

# שלמות והשתלמות –

## הכרה ורצון

### ודאות במשנת הרב, חלק ב

נתנאל לודברג\*

קיומה של הנוכחות הא-להית בכל ההווה מיתרגם על-ידי מרן הרב לעבודת ה' השמה דגש על עצם קיומו של היש המתפתח ומתהווה, ולא על 'ביטול היש, כבחסידות. התפתחות זו מתבטאת בדינמיקה ההיסטורית בה מחליף הרצון את ההכרה והתבונה ככוח המניע והמטעב, עד שלעתיד לבוא יבטאו כוחות אלו דבר אחד שלם. מרן הרב זיהה את מתן המקום המחודש לרצון, ועל-כך ביסס את יחסו המקורי למכלול תחומי עבודת ה', לציונות ולחילוניות ביסיו. בנושאים ותהליכים אלו, ובמשמעותם המעשית – עוסק מאמר זה.

לזכרו של גלאור

## א. שלמות והשתלמות

### משמעות מבנה העריכה באורות הקודש

במבוא לספר אורות הקודש כותב המלקט והעורך הרב הנזיר ר' דוד כהן זצ"ל:

\* אפתח את דברי בהודאה לעדו שללא כוונה מצידו, זירו אותי בכתיבתי והביאה לידי גמר. מודה אני גם לרן, צביקי, בועז ודוד, שעניינם בי ובדברי ומאור פניהם התמידי, עודדו אותי לא להרפות מהכתיבה. תודתי הכנה נתונה גם לבעלי האכסניה, שאיפשרו לי להרגיש חלק ממנה בעבר ובהווה, ומקווה אני שגם בעתיד.

... המגמה העליונה של אורות הקודש היא המגמה המשיחית, ההתעלות הכוללת. וזאת עלינו לקחת מאורות הקודש. אורות הקודש א, מבוא, עמ' 38<sup>1</sup>

המגמה המשיחית מזוהה על-ידי הרב הנזיר כהתעלות הכוללת של האדם והמציאות כולה, ומהווה על-פי תיאור זה אחד היסודות הבסיסים במשנתו של הרב. על מקומו ומשמעותו של עיקרון ההתעלות במשנת הרב קוק, אנו למדים ממיקומו של רעיון זה באורות הקודש. הדרך בה ערך וסידר הרב הנזיר את כתבי הרב איננה סידור אקראי, או חלוקה מפורזת לנושאים. סידור הכתבים וליקוטם מהיומנים הרבים בהם מפוזרים רעיונותיו של הרב, מהווה ניסיון להציג את עיקרי שיטתו ההגותית בצורה מתוכננת ומדויקת, מתוך הנחה בסיסית של הרב ושל הרב הנזיר שיש כאן שיטה ודרך רוחנית קוהרנטית ולא רק שברירי רעיונות פנימיים. הנחה זו באה לידי ביטוי בעיצוב מתוכנן ומדויק של הספרים ולכן לשאלת מיקומו של כל עיקרון ורעיון יש משמעות רבה.

ספרי אורות הקודש יצאו אמנם לאור בארבעה כרכים, אבל לאמיתו של דבר הם מחולקים לשני חלקים – 'חכמת הקודש' ו'מוסר הקודש', כאשר כל חלק יצא לאור כשני כרכים נפרדים. כך א וכרך ב מהווים חטיבה אחת, המוגדרת על-ידי העורך כ'חכמת הקודש', דהיינו שיטתו המחשבתית של הרב. כאשר כרך א מהווה מעין הקדמה מתודולוגית למשנתו של הרב, דהיינו בירוים על דרכי החשיבה, איחוד הנסתר והנגלה, הנבואה, כוחות הנפש, וכו'. כך ב בחטיבה זו מהווה החלק המרכזי בו פורש העורך את עיקרי משנתו של מרן הרב אותם הוא מגדיר כ'יסודי השטה הא-להית'. חלק זה כולל את העקרונות הבסיסים הבאים: "הקודש הכללי, החיות העולמית, האחדות הכוללת, הטוב הכללי, התעלות העולם"<sup>2</sup>.

החלק השני נמצא כאמור תחת הכותרת: 'מוסר הקודש', והוא כולל את כרך ג וכרך ד. הפיסקאות בחלקים אלו עוסקות בעיקר בדרכים ליישומן של התובנות והיסודות שנאמרו בחלק השני כגון המוסריות, חיזוק הרצון, עבודת ה' בתפילה, לימוד תורה, אמונה, מקומו של הצדיק, העלאת ניצוצות, ועוד נושאים הקשורים לעבודה הנפשית והרוחנית היומיומית של האדם.

חלק ב מחולק כאמור לחמישה חלקים המכונים על-ידי העורך 'מערכות'. חלקים אלו מציגים בצורה מבנית ומדורגת את עיקרי שיטתו המחשבתית של הרב קוק. הרב הנזיר ממקם את 'מערכת התעלות העולם' כמערכת החמישית החותמת חלק זה.

1. מבוא זה לא נכתב כהקדמה לספרי הרב עצמם, אלא הודפס בתחילה על-ידי מחברו כמאמר בכתב העת 'סיני'. חלק א הודפס ב'סיני' כך יא, מוסד הרב קוק, עמ' רפז-רצב. חלק ב הודפס ב'סיני', כך יט עמ' לד-מ, והוא נוסף כהקדמה לספרי אורות הקודש עצמם.

סידרון הפנימי של חמשת המערכות איננו אקראי, זהו מבנה קבלי מובהק – המערכות מקבילות לחמשת הפרצופים שמשמעותם מבוארת בתורת האר"י ז"ל<sup>3</sup>. לענייננו נציין שהפרצוף החמישי במערכת קבלית זו מבטא את ספירת המלכות,

3. במבוא רומז העורך כמה פעמים על כך שהמבנה הקבלי עמד בבסיס סידור הכתבים. לדוגמא: לאחר שלוש המערכות הראשונות כותב הרב הנזיר בעמ' 20: "אלה שלוש היסודות המיטפסיים העליונים... שמהם אנו באים ליסודות הטוב הכללי, התעלות העולם". המשמעות הקבלית של אבחנה זו בין ג' מערכות ראשונות לשתיים הבאות אחריהן ברורה. דומני שיש בהבנה זו בכדי לשלול גישה הסבורה שעריכתו של הרב הנזיר מהווה פרשנות, שיותר ממה שהיא משקפת את דברי המחבר היא משקפת את דעת העורך. יש מקום להרחיב בעניין זה, אציין שלעניות השגתי דווקא דייקנותו הפילוסופית ורוחב ידיעותיו של הרב הנזיר, היו אלו שסייעו לו לכוון לאמיתתה של דעת הרב קוק. ובסופו של דבר הם איפשרו למרן הרב לפרסם את הגותו כמשנה סדורה – דבר שלולא יכולותיו של הרב הנזיר, הרב עצמו לא היה מסוגל לעשות.

קשר מעין זה בין רב לתלמיד הכותב את משנתו ובזכותו היא מופצת ברכים, מעורר תמיד סקרנות. במקרים מעין אלו אין ספק שלתלמיד יש חלק במשנתו של רבו, כפי שאמר רבי נחמן מברסלב על תלמידו המובהק רבי נתן וכותב תורותיו "שיש לו חלק גדול בהספר", כאשר כוונתו הייתה לספרו המרכזי ליקוטי מוהר"ן קמא ותניינא. ראה חיי מוהר"ן, עמ' שסט. במקרה שלפנינו עריכת הספרים על-ידי הרב הנזיר, הייתה על בסיס המבנים הקבליים ועל איחוד מלכות ותפארת בהסברתו של הרב. נכון הוא שכל עורך מטביע את חותמו ביצירה אותה הוא עורך כבר מעצם העובדה שהוא עורכה, אבל בכך אין חידוש מתודולוגי המאפיין במיוחד את עריכת כתבים אלו. וראי שמכאן ועד ייחוס מגמתיות מכוונת, בשל כמה נקודות שאינן מרכזיות, ללא הוכחה מסודרת ומובנית שמבנה העריכה בכללותו מהווה סטייה מדרכו של הרב, הדרך ארוכה היא.

בכלל ראוי לראות ברב הנזיר אחד מתלמידיו החשובים של מרן הרב, ומכלול הדמויות הוא המשקף את דמותו הרחבה והכוללת. אמנם הרב כותב באיגרת על בנו שבחים שרכים רואים בהם מיעוט כלפי שאר תלמידיו: "אשר ת"ל הוא כמעט האחד עמי, המתרגל לעמוד על דעתי ולהקשיב את שיען נשמתו..." (איגרות ראי"ה ב קב). אולם דברים אלו שנכתבו בז' טבת תרס"ח, בוודאי אינם מבטלים את מקומו המרכזי של הרב הנזיר שפגש את מרן הרב שבע שנים לאחר מכן, בערב ראש חודש אלול תרע"ה! אין בהם גם בכדי למעט את מקומו של הרב יעקב משה חרל"פ כתלמיד מובהק וממשיך דרכו של מרן הרב, ואכמ"ל.

ראוי לציין שנסיונו הראשון של מרן הרב, להוציא לאור את פנקסיו היה בשנת תרע"ד. בשלב זה רצה הרב להדפיס את אחד מקבציו שנכתבו באותם ימים תחת השם 'ערפלי טוהר', כפי שהוא מתאר באיגרת לבנו: "תקפו עלי רגשי תשוקה להדפיס איזה מרשימותי כמו שהז'... אקווה שהדברים כמו שהם, בלא סרק ועיבוד, גם הם יהיו לברכה" (איגרות ראי"ה ב תרפז). ניסיון זה לא צלח בסופו של דבר. לאחר מכן, בשנת תרפ"א, יצא לאור לראשונה הספר "אורות" על-ידי הרב, בעריכת בנו, הרצ"ה. ספר זה זכה לביקורות קשות מאנשי הישוב הישן, אך למרות הקשיים רצה הרב להמשיך בהוצאת כתביו ולא ראה בהוצאת הספר אורוות סוף פסוק. מעט לאחר מכן, בשנת תרפ"ב, מתאר הרב הנזיר ש"הרב מסר לידי כתבי קודשו ועודד אותי בדבריו, כי הוא סומך עלי בסידורי". בערב ראש השנה תרפ"ה יצא ספרו של הרב, אורות התשובה, בשל "התעוררות דרישת התשובה המיוחדת לנו... בהיות כ"ק מרן ברוח מקום מאת דבקי וזקוקי השפעתו". ספרי אורות הקודש היו אם כן ספריו האחרונים של מרן הרב שיצאו לאור והוא עוד ראם וסייע בעריכתם. לפחות במוכן הכרונולוגי הם מהווים משנה אחרונה.

והיא המקבילה למערכת 'התעלות העולם' במבנה עריכה זה. חשיבות רבה ישנה בזיהוי עילוי העולם עם ספירת המלכות, משום שתפקידו של האדם בחייו, הוא להיות שותף בעילויה של השכינה, המכונה על-ידי המקובלים "מלכות". על-ידי עלייתה למקורה כתוצאה מעבודת האדם, יוצר האיחוד בינה לבין ספירת התפארת.

וכדברי מרן הרב:

הא־לוהות העולמית, כלומר ההוויה של העולמים החיות שלהם... הכל הוא בכלל אור המלכות הא אחרונה של שם הוי"ה... וכל מגמתנו בכל פנותינו אי אפשר שתהיה אחרת, כי אם לייחדא שמא דקב"ה אידיאל הכל ושכינתיה שהיא הכל... אורות הקודש ב עמ' תז

מיקומה של מערכת 'התעלות העולם' כמערכת החמישית, יוצר, אם כן, זיקה בין תהליך ההתעלות לבין ספירת המלכות, ולכך משמעות רוחנית רבה. ההשוואה בין ההתעלות למלכות משקפת את מטרת הבריאה, דרכי הגשמתה, ואת תפקידו של האדם. להבנת פרשנותו של הרב לדינמיקה בין המלכות לתפארת ועליית המלכות לבניה חשיבות רבה: זו בעצם הבנת תפקיד האדם והעולם, משום שדינמיקה זו מסמלת את מכלול תהליכי התיקון הנדרשים בכדי להגיע לגאולה עתידית.

### השתלמות ושלמות, מונותיאיזם וחסידות, מלכות ותפארת

במערכת 'התעלות העולם' נמצא לקט פסקאות העוסקות ב'השתלמות ושלמות'<sup>4</sup>, מונחים המשקפים שני ממדים באין סופיות הא־להית<sup>5</sup>. ממד האין סוף משקף את השלמות העליונה שאין בה חסרון, "כי מה יוסיף על אין סוף". וממד שני – "שלמות של הוספת שלמות" הקיימת גם היא באין סוף, משום שללא קיומו של הסופי והמוגבל באין סוף הא־להי הוא איננו אין סופי. למה כוונתנו? בשלמות הא־להית, בשונה ממוגבלות הנבראים, אכן הכל שלם ללא חסרונות. אין בה את הפער הבלתי נמנע אצל הנבראים בין האידיאל למימושו המושלם. מאידך, האין סופיות הא־להית, משום שהיא באמת אין סופית, כוללת היא בתוכה גם את הממד האנושי, את תהליך ההתהוות. השלמות הא־להית שלמה

4. אורות הקודש ב עמ' תקכח-תקלג

5. יש לשים לב לאבחנה ראשונית חשובה בדבריו של הרב. בפתח דבריו, קודם שהוא מתאר את שני הממדים בשלמות הא־להית מדגיש הרב שדבריו אלו הם ביחס ל"אין סוף" אבל אינם נכונים ביחס ל"אין ראשית" משום ש"אין ראשית אינו נהגה גם בהגות ביטוי המחשבי היותר כמוס ונגזר" (שם עמ' תקכח). קשה להמשיג את השוני בין שני המונחים, אך דומני שניתן להרגיש את משמעותה של אבחנה זו בין "אין ראשית" לבין "אין סוף". אינני יודע בוודאות מהו מקורו הראשוני של מונח זה, ייתכן שהרב שאב זאת מספרו של ר' חיים מוולוז'ין, "נפש החיים", שער ב פ"ב. עיין שם. לשימוש במונח זה יש משמעות רבה לשאלת מקורותיו של הרב.

בכך שיש באין סוף גם את "השלמות שיש בהוספת שלמות" "ולמטרה זו... צריכה ההוויה העולמית להתהוות". העולם הסופי הוא בעצם ביטוי של השלמות הא-להית, שבאה לידי ביטוי בכך שיש כאן תנועה של התעלות ש"יש בה יתרון ותענוג... אשר על כן לא תוכל השלמות הא-להית להיות חסרה זה היתרון".<sup>6</sup>

דומני שניתן להשוות שני ממדים אלו, לדבריו של הרב ביחס לנוכחות הא-להית, בהם הוא מציג שתי תפיסות: התפיסה המונותאיסטית והתפיסה הקיימת בחסידות החדשה.<sup>7</sup> בתפיסה המונותאיסטית השלמות הא-להית איננה מותרת מקום לקיומו של עולם מוגבל בהוויה הא-להית עצמה, אלא היא מגדירה את מציאותו של האל מעבר לעולם. לעומתה התפיסה החסידית החדשה מזהה בין העולם הקיים להוויה הא-להית ורואה את העולם כולו על כל בראיו, חלק מהאין סופיות הא-להית.

התפיסה המונותאיסטית מתקשרת אצל הרב לספירת המלכות, ואילו התפיסה החסידית משקפת את התפיסה הגבוהה יותר הבאה לידי ביטוי בספירת התפארת, כאשר המגמה היא שילוב מדורג ותנועה תמידית מהתפיסה הרגילה, המציגה את א-להים מעבר לעולם הממשי, אל התפיסה החסידית המזהה בין א-להים לעולם.<sup>8</sup>

6. ביחס לשימוש במדד העונג בהקשר להשתלמות ראה מאמרנו "יודאות במשנת הרב", פרי עץ הגן א. שימוש בעונג ביחס למלכות קיים פעמים רבות גם בחסידות חב"ד. דוגמא המשקפת את המרכזיות הניתנת לעונג ניתן לראות בדברי אדמו"ר האמצעי, הכותב: "התענוג למלוכה לא הוטבע במדת מלכות כמו שאר מידות רק צריך לעורר תענוג למלוכה... ובזה יובן מה שחיות העולמות הוא דייקא מבחי' מלכות... כי כל המדות התענוג אשר הוטבע בהם וא"צ לעוררם כלל ורצון המאציל היה שיהי' תלוי מצד ביטול התחתונים שהם יעוררו התענוג וזהו בחי' מלכות דיקא" (מאמרי אדמו"ר האמצעי, הנחות תקע"ז, עמ' כד"כה). ניסוח מתוך יותר של רעיון זה נמצא גם בספרו של ר' אריה לייב מגור הכותב: "א"א להשיג כבודו ית' בבחי' א-להותו... אבל בבחי' מלכות ית"ש יש לחקור. וזה תלוי בבחירת התחתונים... ובעבור הרצון והתשוקה של התחתונים, מלביש הקב"ה עצמו בלבוש מלכות" (שפת אמת ויקרא דרושים לפסח תרנ"ד). אכן, ישנו דמיון בדרך השימוש במושג העונג, בבחינת "נעוץ סופן בתחילתן". אלא שאצל הרב אין זה מצד יצירת רצון אצל ה' למלוך אלא משום שעצם קיומו של העולם כפי שהוא בתנועה של השתלמות נכלל באין סופיות הא-להית הכוללת כל, וראה על-כך בהמשך הדברים.

