את פעולתו של הרצון האלוהי, שהוא מקור כל חידוש ויצירה. כשם שהרצון הזה חידש את עצם מציאות ההויה, כן הוא גם המושך ומעלה אותה אליו: 'כל ההויה כולה למקור חייה היא עורגת. כל צמח, וכל שית, כל גרגר חול, וכל רגב אדמה, כל אשר בו חיים נגלים, וכל אשר בו חיים כמוסים, כל קטני היצירה, וכל גדוליה... כל הפרטיות שביש, וכל כללותו, הכל הומה שואף עורג ושוקק, לחמדת שלמות מקורו העליון, החי הקדוש הטהור והכביר'.⁵⁴

בתפיסתו את תופעות החיים עצמם משתמש הרב קוק בטענות הידועות של הביולוגים הוויטאליסטים, ומדגיש את הפער האיכותי שבין התנועות המיכאניות של החומר ובין התנועות האורגניות המאפיינות כל גוף חי: 'החיבור היותר מתוקן של כוחות אלקטריים ותוצאותיהם הכבירות לא יכלו להידמות להתוצאות המרעישות בשיא גדלן ובהדר סידורן היוצאות מכל הופעת חיים'.⁵⁵ בנקודת ההתחלה הנמוכה ביותר של הופעת החיים 'מתוך התווה וכוהו והחושך והעולם הערפלי',⁵⁶ כבר טמונים כל השיאים הרוחניים שאליהם יגיעו במהלך האיבולוציה: 'החיים כלילי יופי וחכמה... מתחילים לא ממקום שכבר יש שם ביטוי של אומר והגיון, כי אם ממחשכים... משטף דקיק של חיים הוחל אות החיים, והרי הוא עולה ומתרחב, עולה ומתעלה במסלולו'.⁵⁷ הרב קוק אינו

52 שם, עמ' שסז.

53 איגרות, א, עמ' מא.

54 מוסר, עמ' נט, רכו.

55 ער"ט, עמ' ד. הרב קוק היה בוודאי מסכים בכל לבו לאמירתו של גילס בוהר: 'החיים הם עובדה ראשונית של המציאות, שלא ניתן לגזור אותה מן הפיסיקה, ולא משום דבר אחר במציאות'.

56 מאמרים, עמ' 36.

57 אוה"ק, עמ' שעד, תקעב. ועיין: H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, New York 1966. גם יונאס מעמיד ביסוד הפילוסופיה שלו את 'ההיפותזה הקובעת שהאורגאני, אפילו בצורתיו הנמוכות ביותר מהווה פרה-פיגוראציה של הרוח, ושהרוח מהווה חלק מן האורגאני, אפילו בהישגיה העליונים' (שם, עמ' 1). זוהי תפיסת עולם המתנגדת לדואליזם של הרוח והחיים, שמקורה בפילוסופיה של דיקארט, והדורשת 'רוויזיה במודל השיגורתי של הממשות, ירושת מדע-טבע שעשוי בעצמו לצעוד מעבר לה. רוויזיה כזאת אין משמעותה בהכרח חזרה לאריסטו, כפי שניתן לראות בפילוסופיה של וייטהד' (שם, עמ' 2). עם זאת, יונאס משאיר את הדואליזם של החיים והחומר, בניגוד לתורתו של וייטהד המייחסת 'פנימיות' לכל נמצא (ראה עמדתו של יונאס בעניין זה כנגד וייטהד, בעמ' 81, 95-96). הרב קוק, כמו וייטהד, מרחיב את תפיסתו הוויטאליסטית

