

אוניברסיטת בר אילן
המחלקה לפילוסופיה יהודית

השיבה אל המטפיזיקה

קודש ותודעה במשנתו של הרב צבי ישראל טאו

עוז דוד בלומן

עבודה זו מוגשת כחלק מהדרישות לשם קבלת תואר מוסמך

במחלקה לפילוסופיה יהודית של אוניברסיטת בר אילן

תשע"ג

רמת גן

עבודה זו נעשתה בהדרכתם של

פרופ' אפרים מאיר וד"ר חנוך בן פזי

מהמחלקה ללימודי פילוסופיה יהודית של אוניברסיטת בר אילן

תוכן עניינים:

א.....	תקציר
1.....	מבוא
5.....	פרק א: קורות חיים וחיבורים
5.....	א.1. קורות חיים
8.....	א.2. חיבורים
8.....	א.2.א. לאמונת עתנו
10.....	א.2.ב. ספרים בנושאים שונים
11.....	א.2.ג. עין בעין יראו וערוגות הבושם
12.....	א.2.ד. שירת ישראל
13.....	פרק ב: מבט של קודש
13.....	ב.1. מבט של קודש ומבט של חול
16.....	ב.2. גישה ושלוש קביעות ראשונות
22.....	ב.2.א. עמדה של אידאליזם רדיקלי
24.....	ב.2.ב. עמדה של הערצה
30.....	ב.2.ג. אמונה כדחף רוחני
36.....	ב.2.ד. חשיבותה של התודעה
40.....	ב.2.ה. מעמדו של המוסר
44.....	ב.2.ו. סיכום ביניים
45.....	ב.3. מרחב העיסוק
45.....	ב.3.א. לימוד גמרא כעמל שכלי
50.....	ב.3.ב. לימוד אמונה: הכרה בדחפים רוחניים
51.....	ב.3.ג. לימוד אמונה: פיתוח טביעות עין
53.....	ב.3.ד. לימוד אמונה: עמידה על הראוי
55.....	ב.3.ה. לימוד אמונה: היחס למאורעות ההווה
56.....	ב.4. סיכום: השיבה אל המטפיזיקה
58.....	פרק ג: מבט של קודש כפרשנות למשנת הראי"ה
58.....	ג.1. משנת הראי"ה ויחסה להגות המודרנית
59.....	ג.1.א. דרך ראשונה: תרגום הקבלה
63.....	ג.1.ב. דרך שנייה: יצירתיות מודרנית
68.....	ג.1.ג. דרך שלישית: שינוי התודעה
71.....	ג.1.ד. דרך רביעית: הווייה חדשה
75.....	ג.2. מיקום פרשנותו של הרב טאו

76	ג.2.א. שלילת הדרך הראשונה
76	ג.2.ב. שלילת הדרך השנייה
78	ג.2.ג. הדומה והשונה בדרך השלישית והרביעית
80	ג.2.ד. סיכום : אבחון עמדתו של הרב טאו כיחודית
82	פרק ד: מבט של קודש והמהפכה הקופרניקאית
82	ד.1. קאנט ושאלת המטפיזיקה
83	ד.1.א. המהפכה הקופרניקאית
84	ד.1.ב. אחדות התודעה ומושג ה"אני"
85	ד.1.ג. תכלית הביקורת
87	ד.2. ביקורת הביקורת
87	ד.2.א. מדע וחושים
88	ד.2.ב. דואליזם
89	ד.2.ג. סובייקט
91	ד.3. היגל ותודעת העצמי
91	ד.3.א. התנסות פנימית והתנסות חיצונית
93	ד.3.ב. שלבי היווצרות התודעה
95	ד.3.ג. שלילת הקטגוריות ו"הדבר כשהוא לעצמו"
96	ד.3.ד. כיוונים בפילוסופיה שלאחר היגל
100	ד.4. מיקום עמדתו של הרב טאו
101	ד.4.א. השל והשיבה אל האלוהים
105	ד.4.ב. הרב טאו והשיבה אל המטפיזיקה
108	דיון ומסקנות
111	רשימה ביבליוגרפית

תקציר

הרב צבי ישראל טאו משמש כיום נשיא ישיבת "הר המור" ומנהיג רוחני לקבוצת ישיבות גבוהות ומכינות קדם צבאיות, המכונות "ישיבות הקו". שיעוריו נסובים רובם ככולם על כתביהם של הראי"ה קוק ובנו הרצי"ה קוק, והוא אף נתפס בעיני תלמידיו כממשיך דרכם.

עבודת מחקר זו נועדה להתחקות אחר משנתו העיונית של הרב טאו, ולהצביע על דגשיה העיקריים. על אף שהרב טאו אינו רואה בעצמו הוגה דעות עצמאי, ומציג את דבריו כפירוש טקסטואלי וקונטקסטואלי למשנתו של הראי"ה, דקדוק במושגים בהם הוא משתמש והשוואה של דבריו לפרשנויות שונות שניתנו למשנת הראי"ה במרוצת השנים מעלה מספר דגשים ייחודיים.

בשלב הראשון של העבודה מוצגת משנת הרב טאו כשלעצמה תוך דיון במושגיה שלה. תחילה נסקרות שלוש קביעות של הרב טאו בנוגע ל"כתבי הקודש", שהן בעלות משקל רב להבנת האופן שבו תופס הרב טאו את היחס שבין ה"קודש" וההכרה האנושית: הקביעה הראשונה היא ש"כתבי הקודש" מכילים חכמה שמקורה שונה מכל המוכר לנו כיום, בדמות נבואה ורוח הקודש. על גבי קביעה ראשונה זו באה הקביעה השנייה, שאין די בלימודם והבנתם של "כתבי הקודש" בכלי ההכרה המוכרים, אלא יש להיפתח למערך ההכרה השונה שממנו חכמה זו מגיעה. הקביעה השלישית היא שהעיסוק ב"כתבי הקודש" מסוגל לחולל שינוי (טרנספורמציה; מטמורפוזה) במערך ההכרה של הלומד, ולהוביל אותו למערך הכרה אחר.

מדובר, אם כן, בחידוש הגותי וטרמינולוגי: המושג "קודש", על פי הרב טאו, אינו מתייחס לישות אונטולוגית כלשהי או לחוויות מיסטיות ואקסטטיות, אלא למערך אחר של הכרה, אותו הוא מכנה גם "מבט של קודש". מדובר במערך הכרה בעל חוקיות, לכידות פנימית ומבנה שיטתי, שאף משמש הרחבה של ההכרה האנושית ביחס למאורעות תרבותיים וחברתיים קונקרטיים. סיגול "מבט של קודש" תלוי במספר תנאים, שניתן לחלקם לשתי חטיבות: אימוץ מספר קביעות מטפיזיות (בדומה לאלו שהוזכרו לעיל) ופיתוח מספר עמדות נפשיות. קביעות ועמדות אלו נסקרות אחת לאחת, תוך בחינת ההיבט הייחודי שבה וטענות הביקורת שהועלו כלפיה.

מבחינה מעשית, סיגול "מבט של קודש" מתבצע, לדעת הרב טאו, באמצעות פרקטיקות יומיומיות שהן לימודיות בעיקרן: לימוד גמרא ולימוד אמונה. פרקטיקות אלו תפקידן להעתיק את מרכז הכובד הנפשי של הלומד אל המטפיזיקה, ולגרום לו להתוודע לרבדים נוספים של המציאות שאינם גלויים לפניו במצבו הנוכחי. רבדים אלו כוללים בין היתר דחפים רוחניים, הנוכחים במבנה החברה והתרבות ואף בנפש היחיד, אשר פרשנותם המדויקת מתקבלת באמצעות המושגים שב"כתבי הקודש".

אולם סיגול "מבט של קודש" אינו מתמצה רק בהכרת המציאות לאמיתה. לא פחות מהשימוש שעושה הרב טאו בטרמינולוגיה מטפיזית, הוא עושה שימוש בטרמינולוגיה אתית. פעמים רבות אף נראה בבירור שהמוטיבציה המרכזית שלו לעיסוק ב"קודש" ובפיתוח "מבט של קודש" איננה

הכרת המציאות, אלא ההתנהגות המוסרית. לדידו, תפקידן של הקביעות המטפיזיות ושל העמדות הנפשיות הכרוכות ב"קודש" הוא לחולל שינוי יסודי בעמדתו המוסרית של האדם נוכח המציאות – ברצון להיטיב, באכפתיות, בדאגה.

בשלב השני של העבודה משווית הפרשנות שמעניק הרב טאו למשנת הראי"ה לנתיבי פרשנות אחרים, במטרה לאבחן את דגשיה הייחודיים. תחילה נסקרות פרשנויותיהם של הרב יוסף אביב"י, אליעזר גולדמן, בנימין איש שלום ואחרים, המתמקדות בעיקר בשאלת היחס שבין הגותו של הראי"ה לקבלה מחד ולהגות המודרנית מאידך. לאחר מכן נסקרות פרשנויותיהם של רבקה ש"ץ-אופנהיימר, שלום רוזנברג ויוסף בן שלמה, המציעות תחליף לדיכוטומיה זו בדמות הצגת משנתו של הראי"ה כתורת הכרה חדשה. קיימים בהחלט קווי דמיון בולטים בין פרשנויות אלו ופרשנותו של הרב טאו, אולם אף על פי כן, קיימים מספר דגשים ייחודיים ל"מבט של קודש", שקובעים לפרשנותו של הרב טאו מקום לעצמה. העמדת פרשנויות אלו זו בצד זו מגלה מספר דרכי הבנה עקביות וקוהרנטיות, כאשר כל אחת מהן מציגה פרספקטיבה אחרת ודגשים אחרים בנוגע לתורת ההכרה של הראי"ה.

עמדתו הפרשנית של הרב טאו מאופיינת כייחודית ביחס לחמישה תחומים עיקריים: האחד, הדגשת הפער והמתח שקיים בין ההווה ובין העתיד, או בין התרבות הנוכחית ובין "המצב השלם", וממילא הבלטת הצורך בשינוי כולל של ההכרה. השני, פירוט הקביעות המטפיזיות והעמדות הנפשיות הנדרשות על מנת להתקדם לעבר "מבט של קודש". השלישי, קריאת דבריו של הראי"ה לא רק כמסקנה הגותית, אלא גם ובעיקר כתיאור אוטוביוגרפי של התפתחותו הרוחנית, התובע מהקורא לצעוד בעקבותיו. הרביעי, התמקדות במקום המרכזי אותו תופס העם היהודי בתהליך התקדמות ההכרה, ושרטוט קווי המתאר של "המצב השלם" באמצעות מספר חיבורים קאנוניים מתחום מחשבת ישראל. החמישי, ראיית התהליכים הרוחניים והחברתיים המתרחשים בחברה הישראלית כמוקד של התרחשות תיאולוגית אקטואלית. הרב טאו תולה את היכולת לפענח תהליכים אלו בהתוודעות אל קטגוריות ההכרה של ה"קודש", והם אף מתפרשים מתוך האספקלריא של התקדמות כלפי ה"מבט של קודש".

בשלב השלישי של העבודה נסקרת משנת הרב טאו על רקע תורת ההכרה מבית מדרשו של עמנואל קאנט. תחילה מוצגת "המהפכה הקופרניקאית" של קאנט, תוך דיון במושגים "קטגוריות" ו"סובייקט". לאחר מכן נסקרת ביקורתו של היגל כלפי מושגים אלו, והאלטרנטיבה שהוא מציע להם באמצעות תיאור השלבים השונים של היווצרות התודעה. תיאור זה מוליך לשני דגשים עיקריים ביחס לתורת ההכרה של קאנט: ביסוס ממשותו של הסובייקט המכיר ושליטת ההגדרות האובייקטיביות והנוקשות של ה"קטגוריות". דגשים אלו מחריפים אף יותר בפילוסופיה שלאחר היגל, ואף משמשים כלי ניגוח בידי מבקריו בכדי לחלוק על משנתו שלו.

על מנת לעמוד על הייחוד שבעמדתו של הרב טאו, מתוארת תחילה עמדתו של אברהם יהושע השל, שבספרו "אלוהים מבקש את האדם" מתח ביקורת החותרת תחת יסודותיה של העמדה הקאנטיאנית. נקודת המוצא של השל – הדומה במובנים רבים לזו של הרב טאו – היא שיש לראות בתופעת הנבואה משום מבנה אחר של הכרה, הנשען על חוויות קדם מושגיות.

אולם לדעת הרב טאו מבנה ההכרה שמבשרת הנבואה אינו מציין "שיבה אל האלוהים" כי אם "שיבה אל המטפיזיקה". לכן, הוא אינו מפתח את תחום ההכרות הקדם-מושגיות כפי שמפתח

השל במטרה לבקר את תורת ההכרה המערבית, אלא אדרבה – פונה להציג מבנה דמוי-קאנטיאני בעל קטגוריות מובחנות.

"המהפכה הקופרניקאית" של הרב טאו, אם כן, מציגה "קטגוריות" חדשות של הכרה, שאותן נדרש האדם לאמץ באופן יזום. לדבריו, תמונת העולם העמוקה יותר – אותה מציע ה"קודש" – מסוגלת להיות מוכרת רק באמצעות שימוש בקטגוריות ההכרה הללו, שאמורות להיטמע בסופו של דבר בהכרתו של הלומד. בעוד קאנט התעניין בעיקר בהתנסות המדעית ושאף למצוא עוגן יציב לכללי המדע באופייה של ההכרה האנושית, הרב טאו מתעניין במאורעות היסטוריים ותרבותיים, ושואף למצוא את משמעותם ופשרם ביחס לנאמר ב"כתבי הקודש". משום כך, ובדומה לקאנט, הוא מפתח דגם של "סובייקט טרנסצנדנטלי" שהכרתו היא ההכרה המטפיזית הטהורה, וסובייקט זה הוא לא אחר מאשר ה"קודש".

מבוא

קודש מילה בגרמיה הוא, ושאר מנייה אתיון.
מאי קודש? שלמותא דכלא, דאיקרי חכמה עילאה.
ואף על גב דאיהו סטר טמירא, ואקרי קודש,
מתמן אתפשט פשיטו לתתא, ואקרי קדושה.
זהר, חלק ג, צד, א

בשנת תשס"ו התחלתי לשמש כמחנך בתיכון התורני "הימלפרב" בירושלים. באותה תקופה הייתי בקשר קרוב וקבוע עם הרב צבי ישראל טאו, ולפני תחילת הלימודים ניגשתי להתייעץ עמו באילו ערכים כדאי להתמקד, לדעתו, בעשייה החינוכית. "למד אותם לחשוב באופן עצמאי", הוא אמר בקצרה. "ומה עם אמונת חכמים?", שאלתי בתמיהה. הייתי מודע למאבק שניהל הרב טאו על הערצת דמויות התנ"ך וחכמי התלמוד. הרב טאו השיב, ברצינות מהולה בחיוך: "היום יש הרבה חכמים, והרבה רבנים, וכל אחד יכול לומר מה שהוא רוצה ויקשיבו לו משום שהוא רב. למד אותם לחשוב ולברר מה אמת ומה אינו אמת".

כעשר שנים למדתי אצל הרב טאו, וסיטואציה קצרה זו היא בבחינת מועט המחזיק את המרובה בנוגע לדמותו, כפי שהיא מצטיירת בעיניי: חתירה לעצמאות רוחנית בד בבד עם פיקחון בנוגע למצב החברה; ביטול ערכן של מוסכמות המשולב באירוניה עצמית; וודאות ותמימות בנוגע לאמת – שאף אמורה להימצא בהישג יד – השזורות כל העת בחשדנות כלפי הסביבה והמתרחש; וזווית מפתיעה לעמדה ידועה מראש.



הרב טאו משמש כיום נשיא ישיבת "הר המור" ומנהיג רוחני לקבוצת ישיבות גבוהות ומכינות קדם צבאיות, המכונות "ישיבות הקו". שיעוריו נסובים רובם ככולם על כתביהם של הראי"ה קוק ובנו הרצי"ה קוק, והוא אף נתפס בעיני תלמידיו כממשיך דרכם.

לאורך השנים הביע הרב טאו עמדות ציבוריות בנושאים חברתיים ופוליטיים שונים, הנוגעים לחברה הישראלית. עמדות אלו אופיינו בדרך כלל כמורכבות: הרב טאו התנגד לפינוי ישובים בידי הממשלה אך אסר על תלמידיו להיאבק עם חיילי צה"ל; שלל את זכותם של הפלסטינים על אדמת הארץ אך הוקיע והחרים את פעילי המחתרת היהודית; גינה את הסכמי אוסלו אך תבע יחס של כבוד לממשלת ישראל ולעומד בראשה; קרא להתבדלות ממערכת החינוך הכללית אך שלח את תלמידיו למשימות חברתיות חלוציות, דוגמת הקמת יישובים חקלאיים, הצטרפות

לפיקוד הבכיר בצה"ל או פיתוח חיי קהילה ביישובי פריפריה. עמדותיו התפרסמו בשעתן ועוררו פולמוס. בספריו ובמאמריו פרש הרב טאו תשתית תיאולוגית רחבה לעמדותיו האידיאולוגיות, והנוכחות המוגברת של נושאים מטאפיזיים בשיקולים פוליטיים, חברתיים וחינוכיים הפכו לסימן ההיכר של משנתו.

רוב הכתיבה שהתפרסמה עד היום בנוגע לרב טאו היא עיתונאית או סוציולוגית, שאינה מייחדת מקום לעיסוק בשאלות תיאולוגיות, או שאינה רואה בסוגיות אלו משום מקור עקבי להתנהלותו. חוקרים אחדים הציעו סקירה של משנתו, אולם ראו בה הקצנה חרדית-לאומית בחוגם של הראי"ה קוק ובנו הרצי"ה קוק, המעניקה למדינת ישראל ולממשלת ישראל ממד של קדושה – ולא עמדה שיטתית ועצמאית. אחרים הרחיבו בתיאור ההשלכות השליליות של משנתו, ולכן לא הקדישו מקום רב לעיון תיאולוגי מקיף.

גם במרחב התורני לא הוצגה עמדתו של הרב טאו בספר כעמדה עצמאית ועקבית אלא כפירושים מקובצים על משנתו של הראי"ה קוק בסוגיות אידיאולוגיות שונות. בכך הוחמצה היכולת לעמוד על החדש והמקורי בעמדתו.



עבודה זו תתחקה אחר משנתו העיונית של הרב טאו, ותבחן את דגשיה המרכזיים. המושגים שייחקרו הם "הקודש" ו"התודעה", שכן מושגים אלו מופיעים תדיר בשיעוריו של הרב טאו, והתחקות אחריהם מסוגלת להוביל אל נקודת "ראשית הצירים" של משנתו.

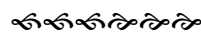
כוונת העבודה היא להראות כיצד מחלץ הרב טאו מתוך כתביו השונים של הראי"ה קוק קטגוריות לתורת הכרה חדשה, המציעה כלים וחלופות לפענוח ההווה והאדם. תורת הכרה זו היא פרי פיתוח של המושג "קודש" שמופיע במשנת הראי"ה קוק, ולא זכה עד כה לטיפול שיטתי הן בידי ממשיכי דרכו והן בידי המחקר.

שמה המוצע של עבודה זו – "השיבה אל המטפיזיקה" – ניתן לה עקב עיסוקו האינטנסיבי של הרב טאו בקטגוריות המאפשרות את הכרת המציאות. בעוד תורת ההכרה מבית מדרשו של קאנט שואפת לשרטט את גבולות ההכרה האנושית ואת מאפייניה של ההתנסות באמצעות הקטגוריות של "התבונה הטהורה", הרב טאו מעוניין להצביע על הקטגוריות של "הקודש" ועל המשמעויות החדשות שהן מעניקות ל"יש". אין מדובר באימוץ עמדה חרדית פשוטה, התובעת אימוץ דוגמטי של "כתבי הקודש", אלא בתיאוריה של פרשנות שעל אף השלילה שהיא מבטאת כלפי סממני התרבות, החשיבה הרציונלית או המוסר האנושי – היא מאשרת ומחייבת אותם מצדם המטאפיזי, כאשר הם ניתנים ב"הכרה חדשה".

בעבודה זו בכוונה תחילה איני משתמש בכלי הניתוח של מדע הדתות או חקר הקבלה. על אף שהרחבת תורת ההכרה – בפרט מבחינה דתית – מתקרבת לא פעם לניסוחים מיתיים ואף מיסטיים, התמקדתי בשדה שבו ממקם את עצמו הרב טאו: בבחירה שלו בלוגיקה על חשבון החוויה; בשפה ובסגנון הדיבור בהם הוא משתמש; בהתמקדות בהיסטוריה, בפוליטיקה ובאדם ולא באלוהים; בהיקשים שהוא מבצע; בבחירת כוחות הנפש אליהם הוא פונה; באופן הבאת

הדוגמאות והמשלים ; ואף בבחירת היריב להתמודדות. בנושא זה ארחיב להלן בפרק השני. זאת ועוד : הגות המתכנסת אל עולם הרגשות המיסטיים והדתיים לא אמורה לפתח תורת הכרה בעלת היגיון ושיטתיות, טעמים ונימוקים – ראשית, משום שמדובר בכלי חשיבה שמקורו במסורת ההגות המערבית, ושנית, משום שדיון על ה"הכרה הנכונה" מקפל בתוכו את ההנחה שקיימת אלטרנטיבה מנומקת וזמינה יותר. הטענה שאפתח לאורך העבודה היא שמשנתו של הרב טאו מתייחסת באופן מובנה לתורת ההכרה מבית מדרשו של הפילוסוף עמנואל קאנט – באמצעות שימוש במונחים ובלוגיקה הייחודים לה, וחזרה על טענות ביקורת מרכזיות שהושמעו כנגדה (התייחסות זו אף מובאת לעיתים בשיעורים באופן גלוי, אך מושמטת בשלבי העריכה). אבהיר : איני מתכוון למקם את הרב טאו במסגרת מסורת החשיבה המערבית – מיקום שלא יהיה נכון מכל בחינה שהיא – אלא במסורת ההגות הפילוסופית-דתית המציעה אלטרנטיבה למסורת זו תוך הרחבה שלה ושימוש בשפתה ובכליה.

את החלופה לתורת ההכרה של קאנט מוצא הרב טאו במשנת הראי"ה קוק. אם מביאים בחשבון שאין מדובר במי שגדל והתחנך מתחילת דרכו על ברכי משנתו של הראי"ה ושאינו מכיר מקרוב חלופות הגותיות אחרות – ניתן להניח שהוא מוצא בהגות זו טעם חדש. טעם חדש זה גם מחלחל חזרה אל הפרשנות שהוא נותן להגותו של הראי"ה עצמה.



בעבודה זו ארבעה פרקים :

הפרק הראשון יציג את קורות חייו של הרב טאו, ויסקור את חיבוריו העיקריים.

הפרק השני יציג את עמדתו של הרב טאו בשאלת ההכרה. עמדה זו, אותה הוא מכנה "מבט של קודש", נשענת על מספר קביעות מטפיזיות ועמדות נפשיות העומדות בתשתית תפיסת האדם, העולם והאלוהות של הרב טאו, ומשום כך יש בהן משום סקירה של הנקודות הארכימדיות שבמשנתו. חלקו הראשון של הפרק יעסוק בקביעות המשמשות את הרב טאו לתיאור ה"מבט של קודש", בבסיסן הלוגי והתיאולוגי וביחסי הגומלין ביניהן. חלקו השני של הפרק יציג את הפרקטיקות הנדרשות על מנת להגיע למבט זה, ואת יחסי הגומלין בין ובין הקביעות המטפיזיות שהובאו בחלקו הראשון של הפרק.

הפרק השלישי יפנה למעגל רחב יותר, וימקם את עמדתו של הרב טאו – הנובעת לדעתו מפרשנות עקבית למשנת הראי"ה – בשדה הפרשנויות השונות שניתנו למשנה זו. פרק זה יסקור ארבע פרשנויות קוטביות, המייצגות דרכים שונות בהבנת היחס בין הגותו של הראי"ה וההגות המודרנית בכלל, ותורת ההכרה בפרט.

הפרק הרביעי יפנה למעגל רחב יותר, וימקם את "המבט של קודש" ואת פרשנותו של הרב טאו למשנת הראי"ה בשדה תורת ההכרה הכללית. פרק זה יפתח בהצגת "המהפכה הקופרניקאית" של עמנואל קאנט ובתיאור הקטגוריות המאפשרות את ההתנסות. לאחר מכן יתמקד הפרק במספר טענות ביקורת שהופנו כלפי משנתו של קאנט ובפרט כלפי מושג הקטגוריות. עמדתו של הרב טאו תוצג תוך בחינת הדומה והשונה בינה ובין עמדתו של אברהם יהושע השל, שאף הוא ראה בתופעת

הנבואה משום מקור לתורת הכרה חדשה. אולם בעוד השל שלל מיסודו את מבנה ההכרה הקאנטיאני, הרב טאו נוטה להתבסס עליו תוך כדי שהוא מעניק לו משמעות שונה.



האופן שבו מוגדר המושג "קודש" מעסיק אותי מדי יום – הן בעולמי האישי כאדם דתי, והן כמתבונן מן הצד בדמותה היהודית של מדינת ישראל – שכן הוא בעל השלכות בתחומים רבים: חינוכיים, חברתיים, תרבותיים ואף פוליטיים. זוהי שעת מבחן: היכולת להריק את תוכנה של מסורת רוחנית למציאות שמתקדמת ומשתנה באופן תדיר, מבלי לאבד את צביונה הייחודי, תובעת מאמץ והשקעה בבירור גדריה המדויקים של מסורת זו.

כאן המקום להכיר תודה: לד"ר חנוך בן פזי על היחס החם ומיקוד המחקר בתורת ההכרה; לפרופ' אפרים מאיר על ההקשבה המדייקת; לרב טאו, שדיון במשנתו תמיד הציב בפניי משימה מאתגרת; לד"ר בועז כהן, חמי, על ההערות הנכונות והעידוד; ואחרונה-חביבה לאשתי, צופיה, על כל היתר.

עוז דוד בלומן

מבשרת ציון

תשע"ג

פרק א: קורות חיים וחיבורים

סוף כל סוף ינצח הקודש את העולם.
החשבונות הפשוטים, שגם לבבות של ילדים מרגישים באמיתתם,
הם-הם יהיו יסודות החיים, ומפי עוללים ויונקים יוסד עז.
העולם הנצחי, הרוחני, השכלי, הקיים,
יהיה ראש כל המאוויים, והבסיס לכל עלילות בני האדם.
אורות הקודש ח"ב, עמ' שכג

1.1. קורות חיים

הרב צבי ישראל טאו נולד בשנת תרצ"ז (1937) בווינה. בעקבות סיפוחה של אוסטריה לרייך השלישי נמלטה משפחתו להולנד, והסתתרה שם כל תקופת השואה. האב המשיך לעבוד לפרנסתו בשנים אלו, והקפיד על אורח חיים יהודי.¹

לאחר השואה נשארה המשפחה בהולנד, והרב טאו נשלח לבית ספר כללי. על אף שמקצוע הפילוסופיה לא היה מקצוע רשמי בבית הספר, הרב טאו נמשך אליו באופן מיוחד, ומצא בבית הוריו – שהיה ספוג בהשכלה כללית – אפשרות להעשיר השכלתו באופן עצמאי. הוא נמשך אחר הגותם של עמנואל קאנט ואלפרד וייטהד, ואחר הגותו של מרטין בובר בתחום היהדות.²

בהיותו בן שבע עשרה נפטרה אמו מסרטן, והרב טאו עזב את הבית ועלה לישראל. את תקופת לימודיו הראשונה עשה ב"ישיבת הדרום" ברחובות. מורו בישיבת הדרום היה הרב עמיטל, שלימים יהיה ראש ישיבת הר עציון ובר פלוגתא חריף של הרב טאו. על תקופה זו התבטא הרב טאו: "כשהוא [=הרב עמיטל] הכניס אותי לעולמה של תורה, לא הרגשתי צמצום וסתירה, וזה מלמד עליו הרבה. אני לא יודע אם משהו אחר היה יכול להכניס אותי כך לעולמה של תורה".³ לאחר מכן הגיע לישיבת "מרכז הרב" שבירושלים, ושם התוודע לרב צבי יהודה קוק (להלן:

¹ חלק גדול מהפרטים בנוגע לילדותו ובגרותו של הרב טאו לקוחים מהמקורות הבאים: הסרט "אשכול ענבים" שנעשה על אחותו, הרבנית אוולין גודמן-טאו, במסגרת פרויקט שפילברג (ניתן לצפייה בכתובת: <http://www.youtube.com/watch?v=xonHrpAKwsE>); יאיר שלג, "הרבה טאו נגד הרב טאו", בתוך: **מוסף סוכות**, הארץ, יד תשרי תשס"ה (להלן: שלג, **הרבה**); יאיר שלג, "רב הנסתר", בתוך: **כל העיר**, כז סיוון תשנ"ו (להלן: שלג, **הנסתר**); אתר המכון הישראלי לדמוקרטיה, ערך "הרב צבי טאו"; ומקורות נוספים שיובאו להלן.

² אלישיב רייכנר, **באמונתו – סיפורו של הרב יהודה עמיטל** (תל אביב: ידיעות אחרונות, תשס"ח), עמ' 62-64 (להלן: רייכנר, **באמונתו**).

³ שם, עמ' 63

הרצ"ה) והיה לתלמידו הקרוב.⁴ כתלמיד חכם, התמחותו העיקרית של הרב טאו הייתה בנושאי אמונה, בעיקר סביב הגותם של הראי"ה קוק ובנו הרצ"ה.

החל משנות השישים הגיע הרב טאו לעמדה בכירה בישיבת מרכז הרב, והתמנה לאחד ממעבירי השיעור הכללי בישיבה. ב"דעות – בטאון הנוער האקדמאי הדתי" משנת תשכ"ב (1962) מופיע סיכום של ערב עיון שכותרתו "הצבור הדתי והספרות היפה", ובו מובאות בשם הרב טאו מספר טענות שיכולות לשמש כעין מבוא להגותו שתופיע שנים רבות לאחר מכן:

ההבדל בין היהדות והיוונות הוא בזה שהיהדות מכירה ביופי וגם יודעת להגביל אותו. **אם היופי מנותק מן הקודש – ערכו בטל.** היוונות נתקה את הערכים ממקורם, והעמידתם ברשות עצמם. בזה היא אלילית ושלילית. **חיוב היופי ביהדות, בעיקרון – דבר שאין לפקפק בו [...]** הכרת היופי הקשור במקורו תלויה בדבר נוסף. העולם המתגלה בצורתו הטבעית, אפשר להכיר בו גלוי של טבע סתמי, ואפשר להכיר בו כמעשה הקב"ה. **הכרה אחרונה חיובית זו,** תלויה ברעיון שהאדם הוא מרכז הבריאה. רק האדם כמרכז הבריאה יכול להכיר את הבריאה כמעשה ה'. מכאן שהיופי בטל ערכו, אלא אם הוא מקבל תוקפו מן הקדושה⁵

דברים אלו של הרב טאו נתפסו על ידי חלק ניכר מן הדוברים כחדשנות שאין לה מקום בעולם הדתי.⁶

בשנות השבעים העתיק הרב טאו את מגוריו למושב קשת שברמת הגולן, מה שגרם לריחוקו ממוקד קבלת ההחלטות בישיבה ואפשר לרמי"ם אחרים בישיבה לבסס את מעמדם.⁷

⁴ על קרבתו הרבה של הרב טאו למורו הרצ"ה ראה עוד: **עטורי כהנים** (ירושלים: עטרת כהנים, תש"ן), גיליון 62, עמ' 38-39; גדעון ארן, **מציונות דתית לדת ציונית**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה (ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשמ"ז), עמ' 267-269; שם, עמ' 323-324; הרב אביהו שוורץ, **מתוך התורה הגואלת** (ירושלים: לש"ה, תשמ"ד), ח"ב, עמ' קסו: "ברוך השם שיש לנו את הרב צבי טאו, גאון וצדיק, ובעל שכל רחב וישר, ומסור לישיבה, ומסור לקונטרה, ואל הכלל"; חגי סגל, **אחים יקרים** (ירושלים: כתר, תשמ"ז), עמ' 39-40 (להלן: סגל, **אחים**).

⁵ **דעות – בטאון הנוער האקדמאי הדתי** (ירושלים: בית סטודנטים דתיים יבנה, תשכ"ב), גיליון יח, עמ' 51-52. הדברים הובאו ללא עריכה. בהמשך הדברים קובע הרב טאו: "באשר למשברים שהאדם המודרני נתון בהם: אדם שהוא דתי – יש לו משברים. החסר משברים – ספק אם הוא דתי [...] **מן המשבר צומחים לא רק התיקון והתשובה, אלא צומחת הספרות, השירה, האומנות, צומחת הנטייה ליופי.** כאן המפגש של הטוב והיפה, עד שהם נעשים זהים. הטוב מתגלה ביפה".

⁶ אברהם נוריאל טען במסגרת הדיון (שם, עמ' 51): "אין היהדות גורסת פעילות הבאה מתוך פנאי, כי לעיני היהדות קיימת תכלית וכל פעילות חייבת להתכוון על פי תכלית זו. המושגים 'פנאי' ו'השתהות' המשמשים כגורמים ביצירה האומנותית מנוגדים למושג 'תכלית'. **משום כך לא יכולים הפעילות האומנותית והיופי לשמש ביהדות כערך,** אלא מקומם במסגרת היהדות הוא רק במידה בה הם משרתים את התכלית הסופית, עבודת הבורא". כך גם הגיב לדברי הרב טאו יעקב מאיר (שם, עמ' 54): "צבי טאו ניסה להראות כי היופי הנו ערך עצמי ביהדות, ולא היא, אין ביהדות ערכים עצמיים לבד הבורא יתברך".

⁷ אתר המכון הישראלי לדמוקרטיה, ערך "הרב צבי טאו"

הרב טאו היה פעיל בתנועת "גוש אמונים", והשתתף בעיצוב מהלכי בשנות השבעים והשמונים.⁸ הוא גם היה מראשי הפעילים בתנועת "שלח את עמי" שפעלה בשנים אלו למען עלייתם של יהודי ברית המועצות.

לאחר פטירתו של הרצי"ה בשנת תשמ"ב (1982) התגלעה מחלוקת בישיבת "מרכז הרב" בנוגע למשרת ראש הישיבה. רוב הר"מים דרשו למנות את הרב טאו לראש הישיבה לצד הרב אברהם שפירא והרב שאול ישראלי, עקב יחסו הקרוב של הרצי"ה כלפיו והתמחותו ב"הלכות ציבור". הם אף פרסמו מכתב חריף בנוגע לכך, אולם דרישתם נדחתה.⁹

עיקרה של מחלוקת זו לא נגע להנהגת הישיבה, אלא גם ובעיקר לשאלות ציבוריות שעמדו על הפרק. עמדתו של הרב טאו, שלימים כונתה "ממלכתית", הייתה שניתן למחות כנגד החלטות הממשלה בנושא ההתיישבות, אולם יש לנהוג בה כבוד ולקבל את מרותה. משום כך הוא התנגד לכל סירוב פקודה או לעימות עם כוחות הצבא בפינוי חבל ימית,¹⁰ ומאוחר יותר היה מראשי המגנים את פעולות המחתרת היהודית.¹¹ במהלך שנות התשעים הוא אף תקף בחריפות גם את עוזי משולם וחסידי, שהתעמתו באופן אלים עם משטרת ישראל, וטען שהסתמכותם על תורת הקבלה היא מעוותת.

בתקופת הסכמי אוסלו טען הרב טאו שמדובר בהיחלשות התודעה הלאומית, וניתן יהיה לשקם אותה רק באמצעות שיבה אל מקורות היהדות.¹² הוא התנגד נחרצות לזלזול, להשמצות ולגילויי אלימות כלפי ממשלת רבין, בד בבד עם התנגדותו לתהליך המדיני. לאחר רצח ראש הממשלה קרא הרב טאו לחשבון נפש ולתשובה בציבור הדתי-לאומי.¹³

⁸ סגל, **אחים**, עמ' 123-124

⁹ שלג, **הנסתר**; הרב יוסף בדיחי, **יוסף לקח** (ירושלים: לש"ה, תשע"ב), עמ' 60; ושם בהערה 107 נוסח המכתב.

¹⁰ סגל, **אחים**, עמ' 131. שם הוא מצטט את הרב טאו כמי שטוען נחרצות: "נוציא את המילה הפגנות מהמילון שלנו. כעת צריך הסברה".

¹¹ חגי סגל, שם, עמ' 215, מצטט מדבריו של הרב טאו כנגד פעילי המחתרת היהודית: "אין לנו שום דבר נגד האנשים. אנחנו מכבדים ואוהבים אותם, אבל אנחנו לא אוהבים את הטומאה, את הפסיכוזה, את משיחיות השקר [...] לאט לאט זה הופך להיות לריקבון של היסוד הממלכתי, של היסוד הכלל-ישראלי שבכל אחד ואחד [...] יש לנו עסק עם כת משיחית, שרוצה להביא את הגאולה לעם ישראל עם נשק ביד". הרקע והסיבות לקו הממלכתי שנוקט הרב טאו תוארו לאורך השנים באופנים שונים, אולם נראה שמקורם במושגי ה"קודש" וה"תודעה" שיתבררו להלן. להרחבה עיי' שם, עמ' 218-214; דב שוורץ, **אתגר ומשבר בחוג הרב קוק** (תל אביב: עם עובד, תשס"א), עמ' 103-92 (להלן: שוורץ, **משבר**); אביעזר רביצקי, **הקץ המגולה ומדינת היהודים** (תל אביב: עם עובד, תשנ"ג), עמ' 186 (להלן: רביצקי, **הקץ**); שלמה פישר, "ציונות דתית על סף האלף השלישי", בתוך: **אקדמות** (ירושלים: בית מורשה, תשס"ט), כרך כ"ב, עמ' 9-38 (להלן: פישר, **ציונות**); יוסקה אחיטוב, "הרב טאו על האומה הפלשתינית", בתוך: **אקדמות** (ירושלים: בית מורשה, תשס"ו), כרך י"ז, עמ' 152-137 (להלן: אחיטוב, **האומה**).

¹² **לאמונת עתנו**, ח"א

¹³ עמדה זו של הרב טאו משתקפת בשיחותיהם ובמכתביהם הפומביים של תלמידיו המובהקים. הרב אליהו בזק, בשיחה לתלמידי ישיבתו בדימונה מיד לאחר הרצח, התבטא: "לב האומה שותת דם עכשיו [...]"

בשנת תשנ"ז (1997) לאחר החלטתו של הרב שפירא לפתוח מכון ללימודי הוראה בישיבת "מרכז הרב", פרש הרב טאו מהישיבה והקים עם מספר רבנים נוספים את ישיבת "הר המור". פרישה זו סימנה גם את תחילת מאבקו של הרב טאו בגישה האקדמאית ליהדות, ובתכניות הלימודים של משרד החינוך המבוססות על גישה זו.¹⁴

א.2. חיבורים

הספרים והמאמרים המיוחסים לרב טאו אינם מפרי עטו, אלא עיבוד ועריכה של שיעורים הנעשים בידי תלמידיו. משום כך, קיימים מספר הבדלים סגנוניים בולטים בין החיבורים, המושפעים בעיקר מסגנונו של העורך וממטרת העריכה.¹⁵

הרב טאו גם אחראי (אם כי בעילום שם) לרבים משיקולי העריכה מאחורי פרסום כתביהם של הראי"ה והרצי"ה היוצאים לאור.¹⁶

א.2.א. לאמונת עתנו

כרכי "לאמונת עתנו" נחשבים לסדרת הספרים היסודית והמקיפה במשנת הרב טאו. תחילתה של סדרה זו בעלוני בעלי דף אחד או דפים בודדים, שהופצו מעת לעת בעיקר בקרב בתי כנסת ובתי מדרש. מאוחר יותר נאספו השיחות שבדפים אלו, ונוספו להם עריכה מחודשת ומקורות. עריכתם של הכרכים הראשונים נעשתה בידי הרב יאיר דיאמנט, הרב מוטי הס והרב זאב נוימן, ולאחר מכן המשיך במלאכת העריכה הרב יאיר דיאמנט לבדו.

הכישלון הזה שאנחנו רואים לעינינו הוא כישלון נורא, ובכישלון נורא צריך להילחם. יש כיוון כזה בשנים האחרונות בשם הרב קוק, בשם 'מרכז הרב', בשם כל התורה הגואלת, של זלזול במלכות ישראל, בממשלת ישראל, זה הפך כל מה שלימדנו רבינו [...] כל הסגנון הזה, כל האווירה הזו, כל הטומאה הזו שיש לנו בלב, צריך להשתחרר ממנה". הרב אלי סדן יצא במכתב פומבי ארוך כשבוע לאחר הרצח, ובו הוא קרא לחשבון נפש נוקב של הציבור הדתי לאומי: "כישלונות רבים שנראו בתוכנו בשנים האחרונות, ואשר יצרו את אותה אוירה ציבורית שמתוכה היה יכול לצמוח רוצח כזה – הם המחייבים אותנו לחשבון נפש נוקב".

¹⁴ על הפילוג בישיבת מרכז הרב והמאבק בגישה האקדמית ליהדות, עיין: **לדרך הקודש** (ירושלים: חוסן ישועות, תשנ"ט); **צדיק באמונתו יחיה** (עלי: מכון בניין התורה, תשס"ב); ישי רוזן צבי, "מטפיזיקה בהתהוותה", בתוך: **מאה שנות ציונות דתית**, עורכים: א' שגיא וד' שוורץ (רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשס"ג) ח"ג, עמ' 421-445 (להלן: רוזן צבי, **מטפיזיקה**).

¹⁵ הדברים הבודדים אותם כותב הרב טאו בעצמו מפעם לפעם הם מכתבים לאישי ציבור וכרוזים, שלא אחת מעוררים הדים שליליים ואף פולמוסים של ממש. על אלו אפשר למנות את מכתב התמיכה בנשיא המדינה משה קצב (חשוון, תשס"ז); מכתב לראש הממשלה בנימין נתניהו (סיוון, תשס"ט); כרוז בעניין ירושלים (הצופה, תמוז, תש"ס); כרוז תמיכה ברב אבינר (תמוז, תשס"ט); תגובה להכנסתו לרשימת הרבנים הבוחרים מועמד לרבנות העיר ירושלים (ערוץ 7, אלול, תשס"ט); ועוד.

¹⁶ יש לציין במיוחד את הספר **להלכות ציבור** (ירושלים: לש"ה, תשמ"ז), שמכיל רבים מהכרוזים שפרסם הרצי"ה בחייו. הרב טאו חתום על דברי ההקדמה לספר, ודברי הרקע שהתפרסמו בסוף הספר – שמהווים מסכת לימוד בפני עצמה – טבועים בחותם היכרותו רבת השנים עם הרצי"ה.

שיחות אלו של הרב טאו, שהמוקדמות שביניהן ניתנו בשנת תשמ"ד, מאופיינות בראש ובראשונה בגישה חדשה אל כתבי הראי"ה קוק, שלא הייתה נפוצה עד אז בקרב ישיבות הציונות הדתית: ראשית, הרב טאו מתייחס אל כתבי הראי"ה כמכלול אחד. משום כך הוא מרבה להשוות בין מקור למקור, מנתח מושגים על פי מופעים שונים, משלים רעיון אחד ממקום אחר ואף מדרג את הרעיונות השונים של הראי"ה ביחס לנושא מסוים. על אף שגישה אינטגרטיבית הייתה קיימת במחקר האקדמי ביחס לראי"ה, ואף נעשו מספר ניסיונות לקיים אותה גם במרחב הדתי כגון בחוג הראי"ה ובעריכתו של הרב דוד כהן ("הנזיר"), היא לא רווחה בקרב תלמידי הרצי"ה שהיו אמונים על הפצת משנתו של הראי"ה.¹⁷ שנית, הרב טאו עיבד בכרכים הראשונים את משנת הראי"ה ל"הלכות ציבור", קרי: לאופני פעולה והתייחסות שיטתיים למאורעות החברתיים והפוליטיים במדינת ישראל. בשונה ממורו הרצי"ה, שנהג להתייחס בקצרה (בעל פה או בכרוזים) למאורעות השעה, הרב טאו מפרט את המקורות והסברות לעמדות שהוא מציג, החל מהמטפיזיקה ועד לפרקטיקה. שיחות אלו מאופיינות גם בעריכה דקדקנית, בריבוי מקורות ובשפה הגותית.

כרכים א-ב – כרכים אלו דנים בעיקר ב"הלכות ציבור". מדובר בשיחות שניתנו בתקופות מתוחות מבחינה חברתית ופוליטית: פרוץ האינתיפאדה הראשונה; אירועי המחתרת היהודית; מלחמת המפרץ; הירידה מן הארץ; ממשלת רבין; הסכמי השלום; תחילת ההשפעה – המחשבתית והתרבותית – של הגלובליזציה בישראל; ועוד. השיחות בכרכים אלו מגיעות עד שנת תשנ"ה, קרי: קודם לרצח ראש הממשלה יצחק רבין. הרב טאו עוסק בהן בהבנת הציונות כתופעה תיאולוגית, וביחס אליה בתקופות של משבר אידאולוגי. כרכים אלו מהווים אבני דרך חשובות בבניין ההשקפה ה"ממלכתית" בציבור הציוני-דתי.

כרך ג – כרך זה הופיע בשנת תש"ס – קרי: לאחר הקמתה של ישיבת "הר המור" – ודן בשלל סוגיות הנוגעות ללימוד תורה: הגישה הנפשית הראויה ללימוד, היחס לדמויות המקרא, העיסוק בתורת הנסתר, תפקידם החברתי של לומדי התורה, ועוד. השיחות בכרך זה הן הד והמשך לשיחות שניתנו במסגרת הקמת הישיבה בשנת תשנ"ח. חטיבה נפרדת של שיחות בתוך הספר דנה באופן ביקורתי במספר תופעות תרבותיות, מתוך פירוש שיטתי לדבריו של הראי"ה על מספר אגדות בתלמוד. מה שבולט בכרך זה הוא בעיקר מה שאין בו: היחס למציאות החברתית והפוליטית לאחר רצח ראש הממשלה יצחק רבין. נושא זה ראוי לעיון נפרד.

כרך ד – כרך זה הופיע בשנת תשס"א, ודן ביחסה של היהדות למלחמה בכלל ולמלחמות ישראל בדור האחרון בפרט. חלק גדול מן השיחות בכרך זה לא ניתנו בסמוך להופעתו אלא מוקדם יותר, אולם פרסומן בתקופה זו בא כתגובה למבצע "חומת מגן" שהתרחש באותה שנה.

כרך ה – כרך זה הופיע בשנת תשס"ג, ומכיל ביאור שיטתי לדבריו של הראי"ה בפרשת העקידה. שני חידושים עיקריים מופיעים בשיחות שבכרך זה: האחד, צורני – מדובר בפעם הראשונה ששיחותיו של הרב טאו נערכות כספר שלם שעניינו ביאור מסודר לכתבי הראי"ה. השני, תוכני – שיחות אלו מציגות בפעם הראשונה את התשתית התיאורטית של ה"קודש" וה"הכרה החדשה",

¹⁷ הרב טאו הוא בין הבודדים שברשותם כל כתביו של הראי"ה, ולעיתים קרובות הוא נוהג לצטט בספריו מקורות העוסקים בנושא שעדיין לא יצאו לאור.

הניצבת מאחורי עמדותיו השונות של הרב טאו. הספר מציג שלושה שלבים מובחנים, שישובו ויופיעו בכרכים הבאים של "לאמונת עתנו" בסגנונות שונים: המצב לפני העקידה – בו קיימת תודעה אנושית איכותית ומוסרית; המצב בזמן העקידה – בו מתברר הניתוק מהמצב האנושי הקודם ומופיעה המסירות אל ה"קודש"; המצב לאחר העקידה – בו האדם מקבל "הכרה חדשה", הנובעת מתוך ה"קודש".

כרך ו – כרך זה הופיע בשנת תשס"ה, ומכיל ביאור שיטתי לדבריו של הראי"ה בסוגיית התלמוד במסכת שבת: "כל האומר... אינו אלא טועה". השיחות שבכרך זה ניתנו כחלק מ"פולמוס התנ"ך", שהתרחש מספר שנים קודם לכן, ונידון בהם היחס הנכון אל תוכנם של "כתבי הקודש".

כרך ז – כרך זה הופיע בשנת תשס"ו, ומכיל ביאור שיטתי לדבריו של הראי"ה על מספר אגדות בתלמוד. הספר עוסק בבירור מידות וכוחות הנפש, וגם בו ניכרת התשתית התיאורטית של ה"קודש", על שלושת שלביה המובחנים שהוזכרו לעיל: הכרה אנושית; ניתוק והתמסרות; הכרה חדשה.

כרך ח – כרך זה, שהופיע בשנת תשס"ח, שב לעסוק ב"הלכות ציבור" – בדומה לשני הכרכים הראשונים. לאורך כל הספר מציג הרב טאו את משנתו בנוגע לתהליכים החברתיים והתרבותיים המתרחשים בעם ישראל בדורות האחרונים, ומציע תשתית תיאורטית להבנתם. החידוש בכרך זה לעומת הכרכים הראשונים הוא, שהרב טאו מנתח את המציאות באופן מפורט על פי שלושת שלביו של ה"קודש" שהוזכרו לעיל – ובכך הופך אותם מתיאור של תהליך המתרחש בעולמו של היחיד לתהליך פוליטי-חברתי-תרבותי.¹⁸

כרכים ט-י – כרכים אלו, שהופיעו בשנים תשס"ט ותשע"א (בהתאמה), מכילים גם הם ביאורים שיטתיים לדבריו של הראי"ה על מספר אגדות בתלמוד, ובדומה לכרכים הקודמים ניכרת גם בהם התשתית התיאורטית של ה"קודש". כרך י אף מוקדש כולו לאגדת התלמוד על הסתרתו של רבי שמעון בר יוחאי במערה, ודן בהרחבה ביחסים שבין עולם ה"קודש" וה"חול", ובאפשרויות החיבור ביניהם.

כפי שניתן להבחין, החל מכרך ה ואילך (ובמידה רבה ניתן לצרף לחטיבה זו אף את חלק ג), הנושא המרכזי שנידון בשיחותיו של הרב טאו הוא ה"קודש" ודרכי ההגעה אליו. ה"יריב" עמו הרב טאו מתמודד כבר איננו תנועות משיחיות שונות הפועלות בשדה הפוליטי, דוגמת "המחתרת היהודית" או רבנים הקוראים למאבק אלים בתכניות הממשלה, אלא גישות רציונליות אל היהדות הפועלות בשדה החינוכי. כמו כן, בשונה משני הכרכים הראשונים, השיח איננו כלל-חברתי, אלא במידה רבה פנים-דתי.

א.2.ב. ספרים בנושאים שונים

צדיק באמונתו יחיה – ספר זה, שיצא לאור בשנת תשס"ד, ראשיתו במספר שיחות שניתנו בנושא לימוד תנ"ך בין השנים תש"ס-תשס"א. שיחות אלו כונסו בשנת תשס"ב על ידי הרב נתנאל

¹⁸ יש לציין שה"קודש" ומקומו בתהליכים החברתיים והתרבותיים הופיע כבר בכרך א של **לאמונת עתנו**, אולם העיסוק בו לא היה כה מפורט, ואף לא הודגשו שלביו השונים של התהליך המוביל אליו.

אלישיב בחוברת, שעם הופעתה עוררה פולמוס ציבורי רחב ("פולמוס התנ"ך"), בעיקר עקב סגנונה החרף וקביעותיה הפסקניות. הספר, המהווה הרחבה של החוברת, דן באופן ביקורתי בגישה הראויה ל"כתבי הקודש".

סולו המסילה – ספר זה יצא לאור במהלך שנת תשס"ה, לאחר אישור "תכנית ההתנתקות" שנועדה לפנות מבתיים את תושבי גוש קטיף וצפון השומרון, אך טרם ביצעה. הספר, אותו ערך הרב יאיר דיאמנט, מורכב בעיקר משיחות העוסקות ב"תודעה הלאומית" ובהשלכותיה, שכבר יצאו לאור קודם לכן בכרכי "לאמונת עתנו".

נשמה לעם עליה – ספר זה, שיצא לאור בשנת תשס"ו, מכיל שיחות שניתנו בתקופת הוצאתה לפועל של "תכנית ההתנתקות". הספר נערך על ידי הרב חנן אדלשטיין, ודן בתפקידה של ה"אמונה" ותפקידם של המאמינים בדור זה. עבודת העריכה דומה באופייה לזו שבכרכי "לאמונת עתנו".

נושא אלומותיו – ספר זה יצא לאור בשנת תשס"ח, ודן ביחסה של היהדות לעבודת האדמה. השיחות שבכרך זה נאמרו במהלך שנת השמיטה, ונערכו על ידי הרב אבנר שלו. שיחות אלו יש בהן מן החידוש, שכן הן עוסקות בנושא חברתי-תרבותי אך אין בהם משום תגובה לתופעה מסוימת, אלא קריאת כיוון עצמאית.

א.2.ג. עין בעין יראו וערוגות הבושם

שיחות נוספות של הרב טאו, שנאמרו בעיקר לאחר הקמת ישיבת "הר המור", נערכו על ידי תלמידי הישיבה והופיעו בספרים ובביטאונים השונים של הישיבה:

עין בעין יראו – סדרת ספרים על מועדי השנה, שמטרתה לבאר את משמעותם של המועדים לאור משנתם הרעיונית של הראי"ה קוק ובנו הרצי"ה. בסדרה זו מופיעות שיחותיהם של כל רבני הישיבה, שניתנו בסמוך למועדים השונים. שיחותיו של הרב טאו מאופיינות בלשון קולחת ובריבוי דוגמאות. בסדרה זו כלולים הספרים: "כי עין בעין יראו" – שיחות על מועדי חודש אייר; "לתשובת השנה" – שיחות על מועדי חודש תשרי; ו"אל מול פני המנורה" – שיחות על חנוכה.

ערוגות הבושם – ביטאון הרשמי של ישיבת הר המור, היוצא לאור בתדירות משתנה. בכל חוברת מופיעה שיחה ערוכה של הרב טאו, בנושא הנלמד באותה עת בישיבה. שיחות אלו דומות בסגנון לאלו שבסדרת "עין בעין יראו".¹⁹

לרשימה זו יש להוסיף גם את החוברת **לדרך הקודש**, המכילה את השיחות השונות שניתנו סביב הפילוג בישיבת "מרכז הרב" והקמתה של ישיבת "הר המור". חוברת זו נערכה על ידי תלמידי הישיבה, ועל אף שהיא מהווה תופעה חד פעמית מבחינת תוכנה – שכן היא מכוננת דגשים

¹⁹ עד כה הופיעו השיחות הבאות: "אשר ילמדון ליראה אותי" – על היחס בין לימוד תורה ויראת שמים (גליון א, עמ' קפז-קצח); "וזהב הארץ ההיא טוב" – על משמעותה של תורת ארץ ישראל (גליון ב, עמ' קצז-ריא); "לְבִינָת עֵתֵנו" – על יום ירושלים (גליון ג, עמ' קפט-קצט); "אפילו נוטל את נפשך" – על משמעותה של אהבת ה' עד כדי מסירות נפש (גליון ד, עמ' קסא-קעז); "לכו נא ונכחה" – על דרך התוכחה הראויה (גליון ה, עמ' קעא-קפא); "על הקודש והמקדש" – על בית המקדש (גליון ו, עמ' רלז-רסה).

הגותיים חדשים בנוגע למושג "קודש" ואף שפה חדשה²⁰ – היא שייכת לקבוצה זו של פרסומים מבחינת סגנונה ואופי עריכתה.

א.2.ד. שירת ישראל

עשרות משיחותיו של הרב טאו יוצאות בשנים האחרונות כחוברות, בהוצאת "שירת ישראל". שיחות אלו מאופיינות בעריכה מינימאלית, הכוללת בעיקר פיסוק והוספת מראי מקומות, וסגנון השיחה בעל פה ניכר בהן היטב. החוברות אינן יוצאות על פי סדר עניינים מסוים, וניכר שהן מופיעות בהתאם לאפשרות העריכה של השיחה ולחשיבותה בעיני העורכים.

²⁰ השווה: רוזן צבי, **מטפיזיקה**, עמ' 425-421. לטענותיו של רוזן-צבי אתייחס ביתר פירוט בהמשך.

פרק ב: מבט של קודש

הידיעה מן העולם והמציאות, שבאה מצד החול,
אינה עולה אפילו לחלק אחד מני רבבה בערך האמת,
לעומת הידיעה העמוקה של העולם והישות בכלל, שבאה מצד הקודש
אורות הקודש, ח"א, עמ' ב

פרק זה יציג את עמדתו של הרב טאו בשאלת ההכרה. עמדה זו, אותה הוא מכנה "מבט של קודש", נשענת על מספר קביעות מטפזיות ועמדות נפשיות, אותן הוא מחלץ באמצעות פרשנות טקסטואלית וקונטקסטואלית ממשנת הראי"ה קוק. קביעות אלו עומדות בתשתית תפיסת האדם, העולם והאלוהות של הרב טאו, ומשום כך יש בהן משום סקירה של הנקודות הארכימדיות שבמשנתו.

האופן שבו האדם נדרש לסגל לעצמו "מבט של קודש", לדעת הרב טאו, הוא באמצעות פרקטיקות שהן לימודיות בעיקרן: לימוד גמרא ולימוד אמונה. פרקטיקות אלו תפקידן להעתיק את מרכז הכובד הנפשי של הלומד אל המטפיזיקה, ולגרום לו להתוודע לרבדים נוספים של המציאות שאינם גלויים לפניו במצבו הנוכחי. סיגול "מבט של קודש" משפיע גם על אופיו המוסרי של האדם: ברצון להיטיב, באכפתיות, בדאגה – ומשום כך האתיקה תעמוד כל העת ברקע הדיון האפיסטמולוגי, כחלק מהתמודדותו של הרב טאו עם תורת ההכרה מבית מדרשו של הפילוסוף עמנואל קאנט.

חלקו הראשון של הפרק יעסוק בקביעות המשמשות את הרב טאו לתיאור ה"מבט של קודש", בבסיסן הלוגי והתיאולוגי וביחסי הגומלין ביניהן. חלקו השני של הפרק יציג את הפרקטיקות הנדרשות על מנת להגיע למבט זה, ואת יחסי הגומלין בין ובין הקביעות המטפיזיות שהובאו בחלקו הראשון של הפרק.

דרכו של הרב טאו בפרשנות משנת הראי"ה תובא להלן בפרק ג, תוך השוואה לגישות פרשניות נוספות. הצגת משנתו של קאנט, השאלות הכרוכות בה וההתפתחויות שבאו בעקבותיה, והשוואה בינה ובין עמדתו של הרב טאו, יובאו להלן בפרק ד.

ב.1. מבט של קודש ומבט של חול

הרב טאו מרבה להזכיר בשיעוריו ובכתביו את המושג "קודש". מושג זה, לטענתו, הוא בבחינת מפתח לנושאים מגוונים – החל מאופן קיום המצוות ולימוד התורה בעולמו של היחיד וכלה במשמעותם של תהליכים חברתיים רחבי-היקף במדינת ישראל.

מהו, אם כן, ה"קודש"? למרבה ההפתעה, לא ניתן למצוא הגדרה ישירה של הרב טאו למושג זה. על אף עשרות שיעורים בהם נידון ה"קודש" מצדדים רבים – חשיבותו, הגישה אליו, העיסוק בו, הרגשות הנלווים אליו, השלכותיו – הוא אינו מקבל תרגום או ניסוח פורמלי כלשהו.

ניתן היה לטעון שהרב טאו מתייחס למושג "קודש" במובן השגור בחברה הדתית – קרי: כמסמן תחום מסוים הנבדל מ"חיי החולין" (כתבי הקודש, מקומות קדושים, תשמישי קדושה).²¹ היות שמדובר במושג מוכר הכולל הנחות יסוד ולוגיקה מסודרת, הרב טאו אינו רואה צורך להגדיר אותו.²²

אולם אני מעוניין לטעון, כפי שאנמק להלן, שהרב טאו אינו עסוק בהגדרת המושג "קודש" משום שלדעתו ה"קודש" אינו "מושג". "מושג" הוא חלק של ההכרה שניתן לתפיסה ולניסוח, ואף עומד בקשרי גומלין עם חלקים נוספים של ההכרה, ואילו ה"קודש" קשור למצב, מערך או מבנה אחר של ההכרה, שעל האדם לאמץ לעצמו.²³

השערה זו מתחזקת מהעובדה שהרב טאו משקיע מאמץ רב בשיעורים על מנת לשרטט מאפיינים ייחודיים של ה"קודש": הנחות יסוד, גישה, תהליכים ורגשות נלווים, ציפיות ואף השלכות. השקעה זו מצביעה דווקא על רצון להשתחרר מהמובן של ה"קודש" השגור בחברה הדתית. בכך, מתקבלת תמונה מורכבת ומקורית של ה"קודש", ללא הגדרה ישירה אלא באמצעות "הליכה מסביבו".

טרמינולוגיה בה נעשה שימוש בהקשר זה, ואף מאששת את ההשערה שהמושג "קודש" קשור למצב אחר של הכרה, היא "מבט פנימי" או "מבט של קודש": לטענת הרב טאו, קיים הבדל משמעותי בין "מבט של קודש" ובין "מבט של חול". הראשון הוא אִמְתִּי, מדעי, מקורי ומדויק,²⁴

²¹ הגדרה זו ודאי אינה יורדת לעומק השיתין של המושג "קודש" בהגות היהודית, ואף לא של המושג הרווח בציבור הדתי. אולם היא מסוגלת לסמן סוג מסוים של רטוריקה, השכיח בשיעורים המועברים בחברה הדתית. הגדרות רחבות יותר של המושגים "קודש" ו"קדושה" תופענה להלן (ג.2.א.).

²² יתר על כן: ניתן להמשיך ולטעון ששימוש במושג כפי שהוא רווח בחברה מקל על יכולת הטיעון, שכן ניתן לעשות שימוש בכל השלכה מקובלת של מושג זה, ללא צורך לבאר אותה מן היסוד. כך הבינו את טיעוניו של הרב טאו מספר מבקרים, שדבריהם יובאו להלן.

²³ בניסוח אחר ניתן לומר שה"קודש" אינו "אובייקט" שניתן לתפיסה על ידי ה"סובייקט" המכיר, אלא מצב אחר של ה"סובייקט" שייתכן ואף מפקיע את הניגוד "סובייקט-אובייקט". להגדרה זו של "מושג" ושל מבנה ההכרה, עיין עוד: טימותי קלרק, **מרטין היידגר – מבוא** (תל אביב: רסלינג, 2007), עמ' 33-30 (להלן: קלרק, **מבוא**); אברהם מנסבך, **קיום ומשמעות: מרטין היידגר על האדם, הלשון והאמנות** (ירושלים: מאגנס, תשנ"ח), עמ' 33-31 (להלן: מנסבך, **קיום**). הגדרות אלו תיבחנה להלן (ד.4.).