7. שם, עמ' שצט"א. עיין גם שמונה קבצים קובץ א סה.

8. בפסקה זו אנו מוצאים ביטוי לתנועה מתפיסת מונותאיזם המשווה ברמזיה על-ידי הרב לספירת המלכות – "בית קיבול והיכל", "המחשבה ההיכלית הראשונה", "לית לה מגרמה כלום", לתפיסה החסידית החדשה שהיא "המחשבה העליונה", ואז נוצר "מרכז הויה מאוחד ביחודא שלים". ראה בספרו של ר' יוסף ג'יקטיליא, 'שערי אורה', שער א, עמ' 8 ועמ' יז. ראוי לציין בהקשר לכך שבפסקה נוספת (שמונה קבצים קובץ א סה) מעמיד הרב את שתי הגישות במבנה של "מחשבה הראשונה המלבישה את המחשבה השנייה, ולא ייגלו לעולם כי אם הראשונה בתור לכוש לשניה העליונה ממנה". בהמשך דבריו הוא מגדיר מבנה זה כ"זעיר אנפין מלביש את אריך אנפין". השוני בהגדרה בין הפסקאות איננו אקראי, דרכו יהיה ניתן להמחיש את שימוש המודיק של הרב במונחים קבליים וחסידיים גם כאשר

אמנם הרב נוטה לקבל את התפיסה החסידית הקרובה לגישה הפנאנטיאיסטית, אותה הוא מכנה כ"חסידות החדשה", ודבריו כידוע מכוונים

מדובר על פרשנות מחודשת משלו! בפסקה זו השוני בין שתי תפיסות האלהות הוא בהקשר המוסרי: "אבל אם בראשית המחשבה, לא תסתמן כי אם מצידה האחד של אין עוד מלבדו, לא היה מקום לשום ציור מוסרי ביחש האלוהות... המוסר מתקשר במשנתו של הרב לשפע האלהי של הטוב העליון היורד לעולם, טוב זה זהה במינוח הקבלי לזעיר אנפין. זוהי הסיבה לכך שהמערכת הרביעית באורות הקודש ב היא "הטוב הכללי", ומערכת זו זהה לזעיר אנפין – תפארת.

בפסקה זו מסביר הרב שהמוסר – ז"א – טמון בתפיסה הגבוהה – א"א, אבל איננו יכול להתגלות בה בגלוי משום שבתפיסה שא־להים נוכח בכל אין קיום למושא ממשי הנפרד מהאין סוף אליו ניתן לומר שהטוב מתייחס. רק לאחר שישנה מציאות של נפרדות המוסר והטוב אפשריים. "וכמו על דרך משל מתיקות התפות, הנמשך מהמזל המכה בו ואומר לו גדל, שאין במזל מערך ומהות המתיקות גשמי, אלא הוא שם עד"מ עריבות ומתיקות רוחניים, ובהשתלשלות נעשה מתיקות גשמי" (ליקוטי תורה, נשא, עמ' כג. ראה גם ויקרא, עמ' לג; במדבר, עמ' 18). אך בשונה מפסקה זו, בפסקה שבאורות הקודש הדיון איננו מצד המוסר והטוב, אלא מצד האפשרות לפעול ב"עולם המעשי". יתרון זה זהה לספירת המלכות ולכן המבנה כאן מתקשר אצל הרב לאיחוד מלכות ותפארת.

לאחרונה דן בשתי פסקאות אלו הרב יוסף אביב"י במאמר החשוב "מקור האורות" בכתב העת 'צוהר' גיליון א. במאמרו הוא מראה כיצד דבריו של הרב במקומות רבים מיוסדים על דברי המקובלים. אלא שהוא לא שם לב לשוני שהוסבר לעיל בין שתי הפסקאות, ומביא את שתיהן כמייצגות מערכת אחת. אולי יש להוסיף על חשיבות ההיכרות עם מקורותיו הקבליים של הרב קוק אותה מציין הרב אביב, גם את מקורותיו החסידיים, הבאים לידי ביטוי בהקשר בו ממקם הרב את המערכות הקבליות – האם הוא הקשר מוסרי או חומרי מציאותי, וכדרכה של החסידות המתרגמת מונחים אלו לשפה פנימית-קיומית ואינה נשארת במינוח התיאורטי כשהוא לעצמו. אמנם נכון הוא שמינוחים קבליים רבים טמונים בדברי הרב (וראה על כך דברי הרב צבי יהודה באגרת לרב יעקב משה חרל"פ – צמח צבי א אגרת י) אבל הם משקפים משמעות רוחנית, ואינם נשארים כמערכות עצמאיות ריאליות כדרכם של המקובלים.

פרשנות מושגים אלו איננה חידושו של מרן הרב; מקורה עוד ברמח"ל שפירש מערכות אלו על ציר הזמן, ולאחריו החסידות שפירשה מערכות אלו בעולמו הנפשי של האדם. חידושו של הרב הוא בפרשנות הפנימית אותה הוא נותן למערכות אלו, כפי שאומר הרב עצמו באגרת להוריו (שדרך אגב ניתן ללמוד ממנה על מידותיו וזהירותו הרבה בכבוד הוריו), בה הוא מרגיעם לאחר התגובות החריפות לספרו אורות, "על דבר הרוגנים בעניין האורות... לשאלת אביו מדוע הוא איננו מבאר את מקורותיו, כותב הרב: "לבאר את המקורות אין תועלת, על-פי רוב אין המקורות מבארים להדיא את המחשבה שלי, אלא הם מראים על זה אחרי התבוננות והרגשה עמוקה" (אגרות ראי"ה ד א'מט). באגרת נוספת לבנו המתמייחסת גם היא לרב נכבד שהתנגד לדברים המודפסים ב'אורות', מתאר מרן הרב לבנו את הקושי שלו לבאר את דבריו: "ובפרט שאחר כל הביאורים עיקרן של דברים הנם עומדים למעלה מההכרה, ונסמכים למעין השירה והאמונה העליונה אשר הם סוד ישרים יראי ה' וחושבי שמו בטהרת אמת ובציפיית ישועה" (שם א'עו).

כלפי חסידות חב"ד.<sup>9</sup> משום ש"הרעיון שכל ההוויה כולה היא רק עניין הא-להות ואין עוד דבר לגמרי מבלעדי ד' הוא מענג את הלב מאד"<sup>10</sup> אלא שהדברים מקבלים אצלו עיצוב ומשמעות שונה, בשל תפיסת השלמות וההשתלמות המיוחדת את משנתו.<sup>11</sup>

### ביטול לעומת מפגש

התפיסה שההתפתחות והתנועה בהוויה היא גילוי האין סופיות הא-להית, משמעותה שתפקידו של האדם איננו לבטל את הממשות של העולם, ולחשוף בכך את המסווה המסתיר ממנו את הממשות האמיתית. משום שהעולם כפי שהוא בהוויתו החומרית, הוא עצם הגילוי האין סופי. משום שהשלמות הא-להית עצמה, בכדי שהיא תהיה אין סופית כוללת בתוכה את תהליך הוספת השלמות. או, בניסוח שונה: רק קיומו של עולם חומרי ומוגבל מאפשר את האין סופיות הא-להית הכוללת גם ממד זה, ומכאן שבוודאי אין תפקידו של האדם

9. שימוש נוסף בכינוי זה ראה באגרות ראי"ה א צד: "הקבלה העיונית היא האידיאלית שביותר נתבארה בחסידות החדשה... הכוונה היא כנראה לחסידות חב"ד העיונית, הקרובה בהיבטים פנימיים רבים לדרכו של הרב, כפי שכותב הרב הנזיר: "... החסידות החדשה הקרובה לו..." (אורות הקודש, מבוא, עמ' 21).

10. אורות הקודש ב עמ' שצ

11. הרב שגדל בצעירותו בהוויה ליטאית (ראה לדוגמא לעיל הערה 5) מקבל ומפנים גם את תפיסתיהם העיונית של הוגי החסידות. וניתן לראות שבהיבטים פנימיים רבים הוא קרוב ביסודות שיטתו לרעיונות המובאים בספרי המגיד ממעזריטש ואדמו"רי חסידות חב"ד. אבל ראוי להדגיש שבעוד שבדרושי וכתבי אדמו"רי חב"ד לדורותיהם – ובראש ובראשונה בכתבי אדמו"ר הזקן, מייסד החסידות – אנו מוצאים התמודדות רבה עם תורת הא-להות, ההתגלות והבריאה, והצמצום ומשמעותו, הרב ממעט לעסוק בכך בכתביו. מיעוט העיסוק בנושאים אלו, נובע מכך שהרב בימיו מתמודד בעיקר עם התנועה בהוויה, הדרך להגיע לתיקון ושינוי, הבנת התהליכים העולמיים, והמגמה היא הגעה לשלמות ותיקון העולם. אדמו"ר הזקן, לעומתו, מעמיק ומרחיב בהבנת תורת הא-להות עצמה. דהיינו הצמצום, והבנת מציאות כשלעצמה כפי שהיא – כיצד היא נוצרה, מה מקיים אותה וכיצד. תורתו של אדמו"ר הזקן מגבשת ומנסחת הנחות יסוד שכבר קיימות במשנת המגיד. ואילו הגותו של הרב, מבוססת על תורות אלו גם בניסוחים הטורמינולוגיים וגם בבסיס התוכני, אבל היא מתמקדת בנושאים שונים הקשורים לגאולה ותהליכי שינוי.

לכן, מענה לשאלות כמו הצמצום וכדומה ניתן אמנם למצוא בספרי אדמו"ר הזקן אבל קשה לתת להם מענה מכתבי הרב משום שלא בהם הוא דן. ייתכן שזו הסיבה לכך שהרב חש קירבה רבה למשנתו החסידי של ר' אריה לייב מגור המבוארת בספרו שפת אמת – ספר שהיה מונח תדיר על שולחנו. משום שגם הרבי מגור, בעקבות בית המדרש של זקנו חידושי הרי"מ – קוצץ ופשיסחא, ממנו הוא ינק את תורתו, מאופיין בכך שעיסוקו היה בתהליכי ההתקדמות לקראת הגאולה ובהגעה לתיקון ושלמות העולם, ולא בעיסוק בתורת הא-להות, הצמצום והבריאה. כך שהנושאים בהם דן הרב בכתביו קרובים לנושאים עליהם כתב ר' אריה לייב מגור. הגותו אמנם מבוססת על נקודות מוצא חסידיות הנידונות בחלקן במשנתו של אדמו"ר הזקן, אבל הוא עצמו איננו דן בהם בהרחבה.

לבטל מציאות מוגבלת זו, משום שהיא עצמה מהווה, כפי שהיא, התגלות האין סופיות הא-להית.

המפגש בין אדם לא-להים, משקף בעצם את תהליך התיקון וההתקדמות לקראת הגעה לשלמות העולם כולו. מפגש זה נוצר בתוככי העולם, במקומות בהם מתגלה התנועה וההתפתחות של ההווה, ולא בתוויה רוחנית המרוקנת את העולם מממשותו (דפוס עבודה היוצר ביטול של האדם והעולם כולו כלפי האין סוף הא-להי, שאיננו מוגבל ומתוחם במציאותו של העולם עצמו, אלא האין סופיות של האל מוסתרת מאחורי העולם החומרי כפי שהוא מתגלה בעיניים אנושיות<sup>12</sup>). בהדרגה זו שונה דעתו של מרן הרב בצורה מהותית מהתפיסה החסידית, בה קיימת תביעה עמוקה להגעה למצב של ביטול היש בתפילה ובעבודה ה'<sup>13</sup>: "אדם צריך לפרוש את עצמו מכל גשמיות כל-כך, עד שיעלה דרך כל העולמות ויהא אחדות עם הקב"ה עד שיבוטל ממצייאות ואז יקרא אדם..."<sup>14</sup>. דוגמא לשאיפה זו ניתן לראות בדרך בה מתאר רבי ישראל מקוונין את רבו רבי אלימלך מליז'נסק:

וכמו שהיה מרבינו הצדיק מ"א [= מורינו אלימלך] זכר צדיק לברכה, שכל תשוקתו הייתה להיפרד מעולם הזה החומרי, ולעמוד במקור הקדושה מבלי לבוש החומר העב...  
עבודת ישראל חיי שרה עמ' ז

12. לדוגמא ראה את המובא בשמו של מייסד החסידות – הבעל שם טוב – בספרו כתר שם טוב נא: "משל... שהיה מלך אחד חכם גדול ועשה באחיות עיניים חומות ומגדלים ושערים... עד שבנו ירדו התאמץ מאד שילך דווקא אל אביו המלך, אז ראה שאין שום מחיצה מפסיק בינו לבין אביו כי הכל היה אחיזת עיניים". בניסוח דומה ראה גם בספרו של נכדו, דגל מחנה אפרים, המביא בשם זקנו הבעש"ט משל זה וכותב: "אבל מי שיודע שכל הדברים המסתירים את פני המלך אין זה הסתרה כי מלא כל הארץ כבודו... (הפטרט פרשת כי תבוא, עמ' 151). הדימוי של אלו המגיעים לשערים מכוון בעיקר כלפי דרך העבודה הקבלית, המדגישה את הכוונות הנכונות המתאמות לסדר השתלשלות השפע הא-להי ואכמ"ל. ניסוח מעט שונה מצוי גם אצל אדמו"ר הזקן בספרו ליקוטי תורה, בלק, עמ' סח: "מלוכה הוא דווקא על מי שהוא דבר נפרד ממנו, ושאעפ"כ נכנע לו ובטל אליו, ע"ז אמרו אין מלך בלא עם... וזהו ענין ביטול היש דווקא".

13. ראה דבריו של ר' דב בער, המגיד ממעזריטש: "תכלית בריאת האדם הוא בכדי שיעלה העולמות לשרשן דהיינו שמחזירן לאין כמקודם ע"י תורה ותפילה ומע"ט ומדבקן להש"י". (מגיד דבריו ליעקב אות 10). או בניסוח שונה: "גם הקב"ה ברא את העולם יש מאין, והצדיקים עושים במעשיהם אין מיש... וזהו אני אותיות אין כי מאני שהוא עשייה נעשה אין" (תורת המגיד – ליקוטי תורות, פרשת אמור, עורך: ישראל קלפהולץ, תל אביב תשכ"ט. עמ' קעג).

14. מגיד דבריו ליעקב, עמ' 38-39



אמנם אנו מוצאים הכרה ומודעות לכך שעבודת ה' איננה תובעת הגעה תמידית למצב של התאחדות מלאה עם האין הא-להי.<sup>15</sup> דוגמא בולטת לכך היא גישתו של אדמו"ר הזקן, שבעקבות רבו המגיד ממעזריטש<sup>16</sup> חוזר ומדגיש במקומות רבים בכתביו שתפקידו של האדם והשיא בעבודת ה' אינם להישאר ב'רצוא', דהיינו בחוויה הרוחנית של הביטול, אלא דווקא ב'שוב', דהיינו בקיום מצוות מעשיות!<sup>17</sup> "ולא כמו שסוברים העולם שהעיקר הוא הלב שמשגיג התענוג ועובד בהתלהבות ואינו כן האמת רק העיקר הוא המעשה בלי תענוג הלב, והלב אינו כי אם סיוע"<sup>18</sup>, ואדמו"ר הזקן איננו היחיד האוחז בדעה זו<sup>19</sup>. דבר ברור הוא שבמרכז של עבודת ה' החסידית עומדת התביעה לתודעת ביטול כלפי האין סופיות הא-להית, וזו איננה עולה בקנה אחד עם זהות וקשר לגבולות והדרגות שיש בעולם הנברא<sup>20</sup>.

15. ראה דבריו של ר' אלימלך מליז'נסק "שהוא בלתי אפשרי להיות בתמידות רק לפעמים הוא הולך בדביקות ולפעמים הוא חסר..." (נעם אלימלך, דפוס צילום – 'היכל הספר', פרשת נח דף ד).

16. ראה מגיד דבריו ליעקב אות קלד: "שהתורה והמצוות שהם מצומצמים בעוה"ז, הם בעצמם מצויים בעולמות עליונים, רק ביותר התרחבות, כאשר שהיא קרובה לשרשה".

17. במקומות רבים מספור בכתביו חוזר אדמו"ר הזקן על רעיונות אלו. אציין שתי דוגמאות לכך: "בנו" ... הם הממשיכים בחי' מלכותו ית' להיות מלכות ממלא כל עלמין, והיינו ע"י מצוות מעשיות שנקראים מצוות המלך" (ליקוטי תורה בלק עמ' סח); "כי עיקר כללות עבודת ה' בתנו"צ הוא כדי להמשיך בחי' טובה כל עלמין לידי בחי' גילוי דהיינו בחי' עצמות אור א"ס שאינו בגדר עלמין שיהיה שורה ומתגלה תוך כל עלמין וזה דווקא על-ידי מצוות מעשיות בעוה"ז" (שם חוקת, עמ' סה).

18. תורה אור חיי שרה, עמ' יז

19. ראה לדוגמא דבריו של ר' מנחם נחום, הרבי מצ'רנוביל, מתלמידי המגיד, המביא בספרו בשמו של הבעל שם טוב כי "שכר מצווה בהאי עלמא ליכא פי' אין כל העולם יכול לקבל אור בשכר של מצווה ודיבור הגון, כי הוא מאין סוף ב"ה..." (מאור עיניים יתרו עמ' 68).

