

הראי"ה והתנין העיוור

"אורות הקודש" ומשנתו של שופנהאואר

בחקר משנתו של הראי"ה יש להבחין בין רבדים שונים שטרם זכו לדיון נפרד או לאינטגרציה המניחה את הדעת. הקושי נעוץ הן ברוחב הטווח עליו מתפרסת השיטה, והן בעומקה. קשיים לא מעטים נגרמים בעקבות הסגנון המיוחד, והשפה — שפעמים רבות היא פרי מאמץ יצירתי מיוחד של הרב. מבין הרבדים השונים שעליהם רמזנו לעיל, רוצה אני להתעכב על שניים: הסיסטימאטי וההשוואתי. ניתן להציע את משנתו של הרב כמערכת הגותית עצמאית, תוך התעלמות מהקשרים היסטוריים אל מקורותיה, ולהיפך ניתן לנסות ולדון על המשנה במסגרת הזרמים ההגותיים המהווים לה רקע, כשאנו מנסים לעמוד על ההבדלים המאפיינים אותה. בזרמים הגותיים כוונתי הן למסורות השונות של ההגות היהודית, והן לשיטותיהם של חכמי אומות העולם. עם כל חשיבותו של הפן הראשון — הסיסטימאטי, הרי שאין לי ספק בנחיצותו של הפן השני — ההשוואתי. וזאת בגין הדגשת הרב — הדגשה החוזרת ונשנית פעמים רבות, שבכל שיטה פילוסופית, ואף דתית, התגלה ניצוץ של אמת, שבלעדיו לא היתה לגישה ההיא אפשרות קיום כלל. ניצוץ זה קיים גם אם בעלי העמדה הפילוסופית אינם מודעים כלל למשמעות האמיתית של אותו ניצוץ, ולפעמים אף טועים בו. גישתו הכללית של הרב לתולדות הפילוסופיה, מודרכת על-ידי עקרון מנחה: "אין לך דבר שאין לו מקום" (ח"ב, תפכ)¹. פירושה של טענה זו היא, שכל שיטה פילוסופית צודקת בגלותה אספקט אחד של המציאות, וטועה בהפכה אותו ליסוד המסכיר את המציאות כולה, ובהתעלמה על ידי כך, מההיבטים המשלימים. ההבנה השלימה של מקומן של הגישות השונות היא אחת המטרות של ההתפתחות

1. המובאות מתוך אורות הקודש יובאו להלן ללא איזכור שם הספר, תוך ציון החלק העמוד לבד. הציטוטים מתוך ערפילי טוהר (ע"ט) הם עפ"י מהדורת ירושלים תשמ"ג.

האנושית ותכליתה — הגאולה: "משיח יפרש תורת משה בזה שיתגלה החיזיון בעולם איך יונקים כל העמים והמפלגות את לשד חייהם הרוחניים מהמקור היסודי האחד" (ע"ט, ט, סב).

ההיזקקות למיתודה השוואתית מחייבת אותנו להתייחס לבעיה נוספת, בעיית הביוגרפיה הרוחנית של הרב. כפי שנראה להלן, פוגשים אנו פעמים רבות התייחסות מפורשת להוגה בן התקופה. דיון ביקורתי בהתייחסות זו היא סוגיה בזכות עצמה. אולם בדיון טרומי זה עלי להתייחס בקצרה להיבט אחר שנראה לי מרכזי מאוד. אם כי יש לפנינו התייחסות מפורשת לפילוסופיה מסויימת, נדמה לי שניתן לשער בבטחה שהתייחסות זו באה לאחר שהראי"ה יצר וחישראל את עיקרי עמדתו בסוגיה. במחקר אחר שטרם ראה אור, מנסה אני להוכיח שכיוונים מסויימים שבהגות החדשה פותחו במקביל — בשפה שונה ובמסקנות אחרות — בפרשנות החסידית של הקבלה. משנתו של הרב הוא פרק שיא בסימפוזיה "חסידית" זו. בפרקים שונים של התפתחותו האינטליקטואלית של הרב, הועמדה משנתו בעימות עם עמדות פילוסופיות כלליות². עימות זה לא היה סיבה גניטית להופעת השיטה, אך נתן הזדמנות מעולה להצגתה ואף להבנתה ברכידים עמוקים יותר. במאמר זה אנסה להדגים את מה שנאמר עד עתה תוך הארת המפגש שבין הגותו של הראי"ה למשנתו הפילוסופית של ארתור שופנהאואר.

א

ארתור שופנהאואר הוא ללא ספק אחד הפילוסופים המרכזיים ביותר במאה הי"ט³. השפעתו הישירה היתה רחבה ועמוקה. אולם מעבר לה נודעת

2. הנזיר הדגיש את השפעת הקבלה על שיטות פילוסופיות שונות, "ולפיכך העסק בספרותם לא רק שאינו מעליב את האנוכיות הלאומית כיון שממנו ניתנה להם" ראה "נזיר אחיו" ספר הזכרון לרב דוד כהן, ירושלים 1977, ח"א עמ' שכ"ז. אך ראה שם הערתו של הרצ"י ז"ל (הערה 11).

3. לסיכום משנתו של שופנהאואר, ראה שמואל הוגו ברגמן: ארתור שופנהאואר, אנשים ודרכים, מוסד ביאליק, ירושלים 1967, עמ' 153-188. וכן היופי והאמנות אצל שופנהאואר, גזית כרך יח, חשון תשכ"א. ובספרו תולדות הפילוסופיה החדשה, שיטות בפילוסופיה שלאחר קנט, ירושלים, 1979. ראה:

A Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, translated by J. Payne, in two volumes, N.Y., Dover Publication, 1958.

חשיבות מיוחדת להשפעתו העקיפה, דרך ניטשה ופרויד, טולסטוי, פרוסט, תומאס מאן ורבים אחרים. כדי להבין את משנתו של שופנהאואר חייבים אנו להיכנס תחילה לעולם ההגות הקאנטיאנית. המציאות כפי שהיא נתפסת על דינו איננה אלא "תופעה". המציאות האמיתית, היא "הדבר כשלעצמו" שאיננה ניתנת לידיעה כלל. התופעות אינן אלא תוצאה של פעולת מערכת התפיסה החושנית שלנו והקאטיגוריות השכליות. משנתו של קאנט הביאה ביסודה לאגנוסטיציזם חדש. על הדבר כשלעצמו (הנואומנון) לא ניתן לומר כלום. במשנתו של שופנהאואר "הדבר-כשהוא-לעצמו" הוא הרצון, שבתור תופעה לובש צורות שונות. "הדבר-כשהוא-לעצמו" איננו מחוץ לאפשרות הנסיון האישי. אמת זה מתגלית לנו מתוך הסתכלות לתוך עצמנו. אנו מגלים את עצמותנו כרצון, ובעת ובעונה אחת מכירים אנו את עצמנו כגוף, דהיינו כחלק של העולם, ולפיכך כדימוי בין הדימויים כולם.

ראייה כפולה זו מעמידה בפנינו במלוא חומרתה את שאלת הדואליזם, בעיית היחסים שבין גוף ונפש. מה הוא היחס בין רצוני להניע את היד לבין תנועת היד? תשובתו הדואליסטית של דיקארט איננה מספקת. איך מתקיים הקשר שבין מציאותנו הרוחנית הפנימית לבין גופנו? אם לא נקבל את העמדה הדואליסטית הרי שעומדים אנו בפני אלטרנאטיבה, כאשר שתי רידוקציות אפשריות. הנסיון הראשון, המטריאליסטי, הופך את הרצון לאחד מכוחות הטבע, אולם דבר זה מסביר לנו את הידוע והמוכר על-ידי הבלתי ידוע, ולמעשה דוחה כל הסבר והבנה. הנסיון השני, האידיאליסטי, הופך את כוחות ותופעות הטבע לזהות במהותן עם המחשבה. אליבא דשופנהאואר שתי אלטרנאטיבות אלו אינן נכונות. הפתרון נערץ בעובדה שהיחס בין שני אספקטים אלה של המציאות, הוא יחס שבין התופעה לדבר כשלעצמו. העולם האמפירי הנתון לתפיסת החושים הוא דימוי. העולם "האמיתי" —

א. שופנהאואר, הגיונות, מבחר מתוך: *Parerga und Paralipomena*, תרגום צ. ויסלבסקי, ירושלים הוצאת שוקן, תשי"ב.

B. Magee, *The Philosophy of Schopenhauer*, N.Y. Oxford University Press, 1983

R. Taylor, Schopenhauer, in *A Critical History of Western Philosophy*, ed. by D. O'Connor, N.Y., The Free Press, London, Collier Macmillan Limited, 1965.

Patrick Gardiner, Schopenhauer, in *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. by P. Edwards, N.Y. The Free Press, 1967, vol. 7 pp. 325-332.

הנואמנלי — הוא הרצון. רצון וגוף אינם מצויים יותר ביחס האדון והעבד. הם אינם אלא שתי תפיסות שונות של אותה מציאות.

הצעד הבא החשוב בשיטתו של שופנהאואר היא ההשלכה מהעולם האנושי, לטבע האלי-אנושי. כל הקוסמוס צריך להיות מוכן לפי הקטיגוריות של הרצון. בנדון זה, המודילים המדעיים — יותר מן הגישות התמימות — מערפלים את המציאות האמיתית. דבר זה נכון במיוחד לגבי המודילים המיכאניציסטיים, קל וחומר כאשר הוגים שונים השתמשו במודילים אלה כדי להסביר את הפעילות האנושית. המאטיריאליזם — הוא ניסודו אבסורד. אכן, שופנהאואר קרוב יותר לגישה האידיאליסטית. אלא שכאן עלינו להדגיש את הצד השני של שיטתו. שופנהאואר עומד מול היגל בזה, שלפי היגל הריאלי זהה עם הרציונאלי, בעת אשר בשביל שופנהאואר הריאלי הוא בטבעו אירציונאלי: רצון עיוור ללא מטרה סופית כלשהי. אחת המסקנות משיטה זו היא ההינתקות בין הספירות השונות שבטבע האנושי, בין התבונה לבין הרצון. הרצון איננו עוד מה שהיה בתורות הקלאסיות, ממצע בין השכל לבין הפעילות. המסקנה הנובעת מניתוח זה היא מהפכנית. התודעה העצמית של סיבות הפעולות איננה בטוחה עוד. אף ההחלטות המודעות מסופקות הן. אנו מחליטים במנגנון המוסתר מהתודעה. האינטואיציות הרגילות שלנו אינן מתארות נכונה את כל ההחלטות האנושיות. התיאוריה האמיתית חייבת להניח את קיומם של תהליכים שונים כהשכחת זכרונות מסויימים, ומעבר לכל את מנגנון הרציונאליזאציה.

את סקירתנו הקצרה נסיים בשתי הערות שיש בהן משום רמז בלבד. שופנהאואר הוא אולי ההוגה המערבי הראשון שעמד על החשיבות הפילוסופית של הסקסואליות. אחת מהנקודות המרכזיות שבשיטתו היא הקשר בין הרצון לבין המין, שהוא "מוקד הרצון" לפי הגדרתו. ההערה השנייה מתייחסת למסקנה האחרונה שיש להסיק מהאיראציונאליות: הפסימיזם. התנאים הקשים שבהם מתלכטת האנושות לא יעברו בעקבות התפתחות והתקדמות, בהיותם האובייקטיביזאציה של האגרסייה והליבידו המצויים בעומק טבענו.

ב. העולם כרצון במשנת הראי"ה

תפיסת מהותו של העולם כרצון מרכזית היא בהגותו של הראי"ה. אין ספק בעיני שהסתכלות זו איפשרה לרב הבנה אחרת של המקורות הקבליים

שלפניו⁴. בולטת ביניהם משנתו של הרמח"ל, וביחוד החלקים הראשונים של קל"ח פתחי חכמה. ננסה לבאר דרכם עקרונות מספר במשנתו של הרב הנוגעים לסוגייה הנדונה כאן, ביחוד בסוגייה האפיסטמולוגית הבאה לידי ביטוי בהמשך דבריו של הרמח"ל:

4. במאמר שכתב הנזיר ר' דוד הכהן על תורת הרצון בכתבי הראי"ה (סיני כרך יז עמ' ל-לה, מבוא לאורות הקודש ח"א עמ' 24 וא"י) מוצגות שיטותיהן של ר' שלמה אבן גבירול ור' יצחק אבן לטיף כמקורות לתורת הרצון הכללי. כבר במאה שעברה עמד החוקר שניאור זק"ש על ההקבלה שבין אבן גבירול לבין שופנהאואר, וכפי שכתב דוד קויפמאן על זק"ש (האסיף ד', תרמ"ח עמ' 184) "לא קם כמוהו חוקר אשר הוציא מאפלה לאור גדול את כל פרשת השפעת הפילוסוף והמשורר ר' שלמה ן' גבירול על בני דורו ועל בני הדורות הבאים אחריו, איש לא ניסה כמוהו להראות את הד קול שיטתו של ר' שלמה ברעיונות החוקר האשכנזי שאפפענהויער" (וראה י' קלויזנר, היסטוריה של הספרות העברית החדשה, ירושלים תשי"ב, כרך ב', עמ' 147). וכך כותב שניאור זק"ש בהמגיד שנה י"ח (תרל"ד) גלין ל"ו עמ' 313: "שיש להשוות את שניהם (רשב"ג ושופנהויר) ... בעיקר התפלספותם". כפי שהוא מוסיף בהערה "ומשכיל אחד מתפלסוף מבני עמנו שהוא תלמידו של שופנהויר והיה אוהב אותו ואהוב לו ראה את דברי אלה בתחיתו (התחיה ב', עמ' 9) וגם שמע את הדברים האלה יוצאים מפורש מפי אליו עוד קודם ... וכתב אח"כ את דבר ההשתוות הזו של הפילוסוף הקדמון היהודי עם הפילוסוף האחרון האשכנזי על מגילת ספר מאחת המגילות העפות אשר לעם אשכנז ושופנהויר עודנו חי אז ואת שמי לא הזכיר" כפי שקלויזנר מעיר כוונתו לדוד אשר. המאמר שאליו מתייחס זק"ש הוא:

Salomon Ibn Gabirol in seinem Verhältnis zu Schopenhauer, Blätter für Litterarische Unterhaltung, 1857.