²⁴ הרב צבי ישראל טאו, **לאמונת עתנו** (ירושלים: חוסן ישועות, תשנ"ד) ח"א עמ' עט-פ (להלן: **לאמונות**); שם, ח"ג, עמ' מב-מג; שם, ח"ח עמ' פד-פה; הרב טאו, **נשמה לעם עליה** (ירושלים: עין בעין יראו, תשס"ו), עמ' קנז (להלן: **נשמה**); שיעור לקראת חג השבועות בנושא "משה בהשכמה עלה", שניתן בחודש אייר תש"ע (להלן: **שבועות**): "[...] לא מבט שהוא שאוב מרִשְׁמֵי-היִישׁ שאנחנו מעכלים אותם ומזה בונים את השקפותינו, אלא אנחנו באים ממקור העולם, ממקור היִישׁ, מהמגמה של היִישׁ [...] על פי זה אנחנו מכוננים את מחשבותינו ואת צעדינו ופעולותינו, ואת המבט על הטבע ועל ההיסטוריה, ועל מקומו של האדם בהווה"; הרב צבי ישראל טאו, **הנשמות החדשות** (ירושלים: שירת ישראל, לש"ה), עמ' 4 (להלן: **הנשמות החדשות**).

בעוד השני הוא עלול לטעויות ורדוד.²⁵ מושגים אלו יתבארו להלן בהרחבה, אולם כעת נאמר שלדעת הרב טאו אדם מן השורה אינו יכול להכיר את המציאות באופן עמוק ולהבין את התהליכים המתרחשים בה, כל עוד הוא לא סיגל לעצמו "מבט של קודש". מבט זה אינו נוגע רק להכרת המציאות, אלא גם ליכולתו של האדם לסגל לעצמו איכויות נפשיות, אתיות ותיאולוגיות שונות. משום כך, שני מבטים אלו מציינים שתי דרגות מובחנות של הקיום האנושי, והמעבר ביניהן אינו פרי החלטה רצונית ורגעית, אלא עניין של שינוי עמוק ומשמעותי במכלול התודעה.²⁶

הרב טאו מכנה את סיגול ה"מבט של קודש" בשם **"מהפכה קופרניקאית"**,²⁷ משום שלדבריו יש בו משום פרספקטיבה חדשה של הכרה; פרספקטיבה שאינה נשענת על נתוני החושים או על העדפותיו האישיות של האדם, אלא על הקטגוריות הכלליות של ה"קודש":

בכח מחשבתו צריך האדם להשתחרר יותר ויותר מהקישור המעיק אל מוגבלות ההווה [...] יש צורך ב'מהפכה קופרניקאית' שתעמיד את העולם הרוחני-האידיאלי במרכז הכל [...] מהפכה זו תיווצר על ידי לימוד האמונה.²⁸

ההתעלות הרוחנית [...] מחייבת מהפכה קופרניקאית, משום שהיא נוגעת לשאלה מה עומד במרכז, וסביב מה הכל סובב [...] השקפתנו האמונית מלמדת אותנו שכל מה שאנו רואים בעולם הזה אינו אלא חלק קטן מן המציאות.²⁹

האם מדובר בתפיסה דתית-שמרנית גרידא, או בעיסוק שיטתי בתורת הכרה בעלת השלכות נרחבות? בשורות הבאות אשתדל להראות שהאינטנסיביות, הקוהרנטיות וההיקף בהם עוסק הרב טאו בתחום זה, מורים בבירור על האפשרות השנייה.

חוברת ב): יראי ה' אינם מביטים על המציאות מצד קוצר הראות האנושי, אלא הם סוקרים את הדברים ברעיונות ובמבטים חובקי עולם, **מהפרספקטיבה של המבט האלוהי**.

²⁵ הרב צבי ישראל טאו, **צדיק באמונתו יחיה** (ירושלים: לש"ה, תשס"ב), עמ' יג; כג; לו; לח (להלן: **צדיק**).
²⁶ **צדיק**, עמ' רפו: "אין הוא אותו אדם [...] כל אישיותו מתעלה למדרגה חדשה [...] מתגלות לו קומות פנימיות של חייו של היה מודע אליהן עד כה"; שם, עמ' רעח-רעט: "ברגע שרוח הקודש שורה על אדם הוא יודע שהוא נהפך לאיש אחר". מבנה כפול זה של הכרה, הדורש מאמץ על מנת לעבור בין שני חלקיו, מופיע כבר במשנתו של מרטין בובר ("אני-לז" מול "אני-אתה"). כפי שהוזכר בפרק א, הרב טאו הושפע ממשנה זו בצעירותו.

²⁷ שימוש-לשון זה לקוח מספרו עמנואל קאנט, **ביקורת התבונה הטהורה** (ירושלים: מוסד ביאליק, תשי"ד), עמ' 16 (להלן: קאנט, **ביקורת**).

²⁸ **לאמונת**, ח"ג עמ' ס. השווה: **שבועות**: "'היא [=התורה] אינה מקבלת שום רושם מהחיים והסביבה, היא מתוה להחיים את דרכם" – אתם רואים מה זה? המהפכה הקופרניקאית! – **היא מתוה את החיים, היא לא נפעלת על ידי החיים אלא היא פועלת על החיים**".

²⁹ הרב צבי ישראל טאו, "כי ביה ד' צור עולמים", בתוך: **קודש וחול** (עלי: מכון בניין התורה, תשס"ז), עמ' עה (להלן: **קודש**). עיין עוד: **לאמונת**, ח"ג, עמ' יא-יב: "**לא עוד העמדת ה'אני' במרכז, בחשבונות קטנוניים אישיים** [...]".

2.ב. גישה ושלוש קביעות ראשונות

המקורות המרכזיים בהם מתבררת עמדתו של הרב טאו ביחס למושגים "קודש" ו"מבט של קודש" הם שיחותיו אודות הגישה הראויה אל "כתבי הקודש". בפרק הראשון של הספר "צדיק באמונתו יחיה" מובאות באופן מסודר שלוש קביעות ביחס ל"כתבי הקודש". קביעות אלו הן בעלות משקל רב להבנת האופן שבו תופס הרב טאו את היחס שבין ה"קודש" וההכרה האנושית:³⁰

הקביעה הראשונה היא ש"כתבי הקודש" מכילים חכמה שמקורה שונה מכל המוכר לנו כיום – נבואה ורוח הקודש. הנבואה ביסודה איננה קבלת סך מסוים של ידיעות לתוך מערך ההכרה האנושי המוכר, אלא היפתחות נפשית ורוחנית לרבדים נוספים של הכרה: "הנביא אינו מעביר אינפורמציה ללומד אצלו [...] [אלא] מביא אותו למדרגת הנבואה".³¹ היפתחות זו קשורה לשינוי במבנה האישיות והמודעות העצמית של הזוכה לנבואה: "כל אישיותו מתעלה למדרגה חדשה [...] מתגלות לו קומות פנימיות של חייו שלא היה מודע להן עד כה";³² וגם ובעיקר – לאופן אחר של התבוננות על העולם: "יראי ה' אינם מביטים על המציאות מצד קוצר הראות האנושי, אלא הם סוקרים את הדברים ברעיונות ובמבטים חובקי עולם, מהפרספקטיבה של המבט האלוהי".³³

על אף המסתורין שבניסוחים אלו, תכנם של רבדי ההכרה השונים ואופן ההיפתחות אליהם יתבררו להלן.

על גבי קביעה ראשונה זו באה **הקביעה השנייה**: היות ומדובר בחכמה בעלת אופי שונה, אין די בלימודם והבנתם של "כתבי הקודש" בכלי ההכרה המוכרים, אלא יש להיפתח למערך ההכרה השונה שממנו חכמה זו מגיעה. פעולה זו דורשת מאמץ, שכן גם בתקופה שבה התקיימה הנבואה נדרשו לא מעט יכולות נפשיות ורוחניות על מנת להגיע להכרה זו, ומאז שתופעה זו נעלמה הדבר נעשה בלתי אפשרי או על גבול הבלתי אפשרי:³⁴

בשיעורי התנ"ך היה רבינו [=הרצ"ה] מרבה לדבר על הנביא, על רמתו ומדריגתו, על מבטו המיוחד ואופן ראייתו וקליטתו את העולם, את ישראל ואת שלשלת המאורעות, ועל עומק ציפיית ישועתו. במכוון סידר רבינו דבריו כך כדי לקרב את התלמידים למושגי הנבואה, לרמה ולאווירה הזאת, כדי שיכירו, לפחות במקצת, במאי עסקינן, מה הנושא ומה הרמה. כדי להבין היום, במצבנו הפרטי, החלקי והשבור, את דברי הקודש שנתחברו

³⁰ עיין עוד: אליהו שי, "הציונות הדתית – בין צדיק באמונתו יחיה לגובה העיניים", בתוך: **צהר** (לוד: הוצאת צהר, תשס"א) גיליון י"ג, עמ' 105-106 (להלן: שי, **צדיק**).

³¹ **צדיק**, עמ' רעח. עיין עוד: הרב צבי ישראל טאו, **לדרך הקודש** (ירושלים: חוסן ישועות, תשנ"ט) עמ' נז (להלן: **לדרך**): "קשר בין רב ותלמיד אינו קשר של הקניית ידיעות בלבד, אלא קשר חי, כמו אב ובן, קשר של הולדה. הרב מוליד את התלמיד לידה רוחנית בקומה אחרת, ונותן לו חיים חדשים, טבע חדש".

³² **צדיק**, עמ' רפו.

³³ **חוברת ב**, עמ' 4.

³⁴ **צדיק**, עמ' ה: "לפי מידתנו כיום, לאחר הסתלקות הנבואה, הננו מתקשים, ויתרה מזאת – אין אנו יכולים כלל – לראות מהו האור הקדוש החבוי [=התורה] שאנו הולכים לאורו".

ונתבטאו על פי 'רוח ד' אשר על האומה בכללה', בהיותה ברום מצבה הגשמי והרוחני, עלינו להבין היטב מהי הנבואה והשגתה [...] ³⁵.

אולם לדעת הרב טאו, "כתבי הקודש" אינם מכונים כך רק משום שהם מכילים חכמה בעלת אופי שונה, או שכתבתם נעשתה מתוך מערך הכרה שונה. **הקביעה השלישית** היא שכתבי הקודש מסוגלים להוביל את הקורא למערך הכרה זה. העיסוק הלימודי ב"כתבי הקודש" מסוגל לחולל שינוי (טרנספורמציה; מטמורפוזה) במערך ההכרה של הלומד, ויתר על כן: זהו גם תפקידו העיקרי – להפוך אותו **"לאיש אחר"** ³⁶ בעל **"עיניים אחרות"**. ³⁷

מבחינת הרב טאו, עיסוק בכתבי הקודש ללא תוצאה טרנספורמטיבית זו הוא עקר, ואין זה משנה עד כמה עיסוק זה הוא מפותח מבחינה אינטלקטואלית. טענה זו גם מוליכה לטענה נוספת במישור הפרשני: הפרשנות לכתבי הקודש אמורה להימדד אך ורק בקריטריונים של פיתוח ההכרה של ה"קודש", לעיתים אף ללא קשר הדוק או מחויבות לניתוח המילולי של הטקסט. ³⁸

³⁵ **לאמונות**, ח"ח, עמ' כד-כה

³⁶ **צדיק**, עמ' רעט

³⁷ **יום העצמאות תשס"ו** (ירושלים: שירת ישראל, תשס"ו), עמ' 2 (להלן: **חוברת ו**); שם, עמ' 5: "אנחנו עוסקים בספר ה'אורות' ומרגילים את עינינו לקנות חשבונות כאלה ולסגל לעצמנו עיניים הרואות ראה כזו". **צדיק**, עמ' יג: "רק מי ששוכנים בו הראשית והאחרית יכול להיחשב בכלל לבעל עיניים. בלעדיהן אין עיניים, האדם עיוור, חי בתוך ד אמותיו"; **לאמונות**, ח"א עמ' עט-פ; שם, ח"ג, עמ' מב-מג; **נשמה**, עמ' קנו; **לאמונות**, ח"ח, עמ' כד: "כאשר ניגשים אנו ועוסקים בדברים בגישה הנכונה, בהבנת הבדלי המדרגות שבינם לבינינו, ומתאמצים בהתאמצות רוחנית להתרומם למה שאין בנו עדיין בחיינו הרגילים, מרוממים אותנו דבריהם מפרטיותנו, מוציאים אותנו מקטנותנו, מקשרים אותנו לאוירה אחרת ורוממות כללית [...] **ומעלים את מצבנו הפרטי למצב עליון זה** [...] ככל שמשתרשת בנו הכרת גדולתם כן מתעמקת בנו ההערכה וההשתוקקות למדרגתם, ונפתחים לנו **שערי חכמה ובינה להשיג, ולו משהו, מהאמת שלהם**". סוגיה זו של הערכה תידון במפורש להלן ב.2.ב.

³⁸ השווה: תמר רוס, "הראייה קוק ופוסט מודרניזם", בתוך: **אקדמות** (ירושלים: בית מורשה, תשס"א), כרך י עמ' 198-199 (להלן: רוס, **פוסט**): "הקריטריון הבולט ביותר בכתבי הרב קוק לאימוצם של היגדים דתיים כאמיתות הוא הקריטריון האינסטרומנטלי-מכשירי: השפעת אותו ניסוח על הדרך שבה אנו חווים את המציאות, והמידה שבה הוא מסייע בידינו לקדם את הערגה המוסרית-דתית לקרבת אלוהים [...] למרות ששום מודל ספציפי אינו קולע לאמת בשלמותה, עדיין אין בחירתנו במודל זה או אחר עניין חסר משמעות [...] כאשר אנו חיים עם מודלים אלה ומתבוננים דרכם, הם משנים את גישותינו ומעצבים את המודעות שלנו [...] לדעת הרב קוק המטרה הסופית של הקריטריון המכשירי היא בהיבט המוסרי"; שם, **צדיק**, עמ' 101: "נוצר אם כן מתח, שלא תמיד מוכנים להודות בו ולהכיר בקיומו, בין המשתמע מפשט הכתוב ובין ההנחה הכללית [...] מתח זה יוצר אילוץ מסוים בלשון הכתובים". אין כוונת הדברים שלדעת הרב טאו ניתן להצמיד כל עמדה לכל טקסט, ואף לא כל עמדה בעלת "יראת שמים". לדבריו, קריאה דקדקנית של הטקסט המשולבת בקווי המתאר של ה"קודש" תוליך למובנו המקורי והנכון – שכן היא מסוגלת לפתח אצל הלומד "מבט של קודש". המתח שנוצר לכאורה בין הפרשנות של ה"קודש" ובין פשוטו של הטקסט נובע לדעת הרב טאו במישרין מאי קבלת קווי המתאר של ה"קודש", שיבוארו להלן. עיין עוד בשאלת הפרשנות להלן ב.2.ב.

ה"קודש", אם כן, אינו נוכח בהכרח בטקסט באופן מילולי ואף אינו ניתן לחילוץ ממנו באופן אינטלקטואלי גרידא.³⁹

המשותף לכל הנחות היסוד הנזכרות לעיל הוא שלדעת הרב טאו קיים מצב הכרתי מובחן, השונה באופן מהותי מהמצב ההכרתי המוכר לנו כיום, ומקורו של מצב הכרה זה הוא ה"קודש". "האדם-כפי-שהוא-כיום" שונה מאוד לדעת הרב טאו מ"האדם-כפי-שהוא-צריך-להיות", ועיקר השינוי נעוץ בסיגול "מבט של קודש".⁴⁰ כפי שיתבאר בחלקו השני של פרק זה, היכולת לסגל "מבט של קודש" היא פרי הלימוד ב"כתבי הקודש".⁴¹

כבר בשלב זה ניתן לראות שעמדתו של הרב טאו בסוגיית לימוד כתבי הקודש אינה נוגעת לטיב או לאופן הפרשנות בלבד, אלא גם לשאלות עקרוניות אודות משמעותם ותפקידם של החיים הדתיים בכללם.⁴² שאלות אלו לדעתו הולכות ומחריפות עם הזמן, משום שבתרבות הנוכחית הפער שקיים בין "האדם-כפי-שהוא-כיום" ובין "האדם-כפי-שהוא-צריך-להיות" רק הולך ומתרחב.⁴³

טרם שנעסוק בהנחות היסוד, יש לברר לאיזה תחום שייכים המושגים "מבט של קודש" ו"האדם-כפי-שהוא-צריך-להיות" – האם לתחום מדע הדתות או לתחום הפילוסופי של תורת ההכרה? לשאלה זו צדדים שונים. רודולף אוטו, מחלוצי מדע הדתות, טען בספרו "הקדושה" שהפילוסופים מתעלמים בשיטתיות מייחודה של החוויה הדתית, ופנה לשרטט אותה באמצעות קטגוריה חדשה של המצב הדתי: ה"נומינוזי".⁴⁴ ה"נומינוזי", שמשמש לדידו גם תרגום למושג ה"קדושה", הוא

³⁹ **צדיק**, עמ' שו-שז: "קחו זאת לתשומת לבכם, חשבו על כך. כל שיעור תנ"ך, כל שיעור תורה: האם באה בו לידי ביטוי הערצת הקודש, ההכרה היסודית בגובהו של הקודש [...] כל אחד, במקום שהוא נמצא ובכל שיעור שהוא נותן, על זה הוא צריך לדבר. אם יראת שמים הוא מלמד, אם הוא שח את השיח האמוני – אז הוא אכן נותן שיעור. אם אין הוא שח את השיח האמוני – חבל. עדיף שישאר בבית, שלא יחלל את הקודש". הביטויים המופיעים בציטוט: "הערצה" ו"שיח אמוני" יתבררו להלן (סעיפים ב.2 וב.2.ג.). עיין עוד: שם, עמ' שג: "מי שלא ניגש באמונה אינו יכול להבין דבר ממה שכתוב במקורות, כל התורה כולה אצלו כספר החתום".

⁴⁰ **לאמונות**, ח"ח, עמ' פד-פה; שם, עמ' קיג; **צדיק**, עמ' י-יא; שם, עמ' יז; **נשמה**, עמ' קנז; **כי עין**, עמ' רס.
⁴¹ קביעה זו ניתנת להשוואה לדבריו של הרב ד"ר יצחק ברויאר בספרו **ציוני דרך** (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשס"ז), עמ' 83-96, העוסקים בהכרה המתפתחת כתוצאה מלימוד כתבי הקודש. עיין עוד: שלום רוזנברג, **תורה ומדע** (ירושלים: משרד החינוך והתרבות, תשמ"ח), עמ' 40-42.

⁴² מי שאכן ניתח את הסוגיה מצד תורת ההכרה והתייחס לכך הוא אליהו שי, במאמרו הנ"ל.
⁴³ הציפייה לשינוי הופכת גם להיות גם נקודת המוצא בגישה אל הטקסט (להלן ב.2.ה). השווה לדבריו של הראי"ה קוק, **אורות הקודש** (ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ן), ח"א, עמ' א (להלן: הראי"ה, **אור"ק**): "חכמת הקודש היא נעלה מכל חכמה, בזה שהיא מהפכת את הרצון והתכונה הנפשית של לומדיה [...] להטביע צורה חדשה ומבולטת על הנפש ההוגה [...] לעשות את ההוגה בהם לבריה חדשה, לעקור אותו מעצמיות תכונותיו הרעות ולהעמידו במצב של מציאות חדשה, טהורה [...]".

⁴⁴ רודולף אוטו, **הקדושה** (ירושלים: כרמל, תשנ"ט), עמ' 9 (להלן: אוטו, **הקדושה**): "במרץ ובכישרון הראויים כמעט להערצה, עוצמים את העיניים בפני ייחודה הסגולי של החוויה הדתית, ייחוד שחותמו ניכר אף בגילוייה הפרימיטיביים ביותר. אכן, זו התעלמות מפליאה ועם זאת מעוררת תמיהה: שכן, אם יש בכלל תחום כלשהו בין תחומי החוויה האנושית הניכר בייחוד סגולי המיוחד לו בלבד, הרי זה תחום החוויה הדתית".

תערובת של מספר חוויות דתיות מובהקות: התפעמות, חגיגות, מסתוריות, אימה ומשיכה. חוויות אלו הן "לא-רציונליות", משום שבאופן עקרוני הן אינן יכולות להינתן בהכרח מושגית, על אף שהן בעלות מבנה קבוע ומקורן בנפש האנושית.⁴⁵ ויליאם גיימס, בספרו "החוויה הדתית לסוגיה" הגדיר את החוויה המיסטית שבדת באמצעות ארבעה מאפיינים: א. לא ניתן להביע חוויה זו במילים, ומשום כך רק מי שזכה לחוויה זו מסוגל להבין אותה; ב. החוויה היא בעלת איכות הדומה לידיעה. האדם מרגיש שמתגלה לפניו אמת חשובה כלשהי; ג. החוויה היא ארעית ואינה מתמשכת; ד. חוויה זו מגיעה במצב נפשי של פאסיביות.⁴⁶ בהמשך הוא קבע שהגרעין של החוויה המיסטית הוא היסחפות נפשית באמצעות הרגשה עמוקה וחדשה של פשר.⁴⁷

שתי דוגמאות אלו מתחום מדע הדתות תוחמות את גבולותיו בחקר החוויות הדתיות, שעל אף שקיימת בהן איכות מסוימת של הכרה, הן מאופיינות כבלתי ניתנות לתיאור וארעיות.

יוסף דן בספרו "על הקדושה" יוצא כנגד צמצום זה וקובע שחקר הדתות נערך בראשיתו בידי חוקרים נוצרים, והדבר הותיר את רישומו על התחום כולו. לדבריו, תפיסת ה"דת" בנצרות שונה מאוד מדתות אחרות, בפרט היהדות והאסלאם, והרקע לכך מורכב ממספר גורמים חברתיים ותרבותיים.⁴⁸ ההבדל המרכזי לדעתו הוא באופן שבו רואה הנצרות את ה"קדושה" – ואת החוויות הכרוכות בה – כתחום נפרד מחיי החולין, בניגוד ליהדות ולאסלאם בהם ה"קדושה" היא מושג טוטאלי המקיף את כלל התחומים של החברה והתרבות:

התפיסות העיקריות בתחום הבנתה של הקדושה, כפי שפותחו בידי רודולף אוטו, ויליאם גיימס, אוולין אנדרהיל ומירצ'ה אליאדה מבוססות אפוא על החוויה המסיונרית הנוצרית: הקדושה חודרת אל תחום של חולין, מקדשת אותו וגודרת אותו בפני החולין המוסיף לשרור מסביב. החוויה הדתית כפי שהיא מתוארת אצל גיימס, התופעה

⁴⁵ שם, עמ' 70. בפרק שכותרתו "הקדושה כקטגוריה א-פריורית" (עמ' 123) טוען אוטו: "רגשות אלה אינם בעצמם קליטות חושיות, אלא הם פירושים והערכות, המוסבים בתחילה על נתוני הניסיון החושי, ובשלבים יותר מתקדמים הם מציבים מושאים וישים [...] תכנים של הרגש הנומיוזי נובעים במקורם, בדיוק כמו 'מושגי השכל הטהורים' של קאנט וכמו האידאות והערכים של המוסר והאתסטיקה, ממקור כמוס ועצמאי משלהם, המעצב את האידאות ואת הרגשות הרליגיוזיים בלי תלות בניסיון החושי. הווה אומר, מקורם ב'יתבונה הטהורה' במשמע העמוק ביותר [...] אנו מכנים אותה מצולות הנפש". השווה גם לדברי הסיכום של בן שלמה, שם, עמ' 197: "אוטו קובע את הנומיוזי הלא-רציונלי – ולא את המושג שעמו הוא נקשר בסכמאטיזם – כמהותה של התופעה הדתית. הנומיוזי הזה ניתן לבידוד (וזאת עשה אוטו בניתוחו הפנומנולוגי) והוא קיים כהתנסות ממשית גם כשהוא לעצמו וללא הסכימאטיזציה שלו במושג [...] הקדושה היא קטגוריה של משמעות ושל ערך ולא קטגוריה המכוננת מציאות אובייקטיבית; הפילוסופיה של הדת היא פנומנולוגית ולא אונטולוגית".

⁴⁶ ויליאם גיימס, **החוויה הדתית לסוגיה** (ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ג), עמ' 250.

⁴⁷ שם, עמ' 251.

⁴⁸ יוסף דן, **על הקדושה** (ירושלים: מאגנס, תשנ"ח), עמ' 22: "מושג הדת בנצרות, religion, נבדל מהתפיסה הדתית שהנצרות ירשה מן היהדות בכך שהוא מקיף חלק מחיי האדם – חלק גדול מהותי ומרכזי – אך לא את כלם. בצד המערכת הדתית מצויה מערכת מדינית, חברתית ותרבותית, שאינה דתית במהותה הפנימית, אך באותה עת אינה שלילית וחוטאת".

הנומינליות של אוטו, החוויה המיסטית של אנדרהיל והסימבוליקה השאמאנית של אליאדה אינן אלא גוונים שונים (ואף שונים עד מאוד) של חוויית ההתנוצצות של הקדושה במקום שלא הייתה קודם [...] היא מגודרת היטב מבחינה גאוגרפית, חברתית ופסיכולוגית.⁴⁹

משום כך, מבחינתו, יש לחקור את החוויות הדתיות שבמיסטיקה היהודית בכלים אחרים.⁵⁰

אולם עם כל הרחבת התחום שעורך דן למדע הדתות היהודי, נראה שההכרה החדשה אותה משרטט הרב טאו עדיין אינה יכולה להיות משויכת לסוגה זו: ראשית, משום שהרב טאו כלל אינו פונה לתאר או לפתח בקרב שומעיו חוויות דתיות, ולעיתים הוא אף מסתייג מחוויות אלו במפורש.⁵¹ שנית, הרב טאו נמנע משימוש בטרמינולוגיה דתית העוסקת ב**מפגש עם אלוהים**, ורוב שיעוריו עוסקים בתנאים הדרושים להכרת העולם – לא במישורים ספיריטואליים, אלא בהתייחסות לתהליכים חברתיים ותרבותיים קונקרטיים. תנאים אלו יפורטו להלן. שלישית, סגנונו של הרב טאו מאופיין בדקדקנות טקסטואלית, איפוק רגשי, לוגיקה מוקפדת ולמדנות. מתווה זה של לימוד – על אף שהוא מכיל מתח דתי גבוה – מכון להעניק ללומדים פרשנות לוגית עקבית ולא רגשות דתיים בלבד.⁵² רביעית, הרב טאו משרטט בשיעוריו הנחות יסוד, תנאים ודגשים למבנה הכרה חילופי. מבנה זה אינו תלוי בחוויות מסוימות; ניתן להפעלה באופן יזום מתוך בחירה; ואף ניתן לתיאור לאחרים. נדרש אמנם שינוי מקיף באישיות על מנת לעמוד על

⁴⁹ שם, עמ' 29. ושם, עמ' 27: "הגדרת הקדושה, כפי שהיא מצויה מדע הדתות המודרני, מבוססת כולה על התפיסה הנוצרית של הקדושה כתחום מובדל ומופרד, דהיינו על תפיסת הדת כreligio ולא על הטוטליות של התפיסה הדתית המאפיינת את היהדות והאסלאם". עיין עוד שם, עמ' 23 הערה 20, בנוגע לתפיסת הקדושה במשנת הציונות הדתית.

⁵⁰ להגדרות אלו של מיסטיקה, עיין עוד: צבי ורבלובסקי, "מיסטיקה", בתוך: **האנציקלופדיה העברית** (ירושלים: החברה להוצאת אנציקלופדיות, תשל"ג), כרך כ"ג, עמ' 346-347; גרשם שלום, **פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה**, (ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"א), עמ' 32 (להלן: שלום, **יסוד**); איש שלום, **בין** עמ' 195. קיימות אמנם הגדרות נוספות ואחרות של המושג "מיסטיקה", השמות דגש רב יותר על התיאור המאורגן והרציונלי שניתן למושג זה בדרך כלל בקרב הדתות, וכן על העובדה שהוא מכיל לעיתים קרובות מושגים והקשרי תרבות ברורים ומאובחנים. באופן זה, החוויה המיסטית אינה עומדת לעצמה, אלא מתווכת כל העת בידי הנחות יסוד וקטגוריות הכרה מסוימות. השווה: בועז הוס, "המיסטיקה של הקבלה והמיתוס של המיסטיקה היהודית", בתוך: **פעמים** (ירושלים: מכון בן צבי, תשס"ז), גיליון 110, עמ' 15-16 (להלן: הוס, **מיתוס**): "חוויה מיסטית, וכן צורות רגילות יותר של חוויה, אינן נותנות שום סימן ואין כל יסוד להאמין בכך שהן אינן מתווכות. זאת אומרת, שכל חוויה מעובדת בדרכים הכרתיות מורכבות ביותר שבאמצעותן היא מאורגנת והופכת נגישה עבורנו"; שם עמ' 20: "הבניות לשוניות ותרבותיות הסמוכות על צורות חיים ייחודיות". על אף הקרבה האפשרית בין תפיסה זו של המיסטיקה ובין עמדתו של הרב טאו, דומה שפרשנותו של הרב טאו נוטה יותר לעבר הקוטב הרציונאלי, ומעוניינת לקבוע את קטגוריות ההכרה באופן יזום וקפדני.

⁵¹ **לאמונת**, ח"ג, עמ' יז-יח.

⁵² אין להכחיש שהרב טאו מוקף במספר רב של חסידים, אולם הדבר לא נעשה באמצעות שימוש בשיטות כריזמטיות או פולחן אישיות, אלא דווקא באמצעות דרך ההסברה המטפיזית-אינטלקטואלית בה הוא משתמש. נושא זה שנוי במחלוקת, ויובא להלן ב.2.ג.

מבנה ההכרה החילופי בשלמות, כפי שהתבאר לעיל ועוד יתבאר להלן, אך שינוי זה אינו מתבצע מתוך פתיחות לחוויות מכוננות, אלא להסברות מכוננות.

די בארבע סיבות אלו על מנת למקם את משנתו של הרב טאו בתחום ההגות הדתית הנוגעת להכרה, ולא בתחום מדע הדתות.

מדובר, אם כן, בחידוש הגותי וטרמינולוגי: המושג "קודש", על פי הרב טאו, אינו מתייחס לחוויות מיסטיות או אקסטטיות אלא למבנה אחר של הכרה – "מבט של קודש" – מבנה בעל חוקיות, לכידות פנימית ומבנה שיטתי, שאף משמש הרחבה של ההכרה האנושית. ה"מבט של קודש" תלוי במספר תנאים, שניתן לחלקם לשתי חטיבות: קביעות תיאורטיות (בדומה לאלו שהוזכרו לעיל) ופיתוח עמדות נפשיות.⁵³ שתי חטיבות אלו נשענות זו על זו ומשפיעות זו על זו. הרב טאו דורש מתלמידיו ללמוד באופן תדיר את הקביעות התיאורטיות ביחס ל"קודש", ולשנות באופן יזום באמצעותן את האופן שבו הם מתבוננים על העולם ואת התנהגותם היומיומית. לימוד זה והשינוי הכרוך בו אמורים להיטמע בסופו של דבר בנפשו של הלומד, ולהקנות לו "מבט של קודש". ה"מבט של קודש", אם כן, מתפקד במשנת הרב טאו כ"הכרה-כפי-שהיא-צריכה-להיות", והתנאים לקיומו של ה"קודש" בעולמו של האדם הם ה"קטגוריות" של הכרה זו.⁵⁴

את הקביעות שנמנו לעיל ניתן גם לכנות "קטגוריות יזומות": דפוס לימודי קבוע בשיעוריו של הרב טאו הוא ניתוח סיטואציה חברתית-תרבותית באמצעות הכרות ורגשות מקובלים, לקיחת "צעד לאחור" לעבר הקביעות התיאורטיות והעמדות הנפשיות הנדרשות, ושיבה אל הסיטואציה על מנת לפרש אותה מחדש מתוך "מבט של קודש". ה"קודש", אם כן, מצוי בהכרה רק במידה ונעשה שימוש בקטגוריות הללו.⁵⁵

בחציו הראשון של הפרק אתמקד בשלוש עמדות נפשיות מרכזיות, הדרושות שלושתן לפיתוח "מבט של קודש": אידאליזם רדיקלי, הערצה ואמונה כדחף רוחני; ובשתי קביעות תיאורטיות (נוספות על אלו שהוזכרו לעיל): חשיבותה של התודעה ומעמדו של המוסר. בחציו השני של הפרק אסקור את מרחב העיסוק היומיומי הנדרש לפיתוח ההכרה החדשה.

⁵³ ליחס בין עמדות נפשיות ובין הנחות יסוד תיאורטיות, ועל משמעותה של "עמדה" בכלל, עיין: מוניקה ברזנר מזור, **אהבה בשליטה** (ירושלים: שלם, תשע"א), עמ' 94-95: "המושג 'עמדה' מייצג היערכויות מנטליות פנימיות מורכבות ויציבות יחסית כלפי אובייקטים מסוגים שונים: בני אדם, מאורעות, רעיונות, מצבים ועוד. העמדות מורות על המושאים, נסבות עליהם ומכוונות את תשומת לבנו כלפיהם [...] לעמדה שלושה רכיבים אפשריים, המקיימים קשרי גומלין ביניהם: רכיב קוגניטיבי (הכרתי), רכיב אפקטיבי (רגשי) ורכיב קונאטיבי (התנהגותי) [...] עמדה כוללת דעה, ברם בניגוד לדעה, שהיא תהליך קוגניטיבי אך לא רגשי, עמדה אוצרת בתוכה גם רגשות וגם נכונות לפעולה".

⁵⁴ מושג ה"קטגוריות" יתבאר להלן בפרק ד.

⁵⁵ השווה: **לאמונת**, ח"ח, עמ' קנז: "מצד הראיה הפשוטה, התופסת את ה'בפועל' של החיים בלבד, כפי מה שהחוש קולט ורואה – חיי חול הם; אך מצד 'עינא פקחא' [=עין פקוחה] של אמונה, של הסתכלות רוחנית, של הבנה הרואה לפניו את העתיד – קודש יש בכוחות, בנטיות ובהרגשות כולם. התפיסה העליונה גם היא יודעת שחיים אלו חיי חול הם, כמות שהם, אבל על גבי זה יודעת היא להתבונן גם מצד אחר, בהתבוננות הבאה מקומה עליונה יותר".

כפי שציינתי לעיל, העיסוק המפורט בתנאים ובשלל הנושאים המשיקים ל"קודש" מצייר תמונה מורכבת ומקורית שלו, שמפקיעה אותו ממובנו השגור.

ב.2.א. עמדה של אידאליזם רדיקלי

לדעת הרב טאו, הצעד הראשון בכניסה אל העולם הרוחני הוא הענקת מעמד של ממשות למטפיזיקה. לדבריו, השקפת העולם המטריאליסטית מונעת מן האדם להבחין ברבדים נוספים שקיימים בהכרה:

המציאות הממשית זו המציאות הרוחנית [...] הצעד הראשון בלימוד אמונה הוא השחרור מ"שכרון החושים", כלומר ההשתחררות מן המחשבה שרק מה שהחוש קולט, ממשש ותופס הוא הממשות. עלינו להשתחרר עוד ועוד מהטעות הזאת [...] העולם-הבא והרוחניות הם דברים ממשיים לאין ערוך מהדברים החומריים, אף-על-פי שאי אפשר למשש אותם בידיים או לראותם בעיניים.⁵⁶

אין מדובר על שלילה של המטריאליזם במישור תיאורטי בלבד, אלא על דרישה לשינוי במערך הנפשי ביחס למעמדם של החושים, וביטול הקדימות שהאדם מעניק להם במערך ההכרה. שינוי זה כולל בין היתר שוויון נפש כלפי רגשות שמקורם בחושים, ולעיתים אף שחרור מסוגים שונים של מעורבות חברתית, במידה ואלו מתבססים על תפיסת עולם חומרנית.⁵⁷

בקובץ "קודש וחול" שיצא לאור לזכרו של אל"מ דרור ויינברג מופיע עיבוד של מספר שיחות שנתן הרב טאו בנושא, ובהן הוא מבאר עיקרון זה בהרחבה.⁵⁸ לאורך השיחות מבחין הרב טאו בין שני שלבים מרכזיים:

בשלב הראשון האדם נדרש לפרוש מבחינה נפשית מ"חיי החולין", קרי: מניסיונו להשתלב במרחב החברתי והתרבותי כפי שהוא – ולרכז את מירב מאמציו בתפיסת ממשותו של העולם הרוחני, עד לרמה של "אידאליזם רדיקלי".⁵⁹ פרישות זו היא הכרחית לדעת הרב טאו, ובלעדיה לא ניתן לעמוד על אופיו של עולם הרוח. זוהי, לדעתו, "פקיחת העיניים הראשונה", שכן "קודם כל יש לדעת שמה שלא רואים ולא חשים, הוא הרבה יותר ממשי, נצחי, חי וקיים מכל מה שניתן למשש, לתפוס ולראות".⁶⁰

⁵⁶ **חובות ו, עמ' 5 ; קודש, עמ' נח:** "לא די לדעת שהעולם הבא הוא יותר חשוב ואידיאלי מהעולם הזה, אלא שהוא גם יותר ממשי". זו אחת מנקודות הביקורת הנוקבות של הרב טאו על התרבות המערבית במאה העשרים, השווה: שם, עמ' עד.

⁵⁷ **לאמונות, ח"ג, עמ' קעג:** "יסוד יראת השמים, האמונה והמוסר הוא להשתחרר משכרון החושים המתפעלים כל כך משאון החיים החיצוניים, ולהבין כי דווקא המהות, הנשמה, הנצח, הקודש הוא הרבה יותר חי והרבה יותר קיים מהחול, מכל המוחש והמורגש". עיין גם בדבריהם של יוסקה אחיטוב וברוך כהנא שיובאו להלן.

⁵⁸ **קודש, עמ' נה-פב.** העיקרון של שלילת החומרנות לובש ופושט צורה במאמר, ומשמש לביאור מספר סוגיות מפתח בכתבי הראי"ה קוק.

⁵⁹ שם, עמ' סא

⁶⁰ שם, עמ' נח

באופן מפתיע מעניק הרב טאו תפקיד מכריע לתפיסות פסימיסטיות ופוסט-מודרניות בתהליך נפשי ורוחני זה, שכן לטענתו הן גורמות למאיסתם של "חיי החולין":

ההשקפה הפסימיסטית יצרה ספרות ענפה מאוד, שהשפיעה רבות על הספרות העולמית בכללה ועל השקפת האדם על עצמו והעולם במאות [השנים] האחרונות [...] בכך שהפסימיזם מבטל את ערכם של חיי העולם הזה, מבליט הוא, בלא יודעין, את ערכם של החיים המוחלטים של העולם הבא [...] הם תורמים להסרת הדמיונות של רוב בני האדם, שמתמכרים ומשתעבדים אל העולם הזה.⁶¹

בשלב השני האדם נקרא לחזור ולהשתלב במרחב החברתי והתרבותי. אולם השתלבות זו לא אמורה להתבצע מתוך מעורבות רגשית (התעניינות, סימפטיה) כל עוד החברה והתרבות מתבססות על תפיסות עולם חומרניות – שכן לא ניתן לסגת מהשלב הראשון שבו התרחש ניתוק מחיי החולין.⁶² משום כך, ההשתלבות מקבלת מעמד של שליחות שתפקידה לנסות ולבטא את הרעיונות המטפיזיים שבעולם הרוחני במסגרות החברתיות השונות, ללא כל השפעה והיזון חוזר מהן.⁶³ תהליך כפול זה של פרישות והשתלבות מבטא לדעת הרב טאו את חירותו של האדם ביחס לטבע.⁶⁴

⁶¹ שם, עמ' סז-סט

⁶² שם, עמ' ס. לנושא זה אף מוקדש הכרך העשירי של "לאמונת עתנו" כולו, העוסק בפרישתו של רבי שמעון בר יוחאי למערה וביציאתו ממנה.

⁶³ עמדה נפשית זו הייתה ועודנה "צליל צורם" בעיני רבים בציונות הדתית, שרואים בהשתלבות חברתית ותרבותית את הרעיון המרכזי שתנועה זו חרתה על דגלה. יוסקה אחיטוב תאר את עמדת הרב טאו כ"הסתייגויות גוברות והולכות מהלכי רוח חברתיים, כלליים ומוסריים, המאפיינים את האורתודוקסיה המודרנית", והתריע מפני פיתוחה של שפה פנימית וקודים לשוניים ייחודיים [יוסקה אחיטוב, "הרב טאו על האומה הפלשתינית", בתוך: **אקדמות** (ירושלים: בית מורשה, תשס"ו), כרך י"ז, עמ' 151-152 (להלן: אחיטוב, **האומה**)]. ברוך כהנא האשים את הרב טאו בפחד מהכאוס שבתרבות הנוכחית, וטען שבדומה לחברה החרדית הפחד גורם להקשחת עמדותיו של הרב טאו ביחס למסורת, להסתגרות בדלנית – ועל הכול: לנסיגה מעמדותיו של הראי"ה קוק [ברוך כהנא, "חדש אסור מן הנפש", בתוך: **אקדמות**, הוצאת בית מורשה, ירושלים, כרך כ"ג, תשס"ט (להלן: כהנא, **חדש**), עמ' 31-32]. הרב בני לאו עוד הרחיק לכת וטען שמדובר בכת המתנכרת לחברה הישראלית, שעל הציונות הדתית להתנער ממנה [בני לאו, "קצה הקו", בתוך: **מוסף שבת**, מקור ראשון, כח אדר א' תשע"א (להלן: לאו, **קצה**)]. אולם כותבים אלו לא העניקו משקל רב למשנתו המטפיזית של הרב טאו הנוגעת ל"קודש", אלא התייחסו להשלכותיה החברתיות בלבד. מבחינת הרב טאו, התנגדותו איננה רגשית אלא אינטלקטואלית: הנחות היסוד הכרוכות במושג "קודש" אינן מאפשרות השתלבות חברתית ותרבותית בנוסח הציונות הדתית הקלאסית. השווה: דב שוורץ, **אתגר ומשבר בחוג הרב קוק** (תל אביב: עם עובד, תשס"א), עמ' 92-95 (להלן: שוורץ, **משבר**), שמתאר את הרעיונות התיאולוגיים שהובילו לדעתו למתח וניכור מהמציאות במשנתו של הרב טאו. להלן (ב.2.ג.) יובא היבט נוסף של סוגיה זו, שכן קיימת במשנתו של הרב טאו פרשנות מסועפת לתהליכים החברתיים והתרבותיים המתרחשים בחברה הישראלית.

⁶⁴ שם, עמ' עח: "ישראל ניגשים אל הטבע מתוך חירות [...] אנו באים אל הטבע מתוך מה שלמעלה מן הטבע; אנו ניגשים אל הבריאה מתוך דבקות במקורה האלוהי". טיעון זה מופיע מספר פעמים כביקורת מרומזת על משנתו של קאנט. ביקורת זו תידון להלן (ב.2.ה.).

הנחת היסוד עליה מתבסס הרב טאו בקביעה זו היא ששינוי במערך הנפשי (ואף הביולוגי) של האדם הוא אפשרי, ועם חלוף הדורות מעמדם של החושים במערך ההכרה אכן ישתנה. "האדם-כפי-שהוא-צריך-להיות" שונה גם במובנים אלו מ"האדם-כפי-שהוא-כיום", והשתלבות בחברה ובתרבות המבוססות על השקפות חומרניות אינה מקדמת שינוי זה.⁶⁵ לדבריו, שינוי זה הוא חלק אינטגרלי ומתבקש ממערכת היחסים שבין ה"קודש" וה"חול", ובין האדם והעולם:

העולם הזה עתיד להשתנות בממדים שכלל אינם קיימים בקנה המידה של כל מתקני העולם למיניהם, ושל כל הלוחמים נגד העוול [...]. האיכות והקדושה של העולם הבא עתידים למלא את העולם הזה.⁶⁶

אנו צופים את התעלותו של הטבע [...] ובעמלנו הרוחני אנו מעלים את הטבע ומקרבים אותו אל תעודתו.⁶⁷

לכן, כחלק מתביעתו להכרה בממשותה של המטפיזיקה, יוצא הרב טאו חוצץ כנגד תפיסות מסוימות שהשתרשו בציונות-הדתית בנוגע ל"גאולת ישראל". גאולת ישראל אינה, לשיטתו, חזונו של "הרצל וז'בוטינסקי בתוספת טליתות ותפילין, ותו לא"⁶⁸ – קרי: בניית התיישבות, חקלאות או מערכת בטחון בצירוף סגנון חיים דתי,⁶⁹ שכן תהליך של גאולה אינו אמור להצטמצם בשאיפות חברתיות או מדיניות אלא לחולל שינוי רוחני משמעותי: בנפש האדם, ולאחר מכן בעולם כולו.

ב.2.ב. עמדה של הערצה

עמדה נפשית נוספת שמופיעה בשיעורי הרב טאו היא ההערצה. עמדה זו אף היוותה ציר מרכזי ב"פולמוס התנ"ך" וזכתה לביקורת רבה, שכן היא נתפסה כרגש דתי אקסיומטי שאינו מאפשר חשיבה ביקורתית.⁷⁰ אולם לדעת הרב טאו, עמדה זו של "הערצה" מכילה מספר ממדים נפשיים, הנוגעים באופן ישיר לשאלת ההכרה.

⁶⁵ **קודש**, עמ' עו-עח. עיין עוד: הרב צבי ישראל טאו, **צדקה תרומם גוי** (ירושלים: חוסן ישועות, תשע"ב), עמ' יח-יט (להלן: **צדקה**): [...] המוסר האלוקי, לעומת זאת, הינו בעל ערך נצחי ואינסופי. הוא לא נוצר לאחר התגבשותה של המציאות, ולא נולד מתוך הצורך להגיב לבעיות ולקשיים המצויים בעולם, אלא הוא קדם להם [...] [זהו] מוסר אידיאלי וטוב מוחלט, שאינו כפוף לתנאי המציאות ולמגבלותיה, אלא בא להעלות את המציאות כולה למדרגה עליונה, שתהיה מותאמת לאידיאליות ולקדושה האלוקית שלשמן נברא העולם".

⁶⁶ **קודש**, עמ' עב

⁶⁷ שם, עמ' עח

⁶⁸ **קודש**, עמ' ס. ושם: "ניתן היה לחשוב שבכך שיש לנו מדינה ואנו חוגגים את יום העצמאות, כבר הגענו אל המנוחה ואל הנחלה".

⁶⁹ הרב צבי ישראל טאו, **בחכמה ייבנה בית** (עלי: לש"ה, תשס"ו), עמ' 5 (להלן: **בחכמה**) הרב טאו טוען שתפיסות אלו נובעות מחולשה כלפי המגבלות של המציאות, ומריבוי דמיונות – עיין: **קודש**, עמ' נט-ס.

⁷⁰ שי, **צדיק**, עמ' 109-110

על פי הרב טאו, כל הערכים האנושיים – הטוב, היופי, האמת – מקורם ב"קודש", והם מצויים בו באופן שלם ואידיאלי.⁷¹ ה"הערצה" היא ראשית-כל הודאה בפער זה שבין עולמו הערכי של האדם "כפי-שהוא-כיום" ובין הערכים כפי שהם מצויים ב"קודש".⁷² יש לשים לב לעובדה שה"קודש" מוצג בדיונים על תכונת ה"הערצה" כיש או כממשות רוחנית – וליתר דיוק: כ"הממשות" בה"א הידיעה – ולא כאופן של הכרה, וקיימים מעברי ניסוח חדים בסוגיה זו בין מישורים אונטולוגיים ואפיסטמולוגיים. בעייתיות זו עוד תידון להלן (ב.ג.2.).

הודאה זו בפער שבין עולמו הערכי של האדם ובין הערכים כפי שהם מצויים ב"קודש" מבוססת על העמדה הנפשית הקודמת של "אידיאליזם רדיקלי", שכן לדעת הרב טאו רק לאחר שהאדם משתחרר מהשעבוד לחושים, הוא מסוגל להודות במציאותם של ערכים מוחלטים.⁷³

ה"הערצה" לדעת הרב טאו אינה רק היחס המרכזי שאמור להתפתח באדם ביחס ל"קודש", אלא גם הנקודה הראשונה שבה ה"קודש" מתחיל להיות מורגש ונודע לאדם: ההודאה בפער במישור הערכי מוליכה לשלל רגשות נלווים, כגון יראה, געגועים, ביטול והכרת תודה, ורגשות אלו מקפלים בתוכם תחושה בלתי-אמצעית של ה"קודש" כנוכחות ממשית.⁷⁴

אולם בהבנה ש"הערצה" היא הודאה בפער בין ה"אדם-כפי-שהוא-כיום" ובין ה"קודש" עוד לא מתמצה לדעת הרב טאו החידוש שקיים בעמדה נפשית זו. בשיחה שכותרתה "תום הילדות" מבאר הרב טאו ש"הערצה" היא חלק מרצף של תכונות טבעיות השוכנות בנפש האדם בתקופת הילדות:

ההכרה הפנימית [...] נרכשת בילדות, ומהווה את הבסיס העיקרי לחיי האמונה של האדם גם בבגרותו [...] **התום, היושר הטבעי והאמון בכל הסובב**, המאפיינים כל כך את נפשו של הילד, הם המכשירים אותו לקליטה עמוקה של רגשי הקודש.⁷⁵

התורה אינה מלמדת אותנו רק מה לעשות, אלא גם בונה את כל קומות אישיותנו [...] בשלב הילדות, היא מפתחת **הערצה** טבעית אל הקודש [...] באופן חי וטבעי, באופן ישיר, ואין הוא זקוק להוכחות חיצוניות [...].⁷⁶

ה"הערצה" בתקופת הילדות היא אותה "הרגשה של גודל אין-סופי" המקיף את הילד; הרגשה המלווה בפתיחות, בהשתאות ובפליאה כלפי מושג האלוהים.⁷⁷ האדם הבוגר, המסגל לעצמו את ההכרה הרציונלית, עלול לאבד עם הזמן את האיכות הנפשית שיש ברגשות אלו של הערצה אם לא

⁷¹ לדעת הרב טאו, גם "שלם" ו"אידיאלי" אינם ביטויים מדויקים, שכן משמעותם האינסופית בתוך ה"קודש" אינה ניתנת לתפיסה על ידי האדם.

⁷² **צדיק**, עמ' יג; שם, עמ' טז; שם, עמ' קעד-קפ; שם, עמ' שו.

⁷³ השווה: **לאמונת**, ח"ג, עמ' קעג; "יסוד יראת השמים, האמונה והמוסר הוא להשתחרר משכרון החושים המתפעלים כל כך משאון החיים החיצוניים, ולהבין כי דווקא המהות, הנשמה, הנצח, הקודש הוא הרבה יותר חי והרבה יותר קיים מהחול, מכל המוחש והמורגש".

⁷⁴ שם, עמ' קעא-קעב; **צדיק**, עמ' קעד-קפ; שם, עמ' שו.

⁷⁵ שם, עמ' קע-קעא.

⁷⁶ שם, עמ' קעב.

⁷⁷ שם, עמ' קעט.

יקפיד לשמור עליה. הרב טאו אינו רואה ברציונליזם כשלעצמו גורם שלילי, אולם לעיתים קרובות הוא מתפתח על חשבון של עמדות נפשיות אחרות – כגון התום, האמון וההערצה: "טבעו של האדם המבוגר, בעל השכל המפותח, לתת נימוקים רציונליים לכל מה שהוא עושה, חוה וקולט".⁷⁸ בעמדות אלו טמון לדעת הרב טאו המפתח לרבדים שונים של רוחניות, ובכללן לרוחניות הנבואית – שנדרשת על מנת ליצור יחס משמעותי אל ה"קודש".⁷⁹

האמת הגדולה של העניינים הרוחניים מיוסדת על יסודם הסודי, שהוא עמוק יותר מן היסוד הרציונלי הרגיל [...]. החשיבה ההגיונית הרגילה מיוסדת על החושים, [על] ההבדלה וההפשטה של הנתונים שנבנים על ידי רשמי החושים.⁸⁰

העדר ההכרה [הרציונלית] כאן אינו פחיתות, אלא אדרבה – הוא מעלה. זוהי תפיסה טהורה מהכרה [...] התפיסה הזו באה מתוך התעלומה הנשמית, שיש לה פתח דרך החוש הבריא, הטבעי, הילדותי הזה.⁸¹

אין מדובר בזניחת החשיבה הרציונלית, אלא **בתחושה קדם-רציונלית שנוכחת עוד בשלבים המוקדמים של התפתחות ההכרה**.⁸² תחושה בלתי אמצעית וודאית זו של ה"קודש" ניתנת לשחזור גם במבנה ההכרה של האדם הבוגר, כל עוד הוא מכיר בפער בינו ובין ה"קודש".⁸³

אולם הרב טאו אינו מסתפק בעמדה של הערצה כלפי ה"קודש" ובפיתוח הרגשות והתחושות הנלווים אליה, אלא תובע לממש אותה גם כלפי תכנם הספציפי של "כתבי הקודש".⁸⁴ על פי גישתו, עיסוק בתכנם של "כתבי הקודש" לא אמור להיערך בכלים היסטוריים, ספרותיים או פילולוגיים, שכן תפקידם של הדמויות והאירועים המופיעים בטקסט הוא לתאר היבטים שונים של הכרה בלבד. כל דמות מקראית היא מימוש מסוים של "האדם-כפי-שהוא-צריך-להיות",

⁷⁸ שם, עמ' קעד

⁷⁹ שם, קעג: "הערצת הקודש, כפי שהיא מוטבעת בנפש על ידי רשמי הילדות, צריכה להיות יסוד היסודות בבניין האישיות הישראלית"

⁸⁰ שם, עמ' קצג-קצד

⁸¹ שם, עמ' קפז

⁸² לדעת הרב טאו, וכפי שעוד יבואר להלן (ג.2), איכות נפשית זו משמשת גם מבוא להבנת כתביו המורכבים של הראי"ה קוק, שכן הוא עצמו התבסס עליה – הן באישיותו הפרטית והן בתפיסת עולמו הכוללת (צדיק, עמ' קצד): "הרב [=הראי"ה קוק] מספר כאן על עצמו. כשהוא מרצה בדברי אמונה, הוא מגיע לשלב שהילד שבו מדבר מתוכו, ואז דבריו נאמרים מעומק הנשמה, דברים שמתרוממים מעל הספירה הרציונלית".

⁸³ **לאמונת**, ח"א, עמ' עט-פ

⁸⁴ **צדיק**, עמ' שו: "הערצת הקודש [היא] ההכרה היסודית של הגובה של הקודש לעומת הקטנות שלנו, הגובה של הנבואה, הגובה של אבות האומה, של משה רבינו ודוד המלך"; שם, עמ' סח: "אימתי תוכל לשאוב מן התורה קדושה והתעלות בלתי פוסקת? רק בשעה שבה הנך מתייחס אליה כאל תוכן עליון אלוהי שאתה הרבה למטה ממנו והנך מנסה להבין מעט ממנו, אך יודע שכמה שתבין – עוד לא ירדת לסוף הדברים בכלל, אפילו לא התחלת להבין...".

והתבוננות בה אמורה לחשוף פן נוסף בהכרה הראויה ("מבט של קודש").⁸⁵ משום כך, יש לפתח הערצה גם כלפי כל תוכן ספציפי בכתבי הקודש, על מנת לחשוף את ההיבט הספציפי של ההכרה שהוא מכיל. עמדה זו אינה נובעת מעיון בטקסט מקראי זה או אחר, אלא מהקביעות ביחס לכתבי הקודש שנמנו לעיל.

בהערצה של דמויות המקרא לא מתווספת רק איכות קדם-רציונלית אל ההכרה, אלא גם ובעיקר תוכן מושגי ממשי, שמשרטט באופן קפדני את ה"הכרה-כפי-שהיא-צריכה-להיות". ההערצה לתוכנם של "כתבי הקודש" מעניקה להם מובן מחודש, ומשמשת ביד הרב טאו כלי לפיתוח מושגים, שפה ומודל שיטתי ליישום ה"מבט של קודש".⁸⁶

עמדה זו ביחס ל"כתבי הקודש" עוררה מספר טענות ביקורת, שתקפו את האופן שבו משתמש הרב טאו בתכונת ה"הערצה": הרב יואל בן נון שלל באופן נחרץ את השימוש ברגש הערצה כלפי דמויות המקרא – ובסופו של דבר כלפי כל תוכן מסוים שנכתב בכתבי הקודש. לטענתו, עמדה רגשית זו אמורה להתפתח כלפי אלוהים בלבד, ואילו אל התורה – על כל דמויותיה, מצוותיה וסיפוריה – יש לגשת על פי קנה מידה רציונלי.⁸⁷

הרב שרלו טען, בניגוד לדעתו של הרב בן נון, שהוא אינו מעוניין לוותר על עיקרון ה"הערצה" ביחס לכתבי הקודש, אולם תפיסתו את מושג ההערצה היא שונה. "ההערצה" מהסוג שדורש הרב טאו בסופו של דבר מציבה לה כאובייקט דבר מה המצוי לחלוטין מחוץ לעולמו של הלומד, ואילו לדידו מושא ההערצה אמור להימצא כל העת באותו עולם ובאותו מישור עם המעריך.⁸⁸ זאת ועוד: משמעותה החיובית של ההערצה מתקבלת לדעת הרב שרלו מהאזנה לכתוב עצמו, כתוצאה, ולא כהנחת עבודה אפריורית ואקסיומטית. לדבריו, עצם הגישה עם הנחות יסוד אל הכתוב – כגון

⁸⁵ מדובר לדעתו במסקנה מתבקשת ועקבית של הנחות היסוד שנמנו לעיל (ב.2). השווה: **לאמונת**, ח"ג, עמ' קיט.

⁸⁶ נושא זה יתבאר להלן, בחלקו השני של הפרק (ב.3).

⁸⁷ הרב יואל בן-נון, "שובו לדרך האורות", בתוך: **הצופה**, י"ז באדר תשס"ב (להלן: בן נון, **שובו**). לדעתו, הערצה במקומות אלו היא התחמקות ופחד מחשיבה עצמאית, ואף מנוגדת לדרכו החינוכית של הראי"ה קוק. התורה נכתבה בשפה רגילה על מנת שהאדם יוכל לדון בה מתוך עולמו הערכי, והאנשים המתוארים בהם הם "בני אדם ואינם מושלמים". דרור בונדי, במאמרו "מציאות בגובה השמים" (בתוך: **מוסף שבת**, מקור ראשון, כח אדר א' תשע"א, להלן: בונדי, **מציאות**), טוען שהרב טאו ורבנים נוספים "חיים בעולם של אידיאות". מדובר לדעתו בנטייה גלותית, הנוטה לאמץ אידיאות במקום מציאות, ואשר ניתן לחזות בכישלונותיה לאורך השנים. ניתוח ביקורת זו להלן (ב.2.ג.).

⁸⁸ <http://www.moresheet.co.il/web/shut/shut2.asp?id=32612> (להלן: שרלו, **דוד**). ושם: "דומים הדברים לספרי הביורגריה על גדולי הצדיקים והרבנים היוצאים בדור האחרון, שאין בהם שום משמעות של ממש ללימוד דרכי ד' ועבודתו, ושחלק מהם הוא חינוך קלוקל לשקר ולעיוות דין, כיוון שהקוראים אותם יודעים כי אין בינם ובין גדולי ישראל דבר, ורק מי שהוא ללא פגם רצוי בעיני ד', ואילו אנו – הנפלים לא אחת בחטאינו – אין להם מקום בעולמו של הקב"ה. אנו לא זוכים לקרוא על לבטיהם או על חולשותיהם, לא על נפילותיהם ולא על קימתם ותשובתם, ובשל כך אין ספרים אלו מעוררים ליראת שמים של ממש, כי אם להערצה של דבר מה המצוי מחוץ ללומדים, ושל חוסר רלוונטיות מוחלט למעשיהם".

"הערצה" – מעמיסה על הכתוב רעיונות חיצוניים לו, ומפריעה לחשוף את כוונתו האמתית.⁸⁹ פעמים רבות היא אף מוציאה את הכתוב מפרוטו, עד שלא נותרת כמעט משמעות למילותיו. באופן זה הפרשנות מכשילה את עצמה, וגרוע מכך: מתוך "הערצה" של הקודש היא מונעת את המפגש עם הקודש עצמו – שכן ה"קודש" נוכח במשמעותו הפשוטה של המילים בהן נכתבת התורה.⁹⁰

ביקורות אלו מבוססות על ההנחה שלא ייתכן מצב-קיום אנושי שונה, ו"האדם-כפי-שהוא-כיום" קרוב או זהה ל"אדם-כפי-שהוא-צריך-להיות". לטענתם, "כתבי הקודש" מתייחסים אל האדם במצבו הנוכחי, ומעניקים לו הדרכה באמצעות כלי ההכרה של מצב זה.⁹¹

על אף שהדיון בהנחה זו משמש סלע תשתית לפולמוס כולו, מעטים הם הכותבים שניסחו אותו במפורש.⁹²

⁸⁹ מתוך חלופת מכתבים עם יאיר הלוי בחודש ניסן, תשס"א, שלא התפרסמה בדפוס.

⁹⁰ שם: "לימוד התורה שאני מדבר עליו בא מתוך כתבי הקודש עצמם, ומבקש לשמוע את דברי הנביא ואת תורת האמת שבפיהו, ללא לקיחת שוחד וללא נשיאת פנים לאיש. איסור חמור הוא לשפוט מכוחה של מערכת ערכים מעוותות עמה בא האדם ללימוד תנ"ך. הלימוד היחיד הלגיטימי של דבר הנבואה הוא לשמוע את דברי הנביא עצמו, וללמוד מהם את שתובע הקב"ה מאתנו שנלמד [...] אין הדרך שהצעת מאזינה לדבר ד' ומבקשת אותו, בדרכם של חז"ל ובעלי המדרש, **אלא מבקשת להניח הנחות מקודמות שאינן עולות בקנה אחד עם דברי הנבואה, ובכך אתה מוצאים לעז הן על הנבואה, ואף אינך מאזין לדבריה**".

⁹¹ לדברי הרב בן נון והרב שרלו, ה"הערצה" אותה דורש הרב טאו כלפי דמויות ורעיונות אינה מותרת מקום לחולשות אנושיות, לסתירות או למתחים פנימיים. באופן זה הופך המושג "קודש" למונוליטי, חף מכל חטא, טוטאלי וממילא לחסר כל סממן אנושי. יתר על כן: מבקרים אלו משווים שוב ושוב בין גישתו הטוטאלית והאוטופית של הרב טאו לפולחן הקדושים בכתבי הכמורה הנוצרית, או לכל הפחות להערצת ה"גדולים" במחנה החרדי-קיצוני.