20. עולמה של החסידות איננו אחיד וכמובן יש בה התייחסויות שונות לשאלות אלו. דומה שניתן להמחיש את השוני על-ידי השוואת שני ספרי חסידות: נעם אלימלך, שיצא לאור לראשונה בשנת 1788 והיה ספר החסידות השלישי שראה אור, והספר ליקוטי אמרים – תניא, שיצא לאור בדפוס בשנת 1796 בשל ריבוי העתקות משובשות (ראה בהקדמת המלקט עמ' ד) כך שתפוצתו קדמה בכמה שנים להוצאתו לאור. אמנם ספר התניא נחשב ספר היסוד של חסידות חב"ד, אבל דומני שהוא נכתב כתגובה לדמות החסידית המצטיירת מספרו של רבי אלימלך מליז'נסק בעל הנעם אלימלך, שקדם לו. ר' אלימלך אומר: "עיקר רצון ד' ית' הוא שיהיה לאדם רצון מלא ושלם לעשות רצונו ית'" (נעם אלימלך דף ט ע"ב-י ע"א) כן הוא סבור שלגבי מצוות העיקר הוא הכוונה אלא "שהכרחי לאדם לעשות ולגמור המצווה במעשה כי זה בלתי אפשרי לאדם שיעמוד על כוונתו בבירור" (שם). הוא מדגיש את מקומו של הרצון והתשוקה ולא את עצם העשייה. באופן כללי דמות הצדיק שמעמיד ר' אלימלך מליז'נסק, היא של אדם שיש לו נפילות ועליות, ועלול לרדת ממדרגתו בשל הרשעים. ישנם סוגים שונים של צדיקים על-פי תיאורו, ויש להם לגיטימציה להתנהגות מוזרה וחריגה בשל דמונם העילאית. עבודת הצדיק היא "לקשר הגשמיות ברוחניות דהיינו בכל דבר שעושה הן אכילה ושתייה והן כל דבר גשמי צריך להיות כוונתו למעלה... וגם למטה צריך להיות

אכילתו בקדושה... (שם עמ' כג). מול דמות זו מעמיד אדמו"ר הזקן את מודל הבינוני, דמות שלדעת אדמו"ר הזקן היא זו הכוללת כמעט כל אדם אפשרי. עבודת ה' של הבינוני איננה העלאת ניצוצות או התעסקות בחומר "וגם אל יהי שוטה לעסוק בהעלאת המידות של מחשבה זרה כי לא נאמרו הדברים ההם אלא לצדיקים..." (תניא פרק כח עמ' לה). אלא העבודה היא מאבק עם הנפש הבהמית, לימוד תורה וקיום מצוות, והשלטת השכל על הרגש "כי המוח שליט על הלב" (שם פרק יז). דמות הצדיק בעיניו של אדמו"ר הזקן היא של עבודה "בקרירות ובנחת... ואי אפשר לבאר בדיבור איך ומה הוא" הצדיק איננו חי במציאות של עליות וירידות, אלא הוא תמיד בביטול גמור ללא ישות עצמית. צדיק כזה כל מעשיו הם בבחינת מצוות "ולכן לא קיים רשבי" מצוות מעשיות במערה... (ליקוטי תורה שמיני עמ' יח. בהערות האדמו"ר מהורש"ב – "וכן הבעש"ט ז"ל" ראה הוספות עמ' 36. ראה גם מאמרי אדמו"ר הזקן הקצרים עמ' ט).

תפיסת הצדיק כדמות שעבודתה בקרירות היא הפוכה מתפיסת ר' אלימלך מליזנסק משום שהצדיק "רוצה לפעמים להשפיע לקרוביו ותלמידיו, אבל באמת רצונו של השי"ת שלא יעלה כלל על מחשבתו שהוא משפיע רק שיעבוד השי"ת בשלמות, והשפע ממילא בא" (נעם אלימלך דף ה). הרצייה הפרטית כלל איננה קיימת בדמות הצדיק של אדמו"ר הזקן משום שזוהי דמות החיה בביטול גמור להויה הא-להית, ואם לא כן היא איננה דמות של צדיק. כך שהגדרת ר' אלימלך ש"אם בני אדם כרוכים אחריו אזי הוא צדיק" (שם דף לז) כמדד לצדיקות בוודאי איננה מקובלת על אדמו"ר הזקן, משום שהצדיק איננו אדם ש"לבו יבער" (שם דף נה), דבר המכטא מציאות של עלייה וירידה.

תגובתו של אדמו"ר הזקן לתפיסת הצדיק של ר' אלימלך היא בהצבת דמותו המתונה של הבינוני. ממנו נדרשת עבודה רוחנית בדרכים המקובלות ולא להתנסות בהעלאת הניצוצות. דברי ר' אלימלך ש"יבכל לבבך בב' יצריך דהיינו שאותו החימום של היצר צריך גם כן להניס אל הקדושה ושניהם כאחד עובדים להבורא" (שם עמ' נח) משקפים גישה הפוכה מאדמו"ר הזקן, הסבור שאלו שני כוחות באדם ואין לערב ביניהם בשם הקדושה: "ואל יפול לב האדם עליו ולא ירע לבבו מאד, גם אם יהיה כן כל ימיו במלחמה זו, כי אולי לכך נברא" (תניא פכ"ז). יש מקום להרחיב בעניין זה ולהביא דוגמאות של פרשנות דברי חז"ל זהים בצורה שונה, אבל סבורני שהגיון רב יש בטענה שספר התניא במתכוונתו, איננו משקף היטב את דרכי העבודה החב"דית בפועל, כפי שהיא עולה לדוגמא, מתורותיו של אדמו"ר הזקן בשאר ספריו ובוודאי מתורתו של בנו אדמו"ר האמצעי, בהם נושא כמו העלאת ניצוצות, או היחס לירידה לצורך עלייה מופיע פעמים רבות.

הסתירות הידועות בין ספרי הדרושים לספר התניא, מיושבות היטב, אם אנו רואים את ספר התניא כמענה ממתן לתפיסת הצדיק ועבודת ה' העולה מהספר נעם אלימלך. במסגרת החב"דית הפנימית, לעומת זאת, העבודה איננה זהה עם הכיוונים המועלים בספר התניא אלא דווקא עם דרכי העבודה המובאים בדרשות אדמו"ר הזקן. הכיוון הממותן בספר התניא נובע מתפיסתו של אדמו"ר הזקן ומויקתו הגיאוגרפית לאזורי התנגדים, זיקה שבאה לידי ביטוי גם בכך שהוא כתב ספר שולחן ערוך, בכך שהוא היה זה שמצא לנכון ללכת לביתו של הגאון מוילנא בכדי לשכנעו בצדקת דרכה של החסידות, ובאגרתו המפורסמת לר' אברהם קליסקאר בה הוא מוכיח את דרכו החסידית וד"ל. אציין בסיום דבריי שהשוני ביניהם בא לידי ביטוי בשאלה איזה המצווה של הדור, לדעתם. רבי אלימלך מדגיש את מצוות הציצית: "דהנה בכל דור ודור יש שורש לתקן מצווה מיוחדת יותר משאר מצוות, למשל בדור הזה יש שורש לתקן מצוות ציצית יותר משאר מצוות" (נעם אלימלך דף ג). הוא איננו מסביר מהי השייכות המיוחדת של מצווה זו לדורו, אבל ייתכן שהסיבה היא כפי שכותב הרבי מצ'רנוביל בספרו "כי על ידה זוכר תמיד בבוראו ית'... כי ציצית הוא לשון

## דילוג לעומת התפתחות

הניסיון ליצור מגע עם האין על-ידי ביטול היש וחשיפת ממד האין המצוי בו, נוכח בצורה שונה אצל הרב. לדעתו המציאות כפי שהיא בצורתה החיצונית, היא עצמה גילוי ה' בעולם, בשל תהליך השתלמותה המתמיד ללא הפסקה! אמנם גם בחסידות העולם משתנה באופן תמידי, אבל לא כקו רציף של התפתחות עולמית המהווה בקיומה חלק מהאין סופיות הא-להית, משום שהגישה החסידית סבורה שבאין סוף עצמו לא ייתכנו כלל שינויים והתפתחויות.

ר' אברהם חיים מזלאטשוב מביא בשמו של הרב המגיד את המימרא הבאה:

והנה הרב הקדוש בוצינא קדישא מוהר"ר דוב בער זלה"ה אמר... כי דבר שיש בו תנועה אין בו מנוחה, ואין סוף אין שייך בו תנועה כי הוא אין סוף ועל כן נקרא מנוחה...

'אורח לחיים', הוצ' הספריה החסידית בני ברק תשנ"ט, עמ' צג, קנא

תפיסה זו מציגה היטב את התפיסה החסידית המבחינה בין אין סופיות א-להית לבין העולם החומרי המוגבל. אמנם קיימים ופועלים במציאות גם לשיטתה יסודות תנועתיים: החסידות מדגישה את יסוד הירידה לצורך עלייה, כחלק מעבודתו הרוחנית של האדם גם במדרגתו הגבוהה<sup>21</sup>, וכמו כן קיימת גם התפיסה החסידית שבכל יום ויום הבריאה מתחדשת ולכן אין יום הדומה לחברו<sup>22</sup>, ואפילו התורה מתחדשת וניתנת בכל יום מחדש<sup>23</sup>. אבל בשונה מגישתו

מציץ מן החרקים לשון הסתכלות כי הסתכלות מביא לידי תשובה... (מאור עיניים עמ' 21), "שתדע ותבין שהקב"ה מציץ מן החרקים עליך... אז היראה תהיה טהורה ונקיה בלי שום תערובות... אמנם לא כל אדם יוכל לאחוז בזה... אך כי שבע יפול צדיק... וזה נקרא ציצית על שם ויאחזני בציצית ראשי... (שם עמ' 150). אדמו"ר הזקן רואה במצוות הצדקה כידוע את מצוות דורו, וכפי שהוא מסביר שהיא תובעת מהאדם לבטל את חומריותו. ראה אגרות הקודש אגרות ג ד, וראה גם סידור אדמו"ר הזקן עמ' יט. אצל שניהם, בכל אופן, רואים קשר ברור בין הסברתם כאן לדרך עבודת ה' בה הם אוהזים.

21. ראה מגיד דבריו ליעקב עמ' 22.

22. ראה את דברי אדמו"ר הזקן בשמו של הבעש"ט – תניא, שער היחוד והאמונה, פרק א עמ' 152-153.

23. ראה דבריו של הרבי מאפטא: "כל השונה הלכות בכל יום היינו שלומד לשמה... נמצא שנתחדש על-ידי בכל יום הלכות חדשות..." (אוהב ישראל פרשת תולדות עמ' 19. ראה גם דגל מחנה אפרים פרשת ויחי עמ' 23). וכן: "כי ידוע שהקב"ה מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית... וכמו ששמעתי מאא"ו וצלה"ה שספר הזוהר יש לו בכל יום פירוש אחר" (אוהב ישראל פרשת בא עמ' 61). רעיון זה מצוי גם בכתבי הרבי מקומארנה ומובא בהקדמה לספר דמשק אליעזר, פירושו על הזוהר, כצידוק לכך שהוא מוציא ביאור לזוהר לאחר שאביו הוציא גם הוא את הפירוש "זוהר חי" ביאור על הזוהר.

ראיית ההלכה כדבר מתחדש מצויה במקומות רבים נוספים בספרי החסידות. ייתכן שהדגשה זו נובעת מהכרתם של מייסדי החסידות, שתנועתם מהווה בשורה חדשה והיא איננה המשך ישיר של החיים המסורתיים. וודאי כאשר מדובר על התייחסות לחומר

של מרן הרב אין זה תהליך של התפתחות מתמדת, אלא הקב"ה מחדש את הבריאה בכל רגע ורגע מחדש<sup>24</sup>.

בשונה מהגישה החסידית המדגישה את שברירותו הקיומית של העולם, הנובעת מכך שהוא מקבל את חיותו בכל רגע ורגע מאת ה' ואין לו כלל קיום עצמי, ולכן הכל יכול תמיד להשתנות בשינוי של קפיצות<sup>25</sup>, רואה הרב קוק את התפתחות ההווה כדבר ממשי רציף ומדורג. קיומה ככזאת מאפשר את קיומה של ההווה הא-להית כשלמות אין סופית, משום שקיים בה גם ממד הסוף – התנועה. ממילא העולם החומרי איננו כה שברירי, משום שבגילוי הנוכחי כמציאות הנמצאת בתנועה מתמדת, הוא מהווה גילוי לאין סוף הא-להי<sup>26</sup>.

ניתן להדגים שוני זה, על-ידי הצגת הדרך בה כל אחד מבאר את אחד מהדימויים המרכזיים של ספירת המלכות הדימוי – "ים"<sup>27</sup>. הרב כותב:

מידת המלכות היא חיי שעה בסוד ה' על דבר היחש שיש למצבו המוסרי של האדם הכללי והפרטי לגורל חייו ולעולם כולו, ע"פ ההשתנות

לאכילה ושתייה ותחומים שאינם בגדר מצווה ואף לא עבירה, או ההסתייגות מהסגפנות והפרישות. הדגשת ממד החידוש וההשתנות ביהדות בכתבי החסידות, מהווה צידוק רוחני דתי לשינוי, ואדרבא רואה בכך את ההמשך האמיתי של הדרך המסורתית המקורית.

24. ראה דברי המגיד האומר: "אין דבר יכול להשתנות מתולדה לתולדה אחרת... שצריך לבוא למדריגת אין ואחר כך יכול להיות דבר אחר..." (מגיד דבריו ליעקב סי' ל', עמ' 49).

25. ר' אלימלך מליזנסק כותב: "הנה האדם הוא כלא ואין נחשב ובלתי אפשר שיאמר אדם על עצמו אני שהוא משמע דבר חשוב וממש והאדם כאין נחשב. אבל כל זמן שאינו במדרגה זו צריך האדם להיות שפל בעיני עצמו..." (נעם אלימלך פרושת קדושים דף סא).

26. הרב עצמו הבין היטב את השוני בדרך חשיבתו, מהדרך אליה הורגל הציבור הדתי באותם ימים. כפי שהוא כותב: "ההמון לא הסכין להבין את ההתפתחות ברעיון שלם ומקיף, ולא יכול לקשור על פיו את עולמו הרוחני", והרב מסביר: "לא הכבודות שיש בהתאמה של פסוקי תורה, או מאמרים מסורתיים אחרים, לרעיון ההתפתחות מכבידה היא... אבל איך להתאים את כל הקשר הרוחני של כל הרצאת מחשבותיו שנתאגדו יחד, על-פי הסדר של פתאומיות ודליגה, שהיא מצלת את המחשבה מלשוטט במה שהוא רחוק מחוגה..." (אורות הקודש ב עמ' תקמב).

ביאור הדברים הוא שקושי מנטלי קיים בהפנמה של תפיסה הרואה את העולם כנתון בתהליך מתפתח משום שגישה מעין זו תובעת התייחסות לעתיד ולא רק להווה ולעבר. גישה הרואה את ההתפתחות כמתכונת של דילוג, איננה מנסה לדעת מהו השלב הבא, משום שהוא שלב דילוגי ולא מתהווה. הדוגמא הקלאסית לשינוי בין התפיסות, היא תפיסת הגאולה – האם היא אירוע על-טבעי קוסמי, ללא יכולת להיות שותפים ממשיים בעבודה המתאימה לשלב הנוכחי, משום שהמעבר מגלות לגאולה הוא על טבעי, או שמעבר זה מתרחש כחלק מהתקדמות הדרגתית שניתן להיות שותפים בכינונה וייסודה.

27. אחד הדימויים של ספירת המלכות הוא "ים", עיין שערי אורה, שער א: "ולפעמים נקרא שם אדני בכינוי ים".

התדירית שהיא תמיד פועלת כגלי הים בלא הרף...

שמונה קבצים קובץ ג קג

ההשוואה בין הים למלכות לדעת הרב, קשורה לזהות בין תנועה והתפתחות לגילוייה של ספירת המלכות. כאשר בים הדבר בא לידי ביטוי בתנועה התמידית הקיימת בו – תנועת הגלים.

ואילו אדמו"ר הזקן מסביר:

ולכן נקרא בחינת מלכות ים, להיות כמו הים שמכסה ומעלים מה שבתוכו, כמו כן בחינת מלכות מעלמת ומכסה. ליקוטי תורה צו עמ' יד<sup>28</sup>

המציאות של העולם מכסה ומסתירה את האמת שהיא נוכחותו של ה' בכל, משום ש"לית אתר פנוי מיניה"<sup>29</sup>.

### החזרה לשיטות רמח"ל והמקובלים

עיקרון ה"שלמות והשתלמות" מלמד שהעולם כפי שהוא במוגבלותו, מגלם את ממד ההשתלמות הקיים גם הוא באין סופיות הא-להית. הנגזרת המשמעותית מכך היא ההבנה שתפקידו של האדם איננו לחשוף את הלוט המסתיר את הא-להות, ובכך לבטל את היש המנותק כביכול מא-להים ונדמה כדבר שיש לו חיות משל עצמו. תפקידו וייעודו של האדם הוא לזהות את התנועה וההתעלות הקיימים בו ובהוויה, ולראות בהם את ההארה הא-להית של ההשתלמות. זוהי הסיבה לכך שיש תוקף רב למתרחש בעולם הממשי המוגבל, משום שרק בו תיתכן התעלות, בשל הפער בין האידיאל למימוש! חידושו של העולם טמון בכך שדרכו בא לידי ביטוי הממד המוגבל הקיים גם הוא, משום שהאין סופיות הא-להית כוללת כל! הניסיון לבטל את המוגבלות סותר בעצם את בסיס קיומו של העולם ואת עבודתו של האדם, משום שעצם קיומו ועבודתו של האדם הם ביטוי לשלמות הא-להית.