מהסס להסתמך על תורת האיכולוציה, ש'היא מתאמת לרזי עולם של הקבלה יותר מכל התורות הפילוסופיות האחרות'.⁵⁸ בעניין זה של המשמעות הפילוסופית של האיכולוציה, ובתיאור טבעם של החיים, ניכרת ביותר השפעת ברגסון, אך הוויטאליזם של הרב, כמו הוולונטאריזם שלו, מגוסס במונחים ערכיים. למשל, כאשר הוא משתמש במונח ברגסוני ומכנה את כוח היצירה החיוני בעולם 'משך החיים של ההויה', הוא מדבר על הגברת כוח היצירה 'על ידי התעלות החפץ של קדושת נקודת הרצון'.⁵⁹ הקאטיגוריה של הקדושה אין לה, כמובן, שום מקום אצל ברגסון, והיא המעניקה משמעות ערכית-מוסרית למהלך הטבעי של התפתחות החיים, ועושה אותו לתהליך של השתלמות והטבה. בתהליך זה עולים ומשתכללים כל היצורים לא רק בדרגת העוצמה של מציאותם — בסיבוכן גובר והולך של האורגניזם בהתפתחות הביולוגית, באינטנסיביות של כוח החיים וחיוזק הרצון, בהעמקת התודעה העצמית ובהגברת כושר היצירה המדעית, האסתטית והרוחנית — אלא הכול משתפר ומשתלם גם במבחינה 'מוסרית', כי דרגות המציאות הן בגדר שלבים בתהליך של התקדשות: כל דבר בעולם, והעולם כולו, שואף להיות טוב יותר, ובכך להתקרב לקדושתו של האל. אפשר לומר, שההתפתחות הערכית הזאת רק היא נותנת משמעות איכותית לסדר עקירתם הזמנית של שלבי האיכולוציה. שהרי לסדר הזמני כשלעצמו אין שום משמעות אונטולוגית אחרת: כשאנו אומרים, שאורגניזמים פשוטים 'קודמים' למסובכים יותר, או שהמינים השונים מופיעים בזה אחר זה בזמן, כל שאמרנו על טבעם הוא שהאחד מפותח, 'מוצלח', משוכלל או 'טוב' יותר ממשנהו. כאן גם הניגוד הגמור לפרשנות הנאטוראליסטית, בין הפילוסופית ובין הסוציולוגית, שניתנה לתורת האיכולוציה בדארוויניזם של ספנסר, הקל ואחרים. תורת האיכולוציה, לפי הרב קוק, אינה מלמדת רק על הישרדות החזק במלחמת הקיום — בהיסטוריה ובעולם החי — ואין משמעותה רידוקציה של האדם והמוסר האנושי למקורם הגנטי, אלא היא טומנת בחובה תקווה ליקום כולו: 'ההתפתחות ההולכת במסלול של התעלות, היא נותנת את היסוד האופטימי בעולם כי איך אפשר להתיאש בשעה שרואים שהכל מתפתח ומתעלה'.⁶⁰

המשמעות הערכית-המוסרית של ההתפתחות סמויה מן העין בעולם הדומם, הצומח והחי, ומופיעה בגלוי רק במין האנושי, שבו היא מגיעה 'עד כדי חפשיות

גם לתחום החומר 'הדומם' ומדבר על 'ניצוצות החיים... שכמצב תרדמה וקפאון הם נמצאים בכל היצור' (מוסר, עמ' רצג).

58 אוה"ק, עמ' תקלו.
59 מוסר, עמ' מג.

60 אוה"ק, עמ' תקלו. כדאי להזכיר כאן את דברי דארווין עצמו, לקראת סיום ספרו 'מוצא המינים': 'מאחר שהבירור הטבעי אינו פועל אלא לטובתו ובטובתו של כל יצור, קיימת נטייה בכל המציאות הגופנית והנפשית להתקדם לקראת השלימות'. אלה הם מונחים בעלי צליל ערכי שאינו משתמע כלל מתורת האיכולוציה, שהיא תורה מדעית א-ערכית לחלוטין. קונראד לורנץ (שהוא רחוק מכל השקפה טלאולוגית) מעיר על תפיסת האיכולוציה של טיידר דה-שארדין: 'טיידר ראה את הרב האחד והנעלה, שאיש לא העז לבטא — שלכל צעד של אבולוציה צמוד גידול ערכים; שאין אנו יכולים להתחמק מלראות את החיות העילאיות כמשהו בעל ערך רב יותר' (ק' לורנץ, חיים הם לימוד, תל-אביב תשמ"ד, עמ' 21; וראה להלן, הערה 67).

