

תיקון

האתגר השפינוזי בכתבי הרב קוק

חיבור לשם קבלת תואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת:

אהוד נהיר

המחלקה למחשבת ישראל

הוגש לסנט של אוניברסיטת בר-אילן

תמוז, תשע"ז

רמת גן

עבודה זו נעשתה בהדרכתו של ד"ר חנוך בן-פזי

מהמחלקה למחשבת ישראל של אוניברסיטת בר-אילן

תוכן עניינים

תקציר	א
מבוא	1
שער ראשון – הבחירה בשפינוזה כאתגר לתיקון	
פרק א – 'המודרני הראשון': שפינוזה כמבשר הפילוסופיה המודרנית	11
פרק ב – 'החילוני הראשון': מקומו של שפינוזה בספרות ההשכלה	17
פרק ג – היכרות הראי"ה עם הפילוסופיה השפינוזית	26
ג ₁ : מניעים	26
ג ₂ : הזדמנות והיתכנות	40
פרק ד – סיכום ומסקנות	52
שער שני – כיצד יש לקרוא את כתבי הרב קוק	
פרק א – שאלת השיטתיות	56
פרק ב – שאלת ההקשר	62
פרק ג – שלושה מבני חשיבה	69
ג ₁ : המבנה הראשון – אמונה	76
ג ₂ : המבנה השני – רציונליזם	86
ג ₃ : המבנה השלישי – קבלה	93
ג ₄ : חשיבתו העצמית של הראי"ה	97
סיכום השער	101
נספח 1 – מקומו של ה'מודל' בחקר משנת הראי"ה	105
נספח 2 – דוגמאות יישומיות למודל המבנים	107
שער שלישי – 'תיקונו' של שפינוזה	
פרק א – הפנתיאיזם השפינוזי ויחסו ליהדות המסורתית	113

119	פרק ב – הפנתיאיזם של הרב קוק.....
126	פרק ג – 'בירור': הביקורת על הפנתיאיזם.....
127	ג ₁ : אמצע הדרך – הביקורת הראשונה.....
130	ג ₂ : דחיקת הקץ – הביקורת השנייה.....
135	ג ₃ : גילוי הסוד – הביקורת השלישית.....
146	ג ₄ : הפנייה אל העצם – הביקורת הרביעית.....
153	ג ₅ : האמת נעלמה – הביקורת החמישית.....
158	סיכום.....
161	פרק ד – 'תיקון': הפנתיאיזם על פי הראי"ה.....
161	ד ₁ : מבוא לתפיסת ה'תיקון' של הרב קוק.....
167	ד ₂ : פנתיאיזם התפתחותי: פנתיאיזם כתהליך וככלליות.....
172	ד ₃ : פנאנתיאיזם – הכליות העליונה.....
178	ד ₄ : אמונה – התפיסה שאיננה נתפסת.....
182	ד ₅ : שלמות והתהוות – תיקון האונטולוגיה השפינוזית.....
187	סיכום השער.....
192	שער רביעי – תורת ההכרה: 'התיקון השפינוזי' – מהלכה למעשה.....
193	פרק א – כח הדמיון: 'תיקון' האפיסטמולוגיה השפינוזית.....
193	א ₁ : מבוא – הכרה דואלית, הכרה מוניסטית.....
195	א ₂ : שפינוזה וההכרה מהסוג השלישי.....
200	א ₃ : תורת ההכרה של הרב קוק.....
212	א ₄ : 'התיקון' לתפיסת ההכרה השפינוזית.....
221	סיכום.....
223	פרק ב - השלכות תורת ההכרה על תפיסת הנבואה.....
231	פרק ג – מטרותיה של תורת ההכרה – העמדה האנתרופולוגית.....
237	סיכום השער.....
240	שער חמישי – סיכום, מסקנות והערכה.....
240	פרק א: סיכום – יחסו של הרב קוק לשפינוזה ולתפיסה הפנתיאיסטית.....

240	א ₁ : המניעים שהביאו את הראי"ה להתייחס לשפינוזה.....
241	א ₂ : 'תיקון' – עמדתו הפנתיאיסטית של הרב קוק.....
243	א ₃ : תורת ההכרה – הטמעת ה'תיקון' השפינוזי במחשבת הראי"ה.....
248	פרק ב: מסקנות – התפיסה הפנתיאיסטית ביחס למכלול הגותו של הרב קוק.....
249	ב ₁ : הנחת השיטתיות הרציונלית בהגות הראי"ה.....
249	ב ₂ : מבני החשיבה השונים של הרב קוק.....
251	ב ₃ : 'החיים' כ'אמת'.....
255	פרק ג: הערכה – תם ולא נשלם.....
256	ג ₁ : הביקורת על הרב קוק.....
260	ג ₂ : סיכום החידושים במחקר הנוכחי.....
262	ג ₃ : כיווני המשך למחקר.....
264	ביבליוגרפיה
264	כתבי הרב קוק.....
264	כתבי שפינוזה.....
265	מקורות.....
268	ספרות משנית ומחקרית.....
I	<u>English Abstract</u>

תקציר

הרב אברהם יצחק הכהן קוק, מראשי כתיבתו בכויסק ועד לסוף תקופת מגוריו ביפו, עסק וחזר ועסק במשנתו של ברוך שפינוזה: באופן ישיר ובאופן עקיף, לעיתים תוך ציון שמו ולרוב מתוך רמיזה בלבד. סיכום כלל ההתייחסויות הללו מעלה תמונה מעורפלת: מצד אחד מסתמנת עמדה אמביוולנטית וחסרת עקביות, ומצד שני נוצרת קולקציה חסרת תקדים בהיקפה בהשוואה להתייחסות שלו לכל פילוסוף אחר. שאלות המחקר הן: מדוע התייחס הרב קוק לשפינוזה באופן כה חריג, מהו ההיגיון הפנימי המרכיב את התייחסויותיו השונות, ומה הוא ביקש להשיג באמצעותן? התזה המרכזית המוצגת לאורך המחקר היא שהרב קוק זיהה את שפינוזה כדמות המייצגת את התרבות המערבית המודרנית, ואת הפנתיאיזם השפינוזי הוא ראה כמודל מחשבתי אלמנטארי המאיים על היהדות כדת וכחברה. עם שני אלו הוא ביקש להתמודד באופן שיטתי ומקיף המושג. עבור הרב קוק שני המובנים הללו התאחדו; התיקון הקבלי אינו אלא ברור האלמנטים החיוביים בתוך העמדה הפילוסופית הבעייתית וסידורם מחדש כך שהם יתאימו לתפיסה הדתית האורתודוקסית. כך הוא ניהל דיון אינטלקטואלי-גותי בעל משמעות פילוסופית, וכך בכך קיים טכניקה קבלית-מיסטית. 'התיקון' שביקש הרב קוק לערוך לשפינוזה ולתפיסה הפנתיאיסטית נעשה בשני אפיקים: האחד – ביקורת וזיהוי הכשלים, והשני – שיפור, אימוץ והטמעה של התכנים החיוביים. דרכו להתמודד עם שפינוזה נבנתה משניהם יחד. הביקורת וזיהוי הכשלים אפשרו את השיפור, והדגם המשופר עבר שלב של אימוץ והטמעה בתוך המסגרת האורתודוקסית המקובלת. כל אלו גם יחד מרכיבים את פרויקט 'התיקון' של שפינוזה, שבסופו של דבר, השפיע ועיצב את משנתו שלו.

שאלות המחקר נדונות בארבעה אספקטים שונים: א. היסטורי. ב. מתודולוגי. ג. פילוסופי-גותי. ד. יישומי-הרמנויטי, ולכל אחד מהם יוחד שער בפני עצמו. השער הראשון – ההיסטורי, סוקר את תפקידו של שפינוזה בפילוסופיה המודרנית בכלל ובתנועת ההשכלה היהודית בפרט, תוך ניסיון להבין מדוע בחר הרב קוק להתמקד בדמותו ובמשנתו. במהלך הסקירה מוצגים הכתבים שהיו זמינים בפני הרב קוק, ושמבעדם הוא נחשף לשפינוזה ולהגותו. מסקנת השער היא ששלושה גורמים הביאו אותו להתמקד בתחום זה: 1. התפיסות החברתיות-תרבותיות של העת החדשה – הראייה זיהה את שפינוזה כאחת הדמויות המרכזיות שחוללו את שינויי העת החדשה: רציונליזם, גישה ביקורתית, חילון ועוד. באמצעות ההתמודדות עמו הוא ביקש להתמודד עם מגוון הדעות הזרות שנשבו בעידן המודרני בכלל וברחוב היהודי בפרט. 2. עמדה קבלית – תפיסות פנתיאיסטיות מהוות חלק אינטגרלי מהתפיסה הקבלית בכלל, ומתפיסתם של ר' שניאור זלמן מלאדי ור' חיים מוולוז'ין בפרט. הראייה, שניזון משניהם, ביקש לברר מה בין תפיסתם האורתודוקסית לתפיסתו הכפרנית של שפינוזה. 3. חוויה פנימית – הראייה חש עצמו חלק מהאחדות האלוהית האינסופית. חוויית החיים שלו הייתה פנתיאיסטית. מבחינה זו הוא חש קרבה נפשית לשפינוזה, וזו הובילה אותו לעמול ב'תיקון' נשמתו ומשנתו.

השער השני עוסק בסוגיה המתודולוגית. כל דיון במשנת הראייה מתבסס על תשובה – לעיתים מנוסחת, לעיתים לא – לשתי שאלות יסוד: האחת, האם יש להתייחס להגות זו כהגות שיטתית? השנייה, מהו ההקשר על פיו יש לקרוא אותה? הראייה עצמו התייחס לשאלות אלו וטען שיש לעסוק ברעיונותיו באופן רציונלי ולהבינם כהגות שיטתית. חוקריו המוקדמים של הראייה נטו לאמץ עמדה זו, אולם כיום יש המערערים עליה, משום שבמקורה היא לא נכתבה כהגות שיטתית, ומכיוון שקשה לגלות בה מבנה קוהרנטי ברור ומובחן. במהלך השער מוצגת עמדה מורכבת המבקשת לחלץ מבין הפסקאות והמכתמים השונים תפיסה רציונלית-שיטתית. עמדה זו מבחינה בין מבני חשיבה שונים המתקיימים בו זמנית בהגותו של הראייה: 1. מבנה רבני-הלכתי. 2. מבנה אתני-לאומי, הראייה איחד את שני המבנים הללו תחת השראתו של ר' יהודה הלוי. 3. מבנה רציונלי, בו נשען הראייה על מורשתם של הוגי היהדות הרציונליים מימי הביניים, ובמיוחד על דרך ההתמודדות של הרמב"ם עם הפילוסופיה האריסטוטלית והנאו-אפלטונית, כפי שהוא, הרב קוק, הבין אותה. 3. מבנה קבלי-מיסטי, הנשען על תורת הספירות ועל קבלת האר"י. אבחנת המבנים השונים וההבחנה ביניהם מאפשרים הבנה טובה יותר

של הדרך בה התמודד הראי"ה עם דעות פילוסופיות – בכלל, ועם אתגרי העידן המודרני – בפרט. הניתוח המתודולוגי משמש בשער השלישי כמפתח להבהרת עמדתו המורכבת ביחס לפנתאיזם.

השער השלישי העומד בלב המחקר עוסק באספקט הפילוסופי-הגותי. בשער זה מובאות לדיון כלל התייחסויות של הראי"ה למשנתו הפנתאיסטית של שפינוזה, תוך הבחנה בין שני קווים מרכזיים המנחים התייחסויות אלו: 1. 'בירור' – מגוון ביקורות אל מול הפנתאיזם השפינוזי. 2. 'תיקון' – הצעה לתפיסה פנתאיסטית מתוקנת. מסקנת השער כפולה: מחד, הראי"ה קיבל את התפיסה הפנתאיסטית כנקודת מבט נכונה ואפילו מתקדמת ביחס לתפיסה המונותיאיסטית המקובלת. מאידך, התפיסה הפנתאיסטית שמציע הראי"ה שונה מתפיסתו של שפינוזה. זו של שפינוזה מאופיינת ברציונליזם ודטרמיניזם לוגי, ואילו זו שלו מאופיינת ברגש ובדמיון, היא תהליכית ובעלת דינמיקה פנימית.

השער הרביעי בוחן כיצד יישם הראי"ה את עקרונות 'התיקון' בשדה הפילוסופי וההרמנויטי, היאך רעיון 'התיקון' שלו הופך מהלכה למעשה. הסוגיה המרכזית דרכה נבחן מעבר זה היא הסוגיה האפיסטמולוגית. תורת ההכרה של שפינוזה היא אחת מהסוגיות הסבוכות במשנתו, ולטענת החוקרים היא תלויה בתפיסתו האונטולוגית. כך גם תורת ההכרה של הרב קוק. שניהם קיבלו את ההנחה בדבר שלושת סוגי ההכרה: דמיון (*opinion vel imaginatio*), תבונה (*ratio*) וידע אינטואיטיבי (*scientia intuitiva*), ושניהם, מתוך תפיסה מוניסטית, ראו את הסוג השלישי כפסגת ההכרה וכאופן בו מגיע האדם לגאולתו; קרי, לאיחוד בלתי אמצעי עם האמת. עבור שניהם ההכרה היא מטרה בפני עצמה ולא רק דרך אינסטרומנטלית להבטיח את הידע המדעי, ועבור שניהם הקריטריון להבחין באמת הוא קריטריון פנימי שסימנו עונג או הנאה. יחד עם זאת, יש ביניהם הבדלים משמעותיים: שפינוזה הפריד בין סוגי ההכרה השני והשלישי, אותם הוא ראה כהכרות אמת, לסוג ההכרה הראשון, אליו הוא התייחס כסוג שקרי. הרב קוק לעומתו, חיבר בין שלושת סוגי ההכרה, אותם הוא ראה כעומדים על רצף תהליכי אחד. שפינוזה צמצם את המציאות בגבולות הרציונליזם, ואילו הרב קוק כלל בתוכה אלמנטים נוספים כמו רגש ודמיון. שפינוזה ביקש באמצעות ההכרה להגיע אל מושג 'האלהים' הכללי והמאחד, ואילו הרב קוק ביקש באמצעות ההכרה להגיע אל 'האני' הייחודי והחד-פעמי. דרך טיפולו של הרב קוק בתורת ההכרה מהווה דוגמה לאופן בו הוא יישם את רעיון 'התיקון' שלו, והפך אותו מעמדה עקרונית-אבסטרקטית לשיטה מחשבתית מובנית. 'התיקון' בא לידי ביטוי גם בדרך כתיבתו הייחודית של הרב קוק: בעוד שפינוזה כתב באופן גאומטרי-רציונלי; היינו, מתוך סוג ההכרה השני, הרב קוק כתב באופן שירי ואינטואיטיבי; היינו, מתוך סוג ההכרה השלישי.

השתקפות 'התיקון' בפריזמה של תורת ההכרה יוצרת השלכה לשדה ההרמנויטי. לפיכך, בהמשך השער הרביעי נבחנת פרשנותו של הרב קוק למושג הנבואה, וזאת בזיקה לתפיסתו של שפינוזה. תפיסה מוניסטית אינה מאפשרת הבנה של הנבואה כהתערבות על טבעית בתודעת האדם. ואכן, פרשנות הרב קוק למושג הנבואה מורכבת ורבת פנים; לעיתים היא נתפסת כשליחות ולעיתים כנביעה פנימית. לאורך הדיון מסתבר שניתן לנתח את התייחסויותיו השונות על פי מודל מבני החשיבה שהוצג בשער השני. עוד מסתבר שתפיסת הנבואה שלו מהווה 'תיקון' לפרשנותו של שפינוזה למושג זה. כך נסגר מעגל הדיון במחקר: שתי התזות העקרוניות שנדונו בשערים הקודמים – תזת מבני החשיבה ותזת 'התיקון' – משתלבות זו בזו, וחושפות את האופן דרכו התמודד הרב קוק עם אתגרי המודרנה.

השער החמישי מוקדש למסקנות ולחיתום. במהלכו נדונים מחדש נושאים מרכזיים שעלו במשך המחקר, והפעם במבט כולל המתאפשר לאחר ההתמקדות בפרטים השונים. תובנות שהוצגו לאורך העבודה מוצגות מחדש מזווית שונה, וחלקן זוכות להערכה מחודשת. מסתבר כי עיסוקו האינטנסיבי של הראי"ה בפנתאיזם השפינוזי עיצב במידה מרובה את הגותו שלו: הגות שבכללותה משקפת עמדה פנתאיסטית 'מתוקנת', תוך פרשנות מקורית הן של הפנתאיזם והן של היהדות. לפנתאיזם של הרב קוק אפי שונה מהפנתאיזם השפינוזי, ולמושגי היהדות שלו משמעות שונה מהמשמעות הקלאסית המיוחסת להם במיינסטרים האורתודוקסי. זאת עד כדי שניתן לראות ברב קוק ההוגה והמנסח המודרני של תפיסה פנתאיסטית יהודית. תפיסה פנתאיסטית ייחודית זו מלכדת את מבני החשיבה השונים שלו שהוצגו בשער השני, לפי שהיא מאמצת עמדה פילוסופית רציונלית, אך נותנת לה פירוש ייחודי ופרטיקולרי, ואף בוחנת אותה על פי אמות מידה אקזיסטנציאליות. מסתבר אפוא שפרויקט 'תיקון' הפנתאיזם מאחד את משנת הראי"ה מבחינה הגותית, ואף חורז את שלושת מבני החשיבה השונים שבה מבחינה מתודולוגית.