⁹² ישראל רוזנסון, "הרהור על חמורים ואנשים", בתוך: **הצופה**, ט"ז אייר תשס"ב (להלן: רוזנסון, **הרהור**); הרב יואל בן נון, "כן, תנ"ך בגובה העיניים", בתוך: **הצופה**, י"ב שבט תשס"ב. הרב יהודה ברנדס במאמרו "במאי קמיפלג" [בתוך: **מגדים** (אלון שבות: הר עציון, תשנ"ו), כרך כו, עמ' 107-127] היה הראשון שסקר באופן נרחב את הנחות היסוד שמלוות את הדיון. מבחינתו, על אף שלא ניתן להכריע בשאלת הגישה ה"נכונה", קיים יושר אינטלקטואלי רב יותר בדיון על הנחות היסוד מאשר על פרשנות זו או אחרת (שם, עמ' 121-122): "הכל יודעים, שאין פירוש שאין לו 'מבוא'. למפרש, או לדרשן, יש הנחות יסוד שעל פי הן הוא פועל. לא תמיד קיים מבוא מפורש שבו מציג הפרשן את שיטתו. לפעמים נראה, שהפרשן לא היה מודע לגמרי לעקרונות הפרשניים על פיהם פעל. אם מפני שבנה את הפירוש בדרך אינטואיטיבית, ואם מפני שהשתייך למסורת פרשנית קודמת, והמשיך בדרך קודמיו מבלי שנתן דעתו באופן שיטתי להגדרת האסכולה שהוא משתייך אליה [...] **מחלוקת המפרשים איננה מתחילה בהכרח בשאלת האמת או בשאלת פשטי הכתובים. היא נעוצה בעמדת יסוד מוסרית או פדגוגית**. מה מותר לתרגם, וכיצד יש לדרוש. גם אם אין עמדה זו מוצגת במפורש כמניע הפרשני, היא קיימת מתחת לפני השטח". אליהו שי במאמרו "עוד על תנ"ך בגובה העיניים – ההשלכות החינוכיות", בתוך: **צהר**, הוצאת צהר, לוד, תשס"ז, גיליון כ"ט, עמ' 111 (להלן: שי, **עוד**), מתח ביקורת על מושג ההערצה של הרב טאו גם מבחינה חינוכית. לדבריו, עמדה זו מובילה לכפיפות ולביטול עצמיותו של האדם בפני מוקדי הסמכות של

מנגד, לדעת הרב טאו היותו של "האדם-כפי-שהוא-צריך-להיות" נבדל באופן מהותי מ"האדם-כפי-שהוא-כיום" מונחת בתשתית הגישה אל "כתבי הקודש" ואל ה"קודש". כל קריאה ופרשנות של טקסט תלויה בהנחות יסוד, לא כל שכן הקריאה ב"כתבי הקודש"; ושאלות כגון מה הופך את הטקסט המסוים הזה לבעל ערך מוסף של "קודש"; אילו ציפיות מביא אתו הקורא אל הטקסט; היכן ממקם הלומד בחייו את התובנות העולות מהטקסט; האם לימוד התורה הוא פעולה של "קריאה" ושל "לימוד" בלבד, או אקט דתי; – מצביעות לדעתו על ערך מוסף ועל רבדים רוחניים שאינם נוכחים בסגנון החיים של האדם המודרני.⁹³ לדבריו, כתבי הקודש לא היו מקבלים את מעמדם הנוכחי אלמלא היו נכתבים מתוך מצב-קיום אנושי אחר, עוסקים במצב-קיום אנושי אחר ומובילים את הלומד בהם למחוזות קיום אחרים:

מי ירצה ללמוד תורה אחרי זה? [...] [ללא קדושה] אף אחד לא ירצה להתהדר ביהדות כזו, ולא בייחוס כזה, שאנחנו בני אברהם, יצחק ויעקב [...] על מה נשען כל זה אם לא על התנ"ך, על האמונה, על ההערצה ועל ההבנה כמה אנחנו קטנים אל מול הגודל האין סופי של דבר ד', של הנבואה ושל תורה מן השמים?⁹⁴

משום כך, ה"הערצה" כלפי דמויות הנביאים אינה אקסיומה לדעת הרב טאו, אלא הנחת יסוד תיאורטית המונחת באופיו המיוחד של הטקסט. "כתבי הקודש" לא נועדו להדריך את ה"אדם-כפי-שהוא-כיום", אלא לשרטט את קווי המתאר של ה"אדם-כפי-שהוא-צריך-להיות". מסקנתו היא, שללא זיקה משמעותית ומחייבת ל"קודש" כמצב-קיום שונה, מעורבות אישית ומוכנות לשינוי, לא ניתן להיכנס למעגל ההרמנויטי שבו מתפרשים "כתבי הקודש".⁹⁵

המסורת. באופן זה נשללים ממנו שיקול דעתו, חשיבתו העצמאית ואף עצם יכולתו למתוח ביקורת. יכולות אלו הן קריטיות מבחינתו לפיתוח אישיותו של הלומד, כמו גם לעולמו הדתי.

⁹³ ניתוח של הגישות השונות לקריאה בכתבי הקודש מופיע במאמרו של ד"ר חנוך בן פזי, "כמיתרים על עץ – כתבי הקודש והקריאה בהם בעקבות עמנואל לוינס", בתוך: **אקדמות** (ירושלים: בית מורשה, תשס"ה), כרך ט"ז, עמ' 33-63. בן פזי מציג ארבעה מודלים מרכזיים להבנת היסוד המקודש ב"כתבי הקודש", על פי מחקרו של ג'ון גולדינגי: א. מודל העדות, שבו היחס המקודש לכתבי הקודש נובע מהעדות שהם נושאים אודות ההתגלות (או: העדות שהם נושאים אודות מסורת שהועברה בצורה נאמנה). ב. מודל הסמכות, שבו היחס המקודש נובע מהעובדה שהם מקור הסמכות ביחס לאורחות החיים ולרעיונות (מדובר בלולאה לוגית, שכן לא מובן מכוח מה הם נטלו את הסמכות, אלא אם הם גם הסמכות לקביעת סמכותם שלהם). ג. מודל ההשראה, שבו היחס המקודש נובע מכך שמדובר במילים בעלות ממד נוסף, שכן הן הגיעו מרוח הקודש או מנבואה. ד. מודל ההתגלות, שבו היחס המקודש נובע מהעובדה שהם מסוגלים להוביל לחוויה של התגלות. עמדתו של הרב טאו קרובה למודל השלישי והרביעי. עיין עוד: הרב אברהם וולפיש, "הציונות הדתית בעולם ההרמנויטיקה" (בתוך: **קובץ הציונות הדתית**, ח"ב) עמ' 462-463. הרב וולפיש מציג שתי גישות ביחס לקדושת הטקסט, הלכות ממוחקרו של שלמה בידרמן: טקסטואלית ופונקציונלית. טענתו היא שהציונות דתית מושפעת משתייהן בשווה; מאיר רוט, "בין כינון תודעה ופקרטיקה דתית", בתוך: **אקדמות** (ירושלים: בית מורשה, תשס"ה), כרך ט"ו, עמ' 92-93 בנוגע לתיאוריית "מיזוג האופקים" של גאדמר ויחסה למחלוקת זו.

⁹⁴ **צדיק**, עמ' שג-שד

⁹⁵ עיין עוד: תמר רוס, "התפעמות מעט נמהרת", בתוך: **אקדמות**, (ירושלים: בית מורשה, תשס"ח) כרך כ"א, עמ' 183: "החידוש העיקרי שבמהלך זה הוא שכל הוויכוח לגבי מעמדן האונטולוגי של טענות אמת

אם כן, מעבר להיות של ה"הערצה" מקור לרגשות ולאילויות נפשיות, היא משמשת גם שער ראשון ועיקרי לתכנים ולמושגים של ה"הכרה-כפי-שהיא-צריכה-להיות", הנובעת מ"כתבי הקודש". תכנים ומושגים אלו יתבררו עוד להלן.

ב.2.ג. אמונה כדחף רוחני

פעמים רבות בסמוך למושג "קודש" מוזכר – ואף משמש כשם נרדף – המושג "אמונה".⁹⁶ על אף ש"אמונה" אינה "עמדה נפשית" במובן הרגיל לדעת הרב טאו, שכן הוא משתמש בה לתיאור רבדים שונים במבנה תודעתו של האדם, העיון בה מסוגל לשרטט מבנה שהוא בבחינת מפתח להבנת יתר העמדות הנפשיות שהוזכרו לעיל.

במובנה הפשוט, "אמונה" לדעת הרב טאו היא עמדתו הנפשית של האדם ביחס לאלוהים. בדומה ל"הערצה", גם עמדה זו היא חלק מרצף של תכונות טבעיות השוכנות בנפש האדם בתקופת הילדות: "ברור לו [=לילד] שאלוהים הוא למעלה מכל. את ההרגשה הזו של הגודל האין-סופי, שיוצרת אצלו יחס של הערצה כלפי אלוהים, מבטא הילד בשבח ובתהילה".⁹⁷ עמדה זו, גורס הרב טאו, היא "המצב הטבעי של אדם שנברא בצלם אלוהים [...] המצב הטבעי הבריא של הנפש".⁹⁸ מדובר לא רק ביחס של התפעמות, וודאות או הערצה כלפי אלוהים או ה"קודש", אלא גם בתנועה נפשית הכוללת געגועים, עריגה ואף התמסרות.

אולם קיים במשנת הרב טאו מובן מורכב יותר של המושג "אמונה". הרב טאו מבאר שמעל ומתחת לתחום ההכרה של האדם, פועלים עליו כל העת כוחות ודחפים שונים. חלקם טבעיים, כגון דחפי הקיום או הרבייה, וחלקם רוחניים. דחפים אלו משפיעים על התנהגותו, העדפותיו ובחירותיו של האדם גם ללא התוודעות אליהם (הרב טאו מציין בפירוש שגילוי הפסיכואנליזה הוא שנתן בידו את האפשרות לבאר תהליכים רוחניים באופן זה).⁹⁹ ה"אמונה" היא הנקודה בה משיקים חיי האדם היחיד אל הדחפים הרוחניים הכלליים של המציאות, והוא מושפע מהם. השפעה זו תופיע בדמות תנועה ודחף בנפשו של היחיד כלפי הכרעות מסוימות – חברתיות, תרבותיות ואידאולוגיות: "הגורם היסודי להופעת מהלכי התחיה [=התחיה הלאומית, הציונות]

מטפיזיות הופך שולי, מכיוון שערכה של טענה כזו בשיח התאולוגי נבחן מעתה לא עלפי מידת התאמתה להוויה חיצונית כלשהי, אלא עלפי הפונקציה שהיא משמשת בחיי המאמין. מכאן שאף המטפיזיקה עצמה אינה אלא פועל יוצא של משחק השפה הדתית, אם תפיסה מטפיזית זו מכוננת צורת החיים המתבקשת ממנה ואף נתמכת עלידה"; זאב לוי, הרמנויטיקה (תל אביב: ספריית פועלים, תשמ"ו), עמ' 139-142.

⁹⁶ השווה: לאמונת, ח"ח עמ' עט

⁹⁷ צדיק, עמ' קעט; שם, עמ' קעה

⁹⁸ מתוך שיעור בנושא "יקצת האומה לתחיה" שניתן בחודש אב, תשס"ז. שיעור זה עובד לאחר מכן לפרק בספר לאמונת עתנו, ח"ח, אולם פסקאות אלו הושמטו בעריכה.

⁹⁹ הרב צבי ישראל טאו, "למהותו של חדש אייר", בתוך: כי עין בעין יראו (ירושלים: עין בעין יראו, תשס"ד), עמ' קלח (להלן: כי עין).

הוא פנימי, סמוי מן העין [...] כוחות חיים עליונים פועלים מעל לסף ההכרה של הנפשות הפועלות. כוח פנימי זה הוא המעורר אותנו, קורא לנו ודוחף אותנו לתחייה".¹⁰⁰

מובן זה של "אמונה" לדעת הרב טאו הוא פתח לשלל איכויות נפשיות, כגון היחלצות מאגואיזם; אופטימיות וודאות בניצחון הטוב; שמחה ורוממות רוח; רצון להיטיב; ועוד. אך יתר על כן: "אמונה" כדחף וכתנועה נפשית איננה רגש בלבד, אלא גם ובעיקר ידיעה השייכת למישור ההכרתי:

הסתכלות זו [=המבט הנבואי] דורשת אמנם הכנה שכלית ומוסרית מעמיקה, אולם היסוד הוא מה שהאמונה בגדלותה ובאמיתיותה [=אמיתתה] מונחת כבר בנשמתנו, היא עצם הווייתנו, והיא מתגלה בחתירה ובהעמקה של היכולת האינטלקטואלית שלנו להתוודעות עצמית.¹⁰¹

ה"התוודעות" מוסיפה למושג "אמונה" ממד של הכרה ביחס לדחף, וממד זה הוא בעל השלכות נרחבות על האופן שבו האדם תופס את חייו ואת תפקידו.¹⁰² מושג זה של "התוודעות" מופיע בכתבי הרב טאו מספר פעמים בצמוד למושגים "אמונה" ו"קודש", ומתפקד כ"צלע שלישית" או כמושג-מפתח בהבנתם.

ראיית האמונה כ"דחף" פנימי המחולל באדם תנועות פנימיות, וזיקתו של דחף זה למעגלים רחבים יותר, מופיעה כבר במשנתו של מרטין בובר.¹⁰³ בובר מבחין בין אמונה שהיא בעיקרה יחס אל טענה מטפיזית (בדומה לפעלים יודע, משער, סובר), ובין אמונה שהיא תנועה נפשית כלפי מושא האמונה (בדומה לפעלים אוהב, מתחייב).¹⁰⁴ במשנתו של בובר תנועה זו היא אמנם תוצאה של יחס בין האדם ואלוהים ולא בין היחיד ותנועות חברתיות ותרבותיות, אולם מפנה מעין זה כבר נערך במשנתו של הראי"ה, כפי שיתואר בפרק הבא.¹⁰⁵

¹⁰⁰ הרב צבי ישראל טאו, **נשמה לעם עליה** (ירושלים: עין בעין יראו, תשס"ו), עמ' צז (להלן: **נשמה**); שם, עמ' קסג. מובן מורכב זה של "אמונה" – כנקודת השקפה עם כוחות, דחפים ושפעים רוחניים – הוא הגורם גם למובן הפשוט של ה"אמונה" כתנועה של הגעגועים ואף ההתמסרות כלפי אלוהים. אולם הרב טאו אינו מרבה לדבר על תנועה זו שמתרחשת בציר האנכי, אלא על התנועה כלפי תהליכים חברתיים שמתרחשת בציר האופקי.

¹⁰¹ **לאמונות**, ח"א, עמ' עט

¹⁰² שם, עמ' יד

¹⁰³ כפי שהוזכר בפרק א, הרב טאו הושפע ממשנה זו בצעירותו.

¹⁰⁴ מרטין בובר, **שתי דרכי אמונה** (תל אביב: רסלינג, תשע"א), עמ' 10-14

¹⁰⁵ להלן (ד.4.ב.) אתלה את הסיבה להבדל זה בעובדה שהשיבה שהרב טאו עורך היא אל המטפיזיקה, ולא אל האלוהים. עיין עוד: משה הלברטל, "על מאמינים ואמונה", בתוך: **על האמונה** (ירושלים: כתר, תשס"ה), עמ' 12-14 בנוגע לאמונה כיחס לא פרופוזיציונלי; רוס, **פוסט**, עמ' 204-205: "אמונה אינה אישור של טענה עובדתית ביחס לעולם, אלא עמדה כלפי העולם. הרחק מעבר למגבלותינו עד שכל דיבור על אמת כזו או על התאמה בין טענותינו לבין מציאות זו הוא חסר משמעות. הרב קוק טוען כאן בזכות גוון של ראליזם המכיר בתפקיד שממלאת העובדה שאנו שבוים במבנים תרבותיים והיסטוריים במניעת גישה ישירה אל הטרנסצנדנטי, ובכל אופן עומד על כך שלמבנים אלה יש עוגן מסוים במציאות הטרנסצנדנטית הראלית שאליה מכוונות טענותינו, הודות לאופייה האינסופי"; הרב יואל בן נון, "אמונה אל מול הפכיה",

מבחינת הרב טאו, ל"אמונה" או להתוודעות אל הדחף הרוחני, מספר שלבים מובחנים, הכלולים בכל פרשנות של האמונה כדחף:

ראשית, ההתוודעות אמורה להתרחש כלפי עצם העובדה שקיימים בנפשו של האדם דחפים רוחניים. האדם נדרש להבין שהוא אינו מנותק מבחינה קיומית מיתר היש, אלא אדרבה: הוא שלוב בו ללא התר. נתון זה גם משליך על אופן הבנתה של המציאות כולה: המציאות איננה רק סך של כוחות טבע הפועלים זה על זה באופן כאוטי, אלא קיימים בה כוחות רוחניים ודחפי עומק המוציאים אל הפועל תהליכים שיטתיים בתחום התרבות האנושית. מדובר, אם כן, בממשות רוחנית, הנוכחת בהיסטוריה האנושית ובנפש היחיד.¹⁰⁶

לאחר מכן, על האדם לפתח תחושת שייכות כלפי מעגלים רחבים יותר – חברתיים, פוליטיים ורעיוניים; ולעסוק בהם מבחינה מחשבתית ומעשית:

לעומת התפיסה השטחית, הילדותית, המפורדת, הנוטה לתפוס כל דבר בצורה חומרנית גסה, כפרט ועוד פרט [...] התפיסה האמונית הבהירה מכרת את האחדות שבריבוי התופעות [...] להכיר את הרוחניות כישות היותר עיקרית, קיימת ונצחית [...] הבנה זו היא פנימית וכוללת¹⁰⁷

על פי הרב טאו, ככל שהאדם יתמיד לעסוק במעגלים הרחבים יותר, ההכרה ב"אמונה" כדחף רוחני פנימי – בו קיימת השקה בין הממשות הרוחנית הכללית ובין מציאותו הפרטית – תלך ותיטמע בנפשו.¹⁰⁸ ההתוודעות זו אל ה"אמונה" היא נדבך עקרוני לדעת הרב טאו בשינוי ההכרה לעבר "האדם-כפי-שהוא-צריך-להיות".

בתוך: **על האמונה** (ירושלים: כתר, תשס"ה), עמ' 230; מרדכי פכטר, "התשתית הקבלית של מושג האמונה והכפירה במשנת הרב קוק", בתוך: **דעת** (רמת גן: בר אילן, תשס"א), גיליון 47 (להלן: פכטר, **אמונה**), עמ' 69-100.

¹⁰⁶ כך מתפרש, לדוגמה, מושג "הקודש שבחול" – אחד ממושגי המפתח בכתבי הראי"ה קוק. לדעת הרב טאו, כוונת הראי"ה היא לתאר את ה"קודש" כגורם העומד מאחורי התהליכים השונים המתרחשים בעולם (**לאמונת**, ח"ח, עמ' פג): "הקודש שבחול הוא **הקודש העליון**, **השורש הפנימי המעורר ודוחף את החול לתקומתו**, והוא יותר נשגב וקדוש מהקודש שבקודש [=בכתבי הקודש] [...] הוא הסוד העליון, המקור האמתי של כל תהליך התחיה, אך **לא הכול מכירים אותו**".

¹⁰⁷ **לאמונת**, ח"ג עמ' מב. ושם עמ' ס: "בכח מחשבתו צריך האדם להשתחרר יותר ויותר מהקישור המעיק אל מוגבלות ההווה [...] **יש צורך ב'מהפכה קופרניקאית' שתעמיד את העולם הרוחני-האידיאלי במרכז הכל**".

¹⁰⁸ הרב צבי ישראל טאו, **טביעות עין וסימנים, הספקנות, חכמות החול** (ירושלים: שירת ישראל, תש"ע), עמ' י (להלן: **חוברת ה**): "יש באדם כישרון הגורם לכך שבתוך נפשו נוצר זיהוי של הדבר עמו הוא נפגש, וציור זה נקבע בנפשו. ציור זה נוצר בעומק הנפש על ידי מפגש של חיים עם הנושא המצויר, ודווקא משום כך אי אפשר לבטא אותו במילים [...] [בדומה לכך] יש בנו הכרה פנימית, "אינטואיציה" נפשית, אשר מוכיחה את אמיתותם של יסודות האמונה שלנו. כמו הזיהוי של אדם את חברו על ידי טביעת עין ללא [צורך ב]סימנים, כך יש בקרבנו זיהוי והכרה של כל יסודות האמונה הנעוצים במאורעות ההיסטוריים. זיהוי זה מקנה לנו וודאות [...]".

השלב המכריע מבחינת הרב טאו הוא ההתוודעות אל הפרשנות הספציפית של אותם דחפים רוחניים. כפי שהתבאר, הדחפים הרוחניים אינם רק ישויות ספיריטואליות, אלא גורמים המניעים תהליכים חברתיים, תרבותיים ופוליטיים. לדעת הרב טאו, לאחר שהאדם מתוודע לקיומם של דחפים רוחניים בנפשו, עליו לפרש אותם לעצמו באופן ספציפי ביחס לתהליכים החברתיים שהוא שרוי בהם. מדובר במתווה החוזר על עצמו במשנתו של הרב טאו: הדחפים הרוחניים שבמציאות "מעוררים" ו"דוחפים" את האדם לכיוון מסוים באופן עמום, קרי: מבלי שהוא מודע לסיבתם ולתכליתם, ואילו הוא מצדו מנסה לבאר לעצמו את אותם דחפים המשפיעים על תודעתו, רגשותיו והתנהגותו, במושגיו שלו.¹⁰⁹ במקרים בהם הדחפים הרוחניים אינם מקבלים את פרשנותם המדויקת, צפויים לאדם קשיים ואף ייסורים.¹¹⁰

בחתיירה לעבר הפרשנות הנכונה לתהליכים אלו נעוצה נקודת מפתח נוספת בהבנת תפקידם המיוחד של "כתבי הקודש" במשנת הרב טאו: "כתבי הקודש" הם המקור למושגים, השפה והמודל השיטתי בפענוח הכוחות והדחפים הרוחניים. מדובר ב"עליית מדרגה": "כתבי הקודש" אינם מעניקים רק תוכן מושגי כללי להכרת העולם "כפי-שהיא-צריכה-להיות", אלא אף לכל תנועה תרבותית וחברתית ספציפית.¹¹¹ פרשנות זו אינה דיאלקטית, כפי שיבואר מיד, שכן היא אינה מעכלת אל תוכה (על כל פנים באופן גלוי) מושגים ועמדות שמקורם מחוץ ל"קודש".¹¹²

כיצד מיישב הרב טאו בין קביעתו שהזכרה בסעיף הקודם שכתבי הקודש מציגים היבטים שונים של הכרה, או "הכרה-כפי-שהיא-צריכה-להיות", ובין הקביעה הנוכחית שכתבי הקודש משמשים כלי לתיאור תנועות חברתיות ותרבותיות? כאן טמונה קביעה נוספת ועקרונית: לדעת הרב טאו,

¹⁰⁹ **לאמונת**, ח"א, עמ' קמה; שם, עמ' קסג; שם, עמ' מח-נד; **כי עין**, עמ' קלו-קלט.

¹¹⁰ השווה: **כי עין**, עמ' קיט: "[...] אנשים הנדחפים לפעילותם מכל מיני חשבונות צרים, אנושיים, אך יודעים אנו באמונה נאמנה, על פי מקורותינו, שמה שדוחף אותם ומה שמעורר אותם הוא עליון ונשגב מכל מה שהם מדמים וחושבים. הם מסבירים את התעוררותם בהסברים בטלים וחיצוניים, בנימוקים דלים ויבשים, אולם באמת נדחפים הם לפעילותם מכוח הנשמה".

¹¹¹ זוהי אחת המשמעויות המרכזיות לקריאתו של הרב טאו ל"לימוד אמונה" (**לאמונת**, ח"ג עמ' ס): "מהפכה קופרניקאית [...] תיווצר על ידי לימוד האמונה". נושא זה יורחב להלן (ב.3).

¹¹² נקודה זו נוגעת בין היתר לתפיסתו המטא-הלכתית של הרב טאו, הניתנת להשוואה לגישתו הפורמליסטית של הרב יוסף דב סולובייצ'יק, עיין: **דברי הגות והערכה** (ירושלים: ההסתדרות הציונית העולמית, תשמ"ב), עמ' 76-78, בנוגע לעירוב שיקולים היסטוריים ופסיכולוגיים בפסיקת ההלכה: "ברי, שאין שיטה זו אומרת, שההלכה שרויה מחוץ לזרם המאורעות. תורת-חיים היא ההלכה. היא באה להושיע את האדם, לגואלו מזוהמת קיום מותנה על ידי מצבים חולפים, לרוממו ולקדשו ולתת התמד, הכוונה ותכלית לחייו. לפיכך אי אפשר לה להסיח דעת מהרפתקאותיו, חוויותיו, נסיונותיו, אכזבותיו ו'נצחונותיו' [...] אולם אין השתלבות זו במאורע היסטורי משפיעה על מקצב החשיבה ההלכית, כשם שאינה משנה את החוקיות הקבועה במחשבה המתמטית". ברם, בניגוד לדעתו של הרב סולובייצ'יק, קיים לדעת הרב טאו רובד מטא-הלכתי מובחן הנוגע למשמעותם של שינויים חברתיים ותרבותיים, אשר נובע מתוך המטפיזיקה של ה"מבט של קודש". רובד זה אינו חיצוני לתורה, אלא מבטא דווקא את כוונתה המקורית, ואף קובע לו מקום משל עצמו כ"הלכות ציבור". עיין עוד: הרב יעקב אריאל, "מטה הלכה בפסיקת הרב קוק", בתוך: **הצופה**, א אייר, תשס"ו; אבנעם רוזנק, **ההלכה כמחוללת שינוי**, מאגנס ירושלים תשס"ט, פרק רביעי, עמ' 107-129.

"ההכרה-כפי-שהיא-צריכה-להיות" איננה רק מצב אידיאלי, אלא גם ממשות בעלת כוח יוצר, העומדת מאחורי התנועות החברתיות והתרבותיות השונות בהיסטוריה האנושית.¹¹³ תנועות אלו הן ביטויים חלקיים לסך השלם המתואר ב"כתבי הקודש", שאף יופיע לעתיד לבוא בדמות "האדם-כפי-שהוא-צריך-להיות".¹¹⁴ משום כך, הן ה"אדם-כפי-שהוא-צריך-להיות" והן התנועות התרבותיות השונות יכולים ואף צריכים להתפרש באמצעות כתבי הקודש, בהתאם לגישה שתוארה לעיל. יש לשים לב, שעל ידי מבנה זה שומר הרב טאו על הבכורה של תורת ההכרה ביחס לתורת היש, שכן מעבר ליש הקיים מצויה "ההכרה העליונה", שהיש הוא רק מימוש או סעיף שלה.¹¹⁵

דב שוורץ עמד על מרכזיותו של היסוד המטפיזי בהגותו של הרב טאו, וראה בו ניסיון לייצר "קונספציה מובנית של הייחודיות הלאומית".¹¹⁶ אחרים ראו בדרך פרשנית זו של הרב טאו ייאוש מהתחום הריאלי,¹¹⁷ או מטפיזיקה הלוקה ב"שכנוע מעגלי", העלולה להישמע "בלתי מתקבלת על

¹¹³ השווה: הראי"ה, **אוה"ק**, ח"א, עמ' א: "חכמת הקודש היא נעלה מכל חכמה, בזה שהיא מהפכת את הרצון והתכונה הנפשית של לומדיה [...] וטעם הדבר הוא, כי כל עניני הקודש ממקור חיי החיים הם באים, מיסוד החיים המהוה את הכל, ויש בכח התוכן המקודש להוות המון ברואים לאין תכלית"; יוסף בן שלמה, "קודש וחול במשנת הרב קוק", בתוך: **קולות רבים – ספר הזיכרון לרבקה ש"ץ-אופנהיימר** (ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשנ"ו), עמ' 501 (להלן: בן שלמה, **קודש**): "הקודש עצמו הוא ישות בעלת כוח יצירה וחדוש [...] כוח היצירה של הקדושה נובע מתוך עצם מהותה, כהתגלות ממשית של השפע האלוהי היוצר".

¹¹⁴ השווה: **לאמונת**, ח"ח, עמ' פג: "הקודש שבחול הוא **הקודש העליון**, **השורש הפנימי המעורר ודוחף את החול לתקומתו** [...] הוא הסוד העליון, המקור האמיתי של כל תהליך התחיה, אך **לא הכול מכירים אותו**".

¹¹⁵ בטרמינולוגיה של הרב טאו מכונה פעמים רבות ה"קודש": "העולם כפי שהוא בעיני ה'" – הגדרה השוזרת את הממשות וההכרה, השווה: **נשמה**, עמ' קיג. הגדרה זו ניתנת להשוואה עם ה"סובייקט הטרנסצנדנטלי" במשנתו של עמנואל קאנט, אם כי "העולם-כפי-שהוא-בעיני-ה'" מאפשר התקדמות אסימפטוטית בלבד ולא השגה שלמה. יש מקום לעיין בהגדרה זו של הרב טאו, שכן לדברי הראי"ה קוק, **אורות הקודש**, ח"ב, עמ' רפג: "הקודש העצמי הוא החכמה, **ההכרה לבדה**, זוהר האידיאות העליונות, בהיותן ברום עליוניותן, בלא שום הגבלה, **בלא שום פריטיות של צביון**, **אפילו של כללי כלליות אשר במציאות**", קרי: הקודש הוא המקור לקטגוריות ההכרה, אך אינו זהה להן. קיימים מודלים שונים בהסברת נקודה זו, והם יובאו להלן (ג.2).

¹¹⁶ דב שוורץ "ייחודו של עם ישראל בהגות הציונית דתית", בתוך: **מאה שנות ציונות דתית** (רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשס"ג), ח"ג, עמ' 504-506 (להלן: שוורץ, **ייחודו**): "[לדעת הרב טאו] התמורה החשובה של תקופת הגאולה היא אפיסטמולוגית בעיקרה, ובמסגרתה עתיד עם ישראל להכיר את המניע הפנימי שלו, את נשמתו הלאומית. האירועים האימתניים החיצוניים הם הפן הפחות-מהותי של הגאולה".

¹¹⁷ דרור בונדי, במאמרו "מציאות בגובה השמים", בתוך: **מוסף שבת**, (ירושלים: מקור ראשון, תשע"א) כח אדר א (להלן: בונדי, **מציאות**) קבע שהרב טאו ורבנים נוספים "חיים בעולם של אידיאות", ולשיטתם "האמונה מעניקה לאדם עולם אידיאלי לחיות לאורו, ומאפשרת לו לחיות בעולם אלטרנטיבי לעולמנו המסוכסך". עולם זה עומד בניגוד למגמתה של הציונות, "להשיב את היהודי להיסטוריה, למאבק על מקומו כאן ועכשיו, בכל המובנים". דיון נוסף בנסיגה זו כלפי פנים יופיע להלן (ב.3.ה.).

הדעת לחלוטין, הזויה ואשלייתית".¹¹⁸ יש שאף הרחיקו לכת וטענו שמדובר ב"תעלולים מטאפיזיים".¹¹⁹

לדידו של הרב טאו, פירוש מטפיזי לאירועים ריאליים הוא דבר מתבקש מבחינה דתית, בפרט לאור הנחות היסוד הנוגעות לנבואה שהוזכרו לעיל (ב.2.). לדבריו הדבר נכון גם בתחומים אחרים, שכן לא תיתכן פרשנות שאינה נסמכת על הנחות יסוד מטפיזיות ושאינה מחזקת אותן בסופו של התהליך הפרשני. המבחן האמתי לפרשנות, אם כן, אינו מצוי במסקנותיו של הטקסט – שכן אלו עולות בהתאם להנחות היסוד בהן השתמש הפרשן – אלא בהשלכות הנפשיות, האתיות והתיאולוגיות של העיסוק בטקסט.¹²⁰ כפי שהתבאר לעיל (ב.2.), "המבט החדש" לדידו של הרב טאו מוביל להשלכות אלו, והדבר מהווה מבחינתו אישוש והצדקה למטפיזיקה הכרוכה בו.

האמונה כדחף רוחני, אם כן, מוליכה את ה"קודש" ואת המושגים הכרוכים בו לעבר המציאות ההיסטורית, החברתית והפוליטית, ומציגה את האפשרות לפרשנותה המטפיזית.

¹¹⁸ אחיטוב, **האומה**, עמ' 149-150. לטענתו, מטפיזיקה זו באה לחפות על גישה חברתית בדלנית, ה"נתמכת על ידי מערכות חברתיות, חינוכיות וחוקיות הולמות, המצהירות במפורש על סגירתן מפני גישות וחיבורים ביקורתיים, ועל הסתייגויות גוברות והולכות שלהן מהלכי רוח חברתיים, כלליים ומוסריים". סגירות חברתית זו מוליכה בסופו של דבר ליצירת "שפה דתית פנימית ואוצר של קודים לשוניים ייחודיים" (שם, עמ' 152).

¹¹⁹ ישי רוזן צבי, "מטפיזיקה בהתהוותה", בתוך: **מאה שנות ציונות דתית** (רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשס"ג) ח"ג, עמ' 430; שם, עמ' 443. לטענתו, הרב טאו יוצר במכוון שיח מטאפיזי אודות אירועים ריאליים על מנת לבסס לעצמו מעמד של פרשן מומחה, ובכך להעניק לעצמו סמכות וכוח. שיח זה נוצר, לדבריו, באמצעות טיעונים מעגליים (שם, עמ' 427; 432); תלישת כל אירוע אנושי וקונקרטי מממדיו הרגילים ומיקומו בתוך סיפור מיתי והיסטורי הגדול ממנו פי כמה ("סיפור שיבת עם ישראל לארצו מאלפיים שנות גלות") (שם, עמ' 430; 434); ניצול יכולות רטוריות וכריזמטיות; ו"וירטואוזיות של פרשנות המציאות" (שם, עמ' 440). מבחינתו של רוזן-צבי, לא קיים גרעין של אמת או כנות בהתנהלות זו, והיא רובה ככולה מניפולטיבית ועסוקה בשימור עמדות הכוח שהיא מחזיקה בהן. אולם ניסוחיו של רוזן-צבי מוסיפים מוטיב בולט של זדון ושל שאיפת-כוח לעמדתו של הרב טאו, ולא בכדי: הנחת היסוד העומדת ברקע מאמרו היא שלא ייתכן לאחוז ברצינות בעמדה מטאפיזית-דתית כלפי המציאות, ומשום כך יש "להסיר את המסווה" מעל פני האוחזים בה: "יצירתה של מטפיזיקה היא תמיד אמתלה לבקשת-כוח. מעבר לחיסרון שקיים בכך שרוזן צבי אינו מציג את עמדתו (המטפיזית!) במפורש, הוא גם מפספס את האפשרות לאבחנות מדודות בתוך תחומי הדיון המטפיזי, ונוקט עמדה רדיקלית של התנגדות לכל מטפיזיקה דתית. בניגוד לדבריו, ניתן להניח שהרב טאו אוחז במטפיזיקה זו מתוך רצינות תהומית, ואינו מייצר "תעלולים" או מניפולציות שהוא עצמו אינו מאמין בהן ואף מנוגדות לערכי משנתו (עיין עוד להלן ב.2.ה.).

¹²⁰ **צדיק**, עמ' קעה. את השהייה בתוך ה"מעגל הפרשני" על כל השלכותיה מכנה הרב טאו "ראיית הדברים מבפנים". החלוקה בין "העומדים מבחוץ" ובין "העומדים מבפנים" היא טרמינולוגיה קבועה בשיעורי הרב טאו, ומקורה בכתבי הראי"ה קוק. השווה: **צדיק**, עמ' קלח-קנ; **אורות** (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ג), עמ' יג (להלן: הראי"ה, **אורות**): "אם יפלא בעיני כל עומד מרחוק: איך אפשר, שכל הרוחות, אשר לכאורה גם מאמונה הם רחוקים, יפעם בהם רוח החיים בכוחו הפנימי [...] אל יפלא בעיני כל הקשור במעמקי רוחו בתוך עמקיה של כנסת ישראל ויודע את נפלאות סגולותיה".

ב.2.ד. חשיבותה של התודעה

בחוברת "בחכמה ייבנה בית" מציג הרב טאו קביעה נוספת: "העולם עומד על תודעה".¹²¹ המילה "עולם" משמשת כאן לתיאור המרחב החברתי-תרבותי-פוליטי, וכוונתו של הרב טאו במילים ספרות אלו היא להצביע על אופני ההיווצרות והשינוי של מרחב זה.¹²²

מהי, אם כן, "תודעה"? על מנת לבאר מושג זה, מביא הרב טאו את הדוגמה הבאה:

תארו לכם אדם שלמד בישיבה בהתלהבות ואהב כל כך את התורה. למד שנה שניים, ואחר כך אביו נפטר. הוא היה צריך לפרנס את המשפחה, ולא יכל ללמוד יותר. הוא עזב את הישיבה, והלך לעסוק במקצוע מעשי. במשך השנים הוא שכח את הכל – הוא כבר לא יודע מה זה תנא, מה זה אמורא, מי זה אביו או מי זה רבא. תשאל אותו ותראה שהוא שכח את הכל. אבל זה יהודי, שאם אומרים משהו רע על ישיבה – הוא יכול ל'טרוף' את הבן אדם: 'אתה יודע מה זה ישיבה, איזה אור זה, מי שלא טעם טעם של ישיבה אינו יודע מה זה חיים'. הוא שולח את הילדים שלו רק לישיבות, הישיבות הן הדבר החשוב ביותר בחייו.¹²³

לאדם זה, קובע הרב טאו, יש "תודעה" ביחס למושג "ישיבה", שהיא "הכרה והרגשה מלאת חיים על חשיבותן של הישיבות".¹²⁴ התודעה, אם כן, היא קשר רגשי עמוק לגורם מסוים; קשר שאיננו בהכרח בעל יכולת הנמקה אינטלקטואלית.¹²⁵ על פי הגדרה זו, המושג "תודעה" אינו זהה למושגים "השקפת עולם", "דעה" או "אידיאולוגיה", שכן למרות שגם אלו מבוססים בין היתר על תחושות, רגשות, חוויות, התנסויות ורצונות – קיים בתוכם משקל רב יותר ליכולת ההנמקה האינטלקטואלית. ניתן לומר שמושג זה של "תודעה" קרוב יותר למושג "דעת קהל", שהרב טאו משתמש בו לעיתים קרובות בסמוך למושג זה: "אם רוצים לשנות את התודעה – צריך לפעול על דעת הקהל".¹²⁶

לאחר מכן מביא הרב טאו דוגמה נוספת: "למה יש יחידות מובחרות בצה"ל? כי יש תודעה של יחידות מובחרות".¹²⁷ לאחר מכן הוא קובע שקיומה של תופעה במישור החברתי והתרבותי נעוץ

¹²¹ **בחכמה**, עמ' 4. גם במקור זה מתאר הרב טאו את "המהפכה הקופרניקאית": "ההבנה של יסוד זה – זו מהפכה קופרניקאית". הקשר בין ה"תודעה" ובין ה"מהפכה הקופרניקאית" שהוזכרה לעיל, יתברר להלן.

¹²² חוברת זו היא סיכום של שתי שיחות שניתנו למחנכים לאחר ההתנגשות האלימה שהתרחשה ביישוב עמונה בשנת תשס"ו, ושימשה מניפסט לעמדתו הפוליטית של הרב טאו ביחס לאירועים אלו.

¹²³ שם

¹²⁴ שם

¹²⁵ עיין עוד, שם: "יש הרבה אנשים שיש להם תודעה שהתורה היא חיינו, ובלעדיה המציאות לא שווה כלום, מבלי שהם בהכרח יודעים להסביר את זה".

¹²⁶ שם, עמ' 7. היחס בין התודעה לסקרי דעת קהל מופיע במפורש ב**נשמה**, עמ' קעח.

¹²⁷ **בחכמה**, שם, עמ' 3. ושם: "אנשים חושבים שמי שבנה בפועל את הבית הוא מחזיק אותו, שאנשי ארגון הם המחזיקים את המסגרות. אבל זה אינו כך. כל המסגרות עומדות בעיקר על התודעה. אם יש פגיעה בתודעה – הכול קורס, ולא יעזרו משאבים וכלים, מארגנים, כספים וקרנות".

בראש ובראשונה ב"משוגעים לדבר",¹²⁸ שיוצרים סביבה את ה"תודעה". דוגמאות אלו והטרמינולוגיה של ה"שיגעון" מצביעות על כיוון רגשי וחוייתי.¹²⁹

אולם הדגשה זו של הרכיב הרגשי במבנה התודעה אינה עולה בקנה אחד עם חלקים אחרים של אותה חוברת עצמה. כאשר מתאר הרב טאו את הדרך להיחלץ מהמשבר, הוא קורא ליצור מערך הסברה רעיוני-שיטתי על מנת לשקם את ה"תודעה": "צריך ללמוד, ללמד, לכתוב, לדבר".¹³⁰ בחלקים אלו של המאמר הוא כלל אינו מעוניין בפעולות מעשיות או תקשורתיות שמטרתן שינוי דעת הקהל, והוא אף נוטה להתנגד להן. המודל שהוא מעוניין לחקות לקוח מראשית ימיה של התנועה הציונית, שם, לטענתו, התפתחה ה"תודעה" מהסברה רעיונית בקנה מידה רחב:

כמה ספרים נכתבו, כמה כינוסים היו, כמה קונגרסים, כמה שיעורים, כמה חוגי בית, כמה תנועות נוער, כמה פעילות הייתה במשך עשרות שנים בחוץ לארץ, עד שהיהודי הראשון שגמר הכשרה עלה לארץ להקים קיבוץ בארץ ישראל [...] אנשים לא מבינים כיצד בונים עם, כיצד בונים תודעה של עם, ואיך מוציאים עם מהגלות.¹³¹

מהי, אם כן, "תודעה" לדעת הרב טאו? האם מדובר ביצירת קשר רגשי עמוק או ברעיונות המוסברים באופן שיטתי? הרב ישראל אריאל עמד על סתירה זו. במאמרו "כיצד בונים בית" הוא מותח ביקורת חריפה כנגד "ההסברה הרעיונית" שדורש הרב טאו, וקובע שמדובר בנסיגה מעמדה חיה וממשית לעבר "עמדה אפלטונית", שהיא בגדר הצעה בלבד. אדרבה: אם לדעת הרב טאו "תודעה" היא "הכרה והרגשה מלאה חיים", קרי: חוויה עמוקה שאינה בעלת הנמקה אינטלקטואלית, כל הדרכים להשגתה אמורות להיות כשרות – החל המערך הסברה, דרך מאון אימה וכלה במאבק אלים. זוהי ההשלכה הישירה, לדעת הרב אריאל, של הגדרת ה"תודעה" כקשר רגשי עמוק.¹³²

על מנת לבאר ביתר דיוק את המושג "תודעה" ואת החשיבות שמייחס לה הרב טאו, יש לשוב אל המבנה המורכב של ה"אמונה" שתואר בסעיף הקודם. על פי הרב טאו, מעל ומתחת לתחום ההכרה של האדם, פועלים עליו כל העת כוחות ודחפים שונים. כפי שהתבאר, ה"אמונה" היא

¹²⁸ שם

¹²⁹ גם בהמשך המאמר ניתן להבחין בפן הרגשי הבולט שנושאת התודעה לדעת הרב טאו. בניתוח שהוא עורך למשבר שקיים לדבריו ב"תודעה הלאומית" או ב"ציונות", הוא מצביע על הבלטת האינטרסנטיות, רדיפת המותרות והחומרנות בכלי התקשורת (שם, עמ' 6). הבלטה זו יצרה "תודעה" חדשה, קרי: קשרים רגשיים חדשים, בכל מוקדי התרבות – "באומנות, בתיאטרון, בספרות, בתקשורת הכתובה, בתקשורת המשוודרת" (שם, עמ' 13); ומשום כך מרכז הכובד הרגשי של ה"תודעה הלאומית" פינה את מקומו לטובת הישגיות טכנולוגית, מיתוג, קידום אישי ובידור רדוד (שם, עמ' 16).

¹³⁰ **בחכמה**, עמ' 6; שם, עמ' 15

¹³¹ שם, עמ' 6

¹³² הרב ישראל אריאל, **כיצד בונים בית** (יצהר: הלב היהודי, תשס"ו), עמ' 5 (להלן: אריאל, **כיצד**). עיין עוד: שם, עמ' 4: "תודעה איננה תיאורית, ואין מייצרים אותה בשיטתיות מלמעלה למטה, מן השכל אל הרגש והמעשה. תודעה היא הזדהות עם חיים, וחיים ראויים לשמש, כאלו שמזמינים הצטרפות, הם חיים שיש להם גם מוחין וגם הגשמה, גם הנמקה וגם תאוות יסום, כאשר האיכותיות שלהם מבצבצת בכל רובד, וכל תופעה משדרת כי מאחוריה עולם שלם"

הנקודה בה משיקים חיי האדם היחיד אל הדחפים הרוחניים הכלליים של המציאות, והוא מושפע מהם. האדם נדרש לחוות נקודת מפגש זו, ולעמוד על התהליכים הנולדים מאותם דחפים רוחניים – במציאות הכללית ובעולמו האישי. הפרשנות הנכונה לתהליכים אלו יכולה להתגלות באמצעות גישה נכונה אל "כתבי הקודש".

כאשר הרב טאו עוסק במושג "תודעה", הוא מעתיק את מודל ההכרה המורכב של ה"אמונה" וה"קודש", הדחפים והפרשנות לדחפים, אל המישור החברתי-תרבותי-פוליטי הקונקרטי של החברה הישראלית. כפי שהתבאר לעיל, הממשות הרוחנית נוכחת בהיסטוריה האנושית, והיא מניעה בה תהליכים חברתיים ותרבותיים. לדעת הרב טאו, במרכזם של תהליכים אלו מצויים תהליכי ההתפתחות של העם היהודי, שכן הממשות הרוחנית מסוגלת להיות נוכחת במישור החברתיים-תרבותיים באופן שלם ומדויק יותר. לטעמו, אין מדובר בשוניזם או בבדלנות לאומנית.¹³³ הדחפים הרוחניים הם כלליים, ונוגעים למהלך חייה של האנושות כולה. אולם לדעת הרב טאו היכולת לעמוד על דחפים אלו ולפרש אותם באופן נכון מצויה ב"קודש" בלבד, וה"קודש", כממשות רוחנית וכאופן הכרה, הוא ייעודו וכשרונו של העם היהודי: "עם ישראל יודע לקרוא את ספר ההיסטוריה ולפענחו".¹³⁴

משום כך, במשנת הרב טאו מקבלים התהליכים השונים בחברה הישראלית משמעות כלל-אנושית ואף קוסמית. תהליכים אלו מבטאים את הדחפים הרוחניים העמוקים שבמציאות, ועל החברה

¹³³ מספר כותבים פירשו דגש זה של הרב טאו באופן לאומני-בדלני, ואף הפכו לאומנות בדלנית זו לעיקר משנתו. השווה: שורץ, **ייחודו**, עמ' 504: "ניסיון ליצירת קונספציה מובנית של הייחודיות הלאומית נעשה בהגותו של הרב צבי ישראל טאו"; שם, עמ' 506: "הייחוד הלאומי של עם ישראל נעשה אפוא לראי שדרכו משתקפת הגותו של הרב טאו במלואה". אתר המכון הישראלי לדמוקרטיה, ערך "הרב צבי טאו": "הרב טאו חידד את השקפתו של הרב קוק בשני תחומים חשובים, שהם שני צדדיו של מטבע 'קדושת הלאומיות היהודית': מצד אחד, התנגדות חריפה לקבלת השפעות תרבותיות זרות (בעיקר התנגדות לתרבות מערבית. לפיכך הוא ותלמידיו מחמירים מאוד בהלכות צניעות, כנגד המתירנות המערבית, ומתנגדים לתפיסה מערבית-אקדמית בלימודי היהדות). מצד אחר, קידוש הממלכתיות וקבלת מרות השלטון (הוא התנגד לסירובי פקודה ולכל עימות עם הצבא גם בתקופת פינוי ימית; הוא ביקר בחריפות את המחתרת היהודית והתאבל מרה על רצח רבין כפגיעה דרמטית בקדושת הממלכתיות)"; אחיטוב, **האומה**, עמ' 151: "ההיסטוריה האנושית כולה היא 'ישראלוצנטרית', במובן זה שגורלו וייעודו של עם ישראל הם התכלית של כל האנושות כולה [...] את כל האירועים של ימינו יש לקרוא ולפרש על רקע תהליכי הגאולה של עם ישראל. לאירועים אלה יש משמעות מטפיזית וקוסמית". המודל שמציג הרב טאו ליחסים בין העם היהודי ואומות העולם אינו "תכליתי ואמצעים" אלא מורכב יותר, ונוגע לאופי היחסים שבין ה"קודש" וה"חול": העם היהודי נועד לחשוף ולבטא את הממשות הרוחנית של ה"קודש" בעולם, ותפקיד זה הוא בעל אופי אוניברסאלי. השווה: **לאמונת**, ח"ד, עמ' ק: "[...] שפיכות דמים, אכזריות, מידות רעות, אגואיזם, תאוות נצחנות ונקמה. כל אלה מוצאים את מקומם תחרות שבין העמים ובחפץ השתלטותם על זולתם. משום כך השאיפה האידאלית היא לבטל חלוקה זו ולאחד את כל העמים למשפחה אחת, ללא גבולות וללא אינטרסים לאומיים צרים [...] כשיתגלה עם ישראל במלוא כוחו, כשיוציא אל הפועל את תעודתו השלימה, ישמש הוא כמדריך לעמים כולם, לכוון את אופיים הלאומי אל חפץ ה' ומגמת טובו".

¹³⁴ לאמונת עתנו ב, עמ' יא.

הישראלית לבטא אותם בהתאם לייעודה, שהוא חברה המושתתת על ההכרה הרוחנית.¹³⁵ לדעת הרב טאו, לא ייתכן תהליך חברתי-תרבותי מקרי – בעולם ובעם היהודי – אך ייתכן תהליך שאינו מקבל את "פרשנותו הנכונה", וממילא אינו מסוגל למלא את ייעודו.

על פי הרב טאו, אם כן, "העולם עומד על תודעה" – אולם לא כל תודעה ציבורית היא אכן "תודעה". שינוי בדעת הקהל הוא עניין רגשי, ולכן הוא גם יכול להיווצר באופנים שונים; אך לא תמיד מדובר בדחף רוחני עמוק.¹³⁶ "תודעה", במובנה השלם, מכילה הן קשר רגשי והן מערך הסברה מנומק, כאשר היסוד לשניהם הוא עמידה על תנועה רוחנית ממשית המתרחשת מעל תחום ההכרה של האדם: "כל מקומם של הזכות והבחירה [החופשית] הוא באחיותם ביסוד הטבעי הנשמתי הפנימי, שהוא אוצר הכל וערך הכל [...] המצב המתקן והשלם הוא שהפעולות נעשות מתוך הכרה ומודעות".¹³⁷

ניתן כעת לשים לב כיצד נושא זה של "תודעה" משליך על תפיסת ה"קודש". ה"קודש" אינו רק ממשות רוחנית או מושגים של "ההכרה-כפי-שהיא-צריכה-להיות", אלא לא פחות מכך קווי האופי האידאיים של העם היהודי: "ערך מיוחד יש להכרת ה'אני' העצמי שלנו [...] הכרתנו את עצמנו היא הכרתנו את הקדושה האלוהית המאירה בתוכנו".¹³⁸ לימוד "כתבי הקודש", לאור דברים אלו, לא אמור להכיל עיסוק בתפיסות רוחניות בלבד, אלא גם עיסוק ברבדים פוליטיים ותרבותיים עכשוויים של החברה הישראלית. התודעה הציבורית במרחב החברתי-תרבותי בישראל, הופכת להיות הזירה המרכזית בה ה"קודש" אמור לבוא לידי ביטוי.¹³⁹

¹³⁵ במספר מקומות מבאר הרב טאו שייחודו של העם היהודי הוא הבעת ה"קודש" במרחב החברתי-תרבותי, השווה: **נושא**, עמ' יג: "בקרוב אומות העולם יכול להימצא קודש בחיי האדם הפרטי, אלו חסידי אומות העולם, אבל קודש בחיי הלאום יכול להופיע רק בעם ישראל [...] ערכי הלאום, ערכי הכלכלה וכל יתר חיי המעשה, כולם רוויי קודש הם. עם ישראל במלוא שיעור קומתו שייך אל הקודש, וכל מערכות חיו משמשות להופעתו".

¹³⁶ המינוח "שטיפת מוח" מופיע מספר פעמים במאמר "בחכמה ייבנה בית" בהקשר שלילי, עיי' **בחכמה**, עמ' 7; שם, עמ' 8; שם, עמ' 11; שם, עמ' 14; שם, עמ' 15.

¹³⁷ **כי עין**, עמ' קלו. משום כך, כאשר יש חסרון תודעתי ביחס לרעיון מסוים, אין די ביצירת התרגשות מקומית – כגון זו שבהצעותיו של הרב אריאל – אלא יש ליצור הסברה התואמת את הדחפים הרוחניים: "צריך להוליד מחדש את התודעה, לבנות אותה, להזין אותה וליצור אותה מחדש כתודעה היונקת ממקורות קודש" (**בחכמה**, עמ' 5).

¹³⁸ **לאמונה**, ח"א, עמ' כ. ושם עמ' עד: "לחיות את הישות העליונה, הפנימית של האומה, בהכרה, בשאיפה, בכל ההרגשה החיונית ובכל תפיסת העולם". השווה לדבריו של הרב טאו, **חובות יג**, עמ' כח: "אור הקודש אינו חלילה גורם זר חדש המעכב את החיים, אלא זו האמת הפנימית של חיינו החייבת להתגלות". אזכור מסוים של פרקטיקה זו, אם כי מהכיוון המיסטי, הופיע בהרצאתו של ד"ר ארז פלג בכנס הישראלי השני לחקר רוחניות עכשווית (אוניברסיטת חיפה, מרץ 2010), שעסקה ב"לימודי אמונה כעבודה רוחנית פנימית" של "התכללות בכנסת ישראל". אליעזר דון יחיא, במאמרו "דמוקרטיה והלכה בקבלת החלטות מדיניות", בתוך: **אקדמות**, (ירושלים: בית מורשה, תשס"ה) כרך ט"ז, עמ' 13-16 (להלן: דון יחיא, **דמוקרטיה**), מנתח את היחס שקיים במשנת הרב טאו בין המושג "רצון העם" ובין המושג המטפיזי "רוח האומה".

¹³⁹ קיים בכל זאת הבדל מסוים בין תפיסתו של הרב טאו את המרחב החברתי-תרבותי בישראל ובין תפיסת מורו ורבו הרצי"ה קוק: במשנת הרצי"ה הצטייר מושג התודעה **כפרשנות שממוקמת בעמדה של**

"האדם-כפי-שהוא-צריך-להיות", אם כן, קשור באופן הדוק למצבה של החברה הישראלית ולתהליכים השונים המתרחשים בה. "ההכרה הנכונה" לא אמורה להימצא רק בעולמו של היחיד, אלא עליה לבוא לידי ביטוי מדויק גם בחברה ובתרבות.¹⁴⁰ חשיבותה של ה"תודעה" במישור החברתי-תרבותי ומקומה המרכזי בסדר היום שדורש הרב טאו מתלמידיו יתבארו עוד להלן (ב.3.ד.).

ב.2.ה. מעמדו של המוסר

לא פחות מהשימוש שעושה הרב טאו בטרמינולוגיה מטפיזית, הוא עושה שימוש בטרמינולוגיה אתית. פעמים רבות אף נראה בבירור שהמוטיבציה המרכזית לעיסוק ב"קודש" איננה הכרת המציאות, אלא ההתנהגות המוסרית. הרב טאו אינו מרבה לעסוק במערכת הערכים של המוסר החילוני, אלא בחולשתו ומיעוט העיסוק בו:

באוניברסיטאות יש פקולטות רבות, העוסקות בכל מקצועות החכמה, בתחומים שונים ומגוונים. אך אין פקולטה ללימוד מוסר, לפיתוח הרצון של האדם.¹⁴¹

הרב טאו רואה בהתפתחות המדעית והטכנולוגית התקדמות ניכרת של האנושות,¹⁴² אולם התקדמות זו לדעתו מעמידה אותה בסכנה עקב מיעוט העיסוק ב"לימוד מוסר" (בשיעורים העוסקים בסוגיה זו הרב טאו מזכיר לעיתים את מלחמת העולם השנייה, וניכר שדבריו נאמרים

פתיחות כלפי מרחב זה ונוטלת בו חלק פעיל, בעוד במשנת הרב טאו מושג התודעה מצטייר כפרשנות שממוקמת בעמדה חד כיוונית של השפעה על המציאות. הרב טאו אינו מתעלם מפער זה, אולם הוא מצדיק אותו מכורח שינויים שחלו במציאות. עיין: **צדיק**, עמ' קמט-קנא; שם, עמ' קנא ביחס לבדלנות; שם, עמ' קסא בנוגע למתרחש בהווה.

¹⁴⁰ **לאמונת**, ח"ג, עמ' קיד: "אוצר הקדושה והטהרה, האמונה והיראה, טבוע הוא ביסוד ההווה הנשמית שלנו כדבר חי וקיים [...] [הקדושה] קבועה וקיימת בנו ברצון ד' וביצירתו, כקדושה טבעית-פנימי-עצמית, שהיא הכוח היותר חשוב שבחינו [...] **איננו צריכים להקטין את דמויותיהם הענקיות של אבותינו, שהרי אין הם דמויות זרות העומדות מחוץ לנו**, אלא הם אנו ממש. בלומדנו אותם – את עצמנו אנו לומדים, מכירים מה אנו ומה חיינו, מתוודעים לכוחות החיים ותכונות הנפש האמיתיות שלנו". עיין עוד שם, עמ' קיח: "התורה והקדושה טבועים ומושרשים בטבע שלנו". זוהי, לדעת הרב טאו, משמעותו המדויקת של המונח "סגולת ישראל". הדבר נכון גם בעולמו של כל יחיד: לדעת הרב טאו, עיסוקו של הלומד ב"כתבי הקודש" ובדמויות המתוארות בהם לא נועד על מנת לשרטט ממשות רוחנית טרנסצנדנטית בלבד, אלא גם לתאר לו את אופיו הפנימי אליו הוא מסוגל ונדרש להגיע. בכך מסיר מעליו הרב טאו את הטענה בדבר "חוסר הרלוונטיות" של גישתו ללומדים, ש"אינם נמצאים עם דמויות המקרא באותו עולם", שהעלה כלפיו הרב שרלו (לעיל ב.2.ב.).

¹⁴¹ **חוברת ה**, עמ' נח

¹⁴² **לאמונת**, ח"ג, עמ' קעב: "השלטון הניתן לאדם על שטחים שמעולם לא שלט בהם, כגון אנרגיה גרעינית והנדסה גנטית, מעיד על התקדמות בחיי האנושות [...] ההתפתחות המדעית והטכנולוגית היא סימן להתעלות הפנימית".

כלקח אישי וראשון במעלה ממלחמה זו).¹⁴³ "לימוד מוסר" מבחינת הרב טאו אינו דיון תיאורטי בשאלות אתיות, אלא "פיתוח הרצון" כתחום עיסוק עצמאי, שאינו אינטלקטואלי או חווייתי גרידא. האדם נדרש לפתח בקרבו את הנטייה לטוב באופן אקטיבי, משום שאין לצפות שהיא תתפתח מעצמה כתוצאה מעיסוק בתחומים אחרים:

ביסוד הדברים עומדת ההבחנה בין היכולת ובין הרצון. היכולת – האינטלקטואלית, הטכנולוגית והמדעית, על אף עוצמתה המרשימה, אינה חזות הכל; העיקר שבו הכל תלוי הוא הרצון [...] כל יכולת מממשת רצון כלשהו. כשהרצון הוא טוב ומוסרי, אזי ככל שהיכולת תגדל ותתפתח, כך תהא יותר מועילה ומביאה טובה לעולם, אך כשהרצון הוא שפל, פרטי ונהנתני, אזי ככל שהיכולת תגדל ותתפתח, כך תהא יותר הרסנית [...] יכולת מפותחת בלא רצון מתוקן, אינה ראויה באמת להיקרא 'קידמה'.¹⁴⁴

המוסר אינו עסוק כלל בהגדלת היכולת [האנושית], אלא בהעלאת הרצון. מגמתו היא לעדן את הרצון, ולעשותו יותר אידאלי ומכוון להיטיב לכל [...] באדם מתפתחים שני התחומים. היכולת מתפתחת ומשתכללת על ידי החכמות והכישרונות. ואילו עילוי הרצון מזקיק עבודה מוסרית.¹⁴⁵

כיצד מפתחים את הנטייה לטוב? באופן בסיסי – באמצעות איזון נפשי של הנטייה לאגואיזם ונהנתנות. האדם נדרש לבחון את עצמו האם רגשות אלו לא עברו את המידה, ובאם מתגלה צורך לתקנם באמצעות הימנעות ממעשים מסוימים.¹⁴⁶ הרב טאו מרבה לעסוק באיזון זה, ורבים משיעוריו נסובים סביב ספרו של הראי"ה קוק "עין אי"ה" העוסק בדרכים מגוונות לאבחון ותיקון קלקולים במידות הנפש:¹⁴⁷

מוסריות היא, ראשית כל, תכונה נפשית פנימית של אהבת הטוב, אהבת הצדק והיושר, אהבת הבריות וחפץ הטבתן [...] המוסר הוא חכמה עמוקה ורחבה של תיקון הנפש, תיקון הרגשות, התכונות ונטיות הלב [...] ערך המעשים אינו אלא כטיפה מן הים לעומת ערך הלב הטהור.¹⁴⁸

¹⁴³ במאמרו של יאיר שלג "הרבה טאו נגד הרב טאו" (בתוך: **מוסף סוכות**, הארץ, יד תשרי תשס"ה), טוענת אחותו של הרב טאו, אוולין גודמן-טאו, שההתבטאויות החריפות של אחיה ביחס לתרבות הם "ביטוי של אכזבה עמוקה מאותה תרבות אירופית, בעקבות השואה". השווה גם לדבריו, **חוברת יב**, עמ' לט-מ, אודות "מוסר בר-קיימא" שאינו רק "קישוט ונימוס".

¹⁴⁴ **נושא**, עמ' כט

¹⁴⁵ **חוברת ה**, עמ' נו. עיין עוד: **לאמונת**, ח"ט, עמ' סח: "להיות מוסרי אין פירושו – כפי שנדמה לפעמים – לעשות מעשים מוסריים בלבד, אלא להיות בעל נפש מוסרית, ישרה ומתוקנת".

¹⁴⁶ **לאמונת**, ח"ג עמ' מח-מט

¹⁴⁷ הרב טאו נחשב חלוץ בתחום הוראת ספר זה, ואף הרצה את רעיונותיו המרכזיים עוד לפני הופעתו בדפוס.