במבוא לאורות הקודש כותב הרב הנזיר:

התעלות העולם הדורית שיסודה בחכמה הפנימית אינה מפורשת בה כל צרכה אלא לרמח"ל בס' דעת תבונות ובקל"ח פתחי חכמה שמשם הובא

28. ראה גם תורה אור פרשת בשלח עמ' סב: "הנה ההפרש שבין יבשה לים בגשמיות הוא שהברואים שבים אינם נראים לחוץ כי הים מכסה עליהם". היבט נוסף שהוא מציין הוא שהחיות בים אינן חיות ביבשה וכן להפך. מעניין לציין שהרב משתמש בדימוי זה שייתכן והוא הכירו מדברי אדמו"ר הזקן, אך בהקשר שונה לחלוטין. עיין שמונה קבצים קובץ ג קמב.

29. כיוון דומה במעט לדברי הרב אנו מוצאים אצל ר' אלימלך מליזנסק הכותב: "עולם הזה הוא כמו ים, כאדם המשוטט, כן צריך האדם לחשוב תמיד שאין לו בעוה"ז רק לשוט אותו כמו השט בים" (נעם אלימלך פרשת ויחי דף כט).

והועמד בראש מערכת התעלות העולם... בהסכמות הרב ז"ל שאמר:  
כדאי הוא רמח"ל לזה! אורות הקודש א עמ' 21

אכן, דבר מקובל הוא שמרן הרב מבסס את מרכזיות ההתפתחות והתנועה בהוויה, בין היתר על תורתו של הרמח"ל. זו תורה העוסקת בהסבר הפנימי של הרצף ההתפתחותי ההיסטורי, על-פי דרכי ההשתלשלות של השפע הא-להי כפי שהיא מתוארת ומוסברת בספרות הקבלית. דרך מערכות אלו הוא מבאר את תהליכי התנועה וההתעלות שהתרחשה בעולם מבחינה היסטורית מימי אדם הראשון ועד הגאולה העתידית. הסתמכותו של הרב על כתבי הרמח"ל שקדמו לחסידות – ויתכן אף שהיוו חלק מהותי מהתשתית החסידית שהתפתחה לאחר מכן – הינה בעלת משמעות הגותית רבה. ניתן לומר שהרב עושה בגישתו החדשה מעין חזרה מחשבתית מרתקת אחורה! הוא אמנם מקבל את חידושה של החסידות בכלל וחב"ד בפרט, על דבר הנוכחות הא-להית בכל ההוויה, אלא שמרן הרב מתקדם שלב נוסף, המאפשר לו להזדהות עם הוגים שקדמו לחסידות. ההנחה שעבודת ה' איננה בחשיפת הא-להות המסתתרת מאחורי היש החומרי, אלא ההוויה עצמה למרות מגבלותיה היא ממד ההשתלמות הקיים גם הוא בשלמות הא-להית – הנחה זו מקרבת את מרן הרב לגישות המקובלים ובראשם הרמח"ל שדיברו רבות על תהליכי ההתפתחות שבהיסטוריה, ועל גלות וגאולה במובן הציבורי והלאומי. אלא שאצל הרב תהליכים אלו המתרחשים בעולם כולו משקפים את ההתפתחות הקיימת בעולם, שהיא עצמה גילוי של השלמות הא-להית!

אך השוואה זו אינה מדויקת, משום שהמקובלים ורמח"ל כתבו את דבריהם לפני גילויה של תנועת החסידות שהדגישה את "מבשרי אחזה א-לוה", ואת "לית אתר פנוי מיניה". גישתם נבעה מתפיסה שיש בה ריחוק בין א-להים לעולם הנברא, כך שלא ניתן ליצור זהות מלאה בין העולם לשלמות הא-להית שאין בה חיסרון. הרב, המתקרב במובנים רבים לדבריהם, שונה מהם מהותית, בכך שגישתו איננה שנוכחות ה' נמצאת מעבר לעולם המוגבל; להפך: הא-להות כוללת ונמצאת בעולם הנברא, אלא שהוא לא גזור מכך את עבודת ה' החסידית של ביטול היש, משום שהמוגבלות שיש במציאות היא עצמה הנוכחות הא-להית, הבאה לידי ביטוי בתהליך השלמה הכלול גם הוא בשלמות הא-להית האין סופית.

### דבקות לאומית

כתוצאה מתפיסתו שיש בה שילוב פנימי עמוק בין הגישות השונות, אנו מוצאים את הרב כותב מחד רבות על דבקותו וצמאנו לא-להים, ומציג תפיסת א-להים אימננטית שסגנונה חסידי מובהק, המבוססת על הנוכחות הא-להית

התמידית בנפשו של האדם<sup>30</sup>. מאידך הוא כותב ומתאר תהליכים פנימיים בהיסטוריה של האומה הישראלית והעולם כולו. שילובים אלו נובעים מתפיסתו הייחודית המאפשרת לו להיות – כדבריו בהגדירו את עצמו – "בהבדל דרכו מהחסידות החדשה הקרובה לו: אני בונה האומה"<sup>31</sup>.

על-פי דברינו אלה, ניתן להבין מדוע אנו מוצאים בכתביו התייחסות חיובית ולומדת, כלפי כל הדעות והתנועות החדשות שהיו בימיו, יחס חיובי לחזרה לעבודת האדמה ולפיתוח כוחות הגוף, ושאיפה לחיים מדיניים מתוקנים. עניינו של הרב בנושאים אלו לא נבע מסקרנות גרידא, רוחב אינטלקטואלי או פתיחות ליבראלית. המניע לכך היה משום שחיפוש זה היה בעולמו הפנימי של הרב, חלק עצמי מעבודת ה' יומיומית! בשל תפיסתו שההשתלמות הקיימת בהווה היא כפי שהיא מהווה השלמות האין סופית הא-להית.

וכדבריו המפורשים של מרן הרב:

... עיקר השמיעה בקול ד', הוא מה שמקשיבים את כל התהלוכה של דרכי החיים לכל פרטיהם, אל הקיבוצים הכללים לפי הברליהם, ולכל יחיד לפי ערכו...  
ערפלי טוהר סב-טג

30. כיום לאחר פרסום היומנים כסדר הווייתם, הדבר גלוי יותר מתמיד לכל הלומדים והעוסקים במשנתו של מרן הרב. דוגמאות רבות לכמיהה ותשוקה רוחנית זו ערוכות בלקט הפסקאות המובא בספר 'חדריו'. ראוי לציין שהתקרבותם של שני תלמידיו הגדולים אליו – הרי"מ חרל"פ והרב הנזיר הייתה לאחר שהם שמעו וראו את מרן הרב בתפלתו. הרב הנזיר מתאר שהוא שמע את הרב בשעת אמירת ברכות השחר: "ואקשיב והנה נהפכתי והייתי לאיש אחר. אחרי תפילה מיהרתי לברך במכתב כי יותר מאשר פללתי מצאתי, מצאתי לי רב" (אורות הקודש, מבוא, בתחילתו). הרב יעקב משה חרל"פ מתאר שכשהרב היה רבה של יפו הוא ירד מירושלים ליפו בהוראת הרופאים "והנה שמעתי כיצד הרב אומר 'אקדמות' לפני הקהל ברטט ובבכייה – נזדעזעתי עד יסוד נפשי. מאותה שעה ואילך דבקתי ברב באהבה עזה והייתי לתלמידו וחסידו לעולם" מובא בספרו של שמחה רז 'מלאכים כבני אדם' עמ' 69. תיאורים נוספים של רבנים בני גילו ותלמידיו המתארים מקרים בהם הם ראו את דבקתו העצומה ויכולתו להתנתק מהחומר ולהיות בלהט של דבקות בקב"ה, עד כמעט כיליון הנפש, ראה שם בפרק 'שערי תפילה' עמ' 251-257.

31. אורות הקודש, מבוא עמ' 21

## ב. רצון והכרה

תובנה זו, שהשלמות הא-להית איננה דבר שמחוץ או מעבר לעולם, אלא היא עצם קיומו של העולם כמציאות שיש בה תנועה והתהוות, עומדת בבסיס נושאים נוספים במשנתו של הרב. אמנם מונחי השלמות וההשלמות מתוארים בפסקאות בודדות יחסית, אך אין בכך כדי למזער את מרכזיותו של יסוד זה. הסיבה לעיסוק המועט בנושא זה, נובעת מכך שמרכיב כתיבי הרב נכתבו כיומנים אישיים בהם הוא מתעד את הגיונותיו הפנימיים ועבודתו הרוחנית. לכן רעיון זה איננו מופיע פעמים רבות בצורתו המופשטת, אלא הוא מתואר בהיבטים קיומיים בהם ההתפתחות והתנועה באה לידי ביטוי בעבודת ה' של הרב. במישור ההתעלות בנפש האדם, או ההתפתחות האנושית והעולמית במהלך ההיסטוריה, או ביחס לכל תנועה והתפתחות חדשה. במקום המונחים שלמות והשלמות היה עליו למצוא מונחים אחרים המתארים את התנועה הקיימת באדם או בהוויה, ולראות בדינמיקה בין מונחים אלו היוצרת תנועה והתפתחות תמידית, את האין סופיות הא-להית המתגלה בעולם.

הרב עצמו ראה ברעיון התפתחות את הבסיס ליסודות משנתו ביחס לעבודת הנפש והכלל בימיו, כעדותו של הרב הנזיר ר' דוד כהן על שיחה שהייתה בינו לבין הרב בשנת תרפ"ב:

אמש כשהראני מרן הרב שליט"א את המאמר על כתיבי הרב קוק מאת רמון... הודיע לי ג"כ מעיקרי שיטתו כדלקמן: השלמות הא-להית היא מוחלטה, שאין בו כל חסרון. אך מצד שני ההתעלות וההתרומומות מעלה מעלה בקודש – ג"כ שלמות היא. ויהי חסרון בשלמות, אם לא תהי ההתעלות בה... והנה זהו יסוד ועיקר לכל השיטה, ההתעלות בנפש האדם, ההשתלמות וההתפתחות בדורות, התיקון, הכל הוא משפע חיוב הקודש העליון ושם תנועה כעין התעלות. נזיר אחיו<sup>32</sup> א עמ' רפז-רפח

### חטא אדם הראשון

תפיסת ההתפתחות כחלק מהאין סופיות הא-להית, מוצאת את מקומה גם במישור האישי וגם במישור הדורות וההיסטוריה. תנועה זו מזוהה על-ידי הרב עם הדינמיקה הקיימת בין שני הכוחות המרכזיים בנפש האדם – כוחות הרצון וכוחות ההכרה. היחסים בין שני כוחות נפש אלו, מאפשרים ניתוח היסטורי של התהליכים וההתפתחות האנושית העולמית במהלך כל הדורות, והם מלמדים על תפקיד התיקון ודרכי העבודה של האדם הפרטי. כפי שכותב הרב: "כל מה

32. זיכרונותיו של הרב הנזיר משנת תרפ"ב נתפרסמו בתוך ספר הזיכרון: נזיר אחיו – דברי תורה, הגות, מחקר והערכה. זיכרון לנזיר האלהים, מרן הרב דוד כהן (הרב הנזיר) זצ"ל.



שהעולם הולך ומשתלם מתאחדים יותר חלקיו ותכונת האורגניזם מתבלטת עליו יותר. ההתאחדות העליונה היא התאחדות שכל האדם ורצונו, עם כל היקום בכלליו ובפרטיו". כאשר סבור הרב ש"העניין האלהי עושה פעולה זאת במילואה"<sup>33</sup>.

הפתח להבנת תהליך התיקון של העולם וממילא תפקידו של האדם בעולם ככלל ובדורו בפרט, מצוי אם כן בהבנת הדינמיקה הקיימת לאורך ההיסטוריה כולה בין מרכזיותו של הרצון למרכזיותה של ההכרה. התהליך מתחיל עוד קודם לחטא אדם הראשון, "אין אנו מתחילים את התולדה האנושית מהגשמתו הגלויה של האדם שבאה אחרי נפילה עמוקה"<sup>34</sup>. אלא מהימים בהם היה אדם הראשון בגן עדן, שם הייתה "גדולתו של האדם בראשית הוויתו"<sup>35</sup>. ההוויה כולה הייתה מאוחדת סביב מטרתה משום ש"האידיאליות הרוחנית אינה יודעת ממהות הפירוד כלל, היא מכירה רק את הכללות והאחדות"<sup>36</sup>.

אדם הראשון קודם החטא חי ללא סתירות באישיותו בין הרצונות והמאוויים הפנימיים – הרצון, לתוכנות וההכרות – החכמה. "כשנתגלתה החכמה העליונה באדם, אין פגם אפשר להימצא ברצונו ולא במעמקי טבע בשרו. וכך איתחזיא חכמה דנא, אין ערלה כלל ואדם הראשון נברא מהול"<sup>37</sup>. אחדות זו בין ההכרה לרצון, פירושה זהות מוחלטת בין הנכון, לבין המקום הקיומי בו נמצא האדם והעולם. אלא שאחדות זו לא נשמרה זמן רב "אחר שגרע השכל את אורו וההרגשה וההתפעלות והשיקוע של חושים לקחו את מקומו"<sup>38</sup> התברר שהתוצאה של חטא אדם הראשון היא – ש"הרצון נפגם אחרי ההסתרה של החכמה הבהירה, שאז מתגלה שרצון וחכמה הם שני עניינים"<sup>39</sup>.

הפגימה בחכמה העליונה באה לידי ביטוי בכך, שההכרה כבר לא הייתה גורם מייצב ומעדן של האדם, אלא הפכה להכרח ולכפייה. היא אמנם הציגה דרך חיים אידיאלית, אבל בפועל, לבו של האדם הפראי התנגד לדרך שתבעה ממנו להתעלם מרצונותיו החופשיים, שפעלו בעוצמה רבה בכיוונים הפוכים מדרך עבודה מוסרית. אכן, כאשר "השכל מאיר בכל כוחו או אין צורך לשום הדרכה מיוחדת של חוקים ומשפטים... החוקים והמשפטים מתקיימים... בתור תנועות טבעיות..."<sup>40</sup>. משלב זה מתחיל תהליך התיקון וההשתלמות של העולם והאדם.

33. ערפלי טוהר, עמ' יג

34. אורות הקודש ב עמ' שפה

35. שם, עמ' תקמג

36. שם, עמ' תנג

37. אורות הקודש ג עמ' צב

38. שם, עמ' קכט

39. שם, עמ' צב

40. שם, עמ' קכט

שיאו של התהליך הוא חזרה למצב בו "ההתאחדות העליונה היא התאחדות שכל האדם ורצונו"<sup>41</sup>, משום שבמצב האידיאלי, סבור מרן הרב:

אחדות הרוחניות מאחדת בקרבה אחדות המחשבה והרצון... וההתאחדות הזאת מובילה אותנו לידי האחדות המוחלטת של כל היש. אורות הקודש ב עמ' תל

תהליך התיקון מתחיל מיד במציאות החדשה של אדם הראשון לאחר החטא. "מפני שכרע הרצון תחת המחשך של השעבוד השפל, של העבדות הבהמית הגופנית"<sup>42</sup>. כאשר "האדם הראשון שלאחר החטא נטלו ממנו אורותיו... וכל יתרונותיו העליונים נפל בפולחן הטבע, ואור האצילות הלך ונתרחק ממנו. נתקשר האדם עם הטבע"<sup>43</sup>. בתקופה הקדומה, לאחר החטא, חי האדם את חייו על-פי כוחות פנימיים, דחפים ויצרים עזים שפעלו בנפשו. יכולתו להגיע להכרעות הייתה בשל כוח הרצון שלו, מניעיו הגופניים וכוח הדמיון, ולא על-ידי ניתוח הכרתי רציונלי.

"במעמד הנפש... הבא מזהר של דעות... שהן משפיעות גם כן על מצב הרצון, צריכה הבריאות הגופנית והנפשית להיות שלמה, וזה האור היה מגולה בבית ראשון, ביסוד הנבואה ורוח הקודש"<sup>44</sup>. תהליך תיקונו של האדם בתקופה הקדומה, אמור היה להיות מבוסס על בריאות נפשית וגופנית, המאפשרת מרחב מחייה לפעילות כוחות הרצון של האדם. העבודה הרוחנית לא הייתה מבוססת על כוחות ההכרה, אלא על עידון הרצון מתוך עצמו, עד הגעה למדרגה הרוחנית הגבוהה ביותר – הנבואה.