הרצון והפריית ההשכלה'.⁶¹ אבל, כאמור, האיכולוציה אינה נפסקת באדם, אלא נמשכת דרכו ובתיווכו הפעיל לשלבים גבוהים יותר: 'מהלך ההשתלמות וההשתכללות' שואף בכללותו לקראת 'החירות הגמורה' — אל השתלמות שלטון רוח האדם על עצמו ועל העולם'.⁶² ההישגים המדעיים של האדם בזמננו, ויכולתו להשפיע דרכם על הטבע, אינם אלא סימנים ראשונים לעתיד הרחוק, שבו 'רוח האדם ברצונו יתגלה בהוד גבורתו הרבה יותר ממה שהתגלה עד כה בפעולותיו הטכניות'.⁶³ עצם גילוי תורת האיכולוציה והכרת העולם החומרי מקדמים את מימוש המטרה הזאת: 'וכל מה שהמדע הולך ומתבסס על יסוד ההתפתחות, הולך הוא ומתקרב אל האורה האלהית היותר בהירה, ובא אל החזון היותר עליון'.⁶⁴

ההתפתחות הביולוגית הופכת אפוא לשקופה, אם מסתכלים בה בעיני חכמת הקודש, ומגמת העלייה והשכלול שבה מעידה על שאיפה לשלימות האלוהית, שהיא מקורה ומחוז-תפצה כאחת: 'זוכרת היא שפעת החיים את אורה הראשון, משתוקקת היא לשוב לימי חסנה וזיווה', כשהיתה במקורה האלוהי לפני האצילות, 'וההתפתחות המורגשת מלמטה למעלה הוא החזיון של צעדי התשובה של המצוי כולו'.⁶⁵

לפיכך מוצבת גם התכלית האחרונה של התפתחות האדם כאופק שמעבר לרוח האנושית הסופית — 'התעלות של איך-סוף נכונה לפני' — באשר הוא משתוקק 'לשוב למקורו הבלתי-גבולי, להתאחד באלהות'. כי האדם שואף לטראנסצנדנציה עצמית ורוצה לחרוג מעבר לטבעו 'ממעל לגבול של נברא', עד שישתתף בפעולת הרצון האלוהי 'ויהיה במדרגת השלמות של בורא'.⁶⁶

כבר הוגו ברגמן הצביע על הדמיון המפתיע בין רעיונות אלה של הרב קוק לרעיונותיו של הפאליאונטולוג והפילוסוף הקאטולי טיידר דה-שארדין (שהרב קוק כמובן לא הכיר את כתביו). במונחיו של טיידר, מדרגת 'הבורא' שאלה שואף האדם היא ה-ultra-human, השלב הבא באיכולוציה. כמו הרב קוק גם טיידר רואה את המציאות כולה, החומרית והרוחנית, כתהליך טלאולוגי רצוף, שאין להבינו אלא על יסוד מציאותו של אלוהים כמקורו וכתכליתו כאחת.⁶⁷ המטרה האחרונה של התפתחות היקום מכונה אצל טיידר 'נקודת האומגה', והיא מקבילה לשלמות הטוב העליון אצל הרב קוק. תורה זו נחשדה בפאנתיאיזם, ולא כאן המקום לברר את ההבדל השיטתי בינה ובין תורת הרב. מכל האמור עד כאן ברור, שהחיים תכליתם לעלות ולהפוך לרוח. עולם החי כולו

61 אוה"ק, עמ' תיד.

62 מאמרים, עמ' 34-35.

63 אוה"ק, עמ' תכח.

64 שם, עמ' תקלב.

65 שם, עמ' תקכד, תקכב.

66 שם, עמ' תקמג, תקכו.

67 כי רק על-ידי הנחה זו תוכל ההתפתחות להתקדם בתוך מסגרת קבועה... כשנניח את אלוהים כחינת כוח מניע, נקודת מוקד וערכ גם יחד, הראש של ההתפתחות' (ראה: ה' ברגמן, 'טיידר דה שארדין ורעיון ההתפתחות', אנשים ודרכים, 'ירושלים תשכ"ו, עמ' 418). ומאחר שהתכלית הפנימית של ההתפתחות היא התהוות התודעה, הרי יש להניח שזו היתה כלולה בכוח גם בשלביה המוקדמים: 'כל חומר שיש לו פנים (dedans) שהוא מעין תודעה, והסיבוכן ההולך ורב מביא לידי דרגות תודעה מסובכות יותר ויותר. אנו איננו מסוגלים לגלות את התודעה הזאת אלא לאחר שהחומר הגיע לידי דרגת סיבוכן גבוהה, אולם לאמיתו של דבר היא קיימת מתחילה בכל'.