¹⁴⁸ **לאמונת**, ח"ט, עמ' פ

במספר מקומות הוא אף מדגיש את הסיוע שמעניקה כיום הפסיכולוגיה לעמידה על רגשות ותהליכים נפשיים.¹⁴⁹

אולם על מנת לפתח מוסר יציב ובר קיימא, דורש הרב טאו להתוודע אל ה"קודש". ללא התוודעות זו, הכרוכה בהנחות היסוד ובעמדות הנפשיות שהוזכרו לעיל, האדם נותר לדעתו משועבד לתפיסות חומרניות בהן העולם נתפס כסבך של דחפי קיום ואינטרסים אישיים.¹⁵⁰ אדם זה, גם אם יקבל על עצמו התחייבויות מוסריות כלשהן הן תהינה טפלות ביחס לדחפים ולאינטרסים, משום שההכרות המבוססות על החוש ממשיות יותר ומקומן במכלול אישיותו מרכזי יותר.¹⁵¹ לדבריו, בתפיסה חומרנית לא ניתן לדבר על מוסר, אלא רק על הסכמה הדדית או תיאוריה של מוסר:

לעומת התפיסה השטחית, הילדותית, המפורדת, הנוטה לתפוס כל דבר בצורה חומרנית גסה, כפרט ועוד פרט [...] [האמונה] מעמיקה להכיר את הרוחניות, את המוסריות והאידיאליות, כישות היותר עיקרית, קיימת ונצחית.¹⁵²

התלות ההדדית שיוצר הרב טאו בין המוסר ובין ה"קודש" משליכה גם על אופיו של האחרון. עם הקריאה בכתבי הרב טאו הולך ומתברר שהממשות הרוחנית הנוכחת בהיסטוריה האנושית (לעיל ב.2.ג.) היא בעלת מאפיינים מוסריים אקוטיים. התהליכים החברתיים והתרבותיים שממשות זו מניעה, קובע הרב טאו, מטרתם היא אחת: פיתוח הרצון להיטיב, וקידום מעמדו של הטוב בעולם. תפיסה זו מחלחלת גם להבנת ייעודו של העם היהודי במסגרת ה"קודש": "עם ישראל נמצא בעולם למען פיתוח העולם ועילוי הרצון".¹⁵³

לכן, ההתוודעות אל ה"קודש" אינה מסתכמת לדעת הרב טאו ביכולת להכיר את המציאות לאמתה, ולימוד "כתבי הקודש" אינו מסתכם בשרטוט הקטגוריות של ההכרה. ההפך הוא הנכון: הכרת המציאות וסיגול "מבט של קודש" תפקידם לחולל שינוי יסודי בעמדתו המוסרית של האדם נוכח המציאות: ברצון להיטיב, באכפתיות, בדאגה. עיקרו של "האדם-כפי-שהוא-צריך-להיות" הוא אתי, שכן הממשות הרוחנית מקדמת בעולם תהליכים חברתיים ותרבותיים שמטרתם מוסרית, וערכי הטוב של האדם מצויים בה באופן שלם ואידיאלי. השינוי מתחולל אמנם בתחום ההכרה, אולם ההסתגלות להכרה זו ולתנאים הדרושים לה (אידיאליזם רדיקלי; הערצה; אמונה; התוודעות) משפיעה במידה רבה על רצונו של האדם, ולא רק על כושרו האינטלקטואלי.

¹⁴⁹ **לאמונה**, ח"ג, עמ' קסב

¹⁵⁰ השווה: **לאמונה**, ח"ג, עמ' קעג: "יסוד יראת השמים, האמונה והמוסר הוא להשתחרר משכרון החושים המתפעלים כל כך משאון החיים החיצוניים, ולהבין כי דווקא המהות, הנשמה, הנצח, הקודש הוא הרבה יותר חי והרבה יותר קיים מהחול, מכל המוחש והמורגש [...] **תפיסה זו היא ראשיתה ויסודה של כל עבודה מוסרית**". במקומות אחרים ניתן למצוא גם את העמדה הנפשית של ה"הערצה" כתנאי למוסר, השווה: הרב צבי ישראל טאו, **החלומות, השאיפות, חסידים ראשונים** (ירושלים: שירת ישראל, תש"ע), עמ' נד (להלן: **חוברת א**): "אדם הרוצה לחיות על פי הטוב האלוהי, ראשית כל עליו להבין שכל טוב אנושי הוא קטן ומוגבל לעומת הטוב האלוהי".

¹⁵¹ **לאמונה**, ח"ג, עמ' קנב

¹⁵² **לאמונה**, ח"ג עמ' מב

¹⁵³ **נושא**, עמ' כט

הכרת ה"קודש", אם כן, מובילה להכרת ה"אתי" (כממשות אונטולוגית וכשינוי תפיסה): "התורה כולה היא בעצם מוסר".¹⁵⁴

בהרצאת הדברים הזו ניתן לראות יותר מרמז לביקורת שמותח הרב טאו על שיטתו של הפילוסוף עמנואל קאנט. לדידו, תורת ההכרה של קאנט לוקה ב"קוצר הראייה" – שכן היא מבוססת על מדעי הטבע בלבד – ומשום כך היא אינה יכולה להכיל את האתיקה בתחום ההכרה. כתוצאה מכך, נזקק קאנט לבסס משנה מוסרית רעועה הנשענת על "נדבת לבו של היחיד".¹⁵⁵ הדיון בתורת ההכרה של קאנט יובא להלן (ד.1).

בניגוד לתורת הכרה זו, טוען הרב טאו, יש להציב את תורת "האדם-כפי-שהוא-צריך-להיות":

המוסר האנושי התפתח בתוך המציאות הקיימת, בניסיון להתמודד עם סדרי הבריאה ותופעותיה לאחר שהיא כבר קיימת עם כל חסרונותיה ופגמיה. ומאחר שהמציאות קדמה להתהוותו של המוסר האנושי, לכן הוא מוגבל בתחומיה ומתייחס אל גדרה כאל נתונים קבועים ובלתי משתנים, שלא נותר אלא להסתדר עמם, להתחשב במגבלות שהם מציבים, ובמסגרתם לנסות לעדן את המצב ולהוסיף צדק ויושר ככל שניתן.

המוסר האלוקי, לעומת זאת, הינו בעל ערך נצחי ואינסופי. הוא לא נוצר לאחר התגבשותה של המציאות, ולא נולד מתוך הצורך להגיב לבעיות ולקשיים המצויים בעולם, אלא הוא קדם להם [...] [זהו] מוסר אידיאלי וטוב מוחלט, שאינו כפוף לתנאי המציאות ולמגבלותיה, אלא בא להעלות את המציאות כולה למדרגה עליונה, שתהיה מותאמת לאידיאליות ולקדושה האלוקית שלשמן נברא העולם.¹⁵⁶

לדעת הרב טאו, אם כן, היכולת להטמיע את המוסר, להפנים אותו, ולבסס מבחינה נפשית את הנטייה אל הטוב, תלויה בקבלת הנחות היסוד הכרוכות ב"קודש": החל משינוי היחס אל החושים, דרך הכרת הכוחות הפועלים בעולם, מקומו של האדם בקרב כוחות אלו והשינויים שהם מחוללים, וכלה בתפקידו המיוחד של העם היהודי:

¹⁵⁴ מתוך שיעור בנושא "יקיצת האומה לתחייה" שניתן בחודש אב, תשס"ז. שיעור זה עובד לאחר מכן לפרק בספר **לאמונת עתנו**, ח"ח, אולם פסקאות אלו הושמטו בעריכה.

¹⁵⁵ שם. ושם: "מוסר אנושי, שהוא תמיד מוגבל ושהוא קצר ראות מטבעו לפי קוצר הראות האנושית. תמיד המוסר הוא לפי הדעת, [ו]קוצר הדעת מביא לקוצר האופק המוסרי [...] אפילו 'התבונה הטהורה' האנושית, למי שמבין מה שאני אומר, המושגים שלה בנויים לפי ראות עיני האדם, של החובה המוסרית להתנהג כדי שכולם יוכלו להתנהג כמותך, ואז זו הנורמה של תיקון מעשיך והאימפרטיב הקטגורי של המוסר. המוסריות של התורה, של הדת אצלנו, היא הרבה הרבה מעבר לכל המושג הזה". ביקורת מפורשת זו על קאנט הושמטה לאחר מכן בשלבי עריכת הספר. עיין להלן ד.2.ב; **לאמונת**, ח"ג עמ' נ-נב.

¹⁵⁶ **צדקה**, עמ' יח-יט. השווה לדבריו של הראי"ה קוק, אגרות הראי"ה (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ה), ח"א, עמ' צד: "את החיים צריכים אנחנו להבין בשני ערכים, איך המה נמצאים ואיך הם צריכים להיות. הישר המוחלט נעוץ לעולם באותו הצד שהחיים צריכים להיות [...] רוממותה של תורה ואלהיותה [=האלוהיות שלה] אי אפשר כלל שתהיה אחרת כי אם כלי חמדה, לסבב לכוון את החיים אל המצב שהם צריכים להיות בו".

אנו חיים ומרגישים את השאיפה המוסרית, והיא היא מרכז חיינו. יודעים אנו כי לא מקרה הוא, אלא טבענו העצמי.¹⁵⁷

ב.2.ו. סיכום ביניים

בטרם נמשיך אל מרחב העיסוק היומיומי, ננסה לסכם את שנאמר עד כה. במשנת הרב טאו מופיע חידוש הגותי וטרמינולוגי: לדבריו, המושגים "קודש" או "מבט של קודש" מתייחסים לתורת הכרה חדשה, השונה באופן מהותי מזו המוכרת כיום. תורת הכרה זו תלויה במספר תנאים, שניתן לחלקם לשתי חטיבות: הנחות יסוד תיאורטיות ועמדות נפשיות. כפי שהתבאר, כל אחד מתנאים אלו מחדד יותר את הבנת ה"קודש" ואת היחס בינו ובין ההכרה הקיימת כיום.

הכרה חדשה זו מבוססת ראשית כל על הקביעה ש"האדם-כפי-שהוא-צריך-להיות" מסוגל להכיר רבדים נוספים של המציאות, שאינם גלויים לפניו במצבו הנוכחי. על מנת להתוודע לרבדים אלו על האדם לפתח שוויון נפש כלפי הכרות שמקורן בחושים, ואף לפרוש מסוגים שונים של מעורבות חברתית. לאחר מכן על האדם לפתח "הערצה" ביחס לקודש, תכונה המציינת הכרה בפער בין עולמו הערכי של האדם ובין הערכים השלמים שמקורם ב"קודש". הכרה זו מוליכה לשלל רגשות נלווים, כגון יראה, געגועים, ביטול והכרת תודה, ורגשות אלו מקפלים בתוכם תחושה בלתי-אמצעית של ה"קודש" כנוכחות ממשית. אולם הרב טאו מחיל את תכונת ה"הערצה" לא רק על ה"קודש" אלא גם על היחס ל"כתבי הקודש", ובכך הוא מוסיף להכרה – לבד מתחושות קדם-רציונליות שונות – גם תוכן מושגי ממשי, שמשרטט באופן קפדני את ה"הכרה-כפי-שהיא-צריכה-להיות".

בכך עוד לא מתמצה תפקידם של "כתבי הקודש". הנחת יסוד נוספת קובעת שקיימים במציאות כוחות רוחניים ודחפי עומק המוציאים אל הפועל תהליכים שיטתיים בתחומי החברה והתרבות האנושית, והעמידה על תהליכים אלו יכולה להיעשות באמצעות לימוד "כתבי הקודש" בלבד. לדעת הרב טאו, האדם מסוגל לחוש בתהליכים אלו היות שקיימת נקודת השקה בין נפשו הפרטית וביןם ("אמונה כדחף"). "ההכרה-כפי-שהיא-צריכה-להיות", אם כן, היא בעלת כוח יוצר ביחס למציאות, וקווי-המתאר שלה הולכים ומתגלים בהיסטוריה.

זאת ועוד: "ההכרה-כפי-שהיא-צריכה-להיות" קשורה באופן הדוק לעם היהודי. לדעת הרב טאו, הכרה זו היא ייעודו העיקרי של העם, כחברת מופת, ומשום כך התהליכים החברתיים והתרבותיים המתרחשים בחברה הישראלית תפקידם לקדם אותה לקראת מימושו. הנחת יסוד זו – והאחרות הכלולות בה – אמורות להיות מנת חלקו של כל אזרח בישראל, כ"תודעה ציבורית" ראויה.

¹⁵⁷ **חוברת א**, עמ' מט. ושם עמ' מז: "השתוקקות הגאולה היא השאיפה להוציא לפועל את כל הטוב, כל האור וכל הקודש שבנשמתנו". עיין עוד: **לאמונת**, ח"ג עמ' מח, שם מחלק הרב טאו בין מוסר הכובש ומחליש את כוחות הנפש ובין מוסר אחר, "השואף לחיזוק הכוחות, כך שבעוצמתם המלאה יוציאו לפועל את רצון ה'". את המוסר השני הוא מכנה "קודש".

העמידה על ההכרה החדשה אינה אינטלקטואלית בלבד, אלא תלויה בשינוי מהותי באישיותו ובהתנהגותו של האדם. שינוי זה הוא בעל משמעות אתית מובהקת, שכן היכולת להטמיע את הנטייה אל הטוב מבחינה נפשית תלויה, לדידו של הרב טאו, בקבלת הנחות היסוד הכרוכות במושג "קודש".

ב.3. מרחב העיסוק

ה"קודש", אם כן, אינו מושג מטפיזי הדורש עיון תיאורטי בלבד, אלא דרגה מובחנת של הקיום האנושי, הדורשת שינוי עמוק במכלול האישיות. מספר פרקטיקות השייכות לשינוי זה כבר נמנו לעיל: שחרור מסוגים שונים של מעורבות חברתית (ב.2.א.); פיתוח עמדות נפשיות כגון "הערצה" ו"אמונה" (ב.2.ב., ב.2.ג.); איזון הנטייה לאגואיזם ונהנתנות (ב.2.ה.); ועוד. אולם הרכיב המרכזי של השינוי, לדעת הרב טאו, הוא לימודי: עיסוק ממשי בלימוד תורה במשך תקופה ארוכה – בדומה לעמדה הליטאית, המבוססת על משנתו של הגאון מווילנה:

[...] מחפשים את הקדושה בניגונים, בריקודים, בהשתפכות הנפש, וחושבים שבזה זוכים למשהו [...] אין זו אלא שמחת הנפש הבהמית, הדמיונית, הבלתי מפותחת. לימוד תורה הוא ההפך הגמור מכל זה. הוא מחייב כניסה לעול גדול של חובות, וצעידה ממדרגה למדרגה תוך שינוי כל המדרגות הקודמות. לא בגיטרה ובמחולות עולים אל הקדושה, אלא בעמל [=לימודי] ועבודה ארוכת שנים, איכותית ופנימית מאוד [...] לאלוהים לא מתקרבים עם החושים הגסים, החיצוניים, אלא עם חושים רוחניים, חושים של קודש.¹⁵⁸

לכן, בשורות הבאות אני מעוניין להתמקד בשתי פרקטיקות מרכזיות, ששתיהן לימודיות: לימוד גמרא כעמל שכלי ולימוד אמונה.

ב.3.א. לימוד גמרא כעמל שכלי

את הכרך השלישי של "לאמונת עתנו", שמוקדש רובו ככולו לסוגיית לימוד התורה, פותח הרב טאו בדברים הבאים:

הקומה היסודית, האלמנטרית, של עבודתנו בישיבה היא לימוד הסוגיות [=בגמרא], הבנתן, ורכישתן בבהירות ובעיון, עם כל שיטות הראשונים השייכות להן, בהעמקת הסברות וטעמי הדברים, עד למסקנתן הסופית המתגבשת בהלכה, בשולחן ערוך ובנושאי כליו.¹⁵⁹

מהו היחס שקיים, לדעת הרב טאו, בין ליבון סוגיות בגמרא ובהלכה, ובין פיתוח ההכרה? מדוע דווקא "הלימוד העיוני המעמיק הוא עיקר בניין האישיות התורנית"?¹⁶⁰

¹⁵⁸ לאמונת, ח"ג, עמ' יז-יח. עיין עוד: שם, עמ' כ: "שנים רבות של לימוד ושקידה [...]".

¹⁵⁹ שם, עמ' ט. ובתמצית שם, עמ' י: "ידיעת ש"ס ופוסקים".

¹⁶⁰ שם, עמ' קח

בשיחה שכותרתה "ובתורה אתה עמל" מבאר הרב טאו שכלימוד הגמרא קיים "עמל שכלי" שלא קיים באופנים אחרים של לימוד. כוונת הרב טאו במילים "עמל שכלי" אינה רק לתאר את דרך הלימוד, הכוללת ליבון דעות שונות והתרת קשיים לוגיים, אלא גם ובעיקר להצביע על תוצאות הלימוד ומטרת הלימוד: הענקת מעמד של בכורה לחלק ה"שכלי" בנפש על פני יסודות דמיוניים ורגשיים.¹⁶¹ לדעת הרב טאו, אופני החשיבה של הלומד בתחילת דרכו מערבים בתוכם יסודות דמיוניים ורגשיים המבוססים על החושים ומשעבדים אליהם את ההכרה, ותפקיד "העמל השכלי" הוא לזקק את האמת ההכרתית.¹⁶² בשלב הראשון אישיותו של הלומד רחוקה מ"האדם-כפי-שהוא-צריך-להיות", בגלל מאפייני החומרנות שתוארו לעיל (ב.2.א.): שיעבוד לחושים, לרגשות ואף לתפיסות עולם חברתיות המבוססות על החושים – המונעים מהאדם להתבונן על הרוחניות כממשות. משום כך יש צורך בהכרת המטפיזיקה כממשות, המתבצעת על ידי לימוד התלמוד.

נושא הוראת הגמרא בחינוך הממלכתי דתי זכה לדיונים רבים.¹⁶³ אולם דבריו של הרב טאו נאמרו על רקע התפשטותן של מגמות חדשות בקרב הוראת הגמרא בשנות התשעים. מגמות אלו אופיינו בעיקר בשימוש במתודות פרשנות אקדמאיות ובחיפוש משמעות אקטואלית וקיומית בסוגיות הגמרא. שני הדוברים הבולטים של מגמות אלו היו הרב שמעון גרשון רוזנברג (להלן: הרב שג"ר), ששימש כראש ישיבת שיח יצחק,¹⁶⁴ והרב יהודה ברנדס, ששימש כראש בית המדרש בבית מורשה.¹⁶⁵

במאמר תגובה לרב אהרן ליכטנשטיין, שדן בסוגיית "משבר לימוד התלמוד בישיבות התיכוניות" והציע מספר פתרונות מעשיים,¹⁶⁶ טען הרב יהודה ברנדס שיש להציף שאלה עמוקה יותר שעומדת כל העת ברקע הדיון:

למה בכלל גמרא? זו השאלה שאותה בדרך כלל פחדו לשאול. ומכיוון שפחדו לשאול, לא ענו תשובות. ומכיוון שלא ענו תשובות, לא בחנו את דרכי הלימוד, אם הן הולמות את

¹⁶¹ שם, עמ' קג: "קניית ידיעות בעלמא אינה כוח הדעת [...] הדעת היא ההבנה הנבנית מעבודת מחקר וחיפוש, ניתוח, השוואה, הבחנה והסקת מסקנות".

¹⁶² שם, עמ' קד-קה: "יש מקום לדמיון במערכת הכוחות הכוללת של האדם, אבל ככוח משני הנשלט על ידי השכל [...] אנו זקוקים לאנשי עיון והבנה, מעמיקים וחריפים, חכמים ונבונים, שהשכל מולך באישיותם, והוא המרומם את שאר כל כוחותיהם, ושם לכל אחד מהם את גבולו [...] כאשר משתחרר אדם מכל קטנות ושטחיות, מאווירת 'שעשועי הילדים' [...] ושם חפצו בחיי עמל והשכלה עמוקה – בזה הוא מתבגר ונולדת בו אישיות חדשה. כל כוחותיו מתחדשים בחותם אחר, במטבע אחרת, בטבע חדש של חסינות ואמיצות נפש".

¹⁶³ השווה: יהודה שורץ, **הוראת תורה שבעל פה – הוראת משנה ותלמוד בחינוך הישראלי, באספקלריא של תכניות הלימודים והספרות הדידקטית**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה (ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשס"ב).

¹⁶⁴ הוקמה בשנת תשנ"ו (1996)

¹⁶⁵ החל לשמש כראש בית המדרש בשנת תשנ"ח (1998)

¹⁶⁶ הרב אהרן ליכטנשטיין, "הוראת הגמרא בישיבות התיכוניות", בתוך: **שנה בשנה** (ירושלים: היכל שלמה, תשס"א)

המטרות. שמעתי אומרים בשמם של ראשי ישיבות, שהשאלה הזאת איננה שאלה כלל. לומדים כי צריך, זוהי המצווה וזוהי חובתנו בעבודת השם.¹⁶⁷

לדעת הרב ברנדס, עיסוק בשאלה זו מנקודת מבטו של צעיר דתי לאומי אמורה להוביל לתפנית בכל הקשור להבנת הצרכים והדרישות של הלומד מן הלימוד. יש לעסוק, לדבריו, בליבון המשמעות העולה מן הטקסט, באקטואליות וברלוונטיות שלו ללומד, בהתאמת הטקסט למבנה הדעת ולרמת ההשלכה העכשוויים ובהוספת חוויות ללימוד.¹⁶⁸

הרב שג"ר הקדיש ספר שלם לליבון שיטתי של נושא זה.¹⁶⁹ לדבריו, לא ניתן להפריד בין השקפת העולם של הלומד הציוני-דתי ובין המתודה שבה הוא אמור לדון בסוגיות הגמרא, שכן כל דרך לימוד נובעת מתפיסת עולם כוללת:

טענתי היסודית היא שכל דרך לימוד היא חלק ממכלול שלם, שמרכיביו אינם ניתנים להפרדה זה מזה: המרכיב הראשון והכללי ביותר הוא האידיאולוגיה – תפיסת העולם הכוללת שבמסגרתה התפתחה דרך הלימוד הנדונה. המרכיב השני הוא דרך הלימוד עצמה, המתודה של הלימוד, הנורמות והנהלים שמדריכים אותו. המרכיב השלישי, הנגזר מהאידיאולוגיה, הוא תפיסה מסוימת של מטרת הלימוד; הכוח המניע אותו; המוטיבציה. בין המתודה, המוטיבציה והאידיאולוגיה מתקיימת מערכת קשרים מהותית, עמוקה ומורכבת.¹⁷⁰

בהמשך מתאר הרב שג"ר את המשבר בלימודי הגמרא שחווים רבים מבני הציונות-הדתית בהגיעם לישיבות, ואת המצוקה שלהם לנוכח מה שהוא מכנה "כללי המשחק"¹⁷¹ הנהוגים בעולם הישיבות החרדי. לטענתו, צרור שלם של שאלות ובירורים הנוגעים לרגשות, ליחס למציאות ולמדע, לסמכות ולדרך הלימוד של הדורות הראשונים – שעולות במחשבתו של הלומד הציוני-דתי – לא רק שאינן זוכות למענה, אלא שאינן מקבלות לגיטימציה להישאל.

הדגם הראשי ללימוד הגמרא שאותו מבקרים הרב שג"ר והרב ברנדס הוא הדגם השכיח בעולם הישיבות החרדי – שיטת הלימוד של בריסק. לדבריהם, הרעיון העומד בבסיס שיטה זו הוא להפוך את הגמרא לטקסט הסגור בפני העולם החיצוני, ומוצא את הצדקתו מתוכו עצמו: ללומד בו אין

¹⁶⁷ הרב יהודה ברנדס, "ממשמעת למשמעות", בתוך: **הצופה**, סיוון, תשס"א (להלן: ברנדס, **משמעות**).

¹⁶⁸ שם. ושם: "תביעתה הפשוטה של כל תנועה רוחנית ויסוד כל התפתחות בעבודת השם הוא על ידי המשמעות הרוחנית של הדברים. לא יתכן שמורה יכנס ללמד בכתה את מסכת קידושין בלי שיעלה לדיון את השאלה הפמיניסטית "כיצד יתכן שהאשה נקנית", או שילמד גיטין בלי לדון בשאלה (שמצויה דווקא בסוגיה האחרונה במסכת) מדוע מתגרשים? מאימת השאלות של המשמעות מעדיפים רוב המורים להתמקד בעבודה קפדנית על המתודיקה של פענוח הטקסט".

¹⁶⁹ הרב שמעון גרשון רוזנברג, **בתורתו יגה** (גבעת הדגן: מכון כתבי הרב שג"ר, תשס"ט), (להלן: שג"ר, **בתורתו**). הספר יצא אמנם לאחר פטירתו, אולם הוא פרי עבודתו ומשקף את עמדתו העקבית שנאמרה לאורך השנים בבמות שונות. השווה גם למאמרו משנת תשנ"ה: "מתודה ומוטיבציה בהוראת הגמרא", בתוך: **מים מדליו** (ירושלים: המכללה הדתית למורים ע"ש רא"ם ליפשיץ, תשנ"ה), עמ' 353-365.

¹⁷⁰ שם, עמ' 19

¹⁷¹ שם, עמ' 23

צורך בהיגיון אנושי בריא, ניסיון בתחום המדובר או בתפיסה ערכית מסוימת.¹⁷² כל סוגיה מתורגמת למושגים אובייקטיביים, ולפיכך למנוכרים ומכניים – עד שהלומד מסגל לעצמו שפה אזוטריה, המנותקת מדרך החשיבה הרגילה.¹⁷³ בסופו של דבר, מטרתו של ניכור זה היא הפרדה של המכלול ההלכתי מיתר תחומי החיים, כדי להגן על אופיו המוחלט מפני הסברים נפשיים, חברתיים או פילולוגיים.¹⁷⁴ הרב שג"ר מעיר בביקורת שלימוד הגמרא בישיבות הוא כלי ליצירת חשיבה מטפיזית, ההופכת את החיים עצמם לאובייקטים מופשטים.¹⁷⁵

מטעמים אלו ואחרים קראו הרב שג"ר והרב ברנדס החל משנות התשעים לפיתוח דרך לימוד חדשה, הנסמכת על יסודות שונים מאלו של עולם הישיבות החרדי. הדגש העיקרי בדרך לימוד זו הוא על **פיתוח המשמעות**: על הלומד לחפש בגמרא תשובות לשאלות המעסיקות אותו ברבדיו האישיים והחברתיים, ולהשתמש לשם כך במגוון כלים הלכתיים גם הם ממרחבי העיסוק היומיומיים שלו, כגון כלי המחקר האקדמאי והחשיבה החווייתית-הקיומית.¹⁷⁶

הסבריו של הרב טאו אודות "העמל השכלי" נועדו להתמודד עם טענות אלו ודומותיהן, שהחלו להיות רווחות בשדה הרעיוני והחינוכי בשנות התשעים. לדידו מושג ה"משמעות" אותו מתארים הרב שג"ר והרב ברנדס הוא בעייתי, שכן בשלב הראשון אישיותו של הלומד מכילה הכרות רבות שמקורן בתפיסות חומרניות, שאינן עולות בקנה אחד עם אופיו האמיתי של הלומד ("האדם-כפי-שהוא-צריך-להיות") ועם אופיו האמיתי של הלימוד ("הלימוד-כפי-שהוא-צריך-להיות").¹⁷⁷ הרב טאו מחייב לכתחילה את מה שמכנה הרב שג"ר על דרך השלילה "מערכת מטפיזית המנוכרת לחיים הממשיים" – המצויה בלימוד הגמרא – שכן זוהי לדעתו הדרך לסנן תפיסות חומרניות אלו. מערכת מטפיזית זו, אם כן, היא מטרתו העיקרית של הלימוד. כאשר האדם משתמש

¹⁷² שם, עמ' 55

¹⁷³ שם, עמ' 86

¹⁷⁴ שם, עמ' 81: "העולם הלמדני בונה שפה אפריורית כללית שעמה הוא ניגש לכל סוגיה. הלימוד מחיל טרנספורמציה על הסוגיה, טרנספורמציה שבמסגרתה היא מאבדת את ההקשר הקונקרטי שלה והופכת לדיון מושגי. צורת הניתוח הופכת את רכיבי הסוגיה למעין עצמים בשדה ומתארת את יחסי הכוחות ביניהם"

¹⁷⁵ שם, עמ' 79. עיין גם שם, עמ' 92-95 בסיכום הדברים, בו מונה הרב שג"ר שלושה עקרונות: ניכור ההלכה והפיכתה למערכת חיצונית המוטלת על האדם; ניתוק ההלכה מכל תחום אנושי אחר; ויצירת שפה פנימית. ההפרדה של הטקסט מן העולם, ההופכת לניכור כלפי מרחב החיים האנושי של הלומד – נתפסת עם הזמן כמעלה יתירה של "יראת שמים" ו"קדושה" (שם, עמ' 89), ו"קדושה" זו גם מסמנת את גבולותיה של קהילת הלומדים: "ברור מדוע הפכה הלמדנות הבריסקאית לאבן פינה בעולם החרדי: גם החברה החרדית מתנכרת למה שמחוץ לה ומתנהלת על פי דינמיקה פנימית. הקדושה חופפת את הגבולות החברתיים ומזוהה עם ההתנכרות למה שבחוץ ועם התמסרות לעולם שיונק את משמעותו מתוכו פנימה" (שם, עמ' 95).

¹⁷⁶ שם, עמ' 198-200

¹⁷⁷ לטענת הרב טאו, לא רק הלומד היום אינו "כפי-שהוא-צריך-להיות", אלא אף הלימוד עצמו. השווה: **צדיק**, עמ' ו-ז.

במושגים ובהיגיון המיוחדים לגמרא, הוא מתרגל לממשות שבעולם המטפיזי, ומסוגל לבקר ולשנות את מושגיו הקודמים.¹⁷⁸

באופן אחר ניתן לנסח, שגם לדעת הרב טאו הדגש העיקרי בלימוד הוא פיתוח המשמעות, אולם בשלב הראשון על הלומד **לברר את ההגדרות שלו ל"משמעות"** ("מה משמעותי בעיניי; במה אני מוצא טעם מיוחד"). היות שהמשמעות אמורה גם היא להיות חלק ממצב אנושי שונה ("האדם-כפי-שהוא-צריך-להיות"), עליה לנבוע מלימודי האמונה (להלן ב.ב.3.).¹⁷⁹ כל משמעות אחרת מכילה גם היא יסודות מטפיזיים סמויים, אך לדידו של הרב טאו מקורם של אלו חיצוני ל"קודש" ולבית המדרש.¹⁸⁰

ה"עמל השכלי", אם כן, מצביע על העובדה שחלק אינטגרלי מהלימוד לדעת הרב טאו הוא עיצוב אותו "עצמי" ראשוני. אין מדובר בעמדה חשדנית, הבולשת אחר יסודות שפלים או זרים בתוככי

¹⁷⁸ השווה: **לאמונות**, ח"ג, עמ' טו: "בלי רצון קבוע להתעלות תדירה במעלות הקודש אין לאדם יכולת לצאת ממצבו ולהתעלות לגדלות אמיתית. נשאר הוא מבוצר בעמדותיו הישנות, הקטנות והפרטיות, ואת כל לימודו, את כל התורה והקדושה הוא מתרגם ומגמד לשיעור הקומה המצומצם שלו, ותחת שיתעלה אל הקודש משפיל הוא את הקודש אליו [...] לא התורה צריכה לרדת אליך, כמו שהנך, במידותיך הבלתי מתוקנות ושאיפותיך החומריות [...] בלא היציאה וההשתחררות ממסגרת ה'אני' הפרטי, אין דברי התורה נותנים משמעות מיוחדת לחיים אלא מושפלים להיות מותאמים וממוסגרים לקטנות"; שם, עמ' קה: " [...] לא להישאר בנפש הבהמית, הקטנונית, להוריד אליה את התורה ולבחור מה מוצא חן ומה לא, כי אם התמסרות גמורה". הרב שג"ר עצמו מודה ש"לימוד הגמרא שונה מלימודים אחרים מבחינה זו שהוא לימוד של שפה [...] לגמרא שיח משלה – שיטת מחשבה ופרוצדורת היגיון משלה, והן שונות במובנים רבים מאלה שלפיהן אנו פועלים בתחומים אחרים" (שם, עמ' 31), וכי גם לדעתו, החידוש העיקרי בלימוד הגמרא נעוץ בעובדה שמדובר בשפה שאינה עולה בקנה אחד עם חיי היומיום – מה שמקשה על תפיסת ה"משמעות" שהוא חותר אליה. השווה לדבריו של הרא"ה קוק, שמביא הרב טאו, שם, מכתב יד: "מן המחשבה המשוטטת בחופש לומדים הרבה יותר ממה שאפשר ללמוד מן הספרים. אבל באיזה אופן עושים את המחשבה שתשוטט בחופש? באיזה דרך נותנים חירות לרוח מכל מאסריו של הגוף ונטיות המזג והסביבה? זה אי אפשר ללמוד מתוך המחשבה [...] על כן הננו באים אל הספרים, מקורי המחשבה של החירות העליונה"

¹⁷⁹ הרב שג"ר (שם, עמ' 32) חלק באופן מפורש על הנחה זו, שלימוד אמונה הוא תשתיתי יותר מלימוד הגמרא, וראה בו התמודדות אינטלקטואלית עם מישור התפיסות הגלויות של האדם. אולם לדעת הרב טאו, וכפי שיתברר להלן, מטרת לימוד האמונה הוא ליצור את התשתית המטפיזית עמה ניגש הלומד למציאות בכלל ולגמרא בפרט, ומשום כך הוא העומד בתשתית הלימוד.

¹⁸⁰ השווה מעניינת של מסקנותיו של הרב טאו בנוגע ללימוד גמרא ניתן לערוך לעמדתו המטפיזית של **הרב סולובייצ'יק**, שהושפעה רבות ממשנתו של הרמן כהן. עיי' : הרב יוסף דב סולובייצ'יק, **איש ההלכה – גלוי ונסתר** (ירושלים: ספריית אלינר, תשנ"ב) עמוד 28-29: "איש ההלכה כשהוא ניגש אל המציאות, הרי הוא בא ותורתו, שניתנה לו מסיני, בידו. מזדקק הוא לעולם בחוקים קבועים וכללים מוצקים. תורה שלמה של הלכות ודינים מורה לו את הדרך המוליכה אל ההווה. איש ההלכה מתקרב אל העולם, כשהוא מצויד במקלו ובתרמילו, בחוקותיו, בדיניו, בעיקריו ובמשפט ביחס אפרירי. גישתו היא גישה הפותחת ביצירה אידיאלית וחותרת ביצירה ריאלית"; אבינעם רוזנק, "פילוסופיה ומחשבת ההלכה: קריאה בשיעורי התלמוד של הרב י"ד סולובייצ'יק לאור מודלים ניאוקאנטיאניים", בתוך: **אמונה בזמנים משתנים** (ירושלים: ספריית אלינר, תשנ"ז), עמ' 275-306

האישיות (על אף שהרב טאו מרבה לטפח גם עמדה זו),¹⁸¹ אלא בהבנה שהעתקת מרכז הכובד מה"דמיון" אל ה"שכל" אמורה להתרחש בכל שלב של עלייה רוחנית :

עבודה אמיתית מחייבת, בתחילתה, שינוי ומהפכה בכל מה שהיה עד עתה מורגל ומושרש ; נכונות לקבל עול לשינוי דרך, אף עול קשה ובלתי נעים [...] הנכנס ללימוד תורה אך ממשיך עם זה את דרך חייו הרגילה משכבר [...] אין עבודתו אלא דמיון ובערות.¹⁸²

ב.3.ב. לימוד אמונה : הכרה בדחפים רוחניים

הפרקטיקה המרכזית של ההכרה החדשה, שכבר הוזכרה לעיל, היא "לימוד אמונה" : "מהפכה קופרניקאית" [...] תיווצר על ידי לימוד האמונה".¹⁸³ באופן מעשי, מושג זה מתייחס ללימוד מספר חיבורים קאנוניים מתחום מחשבת ישראל, שהמשותף להם הוא המקום המרכזי שהם מייחדים לעם היהודי, וראייתם את העם היהודי כישות מובחנת בעלת ממד של קדושה : ספרו של רבי יהודה הלוי, "הכוזרי", וחיבוריהם של המהר"ל מפראג והראי"ה קוק.¹⁸⁴

כפי שהתבאר לעיל (ב.2.ג.) קיימים שני מובנים למושג "אמונה" במשנת הרב טאו : הראשון והפשוט יותר, הוא עמדתו הנפשית של האדם ביחס לאלוהים – עמדה הכוללת געגועים, עריגה ואף התמסרות. השני והמורכב יותר, הוא נקודת ההשקפה של האדם היחיד עם כוחות רוחניים כלליים הפועלים במציאות. הפרקטיקה של "לימוד אמונה" מתייחסת בעיקר למובן השני של המושג "אמונה", ומציינת את ההתוודעות אל האמונה כדחף רוחני המצוי בנפשו של היחיד, על ההכרות השונות הכרוכות בה : "האמונה בגדלותה ובאמיתיותה [=אמיתותה] מונחת כבר בנשמתנו, היא עצם הווייתנו, והיא מתגלה בחתירה ובהעמקה של היכולת האינטלקטואלית שלנו להתוודעות עצמית".¹⁸⁵

¹⁸¹ חשדנות ממין זה מייחס הרב טאו לעצמו, כ"מי שנולד בחוץ לארץ", כלומר : כמי שעבר את זוועות מלחמת העולם השנייה. "חשדנות" זו אינה רק עמדה נפשית שוללת, אלא גם תזכורת מתמדת לאנוכיות וליצרים המונחים באופיו של האדם.

¹⁸² **לאמונות**, ח"ג, עמ' יז. הרב טאו אף משתמש בטרמינולוגיה של "מאבק", לתיאור ההתגברות העצמית הנדרשת (שם, עמ' קא) : "מאבק שכלי להבנת הסוגיות והמפרשים, להבנת דברי מוסר ואמונה, ומאבק מידותי של תיקון וזיכוך ממדרגה למדרגה".

¹⁸³ הרב טאו, **לאמונות**, ח"ג עמ' ס

¹⁸⁴ מקורו של הרב טאו לדרך זו היא הדרכתו של רבו, הרצי"ה קוק, השווה : שיחות הרצי"ה מספר 8, (ירושלים : מרכז לתרבות ישראלית, לש"ה), עמ' 7 : "יש הרבה ספרים לבירור עיקרי אמונה, כספר מורה נבוכים, שכולל הרבה דברים כלליים [...] מה שאין כן ספר הכוזרי, שהוא מיוחד בכך שהוא עוסק כולו בסגולת ישראל, כולו עם ישראל", ושם עמ' 8 : "יש להתחיל בספר מסילת ישרים ושמונה פרקים לרמב"ם, להמשיך בספרי המהר"ל, נתיבות עולם, ואחר כך בשלישיה – הנצח, הגבורה והתפארת [=נצח ישראל, גבורות ה', תפארת ישראל]". שיקול זה הנוגע לייחודו האונטולוגי של העם היהודי אכן מצמצם במידה ניכרת את מנעד הספרים המשמשים מקור ל"מבט של קודש".

¹⁸⁵ **לאמונות**, ח"א עמ' עט

בסעיפים הבאים אתייחס למספר מישורים שונים של הכרה המצויים בפרקטיקה של "לימוד אמונה".

הראשון, והבסיסי יותר, הוא ההכרה בעצם קיומם של הדחפים הרוחניים. חיבורים אלו משמשים מקור ישיר לתפיסתו של הרב טאו את המושג "אמונה", ועיסוק בהם מאשש הנחת יסוד זו. זאת ועוד: כפי שכבר התבאר לעיל (ב.2.ג.), ההבנה העומדת ביסוד ההכרה ב"אמונה" כדחף רוחני היא שהאדם אינו מנותק מבחינה קיומית מיתר היש, אלא אדרבה: הוא שלוב בו ללא התר, ומשום כך עליו לפתח תחושת שייכות כלפי מעגלים רחבים יותר מנפשו שלו, ולעסוק בהם מבחינה מחשבתית ומעשית. חיבורים אלו מסוגלים לתרום לכך תרומה נכבדה, שכן הם עוסקים במישורים לאומיים, אוניברסאליים ואף קוסמיים, ובנקודת ייחוסו של היחיד כלפיהם.¹⁸⁶ מבחינת הרב טאו, ההתוודעות למקומו של היחיד במרחב הקוסמי ולנקודת ההשקפה בינו ובין הכוחות הרוחניים הכלליים, היא חלק עקרוני במעבר ל"אדם-כפי-שהוא-צריך-להיות".

ב.3.ג. לימוד אמונה: פיתוח טביעות עין

המישור השני הוא פיתוח אינטואיציה מסוימת, אותה מכנה הרב טאו "טביעות עין" – מטבע לשון השאול מדברי התלמוד.¹⁸⁷ הנחת היסוד בבסיסה של אינטואיציה זו היא שהידע האנושי אינו ניתן לרדוקציה לפרטים בסיסיים וללוגיקה, אלא קיימת ביסודו תפיסה כלשהי של "מכלול", הקודמת לתפיסת הפרטים ומאפשרת אותה. תפיסת המכלול מתפתחת כתוצאה מהתנסות רציפה, המערבת כשרים קוגניטיביים שונים:

יש באדם כישרון הגורם לכך שבתוך נפשו נוצר זיהוי של הדבר עימו הוא נפגש, וציור זה נקבע בנפשו. ציור זה נוצר בעומק הנפש על ידי מפגש של חיים עם הנושא המצויר, ודווקא משום כך אי אפשר לבטא אותו במילים ולהעביר אותו לאחר.¹⁸⁸

ה'סימנים' מצביעים על נקודות מסוימות המייחדות את פלוני ומבדילות בינו ובין זולתו [...] ב'טביעות העין', לעומת זאת, אף שאין העד יכול למסור סימני זהות מיוחדים – הכרתו הכללית את הנידון היא ודאית ואינה מותירה מקום לספק כלשהו [...] [טביעות עין] נובעת מצירוף השכל, החוש והרגש, ותופסת את אופיו הכללי והאחד של האדם המתגלה בכל – במראהו, בדרך הילוכו, בדיבורו וכדומה.¹⁸⁹

¹⁸⁶ מתוך שיעור על מאמרו של הראי"ה "למהלך האידיאות" שניתן בחודש סיוון, תשס"א: "הלכה לומדים כמו שלומדים הלכה, עם כל ההעמקה, המשא ומתן, הפלפול, החילוקים, הסברות [...] אמונה לומדים כמו שלומדים אמונה, לפי דרכו של לימוד אמונה – מהר"ל, כוזרי, דברי הרב [=הראי"ה קוק]. במחשבה כללית, סקירה כללית, העמקה והרחבת הדעת, עומק הרעיון, רוחב הרעיון [...] נשמה היא לא [דבר] שאנחנו עושים, היא לא דבר שאנחנו פוגשים. אתה צריך להיות במדרגה גדולה עד שאתה מתחיל להיפגש עם הנשמה, עד שאתה מתחיל להקשיב את שיח נשמתך".

¹⁸⁷ מקורו של הביטוי בתלמוד הבבלי, מסכת בבא מציעא, דף כג, ב.

¹⁸⁸ חוברת ה, עמ' ח.

¹⁸⁹ לאמונות, ח"ג, עמ' מב. השווה גם לקלרק, מבוא, עמ' 38-40, בנוגע לתפיסת המכלול במשנת היידגר.

לדברי הרב טאו, "לימוד אמונה" בחיבורים שהוזכרו לעיל מסוגל לפתח תפיסה של "מכלול" בנוגע למציאות החברתית והפוליטית של העם היהודי. בחיבורים אלו מוצג העם היהודי כישות רוחנית, כ"כלל",¹⁹⁰ שהמאורעות ההיסטוריים השונים הם רק ביטויים חלקיים לסך השלם שלו. לימוד זה לא אמור להיעשות בכלים אינטלקטואליים בלבד, אלא אמור לשלב גם צדדים רגשיים וחוויתיים, על מנת ליצור תחושה של מפגש והתנסות רציפה עם ה"כלל".¹⁹¹ היכולת האינטואיטיבית, אם כן, מתפתחת באופן של דיאלקטיקה בין לימוד הרעיונות המופיעים בחיבורים אלו, ובין העצמת היכולת הנפשית של "תפיסת המכלול" באופן מודע:

דרך לימוד אמונה זו הורנו רבי יהודה הלוי, המהר"ל והרב זצ"ל [=הראי"ה קוק]. הם המלמדים אותנו להאמין ולהתבונן במבטה של הנשמה [...] במבט זה מתגדלת התפיסה ומתרוממת לראיית ה'כל' – כל דורות האומה נסקרים אז בסקירה כוללת מראשית ועד אחרית, בתפיסת האחדות שביסודם [...] להפעיל את כשרון טביעות העין על דורות רבים הוא דבר מסובך, המצריך מאמץ אינטלקטואלי והרחבת אופק. הרבה יש ללמוד ולהעמיק בספרי האמונה היסודיים כדי להגיע ליכולת ראייה כזו, שהיא היא הראייה השלימה. [...] להבין את 'כנסת ישראל' ככינוס כל ענפי הדורות היוצאים וצומחים ממנה [...] היא המקרבת אותנו להבנת ייעודו של העם.¹⁹²

מדובר בהנחת יסוד מטפיזית, המיתרגמת לעיתים גם לשפה אונטולוגית. בעייתיות זו תוארה לעיל (ב.ג.2.).

¹⁹⁰ **לאמונות**, ח"ג, עמ' לג-לד: "כנסת ישראל איננה ביטוי של קדושת הפרט, איננה סכום כל המאמצים הצדקתיים ויראת השמים של המוני יחידה. רק הבנה שטחית הנובעת מעצלות רוחנית ומחשבתית תופסת את מושג ה'כלל' כאוסף של פרטים רבים המצטרפים יחד [...] נשמת האומה היא יצירה אלוהית, היא מציאות של קדושה, של רוחניות, של תורה, שאינה מתחילה ואינה נגמרת במאמציו האישיים לטוב או לרע". הרב טאו מרבה להשתמש במשלים מתחום החי (**לאמונות**, ח"א, עמ' נח, "משל הפרפר"; שם, עמ' קנו, "משל המתבגר"; ח"ח, עמ' פ, "משל התינוק") ככל הנראה על מנת לבטא את התפיסה שמדובר בישות בעלת מאפיינים אורגאניים. עיין עוד: שוורץ, **ייחודו**, עמ' 505-506; דון יחיא, **דמוקרטיה**, עמ' 13-16.

¹⁹¹ **לאמונות**, ח"ו, עמ' יט: [...] [הלומד] חש את התורה כתורת חיים, חי את המאורעות המסופרים בה ומרגיש בקרבו את חיי האבות. הדברים אינם זרים ומנוכרים לו, אלא הוויית חיו ממש [...] כל דבר ומאורע אינו סיפור שקרה לפני אלפי שנים, אלא מאורע 'העושה גם עלינו את רישומו'; **צדיק**, עמ' קמא; שם, רעה-רצ; **לדרך**, עמ' כה-כו; **חוברת ה**, עמ' יב: "הרב [=הראי"ה קוק] קורא לטביעות העין 'ההכרה הפנימית' [...] המושגים המתבררים על ידי טביעות עין נחקקים עמוק וחזק בנפש".

¹⁹² **לאמונות**, ח"ג, עמ' מב-מג. עיין עוד: **חוברת ה**, עמ' י: "'החידוש הגדול המתבאר בהרחבה בדברי הכוזרי, המהר"ל והרב [=הראי"ה קוק] הוא, שמלבד היסוד המופתי הנשען על הידיעות ההיסטוריות ושאר ההוכחות, יש להכרה האמונית שלנו יסוד נוסף – היסוד של טביעות עין. יש בנו הכרה פנימית, 'אינטואיציה' נפשית, אשר מוכיחה את אמיתותם של יסודות האמונה שלנו"; **לאמונות**, ח"י עמ' טו: "ביחס להבנת חיי הכלל, חיי האומה, דורשת התבוננות זו יכולת של הפשטה רוחנית, שהרי מדובר בגופים מחולקים, במיליוני יחידים, בדורות רבים ובמקומות שונים, ועם כל זה נדרשים אנו להתעלות בהבנתנו להכרה שנשמה אחת היא המתגלית בכל אברי האומה".

ב.3.ד. לימוד אמונה: עמידה על הראוי

המישור השלישי, הנובע באופן ישיר מהמישור הקודם, הוא ההתחקות אחרי מה שמכנה הרב טאו "המצב השלם", קרי: הראוי או האידאי – של העם היהודי, האנושות והמציאות בכללה.¹⁹³ חיבוריהם של רבי יהודה הלוי, המהר"ל מפראג והראי"ה קוק מכילים מאמרים רחבי היקף אודות ייעודו של העם היהודי, המבוססים על מקורות מקראיים ותלמודיים הנוגעים ליכולותיו, למצופה ממנו ולתהליכים הנדרשים לשם כך. כפי שהתבאר לעיל, "כתבי הקודש" מכילים לדעת הרב טאו את המפתח לפרשנות מדויקת של המציאות ול"הכרה-כפי-שהיא-צריכה-להיות", ומשום כך חיבורים אלו הם מבחינתו סלע התשתית של "כתבי הקודש", המקבלים מעמד של בכורה ביחס לאחרים.¹⁹⁴

היחס המורכב בין הכרת "המצב השלם" ובין המצב בהווה יתברר עוד להלן, במישור הרביעי, אולם לדעת הרב טאו קיימת חשיבות ראשונה במעלה ללימוד ושינון התיאורים המופיעים בחיבורים אלו, שכן הם מעניקים מושגים, שפה ומודל שיטתי ל"קודש" ול"הכרה-כפי-שהיא-צריכה-להיות", מתוך עיסוק שיטתי בשפתה ובייעודה של הנבואה. מבחינת הרב טאו מדובר בהסקת מסקנות עקבית מתופעת הנבואה:

תיקון העולם פירושו שכל העולם יתוקן ותימלא הארץ דעה את ה'. אלו מדרגות עתידיות, גבוהות, בהן אנו מאמינים בלב שלם [...] יראי ה' אינם מביטים על המציאות מצד קוצר הראות האנושי, אלא הם סוקרים את הדברים ברעיונות ובמבטים חובקי עולם, מהפרספקטיבה של המבט האלוהי.¹⁹⁵

אם כן, במשנת הרב טאו לא רק המטפיזיקה מקבלת ממד של ממשות, אלא אף תיאורי העתיד המופיעים בספרי הנבואה ובחיבורים אלו: "העתיד הוא יותר ממשי מההווה".¹⁹⁶ ברם הפיכת העתיד לבעל ממד ממשי, מכניסה את "המצב השלם" לציר הזמן של ההיסטוריה: מכאן ואילך, "ההכרה החדשה" איננה רק מושג מבוקש, אלא גם עתיד מוכרח.¹⁹⁷

דוגמה מובהקת לשימוש שעושה הרב טאו בהשלכה זו של "לימוד אמונה" מופיעה בחיבור קצר בשם "נושא אלומותיו". בחיבור זה קורא הרב טאו לשיבה אל החקלאות ועבודת האדמה, ומפרט את יתרונותיה של תרבות חקלאית וכנגדם את חסרונותיה של תרבות טכנולוגית. חסרונות אלו אינם מצויים בפיתוח הטכנולוגי עצמו, לדבריו, אלא במבנה הכלכלה, הצריכה והתרבות שהוא

¹⁹³ **נשמה**, עמ' קנז; שם קסא: "הכרה חיה של המצב העליון והשלם"; שם, עמ' קסב: "כנסת ישראל מופיעה ברוחנו, בתודעתנו, בכל מלא אמיתתה"; **כי עין**, עמ' רנב-רנח; שם, עמ' רס; שם, עמ' קכ.

¹⁹⁴ באופן מפתיע ניתן לראות שלימוד הגמרא במשנת הרב טאו מעניק לאדם שער כללי אל הממשות הרוחנית וביסוס הנטייה הנפשית לכך, בעוד לימוד האמונה נועד להעניק פירוט תוכני קונקרטי לממשות זו.

¹⁹⁵ הרב צבי ישראל טאו, **הנשמות החדשות** (ירושלים: שירת ישראל, לש"ה), עמ' 4 (להלן: **חוברת ב**).

¹⁹⁶ שם, עמ' 5; שם, עמ' 7.

¹⁹⁷ **לאמונות**, ח"ח, עמ' עט: "הקודש יצא בסופו של דבר אל הפועל וימלא את תפקידו המכריע במהלך התחיה. בידנו להחיש את הדבר או לעכבו, אך עצת ד' ודאי תופיע במלואה".

מקדם.¹⁹⁸ מנגד, השאיפה לתרבות חקלאית, לדבריו, מטמיעה באדם יסודות מוסריים של פשטות, טבעיות ואהבת עמל.¹⁹⁹

אולם החידוש בחיבור זה איננו עצם הטענה, אלא דרך ההגעה אליה ואופן הנמקתה. לדעת הרב טאו, הסיבה לכך שהוא נדרש לסוגיית החקלאות היא מפני שזהו "המצב השלם" המתואר בדברי הנביאים:

מתוך דברי התורה שבכתב ושבעל פה אנו לומדים שעם ישראל על פי תכונתו המקורית, מיועד להיות עם חקלאי – עם שסגולותיו הרוחניות, חזונו הגדול של הופעת התורה בשלמותה ויעודו בעולם כממלכת כוהנים וגוי קדוש, מיוסדים על סדר כלכלי וחברתי של עבודת אדמה ומקנה [...] כאשר אנו לומדים את סדר קיום המצוות בישראל, עם ישראל מצטייר לעינינו כעם שבעיקרו הוא חקלאי.²⁰⁰

תמונת העתיד איננה כפי הציור שאנו מסוגלים לתאר לעצמנו על פי תמונת העולם העכשווית. התורה היא זו המלמדת אותנו איך לצפות ולמה לצפות [...] אל לנו לשקוע במצוי, במורגל ובמוסכם על פי המצב ההווה של האנושות.²⁰¹

קביעה זו ודומות לה עוררו ביקורת נוקבת, שכן עולה מהן שקיימת בידי הרב טאו תמונה ברורה של החיים האנושיים הראויים – "המצב השלם" – ולא זו בלבד אלא שתמונה זו לקוחה היישר מן הכתובים, תוך ניסיון ליישם אותם באופן מילולי.²⁰²

¹⁹⁸ **נושא**, עמ' פב: "התרבות המודרנית, אשר שמה בראש סדר העדיפויות שלה את בקשת העושר, יצרה מושגים מסולפים, אשר על פיהם הבנקאים וסוחרי הבורסה עומדים בראש החברה ונחשבים בה ביותר, ואילו העמלים ביגיע כפיים, העוסקים ביישובו של עולם, הנם בלתי מוערכים ומעמדם בתחתית החברה"; שם, עמ' כח: "האנושות משלה את עצמה שהיא מתקדמת ומתרוממת, בעוד שעל פי האמת הופכת היא יותר ויותר להיות משועבדת לצרכים המתרבים וליכולות המתפתחות [...] נשמת האדם, התוכן המוסרי שלו וכל כוחות חייו הנעלים והנאצלים, שעל פי האמת הם כוחותיו העיקריים של האדם, נדחקים ונדחים מפני המודה ופיתוייה. השכל והתחכום, הכישרון והיכולת, כולם משרתים את השאיפות החומריות ומשמשים למילוי הדרישות החיצוניות של החיים. היחיד והחברה מתבוססים בחולשותיהם, בקנאה, שנאה ותחרות, רדיפת בצע, כבוד ותענוג. במצב כזה 'הגולם קם על יוצרו'. העולם שוקע אט אט בחומרנות ובמתירנות, קובר את עצמו בתוך ההתפתחות הטכנולוגית ונעשה לעבד נרצע לכל הישגיו הטכנולוגיים, עד שאינו יודע כיצד להושיע את עצמו, איך לצאת מן המבוי הסתום שאליו נקלע".

¹⁹⁹ שם, עמ' סב

²⁰⁰ שם, עמ' טז

²⁰¹ שם, עמ' כז

²⁰² ביקורת זו מופיעה בפירוש אצל אחיטוב, **האומה**, עמ' 151; Inbari, M., "When prophecy fails? The Theology of the Oslo process", in: *Modern Judaism*, Oxford University Press, Volume 29, Number 3, Oct. 2009, pp. 303-325 (להלן: ענברי, **תיאולוגיה**); אביעזר רביצקי, **הקץ המגולה ומדינת היהודים** (תל אביב: עם עובד, תשנ"ג), עמ' 186-187. עיין עוד: שלמה פישר, "ציונות דתית על סף האלף השלישי", בתוך: **אקדמות** (ירושלים: בית מורשה, תשס"ט), כרך כ"ב, עמ' 35-36. קשה להתעלם מביקורת זו, מה גם שהיא מצטרפת לשדר נוקשה ושמרני, שאינו מותיר מקום לדיאלקטיקה: על כל שינוי להתרחש בתוך קווי המתאר המוכרים של ה"קודש". יתר על כן: הקביעות שהתבארו בסעיפים הקודמים, על פיהן

ב.3.ה. לימוד אמונה: היחס למאורעות ההווה

המישור הרביעי של "לימוד האמונה" הוא ההתייחסות למצב בהווה, אותה מכנה הרב טאו "ציפיית הישועה". המאורעות השונים במציאות הפוליטית והחברתית אינם מצביעים תמיד על התקדמות כלפי "המצב השלם", אלא פעמים רבות דווקא על נסיגה ושב. לדעת הרב טאו, "ציפיית הישועה" מניחה בבסיסה סבלנות ומתינות כלפי תהליכים אלו של ההווה.²⁰³

דב שוורץ משייך עמדה זו של הרב טאו להתמודדות עם המשבר שנוצר בבית מדרשו של הרצי"ה קוק לאחר פינוי ימית. הוא רואה בה עמדה ייחודית ואף חידוש ביחס לעמדת הרצי"ה, ומכנה אותה "השיבה אל ההסתר":

בניגוד לרצי"ה ולתלמידיו, שהדגישו ברוב שנות הגותו חזור והדגש את החשיפה, את הגילוי ואת השקיפות של תהליכי הגאולה, שב הרב טאו דווקא לתפיסת ההסתר [...] לפי הרב טאו המציאות ההיסטורית מסובכת וקשה, ואיננה נענית לתכניתיותה המשיחית המופיעה, למשל, במקראות ובכתובים [...] בגישת הרב [=הרצי"ה קוק] משקף התהליך המשיחי תנועה מן הפנים אל החוץ ואילו בגישת התלמיד [=הרב טאו] ניכרת השיבה מן החוץ אל הפנים.²⁰⁴

יתר על כן: שוורץ רואה ב"שיבה אל ההסתר" את חידושו התיאולוגי המהותי של הרב טאו בחוג הרצי"ה.²⁰⁵ לדעתו, יסודות אלו של קרע, הסתר ומשבר לא קיבלו קודם לכן את מקומם הראוי, ובשיחותיו של הרב טאו סביב "ציפיית הישועה" הוא מעניק לכל תהליך הגאולה פרשנות מחודשת סביב יסודות אלו:

הרב טאו היטה את מוקד התהליך המשיחי כמעט במלואו לעולם הפנימי, בעטיה של המציאות החיצונית, שאיננה מוכנה להיענות לאתגר המשיחי [...] הסתירות הפנימיות מטרידות את הרב טאו כמעט באותה מידה, דרך משל, שהעסיקו את דעתו של הרצי"ה סולוביצ'יק.²⁰⁶

קביעתו של שוורץ אודות שינוי הכיוון שקיים במשנת הרב טאו ביחס לזו של הרצי"ה מבוססת, אולם נראה שהשיבה שעורך הרב טאו אינה אל ההסתר, אלא אל המטפיזיקה. לדברי שוורץ,

"קודש" הוא מצב הכרה שונה התובע שינוי במכלול האישיות ובהנחות היסוד התיאורטיות של החשיבה, נראות כסותרות את הקביעה לפיה ניתן לצייר תמונה מפורטת של "המצב השלם". לכל היותר, ניתן על פי קביעות אלו להסתפק בפיתוח ציפייה והתמסרות כלפי מספר עקרונות כלליים – בעוד "ההכרה החדשה" נותרת עלומה מבחינה מושגית.

²⁰³ השווה: יאיר שלג, **הדתיים החדשים: מבט עכשווי על החברה הדתית בישראל** (ירושלים: כתר, תש"ס), עמ' 49-50; אבינעם רוזנק, "ציונות דתית בין הרב קוק לתלמידיו: מהצהרת בלפור ועד להתנתקות", בתוך: **מפנה** (רמת אפעל: יד יערי ויד טבנקין, תשס"ח), עמ' 41-42

²⁰⁴ שוורץ, **משבר**, עמ' 93-94

²⁰⁵ שם, עמ' 101: "חידושו המהותי של הרב טאו בחוג תלמידי הרצי"ה נעוץ בהכרה בסתירה הפנימית ובקרע הנפשי המלווה את הגאולה".

²⁰⁶ שם, עמ' 95

"הבהירות והשקיפות" שליוו את תהליך הגאולה במשנת הרצי"ה, "נגוזו להן ונעלמו" במשנת הרב טאו.²⁰⁷ אך המעיין בשיעוריו של הרב טאו אודות ה"קודש" וההכרה החדשה ייווכח שיסודות אלו של "בהירות ושקיפות" לא נעלמו, אלא הוליכו למבנה של "מבט של קודש" על ההווה:

צופה הישועה האמיתי אינו – כפי שרגילים לחשוב – אדם שאינו מכיר את המציאות, אינו 'ריאליסט', אדרבה, דווקא מי שמלא בהכרה חיה של המצב העליון והשלם [...] **רואה את ההווה בבהירות.**²⁰⁸

"לומד האמונה" לדעת הרב טאו אינו שרוי במשבר או בקרע פנימי עקב מאורעות ומצבים קשים, משום שאלו רק משמשים עבורו זרז לשינוי המבט וההכרה.²⁰⁹ ב"מבט של קודש" יש משמעות גם לנסיגות, למשברים, לחורבן – וספריו של הרב טאו מכילים שלל ניתוחים והסברים לתופעות אלו – אך משמעות זו אינה נובעת ממצב של אי-ודאות או "הסתרה", אלא ממטפיזיקה חדשה שניתן להגיע אליה באמצעות "לימוד אמונה":

ציפיית ישועה איננה דבר הנאמר בפה; זוהי הסתכלות של אמונה היוצרת עמדה נפשית ומדרגה עליונה שכל החיים שרויים בה, והיא צופה את כל העתיד מבעד לתופעות ההווה ורואה איך העתיד צומח מתוך ההווה והכול ממשי וחי.²¹⁰

4. סיכום: השיבה אל המטפיזיקה

שתי הפרקטיקות המרכזיות של ה"מבט של קודש" שנסקרו לעיל – לימוד גמרא ולימוד אמונה – שופכות לא מעט אור אודות מבט זה והנחות היסוד עליהן הוא נסמך. מעבר לפיתוח עמדות נפשיות כגון "הערצה" ו"אמונה" או איזון הנטייה לאגואיזם ונהנתנות, הרב טאו דורש הכשרה לימודית ארוכת-טווח לשם יצירת השינוי הדרוש במערך ההכרה לעבר "האדם-כפי-שהוא-צריך-להיות". ראשית, בלימוד גמרא, שתפקידו להעתיק את מרכז הכובד הנפשי של הלומד מהדמיון,

²⁰⁷ שם, עמ' 98

²⁰⁸ שם, עמ' קסא. עיין עוד: ענברי, **תיאולוגיה**, עמ' 318. ענברי מוצא בגישתו של הרב טאו פרדוקס, הנובע מסיבות סנטימנטליות. אולם הוא לא פורש תשתית תיאוסופית רחבה על מנת לדון בטענותיו של הרב טאו, אלא מתייחס לאמירותיו הפוליטיות בלבד.

²⁰⁹ נושא זה של משברים כמניע וכגורם מרכזי לשינוי תודעה נידון במשנת הרב טאו בהרחבה, השווה: **לאמונת**, ח"א, עמ' קמו-קמח; שם, ח"ג, עמ' צא.