כוחות הרצון והאינסטינקט החבויים בנפש האנושית, פעלו באותם ימים בחופשיות רבה. הם עיצבו את פנימיותו, חיצוניותו ואורת חייו של האדם. בשל כך, אנו מוצאים מצד אחד, מציאות חברתית בה האמונה בא-להים ובקיומם של כוחות על-אייים נוכחת ללא ערעור כלשהו. מצד שני אמונה זו לא היה בכוחה לבנות אורת חיים מוסרי וערכי ולעדן את הנפש האנושית. במקום ליצור תהליך מתמיד של תיקון האדם וההוויה, הביאו התפיסות האליליות את האדם לחיבור לטבע כפי שהוא, ללא תהליך תבוני. "העולם האלילי... שואף הוא להיות קשור אל הטבע... החיים הטבעיים בכל עוזם, בכל קסמיהם, הם מגמתו האחרונה"<sup>45</sup>. אמנם המצב האידיאלי הוא אכן עבודת ה' שקשורה לטבע ולמציאות החומרית. אבל "נתחללה קדושה עליונה זו על-ידי זוהמת האדם שהשחיתה את פולחן

41. ערפלי טוהר עמ' יג

42. אורות הקודש ב עמ' שפה

43. שמונה קבצים קובץ ג' נה.

44. אורות הקודש א עמ' קנ

45. שמונה קבצים שם.

הטבע בעשותה אותו למפלצת אלילית<sup>46</sup>. המציאות ההיסטורית הייתה שנפשו של האדם, למרות אמונתו הטבעית, לא התעדנה בשל זיקתו לא-להים, ורצונותיו הראשוניים עדיין פעלו בעוצמה רבה כמעט ללא רסן ומעצור.

תהליך התיקון אליו נתבע האדם באותם ימים, על-ידי מאבק ביצריו ורצונותיו לא צלח, משום שבלא שילוב כוחות ההכרה והתבונה, למרות שצירופם מרסן את האדם ומקטיין את עוצמות החיים והיצרים שלו, בשל הכורח לפעול כפי שנכון וראוי, לא היה יכול להתרחש שינוי מהותי – למעט אצל יחידי סגולה כדוגמת הנביאים שהגיעו לשיאים רוחניים – ברצונו הפראי של האדם. לאחר שהרצון לא תוקן מתוך עצמו, הגיעה הגלות.

חורבן בית המקדש וכיטול הנבואה על-ידי ביטול יצר עבודה זרה, פיתוח התורה שבעל פה ומעבר לתפיסות תבוניות של החיים ומיעוט הכוחות היצריים והנפשיים, הם ביטויי המציאות החדשה מעבר לחיים בהם הכוחות המרסנים ניצבים במרכזם. "לאחר שנמתעט הכוח במקורו, ונתרבה בענפיו, על-ידי המון תלמוד והלכות מרובות, הוחל הפרט להתגבר התוכן המעשי והדיוק. והאור הכללי התעלם, ואז אין הבריאות כל-כך מעכבת"<sup>47</sup>. הגלות והיציאה מהארץ, מחיים תקינים של עם על אדמתו, משתלבים היטב במהלך של מעבר לעולם בו הדגש איננו על מימוש הרצונות הטבעיים במלא עוצמתם, והאמת המחייבת היא האמת התבונית הערכית. כך התרחש מה שהרב מגדיר "במשך הזמן הרב נתגבר עסק החכמים על עסק הנביאים והנבואה נסתלקה..."<sup>48</sup>.

### ההכרה יורשת את מקום הרצון

פיתוח ההכרה לאחר התמורה ההיסטורית יצר דרכי חיים מוסריות, ובמהלך שנות ההיסטוריה עידן ושינה את מרחב רצונותיו של האדם. זאת כתוצאה מהתהליך שעבר על ההכרה במהלך אלפיים שנות הגלות בה התפתחו התורה שבעל פה, ההלכה, האגדה, ספרות הקבלה והפילוסופיה. "האנושיות כולה נתבגרה כבר על-ידי מהלך התרבות והמדע"<sup>49</sup> משום ש"ההתפתחות של רוח האדם מכשרת את שכלו העצמי ואת תפצו הפנימי, להיות שואף אל הטוב הגמור"<sup>50</sup>.

תהליך זה של פיתוח ההכרה והפנמת ערכיה ברצון האנושי, השפיע בצורה עמוקה על פנימיותו של האדם. המציאות בה אדם כיום, מוצא בעצמו נטיות רצוניות רבות לעשיית טוב. איננה דבר שבעבר היה מובן מאליו, והוא נובע

46. אורות הקודש ב עמ' תצנ

47. אורות הקודש א עמ' קנ

48. אורות עמ' קכא

49. שמונה קבצים קובץ ד לח

50. אורות הקודש ב עמ' תקמז

מהחותם שהטביע תהליך ההכרה כדורות האחרונים בעולם כולו. "יש בעולם תוכן טוב ההולך ומתעלה, וזה התוכן הולך ומתגלה ברצונו ובטבעו של האדם גם כן"<sup>51</sup> הטוב האנושי, המוסריות, הדאגה לזולת, אינם דבר המובן מאליו, דרך חיים שלא חלו בה שינויים או התפתחויות. קיומם באופן טבעי כיום, הוא תוצר ופרי של עמל ועבודה של דורות רבים. העובדה שאדם כיום איננו נאבק במלחמה פנימית אדירה עם כוחות רשע איומים שסוחפים אותו לסערות נפש נוראיות ומעשים איומים, נובעת מתהליכים היסטוריים בהם אישיותו הלכה ונבנתה עד שכיום המוסר כבר איננו זר לה.

ראוי לציין שבתהליך ההתפתחות, כאשר ההכרה הינה הכוח המרכזי הפועל במציאות. תפקידה איננו לייבש את רצונותיו של האדם, או לעצב עובדות ערכיות ורוחניות חיצוניות. אלא "ההכרות צריכות להיות נמסרות תמיד לפי אותה המידה שיעזעזעו את הנטיות של הרצון מהדממה שלהן ויעוררן לטובה. אז בנות ההכרות... את העולם הפנימי שלו"<sup>52</sup>. ככל שמצליחה ההכרה לתת הדרכה נכונה כיצד לבנות את החיים כחיי קודש וחיי מוסר בצורה טבעית, המסייעת לאדם לבטא דרכה את אישיותו במילואה "כל מה שהעולם מתבסס יותר ורוח האדם מתפתח בקרב, מתעוררת יותר התביעה לחיות ע"פ הרוח הטבעי שבקרבך בקול יותר חזק"<sup>53</sup>, מכיוון ש"הידיעה הברורה מחוללת את הרצון"<sup>54</sup>.

### התמורה ההיסטורית הנוכחית

חידושו המרכזי של הרב בניתוח זה, הוא ההבנה ההיסטורית שהעולם הולך ומתפתח באופן מתמיד והדרגתי, והוא נע מתקופה בה ההכרה הטבעיה את חותמה באנושות לתקופה בה הרצון חוזר לתפוס את המקום המרכזי בחיי האדם. הבנתו הנבואית הייתה שחל שינוי בקו הרצף של ההיסטוריה העולמית, ושבדורו מתחיל שלב חדש התובע היערכות שונה לחלוטין. העולם כולו הולך ומגיע לקראת השינוי הבא בתהליך התפתחותו. שינוי זה הוא החזרה למצב בו הכוח המרכזי הפועל ומניע את חייו של האדם, איננו עוד התבונה, אלא כוחות הרצון הטבעי, הדחפים הפנימיים והיצרים של האדם. שחרורם של כוחות אלו מתאפשר משום שהם כוחות נפש המבוססים על ההתפתחות ההכרתית במהלך ההיסטוריה.

בהבנה זו של התמורה ההיסטורית רבת המשמעות שהעולם הולך לקראתה, הרב קוק איננו היחיד. בכדי להדגיש ולחזק את דרכו הרוחנית הייחודית של הרב, ניתן לציין את הקרבה והניגוד בנקודת המוצא של הניתוח ההיסטורי, בין

51. אורות הקודש ב עמ' תקמד

52. אורות הקודש ג עמ' פח"פט

53. אורות עמ' סב

54. אורות הקודש ג עמ' פז

מִרְן הֶרֶב לְבִין הַפִּילוֹסוֹף בֶּן זְמָנוּ פְּרִידְרִיךְ נִיטְשֶׁה. קִיִּימַת זִיקָה תּוֹכְנִית רַבָּה בִּינֵיהֶם, בְּעִיקָר בִּיחַס לְהַבְנַת תְּהִלְכֵי הַשִּׁינּוּי וְהַתְּמוּרָה לְקִרְאָתָם צוֹעֲדַת הָאֲנוּשׁוֹת כּוֹלָה. מִנְקוּדַת מִבְטִי, הַנִּיגוּד בֵּין גִּישָׁתוֹ שֶׁל מִרְן הֶרֶב לְתַפְסוּתוֹ הַפִּילוֹסוֹפִית שֶׁל נִיטְשֶׁה הִיא בְּבַחֲיִנַת "אֵת זֶה לְעוֹמֵת זֶה עֲשֵׂה אֱלֹהִים", בְּדוּמָה לְהַשׁוֹוֹת חֲזו"ל בֵּין נְבוֹאֹת מֹשֶׁה רַבְּנוּ לְנְבוֹאָתוֹ שֶׁל בַּלְעָם, הַגְּדוּל שֶׁבִּנְבִיאֵי אֲוֹמוֹת הָעוֹלָם. מִשׁוֹם שֶׁמִּשְׁנָתוֹ שֶׁל נִיטְשֶׁה אֵינָנָה מִשְׁנֵה פִּילוֹסוֹפִית רְצִינּוֹלִית, אֲלֵא מֵהוּוֶה סוּג מִיּוֹחַד שֶׁל הַשְּׂרָאָה, הַנּוֹגַעַת בְּצוּרָה עֲמוּקָה בְּנַפְשׁוֹ, יִצְרִי וְכּוֹחוֹתָיו שֶׁל הָאָדָם.<sup>55</sup>

הַחֲשִׁיבוֹת שֵׁשׁ לְדַעְתִּי בְּהַצְגָתָם בִּיחַד, תוֹךְ הַדְּגֶשֶׁת הַנִּיגוּד וְהַמְשׁוֹתָף בֵּין שִׁיטוֹת הַהֶגְוֹת, נּוֹבַעַת מִכֶּךָ שְׁנִיתָן לְרֹאוֹת – דֶּרֶךְ הַצְּגַת עוֹלָמָם הַנִּפְשִׁי וְכִיוּוִנוֹ הַעֲבוּדָה אוֹתָם הֵם מִתּוּוִים בְּסַפְרֵיהֶם – שְׁנֵי כִיוּוִנִים נִפְשִׁים, שֶׁבְּמִידָה רַבָּה נּוֹכַחִים בְּעוֹלָמָם הַרוּחָנִי שֶׁל אֲנָשִׁים רַבִּים בִּימֵינוּ אֲנִי. אֶחָד הוּא הַתְּבִיעָה לְחַיִּים עֲצִמִים כְּנִים לֵלֵא מַגְבָּלוֹת הַכְּרַתִּיּוֹת חִיצוֹנִיּוֹת – תְּבִיעָה שִׁיכּוֹלָה לְהַבִּיא אֵת הָאָדָם לְמַצְבִּים בְּהֵם הוּא רּוֹאֵה אֵת עוֹלָמוֹ הַרוּחָנִי בְּמִרְכּוּז, בְּשֶׁל רְצוֹנוֹ לְהַטְבִּיעַ אֵת חוֹתָמוֹ הַיִּיחּוּדִי בְּהוּוִיָּה. וְהַשְּׁנִי – גִּישָׁה הַמְצִיגָה תְּבִיעָה פְּנִימִית לְחַיִּים רוּחָנִים הַמְשַׁתְּלָבִים בְּחַיִּי הַטְּבַע, הַכּוֹלֵלִים חוּוִית בִּיטוּל כְּלָפִי קֶצֶב לְחַיִּים כְּפִי שֶׁהוּא, מִתּוֹךְ אֲמוּנָה שֶׁהַנּוֹכַחוֹת הַאֱלֹהִית דְּרַכָּה מִתְּמַשֶּׁת הַעֲצִמּוֹת הָאֲנוּשִׁית נּוֹכַחַת בְּכָל דְּבַר וּדְבַר. דֶּרֶךְ זֶה אֵינָנָה מְדַגִּישָׁה אֵת בִּיטוּי הַעֲצָמִי מִתּוֹךְ נְקוּדַת הַמוֹצָא הָאִישִׁית בְּלִבָּד, אֲלֵא רּוֹאֵה אֵת הַגִּשְׁמַת הָאֲנִי מִתּוֹךְ פְּרַסְפֶּקְטִיבָה רַחְבָּה יוֹתֵר, וְכַחֲלֵק מִמְצִיאוֹת שֶׁמַּעֲבֵר לְמַגְבָּלוֹת הָאֲנִי, שֶׁלְעִיתִים מְצַמְצֵמוֹת אֵת הָאָדָם וְאֵינָן נּוֹתְנוֹת לוֹ לְפַרְרֵךְ וּלְמַמַּשׁ אֵת הָאֲנִי שְׁבוֹ.<sup>56</sup>

55. רְבוֹת כָּבֵר נִכְתַּב עַל הַזִּיקָה בֵּין הַתְּנוּעָה הַנְּאֻצִּית וּבְרֹאשָׁה מְנַהִיגָה לְכַתְּבוֹ שֶׁל נִיטְשֶׁה. הַאֲבַחְנָה הַגּוֹזְעִית וְהַתְּבִיעָה לְחֻזְרָה לְטַבַּע קִיבְלָה מְקוּם מְרַכְזִי אֲצֵל הַנְּאֻצִּים בְּמַלְחַמַת הָעוֹלָם הַשְּׁנִיָּה וְהִיא הַתְּבִיעָה בְּרִצְחוֹנוֹת וְרוּעַ שֶׁלֹּא הִיוּ מוֹכְרִים בְּהִיסְטוֹרִיָּה אֲנוּשִׁית כּוֹלָה, וְשֵׁאת תּוֹצְאוֹתֵיהֶם אֲנִי מְכַבִּים עַד יְמֵינוּ אֲנִי. אַכֵּן, יֵשׁ לְדַבְרִים אֵלּוֹ בְּהַחֲלֵט עַל מֵה לְהַתְּבַסֵּס, אִם כִּי קִשָּׁה לִי לְדַמִּיין כִּיצַד יִכְלוּ הַנְּאֻצִּים וּבְרֹאשָׁם מְנַהִיגָם, לְשַׁבֵּת בְּבֵיתָם הַמְּרוּוֹחַ וּלְקַרְוֹא לְהַנְּאֻצִּים קְטַעִים מִכְּתָבִי נִיטְשֶׁה הַמְצִיגִים אֵת הָעַם הָעִבְרִי, כְּגֹזַע הָעִילָאִי בְּהִיסְטוֹרִיָּה אֲנוּשִׁית! לְמַשֵּׁל: "בְּבִרְיַת הַיִּשְׁנָה הַיְּהוּדִית, זֶה סִפְרָה הַצְּדָק הָאֱלֹהִי, מְצִוִּים אֲנָשִׁים דְּבָרִים וְנֹאוּמִים בְּסַגּוֹן גְּדוּל כְּלִיכֶךָ, שֵׁאִין כְּלוּם בְּסַפְרוֹת יוֹן וְהוֹדוּ שִׁיכּוֹל הַיְּהוּדִים אֲלֵיוֹ. אֲתָה נִיצֵב בְּאִימָה וּבִרְיָאֵת כְּבוֹד, בְּפִנֵּי שְׂרִידִים אֲדִירִים אֵלֵה שֶׁל מֵה שֶׁהָאָדָם הַיּוֹוֶה פֶּעַם." (מַעֲבֵר לְטוֹב וְרוּעַ, עִמ' 64, פֶּסֶקָה 52). אוּ: "כָּל הַכְּבוֹד לְבִרְיַת הַיִּשְׁנָה! אֲנִי מוֹצָא בְּהָ אֲנָשִׁים גְּדוּלִים, נוֹף גְּבוּרוֹת וּמַשְׁהוּ יָקָר וְנִדְרִי בִּיּוֹתֵר עַלִּי אֲדָמוֹת, זֶה הַתּוּם שֶׁל לְבַבּוֹת חֲזִקִים, תּוּם שֵׁאִין בְּדוּמָה לוֹ. יִתְרֶע־לְכֶךָ, אֲנִי מוֹצָא בּוֹ אוּמָה" (לְגִנְיָלוּגִיָּה שֶׁל הַמוֹסֵר, עִמ' 352, פִּי' 22). (מַקְבִּילָה לְכֶךָ רֹאֵה גַם בְּשִׁמּוֹנָה קְבָצִים קוֹבֵץ ו' קג). "בִּימֵי הַמְּלוּכָה הִיָּה גַם יַחְסוֹ שֶׁל עַם יִשְׂרָאֵל לְכָל הָעַנְיָנִים יַחַס נְכוּן מִשְׁמַע יַחַס טְבַעִי. יְהוּדֵי (כֶּךָ בְּמַקּוֹר!) שֶׁלוּ הִיָּה בִּיטוּי לְתוֹדַעַת הָעוֹצְמָה, לְשִׁמְחָה שֶׁשִּׁמַּח עַל עֲצָמוֹ לְתַקּוּוֹה שְׁקִיוּוֹה מַעֲצָמוֹ. בּוֹ צִיפּוֹ לְנִיצְחוֹן וְלִישׁוּעַ" (אֲנִיטְכִרִיסְט עִמ' 273, פֶּסֶקָה 25).