עובר תהליך של ספיריטואליזציה, שבו הוא מתגבר והולך על מגבלות הטבע החומרי ונעשה חופשי יותר. בעולם האנושי מתגלה מגמה זו בשאיפת האדם לשכלול חייו התרבותיים, הקיימת אפילו בדרגות הנמוכות ביותר של התפתחותו, והמתבטאת בדתות הפרימיטיביות בעריגה האלהית הסתמית הכלולה בנשמת האדם. במהלך ההתפתחות תגיע 'העריגה העיוורת' הזאת להכרה ברורה.⁶⁸ אך הרוחניות שאליה מוביל תהליך זה אינה רוחניות של מחשבה מופשטת, העלולה להחליש את כוח הקיום החיוני ויכולת הפעולה בעולם, אלא פיתוח של עקרון החיים עצמם, כלומר, חיזוק עוצמתו של הרצון. ללא פעולת 'הרצון המסותר שבכללות החיים', לא תהיה משמעות גם לשום שאיפה ומטרה רוחנית: 'שאם היה האידיאל של הבריאה פחות משיגוב עליון זה של השלמות הנוראה הזאת... לא היה לכל האידיאליות שום ערך.'⁶⁹ במובן זה בלבד של 'כוח החיים הקדוש' מהווים החיים רצון לעוצמה, ו'הרצון מתפתח על ידי עזו הכוח'. רק כאשר 'שכלול הרצון' מכונן 'לצד הטוב, הרי הוא סוכם בקרבו את כל מלא החיים הכלולים במרחבי ההיה'.⁷⁰

אמנם מצאנו בדברי הרב ביקורת על חולשת הרוח המנותקת מן החיים, אך מגמתה לא היתה להעמיד את הרוח בסתירה לחיים אלא להיפך, להדגיש את אחדותם היסודית ולדרוש זיקת-גומלין ביניהם. דווקא איש הרוח, ככל שהכרתו מתרחבת, יודע את 'ניקת כוחו מן החיים: 'רואה איש הרוח את החיים במלא היקום, רואה את הכח העטוף בכל אשר ישאב ממנו חיים לנפשו'.⁷¹ מתוך הכרת היחס ההדדי הזה שבין חיים לרוח, נתפס העולם 'עם כל מלחמותיו וניגודיו העצומים' הכוללים כל כך בתחום הביולוגי, לא כמלחמת הכול בכול, שבה מנצח הכוח החיוני הברוטאלי, אלא כתהליך דיאלקטי אשר למרות הניגודים שבו, מגיע לאינטגרציה של הרוח והחיים. אבל ההתגברות על הניכור ביניהם אפשרית רק מפני שהרצון הוא גם מהות הרוח וגם החיים כאחת, ומפני ששני התחומים משתתפים גם יחד באותו תהליך קוסמי: 'שאיפת ההתעלות המוחלטת והמובטחת היא מקור כל תנועת חיים, והיא הנה גם כן העצמות הטבעית להרוח המתעלה ההולך וגדל'.⁷²

כך מתבטל הניגוד המדומה בין הרוח לחיים, משום שהרוח בעצמה אינה מחשבה בלבד, אלא דרגה גבוהה של חיוניות ואינטנסיביות חזקה של רצון, ואילו החיים המופיעים כחסרי תודעה הם באמת דרגה נמוכה של הרוח. כשם שבכל פעולה רוחנית פועמת חיוניות הרצון, כן בכל יצור חי גנוז יסוד רוחני, 'יש בו איזה צד הכרה'.⁷³ כרוח יוצאת לפועל במילואה המהות הפנימית של החיים כהתחדשות מתמדת, כי 'התכונה של הגידול הבלתי פוסק, זאת היא עצמיותה של תכונת החיים'.⁷⁴ בה מגיעות לשאן התכונות המאפיינות את טבע החיים אף בגילוייהם הנמוכים ביותר: היחס האורגאני בין אחדות לריבוי, הקוֹהֶרֶנְצִיה הנקבעת על-ידי עקרון צורני איכותי, ולא בצירוף כמותי של מרכיביה; הזהות העצמית הנשמרת

- 68 אורות עמ' לו, לו.
- 69 אוה"ק, עמ' תקלג.
- 70 שם, עמ' שסח, שסו.
- 71 שם, עמ' שסו.
- 72 מאמרים, עמ' 16.
- 73 ער"ט, עמ' כא.
- 74 עולת ראה, ירושלים תשל"ה, א, עמ' נ.