כפי שמוסר י' קלויזנר משמו של מורו קונו פיישר, במבואו למקור חיים (מקור חיים, ירושלים תרפ"ו, עמ' פא) "היהודי המומר פרויאנשטיט שנעשה "שליח" להפצת תורתו של שופנהויר, מסר לידו של זה את מאמרו של אשר. שופנהויר נדהם ... ואמר שהדמיון מפליא". שופנהויר הכחיש את תלותו הספרותית באבן גבירול, ובמכתב לאשר ניסה להמעט אף בדמיון. אולם, מסיים בצדק י' קלויזנר, שניתן לפקפק בכנותה של הכחשה זו.

נעיר לבסוף שר' שניאור זק"ש מייצג כיוון בספרות ההשכלה במאה הי"ט שנטה למיסטיקה ולניאואופלאטוניות, ואל מול מסורת הרמב"ם העמיד כיוון זה את מסורתו של ר' שלמה אבן גבירול, ר' משה אבן עזרא, ר' יצחק אבן לטיף, ר' שם טוב אבן פלקירה, ובמידה מסוימת גם את ר' אברהם אבן עזרא. וב"היונה" (ברלין תרי"א, עמ' 85) כותב ר' שניאור זק"ש שהיולי השמים והיולי הארץ — שבשיטת הרמב"ן למשל — מקורן בגבירול "ונשתלשלו דעות כאלה לאט לאט מגבירול לראב"ע ומראב"ע לרמב"ן ור' עזריאל ור' לטיף ור' גיקטליה ... עד שפינוצה" ועד רב החסידים

- (ז) הספירות ... אפשר להם לראות בכמה מיני ציורים ודמיונות. מה שבהם לא יש באמת שום ציור ודמות רק נראות בדרך צורה ודמיון והמסתכל בהם באמת יראה שאין הדמיון והצורה אלא מקרית לפי הרואה במ והיינו וביד הנביאים אדמה...
- (ח) יכולות הספירות ליראות בדמיונות אפילו הפכיים זה לזה כמו ממש הרואה בחלום שמתחלפים הנושאים לפניו ברגע אחד...
- (ט) אע"פ שנראים הדמיונות בספי' אעפ"כ אין נראה צורה כצורה גשמית ח"ו... ואפילו הצורה הרוחנית ההיא אינה עצמית בספירות כלל אלא בסוד מלכות המראה הוכחות בדרך הזה.
- (יא) עניין התמונה והדמיון הנמצא בספירות הוא יוצא מספירת המלכות שהיא שורש לתחתונים ומצדה נעשים כולם בצורה שהם נעשים וע"כ אמרו שאי אפשר לעלות או לקבל אלא בה...

קטעים אלה מדגימים את המשמעות האפיסטמולוגית האפשרית בהבנת הקבלה. ואכן כבר באגרת לשמואל אכסנדרוב מביע הראייה את הטענה שקאנט התקרב ליסודות קבליים שונים. האינטואיציה העיקרית של קאנט שהרב קוק מתארה בקיצור נמרץ, נראית לו נכונה:

אמת הדבר, שמאז מעולם ידענו, ולא הוצרכנו לקאנט שיגלה לנו רוזזה, שכל ההכרות האנושיות הינן סוביקטיביות ייחוסיות...⁵

המפורסם לבני חב"ד. ואכן "היולי השמים הוא הנקרא אצל שפינוזה: מחשב בלתי בעל תכלית, והיולי הארץ — הוא הקרוי אצל הפילוסוף הזה התפשטות בלתי בעלת תכלית".

שניאור זק"ש שייך לקבוצת משכילים שראתה עצמה ממשיכה בדרך החכמים והתנגד נמרצות לכיוון הקיצוני המיוצג על ידי אנשי "החלוץ" יהושע השל שור ואברהם קרוכמל. לא רק סמלי הוא שבעת שהחלוץ פירסם את תיקון הדעות של ר' יצחק אלבלג הרציונאליסט, פירסם זק"ש את יצירתו של גבירול ואבן לטיף. בקבוצה זו פוגשים אנו גם גישה חדשה לקבלה ולחסידות העיונית.

יותר קיצוני בכיקורתו נגד הרציונאליזם ונגד הפילוסופיה בכלל היה שד"ל. בין שד"ל וזק"ש התנהל פולמוס ביחוד על מקומה של שיטת שפינוזה כהמשך לגיטימי לשיטתו של אבן גבירול.

5. אגרות הראייה עמ' מז.

ואינטואיציה זו מקבילה לדעתו למושגיה היסודיים של תורת הקבלה: "זאת היא המלכות" בבחינת כלי דלית לה מגרמה כלום, והיא "בית כנסת" או "ירח" המקבלת מאורות. וכל מעשינו, רגשותינו, תפילותינו, הגיונינו, הכל תלוי בזאת: "בזאת אני בוטח".

אם נעזי לשחזר מתוך משפט קצר זה את הרעיון כולו, נוכל להעלות סברה על הסכימה כולה. מה שלמעלה מ"מלכות" מקביל, לדבר כשלעצמו⁶. סברה זו הכרחית בייחוד אם מקבלים את השיטה הפאנאנטיאיסטית, אם הכל אלוקות הרי שה"כל" צריך להיות נתפס על-ידי ה"מלכות". ה"מלכות" הרי היא בחינת קביעת צורה לחומר הנתון מחוצה לה. בנדון זה ישנה הקבלה מדוייקת בין "דלית לה מגרמה כלום" של הקבלה, לבין טענתו של קאנט לפיה צורת תפיסתנו היא ריקה. מכאן שנתונים אנו בעולם פנומינאלי, מבלי שנוכל לפרץ ממנו החוצה. הוא הוא עולם המלכות, עולם ה"זאת" וכל מעשינו, רגשותינו, תפילותינו, הגיונינו, הכל תלוי ב"זאת".

עד כאן ברמז קל על הצד האפיסטמולוגי. הצד השני קשור לקשר שבין המציאות לרצון. מבלי להיכנס לדיון במקורותיו של הרמח"ל, נרמז רק שלפנינו הצגה סיסטמאטית של קבלת האר"י. במרכז השיטה רעיון הצימצום שבאינסוף. עקרון בסיסי זה של השיטה זכה לפירושים שונים ומנוגדים. אם נתעלם מהצדדים ההיסטוריים של המחלוקת, נוכל לקבוע שלפנינו אלטרנטיבה יסודית. האם הצימצום הוא ברצון או בבעל-הרצון? האם במונח "אינסוף" מדובר באל, או ברצונו? ההבדל הזה יהיה בעל משמעות רבה בדורות שלאחר מכן, ובלבוש זה או אחר יעמוד במרכז המחלוקת שבין חסידים ומתנגדים. במשנתו של הראי"ה עדים אנו לדעתי לסניתיזה בין שתי האפשרויות השונות. נעיין אכן בפתח א' של קל"ח פתחי חכמה לרמח"ל: "ייחוד הא"ס (האיך-סוף) ב"ה שרק רצונו ית' הוא הנמצא, ואין שום רצון אחר נמצא אלא ממנו". הקבלה מתארת לפי זה את הפרדוכס של היחס בין רצונו האינסופי של האלוהים לבין הרצונות הפרטיקולריים של הישים, ובני אדם בכלל. אכן, אור אינסוף והצימצום יכולים לרמוז לרצון: "כי הנה כבר ברור לנו שהרצון העליון מצד עצמו הוא בלתי תכליתי... נמצא אע"פ שהוא

6. בתשובתו של אלכסנדרוב מצוי מעין דרש על ה"דינג אן זיך" של קאנט, מקוה אני לפרסם בקרוב ניתוח שלם יותר על חליפת אגרות זו. למרות קרבתו אל קאנט עמדתו של הראי"ה לא היתה כמוכחן אגנוסטית, אף לא בתחום המצומצם של ביקורת התבונה הטהורה.

בלתי תכלית מצד עצמו עזב את בלתי תכליתו בדבר הבריאה". (קל"ח, פירוש לפתח כ"ה). זה פירוש קורדוביריאני לצימצום. מצד שני יכולים אנו לתת פירוש אונטולוגי למערכת כולה. המציאות היא עצמה תוצאה של האור המתגלה בחלל הריק. המציאות נרקמת על-ידי האור עצמו. המציאות זהה עם האור — וממילא עם הרצון. מכאן המשוואה שניחנת לניסוח בקיצור "עצמיותו שהוא רצונו" (ח"ג, לט).

החזון העולמי היותר נשגב, יותר אידיאלי, ויותר תהומי בתהום ההכרה של הביטוי היותר נשגב ויותר חסון בחסינות האמת, הוא העולם בתור הצגה של רצון ה', התגלות רצון אלהים עליון קונה הכל.

כמובן, יכולים אנו לחשוב על העקרון הטריביאלי לפיו, העולם מבטא את רצון האלהים, שהרי נכרא ברצונו. אולם זה רק קירוב ראשוני אל האמת. העולם אינו "תוצאה" של רצון ה', אלא הוא רצון ה' ממש. הוא מופיע בעינינו כקוסמוס, "בתור הצגה של רצון ה'".

הבנה זו של העולם מסביר לנו את אפשרות פעולתו של הרצון. שני הפנים של המציאות באים לידי ביטוי ביחס רצון — יכולת. לכאורה הרצון צריך להיות ממוצע ומתורגם על-ידי מעשים וכלים. אולם לא כן הדבר באמת. הרצון זהה עם היכולת. יש למשוואה זו מגבלות, אולם למרות זאת, היא עקרונית נכונה. הסבר המגבלות נערץ בזה, שאנו רק רצון חלקי, והמשוואה מתקיימת במלוא כוחה לגבי הכוליות⁷. דבר זה מוביל אותנו לעקרון השלישי עליו מושתתת תורתו של הראי"ה בסוגייה שלנו, הוא עיקרון הכוליות. לכאורה נמצאים אנו בפני עמדה שניתן לראותה כמושפעת מן ההגליניזם והאידיאליזם המודרני. אולם מן הראוי להדגיש שגם בתחום זה יש בתורתו של הראי"ה משום פיתוח רעיונות קבליים וחסידים: "חכמת האמת מלמדת אותנו את האחדות העולמית, את הצד של השיורי שיש למצא בהווייה כולה" (ע"ט, זט).

על משמעות הדברים נוכל לעמוד אם נעיין במקבילה מעניינת ב"שפת אמת" לר' יהודה אריה ליב אלתר מגור (פרשת בראשית):
 "וירא אלוהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד", פי' כמ"ש "כל פעל ה' למענהו", כי הכלל לעולם מחובר בכוח הפועל אם כי בפרט יש דברים שמתנגדים להקדושה, אבל בכלל נאמר "הכל ברא לכבודו" ... וזה שאמר

7. היחס רצון-יכולת, דומה ליחס חכמה-מוסר. גם כאן נראים הדברים כאילו לפנינו שני תחומים בלתי תלויים.

"ויכולו" במדרש שנעשה מעשה בראשית כלי והוא על-ידי התכללות ופי' ויכלו מלשון "כלתה נפשי" כי הוא הביטול שכל דבר מתבטל לנקודת חיות שיש בהם מהשי"ת... וכשכל הבריאה מתבטל להכלל שנקרא כנס"י (= כנסת ישראל) זה שמו אחד והוא כלי לעצמותו ית'.

המסקנה בשיטת הראייה כפי שנראה, מקבילה לזו. האדם חייב למצוא את דרכו לשרשו בכל. יש לפניו שתי אפשרויות. הראשונה היא לשקוע באינדיבידואליות יותר ויותר, זה "העתק הרצון הפרטי, בהשתקעותו בהקטנות והפרטיות של השבייה החלקית שהוא אסור בה", ובגין כך לנתק את עצמו ממקור החיים שלו, ולהביא על ידי כך- "אפסיות חלישות כוח, וחשיכה על מהותו היותר פנימית של עצמיותו, שהוא רצונו, שהוא כבודו". האפשרות השנייה היא להיפך להתחבר אל שרשו, שהרי "בהתקדשותו של הרצון הרי הענף דומה לשרשו הגדול, יונק ממנו ומתחבר אליו, ומתמלא מאותו שפעת חייו" (ח"ג, לט). מכאן ש"הננו קרואים להתרומם מעל מעגל קסמים הצר של חשבונות פעוטים" ועי"ז "מחברים אנו את נתוקי החיים אל היריעה הגדולה של החיים", (שם, מ). החיים האינדיבידואליים לכאורה "נתוקי החיים" המנותקים מהכל, צריכים במודע לחזור ולהיות חלק של היריעה השלימה, הקשורה אל הבורא. הכוליות היא אכן ריאלית ולא הפשטה בלבד. הדביקות היא הקשר עם ה"כל" האמיתי: "דביקות... במה שהוא הכל ומקור הכל ויותר כל מן הכל"⁸. הקשר בין היחיד לבין הישות הכוללת, הרי הוא השורש של כל יחיד ויחיד. "הכרה זו [בשורש כל אדם] הוא יסוד המוסר, אפילו החברתי...⁹ ויסוד הענווה אפילו המעשית"¹⁰. הענווה, היא לפי זה

8. במכתב שלו לר' דוד הכהן — הנזיר (אגרות הראייה ח"ג, אגרת תשמ"א, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ז, וכן ב"נזיר אחיו" חלק ראשון, עמ' שי"ב ואי').
9. אכן המוסר איננו ביטוי של חובה כלפי הזולת, אלא יחס של אדם עם עצמו כתוצאה של הכרת הקרבה של האחד לזולת. זו גם עמדתו של שופנהאואר על מהותו של המוסר.
10. שם. אגרת תשמ"א הנה תשובה לאגרתו של הנזיר על נושא הענווה. דווקא בתיאוריה האורגניציסטית מוצא הראייה בסיס לאינטואיציה של הנזיר המקשרת בין ענווה לחידוש: "שהאחדות, החידוש והענווה הנם אחוזים כל כך זה בזה עד ששבים מושג אחד. באחדות השלימה... אנו מוצאים כבר את העושר של כל, שאין בו שום חסר כלל". הענווה אינה סתם התמעטות עצמית אלא החזרת האינדיבידואליות לשורשה. במכתבו מדבר הנזיר על מידת ענווה, אחת מסגולותיו של ישראל העומדת בניגוד ל"נפש רחבה מתלמידיו של בלעם הרשע" (אבות ה, יט), וראה על מושג זה להלן. לפי פירושו של הנזיר — המתאים למה שנאמר כאן — נפש רחבה זו מבטאת את כבוד האני.