²¹⁰ **נשמה**, עמ' קנז; שם, עמ' קעד-קעה; שם, עמ' קעא; שם, עמ' קיג: "רק על ידי מבט העומק של ציפיית הישועה ניתן לחזות מבעד למעשים האפרוריים והחילוניים את הצמיחה הפנימית המסתתרת בתוכם. לשם כך יש להתרומם למבט שאינו מקבל את כל תוכנו מהמציאות החיצונית, ואינו שקוע בחיי ההווה, אלא צמוד תמיד לראיה האלוהית; והסתכלותו על השמים והארץ, הטבע וההיסטוריה, היא כפי שנראים הדברים בעיני ד"; **לאמונת**, ח"י, עמ' רמח: "לשאוף להיות צופי ישועה גדולים, גדולים מאוד, המעמיקים את הבנתם וקשורים ללא הרף לגדלות הרוח והקדושה העתידים להופיע [...] ועם זה, ובלא כל הנמכת השאיפות והציפיות, להיות מהפועלים הגדולים [...] [ב]כל פעילות מעשית הנדרשת לחוסנו של הבניין הממשי ההולך ונבנה, כי הדעה האלוהית, הגדולה מחכמת כל חכם, היא המביאה את הגאולה בדרך זו, הטבעית, בדווקא".

הרגשות והשפעת החושים אל ה"שכל", או באופן כללי אל המטפיזיקה. שנית, בלימוד אמונה, שתפקידו לגרום לאדם להיפתח אל הדחפים הרוחניים הנוכחים בהיסטוריה האנושית ובנפשו שלו, ולהעניק להם שפה ותוכן.

כפי שניתן לראות, הרב טאו אינו מייחס את המושג "קודש" לחוויות מיסטיות או אקסטטיות המנוגדות להכרה האנושית, אלא למערך-הכרה בעל חוקיות, לכידות פנימית ומבנה שיטתי, הנשען על ההתפתחות ההכרתית והמדעית. מערך-הכרה זה אינו זמין ונגיש בשלב הראשון של ההתפתחות הרוחנית, אלא תלוי בעמל מוסרי ולימודי.

בפרקים הבאים ברצוני לבחון עמדה זו של הרב טאו לאור הפרשנויות השונות שניתנו למשנתו של הראי"ה קוק – שכן שיעוריו של הרב טאו רובם ככולם נערכים סביב ביאור כתביו; ולאחר מכן ברצוני לנתח אותה באמצעות מושגים הלקוחים מתורת ההכרה הפילוסופית, על מנת לחדד את הדומה והשונה ביניהם.

פרק ג: מבט של קודש כפרשנות למשנת הראי"ה

הקודש, אבן פנת שיטת רבינו וחייו, הוא הקו, האצילות העליונה הרוממה, בה אור האמת [...] ודאי ישנו קודש, קודש של החול, והוא האמת, האור, המרום. ומי שרואהו הרי הוא חי עולה ומעלה כולם והכל **הרב דוד כהן, יומן אישי**

פרק זה יפנה למעגל רחב יותר, וימקם את עמדתו של הרב טאו – הנובעת לדעתו מפרשנות עקבית למשנת הראי"ה – בשדה הפרשנויות השונות שניתנו למשנה זו. פרק זה יסקור ארבע פרשנויות קוטביות, המייצגות דרכים שונות בהבנת היחס בין הגותו של הראי"ה וההגות המודרנית בכלל, ותורת ההכרה בפרט.

ג.1. משנת הראי"ה ויחסה להגות המודרנית

שיעוריו של הרב טאו נערכים רובם ככולם סביב כתביו של הראי"ה קוק. על אף המורכבות של שיטתו המטפיזית, שהוצגה בפרק הקודם, הרב טאו אינו רואה בעצמו הוגה דעות עצמאי ומציג את דבריו כפירוש טקסטואלי וקונטקסטואלי למשנתו של הראי"ה. לדידו, ה"המבט של קודש" עומד ביסוד משנתו של הראי"ה – הן מבחינת אופן היווצרותה, והן מבחינת התכלית אליה היא שואפת.²¹¹

משום כך, יש מקום להשוות את הפרשנות שמעניק הרב טאו למשנת הראי"ה לנתיבי פרשנות אחרים, ובכך לאבחן את העמדה הייחודית ואת הדגשים עליהם מצביע הרב טאו.

²¹¹ השווה: **צדיק**, עמ' כב: "כדאי לקרוא קצת בספר 'שמונה קבצים' [...] לקרוא בהם ולראות איזה איש אלוהים קדוש עומד פה לפניך, איפה הוא חי ומה היו מחשבותיו, מה גדולה הייתה עריגתו האלוהית וקדושת חייו. ולא שיש לו פעם אחת בלבד איזה רעיון יפה, אלא שמונה קבצים! יתרה מכך, יש עוד כהנה ויותר מזה, בכתב ידו, שאפשר למלא עוד פי כמה וכמה ממה שכבר הודפס. כך היה רצף מחשבותיו כל הזמן. היכן סברתו להבין בגופי תורה, והיכן סברתנו?"; שם, עמ' קצד: "'הרב [=הראי"ה קוק] מספר כאן על עצמו. כשהוא מרצה בדברי אמונה, הוא מגיע לשלב שהילד שבו מדבר מתוכו, ואז דבריו נאמרים מעומק הנשמה, דברים שמתרוממים מעל הספירה הרציונלית [...] אנו פוגשים כאן כלל הנוגע למתודיקה של לימוד כתבי הרב [...] מי שאינו יודע את היסוד הזה, לא יבין את דברי הרב לעומקם".

למרות הספרות הענפה שיצאה עד היום בחקר משנת הראי"ה, קיימת עדיין מחלוקת קוטבית בין החוקרים בנוגע לתחום אליו הגות זו משתייכת.²¹² מחלוקת זו נובעת ממספר שאלות מפתח, שאינן תלויות זו בזו בהכרח: מה היו מקורות ההשראה העיקריים של הראי"ה? לאילו קהלים הוא פנה, וממילא באילו כלים רצה שהגותו תילמד? כיצד התייחס הראי"ה אל עצמו ואל משנתו? מה היו בעיניו כיווני ההשפעה הרצויים של הגותו?

מספר חוקרים ראו את הראי"ה כמיסטיקן או לכל הפחות כאחד מחכמי הקבלה, ופנו לפענח את משנתו בכלים השייכים לסוגות אלו. אחרים ראו בו הוגה דעות יהודי, שמקורות השפעתו היו מודרניים בעליל.²¹³ דעות אלו הן בעלות השלכות מכרעות בנוגע להבנת ה"קודש" בפרט וההכרה בכלל במשנת הראי"ה, כפי שיובא להלן.

ג.1.א. דרך ראשונה: תרגום הקבלה

הרב יוסף אביב"י, במאמרו "היסטוריה צורך גבוה", מבאר שמטרתו של הראי"ה קוק הייתה – בדומה למספר חכמי קבלה – יצירת מערכת מושגים חדשה, מדויקת ועקבית לסדר ההאצלה של האר"י:

רמח"ל וראי"ה נתכוונו לדבר אחד, לבאר את הנמשל של דברי המקובלים בכלל, ושל כתבי האר"י בפרט. כל אחד מהם יצר שפה שלמה, שפה מדויקת, שפה מקבילה לשפת המקובלים, המבארת את עומק דבריהם ואת משמעותם.²¹⁴

מדובר לדעתו בעיקרון המכונן של משנת הראי"ה. לדבריו, ללא ההבנה שהראי"ה היה מקובל, ושמשנתו נובעת – הן מבחינת המקורות והן מבחינת המוטיבציה – מקבלת האר"י, לא ניתן להבין אותה כלל:

רמח"ל וראי"ה דרכו בדרכם של הראשונים, וכשבאו לפרש את משמעותה הפנימית והעמוקה של קבלת האר"י כינו את הספירות בכינויים [...] המקור שעמד לפניהם היה ספר בלשון הקבלה, דברי האר"י, והם יצרו על פיו את הכינויים, צירפו אותם ועשו מהם שפה חדשה. מלאכת רמח"ל וראי"ה היא מלאכת יצירה – הם חידשו מלים ומונחים

²¹² לסקירה של המחקר בסוגות השונות עיין: הרב יואל בן נון, **המקור הכפול של השראה וסמכות במשנת הרב קוק**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה (ירושלים: האוניברסיטה העברית, 2008), עמ' 8, הערה 13 (להלן: בן נון, **המקור**); מרדכי פכטר, "התשתית הקבלית של מושג האמונה והכפירה במשנת הרב קוק", בתוך: דעת (רמת גן: בר אילן, תשס"א), גיליון 47 (להלן: פכטר, **אמונה**), עמ' 69-70. פכטר מביא בתחילת מאמרו סוגה נוספת של פרשנות, והיא לראות את הראי"ה כמשורר הכותב שירה.

²¹³ בנימין איש שלום, "בין הרב קוק לשפינוזה וגיתה – יסודות מודרניים ומסורתיים בהגותו של הרב קוק", בתוך: **קולות רבים – ספר הזיכרון לרבקה ש"ץ-אופנהיימר** (ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשנ"ו), עמ' 526 (להלן: איש שלום, **יסודות**). ושם: "ככל שמוסיפים בירור וביאור, דומה שאש המחלוקת הולכת ומתלבה [...] אלו רואים ברב קוק מקובל ומיסטיקן, ואלו רואים בו הוגה דעות מודרני, סופר בן זמננו; אלו קוראים כתביו כספרות קבלית, ואלו טוענים כי דבר וחצי דבר לא היה לרב עם הקבלה".

²¹⁴ הרב יוסף אביב"י, "היסטוריה צורך גבוה", בתוך: **ספר היובל לרב מרדכי ברויאר** (ירושלים: אקדמון, תשנ"ב), ח"ב, עמ' 770 (להלן: אביב"י, **היסטוריה**).

המבטאים את עומק משמעותם של דברי האר"י [...] לשון הנגלה של רמח"ל וראי"ה אינה עומדת לעצמה ואינה מתבארת על פי פשטה, כי היא אינה מקור, אלא תולדה – תולדה מלשון הנסתר של קבלת האר"י. הורתה של לשון רמח"ל וראי"ה בנאצלים ובספירות ובפרצופים, ולידתה בכינויים. סודן של שפות הכינויים שיצרו רמח"ל וראי"ה הוא פשט דבריהם, ועל כן אין להבין את פתחי רמח"ל ואת אורות ראי"ה בלא לדעת את שפות הכינויים שבהן נכתבו.²¹⁵

בעקבות הנחת יסוד זו, מבאר הרב אביב"י את מושגיו של הראי"ה כדרכי הנהגת או התנהגות הבורא בבריאה.²¹⁶ לדבריו, הראי"ה ביאר בעקבות הרמח"ל שתכלית העולם הוא גילוי תכונה מסוימת של האלוהות; אך שלא כרמח"ל סבר שתכונה זו היא "השלמות הכוללת כל".²¹⁷ הואיל ו"השלמות הכוללת כל" אמורה לכלול גם את פעולת ההשתלמות וההוספה – תפקיד העולם הוא להוות ביטוי להשתלמות זו.²¹⁸ לכן, בלשונו של הרב אביב"י, קיימות בעולם שתי הנהגות או פעולות מרכזיות: האחת, "הפעולה החלקית", היא הפעולה האנושית הרגילה, המסדרת ומטיבה את העולם על פי הכרתה, הבנתה וערכיה. השנייה, "הפעולה השלמה", היא פעולתו של הקב"ה ופעולתם של הצדיקים, שמקדמים את העולם ומשכללים אותו ללא שיעבוד לחוקי הטבע. פעולה זו, השנייה, היא שמבטאת את המטרה לשמה נברא העולם.²¹⁹

מעבר להיותה של "הפעולה השלמה" בלתי מוגבלת לטבע ולסדריו, היא גם לא ניתנת להכרה רציונלית, אלא רק באמצעות "הזרמה נשמית" שמושגיה הם "בני חורין שאין להם גבול".²²⁰ מדובר בהכרה מיסטית²²¹ של השפע האלוהי – "ידיעה שלמה ואינטואיטיבית של המציאות המושגת בהשראה וברוח הקודש",²²² "ללא גבולות ובלא ממדים".²²³

²¹⁵ שם, עמ' 756

²¹⁶ הרב יוסף אביב"י, "אקדמות לקבלת הראי"ה", בתוך: **אור חדש** (בת ים: אור האורות, תשע"א), גיליון 13, עמ' 32 (להלן: אביב"י, **אקדמות**): "יסודה של קבלת הראי"ה האצילות – כהתנהגות אלוהית והספירות כדרכים וכאידיאלים אלוהיים [...] את כל אלה השתית הראי"ה על מהלך האצילות שלימדו המקובלים הראשונים והאחרונים". לדעת הרב אביב"י יש להבחין בין "הנהגת" הבורא ו"התנהגות" הבורא במשנת הראי"ה, אולם הבחנה זו אינה נוגעת לנושא הנדון.

²¹⁷ אביב"י, **היסטוריה**, עמ' 722-723

²¹⁸ עיין עוד: יוסף בן שלמה, "שלמות והשתלמות בתורת האלוהות של הרב קוק", בתוך: **עיון** (תל אביב: מחשבות לספרות, תשמ"ד), כרך לג, עמ' 289-309 (להלן: בן שלמה, **שלמות**).

²¹⁹ אביב"י, **היסטוריה**, עמ' 742: "כיוון שביאר ראי"ה כי התכונה המוחלטת של האלוהות היא גילוי השלמות האלוהית, הסיק כי שני הפנים של ההיסטוריה הם שתי פעולות: האחת – הפעולה השלמה, היא הפעולה המשלימה ומעלה את ההווה כולה לקראת גילוי השלמות האלוהית. השנייה – הפעולה המדודה, היא הפעולה המיטיבה ומסדרת את אורחות האדם וחברתו"; שם, עמ' 744.

²²⁰ שם, עמ' 745

²²¹ להגדרת ההכרה המיסטית, ולהבדלים הקיימים בינה ובין ההכרה הרציונלית, עיין לעיל ב.2.

²²² אביב"י, **היסטוריה**, עמ' 736

²²³ הרב יוסף אביב"י, "מקור האורות", בתוך: **צהר** (לוד: צהר, תש"ס), גיליון א, עמ' 106 (להלן: אביב"י, **מקור**): "האצילות היא ללא גבולות ובלא ממדים. היא כמעין הנובע מעצמו, כמקור שמימיו יוצאים תדיר.

את שתי הפעולות הללו מכנה הרב אביב"י בהתאמה "חול" ו"קודש":

הקודש והחול הם שתי הפעולות בהווה – הפעולה השלמה והפעולה המדודה, שאיפת ההשלמה ושאירת הסידור, ההופעה הפנימית וההבנה החיצונית – כוללות את עולם האצילות ואת עולם הנבראים גם יחד. יסודם של הקודש והחול, על פי ראי"ה, הוא באורות ובכלים שבעולם האצילות [...] ראי"ה מסכם את שתי הפעולות שבהווה וטוען כי ההתפתחות שבהווה מלמדת על התגלותה של השלמות האלוהית בהווה, על הקודש שבה, ועל ההכרה העליונה [...] כל אלה עומדים כנגד הכרת ההווה על פי חלקיה, שהיא הכרת החול.²²⁴

לדעת הרב אביב"י, אם כן, ה"קודש" הוא פעולה שמקורה "אלוהי", קרי: מחוץ ליש ולהכרה האנושית. פעולה זו מקדמת את הבריאה באמצעות הוספת שפע שמגיע מעולם האצילות, ומעניק "תוספת חיים אלוהיים להווה";²²⁵ והכרת אותה פעולה מתאפשרת באמצעות אספקט אחר של השפע, שהוא "זיו עליון השורה על הנשמה".²²⁶ אין מדובר, אם כן, על הכרה חילופית, הנשענת על ההכרה האנושית ועל מאפייניה, אלא על השראה ממקור חיצוני, המושגת באופן אינטואיטיבי ובלתי ניתן להמשגה – "ללא גבולות ובלא מימדים".²²⁷

ניתן להבחין כיצד ראייתו של אביב"י את מושגיו של הראי"ה כצורה של נמשל לכתבי האר"י אינה מסתפקת בניתוח הטרמינולוגיה והמבנה הקבליים, אלא מוסיפה נופך קבלי לגוף הרעיונות של הראי"ה עצמם ("המשכת שפע"; "פעולה אלוהית"; "עולם האצילות"). נקודה חשובה זו תתבאר להלן.

הרב עדין שטיינזלץ במאמרו "הבעייתיות באורות הקודש"²²⁸ הציג עמדה קרובה לזו של הרב אביב"י. לדבריו, מטרתו של הראי"ה לא הייתה להעניק נמשל חדש לכתבי האר"י, אלא להפיץ את

השפע האלוהי מופיע מן האצילות בבת אחת, והוא מקיף את הכול כשלמות אחת שאינה ניתנת לחלוקה. השפע הנמשך מן האצילות מושג במנוחה, בוודאות מוחלטת ובהתאמה גמורה של כל כוחות הנפש יחדיו. כך מופיעים שפע הקודש ושפע רוח הקודש מן האצילות אל הנבראים".

²²⁴ אביב"י, היסטוריה, עמ' 748

²²⁵ שם, עמ' 728. השווה לניסוחיו באביב"י, מקור, עמ' 104: "מערכת המוסר מושתתת על השאיפה לעשות את 'הדרישות הטבעיות' של הטוב ושל היושר [...] לעומתה, מערכת הקודש מושתתת על השאיפה להמשכת שפע החיים והברכה מן האצילות [...] מערכת הקודש היא העבודה הפנימית, כלומר העבודה היודעת רזי תורה ופועלת על פי כוונות התפילה והמצוות שהורו המקובלים, והיא הממשיכה את שפע הקודש האלוהי מן האצילות אל הנבראים"; ושם, עמ' 12: "ההפרש בין הקודש, שהוא העבודה היוצרת והממשיכה שפע של ישות ושל חיים מעולם האצילות, ובין המוסר, שהוא העבודה המסדרת והמארגנת את החיים בעולמו, נוסד על ראיית עולם האצילות כמקור כל ההווה".

²²⁶ אביב"י, היסטוריה, עמ' 746

²²⁷ אביב"י, מקור, עמ' 106

²²⁸ הרב עדין שטיינזלץ, "הבעייתיות באורות הקודש", בתוך: סיני (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכו), כרך נז, עמ' קב-קה (להלן: שטיינזלץ, הבעייתיות).

רעיונותיה של חכמת הקבלה בשפה פופולארית.²²⁹ הן הרב אביב"י והן הרב שטיינזלץ, אם כן, רואים בניסוחיו הפילוסופיים והספרותיים של הראי"ה כעין "קליפה" לתוכן קבלי, שיש בו משום עיקר.²³⁰

אולם פרשנות זו עוררה ביקורת בקרב המחזיקים בדרך השנייה שתוצג להלן, שכן אין היא מסבירה מדוע בחר הראי"ה קוק במושגים מודרניים אלו, וראה דווקא בהם תרגום ראוי לשפת הקבלה של האר"י. לדברי בנימין איש שלום, בחירה זו עצמה מצביעה על ההשפעה שהייתה להגות המודרנית על השקפתו.²³¹ יתר על כן, במקומות רבים מגיב הראי"ה מפורשות לשינויים המתחוללים בהגות המודרנית ומוצא בהם תוכן ראוי ומשמעותי, ולנושאי הליבה של הגות זו – דוגמת החירות, העצמיות וההתפתחות – הוא אף מעניק עומק והצדקה תיאולוגית.²³² כל אלו מסוגלים להצביע על כך שמערכת היחסים שהייתה לראי"ה עם ההגות המודרנית לא הצטמצמה לתרגום לשפתה בלבד.

אליעזר גולדמן מוסיף וטוען שלא ניתן לומר שהראי"ה רק "פירש" או "תרגם" את תורת הקבלה, שכן האופן שבו הוא "מפרש" או "מתרגם" מחלחל פעמים רבות חזרה אל תורה זו עצמה ומשנה

²²⁹ שם, עמ' קב-קג. בקבוצה זו ניתן גם לכלול את עבודתה של סמדר שרלו, **צדיק יסוד עולם**, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה (רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשס"ד). עיין שם, עמ' 382: "דומה כי בחשיפת הגרעין החווייתי והמיסטי מתגלים הלב והדופק של כלל הפעילות והיצירה של הרב קוק. דומה שהגרעין המיסטי מהווה מעין נקודה ארכימדית, שבאמצעותה מתיישבת המשנה על מכונה, מבוארת ונהירה".

²³⁰ כך הבינו את דבריו של הרב אביב"י גם בן נון, **המקור**, עמ' 16, ואיש שלום, **יסודות**, עמ' 548-556. לדעתם, הרב אביב"י רואה בזיקה של משנת הראי"ה קוק לפילוסופיה המודרנית יסוד צדדי ולא מהותי, עד שהבנתה המדויקת אינה נדרשת להבנת משנת הראי"ה. ניתן למתן את עמדתו של הרב אביב"י ולטעון שקבלת האר"י העניקה לראי"ה מבנים עקרוניים של מערכות יחסים בין מושגים, ובתוך מבנים אלו סידר הראי"ה את ההשקפות המודרניות שונות. באופן זה נשמרת החשיבות של יסודות החשיבה המודרניים בהגותו של הראי"ה, בצד הצורך החיוני בהבנת שפת הקבלה. כך, לדוגמה, כותב הרב אביב"י עצמו, **היסטוריה**, עמ' 730: "דברי רמח"ל ודברי רא"י אינם נסמכים על קבלת האר"י בלבד, הם נסמכים על כל ספרי המקובלים שקדמו להם, על שאר החיבורים בכל מקצועות התורה, על ספרי הפילוסופים וכו'. אלא, שסדר האצילות וסדר ההנהגה שבקבלת האר"י הם התבנית הכוללת של ההווה שעמדה לנגד עיניהם של רמח"ל ושל רא"י. לתוך תבנית זאת הוסיפו רמח"ל ורא"י דברים הרבה שאין להם מקור בדברי האר"י, דברים שנטלו משל קודמים וחדושים שחידשו בעצמם. על כן, אף על פי שיש לתור אחר כל מקורותיהם של רמח"ל ורא"י כדי לבאר נכונה את כל דבריהם, בראש ובראשונה יש לבנות את שלד שיטותיהם של רמח"ל ורא"י על פי סדר האצילות וסדר ההנהגה שבקבלת האר"י".

²³¹ איש שלום, **יסודות**, עמ' 548: "אין הוא [=הרב אביב"י] נותן לעצמו ולנו דין וחשבון על השאלה מדוע כתב הרב קוק בלשון נגלה, ומדוע לא השתמש בלשון הקבלית של האר"י". בן נון, **המקור**, עמ' 19-20. שאלה נוספת הראויה להישאל היא מדוע לא הותיר אחריו הראי"ה – בדומה לרמח"ל – ולו ספר אחד שהוא חיבור שיטתי על תורת הקבלה ובלשון תורת הקבלה?

²³² השווה: הראי"ה, **אורות הקודש**, ח"ב, עמ' תקלג; שם, עמ' תקלח; שם, עמ' תקמג; ח"ג, עמ' קטו-קטז; ועוד.

את תפיסתם של המושגים והמבנים במקורם.²³³ גם לדעת הרב אביב"י עצמו, הראי"ה נהג בחופשיות רבה הן בתוכן והן בצורה של שפת הקבלה, ולא פעם הוא מציג מבנה רעיונות חדש הנשען על תפיסות מודרניות מובהקות.²³⁴ באופן כללי יותר ניתן לומר שאין לדבר על "תרגום" בתחום הרעיונות, ללא היזון חוזר בין הצדדים.²³⁵

ג.1.ב. דרך שנייה: יצירתיות מודרנית

אליעזר גולדמן לאורך מספר מאמרים²³⁶ מציג עמדה הפוכה לזו של הרב אביב"י. לדידו, הראי"ה היה הוגה דעות יהודי בן זמנו, והשפעתה של ההגות המודרנית על משנתו ניכרת הן בבחירת הנושאים, הן בטרמינולוגיה והן במקום שהוא מעניק לה מבחינה תיאולוגית וערכית. גם במקומות בהם משתמש הראי"ה במינוח קבלי, טוען גולדמן שמדובר במסווה שטעמו אידאולוגי.²³⁷ משום כך, לא ניתן לדעתו לרדת לעומק השיתין של משנתו ללא היכרות מעמיקה עם הגות זו. במאמרו השונים מתחקה גולדמן אחר מקורותיו השונים של הראי"ה בהגות המודרנית, ומפרש מספר מושגי מפתח באמצעותם. תמצית טענתו היא:

²³³ אליעזר גולדמן, במאמרו "התגבשות השקפותיו המרכזיות של הרב קוק", בתוך: **ספר השנה למדעי היהדות והרוח** (רמת גן: בר אילן, תשמ"ח), כרך כב-כג, עמ' 87-120, מביא לכך דוגמאות רבות. עיין: שם, עמ' 89-90; שם, עמ' 101: "יש המבקשים לזהות את האידאלים האלוהיים עם עולם האצילות במובן של עולם הספירות. אבל בדיקה זהירה של דברי הרב קוק על האידאלים מגלה כי מקומם הוא בעולמנו אנו. במקומות שהוא נראה כמזהה את האידאלים האלוהיים ועולם האצילות, מסתבר כי הוא מבקש לפרש פירוש חדשני את רעיון האצילות [...]".

²³⁴ הרב אביב"י, שם, עמ' 733-746.

²³⁵ פול ריקר במאמרו "הפרדיגמה של התרגום", בתוך: **על התרגום** (תל אביב: רסלינג, 2006), עמ' 35-60, קובע שלשם אפשרות התרגום דרושה "שפה מושלמת" שלישית שמכילה את "המשמעות הזהה" הטהורה שאמורה לנוע מהשפה הראשונה לשנייה. היות ששפה מושלמת זו לטענתו איננה בנמצא, יש לוותר על השאיפה לתרגם "במדויק" ולעסוק בשאיפה לתרגום ראוי או נאמן – תרגום המכיר בפער ובזרות המוחלטת שבין השפות, ובניסיון לתווך ביניהן. בהקשר של משנת הראי"ה, הפרשנות הרואה בדברי הראי"ה "תרגום" ושימוש חיצוני בלבד בשפת ההגות המודרנית ככל הנראה מתבססת על עמדה של זרות בין היהדות והתרבות הכללית – עמדה שייתכן שהובלעה כהנחת יסוד בידי הנוקטים בדרך זו. ראה גם את ביקורתו של איש שלום על הרב אביב"י, **יסודות**, עמ' 556.

²³⁶ "ציונות חילונית, תעודת ישראל ותכלית התורה", בתוך: **דעת** (רמת גן: בר אילן, תשמ"ג), עמ' 103-126 (להלן: גולדמן, **ציונות**); "התגבשות השקפותיו המרכזיות של הרב קוק", בתוך: **ספר השנה למדעי היהדות והרוח** (רמת גן: בר אילן, תשמ"ח), כרך כב-כג, עמ' 87-120 (להלן: גולדמן, **התגבשות**); "זיקתו של הרב קוק למחשבה האירופית", בתוך: **יובל אורות** (ירושלים: המחלקה לחינוך ותרבות תורניים בגולה, תשמ"ח), עמ' 115-122 (להלן: גולדמן, **זיקתו**).

²³⁷ השווה: גולדמן, **זיקתו**, עמ' 115: "לשם הכרת מלוא השפעתה של המחשבה האירופית של העת החדשה על הרב קוק, מן ההכרח לעיין במאמרו המוקדמים מן העשור הראשון למאה. במאמרים הללו השפעה זו גלויה, ואילו בכתבים היותר מאוחרים מופיעים **אותם רעיונות במסווה של מינוח קבלי**. בכך משתקפת אידאולוגיה של הרב קוק בנוגע לדרכי הקליטה ביהדות של רעיונות מבחוץ".

אף על פי שאין הרב קוק נמנע משימוש במטבעות לשון שמקורם באגדה ובקבלה, ואף על פי שהוא כותב בסגנון יהודי-מסורתי, למעט ביטויים בודדים המשקפים את המחשבה האירופית של העת החדשה, הרי הקונספציה בכללותה, על תפיסת ההיסטוריה כתהליך קידמה, משקפת את רוח המאה התשע-עשרה.²³⁸

רבקה ש"ץ-אופנהיימר במאמרה "אוטופיה ומשיחיות בתורת הרב קוק" אינה מתייחסת למקורות ההשפעה המודרניים על הגותו של הראי"ה אלא להלך הרוח שלה, וקובעת שמבחינה זו הראי"ה שייך לחלוטין לנופה של ההגות המודרנית:

הרב קוק הוא סופר בן דורו – בן סוף המאה ה-19 וראשית המאה ה-20 בכל הלך רוחו – ואין זה משנה שהוא מושפע מאלמנטים כאלה או אחרים שהיו רווחים בתרבות ישראל בימי הביניים בין בפילוסופיה היהודית בין בקבלה.²³⁹

אולם בהמשך המאמר היא מציגה גישה מורכבת, שתובא להלן (ג.1.ג.).

בנימין איש שלום נוקט עמדה מתונה יותר, לפיה הראי"ה היה הוגה דעות מקורי ששאב את השראתו הן מתורת הקבלה והן מההגות המודרנית.²⁴⁰ על אף שהוא מעוניין להציג את משנתו של הראי"ה כדיאלקטיקה וכמתח בין שני יסודות אלו – "המושגים המעצבים את השקפתו של הרב קוק [...] כוללים בשילוב מופלא את המסורת עם החדש"²⁴¹ – בסופו של דבר האופן שבו הוא מתאר את דרך יצירתו של הראי"ה נוטה יותר לכיוון המודרני: הראי"ה, לדבריו, יצר בחופשיות וללא מחויבות למודל מטפיזי זה או אחר, והשתמש בכתובים כמקורות השראה בלבד.²⁴² איש

²³⁸ גולדמן, **ציונות**, עמ' 115. אם כי הדברים נכתבו כחלק מניתוח מאמריו המוקדמים של הראי"ה, דומה שמדובר לדעת גולדמן בעיקרון כללי במשנתו. השווה להערה לעיל, ולגולדמן, **זיקתו**, עמ' 117: "מסכת רעיונות מרכזית במחשבת הרב קוק מעוגנת במחשבה האירופאית של המאה הי"ט, ומכירים **אנו אפילו את הצינור שדרכו קלט רעיונות אלה**". כוונתו בדברים אלו היא לספרו של משה הס, "רומי וירושלים", ובהמשך הוא אף מציג את ספרו של פאביוס מיוזס "קורות הפילוסופיה החדשה" כמקור מרכזי לידיעותיו של הראי"ה בפילוסופיה.

²³⁹ רבקה ש"ץ-אופנהיימר, "אוטופיה ומשיחיות בתורת הרב קוק", בתוך: **כיוונים** (ירושלים: ההסתדרות הציונית, תשל"ט), גיליון 1, עמ' 15 (להלן: ש"ץ, **אוטופיה**).

²⁴⁰ איש שלום, **יסודות**, עמ' 537: "בעיצוב תפיסתו של הרב קוק נטלו חלק לא מושגים ותבניות הגות קבלית בלבד ואף לא אידיאות פילוסופיות בלבד". ושם: "כל אלה סייעו בניסוח עמדתו, שהלכה ונתעצבה תוך מפגש בלתי אמצעי עם מציאות החיים הדינמית, עם התמורות התרבותיות וההיסטוריות, עם ההתפתחות הבלתי פוסקת בתודעה האנושית הכללית ובאורחות המחשבה של בני עמנו".

²⁴¹ שם, עמ' 535.

²⁴² בנימין איש שלום, **הרב קוק – בין רציונליזם למיסטיקה** (תל אביב: עם עובד, תש"ן), עמ' 22-23 (להלן: איש שלום, **בין**): "ההתיאוסופיה אינה במוקד הגותו של הרב קוק. אין הוא רואה בה אלא מכשיר [...] הרב קוק כלל אינו דבק בתבנית מטפיזית כלשהי כתיאור אמיתי יחיד של המציאות [...] **האינטרסים הרוחניים והאינטלקטואליים העיקריים המדרבנים את מחשבתו רחוקים מאוד מאופק מחשבתם ועניינם של הוגי ימי הביניים**". ביחס לקביעה ששימוש בכתובים כמקורות השראה מעיד על תפיסה מודרנית של יצירה, עיין עוד: יוסף בן שלמה, "קבלת האר"י ותורת הרב קוק", בתוך: **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**

שלום אף ממקם את משנת הראייה בתחום האורתודוקסיה המודרנית, שכן לדידו הראייה בחר לאמץ את הערכים המודרניים כ"ערכים דתיים עליונים":²⁴³

הרב קוק **הפנים ואימץ** הרבה מן האידאות והערכים של העולם החילוני המודרני [...]. הרב קוק **מבקש לכלול את תחום החולין בתחום הקודש** ולהטמיעו לחלוטין בעולם הערכים הדתי [...]. [האורתודוקסיה] היא מודרנית במובן זה שהיא נמצאת בתהליך מתמיד של מפגש, דו שיח והתמודדות עם המודרניות, תהליך שכרוכה בו **הפנמה של ערכי המודרניות והשתנות עצמית מתמדת**. הרב קוק מבטא אפוא ביצירתו ובאורח חייו תפיסה זו של אורתודוקסיה מודרנית, שאינה נוסחה קבועה [...].²⁴⁴

דגשים אלו משרטטים את דיוקנו של הראייה כהוגה דעות מודרני, לא רק מבחינת מקורות ההשפעה, אלא גם ובעיקר מצד דרכי היצירה שלו, יחסו לקאנונים היהודיים והלך הרוח הכללי השולט בכתביו.²⁴⁵

לאור זאת, ראוי להתעכב על האופן שבו מבאר איש שלום את המושג "קודש" בהגותו של הראייה. בספרו "בין רציונליזם למיסטיקה" הוא קובע שמדובר במושג מרכזי בהגות זו, שיש לראות בו יסוד אונטולוגי ואפיסטמולוגי ראשון במעלה,²⁴⁶ ולאורך כל הספר, בהזדמנויות שונות, הוא מזהה את ה"קודש" עם "מיסטיקה" ו"הכרה מיסטית".²⁴⁷ לדבריו, יש להרחיב את מובנה של ה"מיסטיקה" ולקרבה מצדדים מסוימים אל הרציונליזם, ובסופו של דבר הוא קובע את ההגדרה הבאה: "מיסטיקה היא תופעה קבועה ובלתי מעורערת של הכיסופים האוניברסאליים של הרוח האנושית להתאחדות עם אלוהים",²⁴⁸ ולאחר מכן הוא מזהה את החוויה המיסטית עם השאיפה לדבקות.²⁴⁹

לדעת איש שלום, אם כן, ה"קודש" ממוקם בתחומם המובחן והמוכר של חויית הדבקות הרליגיוזית ושל הכיסופים הדתיים. משנתו של הראייה קוק, לדרך פרשנית זו, היא מודרנית

(ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשנ"ב), כרך י, עמ' 449-457 (להלן: בן שלמה, **קבלה**). תפיסה זו של פרשנות המיוחסת לראייה עומדת במוקד הוויכוח בין דרך זו לדרך של הרב טאו.

²⁴³ איש שלום, **יסודות**, 546

²⁴⁴ שם, 546-547. עיין עוד: איש שלום, **בין**, עמ' 14-15; 47; 57; 96-97. הרב יואל בן נון מותח ביקורת נוקבת אודות ההטיה שקיימת בעבודתו של איש שלום לכיוון הרציונליזם – **המקור**, עמ' 13.

²⁴⁵ עיין עוד: אבינעם רוזנק, "אינדיבידואליזם וחברה, חירות ונורמה – קריאה חדשה בכתבי הראייה קוק", בתוך: **אקדמות** (ירושלים: בית מורשה, תשס"ד), כרך י"ד, עמ' 89-116; ישראל לוינגר, **מושג הקדושה במשנת הרב קוק**, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך לפילוסופיה (ירושלים: טורו קולג', תשס"ג).

²⁴⁶ איש שלום, **בין**, עמ' 208

²⁴⁷ שם, עמ' 74; עמ' 84-85; עמ' 201; עמ' 203-205; ועוד. להגדרת ההכרה המיסטית, ולהבדלים הקיימים בינה ובין ההכרה הרציונלית, עיין להלן ג.2.

²⁴⁸ איש שלום, **בין**, עמ' 199. על אף שבהגדרה הרווחת הכרה מיסטית תלויה בסוג של "השראה" שמקורה חיזוני, מתיאורו של איש שלום עולה שלדידו מצב זה נגיש וזמין לכל החפץ להיכנס לתוכו.

²⁴⁹ שם. כפי שניתן להבחין, ההגדרות העולות ממשנתו של איש שלום בנוגע למושג "מיסטיקה" שונות מהאופן שבו התפרש מושג זה לעיל במשנתו של הרב אביב"י, ומתאימות לדגשים הכלליים של משנתו.

בעיקרה, אלא שהיא מנסה לצרף חוויות נוספות אל תחום ההכרה המודרני באופן של דיאלקטיקה מתמדת.

דגש נוסף וחשוב של איש שלום בנוגע ל"קודש" נובע מהתייחסותו אל המישור האונטולוגי במשנת הראייה. לדידו, לא קיימת במשנת הראייה הבחנה אונטולוגית בין "קודש" ובין "חול", משום שעולם התופעות כולו הוא אופן של התגלות ה"קודש".²⁵⁰ קיימים אמנם מספר הבדלים "בעוצמת ההתגלות ובאיכותה", אך לדבריו "אין אלה הבדלים מהותיים".²⁵¹ לפיכך, ההבדל בין "קודש" ו"חול" מקורו בהכרה בלבד:

[...] ההבדלים [=בין קודש וחול] אינם אלא בעיה אפיסטמולוגית, ואין להם מעמד אונטולוגי. העובדות שמדובר בהן אין להן כל תוקף מחוץ להכרה האנושית.²⁵²

מצירוף קביעה זו של איש שלום לזיהוי שהוא עורך בין "קודש" ובין חוויית הדבקות הרליגיוזית עולה שאין לדידו מרחק כה גדול בין ה"קודש" וה"חול", והדבר תלוי בעיקר באיזון שעל האדם לערוך בין חוויותיו השונות.

עמדה זו של איש שלום בדבר הזמינות של ה"קודש" משליכה גם על האופן שבו הוא מפרש את כתבי הראייה.²⁵³ לדוגמה, בספרו "בין רציונליזם למיסטיקה", תחת הכותרת: "מציאות ואמת – תורת ההכרה והיש", הוא קובע:

במונח 'רזי תורה' אין הרב קוק מתכוון לספרות הקבלה בלבד, כי אם לאותן **השערות ומחשבות הנהגות במוחו של כל יחיד**, ואין הבדל אם הן נאמרות בסגנון קבלי או בכל סגנון אחר [...]. הקבלה אינה רק מסורת של ידיעות הנמסרות מאדם הראשון או ממש רבנו ועד ימינו, כפי שסברו המקובלים בדרך כלל, כי אם גם היצירה המקורית של היחיד מישראל. **יש כאן מודעות ולגיטימציה לחידוש באשר הוא חידוש**²⁵⁴

ביאור זה מובא לדבריו הבאים של הראייה:

ההיגיון הרזי הוא החופש הישראלי, כלומר, **הנשמה הישראלית, בהיותה בתור נשמה יחידה, יונקת מטל החיים של כנסת ישראל**, חושבת ומציירת על פי טבעה, ועל פי כל אותם הגורמים שגרמו לה לחשוב על דבר כל אותם המאורעות הגדולים, המיוחדים לישראל ותולדתו, על פי אותו היחש האלהי, העליון, המובלט, אשר הופע באומה נפלאה זו.

כשהחופש עולה עד למרום פסגתו, **כשאין הנשמה סובלת משום מוטה ועול של כל דעה מוסכמת, שיוצאת שלא ממקור ישראל**, אז הרעיונות, ההולכים ונוצרים על פי קדושה טהורה זו הם הם רזי תורה. בין כשהם נאמרים באותה השפה ואותו הסגנון שבעלי

²⁵⁰ שם, עמ' 100.

²⁵¹ שם. עיין עוד: שם, עמ' 73: "על ידי ביטול הפער בין הטבע ובין הקודש נתפס הטבע עצמו כקודש, ואין עוד כל הבחנה בין קודש וחול או בין טוב ורע".

²⁵² שם, עמ' 105.

²⁵³ השווה: בן נון, המקור, עמ' 9-16.

²⁵⁴ איש שלום, בין, עמ' 52.

הרזים רגילים להשתמש בה, בין כשהם נאמרים בסגנון אחר, ובצורה ספרותית אחרת, זה השפע של רוח הקודש הולך וזורם מרוח ישראל בהם, וכנסת ישראל היא בעצמה קבלה למשה מסיני²⁵⁵.

דבריו של הראי"ה על פי פשטם אינם עוסקים ב"מוחו של כל יחיד", וב"חידוש באשר הוא חידוש", אלא "בנשמה ישראלית" היונקת מ"כנסת ישראל"; חושבת על "המאורעות הגדולים המיוחדים לישראל ולתורתו"; ואף "אינה סובלת משום מוטה ועול של כל דעה מוסכמת שיוצאת שלא ממקור ישראלי". איש שלום לא נדרש לפער הקיים בין המקור ובין הפירוש, ובפרט לדגש בדבריו של הראי"ה אודות ההתרחקות ממקורות השפעה זרים, וניכר כיצד הנחות היסוד שלו בדבר ה"קודש" עומדות ברקע הדברים.

דוגמה נוספת מובאת בפרק "מושג החירות והקטגוריה של האני", שם קובע איש שלום: "האדם באשר אדם הוא – בן חורין הוא. חירותו היא אנושיותו. חירות זו חייבת להתבטא במחשבה מקורית, שכן רק מחשבה מקורית משקפת את האישיות".²⁵⁶ לאחר מכן הוא מוסיף שה"חירות" מזוהה לחלוטין עם ה"אני" ועם מימושו העצמי. אולם את המקור לדברים אלו מביא איש שלום מדבריו של הראי"ה בספרו "אורות הקודש":

הפנימיות העצמותית של הנשמה, ההוגה, **החיה את החיים הרוחניים האמתיים**, היא צריכה חירות מוחלטת פנימית. וחירותה, שהיא חייה, באה לה מתוך מחשבתה המקורית, שזהו הזיק הפנימי שלה, **המתלבה והולך על ידי הלימוד והעיון, אבל הזיק העצמי הוא יסוד הרעיון והמחשבה**. ואם לא יותן לזיק העצמי מקום להופיע באורו, אז כל מה שבא לו מן החוץ לא יועיל. הזיק מוכרח להשתמר בטהרתו, והמחשבה הפנימית, בעומק האמת שלה, בגדלה ושיגובה, מוכרחת היא להתעורר. לא יכבה זיק קודש זה מפני שום תלמוד ושום עיון. היחוד הפנימי של הנשמה בתוכיות עצמה זהו הגודל העליון, של זרע האור האלהי, אור זרוע לצדיק, אשר ממנו יציץ ופרח פרי עץ חיים²⁵⁷.

גם כאן ניתן להבחין שעל פי פשטם הדברים אינם נאמרים על כל "אדם באשר הוא אדם" – ביטוי היוצר קרבה ממשית למצבו של האדם כפי שהוא – אלא ב"נשמה" שחיה "חיים רוחניים אמתיים".²⁵⁸ לפרשנות זו של איש שלום השלכה חשובה גם על יתר המושגים שנדונו בסעיף זה, שכן איש שלום יוצר זיקה עמוקה בין תודעת החירות ובין מה שהוא מכנה "ההתנסות המיסטית".²⁵⁹ ניתן להיווכח כיצד ה"קודש", ה"חירות" ומושגים נוספים בהגותו של הראי"ה מתפרשים בספרו של איש שלום בהתאמה ובנגישות למצב האנושי הרווח.²⁶⁰

²⁵⁵ הראי"ה, **אורות הקודש**, ח"א, עמ' קלה

²⁵⁶ איש שלום, **בין**, עמ' 122

²⁵⁷ הראי"ה, **אורות הקודש**, ח"א, עמ' קעה

²⁵⁸ למקורות נוספים ושינויים הכרוכים בהם עיין: איש שלום, **בין**, עמ' 248

²⁵⁹ שם, עמ' 245-248

²⁶⁰ בכתביו של הראי"ה קיימים אמנם דגשים שונים, ולעיתים אף מנוגדים, בשאלת המתח בין הקודש והחול, אולם האפשרות ליישב ביניהם באמצעות רדוקציה של חלק אחד של המקורות לחלק האחר נראה מאולץ ולא טבעי, השווה להלן ג.2.

ניתוח זה מדגיש פן נוסף ועיקרי בפולמוס סביב מקורות הגותו של הראי"ה, שנערך בין הרב אביב"י ואיש שלום, שנדון עד כה בפרסומים השונים רק במובלע:²⁶¹ בעוד הרב אביב"י מפקיע את ה"קודש" מתחום האנושי ורואה בו פעולה שמקורה טרנסצנדנטי, איש שלום נוטה לזהות אותו עם חוויה השייכת לתחום האנושי, ובצורתה הנגישה – "האדם באשר הוא אדם" ו"החידוש באשר הוא חידוש". אולם הצד השווה בדברי שניהם הוא, שאין מדובר בהרחבה של תחום ההכרה האנושי – הרחבה המתבססת על חוקיות וסדר; היגיון ושיטתיות; טעמים ונימוקים – אלא בצירוף יסודות אחרים לתחום זה.

ג.1.ג. דרך שלישית: שינוי התודעה

רבקה ש"ץ-אופנהיימר, במאמרה "אוטופיה ומשיחיות בתורת הרב קוק" הנזכר לעיל (ג.1.ב.), עומדת על מרכזיותם של יסודות התודעה וההכרה²⁶² בכתבי הראי"ה. לדבריה, יש לקרוא את משנת הראי"ה כתורת הכרה פילוסופית, הנכתבת כביאור או כתרגום של תורת הקבלה. מדובר בעמדת ביניים בשאלת מקורות ההשראה של הראי"ה, שנידונה בשתי הפרשנויות השונות שהוזכרו לעיל,²⁶³ ומשום כך היא סוללת נתיבים חדשים לפרשנותה של הגותו. תחת הכותרת "נורמות חדשות של התודעה" היא מתארת את המהפכה שאמורה לבוא, לדעת הראי"ה, מכוחו של העם היהודי:

כאן מונח אחד היסודות האוטופיים של הרב, באמונה שסדר חדש בעולם לא יבוא מתוך החלפת סדר בסדר כשהוא מעוגן רק בתפיסות חברתיות כלכליות חדשות, אלא בשינוי התודעה של האדם מבפנים, את השינוי הזה ראה כהגשמת הרעיון המשיחי²⁶⁴

הראי"ה, לדבריה, עוסק במהפכה של התודעה: האופן שבו האדם קולט את המציאות כיום הוא טכני, מדעי, וחומרני, ולפיכך – אטום למרחבים רוחניים יותר של המציאות. בניגוד לתודעה זו, העם היהודי אוצר בקרבו "נורמה מיוחדת של הכרה", ונורמה זו מכונה במשנת הראי"ה "קודש":²⁶⁵

החיים הטיפוסיים לעם ישראל במסגרת ההיסטורית הם בעיניו סמל לחתירה הרוחנית לקראת תיקון העולם, תיקון שיבוא מתוך **הסתכלות מטאפיזית בנתונים הריאליים** [...] למעשה זהה כוח **הסתכלות זה עם מושג הקודש בתורתו**, הקודש אינו אלא האספקלריא

²⁶¹ איש שלום, **יסודות**, עמ' 548-556

²⁶² לאורך המאמר ש"ץ איננה מחלקת בין "תודעה" ו"הכרה", ומשום כך בסעיף זה ייעשה בהן שימוש זהה לסירוגין.

²⁶³ עמד על כך הרב יואל בן נון, **המקור**, עמ' 24-25

²⁶⁴ ש"ץ, **אוטופיה**, עמ' 21. תמר רוס טבעה מונח קולע לתיאור "הכרה חדשה" זו – "**אקטיביזם קוגניטיבי**", עיין: "אל-מוות, חוקיות הטבע ותפקיד ההשגה האנושית בכתבי הרב קוק", בתוך: **דעת** (רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשנ"ו), גיליון 36, עמ' 42 (להלן: **רוס, אל-מוות**).

²⁶⁵ שם, עמ' 20

הבהירה ביותר של היכולת לעצב את החולין, יכולת להתבוננות והבנת הטרנספרנטיות
[שקיפות, ביחס לאור] של ההווה²⁶⁶

ש"ץ-אופנהיימר לא נזקקת לתיאור מאפייניה של התודעה החדשה בהרחבה, אולם היא מזהה
ב"שינוי תודעה" זה את חידושו העיקרי של הראייה ואת הגשמת הרעיון המשיחי על פי דעתו;²⁶⁷
ומפענחת על פיו מושגי-מפתח שונים מתורת הקבלה, כגון "עליית העולמות" או "תיקון
העולם".²⁶⁸ בדגשים מעטים אלו אין משום ביאור וניתוח שיטתי, אלא מעין חזרה על מושגיו של
הראייה עצמם, כגון ביטול הפער שבין זמניות ונצחיות, טבע ורוח; ראיית ההווה כביטוי של
רצון; והתודעות אל הקיים מאחורי חוקיות הברזל של הטבע.²⁶⁹

אולם מושגים אלו עשויים גם להתפרש בכיוונים שונים ואף מנוגדים לתורת הכרה: ראיית ההווה
כביטוי של רצון וכן השימוש במונח "טרנספרנטיות" ביחס להווה מקפלים בחובם גם משמעות
אקוסמיסטית, שיכולה להיות מזוהה עם "ביטול היש".²⁷⁰ ש"ץ-אופנהיימר אף מותירה מספר
שאלות כבדות משקל הנוגעות ל"שינוי התודעה" ללא מענה, כגון יחסו של הראייה לתודעתו שלו
ולאפשרות קיומה של "התודעה החדשה" בהווה; טיב ההשראה או הסמכות של מקורות
מסוימים ביחס ל"תודעה החדשה"; נתיבים ספציפיים של התקדמות לעבר תודעה זו; וכן
הקהלים והכלים בהם רצה הראייה שהגותו תילמד. כפי שיתבהר להלן, מדובר בשאלות המפתח
בהגותו של הרב טאו.

²⁶⁶ שם, עמ' 23

²⁶⁷ ש"ץ, **אוטופיה**, עמ' 22: "המושג 'מחשבה של גודל' ממצה את מיטב הבשורה של הרב [...] התוכן
הקונקרטי של בשורתו היא **הרחבת התודעה**"; שם, עמ' 26: "סקיצה של הרעיון השליט בתורתו".

²⁶⁸ שם, עמ' 22

²⁶⁹ שם, עמ' 21-22

²⁷⁰ תמר רוס, לדוגמה, משתמשת בשתי הטרמינולוגיות לסירוגין: מחד, היא מציינת שההכרה החדשה
שמציע הראייה אינה מבטלת את ההתפתחות ההכרתית והמדעית של תקופתו, אלא נשענת על גביה
ומשמשת הרחבה והעמקה של תחום ההכרה הרציונאלי, השווה: רוס, **אל-מוות**, עמ' 46: "דבר זה נעשה
לא על ידי התעלמות מעולם היומיום ועיסוקיו השגורתיים, אלא על ידי ייחוסם של אלה למכלול הרוחני
הרחב יותר"; אולם מאידך, לאורך המאמר היא מתארת תודעה זו כ"הרחבה אל מעבר למישור הגשמי"
(עמ' 38), ומשתמשת במונחים של ביטול הפער בין הבורא לנברא (שם, עמ' 45). לדבריה, "אמונתו
האופטימית של הרב קוק היא, שהדיאלקטיקה המתמשכת בין ראיות העולם הזה העכשוויות לבין אלו
שמעבר לכך, חייבת להובילנו קדימה בטווח הארוך. אמונה זו ניזונה מהאוריינטציה האקוסמית היסודית
של תפיסת עולמו" (שם, עמ' 45). השווה עוד לדבריה אודות ההתודעות לקיומו של העולם במחשבת האל,
ולאפשרות השיתוף בין האל ובין העולם: "מושג האלוהות של הרב קוק" בתוך: **דעת** (רמת גן: בר אילן,
תשמ"ב), גיליון 8, עמ' 116; שם, גיליון 9, עמ' 67. בנושא זה עסק בהרחבה גם הרב אמנון ברד"ח,
אקוסמיזם בתורת הרב קוק, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך לפילוסופיה (ירושלים: טורו קולג', לש"ה),
עמ' 49-54.

צעד משמעותי נוסף בכיוון של תורת הכרה חדשה מופיע במאמרו של שלום רוזנברג "מבוא להגותו של הראי"ה". תחת הכותרת "הפשר האפיסטמולוגי של תורת הסוד" גם הוא מציע לקרוא את משנת הראי"ה כתורת הכרה פילוסופית בעלת זיקה פרשנית לתורת הקבלה.²⁷¹

בתחילת דבריו מציג רוזנברג את אפשרות קיומן של מספר דרגות הכרה:

הראי"ה מעמיד בפנינו מדרגות הכרתיות שונות. אנו יכולים לתאר לעצמנו אדם היפוטטי שעובר במדרגות אלו, **כשבכל שלב ושלב תשתנה תפיסתו את העולם**. בדרך כלל ניתן לומר כי השינוי יתבטא בכך, שהצדדים השונים הנתפסים אצלנו כנפרדים או אף כעומדים בניגוד, ייתפסו על ידו, שלב אחרי שלב, כאחדים. וכך תתבטל השניות – על כל הופעותיה השונות.

מדרגות הכרתיות אלו מצויות במקורות התלמודיים והקבליים. הראי"ה מראה לנו איך שהן מהוות בעצם מערכת שלמה. על האדם והאנושות להתקדם במערכת זו. ההיסטוריה כולה היא אכן תולדות התעלותו של האדם.²⁷²

ניתן לחלץ מדברים אלו של רוזנברג מספר דגשים עקרוניים:

ראשית, מדרגות ההכרה השונות אינן נוגעות ליציאה אל מעבר לעולם ולמציאות, אלא הן מדרגות שונות של הכרת העולם. מדובר בתורת הכרה המורכבת ממספר נדבכים, זה על גבי זה, כאשר מושא ההכרה נשמר לאורך כל הנדבכים: "כשאנו בודקים את הרבדים השונים, אין אנו עוברים לעולמות אחרים, אלא אנו מגלים את מה שמסתתר בעולם שלנו, מתחת למציאות 'לכאורה' שאנו קולטים".²⁷³

שנית, ההתקדמות בציר ההכרה נוגעת, כפי שכבר הוזכר אצל ש"ץ, לביטול השניות הקיימת בעולם. רוזנברג נדרש למספר מוקדים של שניות – בין חומר ורוח, בין עיון ופעולה, בין כלל ופרטים, בין נברא לנברא ובין נברא לבורא – ומפרט כיצד ההיחלצות מהתפיסה החושנית של המציאות מסוגלת למוסס את ההיבטים הנוקשים של השניות:

השניות אינה בדברים עצמם, אלא בתפיסתנו אותם [...] התיקון לשניות זו איננה בהזזת הדברים, אלא בריפוי מערכת התפיסה החושנית שלו [=של האדם]. גאולתו אינה אונטולוגית, אלא אפיסטמולוגית. העולם האמיתי, היפה, הנכון, אכן נמצא שם. אלא שבשביילנו קיים עולם בעייתי ומפוצל [...] המגיע למדרגת הנבואה משנה את הסתכלותו על המציאות.²⁷⁴

²⁷¹ שלום רוזנברג "מבוא להגותו של הראי"ה", בתוך: **יובל אורות** (ירושלים: המחלקה לחינוך ותרבות תורניים בגולה, תשמ"ח), עמ' 31-32 (להלן: רוזנברג, **מבוא**): "הרבה פשרים ניתנו לתורת הסוד. ורובם ככולם – גרעינים אמיתיים. אנו נעמוד להלן על פשר אחד הנראה לי מרכזי להבנת שיטתו של הראי"ה. נקודת המוצא המוצעת כאן היא הכרתית (אפיסטמולוגית). ההנחה הבסיסית ביותר של השיטה טוענת שאין באפשרות הכרתנו הרגילה לא החושיית ולא השכלית להכיר את מהותו האמיתית של העולם".

²⁷² שם, עמ' 32

²⁷³ שם, עמ' 44

²⁷⁴ שם, עמ' 33-34

שלישית, רוזנברג מצביע במפורש על קריאתו של הראי"ה להתקדמות ולהתפתחות בציר זה – "על האדם והאנושות להתקדם במערכת זו"²⁷⁵ – שמעלותיו האחרונות הן "רוח הקודש והנבואה"²⁷⁶. בהמשך הדברים מציג רוזנברג את מה שהוא מכנה "תכניתו הפדגוגית" של הראי"ה, שבה הוא מפרט כיצד "ההתקדמות הקוגניטיבית" אמורה להתבצע: תחילה על האדם להתקדם מהכרה של המציאות כפרטים שונים, להכרתה כ"ערכים כלליים" – ישים אונטולוגיים בעלי מערכות של חכמה וחיים;²⁷⁷ לאחר מכן עליו להפנים ערכים כלליים אלו, או ליתר דיוק: להתוודע אל עובדת היותם של ערכים אלו עצמיים לו ושלובים באישיותו. רק באופן זה, טוען רוזנברג, ערכים אלו לא יישארו בגדר אינפורמציה, אלא יהפכו להיות כוח פעולה המניע את התנהגותו המוסרית.²⁷⁸

את המפתח להתקדמות הקוגניטיבית ולהפיכת האינפורמציה לפעולה מוסרית מוצא רוזנברג ב"חכמת הקודש" של הראי"ה. רוזנברג מתאר חכמה זו כאינטגרטיבית (כוללנית) משום שהיא מאחדת מקצועות ותחומים שונים באמצעות העלאה שלהם לתחום דעת מקיף יותר, הקשור בבורא.²⁷⁹ לדעתו, העיסוק ב"חכמת הקודש" הוא בעיקרו לימודי-אינטלקטואלי: עריכת סינתזה בין תחומים, שיטות ונושאים שונים בתוך התורה, ובין התורה והחכמה הכללית.²⁸⁰ סינתזה זו היא מטרתה העליונה של "חכמת הקודש": "המסקנה הסופית היא אכן זו החותרת לאינטגרציה אנושית שלימה בין תורה וחכמה".²⁸¹ מה שמעכב את היווצרותה איננו החכמה האנושית, המדע, אלא האידיאולוגיה המטריאליסטית הנוצרת סביב המדע, ורואה בו את פסגת הדעת.²⁸² כאשר האדם יעסוק באיחוד החכמות שונות ומציאת מקורן באלוהות, הדבר ישפיע הן על הכרתו את המציאות והן על התנהגותו המוסרית. על פי רוזנברג, הראי"ה התנגד לעבודה רגשית עצמאית בתחום המוסר, משום שלדעתו העיסוק בחכמת הקודש יגרום לאדם להתוודע אל ערכי המוסר כערכיו העצמיים שלו.²⁸³

לדעת רוזנברג, אם כן, ה"קודש" הוא ההכרה הכללית הרואה את המקור המשותף לתהליכי ההתפתחות האנושיים ולתורה, ומסוגלת ליצור סינתזה ביניהם. מדובר לדבריו בהעמקה של המבט האנושי, שמתפתחת באופן לימודי-טבעי.

ג.1.ד. דרך רביעית: הוויה חדשה

ניתוח שיטתי נוסף של משנת הראי"ה ושל המושגים "קודש" ו"הכרה" מציג יוסף בן שלמה. גם הוא כש"ץ-אופנהיימר וכרוזנברג מתחקה אחר מקורותיו של הראי"ה הן בפילוסופיה והן בקבלה,

²⁷⁵ שם, עמ' 32. ושם, עמ' 97: "מערכת הספירות מסמלת את ההתקדמות הקוגניטיבית".

²⁷⁶ שם, עמ' 33.

²⁷⁷ שם, עמ' 97. הכרה זו של "ערכים כלליים" מכונה לדעת רוזנברג "בינה".

²⁷⁸ שם, עמ' 98-99.

²⁷⁹ שם, עמ' 100-101; שם, עמ' 105.

²⁸⁰ שם, עמ' 101-102.

²⁸¹ שם, עמ' 104.

²⁸² שם, עמ' 101-102.

²⁸³ שם, עמ' 98.

אולם מערכת היחסים שהוא מתאר בין רכיבים אלו סבוכה ואינה חד ערכית.²⁸⁴ זאת ועוד: במסגרת הצגת עיקריה של משנת הראי"ה בידי בן שלמה מקבלות הן הקבלה והן הפילוסופיה מעמד ומובן חדש, שמנהיר גם את העמדות שהן מציגות בנושאים שונים. בניסוח חד יותר ניתן לומר שלדעת בן שלמה הגותו של הראי"ה מאופיינת במקוריות נדירה, שממזגת בתוכה את מסורות חשיבה שונות באמצעות עמידה על שורשן המשותף. מקוריות זו נעוצה במסקנותיה של הגות זו עצמה, ולאופן שבו היא תופסת את היחסים שבין "קודש" ו"חול", מציאות והכרה.²⁸⁵ יסוד מרכזי בפרשנותו של בן שלמה למשנת הראי"ה הוא "האידיאלים האלוהיים". "לידיאלים", לדעתו, מספר מובנים שונים בלשונו של הראי"ה:

ניתן להבין את האידיאלים לפחות בארבע משמעויות, שקשה להפריד ביניהן בשימוש (המערפל במתכוון) של הרב במושג זה. **בתחום המטפיזי** – 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.²⁸⁶

לטענתו של בן שלמה, הראי"ה "מערפל במתכוון" את המובנים השונים של ה"אידיאלים", ומשמעות הדבר היא שמדובר במושג אינטגרטיבי המכיל משמעות ישותית, מטאפיזית, הכרתית וערכית כאחת.²⁸⁷ לדעתו, הדבר מתאפשר הודות לתפיסתו התיאולוגית המורכבת של הראי"ה: ה"אידיאלים" הם ראשית כל ה"ספירות", בחינות שונות של הרצון האלוהי, המעניק להוויה את מציאותה ואת חיותה. רצון זה על פי בן שלמה הוא יש אונטולוגי, השרוי בתוך ההוויה כשאיפה פנימית של השתלמות. ההוויה היא, אם כן, "תהליך אחד של השתלמות והתקדשות" שמתקדם באמצעות שכלול רכיבי-ההוויה השונים וחשיפת האחדות העומדת בבסיסם.²⁸⁸ השקפה זו מעניקה לעולם הטבעי משמעות ערכית: "העולם עצמו הוא בעל משמעות ערכית, משום

²⁸⁴ השווה: יוסף בן שלמה, **שירת החיים – פרקים במשנתו של הרב קוק** (תל אביב: משרד הביטחון, תשמ"ט), עמ' 17 (להלן: בן שלמה, **שירת**); בן שלמה, **קבלה**, עמ' 449-450.