כל אחד מהשערים שלאורך המחקר מציג חידוש מסוים בחקר משנת הראי"ה:

- (א) השער הראשון מציג מקורות השפעה על הרב קוק מתוך ספרות ההשכלה שטרם נחשפו עד כה. לאורך השער נסקרת קרבתו של הרב קוק לעמדות משכיליות, תוך שימת דגש הן על ההזדמנויות שאפשרו לו מגע עם הפילוסופיה השפינוזית והן על המניעים שהביאו אותו לממש הזדמנויות אלו.
- (ב) השער השני מציג חידוש מתודולוגי בהבנת האופן בו נבנתה הגותו של הראי"ה. עמדות שונות וקוטביות הוצגו בנושא זה. המתודולוגיה המוצעת רואה את העמדות הללו כמבני חשיבה שונים המתקיימים בו זמנית במחשבתו של הרב קוק. כך באות לידי פתרון סתירות שונות במשנתו. כך מובן גם כיצד אותה משנה ניתנת לפירושים כה שונים.
- (ג) השער השלישי משרטט באופן מקיף את אופן ההתמודדות של הראי"ה עם הפנתיאיזם השפינוזי, וחושף את פרויקט 'התיקון' שהוא לקח על עצמו. ככל הידוע לי, זוהי ההתייחסות הרחבה ביותר עד כה לנושא זה, באשר היא מתייחסת גם לכתבים שראו אור רק לאחרונה. במהלך השער מוצג לראשונה כיצד נטל הרב קוק פרקטיקה קבלית והסב אותה למתודה הגותית-פילוסופית.
- (ד) השער הרביעי בוחן את הקשר בין תורת ההכרה של הרב קוק לזו של שפינוזה. הקשר זה טרם נבחן עד כה והוא מעלה הקבלות משמעותיות שיש בהן כדי להאיר את תורת ההכרה של הרב קוק. מתודה השוואתית זו עשויה להוות דוגמה לחקר סוגיות פילוסופיות נוספות במשנת הראי"ה.
- (ה) החידוש בשער האחרון טמון בניתוח מקורי של מושג ה'אמונה' של הרב קוק. שלוש משמעויות מרכזיות למושג זה במשנתו: 'אמונה' כעמדה פונדמנטלית, 'אמונה' א-רציונלית, שהיא הכרה מהסוג השלישי ו'אמונה' כביטוי של 'חיים'. שלושת המשמעויות הללו משלימות את תפיסת הפנתיאיזם 'המתוקן' של הרב קוק.

כאמור, חשיפת עמדתו המלאה של הרב קוק כלפי האתגר השפינוזי מעלה כי נושא זה למעשה חורז את משנתו כולה: הן מבחינה תכנית והן מבחינה מתודולוגית. חשיפת עמדה זו מאפשרת הבנה טובה יותר של סוגיות נוספות במשנתו, תורת ההכרה היא רק דוגמה מייצגת. לאור חשיפתה של עמדת 'התיקון' ניתן יהיה למקם מחדש מחקרים רבים שנעשו זה מכבר ושנוגעים למשנתו הפרשנית והתיאולוגית, ולשבצם כחלק ממבנה כולל ושלם יותר. גם היבטים מחקרניים אחרים: הן אלו הנוגעים להשפעתה של המשנה השפינוזית על ההגות היהודית, הן אלו המתייחסים לעולמם של המשכילים המתונים, והן אלו המתייחסים לפעילותם ולהגותם של תלמידי הראי"ה וממשיכי דרכו, ימצאו נשכרים ממחקר זה.

מבוא

מחקר זה מבקש לעמוד על תגובתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק (1865-1935) לשפינוזה ול'שפינוציזם', ולבחון אותה מבחינה הגותית-פילוסופית.¹ מחקר הגותו של הרב קוק, כמו המחקר הגותו של שפינוזה, עשויים למלא ספרייה שלמה,² ובכל זאת תחום המפגש ביניהם כמעט שלא זכה להתייחסות מחקרית. ההתחקות אחר תחום זה נועדה להשלים פער כפול: היסטורי ועיוני. מבחינה היסטורית ישנם מספר חוקרים שבחנו את התייחסותה של הגוים יהודים לשפינוזה. ראויים לציין שניים מהבולטים: מנחם דורמן ודניאל שוורץ.³ במחקריהם נסקרות מגוון התייחסויות יהודיות לשפינוזה: החל מדוד ניטו ומשה מנדלסון, דרך שמואל דוד לוצאטו, ברתולד אוירבאך ורבים אחרים, ועד ליצחק בשביס זינגר ודוד בן-גוריון.⁴ למרות המגוון הרחב המצוי במחקריהם, שניהם אינם מביאים כל אזכור אודות התייחסותו של הרב קוק לשפינוזה. שונה מהם הוא מחקר בודד שיצא מעיזבוננו של יוסף בן שלמה תחת השם 'האתגר של השפינוציזם', בו נסקרות מגוון התייחסויות לשפינוזה וביניהן גם זו של הרב קוק. בהגיעו להתייחסות זו כתב בן שלמה: 'תגובתו על האתגר השפינוציסטי לדת בכלל, וליהדות בעיקר, היא המורכבת והמפליאה ביותר'.⁵ למרבה הצער, בן שלמה לא זכה להשלים את שרטוטה של תגובה מורכבת ומפליאה זו. המחקר הנוכחי מבקש לעשות זאת, ובכך להשלים נדבך חשוב בסקירה ההגותית-היסטורית.⁶ מבחינה עיונית התקיים מחקר רחב ושיטתי בנושא תפיסת האלוהות של הרב קוק ועמדתו הפנתאיסטית. אבקש לסקור תחילה את מצב המחקר, ולבסוף אצביע על הפער שבין 'תפיסת האלוהות של הרב קוק' כסוגיה עקרונית ליחס הספציפי שהוא הפגין כלפי שפינוזה. יחס שיצר דינמיקה הגותית בעלת השלכות במגוון סוגיות, ושטרם זכה למחקר עצמאי.

בקרב החוקרים ישנה תמימות דעים כי הראייה החזיק בעמדה פנתאיסטית או כזו שקרובה לפנתאיזם;⁷ בין אם מדובר בפנתאיזם (כפי שגורסת תמר רוס), פנאָנְטֵיאִיזִם (כפי שגרסו הרב הנזיר, ש"ה ברגמן ואחרים),⁸ אקוסמיזם (כפי שגרסו נתן רוטנשטרייך, יעקב לוינגר וכיום בנימין איש שלום) ובין אם מדובר בשילוב מסוים ביניהם (כפי שגורסים שלום רוזנברג ודב שוורץ),⁹ כל העמדות הללו שותפות להנחה כי לעולם הטבעי אין מציאות אונטית עצמאית, וכי נוכחותו של האל ממלאה הכול ושרייה בכול.¹⁰ על מנת לעמוד היטב על עמדות החוקרים בעניין זה אציג את דבריהם בהקשר המקורי לפי סדר כרונולוגי:

1 הביטוי 'שפינוציזם' אינו מוגדר מבחינה פילוסופית אך הוא רווח בספרות ההשכלה, והרב קוק השתמש בו. אני שואל אותה מכותרת הספר של יוסף בן שלמה, ראו להלן הערה 5. להבנתו, הוא משמש כביטוי גנרי שנועד להכליל את השפעתו הרבוגנית של שפינוזה. השפעה החורגת מהתחום הפילוסופי הצר ומשתרעת על מדע, פרשנות, פוליטיקה, תרבות, פסיכולוגיה ועוד.

2 ביבליוגרפיה המקיפה את ספרות המחקר על שפינוזה נכתבה בשנת 1964 על ידי אדולף אוקו (אוקו, ביבליוגרפיה). מאז נכתבו בוודאי עוד מאות ספרים ומאמרים על הנושא. לביבליוגרפיה אודות כתביו והגותו של הרב קוק ראו בארי, אוהב ישראל, כרך ה', עמ' 377-429; צוריאל, אוצרות ב', כרך ד', עמ' 429-468. להפניות ביבליוגרפיות נוספות ראו ברגר, משנתו ההתפתחותית, עמ' 2 הערה 1.

3 ראו דורמן, ויכוחי שפינוזה; שוורץ, שפינוזה.

4 סקירה קצרה של התייחסויות השונות לשפינוזה בספרות ההשכלה היהודית תובא להלן בפרק ב'.

5 בן שלמה, האתגר, עמ' 143.

6 אוסיף עוד כי עבור דוקטורט תחת השם 'דפוסי תגובה בהגות יהודית ניא-אורתודוקסית מול אתגרים מביקורת היהדות של שפינוזה וקאנט' הוגשה בשנת תשמ"ז, ובה יוחד מקום לגישתו של הרב קוק לשפינוזה (ראו דרון, דפוסי תגובה, עמ' 90-103). עבודה זו, כפי ששמה מעיד עליה, מתייחסת לביקורתו של שפינוזה על היהדות, ולתגובת היהודים על ביקורת זו. היא אינה נוגעת לנושא הדיון במחקר הנוכחי המתמקד בתפיסת האלוהות ובעמדה הפנתאיסטית.

7 איש שלום, הרב קוק, עמ' 54-57; בן שלמה, "האידיאליים האלוהיים"; הנ"ל, שירת החיים, פרק ד'; הנ"ל, האתגר, פרק ז'; ירון, משנתו של הרב קוק, עמ' 60-63; לוינגר, תפיסת האלוהים, עמ' 46-56; רוטנשטרייך, המחשבה היהודית, כרך ב' עמ' 269-276; רוזנברג, הראייה והתנין, עמ' 326-331; רוס, מושג האלוהות; שוורץ, אמונה, עמ' 83-129.

8 כך נקטו גם חוקרים נוספים ראו: ברגמן, אמונה, עמ' 124; רוזנברג, מבוא, עמ' 45; גרבר, מהפכת ההארה, עמ' 129; פוקס, הרב קוק, עמ' 86. רביצקי, יובל אורות, עמ' 361 כותב כי לדעת הרב קוק "יש למהול את המונותאיזם בפנתאיזם מזוכך".

9 חוקרים נוספים אשר בחנו את מקומו של הפנתאיזם בהגותו של הרב קוק הם: אביב, מקור האורות, עמ' 95-99; גרנות, שיעורים, שיעור 10-11. למקורות נוספים ראו כאהן, האמונה האלוהית, עמ' 14 הערה 42. לאחרונה הרחיבה בנושא זה בר-ברטלהיים, מושג הצמצום, עמ' 43-93.

10 און, מושגים של אלוהות, עמ' 65.

נתן רוטנשטרייך, בספרו: 'המחשבה היהודית בעת החדשה' (תש"י), עמד על משנתו הפילוסופית של הרב קוק תוך הדגשת גישתו הרציונלית. רוטנשטרייך טען כי הרב קוק, בשונה מהוגים דתיים אחרים, הגדיר את המחשבה הדתית ככזו המבקשת להכיר לא רק את האל אלא את הישות כולה. משום כך הוא תר את אחדות והרמוניה, שהרי לא ניתן להכיר כל פרט ופרט אלא רק את המגמה הכוללת אותם יחד.¹¹ אם כן, לא במקרה אחדות והרמוניה מהווים את מאפיינים מרכזיים במשנתו. מכאן מבואר לשאלת הבריאה והאצילות: האם האל הוא חלק מהאחדות או נפרד ממנה? ובמילים של רוטנשטרייך: 'בעיית הפאנתאיזמוס'.¹² מסקנתו היא כי הרב קוק נקט בגישה אקוסמיסטית: העולם בטל בתוך אלוהים.¹³ לדעתו, הרב קוק היה מודע לתפיסה הרגילה (המונותאיסטית), אלא שבעיניו המונותאיזם זוהי תפיסה פרגמטית בלבד המאפשרת את חיי המעשה.¹⁴ מבחינה עיונית אין אלא אלוהים לבדו. באלוהות, על פי תפיסתו של הרב קוק, לא התרחש כל צמצום. אין, ומעולם לא היה, חלל פנוי.¹⁵

הוגו ברגמן, בספרו: 'הוגים ומאמינים' (תשי"ט), הזכיר את תפיסת היחס בין האל והעולם במשנתו של הרב קוק בהקשר לסוגיית המוות. גישתו שונה במעט מזו של רוטנשטרייך. לדבריו, לא נכון יהיה לומר שבעיני הרב קוק העולם הוא בבחינת אילוזיה ואחידות עיניים: 'אחידות עינים הוא העולם רק כשאנו מסתכלים בו בלי לראותו מושרש בשורשו האלהי'.¹⁶ מעבר לכך הוא לא הרחיב בעניין.

יעקב לוינגר, במסותו: 'תפיסת אלקים של הרב קוק' (תשכ"ו), נשען על רוטנשטרייך וברגמן. לטענתו הפנתאיזם והמונותאיזם אינם מבטאים בהכרח תפיסת אלוהות שונה (שהרי לפי תורת התארים השלישיים אי אפשר להגדיר את האל בכל תואר חיובי), אלא מאפיינים סוגי אנשים שונים.¹⁷ לטענתו, הרב קוק כאישיות 'כל כולו מלא מן ההכרה שאין שום דבר בכלל מבלעדי ה'... רעיון זה הוא העמוד הגדול שכל כתביו ורשימותיו סובבים עליו, והוא הוא הענין הממלא אותו כיסופים ועינוגים דתיים לאין שיעור'.¹⁸ הגדרה זו הנה אקוסמיזם, אך כאמור, לדעתו, זוהי הגדרה אישיותית ולא דווקא עמדה תיאולוגית. לוינגר התייחס גם למתח שבין עמדתו המונותאיסטית של הראי"ה לעמדתו הפנתאיסטית. לדבריו, התפיסה המונותאיסטית נועדה לטהר את תפיסת האלוהים מסייגי הפנתאיזם. במקום פנתאיזם שמביא להליכה אחר הנטיות הטבעיות הספונטניות, הציע הרב קוק פנתאיזם שרואה את עיקר ההויה במה שלמעלה מן החושים. התפיסה המונותאיסטית משמשת 'כצעד דידקטי הכרחי להעמיד כאלו מחיצה בין האל ובין הטבע, לסלק את הטבע מן האל, אבל מתוך מטרה לחזור מתפישה דואליסטית זו שוב לתפיסה מוניסטית ע"י ביעורו הגמור של הטבע והפיכתו לעצם מדומה שלאמתו של דבר נעדר כל ממשות ריאלית'.¹⁹ ההבחנה בין המונותאיזם לפנתאיזם כפער דידקטי היא צעד חשוב בהבנת התייחסותו של הרב קוק לשפינוזה, אולם דומני כי הקביעה ולפיה מטרת הרב קוק היא להפוך את הטבע 'לעצם מדומה... נעדר ממשות ריאלית', מעבירה על המידה ואינה נתמכת בכתבים עצמם.

צבי ירון, בספרו: 'משנתו של הרב קוק' (תשל"ד), הוא הראשון לדון ישירות בביקורתו של הרב קוק על שפינוזה. ירון הציג את הביקורת של הרב קוק בראשית המאמר 'דעת אלוהים', ולפיה אין לעסוק בעצם אלא רק באופן התייחסותו אל העולם והאדם.²⁰ היהדות, באורחות חייה הדתיים, מבטאת באופן המושלם ביותר את המזיגה של הגות, רגש ושמירת מצוות מבלי לעסוק באופן אינטלקטואלי בעצמות האלוהית.²¹ אולם לעצם העניין, הראי"ה אכן מסכים כי 'ההויה האמיתית היא אלוהות' ו'שהכל כלול באלוהים'.²² ירון עומד על כך שלדעת הרב קוק יש לצדד 'בתפיסה מונותאיסטית שכלולה בה גם

11 רוטנשטרייך, המחשבה היהודית, כרך ב', עמ' 254-255.
 12 שם, עמ' 269.
 13 שם, עמ' 271.
 14 שם, עמ' 272.
 15 שם, עמ' 276.
 16 ברגמן, הוגים ומאמינים, עמ' 103. על ההבדל ביניהם עמד ברגמן עצמו (שם, עמ' 106).
 17 לוינגר, תפיסת האלוהים, עמ' 293.
 18 שם, עמ' 295. ההדגשה במקור.
 19 שם, עמ' 297.
 20 ירון, משנתו, עמ' 58-59.
 21 שם, עמ' 59.
 22 שם, עמ' 60.

תפיסה אלוהית על-פי תורת הפאנתאיזם, שהאלוהים ממלא את כל המציאות,²³ וכאן הוא מצטט את ניסוחו הסניטטי של הראי"ה: 'ההשקפה המונותאיסטית הנוטה להסברה הפנתאיסטית, כשהיא מזדככת מסיגיה'. מסקנתו היא כי הראי"ה הציג תפיסה פנאנתאיסטית: 'אמונה פשוטה באלוהים טרנסצנדנטי שהוא נבדל מן המציאות, יחד עם אמונה שהאלוהים הוא אימננטי, שהוא בתוך המציאות'.²⁴ הוא נמנע מלנמק כיצד הכלאה שכזו אפשרית מבחינה פילוסופית-רצינונית.