ביטוי להכרת מהותנו האמיתית, מהות שהיא מקור החידוש, הכוח הדינאמי והצומח של האדם.

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

ג. רצון ופאנאנטיאיזם

כדי להבין את דיונו של הראי"ה בסוגייה זו, נחלק אותו לרבדיו השונים. נתחיל עם הצד התיאולוגי-קוסמולוגי ונעבור לאחר מכן לצדדים האונטולוגיים והאנטרופולוגיים.

הבעייה הראשונה, התיאולוגית-קוסמולוגית, תפסה תמיד מקום מרכזי בהשקפת העולם הדתית. האם יש לראות את העולם כנתון למרותה של סיבתיות שנקבעה אחת ולתמיד כבריאה, או שמא יש לראות אותו כנתון בכל רגע ורגע לרצון הריבוני של האלוהים שאינו כפוף להגבלות כלשהן, אף לא לתנאים בהן הגביל הקב"ה את עצמו בששת ימי בריאה. החוקיות הטבעית שאנו מגלים בטבע, ושעליה מתבסס המדע, האם אין היא סותרת את הרצון החופשי והריבוני של האלוהים? מבחינה היסטורית ניתן לנסח את הבעייה כהמשך לקונפליקט שבין עמדתו הרציונליסטית של הרמב"ם לוולונטריזם שהוא מפרך. האם העולם מתנהג על פי חוקיות לא-פרסונאלית קבועה ונוקשה, או האם היא תוצאה של התערבות ארביטררית חופשית של הרצון האלוהי. כמו במקומות שונים בשיטתו גם כאן פתרונו של הראי"ה — הוא דיאליקטי, כשהוא מתואר באמצעות הסימבוליקה הקבלית. בעייה זו זהה לפי הרב לבעייה הקבלית הידועה — כסוגיית "עיגולים ויושר". כידוע, קיימים בקבלה שני מודלים שונים ולכאורה מנוגדים, המתארים את השתלשלות הספירות. הדגם הראשון הוא דגם העיגולים. הספירות מופיעות זו בתוך זו כעיגולים קונצנטריים ההולכים וקטנים. הדגם השני — הוא דגם היושר. כאן מתפתחות הספירות בשלושה קוים מקבילים: ימין, שמאל והקו האמצעי, המאזן ביניהם, וכך קוראים אנו ב"עץ החיים" (היכל א' שער א' ענף ג' דרוש עיגולים ויושר) על שתי הבחינות האלו:

אמנם מבואר ופשוט הוא שכמה מיני עולמות נאצלו ונבראו ונוצרו ונעשו אלף אלפים ורבוא רבואות... וכולם הם בצורת עיגולים זה תוך זה וזה לפניו מזה עד אין קץ ומספר וכולם גלדי בצלים זה תוך זה... ועתה נבאר הבחינה הב' שיש ב' ספירות הלא הוא בחינת אור היושר

כדמיון ג' קוים כצורת אדם העליון. והנה... הקו ההוא מתפשט ביושר מלמעלה למטה מראש גג העליון של עיגול העליון מכולם עד למטה... בסוד צלם אדם ישר בעל קומה זקופה... והנה בחינת זאת הב' נקרא צלם אלוהים.

שני הדגמים האלה, השונים ואף לכאורה סותרים, מוצגים בקבלו, ובייחוד בקבלת האר"י כמתארים שתי בחינות או שני היבטים משלימים. הצגה זו היא המוסברת על-ידי הראייה באמצעות הבעייה שזה עתה הזכרנו.

העיגולים הם "חוקי ההווייה המוכרחים... חוקי הברזל האיתנים, שאינם משתנים בפעולתם על גוי ועל אדם יחד". לעומת זה "היושר הוא... החופש המוחלט מצד מקור ההווייה" (ח"ג, כד). האופי הכפול הזה, מאפיין את המציאות כולה, העולמות הגשמיים והעולמות הרוחניים גם יחד¹¹. העיגולים והיושר מתייחסים ביניהם כתופעה לדבר כשלעצמו. העולם מופיע בפנינו כנתון לחוקים שאין להם הגבלה ואין מהם מנוס. אולם אליבא דאמת מאחורי תפיסה זו של העולם כמערכת עיגולים, קיימת המציאות האמיתית של היושר, הריבונות האבסולוטית של הרצון האלוהי. מסקנה זו תואמת לחלוטין את כל מערך האידיאות של הרמח"ל, אם כי בפרטי השיטה יש כאן הבדלים משמעותיים מאוד. מה שנכון לגבי העולם נכון גם לגבי האדם. הדוגמה הקלאסית לפער שבין העולם הפינומנאלי לעולם הנואומנאלי, היא בעיית חופש הבחירה והדטרמיניזם. בעולם הנתון לנסיון האמפירי שולטת קטגוריית הסיבתיות שלטון מוחלט, בעת שאליבא דאמת גם באדם יש בחינת עיגולים ויושר וגם בו יש חופש המסתתר מאחורי הדטרמיניזם הטוטאלי שלכאורה שולט. הדבר הזה מזכיר לנו ללא ספק את עמדתו של קאנט אשר טען מצד

11. יש לדואליות זו גבולות. בתיאור שבעץ-החיים מתוארת לפנינו המציאות היוצאת מאדם-קדמון כבעלת שני שלבים, אותה מציאות שתלוייה ב"אזן, חוטם, פה" (אח"פ) ואתה מציאות שתלוייה בעיניים. המציאות הגבוהה ביותר מתוארת כבעלת בחינה אחת בלבד. דבר זה מובן יפה בפשר המוצע לנו ע"י הראייה (ח"ג, כה): "במה שהעצמות האלוהיות זורחת בקירוב גדול אין לומר טבע כלל, אפילו טבע רוחני מוחלט, ולכן אין באח"פ בחינות עיגולים, רק יושר לבד".

אחד שחופש הרצון האנושי אינו בר-השגה על-ידי התבונה הטהורה, אולם מצד שני — הפוסטולאטים של התבונה המעשית מביאים אותנו להכרה בקיומו. עד כאן הסכימה הקאנטיאנית הבסיסית, שהרב קוק אמנם מקבל. אולם חולשתה של השיטה הקאנטיאנית נעוצה בעובדה, שאין בה הסבר ליחס שבין שני עולמות אלה:

הפילוסופיא שהשיגה את החוק המוסרי הכללי של העולם, וזהו כל יסוד ידיעת האלוהות אצלה, לא יכלה לבא עד העמק הפרטי איך כל האיכות והכמות המוסרית שבנפש האדם היא מופעה מהחוק העליון הזה, והם אחוזים זה בזה כקוי קרני אור השמש היוצאים מן השמש. וחופש הרצון והבחירה וצדדי החיוב וההכרח שיש בזה, בין באדם בין בעולם, כולם אחוזים בכונניות נפלאות, שהן הולכות ומתגלות לפרטיהם ופרטי פרטיהם בסוד ד' ליראיו.

ההבדל הבולט בין גישתו של הרב קוק לגישתו של קאנט, היא בהרחבה שמרחיב הרב קוק את הסתירה הזו מעבר לגבולות היחיד, אל האומה ואל התבל כולו: "ההנהגה האלוהית המקושרת עם היחס המוסרי, בין באישים פרטיים בין בלאומים ובכללים, הכל הוא המשך מן הטבע של המוסר הכללי, הנמסך בעצמיותה של ההווייה שבשם אלוהים" (ח"ג כג).

לא ניכנס עדיין לשאלה זו, אולם נעיר שקטע אחרון זה מצביע על תפיסתו של הרב קוק את הסימבוליזם הפילוסופי של תורת השמות. היחס בין ה"מופעה" (= הפינומן). לבין הדבר כשלעצמו, הוא יחס שבין השמות הקדושים. בשם ההווייה "כסדרו ובכל אופני צירופיו", כלולים "אורות הנשמה הפנימית של כל היש והן כוללות את העבר, ההווה והעתיד למעלה מסדר זמנים וצורתם" (שם). כלומר, מדובר כאן על המציאות כפי שהיא בעצמה מבלי שיוטל עליה החלוקה בין הזמנים, שהן קטיגוריות אנושיות. לעומתה בשם "אלוהים" מרומזת ההנהגה האלוהית, כלומר הטבע, "הנמסך בעצמיותה של ההווייה"¹².

12. היחס הדיאלקטי שבין השעבוד והחרות מתואר באופן מופלא במצה. המצה מוצגת לפנינו בתורה לאור שני טעמים לכאורה סותרים. מצד אחד היא "לחם עוני" (דב' טז, ג) לחם הקשור בשעבוד, מצד שני היא לחם חירות, שהעם נשא על שכמו "טרם יחמץ" (שם' יב, לד) בחפזון הגאולה: "כי לא חמץ כי גרשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה" (ח"ג לט). וכך כותב הרב: "המצה היא לחם עוני ולחם חירות. באותו הזמן שנגלה עלינו מלך מלכי המלכים וגאלנו גאולת עולמים, נוצרה בנשמתנו תכונת החופש, חירות

עד עתה דיברנו על פן אחד של הפראדוקס. רצון האל כפי שהוא בא לידי ביטוי בעולם. אולם לפראדוקס יש גם פן אחר. הפילוסופיה — וביחוד משנתו של הרמב"ם — לימדה אותנו להכיר את הקב"ה כ"מחוייב המציאות", כלומר הישות שקיומה הכרחי!

אנו מדברים באלוהות על דבר ההכרח של המציאות, כלומר אי אפשר כי אם שיהיה מקור אור אין סוף מצוי בצורה של מציאות עליונה (עמ' כו).

הקב"ה קיומו הכרחי. אי־קיומו — לא יתכן¹³. לא כן הדבר בכל הנוגע למציאות. הרמב"ם לימד אותנו להסתכל על המציאות כאפשרית מצד עצמה, וכמחוייבת מבחינת סיבתה. סוד מעשה בראשית נעוץ בהכרת רצונו החופשי של האלוהים הבורא. העולם יכול היה להיברא ולא להיברא. ההכרעה היתה אקט חופשי:

החופש של חידוש הווייתו, בהווייה עצמה לכל צורותיה ניכרים בה סימני ההכרח, מצד המקוריות העליונה של העצמות, וסימני החופש מצד שגופה של המציאות הרי הוא חידוש רצוני, כלומר דבר שולל מההכרח (שם).

שורות אלו מסכמות באופן תמציתי את עמדת הרמב"ם בנושא. אין החוקיות הפועלת בעולם שרירותית. אין אנו מוצאים נמלה בגודל פיל, מפני שיצור כזה הוא מנוגד לחוקי הטבע המבוססים על עקרונות רציונאליים. החוקיות משקפת מעין "טביעת אצבעות" של הבורא: "בהווייה עצמה לכל צורותיה ניכרים בה סימני ההכרח, מצד המקוריות העליונה של העצמות". אולם עצם המציאות והקיום אינם נגזרים משום הכרח, אלא הם תוצאה של הכרעה חופשית.

המציאות כולה היא אכן תוצאה של סינתזה דיאליקטית בין הכרח וחופש. כפי שראינו החופש בא לידי ביטוי בעצם הבריאה. לכאורה ניתן להגביל את החופש האלוקי בזה בלבד, כאילו האופציה האמיתית העומדת בפני הקב"ה

הרצון, המוכשר לשעבוד מלכות שמיים בצורתו האידיאלית" (עמ' לו). פסח הוא עידן התחדשות לנפש הפרטית והכללית, ולפיכך יש לאכול בו מצה, הנותן "כוח חופשי בחירות הקודש".

13. וראה דבריו של הראי"ה בע"ט: "אין שייך לומר רצון כי אם במה ששיך הכרח... ובורא הטבע של כל טבע, לא שייך לגביו רצון כי אם הרבה למעלה מכל מהות של רצון. אמנם אנו אין לנו שום תפיסה ציורית כי אם באיזו מהות של רצון... הננו אומרים על זה רצון הרצונות, רעוא דרעון, ואין אנו יכולים לתפוס איזו תיבה רוחנית יותר שלימה ממהות הרצון" (ע"ט, קלה).