²⁸⁵ בן שלמה, **שירת**, עמ' 18: "הקושי של הרב לבטא את הרעיונות שלו ולנסחם [...] אינו תוצאה של חוסר יכולת אישית של הרב קוק, שהרי היה לו כישרון ספרותי גדול, אלא הוא מושרש בתורת ההכרה של הרב קוק"; שם, עמ' 8: "הסגנון שייך לתוכנה של התורה הפילוסופית ולאופן שהיא תופסת את מהות הממשות עצמה [...] ההוויה עצמה היא בעלת אופי 'שירי', דינאמי ומתפתח בלי הרף, ואת 'שירת החיים' שלה אי אפשר לבטא במושגים 'פרוזאיים', סטאטיים וחד משמעיים"; שם, עמ' 20: "לא בדרך ההבעה הסימבולית כמו בקבלה, אלא בשימוש בלשון ציורית, פיוטית, מלאה חיות, שמתאימה לטבע החיוני של הממשות עצמה, ושצריכה להביא את הקורא בהדרגה לידי הבנה שאינה רק הכרה עיונית מופשטת, אלא לתפיסה חווייתית ואישית, כדרך שנכתבה בה".

²⁸⁶ יוסף בן שלמה, "האידיאלים האלוהיים" בתורתו של הרב קוק", בתוך: **ספר השנה למדעי היהדות והרוח** (רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשמ"ח), גיליון כב-כג, עמ' 76 (להלן: בן שלמה, **האידיאלים**).

²⁸⁷ שם, עמ' 77.

²⁸⁸ יוסף בן שלמה, "קודש וחול במשנת הרב קוק", בתוך: **קולות רבים – ספר הזיכרון לרבקה ש"ץ-אופנהיימר** (ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשנ"ו), עמ' 500 (להלן: בן שלמה, **קודש**).

שהאידאלים האלוהיים, שמהם הוא שואב את מציאותו ואת חיותו, הם בעלי מהות אונטולוגית וערכית כאחת".²⁸⁹

כהמשך ואף כשיא של פעולתם בהווה כולה, ה"אידאלים" מתגלים גם בנפשו של האדם, כקטגוריות ההכרה הראשיות וכערכי מוסר:

אין הם [=האידאלים] המצאה אנושית גרידא, או תארי פעולה של האל, שתוקפם ההכרתי סובייקטיבי בלבד, נוסח הרמב"ם. האידאלים משקפים בנפש האדם את המידות האלוהיות, שהן המקור האונטולוגי של הממשות כולה.²⁹⁰

משום כך, סגנון המחשבה של האדם ואופיו המוסרי אינם מתחילים ממנו עצמו, אלא הם המשך לרצון האלוהי הפועל בהווה: "כל שאיפה של האדם לממש אידאל בעולם, בכל התחומים – במחשבה, ברגש, במוסר ובתרבות – היא ניסיון למזג בחיים הארציים את האידאלים האלוהיים".²⁹¹ נתון זה גם משליך על מעמדם של המחשבות והערכים עצמם, שמקבלים מעתה את משמעותם ממקור אונטולוגי גבוה יותר ואף אינסופי.

לדעת בן שלמה, בנקודה זו נעוצה ביקורתו העיקרית של הראי"ה על תפיסת העולם החילונית. תפיסת עולם זו מרוקנת את העולם הטבעי מכל ערך, ורואה בו מכשיר ניטרלי שיש לעמוד עליו ולעסוק בו באמצעות כלי המדידה המדעיים בלבד.²⁹² בהמשך המאמר מציג בן שלמה פן נוסף של ביקורת זו, הנוגע לתורת המוסר של קאנט. לדבריו, קאנט נמנע מלעגן את האופי המוסר בעקרונות אונטולוגיים, ומשום כך הוא יצר תורת מוסר בעל תוקף חלש: תורה זו איננה מסוגלת להסביר מדוע מופיעים ערכים בנפשו של אדם או מדוע קיימת בו תביעה לממש אותם, ואף אינה מסוגלת לעמוד כנגד התפרצות של יצרים.²⁹³ מול מודלים חילוניים אלו מציג הראי"ה את ה"אידאלים", הרצון האלוהי במובנו האונטולוגי והאתי, שמעניק משמעות ערכית לעולם הטבעי, ועמידה איתנה יותר לערכיו של האדם: "הרצון המוסרי של האדם, 'הרצון הטוב', לא היה באפשר אילולא היה גילוי של הרצון האלוהי הפועל בהווה".²⁹⁴

את המושג "קודש" מזהה בן שלמה עם ה"אידאלים", וממילא הופך גם אותו למושג המכיל משמעות ישותית, מטאפיזית, הכרתית וערכית כאחת:

הגילוי העליון של הקודש הוא ברצון האלוהי הפועל בטבע ובהיסטוריה.²⁹⁵

²⁸⁹ בן שלמה, **האידאלים**, עמ' 78; **שירת**, עמ' 60-51.

²⁹⁰ בן שלמה, **האידאלים**, עמ' 77-76. עיין עוד שם, עמ' 77: "בדרך זו מצליח הרב לבטא במושג האידאלים בבת אחת את התחום התיאוסופי של עולם הספירות, ואת הקטגוריות ההכרתיות שבהן יכול האדם להתייחס לאלוהים".

²⁹¹ שם, עמ' 78. עיין עוד: בן שלמה, **שירת**, עמ' 54: "האדם מתייחד גם ביכולתו להכיר את פעולת הרצון האלוהי ביקום, ובכוחו לשתף עמו את רצונו שלו בפעילותו המוסרית החופשית, וכך מתאחד המוסר האנושי עם 'המוסר היותר עליון הנשאב מהמקור האלוהי'".

²⁹² בן שלמה, **קודש**, עמ' 499-498.

²⁹³ שם, עמ' 514-510.

²⁹⁴ שם, עמ' 514.

²⁹⁵ שם, עמ' 495. עיין עוד: בן שלמה, **שירת**, עמ' 65-64.

חסרונה היסודי של הרוח החילונית הוא בהתעלמותה מאחדות העולם הטבעי והערכי, ובהסתפקותה בממד הרוחני בלבד, ללא זיקה לרוחניות הקדושה השואפת להעלות ערכית את העולם כולו [...] בניגוד לרוח החילונית השוללת את הממד הערכי מן העולם הטבעי, הקודש הוא כוח הפעולה המעניק לו את הממד הזה.²⁹⁶

ה"קודש" הוא "כוח הפעולה" של הרצון האלוהי בעולם, או כהגדרתו בהמשך הדברים: "ממשות בעלת עוצמה יוצרת, שמקורה ברצון האלוהי". כפי שהתבאר לעיל, פעולה זו בעולם היא גם המקור לקטגוריות ההכרה ולסגנון המחשבה של האדם; ומשום כך, ה"קודש" הוא גם "חכמת הקודש" – שהיא, כהגדרתו של בן שלמה: "ידיעת האידאלים האלוהיים, והדרך לממשם בעולם ובהיסטוריה".²⁹⁷ בהמשך מפרט בן שלמה מספר מאפיינים נוספים ל"חכמת הקודש": ההתוודעות ל"אידאלים" ולפעולתם בעולם; הזיהוי המדויק שלהם בהיסטוריה ובתרבות אנושית;²⁹⁸ והאינטגרציה שיוצרת התוודעות זו בין התורה ובין החכמה האנושית, ובין חלקים שונים של היש.²⁹⁹

כפי שניתן להבחין, בן שלמה רואה את חידושו המרכזי של הראי"ה בתיאור פעולתם של ה"אידאלים" בהיסטוריה ובתרבות האנושית, ואף קובע שחידוש זה הוא המקור למוטיבציה של הראי"ה לדון בנושא ה"קודש", כמו גם התכלית המעשית הנובעת ממשנתו:

הגילוי העליון של הקודש הוא ברצון האלוהי הפועל בטבע ובהיסטוריה, ונקודת המוצא של הרב לדיון בנושא הקודש והחול נקבעת על פי התכלית המעשית של שיטתו: הבנת המאורעות ההיסטוריים בזמננו, על מנת לקחת חלק בהם ולהשפיע עליהם.³⁰⁰

ה"קודש", אם כן, הוא "הרצון האלוהי הפועל בטבע ובהיסטוריה", ו"חכמת הקודש" היא היכולת להתוודע אליו ולפעול יחד אתו. אולם בן שלמה מוסיף וטוען שהתוודעות זו אינה אינטלקטואלית בלבד, שכן "חכמת הקודש" מתוקף מעמדה האונטולוגי משפיעה על מכלול החיים של הלומד, ומעניקה לו "הוויה חדשה":

חכמת הקודש יש לה הכוח לשנות את כלל אישיותו של האדם ולאחד את כל כוחות נפשו, הנמוכים והגבוהים כאחת, מפני שהקודש עצמו הוא ישות בעלת כוח יצירה וחידוש.³⁰¹

²⁹⁶ בן שלמה, **קודש**, עמ' 498-499. עיין עוד: שם, עמ' 506-507: "היצירה האנושית בכל התחומים שואבת את משמעותה הערכית מן האופי המוסרי של הרצון הקוסמי, הפועל בהווה כולה כהשתוקקות לטוב העליון [...] התפתחותה והשתכללותה של התרבות האנושית, גם בגילוייה החילוניים, היא היא עצם שאיפתה להיות 'טובה' ככל האפשר [...] ושאיפה זו אינה אפשרית ללא ממשותו של **אידאל הטוב הגמור**, שהוא הקודש".

²⁹⁷ בן שלמה, **האידאלים**, עמ' 83.

²⁹⁸ בן שלמה, **קודש**, עמ' 524.

²⁹⁹ שם, 506.

³⁰⁰ שם, עמ' 495.

³⁰¹ שם, עמ' 501. עיין עוד שם: "מה מבדיל בין החכמה החילונית ובין חכמת הקודש? [...] כוח היצירה של הקדושה נובע מתוך עצם מהותה, כהתגלות ממשית של השפע האלוהי היוצר, **השואף תמיד לאחד את**

[הקדושה] כבר אינה ידיעה ודאית בלבד, אלא מצב קיומי של האישיות כולה, שבו ההכרה מתלכדת עם החיים עצמם; כל מעשה שעושה האדם הוא 'אמיתי', בהיותו חי את האמת ולא חושב עליה.³⁰²

"הוויה חדשה" זו היא פתח להשוואה בין פרשנותו של בן שלמה ובין זו של הרב טאו, שתובא להלן.

2.ג. מיקום פרשנותו של הרב טאו

משנת הראי"ה מציבה אתגר מורכב בפני פרשניה: מאות ואלפי דפי הגות, שאין לקבוע בבהירות את מקורות ההשראה ליצירתם; את הסוגה אליה הם שייכים; את השפה והכלים בהם עליהם להתפענח; את קהל היעד שלהם; ואף את כיווני ההשפעה הרצויים שלהם.

יתר על כן: אבינעם רוזנק מעיר בספרו "ההלכה הנבואית" שדבריו של הראי"ה קוק אינם יכולים להיות מובנים על ידי הקורא, משום שהראי"ה קוק "יותר מזהיר ממסביר", והגותו מבטאת את "חוויותיו האישיות".³⁰³ רבקה ש"ץ-אופנהיימר כינתה תופעה זו בשם "הנאה שבמצוקה", שכן הקורא חש כיצד דבריו של הראי"ה "גורמים לרמת האנרגיה הרוחנית שלו לעלות", בעוד שהוא אינו מצליח למקם את הדברים במערכת קואורדינטות מסודרות של חשיבה.³⁰⁴ ניתן גם לראות כיצד פרשנים שונים ממקמים את הגותו של הראי"ה בהתאם לעולמם ההגותי: הרב אביבי שהתמחה בקבלת האר"י רואה את הראי"ה כפרשן של קבלת האר"י, בעוד איש שלום שהתמחה בפילוסופיה רואה את הראי"ה כהוגה דעות עצמאי. כך מעיד גם איש שלום עצמו: "חוקר הבקי בתחום מסוים, נוטה אחר אסוציאציות בטקסט המוליכות אותו לתחום הידוע לו".³⁰⁵ מה שהופך את אתגר הפרשנות לסבוך אף יותר הוא שאלת יחסו של הראי"ה להכרתו ולהגותו שלו, שתוצג להלן, שכן קשה להותיר את הביוגרפיה הרוחנית של הראי"ה מחוץ למסקנות עליהן מצביעה הגותו.

לדעת הרב טאו, המסקנה העקבית העולה ממשנת הראי"ה היא ההתקדמות לקראת הכרה חדשה. כפי שהתבאר בפרק הקודם, הרב טאו רואה ב"מבט של קודש" אופן ייחודי של הכרה, השונה באופן מהותי מההכרה כפי שהיא כיום, ואף מזהה בו את הדרך בה צעד הראי"ה עצמו בחייו האישיים. לדבריו, האדם יהיה מסוגל להכיר רבדים נוספים של מציאות אם הוא יבחר לאמץ

המציאות כולה על ידי העלאתה למדרגתו; שירת, עמ' 62, שם מתייחס בן שלמה ביתר פירוט לאופני הטרנספורמציה השונים.

³⁰² יוסף בן שלמה, "האמונה בתורת הראי"ה קוק", בתוך: **על האמונה** (ירושלים: כתר, תשס"ה), עמ' 390 (להלן: בן שלמה, **האמונה**).

³⁰³ רוזנק, **ההלכה**, עמ' 103; שם, עמ' 355.

³⁰⁴ ש"ץ, **אוטופיה**, עמ' 15. מבחינה זו ניתן לראות במשנת הראי"ה דיבור פרפורמטיבי, שמנסה לחולל שינוי עמוק בהכרה הרציונלית בד בבד עם הפניה הישירה אליה. קביעה זו עולה בקנה אחד עם פרשנותו של הרב טאו ושל יוסף בן שלמה.

³⁰⁵ איש שלום, **יסודות**, עמ' 556. הרחיב עוד בנושא זה: רוזנק, **ההלכה**, עמ' 9-12.

מספר עמדות נפשיות וקביעות מטפיזיות, באמצעות מספר פרקטיקות שהן לימודיות בעיקרן. להלן אבחן באיזו מידה מהווה פרשנותו של הרב טאו המשך לסוגות הפרשנות השונות שהובאו לעיל למשנת הראי"ה, ובאיזו מידה היא מהווה עמדה עצמאית במרחב זה.

ג.2.א. שלילת הדרך הראשונה

הרב טאו שולל באופן מפורש את דרכו של הרב אביב"י לפרשנות משנת הראי"ה, שכן לדעתו חשיפת מקורותיו הקבליים של הראי"ה אינה תורמת להבנת משנתו אלא, אדרבה, מערפלת אותה.³⁰⁶ זאת ועוד: דרכו של הרב אביב"י להוסיף נופך מיסטי למושגיו של הראי"ה אינה יכולה לעלות בקנה אחד עם עמדתו של הרב טאו שה"מבט של קודש" איננו הכרה מיסטית של האלוהות, אלא הכרה של העולם עצמו באופנים אחרים.³⁰⁷

ג.2.ב. שלילת הדרך השנייה

גם את עמדתו של איש שלום שולל הרב טאו באופן מפורש, כחלק משלילת השפעותיה של התרבות המערבית המודרנית – הן ביחס להגותו של הראי"ה והן כהדרכה רוחנית ומעשית. לדעתו, קיימים במשנת הראי"ה מספר רב של מקורות המצביעים על רצון בהיבדלות מההגות המערבית, כחלק עקרוני בהכרת ה"קודש". כך עולה לדבריו מאגרתו של הראי"ה לד"ר קמינקא, בה הוא מתייחס להגותו שלו:

[...] והידיעה הזאת שאיש כמוני, שמקורות מחשבותיו מפכים הם רק מאהלי שם, מבארה של תורה בהגיגה הפומביים והטמירים, יוכלו דבריו לקחת גם את לב חושב מחשבות, אשר העולם הרחב של יפת נגלה לפניו בהמון שלל צבעיו, תוסיף לחזק את רוחי ולאמץ את השקפתי, כי יש כח רב בספרות מקורית שלנו לאגד אלינו את כל הפזורים, אשר נפוצו מאתנו, בעטיה של יפיפותו של יפת שהתפרצה בפתע בשטף של זרם לתוך חוגנו.³⁰⁸

³⁰⁶ **לאמונות**, ח"ג, עמ' קלג-קלד: "הלומד את הדברים כך מוציא אותם מהקשרם, ואינו יכול להגיע להבנות אמיתיות וישרות [...] המקור הגולמי סתום עבורנו". לדעת הרב טאו, הניסיון לחשוף את מקורותיו של הראי"ה בספרי קבלה משול לאדם המנסה להשיב זיקוק לתוך האריזה לאחר שכבר התפוצץ.

³⁰⁷ אם כי ייתכן ומדובר בהבדלים טרמינולוגיים, הנעוצים בהקשר הפרשני אליו חותר הרב אביב"י. משה חלמיש בספרו **מבוא לקבלה** (ירושלים: ההסתדרות הציונית, תשנ"א), עמ' 17 קובע תחילה שאין הגדרה חד משמעית למיסטיקה, אך בהמשך הוא מתאר את ההתנסות המיסטית כ"חויית הפגישה עם הנוכחות האלוהית" ואף כ"מגע ישיר ואינטימי בין שני הקטבים: אדם ואלוהים". שתי הגדרות אלו למושג "מיסטיקה" קרובות במידה מסוימת לתיאוריו של הרב אביב"י אודות "תוספת השפע להווייה", "ללא גבולות ובלא ממדים".

³⁰⁸ הראי"ה, **אגרות**, ח"ב, עמ' קלב. עיין עוד: שם, ח"א, עמ' מז-מח: "אמת הדבר, שמאז מעולם ידענו, ולא הוצרכנו לקנט שיגלה לנו רז זה, שכל ההכרות האנושיות הנן סובייקטיביות יחסיות... לא לקנט נשוב,

איש שלום מתייחס למקור זה, וטוען: "הרב קוק עצמו לא היה מודע כנראה להשפעת הפילוסופיה האירופית עליו";³⁰⁹ אולם לדעת הרב טאו, לא ניתן לומר שהערכתו העצמית של הראי"ה לגבי מקורות מחשבתו לקתה בחסר בנושא כה מרכזי, מה גם שהראי"ה דורש במפורש שלא לערבב בין הקודש והחול.³¹⁰ לדידו של הרב טאו, קשה לתאר את הראי"ה כמי שמנהל דיאלוג פתוח או דיאלקטיקה עם המודרניות, בעוד הוא טורח להדגיש את ההבדל המהותי והבלתי-ניתן-לגישור שבין הקודש והחול; את המאמץ הכרוך במעבר ביניהם; ואת ההעדפה הברורה שיש לנקוט לדעתו כלפי הראשון להלכה ולמעשה.³¹¹

כ"א לים סוף, לסיני, ולירושלים, לאברהם, למשה, לדוד, לרבי עקיבא ולר"ש בן יוחאי, ולכל אהובינו שהם חיינו ומשוש לבנו עדי עד".

³⁰⁹ איש שלום, **בין**, עמ' 268, הערה 29.

³¹⁰ מקורות אלו מופיעים לאורך כל הספר **צדיק באמונתו יחיה**, ובנספחים: הראי"ה קוק, **מאמרי ראי"ה** (ירושלים: לש"ה, תשמ"ח), עמ' 408 (להלן: הראי"ה, **מאמרי**): "מעט אשר הזדווגה חכמת יוון לישראל, החל החול לבוא בגבול הקודש, וממילא גם הקודש בא בגבול החול. אלה המחברים, אשר חברו את ערכי החול וערכי הקודש יחד בחבור של ערבובייה, שכוונתם הייתה לעשות שלום בין אלה שני העמודים, גרמו לכל אותה המלחמה הארורה, שאנחנו הננו עדיין אוכלים את פירותיה המרים..." ; שם, עמ' 405: "אין אנחנו צריכים לחסום את המעבר בפני כל ההכרות החילוניות. תלכנה ותתפשטנה, תתרחבנה, תשתרגנה ותתפלגנה, עד כמה שהן צריכות וכמה שהן יכולות. לעולם מוכרחות הן להשאיר את המקום האין-סופי בעד הכרות הקודש. וסוף-כל-סוף בהכרעתן של שתי ההכרות זו לעומת זו, לבד מה שמוכרח הקודש להיות הנצדק, הוא מוכרח להופיע באורו גם על כל השטחים של ההכרות החילוניות..." ; הראי"ה, **אגרות**, ח"ב, עמ' רס: "מקור החיים וההצלה הנצחית ישאר לעולם בבתים הגדולים, שמגדילים בהם אך תורה ויראת שמים"; שם, ח"א, עמ' קלח.

³¹¹ השווה: הראי"ה, **אורות הקודש**, ח"ג, עמ' קט"ו: "**רק לתוכן הקודש, האיש, והעולמי, יש אופי עצמי**... אבל תוכן החול, וקל וחומר הרע, הטמא, אין לו אופי עצמי, ולא תאווה עצמית, ולא מהות רצון עצמי, כי אם דחיפה חיצונית, המנענעת את הפעולות הגשמיות והרוחניות"; שם, ח"א, עמ' ב: "'הידיעה מן העולם והמציאות, שבאה מצד החול, אינה עולה אפילו לחלק אחד מני רבבה בערך האמת, לעומת **הידיעה העמוקה של העולם והישות בכלל, שבאה מצד הקודש**... וכל זמן שהעולם מתגלה רק על ידי צלליו הכהים, שהם השערת הכרתו מצד צבעיו הבודדים והכרותיו החיצוניות, הרי זה כלא נחשב לעומת **הקנין המדעי המוחלט**"; שם, ח"ג, עמ' ב: "וכדאי הדבר, שיטעה האדם בכמה טעויות בדרך מהלכו, ובלבד **שיבסס את חזון עולמו ומוסר חייו על פי אותו העומק של המוסר האלהי**, משימעט בכשלונות ויחיה חיים רוחניים רפויים, על ידי השפעה שטחית של המוסר החילוני"; שם, ראש דבר עמ' כד: "יראת ה' היא החכמה היותר עמוקה, מיוסדת על השקפת העולם היותר פנימית... כל זמן שאין יראת ה' מבססת את המדע הרי הוא כולו מרפרף על השטח החיצון של המושגים, שבאמת אינם בכלל חכמה"; שם, ח"ב, עמ' שז: "בשני סעיפים ראשיים צריכים אנו להיות עסוקים...הסעיף האחד הוא מעניין אמתיות התוכן של הקודש, בביאור זוהר אמתתו, ובירור ודאותו. והסעיף השני הוא מעניין הצורך של הקודש, עד כמה **ההתודעות של אמתתו של תוכן הקודש מיוסדת כל מוסד טוב**, ועד כמה כל בנין מוכרח הוא להיות נשפל, ועומד להיות מתקעקע על ידי ההחשכה של אור הקודש"; הראי"ה, **שמונה קבצים** (ירושלים: לש"ה, תשס"ד), קובץ ז, אות קיט (להלן: הראי"ה, **קבצים**): "הקבלה תתן לנו את הטמפרמנט של אש האמונה בכל מלואו, בלא גרעון וניכיון של חסרונות שמחסר ממנה השכל האנושי בחולשתו. כשאנו מעריכים את

ג.2.ג. הדומה והשונה בדרך השלישית והרביעית

פרשנויותיהם של ש"ץ-אופנהיימר, רוזנברג ובן שלמה נוגעות שלושתן לתורת ההכרה, וקיימים בהחלט קווי דמיון בולטים בינן ובין פרשנותו של הרב טאו עד שניתן לומר שבאופן כללי הן צועדות בכיוון משותף. אולם אף על פי כן, קיימים גם מספר דגשים ייחודיים ל"מבט של קודש", שקובעים לפרשנותו של הרב טאו מקום לעצמה.

ש"ץ-אופנהיימר הצביעה על הכיוון הכללי של "שינוי התודעה", אך לא עסקה באפשרות קיומה של "התודעה החדשה" בהווה או בנתיבים ספציפיים של התקדמות לעבר תודעה זו.

רוזנברג פיתח את הרעיון, והציג מספר דרגות של הכרה שיש לעבור בהן. הוא גם טען, בדומה לרב טאו, שדרגות אלו הן מפתח לשינוי מוסרי; שהיכולת להתקדם ביניהן תלויה באקט לימודי; ושמושאו של האקט הלימודי הוא ה"קודש". אולם ה"מבט של קודש" של הרב טאו נוטה להבחין באופן חד בין "האדם-כפי-שהוא-היום" ובין "האדם-כפי-שהוא-צריך-להיות", ומתוך כך לשלול חלקים נרחבים מהווייתו של האדם המודרני – בעוד שרוזנברג קורא למציאת נקודות החיבור בין התורה והחכמה האנושית. מדובר בקו פרשת מים, שכן מבחינת הרב טאו רק באמצעות שלילה זו של התרבות האדם יכול להתקדם אל מעבר לתפיסה החומרנית. כמו כן, הרב טאו תובע שינוי יזום באישיותו של הלומד, בשעה שרוזנברג טוען ששינוי זה יופיע באופן טבעי מתוך האינטגרטיביות של הלימוד.³¹² הרב טאו משרטט קווי מתאר ברורים ל"מצב השלם" של ההכרה ולשלבי ההתפתחות אליו, אך רוזנברג מותיר ללא הגדרה את אופי החיבור שיווצר בין התורה והחכמה. הרב טאו תולה את היכולת לפענח תהליכים רוחניים, תרבותיים וחברתיים – שבמרכזם תהליכי ההתפתחות של העם היהודי – בהתוודעות אל קטגוריות ההכרה של ה"קודש", אולם רוזנברג מעוניין לשלב בין קטגוריות הכרה אלו ובין התהליכים החברתיים והתרבותיים, ויתר על כן: רק אז הוא מכנה אותם בשם "קודש".³¹³

כך גם בנוגע לפרשנותו של בן שלמה: בדומה לבן שלמה, גם הרב טאו מדגיש את הכוחות הרוחניים הפועלים במרחב החברתי והתרבותי; וגם לדעתו "האדם-כפי-שהוא-צריך-להיות" מתעצב באמצעות ההתוודעות לכוחות רוחניים אלו, ובאמצעות חיזוק נקודת ההשקפה בין

אותו הגודל של מדריכי האמונה העליונים בעולם, לעומת ההגיוניים והפילוסופיים, נדמו לנו האחרונים כילדים משחקים, לעומת חיל גבורים שמעניקים חמה בקומתם ומפליאים כל העולם ברעם גבורתם..."

³¹² נקודה נוספת שיש לתת עליה את הדעת בהרחבה, ואף עשויה לפשר בין פרשנויותיהם של רוזנברג והרב טאו, היא התמורה הסגנונית המשמעותית שעברה כתיבתו של הראי"ה במהלך חייו: אם בפנקסים הראשונים כתב הראי"ה בדרך של משא ומתן, בחיבור מתון של רעיונות ובציון מקורות, בשלב מסוים לאחר עלייתו ארצה הוא החל לכתוב באופן חופשי ונובע. נקודה זו גם משלבת באופן הדוק בין האוטוביוגרפיה של הראי"ה ובין תפיסתו את אופן ההשפעה של ה"קודש" על ה"חול"; ומציבה את פרשנותו של רוזנברג כ"אמצעי" וכ"דרך" למצב אחר של הכרה שבא בעקבותיה.

³¹³ רוזנברג, **מבוא**, עמ' 100

אישיותו הפרטים לבינם ("אמונה").³¹⁴ כמו כן, ה"הכרה" במשנתו אינה רק עניין להתקדמות אינטלקטואלית, אלא גם ובעיקר לשינוי במכלול האישיות המושג באמצעות "חכמת הקודש".

אולם לדעת הרב טאו, בן שלמה תאר את מאפייניו "הרצון האלוהי" הפועל בטבע ובהיסטוריה באופן כללי, מבלי לתאר את קווי המתאר של כיוון ההתקדמות ושל השינוי הדרוש. הוא לא נדרש לפרטיה של ההתקדמות האנושית ושל "המצב השלם" אותו מחלץ הרב טאו מתוך "כתבי הקודש". ייתכן ובן שלמה ראה בכך עמדה אותנטית ועקבית יותר ביחס להוויה, שכן קיים לדעתו קושי מובנה לתאר את הכיוון אליו חותרת ההוויה תוך כדי תנועתה אליו: "ההוויה עצמה היא בעלת אופי 'שירי', דינאמי ומתפתח בלי הרף, ואת 'שירת החיים' שלה אי אפשר לבטא במושגים 'פרוזאיים', סטאטיים וחד משמעיים".³¹⁵ אולם בדברים אלו מיתן בן שלמה מאוד את מקומה המיוחד של הנבואה ושל "חכמת הקודש" – ביחס לתהליכים קונקרטיים בפרט, ולקטגוריות המחשבה בכלל.³¹⁶ זאת ועוד: בן שלמה הצניע את המיקום המרכזי שמעניק הראייה לעם היהודי במסגרת פעולתם של האידאליים, ותיאוריו הם בעלי אופי אוניברסלי. משנת הראייה מוצגת כמסגרת ההתייחסות של "דת ישראל" אל ההווה,³¹⁷ ולא כפרשנות הנובעת ממעמדה האונטולוגי של "כנסת ישראל".³¹⁸

³¹⁴ לעיל ב.2.ג.

³¹⁵ בן שלמה, **שירת**, עמ' 8

³¹⁶ בפרשנותו של בן שלמה מופיעים מספר דגשים המקבילים לשיטתו הפילוסופית של שלינג – השווה: שמואל הוגו ברגמן, **תולדות הפילוסופיה החדשה** (ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ז), ח"ג, עמ' 120-125; שם, עמ' 134; שם, עמ' 161-162; ושם, עמ' 136: "אצל קאנט היה האדם היוצא מן הכלל הגדול ביקום. אצל שלינג שייך האדם לטבע, ואפילו עם כוחות ההכרה שלו אין הוא לבדו בעולם, כי כוחות ההכרה האלה יצרו קודם את העולם, ועתה, באדם, מגיעים הם לידי תודעת עצמם". על היחס בין משנת הראייה לזו של שלינג עמדו: גולדמן, **התגבשות**, 105-111; רוזנק, **ההלכה הנבואית** (ירושלים: מאגנס, תשס"ז), עמ' 47-51 (להלן: רוזנק, **ההלכה**).

³¹⁷ בן שלמה, **האידאליים**, עמ' 80-81

³¹⁸ השווה: יוסף קלנר, **מילון הראייה** (ירושלים: נתיבות אמונה, תשנ"ט), עמ' תה-תח, שני מכתבים שכתב הרב יוסף קלנר – תלמידו של הרב טאו – ליוסף בן שלמה בתגובה למאמרו "האידאליים האלוהיים" בתורתו של הרב קוק: "האידאליים הם אמנם הספירות, הקטגוריות השכליות, הם הערכים המוסריים המחייבים בחיי המוסר הפרטיים והחברתיים, והם המגמות המעצבות, בפילוסופיה של ההיסטוריה. אך ביסוד הכל [...] אצל הרב [=הראייה] **האידאליים היא הקטגוריות הנשמיות של החיות של הקולקטיב הישראלי**. רק האומה הישראלית הווה בעצם חייה את האידאליים [...] בזאת מסומן החלוק המהותי בין האידאליזם הקאנטי-מארבורגי, ההיגלי וכו', ובין מונח זה במשנת הרב, לא זו בלבד בממד הוויטלי-מוסרי, לא זו בלבד בתיאור ההיסטוריוסופי עפ"י הצורות האידאליים, אלא בהצבעה על המרכז הממשי אידאלי, הישות החיה כנשמת האומה הישראלית"; ושם, עמ' תז: "במכתבי ניסיתי לומר לא שיש לאידאליים תפקיד מרכזי בכנסת ישראל, אלא שכנסת ישראל לית לה מגרמה כלום, והאידאליים הם עצמותה, מהותה, נשמתה וישותה, ואין בה שום צד שאינו התגלמות האידאליים. ולא זו בלבד, **אלא שבלא כנסת ישראל אין לנו כל אחיזה במושג האידאליים**; לא רק הווייתית, הבנתית-תורנית, מוסרית, מעשית – שוודאי שעיקר כוונת הרצאתו של הרב היא להביאנו אליה – אלא אף לא הבנתית-אקדמית. כי האידאליים, במובנו של הרב, הם לא דבר אחר מאשר "החיות הישראלית" בצדה הפונה מעלה". בהמשך דבריו מביא הרב קלנר מקורות לקביעה זו מכתבי הראייה.

ג.2.ד. סיכום: אבחון עמדתו של הרב טאו כייחודית

העמדת שלוש עמדות אלו זו בצד זו מגלה שלוש דרכי הבנה עקביות וקוהרנטיות, כאשר כל אחת מהן מציגה פרספקטיבה אחרת ודגשים אחרים בנוגע לתורת ההכרה של הראי"ה:³¹⁹

רוזנברג תאר את תורת ההכרה של הראי"ה כהתקדמות בין דרגות הכרה שונות של המציאות. התקדמות זו נעשית, לדבריו, באמצעות לימוד אינטגרטיבי של התורה והחכמה האנושית – אותו הוא מכנה "חכמת הקודש" – שמוביל לסיוע ביניהם ולהעמקת המבט על היש. מדובר בשינוי של התודעה, החושף היבטים שונים של אחדות, יופי וצדק הקיימים במציאות עצמה. לדבריו, כאשר האדם יעסוק באופן מכוון באינטגרציה בין תחומי דעת שונים ובמציאות מקורם באלוהות, הדבר ישפיע לא רק על הכרתו את המציאות, אלא גם ובעיקר על התנהגותו המוסרית: הוא יתוודע לכך שערכים אלו עצמם לו ושלובים באישיותו.

בן שלמה תאר את תורת ההכרה של הראי"ה במסגרת "הרצון האלוהי הפועל בטבע ובהיסטוריה". לדבריו, מדובר ביש אונטולוגי, השרוי בתוך ההווה כשאפה פנימית של השתלמות. רצון אלוהי זה מתגלה גם בסגנון המחשבה של האדם ובאופיו המוסרי, ומשום כך קטגוריות המחשבה של האדם וערכיו הם בעלי משמעות אונטולוגית-תיאולוגית: ההכרה נתפסת כחלק ממשי של ההווה (וממילא של האלוהות), ותפקידה להביא לידי ביטוי מפורש את הרצון האלוהי הפועל באופן סמוי בהווה, באופן שניתן יהיה להתוודע אליו ולהשתתף בפעולתו מתוך בחירה. ה"קודש" מזוהה אצל בן שלמה עם הרצון האלוהי, ו"חכמת הקודש" היא ההתוודעות אליו והפעולה המשתתפת איתו.

הרב טאו תאר את תורת ההכרה של הראי"ה כהתקדמות לעבר "האדם-כפי-שהוא-צריך-להיות". ראשיתה של התקדמות זו בהכרה שקיים מערך הכרתי מובחן, השונה באופן מהותי ממערך ההכרה המוכר לנו כיום. מערך זה אינו כרוך בפנייה לחוויות מיסטיות, אלא בהרחבה של תחום ההכרה האנושי באמצעות מושגים, שפה ומבנה שיטתי. שינוי זה אמור להיווצר באמצעות פיתוח שוויון נפש כלפי הכרות שמקורן בחושים, ופרישה מסוגים שונים של מעורבות חברתית; התוודעות לכוחות הרוחניים ודחפי העומק המוציאים אל הפועל תהליכים שיטתיים בתחומי החברה והתרבות האנושית; מתן פרשנות נכונה לתהליכים אלו – ובמרכזם לתהליכים המתרחשים בעם היהודי ובחברה הישראלית – באמצעות "כתבי הקודש"; ולימוד "המצב השלם" – קרי: קווי המתאר של "האדם-כפי-שהוא-צריך-להיות", המופיעים בחיבורים קאנוניים שונים. ניתן, אם כן, לאבחן את עמדתו הפרשנית של הרב טאו כייחודית ביחס לחמישה תחומים עיקריים:

האחד, הדגשת הפער והמתח שקיים בין ההווה ובין העתיד, או בין התרבות הנוכחית ובין "המצב השלם", וממילא הבלטת הצורך בשינוי כולל של ההכרה. "האדם-כפי-שהוא-כיום" איננו "האדם-

³¹⁹ ניתן לדמות את קווי הפרשנות של הרב טאו, רוזנברג ובן שלמה – על הדומה והשונה ביניהם – לתורות ההכרה השונות מבית מדרשם של קאנט, היגל ושלנינג. השווה גם לדבריו של גולדמן, **התגבשות**, עמ' 94, הערה 49, שטען שבמשנת הראי"ה מתקיימות זו לצד זו מספר השקפות שונות על תורת ההכרה.

כפי-שהוא-צריך-להיות", ויש לשלול חלקים נרחבים של התרבות האנושית על מנת להתקדם לעבר ה"מבט של קודש". מבחינת הרב טאו, מדובר בהנחת יסוד המובלעת בין השיתין של כל כתבי הראי"ה.

השני, פירוט הקביעות המטפיזיות והעמדות הנפשיות הנדרשות על מנת להתקדם לעבר "מבט של קודש". בהתקדמות זו לעבר "האדם-כפי-שהוא-צריך-להיות" קיימת גם משמעות אתית בולטת, הנובעת מהשינויים הנפשיים והרוחניים הכרוכים בה.

השלישי, קריאת דבריו של הראי"ה לא רק כמסקנה הגותית, אלא גם ובעיקר כתיאור אוטוביוגרפי של התפתחותו הרוחנית, התובע מהקורא לצעוד בעקבותיו.

הרביעי, התמקדות במקום המרכזי אותו תופס העם היהודי בתהליך התקדמות ההכרה, ושרטוט קווי המתאר של "המצב השלם" באמצעות מספר חיבורים קאנוניים מתחום מחשבת ישראל.

החמישי, ראיית התהליכים הרוחניים והחברתיים המתרחשים בחברה הישראלית כמוקד של התרחשות תיאולוגית אקטואלית. הרב טאו תולה את היכולת לפענח תהליכים אלו בהתוודעות אל קטגוריות ההכרה של ה"קודש", והם אף מתפרשים מתוך האספקלריא של התקדמות כלפי ה"מבט של קודש".

תחומים אלו לדעת הרב טאו מהווים את השלד המטפיזי לפרשנותה של משנת הראי"ה, ומתוכם הוא ניגש לשרטט את התנאים ל"מבט של קודש".³²⁰ לדידו, מדובר בעמדה אותנטית יותר, שכן היא אינה מתעלמת מאורח חייו של הראי"ה עצמו, ומהדגשים הלימודיים והמעשיים שהוא התווה לתלמידיו.³²¹

בפרק הבא אני מעוניין לבחון את עמדתו של הרב טאו בשאלת ההכרה ביחס לדיון הפילוסופי במשנתו של עמנואל קאנט. מושגיו של קאנט מופיעים במפורש ובמרומז במשנתו של הרב טאו, והשוואה ביניהם מסוגלת להבליט מספר דגשים נוספים ב"מבט של קודש".

³²⁰ השווה: אחיטוב, **האומה**, עמ' 149-152.

³²¹ **צדיק**, עמ' כב. השווה גם להערותיו של הרב יואל בן נון, בנוגע למסקנותיו המעשיות וההלכתיות של הראי"ה: בן נון, **המקור**, עמ' 50 (ביחס לתמר רוס); שם, עמ' 57 (ביחס לאבינעם רוזנק).

פרק ד: מבט של קודש והמהפכה הקופרניקאית

אין אנחנו צריכים לחסום את המעבר בפני כל ההכרות החילוניות.

תלכנה ותתפשטנה, תתרחבנה, תשתרגנה ותתפלנה,

עד כמה שהן צריכות וכמה שהן יכולות.

לעולם מוכרחות הן להשאיר את המקום האין-סופי,

בעד הכרות הקודש.

מאמרי הראי"ה, עמ' 405

פרק זה יפנה למעגל רחב יותר, וימקם את "המבט של קודש" ואת פרשנותו של הרב טאו למשנת הראי"ה בשדה תורת ההכרה הכללית. פרק זה יפתח בהצגת "המהפכה הקופרניקאית" של עמנואל קאנט ובתיאור הקטגוריות המאפשרות את ההתנסות. לאחר מכן יתמקד הפרק במספר טענות ביקורת שהופנו כלפי משנתו של קאנט ובפרט כלפי מושג הקטגוריות. עמדתו של הרב טאו תוצג תוך בחינת הדומה והשונה בינה ובין עמדתו של אברהם יהושע השל, שאף הוא ראה בתופעת הנבואה משום מקור לתורת הכרה חדשה. אולם בעוד השל שלל מיסודו את מבנה ההכרה הקאנטיאני, הרב טאו נוטה להתבסס עליו תוך כדי שהוא מעניק לו משמעות שונה.

ד.1. קאנט ושאלת המטפיזיקה

את ההקדמה למהדורה הראשונה של "ביקורת התבונה הטהורה" פותח קאנט בהגדרת המטפיזיקה:

התבונה האנושית גורל מיוחד לה לגבי סוג מסוים של הכרותיה: מטרידות עליה שאלות שאין בידה לדחותן, משום שהונחו עליה בידי טבע התבונה עצמה. אך אין בידה גם להשיב עליהן, משום שהן למעלה מכל יכולתה של התבונה האנושית [...] הזירה של ההתנגשויות האלו, שאין להם שיעור, קרויה מטפיזיקה.³²²

המטפיזיקה על פי הגדרה זו של קאנט היא החתירה לעבר פתרון השאלות הבסיסיות של התבונה האנושית, עם המבוכה הנובעת מהמניעה העקרונית לפתור אותן. לדעת קאנט, לא ניתן להימלט משאלות אלו משום שהן פועל יוצא של כל חשיבה תבונית, ועל מנת לפתור את המבוכה המתלווה אליהן הוא מעוניין לצעוד כעת בנתיב חדש ולשרטט ביתר דקדוק את אופן פעולתה של התבונה,

³²² עמנואל קאנט, **ביקורת התבונה הטהורה** (ירושלים: מוסד ביאליק, תשי"ד), עמ' 7 (להלן: קאנט, **ביקורת**).

את כללי השימוש הנכון בה ואת גבולותיה – ומכאן שם ספרו: "ביקורת התבונה הטהורה".
בלשונו של קאנט, מטרתו היא להפוך את המטפיזיקה "ממדע מסופק למדע אמיתי".³²³

ד.1.א. המהפכה הקופרניקאית

קאנט מתאר ראשית כל את ההבנה של פעולת ההכרה שהייתה מקובלת עד אליו: האדם והמציאות עומדים שניהם ברשות עצמם כגורמים בלתי תלויים, וההכרה מפגישה ביניהם. את מושגי ההכרה האדם נוטל ממושאים (אובייקטים) שהם חיצוניים לו.³²⁴ אולם הבנה זו של פעולת ההכרה גורמת למבוכה פילוסופית, משום שהכללים המדעיים המאפשרים הכרה זו (ואף נבנים על יסוד הכרה זו) כגון הסיבתיות או התמדת החומר, אינם ניתנים באופן ישיר בהתנסות כלשהי. כיצד, אם כן, ניתן להגיע אל הוכחה ודאית של הכללים? הצעתו של קאנט היא מהפכנית: "הבה אפוא ננסה פעם אחת, אם לא נתקדם יותר בתפקידה של המטפיזיקה, כשנניח, כי המושאים חייבים לכוון את עצמם על פי הכרתנו".³²⁵ כלומר: על מנת לבסס את הוודאות של הכללים, עלינו להראות שאותם כללים אינם נמצאים ב"התנסות" או ב"מציאות", אלא הם חלק אינטגרלי של פעולת ההכרה, הכופה אותם על ההתנסות. לטענת קאנט, מבנה ההכרה של האדם הוא המקור לכללי ההופעה של האובייקטים שלפניו, ומשום כך ההכרה ניגשת אל העולם לא "כתלמיד הקולט כל מה שהמורה בוחר להביא לפניו" אלא כשופט "הכופה את העדים להשיב על השאלות שהוא מעלה בפניהם".³²⁶ לדעת קאנט, רק אם נסכים להיפוך זה נוכל להגיע אל החוקים הבסיסיים והנצחיים של ההכרה, שאף ישמשו מקור יציב לכללי המדע.

קאנט מאריך להוכיח את הנחת היסוד שלו באמצעות מה שהוא מכנה "דדוקציה [=גזירה] טרנסצנדנטלית". לדבריו, על מנת שהתנסות תוכל להיחשב התנסות, עליה להיות מסוגלת להיתפס בהכרה כהתנסות – ולשם כך יש צורך במושגים שונים שיאחדו אותה לכלל התנסות אחת.³²⁷ מכאן, שמושגים אלו מונחים בטבעה של ההכרה עצמה. בלשונו של ירמיהו יובל: "התנאים לידיעת מצבי עניינים אובייקטיביים, הם גם התנאים לכך שהללו יהיו מצבי עניינים אובייקטיביים".³²⁸ המושגים המאפשרים את ההתנסות מבחינה הכרתית הם ה"קטגוריות", והם נקבעים על פי סוגי השיפוט הלוגיים השונים – שכן כל הכרה לדעת קאנט היא ביסודה שיפוט.

³²³ אלן ווד, **עמנואל קאנט** (תל אביב: רסלינג, 2006) עמ' 42 (להלן: ווד, **קאנט**), ירמיהו יובל, **קאנט וחיידוש המטפיזיקה** (ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"ו), עמ' 89 (להלן יובל, **קאנט**).

³²⁴ שמואל הוגו ברגמן, **הפילוסופיה של עמנואל קאנט** (ירושלים: מאגנס, תשנ"ז), עמ' 16 (להלן: ברגמן, **קאנט**).

³²⁵ קאנט, **ביקורת**, עמ' 16

³²⁶ קאנט, **ביקורת**, עמ' 15

³²⁷ קאנט, **ביקורת**, עמ' 82: "על גזירת מושגי השכל הטהורים", שם, עמ' 100: "גזירה מטפיזית" ו"גזירה טרנסצנדנטלית".

³²⁸ יובל, **קאנט**, עמ' 16. השווה: אלעזר וינריב, **עיון בהקדמות של קאנט** (תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, תשנ"ו), עמ' 216 (להלן: וינריב, **עיון**): "הקטגוריות הן מושגים מכווננים, כלומר הן תנאים שבלעדיהם אי אפשר להכיר את המושאים".

כך מגיע קאנט לשנים עשר המושגים הראשיים של ההכרה, שהמרכזיים ביניהם הם: הסיבתיות, אחדות החומר, האיכות והמציאות.³²⁹

המסקנה שקאנט מעלה מהנחת יסוד זו היא שכל הכרה מורכבת בהכרח משני חלקים: "הסתכלות" ו"חשיבה". ההסתכלות, שמבוצעת באמצעות החושים, היא האופן שבו העולם נתון לאדם המכיר; והחשיבה היא התפקיד הפעיל של השכל שמאפשר שיפוט באמצעות מושגים.³³⁰ בהקשר זה טובע קאנט את המשפט: "מחשבות ללא תוכן הן ריקות, הסתכלויות ללא מושגים הן סומות",³³¹ לאמור: לא ניתן להתנסות בדבר כלשהו ללא שהוא יהיה מורכב משני חלקי ההכרה האלו: הסתכלות חושנית ומחשבה מושגית.

לפני חידושו של קאנט האופן שבו הובנה פעולת ההכרה הוביל למסקנה בעייתית: האדם ניגש אל עולם התופעות עם צרור הנחות יסוד מוכנות מראש, מבלי שתהיה לו יכולת להסביר מדוע הוא משתמש בהן. חידושו של קאנט שינה את תמונת העולם הזו מן היסוד: העולם כפי שהוא נראה לעינינו אינו מצוי שם "בחוץ", אלא נקבע במידה רבה על ידי מה שמצוי בהכרתו של האדם "בפנים", קרי: באמצעות התערבות של כשרי השכל שלו. זוהי "המהפכה הקופרניקאית".³³²

דרך הוכחה זו של קאנט מוליכה אותו בהכרח לחידוש נוסף ומרכזי במשנתו: אם הקטגוריות קובעות את אופייה של ההתנסות, נובע מכך שאין באפשרות האדם להכיר את המציאות "כשהיא לעצמה":

המושאים גופם אינם ידועים לנו כלל, ומה שאנו מכנים 'מושאים חיצוניים' אינו אלא דימויים של חושניותנו, שהחלל הוא צורתם. ואילו המצטרף האמיתי של החושניות, כלומר הדבר כשהוא לעצמו, אין מכירים אותו על ידי כך כלל, ואף אי אפשר להכירו.³³³

נושא זה מעורר מבוכה ומחלוקת, וחלק מן הבעייתיות שבו תוצג להלן (ד.ב.2).³³⁴

ד.1.ב. אחדות התודעה ומושג ה"אני"

רכיב הכרחי נוסף בכל התנסות על פי קאנט הוא **האחדות של התודעה העצמית** (אפרספציה). על מנת שניתן יהיה להכיר, יש צורך ברצף וקוהרנטיות של ההכרה עצמה: "מן ההכרח, ש'אני חושב' יהא עשוי ללוות את כל דימויי".³³⁵ כלומר: כדי שתופעות תהיינה מאוחדות בהכרה, עלינו להניח הכרה מאחדת, והכרה זו היא בעלת יכולת התבוננות עצמית ("אני") ויכולת להפוך את הנתונים

³²⁹ קאנט, **ביקורת**, עמ' 77

³³⁰ קאנט, **ביקורת**, עמ' 62; ווד, **קאנט**, עמ' 48-49

³³¹ קאנט, **ביקורת**, עמ' 63

³³² יש להעיר שכיוונה של מהפכה זו מנוגד לכיוון המהפכה של קופרניקוס: בעוד קופרניקוס ביטל אל סיבובה של מערכת השמש סביב האדם במודל אנתרופוצנטרי, קאנט משיב את תמונת העולם להסתובב סביבו וסביב הכרתו שנית.

³³³ קאנט, **ביקורת**, עמ' 49

³³⁴ עיין עוד: ווד, **קאנט**, עמ' 83-104

³³⁵ קאנט, **ביקורת**, עמ' 88

סביבה למושאים עברה: "משפט אינו אלא האופן של הבאת הכרות נתונות לכלל אחדות אובייקטיבית של האפרספציה".³³⁶ אולם לדעת קאנט אחדות זו של התודעה העצמית היא עיקרון ולא יש אונטולוגי. מושג ה"אני" אינו קיים לדעתו בעולם התופעות, אלא הוא רכיב הכרחי לפעולת ההכרה.³³⁷ עיקרון זה יתבאר להלן, כחלק מהביקורת על משנתו של קאנט.

שמואל הוגו ברגמן מדגיש את הזיקה ההדדית שבין "אחדות התודעה" והקטגוריות: אחדות זו של התודעה יכולה להיות אפשרית רק על ידי אחדות הניסיון, ואחדות זו תלויה בקטגוריות ההכרה. מדובר בחידוש נוסף של קאנט: הקטגוריות לא רק יוצרות את המעבר מן הסובייקט אל העולם, אלא גם יוצרות בו בזמן גם את הסובייקט עצמו.³³⁸

נקודה נוספת שראוי לשים אליה לב היא הקשר ההדוק שמציג קאנט בין התבונה והאובייקטיביות: הסתכלות שיסודה בחושים ניצבת תמיד בפרספקטיבה מסוימת נוכח המציאות, אולם לדעת קאנט ההכרה הנובעת ממנה היא בעלת תוקף אובייקטיבי. הדבר נובע מהעובדה שהקטגוריות של החשיבה הן מערכת אוניברסלית הקיימת בכל הכרה.³³⁹ המעבר מהסתכלות חושית סובייקטיבית להכרה בעלת תוקף אובייקטיבי מובילה גם לכפילות של מושג ה"אני" במשנתו של קאנט: ה"אני האמפירי" הוא פרי ניסיונו האישי והטבעי של כל אדם ואדם, המודע לעצמו והמתייחס לעצמו; ואילו ה"אני הטראנסצנדנטי" הוא הרכיב בהכרה האנושית המאגד את הנתונים להתנסות אחת.³⁴⁰

ד.1.ג. תכלית הביקורת

קאנט מבחין בין שני כשרים של ההכרה: אנליטיקה טרנסצנדנטלית ("שכל") ודיאלקטיקה טרנסצנדנטלית ("תבונה"): השכל יוצר מושגים של מושאים ושיפוט אודותיהם, כפי שתואר לעיל, ואילו התבונה מקשרת שיפוטים אלו ומאחדת את ההכרה תחת עקרונות ותכליות.³⁴¹ כפי שניתן להבין משם ספרו – "ביקורת התבונה הטהורה" – קיים צורך לבקר אופנים מסוימים של שימוש בתבונה, ולכך הוא מקדיש את חלקו השני של הספר. לדבריו, היות שהתבונה נועדה לארגן את

³³⁶ קאנט, **ביקורת**, עמ' 93.

³³⁷ נושא זה מחדד את ההבדל שבין "הכרה" ובין "הכרה המודעת לעצמה", שעוד יעלה להלן. עיין: קאנט, **ביקורת**, עמ' 89: "רק על ידי כך בלבד, שיש בידי להשיג את ריבוי הדימויים בתודעה אחת, אני קורא לכולם 'דימויים שלי'; שאם לא כן, יהיה לי אני מרובה גוונים ושונה". קישור זה בין ההכרה המודעת לעצמה ובין המושאים החיצוניים לה מצביע על כך שקיומה של הכרה תלוי בהופעת משהו זר שהיא תוכל להכיר (או על כל פנים: שלא תיתכן לדעת קאנט הכרה שאינה ממוקמת בתוך מערכת יחסים עם מושא כלשהו). אם קודם לכן ניתן היה להבין ששיפוט הוא פעולה של ההכרה המקשרת בין מושגים, הרי שכעת אנו מבינים כי השיפוט הוא הפעולה היסודית של ההכרה שהופכת אותה להכרה. בנושא זה עיין עוד: טרי פִּינְקֶרד, **היגל** (תל אביב: רסלינג, 2010), עמ' 154-156 (להלן: פִּינְקֶרד, **היגל**).

³³⁸ ברגמן, **קאנט**, 46-47.

³³⁹ ווד, **קאנט**, עמ' 51.

³⁴⁰ יובל, **קאנט**, עמ' 20. עיין עוד: קאנט, **ביקורת**, עמ' 212-213.

³⁴¹ קאנט, **ביקורת**, עמ' 183-187; ווד, **קאנט**, עמ' 49.

פעולות החשיבה, קיימות בה אידיאות שמקורן אינו בשכל, ושאין חלק מהתנסות כלשהי. משום כך, התבונה מייצרת בעל כורחה דימויים של אותן אידיאות, שנראים בעלי ממשות: ה"אני" כנפש לא חומרית; רצון חופשי וישות אלוהית.³⁴² אלו הם דימויים של התבונה שלא ניתן להיפטר מהם:

הסיבה לכך היא בזאת, שתבונתנו מצויים בה כללי יסוד ומידות של השימוש בה, שיש להם עד תום צורה של עקרונות אובייקטיביים. על ידי כך יארע, שההכרחיות הסובייקטיבית של קישור מסוים של מושגינו, הנעשה לטובת השכל, מוחזקת כהכרחיות אובייקטיבית של קביעת הדברים כשהם לעצמם. זו היא אשליה, שאין ממנה מפלט כלל [...] בפנינו אשליה טבעית שאין מפלט ממנה, שישודה אמנם בעקרונות סובייקטיביים, והגונבת את הדעת כאילו הם אובייקטיביים.³⁴³

מהי, אם כן, תכליתה של "ביקורת התבונה" על פי קאנט? יובל מציין ששיאו של פתרון השאלות המטפיזיות על פי קאנט הוא: "הפניית עוצמתה של השאיפה המטפיזית מן האפיק הסוטה של מחשבה טרנסצנדנטית אל האפיק המובהק והלגיטימי של פעולה מוסרית והיסטורית".³⁴⁴ ובמקום אחר: "כיוון שהביקורת מציינת את קץ הפילוסופיה, הרי כל מה שיותר הוא לעצב את העולם לפי האידיאה המוסרית".³⁴⁵ לדעת יובל, אם כן, קאנט עיין במטפיזיקה לא על מנת להשיב לשאלותיה, אלא על מנת להביא לקיצם את העיונים הארוכים בשאלות אלו. ה"קטגוריות" משמשות אפוא בידי קאנט כמכשיר לפיתוח סדר יום חברתי-מוסרי חדש: בדומה לאוטונומיה ולתפקיד העקרוני שמעניקות ה"קטגוריות" לסובייקט המכיר, כך על החברה האנושית לקבל על עצמה את האחריות לעיצוב פניה המוסרית ואישיותם של החברים בה.³⁴⁶ מדובר בקביעה עקרונית, שמקבלת משנה-חשיבות לאור המוטיב האתי הבולט שתואר ב"מבט של קודש" לעיל (ב.2.ה).³⁴⁷ אולם השימוש שערך קאנט ב"קטגוריות" על מנת לסלק את המטפיזיקה הותיר אחריו גם אי נחת, שיתואר להלן.³⁴⁸

³⁴² ווד, קאנט, עמ' 97-101; שם, עמ' 108-110 בנוגע למושג ה"אני".

³⁴³ קאנט, ביקורת, עמ' 185.

³⁴⁴ יובל, קאנט, הקדמה אות ג.

³⁴⁵ יובל, קאנט, עמ' 153. עיין עוד: שם, עמ' 86-87, 156.

³⁴⁶ בנוגע לאידיאל האוטונומי, ההרואיות שבו, והעיצוב העצמי במפעלו של קאנט, עיין עוד: Foucault, M., "What is Enlightenment?", In: *The Foucault Reader*, Edited by Paul Rabinow, Pantheon Books, New York, 1984, pp. 32-50.

³⁴⁷ על אף היעד הדומה, מערך היחסים בין המטפיזיקה והאתיקה ב"מבט של קודש" שונה מזה של קאנט. שוני זה יתואר להלן.

³⁴⁸ האופן שבו פתר קאנט את שאלת היתכנות ההכרה דומה במקצת לשאלה ותשובה ידועות מתחום הביולוגיה האבולוציונית: "האם אין מן הפליאה בהיווצרותם של היקום והאדם?", והתשובה המבריקה אך המאכזבת: "אם ההיווצרות לא הייתה כזו, לא היה מי שישאל את השאלה". כך גם הייתה נשמעת תשובתו של קאנט אילו היה נדרש לבעיית היתכנות ההכרה: "ההכרה היא מן האפשר, משום שאילולי הייתה מן האפשר לא היה מי שישאל את השאלה". נקודה זו של פליאה הנותרת גם לאחר הפתרון הפילוסופי או המדעי תובא להלן (ד.4.א). במשנתו של אברהם יהושע השל.

2.ד. ביקורת הביקורת

על עמדתו של קאנט נמתחו מספר טענות ביקורת, שהיוו אתגר לממשיכי דרכו. להלן אתעכב על המרכזיות שבהן, משום שכל "תורת הכרה" המתיימרת להציג אלטרנטיבה פילוסופית לזו של קאנט נשענת על אחת או יותר מטענות אלו, ומתקנת את מושג ה"קטגוריות" בהתאם לכך.

2.ד.א. מדע וחושים

קאנט פותח את המבוא ל"ביקורת התבונה הטהורה" במשפט הבא: "שכל הכרתנו מתחילה בניסיון – אין ספק בכך".³⁴⁹ במילה "ניסיון" כוונתו להתנסות בעצמים אובייקטיביים שאותם חוקר המדע. אולם שאלה ששבה ועלתה בהקשר זה היא האם ההתנסויות המדעיות מקיפות את מכלול ההתנסויות האנושיות האפשריות? האם אין בכך הגדרה מצמצמת של מושג ה"התנסות" – כאשר תחומים כגון משמעות, יופי, תחושת שייכות ואף ה"אני" עצמו אינם יכולים להיחשב כהתנסות?³⁵⁰

קאנט עצמו היה מודע לשאלה זו, ואף התמודד אתה. לטענתו, כל התנסות דורשת מודעות מסוימת על מנת להיחשב כהתנסות, והמודעות הבסיסית לכל התנסות נבנית על יסוד המושגים שבהכרה המדעית.³⁵¹ רק לאחר ההתנסות והופעת המושגים בהכרה ניתן לפתח גם עמדות נפשיות ורגשיות מהסוג שתוארו לעיל.

אולם יש שראו בדברים אלו קאנט קביעה שרירותית ולא מנומקת, המסובבת על ההנחה שהתבונה היא בעלת מבנה יחידי וקבוע, ושיתר הרכיבים בהכרתו של האדם הם משניים ביחס להתנסות עצמה.³⁵²

³⁴⁹ קאנט, **ביקורת**, עמ' 29

³⁵⁰ יובל, **קאנט**, עמ' 7; פינקרד, **היגל**, עמ' 210, בנוגע ליופי; הרב דוד כהן, **קול הנבואה** (ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ל), עמ' קיד (להלן: כהן, **הנבואה**), בשם הרמן כהן בנוגע להיצמדות לחושים ולהכרה המדעית.

³⁵¹ שמואל הוגו ברגמן, **תולדות הפילוסופיה החדשה** (ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ז), ח"ג, עמ' 25 (להלן: ברגמן, **תולדות**), מביא ממאמרו של קאנט נגד פ. ה. יעקובי "מה פירוש התמצאות בחשיבה" את הטענה הבאה: "כדי לדון על כך, אם זה אלוהים המופיע לפני, הפועל על רגש מבפנים או מן החוץ, חייב אני להיאחז במושג התבוני שלי על אלוהים... תופעה, הסתכלות, התגלות בלתי אמצעית, אינה יכולה לעולם להוכיח את מציאותו של עצם, שמושגו דורש אינסופיות...".

³⁵² יובל, **קאנט**, עמ' 160-161 מבקר את הנחת היסוד של קאנט שהתבונה היא בעלת מבנה קבוע יחיד שניתן לחשיפה, והיא אינה תלויה בהתפתחות התרבות האנושית. הוא תולה שגיאה זו בהשוואתה של הפילוסופיה אל האמת האמפירית או המתמטית. הטענה אודות המושג "משמעות" היא מאוחרת יותר, ומיוחסת להוסרל (יובל, שם, עמ' 313), אולם היא קשורה לשאלותיו אודות ה"אני" המכיר, שיובאו להלן. עיין: Taylor, C., *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, pp. 258-260 (להלן: טיילור, **היגל**).

בעקבות קביעתו של קאנט ש"הדבר כשהוא לעצמו, אין מכירים אותו על ידי כך כלל, ואף אי אפשר להכירו"³⁵³, נמתחה עליו ביקורת שעניינה הוא הדואליזם. ביקורת זו התנסחה במספר אופנים:

האופן הראשון הוא טענתו של פרידריך היינריך יעקובי כלפי קאנט שללא תפיסה כלשהי של המציאות "כפי שהיא" לא יכולה להתקיים הכרה, שכן מושגי ההכרה מסוגלים רק ליצור משפטים וקשרים, אך לא את ממשותו של הדבר הנשפט.³⁵⁴ טענתו מתייחסת גם לקביעתו המפורשת של קאנט, שה"ממשות" היא אחת מהקטגוריות. קאנט התמודד מול ביקורת זו בטענה שאם "תפיסה ישירה" של המציאות מחייבת מינון מסוים של הכרה, היא ממילא מחייבת גם את חלותן של קטגוריות ההכרה – וממילא היא כבר אינה יכולה להיחשב התנסות במציאות "כפי שהיא". יעקובי עצמו העלה את התפיסה הישירה של המציאות "כפי שהיא" לדרגת "נס" וכינה אותה "אמונה", ובכך הוא בעצם חזר ואישר את טענתו של קאנט שלא ניתן לתפוס את "הדבר כשהוא לעצמו" בהכרה.