תמר רוס, במאמרה: 'מושג האלוהות של הרב קוק' (תשמ"ב), מציינת תחילה את חשיבות הסכימה המטפיזית בתורתו של הראי"ה כמפתח לכלל המוטיבים הנידונים בכתביו.²⁵ הדיון שהיא מנהלת נסוב בעיקרו על השאלה בדבר מידת השיתוף הסובסטנציאלי בין האל והעולם, ועל שאלת מעמדו האונטולוגי של העולם במחשבת האל.²⁶ זהו דיון עמוק ורחב היקף שבו היא מנסה לדלות מתוך כתביו של הרב קוק את תפיסת האלוהות שלו, תוך זיקה למשנותיהם של ר' שניאור זלמן מלאדי (להלן: 'הרש"ז') ושל רבי חיים מוולאז'ין (להלן: 'הגר"ח'). הדיון כולו נערך לאור הסכימה הקבלית, אך דווקא משום כך מתקשה רוס להסיק מסקנות ברורות, שהרי 'רוב המושגים הקבליים הללו (ספירות, עצמות, כלים וכו') אינם מופיעים בכתביו כפשוטם, במובן של ישויות מטפיזיות, אלא מציינים רמות שונות של הכרה'.²⁷ היא, מכל מקום, ממשיכה את הדיון ברמה התיאולוגית ובשפה הקבלית מבלי להתעכב על משמעות העובדה שהרב קוק, כפי שהיא עצמה מציינת ובניגוד למקובלים שאליהם הוא מושווה, שולל למעשה את קיומם של ישויות מטפיזיות. נמצא שהיא מנסה לנתח את דברי הרב קוק על פי שפה שממנה הוא ביקש להתרחק.²⁸ כאשר רוס מחפשת אחר עמדתו התיאסטית של הרב קוק, ומנסה להגדיר מהו קו ההפרדה שהוא משרטט בין האל והעולם, היא אינה מגיעה למסקנה ברורה.²⁹ מסקנתה היא, כי הראי"ה מבקש לפתור את המתח בין המונותאיזם והפנתאיזם באמצעות ציר הזמן; להפוך את היחס 'בין העולם והאל מתאיזם חלקי לפנאנתאיזם מושלם'.³⁰ רוס, כמו אלה שקדמו לה ולמעט ירון, מדלגת על מקומו של שפינוזה בתפיסת האלוהות של הרב קוק, אולם היא הראשונה שעומדת על כך שתפיסת האלוהות של הרב קוק כרוכה בתפיסת ההיסטוריה שלו. נקודה זו, כפי שאראה במהלך המחקר, נושאת משמעות קרדינלית בדרך התמודדותו עם שפינוזה.

יוסף בן שלמה, התייחס לנושא תפיסת האלוהות של הרב קוק בשני מאמרים: 'שלמות והשתלמות בתורת האלוהות של הרב קוק' (תשמ"ד), ו'האידיאליזם האלוהיים' בתורתו של הרב קוק' (תשמ"ח). במאמר הראשון הוא קובע כי אין תשובה מכרעת לאופן בו תפס הרב קוק את האלוהות, וכי ניתן למצוא בכתביו התייחסויות שונות: אקוסמיסטיות, פנאנתאיסטיות, ותיאסטיות.³¹ במאמר השני הוא בוחן את השינוי הטרימינולוגי שערך הרב קוק, דהיינו: נטישת השפה הקבלית ויצירת שפה חדשה. בן שלמה מבקש לעמוד על משמעות המונח 'האידיאליזם האלוהיים' במשנתו, תוך שהוא מציג ארבע אפשרויות: 'בתחום המטאפיסי – האידיאליזם הם הספירות האלוהיות... בתורת ההכרה, הם מושגי השכל, צורות או קטגוריות... בתורת המוסר ובפילוסופיה של ההיסטוריה – האידיאליזם הם (כמו בשימוש הרגיל של המונח) ערכים מחייבים, נורמות המכוונות את מעשי האדם והחברה'.³² לדבריו, אפשרויות אלו מתקיימות בד בבד, והראי"ה ביקש לתרגם את המושגים המסורתיים, ולהחליף תורה קבלית תיאוסופית באידיאליזם שמכוונים לעצב את רוח האדם.³³ בן שלמה הבחין כי באמצעות השימוש במונח 'האידיאליזם האלוהיים' מתנער הרב קוק מתפיסת האלוהים כעצם או כאישיות כפי מובנה

23 שם, עמ' 61.

24 שם, שם.

25 רוס, מושג האלוהות, עמ' 109.

26 שם, עמ' 110.

27 שם, עמ' 124.

28 גישה חלופית מציג נתנאל לדרברג שכותב כי אכן יש זיקה בין הראי"ה לרש"ז אבל דווקא על רקע זה יש להבחין ביניהם: הרש"ז הרבה להתמודד עם תורת הא-להות, ההתגלות והבריאה, והצמצום ומשמעותו, הרב ממעט לעסוק בכך בכתביו. הגותו של הרב קוק לפי לדרברג, מבוססת על תורתו של רש"ז 'אם בניסוחים הטרימינולוגיים 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' (לדרברג, שלמות, עמ' 309 הערה 11).

רוס, שם, עמ' 45.

29 שם, עמ' 59. למסקנה זו שותף לדרברג, שם, עמ' 307. אני בהמשך אסתייג מעמדה זו.

30 בן שלמה, שלמות והשתלמות, עמ' 295-296, 305.

31 בן שלמה, האידיאליזם האלוהיים, עמ' 76.

32 שם, עמ' 78.

הקלאסי, ומוותר למעשה על היומרה להכיר את העצם האינסופי כשהוא לעצמו.³⁴ ויתור זה, לדעת בן שלמה, מסמן את המחלוקת המרכזית של הרב קוק עם שפינוזה. שפינוזה הציע תפיסה העוסקת בעצם, ויותר על אידיאלים שמטרתם לעצב את רוחו של האדם. משום כך תורתו מהווה את 'הקוטב הנגדי לאמונת הייחוד היהודית'.³⁵ הרב קוק, לדעת בן שלמה, הציג תורה תיאוסטית למהדרין, המפרידה 'בין השאיפה אל העצמיות האלוהית, כשהיא מתווכת על-ידי האידיאלים, לבין ההתייחסות אליה 'בעירומה'.³⁶ נמצא כי לדעת בן שלמה הרב קוק רחוק לחלוטין מתפיסה פנתיאיסטית ואינו קרוב אף לתפיסה פנאנתיאיסטית. אולם בן שלמה עצמו מסייג את תוקף מסקנתו זו אך ורק לשני המאמרים 'עקבי הצאן' שבהם מובלט 'הצד התיאיסטי שבתורת הרב'.³⁷ לדבריו, ב'אורות הקודש' ההדגשים מתהפכים, ושם ישנה נטייה לצד הפנתיאיסטי.³⁸ אם כן, גיבוש עמדה ברורה בדבר תפיסת האלוהות של הראי"ה אינה מוצגת במאמרו זה.³⁹

בנימין איש שלום, במסגרת ספרו המקיף: 'הרב קוק בין רציונליזם למיסטיקה' (תש"ן), דן בשאלת הפנתיאיזם מנקודת מבט אקזיסטנציאלית. למסקנתו, הרב קוק נקט בעמדה אקוסמית 'ברם, בשינוי מהותי מבחינת תודעתו של האדם: קיומה של הממשות אינו מתבטל ביחס לאלוהים, נהפוך הוא; הקיום מתעצם באלוהים'.⁴⁰ יחד עם זאת, מבחינה אונטולוגית, הוא טוען כי גישת הראי"ה אינה חד משמעית: מבחינה מעשית נחוצה ההשקפה המונותיאיסטית, ברם אליבא דאמת יש להעדיף את הרעיון הפנתיאיסטי-אקוסמי.⁴¹ איש שלום מצביע על פשרה שאותה הוא מכנה 'העיקרון הדינמי בהוויה'.⁴² פשרה זו אינה ברורה דיה, ואכן בסיכום הדיון הוא כותב שהרב קוק משקיף על הפילוסופיה 'מפרספקטיבה כזו שאינה מאפשרת לה עוד היצמדות לרעיון מטפיסי מסוים מתוך ודאות גמורה באמיתותו'.⁴³ רוצה לומר: הרב קוק בנה תמונת עולם מטפיסית ואף דיבר בה מתוך ודאות, למרות שאין זו תמונת עולם יחידה וברורה.⁴⁴ עבודתו של איש שלום נערכת תוך השוואת תפיסות הרב קוק לתפיסותיהם של פילוסופים שונים, ביניהם גם שפינוזה, אך היא חסרה דיון מפורט בדבר הביקורות של הראי"ה על שפינוזה. הביקורת היחידה אותה הוא מזכיר נוגעת לאפשרות ההכרה של המהות, 'העצם'.⁴⁵ ביקורת זו לקוחה מתחילת המאמר 'דעת אלוהים', וכבר עמד עליה צבי ירון. כיום, לאחר שכתבים נוספים של הרב קוק ראו אור, ברור כי היא אינה ממצה את מלוא הביקורות שלו כלפי שפינוזה.

דב שוורץ בחן את יחסו של הרב קוק לשפינוציזם בשתי הזדמנויות: במאמר 'Religious Zionist attitudes toward Spinoza' (1993),⁴⁶ ושוב בפרק השני של ספרו 'אמונה על פרשת דרכים' (תשנ"ו). בשתי ההזדמנויות הוא מרחיב את נקודת המבט, ובוחן את גישתו של הרב קוק כחלק מסקירה רחבה יותר של מבחר מבין הוגי הצינונות הדתית (זאב יעבץ, הרב שמואל אלכסנדרוב, הרב הנזיר, הרב סולובייצ'יק ועוד). שוורץ הוא הראשון לעמוד על כך ש'זיקת הגישות האלה לפנתאיזם, ולאקוסמיזם מושרשת עמוק בהגותם הפילוסופית הכללית מזה, והקבלית מזה'.⁴⁷ עוד הוא הראשון לקבוע, ובצדק, כי התייחסותו של הרב קוק (והרב הנזיר) לתפיסה השפינוצית 'מלווה במתח פנימי עז, מתוך דחייה וקבלה, התנגדות והסכמה;

34 שם, עמ' 81.
 35 שם.
 36 בן שלמה, שם, עמ' 84.
 37 'הדיון בתארי האל, או האידיאלים, המרוכז רובו ב"עקבי הצאן", מבליט את הצד התיאיסטי שבתורת הרב, למרות הרמזים לאפשרות של חריגה ממנו לכיוון האקוסמיסטי' (בן שלמה, שם, עמ' 86).
 38 בן שלמה, שם.
 39 בסדרת הרצאות אותן נשא בן שלמה במסגרת האוניברסיטה המשודרת ושהתפרסמה יותר מאוחר (1989), שוב התלבט בן שלמה האם תפיסתו של הרב קוק היא פנאנתיאיסטית, או תיאוסטית אורתודוקסית (בן שלמה, שירת החיים, עמ' 36-40). בעיקרון הוא חזר על עמדתו שהרב קוק לא תמך בעמדה פנתיאיסטית, אלא תיאוסטית, גם אם לא עמדה אורתודוקסית פשוטה (שם, עמ' 40). הדיון שם, מטבע הדברים, אינו מקיף ואינו מלווה בראיות מתאימות. ידוע, וכך שמעתי מתלמידי במדרשת 'עין פרת', שבן שלמה עמל במשך השנים להציג עמדה מגובשת בדבר משנתו של הראי"ה. אולם, דברים אלו טרם ראו אור.
 40 איש שלום, הרב קוק, עמ' 56.
 41 שם, שם.
 42 שם, שם.
 43 שם, עמ' 57.
 44 שם, שם.
 45 שם, עמ' 208. אעיר כי הדיון בנקודה זו נעשה אגב אורחא, ואינו מדייק מבחינה פילוסופית לא בגישתו של שפינוזה (שסבר שאנחנו מכירים רק שני תארים מתוך אינסוף), וממילא גם לא בגישתו של הרב קוק (לטענתי, הרב קוק ביקר יותר את הסגנון של שפינוזה מאשר את התוכן. פירוט של טענה זו יובא בעבודת המחקר).
 46 ראו שוורץ, גישות.
 47 שוורץ, אמונה, עמ' 83.

ולבסוף – מתוך שאיפה להבדיל הבהרה מהותית בין תורתם לבין התפיסה הפנתאיסטית.⁴⁸ נאמן לגישתו המתודולוגית, הרואה בראייה ראש חוג, מציע שוורץ לבחון את הגותו מבעד להגות התלמידים.⁴⁹ זאת חרף העובדה שהוא עצמו מודה כי 'הראייה' והנזיר' חלוקים בעמדותיהם האפיסטמולוגיות, ולכן הם מבקרים את שפינוזה באופן שונה זה מזה,⁵⁰ וחרף הודאתו כי הרצייה 'איננו נדרש בתדירות גבוהה לביטויים פנאנטיאיסטיים כלל, בניגוד להופעתם של ביטויים מפורשים כאלה... באורות הקודש לראייה'.⁵¹ לאור הסתייגויות אלו עולה החשש כי מתודולוגית חקר חוגים הגותיים אינה כה יעילה בהקשר הפנתאיסטי, וכי על מנת להבין את עמדת הראייה בנושא זה יש להתמקד אך ורק בכתיבו שלו.⁵² על כל פנים, שוורץ קובע כי הביקורת של כל אחד מחברי חוג הראייה על שפינוזה אינה נובעת מריחוק טוטאלי אלא אדרבה, 'מתוך הצורך ההכרחי להבחין בין האמת לדידם לבין הגישה השפינוזיסטית המתקרבת אליה כל כך'. אין להמעיט בחשיבותן של קביעות אלו, אשר מעמידות את הקורא על המתח הפנימי הטמון במשנת הראייה. עוד חשובה קביעתו כי משנת הראייה מותחת את ההתערבות האלוהית עד תום, הופכת את העולם לקיים באלוהות, ומקבלת לבוש שיטתי, וזוכה לדיון ישיר, מוצהר ומפורש.⁵³ אם כן, מחקרו של שוורץ כולל מספר קביעות חשובות, אולם טבעו של מחקר רוחבי המתפרש על מגוון חוגים, שאינו מעמיק בגישתו הספציפית של כל אחד מהם. ממילא היבטים רבים במשנת הרב קוק אינם זוכים למיצוי, או שלא נידונים כלל. לדוגמה, במאמר הראשון כאשר שוורץ מונה את הביקורת של הרב קוק על שפינוזה הוא מסתפק באמירה כי גישתו של שפינוזה היא סטטית ואינה משקפת את הדינמיקה שבהוויה,⁵⁴ ובמאמרו השני הוא מסתפק באבחנה הידועה מתחילת המאמר 'דעת אלוהים' בדבר ההבדלה בין הכרת העצם להכרת התארים.⁵⁵ תובנות אלו אינן ממצות את כלל הביקורות של הרב קוק כנגד שפינוזה, ואין בהן כדי להציג את תפיסתו האלטרנטיבית בסוגיה.

סמדר שרלו, במאמר המוקדש להתפתחות שיטת המוסר של הרב קוק (תשנ"ט) העלתה מספר תובנות ביחס בין הרב קוק לשפינוזה ולפילוסופיה של האימננטיות. שרלו עמדה על כך שהרב קוק ביקש ליצור מודל בעזרתו הוא יוכל להתמודד עם שתי התפיסות: הטרנסצנדנטית והאימננטית 'בלא לבטל אחת מהן'.⁵⁶ כך היא מבינה את היחס בין 'עיוגולים' (דטרמיניזם) ו'יושר' (חירות) במשנתו, וכך את היחס בין 'שלמות' (שפינוזית) ו'השתלמות' (טרנסצנדנטית).⁵⁷ שרלו קובעת כי הגות הראייה 'עומדת בין אימננטיות לטרנסצנדנטיות', והמודל באמצעותו היא מבינה עמידה זו הוא מודל שתי הקומות: הקומה הבסיסית – אימננטית, והקומה שמעליה – טרנסצנדנטית.⁵⁸

עם סיכום סקירת המחקר נראה כי ניתן להפיק מספר תובנות חשובות: ראשית, דיונו של הרב קוק בסוגיה זו נעשה מתוך קרבה ודחייה כאחד. שנית, הרב קוק ביקר את תפיסת העצם של שפינוזה, ואף ניסה להציג תחתיה את תפיסת האידיאליים האלוהיים. בדבר היחס שבין העמדה הפנתאיסטית לעמדה המונותאיסטית נותרנו בחוסר בהירות: נראה שהרב קוק התזיק בשתי העמדות גם יחד, ולא ברור האם מבחינתו המונותאיזם הוא רק בבחינת עמדה פרגמטית (רוטנשטרייך, איש שלום), או שמא צעד דידקטי-מתודולוגי (לוינגר, רוס), ואולי הוא נושא אף ממשות אונטולוגית (ירון). אולי הרב קוק מכוון למבנה דו קומתי (שרלו), ואולי הוא מוותר לגמרי על תפיסת אלוהות פילוסופית (בן-שלמה, איש-שלום). אם לנקוט בלשון פחות עדינה נוכל לשאול: מה פשר העמדה המעורפלת של הרב קוק, האם הוא אינו אלא שפינוזיסט מוסווה? הפתרון הפנאנטיאיסטי שאותו הציעו כמה חוקרים (הרב הנזיר, צבי ירון) אינו בהכרח מפזר את הערפל, וגם הוא עצמו שנוי במחלוקת. הראייה לא נקט במונח זה, ולא ברור האם זו אכן עמדה פילוסופית או שמא רק פשרה פסיכולוגית. פתרונו

48 שוורץ, שם, עמ' 125, וכן שוורץ, גישתו, עמ' 153-154.

49 שוורץ, אמונה, עמ' 85.

50 שם, עמ' 87. ובהמשך, 'שניהם (הראייה והנזיר) נבדלים זה מזה באופן מהותי מבחינת משנותיהם המגובשות' (עמ' 123).

51 שם, עמ' 95. על הסתייגותו של הרצייה מהביטויים הפנתאיסטיים של אביו ראו שטמלר, עין בעין, עמ' 301-304.

52 לאור מחקרו של צמח הלפרין על משנת הנזיר נראה שהאבחנה בין התלמיד לבין רבו מתחדרת, ובוודאי שאין לצאת מהנחת יסוד

כאילו יש התאמה ביניהם (ראו הלפרין, הרב הנזיר, עמ' 204-216).

53 שם, עמ' 113.

54 שוורץ, גישות, עמ' 149.

55 שם, עמ' 154; הנ"ל, אמונה, עמ' 126.

56 שרלו, שיטת המוסר, עמ' 119.

57 שם, עמ' 120.