אינה בחירת עולם — מבין העולמות האפשריים הרבים, אלא אם לברוא את העולם היחידי האפשרי, או לא. ניתן לקרוא כך את הרמב"ם. אולם קריאה זו מצומצמת יותר מדי. אליבא דהראי"ה, העולם נברא על ידי רצון חופשי, ומכיל בתוכו גם צלם של הרצון החופשי הזה. החופש שהתגלם בכריאה יצר מציאות שבה "חותם ההכרח ניכר בהווייה, ובתוכיותה חותם החופש", חופש זה שבתוך ההכרח הדטרמיניסטי "מתגלה ביסוד רצוני שבמציאות". אין אנו רשאים לתאר את העולם כמכונה דטרמיניסטית המונעת על ידי חוקים מופלאים וכל-יכולים. העולם מכיל בתוכו גם את הרצון. "אנו פוגשים אותו בחוש — באנושיות הפרטית". הסתכלות על האדם מעידה כמה מחקרים, שהאדם מופעל לא רק על ידי חוקים אלא גם על ידי רצונו. קיומו של הרצון מוסיף דרגות חופש לקוסמוס, שהיה נראה לפנינו לכאורה כמערכת מיכאנית גרידא. הרצון קיים באדם, אבל בא לידי ביטוי גם "ביסוד הרצוני שבמציאות, שהוא מתפשט הרבה מאוד", כלומר הוא קיים גם מעבר לתחום האנושי האינדיבידואלי. הוא "אינו שלול מהכלליות", איננו חסר גם במציאות העל-אנושית, הטבעית. אינו חסר גם "מכלל ההווייה וכל חלקיה".

כדי להבין את הצד האונטולוגי של הסוגיה ניזקק לדברי הרמב"ם בהל' יסודי התורה (א, ג-ד).

הוא שהנביא אומר וה' אלוהים אמת, הוא לבדו האמת ואין לאחר אמת כאמיתתו. והוא שהתורה אומרת "אין עוד מלבדו", כלומר אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו.

זה הרעיון המשמש בסיס לדברי הראי"ה. הפסוק "אין עוד מלבדו" מתפרש לפי פשוטו אין עוד אל מלבדו. הרמב"ם רואה פסוק זה כטוען שאין ישות כלשהי שתהיה גם היא "מצוי אמת" כלומר ישות שמציאותה הכרחית, מחוייב המציאות כמוהו. הפירוש האפשרי השלישי של "אין עוד מלבדו" — הוא פירוש פאנאנטיאיסטי. אין קיום חוץ ממנו, הכל בו, ולא חוצה לו. דגש חזק יותר על משמעות הביטוי הזה יוביל אותנו אל הפירוש הרביעי והאחרון: הפירוש האקוסמיסטי. "אין עוד מלבדו" — פירושו שאכן הקוסמוס אינו קיים. המציאות היחידה היא האלוהים.

גם כאן — אליבא דהראי"ה — אין הפתרון נעוץ בבחירת אחת מהאלטרנאטיבות, אלא בראיית האלטרנאטיבות כמשלימות. מבחינת חיוב המציאות, העולם אינו קיים: "מצד חיוב המציאות האלוקית אין בריאה כלל, ואין עוד מלבדו" (ח"ג, כז). הבריאה היא תוצאה של הרצון: "וכל הנמצא

הוא רק מפני שהמשכת החפץ (קביעה חופשית של הרצון) גורמת שיימצא". הנביעה המחוייבת תוארה על-ידי הפילוסופיה הביניימית על-ידי תהליך האצלה הדרגתית ורציפה. אולם דגם זה אינו מתאר נכונה את הבריאה: "והסיכוב¹⁴ שמחויב המציאות לאפשרות [לאפשרי המציאות] אין בו הדרגה, והוא מעין זריקה. כשלג שתחת כסא הכבוד שזרקו ואמר ליה הוה ארץ" (שם)¹⁵.

אילו היינו מתארים לעצמנו שאנו מדברים שפה שבה רק מונחים דטרמיניסטיים קיימים הרי שעל העולם לא היינו יכולים לדבר: "וכיון שבאמת אין עוד מלבדו אם כן הכל הוא מחויב, כי כל האפשרי אינו באמת מצוי". העובדה הזו היא ללא ספק גרעינה האמיתי של השיטה השפינוזיסטית. טעויות משנתו של שפינוזה הן תוצאה מהשלכה של רעיון שהוא נכון ברמה הגבוהה, למציאות הנמוכה: "ובעומק טוב זה גנוז שורש השרשים של הרע. הכופר בנסים, באפשרות, וטוען — הכל חיוב וטבע, כופר בחידוש ואומר קדמות, מפני שרוח פנימי גבוה מעל גבוה מתנוצץ בו" ההשקפה השפינוזיסטית היסודית הזאת מתבטאת גם בגישות מדעיות דטרמיניסטיות. בתקופה המודרנית אנו עדים לשיטות מעין אלו. "ובכל זמן של עלייה גדולה, קודמת ירידה כזו" אולם בהתפתחותו "שאיר האדם מאחוריו שיטות מעין אלו, ויגיע למצב שבו "יחש המציאות בחלקיו הולך ומובן בשליטה העליונה המטרתית". במקום דרך תפיסה מיכאניסטית יופיע לפנינו העולם במהותו האמיתית, כשאנו תופסים את הסיבתיות הטליאולוגית שבמציאות על כל חלקיה.

תורת הרצון מוצאת אכן את השלמתה ההכרחית באמונה בריאליות של החופש.

14. כלומר ההסכה. השווה שימושו של הרמח"ל במונח זה בקל"ח פתחי חכמה ב, (פירושו): "אך הפועל בכל הסיכוב הוא הרצון העליון".

15. הראי"ה משתמש כאן במונח חבד"י. בתורה זו מוסברת השבירה על-ידי המושג זריקה "כמ"ש השליך משמים ארץ וכו' כמו למשל אדם שזורק כלי ממקום גבוה למקום נמוך אשר בין ב' המקומות אין שום התחברות ורחוקים זה מזה חורק אותם שלא בבחינת המשכה ובעת זריקתו הרי הכלי רחוק מהמקום הגבוה בלי שום התגלות איוו התחברות... כן כבודו יתברך מכניס התגלות כוח היש בבחינת הסתרה אשר אינה בערך התחברות עצמותו ונקרא בחינת זריקה" (שערי היחוד והאמונה לר' אהרן הלוי משטרשיליה, שער כללות היחוד, מז ע"א, הגהה).

ד. הרצון ופעולתו

כפי שראינו קודם, היבט נוסף של תורת הרצון קשור ביחס שבין הרצון לפעולתו, דהיינו ליכולת. טענה זו היא טריביאלית לגבי האלוהים, בו קיים קשר מוחלט בין שני אלה: "היכולת האלוהית בחפצו קשורה" (ח"ג מב). אולם, קשר זה מתאר נכונה אף את הרצון האנושי: "לא נשלל לגמרי רושם זה של יכולת החפץ מהאדם, והוא הולך ומוכר עד כדי המידה של ותגזר אמר ויקם לך".

אין ספק בעיני שיש כאן התייחסות למכלול התופעות המצביעות על השפעת הרצון על המציאות ללא אמצעות הפעילות הרגילה של האיברים¹⁶. אולם הרב קוק מצביע על העובדה שהקשר בין הרצון והיכולת אצל האדם איננו אבסולוטי. הוא יהיה אבסולוטי ב"עלמא דעתיד לאתחדתא" אולם הוא קיים גם בנו היום במידת מה. קיום חלקי זה הוא משמעות דברי חז"ל על הלוח, "אשר ממנו הכל יקום ויפרח בתחיית המתים" (ח"ג מב, מז).

הלוח הוא אותו קשר חלקי, הקיים בין הרצון והיכולת. הדוגמה הפשוטה ביותר לפעולה זו היא התפילה, "הפעולה הכבירה של הופעת התולדה של המבוקש" (שם, נ). היכולת היא פונקציה של הרצון. לכאורה הרצון פועל על ידי כלים. אבל עצם הפעלת הכלים הוא בחינת "נס", "נס פסיכופיזי" ותיכתן פעולה גם ללא כלים: "לא נשלל לגמרי רושם זה של יכולת החפץ מהאדם — — — עד כדי [המידה של] ותגזר אמר ויקם לך". הרצון [ותגזר אמר] יכול לפעול על המציאות [ויקם לך] מבלי אמצעות כלים, בעצם הופעתה. "הרצון הטוב, החופשי מכל מועקה... פועל הוא את פעולתו בלי הרף" (שם, מ). "רוח אלהים הוא המרחף בכל ההווייה" כלומר הרצון הוא בעל עצמה וכוח. כמובן שכוחו מותנה בהתאחדות עם המוסר, והוא "הרצון הטוב". זוהי משמעות כוחם של הצדיקים "כבירי כוח לב, יסודי העולם" (שם, מא).

ההתאחדות המלאה בין רצון ויכולת מתממשת בקב"ה, "היכולת האלוהית בחפצו קשורה". הצדקות הקיימת בכל אדם ("ולפי צדקו של אדם הוא מתדמה ליוצרו" (עמ' מב), היא המקור ליכולת המתגלמת אצל כל אדם. זו משמעות תורת ההידמות. ההידמות לה' הוא העקרון אשר צריך להנחות את

16. שופנהאואר ראה בניסויים הטלקינטיים, ובתופעות פאראפסיכולוגיות אחרות הוכחה אקספרימנטלית לתורת הרצון שילו. דוגמה קלאסית לניסויים אלה שינוי בכיוון מחט המצפן עפ"י רצונו של המדיום.

האדם¹⁷. היותנו נבראים בצלם אלוהים מולידה בנו חובות. אולם היא גם מהווה המטרה המובטחת. וההידמות מסבירה את העובדה ש"דרך הרצון הכל מתעלה, ואי בעו צדיקי ברו עלמא" (עמ' מד)¹⁸.

ההסבר של הקשר הקיים בין הרצון והיכולת באדם צריך הסבר. עולם התופעות איננו אלא תפיסתנו את המציאות כשלעצמה, את הרצון. אולם עולם זה הוא פלוראליסטי. הוא מאוכלס על-ידי "רצונות אינדיבידואליים" רבים. יכולת האדם, פירושה לפי זה גם אינטרפרנציה, הפרעה לרצונות אחרים. היכולת איננה מתקבלת אלא כפונקציה של "הצדקות". "כל דיבור היוצא מנקודת הטוב של הרצון, שהמוסר האלוהי שרוי בו, לפי עומק אמיתתו, לפי גודל התפשטותו במעשים ולפי רום הכרתו בשכל, כך הוא יוצר ופועל. משך החיים של ההווייה, יצירת ברואים, עגלא תלתא וגברא הנם באים על ידי התעלות החפץ של קדושת נקודת הרצון לרום גבהו" (ח"ג, מג ואי').

רצון האדם האינדיבידואלי הוא "האור הרוחני העשיר, החובק בכוחו המון כוחות, והמון תולדות. והננו משיגים כי רצון זה, שאנו פוגשים בתוכיותנו בצורתו הזעירה, ספוג הוא בצימצומו מרצון של מעלה" (שם מה). הכרת האדם את עצמו אין פירושה אכן רק ראיית עצמו בתור רצון, אלא ראיית עצמו כקשור למקורו: "וסוף האדם להתעלות עד כדי הכרת רצונו, עד כדי התוודעות אל עצמו, עד כדי התפיסה העליונה של האושר אשר בעשיית רצונו כרצון קונו, מפני שרצונו איננו כי אם רצון קונו" (שם, מו) זה בעצם משמעות הפאנאנטיאיזם של השיטה "שאינ רצון שום בריה דבר מפורד מהרצון האלוהי הכללי, המתגלה באור כל חי, וכל בריה" (שם, נ).

ה. הרצון הכללי

רמזנו לעיל שהפער שבין רצון ויכולת, מוצא את הסברו בכך שאנו רצונות אינדיבידואליים חלקיים. אך אין הדבר כן במה שנוגע לרצון הכללי:

17. ראה מאמרי "והלכת בדרכיו" בקובץ פילוסופיה ישראלית, בעריכת אסא כשר ומשה חלמיש, הוצ' פפירוס 1983, עמ' 72-92.

18. נוסח ראשון לדעות אלו מצוי בע"ט: "סגולת הדיבור תתגלה בעולם אחרי התגלות סגולת הרצון והמחשבה. הערך של דיבור פשוט שברכה היא ברכה... ושאומו הגזור צריך להיות קם" (ע"ט, עב).

אי אפשר להבין את פליאת הרצון של האדם, בכל פאר חופשו, רק בתור ניצוץ אחד משלהבת הגדולה של הרצון הגדול שכל ההווייה כולה, הופעת רצון ריבון כל העולמים, ברוך הוא (ח"ג, לט)¹⁹.

מחוץ לרצונות האינדיבידואליים, מצויים בקוסמוס גם רצונות קוסמיים: "הרצון הכללי", והרצון במלוא המובן, איננו הרצון המפורט, של איזה דבר מעשה ועניין מיוחד, אלא "הרצון הכללי", "הסכמת החיים" וכדומה²⁰. אכן קיימות ישויות גדולות יותר וכלליות יותר מן אדם — והן בעלות רצון ובחירה, וממילא גם בעלות מוסר (ח"ג יא). הדיבורים על קיטרוג הלבנה וחטא הארץ אינם מיטאפוריים בלבד. הם מתייחסים למציאויות קוסמיות. האדם קשור בהם, הוא ענף בהם, אם כי לא ענף פאסיבי: קיטרוג הלבנה, חטא הארץ, הנם סיבות קודמות לחטא האדם, והאדם הוא ענף, שכוהו גדול גם על שורשו (שם, יא).