בכל התמורות העוברות על מרכיביה, כוח היצירה והנביעה העצמית, והמגמה התכליתית למימוש עצמי שלם. הרב קוק אומר: 'הרוחניות הולכת היא ומתעלה באדם ובעולם בכל רגע של חיים'.⁷⁵ שכן יכול היה לומר, כמו שלינג, כי הטבע הוא הרוח בתדרמתה, וכי 'החיים הם האנאלוגון הנראה לעין של ההווה הרוחנית'.⁷⁶ גם שלינג מדגיש את הרציפות המלאה בין החומר 'הדומם' לחיים, ואת המעבר ההדרגתי מהם אל הרוח. טבע ורוח הם ישות אחת בעלת גילויים שונים, ומהותה העליונה של הרוח אינה המחשבה השכלית, אלא הרצון: 'מבחינה עליונה ואחרונה אין שום הווה זולת הרצון'.⁷⁷ כמו הרב קוק רואה גם שלינג את 'הבריאה יש מאין' על-ידי הרצון העליון כבעלת משמעות מוסרית — יצירת עולם שבו יכול האדם לפעול ברצונו החופשי ולהשתתף עם הרצון האלוהי במימוש תכליתו בגאולה.

על-פי תורתו המיטאפיסית מסביר הרב קוק את 'התנועות העכשוויות' בתולדות ישראל, ומסיק ממנה מסקנות אקטואליות לזמנו. ואכן, הרב קוק הוא ההוגה הדתי-אורתודוקסי היחיד במאה שלנו המשלב בתוך תורתו תפיסה חיובית של תנועת התחייה הלאומית בארץ-ישראל, הכוללת גם הסבר שיטתי ודיאלקטי של אופייה החילוני ושל תופעת החילוניות בכללה. הזיקה הזאת בין המיטאפיסיקה להיטוריוסופיה היא עקרונית אצל הרב, כי 'ההבנה האורגאנית' של ההווה מקשרת את 'התנועות החברתיות' עם 'התנועות רבות החיים' שבעולם הטבע והרוח.⁷⁸ בעניין זה הושפע הרב, קרוב לוודאי, ממשוה הס, שאף הוא משווה את המציאות ההיסטורית והחברתית למציאות האורגאנית, ואומר 'שאין הבדל מוחלט ביניהם, כשם שאין הבדל מוחלט בין התחום האורגאני ובין התחום הקוסמי'.⁷⁹ הרציפות הזאת מתחייבת, לפי הרב קוק, שהרי אותו רצון קוסמי 'המגלגל את כל תנועת ההווה, ההתפתחות, והמכונה המשכללת... הוא הוא היסוד הפנימי המניע את הגלגל התרבותי אשר לאדם, למפלגותיהם ולגוייהם'.⁸⁰

בתפיסת ההיסטוריה של עם ישראל בדורנו חוזר ועולה ביתר שאת אותו המתח בין הרוח לחיים שראינו בתחום המיטאפיסי והתורת-הכרתי. גם בהיסטוריוסופיה שלו מייצג הרב עמדה המנוגדת לאידיאליסטים בפילוסופיה היהודית החדשה, ולבעלי 'תורת התעודה', הרואים את הנסיון לחדש את החיים הטבעיים של ישראל בארצו כסותר את מהות היהדות כדת הרוח בלבד. מכאן ניתן להבין את הדגש ששם הרב בתורתו הוויטאליסטית דווקא בהקשר היסטורי זה, שבו הוא נראה לעתים כקורב, באופן מוזר, לרעיונותיהם של ברדיצ'בסקי וקלצקי. הרב

- 75 אוה"ק, עמ' ז.
- 76 עיין: ה' ברגמן, תולדות הפילוסופיה החדשה, ירושלים תשל"ז, עמ' 118; וכן מאמרו: 'מוות ואמונות במחשבתו של שלינג', הוגים ומאמינים, תל-אביב תשי"ט, עמ' 99-100.
- 77 עיין: ברגמן, תולדות הפילוסופיה, עמ' 168. גם בפילוסופיה המאוחרת של שלינג 'הטבע כולו הוא אורגאניזם חי, והדברים הבודדים הם רק ביטויים מצומצמים של החיים הכוללים. החיים הם אוניברסאליים, הם חודרים את הבריאה כולה, הם 'הנשימה המשותפת של הטבע', והיצירות השונות של הטבע, סוגים, מינים ואישים אינם אלא יצירה אחת על דרגותיה השונות' (שם, עמ' 130).
- 78 אוה"ק, עמ' שנו.
- 79 מ' הס, רומי וירושלים, ירושלים תשי"ד, עמ' 110.
- 80 אוה"ק, עמ' שעו.