58 שם. בהמשך המחקר אבקש להציג עמדה שונה בדבר היחס שבין שלמות ו'השתלמות'. שרלו מציגה שם עוד מספר תובנות בהקשר זה. אדון עליהן במקומן.

האקזיסטנציאלי של איש-שלום נוח מבחינה מחקרית אך לוקה מבחינה רציונלית, ודומה כי הוא עצמו צריך הבהרה. כך גם פתרונה של שרלו – מה פשר המבנה הדו-קומתי שהיא מציעה? האם זו פשרה רציונלית? אכן, היא עצמה מודה כי 'השיח של הרב קוק מול ההשקפה האימננטית הוא נושא למאמר נפרד'.⁵⁹

ראוי לסיים סקירה זו בהצגת עבודתו של יובל כאהן: "האמונה האלוהית": שיטתו הפנתאיסטית של הרב קוק – מטאפיזיקה, תאולוגיה, מיסטיקה' (תשס"ה). מחקר זה, אשר עד כה כמעט ולא זכה להד, ⁶⁰ מציב במרכזו את הטענה כי הרב קוק הנו 'הוגה פנתאיסט שיטתי ועקיב', וכי כל המאפיינים התאולוגיים האמורים לגבי הפנתאיזם חלים גם עליו, 'ובכללם שלילה עמוקה ושיטתית של כל מרכיבי הדתיות המסורתית, הפרקטיים והאמוניים'.⁶¹ דומני כי בהכרזה זו ישנה הפרזה מסוימת. מאפייני הפנתאיזם הם רבים ומגוונים (וכוללים בתוכם התייחסות לתפיסת הזמן, משמעות המוסר, דטרמיניזם, לוגיקה ועוד), ואילו כאהן בונה את התזה שלו אך ורק סביב הטענה שהרב קוק דחה את תפיסת האל הפרסונלי. בכל מקרה עבודתו נעדרת כל התייחסות לביקורות החוזרות ונשנות של הרב קוק על שפינוזה. כאהן מודע לכך ומודה כי 'קשה מאוד לנתח את ביקורתו של הרב קוק על שפינוזה שכן לא ברור מה בדיוק הוא ידע עליו ואיך הוא הבין את שיטתו...'.⁶² במקום זאת הוא בוחר להתמקד 'בתאור פוזיטיבי של הגותו הפנתאיסטית של הרב קוק, ולא בדרך שהבין וביקר את שפינוזה'.⁶³ אין בכונתי למתוח ביקורת על כאהן, אשר עומד יפה במשימה אותה הוא נטל על עצמו, אך ברור שבלי ניתוח הביקורת על שפינוזה לא ניתן להשלים את תמונת תפיסת האלוהות של הרב קוק. כאהן מותיר את המחקר בעניין זה, אשר כדבריו: 'דורש ניתוח מדוקדק בפני עצמו', בידי אחרים.⁶⁴ אכן, הגיעה העת לגשת לכך, ולנושא זה מוקדשת העבודה הנוכחית. עם סימומה תתברר חשיבותה לצורך הבנת תפיסת האלוהות של הרב קוק, אז גם יתברר השוני שבין 'הפנתאיזם' לבין 'תיקונו'.

עם או בלי קשר לעמדה הפנתאיסטית התייחסותו של הרב קוק לשפינוזה חריגה ודורשת עיון. הרב קוק לא הגדיר את עצמו כפילוסוף ואת דיוניו השונים הוא נמנע מלנהל במתודה פילוסופית.⁶⁵ למרות שברור כי הוא ניהל דיאלוג עם הפילוסופיה המערבית,⁶⁶ למעשה ניתן למצוא בכתיבתו מעט מאוד אזכורים מפורשים של פילוסופים. גם במקומות בהם הוא ציין פילוסופים בשמותם (כגון: אפלטון ואריסטו,⁶⁷ קנט,⁶⁸ שופנהאואר,⁶⁹ ברגסון⁷⁰ וניטשה⁷¹), מדובר תמיד בפרגמנט בודד שאינו מעיד על התעניינות עקיבה. לגבי שפינוזה המצב שונה בתכלית: הרב קוק התייחס אליו מספר רב של פעמים, לעתים באופן ישיר תוך הזכרת שמו, ולעתים באופן עקיף בלא להזכיר את שמו, לעתים מתוך פולמוס, ולעתים מתוך הסכמה.⁷² אזכור נרחב ורב פנים זה רומז שכאן ניצב לו אתגר ייחודי. אילו הפנתאיזם השפינוזי היה נתפס בעיניו אך ורק

59 שרלו, שיטת המוסר, עמ' 120.
60 גם אני לא זכיתי להכירו עד לשלבי הסיום של עבודתי הנוכחית. ההדים הבודדים שלבסוף מצאתי מופיעים בעבודת הדוקטורט של אודי אברמוביץ: 'התיאולוגיה הממלכתית של הרב צבי טאו וחוגו' (תשע"ד), ובספרו של חגי שטמלר: 'עין בעין: משנתו של הרב צבי יהודה הכהן קוק' (תשע"ו).
61 כאהן, האמונה האלוהית, עמ' 10.
62 שם, עמ' 14 הערה 43.
63 שם, שם.
64 על מנת להשלים את סקירת המחקר ניתן להוסיף את ספרו של חגי שטמלר העוסק בניתוח משנתו של הרצי"ה (תשע"ו). בנספח לספר במסגרת ניתוח היחס בין משנת הרצי"ה למשנת אביו מתייחס שטמלר לתפיסת הראי"ה בדבר ההתגלות האלוהית בעולם (שטמלר, עין בעין, עמ' 294-301). במסגרת מצומצמת זו ישנה סקירה תמציתית ויפה של הנושא. אולם אין בה חידוש מחקרי.
65 זאת בניגוד לרמב"ם או לרב סולובייצ'יק שהתמודדו עם הפילוסופיה בשפתה שלה (ראו ש"ץ, האינטגרציה, עמ' 552).
66 כך נוקטים חוקרים כמו רבקה ש"ץ-אופנהיימר, אליעזר גולדמן, בנימין איש-שלום, אבינועם רוזנק, דויד ש"ץ ואחרים. הפניות לעבודותיהם יובאו בהמשך.
67 שמונה קבצים, א' תרסח, ה' רכח.
68 אגרות א', אגרת מד, עמ' מח; קבצים (ב), עמ' מג.
69 שמונה קבצים, א' תלה, ד' קכד.
70 שם, ד' סח.
71 קבצים, עמ' נו, אות מ; פנקסי הראי"ה, חלק א' עמ' קמב – פנקס ג', אות מ.
72 התייחסויות באופן ישיר: קבצים, עמ' קמו; קבצים (ב), עמ' מג-מד, עג-עד; פנקסי הראי"ה, חלק ב', עמ' צא-צז, פנקס מתקופת בויסק פרק כד-כה; פנקס 'ראשון ליפו' עמ' קמד פסקה קיב, עמ' קמו פסקה קיז, עמ' קנא פסקה קלה; שמונה קבצים א' צו; אדר היקר, עמ' מ; עקבי הצאן, עמ' קלג, קנג. באופן עקיף: שמונה קבצים, א' סה, ק, ב' צב-צד, ב' קמט. באופן פורמלי: שמונה קבצים א' סד, א' קעט (הודפסו תוך עריכה מסיבית באורות, עמ' קכה, קכז); שם, א' רמו. מתוך הסכמה: שמונה קבצים, א' תשפז. לגבי התייחסויות נוספות – בפנקסיו האישיים מתקופת בויסק מוקדשות לשפינוזה מספר רב של התייחסויות בעיקר בהיבט התיאולוגי והאונטולוגי ופחות מכך בהיבטים הלאומי, הדתי ובעניין ביקורת המקרא, ראו: לנכוכי הדור, פרקים כד-כה. עם הגיעו לארץ ישראל פרסם הרב קוק שני קובצי מאמרים 'אדר היקר' ו'עקבי הצאן'. בקובץ הראשון התייחס הרב קוק להיבט הדתי בכפירתו של שפינוזה (אדר היקר, עמ' מ) ובשני המאמרים האחרונים בקובץ השני, 'דעת אלהים'

כנושא פילוסופי, אחד מיני רבים, הוא בוודאי לא היה מזכיר במפורש את שמו של שפינוזה באופן שאינו פרופורציונאלי להזכרת שמם של פילוסופים אחרים. עולות אפוא מספר שאלות: מהי ייחודיותו של שפינוזה בעיני הרב קוק? מדוע דווקא הוא זוכה להתייחסות כה רבה? מה ביקש הרב קוק להשיג באמצעות התייחסויות אלו? שאלות אלו לא נדונו באופן מקיף עד היום, ובמידה וישנה התייחסות מחקרית אליהן אלה היא נעשתה רק במסגרת העיסוק בתפיסת האלוהות של הרב קוק. גם עיקר המחקר שנעשה בתחום תפיסת האלוהות של הרב קוק הסתיים לפני כשני עשורים, שבמהלכם נחשפו כתבים רבים שטרם ראו אור: סדרת היומנים 'שמונה קבצים' יצאה במתכונת מלאה, וכך גם פנקסים רבים מתקופת בויסק.⁷⁵ גם הספר 'לנבוכי הדור', המכונה: 'מורה נבוכים החדש', שהיה גנוז למעלה ממאה שנה, התפרסם לאחרונה, ובו מספר התייחסויות נוספות לשפינוזה ולפנתאיזם. כתבים אלו, בהם לא נעשה סינון או צינזור, מאפשרים היכרות מחודשת עם הגות הראי"ה. במחקר הנוכחי יעשה שימוש נרחב בכתבים אלו שלא נערכו,⁷⁴ ולרוב מבלי להשוותם לכתבים הערוכים, שמלמדים פחות על הראי"ה ויותר על העורכים.

המחקרים החשובים במשנת הראי"ה שנעשו בעשרים השנה האחרונות כמעט שלא מזכירים את שפינוזה ואת ההקשר הפנתאיסטי. גם מצד אלו שביקשו להציג דרכים כוללות להבנת משנת הראי"ה, וביניהם: ראובן גרבר, יוסף אביב"י, אבינועם רוזנק, סמדר שרלו, יהונתן גארב והרב יואל בן נון,⁷⁵ ישנה התעלמות מהקשרים אלו. אם ניתן ללמוד משהו על הדעה הרווחת כיום, דומה שדבריו של דב גרבר, שהשלים לאחרונה עבודת דוקטורט בנושא תורת ההתפתחות של הראי"ה, מבטאים את הרוח המחקרית: 'הראי"ה דחה מצד אחד את המונותאיזם התופס את האל כטרנסצנדנטי ומרוחק. מצד שני, כפי שטוענים רוב החוקרים, הוא דחה את הפנתאיזם המזהה את האל עם העולם. השיטה שבה דגל הראי"ה היא כאמור הסינתזה החסידי-חבדי"ת, שבה האל טרנסצנדנטי ונבדל מן המציאות אך אימננטי ומפולש בכל המציאות'.⁷⁶ אמירות כגון אלו חושפות את הערפול האופף את משנת הראי"ה. דומה כי ברור אלו גישות הוא דחה, אך כלל לא ברור איזו גישה הוא אימץ, והאם הוא פיתח גישה חדשנית משלו? פתרון הכלאיים הפנתאיסטי, שדומה כי הוא הנפוץ כיום בין החוקרים,⁷⁷ אינו ברור מבחינה מושגית וספק אם הוא תקף מבחינה לוגית.⁷⁸ נמצא שלמרות ההסכמה בדבר ההיבטים הפנתאיסטיים במשנת הראי"ה עדיין לא תם הצורך בבירור מקיף של הפתרון שהוא הציע לאופן שבו אפשר וצריך לתפוס את האלוהות. כאמור לעיל, עמדתו בסוגיית הפנתאיזם אכן נחקרה מבעד לספקטרומים שונים: פילוסופיה (רוטנשטיין, לוינגר), קבלה (רוס), ואקזיסטנציאליזם (איש-שלוס), אך אלו יצרו פער בינם ובין שפת השיח והמחשבה שלו עצמו. בפער הזה יושב שפינוזה, שיחס הרב קוק אליו חורג מיחסו לכל הוגה או פילוסוף אחר. אכן, מחקר המחשבה הדתית יוצר לא פעם פער טרמינולוגי ומתודולוגי בין שפת המחקר ותבניותיו הלוגיות ובין אופן המחשבה של מושאי המחקר. ראוי לשים לב לפער זה ולזהות אילו תחומים 'נופלים' בתוכו. במקרה הספציפי של הרב קוק נדמה שראוי לדלות משם את שפינוזה, ההוגה

73 ו'עבודת אלהים', הוא התייחס בהרחבה לפנתאיזם השפינוזי (אדר היקר, עמ' קל-קנו). לפרסומים אלו הגיב הרב שמואל אלכסנדרוב והרב קוק השיב לו בארוכה וכך בירר עוד את הנושא (אגרות א', אגרת מד, עמ' מג-נג. תשובה נוספת לרב אלכסנדרוב הושמטה על ידי הרצי"ה מאגרות הראי"ה, והובאה בהשמטת שמו של הרב אלכסנדרוב במאמרי הראי"ה, עמ' 507-510). בהמשך (תרע"ג) פרסם הרב קוק את פרקי 'הזרעונים' בקובץ 'התרבות הישראלית' בהם הוא התייחס שוב לנושא זה (בעיקר בפרק א, 'צמאון לאל חי', ובפרק ה, 'יסורים ממרקים', ראו אורות, עמ' קיט-קכ, קכד-קכט). התייחסות נוספת ניתן למצוא בכתביו האישיים שהועתקו על ידי בנו, הרב צבי יהודה (פנקסי, חלק ג', עמ' שלה-שלו). עוד התייחס לכך הרב קוק מספר פעמים בפנקסיו האישיים (מפתח להתייחסויות אלו ניתן למצוא בספר 'מפתחות לכתבי הראי"ה', ערוך בידי בעז אופן, רמת גן התשס"ב, תחת המונח פנתאיזם ומונותאיזם, עמ' 205).

74 פנקסים אלו מראים כי הרב קוק התייחס לשפינוזה עוד בהיותו בבוויסק. זאת בניגוד לתפיסה המחקרית שסברה כי התייחסויות הראשונות לשפינוזה הופיעו רק עם הגיעו ליפו (ראו מירסקי, ביוגרפיה, עמ' 244 הערה 77).

75 שיטת ההפניה לשמונה קבצים נעשתה בתוך הטקסט בסיומו של הציטוט הרלוונטי. לדוגמה: [א', א] מצייני שמונה קבצים, קובץ א', פסקה א.

76 גרבר, מהפכת ההארה; אביב"י, אקדמות; הנ"ל, היסטוריה; רוזנק, ההלכה הנבואית; שרלו, צדיק; גארב, הראי"ה קוק; בן-נון, המקור הכפול. בצלאל נאור הקדיש הערת שוליים ארוכה לנושא ובה הוא מסכם חלק מן את הדעות השונות (נאור, תשובה, עמ' 86 הערה 22), אך זו אינה חורגת מגדר הערת שוליים ואינה ממצה את הנושא.

77 ברגר, משנתו ההתפתחותית, עמ' 157.

78 ראו רוזנק, הגיונות, עמ' 299; כאהן, האמונה האלהית, עמ' 14 הערה 42; אברמוביץ, התיאולוגיה, עמ' 12-13 ושם הערה 60.

79 מושג זה תופס את כותרת הפרק של ברגר, שם, עמ' 154. עוד הוא כותב שם, עמ' 157: 'הראי"ה אינו אומר הכל אלוהות (פנתאיזם) אלא שהכל ענין האלוהות, דהיינו, לא אלוהות ממש אלא הקרנה עקיפה יותר של אלוהות. האל נבדל מן המציאות אך הקרנה ממנו מאירה בכל המציאות'. דומני שהסברים אלו יותר מערפלים מאשר מבהירים. דיה ללשון הראי"ה שצריכה ביאור, עתה גם צריך לבאר מהי 'הקרנה', ומה בין 'הקרנה עקיפה' להקרנה שאינה עקיפה.

שיותר מכל אחד אחר טרד את מנוחתו של הראי"ה והצריך ממנו התייחסויות חוזרות ונשנות. משימה זו מונחת לפתחינו, ובוודאי יהיה בה כדי לתרום לסוגיה הפנתאיסטית, גם אם נדמה לעיתים שהדיון בה מוצא.

המחקר כולו מורכב מחמישה שערים: היסטורי, מתודולוגי, פילוסופי-הגותי, יישומי-הרמנויטי ושער חתימה.

השער הראשון – ההיסטורי, מוקדש לבחינת מקומות של שפינוזה בהגות המודרנית ובתרבות ההשכלה. שער זה מתמקד ברקע ההיסטורי של העת החדשה, ברקע התרבותי של סוף המאה ה-19 וברקע האישי של הרב קוק, שכולם יחד הביאו אותו להתייחס לשפינוזה. שפינוזה לא רק יצר פילוסופיה מופשטת, אלא גם חולל מפנה תודעתי שהוליד תנועות חברתיות ותרבותיות. גישתו סימנה את הקו המפריד בין ימי הביניים לעת החדשה, הוא קו השבר ההיסטורי ביחסי דת ומדינה בחברה המערבית. מכאן הרקע להתמודדות האורתודוקסית עמו אשר נעשתה לא רק בשדה התיאורטי, אלא, קודם כל, בשדה החברתי-תרבותי. במהלך השער מתגלים חלק מהמקורות דרכם נחשף הראי"ה לשפינוזה, ואלו משקפים רקע זה. ההיבט ההיסטורי, החברתי, והתרבותי התמזגו אצל הראי"ה עם ההיבט האישי. מבחינתו רוחות המודרנה נשבו בעוז לא רק מבחוץ, אלא גם בעצמו מבפנים. שאיפות ידע ורוחות חופש מנשבות בין דפי כתיבתו, וההשקפה הרואה את הכול כאלוהות מילאה את ישותו. לפיכך, ההתמודדות עם שפינוזה היוותה עבורו גם התמודדות אישית. ספקטרום נוסף ממנו ניבטה לרב קוק דמותו של שפינוזה הוא הספקטרום הקבלי. תפיסת העולם הקבלית היא פנתאיסטית בעיקרה, והרב קוק, שהיה אמן על המסורת הקבלית, חש את הצורך להבהיר מה בין מסורת זו לפנתאיזם הכפרני של שפינוזה. כלל התחומים הללו: ההיסטורי-חברתי-תרבותי, הקבלי-הגותי והאישי זוכים להרחבה לאורך השער הראשון, ושופכים אור חדש על הרקע להתמודדותו עם האתגר השפינוזי.