כוחו של האדם נעוץ בעובדה, שאם הוא יתקן את חטאנו יביא הדבר לתיקון כללי יותר. הסדר יתהפך, והמסובב ייהפך למסבב. האדם שחטאו הושפע מחטא הארץ, יתקן את עצמו ותיקונו ישפיע על העולם, ואז "הלבנה תצא מקיטרוגה, ותתמלא פגימתה, ולא יהא בה שום מיעוט, כל ההפרעות שבפמליה של מעלה יסודרו, באופן שהטוב רק הוא ינצח" (שם). האנושות היא אחדות אורגאנית, למרות האשלייה של ההפרדה המחלקת בינינו.

עד כאן מימד אחד של אחדות. קיים מימד נוסף לאחדות זו, והיא האחדות ההיסטורית שבין הדורות: "ביסוד התולדתי אשר לו בערך חייו" (ח"ב, רצו). ההפרדה שבין הפרטים השונים בעולם הנה אשלייה: "מי יאמר לנו שיש פירוד" (ח"ב, ש"א). "הרצון החופשי המואר מהשכל העליון, הוא התמצית

19. על סוגיה זו ראה מאמרו של הנזיר: רצון העולם בחכמת הקודש, קובץ זכרון לנשמת... הרב ראי"ה, בעריכת י"ל הכהן פישמן, ירושלים תש"א עמ' לד-לט. כאמור לעיל סוקר הנזיר זצ"ל במאמר זה את מקורות תורת הרצון הכללי במשנותיהם של ר' גבירול ור' לטיף, ובתורת הסוד.

20. אה"ק ג, נט. המונח "הסכמה" הוא לדעתי חידושו של הרב, מלשון "סכום", וכן בסוף הקטע. "התפילה היא מסכמת את החיים כולם, בכל כללותם, בכל עומק עצמות טבעיותם אל הסכום המרומם" שם, ס'.

של ההווייה, המתגלה בפנימיותה, וזאת היא נשמת אדם הראשון, בכל מילואה" (שם, שס"ז).

חטא הרצון הכללי הזה הוא החטא הראשון:
נפלו העולמות בנפילת הרצון... הכל נתקטן אומלל וקדר... להחזיר עטרה ליושנה, להאיר את העולמות כולם מתוך מחשכיהם ... קוראים אנו (ע"ט, קיד).

הרצון הקוסמי הוא "המחולל את החפצים כולם", וכפי ביטוי המליצי של הרב "המשביע לכל חי רצון". הוא המקור של כל הרצונות האינדיבידואליים. הוא מתגלה בפרטים השונים של הקוסמוס, "סעיפיו מתגלים בכל, בדומם צומח חי מדבר, בכל פרטים ופרטי פרטים", ובייחוד בצדיקים: "נשמתיהוהן דצדיקיא משביעים אותו [את הרצון העולמי] רצון" (ח"ב, שסט).

גישה דומה מצוייה אצל שופנהאואר, בעיקר בתפיסת העולם החי. אם לגבי כל אדם קיימת מקבילה נואומנלית למציאות הפינומינאלית, אין הדבר כן בבעלי-החיים. כאן, המקבילה הנואומנלית קיימת לגבי המין ולא לגבי האינדיבידואום. הבחנה זו בין האדם לבעלי החיים נמחקת בהגותו של הרב קוק. את עמדתו ניתן לאפיין בקביעה שהנפשות מסתעפות זו מזו, מתפרטות ונכללות לכל הכיוונים.

כל הכשרונות הנפלאים הנמצאים בבעלי חיים, שלפעמים אנו משתוממים עליהם, והאדם לא יוכל להגיע להם לחקותם כי אם אחרי לימוד גדול וארוך, בכל זאת לא יוכל כי אם להיות רק קרוב לאותה מידה המכוונת שבכשרונותיהם, הם באים אליהם מפני שכל מדרגות בעלי החיים למיניהם, אורות החיים שלהם הם שברים של נשמה גדולה עליונה, מלאה חכמה וכשרון, שנתחלקה לסעיפים רבים (ח"ב, שנח).

השלב הבא הוא ההסתכלות על מכלול החיים כיחידה אחת:
רק למראה עיניים, כל מין וכל פרט הוא מצוי בפני עצמו, העין החדורת רואה לבת חיים גדולה, מאחזת באדם הכללי, לכל פלגיו, שבתוכם חילופי מדרגות רבות במידת האור והחום המתגלה, וכל בריאה גלמית מוכשרת היא רק לחלק קטן מאור זה המאיר בו (שם, שנט).

משנתו של שופנהאואר איננה מספקת גם בעקבות העובדה שאין לוקחת בחשבון את המימד ההתפתחותי. מימד זה מצוי בצורות שונות בשיטות שקדמו לשופנהאואר, למשל בהגליאניזם, אך ביסודו של דבר הגיע לשיאו בתורת ההתפתחות. חסרון זה הוא המביא את שופנהאואר לידי פסימיזם

מוחלט, ולשלילת כל קידמה, ביולוגית והיסטורית גם יחד. מבלי להיכנס כאן לסוגייה זו רוצה אני לרמוז להבדל זה שביניהם. מן המפורסמות הוא שהרב ראה בתורת ההתפתחות תרומה חיובית חשובה של ההגות המודרנית. על-ידי עמדה זו שובר הרב לחלוטין את ההקבלה לשופנהאואר, אנו עומדים כאן בפני סוגייה פילוסופית חדשה: היחסים שבין משנת הרב לעמדתו של ברגסון. גם במשנתו של הוגה זה, המושפע רבות ביודעין ושלא ביודעין משופנהאואר, מוצאים אנו את הנחת קיומם של רצונות כלליים.

רא"ם ליפשיץ מסר מפיו של הראי"ה הערה מעניינת²¹. היא מתייחסת לשני הכינויים הקלאסיים לכפירה: כופר בעיקר ומקצץ בנטיעות, ומקשרת אותם לשיטותיהם של שני פילוסופים גדולים מישראל: שפינוזה וברגסון. שפינוזה לא הודה באצילות, ברגסון הורה שרק האצילות קיימת. שפינוזה קיצץ בנטיעות, ברגסון כפר בעיקר. האמת נמצאת בסינתזה שבין שתי השיטות. הנחת קיומם של אין-סוף וספירות שלימות והשתלמות גם יחד²². גישתו של הראי"ה לבעיית הטוב והרע היא מסקנה ברורה מהשקפתו הכללית. הרב קוק משתמש בכמה דגמים שמחובתנו לנסות ולהבינם. ניתן להציג את הרע כעץ, שרשו שמתחת לאדמה — הוא הטוב, ענפיו ועליו — הם הרע. תיאור זה מכיל בתוכו שני אספקטים פראדוקסאליים. הראשון מתייחס לאפשרויות תפיסתנו. הדבר הנתפס על דינו זהו הרע, הטוב שבו — מתחת לאדמה הוא ואי לכך אף-על-פי שהוא ריאלי אין אנו יכולים לתפוס אותו כלל:

— — — שהיסוד הפנימי של הרע הוא תוכן של טוב ותוכן של טוב שרשי ומעולה מאד. אמנם הסתעפותיו וגילוייו חוץ מן אותו השרש העליון הנם הכל סעיפים רעים, ואנו הולכים ומכירים את ארסם בכל מיני הופעותיהם (ח"ב, תעט).

הרע הוא אכן אילן הפוך, ששרשו העליון הוא הטוב. המשל הזה עתיק יומין הוא, אלא שכאן מקבל הוא משמעות שונה. השורש — הוא המציאות

21. א"מ ליפשיץ, הרב, אזכרה קובץ תורני-מדעי ירושלים תרצז-ח, כרך א' עמ' קע"א.
22. אין ספק שאימרה שנונה זו מתארת יפה את אחת הסינתזות המרכזיות שבהגותו של הרב קוק. הרשיתי לעצמי להפוך את הפירוש המובא על-ידי רא"ם ליפשיץ, נראה לי שכך יצאו הדברים מפי הרב. שימוש באותה הבחנה למטרה אחרת שמעתי לפני שנים מפי הרצי"ה זצ"ל.

האמיתית, הענפים — אינם אלא אשלייה "וענפי הרע, שסרו ביסוד משאיפת שיכלול הטוב, הרי הם באמת רק מציאות מדומה" (עמ' תעה). תכלית ההתגברות על הרע הרי היא הגאולה. אלא שהגאולה אין פירושה ביעור הרע גרידא, אלא יתירה מזו. אין לרע קיום עצמי, הוא תוצאה של עירפול תפיסתנו: "שהופעתם [של ענפי הרע] — אפילו לעצמם — שאינה זורחת כי אם כל זמן שלא נתגלה אור הטוב, המתגלה בכל הודו גם ממעמקי הרע" (שם). לפיכך הגאולה פירושה התודעה "שאינה [הרשעה], מהות מצויה כלל, ורוח הטומאה עוברת מן הארץ — — — ו'ונשגב ד' לבדו ביום ההוא" (שם). האשלייה נעלמת, והעובדה שהכל טוב תיראה עתה בכל זהרה. הדגם השני, שהראייה משתמש בו, הוא הנוסחה שבספר יצירה על "עומק טוב ועומק רע". שני כיוונים אלה מורים לכאורה על הדואליזם היסודי השולט במציאות. אלא שאת הקו האינסופי הזה יש לראות בעצם כעיגול, שקוטרו אינסופי: "ובאספקלריא של קודש בהירה רואים אנו, שעומק הטוב הוא המסבב את עומק הרע" (אה"ק ח"ב, תעה). הטוב והרע קיימים במציאות החיצונית והפנימית גם יחד: "שאיפת חורבן העולם ישנה במציאות לכל ערכיו, כמו שישנה שאיפת בניינו התעלותו ושיכלולו — (אה"ק ח"ב, תעה). העולם אינו יכול להיות מוסבר אלא על-ידי פעולתם המשותפת של Eros ו-Tanatos גם יחד. הפעילות המוסרית והדתית מוגדרת עתה לא כזו המודרכת על ידי ערכי הטוב, אלא כזו ההופכת טוב לרע: "ולזה נועד גם הרע עצמו, שבתור מהות מצוי עצמי, בפנימיותו, יתעלה גם הוא ויתהפך לטוב" (אה"ק ח"ב, תעה).

מול הפסימיזם שבשיטתו של שופנהאואר, מעמיד הראייה קוק עמדה אופטימיסטית, שאמנם איננה נקייה מדאגה המתייחסת עקרונית לקידמה מתוך חיוב. המקור לאופטימיות זו נמצא בתורת ההתפתחות: התפתחות ההולכת במסלול של התעלות, היא נותנת את היסוד האופטימי בעולם, כי איך אפשר להתיימש בשעה שרואים הכל מתפתח ומתעלה (עמ' תקנ"ה).

בחיוכן של ההתפתחות והקידמה מתמזגת כמשנתו של הרב קוק ההגות המודרנית במוטיבים פילוסופיים וקבליים מתוך ההגות היהודית הקלאסית. תורת ההתפתחות המודרנית מתקשרת עם תורת ההשתלשלות וההאצלה של ימי הביניים. אלא שכאן, יש לעמוד על הבדל עקרוני. תורת ההתפתחות המודרנית, כפי שבאה לידי ביטוי בולט במשנתו של הרברט ספנסר, למשל,

עוברת מהתחתון — הפרימיטיבי, לעליון המתקדם, מהפשוט למורכב, גם כתורת ההאצלה הניאופלאטונית, ובהגות הביניימית קיים מעבר דומה מהפשוט למורכב, אלא שכאן הקוננוטאציה הערכית של מושגים אלה מתהפכת. זאת אבולוציה מהגבוה לנמוך, מהטוב לרע.

הרב קוק מקשר בין שני תהליכים, וטוען, שאין להבין את האחד בלי משנהו; אלו הם שני שלבים של תהליך אחד: האצלה ואבולוציה.

זיקה זו מתחייבת במיוחד, כשאנו שואלים לא על עצם תהליך ההתפתחות אלא על הסברו וקביעת סיבותיו. יש להבחין בין שתי שאלות אלו, שהרי בהסכמתנו לקיום של תהליך התפתחותי אין התחייבות כלשהי להסבר מניעיו. הבחנה זו בולטת במיוחד, כשאנו מבחינים בין שני מרכיבים שונים של מושג ההתפתחות. התפתחות — במובן של תהליך רציף, שינוי מתמיד, שאין בו קפיצות, מול התפתחות שהיא התקדמות במובן של תהליך בעל כיוון, העובר ממצב "חיובי" פחות, למצב "חיובי" יותר, כשקיימת התאמה בין חיוב גובר זה, לבין התקדמות הזמן. האם שינוי מתמיד מבטיח גם את כיוון השינוי? מהו העקרון שאתו ניתן לגזור את המשמעות השנייה מן הראשונה. זוהי ללא ספק בעייה מכריעה, שאולי אין לה פתרון כלל.

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

הכרה בעובדה, שלפנינו עמדה שאין לה הסבר רציונאלי בולט יותר כאשר עם עזיבת הרמה העקרונית עוברים אנו לדיון במדעים ספציפיים, כך, לעומת תורתו של הרברט ספנסר, הרואה בהתפתחות מעין עקרון קוסמי, שאיננו מצריך הסבר נוסף, עדים אנו בכיולוגיה לפיתוחן של תיאוריות המסבירות את ההתקדמות. הידועות ביותר הן תורותיהם של למארק, וכמובן של דרווין. כך למשל, בכואה לענות של השאלה שהצבנו לפנינו, מניחה תורתו של דרווין קיומו של מיכאניזם התפתחותי המתבסס על עקרונות שונים, אך המחליף את הגורם הטיליאולוגי — במקרה.