האופן השני הוא הביקורת שמתח שלמה מיימון על היחס שבין "הדבר כשהוא לעצמו" ובין ההכרה: לדבריו, אם הסיבתיות היא קטגוריה של ההכרה, לא ניתן להבין כיצד פועל "הדבר כשהוא לעצמו" על הכרתו – שהרי לא ניתן לומר ש"הדבר כשהוא לעצמו" פועל באמצעות סיבתיות.³⁵⁵ תשובתו הניצחת של קאנט לטענה זו, שמובלעת במספר מקומות ב"ביקורת התבונה הטהורה", ששאלות ממין אלו בדיוק מצויות מעבר לתחום ההכרה האנושית, ומשום כך יש מניעה עקרונית להשיב עליהן. כל שאנו יכולים הוא להסיק שקיים דבר כשהוא לעצמו (שכן מקורה של ההתנסות אינו בתוכנו), אך איננו יכולים להתנסות בו או בדרכי פעולתו.³⁵⁶

שאלה נוספת הנגזרת משאלה זו היא שאלת היווצרות ההתאמה בין כל פרט ואירוע שנובע מתוך "הדבר כשהוא לעצמו" ובין קטגוריית ההכרה המתאימה לו – קרי: כיצד יודע האדם מתי להפעיל כל מושג ומושג. על מנת להתמודד עם שאלה זו ניסח קאנט את ה"סכימות", מושגי הדמיון או "מושגים הנתונים בצורה הסתכלותית", שתפקידם לגשר על המרחק בין ה"דבר כשהוא לעצמו" ובין מושגי ההכרה.³⁵⁷ ניסוחיו של קאנט בסוגיה זו הם מעורפלים, ויש שטענו שאין מדובר בפתרון

³⁵³ קאנט, **ביקורת**, עמ' 49.

³⁵⁴ ברגמן, **תולדות**, עמ' 18-19. יעקובי עמד על כך שלא ניתן לגזור את קיומה של הממשות ממושגים, ולכן טען שחייבת להיות תפיסה ישירה של הממשות עצמה (שם, עמ' 24).

³⁵⁵ ברגמן, **תולדות**, עמ' 17-21; 42-47; 99; פינקרד, **היגל**, עמ' 160-162.

³⁵⁶ השווה: קאנט, **ביקורת**, מבוא עמ' כט; שם, עמ' נז-ס. ווד מקדיש לבירור היחס בין ה"דבר כשהוא לעצמו" וההכרה את הפרק הרביעי בספרו – ווד, **קאנט**, 83-104. כהן, **הנבואה**, עמ' קה מביא מדבריו של קאנט במספר מקומות שהמעבר אל הדבר כשהוא לעצמו נעשה באמצעות האנלוגיה, ואינו יכול להיות נתון בהכרה.

³⁵⁷ קאנט, **ביקורת**, עמ' 108: "על הסכימאטיזם של מושגי השכל הטהורים". לדעת קאנט, העובדה שהתופעות נקלטות בסכימות תלויה לחלוטין בזמן, ונובעת מכך שהן 'קיבלו על עצמן' מבנה שמכשיר אותן להיקלט בקטגוריות השכל הטהור. במילים אחרות: "הדבר כשהוא לעצמו" יכול להיקלט במושגי ההכרה רק בתיווכו של הזמן, שיוצר את ההרכבה בתוך הסכימות ואת הסובייקט המרכיב.

אלא בהרחקת השאלה למקום אחר.³⁵⁸

האופן השלישי הוא טענתו הקיומית של פרידריך הלדרלין – עד כמה שניתן לכלול אופן זה בתוך ביקורת על תורת הכרה – שמבנה התבונה שהציג קאנט מוביל לתחושת ניכור בין האדם וההווה, המזוהה מעתה ואילך עם "הדבר כשהוא לעצמו".³⁵⁹ מקרה פרטי של תחושת ניכור זו מופיע בדיכוטומיה שיצר קאנט בתורת המוסר בין נטייה טבעית וצו תבוני.³⁶⁰

ד.2.ג. סובייקט

בדיונים על "הדיאלקטיקה הטרנסצנדנטלית" קובע קאנט בנוגע למעמדו של הסובייקט:

בהסתכלות הפנימית אין לנו מתמיד כלשהו, כי האני אינו אלא תודעה של חשיבתי; לפיכך, אם אנו קשורים לחשיבה, אנו חסרים אף את התנאי ההכרחי כדי להשתמש במושג העצם, כלומר, סובייקט הקיים לעצמו, לגבי עצמנו כמהות חושבת; והפשטות של העצם הקשורה בכך מסולקת מכל וכל עם הממשות האובייקטיבית של המושג, והיא נעשית אחדות הגיונית גרידא.³⁶¹

מדובר בטענה מהפכנית: לדעת קאנט, התודעה העצמית (התייחסות רפלקטיבית כלפי ה"אני החושב") איננה תודעה של אובייקט הנתפס בהכרה, אלא הפשטה והמשגה של התבונה בנוגע לפעולת ההכרה. פעולת ההכרה איננה אובייקט שיכול להיות ניתן בקטגוריות אלא היא ההפעלה הספונטנית של הקטגוריות ביחס לעולם.³⁶² מקביעה זו הסיק קאנט שתי מסקנות מרחיקות לכת: האחת, שלא ניתן לדבר על "נצחיות הנפש", שכן אין הנפש אובייקט הנתון בזמן ובמרחב. השנייה,

³⁵⁸ השווה: קאנט, **ביקורת**, עמ' 110: "סכימאטיזם זה של שכלנו, מבחינת התופעות וצורתן בלבד, הוא אמנות נסתרת בעמקי הנפש האנושית..." ; ברגמן, **קאנט**, עמ' 48-50.

³⁵⁹ פיני איפרגן, **הטרגדיה בחיים האתניים** (ירושלים: חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, תשס"ג), עמ' 43-56 (להלן: איפרגן, **הטרגדיה**).

³⁶⁰ עמנואל קאנט, **הנחת יסוד למטפיזיקה של המידות** (ירושלים: מאגנס, תשס"ז), עמ' 28-29: "גמילות חסד, בכל מקום שאפשר, היא חובה. נוסף על כך יש נשמות, שהן נוחות להשתתפות עד כדי כך שגם בלא מניע נוסף של אהבת כבוד או של תועלת עצמן מוצאות הן עונג פנימי בהשראת שמחה מסביבן ויכולות להתענג על קורת רוחם של אחרים, שהן עוררות. אבל אני אומר כי פעולת חסד כזו, כל כמה שהיא מתאימה לחובה וראויה לחיבה, אין בה בכל זאת שום ערך מוסרי אמיתי. וכי נטייה זו שווה בערכה לנטיות אחרות, כגון הנטייה לכבוד, שבהיותה מכוונת דרך מקרה למעשה שהוא באמת לתועלת הרבים ומתאים לחובה, וראוי אפוא לכבוד, הריהי ראויה לתהילה ולעידוד, אבל לא להוקרה; מפני שהכלל המעשי חסר כאן את התוכן המוסרי, והיא עשיית מעשים אלה מחובה ולא מנטייה". עיין עוד בסקירה שעורך אלסדייר מקינטאיר לדיכוטומיה זו: אלסדייר מקינטאיר, **מעבר למידה הטובה**, (ירושלים: שלם, תשס"ו), פרק ד: "מדוע היה מפעל הנאורות להצדקת המוסריות חייב להיכשל", עמ' 58-69.

³⁶¹ קאנט, **ביקורת**, עמ' 210.

³⁶² קאנט מטרים כאן תובנה משמעותית של היגל אודות ה"אני", בסגנונו שלו. ה"אני" איננו נתון אלא תוצאה, שכן האדם מסוגל לזהות את עצמו רק במיצוע העולם החיצוני שאינו הוא. ה"אני", אם כן, הוא הנקודה שבה מתאחדים הרשמים החיצוניים להכרה אחת. השווה: היגל, **הקדמה**, מבוא עמ' 20; יובל, **קאנט**, עמ' 331; לעיל, סעיף ב.1.ב.

שהסובייקט המכיר איננו מצוי בעולם האובייקטים, ומשום כך הוא אינו נופל תחת הקטגוריות. זהו, בין היתר, מקורה של החירות האנושית – שכן הואיל והסובייקט אינו נופל תחת הקטגוריות, הוא גם אינו נתון לקטגוריה של הסיבתיות.³⁶³

אולם טענה זו של קאנט מעוררת שאלה כבדת משקל: היכן, בסופו של דבר, ממוקמת הכרתו של האדם ביחס ליש? אם "ההפעלה הספונטנית של הקטגוריות" אינה אובייקט, מה היא בסופו של דבר?³⁶⁴ מנקודת מבטו של קאנט מדובר בעירוב של שתי בעיות שונות: בעיית גבולות ההכרה ובעיית הגוף והנפש. העובדה האחת, שהאדם מורכב מגוף שממוקם בעולם הישים ומנפש שאינה ממוקמת בתוכו, שאין לה הסבר מניח את הדעת גם לדעתו של קאנט,³⁶⁵ לא יכולה לסתור את העובדה האחרת, שההכרה אינה יכולה לחדור אל מעבר למושגיה שלה.

אולם שאלה זו מתחזקת לנוכח ההפרדה שעורך קאנט בין הסובייקט המכיר ובין "הדבר כשהוא לעצמו".³⁶⁶ היגל הציג שאלה זו באופן אחר: האם יש לחירות האנושית תוכן ממשי וקונקרטי – כגון שאיפות, ציפיות והכרעות מסוימות – או שמא היא רק הגורם המאפשר את ההכרה התבונית? דרכו של היגל בפתרון שאלה זו תובא להלן (ד.3).³⁶⁷

³⁶³ ווד, קאנט, עמ' 107; שם, עמ' 118; יובל, קאנט, עמ' 313; גיאורג פרידריך וילהלם היגל, **הקדמה לפנומנולוגיה של הרוח** (ירושלים: מאגנס, תשנ"ו), עמ' 20 (להלן: היגל, **הקדמה**). יש לשים לב שקאנט איננו עוסק כאן ב"אני טרנסצנדנטלי" כללי, אלא גם ב"אני אמפירי" השייך לכל סובייקט באשר הוא. על החלוקה ראה עוד: ווד, קאנט, עמ' 95; יובל, קאנט, עמ' 20.

³⁶⁴ יובל, קאנט, עמ' 317. חיפושים אחר גורם מאחד שיכול לשאת הן את ה"אני" והן את ה"דבר כשהוא לעצמו" מאפיינים את משנותיהם של בני דורו הצעיר של קאנט: פכטה, שלינג ובעיקר היגל, השווה: ירמיהו יובל, **שפינוזה וכופרים אחרים** (תל אביב: ספריית פועלים, תשמ"ח), עמ' 279-280 (להלן: יובל, **שפינוזה**); שם, עמ' 290-294; פינקרד, **היגל**, עמ' 158-170. ברם לדעתו של קאנט כל ניסיון למצוא גורם מאחד כלשהו בין ה"הכרה" ובין ה"יש" מקורו ביומרה של האדם להציב את הכרתו בדרגת "הדבר כשהוא לעצמו", השווה: קאנט, **ביקורת**, מבוא עמ' כח-כט.

³⁶⁵ קאנט, **ביקורת**, עמ' 206: "הנפש היא: עצם"; ווד, קאנט, עמ' 110.

³⁶⁶ ראה גם את ניתוחו של ווילקרטון את מושגי "התחושה" ו"האני" אצל קאנט ודקארט: Wilkerson, T., "Kant on Self-Consciousness", in: *The Philosophical Quarterly*, Blackwell Publishing, Vol. 30, No. 118, Jan., 1980, pp. 47-60 (להלן: ווילקרטון, קאנט). שאלה זו מכינה את הקרקע לתובנה המרכזית של היידגר אודות ה"היות בתוך עולם" (Dasein): מסקנתו של היידגר תהיה שהאדם אינו יכול לשאול שאלות אלו, משום שבמהותו ומתחילתו הוא מעורב ביש לחלוטין. האדם מצוי כל העת בטרנסצנדנציה – בחריגה אל עבר היש – בציפייה, בדאגה, באינטראקציה.

³⁶⁷ טיילור, **היגל**, עמ' 29-32; איפרגן, **הטרגדיה**, עמ' 49-56. ספרו של טיילור משמש מפתח חשוב בהבנת מקומו של הסובייקט וההכרה בתורת ההכרה של היגל. שאלה זו גם נוגעת באופן ישיר לביקורת שמותח היגל אודות "הלוגיקה הצורנית" של קאנט ולמעבר אל "הלוגיקה הפילוסופית" שהוא מעוניין בה, היגל, **הקדמה**, עמ' 35-36; שם, עמ' 136-138. מנגד, קרל אמריקס מותח ביקורת נוקבת על האופן שבו קורא היגל את קאנט, ועל פרשנו של היגל שהצדיקו קריאה זו: Ameriks, K., "Hegel's Critique of Kant's Theoretical Philosophy", in: *Philosophy and Phenomenological Research*, International Phenomenological Society, Vol. 46, No. 1, Sep., 1985, pp. 1-35 (להלן: אמריקס, **היגל**).

שלוש טענות ביקורת אלו – ההיצמדות להכרה החושית; הדואליזם; תפיסת הסובייקט – שימשו עילה מרכזית למחלוקת על תורת ההכרה של קאנט ולהצגת אלטרנטיבות שונות.

ד.3. היגל ותודעת העצמי

היגל התייחס בהרחבה לחידושו של קאנט בנושא ההכרה.³⁶⁸ כפי שניתן יהיה להבחין, מדובר בהמשך הדיון של קאנט אודות מבנה ההכרה, בד בבד עם שלילה של חלק מהנחות היסוד שלו.³⁶⁹ בהקדמה ל"פנומנולוגיה של הרוח" קובע היגל:

על פי התובנה שלי, החייבת להצדיק את עצמה רק מתוך עצם השיטה, הכל עומד על כך שנבין ונבטא את האמיתי לא בתור עצם [סובסטנציה] אלא באותה מידה גם בתור נושא [סובייקט] [...] כי העצמות כולל בתוכה הן את הכללי או את אי-האמצעיות של הידיעה עצמה, והן אותה אי-אמצעות שהיא הוויה.³⁷⁰

יובל נסמך על משפט זה וקובע שהיגל הציג כאן את מפעלו העיקרי: ליצור סינתזה בין משנתו של ברוך שפינוזה, התופסת את המוחלט כ"עצם", ובין משנתו של קאנט, שחשפה את מושגי ההכרה התלויים בסובייקט.³⁷¹ דרישה זו לסינתזה נובעת, לדעתו של יובל, מהדואליזם שהציגה משנתו של קאנט – הסובייקט המכיר מן העבר האחד, ו"הדבר כשלעצמו" מן העבר השני – בניגוד למשנתו של שפינוזה שתיארה את העולם כולו כ"עצם" אחד, שכל התופעות הן רק "אופנים" שלו.

אולם אל הטיעון בדבר הדואליזם שבמשנת קאנט יש הכרח לצרף את הביקורת שמותח היגל על החולשה העיקרית שהוא מזהה בטיעונו של קאנט: מושג הסובייקט. כך תתקבל תמונה שלמה ומאוזנת יותר של תורת ההכרה שמשרטט היגל, ושל המוטיבציה שלו לחלוק על זו של קאנט.

ד.3.א. התנסות פנימית והתנסות חיצונית

כפי שהתבאר לעיל, קאנט התייחס לתודעה העצמית כאל עיקרון או תנאי הכרחי: "מן ההכרח, ש'אני חושב' יהא עשוי ללוות את כל דימויי".³⁷² היגל דוחה את תיאורו המופשט של קאנט, וקובע שהתודעה העצמית היא אכן תודעה של אובייקט: זוהי התנסות בדחף הממשי של הסובייקט

³⁶⁸ הערה: ראוי היה לחלק במשנת היגל בין המושג "הכרה" ובין המושג "תודעה", אם כי ברוב המקורות נמצא ערבוב ביניהם. ה"תודעה" היא בדיוק האופן שבו היגל מרחיב את מושג ה"הכרה" של קאנט, ומסמן על ידו את אחדות הסובייקט-אובייקט. השווה: איפרגן, **הטרגדיה**, עמ' 171.

³⁶⁹ איפרגן, **הטרגדיה**, עמ' 6-11, דן בשאלה האם היגל הוא ממשיכו של הפרייקט הקאנטיאני של תורת ההכרה או ששיטתו פותחת עידן חדש של שאלות ומוטיבציות. לטענתו, היגל ממשיך את העיסוק בתורת ההכרה תוך החלפת תוכן השאלות. ועיין עוד להלן סעיף ב.3.ג.

³⁷⁰ היגל, **הקדמה**, עמ' 79-80.

³⁷¹ היגל, **הקדמה**, עמ' 16-18.

³⁷² קאנט, **ביקורת**, עמ' 88; לעיל ב.2.ג.

ובתכליות שהוא שואף אליהן.³⁷³ היגל מפתח יסוד זה של דחף וטוען שעוד קודם להכרה ולהכרה העצמית הסובייקט הוא השתוקקות ממשית, תנועה הממוקמת בתוך היש. השתוקקות זו נושאת אופי של חווית-קיום וודאית ובלתי אמצעית, החותרת לכיוון מסוים מבלי להיות מודעת אליו, וההתוודעות אליו יוצרת בתהליך הדרגתי את התודעה:

הממשי הנמצא הוא תנועה והתהוות מתפרסת; וחוסר מנוחה זו הוא העצמי. ובגלל זה שווה העצמי לאותן פשטות ואי-אמצעות של הראשית, שכן הוא התוצאה, הוא מה שחזר אל תוך עצמו – ומה שחזר לתוך עצמו הוא העצמי, והעצמי הוא שוות ופשטות המייחסת את עצמה לעצמה.³⁷⁴

על מנת להבין את המקום המרכזי שביקורת זו על קאנט תופסת במשנתו של היגל, יש להתבונן בתפיסת העצמי של היגל שתוצג להלן. אולם כבר בחיבור מוקדם יחסית – "הדת העממית והנצרות" – מבקר היגל את האופן שבו שלל קאנט את מקומם של הדחף וההשתוקקות במבנה האישיות: הדחף, קבע קאנט, הוא "הנטייה הטבעית" שעליה אמור לחול חוק התבונה בכפיה ובשעבוד מוחלט וללא כל היזון חוזר.³⁷⁵ בכך, טוען היגל, משמר קאנט את מבנהו של המוסר **ההטרונומי**, בניגוד להצהרתו על מרכזיותו של המוסר **האוטונומי**. לדידו, **קאנט מחליף את הכפייה החיצונית של הכנסייה בכפייה פנימית של הצו התבוני**. איפרגן טוען שזו פרשת הדרכים בה נפרד היגל מקאנט: "דרך מוטיבציה זו יש להבין את ההתנתקות של היגל מקאנט ומהפרייקט הפילוסופי של תורת ההכרה, ועימה גם את ההתנתקות מהמודל של הסובייקט".³⁷⁶

פינקרד מחדד יותר את הביקורת של היגל: לטענתו, תודעה לא יכולה להיות קיימת כשלעצמה, כמבט מדעי על אובייקטים, אלא היא מערבת בהכרח תודעה עצמית; ותודעה עצמית לא יכולה להתקיים ללא תיווכם של סובייקטים נוספים, המסווגים אותה בהתאם למושגים החברתיים וההיסטוריים המצויים בידם. משום כך, כל דיון על תורת ההכרה מחייב ניתוח של המציאות החברתית וההיסטורית בה שרוי האדם, שכן הזהויות האנושיות השונות עומדות כל העת ברקע ההתנסות.³⁷⁷ טענה זו תורחב להלן.³⁷⁸

סיגד ואיפרגן רואים את ההתמקדות של היגל ב**סובייקט** גם כהצבעה על סוג עמוק ומטריד יותר של **דואליזם**: הסובייקט מתנסה ומכיר את העולם שמחוץ לו כעולמם של אובייקטים, ואף הוא מופיע ביניהם כאובייקט נוסף. מנגד, הוא מתוודע ל"עצמו" – אל ה"אני" שלו – בהתבוננות פנימית. כאן המתח הדואליסטי אינו רק בין הסובייקט ל"דבר כשהוא לעצמו", אלא בין "פנים"

³⁷³ איפרגן, **הטרגדיה**, עמ' 164. איפרגן מתאר את המבוכה שעולה ממשנתו של קאנט בנוגע לשאלה מה חושב האני הטהור כאשר הוא חושב את עצמו – שכן לדרכו של קאנט על מנת לחשוב את עצמו זקוק האני להניח מראש את המושג שהוא חושב עליו. עיין עוד: שם, עמ' 208-225.

³⁷⁴ היגל, **הקדמה**, עמ' 91.

³⁷⁵ איפרגן, **הטרגדיה**, עמ' 54.

³⁷⁶ איפרגן, **הטרגדיה**, עמ' 56.

³⁷⁷ פינקרד, **היגל**, עמ' 253-254.

³⁷⁸ סעיף ד.3.ג.

ו"חוץ" בהכרתו של הסובייקט עצמו. כפל הכרה זו הוא שמכריח את היגל למצוא את הגורם המאחד שמסוגל לשאת את שתי ההכרות.³⁷⁹

ד.3.ב. שלבי היווצרות התודעה

היגל מתאר בהרחבה כיצד נוצרות התודעה והתודעה העצמית. בתהליך זה קיימים לדעתו שלושה שלבים מובחנים:³⁸⁰

בשלב הראשון ("כשלעצמו") הסובייקט מופיע כדחף הנושא חוויה בלתי-אמצעית של "אני": "חיים אלה כשלעצמם הם אמנם **השוות והאחדות הבלתי מופרעת עם עצמו**" [...];³⁸¹ כלומר: הסובייקט משוקע בהוויית החיים שלו, באופן מלא וודאי. הוא נע באופן חסר מודעות כלפי מטרות שהן בעיקרן סיפוק צורך, ובמידה שהוא זקוק להבדל בינו ובין יתר האובייקטים הוא עושה זאת באמצעות הבדלים אובייקטיביים שמקורם בממשות. תיאור זה יכול להישמע ביולוגי יותר מאשר אופן של חיים אנושיים (שכן בכל חיים אנושיים קיימת מידה מסוימת של הכרה ושל מודעות עצמית), אולם היגל מנסח את הדברים באופן זה על מנת להדגיש את מעמד הבכורה שיש לתת בכל סיטואציה אנושית להתכווננות, לרצון, לתשוקה. כאשר האדם מהרהר על עצמו, כפי שיקרה בשלב השני, הוא מוצא את עצמו תמיד במצב שהוא כבר מעורב ביש ברמה זו או אחרת של רצייה והשתוקקות.

בשלב השני ("עבור עצמו") הסובייקט מתנער מתודעת הוודאות הפשוטה, ומתבונן על עצמו ברפלקסיה שהיא שוללת במהותה: הוא תופס את הדחף הבלתי אמצעי שבו כאובייקט בין אובייקטים, ומבדיל את הסובייקטיביות שלו, את עצמו ("עצמו המהרהר"), מדחף זה. באקט זה קיימת שלילה כפולה: הסובייקט שולל את הזיהוי שלו עם הדחף, שכן זה האחרון הוא קונקרטי ואובייקטיבי ולפיכך נתפס כחיצוני ל"עצמי"; וכמו כן הוא שולל כל הגדרה חיצונית או אובייקטיבית אודות ה"עצמי". זהו הפיצול הפנים-הכרתי: הסובייקט מפתח הכרה עצמית ומפנה

³⁷⁹ רן סיגד, **אקזיסטנציאליזם** (ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ה), עמ' 22-29 (להלן: סיגד, **אקזיסטנציאליזם**); איפרגן, **הטרגדיה**, עמ' 50-51; שם, עמ' 167. לטענתם, פיצול זה של ההכרה שמתאר היגל – הכרת סובייקט פנימית והכרת אובייקטים חיצונית – מטרים את התפנית האקזיסטנציאליסטית בפילוסופיה, ואף מסיט את העיסוק בתורת ההכרה מן התחום התיאורטי אל תחום החברתי-אתי: אפשרות הניכור של הסובייקט מן המציאות הסובבת אותו, וחזרתו לתוכה באמצעות יחסי גומלין עם סובייקטים נוספים. לטענת איפרגן (שם, עמ' 58) היגל מעוניין להשתחרר מכל מערכת מושגים פילוסופית, חברתית או תרבותית הפועלת על יחסי כפיה וכוח. בכתביו המוקדמים הוא מגשר בין סוגי ההכרות באמצעות יסוד חווייתי – מושג האהבה הנוצרי – ומאוחר יותר הוא מכניס אותו למסגרת פילוסופית חמורה יותר בצורת הדיאלקטיקה.

³⁸⁰ היגל, **הקדמה**, עמ' 96; יובל, **שפינוזה**, עמ' 289-292; פינקרד, **היגל**, עמ' 253-256.

³⁸¹ היגל, **הקדמה**, עמ' 85. דיונים אלו מוסבים על המוחלט כסובייקט, אולם הם מנתחים את תהליכי ההתהוות של כל סובייקט באשר הוא.

את המבט אל תוכו. מדובר על מושג ערטילאי מאוד של עצמי, ללא כל יכול המשגה, היוצר ניגוד פנימי בלתי ניתן לגישור.³⁸²

בשלב השלישי ("תיווך") הסובייקט מכיר את עצמו באמצעות התיווך של הכרה אחרת. האופן שבו הוא קיים **כאובייקט** בתודעת **הסובייקט האחר** (סובייקט זה הוא גם ההיסטוריה, התרבות, החברה – או "הרוח" במובנה ההיגליאני)³⁸³ מחלחל אל אופן הגדרתו העצמית, והוא מוצא את עצמו "מתמקם" בתוך הגדרה זו ומנהל אתה יחסי גומלין:

[...] ההווה שהיא באמת סובייקט [...] היא ממשית רק במידה שה[עצם] הוא תנועה של הצבה עצמית, או המיצוע של עצמו עם היעשותו לאחר [...]. רק זהות כזו השבה ומעמידה את עצמה, או **הרפלקסיה של עצמו בתוך ההיות-אחר**, היא בלבד הנה האמיתי, ולא שום אחדות מקורית או בלתי-אמצעית בתור כזו. **האמיתי הוא ההתהוות של עצמו**.³⁸⁴

כעת ניתן להבחין כיצד ההכרה הפנימית וההכרה החיצונית אינן סותרות זו את זו אלא משלימות זו את זו: הכרת האדם את עצמו – מודעותו לעצמו – היא לעולם בתיווך ("מיצוע") הפעילות האובייקטיבית שהוא מבצע בעולם האובייקטים, ובתיווך של סובייקטים אחרים. חידושו המהותי של היגל בנוגע להכרה, אם כן, הוא בהפניית המבט אל מושג ה"זהות": לטענתו, יכולתו של האדם להכיר את עצמו ולהשיב על השאלות המהותיות כגון "מהו אדם", "מי אני" או "במה אני צריך להאמין" תלויה כל העת בתיווך של החברה והתרבות בהן הוא חי. יתר על כן: שאלות אלו לעולם אינן חתוכות וחתומות, שכן האידאה של הסובייקט אינה מוגדרת במלואה, והיא מתבררת והולכת תוך כדי מימושה ההיסטורי, הממשי והקונקרטי. תהליך זה מערב הן את פעילותו של הסובייקט בעולם האובייקטים, הן את הסובייקטים הנוספים, והן את הרפלקסיה העצמית של הסובייקט אודות התהליך עצמו.

טיעון מורכב זה והשוואתו לתורת ההכרה של קאנט יבוארו להלן (ד.ג.3.).

יובל מסכם את תהליך ההכרה שמציג היגל כשימור נקודת הוודאות הבסיסית של הסובייקט בנוגע לעצמו, תוך כדי שינוי רדיקלי של צורתה:

³⁸² היגל מתאר שלב זה גם כ"מאבק לחיים ולמוות" בטרמינולוגיה של "הדיאלקטיקה של האדון והעבד", השווה: יצחק קליין, **הדיאלקטיקה של האדון והעבד**, (תל אביב: עם עובד, תשל"ח), עמ' 66-68 (להלן: קליין, **דיאלקטיקה**); פינקרד, **היגל**, עמ' 255. האדם אינו מעוניין להיות מוגדר ככזה על ידי המבט האחר ה"אובייקטיבי", אלא להיותו מחוץ לכל מבט חיצוני, והוא מוכן לשלם על כך גם מחיר כבד. שלב זה מבסס לדעת היגל את התנאים הדרושים למשנתו של קאנט – החורגת מהטבע אל העצמי ואל הקטגוריות של התבונה – אם כי המאבק הולך אל מעבר לה ומצביע על הצורך ביחס לחיים הממשיים.

³⁸³ היגל, **הקדמה**, עמ' 96. ה"רוח" במובנה ההיגליאני כוללת גם את המוסדות החברתיים, ההיסטוריה, האומנות והדת – שם, עמ' 23-25.

³⁸⁴ היגל, **הקדמה**, עמ' 82-84. ושם 86-87 בהקשר זה טובע היגל כמה מעקרונות היסוד של משנתו: **"האמיתי הוא השלם"**, שאינו אלא המהות המביאה את עצמה לידי שלמות על ידי התפתחותה. [ולכן] **על המוחלט יש לומר שהוא במהותו תוצאה**, שרק בסופו הוא מה שהינו באמת; ובכך נעוץ טבעו להיות ממשי, סובייקט...". עיין עוד: יובל, **שפינוזה**, עמ' 290-292.

הוודאות העצמית של היחיד נשמרת לאורך כל הדרך, אבל לא כמקובעת בצורתה הראשונית, לא כצמודה לחוויית היש הבלתי אמצעית [...] בסוף הדרך, היחיד יהיה מודע לעצמו לא עוד כחווייה מנטאלית ישירה, אלא באמצעות שיטה פילוסופית שלמה שבה ימצא את עצמו, ובמיצוע צורות העולם והחברה ששיטה זו מביעה.³⁸⁵

ד.3.ג. שלילת הקטגוריות ו"הדבר כשהוא לעצמו"

בשלב זה ניתן לשוב אל קביעתו של היגל – "הכל עומד על כך שנבין ונבטא את האמיתי לא בתור עצם [סובסטנציה] אלא באותה מידה גם בתור נושא [סובייקט]"³⁸⁶ – ולהיווכח כיצד הוא מתייחס אל ה"קטגוריות" ומושגי ההכרה שבמשנתו של קאנט:

ראשית, הסובייקט לדעת היגל אינו ניצב לנוכח "הדבר כשהוא לעצמו" וקולט ממנו רשמים, אלא הוא בראש ובראשונה תנועה מתנועות ה"יש". הוא מתוודע לידיעה זו באמצעות ההכרה הפנימית שמתנסה בדחף הנע, ורואה אותו כאובייקט בין אובייקטים אחרים הנוטלים חלק ביש. על פי יובל, ידיעה זו מכילה גם חידוש מקורי בנוגע ליש עצמו: היש אינו עצם סטטי או מהות מטאפיזית, אלא **תהליך**, הוויה מתהווה.³⁸⁷

שנית, לא רק הדחף של הסובייקט הוא תנועה מתנועות היש, אלא אף מודעותו העצמית. "הדבר כשהוא לעצמו" מקבל אופי של "סובייקט" על ידי כך שהוא הולך ומתפרש באמצעות ובתיווך התודעה האנושית, שאינה אלא תודעתו שלו:

מה שהרוח מכין לעצמו הוא היסוד של הדעת [...] צורת הפשטות היודעת את מושאה בתור עצמה. שוב אין מתפצלים זה מחוץ לזה הניגוד שבין הוויה לדעת [...] הם האמיתי בצורתו של האמיתי.³⁸⁸

לטענת יובל, "הדבר כשהוא לעצמו" (בלשונו של היגל: הרוח, המוחלט) איננו "יש תבוני" כלשהו מחוץ לאדם, אלא הוא "סובייקט" במובן של כלל היצירה והתרבות האנושית. במובנה הרחב, התרבות האנושית מולידה תהליכים חברתיים ורוחניים, מושגים ונורמות, ועל ידי כך יוצרת תיווך בין הסובייקט ובין המימוש האובייקטיבי שלו (או: הכרתו את עצמו כאובייקט). תובנותיו של היגל בנוגע ל"דבר כשהוא לעצמו" הן רדיקליות, אך כעת גם מובנות יותר: "הרוח", שהיא לא

³⁸⁵ היגל, **הקדמה**, עמ' 115 בהערה

³⁸⁶ היגל, **הקדמה**, עמ' 79-80

³⁸⁷ היגל, **הקדמה**, מבוא עמ' 17. פינקרד מעיר שבאופן זה היגל גם מתגבר על הקושי שבסכמטיזם הקאנטיאני – שאמור לתאם בין המושגים לתופעות – משום שהדמיון חושף אחדות הקודמת לסובייקט והאובייקט, עיין: פינקרד, **היגל**, עמ' 206.

³⁸⁸ היגל, **הקדמה**, עמ' 121-122. ושם, הערתו של יובל: "ההוויה עצמה נעשתה למומנט פנימי של הידיעה, ואילו הידיעה נעשתה ממשית, שלב ואופן של הממשות עצמה [...]"

אחרת מהתרבות האנושית במובנה הרחב, אינה קיימת אי שם כדבר שלם וסופי שרק צריך לצאת אל הפועל, אלא הולכת ומתעצבת תוך כדי מימושה. "המוחלט הוא סובייקט".³⁸⁹

שלישית, שתי הקביעות הראשונות, מהן עולה שה"יש" ו"הדבר כשהוא לעצמו" הם תהליכים (ואף זהים זה לזה), נובע שלא ניתן לחלץ קטגוריות נוקשות על מנת לתאר אותם באופן סופי כפי שניסה קאנט לעשות. ההווה והאמת אינן נתון ניצח, אלא הולכות ומתפתחות עם התפתחות התרבות האנושית, ולפיכך מושגי ההתנסות האנושית משתנים מתקופה לתקופה.

לדעת היגל, אם כן, הסובייקט הוא עצם ממשי, וה"קטגוריות" של קאנט – שמוסבות על ההכרה המדעית – כלל אינן מתאימות לתיאור הכרתו הפנימית של הסובייקט. ההכרה המדעית לא יכולה להתייחס ולו לחלק קטן מהנושאים העקרוניים להכרה הפנימית: מקומו של האדם בעולם, תפקידו, זהותו, התהליכים העוברים עליו, תרבותו, יחסיו הבין-אישיים, מוסדות החברה בהם הוא שותף ועוד. היגל מבחין במפורש בין הלוגיקה המדעית, אותה כינה "לוגיקה צורנית", ובין "הלוגיקה הפילוסופית" המתאימה לדעתו לעיסוק באדם ובשאלות הנוגעות אליו.³⁹⁰

על אף הסתייגותו של היגל מה"קטגוריות" של קאנט, ניתן עדיין להצביע על מאפיינים עקרוניים של ההכרה המופיעים במשנתו שלו: אלו הם שלושת השלבים המובחנים של היווצרות התודעה. מאפיינים אלו לא מכילים אמנם תוכן מוגדר וספציפי, אך משמשים תבנית עקרונית לכל מבנה הכרה אפשרי.³⁹¹ היגל, אם כן, מתאר את ההכרה האנושית באמצעות מושגים חדשים, המביאים בחשבון את הזהות האנושית ואת ההתפתחות התרבותית וההיסטורית, ועל ידי כך הוא נחלץ מהנוקשות שמאפיינת לדעתו את ה"קטגוריות" של קאנט.

ד.3.ד. כיוונים בפילוסופיה שלאחר היגל

הדיון במשנתו של היגל בדורות שלאחריו חורג מהיקפו של פרק זה, ולא תהיה זו הפרזה לומר שרוב האסכולות השונות בפילוסופיה שבאו לאחריו מתכתבות ברמה זו או אחרת עם משנתו. לכן, אסקור בקצרה שתי טענות-ביקורת מרכזיות הנוגעות גם לתחום ההכרה:

³⁸⁹ יובל, **שפינוזה**, עמ' 283-284: "השקפה זו בדבר 'האל המתהווה' עשויה הייתה להכתיר את היגל (מנקודת המבט של התיאולוגיה המסורתית) בכתר-קוצים מחודד עוד יותר מזה שנחש לראשו של שפינוזה".

³⁹⁰ היגל, **הקדמה**, עמ' 137-141. ניתן לומר שלדעת היגל קאנט תרם תרומה משמעותית להכרה המדעית, אך כלל לא תרם להבנת מכלול חיי האדם: **הוא פיתח את ה"שכל" ועיצב את הקטגוריות שלו, באמצעות דחיקת מושג ה"סובייקט" לתחום ה"תבונה"**.

³⁹¹ שאלה שחוזרת ועולה בהקשר זה היא עד כמה המשיך היגל את המפעל הטרנסצנדנטלי של קאנט בתחום תורת ההכרה ועד כמה מושג "הרוח" פותח עידן חדש של דיונים פילוסופיים – מבחינת המבנה ומבחינת המוטיבציה. עיי' Williams, R., "Hegel and Transcendental Philosophy", in: *The Journal of Philosophy*, Journal of Philosophy, Inc., Vol. 82, No. 11, Nov., 1985, pp. 595-606 (להלן: **וויליאמס**, היגל), שמציג את המחלוקת שבין טיילור והרטמן בשאלה זו; איפרגן, **הטרנזיט**, עמ' 6-11. כפי שהוזכר לעיל, לדעת איפרגן היגל ממשיך את העיסוק בתורת ההכרה של קאנט תוך החלפת תוכן של השאלות המטפיזיות.

הביקורת הידועה והחריפה על שיטתו הדיאלקטית של היגל הגיעה מהוגי **האקזיסטנציאליזם**. לטענתם, הסובייקט במשנתו של היגל מאבד את מובנו הסובייקטיבי, שכן התיווך של החברה ושל מושגיה ממקם אותו בהקשר כללי ואובייקטיבי בלבד. כל פרשנות עצמית של הסובייקט נעשית באמצעות מערכת המושגים התרבותית השלטת, והוא הופך להיות ווריאציה של המוכר-מכבר. יתר על כן: היגל קיבע, להבנתם, את מציאת המשמעות של הפרט אל ה"התמקמות" בתודעת האחר, ובכך הוא שלל את משמעותו הקיומית של הפרט כלפי עצמו.³⁹²

מי שביסס מבחינה פילוסופית את הביקורת האקזיסטנציאליסטית על תורת ההכרה של היגל, ובכך גם העניק משמעות חדשה ל"קטגוריות" של ההכרה, היה מרטין היידגר.³⁹³ היידגר פיתח ביחס לתורת ההכרה את המושג "משמעות": לדבריו, כל פרט מפרטי היש טומן בחובו של משמעויות אפשריות עבור הסובייקט, שכן בכל מפגש בין הסובייקט וההוויה קיימת אפשרות להופעת טעם אינטימי, ייחודי וחד פעמי. היש, אם כן, "פנוי" לאינסוף פניות ומפגשים, כאשר כל מפגש יעניק לו משמעות אחרת וייחודית, ואף יחשוף את משמעותה הייחודית של ההוויה.³⁹⁴

אולם במצב הקיום הרגיל והיומיומי האדם פועל בעולם ומשתמש בו באופן שאינו מאפשר לו להכיר את המשמעויות הגלומות בו, ולכן הוא מעניק לישים האחרים משמעויות בהתאם למשמעויות הרווחות בחברה. מצב זה מכונה בפי היידגר "ניכור", שכן הזיקה והמעורבות של האדם בעולם מקבלות משמעות "אובייקטיבית" ולפיכך מסולפת. המשמעות, לדעת היידגר, היא לעולם חלק בלתי נפרד מההתנסות של הסובייקט האינדיבידואלי.³⁹⁵ מושג ה"ניכור" סולל את

³⁹² סיגד, **אקזיסטנציאליזם**, עמ' 37-35; 263-271.

³⁹³ סיגד, **אקזיסטנציאליזם**, עמ' 123-118.

³⁹⁴ סיגד, **אקזיסטנציאליזם**, עמ' 130-126. מושג זה של "משמעות" כרוך ללא היתר במושג המרכזי עליו דן היידגר - ה"היות שם" (Dasein). ה"היות שם" מבחינת היידגר הוא הגורם המאפשר את ההכרה, שכן ההכרה מופיעה באדם כאשר הוא כבר שרוי בסבך של זיקות והתכוונות אל מושאים מסוימים; הוא תמיד "היות בתוך עולם" (In-der-welt-sein). השווה: אברהם מנסבך, **קיום ומשמעות: מרטין היידגר על האדם, הלשון והאמנות** (ירושלים: מאגנס, תשנ"ח), עמ' 16; 31-34 (להלן: מנסבך, **קיום**); טימותי קלארק, **מרטין היידגר – מבוא**, (תל אביב: רסלינג, 2007), עמ' 34-38 (להלן: קלארק, **מבוא**); סיגד, **אקזיסטנציאליזם**, עמ' 139-135. זוהי חריגה (טרנסצנדנציה) של האדם מתוך עצמו כלפי העולם.

³⁹⁵ Martin Heidegger, *Being and Time*, Translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Harper and Row, Publishers, New York, 1962, pp. 191-192 (להלן: היידגר, **הווייה**): "האפשרויות של הישים נחשפות כאשר מגיעים לכלל הבנה. אופי האפשרות מתאים לסוג ההוויה השייך לישות המובנת. ישויות שבתוך-העולם מוארות בדרך כלל עם העולם – כלומר, עם כל המשמעות – למי שכבר קשור אליהם מכבר ביחסי דאגה, כמו ה"היות-בתוך-עולם". כאשר ישויות בתוך העולם נחשפות ביחד עם ההוויה של Dasein – כלומר כאשר הם באות לכלל הבנה – אנו אומרים שיש להם משמעות [...] **הדבר המובן אינו המשמעות אלא הישות עצמה או הקיום עצמו** [...] (שכן) **משמעות הוא אופן-קיום של Dasein**, לא תכונה השייכת לעצמים, מוטלת מאחוריהם או צפה אי-שם בתחום ביניים. רק Dasein 'יש' משמעות, עד כמה שהחשיפה של היות-בתוך-עולם יכולה 'להתמלא' בעצמים הניתנים לגילוי בחשיפה. לכן רק Dasein יכול להיות רווי-משמעות או חסר-משמעות. כלומר, קיומו שלו ושל העצמים הנגלים עם קיומו יכולים להיות משויכים על ידי הבנה, או להיות יותר מקובעים בחוסר-הבנה". התרגום מאנגלית שלי – ע.ב.

הדרך להבנת מושג ה"אותנטיות" שבו משתמש היידגר: הקיום האותנטי על פי היידגר הוא זה שמעניק משמעויות לדברים מתוך שימת לב לאופייה הפנוי של ההווה ולייחודיותו של הסובייקט, בעוד הקיום הלא אותנטי הוא זה שמעניק משמעויות לדברים מתוך ההגדרות הרווחות בחברה.³⁹⁶

בתיאור ההכרה כ"אותנטיות" היידגר משתמש במושגיו של היגל על מנת לטעון את ההיפך הגמור: בעוד שאצל היגל השיבה של הסובייקט אל ההווה היא בתיווך המושגים האובייקטיביים, אצל היידגר מושגים אלו נחשבים לזיוף של הסובייקט ושל ההכרה שלו את עצמו, שכן מושגיו של הסובייקט הם לעולם אינטימיים ואינם ניתנים לתפיסה מושגית-אובייקטיבית. יתר על כן: כיוון ההתקדמות של ה"יש" על פי היגל הוא לעבר ההכרה העצמית האובייקטיבית, בעוד שאצל היידגר הכרה זו נתפסת כהכרה מנוכרת, המציעה משמעויות נתונות מראש כתחליף לחיים בעלי טעם ומשמעות.³⁹⁷ ההתייחסות השיטתית של היידגר לתורת ההכרה – לעומת ההוגים האקזיסטנציאליסטים – נועדה לסמן שההכרה האותנטית לדידו אינה אפשרות אלטרנטיבית לפילוסופיה, אלא היא-היא האמת הפילוסופית ביחס להכרה וליש. על פי היידגר, המעבר להנהרה עצמית מסוגו של היגל גורמת לאדם לזהות את עצמו עם ישים אובייקטיביים שאינם הוא, ובכך מחטיאה לחלוטין את הכרת הסובייקט בפרט וההווה בכלל. תורת ההכרה היא הכרת עולמו של האדם האותנטי, המעניק משמעויות לדברים מתוך עומק הזיקה שלו אל ההווה.³⁹⁸

ביקורת שנייה – ומהכיוון ההפוך – נמתחה על היגל בידי **קארל מרקס**. בניגוד להוגים האקזיסטנציאליסטים קיבל מרקס את התובנה ההיגליאנית שהכרת הסובייקט מתבצעת בתיווך מושגיה האובייקטיביים של החברה; אולם בעוד שהיגל סבר שההיסטוריה העולמית היא בעלת מבנה התפתחות נאור, תבוני ואופטימי – מרקס הצביע על המבנים הכוחניים, המעוותים והנצלניים שקיימים בחברה. לטענתו, הממשות שייחס היגל ל"רוח" והקדימות שהוא נתן לה בהסבריו ההיסטוריים, מנעו ממנו לראות את העוולות השונות שקיימות בסדרי החברה, ולקרוא

³⁹⁶ היידגר, **הווה**, עמ' 115-116; סיגד, **אקזיסטנציאליזם**, עמ' 144.

³⁹⁷ סיגד, **אקזיסטנציאליזם**, עמ' 148. מי שהטרים את היידגר בתיאור היחס אל ההווה או כ"לז" או כ"אתה", ובקביעה שהמעבר בין מצבי ההכרה השונים תלויה בהכרעתו של האדם להיענות למערכת יחסים עם ההווה, היה מרטין בובר; אם כי בובר תיאר אותן מהזווית הדיאלוגית (והמעין-פרסונאלית) ולא כחלק שיטתי של תורת ההכרה. השווה: מרטין בובר, **בסוד שיח**, (ירושלים: מוסד ביאליק, תשי"ט), עמ' 118-121.

³⁹⁸ סיגד, **אקזיסטנציאליזם**, עמ' 171, טוען שמדובר במובן חדש למושג "אמת": "האמת כאותנטיות מתגלה כתמורה בזווית הראיה על המציאות", כלומר: האמת היא הבנה פנימית ואינטימית של מה שמוסתר מהתבונה, שכן התבונה מתבססת על מושגים שמעצם טבעם משותפים ושייכים לכולם, ואילו האמת עניינה הוא חשיפת ההווה המצויה בעולמו של היחיד. יתר על כן: לדעת סיגד, התודעה המרכזית אצל היגל היא הפרשנות העצמית של הסובייקט וההתמקמות שלו בהווה באופן אובייקטיבי; ואילו אצל היידגר התודעה מעורה באימה של סופיות הסובייקט. היגל אינו חש לדעת היידגר את החלל והטעם הרע שגילוי סופיות הסובייקט מותיר אחריו, ברם לדעת היידגר יכולת היעדרו של הסובייקט צובעת בצבעים אחרים את העולם סביבו.

לתיקונם.³⁹⁹ לדבריו, ה"רוח" עליה מדבר היגל איננה תנועה של ה"יש" אלא תבנית מעשה ידי אדם, ועל הסובייקט לחתור לעיצוב מושגיה האובייקטיביים באמצעות רפלקסיה מתמדת. מרקס מבקר את הפילוסופיה של היגל על היותה דטרמיניסטית וטוטאלית, שכן היא אינה מכילה אופציה לשינוי מכוון ומודע של המושגים החברתיים, ובכך היא בעצם כופה את המבנה החברתי הקיים על היחיד.⁴⁰⁰

ניתן לראות כיצד שתי טענות ביקורת אלו, של היידגר ושל מרקס, ממשיכות את טענות הביקורת העיקריות של היגל כלפי קאנט, ומחילות אותן על משנתו של היגל עצמו: היגל טען כלפי קאנט שאין למדוד אל המציאות ב"קטגוריות" נוקשות של הכרה מדעית, שכן מושגי ההכרה כרוכים בהתפתחות מתמדת של החברה והתרבות. הן האקזיסטנציאליסטים והן מארקס טענו כלפיו, ששלבי היווצרות התודעה שהוא מתאר נוקשים לא פחות – שכן תהליכי היווצרות המושגים ה"אובייקטיביים" מתגלים כחסרי גמישות ביחס לרכיבי הרצון והזהות האינדיבידואליים של הסובייקט, כמו ביחס ליכולת שלו להשפיע עליהם.⁴⁰¹ היגל טען כלפי קאנט שהאדם אינו רק הכרה מופשטת, אלא "דחף" ממשי השרוי בזיקה אל ה"יש".⁴⁰² לדבריהם, הסובייקט שמצייר היגל הוא עדיין "הפשטה פילוסופית" ולא יש ממשי.

ניתן לזהות, אם כן, עקביות מסוימת בביקורות שנמתחו על תורות ההכרה של קאנט ושל היגל. עקביות זו מתבטאת בשני מאפיינים בולטים:

³⁹⁹ קרל מרקס, "האידיאולוגיה הגרמנית", בתוך: **כתבי שחרות** (תל אביב: פועלים, תשכ"ו), עמ' 240-234 (להלן: מרקס, **האידיאולוגיה**). ושם, עמ' 251: "'רעיונותיו של המעמד השליט מהווים בכל תקופה את הרעיונות השליטים, כלומר, המעמד שהוא העוצמה החומרית השלטת בחברה מהווה בעת ובעונה אחת גם את עוצמתה הרוחנית. אותו מעמד שאמצעי-הייצור החומריים עומדים לרשותו – אף הפיקוח על היצירה הרוחנית מצוי בחזקתו; כך שניתן לומר כי בדרך כלל כפופים לו רעיונותיהם של אותם אנשים שאין להם אמצעים ליצירה רוחנית". זאת ועוד: מרקס ערער על עובדת היות ה"רוח" מציאות אונטולוגית דווקא משום שהוא ראה את האדם בראש ובראשונה כיצור מייצר, קרי: כמי שטובע את חותמו שלו על הטבע באמצעות ייצור. זוהי שיבה מסוג אחר (ואימננטית) אל "המהפכה הקופרניקאית" של קאנט: העולם מקבל את צורתו על ידי מעשה ידיו של האדם. משום כך, טען מרקס, מושגיו של האדם אינם יכולים להיות מושגיה של המציאות עצמה או מושגיו של ה"רוח", היות שהאדם ו"הטבע כשלעצמו" חוזרים להיות מונחים משני עברי המתרחש. השווה: יובל, **שפינוזה**, עמ' 344, 354, 358-367.

⁴⁰⁰ לדברי מרקס, התבניות והמושגים השונים שרווחים בחברה מסוימת אינם תוצריה של ה"רוח" ושל מבנה היש, אלא של רפלקסיה אנושית אודות ייצור אמצעי המחיה. רפלקסיה זו נועדה לסייע לאדם בייצור, ושדה הפעולה העיקרי שלה אמור להיות תיקון האופן שבו מיוצרים אמצעי המחיה והפיכתם לאנושיים יותר – קרי: כבעלי מטרה לעצמם. מטרת הפילוסופיה, אם כן, לדעת מרקס, אינה בקשת האמת המופשטת אלא מציאת התנאים לייצור ויצירה נכונים. ביקורת זו ממירה את השאלה הקלאסית "מהו האדם" בשאלה "מדוע האדם [חושב]?" היגל אמנם התייחס לטענה זו של מרקס, השווה: קליין, **דיאלקטיקה**, עמ' 73-64, אולם לטענת מרקס היגל הציג את הדיאלקטיקה באופן "פשוט" ולא מיליטנטי, ובכך החסיר ממנה את האנרגיה הדרושה למהפכה.

⁴⁰¹ לעיל ב.2.ג.

⁴⁰² סיגד, **אקזיסטנציאליזם**, עמ' 163-162; לעיל, ד.3.א.

הראשון הוא שלילת ההגדרות האובייקטיביות והמדעיות שהעניק קאנט ל"קטגוריות". היגל תבע לשנות את הקטגוריות מכוח תיאור תודעתו העצמית של הסובייקט, המערבת את מושגי התרבות האנושית שהסובייקט נוטל בה חלק. תודעה זו, לדבריו, שרויה בתהליך מתמיד של התפתחות, ואין להתוות לה קטגוריות נוקשות.⁴⁰³ מבקריו ראו גם במושגים אלו של היווצרות התודעה משום ניכור ו"אובייקטיביות" יתירה, ופנו לתאר את ההכרה באמצעות הקטגוריות של הסובייקט הממשי או האינדיבידואלי, ולא של הסובייקט המטפיזי.⁴⁰⁴

השני הוא ההיסט המתמיד לעבר ישותו והכרתו הפנימית של הסובייקט. היגל טען כלפי קאנט שהתודעה העצמית היא רפלקסיה אודות דחף, המשמש תשתית לסובייקט המכיר. מבנה זה סייע בידו להוסיף את רצונותיו ואישיותו של הסובייקט המכיר לתוך מערך ההכרה. היידגר (ובמידה רבה גם מרקס) המשיך את תהליך ההתמקדות בסובייקט, וטען שלא קיימת הכרה "אותנטית" של המציאות מחוץ לעולמו האינטימי של היחיד. מאפיין זה אף עורר את הספק האם מושג ההכרה שבו השתמש קאנט זהה למושג ההכרה בו השתמשו ההוגים האקזיסטנציאליסטים, או שמא מדובר בשתי סוגות הגותיות שונות לחלוטין.⁴⁰⁵

מאפיינים אלו והביקורת שהם מותחים על תורת ההכרה של קאנט עומדים ברקע הדיון על ה"המבט של קודש" שמציע הרב טאו כתשתית להכרה חדשה, הנשענת על "המהפכה הקופרניקאית".

ד.4. מיקום עמדתו של הרב טאו

להלן אמקם את עמדתו של הרב טאו במרחב שתואר לעיל: תורת ההכרה של קאנט והביקורות שנמתחו עליה.

מפעלו של קאנט העמיד אתגר לא קטן בפני ההגות היהודית,⁴⁰⁶ ומשום כך ניתן למצוא בדורות שלאחריו מספר לא מבוטל של הוגים שחתרו לבאר את עקרונות הדת בכלי ההכרה של "התבונה הטהורה". אהרן שאר ישוב מונה כעיקריים את עמנואל יואל, שלמה לוי שטיינהיים, מוריץ לצרוס, הרמן כהן, יעקב גוטמן, יצחק יוליוס גוטמן, ליאו בק, יצחק ברויאר, רבי שם טוב גפן

⁴⁰³ עיין עוד: היגל, **הקדמה**, עמ' 79: "המוחלט הוא סובייקט"; פינקרד, **היגל**, עמ' 254; ירמיהו יובל, **שפינוזה וכופרים אחרים** (תל אביב: ספריית פועלים, תשמ"ח), עמ' 290: "התיקון הדיאלקטי השני".

⁴⁰⁴ להשוואה זו עיין עוד: מנסבך, **קיום**, עמ' 26-29.

⁴⁰⁵ עיין עוד: קאנט, **ביקורת**, מבוא עמ' כח, סא-ע; יובל, **קאנט**, עמ' 309; יובל שטייניץ, **לעולם תהא המטפיזיקה** (תל אביב: זמורה-ביתן, תש"ן), עמ' 27.

⁴⁰⁶ אתגר זה הועמד כמובן גם בפני ההגות הנוצרית, וניתן לציין בקצרה את "השיבה אל המטפיזיקה" שנערכה במאה העשרים בידי הוגים נאו-תומיסטים, דוגמת קרל ראנר (*Foundations of Christian*) (Faith: An Introduction to the Idea of Christianity, The Seabury Press, New York, 1978); גיוזף מרשל וברנארד לונרגאן. קיימים מספר קווי דמיון בין הוגים אלו ובין משנתו של אברהם יהושע השל, שתוצג להלן.

וישעיה לייבוביץ', ומציין שהיו עוד רבים נוספים.⁴⁰⁷ הוגים אלו לא היו "קאנטיאניים" במובן הפשוט של המילה, שכן עיסוקם ב"התגלות" ובהתנסות ב"דבר כשהוא לעצמו" חתר תחת המסקנות המרכזיות במפעלו של קאנט; אולם הם התבססו לחלוטין על המתודה הקאנטיאנית.⁴⁰⁸

על מנת לעמוד על הייחוד שבעמדתו של הרב טאו אתאר תחילה את עמדתו של אברהם יהושע השל, שבספרו "אלוהים מבקש את האדם" מתח ביקורת החותרת תחת יסודותיה של העמדה הקאנטיאנית. נקודת המוצא של השל – הדומה במובנים רבים לזו של הרב טאו – היא שיש לראות בתופעת הנבואה משום מבנה אחר של הכרה. אולם הרב טאו, בניגוד מסוים לעמדתו של השל, אינו שולל את מבנה ההכרה הקאנטיאני, אלא אדרבה – מתבסס עליו, תוך כדי שהוא מעניק לו משמעות שונה.

ד.4.א. השל והשיבה אל האלוהים

בחלק הראשון של ספרו "אלוהים מבקש את האדם", מתאר השל את הנחות היסוד של השקפת העולם היוונית, שלדעתו הם בבחינת מקור לפילוסופיה ולמדע המודרני. לדבריו, על מנת להבין את הביקורת של היהדות על "תורת ההכרה" המודרנית, יש להעמיק ראשית כל במושגים ובעמדות העומדים בבסיסה. הנחת יסוד מרכזית בהשקפת עולם היוונית הייתה שהעולם פועל על פי "הטבע" – ישות מופשטת המונחת בבסיסו – ולטבע סדר קבוע שניתן לחשיפה ולניסוח בידי האדם:

רעיון הקוסמוס הוא אחת מתרומותיה הניכרות של הפילוסופיה היוונית [...] מושג הקוסמוס, שפירושו מכלול של כל הדברים כולם העומד שלם כשלעצמו, מכיל במשתמע את הרעיון שיש אמת מידה פנימית לטבע, שיש סדר שאושייותו בטבע עצמו. אך מהן אושיות הטבע? לדידם של היוונים, שלהם העולם הוא מובן מאליו, התשובה המתבקשת היא שהן הישויות המופשטות 'סדר' ו'טבע'.⁴⁰⁹

השל מבהיר שהנחה זו נשענה על קביעה עקרונית: מבחינת היוונים קיומו של העולם היה "מובן מאליו". לדידם לא היה טעם לתהות מדוע העולם קיים או כיצד מופיע בו סדר, שכן הדברים היו מונחים בעולם כפי שהם. רעיון זה, שהתגלגל בצורות שונות עד המדע של העת החדשה, הפך בסופו של דבר את העולם ה"מובן מאליו" – ל"אובייקט" עבור האדם:

⁴⁰⁷ אהרן שאר-ישוב, "קאנט והפילוסופיה היהודית", בתוך: *Hebrew Union College Annual*, Cincinnati, OH, Vol. LXVI, 1995, עמ' 73 (להלן: שאר-ישוב, קאנט). עיין עוד: אהרן שאר-ישוב, השילוב בין הרמב"ם, הקבלה וקאנט בהגותו של רבי שם טוב גפן, בתוך: **הרמב"ם בנבכי הסוד** (רמת-גן: בר אילן, תשס"ט), עמ' 343-350.

⁴⁰⁸ שאר-ישוב, קאנט, עמ' מב. במובן אחר ניתן לומר שדווקא הוגים אלו ניסו להמשיך את מפעלו של קאנט, שהציע להפנות את "עוצמתה של השאיפה המטפיזית מן האפיק הסוטה של מחשבה טרנסצנדנטית אל האפיק המובהק והלגיטימי של פעולה מוסרית והיסטורית" (לעיל ד.ג.1.), משום שהם נטו כל אחד לפי דרכו למצוא ביסוס לאתיקה, ועשו זאת תחת חסותה של הדת.

⁴⁰⁹ אברהם יהושע השל, **אלוהים מבקש את האדם** (ירושלים: מאגנס, תשס"ג), עמ' 73 (להלן: השל, **אלוהים**).

האדם הפך להיות מעל לכל חיה המייצרת כלים, אשר העולם לגביה אינו אלא ארגז כלים
ענק המיועד לספק את צרכיה ואת מאווייה.⁴¹⁰

הואיל והיוונים ראו את הטבע כממשות אחרונה – ממשות שאין אחריה עוד ממשות – קל היה
להם להגיע לקביעה שממשות זו היא בת השגה: הדברים היו מונחים בעולם כפי שהם, וממילא
הם ניתנים לשימוש ולשליטה, כמו גם לעמידה על הסדרים המופיעים בהם. הם "אובייקטים",
והאדם מסוגל לשלוט בהם בהתאם למאווייו השונים.⁴¹¹

אולם בניגוד ליוונים, העברים ("האדם המקראי") עמדו נפעמים נוכח תחושת המסתורין שעורר
בהם העולם. לדידם, העולם כמו גם סדריו השונים היו רחוקים מלהיות "מובנים מאלהים":
"למחשבה המקראית העומדת נפעמת בתדהמתה השורשית לנוכח העולם, הטבע והסדר אינם
בגדר פתרון אלא בגדר שאלות בפני עצמן: מדוע קיים הסדר?"⁴¹² העברים חשו כיצד מתקיים כל
העת בינם ובין היקום מפגש חי, מלא הוד, פליאה תדהמה ומסתורין; ותחושות אלו קבעו בהם את
הידיעה שמה שנתון לפנייהם איננו הממשות, וכי יש לבקש את הממשות מעבר לנתון.⁴¹³

השל מצביע על תחושת הפליאה והמסתורין שמעורר העולם על מנת לבסס מודל אחר של הכרה.
לטענתו, ההכרה אינה מתחילה ממצב בו האדם עומד כסובייקט בקוטב האחד והעולם עומד
כאובייקט בקוטב האחר, וכל שנותר הוא לפענח את האובייקט מבחינה מושגית.⁴¹⁴ קיים אירוע
קדם-הכרתי של מפגש בין האדם וההוויה, בו האדם שרוי במצב של התפעמות עמוקה. על אף
שאירוע זה נושא מאפיינים דומים לחוויה מיסטית, השל לא מבקש לדלג על ההכרה המושגית
בניסיון ליצור התמזגות עם המסתורין, אלא להיפך: לאחוז בשורשיה האובייקטיביים של ההכרה
המושגית, שנוכחים בכל אופן של התנסות בהוויה. מדובר לדעתו בתפיסה קדם מושגית שהיא
בבחינת תנאי לכל תפיסה מושגית, ושיש להביא אותה בחשבון בכל שרטוט מדעי של מבנה
ההכרה:

כל מחשבה יוצרת נולדת מתוך ההכרה שהמסתורין שאנו ניצבים מולו עמוק לאין ערוך
מכל הידוע לנו [...] המפגש עם המציאות אינו מתרחש ברמת המושגים ואינו עובר דרך
ערוצי הקטגוריות הלוגיות. המושגים הם מחשבות שניות. כל המשגה היא למעשה
סימבוליזציה, היא התאמת המציאות למחשבה האנושית. המפגש החי עם המציאות

⁴¹⁰ שם, עמ' 27. עיין עוד: דרור בונדי, **איכה** (ירושלים: שלם, תשס"ח), עמ' 10-13 (להלן: בונדי, **איכה**).