השער השני – המתודולוגי, עוסק בהרחבה בניחות דרך כתיבתו הייחודית של הרב קוק, ניתוח הנדרש לכל מחקר מעמיק במשנתו. בתחילתו ישנה חזרה על שאלות היסוד שנדונו זה מכבר בחקר משנת הראי"ה: האם הוא הציג שיטה, ובאיזה הקשר נכון לקרוא את כתביו? חקר יסודי של הגותו אינו יכול להימנע מלהתייחס לשאלות אלו, אשר חוזרות ועולות במחקרים אחרונים. הרב קוק הציג שפה חדשנית שלא הייתה מקובלת בכתיבה הרבנית והקבלית שלפניו. לטענתי, שפתו השירית היוותה לא רק אמצעי רטורי-קישוטי, אלא גם כלי מרכזי בו הוא השתמש במאבק כנגד שפינוזה. ובנוסף אחר: הלשון הפיוטית והעשירה זו דרכו לעצב חלופה לרציונליזם הלוגי-גיאומטרי מבית מדרשו של שפינוזה. סגנונו הייחודי נבע גם ממקורות החשיבה המגוונים המזינים את עולמו. שער זה עוקב אחר מקורות אלו ובאמצעותם מבהיר את האופן בו הוא בונה את תגובתו לאתגר השפינוזי. במהלך השער מוצע מודל-על המשלב בתוכו מספר גישות קיימות. אכן, לניתוח משנת הראי"ה הוצגו מודלים רבים, ובגבולות המחקר הנוכחי לא הייתה אפשרות להתייחס כראוי לכולם. המודל המוצע מתייחס לגישות המרכזיות בחקר משנת הראי"ה ומציע להכליל אותן במבנה-על המאפשר התייחסות פנורמית למשנתו המורכבת. דרך זו מסייעת להשיב לשאלת המחקר, ומאפשרת את המשך הדיון בתגובתו האותנטית לאתגר השפינוזי.

השער השלישי – הפילוסופי-הגותי מהווה את לב המחקר ועוסק בתגובתו העיונית של הרב קוק לשפינוזיזם. בחינת תגובתו הכוללת של הראי"ה לאתגר השפינוזי אינה פשוטה. התייחסויותיו המרובות אינן בהכרח תואמות זו לזו; יש בהן ביקורת רבה לצד הערכה עמוקה,⁷⁹ הערות קצרות והתייחסויות עמומות לצד בירור מפורש ומקיף. עולה אפוא הצורך לסקור את כלל התייחסויות ולהבחין ביניהן. כל זאת מתוך קריאה זהירה וביקורתית הקשובה לא רק למילים אלא גם לצלילים, להקשרים ולרמזים הטמונים בתוכן. הרב קוק, כידוע, הטמיע היבטים פנתאיסטיים לתוך משנתו. ברם, בתוך העיקרון הפנתאיסטי יש להבחין בין היבטים שונים, ולהפריד בין חלקים שאותם הוא דחה לחלקים שאותם הוא קיבל. הפרדה זו מהווה אחת ממטרות המחקר הנוכחי, ובמהלכה אני מבחין בין שני אפיקים שונים: האחד – ביקורת, והשני – אימוץ. שניהם יחד מרכיבים את התייחסותו הכוללת לשפינוזה, שאותה אני מכנה 'תיקון'.

⁷⁹ בפנקסיו מכנה הרב קוק את הגישה השפינוזית ככזו שעומדת ב'אמצע הדרך' (פנקסי הראי"ה, חלק ב', עמ' צא), אך במקום אחר הוא מכנה אותה כגישה שדוחקת את הקץ (שם, עמ' ק). במקומות מסוימים הוא מכנה אותה גישה אלילית (אורות, עמ' קכה, קכז), אך במקומות אחרים הוא רואה אותה כגישה פנימית ונעלה מהגישה המונותאיסטית המקובלת (שמונה קבצים, א' סה).

השער הרביעי – היישומי-הרמנויטי, מגיע לאחר מיצוי המסקנות בשלב הקודם, וייעודו הוא לבחון את האופן בו יישם הראי"ה את עקרונות 'התיקון' השפינוזי במשנתו שלו. כך יתגלה מקומו של 'התיקון' השפינוזי ביחס לכלל משנתו הענפה ויוצג עד כמה הוא הוטמע עמוק במשנתו. אם לנקוט בדימוי החוליה בשרשרת, שאותו טבע אבינועם רוזנק,⁸⁰ יתברר כי הרמת חוליית 'התיקון' מושכת בעקבותיה חוליות נוספות בשרשרת עמדותיו ההגותיות. הדיון עצמו יתפרש על שני תחומים: האחד פילוסופי-הגותי והשני דתי-פרשני, ובהתאמה: תורת ההכרה של הרב קוק ותפיסת הנבואה שלו. סוגיות אלו זכו להתייחסויות מחקריות בעבר, אולם כאן הן יוצגו בהשוואה לעמדה השפינוזית.⁸¹ ההשוואה זו תצביע על קשרים מהותיים שיוכלו להאיר את תפיסתו של הרב קוק. כך תתבסס הטענה כי חשיפת פרוייקט 'התיקון' השפינוזי יכולה לתרום להבנת תפיסתו הכוללת של הראי"ה, מה שעשוי להשליך גם על הפולמוס המתמשך הנוגע לחקר בסיסה של משנה זו: האם היא אכן משנה כוללת ועקיבה, או שמא אין היא אלא אוסף קטעים אישיים או יומן מיסטי. ניתוח עמדתו של הראי"ה לאורה 'תפיסת' התיקון' שלו תצביע על כך שלפנינו משנה רציונלית, שיטתית ועקיבה.

השער החותם עוסק בסיכום, במסקנות ובהשלכות הנובעות מהמחקר, תוך עמידה על מקומו ותפקידו של שפינוזה בתוך כלל משנתו הענפה של הרב קוק. תפקיד זה עשוי לשפוך אור חדש על כמה מהסוגיות המרכזיות במשנת הראי"ה, לא רק בתחום הנוגע לתפיסת האלוהות, אלא גם בהבנת משנתו הקבלית ולא פחות מכך בהבנת יחסו למודרנה. שפינוזה עומד בתוך תחום החפיפה של מעגלים רבים במשנת הראי"ה, והתמקדות באופן בו הראי"ה מתייחס אליו עשויה להקרין על מעגלים אלו.

רוזנק, אברהם, עמ' 312.

⁸⁰ ניתן היה להתייחס לסוגיות נוספות כגון: תפיסת הזמן, תורת המוסר ועוד אך קצר המצע מלהשתרע. מחקר בסוגיות אלו יוכל להיתרם ממסקנות המחקר הנוכחי.

⁸¹

שער ראשון – הבחירה בשפינוזה כאתגר לתיקון

מדוע דווקא לשפינוזה, יותר מאשר לכל פילוסוף אחר, התייחס הרב קוק בהרחבה? איזה מקום תפס שפינוזה בעולמו של הרב קוק? כפי שמעיר, ובצדק, אליעזר שביד, אי אפשר להתייחס לרעיונות כאילו הם מתקיימים מעצמם, בלי להתייחס ל'מקומם בחיים'.⁸² למעשה, כל טענה פילוסופית היא תלויה הקשר ובעלת משמעויות חינוכיות, חברתיות ופוליטיות. ההתעלמות מההקשרים והתפקידים של הרעיונות הפילוסופיים תכשיל את הבנת משמעותם.⁸³ לפיכך, בכדי לענות על שאלות אלו, ראוי לברר את מקומו של שפינוזה בעולמו של הרב קוק במגוון בחינות: היסטורית, תרבותית, הגותית ואישית. בכך עוסק השער שלפנינו.

הפרק הראשון סוקר בקצרה את מקומו של שפינוזה בפילוסופיה המערבית. בתולדות הפילוסופיה מקובל לראות את דקרט כאבי הפילוסופיה המודרנית, ואת שפינוזה כמי שהלך בעקבותיו.⁸⁴ אני, בעקבות חוקרים חשובים כמו וולף ואחרים, אבקש להדגיש את מעמדו הקריטי של שפינוזה בהתפתחות החשיבה המערבית. סקירה זו חשובה לאור הערכת הרב קוק את שפינוזה כמי שעומד בשורשיה התרבותיים של העת החדשה, וכמי ששימש כקטליזטור להרבה מתולדותיה.⁸⁵

הפרק השני סוקר בקצרה את תפקידו של שפינוזה בספרות ההשכלה היהודית. שפינוזה נתפס בעיני רבים לא רק כראשון ההוגים המודרניים אלא כיהודי החילוני הראשון.⁸⁶ הרב קוק, כפי שכבר הוזכר במבוא, התעניין בשפינוזה לאו דווקא מטעמים פילוסופיים טהורים אלא יותר מתוך הערכת השפעתו על התרבות היהודית לגווניה. השפעה זו נסקרת במהלך הפרק, אשר עוקב אחר ההתייחסויות השונות לשפינוזה החל מהמחצית השנייה של המאה ה-18 ועד לתחילת המאה ה-20, זמן בו פעל הרב קוק. שני הפרקים הללו מהווים רקע הכרחי להבנת התייחסותו של הרב קוק לשפינוזה.

הפרק השלישי דן בהיבט הקונקרטי והאישי בו נגע שפינוזה ברב קוק. הפרק נחלק לשניים: ראשיתו בהיבט הפילוסופי-אינטלקטואלי, ובו עולה השאלה כיצד נחשף הראי"ה להגות השפינוזית, ועד כמה הייתה לדמותו של שפינוזה משקל בעיניו. במהלך הדיון מוצגת העובדה כי הרב קוק הנו אחד מתוך שרשרת הוגים ומשכילים אשר הרבו להתייחס לשפינוזה, מה שמעיד על האווירה האינטלקטואלית שבה הוא פעל. המשכו של הפרק מציג את העניין האישי שאותו גילה הראי"ה בשפינוזה, עניין המגולם במושג 'תיקון'. 'תיקון' הנו מושג קבלי שהרב קוק יוצק לו משמעות פרקטית ופילוסופית. במהלך הפרק יוכח כי הרב קוק עסק בפרקטיקת 'התיקון' בכלל ובהקשר השפינוזי בפרט, מה שישליך אור הן על האינטרס המיוחד שלו להתמודד עם האתגר השפינוזי, והן על דרך ההתמודדות אותה הוא טווה.

הפרק האחרון בשער זה נושא את הכותרת 'סיכום ומסקנות', ומטרתו הראשונית היא לסכם את שאלת ייחודיותו של שפינוזה בעיני הרב קוק. מוצגת בו המסקנה לפיה עניינו של הרב קוק בשפינוזה נבע גם מתוך הערכה רחבה לגבי תפקידו של שפינוזה, בעת החדשה בכלל ובעולם היהודי בפרט, וגם מתוך עניין ספציפי בתיקון הגותו. למעשה הפרק מכיל יותר מסיכום גרידא, ובמידה מסוימת יש בו אפילו משום הקדמת המאחר. מוצגת בו עדות לכך שהרב קוק חש קרבה רעיונית למשנתו הפנתאיסטית של שפינוזה. קרבה רעיונית זו תלך ותיחשף לאורך המחקר, אולם בשלב הנוכחי היא מספקת הסבר נוסף לעניין המיוחד שאותו גילה הראי"ה בשפינוזה. עם סיום השער, וכשלב מעבר לשער הבא, מוצגות בקצרה דרכי תגובה אפשריות של הרב קוק כהוגה אורתודוקסי אל מול האתגר השפינוזי. הטענה, אותה אבקש להוכיח בהמשך, היא שהראי"ה נקט ביותר מדרך אחת של תגובה אל מול האתגר הזה.

82 שביד, השפעת הרמב"ם, עמ' 595. כך קובע גם עמיהוד גלעד, תורת-שפינוזה, עמ' 8.

83 שביד, שם, הערה 8.

84 וולף, מבוא, עמ' 30-31.

85 ראו לעיל הערה 72.

86 ראו שוורץ, שפינוזה, עמ' 2-8. סטיבן נדלר מתנגד להגדרה זו באשר שפינוזה לא זיהה את עצמו כיהודי. לפיכך הוא רואה את שפינוזה כדגם לאינדיבידואל חילוני (נדלר, חושל בגיהינום, עמ' 234-240).

פרק א – 'המודרני הראשון': שפינוזה כמבשר הפילוסופיה המודרנית

כף הפילוסופים בזמננו, אולי מפלי דעת, מקיימים צל הצופים
ממצד הצדדים e life מרוק שפינוזה' (היינריך היינה)⁸⁷

בקרב חוקרי תולדות הפילוסופיה המערבית נחשב רנה דקרט (1596-1650) כאבי הפילוסופיה המודרנית.⁸⁸ דקרט, מתמטיקאי ופילוסוף, ביטל את מסורות העבר⁸⁹ וניסה בכוחו שלו ליצור הכרת עולם חדשה.⁹⁰ עוד לפני החלה להתערער תפיסת המדע האריסטוטלית ששלטה בכיפה לאורך ימי הביניים, עד שהתמוטטה כליל עם המהפכה האסטרונומית של קופרניקוס ועבודתו של גלילאו גליליי. דקרט, שפעל אחריהם, במקום לנסות ולשפץ את העיר החרבה, ביקש להקים במקומה עיר חלופית. עיר שאיננה נשענת על חורבותיה של העיר הישנה אלא כולה חדשה, פרי תכנון מסודר ממסד ועד טפחות.⁹¹ פריידינאל מציין כי בהולנד של המאה ה-17 נישא שמו של דקרט בקרב המלומדים שכינו אותו 'הגדול שבפילוסופים', 'שחר החקירה החדשה', ו'התומך היחיד של האמת היוצאת מאפלה ומעבודות'.⁹² אין ספק כי שפינוזה (1632-1677) הושפע ממנו עד מאוד, וכפי שכתב יוסף בן שלמה: 'אין כל ספק שלא היה פילוסוף יחיד שהשפיע על שפינוזה יותר מדקרט'.⁹³ הספר הראשון שפרסם שפינוזה הוקדש להצגת המשנה הקרטזיאנית,⁹⁴ אולם הגותו המוניסטית עוצבה כניגוד להגותו הדואליסטית של דקרט.⁹⁵ באיגרותיו הוא אף מציין כי הוציא לאור את ספרו על המשנה הקרטזיאנית רק משום שקיווה שבעקבות המהלך ירצו אנשים לקרוא גם את דעותיו שלו.⁹⁶ השפעת דקרט על שפינוזה ניכרת בדרך החשיבה, במתודולוגיה ובאופן השימוש במונחים הפילוסופיים.⁹⁷ משותפת לשניהם ראיית הסובייקט כמקור להכרה, ההסתמכות על השכל האנושי, הנכונות לחשוב באופן עצמאי, היכולת להתנתק ממסורת הדורות ומדעת ההמון וכך גם החשיבה הלוגית והשיטתית.⁹⁸ כל אלו מאפיינים מובהקים של הפילוסופיה המודרנית.⁹⁹