כנגד מושג זה של קידמה, הנתפס כתהליך מקרי, מקשה הרב קוק את קושיותיו, ובתשובתו לשאלה זו מקשר הרב קוק בין המושג הקלאסי של השתלשלות ואצילות לבין המושג החדש של התפתחות — קידמה. ההתפתחות איננה אלא חזרה למצב האורגינאלי — שבו מקור העולם. העתיד והעבר נתפסים לפי זה כדברי הנזיר ר' דוד הכהן ככלים שלובים. הקידמה איננה אלא ביטוי לחזרה — בכיוון הפוך — של השתלשלות

המקורית: "רצוא ושוב". הקדושה שבמקורו של העולם — באה לידי ביטוי בכיוון החיובי של ההתפתחות הקוסמית, וזו היא ה"תשובה", המוצאת את ביטויה בקוסמולוגיה ובכילוגיה, אך גם בעולם החברתי.

אכן התשובה איננה תהליך, או מאורע המוגבל לאדם הפרטי בלבד. היא בעלת משמעות גם לגבי הכלל, החברה, ואף לגבי הקוסמוס כולו. ולא זו בלבד, אלא שדווקא משמעותו הראשונה היא זו הקשורה עם הקוסמוס, בעת אשר ההבנה הרגילה רק נגזרת מאותה הבנה ראשונה. במלים אחרות, תשובת היחיד, במובן המקובל, איננה אלא מקרה פרטי של תשובת הקוסמוס כולו. המעבר בין המשמעות הרגילה של "תשובה" והמשמעות הקוסמית, מתקבלת מתוך שימוש באחד המוטיבים היסודיים המצויים במושג זה: הפיכת הרע לטוב. לפי הרעיון הקבלי, הפיכה זו מתקיימת בספירה בינה, שאחת ממשיותיה היא "תשובה". הפיכת הרע לטוב, פירושה שברמה מסויימת, הרע מקבל את מובנו האמיתי, שהוא מעין טוב נסתר. אולם, אפשר להבין את התשובה הזאת לא כתמונה של מצב סטאטי, אלא כתהליך היסטורי. הפיכה זו של הרע לטוב היא מטרתה של ההיסטוריה הקוסמית כולה ולפי זה, כוח ההתפתחות המתבטא בהיסטוריה האנושית אחד הוא עם הכוח הפועל בטבע כולו.

נסיים סקירה זו על הרצון הכללי בהערה אחרונה. תודעת הקיום הקוליקטיבי מסביר לנו את מושג הדביקות: "חכמת האמת מלמדת אותנו את האחדות העולמית, את הצד של השיווי שיש למצוא בהווייה כולה, עד למעלה — — — זאת היא המגמה של הדביקות האלהית הבהירה" (ח"ב, שצג).

ה"התודעות" האמיתית של האדם עם עצמו פירושה לפי זה הכרת האדם את שורשו. "רצונו של האדם קשור ברצון הא' והוא נובע מזיו אורו. רק כל זמן שאין האדם מגלה בעצמו את היחש הזה, אין מתגלה ברצונו אותה הסגולה האלוהית שבו" (ח"ג, נג).

התפילה לפי זה היא התודעה העצמית של יחש זה, תודעה המביאה את רצון האדם לידי התרוממותו (ח"ג, עד).

הדביקות האלוהית שהיא חיי הכל, אינה זזה משום נמצא באמת, ובכל זאת העילוי של כל היש תלוי באותה המציאות של הדביקות האלוהית, המתנוצצת בהכרה והרגשה (ח"ג, נח).

תודעה זו היא המשמעות האחרונה של עבודת אלוהים: "והאור הגדול של הדביקות האלוהית אשר לצדיקים כבירי כוח ועובדי ה' באמת, בגבורה ובקדושה", והיא היא, הפותחת גם מקורות ידיעה חדשים: "הוא מראה להם את התעלומות הללו בצורה חודרת במעמקי האמת, שאין דוגמתה בכל התגלות שכלית בעולם, כי אם בסוד ד' ליראיו ואת ישרים סודו" (ח"ג, כא). האושר איננו חיצוני לאדם, שהרי הרצון איננו נקבע על-ידי דברים חיצוניים לרצון, אלא על-ידי הרצון עצמו: "המחשבה שהאושר תלוי כמה שהוא חוץ ליכלתו של האדם, ממה שהוא חוץ להווייתו, וחוץ לרצונו מחשבת פיגול היא, רשעות וסכלות היא מרופדת" (ח"ג, קח).

1. הרצון והתבונה

רעיונו של שופנהאואר הרואה ברצון את מהות הדברים, קרוב מאוד לניסוחו של שפינוזה (ג, ז), לפיו "שאיפה זו שכל דבר שואף להתמיד בישותו, אינה אלא המהות שבפועל של הדבר עצמו"²³, אלא שהסדר השתנה. העדיפות אינה ניתנת במשנתו של שופנהאואר למהות, אלא להיפך, לשאיפה עצמה. הצד השווה הבולט שבמשנותיהם נערך בעובדה אחרת. כפי שצבי וולפסון הראה²⁴. הסטואיקאים, שכנראה פיתחו שיטה זו ממקורות אריסטוטליים, מדברים על חפץ הקיום של בעלי-חיים, בעוד שהצמחים למשל, חסרים שאיפה זו, וחייהם מוגנים ומונהגים על ידי הטבע. החלוקה שבין החי והבלתי-חי נעלמת במשנתו של שפינוזה, ואותה "שאיפה להתמדה" קיימת במציאות כולה. חלוקות אלו שבין הדומם, הצומח, החי והמדבר מחווירות ונעלמות מול החלוקה היסודית שבין גוף ונפש, דהיינו בין תוארי המציאות, חלוקה הזוהה במציאות כולה.

23. תורת המידות, בתרגומו של יעקב קלצקין, ליפסיה תרפ"ד, עמ' קנב. על מקורות קדומים ראה ערך Erhaltung במילונו הפילוסופי של אייזלר. על ה-Conatus אצל שפינוזה ראה בספרו של צבי וולפסון The Philosophy of Spinoza (להלן [שפינוזה]). כרך ב' עמ' 195 ואילך. הערכתו של שופנהאואר לשפינוזה מצאה את ביטוייה באימרתו שזמנם ומקומם הטבעיים של שפינוזה וג'ורדנו ברוננו הם בהודו, ורק בעקבות הגילגול הגיעו נפשותיהם הברהמניים לגופים אירופיים.
24. ראה וולפסון [שפינוזה] עמ' 199-201. הוויכוח בין שתי הגישות הוא בעצם חזרה אל הביקורת הסטואיקאנית על העמדה האפיקוראית כניסוחו המוצלח של וולפסון [שפינוזה] כרך ב' עמ' 205.

לראייה אחדותית זו של המציאות, ישנם בפיל' המודרנית שני מקורות. הבולט ביותר הוא הכיוון המטריאליסטי, המיוצג ע"י דיקארט והובס, והמותחת אנאלוגיה בין כוח האינרציה לבין שאיפתם של בעלי החיים להתמדה. המקור השני מנוגד לו, ונציגו הבולט הוא יהודה אברכנאל, המדבר על "האהבה הטבעית" המושכת את הגופים הדוממים למקומם הטבעי. התפתחות זו מגיעה לשיאה במשנתו של שופנהאואר. הטוב וההנאה אינן סיבות השאיפה אלא מסקנתה.

כשהוא מתבסס על הביקורת הקאנטיאנית של המיטאפיסיקה המסורתית, מדגיש שופנהאואר את האינסטרומנטאליות של המחשבה האנושית, כפי שהפרגמטיזם יביע את זה מאוחר יותר, וכפי שניטשה וברגסון יפתחו את זה בכיווניהם הם, האמת חדלה להיות ערך אחרון. כפי שניטשה יבטא את זה, הפונקציות העיקריות של כל קיום אורגאני הם: אינטרפריטאציה, אסימילאציה ודחייה (אלימינאציה). אין מטרתו של האדם לדעת את "האמת" על הסביבה, אלא ל"פרש אותה בצורה הנוחה ביותר לסיפוק צרכיו, תאוותיו או רצונו".

"הפישוט" הוא תנאי הכרחי לאפשריותו של פירוש כזה. ואין פישוט אלא "צימצום". האורגאניזם מתעלם מחלק גדול של התחושות, ואף מספר החושים מהווה צימצום. שלב שני בצימצום, היא הפיכת התהליך המנטאלי לסימן, בו משתמש הזכרון. עקרונות המחשבה, המשפטים האפריוריים של קאנט, ואף חוקי ההגיון אינם אלא מערכת של כללים המותאמת למציאות, אך איננה מתארת אותה. קל וחומר שאין היא יכולה לטעון לאמת כלשהי. תכונתו היסודית של הרצון, הוא עוורונו, דהיינו העוכדה שהוא אל-שכלי, ושהשכל איננו אלא אחת מיצירותיו, מעין נר שהאדם יוצר לו להאיר את דרכו.

החיוב שבשיטתו של שופנהאואר מצוי בראיית מרכזיותו של הרצון, שגיאיתו העיקרית — אליבא דהראי"ה — נעוצה בתפיסת הרצון ככוח עיוור. רצון עיוור מעין זה אמנם קיים, והוא "המעמד השמרי של ההווייה", אולם טעות היא לחשוב שהוא זהה עם ההווייה כולה, עם הרצון כולו.

בני אדם יכולים להיות נתונים תחת המערכת של כוחות הטבע, "ואין להם שאיפה יותר גבוהה מהמילוי של חפצם הטבעי, זהו מלחמת קיומם. כל השכל איננו כי אם משמש לאותו הרצון העיוור" (ח"ג לג). האדם חושב שעושה את מעשיו לשם השגת הנאה ולמילוי תאוותיו. אבל בעצם — הטבע שם לפניו את ההנאה כדי להביאו לקיום הפרט והמין, כחכה המושכת את הדג, אכן

פעולתו של האדם מודרכת על ידי רצון עיוור: "המעמד השיווי של ההווייה".

הרצון העיוור איננו אלא אחת המניפסטאציות של "ההווייה, המחוננת בכל כך עדינות והארה אין סופית, בכל כך שיכלול ושלמות כולית, עד שלא יחסר בה שום עוז ועצמה" (ח"ב, תפב). רצון עיוור זה הנו מציאות בתוך האדם, ובתוך הקוסמוס כולו הוא "הכוח העיוור הפועל כל כך במלא העלם של החושים והדמיונות, הרגשות והשאיפות וגם המחשבות האנושיות, ובכל היקום המוחש, כהמעמד השמרי של ההווייה" (שם): כוח אינרציה קוסמי. המקור הישיר לביטוי "תנין עיוור" נמצא בספר הפרדס לר' משה קורדובירו (שער התמורות, פרק ה) ²⁵: "ואין ספק שכמו שיש ליתן טהור וקדוש מזווג התפארת והמלכות והוא היסוד כן יש בצד הטומאה כוח המחבר הכוחות

25. פרדס רמונים מהד' ירושלים תשכ"ב כרך שני דף נ"ה ע"ב. וראה ג' שלום קבלות ר' יעקב ור' יצחק בני ר' יעקב הכהן בקובץ מדעי היהדות ספר ב' (ירושלים תרפ"ז) עמ' 263-262. קטעים מתוך הדיון בתנין העיוור הובאו בספר הפליאה דף ט"ז ע"ד ואילך. בפירושו של הראי"ה יכול לדעתי העיוורון לתאר שני דברים:

(א) האיראציונליות: הרמב"ם ביאר במשל העיוור את הרע שאדם גורם לעצמו ולזולתו: "כמו שהסומא מפני שהוא חסר הראות נכשל תמיד, מחבל בעצמו ועושה חבורות לזולתו גם כן, מפני שאין אצלו מי שיורהו הדרך, כן כיתות בני אדם כל איש כפי סכלותו יעשה בעצמו ובזולתו רעות גדולות — — ואילו היה שם חכמה אשר יחסה לצורה האנושית כיחס הכוח הראייה אל העין היו נפסקין נוקין כולם לעצמו ולזולתו" (מו"נ ח"ג, יא).

(ב) אי המודעות: האדם נראה כפועל למלא תאוותיו. בעצם ההפך הוא הנכון. התאוות הן חכות בהן האדם מובל למלא מטרות אחרות שאין הוא מודע להן. בנייהן ה"מעמד השמרי", שימור הפרט והמין.

בביטוי "המעמד השמרי" מיזג הראי"ה לדעתי שני מושגים שונים. "שמרי" מציין את ה"קונטוס" הכוח השומר את המציאות, אך הוא מציין גם את ה"שמרים" שביין. ביטוי לדו-משמעות הזו מצוי באורות התחייה (אורות מ"ה, עמ' פה): "כשם שאי אפשר ליין בלא שמרים, כך אי אפשר לעולם בלא רשעים, וכשם שהשמרים מעמידים את היין ומשמרים אותו, כך הרצון הגם של הרשעים גורם קיום ועמדה לשפעת החיים כולם, של כל הבינונים והצדיקים". בגלות היתה התמעטות השמרים, ובאופן פראדוקסאלי דבר זה גרם לדילדול כוח החיים. לא אכנס כאן לפיתוח המוטיב כולו לענייננו מספיק הקשר שבין השמרים, השמירה על היין והכוחות הויטאליים, כוח החיים. (והשווה אורות עמ' עד: "כורדיא לחמרא") זאת לא הפעם היחידה שחידושי לשון של הראי"ה מצביעים על מיוזג מושגים מההגות הכללית והמסורת היהודית גם יחד. דוגמה בולטת הוא הביטוי "מתהרמנים" (הרמוניה, הורמנא דמלכא).