מתקין את 'הרוחניות החלוקה מעל החומריות', ומכנה אותה עבודת 'האליל של הרוחניות', שהיא 'עבודה זרה' לא פחות מעבודת 'אליל החומריות'. כי אין זו הרוחניות האמיתית, שאינה זרה לחיים, אלא 'הרוחניות האילווינית, הרומנטית, בת הדמיון הכוזב'. על-כן רואה הרב באור חיובי אפילו את 'פושעי ישראל' שבזמננו, הבאים לנתן את 'אליל הרוחניות', לפני שיגיעו לנתן גם את אליל החומריות.⁸¹ במלחמה זו נגד 'הרוחניות המזויפה' אפשר להסתייע אפילו ב'מטריאליזמוס ההיסטורי'.⁸²

העמדה הפולמוסית הזאת נובעת מתוך הרעיון הפילוסופי שעסקנו בו, הקובע שביסוד החינוכי במציאות טמון סוד הקונקרטיזם, אשר המחשבה מתאמצת ללא הרף להשיגו ולהביעו; 'הוא הנושא של כל הזיקוקים והרדיפות השכליות והמוסריות', והוא השכבה האיראצינאלית שבממשות 'שלעולם ימצא המדע שצריך לציירו יותר מבורר'. מבחינת המחשבה המושגית הרי נקודה נעלמה זו היא אותה 'סיכלות מעט', שבלעדיה מאבדת הרוח את חיוניותה, ואף שבמציאות ההיסטורית היא עלולה להופיע ככוח הרסני, הרי 'נקודה זו בעולם היא נושאת את האומץ העולמי', והיא בסיס הכרחי להופעת 'צירות הרוח', שהן-הן תכליתה האמיתית.⁸³ זוהי המשמעות המיטאפיסטית השיטתית של אמירת הרב המפורסמת: 'את הרוחניות אין מתקנים בדורנו כי אם במילוי הגשמיות'.⁸⁴

ההערכה החיובית של החיים בהתגשמותם אינה אפוא בגדר דרישה שיגרתי להארמוניה בין הרוח והחומר, בבחינת 'נפש בריאה בגוף בריא', אלא מתייחסת לחיים הטבעיים עצמם כבעלי ערך רוחני. הזנחתם, מתוך הרגשת-יתר של רוחניות, אינה רק הפרת האיזון בין הכוחות השונים בעולם, אלא מביאה לאיבוד 'ההוד האמיתי מהרוחניות עצמה'. יש למצוא את 'האורה הרוחנית שיש בנטיה החומרית ואת מטרתה הפנימית', אף כאשר בחיצוניותה היא מופיעה בגסותה הגשמית.⁸⁵ בעניין זה כתב הרב קוק דברים שעוררו כעס רב, כגון: 'ההתעמלות שצעירי ישראל עושים בה בארץ ישראל לחזק את גופם... עבודת הקודש הזאת מעלה את השכינה מעלה מעלה, כעליתה על-ידי שירות ותשבחות שאמר דוד מלך ישראל בספר תהילים'.⁸⁶ לעומת הגשמיות, הרי רוחניות מופשטת ונפרדת ממציאות החיים היא רוחניות 'חולנית', והרעיונות הבאים ממנה הם הרסניים,

81 מאמרים, עמ' 234-235. בצדק כותב נ' רוטנשטריך ש'תפיסה זו אינה ספיריטואליסטית חד-צדדית. אין בה משום ביטול המציאות החומרית, משום פרישה רומנטית ממציאות זו, ומשום התכנסות הרוח בתוך עצמה... הגשמיות היא נתון הכרחי בסדר העולם. לפיכך רוח ללא זיקה לגשמיות פגומה היא, כשם שפגום הוא החומר ללא זיקה לרוח' (המחשבה היהודית בעת החדשה, הל-אביב תשי"ב, ב, עמ' 255-256). בהכנה העמוקה של הטבע החומרי נתפס כוחו החינוכי כגילוי של קודש, המבטא את עוצמת החיים האלוהיים למרות הקליפות שהוא לובש. הערך הפנימי הזה של המציאות, הנסתר מאחורי הצורות המסולפות שבהן הוא מופיע, נחלש על-ידי אותה קדושה המתנגדת לטבע, ברוחניות הקיצונית, וכך פוגעת בשלימות הקודש עצמו: 'הקדושה הלוחמת נגד הטבע אינה קדושה שלמה, צריכה היא להיות כלועה בתמציתה העליונה בקדושה העליונה, שהיא הקדושה שבטבע עצמו' (אורות, עמ' עז).