56. עַל הַזִּיקָה בֵּין שְׁנֵיהֶם וַיַּחְסֵם הַדּוּמָה וְהַשׁוֹנָה לְחוּפֵשׁ וְלְרִצּוֹן הַפְּנִימִי שֶׁל הָאָדָם, חֲשַׁבְתִּי בְּשַׁעַת שְׁעַסְקָתִי בְּכַתִּיבַת הַגִּיגִים לְזַכְרוֹ שֶׁל גְּלֹאוֹר ז"ל. חוֹבֵרַת לְזַכְרוֹ לַעַת עֵתָה לֹא נִרְפְּסָה. וַיְהִי דְבַרִּי אֵלּוֹ, לְזַכְרוֹ שֶׁל חֶבֶר וְרוּעַ, שְׂרָק לְאַחַר מוֹתוֹ, בְּעַקְבוֹת זִיכְרוֹן דְּמוֹתוֹ, הַבְּנֵי הַיִּטֵּב אֵת מִשְׁמַעוֹתָה שֶׁל הַדִּינְמִיקָה בֵּין הַהֶכְרָה לְרִצּוֹן בְּהַגּוֹתוֹ שֶׁל מִרְן הֶרֶב וּבְחַיִּי שְׁלִי.

את כתבי ניטשה עצמם, אינני יודע אם הרב הכיר. ככל הידוע לי, אין התייחסות ישירה של הרב בכתביו או בעדויות תלמידיו להגותו של ניטשה.<sup>57</sup> למרות שראוי לציין שבנו של מרן הרב – הרב צבי יהודה קוק, קרא על-פי עדויות תלמידיו את כתבי ניטשה והעריך את ניטשה כ"גוי גדול". אבל גם אם הרב עצמו איננו מכיר את כתביו, השפעתו הידועה של ניטשה על רבים מהוגי הציונות באותם ימים, אפילו במינוחים בהם השתמשו, הייתה דומיננטית ביותר. לכן התמודדותו של הרב עם ראשי הציונות החילונית בימיו, זהה מבחינה תוכנית להתמודדות עם גישתו הרעיונית של ניטשה בלבוש ציוני. סבורני שהדמויות שעמדו מול מרן הרב קוק ואליהם הוא מתייחס בכתביו אינן רק דמויות המשקפות את הגישה האידיאולוגית הסוציאליסטית כפי שמקובל לחשוב. אמנם גם בכך עוסק הרב בכתביו<sup>58</sup>, אבל דומני שעיקר התמודדותו של הרב איננה עם הסוציאליזם אלא גם עם רעיונות השאובים מהגותו של ניטשה ועברו תרגום עברי והפנמה אישית על-ידי חלק מראשי הציונות, כדוגמת ברדיצ'בסקי, יוסף חיים ברנר, ועוד.<sup>59</sup>

57. יתכן שהרב הכיר את ספרו המרכזי של ניטשה 'כה אמר סרטוסטרא' שתורגם על-ידי דוד פרישמאן כבר בשנת תרע"ה. או שהוא למד על קיומו ממאמרים וכתבות בעיתונות אותם הימים. ייתכן, אם כי אין זה סביר, שהוא קרא את כתבי ניטשה עצמו. למרות שהם נכתבו בשפה הגרמנית, אותה אמנם הרב לא הכיר אבל כפי שהעיר לי זוהר מאור ידיעת אידיש על בוריה בסיוע מילון בסיסי, בהחלט מאפשרת קריאת טקסט בשפה הגרמנית.

58. דוגמא לביקורת על הסוציאליזם היא דבריו הנבואיים של מרן הרב: "כל מחשבה שדבר אין לה עם הרוממות הנצחיות, ומתעסקת רק עם סדרי החיים החומריים ותיקוניהם. אפילו אם יהיו בה תוכנים מוסריים ואורחות צדק ומישרים, סופה להתעכר מפני קטנותה... ביחוד תוכר חולשה של מחשבה קיבוצית כזאת, במה שתשים את מרכזה רק בצעירים..." (אורות הקודש ג עמ' קפ). עיסוקו של הרב בנושא המוסר, קשור גם להגותו של ניטשה, המבקר בחריפות את המוסר משום שהוא מבטא את נכונותו של האדם לוותר על חייו למען מטרת שמחוץ לו. מאידך המוסר קשור גם לגישה הסוציאליסטית, המרגישה את שוויון האנושות ומרכזיות המוסר. הרב סבור שרק מוסר שבסיסו הוא קדושה ורוחניות, הוא העתיד להתקיים אצל הפרט ובחברה כולה. משום שמוסר של קדושה איננו תובע מהאדם לוותר על חייו, אלא להפך – הוא מקרב את האדם לעצמיותו, ומבטא בנאמנות את פנימיותו של האדם. כך שיחסו של הרב למוסר וביסוסו על הקודש הוא מענה לשני ההגויות יחד. אמנם בעתיד סבור מרן הרב ביחס לסוציאליזם: "השטה בעצמה עומדת היא באמצע גדולה ואיננה יודעת עדיין את יסוד עצמיותה. אמנם ימים יבואו ותהי למוסד נאמן לאומץ התורה והמצווה במלוא שיגובם וטהרתם" (שמונה קבצים קובץ א פט).

59. דוגמא להתייחסות לניטשה בכתבי מרן הרב מביא פרופ' שלום רוזנברג במאמרו בספר "יובל אורות" עמ' 45. שם הוא מצטט פסקה מיוחדת בה לדעתו, הרב מגיב להגותו של ניטשה. בפסקה דן הרב בקנאה מזורה – "הקנאה בא־להים", אורות הקודש ב עמ' שצז. אכן ניתוחו משכנע, וסביר שבפיסקא זו מנתח הרב את אנשים שאבכו מדרכו של ניטשה. לעניות השגתי זו איננה הפסקה היחידה שניתן למצוא בה זיקה או מענה להגות מעין זו של ניטשה. משום שהפסקאות הקשורות לכך רבות מספור, בשל הזיקה העמוקה והדמיון המרתק ביניהם בניחות התהליכים ההיסטוריים ובתמורה העכשווית מהכרה לרצון

ניתן לפתוח את הדיון על הזיקה והניגוד ביניהם, בהערתו של ניטשה על כך שאירופה והעולם כולו עומדים בפני תקופה חדשה של שינוי אמות המידה המקובלות: "עד כה השקר קרוי היה אמת. שינוי כל הערכים זוהי נוסחתי"<sup>60</sup>. הגותו הפילוסופית הייתה בעיניו דרך שונה, ולא המשך ישיר או עקיף של גישה פילוסופית מוכרת כלשהי. כפי שמעיד הוא על עצמו מתוך הכרה עצמית גבוהה למדי: "ביודעי שמקורב יהיה עלי להציג בפני האנושות תביעה קשה, שכמותה לא הוצגה מעולם בפניה. אי אפשר שלא אומר מי אנוכי... העדר התיאום שבין גדולת ייעודי וקטנותם של בני דורי"<sup>61</sup>. במקומות נוספים הוא כותב: "יודע אני מה גורל צפוי לי; יבוא ימים, בהם שמי יהיה מזכיר משהו מזועזע, משהו שלא היה כמותו עלי אדמות... לא אדם אני, חומר נפץ אנוכי"<sup>62</sup>. "נתמזל מזלי ולאחר אלפי שנות תעיייה ומבוכה גיליתי מחדש את הדרך... אני אומר כן לכל מה שמחזק, מה שאוגר כוח, ומה שמצדיק את רגש הכוח"<sup>63</sup>.

השינוי עליו מדבר ניטשה איננו חשיפת תוכנה חדשנית או שכלול מודרני של אורח החיים בעזרת כלי המדע הטכנולוגיים; הוא רואה את העתיד ביכולת האנושית לחשוף מחדש את אורח החיים האנושי האותנטי, שנעלם כמעט כליל במהלך ההיסטוריה האנושית באלפיים השנים האחרונות, בשל ירידה ארוכה וממושכת בעמידה של האדם מול עצמו ומול חייו. החזרה למצבו הראשוני של האדם תתאפשר עם אוכדן האמונה בכוח עליון כאלהים. שינוי זה פותח את הדלת בפני שינוי משמעותי בכל קנה מידה אנושי וחברתי, בדרכי קביעת הערכים הנאותים, נורמות ההתנהגות והתרבות. הכפירה בקיומו של כוח עליון מאפשרת לאדם להסיר מעליו את התפיסות התובעות ממנו לוותר על חייו, למען מטרת נעלות כלשהן. מותו של האל המתואר על-ידיו של ניטשה כמאורע כה גדול עד שהוא תוהה "האין גדלותו של המעשה גדולה מיכולותינו?"<sup>64</sup>.

ומשמעותה. אמנם הרב איננו מזכיר את הגותו, בשונה מפילוסופים אחרים – ברגסון, קאנט, או הגל, שבינו לבין מרן הרב ישנה זיקה תוכנית רחבה בנושאים שונים כהתפתחות ועוד. אבל כתביו מתייחסים בעיקר להגות זו, בשל נקודת המוצא הדומה הרואה בחזרה לטבע ולרצונות את התמורה העמוקה באותם ימים. אמנם הרב ראה במיצוי התהליך את הדרך להגעה חזרה לנבואה, ואילו ניטשה לעומתו רצה לחזור לדמותו של האדם הפראי הקדום החי על-פי רצונותיו. אבל ניתן להשוות ביניהם בבסיס ניתוח התמורה ביניהם.

60. הנה האיש, מדוע אני גזירה, עמ' 239 פסקה 1

61. שם, הקדמה, עמ' 143 פסקה 1

62. שם, מדוע אני גזירה, עמ' 239 פסקה 1

63. הרצון לעוצמה חלק א, עמ' 39 פסקה 54

64. המדע העליון עמ' 275, פי' 125. בתחילת הפסקה הוא מתאר את החיפוש הנואש אחר האל "ואולי הוא מסתתר הוא? המפחד הוא מפנינו? או ירד בספינה?" ייתכן שדימיו לקוחים מדמותו של אדם הראשון הנשאל "איפה" ומדמותו של יונה הנביא הבורח מפני אלהים בספינה. אלא שבתיאורו של ניטשה האדם מחפש אחר האל החמוק ממנו ולא להפך. ראוי גם לציין שדמות המחפש היא של "המטורף", לא במקרה היא איננה מתוארת כאדם חכם,

השלכותיו של מאורע זה מבשרות את ההתנערות מהדתות השונות ומכוחות ההכרה, שיצרו ועיצבו את המוסר החברתי ההכרתי שהכזיב והקטין את עוצמת החיים וכנותו של האדם. תפיסות אלו רואות את האדם כיצור שונה מהותית מהטבע, בו חוקי החיים הם שהחזק שורד כאשר הטבע פועל ללא רגשות מצפון ומוסר כלשהם, אלא מתוך צרכים טבעיים ואינסטינקטים בלבד, ומקורן לדעתו בתפיסות הדתיות הנוצריות, התובעות מהאדם לוותר על חייו למען עבודת האל.<sup>65</sup> הגישות השונות שפעלו בימיו, כגון התנועות למען דמוקרטיה או סוציאליזם היו בעיניו, שלא כמודע, תוצרים מקולקלים של התפיסה המוסרית הנוצרית, ההולכת ונעלמת מן העולם עם אוכרן האמונה. גישות אלו, שהמשותף להן הוא שהן תבעו מהאדם לוותר על חייו בשמן של אמיתות חברתיות, מוסריות או דתיות, קוממו את ניטשה יותר מכל, והוא ראה בהן יסודות השייכים לעבר ההולך ונעלם.<sup>66</sup> כפי שהוא רומז בכתביו: "האלהים מת: אך אם לדון על-פי אופיו של האדם יתכן ועוד אלפי שנים תהיינה מצויות מערות בהן יהיו מראין את צלו. ואנחנו – מצוויים לגבור על צלו!"<sup>67</sup>.

ניטשה מבחין בין שני כוחות באדם: בין הכוחות ההכרתיים לבין כוחות הרצון, אותם הוא מגדיר כאינסטינקטים המצויים בסתר או בגלוי בנפש. ניטשה טען, שבניגוד לתפיסות הפילוסופיות האידיאליסטיות הרואות ב"יצר הדעת" מניע טהור באישיותו של האדם לקראת התקדמות והתפתחות, יצר זה מסתיר בעצם את חולשתם של בני האדם, לעמוד מול מה שהוא באמת. משום שההכרה איננה יצר טהור לדעת אלא היא בעצם "יצר שואף שלטון" ולא רצון לידע תמים.<sup>68</sup> תפיסת ההכרה כרצון לידע הסתירה את עובדת היותו ביטוי לאינסטינקט עוצמה פנימי, ותביעתו של ניטשה הייתה לשחרר את הרצון מכבלי ההכרה

אלא דווקא כמי שאינו שפוי. אולי לכן הוא מסוגל לראות רחוק ולחוש את האמת שהחכם הנתון בסד ההכרה איננו מזהה.

65. ניטשה כותב בפאתוס רב ובנייתו מבריק ונבואי על כך שנקמתה העמוקה של יהודה ברומא שהחריבה את בית המקדש בירושלים, הייתה על-ידי המצאה מכוונת של הנצרות דת המנותקת מהחיים ותובעת מוסר לא אנושי. בכך נוצרה הרעלת האנושות כולה בערכים התובעים מהאנושות לוותר על חייה ועוצמתה בשל ערכים שמחוץ לה. "היהודים עם נקם ושילם אשר בסופו של דבר גמל לאויביו ומכניעיו ומצא שילם לנפשו על-ידי שינוי קיצוני של הערכים, משמע על-ידי מעשה הנקם הרוחני ביותר" (לגניאלוגיה של המוסר, עמ' 238, פי" 7).

66. גם הרב מודע לכך שלפעמים "תשוקת הצדק והנטייה המוסרית כשהיא מתגברת הרבה בלבד של האדם מתהפכת היא לפעמים למין מחלה שמאבדת טובה רבה" (שמונה קבצים קובץ א נא).

67. המדע העליון, ספר שלישי, עמ' 262, פי' 108

68. מעבר לטוב ולרע עמ' 17, פי' 6



באומרו: "מי שיתבע מן הכוח שלא יתגלה ככוח... רצון לרדות, רצון להיות אדון... תביעתו חסרת שחר ממש"<sup>69</sup>.

ניטשה ראה את עתידו של האדם ביכולתו לחזור לעצמו להווייתו הראשונית הקדומה, הקוראת לחזרה לחיים בעלי עוצמה, על-פי רצונו הטבעי וללא מגבלות כלשהן מחוצה לו. מגבלות אלה נובעות מתפיסות הכרתיות שיכולות להיות דת, פילוסופיה, או גישה חברתית מוסרית, אבל משקפות בסופו של חשבון את הגישה שהשתלטה על אירופה בעקבות הנצרות, והיא נכונותו של האדם לוותר על חייו העצמיים למען קיומו של החלש. היציאה ממצב עגום זה של האדם תהיה לדעתו של ניטשה על-ידי שחרור מוחלט מכבלי ההכרה, שחרור אפשרי בתקופה בה לדעתו מתברר לראשונה "ששום דבר אינו מתגלה עוד כאלהי אלא אם כן הם השקר, הטעות והעיוורון"<sup>70</sup>.

אמנם ניטשה היה מודע לכך שחזרה לרצונות הקמאיים פירושה שחרור יצרים הרסניים. כפי שהוא כותב: "סקור נא מבחינה זאת את הימים בהם הפרט גדל עדי שלמות זו משמע נעשה חופשי... הה, לא, ימים אלה מעולם לא היו הומניים"<sup>71</sup>. או במקום אחר: "אל מרומים חופשיים שואלת נפשך, לכוכבים צמאה נשמתך, ואולם גם תאוותיך הרעות צמאות לחופש. כלביך הרעים שואפים אל החופש, מנבחים הם בכורם בקום רוחך לנסות לגדע כל בתי כלא"<sup>72</sup>.

אבל זהו מחיר השחרור מערכי התבונה הדתות והאידיאולוגיות השונות הכופות על היחיד לחיות את חייו על-פי מערכת ערכית, שאיננה מבטאת את רצונותיו. מנקודת מבטו של ניטשה החזרה לעולם בו החיים היצריים והטבעיים יקבעו את אמות המידה הערכיים, היא חזרה למציאות בה אדם חי את חייו בכנות ובעוצמה ואיננו מוותר עליהם בשמן של אידיאולוגיות שונות, שהשותף להן הוא תביעתן לנאמנות ויותר עצמי נוכח אמות מידה חיצוניות חברתיות. המציאות החדשה של העולם החוזר לחיות את כוחות הרצון בשל איבוד האמונה והתמוטטות הרציונליות והאמיתות השונות. איננו מתואר על ידי כשבר המלווה בעצבות או בצער, אלא, כפי שהוא מתאר: "תוצאותי לגבינו... לגמרי לא עצובות וקודרות, כי אם אדרבא מעין סוג חדש וקשה לתיאור של אור, אושר, הקלה, עליצות, עידוד, דמדומי שחר... סוף סוף שוב נראה האופק לנו משוחרר גם אם אינו בהיר, סוף סוף רשאות ספינות להפליג שוב, להפליג לקראת סכנה"<sup>73</sup>.

69. לגניאלוגיה של המוסר עמ' 249, פי' 13

70. שם, עמ' 360, פי' 24

71. הרצון לעוצמה, עמ' 180, חלק ב פי' 787

72. תרגומים, כה אמר סרתוסטרא, בתרגומו של דוד פרישמאן, חלק א עמ' 54. קיים גם תרגומו של ישראל אלדד לספר זה אלא שהעדפתי בקטע זה, להשתמש בתרגומו הפחות ידוע של דוד פרישמאן. מה גם שיתכן ומרן הרב קרא את תרגומו של פרישמאן שנערך בימיו.