⁴¹¹ רבים עמדו על הקרבה הלשונית בין לשונות השייכות לתחום ההכרה כגון: "תפיסה"; "עמידה על";
"נתון" – ובין פעולות ניכוס ובעלות שונות.

⁴¹² השל, **אלוהים**, עמ' 73

⁴¹³ שם, עמ' 72: "בחשיבה היוונית היקום הוא המכלול והחומר של כל מה שקיים. אפילו האלים הם חלק
מן היקום, ולא סיבתו [...] בניגוד לתפיסות הללו, החשיבה המקראית מכירה באופן עמוק מאוד שהממשות
המוחלטת, דהיינו האלוהים, נמצאת מעבר לנתון. הנתון אינו הממשות המוחלטת כי אם יציר כפי של האל,
שאינו נתון".

⁴¹⁴ בונדי, **איכה**, עמ' 9

מתרחש ברמה שקודמת להמשגה, ברמת חשיבה הנולדת כמענה [...] כל אלה הם ניסיונות להנהיר ולאשש את התובנות שמספקת החוויה הקדם-מושגית.⁴¹⁵

לדברי השל, כל התנסות במציאות כבר טעונה מראש ב"תובנות שמספקת החוויה הקדם-מושגית", ותובנות אלו נושאות משמעויות מרחיקות לכת עבור האדם. על מנת להבין בבהירות את המשמעויות הללו, השל יורד לפרטי פרטיה של החוויה הקדם-מושגית, וחושף בה ארבעה אספקטים שונים, שיכולים להיחשב גם כארבעה שלבים שונים: הנשגב, הפליאה, המסתורין ויראת הכבוד.

הנשגב, טוען השל, הוא "האופן שבו מגיבים הדברים לנוכחותו של אלוהים".⁴¹⁶ הדברים, האירועים, התכונות – אינם נוכחים מול האדם באופן סתמי, כעובדות, אלא הם "רומזים באופן חרישי" לדבר מה אחר.⁴¹⁷ השל מבדיל את חוויית הנשגב מהחוויה האסתטית, בכך שניתן לחוש בה בכל הדברים בעולם בשווה. בחוויית הנשגב, כל מפגש עם העולם הוא "אירוע", שבו נעשה האדם מודע לסוד שקיים בדברים: סוד שנעלם ממנו, והוא אינו מצליח להשיגו.⁴¹⁸

הפליאה או התדהמה מתעוררות באדם כתגובה לחוויית הנשגב. השל מביא את דברי הפילוסופים הטוענים שהפליאה היא הגורם המעורר את הסקרנות האינטלקטואלית, אך לדבריו פליאה מסוג זה אינה אלא אמצעי להכרה. הפליאה אותה הוא מתאר אינה גירוי בלבד, אלא דרך הסתכלות על העולם: "בעיני הנביאים הייתה הפליאה צורת מחשבה. הפליאה איננה ראשיתה של הידיעה, אלא פעולה שמגיעה מעל ומעבר לידיעה".⁴¹⁹ דרך זו נובעת מההבנה שהאדם הוא חסר יכולת להבין את הנשגב, ואף על פי כן קיימת בו מוכנות לשהות במצב זה.⁴²⁰

המסתורין, מבחינת השל, הוא כבר מעין מסקנה משני השלבים הקודמים: "המסתורין הוא קטגוריה אונטולוגית [...] המסתורין הוא ממד של ההוויה כולה".⁴²¹ המסתורין הוא ההכרה בכך, שמה שהאדם מכיר בהווייה הוא רק קליפה דקה המכסה על מציאות רוחשת. את המציאות כולה, לאמתה, האדם לומד להכיר שהוא אינו יודע ולא יוכל לדעת: "הרז שוכן בליבו של הגלוי, והנודע אינו אלא הפן המובן מאליו של הלא-נודע";⁴²² "התובנות הנוגעות בממשות המוחלטת של הטבע אינן נגישות לנו".⁴²³

⁴¹⁵ השל, **אלוהים**, עמ' 91

⁴¹⁶ שם, עמ' 32

⁴¹⁷ שם, עמ' 32

⁴¹⁸ שם, עמ' 30-33

⁴¹⁹ שם, עמ' 36

⁴²⁰ שם, עמ' 37-39

⁴²¹ שם, עמ' 46

⁴²² שם, עמ' 45. הכרה זו איננה נחלתם של יחידי סגולה או תוצאה של רגעים נדירים, אלא נוכחת ב"עובדה המדהימה שקיימות עובדות".

⁴²³ שם, עמ' 47. שם, עמ' 71: "הנתון איננו הממשות האולטימטיבית".

אולם המסתורין כשלעצמו אינו מסוגל להעניק משמעות לחיי האדם. המסתורין מעורר באדם **יראת כבוד**, שהיא, כדברי השל, אינטואיציה בדבר ערכם של כל הדברים.⁴²⁴ העולם אינו רק מסתורי ולא-נודע, אלא גם בעל ערך ומשמעות. אך משמעות זו איננה ביחס לאדם אלא ביחס לאלוהים: אלוהים הוא המעניק חיים לעולם, ועושה בו חסד ומשפט, ותנועות אלו מעניקות לעולם את משמעותו.⁴²⁵ זוהי נקודה מכרעת, שכן לדברי השל, חוויה קדם-מושגית זו משחררת את ההגות מהפרספקטיבה המצומצמת של הסובייקט, שמלווה אותה משחר ימיה:

יש להשיב במובן עמוק ביותר על השאלה 'מהי המציאות, מהו העולם בעבור האדם המקראי?', בשאלה אחרת, 'מהו העולם לאלוהים?'. נושא השאלה, העולם, מופלא בעיני האדם המקראי מכדי שניתן יהיה להבינו ביחס לאדם. **אפשר להבין את העולם במשמעותו המחולטת רק ביחס לאלוהים.**⁴²⁶

השל קובע שהפרספקטיבה המדויקת של ההכרה מתחילה מאלוהים. פרספקטיבה זו איננה דמיונית, אלא מצויה בתוך יראת הכבוד: האינטואיציה בדבר משמעותם של הדברים, היא גם אינטואיציה בדבר מקור המשמעות. זוהי חכמה הניתנת ללמידה: "החכמה היא היכולת להתבונן בדברים מנקודת הראות של אלוהים, לחוש הזדהות עם הרגש האלוהי, להשוות את רצוננו לרצון האלוהי".⁴²⁷

השחרור מהפרספקטיבה של הסובייקט מאפשר להשל גם לטעון שההגות אינה מתחילה מהשאלה שהאדם שואל, אלא מהשאלה שהוא נשאל: "ראשיתה של הדת בהכרה שמהו נשאל מאתנו".⁴²⁸ האדם נדחף לעשייה לנוכח תחושת המסתורין, ועליו למצוא את העשייה המדויקת שתכיל את המשמעות שנושא עבורו המסתורין:

אין אנו יכולים עוד לשאול, האם קיים אלוהים [...] ככל שנעמיק להרהר, כך נבין שהשאלה שאנו שואלים היא השאלה שאנו נשאלים: שאלתו של האדם על אודות אלוהים, היא שאלתו של אלוהים על אודות האדם [...] מי שתמיד נעדר כאשר אלוהים נוכח, חייב להסביר את האליבי שלו ולהימנע מלשאת עדות.⁴²⁹

הצגת הדברים עד כה מאפשרת להשל לגעת באחת מהנקודות הארכימדיות של תורת ההכרה בעת החדשה, וממילא ליצור בה ציר התקדמות אלטרנטיבי.⁴³⁰ עולה מדבריו, שראשיתה של ההכרה

⁴²⁴ שם, עמ' 59

⁴²⁵ שם, עמ' 54-55. ושם: "אלוהים הוא מסתורין, אך המסתורין איננו אלוהים [...] הידיעה הוודאית שמעבר למסתורין ישנה משמעות היא הנותנת טעם לשמחתנו העמוקה ביותר. אין אנו עושים האלהה של הנעלם; אנו עובדים את אלוהים שברוב חכמתו נפלא הוא מכל התעלומות".

⁴²⁶ שם, עמ' 75

⁴²⁷ שם, עמ' 60. ושם: "מה שאין בכוחנו להבין על דרך הניתוח, נודע לנו דרך היראה". ושם, עמ' 28: "היוונים למדו כדי להבין, העברים למדו כדי לחוש יראת קודש".

⁴²⁸ שם, עמ' 130

⁴²⁹ שם, עמ' 107

⁴³⁰ שם, עמ' 78 ביחס לספקנותו של דקארט; אלכסנדר אבן חן, **קול מן הערפל** (תל אביב: עם עובד ומכון שכטר, תשנ"ט), עמ' 26, בנוגע לקאנט; בונדי, **איכה**, עמ' 22.

איננה בסובייקט ובהשאלות שהוא מציג, אלא במסתורין השרוי בממשות עצמה. מדובר בהיחלצות מההיסט לעבר הסובייקט שחל בתורת ההכרה (לעיל ד.3.ד.), משום שהכרתו של הסובייקט וה"קטגוריות" הנלוות לה באות רק לאחר החוויה הקדם-מושגית של המפגש עם הממשות. לדעת השל, חוויה זו אינה מייצרת "קטגוריות" חילופיות או ראשוניות יותר, שכן היא איננה מושגית; וחשיבותה לעניין ההכרה היא הממשות והמרכזיות שהיא מעניקה לפרספקטיבה של אלוהים על העולם, ביחס לזו של הסובייקט. כפי שניתן להבחין, השל משתמש בעצם בכל נקודות הביקורת שהוצגו לעיל על משנתו של קאנט, על מנת לשלול לחלוטין את מבנה ההכרה שהוא מציג.

ד.4.ב. הרב טאו והשיבה אל המטפיזיקה

מושגים רבים משותפים להשל ולרב טאו באלטרנטיבה שהם מציעים לתורת ההכרה המודרנית: שלילת המטריאליזם; ההתמקדות בממשות הרוחנית; פיתוח הכרה חילופית מתוך חוויות קדם-מושגיות; הישענות על מושג הנבואה; ועוד. אולם לדעת הרב טאו מבנה ההכרה שמבשרת הנבואה אינו מציין "שיבה אל האלוהים" כי אם "שיבה אל המטפיזיקה". לכן, הוא אינו מפתח את תחום ההכרות הקדם-מושגיות כפי שמפתח השל במטרה לבקר את תורת ההכרה של קאנט, אלא אדרבה – פונה להציג מבנה דמוי-קאנטיאני בעל קטגוריות מובחנות.⁴³¹

כפי שהתבאר לעיל (ב.2.) הרב טאו מציג מבנה של הכרה, הנשען על המושג "קודש". לטענתו, המסורת בדבר הנבואה מצביעה על קיומה של הכרה אחרת המציגה בפני האדם רבדים נוספים של מציאות. הכרה זו מבוססת על הקביעה שמצבו של האדם בהווה שונה מ"האדם-כפי-שהוא-צריך-להיות", והיכולת להתקדם לעבר "האדם-כפי-שהוא-צריך-להיות" נעוצה באימוץ מספר עמדות נפשיות, כגון אידיאליזם רדיקלי והערצה, וכן בביצוע מספר פרקטיקות שהן לימודיות בעיקרן, המובילות לאימוצן של קביעות מטפיזיות (לעיל ב.3.).⁴³²

"המהפכה הקופרניקאית" של הרב טאו, אם כן, מציגה "קטגוריות" חדשות של הכרה, שהאדם נדרש לאמץ אותן באופן יזום. לדבריו, תמונת העולם העמוקה יותר – אותה מציע ה"קודש" –

⁴³¹ ניתן לומר שהשל קיווה לפתור את בעיית "ההיסט לסובייקט" שהוא זיהה בקרב קאנט וממשיכי דרכו באמצעות שיבה אל תודעה קדם-מושגית (הבעיה הראשונה שהוצגה לעיל ד.3.ד.), בעוד הרב טאו מתבונן בבעיית התמוססותן של הקטגוריות ומציג מבנה דמוי-קאנטיאני בעל קטגוריות מוצקות אחרות (הבעיה השנייה שהוצגה לעיל ד.3.ד.).

⁴³² לא ניתן להימנע מהשוואה של מסקנותיו של הרב טאו לדבריו של הפילוסוף היהודי הרמן כהן, שבמשנתו הניאו-קאנטיאנית קבע מקום של בכורה לאתיקה ול"ראוי". עיין: אליעזר חדד, **אהבת הרע בשיטתו של הרמן כהן** (אלון שבות: תבונות, תשע"א), עמ' 27: "שני שינויים מובלטים כאן: ראשית, סדר בניית המושגים שונה – בפילוסופיה, הטבע נבנה קודם כמדע ורק לאחר מכן מופיעה האתיקה; ואילו בדת המחשבה מתחילה באל. מתוך הבדל זה מופיע הבדל שני – בפילוסופיה הניגוד לחומרנות רק מפריד בין המדע לאתיקה, בין המצוי לראוי, וקובע אותם כשני תחומים נבדלים; ואילו בדת התבונה הטבע מתאפס לחלוטין, והוויית האל נותרת כהווייה יחידה"; שם, עמ' 61-62. ברם כהן, בדומה להשל, עסוק בביסוסה של האתיקה על יסוד ההתגלות והסובייקט, ואף חותר לפרש את "כתבי הקודש" בהתאם לתבונה האנושית (שם, עמ' 46-47), בעוד הרב טאו מעוניין לחלץ מהן קטגוריות להכרה.

מסוגלת להיות מוכרת רק באמצעות שימוש בקטגוריות הללו, שאמורות להיטמע בסופו של דבר בנפשו של הלומד. בעוד קאנט התעניין בעיקר בהתנסות המדעית ושאל למצוא עוגן יציב לכללי המדע באופייה של ההכרה האנושית, הרב טאו מתעניין במאורעות היסטוריים ותרבותיים, ושואף למצוא את משמעותם ופשרם ביחס לנאמר ב"כתבי הקודש". משום כך, ובדומה לקאנט, הוא מפתח דגם של "סובייקט טרנסצנדנטלי" שהכרתו היא ההכרה המטפיזית הטהורה. סובייקט זה הוא לא אחר מאשר ה"קודש" – או ה"עולם כפי שהוא בעיני ה'" (לעיל ב.2.ג.).

בניגוד לעמדתו של השל, הרב טאו אינו רואה בהיבט הספיריטואלי של תופעת הנבואה כשלעצמו משום מקור להכרה החדשה, אלא דווקא בזיקה של תופעה זו אל "כתבי הקודש" – המעניקים ל"מבט של קודש" תוכן מושגי ממש, ואף משרטטים בקפדנות את קווי המתאר של ה"הכרה-כפי-שהיא-צריכה-להיות". תוכן מושגי זה אינו נוגע רק להבנת מבנה העולם באופן כללי, אלא גם לפרשנותה הנכונה של כל תנועה תרבותית וחברתית ספציפית – תוך העמדתו במרכז של התנועות הנוגעות לעם היהודי ולחברה הישראלית. אותו "מסתורין" של השל מתפענח לדעת הרב טאו באמצעות "כתבי הקודש", שאף מנסחים את החובות העולות ממנו באופן מדוד ומדויק. בעוד השל ראה בתוכנם של "כתבי הקודש" טקסט הנתון למדרש ואף "חלונות" למפגש רוחני⁴³³ – הרב טאו שואב ממנו תפיסה הנוגעת לממשות.⁴³⁴

בדומה לקאנט, אחת המגמות המרכזיות של הרב טאו העומדת כל העת ברקע הדברים היא האתיקה. אולם בניגוד מסוים לקאנט, הוא מעוניין לבסס את האתיקה מתוך תורת ההכרה המטפיזית ולא כתחליף לה. לדבריו, ביסוס זה יכול להתבצע רק באמצעות שינוי מהותי באישיותו ובהתנהגותו של האדם; וה"קטגוריות" הכרוכות ב"מבט של קודש" והעמדות הנפשיות הנלוות להן מסוגלות לבסס מבחינה נפשית את הנטייה אל הטוב, שכן קבלתן תלויה בשינוי היחס אל החושים, בהכרת הממשות הרוחנית הנוכחת בהיסטוריה האנושית (שאף היא בעלת מאפיינים אתיים מובהקים) ובהבנת ייעודו של העם היהודי.

המטפיזיקה של הרב טאו לא מציגה רק אלטרנטיבה לקאנט במונחיו שלו, אלא גם דחייה מסוימת של טענות הביקורת של היגל ושל ממשיכיו. הרב טאו – בעקבות הראייה קוק – מקבל את קביעתו של היגל שהסובייקט הוא אכן תנועה מתנועות היש ולא הכרה בלבד המרחפת בעולם; אולם לטענתו פרשנותו העצמית של הסובייקט – וממילא גם פרשנותו לתהליכים המתרחשים סביבו – אינן נתונות בידו, אלא דורשות "קטגוריות" מוצקות. זאת משום שכל פרשנות הנובעת ממקור אנושי היא "קצרת ראייה", שכן היא איננה מסוגלת לעמוד על המקור ממנו נובעים

⁴³³ השל, **אלוהים**, עמ' 92

⁴³⁴ השווה לניסוחיו החריפים של השל בנוגע להפיכת התורה לאלילות, **אלוהים**, עמ' 326-327: "מאז ומעולם סבלה הדת מן הנטייה להפוך למטרה בפני עצמה, לבודד את הקדוש, להפוך לקרתנית [...] גם חוקי התורה אינם ישים מוחלטים. אין דבר העובר תהליך של האלהה"; שם, עמ' 257-258; שם, עמ' 149 על כך שאין לקרוא את המקרא כטקסט נחרץ, בעל תיאולוגיה שיטתית; שם, עמ' 217-219. בונדי, **איכה**, עמ' 262-270 מתאר כיצד מלחמת ששת-הימים גרמה להשל מגמה של יתר-קונקרטיזציה ביחס ל"כתבי הקודש", אם כי ניתן לראות בבירור שהוא עדיין לא השתמש בהם כ"קטגוריות".

התהליכים השונים, ואף על מקור התנועות של הסובייקט עצמו.⁴³⁵ על מנת לפרש נחוצה לסובייקט אמת מידה חיצונית לו, ומשום כך לא די בדיאלקטיקה עם הממשות אל אלא יש צורך ב"כתבי הקודש". "כתבי הקודש", אם כן, משמשים לרב טאו מקור לקטגוריות חילופיות להכרת האדם והיש, ובניגוד לדעתו של היגל קטגוריות אלו אינן צריכות ואינן יכולות לאבד את ממשותן בתהליכי ההתפתחות של החברה והתרבות. אדרבה: הן בעלות מעמד של בכורה ביחס אליהם, שכן תהליכים אלו מהווים ביטויים חלקיים לסך השלם המתואר ב"כתבי הקודש", בדמות "האדם-כפי-שהוא-צריך-להיות" (לעיל ב.ג.2).⁴³⁶

בשולי הדברים ניתן להציע, שמשנותיהן של השל ושל הרב טאו – המציגות שתיהן אלטרנטיבה לתורת ההכרה של קאנט – מהוות גם גלגול מודרני של המחלוקת בין תנועת החסידות והמתנגדות: תנועת החסידות בראשיתה שאפה להעמיד השקפת עולם ספיריטואלית של הממשות, המבוססת על תופעת הנבואה ונוכחות האלוהים, תוך טשטוש הקווים הנוקשים של ההלכה; כאשר מולה הציבה המתנגדות פרקטיקה של למדנות ודקדוקי-הלכה, שאף נתנה בידם קנה מידה מטפיזי לאחיזה ביש. מדובר בדגשים פנים-יהודיים שונים ואף קוטביים, כאשר ביחס לעולם המחשבה הכללי משותפות להם הנחות יסוד רבות.

⁴³⁵ יסוד החוזר על עצמו בשיחות רבות. השווה: **לאמונת**, ח"א, עמ' קנד-קנה, שם מבאר הרב טאו את המבנה השיטתי שבו קיימים דחפי עומק מחד, וניסיונות אנושיים להסביר אותם מאידך. כל ניסיון-הסבר שכזה סופו להישלל, תוך כדי מפח-נפש: "הצורה החילונית לא תחזיק מעמד, מפני שכל הרעיונות החילוניים זמנם קצוב ואינם אלא התרגשות לשעה"; שם, ח"ב, עמ' פט; **כי עין**, עמ' קלה-קלו: "עצם ההווה, חוקיה וסדריה, יצירת המינים, מבנה האנושות, תכנון ההיסטוריה וכל המהלכים הכוללים והיסודיים של בניין העולם – כל אלה אינם שייכים כלל לתחום הבחירה והעשייה האנושית. בתחום זה אין לאדם כל נגיעה. כל הכרת האדם ועבודתו אפשריים רק לאחר שכבר ישנה מציאות, ובתוכה הוא פועל, אך אין הוא יוצר את עצם המציאות"; שם, עמ' קיט: "אמנם מופיע הכל לנגד עינינו בצורה של חול, על ידי אנשים הנדחפים לפעילותם מכל מיני חשבונות צרים, אנושיים, אך יודעים אנו באמונה נאמנה, על פי מקורותינו, שמה שדוחף אותם ומה שמעורר אותם הוא עליון ונשגב מכל מה שהם מדמים וחושבים. הם מסבירים את התעוררותם בהסברים בטלים וחיצוניים, בנימוקים דלים ויבשים, אולם באמת נדחפים הם לפעילותם מכוח הנשמה הגאולית היתרה החפצה בהתגלותה".

⁴³⁶ ביקורת זו על היגל ניתנת להשוואה לזו של היידגר, ובפרט למתח שהוא יוצר בין הכרה אותנטית והכרה לא אותנטית. גם לדעת הרב טאו העולם נודע לאדם ראשית כל "מבפנים", באמצעות זיקות שהוא מקיים עם ישים נוספים ("היות בתוך עולם"): אלו הן ההכרות הטבעיות השוכנות בנפש האדם בתקופת הילדות, ומציגות בפניו "גודל אין-סופי" ויחס של "תום" ו"אמונה" (לעיל ב.ג.2). כמו כן, גם לדעתו המשמעות הרווחת בחברה כלפי היש, המתפתחות באופן רציונלי, גורמות לניכור ביחסים שבין האדם והעולם. אולם קיים הבדל שורשי בין שתי השקפות עולם אלו: לדעת הרב טאו לא הסובייקט האינדיבידואלי הוא שמעניק משמעות חילופית להווה, ולא החרדה לקיומו האישי, אלא ה"קודש" או: "העולם כפי שהוא בעיני ה". חוויות אינטימיות אלו אינן מכוונות להישאר אינטימיות, אלא להגיע אל שדה הפעילות החברתי-תרבותי ולשנות אותו, בהתאם לפרשנות העולה מהקטגוריות.

דיון ומסקנות

הקודש, שערכו אינו נמצא בלכסיקון הפילוסופי,
שחושבים שמקומו אינו אלא בדת, הוא עצם חכמת הקודש,
המתגלה בקדושה, המתפשטת בכל העולם
הרב דוד כהן, מבוא לאורות הקודש

בעבודה זו ניסיתי להתחקות אחר משנתו העיונית של הרב צבי ישראל טאו, ולהציע את דגשיה העיקריים ואת פרשנותה הייחודית למשנת הראי"ה קוק. אנסה לבחון את שעלה בידי:

כפי שתואר בפרק הראשון, ניתן להבחין עם השנים בהתמקדות הולכת וגוברת של הרב טאו בנושא ה"קודש" ובדרכי ההגעה אליו, הן בפעילותו ובתדמיתו הציבוריות והן בפרסומים השונים הנערכים משיעוריו. התמקדות זו, שנערכת סביב פרשנות לכתביו של הראי"ה קוק, מכילה חידוש הגותי וטרמינולוגי: המושג "קודש", על פי הרב טאו, אינו מתייחס לישות אונטולוגית כלשהי או לחוויות מיסטיות ואקסטטיות, אלא למערך אחר של הכרה, אותו הוא מכנה גם "מבט של קודש". חידוש זה נסקר בפרק השני, תוך התייחסות לקביעות העומדות בבסיסו, לעמדות הנפשיות שהוא דורש ולפרקטיקות הלימודיות המוליכות אליו.

תוך כדי ההתחקות אחר ה"מבט של קודש" ואחר המושגים "קודש" ו"תודעה" נפרשה בפרק השני יריעה מטפיזית שלמה אודות ה"אדם-כפי-שהוא-צריך-להיות": כיצד הוא מסוגל להכיר רבדים נוספים של המציאות, שאינם גלויים לפניו במצבו הנוכחי; כיצד רבדים אלו מתייחסים בין היתר לדחפים רוחניים הפועלים במרחב החברתי-תרבותי סביבו ואף בנפשו שלו; כיצד הכרתם של רבדים אלו תלויה ללא-התר ב"כתבי הקודש" – הן משום ש"כתבי הקודש" מכילים את מערכת המושגים המדויקת הנדרשת לתיאורם, והן משום שלימוד "כתבי הקודש" מוביל לשינוי כולל במערך ההכרה, הנדרש על מנת להתוודע אליהם; וכיצד בסופו של דבר יהיה אדם זה מוסרי יותר ורגיש יותר, בד בבד עם היותו ישראלי יותר ויהודי יותר.

בפרק השלישי הוצג ה"מבט של קודש" כפרשנות לכתבי הראי"ה קוק, תוך השוואה למספר פרשנויות נוספות. עמדתו הפרשנית של הרב טאו התאפיינה כייחודית ביחס לחמישה תחומים עיקריים: האחד, הדגשת הפער והמתח שקיים בין ההווה ובין העתיד, או בין "האדם-כפי-שהוא-כיום" ובין "האדם-כפי-שהוא-צריך-להיות", וממילא הבלטת הצורך בשינוי כולל של ההכרה. השני, פירוט הקביעות המטפיזיות והעמדות הנפשיות הנדרשות על מנת להתקדם לעבר "מבט של קודש". השלישי, קריאת דבריו של הראי"ה לא רק כמסקנה הגותית, אלא גם ובעיקר כתיאור אוטוביוגרפי של התפתחותו הרוחנית, התובע מהקורא לצעוד בעקבותיו. הרביעי, התמקדות במקום המרכזי אותו תופס העם היהודי בתהליך התקדמות ההכרה, ושרטוט קווי המתאר של "המצב השלם" באמצעות מספר חיבורים קאנוניים מתחום מחשבת ישראל. החמישי, ראיית

התהליכים הרוחניים והחברתיים המתרחשים בחברה הישראלית כמוקד של התרחשות תיאולוגית אקטואלית, הקשורה גם לתהליכי ההתקדמות כלפי ה"מבט של קודש".

בפרק הרביעי הוצגה משנתו של הרב טאו על רקע תורת ההכרה הכללית, והתברר ש"המהפכה הקופרניקאית" לה מייחל הרב טאו תלויה באימוץ קטגוריות ההכרה של ה"קודש" באופן יזום. לדבריו, תמונת העולם העמוקה יותר – אותה מציע ה"קודש" – מסוגלת להיות מוכרת רק באמצעות שימוש בקטגוריות ההכרה הללו, שאמורות להיטמע בסופו של דבר בהכרתו של הלומד. בדומה לקאנט, הרב טאו מפתח דגם של "סובייקט טרנסצנדנטלי" שהכרתו היא ההכרה המטפיזית הטהורה, וסובייקט זה הוא לא אחר מאשר ה"קודש", המתגלה באמצעות המושגים של "כתבי הקודש".

האם מדובר בחידוש הגותי של ממש? כפי שגם הרב טאו מעיד על עצמו, מקורותיו לקוחים ממשנתם של הראי"ה קוק ובנו הרצי"ה. יסוד זה של ה"קודש" נבחר בידי הרב דוד כהן, שערך את ספרו של הראי"ה קוק "אורות הקודש", לראשון מבין חמשת היסודות עליהם מושתת משנת הראי"ה.⁴³⁷ כפי שגם הראו ש"ץ-אופנהיימר, רוזנברג ובן שלמה (לעיל ג.2.ג.), הראי"ה עצמו דן ביחס ההכרחי שבין ההכרה והקודש; והפסקה הבאה, אחת מני רבות, קובעת זאת בבירור:

הידיעה מן העולם והמציאות, שבאה מצד החול, אינה עולה אפילו לחלק אחד מני רבבה בערך האמת, לעומת הידיעה העמוקה של העולם והישות בכלל, שבאה מצד הקודש. כי אמתת המציאות והיש הגמור של הכל היא רק בהיות הכל בא מצד ההופעה האלהית, מצד הסתעפות חיים וישות ממקור החיים והיש. שכל מה שמתגלה בתור עולם והויה הוא רק כעין צל קלוש לגבי הישות הטהורה והאדירה שבמקור האלהי. ונמצא שכל ההון המדעי של האדם יעלה ברוממות פאר גדלו רק כשיאצר ויחסן במקור הויתו, שהיא דעת ד' ועזו, **הכרת הכל מצד מקור הכל**.⁴³⁸

בנו של הראי"ה, הרצי"ה, אף יישם את השימוש ב"מבט של קודש" ביחס למאורעות ותהליכים קונקרטיים במדינת ישראל, כגון הקמת המדינה ומלחמת ששת הימים. לדבריו, "כשזוכים להסתכל על המאורעות ההיסטוריים מתוך העין האלוהית, מתוך חיים של אמונה [...] אז רואים 'בשוב ה' את ציון'".⁴³⁹

אולם מקורות אלו מדברי הראי"ה והרצי"ה, עקרוניים ככל שיהיו, לא הפכו את ה"מבט של קודש" ליסוד דומיננטי וחובק-כל כפי שהוא בא לידי ביטוי במשנתו של הרב טאו. במשנתו של הראי"ה הופיעו דגשים נוספים, והניסיון ליישב בין היסודות השונים הוליד פרשנויות מגוונות למשנתו בכלל וליסוד זה בפרט (לעיל ג.1). הרצי"ה התבטא אמנם באופן תיאולוגי ביחס למאורעות השעה – אולם התבטאויות אלו לא התייחסו לרבדים נסתרים או לדחפי עומק אלא היו יחסית טריוויאליות, והן לא לוו בהדרכה לימודית ומטפיזית שיטתית. הרב טאו היה זה שמינף את מקומו של יסוד זה, והעניק לו תשתית מטפיזית שיטתית ואופני יישום יומיומיים. כפי

⁴³⁷ הראי"ה, **אוה"ק**, ח"א מבוא עמ' 18. בנוסף, חלק נכבד מחלק א של הספר מוקדש לבירורה של "חכמת הקודש" ולמבואות הדרושים לה.

⁴³⁸ שם, עמ' ב

⁴³⁹ הרצי"ה קוק, **שיחות הרצי"ה דברים** (ירושלים: ספרית חוה, תשס"ה), עמ' 134

שהתבאר לעיל (א.2.א.), החידוש הכללי בעמדתו של הרב טאו בקרב חוגי "מרכז הרב" היה בגישתו האינטגרטיבית והלמדנית למשנת הראי"ה, ובהנמקה המפורטת והמלווה במקורות לעמדותיו הציבוריות – וחידוש זה מתגלה גם בסוגיה זו של "מבט של קודש".

נושא זה של שיטתיות לימודית ומטפזית נוגע גם למעמדו האישי של הרב טאו.⁴⁴⁰ על אף שיש הטוענים כנגד השימוש-לרעה שעושה הרב טאו ביכולותיו הכריזמטיות,⁴⁴¹ נראה כי פן עקרוני במעמדו האישי אינו נובע מיכולות אלו, אלא מהשיטתיות המטפזית בה הוא נוקט, המקנה לו פופולאריות בקרב לומדי משנת הראי"ה. שיטתיות זו אינה אזוטריה או מבוססת-כריזמה, אלא אדרבה: מאופיינת בדקדקנות טקסטואלית, לוגיקה מוקפדת ולמדנות. לדבריו, הנחות היסוד של חשיבתו גלויות ורציונליות, וניתנות לבירור מתוך המקורות ו"בסברות פשוטות".⁴⁴² בחוכמה יבנה בית" מופיעה שאלה שהופנתה לרב טאו, הנוגעת לסמכותו הפרשנית ביחס לרבנים אחרים שאף הם למדו אצל הרצי"ה. לדברי הרב טאו:

זה לא משנה כמה זמן כל אחד היה או לא היה אצל הרב צבי יהודה. זו אינה הסוגיה. אני מסביר את דעתי בסברות פשוטות, ואם יש לך קושיות אתה יכול להקשות אותן.⁴⁴³

העולה מדברים אלו הוא שחוסנו של מערך ההכרה החילופי שמציע הרב טאו נשען דווקא על היותו בלתי תלוי בחוויות מזדמנות; ניתן להנמקה מתוך לימוד המקורות; ניתן להפעלה באופן יזום; מעניק הסברים למגוון תופעות חברתיות ותרבותיות; ומציע פרקטיקות יומיומיות של תרגול.

האם אכן מדובר בפיתוח יכולות אנושיות מתקדמות יותר, מבחינה אפיסטמולוגית ואתית, או בגלגול חדש של דוקטרינת "דעת תורה"?⁴⁴⁴ נראה ששאלת המבחן תהיה ועודנה האם הישענות על "מבט של קודש" תוביל לצייתנות ולהיקבעות שרירותית, או לחיפוש אחר הכרה גדולה יותר, ברוחו של הראי"ה קוק.

ימים יגידו.

⁴⁴⁰ בנוגע למעמדו האישי בקרב הציבור הדתי לאומי עיין: אתר המכון הישראלי לדמוקרטיה, ערך "הרב צבי טאו".

⁴⁴¹ רוזן-צבי, מטפיזיקה, עמ' 440.

⁴⁴² לאמונת, ח"א, עמ' יא-יב.

⁴⁴³ בחכמה, עמ' 17.

⁴⁴⁴ השווה: בנימין בראון, "דוקטרינת דעת תורה: שלושה שלבים", בתוך: דרך הרוח: ספר היוכל לאליעזר שביד (ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשס"ה), עמ' 537-600.

רשימה ביבליוגרפית

א. ספרים

- אבן חן, אלכסנדר, **קול מן הערפל**, הוצאת עם עובד ומכון שכטר, תל אביב, תשנ"ט
- אוטו, רודולף, **הקדושה**, הוצאת כרמל, ירושלים, תשנ"ט
- איש שלום, בנימין, **הרב קוק – בין רציונליזם למיסטיקה**, הוצאת עם עובד, תל אביב, תש"ן
- אנגלס פרידריך, מרקס קרל, **כתבים נבחרים**, הוצאת הקיבוץ הארצי, מרחביה, תשט"ו
- אפשטיין, דניאל, **קרוב ורחוק**, הוצאת משרד הביטחון, תל אביב, תשס"ה
- בדיחי, הרב יוסף, **יוסף לקח**, הוצאת המחבר, ירושלים, תשע"ב
- בובר, מרטיין, **שתי דרכי אמונה**, הוצאת רסלינג, תל אביב, תשע"א
- בונדי, דרור, **איכה**, הוצאת שלם, ירושלים, תשס"ח
- בן שלמה, יוסף, **שירת החיים – פרקים במשנתו של הרב קוק**, הוצאת משרד הביטחון, תל אביב, תשמ"ט
- ברגמן, שמואל הוגו, **הוגי הדור**, הוצאת מצפה, תל אביב, תרצ"ה
- ברגמן, שמואל הוגו, **הפילוסופיה של עמנואל קאנט**, הוצאת מאגנס, ירושלים, תשנ"ז
- ברגמן, שמואל הוגו, **תולדות הפילוסופיה החדשה**, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים, תשל"ז
- ברגר, פיטר, **הזמנה לפגישה עם הסוציולוגיה**, הוצאת עם עובד, תל אביב, תשל"ה
- ברויאר, יצחק, **ציוני דרך**, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשס"ז
- ברזנר מזור, מוניקה, **אהבה בשליטה**, הוצאת שלם, ירושלים, תשע"א
- גיימס, ויליאם, **החוויה הדתית לסוגיה**, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים, תשס"ג
- גראב, יהונתן, **"יחידי הסגולות יהיו לעדרים"** – עיונים בקבלת המאה העשרים, הוצאת כרמל ומכון שלום הרטמן, ירושלים, תשס"ה
- דן, יוסף, **על הקדושה**, הוצאת מאגנס, ירושלים, תשנ"ח
- היגל, גיאורג פרידריך וילהלם, **הקדמה לפנומנולוגיה של הרוח**, הוצאת מאגנס, ירושלים, תשנ"ו
- היידגר, מרטיין, **הישות בדרך – מבעד לטכניקה אל השפה**, הוצאת לוני כהן, תל אביב, תשנ"ט
- השל, אברהם יהושע, **אלוהים מבקש את האדם**, הוצאת מאגנס, ירושלים, תשס"ג
- ווד, אלן, **עמנואל קאנט**, הוצאת רסלינג, תל אביב, תשס"ו

וינריב, אלעזר, **עיון בהקדמות של קאנט**, הוצאת האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב, תשנ"ו
 חדד, אליעזר, **אהבת הרע בשיטתו של הרמן כהן**, הוצאת תבונות, אלון שבות, תשע"א
 חלמיש, משה, **מבוא לקבלה**, הוצאת ההסתדרות הציונית, ירושלים, תשנ"א
 טאו, הרב צבי ישראל, **לאמונת עתנו**, הוצאת חוסן ישועות, ירושלים, תשנ"ד-תשע"א
 טאו, הרב צבי ישראל, **לדרך הקודש**, הוצאת חוסן ישועות, ירושלים, תשנ"ט
 טאו, הרב צבי ישראל, **נושא אלומותיו**, הוצאת חוסן ישועות, ירושלים, תשס"ח
 טאו, הרב צבי ישראל, **נשמה לעם עליה**, הוצאת עין בעין יראו, ירושלים, תשס"ו
 טאו, הרב צבי ישראל, **צדיק באמונתו יחיה**, הוצאת מכון בניין התורה, עלי, תשס"ד
 טאו, הרב צבי ישראל, **צדקה תרומם גוי**, הוצאת חוסן ישועות, ירושלים, תשע"ב
 יובל, ירמיהו, **קאנט וחידוש המטאפיזיקה**, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים, תשמ"ו
 יובל, ירמיהו, **שפינוזה וכופרים אחרים**, הוצאת ספריית פועלים, תל אביב, תשמ"ח
 יובל, ירמיהו, **שפינוזה וכופרים אחרים**, הוצאת ספרית פועלים, תל אביב, תשמ"ח
 ירון, צבי, **משנתו של הרב קוק**, ירושלים, תשל"ט
 כהן, הרב דוד, **קול הנבואה**, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תש"ל
 לוי, זאב, **הרמנויטיקה**, הוצאת ספריית פועלים, תל אביב, תשמ"ו
 לונדין, חגי, **ביאורים במאמר הדור**, הוצאת בניין התורה, עלי, תשס"ט
 מלכיאל, אליעזר, **כוונה, תחושה, רגש – סובייקטיביות ודרכי הבהרתה הפילוסופית**, הוצאת
 מאגנס, ירושלים, תשס"א
 מנסבך, אברהם, **קיום ומשמעות: מרטין היידגר על האדם, הלשון והאמנות**, הוצאת מאגנס,
 ירושלים, תשנ"ח
 מקינטאייר, אלסדייר, **מעבר למידה הטובה**, הוצאת שלם, ירושלים, תשס"ו
 מרקס, קרל, **כתבי שחרות**, הוצאת ספרית פועלים, תל אביב, תשכ"ו
 סגל, חגי, **אחים יקרים**, הוצאת כתר, ירושלים, תשמ"ז
 סולובייצ'יק, הרב יוסף דב, **איש ההלכה – גלוי ונסתר**, הוצאת ספריית אלינר, ירושלים, תשנ"ב
 סולובייצ'יק, הרב יוסף דב, **דברי הגות והערכה**, הוצאת ההסתדרות הציונית העולמית, ירושלים,
 תשמ"ב
 סיגד, רן, **אקזיסטנציאליזם**, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים, תשל"ה
 פימנטל, דרור, **חלום הטוהר**, הוצאת י"ל מאגנס, ירושלים, תשס"ט
 פינקרד, טרי, **היגל: ביוגרפיה**, הוצאת רסלינג, תל אביב, תש"ס
 קאנט, עמנואל, **ביקורת התבונה הטהורה**, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים, תשי"ד

קאנט, עמנואל, **הנחת יסוד למטפיזיקה של המידות**, הוצאת מאגנס, ירושלים, תשס"ז

קוק, הרב אברהם יצחק הכהן, **אגרות הראי"ה**, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשנ"ה

קוק, הרב אברהם יצחק הכהן, **אדר היקר**, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, לש"ה

קוק, הרב אברהם יצחק הכהן, **אורות הקודש**, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תש"ן

קוק, הרב אברהם יצחק הכהן, **אורות**, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשנ"ג

קוק, הרב אברהם יצחק הכהן, **מאמרי הראי"ה**, לש"ה, ירושלים, תשמ"ד

קוק, הרב אברהם יצחק הכהן, **שמונה קבצים**, לש"ה, ירושלים, תשס"ד

קוק, הרב צבי יהודה הכהן, **להלכות ציבור**, לש"ה, ירושלים, תשמ"ז

קוק, הרב צבי יהודה הכהן, **שיחות הרצי"ה דברים**, הוצאת ספרית חוה, ירושלים, תשס"ה

קליין, יצחק, **הדיאלקטיקה של האדון והעבד**, הוצאת עם עובד, תל אביב, תשל"ח

קלנר, יוסף, **מילון הראי"ה**, הוצאת נתיבות אמונה, ירושלים, תשנ"ט

קלרק, טימותי, **מרטין היידגר - מבוא**, הוצאת רסלינג, תל אביב, תשס"ז

רביצקי, אביעזר, **הקץ המגולה ומדינת היהודים**, הוצאת עם עובד, תל אביב, תשנ"ג

רוזנברג, שלום, **תורה ומדע**, הוצאת משרד החינוך והתרבות, ירושלים, תשמ"ח

רוזנברג, הרב שמעון גרשון, **בתורתו יהגה**, הוצאת מכון כתבי הרב שג"ר, גבעת הדגן, תשס"ט

רוזנק, אבינעם, **ההלכה הנבואית**, הוצאת מאגנס, ירושלים, תשס"ז

רוזנק, אבינעם, **ההלכה כמחוללת שינוי**, הוצאת מאגנס, ירושלים, תשס"ט

רייכנר, אלישיב, **באמונתו – סיפורו של הרב יהודה עמיטל**, הוצאת ידיעות אחרונות, תל אביב, תשס"ח

שביד, אליעזר, **תולדות ההגות היהודית בעת החדשה**, הוצאת הקיבוץ המאוחד, ירושלים, תשל"ח

שוורץ, דב, **אמונה על פרשת דרכים**, הוצאת עם עובד, תל-אביב, תשנ"ו

שוורץ, דב, **אתגר ומשבר בחוג הרב קוק**, הוצאת עם עובד, תל-אביב, תשס"א

שוורץ, דב, **הציונות הדתית בין היגיון למשיחיות**, הוצאת עם עובד, תל אביב, תשנ"ט

שוורץ, הרב אביהו, **מתוך התורה הגואלת**, לש"ה, ירושלים, תשמ"ד

שטייניץ, יובל, **לעולם תהא המטפיזיקה**, הוצאת זמורה-ביתן, תל אביב, תש"ן

שטיינר, ג'ורג', **משנתו של מרטין היידגר**, הוצאת שוקן, ירושלים, תשמ"ח

שטרסברג, שרה, **תפיסת האדם במשנותיהם של א. ד. גורדון והראי"ה קוק**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, תשמ"ח

שלום, גרשם, **פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה**, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים, תשמ"א

ב. מאמרים, חוברות ועבודות אקדמאיות

"הציבור הדתי והספרות היפה (ויכוח)", בתוך: **זעות** – **בטאון הנוער האקדמאי הדתי**, הוצאת בית סטודנטים דתיים, ירושלים, תשכ"ב, גיליון יח

אביב"י, הרב יוסף, "היסטוריה צורך גבוה", בתוך: **ספר היובל לרב מרדכי ברויאר**, הוצאת אקדמון, ירושלים, תשנ"ב, ח"ב, עמ' 709-771

אביב"י, הרב יוסף, "מקור האורות", בתוך: **צהר**, הוצאת צהר, לוד, תש"ס, גיליון א, עמ' 93-111
אביב"י, יוסף, "אקדמות לקבלת הראייה", בתוך: **אור חדש**, הוצאת אור האורות, בת ים, תשע"א, גיליון 13, עמ' 14-32

אברמוביץ, אודי, "הראייה קוק והשוואה", בתוך: **צהר**, הוצאת צהר, לוד, תשס"ד, גיליון י"ח, עמ' 69-81

אחיטוב, יוסקה, "הרב טאו על האומה הפלשתינית", בתוך: **אקדמות**, הוצאת בית מורשה, ירושלים, כרך י"ז, תשס"ו, עמ' 137-152

איפרגן, פיני, **הטרגדיה בחיים האתיים**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשס"ג

איש שלום, בנימין, "בין הרב קוק לשפינוזה וגיתה – יסודות מודרניים ומסורתיים בהגותו של הרב קוק", בתוך: **קולות רבים** – **ספר הזיכרון לרבקה שץ אופנהיימר**, ירושלים, תשנ"ו, עמ' 525-556

אריאל, הרב ישראל, **כיצד בונים בית**, הוצאת הלב היהודי, יצהר, תשס"ו

ארן, גדעון, **מציונות דתית לדת ציונית**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשמ"ז

בונדי, דרור, "מציאות בגובה השמים", בתוך: **מוסף שבת**, מקור ראשון, כח אדר א תשע"א
בן נון, הרב יואל, "אמונה אל מול הפכיה", בתוך: **על האמונה**, הוצאת כתר, ירושלים, תשס"ה, עמ' 190-242

בן נון, הרב יואל, "כן, תנ"ך בגובה העיניים", בתוך: **הצופה**, י"ב שבט תשס"ב
בן נון, הרב יואל, **המקור הכפול של השראה וסמכות במשנת הרב קוק**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, נובמבר תשס"ח

בן פזי, חנוך, "כמיתרים על עץ – כתבי הקודש והקריאה בהם בעקבות עמנואל לוינס", בתוך: **אקדמות**, הוצאת בית מורשה, ירושלים, תשס"ה, כרך ט"ז, עמ' 33-63

בן שלמה, יוסף, "האידיאלים האלוהיים בתורתו של הרב קוק", בתוך: **ספר השנה למדעי היהדות והרוח**, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תשמ"ח, גיליון כב-כג, עמ' 73-86

בן שלמה, יוסף, "האמונה בתורת הראייה קוק", בתוך: **על האמונה**, הוצאת כתר, ירושלים, תשס"ה, עמ' 388-402

בן שלמה, יוסף, "הרוח והחיים במשנת הרב קוק", בתוך: **דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים**, תשמ"ח, עמ' 257-274

בן שלמה, יוסף, "קבלת האר"י ותורת הרב קוק", בתוך: **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, הוצאת האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשנ"ב, כרך י, עמ' 449-457

בן שלמה, יוסף, "קודש וחול במשנת הרב קוק", בתוך: **קולות רבים – ספר הזיכרון לרבקה שץ אופנהיימר**, ירושלים, תשנ"ו, עמ' 495-523

בן שלמה, יוסף, "שלמות והשתלמות בתורת האלוהות של הרב קוק", בתוך: **עיון**, הוצאת מחברות לספרות, תל אביב, תשמ"ד, כרך לג, עמ' 289-309

בראון, בנימין, "דוקטרינת דעת תורה: שלושה שלבים", בתוך: **דרך הרוח: ספר היובל לאליעזר שביד**, הוצאת האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשס"ה, עמ' 537-600

ברד"ח, הרב אמנון, **אקוסמיזם בתורת הרב קוק**, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך לפילוסופיה, טורו קולג', לש"ה

ברנדס, הרב יהודה, "במאי קמיפלגי", בתוך: **מגדים**, הוצאת הר עציון, אלון שבות, תשנ"ו, כרך כו, עמ' 107-127

ברנדס, הרב יהודה, "ממשמעת למשמעות", בתוך: **הצופה**, סיוון, תשס"א

גולדמן, אליעזר, "התגבשות השקפותיו המרכזיות של הרב קוק", בתוך: **ספר השנה למדעי היהדות והרוח**, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תשמ"ח, כרך כב-כג, עמ' 87-120

גולדמן, אליעזר, "התגבשות השקפותיו המרכזיות של הרב קוק", בתוך: **ספר השנה למדעי היהדות והרוח**, הוצאת בר אילן, רמת גן, תשמ"ח, כרך כב-כג, עמ' 87-120

גולדמן, אליעזר, "זיקתו של הרב קוק למחשבה האירופית", בתוך: **יובל אורות**, הוצאת המחלקה לחינוך ותרבות תורניים בגולה, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 115-122

גולדמן, אליעזר, "ציונות חילונית, תעודת ישראל ותכלית התורה", בתוך: **דעת**, הוצאת בר אילן, רמת גן, תשמ"ג, גיליון 11, עמ' 103-126

דון יחיא, אליעזר, "דמוקרטיה והלכה בקבלת החלטות מדיניות", בתוך: **אקדמות**, הוצאת בית מורשה, ירושלים, כרך ט"ז, תשס"ה, עמ' 11-22

הוס, בועז, "המיסטיקציה של הקבלה והמיתוס של המיסטיקה היהודית", בתוך: **פעמים**, הוצאת יד בן צבי, ירושלים, תשס"ז, גיליון 110, עמ' 9-30

הלברטל, משה, "על מאמינים ואמונה", בתוך: **על האמונה**, הוצאת כתר, ירושלים, תשס"ה, עמ' 11-38

הרמן, יצחק, **אדם חדש: תרגום הגות הראי"ה קוק לתיאוריה חינוכית**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, שבט, תש"ס

וולף, טלי, **שאלת ההווה בהגותו של היידגר**, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך לפילוסופיה, תל אביב, תש"ס

וולפיש, הרב אברהם, "הציונות הדתית בעולם ההרמנויטיקה", בתוך: **קובץ הציונות הדתית**, הוצאת המחלקה לחינוך של הפועל המזרחי, ירושלים, תשס"ו, ח"ב, עמ' 456-465

ורבובסקי, צבי, "מיסטיקה", בתוך: **האנציקלופדיה העברית**, הוצאת החברה להוצאת אנציקלופדיות, ירושלים, תשל"ג, כרך כ"ג, עמ' 346-347

חמיאל, דניאל, **מודל אישייתי במשנת הרב קוק**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשנ"ג

טאו, הרב צבי ישראל, "הוודאות", בתוך: **קובץ שיחות לפורים**, הוצאת שירת ישראל, ירושלים, תשע"א, עמ' עה-צו

טאו, הרב צבי ישראל, "כי ביה ד' צור עולמים", בתוך: **קודש וחול**, הוצאת מכון בניין התורה, עלי, תשס"ז, עמ' נה-פב

טאו, הרב צבי ישראל, "לכו בנים שמעו ליי", בתוך: **עטורי כהנים**, הוצאת עטרת כהנים, ירושלים, תש"ס, גיליון 181, עמ' 22-25

טאו, הרב צבי ישראל, "לכו נא ונוכחה", בתוך: **ערוגות הבשם**, הוצאת הר המור, ירושלים, תשס"ה, ח"ה, עמ' קעא-קפא

טאו, הרב צבי ישראל, "למהותו של חדש אייר", בתוך: **כי עין בעין יראו**, הוצאת עין בעין יראו, ירושלים, תשס"ד, עמ' קח-קכא

טאו, הרב צבי ישראל, "ענוותן כהלל", בתוך: **נעימות בימינך נצח**, לש"ה, ירושלים, תשס"ג, עמ' 18-34

טאו, הרב צבי ישראל, **בחכמה ייבנה בית**, לש"ה, עלי, תשס"ו

טאו, הרב צבי ישראל, **החלומות, השאיפות, חסידים ראשונים**, הוצאת שירת ישראל, ירושלים, תש"ע

טאו, הרב צבי ישראל, **הנשמות החדשות**, הוצאת שירת ישראל, ירושלים, לש"ה

טאו, הרב צבי ישראל, **חיבת ישוב ארץ ישראל**, הוצאת שירת ישראל, ירושלים, תשע"א

טאו, הרב צבי ישראל, **חיוניות ערכי הנצח לערכי התחיה**, הוצאת שירת ישראל, ירושלים, תש"ע

טאו, הרב צבי ישראל, **טביעות עין וסימנים, הספקנות, חוכמות החול**, הוצאת שירת ישראל, ירושלים, תש"ע

טאו, הרב צבי ישראל, **יום העצמאות תשס"ו**, הוצאת שירת ישראל, ירושלים, תשס"ו

טאו, הרב צבי ישראל, **יום עיון למלמדים**, הוצאת שירת ישראל, ירושלים, תשס"ח

טאו, הרב צבי ישראל, **כורעים באבות, יראת שמים, תורה ומדע**, הוצאת שירת ישראל, ירושלים, תש"ע

טאו, הרב צבי ישראל, **מבקשי השלמות**, לש"ה

טאו, הרב צבי ישראל, **מורשת אבות**, הוצאת שירת ישראל, ירושלים, תשס"ט

טאו, הרב צבי ישראל, **עקירה ושתילה של ערכי התחייה**, הוצאת שירת ישראל, ירושלים, תשס"ח

טאו, הרב צבי ישראל, **קובץ שיחות לשבועות**, הוצאת שירת ישראל, ירושלים, תשע"א

טאו, הרב צבי ישראל, **שיעורים בפקנס מ"א**, הוצאת שירת ישראל, ירושלים, תשע"א
כהנא, ברוך, "חדש אסור מן הנפש", בתוך: **אקדמות**, הוצאת בית מורשה, ירושלים, כרך כ"ג, תשס"ט, עמ' 32-7

לאו, בני, "קצה הקו", בתוך: **מוסף שבת**, מקור ראשון, כח אדר א תשע"א
לוינגר, ישראל, **מושג הקדושה במשנת הרב קוק**, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך לפילוסופיה, טורו קולג', ירושלים, תשס"ג

ליכטנשטיין, הרב אהרן, "הוראת הגמרא בישיבות התיכוניות", בתוך: **שנה בשנה**, הוצאת היכל שלמה, ירושלים, תשס"א

מאיר, כנרת, **האם יכולה לנבוע אתיקה מהוויה וזמן**, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך לפילוסופיה, תל אביב, תשנ"ט

מלכיאל, אליעזר, **אימננטיות וגאולה לפי היידגר**, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך לפילוסופיה, ירושלים, תש"ל

סיגד, רן, **מושג האותנטיות בפילוסופיה האכסיסטנציאליסטית**, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, טבת תש"ל

פישר, שלמה, "ציונות דתית על סף האלף השלישי", בתוך: **אקדמות**, הוצאת בית מורשה, ירושלים, כרך כ"ב, תשס"ט, עמ' 38-9

פכטר, מרדכי, "התשתית הקבלית של מושג האמונה והכפירה במשנת הרב קוק", בתוך: **זעת**, הוצאת בר אילן, רמת גן, תשס"א, גיליון 47, עמ' 100-69.

צוריאל, הרב משה, "הקודש, הנסתר והאגדה בהגותו של הראי"ה זצוק"ל", בתוך: **באורו**, הוצאת ההסתדרות הציונית העולמית, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, ירושלים, תשמ"ו, עמ' 152-256

רוזן צבי, ישי, "מטפיזיקה בהתהוותה", בתוך: **מאה שנות ציונות דתית**, עורכים: א' שגיא וד' שוורץ, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תשס"ג, ח"ג, עמ' 445-421

רוזנברג, הרב שמעון גרשון, "מתודה ומוטיבציה בהוראת הגמרא", בתוך: **מים מדליו**, הוצאת המכללה הדתית למורים ע"ש רא"ם ליפשיץ, ירושלים, תשנ"ה

רוזנברג, שלום, "מבוא להגותו של הראי"ה", בתוך: **יובל אורות**, המחלקה לחינוך ותרבות תורניים בגולה, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 105-27

רוזנסון, ישראל, "הרהור על חמורים ואנשים", בתוך: **הצופה**, ט"ז אייר תשס"ב

רוזנק, אבינעם, "אינדיבידואליזם וחברה, חירות ונורמה, קריאה חדשה בכתבי הראי"ה קוק", בתוך: **אקדמות**, הוצאת בית מורשה, ירושלים, כרך י"ד, תשס"ד, עמ' 116-89

רוזנק, אבינעם, "פילוסופיה ומחשבת ההלכה: קריאה בשיעורי התלמוד של הרב י"ד סולובייצ'יק לאור מודלים ניאוקאנטיאניים", בתוך: **אמונה בזמנים משתנים**, הוצאת ספרית אלינר, ירושלים, תשנ"ז, עמ' 275-306

רוזנק, אבינעם, "ציונות דתית בין הרב קוק לתלמידיו: מהצהרת בלפור ועד להתנתקות", בתוך: **מפנה**, הוצאת יד יערי ויד טבנקין, רמת אפעל, תשס"ח, עמ' 36-42

רוס, תמר "התפעמות מעט נמהרת", בתוך: **אקדמות**, הוצאת בית מורשה, ירושלים, תשס"ח, כרך כ"א, עמ' 178-183

רוס, תמר, "אל-מוות, חוקיות הטבע ותפקיד ההשגה האנושית בכתבי הרב קוק", בתוך: **דעת**, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תשנ"ו, גיליון 36, עמ' 35-46

רוס, תמר, "הראייה קוק ופוסט-מודרניזם: הערך ההכרתי של טענות אמת דתיות", בתוך: **אקדמות**, הוצאת בית מורשה, ירושלים, תשס"א, כרך י, עמ' 185-224

רוס, תמר, "מושג האלוהות של הרב קוק" בתוך: **דעת**, הוצאת בר אילן, רמת גן, תשמ"ב, גיליון 8, עמ' 109-128

רוס, תמר, "מושג האלוהות של הרב קוק", בתוך: **דעת**, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תשמ"ג, גיליון 9, עמ' 39-70

שאר-ישוב, אהרן, "השילוב בין הרמב"ם, הקבלה וקאנט בהגותו של רבי שם טוב גפן", בתוך: **הרמב"ם בנבכי הסוד**, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תשס"ט, עמ' 343-350

שאר-ישוב, אהרן, "קאנט והפילוסופיה היהודית", בתוך: *Hebrew Union College Annual*, Cincinnati, OH, Vol. LXVI, 1995, עמ' לא-מ

ש"ץ-אופנהיימר, רבקה, "אוטופיה ומשיחיות בתורת הרב קוק", בתוך: **כוונים**, גיליון 1, עמ' 15-27

שוורץ, דב, "ייחודו של עם ישראל בהגות הציונית דתית", בתוך: **מאה שנות ציונות דתית**, עורכים: א' שגיא וד' שוורץ, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תשס"ג, ח"ג, עמ' 475-532

שוורץ, יהודה, **הוראת תורה שבעל פה – הוראת משנה ותלמוד בחינוך הישראלי, באספקלריא של תכניות הלימודים והספרות הדידקטית**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשס"ב

שטיינזלץ, הרב עדין, "הבעייתיות באורות הקודש", בתוך: **סיני**, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"ו, כרך נז, עמ' קב-קה

שי, אליהו, "הציונות הדתית – בין צדיק באמונתו יחיה לגובה העיניים", בתוך: **צהר**, הוצאת צהר, לוד, תשס"א, גיליון י"ג, עמ' 97-111

שי, אליהו, "עוד על תנ"ך בגובה העיניים – ההשלכות החינוכיות", בתוך: **צהר**, הוצאת צהר, לוד, תשס"ז, גיליון כ"ט, עמ' 109-116

שלג, יאיר, "הרבה טאו נגד הרב טאו", בתוך: **מוסף סוכות**, הארץ, יד תשרי תשס"ה

שלג, יאיר, "רב הנסתר", בתוך: **כל העיר**, כז סיוון תשנ"ו

שרלו, סמדר, **צדיק יסוד עולם**, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, כסלו תשס"ד

ג. ספרים באנגלית

Blattner, W., *Heidegger's 'Being and Time': A Reader's Guide*, Continuum International Publishing Group, New York, 2006

Dreyfus, H., L., *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, MIT Press, 1991

Engels, F., Marx, K., *The German Ideology*, International Publishers Co., U.S.A., 1970

Guyer, P., *Kant and the claims of knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987

Heidegger, M., *Being and Time*, Translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Harper and Row, Publishers, New York, 1962

Pinkard, T., *Hegel's Dialectic: the Explanation of Possibility*, Temple University Press, Philadelphia, 1988

Rahner, K., *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, the Seabury Press, New York, 1978

Scholem, G., *The Messianic Idea in Judaism*, Schocken Books, New York, 1978

Taylor, C., *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979

Taylor, C., *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977

Toews, J. E., *Hegelianism - The path toward Dialectical Humanism, 1805-1841*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985

ד. מאמרים באנגלית

Ameriks, K., "Hegel's Critique of Kant's Theoretical Philosophy", in: *Philosophy and Phenomenological Research*, International Phenomenological Society, Vol. 46, No. 1, Sep., 1985, pp. 1-35

Aviad, J., "The Messianism of Gush Emunim", in: *Studies in Contemporary Jewery*, No. VII, 1991, pp. 197-219.

Don-yehiya, E. "The Negation of Galut in Religious Zionsim", in: *Modern Judaism*, No. 12, 1992, pp. 129-155.

Fine, L., 'Rav Abraham Issac Kook and the Jewish Mystical Tradition', in: *Rabbi Abraham Isaac kook and Jewish Spirituality*, Edited by Lawrence J. Kaplan and David Shatz, New York, 1995, pp. 23-40.

Foucault, M., "What is Enlightenment?", In: *The Foucault Reader*, Edited by Paul Rabinow, Pantheon Books, New York, 1984, pp. 32-50

Hellinger, M., "Political Theology in the thought of Rabbi Abraham Isaac Hakohen Kook, his son Rabbi Zvi Yehuda Kook, and their profound influence on Israeli Politics and society since 1967", in: *Totalitarian Movements and Political Religions*, Volume 9, Issue 4, 2008, pp. 533-550.

Inbari, M., "When prophecy fails? The Theology of the Oslo process", in: *Modern Judaism*, Oxford University Press, Volume 29, Number 3, Oct. 2009, pp. 303-325

Kriegel, U. 2003. "Consciousness as Intransitive Self-Consciousness: Two Views and an Argument", in: *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 33, pp. 32-103

Rintelen, F., "Philosophical Idealism in Germany: The Way from Kant to Hegel and the Present", in: *Philosophy and Phenomenological Research*, International Phenomenological Society, Vol. 38, No. 1, Sep., 1977, pp. 1-32

Ross, T., 'The Cognitive Value of Religious Truth Statements: Rabbi A.I. Kook and Postmodernism', in: *Hazon Nahum*, New York 1997, pp.479-528.

Scott, C., E., "Heidegger, the Absence of God, and Faith", in: *The Journal of Religion*, The University of Chicago Press, Vol. 46, No. 3, Jul., 1966, pp. 365-373

Wilkerson, T., "Kant on Self-Consciousness", in: *The Philosophical Quarterly*, Blackwell Publishing, Vol. 30, No. 118, Jan., 1980, pp. 47-60

Williams, R., "Hegel and Transcendental Philosophy", in: *The Journal of Philosophy*, Journal of Philosophy, Inc., Vol. 82, No. 11, Nov., 1985, pp. 595-606