הללו והוא עיוור... אבל בקדושה הוא בעל עינים "יסוד" של ספירות הטומאה הוא אם כן התנין העיוור. מקור המושג הזה במאמר על האצילות השמאלית לר' יצחק הכהן:

כשם שיש לויתן טהור בים כפשוטו ונקרא תנין כן יש תנין גדול טמא בים כפשוטו, וכן למעלה על דרך הנעלם, והתנין של מעלה הוא שר סומא שהוא כדמיון שושבין אמצעי בין סמאל וליילית ושמו תנין עיוור — — — וכשיגיע הרצון וימעט ויחסר האצילות הבא מצד סמאל וליילית באמצעות השר הסומא בכליון גמור — — — אז יתקיים [מאמר הנביא: "ביום ההוא יפקוד ה' בחרבו הקשה על לויתן נחש בריח ועל לויתן נחש עקלתון" (ישעיה כז, א)].

הראייה מסכים עקרונית שתורתו של שופנהאואר מתארת מציאות, אך לא את כל המציאות:

אין ההשקפה השופנהוירית על דבר הרצון רחוקה מצד עצמה, כל רעתה היא רק מה שתחת להבינה בתור אחד מחזיונות המציאות, יבין בעל השיטה עצמה אותה בתור כל המציאות וסיכתה (ח"ב, תפד).

הרצון נהפך לצד אחד של המציאות בלבד. אולם אל נא נטעה ונקרא את טענתו של הראייה קריאה פשטנית מדי. התבונה איננה מציאות נוספת הנמצאת על-יד הרצון. הם מהווים גם יחד מימדים שונים של מציאות אחת. אליבא דאמת אין הפרדה בין המחשבה והרצון:

אחדות הרוחנית מאחדת בקרבה אחדות המחשבה והרצון... רק בשטחו החיצוני הוא [הרצון] אצלנו אופי משונה מהמחשבה והציוור השכלי" (ח"ב, תל).

נדמה לי שניתן להבין עמדתו זו של הרב, כטוענת שהרצון והמחשבה אינם אלא תוארים שונים של אותה מציאות, כשקיימת ביניהן קורספונדנציה חזקה. דבר זה נכון גם לגבי הגוף והנפש: "עד שהמציאות הגשמית והרוחנית אינם כי אם ערכים משתנים בלבושיהם" (שם). הם לבושים שונים של אותה מציאות. קיימים אכן שלשה דברים שאינם אלא אחד:

ובאים המחשבה והרצון והמהותיות כולה בחוברת. והתעמקות המחשבה והגדלתה היא בעצמה הגדלת הרצון, והגדלת הרצון היא הגדלת המחשבה, ושניהם הם הגדלת המציאות הממשית, והגדלת המציאות הממשית היא הגדלתם" (שם).

הגל ושופנהאואר ראו אכן שניהם נכונה, כל אחד את מחצית המכלול. לפי הגל הממשות אינה אלא ביטוי למחשבה. לפי שופנהאואר הממשות אינה

אלא תפיסתנו את הרצון. שני הקרים הופכים לזהים, אם נזהה את הרצון והמחשבה.

אולם הזהות וההקבלה שבין רצון ומחשבה אינה מושלמת. אין הרצון נדלה בתבונה, קל וחומר שאין הוא פונקציה שלו:

רו שמלאכי השרת משתמשים בו הוא נעשה ונשמע, והקדמת נעשה לנשמע, מי גילה רו זה לבני. רו שמלאכי השרת משתמשים בו. אמר הקב"ה בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע (ח"ג, סב).

הקדמה זו של נעשה לנשמע מוסברת לאור ההנחות האונטולוגיות (שם): משוחרר הוא השכל המעשי, המתאחד עם בינת הלב המקורית החפשית והרחבה, מכל ככל של שכל עיוני שהדמיון ההולל מתעלל בו כחפצו, וסוף מעשה במחשבה תחילה²⁶.

בני האדם מוטלים "בין שני זרמים גדולים: המים העליונים והמים התחתונים"; "הררי האור והאש הרוחניים שלמעלה מן ההכרה"; "והתהומות העמוקים שלמטה מן ההכרה". שני זרמים אלה מתנועעים בתנועה שאיננה פוסקת.

הזהות השלימה בין הכוחות היא המטרה האחרונה של ההתפתחות האנושית.

האידיאל האנושי הוא מזיגת השכל והרצון עד שנוצרת מציאות אחרת "שאינ להם כלל אותו הטבע ואותה התכונה שיש לכל יסוד מהם בפני-עצמו" (ח"ג, פה)²⁷.

תורת הרצון העיוור של שופנהאואר מתאר אכן נכונה רובד אחד של המציאות, את "התנין-העיוור". שופנהאואר הוא האידיאלוג של תנין זה. אולם פילוסופיה זו עלולה להיות מסוכנת. כל שיטה פילוסופית מכילה קורטוב של אמת, אולם היא נהיית מסוכנת כשהיא נהפכת לגורם המשנה את המציאות, לנבואה המממשת את עצמה. האירציונאליות הכרוכה בתורתו של שופנהאואר היא אחת הסכנות לפניהן מועמד האדם המודרני. לשיטה הפילוסופית יש כאן יותר מאשר תפקיד דסקריפטיבי:

26. דבר זה מתאים לגישה הכללית של הראי"ה שכבר הוצגה בערפלי טוהר לפיה "יש רצון גלוי בתוכיות הנפש, רצון הלב" — זה רצון מודע, אולם "יש רצון מסותר בכללות הגוף" רצון בלתי מודע. (ירושלים תשמ"ג עמ' נב; אורות הקודש ח"ב, שסח).

27. אחרות זו היא המיוצגת כנראה ע"י הדעת: "איזה מה חדש יוצא ממיזוגם בצביון של דעת המלא תפארת" (שם, פה).

מובן הדבר שההשתקעות בעומק הרשעה, השעבוד הפנימי אל הרצון העיוור, כששולט בעולם, הרי הוא מגביר את כוחו של תנן עיוור זה, והעולם סובל ממנו, מרוב רשע וכסל מבלי הכיל. ועצם המדע המטעה הזה, כשציווריו מתגברים, הוא בעצמו הנהו הגורם היותר גדול להחשכת העולם... רוחו הטמא נמוג על ידי כן בעצמותה של התרבות האנושית, והווה לה לכוח הפועל, בנימוסיה, תיאורי חייה, אומנתה, שרייה, וכל כבודה המדומה (שם).

ז. הפסימיזם

כפי שראינו עד כה יש להבין את העולם בשיטתו של שופנהאואר לאור העובדה שאין בו תכלית כלשהי, הרצון – עיוור. הוא יוצר לעצמו את התכליות, שאינן אלא אשלייה בלבד. הנצחון על הסבל, מותנה בביטולה של אשליה זו. שופנהאואר ראה את עצמו כמייצגה המערבי של השיטה הבודהיסטית²⁸. חשיבותה נעוצה בפסימיזם שבה. ההסתכלות אל העולם מוכיח את ביטולה של ההשקפה הרציונאליסטית השכיחה "החושבת את הרע הכללי ואת פריו המרובים רק לתוכן עניינים מקריים, שכל היסוד המתמיד שבהם איננו כי אם ההכרח הטבעי של החומר" (ח"ב תפ-תפא). בנידון זה תקפה הביקורת הפסימיסטית, שבאה לידי ההכרה שהרע הוא "כוח עומד, המנביע מקורי רעות מתכונתו העמוקה". הפסימיזם מתאר נכונה את הקוסמוס, אולם איננו מפרש אותו נכונה. איננו צודק כשהוא בא לידי יאוש, "שעמו מקושרת היא הרשעה, הכפירה וכל הנפילות הרעות שלה" (שם, תפא). דווקא העובדה שיש לרע "סידור אורגאניות ובניין (שם, תעט), מוכיחה באופן פרדוכסאלי ש"הרע היסודי" הוא בריאה שיש בה "כוח סידורי" לא רק "מקרי ועראי", והיותה יצירה "מסודרת מעידה תמיד על המסדר והמכונן", גם הרע מעיד על היותו חלק "במגמתה העליונה של ההווייה".

אוסף לדיון על העימות הפילוסופי עם שיטתו של שופנהאואר הערה קצרה. ברצוני לעורר תשומת-לב לתופעה הנראית לי מעניינת מאוד, כוונתי להקבלה הדיאלקטית בין שיטתו של א' פון-הרטמן תלמידו של שופנהאואר,

²⁸ השפעתה של ההגות ההודית מורגשת היטב בהגות האירופאית במאה הי"ט. בתקופה הראשונה בולטת ההשפעה של הברהמניזם, ביחוד של הוודות. בשלב השני מורגש המפגש עם הבודהיזם. הבודהיזם נתפס על-ידי שופנהאואר כמציג את האמת האחרונה של המציאות.

והתיאולוגיה של נתן העזתי²⁹. במשנתו של נתן מוצאים אנו ביטוי למאבק שבין שני כוחות-יסוד. שיטתו היא שיטה דואליסטית-גנוסטית. מקור הרע הוא יסוד באלוהות עצמה המתנגד לבריאה. לפי תיאורו החלל היסודי של הצימצום הוא זירת מלחמה שבין אור מבהיק, אור המחשבה הכורא את העולם, לבין אור חשוך, אור שאין בו מחשבה. האור שאין בו מחשבה אינו רע בעצמו. פעולתו נובעת משאיפה חיובית, שלא ימצא שום דבר מחוץ לאלוהות עצמה, האינסוף הסגור בתוך עצמו. הגאולה מתבטאת בחדירת האור אל המחצית האפלה של המציאות. אצל פון-הרטמן העולם הוא — כמו אצל שופנהאואר — תוצאה של רצון-בלתי-מודע ממנו נובע הקיום וממילא הסבל. אולם קיים גם כל-בלתי-מודע המתנגד לפעולתו של רצון זה. מכאן המלחמה שבין שני הכוחות. נצחון השכל פירושו סוף העולם. מטרתה של הדת היא להציל את האל כרצון, מהיצירתיות שלו עצמו. החטא הגדול ביותר נעוץ בהסתכלות האופטימית על העולם והאמונה בקידמה. אם הפסימיות הנה מסקנה הכרחית מתורתו של שופנהאואר, וכרוכה היא ברצון, אזי דווקא "צהלת הרוח" יכולה לנבוע, רק "מהכרת הטוב המוחלט, הטוב האלוהי" (ח"ב תפ"ה). "צהלת הרוח" מעידה על קיומו של משהו מעבר למציאות שלפנינו.

הקשר שבין פסימיות ובין המין בשיטתו של שופנהאואר הודגשה בביקורתו של הראי"ה (ח"ג, ש). המין יכול להיות תופעה קדושה (כקדושת הזיווג), או להיפך לשקוע במצולות הטומאה. יש קשר בין הפסימיזם לבין תפיסה בלתי נכונה של המין (שם, ש"א).

מובן הדבר שההשקפה הפסימית בעולם, שהיא נאותה לירידה מוסרית, היא נותנת כוח דוחף להנתקתה של תאות המין מן האידיאליות, שכיון שהמציאות בכללה היא רעה רבה, איך יהיה אידיאל להרבות יצורים אומללים. ולפי זה לכל הנטייה כולה אין שורש באידיאל, רק התפרצות התאוה שעושה את דרכה. לא כן היא השקפת הטוב העולמי, ההשקפה האופטימית, של וירא אלוהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד, היא נותנת מקום לאידיאליות. להתפשט גם על הנטייה המינית (שם, ש"א).

29. ראה ג' שלום "סטרא אחרא: הטוב והרע בקבלה" בספרו פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו. רח' וירשובסקי, התיאולוגיה השבתאית של נתן העזתי ב"כנסת" לזכר ח"נ ביאליק ספר ח' (1944). על פון-הרטמן ראה:

E. Von Hartmann, the Philosophy of the Unconscious, Translated by W.C. Coupland, London 1884

גם כאן עלינו להבין שאין הדילימה הזאת נחלתו של האדם הפרטי בלבד. היא נחלתו גם של האדם הכללי, של אותו מכלול אורגאני שאנו קוראים אנושות, ושממנה אנו איברים, מיוחסים אולי, אך איברים. הביטוי של הדילימה הכללית בא לידי ביטוי בהופעת הערלה. "השיקוע של רוח האדם בתוך תאות המין עד כדי צלילה גמורה, עד לכדי אוטם האידיאליות והמוסריות בחוגה, גרמה את תכונת הערלה" (שם). הערלה היא תופעה משותפת לכל המין האנושי. אולם אין היא בגין כך נורמאלית. היא "מעמד פטולוגי". התאווה המינית כוללת בעצמותה ובסעיפיה "את החלק היסודי מכל הנטיות כולן" (ח"ג ש). אולם אף המין מחכה לתיקונו המסומל בברית המילה.

ח. תלמידיו של בלעם הרשע

לשיטתו של שופנהאואר היתה השפעה רבה על ההגות המודרנית וספרותה; אתעכב להלן בשורות מעטות על המפגש עם דעותיו של פרידריך ניטשה³⁰. מתוך מסכת רעיונית סבוכה זו אבחר להלן סוגיה אחת. בעקבות הפילוסופיה של שופנהאואר מצויים "גדודים המגבירים את חילה של הרשעות":

"תלמידיו של בלעם הרשע, שהשתקע בעומק הרצון הגס בכל מלוא כוח חייו, בכל שיעור הקומה של השכלתו, חכמתו, שאיפתו, וברק חזיונותיו, וספיחי הספיחים של תלמידי תלמידיו, הם הם אלה המפריאים את רוחו, בעלי עין רעה ונפש גבוהה ורוח רחבה" (ח"ב, תפג).