73. המדע העילי, עמ' 356, פי' 343

## מרן הרב ותפיסת ההתפתחות, לעומת ניטשה

הזיקה בין הגותו של מרן הרב לדברי ניטשה, נעוצה בכך ששניהם ראו את התמורה העמוקה העוברת על החברה האנושית, ועתידה להתעצם ולהתפתח ללא דרך חזרה. מעולם בו אמות המידה לעשייה כלשהי היו התוכנות הדתיות, הרציונליות, וההכרות ועקרונות דרכי החיים. אל עולם שונה לחלוטין, בו כוחות החופש והרצון הטבעי הם היסודות המנחים את האדם בחייו, ומעצבים את אמות המידה ההתנהגותיות שלו. השוני המהותי ביניהם טמון בכך, שניטשה לא ראה בתקופה בה ההכרה שלטה בכיפה העולמית, תקופה של התפתחות כלשהי. הוא היה סבור שבאלפיים השנה האחרונות, מאז תחילתה של הנצרות שהפכה להיות דתם ותרבותם של ארצות אירופה, נמצא העולם בתהליך מתמיד של שפל ודרדרור בעוצמתה של האנושות ובנכונותה לחיות את חייה כפי שהם, בשל שיכחת העצמיות והדחקת הרצונות לקרן זווית.

לעומתו, גם מרן הרב היה סבור שבאלפיים השנה האחרונות, המציאות חסרה בשל הגלות שפקדה את עם ישראל<sup>74</sup>. אבל ירידה זו היא בבחינת ירידה לצורך עלייה. משום שהירידה היא מכוחות החופש והרצון שבשל עוצמתם, היה עליהם להקטין את כוחם ולפנות מקום להתפתחות ההכרה, המוסר ואורחות החיים התקינים, בכדי שלאחר מכן, תוכל האנושות לחזור לחיות על-פי רצונה שישקף את כוחותיה הפנימיים.

הרב היה סבור שההכרה והרצון בסופו של דבר אחד הם, לכן תהליך החזרה לרצון ונתינת המקום לחופש וחירות פנימית, לא בא לקעקע את מקום ההכרה. חזרה זו לוקחת עמה את מה שהוטמע בנפשו של האדם מכוח ההכרה, כגון נטיות מוסריות, ומביאה אותו למצב בו הוא פועל מתוך רצון, ולא רק בשל חיוב הכרתי המצטייר לרב כתורה גלוטית שאיננה תורת ארץ-ישראל. ההיסטוריה היא כולה תהליך של התפתחות, אלא שהדגש במהלך הדורות השונים בהיסטוריה העולמית, יכול להיות מושם על כוחות הרצון או על כוחות ההכרה. הדבר תלוי כמובן במיקומה של האנושות על קו הרצף ההיסטורי של תהליכי התיקון.

תפיסתו של הרב היא שהעולם מגיע לשלב חדש – החופש והרצון, הבא על גבי השלב הקודם – ההכרה והמוסר, נובעת מתפיסת ההתפתחות העולמית המייחדת אותו. תפיסה זו הרואה את ההיסטוריה האנושית כתהליך ממושך של התפתחות פנימית תמידית מדורגת, מציגה את תקופת הגלות בה התפתחו ההכרה והמוסר כשלב מחויב המציאות בהתפתחות העולמית.

74. שניהם רואים את תחילתה של הירידה מחיי חירות ועוצמה פנימית בחורבן הבית והתמסדות הנצרות, אירועים שהתרחשו באותה תקופה. בעיני ניטשה הנצרות היא הרעל שפגע באנושות כולה בכך שהוא דיכא את כוחות החיים. עם ביקורת זו על הנצרות ממעט החיים הזדהה גם מרן הרב, אלא שהוא ראה בכך ביטוי לגלות המהווה מציאות של הסתדה וצמצום כוחות החיים, בבחינת אין לקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה.

לעומתו, ניטשה איננו מכיר כלל בערכה של התפתחות ההכרה במהלך ההיסטוריה, אלא תובע את נתינת החירות המוחלטת לרצונותיו של האדם, ללא כל חוק או מגבלות. גישתו של ניטשה עקבית היא גם ביחס לתפיסת ההיסטוריה שלו. באחת הפסקאות המיסטיות שלו הוא מתאר תהליך של שיבה נצחית בה אדם מיועד לחזור על כל רגע בחייו כפי שהוא עוד אלפי פעמים: "חיים אלה אשר אתה חי כעת, ואשר חיית עד כה. תהיה נאלץ לחיותם שוב ושוב ופעמים אין ספור, ושום דבר לא יתחדש בהם. כי אם כל מה שהיה, כל כאב וכל עונג, כל מחשבה וכל אנחה"<sup>75</sup>. הגדרה זו היא הפוכה מתפיסת ההתפתחות העולמית של הרב, על פיה אין רגע שווה בהוויה העולמית. משום שתפקיד התיקון, משתנה בין קוטבי ההכרה לקוטבי הרצון.

גישתו של הרב היא שהאנושות הגיעה למצב בו הרצונות והמאוויים הפנימיים עצמם, כבר מתוקנים במידה רבה. תמורה זו היא פרי שנות התפתחות רבות של המוסר וההכרה, בתקופה בה העם היהודי חי במנותק מארצו ומחיים נורמטיביים של עם. במציאות החדשה נוצרה תביעה הבאה לידי ביטוי בתחומים רבים ומגוונים לחזרתו של האדם לחיים טבעיים, שיש בהם נתינת מקום רחב יותר לרצונותיו ותחושותיו הפנימיים של האדם. בשלב זה כל תביעה לשעבוד הרצונות להכרות ואידיאלים איננו אפשרי, משום שהאדם והעולם הגיעו למקום בו אין מוכנות לחיות בצורה המנוכרת מהאני הפנימי. ודאי שלא על-פי אותן הכרות המנוגדות לעוצמות החיים שיש בו. "על כן באחרית הימים שצמיחת מהלך שיבת אור הנבואה תתחיל להופיע... אז שנאת הפרטים תתגבר..."<sup>76</sup>.

התפיסה שיש תנועה תמידית של התעלות הקיימת בעולם הנעה בין שני קווי הרצף ההכרה והרצון, שכל אחד מהם משקף רגש וצורת עבודה שונה, במגמה זהה – להגיע לאחדות בין ההכרה לרצון, או במינוח קבלי, העלאת המלכות לשורשה ואיחוד מלכות ותפארת – הכרה זו הנביטה את השקפת עולמו הייחודית של הרב שראה בדורו דור של מעבר מעבודה מתמדת על-פי כוחות ההכרה, לדור בו מרכז העבודה הוא פיתוח כוחות הרצון תוך שימוש מבוקר במסגרת ההכרה.

התופעה המדהימה באותם ימים של תנועה יהודית ציונית התובעת ופועלת למען חזרת עם ישראל לארצו לאחר שנות גלות כה רבות, כאשר המטרה בעלייה לארץ איננה רק להתגורר בארץ וללמוד בה תורה אלא לבנות את הארץ, לעבוד את אדמתה, ולחזור לחיי אומה תקינה המנהלת בעצמה את חייה. בד בבד עם החזרה לחיי אומה בארץ הרב נפגש עם הכפירה והחילוניות, שבכסיוסן ישנה מחאה עמוקה כנגד התורה, שנתפסה בעיניהם כתורה גלותית משום שהיא איננה עונה על רצונותיהם ואורחות חייהם במציאות החדשה. חילוניות אידיאליסטית

75. המדע העלילי, עמ' 354, פי' 341

76. אורות, זרעונים עמ' קכא

שיש בה נכונות להקרבה ומסירות נפש למען אידיאלים שונים, חברתיים ולאומיים. תהליכים אלו ותהליכים נפשיים גרמו לרב לזהות את תחילתה של תקופה חדשה, משום שאלו אינם שינויים של מה בכך, אלא הם ביטוי לשינוי מהותי במצבו ואורח חייו של האדם, ומלמדים על תפיסה חדשה של דרכי עבודת ה' ותפקידו של האדם.

על קו הרצף ההיסטורי של רצון – הכרה, מתרחש שלב חדש ושונה, בו ישנו תהליך של חזרה מההכרה והתובנות אל הרצון הטבעי של האדם, ונתינת מקום לעולה מעצמותו ללא נכונות לקבל מרות חיצונית כפייתית, תביעה שאכן יש בה ממד אמת משום שאכן הרצון התפתח במהלך שנות הגלות ופיתוח ההכרה. אדם שמכוח עצמו רוצה לעשות טוב, בשל העידון שהוטבע בו מכוחה של ההכרה, כבר איננו מוכן למרות חיצונית, עול וכפייה מכל סוג שהוא, ה"מצמצמת את החיים, ממעטת את המרץ, ומקפחת את הכוחות החומריים ואת הכשרונות הרוחניים. ועל זה באה סגולת הניגוד...".<sup>77</sup>

שינויים אלו, הבין הרב, מבטאים מצב חדש בו ישנו תהליך של תורה לרצון ונתינת דגש על פיתוחו מתוך עצמו ולא מכוחה המגביל של ההכרה. המשמעות הדתית של שינוי זה גדולה מאוד מבחינת הפרופורציות, צורת העבודה, היחס לתפילה, ללימוד רזי תורה ונסתר, ללימוד תורה וקיום מצוות.

ראוי לציין שצפייתו התמידית של הרב להגיע לנבואה קשורה במישורין למציאות החדשה, משום שנבואה אפשרית דווקא בתקופה בה הכוחות החזקים הפועלים בעולם הם כוחות הרצון והגוף ולא כוחות ההכרה, בשל התפתחותו של האדם במהלך ההתפתחות בהיסטוריה העולמית!<sup>78</sup>

77. אורות הקודש ג, ראש דבר עמ' לד

78. הדגש הרב שנותן מרן הרב לכן שהחזרה לארץ-ישראל תביא לחידוש הנבואה, בשונה מתקופת החשיכה בגלות, איננו עולה בקנה אחד עם הגישה החסידית. זו הדגישה את היכולת להגיע בקלות להשראה דווקא בגלות. כפי שמביא ר' אלימלך מליז'נסק בשמו של המגיד ממעזריטש בספרו: "שאנו רואים שכעת אשר אנחנו בגלות המר יש בני אדם שזוכים לרוח הקודש בנקל יותר מבימי הנביאים שהיו צריכין השבעות והתבודדות רב כידוע בכדי שישגו נבואה ואמר [המגיד] משל נפלא ומתוק למלך שהוא במקום כבודו בביתו... אין זה כבוד של מלך לצאת מפלטין לבית אחרים... אבל כשהמלך נוסע בדרך ורוצה ללון בדרך אזי כאשר ימצא מקום נקי באכסניה נקי אף אם בית המלון הוא בכפר אם הוא רק נקי אזי זה בית מלוננו ללון שם..." (נעם אלימלך דף כא). ממשל זה עולה שדווקא בתקופת ההסתר מצויה ההשראה ביתר קלות, ואילו בימים בהם המלך במשכנו קשה להגיע לדרגות אלו. אמנם התפיסה שבמקום הקשה נמצאת ההארה, מקובלת כעיקרון גם על מרן הרב, אלא שהיא מצויה בעיקר ביחס לעבודה הנפשית הפרטית, ואיננה מושלכת גם על המצב הכללי. על-פי דברי המגיד אנו רואים שבמישור הכללי תקופת הגלות מאפשרת הגעה בקלות לרוח הקודש, ואילו במצב של חזרת המלך למשכנו, התביעות האישיות בכדי להגיע להארה גדולות.

וכפי שכותב הרב:

כל מה שהעולם מתבסס יותר ורוח האדם מתפתח בקרבו, מתעוררת יותר התביעה לחיות על-פי הרוח הטבעי שבקרבו, בקול יותר חזק. תביעה זו, יש בה הרבה מן האמת והצדק ושלמי הדעת צריכים לזככה ולהעמידה על מכונה. האדם הולך ומוצא את א-להים בקרבו כנטיותיו הנכונות.

אורות עמ' סב

משל זה בשמו של המגיד מזכיר את משלו של תלמידו אדמו"ר הזקן ביחס לשוני בין חודש אלול לעשרת ימי תשובה, אותו הוא מבאר "על פי משל למלך שקודם בואו לעיר יוצאין אנשי העיר לקראתו ומקבלין פניו בשדה ואז רשאיין כל מי שרוצה לצאת להקביל פניו... ואחר כך בבואו להיכל מלכותו אין נכנסין כל אחד אלא ברשות... וכך העניין עד"מ בחודש אלול יוצאין להקביל אור פניו ית' בשדה" (ליקוטי תורה פרשת ראה עמ' לב). על-פי תיאור זה ההארה נמצאת בשיאה דווקא במציאות של השדה בה כל אדם יכול להתקרב, בשונה מבית המלכות אליו רק יחידי סגולה יכולים להצטרף.

## ג. דרכי העבודה

### התשובה לחיים של רצון

באחת מאיגרותיו לתלמידו המובהק, הרב יעקב משה חרל"פ זצ"ל, כותב מרן הרב על רצונו להוציא ספר על התשובה בדורו:

על דבר אגרת התשובה גדולה מאוד היא תשוקתי לזכות להכינה ולסדרה כראוי, אבל לפי ערך גדולת העניין כן רבו המניעות...  
ואם יבא אדם לחדש דברים עליונים בעסקי התשובה בזמן הזה ואל דברת קץ המגולה ואור הישועה הזרוחה לא יביט לא יוכל לכיין שום דבר לאמיתתה של תורת אמת כי כל זמן מאיר בתכונתו ועצת ה' אשר יעץ להחל אור גאולה...  
אגרות ראי"ה א ששח

שנים רבות תהיתי מהי משמעותם של דברי הרב באגרת זו. מדוע היה סבור מרן הרב, שאדם צדיק וגדול בתורה ככל שיהיה, אם איננו מנתח את המציאות החברתית והמדינית בימיו כפי שהרב ניתח, איננו יכול לחדש דבר בנושא דתי פנימי, כבניית דרכים ונתיבים לחזרה בתשובה ולקיום אורח חיים מאמין. מה בין יכולת החידוש בנושא זה, לבין המחלוקת על תפיסת תחילת הגאולה או המשך הגלות?

בעקבות דבריי בפרק הקודם, דומני שניתן לענות על שאלה זו. הגורם לכך שהרב סבור שלא ניתן לחדש דבר בקשר לתשובה ללא הבנת "הקץ המגולה ואור הישועה", איננה נובעת מכך שמי שאיננו "ציוניסט"<sup>79</sup> כמותו, כלומר לא רואה בחיוב את התנועה הציונית למרות תופעות החילון והכפירה, או שאיננו סבור שתהליך הגאולה הולך ובא, איננו יכול להבין דבר בתהליך התשובה! יחסו החיובי של הרב לתופעות אלו, היה כתוצאה מתפיסה שזיהתה את שורשה של התרחשות פנימית עמוקה הרבה יותר, בקורות ההיסטוריה האנושית העולמית.

שורשה של התרחשות זו הוא התמורה מחיים בהם ההכרה וקבלת העול היו כוחות החיים המרכזיים שפעלו באנושות, למציאות חדשה, בה הרצון חוזר לתפוס את מקומו המרכזי בחיי האנושות כולה. חזרה לרצון פירושה חזרה לחופש ולחירות לפעול על-פי העולה מתוכו של האדם, נתינת מקום לגוף ולא רק לכוחות ההכרה המופשטים. בכך גם תלויה הנבואה שלחזרתה השתוקק הרב כל ימי חייו, והבין ואף התנסה בכך שהיא הולכת וקרבה, משום שהוא נמצא בתקופה בה חוזר הרצון למקומו המרכזי לאחר גלות של למעלה מאלפים שנה מאז ביטול הנבואה והתפתחות התורה שבעל-פה וכוחות ההכרה.

79. מונח מושאל מכינוי בו משתמש הרב באגרתו לריד"ב – אגרות ראי"ה ב תקנה, עמ' קצד.

מרן הרב לא היה ציוני במובן זה, שהוא סבר שעם ישראל צריך לבנות בית עצמאי בלבד. אלא הוא ראה בכך פרי של תהליך היסטורי עולמי עמוק, בו חוזר סוף סוף לאחר תקופת גלות ארוכה, כוח הרצון והחופש למקומו המרכזי. כתוצאה מחזרה זו הנבואה מתחדשת, עם ישראל שב מגלותו הארוכה וחוזר לחיות חיים מלאים ובריאים בארצו<sup>80</sup>.

תופעת הכפירה בחברה היהודית, המאפיינת בין היתר את העלייה לארץ-ישראל, הייתה בעיני הרב ביטויה של ההתנגדות להמשך חיים על-פי ההכרה החיצונית, מתוך תביעה לחירות פנימית ועשייה מתוך אידיאליזם פנימי ולא בשל תובנות היסטוריות מחייבות.