82 איגרות, א, עמ' נ.

83 אוה"ק, עמ' עז-עז.

84 שם, עמ' קמ.

85 אורות, עמ' קנט.

86 שם, עמ' פ.

דווקא משום שאין להם גוף ויסוד הכללה גופנית בעצם מהותיותם, לא מפני עילויים אלא מפני חסרון השלמתם. זהו ההסבר לתופעה ההיסטורית השכיחה של תנועות רוחניות המתעלמות מן 'התוכנים המעשיים והיסודות הגופניים', ומתוך כך מגיעות לתוצאות הפוכות מנקודת-מוצאן הרוחנית: כאשר ינסו להתממש במציאות החיצונית, יפעל היסוד החומרי המודחק בעוצמה שתהרוס כליל את הרוח, 'עד כדי שנאה והכחדה של כל קדוש ונשגב'.⁸⁷

אפילו כוחות הרשע של החומריות אינם מאבדים כליל את ערכם כגורם חיובי המתסיס את החיים ושומר על הוויטאליות שבלעדיה אין גם רוחניות אמיתית. הצד החיובי של כוחות אלה נובע מחיוניות הרצון הפועלת בהם, והמתגלה אף בכפירה, כי 'גם הכפירה היא התגלות כח חיים, שאור החיים היסודי מתלבש בתוכה'.⁸⁸ כוח החיים שבכפירה אינו בתכניה השקריים אלא בעוצמת הרגש ולהט הקנאות הדוחפים אותה אל דעותיה הכפרניות. הכפירה, כשהיא אותנטית, מבטאת בדרכה השלילית וההרסנית את אותה שאיפה לאידיאלים מוחלטים הפועלת בקדושה: 'האידיאליסטים הגדולים רוצים בסדר יפה וטוב, מוצק ואדיר כזה שאין בעולם לו דוגמא ויסוד, על כן הם מהרסים את הבנוי לפי מדת העולם', ונשמותיהם המעולות 'יורדות לרעות בשדי זרים, משפיקות בילדי נכר' (כוונת הרב, כנראה, למהפכנים הסוציאליסטיים בזמנו). לכאן שייכים הדברים הנועזים שכתב הרב על האנשים בעלי 'עזו החיים', 'הרשעים בעלי הפרינציפים', שנשמתם מ'עולם התוהו', והיא 'גבוהה מאד' כי 'תמצית האומץ שיש ברצונם היא הנקודה של קודש'.⁸⁹ מי שאין בו משהו מן האומץ הזה, אמנם לא יסתכן במשברים ההסניים, אך גם לא יוכל להמריא למרומי האידיאלים החיוביים הגדולים: 'מי שאין נפשו משובטת במרחבים, מי שאינו דורש את אור האמת והטוב בכל לבבו, איננו סובל הריסות הרוחניות, אבל אין לו גם כן בנינים עצמיים. הוא חוסה בצלם של הבנינים הטבעיים, כמו השפנים שהסלעים הם מחסה להם'.⁹⁰

אבל ראינו, שתכלית החיים היא הרוחניות המתגברת על הגילויים השליליים וההרסניים של החיוניות, כמו גם על החומריות הגסה, ועל עצם הניגוד שבין הרוח לחיים. התגברות זו תבוא, מצד אחד, בהשתחררות מן הצדדים הלא-מוסריים של המציאות הטבעית: 'נשתחרר מעוורונה, מפראותה, מהכרחותה העבדותית, משלילת כונתה וחסרון אידיאליותה'; ומצד שני, על-ידי התקשרות עם הכוחות החיוניים החיוביים שבה: 'נקח מן הטבע את העז שלה, את איתנותה, את הסדר המדויק שלה'.⁹¹ חיי הרוח השלימים האמיתיים אינם מנוגדים לוויטאליות החומרית, אדרבה, 'כוחות החיים', לאחר שעוצבו על-ידי הרוח, משפיעים על 'מעמקי הכחות החיוניים החמריים, מעוררים הם את הכחות הטבעיים, הרוחניים והחמריים, להופעת פעולותיהם'.⁹² כאשר הרוח חדורה

87 אוה"ק, עמ' שכא-שכב. בכינוי דומה — 'מחלה רוחנית' — כינה שלינג המאוחר את האידיאלים הראצינאליסטי, הרואה במחשבה תכלית לעצמה, והמחליש את כוח פעילותו הרצונית של האדם.