87 היינה, ביה"ס הרומנטי, עמ' 70.
88 טענה זו מקובלת במחקר מאז החל הגל להרצות על תולדות הפילוסופיה, וממנו ואילך מקובל לפתוח את קורסי המבוא בתולדות הפילוסופיה המודרנית בפילוסופיה של דקרט. כך לדוגמה (לפי סדר א-ב): אגסי, תולדות הפילוסופיה, עמ' 21, 125; ברגמן, דקרט; הנ"ל, תולדות הפילוסופיה החדשה, עמ' 148; ליבוביץ, גוף ונפש, עמ' 43; סידלר, ברוך שפינוזה, עמ' 33; קוטינגאם, מבוא, עמ' 2. כמוכן שיש גם אפשרויות נוספות שנובעות מהקושי להגדיר את הקו המפריד בין פילוסופיה מודרנית לפילוסופיה ימי-ביניימית. על כך ראו שרפשטיין, תולדות, עמ' 8-9. עוד על דקרט כמי ששיצב את ההבנה העצמית של התקופה המודרנית ראו אריאלי, העת החדשה, עמ' 211-213.
89 העיקרון הפילוסופי הראשון אותו קובע דקרט הוא: 'כדי לחקור את האמת, יש צורך פעם בחיים להטיל ספק במידת האפשר בכל דבר' (דקרט, עקרונות, חלק א משפט 1, עמ' 29, וראו שם משפט 75 עמ' 62).
90 סיכום חייו והתפתחותו הפילוסופית של דקרט ניתן למצוא במקורות הבאים: ברגמן, דקרט; הנ"ל, תולדות, עמ' 147-173; רודיס-לואיס, דקרט; הנ"ל, דקרט ב'.
91 דקרט, מאמר, עמ' 14-21; הנ"ל, הגיונות, עמ' 43. בניגוד לקודמיו הוא גם פרסם את ספריו ללא התייחסות לקודמיו, תוך התעלמות מהמסורת, מהדת ומבעיות השעה (אגסי, תולדות הפילוסופיה, עמ' 127).
92 פריידינאל, שפינוזה, עמ' 40.
93 בן שלמה, מבוא למאמר קצר, עמ' 44. באופן דומה קבע גם פרוידנטל, שפינוזה, עמ' 39 וקובעת גם ללויד, חלק מהטבע, עמ' 7.
94 הספר נקרא 'עקרונות הפילוסופיה של דקרט' (Renati des Cartes Principia Philosophiae) ומטרתו להציג את עמדתו הספקנית של דקרט כלפי משפטים קדומים שהשתרשו בתודעה האנושית ואינם נכונים (שפינוזה, עקרונות, עמ' 121). על ספרו זה ראו: רות, שפינוזה, עמ' 23-24; קלצקין, ברוך שפינוזה, עמ' מד. עוד על השפעת דקרט על שפינוזה ראו קלצקין, שם, עמ' פג-פז.
95 כך לדעת רבים מהחוקרים, ראו רות, שפינוזה ודקרט, עמ' 44-45; בן שלמה, שם; וילסון, תיאוריית שפינוזה, עמ' 89. שופנהאואר כתב כי 'כדי להעריך נכונה את ערכו (של שפינוזה) צריכים לא להסיר עין מיחסו אל קרטזיוס' (שופנהאואר, רצון ודימוי, חלק ב' עמ' 456). בוכר כתב 'לא ייתכן שפינוזה בלי דקרט קודמו' (ברגמן, שיחות, עמ' 540). גלעד ברעלי כותב כי רוב הבעיות עמן ניסה שפינוזה להתמודד נוגעות לקשיים אותם הוא מצא בשיטתו של דקרט (ברעלי, אלוהים והטבע, עמ' 142 הערה 4) וכך גם אצל קיורלי, מאחורי המתורה, עמ' 3. עוד על הקשר ההופכי בין שפינוזה לדקרט ראו ברגמן, השיחות הפילוסופיות, עמ' 77.
96 אגרות, אגרת 13, עמ' 98-99. שפינוזה הכניס לתוך ספרו על העקרונות של דקרט נספח ובו ביאורי מושגים שונים השייכים למשנתו של דקרט. לדוויג מאיר בהקדמתו לספר עמד על כך שבין המושגים הללו הכניס שפינוזה גם מושגים ופרשנויות השייכים להגותו שלו (ראו שפינוזה, עקרונות, עמ' 109, 120). על עבודתו זו ועל מטרתו של שפינוזה באחרית דבר לה ראו נדלר, שפינוזה, עמ' 198-205.
97 היגל, שפינוזה, עמ' 255; ברגמן, קנט, עמ' 4; בן שלמה, הערות למאמר קצר, עמ' 215 הערה 86; יובל, מבוא, עמ' 50-52; נדלר, שפינוזה, עמ' 221.
98 ראו דקרט, הגיונות, עמ' 28-29. ובמחקר: בן שלמה, מבוא למאמר קצר, פרק ב'; יובל, שפינוזה וכופרים, עמ' 201; רוזנק, הגיונות, עמ' 246-247.
99 על סיבות נוספות לכך שדקרט נחשב כאבי הפילוסופיה המודרנית ראו קוטינגאם, מבוא, עמ' 2-3.

אגב, הדמיון בין דקרט לשפינוזה אינו מסתכם במתודולוגיה; דרכם הפילוסופית הדומה באה לידי ביטוי גם באורח חייהם. שניהם התייתמו בגיל צעיר ובהמשך חייהם הקפידו לשמור ריחוק מחיי החברה.¹⁰⁰ כל אחד מהם ביקש לעצמו מנוחה ושחרור מריגוש ומתאוה.¹⁰¹ שניהם לא נישאו מעולם ולא הקימו משפחה.¹⁰² עובדות אלו, מעבר להיותן פרטים ביוגרפיים, עשויות להוות תו היכר למשנתם הפילוסופית, אשר ביקשה להגיע לאמת בלא תיווך חוויית החושים, בלא דת, בלא מסורת ובלא מחויבות חברתית. הנטייה להתבודד,¹⁰³ והמיעוט בגירויים חיצוניים ובהוויות חושיות מותרים את האדם בעיקר עם חוויית ההכרה השכלית, וזו משפיעה על תפיסת העולם.¹⁰⁴

נכון למאה ה-17 נחשב דקרט ככביר הפילוסופים, וכפי שקובע נדלר: 'שמו... נישא כמעט על שפתי כל האזרחים המשכילים ברפובליקה.'¹⁰⁵ לעומת זאת, השפעת שפינוזה על תקופתו מהווה נושא למחלוקת בין החוקרים. לסינג העריך את היחס של דורו לשפינוזה כיחס אל 'כלב מת',¹⁰⁶ אולם, יש שסוברים כי תפיסתו הייתה בעלת השפעה משמעותית כבר בראשית גיבושה של ההשכלה האירופית.¹⁰⁷ בגישת ביניים נקט ח"י רות, וכתב כי שפינוזה אמנם לא נשכח לאחר מותו אך השפעתו באותה תקופה הייתה קלת ערך.¹⁰⁸ בכל מקרה אין חולק בדבר מידת השפעתו העצומה של שפינוזה על המשכה של תנועת הנאורות. בשנים האחרונות מציג ג'ונתן ישראלי גישה ולפיה יש לחלק את הוגי הנאורות לשתי קבוצות מרכזיות: הוגים מתונים והוגים רדיקליים. לדבריו, הקבוצה המרכזית אשר נתמכה בידי רשויות השלטון והכנסייה הייתה הקבוצה המתונה, אולם הקבוצה המשפיעה יותר הייתה הקבוצה הרדיקלית, וזו קיבלה השראה מדמותו של שפינוזה.¹⁰⁹ יש המערערים על חלוקה זו אולם מבחינת מטרת המחקר הנוכחי, שאינן היסטוריות אלא הגותיות, אין לכך חשיבות מרובה. פרק זה המשמש כמבוא אינו מתיימר להיכנס לסבך הפולמוס ההיסטורי על ראשית תנועת הנאורות אלא להציג קו חשיבה קיים, שבו, כפי שאראה בהמשך, אחז הרב קוק. קו חשיבה זה גורס כי ראוי לראות את שפינוזה כמי שמסמן את קו ההתפתחות של תנועת הנאורות ובהמשך של תרבות המערב המודרנית.¹¹⁰ אבקש לבסס טענה זו בשורות הבאות, ובאמצעותה תובן גם ההתייחסות האינטנסיבית לשפינוציזם בתחילת המאה ה-20, מאתיים שנה ויותר לאחר מותו.

100 דקרט כתב שאמו מתה ימים מספר לאחר לידתו, אך למעשה היא מתה שלושה עשר חודשים אחר כך. שפינוזה התייתם מאמו בגיל 6 (שרפשטיין, הפילוסופים, עמ' 45, 73). דקרט בחר לו את הסיסמה: 'טובים חייו של מי שהצליח לחיותם בסתר', ובהתאם לכך עבר מפריז להולנד והסתיר את מקום מגוריו כדי שלא יטרדוהו מעבודתו. הוא אף אימץ את אימרתו של אובידיוס: 'המטיב לחיות הוא זה המתעטף בסודו' (שרפשטיין, שם, עמ' 58). שפינוזה בחר להתגורר בכפרים קטנים בהולנד. על טבעת החותם שלו הוא חרת את המילה הלטינית CAUTE, היינו 'היזהר' מלגלות את סודך, ובהמשך הוא דחה את ההזמנה ללמד באוניברסיטה של היידלברג כדי שלא יבולע לחירותו ולזמן-עבודתו (ברגמן, הוגים ומאמינים, עמ' 212; נדלר, שפינוזה, עמ' 113, 237).

101 וראו ירושלמי, דברי שפינוזה, עמ' 174, אצטט חלק מדבריו כאן: 'את שפינוזה איש הבשר והעצמות קשה במיוחד לחשוף, ויש סיבה לכך. ספק אם בכל תולדות הפילוסופיה תמצאו עוד דמות של פילוסוף המסתירה כל-כך את האדם שבה.... ההאגיוגרפיה השפינוציאנית יצרה מראשיתה מין מיתוס מפתה של שכל פילוסופי בלתי-מושפיע מכל מחשבה זרה. וכך רואים אותו חסידיו ואפילו יריביו עד עצם היום הזה, יושב בדר בחדרו, מלטש עדשות, והוגה את דעותיו בשלווה נפשית כה מוחלטת עד שאין למחשבותיו עילה מעבר לעיון הטהור בלבד'.

102 לדקרט הייתה בת אחת מחוץ לנישואין שנפטרה בילדותה כתוצאה ממחלה (ברגמן, דקרט, עמ' 65; יקירה, אחרית דבר, עמ' 144). שפינוזה, ככל הידוע, לא פיתח מעולם קשר רומנטי.

103 אין פירוש הדבר ששניהם חיו בבדידות אלא שפעמים רבות הם ביקשו להתבודד. שפינוזה כידוע עמד בקשר מכתבים וביקורים עם כמה מכרים ותלמידים, אך מלבד יוהנס קזאר שגר תקופה מסוימת עם שפינוזה, הקשר עמם היה רק דרך מכתבים או ביקורים מזדמנים (נדלר, שם, עמ' 187-192). על נטיית ההתבודדות של דקרט ראו: שרפשטיין, הפילוסופים, עמ' 57-58, על זו של שפינוזה ראו: פרוידנטל, שפינוזה, עמ' 126-127; שרפשטיין, שם, עמ' 75; פופקין, שפינוזה, עמ' 107-108.

104 השכל בניגוד לחושים נוטה למחשבת האחדות, כפי שניתח זאת הרמן כהן וקבע 'האחדות היא טיבה של הרוח' (כהן, כתבים, עמ' 171), ואחדות זו פירושה הכרחיות, כפי שתיאר שפינוזה: 'מטבעה של התבונה להתבונן בדברים לא כמקריים, אלא כהכרחיים' (אתיקה, חלק ב', משפט 44, עמ' 176). אכן, מבעד למשקפי השכל העולם נראה כמערכת של סיבות מוחלטות ותוצאות הכרחיות, שהרי, כפי שחשף קנט, ההנחה שדברים מתרחשים עקב סיבות שקדמו להם היא הנחה אפריורית הנובעת מהשכלת השכל על המציאות. אגב, בשמה של הנחה זו סברו חלק ממתקרייו של שפינוזה שיש לזנוח את ההכרה הרציונלית ראו רות, שפינוזה, עמ' 164-165. להערה נוספת בנושא זה ראו פרוידנטל, שפינוזה, עמ' 126-127.

105 נדלר, שפינוזה, עמ' 113, וראו וולף, מבוא, עמ' 30-31.

106 רות, שפינוזה, עמ' 166. כך גם באנציקלופיה עברית: 'השפעת הפנתיאיזם של שפינוזה הייתה מוגבלת מאוד במשך מאה שנה' (שפיר, השכלה, עמ' 507), כך קובע גם זאב לוי: 'אחרי מותו התעלמו ממנו כמעט כליל במשך כמאה שנים'. לוי, פתח-דבר, עמ' 7, וכך גם אצל יובל, מבוא, עמ' 22.

107 סיידלר, ברוך שפינוזה, עמ' 29 הערה 1.

108 רות, שם, עמ' 156.

109 ישראל, השכלה רדיקלית, עמ' 11-13, 159-161.

110 ראו יובל, ביקורת הדת, עמ' 241 ושם הערה 4.

העידן המודרני שינה את פניה של התרבות המערבית ממגוון בחינות: פוליטיות, חברתיות, כלכליות, תרבותיות, דתיות, ופילוסופיות, ולמעשה חולל מהפכה.¹¹¹ יהושע אריאלי קובע כי הביטוי ההולם את המהפכה המודרנית הוא 'סקולריזציה': 'ההנחה היא, שמושג זה מבטא את לב לבה של המודרניות, כפי ששליטת הדת והאמונה הקתולית הנוצרית על-פני כל ממדי החברה איפיינה את לב לבם של ימי הביניים'.¹¹² שמואל הוגו ברגמן ניסח את המפנה הפילוסופי בין ימי הביניים לעת החדשה כמעבר מתקופה שבה האדם ראה את עצמו כחוסה תחת שמי האל לתקופה שבה רואה האדם את עצמו כאדון על האדמה.¹¹³ קשה להצביע על נקודת זמן ספציפית בה התחולל השינוי, וכפי הנראה אין אחת כזו.¹¹⁴ אולם, אם נקבל את ההגדרות האלו כמתארות מגמה ותהליך הרי שמבחינה זו דקרט קרוב יותר לימי הביניים. באיגרת המופנה 'אל כבוד הדיקן והמלומדים של הפקולטה הקדושה לתיאולוגיה בפריז' הוא כתב כי ברצונו להוכיח את קיום האל, ולברר את מהות הנפש 'מכוחן של ראיות פילוסופיות ולא בהיסמך על התיאולוגיה'.¹¹⁵ רוצה לומר, שמבחינתו הוא מקבל את הכנסייה כסמכות, ולידע המסורתי שמקורו בהתגלות הוא מתייחס כידע אמתי. הוא אף מודה כי 'לנו, הדבקים באמונה, די ביראת השמים לבדה כדי שנאמין כי האל קיים וכי נפש האדם אינה מתה במות הגוף', אלא שבקשתו היא להציג את טיעונו באמצעות 'ההיגיון הטבעי' מבלי להישען על סמכות חיצונית.¹¹⁶ יש הטוענים כי עמדתו האישית של דקרט הייתה שונה וכי הסכמתו עם עקרונות הדת לא הייתה אלא מן השפה ולחוץ, אך אין על כך עדויות ממשיות.¹¹⁷ אכן, התפיסות הקארטיזיניות לא התקבלו בברכה על ידי הממסד הדתי שראה בהן איום על הדוגמות הנוצריות.¹¹⁸ אולם, אם לשפוט לפי הצהרותיו הפומביות, הרי שהוא קיבל את סמכות הכנסייה ואת כוחה לקבוע עובדות אונטולוגיות.¹¹⁹ מבחינה זו הוא נשאר נאמן להגות הישנה, ובסופו של דבר הוא נותר עם עולם של ריבוי, אל טרנסצנדנטי ונפש אנושית נצחית.

שפינוזה, לעומת דקרט, התנתק לא רק מתפיסת המדע הימי ביניים, אלא גם מהנחות היסוד התיאוסטיות העומדות בבסיסו.¹²⁰ בניגוד לדקרט ולסכולסטיקנים של ימי הביניים הוא לא ניסה להתאים בין הדת לבין התבונה אלא ביקש להפריד ביניהן. כך הוא ניסח את מטרותו: 'חייבים לנו להגדיר את האמונה ואת יסודותיה... וכאחת להפריד את האמונה מעל הפילוסופיה'.¹²¹ בהתאם למטרה זו הוא הגדיר מחדש את מושג האל, שרטט מחדש את יחסו לעולם ('האל או הטבע') והגדיר מחדש את תפקידם ומשמעותם של כתבי הקודש.¹²² על פי תפיסתו, הגאולה לא תגיע באמצעות הדת, אלא על ידי התבונה, ועל ידה בלבד. הוא כפר בישות טרנסצנדנטית והיה מוכן להכיר רק בעולם הטבע ובכוחותיו הפנימיים. את שלושת

111 אריאלי, העת החדשה, עמ' 166-167, 189; איש שלום, מודרן-אורתודוכס, עמ' 59.

112 אריאלי, שם, עמ' 189. טאוב ניסח זאת באופן מעט שונה. לדבריו, 'המהפכה המדעית והנאורות, על אף כל התקפותיהן על הממסד הדתי, לא היו חילוניות בהכרח... ובכל זאת אין להכחיש שבין הנאורות ובין הדתות הממוסדות שרר מתח. והמתח הזה הוליד בסופו של דבר גם אתאיזם...' (טאוב, הקדמה, עמ' 14). לתפיסות שונות ראו: קסירר, הפילוסופיה, עמ' 215; שפיר, השכלה, עמ' 510. לסקירה קצרה וממצה על המהפכה שבעידן הנאורות ראו טאוב, שם, עמ' 9-15.

113 ברגמן, תולדות הפילוסופיה, עמ' 22. תפיסה זו המשיכה לפחות עד אמצע המאה ה-20 כפי שכותב רוטנשטרייך: 'אילו ביקשנו לציין בכינוי כולל את הסך-הכול של הלכי הרוח שיצרו את התקופה הזו, אפשר היה לאמר: אנו חיים בתקופה אנתרופוצנטרית, תקופה שמרכזה האדם, תקופה בה צייר האדם לעצמו תמונת-עולם מן המקום שהוא עומד בו באמצעות הכלים של עצמו, שהוא בנה בכוחו שלו... הוא לא קיבל אותה בירושה, ואדרבה, אפילו התמרד על הירושה שהגיעה לידי. לא כל-שכן שלא הסכים לסמכותן של התגלות דתית או של אמונה, אלא ביקש לבחון את הדברים בעצמו...' (רוטנשטרייך, זמן ומשמעות, עמ' 131). על כך ועל הבדלים נוספים בין תפיסת ימי הביניים לתפיסת העת החדשה ראו: איש-שלום, מודרן-אורתודוכס, עמ' 59; הנ"ל, בין הרב קוק, עמ' 526-528.

114 ראו קסירר, הערות, עמ' 54-55.

115 דקרט, איגרת, עמ' 25.

116 דקרט, שם, שם. כך גם מסיים דקרט את ספרו 'עקרונות הפילוסופיה' כאשר הוא קובע כי מעל הכל עומדת התגלות האלוהים ובפניה יש לכוף את התבונה, וזאת לאחר שהוא קבע כי יש להשתחרר מכל דעה קדומה ולהשליך את כל מה 'שקיבלנו לפנינו אל תוך אמונתנו' (דקרט, עקרונות הפילוסופיה, משפטים 75-76, עמ' 62-63).

117 וולף, מבוא, עמ' 26-27, וראו נדלר, חושל בגיהינום, עמ' 124.