לכן היה סבור הרב, שספר שנועד להדריך כיצד היא הדרך לחזרה בתשובה. איננו יכול להיות מתאים, אם הוא נכתב על-ידי מי שכלל איננו מבין את התמורה האנושית העולמית, ממרכזיות הכרה למרכזיותו של הרצון כמניע בעשייה הדתית האמונית. משום שהוא איננו יכול לתת מענה אמיתי, כי הוא איננו יודע להיכן מוטל על האדם לשוב באותם ימים! התשובה בדורו של הרב, איננה יכולה להיות חזרה לאורח חיים הכרתי בלבד, גם אם הוא כולל קיום מצוות כנדרש. עליה לבנות דרך להגיע לעצמיותו הרצונית של האדם ולפתחה בצורה פנימית. על דרכי התשובה לשים במרכז את עידון ופיתוח הרצון העצמי של האדם, ולא רק את פיתוח ההכרה במנותק מהרצון. כפי שכותב מרן הרב:

יש לנו אהבה, יש לנו מה לאהוב, מה לכבד, מה לקוות, במה למלא את תוכן החיים. מלאים אנו כל, מלאים דבר, דבר שיש לו עמנו שייכות עצמית, פנימית, כבירה ונצחית. אנו נקראים מקרבנו, מעצמנו, לצמצם את מבטנו אל תוכיותנו... להתקשר לחיים האמיתיים שלנו, לחיינו פנימה, לתוכיות נשמת נשמתנו, בנחת רוח, בנעימה, בחסד, בגבורה, באהבה ורעננות החיים.<sup>81</sup>

המודעות לתפקידו של האדם בכל דור ובכל רגע בתהליך ההשתלמות העולמי, המהווה כפי שהוא בהתקדמותו המתמדת, ממד התנועה באין סופיות הא-להית. מחייבת אותו לרצות להיות שותף בתהליך ההתפתחות ולא לעמוד מהצד, בשעה שהתנועה העולמית מעצבת מציאות חדשה. ההבנה שהמציאות כיום היא מצב בו הרצון הוא הכוח המרכזי, מאחר שברובו עודן כבר על-ידי ההכרה. היא זו שמעצבת את תהליך התיקון של האדם, המהווה את ממד

80. תפיסה פנימית זו נובעת מהסתכלות רזית על המציאות המאפשרת ניתוחה כרצף. ביקורת חריפה מותח הרב כלפי החולקים עליו ובדבריו הוא מרמז כנראה לרש"ר הירש: "על-ידי התרחקות מהכרת הרזים באה ההכרה של קדושת ארץ-ישראל בצורה מטושטשת. הסגולות העליונות של עומק החיים הא-להיים נעשות על-ידי ההתנכרות אל סוד ה' לדברים טפלים, שאינם כנסים בעומק הנשמה" (אורות, ארץ-ישראל עמ' ט) וראה גם שמונה קבצים קובץ ו כח.

81. הודפס בשניונים רבים באורות, ורעונים עמ' קלו.

ההשתלמות באין סופיות הא-להית. משום שבסופו של דבר מטרת העבודה היא בכדי שאדם יהיה מודע לרצונותיו ויהיה מסוגל לתת "חופש גמור לנטייה הרוחנית שבנשמה שתתפשט ותתרחב בכל כוחותיה"<sup>82</sup> משום שזוהי מדרגת הקדושה העליונה<sup>83</sup>.

לכן סבור הרב ש"ההסברה הכללית של בטחון התשובה ועוצם השלווה ושמחת עוז, שצריכה להיות מתלבשת הנפש של כל איש, אשר אור התשובה מאיר בנשמתו"<sup>84</sup> אפשרית רק כאשר היעד אליו האדם רוצה לחזור, איננו מתעלם ממקומו המרכזי של הרצון בעצמו ובעולם. התשובה איננה רק חזרה להכרה הנכונה תוך ויתור על כוחות החיים אלא עליה להיות קשורה לכוחות החיים – הגוף והרצון.

במהלך הגלות, מסביר הרב – "התעסקנו הרבה בנפשיות, שכחנו את קדושת הגוף, זנחנו את הבריאות הנפשית והגבורה הגופנית... כל תשובתנו תעלה בידינו רק אם תהיה... גם תשובה גשמית יוצרת דם בריא בשר בריא...". והוא מדגיש: "ובגבורת הבשר המקודש, תאיר הנשמה שנתחלשה זכר לתחיית המתים הגופנית"<sup>85</sup>. התשובה היא שיבה של האדם לפנימיותו. לכן, ללא מודעות למקומו המרכזי של הרצון – וממילא הגוף – במציאות העכשווית, דרכי החזרה בתשובה אינן מאפשרות חזרה לעצמיות ולפיתוח כוחות הרצון דרכם ניתן להגיע לנבואה ורוח הקודש.

### תפקידה הנוכחי של ההכרה

עבודת ה' על-פי תפיסתו ההיסטורית-התפתחותית של הרב, באה לידי ביטוי בכך שניתן דגש רב על פיתוחו של כוח הרצון. התפיסה שהרצון הוא "היסוד לכל החיים, לכל ההגוי, ולכל הנפעל"<sup>86</sup>, ושעיקרה של העבודה הרוחנית בדורנו קשורה לפיתוח כוחות הרצון, מובילה לתובנה ש"כל עמל המוסר וכל ההופעות הרוחניות שבעולם מכוון הוא למטרתה העליונה של גאולת הרצון, והשבתו למקור חייו היסודיים... להתאחד באחדות שלמה וחייה באמתת הרצון הכללי"<sup>87</sup>. "כל התורות והדינים, הרעיונות, המוסרים, הטבעיות, הסדרים, הנימוסים, החכמות, השירים, הרצונות, זעזועי החיים, תנועות ההויה... אינם

82. שם שם נו

83. עיין אורות הקודש ב עמ' רפח-רצא.

84. אגרות ראי"ה א שעח, עמ' לו

85. אורות, אורות התחייה עמ' פ

86. אורות הקודש ג עמ' נה

87. שם, שם, עמ' לט



אלא אוצרות מלאי אושר, שהרצון המתעלה מכל... יגלה ויראה בהם בוזהר מלא...<sup>88</sup>.

כאשר אמנם "אלמלא אור החכמה החוגר כחוט הסקרא בין תחתית התגלות הרצון ועליונותו, היו טובעים בתהומות הרצון, במקום רפשיו, באין מעמד"<sup>89</sup>. כך שהתיקון איננו שכחת ההכרה; לזו מיועד תפקיד מרכזי בעבודתו של האדם, גם במציאות בה הרצון הפנימי הוא הדומיננטי. אמנם בתהליך ההתפתחות העולמי, "התבסמות העולם על-ידי כל המשך כל הדורות... זיקקה הרבה את רוח האדם... ", אבל התיקון לא הסתיים, וישנם חלקים ברצונו של האדם "שעדיין לא נתבסמו והם עומדים עוד במצבם הפראי כימי קדם"<sup>90</sup>. לכן ראוי היה לו לאדם להשליט את מחשבתו על רצונותיו, משום שעקרונות "השכל עומד הוא בטהרתו מצד עצמו, הוא צריך רק להיות מקושר עמנו. אנו צריכים להיות מוארים מאורו על-ידי העיסוק התמידי בעסקי שכל במושכלות של אמת, בתורה וחכמה"<sup>91</sup>. לכן, סבור הרב, "כשהשכל מאיר במלוא אורו אז אין שום צורך לשום הדרכה מיוחדת של חוקים ומשפטים, הטוב הגמור במעשה נמשך הוא אחרי המאור השכלי"<sup>92</sup>.

בשל מרכזיות רצונותיו של האדם בבחירות אותן הוא עושה בחייו, עליו ללמוד כיצד לפתח את ההכרות ולקרב אותן אל עולמו הרוחני, מתוך הנחה ש"הידיעה הברורה מחוללת את הרצון כשהיא עומדת על בסיס הטוב"<sup>93</sup>. חיבור זה בין ההכרות לרצונותיו של האדם מביא אותו למקום אידיאלי, בו הוא מאחד את רצונותיו המתוקנים עם ההכרה המשקפת את אמת החיים. "כשאדם משליט את השכל על נפשו והנהגתו את עצמו אינה הולכת בדרך ההכרעה הטבעית הפשוטה, כי אם על-פי השפיטה השכלית... ממילא מתבסס העולם על-ידי זה... ואם הוא מתעלה כל-כך, עד שההכרעה הטבעית שלו הולכת היא מצד ריבוי תשוקת הנפש אל השכל והיושר... אז מאיר הוא בעצמות הוויה את האור הגנוז..."<sup>94</sup>.

שימוש בכוחות ההכרה צריך להיעשות בזהירות, משום ש"כאותם חלקים שההתפשטות הבאה לא מתוך גדולת ההכרה היא מצמצמת את החיים... שם מונח הרפיון. ועל זה באה סגולת הניגוד... ושם ההריסה והגסות גדול מאוד, עד שאין אדם יכול לעמוד מפני ריחם הרע"<sup>95</sup>. הכפירה היא תוצאתה של התפתחות

88. 'אורות הקודש ב עמ' רפח-רפט

89. אורות הקודש ג עמ' קי

90. אורות הקודש ב עמ' תקמה

91. שמונה קבצים קובץ א 10

92. אורות הקודש ג עמ' קכט

93. אורות הקודש ג עמ' פז

94. שמונה קבצים קובץ א נד

95. אורות הקודש ג, ראש דבר עמ' לד

נפשית ללא העמקת התכנים והערכים. מציאות מעין זו יוצרת בהכרח דואליות בנפשו של האדם ממנה נובעת הכפירה. התכנים הקיימים אינם עונים כראוי על התביעות הנפשיות הכנות לעצמיות וחירות, וכתוצאה מכך נוצרת השבירה.

אלא שמצד שני סבור הרב ש"עיקר כבודת ההשגה הוא על-ידי מה שהרצון אל הטוב ואל השלמות נחלש על-ידי פגמי המידות והעוונות"<sup>96</sup>, לכן "אין לשער את הצער על חיסרון הרצון לטובה ולקדושה ואין החכמה עולה אלא כפי ברכת הרצון שבה, והעוונות מעכבים בעד הרצון שלא יתעלה"<sup>97</sup>. היכולת להגיע להשגה בהירה בנושאים פנימיים דורשת נקיות וטהרה. אלא שמצד שני, ללא הכרות פנימיות שיש בכוחן לקדם את האדם, הוא איננו יכול לתת מקום חופשי לרצונותיו, משום שאין לו נתיב פנימי לכוון אליו את רצונותיו הפנימיים. לכן העבודה הנפשית התמידית הנדרשת על-פי דרכו זו של מרן הרב, היא הקשבה בר-זמנית של האדם למקומו האישי, דהיינו רצונותיו הפנימיים מחד, ומאידך יצירת המשכיות להתפתחות הכרתית תמידית, המאפשרת להעביר תכנים רוחניים וערכיים, מאמירות תיאורטיות למושגים מובנים היטב, שיהיו ממילא תכנים קיומיים הנוגעים בפנימיותו של האדם. "ההכרה הפנימית המתגברת בתוכיותו של האדם כמעין הנובע, וההכרה החיצונית השכלית שבאה מתוך הכרת העולם והמציאות. שתיהן בונות את רוח האדם, משכללות את בינתו ואת רצונו... כל מה שהוא משים יותר את לבו להסתכל בתכונת הבנינים הרוחניים, שאלה שני היסודות בונים בקרבו, הרי הוא משכלל אותם והוא מתעלה יותר ויותר... ומתמלא עוז וגבורה חדשה, נובעת ממעין הישועה העליונה"<sup>98</sup>. חשיבותה של עבודה נפשית זו היא כדברי הרב: "לטהר את הלבבות ולהעסיק את המוחות במחשבות נאצלות שמקורן ברזי תורה נעשה בדור האחרון הכרח גמור לקיום היהדות..."<sup>99</sup>.

## לימוד ותפילה

ככדי שאדם יקדם את עולמו הפנימי, עליו להבחין בין תפקיד הלימוד לתפקיד התפילה: "התפילה היא אימוץ הרצון וחלישות הרצון כלומר אימוץ הרצון הטוב, המוסרי, הקדוש, וחלישות הרצון הפראי, הרע. להמטרה של חלישות הרצון אין צריך כל-כך הרמת התכונה הנפשית. ההכרה שהמוסר הוא נשחת אצלו שהאדם מרגיש בעצמו מסבכת לו יגון פנימי ונפשו נפולה בקרבו... וכשהוא מתנפל בתפילתו הרצון של הרע נחלש... לא כן הוא עם אימוץ הרצון ההכרה

96. שמונה קבצים קובץ א שטז

97. שמונה קבצים קובץ א שה. בפסקה זו הרב עושה שימוש במינוחים קבליים.

98. אורות הקודש א עמ' נז

99. שם, עמ' קמא

בהטוב, וההתעוררות להגבירו צריך הארת רוח גדולה<sup>100</sup>. התפילה מהווה את הכלי המרכזי להחייאת הרצון הפנימי של האדם. מבחינת מצבו הנפשי, התפילה היא זמן בו אדם קשוב לקולו הפנימי הרגשי, וכך בכך עם קשב זה, הוא מבקש דברים לתיקונו של העולם. השילוב בין היפתחות רצונית לתכנים הכרתיים יש בו בכדי להטמיע תובנות הכרתיות בעולמו הנפשי של האדם.

הרב מודע לכך שהתפילה בימיו, ודאי בימינו, איננה מצליחה לפרוץ. אלא שהוא רואה בכך ביטוי לעליית הרצון ולצורך לבנות דרכי עבודה שונים בכדי לפתחו בשעת התפילה, כפי שהוא כותב:

עיקר הסרת הלב מן התפילה הנהוגה בדור הזה הוא מפני שנקודת החיים של כנסת ישראל נתגברה וחפץ הטוב הכללי נתאמץ בקרבה, והתפילה היא כרוכה תמיד עם הרעיון העתיק שהצד השלילי של החלשת הרצון גובר עליה. ועל כן אין הדור מוצא בקרבה את גבורתה ויופיה. לגלות אנו צריכים את הצד של האור... ולכרוך את התפילה עם הרעיון של הגברת הרצון, אז ינהרו רבים אל התפילה. שמונה קבצים קובץ א עג<sup>101</sup>

התפתחות הרצון גורמת לכך שהתפילה צריכה לקבל משמעות וביאור מיוחד, בכדי שהיא תהיה שוב רלוונטית, גם במציאות בה אדם שיכלל את רצונו לרמת מוסר טוב גבוהה. התפילה היא הזמן בו הוא יכול לאחד בין ההכרה לרצון, משום שבניגוד ללימוד – שהוא פעולה תבונית – התפילה היא זמן של קשב פנימי. היכולת לחבר בין תפילות להכרות אפשרית בשעה זו, בה אדם פתוח לעולה מתוכו. פתיחות פנימית זו – שאם היא מכילה אל תוכה תובנות הכרתיות פנימיות – הרי היא מטמיעה בנפשו של האדם את התובנות ההכרתיות<sup>102</sup>.

אכן ניתן לראות בפסקאות רבות בכתביו של הרב, קטעים בהם באמצע פסקה תוכנית בה הוא דן ביחס לנושא כלשהו, הוא עובר תהליך נפשי פנימי ותוך כדי דיבור תבוני הוא מגיע למקום של תפילה והשתוקקות פנימית. הדוגמאות לכך רבות הן מספור וגלויות לעיני כל הלומד בכתביו. שילוב זה של תובנה ותפילה מבטא את דפוס התפילה עליו מדבר הרב. תפילה שיש בה קידומו של הרצון על-ידי חיבור ההכרה למקום של תפילה, וחיבור התפילה למקום של הכרה. במובן זה ניתן לראות בכתביו הרב שילוב של הכרה ורצון המשקפים יחד מבנה אחיד של אישיות שלמה בה הרצון וההכרה פועלים במשותף ללא שניות פנימית.

100. שמונה קבצים קובץ א עב

101. הודפס בשינויים קלים באורות עמ' קכב-קכג.

102. יתכן שהתמונה אותה ראה הרב בעיניו הייתה ספרי רבי נחמן מברסלב המשלימים זה את זה. ספר ליקוטי מוהר"ן המציג את תורותיו של רבי נחמן, והספר שערך וכתב תלמידו המובהק רבי נתן – ליקוטי תפילות, ההופך את התובנות ההכרתיות ודרכי העבודה הנפשית והרוחנית בספר הדרשות לתפילות אישיות. אצל הרב עצמו התכנים והתפילות שולבו יחדיו בפסקאות רבות בכתביו. הדבר בולט בעיקר כיום כשיש בידו את יומיו כסדר כתיבתם המקורי.

משמעותה של הדינמיקה בין הרצון להכרה במציאות היומיומית מבוססת על כך שמימיו של הרב מתחילה התמורה העמוקה בקו הרצף של הרצון וההכרה. בשונה מתקופת הגלות בה פיתוח ההכרה עמד במרכז החיים כפי שהדבר בא לידי ביטוי בהתפתחות התורה שבעל פה, הפילוסופיה, ערכי המוסר והאתיקה, מגיעה תקופה חדשה בה הרצון, המבטא את כוחותיו הפנימיים הראשוניים של האדם, חוזר למרכז. תקופה זו היא בעצם חזרה לחיים בריאים וטבעיים המבוססים על גבי תובנות ההכרה שהוטמעו בנפשו של האדם, כך שהוא אמנם יכול לתת מקום רב לרצונותיו, אבל אלה יהיו רצונות מתוקנים ומוסריים. תקופה חדשה זו של מרכזיות הרצון מרמזת על התחדשות הנבואה העתידה. בשל כך, פיתוח הרגישות הנפשית וההקשבה הפנימית מקבלים משנה חשיבות. על האדם מוטל שלא להונות את עצמו, בשמן של תובנות חיצוניות לו. הוא נתבע להעמיק את עולמו הפנימי, על-ידי לימוד רזי תורה ופיתוח וחינוך ההכרות שבו בצורה שאכן יפתחו את רצונותיו לטובה.