88 ער"ט, עמ' לב.

89 אורות, עמ' קכב. דעה דומה על 'הכפירה הגדולה' מופיעה אצל א"ד גורדון (עיין: האדם והטבע, מבחר כתבים, ירושלים תשמ"ג, עמ' 56).

90 אוה"ק, עמ' שיד.

91 מוסר, עמ' קמג.

92 עולת ראייה, א, עמ' כח.

בעוצמה חיונית, עשירה בדמיון תופשי וברגש, בעלת רצון חזק ואומץ לפעולה, הרי אפשר לומר, שהיסודות הוויטאליים האלה בעצמם מתעלים לרמה רוחנית, כאשר הם מהווים את 'הבסיס הארצי' לפעילות הרוח, הופכים להיות חלק ממנה, והם הנותנים בנו את הזיק של שלהבת החיים הרוחניים.⁹³

עם זאת, אין אחדות החיים מושגת בדרך לא-דיאלקטית, אלא פעולת האיחוד הקדושה עצמה צריכה פירוד ושלילה, ואפילו הריסה וחורבן, שבלעדיהם לא יוכל להיבנות הבניין השלם: 'יש קדושה בונה, ויש קדושה מחרכת; הקדושה הבונה טובה גלוי, והמחרכת טובה גנוז, מפני שהיא מחרכת כדי לבנות מה שהוא יותר נעלה ממה שכבר בנוי... עולם חדש, עולם מלא אור גדול'.⁹⁴ אותם הדברים שנאמרו על בעלי הנשמות של עולם התורה חלים במובן-מה גם על המציאות עצמה; שכן הניגוד הגמור בין המושגים הרס ובניין הוא לוגי ומופשט בלבד: 'המציאות אינה מפחדת מהסתירות, כמו המדע, מפני שהיא גדולה באין ערוך ממנו'.⁹⁵ החוקיות הדיאלקטית של השלילה, ההכרחית למהלך השתלמות הרוחנית של האדם, היא מהותית גם לתהליך ההתחדשות המתמדת של היקום כולו, ושולטת הן בעולם החומרי הן 'בטבע השכלי והמוסרי', אך מתגלה ביותר בעולם החיים: 'אנו רואים בעינינו, שהעולם כולו, ביחוד עולם החיים, הוא משתכלל... על-ידי התחברות של כחות, שכל אחד שואף להתרחב יותר מגבולו, וחברו גם כן שואף כן... ועל-ידי ההתגוששות כאלה מתהווה חזיון החיים, ועל-כן 'ההתעסקות של ההריסה שלצורך בנין גם היא בנין תקרא'.⁹⁶ המאבק בין כוחות הסותרים ואף הורסים זה את זה נובע ממהות החיים עצמם, ואינו מוגבל לעולם הביולוגי בלבד: 'כשיוצאת מריבה בין כח לכת, בין איש לאיש, בין עם לעם, בין עולם לעולם, המריבה בתוכנה היא תוצאה מהשינוי והניגוד שיש בעצמיות של אוצר החיים'.⁹⁷ תהליך גאולת העולם וההיסטוריה הולך ומבטל את המריבות האלה, ומטרתו להגיע להארמוניה מלאה של הרוח והחיים, אבל הסכנות הטמונות בתורה כזאת — כמו בכל תורה דיאלקטית גדולה — ידועות לנו היטב, לא פחות משאנו יודעים את העוצמה החיובית והיוצרת האצורה בה.

הרצאה ביום י"ב בטבת תשמ"ז / 31 בינואר 1987

- 93 מוסר, עמ' קג.
- 94 אוה"ק, עמ' שיד.
- 95 איגרות, ב, עמ' קב.
- 96 שם, א, עמ' פד-פה.
- 97 מוסר, עמ' שכג.