118 על המערכה כנגד הקרטזיאנים ראו גיאל, הולנד, כרך שני, עמ' 107-109; נדלר, שפינוזה, עמ' 113, 146-148.

119 אגסי טוען שדקרט היה קאתולי אדוק ומשום כך נמנע מלפרסם את דעותיו המסוכנות, מה שרק עיכב את 'התוצאות הבלתי-נמנעות של עוינות לדת' (אגסי, תולדות הפילוסופיה, עמ' 146). עוד בנושא זה ראו: גרץ, דברי ימי ישראל, עמ' 201; יקירה, אחרית דבר, עמ' 184-185; רוזיס-לואיס, דקרט, עמ' 36-37; ברגמן, דקרט, עמ' 69. על הסערה הדתית והפוליטית שעוררה הפילוסופיה הקרטזיאנית ראו נדלר, שפינוזה, עמ' 146-148.

120 דלה-רוקה, שפינוזה, עמ' 33-46. על ההבדלים בין דקרט ושפינוזה ראו בן שלמה, מבוא למאמר קצר, פרקים ב-ג.

121 תיאולוגי-מדיני, פרק יד.

122 ראו: וולפסון, המחשבה היהודית, עמ' 54-56; רוזנק, הגיונות, עמ' 259-264. כמובן שהיגדים אלו הם כלליים, וולפסון טען כי שפינוזה נטל את רעיונותיו מהוגים שקדמו לו בימי הביניים (וולפסון, שפינוזה, הקדמה), וגם הביטוי 'Deus sive Natura' לקוח לפי שלמה פינס, מבוא, עמ' xcvi הערה 66 מדברי הרמב"ם שכתב: 'כאשר תבונתו במעשים האלוהיים, כלומר, המעשים הטבעיים' (רמב"ם, מורה נבוכים, ג' לב).

הקדקודים שביניהם נמתחת תורת היש: אל – אדם – עולם, הוא איחד לנקודה אחת, ובגרסה שלו: *Deus sive Natura*.¹²³ היסוד המרכזי המשותף לכל הדתות המונותאיסטיות – אל אחד, פרסונאלי, נפרד מהאדם ומהעולם – הוכחש על ידו.¹²⁴ בכך הוא שמת כל אפשרות להתגלות, לנס או להשגחה פרטית.¹²⁵ את גאולתו קיווה שפינוזה להשיג באמצעות שכלו וכוחות נפשו בלבד. לדידו, אין קיום ואין גאולה לעולם ולאדם אלא מתוך עצמם, ושום כוח חיצוני אינו קיים כדי 'להציל' מי מאתנו.¹²⁶

אבי שגיא קובע כי דרך שלושת המוקדים הקאלסיים הללו – אל, אדם ועולם – ביטאה התרבות המערבית מאז ומתמיד את ערכיה ואמונותיה, וכי 'המודרנה מבטאת מהפכה ושינוי יסודי במעמד של כל אחד מהגורמים הללו, וביחסם זה לזה'.¹²⁷ שינויים אלו רשומים על שמו של שפינוזה.¹²⁸ כאן יש להיזכר בדבריו של ארנסט קסירר שטען כי רעיונות צריכים להיבחן לאו דווקא על סמך התוכן שלהם, אלא יותר על סמך הדינמיקה שהן יוצרות, ועל סמך התפקיד שמיוחס להן במערכת החשיבה הכוללת.¹²⁹ שפינוזה לקח מדקרט את הנכונות להתעלם מהמסורת הדתית הימני-ביניימית יחד עם הקביעה שלו ולפיה יש להיסמך אך ורק על ההכרה הרציונלית, ורתם את זה למטרות שונות לחלוטין. דקרט, כמו הוגים רבים בימי הביניים, ניסה להוכיח את עקרונות הדת. שפינוזה ביקש להשתחרר מהם.¹³⁰ דקרט נשאר כל חייו חלק מהממסד הדתי ומהאריסטוקרטיה האירופית, ואילו שפינוזה פתח במלחמת תרבות כנגדם.¹³¹ דקרט הצטמצם בתחום האפיסטמולוגי והאונטולוגי, ואילו שפינוזה הרחיב את היריעה גם לאתיקה, לפוליטיקה ולתיאולוגיה. דקרט ביקש להגיע להכרה מדעית ברורה, ואילו שפינוזה ביקש להגיע לשלוות הנפש.¹³² דקרט הניח כי שלוות הנפש תושג באמצעות האמונה הדתית, ואילו שפינוזה סבר כי גם האחריות על תחום זה, כמו ההכרה המדעית, מוטלת על האדם עצמו.¹³³ אם כן, בצדק קבע אברהם וולף כי שפינוזה הוא הבולט והמקורי ביותר בין הוגי הנאורות במאה ה-17, שחוללו תפנית היסטורית מבחינה פילוסופית ותרבותית.¹³⁴ יש מי שכתב כי הגותו מהווה קו פרשת המים שבין דתיות לבין חילוניות.¹³⁵ ממנו והלאה החלה הפילוסופיה המודרנית.¹³⁶

הבדל משמעותי נוסף בין שפינוזה לדקרט נוגע לתפיסת האדם.¹³⁷ דקרט, למרות נכונותו להסתמך על השכל האנושי ולא על המסורת, עדיין המשיך את התפיסה הדתית המסורתית שראתה באדם את נור הבריאה. אכן, רעיון מרכזיות האדם שלו היה מהפכני, אך גם הוא סבר שקיומו של האדם הוא קטגוריה ייחודית שאין לה שום יחס לשאר יצירי החומר. שפינוזה שינה לחלוטין את נקודת המבט על האדם. את העיקרון הגיאומטרי שהיה פופולארי באותה התקופה הוא החיל גם על הפרט.¹³⁸ לפי תפיסתו האדם הוא חלק אינטגרלי מעולם הטבע, ואינו נבדל משאר היצורים ביקום. מכיוון שקיומו אינו אלא עוד אחד מפרטי הקיום הגשמי, לפיכך יש לבחון את רגשותיו ויצריו 'כאילו הייתה זו שאלה של קווים, משטחים

123 אתיקה, הקדמה לחלק ד', עמ' 280.
 124 ראו רות, שפינוזה, עמ' 131-143.
 125 וולפסון, הפילוסופיה של שפינוזה, חלק II עמ' 345. וראו: קלוזנר, מאפלטון עד שפינוזה, עמ' 307-308; קפלן, שפינוזה ופרויד, עמ' 93; בלפר, זהות כפולה, עמ' 84-85; חמיאל, הדרך הממוצעת, עמ' 30.
 126 ראה להלן בפרק 'פרק א – ה' עמ' 113.
 127 שגיא, הגות יהודית, עמ' 461.
 128 ראו וולף, מבוא, עמ' 30-33 שכתב כי החידושים של דקרט מבחינה פילוסופית מחוירים לעומת אלו של שפינוזה.
 129 קסירר, הערות, עמ' 55-56.
 130 בן שלמה, מבוא למאמר קצר, עמ' 48; הנ"ל, האתגר, עמ' 154-155, להשוואה רחבה יותר בין שניהם ראו שם, עמ' 44-51.
 131 בלפר, זהות כפולה, עמ' 81. על המלחמה שנפתחה כנגד שפינוזה עוד בחייו ראו נדלר, שפינוזה, עמ' 294-305, 309-308.
 132 דלבוס, שפינוזה, עמ' 212, וראו: דקרט, מאמר על המתודה, עמ' 1; שפינוזה, מאמר, סעיפים 1-11, עמ' 21-25. על תולדות חייו של שפינוזה בעברית ראו: רות, שפינוזה, עמ' 7-17; קלצקין, ברוך שפינוזה, יג-מ; שמואלי, מבוא, 12-19. באנגלית ראו: פולק, שפינוזה; קלוזנר, חיי שפינוזה.
 133 להבדלים נוספים ביניהם ראו גראופה, היהדות המודרנית, עמ' 60-61.
 134 The boldest and most original thinker in the seventeenth century was Spinoza, who stood above the theological prejudices from which the others could not entirely extricate themselves. (ולף, מבוא, עמ' 29).
 135 פרוגל, הולדת החילונית, עמ' 82.
 136 על ההבדל בין 'מודרניות' ומסורת' ראו איש שלום, בין הרב קוק, עמ' 526-528, ובהפניותיו שם בהערות 9.8.
 137 כפי שהתבטא שלום רוזנברג 'מרכז הכובד של המתחים בין דת ומדע עבר בדורנו במידה רבה ממדעי הטבע למדעי האדם ולמדעי החברה' (רוזנברג, חקר המקרא, עמ' 86). יסודו של שינוי זה טמון בחלקים ב-ד מהאתיקה של שפינוזה.
 138 השוה רוזנק, הגיונות, עמ' 246-247.

וגופים'.¹³⁹ שפינוזה עצמו היה מודע לכך שרגשותיו ותאוותיו אינן בגדר תבניות גיאומטריות. לפי עדותו, גם הוא, כמו אנשים רבים, תאב לממון ולהנאות הגוף, אלא שהוא ביקש לשלוט ברגשותיו כאילו היו קווים ומשטחים.¹⁴⁰ האדם, כחלק מעולם הטבע, הושלך מעולמו של האל המיטיב אל עבר הצורך ההישרדותי. הוא חש שהוא אינו יכול להיטמך על האל, ואינו רשאי לקוות לגאולה ממנו. אבי שגיא, בתארו את התפיסה המודרנית, קובע כי תחושה זו זרעה 'את ביטויי האימה, הניכור ותחושת החידלון של האדם בעולם, והיא שנתנה פירותיה בתחושותיו הדומות של האדם המודרני החי באימה, ניכור ואבסורד'.¹⁴¹

בהמשך להערת האגב שלעיל אציין כי לרציונליזם הרדיקלי יש מחיר. הקדשת החיים להתבוננות שכלית מחייבת שחרור מתשוקות ונטרול רגשות, ורק לאדם נטול תשוקה ורגש ניתן להתייחס כאילו היה צורה גיאומטרית. שפינוזה בחר לנטרל את כלל מרכיבי האישיות, ולהותיר את השכל כאלמנט יחיד. השכל הקר תר אחר מבט אובייקטיבי ומנותק. הרציונליזם אינו יכול לאפשר קפיצות לוגיות, הוא נמנע מלהשאיר חלל בתודעה האנושית וממילא נוצרת תפיסה דטרמיניסטית ואונטולוגיה אימננטית הממלאות את הכול ביש הומוגני ואחיד. הכפירה של שפינוזה בהתגלות ובטרנסצנדנטיות נובעת באופן ישיר מהמתודה שלו.¹⁴² מבחינה זו, ביקורת המקרא שאותה פיתח, ושאותה אמצו בעקבותיו כל הוגי הנאורות,¹⁴³ מהווה המשך המתבקש מתפיסתו הפילוסופית.¹⁴⁴

נחזור לענייננו, בחייו ובהגותו הציג שפינוזה דרך עקיבה לשימוש בשכל שבה הוא צעד עד תום.¹⁴⁵ את המאמץ הפילוסופי להבין את העולם באופן רציונלי הוא מתח עד הקצה, ומשום כך הוא משמש כמגדלור וכנקודת ציון שכלפיה נבחת כל הגות רציונלית.¹⁴⁶ כך הוא זכה לכינוי 'פילוסוף הפילוסופים'¹⁴⁷ או 'נסִיך הפילוסופים', כפי שכנה אותו גילס דלז (Gilles Deleuze). כפי שצוין לעיל, רוב החוקרים סבורים כי תורתו של שפינוזה לא השפיעה באופן מידי, וכי היא התגלתה מחדש רק בשנות השבעים של המאה השמונה עשרה, בעקבות הפולמוס הפנתאיסטי שעורר פרידריך היינריך יאקובי (1819-1743) כנגד משה מנדלסון (1786-1729).¹⁴⁸ פולמוס זה גרר לתוכו את קאנט, הרדר וגיתה ואלו הציבו את המשנה השפינוזית במוקד האידיאליזם הגרמני,¹⁴⁹ עד כדי כך שבשנות ה-80 של המאה ה-18 היה השפינוציזם האירוע המרכזי בפילוסופיה הגרמנית, ולצד המהפכה הקאנטיאנית הוא שהיווה את עמוד התווך של תנועת האידיאליזם הגרמנית.¹⁵⁰ עם תחילת המאה התשע עשרה, בתקופה הבתר-קאנטיאנית, לכל הדעות דמותו של שפינוזה הייתה מוכרת ומוערכת.¹⁵¹

139 אתיקה, חלק ג', הקדמה, עמ' 194. ובהתאם לכך התבטא בתחילת המאמר המדיני: 'כשהקדשתי את מחשבותי לתורת המדינה... כדי שאוכל לחקור את הדברים השייכים למדע הזה באותה חירות הרוח שבה אנו רגילים לחקור בעניינים מתימטיים... הסתכלתי בהפעלויות האנושיות, כגון אהבה, שנאה, כעס ... ושאר ההתרגשויות של הרוח לא כבחסרונות של הטבע האנושי, כי אם כבתכונות השייכות אליו כמו שהחוס, הקור, הסערה, הרעם ושאר דברים כיוצא בהם שייכים לטבע האוויר...' (מאמר מדיני, פרק א', 4 עמ' 24).

140 מאמר, סעיפים 1-11, עמ' 21-25.

141 שגיא, הגות יהודית, עמ' 462-463.

142 כך כותב עליו הרב הנזיר: 'הפילוסוף סטה בעיקר השלילי הראשי, הכל-אלהות, והפריז בהכרח הסבתיות הטבעית המוחלטת. אמנם הטעות הראשית שלו באה, ממוצא שטתו הפילוסופית, ההסתכלות השכלית המוחלטת, המיוחדת להיגיון היוני העיוני ההסתכלותי' (כהן, מוסר הקודש, עמ' שעז. ההדגשות במקור). הנזיר מביא כמקור לדבריו את ביקורתו של קלצקין על שפינוזה (קלצקין, ברוך שפינוזה, עמ' קמג).

143 על פיתוחו של שפינוזה את ביקורת המקרא ראו נדלר, שפינוזה, עמ' 265-270. על אימוצן של המתודות שלו בתקופת הנאורות ראו שפיר, השכלה, עמ' 507.

144 ראו: ניימרק, תולדות, עמ' 194-195; פופקין, שפינוזה, עמ' 119-120; רוזנק, הגיונות, עמ' 241, 259-264; חמיאל, הדרך הממוצעת, עמ' 53-54.

145 יש הרואים את הביוגרפיה של שפינוזה כמייצגת את המעבר מימי הביניים לעת החדשה ראו גולדשטיין, שפינוזה, עמ' 262-263.

146 כך הציג היגל את תורתו של שפינוזה כ'תחילתה של כל פילוסופיה' (היגל, ההיסטוריה, עמ' 376), וכן: 'שפינוזה הוא תמצית הפילוסופיה המודרנית: או שפינוציזם או שאין פילוסופיה' ("Spinoza ist Hauptpunkt der modern Philosophie: Spinozismus oder keine Philosophie", עמ' 374).

147 אגסי, תולדות הפילוסופיה, עמ' 151; בן שלמה, פרקים, פרק א'.

148 על פולמוס זה ראו: בן שלמה, שפינוזה, עמ' 292; גראופה, היהדות המודרנית, עמ' 63; יובל, שפינוזה וכופרים, עמ' 323; מורו, השפעתו, עמ' 421-422; פיינר, משה מנדלסון, עמ' 157-161; שביד, המאה ה-19, עמ' 146-148; שוורץ, הגות יהודית, עמ' 56-40; שוורץ, שפינוזה, עמ' 46-52.

149 שוורץ, שפינוזה, עמ' 47.

150 שוורץ, שם.

151 דורמן, ירכחי שפינוזה, עמ' 96.