לדעתי רומז קטע זה לתורתו של ניטשה, על כל פנים לתלמידיו. שתי קונצפציות נמצאות בעימות, והן מרומזות בניגוד שבין תלמידיו של בלעם

30. על משנתו של ניטשה והיהדות השווה מאמרו של הקדוש הלל צייטלין "אדם עליון או אל עליון" (ביקורת האדם), בספרו על גבול שני עולמות. גישתו של צייטלין שונה מגישתו של הראי"ה. תורת האדם העליון היא דרך לאמונה באל עליון. היא הורסת את הפוויטיביזם, כפי שנובע מהתפתחותו הביוגראפית של ניטשה. צייטלין טוען שניתן להבחין בהגותו של ניטשה שלוש תקופות ברורות המשתלשלות זו מזו באופן דיאלקטי: (1) הפוויטיביזם המדעי; (2) פילוספיית החיים ו-(3) השלב הסופי ("מעבר לטוב ולרע", "כה אמר זרתוסטרה", "המדע העליון"). ההריסה הזאת, ביקורת הדיקאדנטיות של התרבות המודרנית נתפסת על-ידי צייטלין כדחף רליגיוזי ממש.

הרשע לבין תלמידיו של אברהם אבינו, "בעלי העין הטובה, הנפש השפלה והרוח הנמוכה".

ראיית הקשר שבין נפש הפרט לנפש הכללית מביאה את הראייה הרבה אל מעבר להגותו של שופנהאואר, היא מאפשרת לו גם להתמודד עם המהפך ההגותי שבשיטתו של ניטשה. דוגמה ברורה לעימות זה יש לדעתי בקטע של "אורות הקדוש" בו מדבר הרב קוק על רגש מוזר:

יצר הרע נסתר מאד במעמקי הנפש, קנאה מרקב עצמות, המביאה רפיון ומחשכים לכל רעיון של אור... הקנאה היא מוזרה, רבים לא יכירוה, מפני שישנם כמה גורמים שמונעים את השפה מלהביעה, אבל היא ישנה, נרדמה היא במחבואי הנפש האנושית, והיא יוצאת לפעמים בצורות שונות, חרץ מצורתה האמיתית, כדרךן של כל התוצאות של הקנאה שאינן מתלבשות כי אם במלבוש נכרי, ונושאות עליהן תמיד שם זר. הקנאה המוזרה הזאת היא הקנאה באלוהים (ח"ב, שצ"ז).

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

לפי הנתיב הראשון מרידתו של האדם באל נעוצה בהבנה אנטרופולוגית ותיאולוגית בלתי נכונה. המונותיאזם היהודי מקבל את השלמתו בפאנאנתאיזם.

הנתיב השני לעומת זאת, מדגיש לא את הפאנאנתאיזם, אלא את האושר

של השיבה החופשית אל האלוקים. הפתרון של קושיית הקנאה באלוקים: "מה שהוא מיישב את הדעת — הוא יסוד האושר שבחופש", האושר המתווסף לאדם יצור סופי כשהוא מנותק ממקורו האינסופי. כשהוא חוזר "בחופש (ו) אל הטוב". האושר הוא תוצאה של סוף התהליך כש"ישתאב בגופא דמלכא". הדגש בנתיב הראשון הוא על האשלייה שבהכרת האדם את עצמו כפרט נבדל. הדגש בנתיב השני הוא על החזרה החופשית אל המקור. אלו הם שני הצדדים: ההכרתי והרצוני, ההשלמה ביניהם צריכה עיון. התייחסותו של הראייה לסוגייה זו מצויה בעקיפין גם ב"זרעונים"³¹. יש והאדם מורד ב"הכנעה מפני האלוהות". אולם הכנעה זו היא "דבר טבעי בכל נברא", והמרידה בטעות יסודה. היא בעצם תוצאה של תפיסה אנתרופומורפית, של האנשת האל. לכאורה האנתרופומורפיזם פירושו עשיית פסל ותמונה. אולם אין הדבר כך. "ההרגל והדמיון הילדותי" דבק לפעמים אף בהוגה המתוחכם ביותר. האנתרופומורפיזם מתגנב לתוך תוכה של כל שיטה פילוסופית ו"זהו ניצוץ מהפגם של עשיית פסל ותמונה, שתמיד אנו צריכים להיזהר בו הרבה מאוד".

מכאן שהמרד בהכנעה הוא אבסורד: "להתבטל בפני הכללות וקל וחומר בפני מקור ההווייה של הכללות, שהוא חש בו עליונות של אין קץ לגבי הכלליות — לא צער ודיכודן יש בה, כי אם עונג וקוממיות, שלטון וגבורה פנימית מעוטרת בכל יפי" (אורות, קכה). תורת הסוד משנה אכן לא רק את תפיסותינו הקוגניטיביות אלא גם את מצבנו האכזיסטנציאלי. בין תכניו השונים של הדיון ב"זרעונים" בולטת ההדגשה בדבר קיומם של שני סוגים שונים של הכנעה, המתאימים למושגים הקבליים היסודיים: "יראה תתאה" ו"יראה עלאה". "יראה תתאה" היא התוצאה של אותה מחשבה תיאולוגית "בלא השכלה ובלא תורה", "הכרה אלוהית עמומה" ללא לימודיה של תורת הסוד. גישה זו מדברת על יראה מהקב"ה הנתפס כ"כוח תקיף שאין להימלט ממנו והכרח הוא להשתעבד אליו". זו היא יראה של קטנות המוחין ה"מטמטמת את הלב ומונעת את עדינות הנפש של האדם מלהתגבר, ועוקרת את הזיו האלוהי שבנשמתו". לעומתה, "היראה עלאה" היא תוצאה של דעת

31. אורות עמ' קכה ואילך. כידוע פרקי הזרעונים "נדפסו... בקובץ 'התרבות הישראלית' שהיה לבז כפרצת המלחמה של שנת תרע"ד" כדברי הראייה זצ"ל בהקדמתו לספר אורות.

אלוהים שתבנה את היכלה "על משואות החרבות שהכפירה מחרבת" ³² (קכו).

הראי"ה מתאר את התהליך תיאור ציורי. "הקטנתה של הנשמה לפני יוצריה", גורמת ש"כל העוז וההוד שבמחזות המציאות הולך ומתעלה, מתכלל ומתאדר" (אורות, קכ"ה). הקטנת האדם גורמת באופן פראדוקסאלי להגדלת העולם, והגדלת העולם ממלאת את האדם "נחת וחיים לפי אותה מידה שהפרט מכיר את גודל הכלל והדר מקורו". כלשונו של הראי"ה "ההקטנה הטבעית הזאת מצמיחה גדלות אדירה". מול הקנאה לאל, רגש הנולד בעקבות המונותאיזם הפשטני, עומד עונג-הלב שהוא תולדת השיכנוע "שכל ההווייה כולה היא רק עניין האלוהות, ואין עוד דבר לגמרי מבלעדי ה'", ועצם תענוג רוחני זה, הוא מופת על אמיתותה של התורה שהולידה אותו (ח"ב, שצו).

"סמיות העינים" המופיעה כאן כמקורה של הקנאה באל, מחזירה אותנו אל החווה "שתום העין", אל בלעם ³³. "סמיות העיניים" מקורה בעיוורון התנין. העיוורון מתאר מהלכו של יצור שמתנועע ללא כל כיוון. הסמיות מתארת מעמדו של הוגה שרק לכאורה רואה את העולם. אצל ניטשה הרצון איננו יותר עיוור ³⁴. הוא הרצון לעוצמה. אך גם ראייה זו "סמיות" היא בלעם מוזכר בקונטקסט של ההבחנה בין האספקלריה המאירה של משה לבין הזיהרא עילאה של אדם הראשון. האספקלריה המאירה היא אחת המדרגות של ההתגלות. היא מדרגה שיש בה עדין דואליזם: "מצד האספקלריה המאירה, הגופניות נשארה קצת במעמדה, וממחציתו ולמטה נקרא איש". אולם "מצד זיהרא עילאה דאדם הראשון, מתעלה כל הגופניות כולה, אני אמרתי אלוהים אתם ותפארת אדם לשבת בית נעשה למכון האורה האלוהית העליונה, עין לא ראתה אלוהים זולתך" (ח"א רעט). במצב

32. מן הראוי לשים לב גם כאן לתפיסת הפאנאנטיאיזם שהראי"ה מציב לפנינו. הצד הראשון הוא "להתבטל בפני הכללות" הצד השני – בפני "מקור ההווייה של הכללות", שיש בו "עליונות של אי־קֶץ לגבי הכלליות" (אורות, קכ"ה). הפאנאנטיאיזם מוחלש כאן החלשה נוספת.

33. השווה את הקשר שבין קרח לבין הנצרות ("קרחות"), אורות לב-לג. המושג "סמיות העין" משנה כאן את משמעותו באופן פראדוקסאלי. אי־ראיית הכליות היא סמיות־עין, המתארת מצב של חושך יסודי. אולם בלעם הרואה את הזיהרא־עילאה, האור המבטל את הפרדה הפרטית מסתנוור ומגיע ל"סמיות־עין" נמוכה הרבה יותר.

34. הרצון לעצמו אינו כבר הדבר כשלעצמו, אלא העקרון אשר על פיו האדם פועל.

האפיסטמולוגי האחרון: "זיהרא עילאה" מגיע האדם לידי תפיסת המוניזם הטוטאלי, בו נפתרות כל הסתירות. אך בזוהר הזה "נסמית עינו של בלעם הרשע".

בלעם הרשע הטיף "לשינוי ערכים". הוא העמיד בפני תלמידיו מול המוסר של אברהם אבינו, מוסר חדש של עין רעה, נפש גבוהה ורוח רחבה. השתקעותו ברצון הכעור, גרמה לו שדווקא במפגש עם הזיהרא עילאה, נסמית עינו³⁵. הזיהרא עילאה הרי היא ההסתכלות האמיתית על המציאות. כשאנו מגיעים אליה חשים אנו שכל הגבולות מיטשטשים. קריאתו של ניטשה לשים את האדם במקום האל נכונה היא: "האם לא הדין כי אנו עצמנו נהיה לאלים על מנת שנהיה ראויים לגדלות זו". אך היא עדות לכך שראה, ונסתמא ממה שראה. ההידמות לאל היא אמנם מטרה קדושה. היא אף ביטוי לחופש המוחלט של האדם העליון, אולם היא גם ביטוי לקדושה שבו. מרכזיותה של האינדיבידואליות בשיטתו של ניטשה, הרחיקו אותו לחלוטין מהבנת המוסר. דווקא שופנהאואר קרוב יותר לתפיסה נכונה בתחום זה. רחמנות האדם איננה צביעות. "מוסר העבדים" הוא ביטוי לאחדות של המציאות כולה.

ט. הרצון והחינוך

ברצוני לסיים סקירה זו במה שניתן לכנות הערה חינוכית. מהו התהליך החינוכי? לכאורה החינוך הוא הגבלה, מעין הקטנתה של להבת אש הרצון. התיזה המרכזית של תורת הרב איננה כך, הסוד נעוץ לא בהקטנת אש הרצון אלא בהכוונתו: "המוסר, התורה כל אור קדוש ועליון צריך הוא לפעול עליו [על הרצון] להישירו, אבל לא לטשטש את כוחו... החלשת כוח הרצון... מדלדלת את הצורה העליונה של הוד האדם" (ח"ג, עה). "לעולם צריך לכוון שלא יביא... טהרת הרצון לדילדול הרצון" (ע"ט, פה).

מטרה חינוכית זו איננה קבועה. היא פונקציה של התפתחות האדם, ושל התפתחות רצונו. אסור למוסר להתבטא בפגיעה ברצון, זוהי המלכודת, האיומה שעמדה בדרכם של בעלי המוסר לדעותיהם. "בילדות האנושיות",

35. על הזיהרא עילאה ראה ח"ב, תצג. ההבחנה בינה לבין האספקלריה המאירה מקבילה להבחנה שבין עץ החיים לעץ הדעת — והשווה ההערה החשובה באורות קלג.

בהתחלתה של ההיסטוריה: "צריך חינוך של כניעה, של שבירה ושל היפוך". אולם ההתפתחות האנושית מביאה לידי התודעה ששבירת הרצון "מאבדת טובה רבה", והשבירה החדשה היא "עלייה ופיתוח" (ח"ג עו). עדיין לא הגענו לתכלית האידיאלית. בכל מצב יש שני הצדדים גם יחד, "באופן שיישאר האדם מלא אומץ מצד הטוב שברצון שכבר נשתכלל, מצד אותם חלקי הנשמה שכבר נגאלו... ומלא גם כן דכאות רוח ותכונה של לב נשבר ונדכא, לעומת אותם חלקי הרצון, שעדיין חית האדם הרעה שרויה בהם" (שם). המטרה של חינוך האדם אמנם היא המוסרית, אולם צריך לנסח אותה באופן אחר לחלוטין "וטוב יותר לעסוק באימוץ כוח הרצון", כמובן תוך נסיון להביא להעלאת "מדרגתו של הרצון אל הקדושה" (שם, עז).

מה שנכון לגבי הפרט נכון גם לגבי הכלל. הציונות פירושה הבראת העם היהודי, וקודם כל הגדלת הרצון. זוהי תופעה כללית, "שבא הזמן של חיזוק הרצון בעולם, ועמו התור של חיזוק הגוף למטרות נעלות" (ח"ג, עח). חיזוק הגוף הוא לפעמים תנאי של חיזוק הרצון: "לפעמים הרצון חלוש מפני חולשת הגוף... שהבראת הגוף... מעלה את האור הרוחני ומחזקתו" (שם, עט). העלאת הרצון היא מטרת התחייה הלאומית.