ההוגים הגרמניים – הרדר, גתה, היגל, פיכטה, שליירמכר, שלינג ופוארבאך – הושפעו מרעיונותיו,¹⁵² ורבים מהוגי תקופת הנאורות (The Age of Enlightenment), כדוגמת: וולטר, דידרו, פונטנל ואחרים המשיכו את אשר החל הוא.¹⁵³ ניתן לחתום סקירה זו במספר קביעות של מי שניסו לסכם את האווירה בזמנם: שופנהאואר (1788-1860) קבע בעוקצנות: 'כמעט כל המתפלספים בגרמניה חזרו אל שפינוזה, עד כי כל שורות נסיונות השווא, הידועה בשם הפילוסופיה הבתר-קאנטיאנית, הנה רק שפינוציזם מעוות'.¹⁵⁴ היינריך היינה (1797-1856) העיד: 'הפנתאיזם הוא הדת הנסתרת של אשכנז',¹⁵⁵ ובדור שלאחריהם העיד על כך פרנץ רוזנצוויג (1886-1929) במילים הבאות: 'הפנתאיזם, "הרעיון הגדול של האימננטיות" [...]. נעשה במאה הי"ט דתם של המשכילים ודוגמה עבור ההמוך'.¹⁵⁶

שפינוזה, אם כן, חולל מפנה פילוסופי, ולא פחות מכך, מפנה מבחינת שיווי המשקל שבין התבונה ובין מסורת ההתגלות, בין הפוליטיקה והמדע ובין הממסד הדתי. רבים התנגדו לו, רבים לעגו לו, כך לדוגמה כריסטיאן וולף (-1754/1679), אחד מגדולי הפילוסופים בני זמנו, אשר ביקר את תפיסתו בחריפות, כתב: 'תורת המידות של שפינוזה היא המשנה הסדורה היחידה של כפירה בעיקר, אשר ראתה אור בדפוס, וכי על כן כוונתנו היא להשליך את עקרונותיה לאשפות'.¹⁵⁷ שמות גנאי כאלו ואחרים הוצמדו לשמו.¹⁵⁸ אולם, מאז פרסומו של ה'מאמר תיאולוגי-מדיני' השתנתה החשיבה אודות הדת, ושוב לא חזרה עוד להיות כפי שהייתה בימי הביניים.¹⁵⁹ אינה דומה השכלתנות והרציונליות של ימי הביניים, שהניחה את קיומו של אל טרנסצנדנטי, לזו של העת החדשה, המערערת עליו. אינה דומה תודעת ההשכלה של ימי הביניים, הכפופה לדת ולמסורת, לחירות האוטונומית של העת החדשה, המתנערת מהן.¹⁶⁰ אינה דומה הגאולה של ימי הביניים המתקיימת בחסות האל, לגאולת האדם המודרני, המבקשת להתקיים בתוך גבולות העולם.¹⁶¹ קצרה היריעה מלתאר את כלל השינויים שהתחוללו בעת החדשה, די לציין את אותם היבטים מרכזיים שבהם בולטת טביעת האצבע השפינוזית, למשל: היחס לכתבי הקודש. ממנו ואילך הפילוסופיה המערבית חדלה להתייחס לכתבי הקודש כמקור סמכות והחלה להתייחס אליהם באופן ביקורתי ורליטיבי.¹⁶² שינויים אלו, כמו מרבית התהליכים החברתיים והתרבותיים, הנם תוצאה של תהליך מורכב וממושך. הם לובשים ופושטים צורות שונות ואינם תלויים באדם אחד, גדול ומוכר ככל שיהיה. יחד עם זאת, מורשתו הפילוסופית של שפינוזה, אשר נכתבה באופן כה בהיר ונחרץ, תרמה משמעותית להתפתחות החילוניות המודרנית; דרך החשיבה והעקרונות שהוא הציג הנחו את דרכם של הוגי תקופת הנאורות. הוגים אלו ביקשו להשתחרר מהתלות בדתות ההיסטוריות ובסיפורי ההתגלות העומדים במרכזן. הם נקטו בגישה רציונלית, וכחלופה הם פיתחו את דת התבונה, אשר ראתה באלוהות, בחירות ובאלמוות אמיתות מטפיסיות. דת התבונה העמידה במרכזה את יכולת ההכרה המשותפת לכול; כך היא ביססה את ההנחה בדבר שוויון כל בני האדם, וכך היא ביקשה להנגיש את גאולת הנפש לכל אדם באשר הוא.¹⁶³ הוגי הנאורות תקפו בחמת זעם את הממסד הדתי, ואת מעורבותו במדע ובפוליטיקה. הם יצאו כנגד המושג 'אל טרנסצנדנטי' השופט ומעניש את האדם, וביקשו לשחרר את האדם מכבליו, כך שיהיה אוטונומי וחופשי לעבוד עבור עצמו בלבד.¹⁶⁴ הוגי הנאורות תפסו

152 צייטלין, ברוך שפינוזה, עמ' 121-130; גראופה, היהדות המודרנית, עמ' 63; דורמן, שם, עמ' 96-110.
153 להרחבה בנוגע להשפעתו של שפינוזה על התרבות וההגות בעידן הנאורות ראו: פופקין, שפינוזה, עמ' 118-128; רות, שפינוזה, עמ' 156-172. על עידן הנאורות כעידן תרבותי ראו הרסגור, עידן האורות, פרק ב'.
154 שופנהאואר, רצון ודימוי, חלק ב', עמ' 455. באופן דומה כתב גם שלמה רובין: 'הגל ושלינג ויתר פילוסופי גרמניה, אשר כולם השפיקו בילדי שפינוזה, אלה בגלוי ואלה בסתר' (רובין, מורה נבוכים החדש, א', עמ' 21).
155 היינה, לתולדות הדת, עמ' 216.
156 רוזנצוויג, נהריים, עמ' 95-96. עוד על התקבלותו של שפינוזה בקרב הפילוסופיה והתרבות האירופית ראו: דורמן, ויכוחי שפינוזה, עמ' 77-78; רות, שפינוזה, עמ' 156-172.
157 צוטט אצל דורמן, ויכוחי שפינוזה, עמ' 173. על ביקורתו זו ראו מוריסון, ביקורתו.
158 ראו שורץ, שפינוזה, עמ' 16.
159 שטראוס, ביקורתו, עמ' 35.
160 וולף, מבוא, עמ' 27-28; ישראל, השכלה רדיקלית, עמ' 10.
161 גם מבחינת ההתייחסות לקיומו של עם ישראל יצר שפינוזה שינוי מהותי. קיום זה נחשב עד לזמנו, הן על ידי יהודים והן על ידי נוצרים, כקיום המושג על ידי האל. ממנו ואילך נתפס קיום זה באופן טבעי-חילוני והוסבר באמצעים היסטוריים וחברתיים (ירושלמי, דברי שפינוזה, עמ' 175-179, 190-191).
162 לדוגמה ניתן לציין את השפעתו של שפינוזה על תפיסת היהדות של קנט, כפי שציינו: גוטמן, ירושלים למנדלסון, עמ' 192; לוי, מושג היהדות, עמ' 38, וראו עוד דרון, תפוס תגובה, עמ' 53-54. עוד בנושא זה ראו להלן סביב הערה 915 בעמ' 111.
163 גראופה, היהדות המודרנית, עמ' 87.
164 פורטר, הנאורות, עמ' 32-41. על השפעותיה החברתיות של דת התבונה ראו גראופה, היהדות המודרנית, עמ' 88-90.

את הדת ההיסטורית כגורם המנוגד לתבונה, או, כפי שהציג זאת היינריך הינה: יהדות מול הלניזם.¹⁶⁵ את מהפך הערכים שחולל עידן הנאורות מתאר דב ברגר כך: 'אם בתחילת תקופת הנאורות היה קושי למצוא מקום בטוח למחקר המדעי בתוך העולם הדתי, הרי שבסופה של תקופה זו היה קושי למצוא מקום בטוח לאמונה הדתית בתוך העולם המדעי הרציונלי'.¹⁶⁶ שפינוזה, בעיני הוגי הנאורות, נתפס כגיבור שערק מיהדות ופנה לעבר התבונה. נראה לפיכך כי מבחינה היסטורית, שפינוזה, יותר מדקרט, היווה אתגר ומאיץ לחשיבה המודרנית.¹⁶⁷

לסיכום דיון קצר זה ניתן לומר, כי שפינוזה אמנם אינו הראשון שקבע את מקומן של התבונה והרציונליות בראש מערכת השיקולים האנושיים, אולם הוא הראשון שהציג את הרציונליזם ככזה המנוגד לחשיבה הדתית. הוא אמנם אינו הראשון שביקר את כתבי הקודש, אך הוא הראשון שהציג את כתבי הקודש ככתבים פוליטיים שנערכו בידי אנשים בעלי אינטרסים.¹⁶⁸ שפינוזה הוא שטען כי היחס בין היחיד למדינה אינו צריך להיות מתווך באמצעות כנסייה או דת, והוא שהציב את אידיאל החירות האישי והגאולה האימננטית כעצם הלזו של הגותו. באמצעות התבונות הפילוסופיות שלו הוא ניסה להזהיר מהאורתודוקסיה הדתית, ובהיסטוריה של אירופה הוא נתפס כראשון שהציג את הרציונליזם כחלופה לתיאולוגיה הדתית.¹⁶⁹ יש הרואים בו אחד מהאבות המייסדים של הדמוקרטיה האירופאית.¹⁷⁰ תפיסתו האונטולוגית ששחררה את הטבע מערכים, יחד עם תפיסתו האנתרופולוגית שלפיה האדם הנו חלק מהטבע, היוו השראה למדע המודרני בכלל ולמחקר הסוציולוגי והפסיכולוגי בפרט.¹⁷¹ מכל הבחינות הללו נתפס שפינוזה מאז תחילת המאה ה-18 כמבשר ההגות המודרנית.¹⁷²

פרק ב – 'החילוני הראשון': מקומו של שפינוזה בספרות ההשכלה

על אף הנכתב לעיל בדבר השפעת משנתו של שפינוזה על החשיבה המודרנית, ייתכן שראוי לתהות לגבי מידת הרלוונטיות שלה בהגות היהודית שבזמן הרב קוק. מאז פיתח שפינוזה את משנתו עברו למעלה ממאתיים שנה, ובטווח הזמן ושינויי האקלים קמו הוגים רבים אשר שינו תפיסות לא מעטות. האם בראשית המאה ה-20 השפינוציזם עדיין היווה אתגר? ! תמיהה שכזו מפנה בנימין בראון כלפי דב שוורץ, שעסק בתגובת הוגי הצינונות הדתית בראשית המאה ה-20 לתפיסה הפנתאיסטית, וכותב: 'האמנם שפינוזה הוא האתגר המעניין שמציבה הפילוסופיה המערבית בפני הוגה בן דורנו... האם לא התקדמנו

165 גאי, הנאורות, עמ' 33.

166 ברגר, משנתו ההתפתחותית, עמ' 46.

167 כאשר מסכם מיכאל הרסגור לתאר את הדמויות המרכזיות של המאה ה-18 הוא כותב: 'מאחורי כל המחדשים הללו [...] עומדת אישיותו של היהודי ברוך שפינוזה, אשר הטיל צל ארוך על המאה ה-18 כולה; ואין אולי הוגה גדול של התקופה הזאת אשר לא שאב השראה משפינוזה' (הרסגור, עידן האורות, עמ' 23-24). עוד בנושא כח השפעתו של שפינוזה על יסודות הנאורות וההשכלה האירופית ראו: ישראל, השכלה רדיקלית, עמ' 242-257; שוורץ, שפינוזה, עמ' 2-8; פורטר, הנאורות, עמ' 38; סידלר, ברוך שפינוזה, עמ' 44-45.

168 כמבקר מקרא קדם לו תומס הובס, אשר פרסם בשנת 1651 את ספרו 'לוייתן', בו הוא כולל מספר פרקים בהם הוא בוחן את כתבי הקודש מבחינה היסטורית ולשונית (הובס, לוייתן, חלק ג', פרקים לג-לט, עמ' 262-328). הובס עדיין ראה בהם כתבי קודש הנושאים סמכות דתית (שם, עמ' 269-270), ואילו שפינוזה ראה בהם ספרות חברתית ופוליטית שכולה מעשי אדם ותחבולותיו. עוד על הקשר בין ספרו של שפינוזה לספרו של הובס ראו נדלר, חושל בגיהינום, עמ' 63-65, 95-97. על מבקרי מקרא נוספים שקדמו לשפינוזה ראו פרוידנטל, שפינוזה, עמ' 112-113. על מבקרי מקרא בראשית עידן האורות ראו הרסגור, עידן האורות, עמ' 21-22.

169 ראו לעיל הערה 314.

170 רוזנק, הגיונות, עמ' 241.

171 אחת הדוגמאות לכך היא ספרו של מונטסקיה 'רוח החוקים' בו הוא מתאר את האדם והחברה כתוצרים של 'תנועות, כוחות וגלגלים', כאילו הם חלקים בתוך 'מכונה' גדולה הניתנת לחקירה אמפירית (ראו מונטסקיה, על רוח החוקים, עמ' 38, 43, 184). ספר זה זכה לפרסום נרחב ולשבחים רבים מפי הוגים שונים בתקופת הנאורות (ראו 'תרבות ההשכלה, הגות ואמנות באירופה של המאה ה-18', הוצאת האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב תשנ"א, יחידה 1 עמ' 67). דוגמה נוספת היא גישתו של דיוויד יום ומספר הוגים סקוטיים נוספים שביקשו לחקור את המוסר האנושי באופן מדעי ומכני (בריסון, אדם וחברה, עמ' 114-147). משה גראופה כתב כי 'משנתו (של שפינוזה) נעשה לפילוסופיה של דורות של משכילים. היא מבטאת את עמדתה הרוחנית של פילוסופיית-הטבע הרומנטית הדטרמיניסטית וכן את זו של מדע הטבע – הדטרמיניסט אף הוא – של המאה התשע-עשרה' (גראופה, היהדות המודרנית, עמ' 63). על ראשית המחקר המודרני אודות טבעו של האדם ראו פורטר, נאורות, עמ' 12-23.

172 כך כתב בהערת תזכיר קארל גבהרדט (שוורץ, שפינוזה, עמ' 139). כך ציין גם וולפסון כאשר הוא מיקם את הגותו של שפינוזה ברצף הפילוסופי 'Benedictus is the first of the moderns; Baruch is the last of the mediaevals' (וולפסון, הפילוסופיה של שפינוזה, חלק I עמ' vii). ירמיהו יובל כותב על האתיקה כי 'בכמה מובנים עיקריים היא אף מייסדת את המודרניות בפילוסופיה' (יובל, מבוא, עמ' 17).

כמה שלבים מאז הרציונליזם הטוטאלי, התמים וה"מובן מאליו" של המאה השבע-עשרה?...¹⁷³ הפרק הנוכחי יוקדש לשאלה זו, ובמהלכו אבדוק עד כמה אתגרה תפיסתו של שפינוזה את הוגי ההשכלה, ומה הייתה משמעותה לגביהם? במהלך הפרק יסקרו התגובות היהודיות לשפינוזיזם החל ממצאת תחת השפעתו של לייבניץ,¹⁷⁶ ומנדלסון, בספרו הראשון 'שיחות מאמרו המרכזיים שבהם הוא התייחס לשפינוזה.

את ההשכלה היהודית מקובל לראות כסניף של הנאורות האירופית,¹⁷⁴ ואת ראשיתה מקובל לזהות עם דמותו ופועלו של משה מנדלסון.¹⁷⁵ בזמן זה תנועת הנאורות נמצאה תחת השפעתו של לייבניץ,¹⁷⁶ ומנדלסון, בספרו הראשון 'שיחות פילוסופיות' (*Philosophische Gespräche*, 1755), טען כי רעיון 'ההתאמה מראש' של לייבניץ, שנועד להסביר את הקשר בין גוף לנפש, שאול משפינוזה.¹⁷⁷ טענה זו לא יצרה בשעתה תסיסה מיוחדת, אולם זו נוצרה שלושה עשורים מאוחר יותר, בעקבות הפולמוס הפנתאיסטי שעורר יאקובי כנגד מנדלסון.¹⁷⁸ כמענה לתסיסה זו פרסם מנדלסון באחרית ימיו את הספרים: 'מועדי שחר' (*Die Morgenstunden*, 1785), ו'אל ידידיו של לסינג' (*An die Freunde Lessings*, 1786), בהם הוא ניסה לפרש את התפיסה הפנתאיסטית באופן שתתאים לתפיסות הרווחות ביהדות הפילוסופית מימי הביניים. אליעזר שביד כותב כי מנדלסון הנו ההוגה היהודי הראשון אשר 'גילה נכונות להתמודד במישרין ובצורה עניינית ומלאה עם האתגר של שפינוזה',¹⁷⁹ אך למעשה הוא דחה את התפיסה המוניסטית, ובספר 'מועדי שחר' הוא נמנע מלנקוט במפורש בשמו של שפינוזה.¹⁸⁰ אין זה המקום להרחיב בניתוח התייחסותו לשפינוזה, אולם מאופן התייחסותו הכולל ניתן להסיק כי ההתמודדות עם שפינוזה נכפתה עליו.¹⁸¹ התגרותו של יאקובי הכריחה אותו לסגור על התפיסה הפנתאיסטית למרות שלא הסכים לה.¹⁸² בניסוחיו האפולוגטיים הוא מצטייר כמי שמנסה להתגבר על מכשול, ולא כאדם הנושא בשורה פילוסופית.¹⁸³

ראשונים שקראו מפורשות ובעברית בשמו של שפינוזה הם דוד פרנקו-מינדיס (המאסף, תקמ"ח, 1788) ויצחק אייכל ('תולדות רמבמ"ן', המאסף, תקמ"ט, 1789), אשר הביעו עניין בשפינוזה כאדם וכסמל לחשיבה רציונלית. לאחריהם הגיע שלמה מימון שבפירושו 'גבעת המורה' (תקנ"א, 1791) התפלמס עם מנדלסון שניסה לסתור את התפיסה הפנתאיסטית.¹⁸⁴ דברים אלו עוררו התנגדות, ושנה לאחר מכן (תקנ"ב, 1792) יצא מרדכי גומפל שנבר-לויסון כנגדו וקבע ש'דברי שפינוזה

173 בראון, פרשת דרכים, עמ' 95. כאשר בראון משתמש במילה 'בדורנו' לא ברורה ביקורתו על שוורץ, שהרי שוורץ כתב על ההוגים הדתיים-ציונים במחצית הראשונה של המאה ה-20.

174 פיינר, שד"ל, עמ' קנב-קנג. גם הערך 'השכלה יהודית' באנציקלופיה העברית מתוייג כחת ערך ב'השכלה'.
175 עזריאל שוחט טוען כי דעה מקובלת זו טעונה תיקון, משום שהשאיפה להשכלה נתעוררה עשרות שנים לפניו (שוחט, ההשכלה היהודית, עמ' 524-533). עמנואל אטקס מחזיק בדעה המקובלת וסובר שיש להבחין בין 'השכלה' ובין תופעות אחרות, כמו: 'התבוללות' ו'היציאה מן הגטר' שאף שהן סמוכות מבחינה כרונולוגית ועניינית ל'השכלה' אין הן זהות עמה (אטקס, מבשרי ההשכלה, עמ' 25-26). לגבי ההגדרות והמאפיינים של תנועת ההשכלה היהודית ראו אטקס, שם, עמ' 25-29.

176 שפיר, השכלה, עמ' 506.
177 מנדלסון, כתבים, עמ' 105-111. עד אז לא הייתה התייחסות יהודית לשפינוזה, מלבד התייחסות חלקית אחת של אייזיק אוריבטו דה-קסטרו משנת 1864, שלא הותירה רושם משמעותי (שוורץ, שפינוזה, עמ' 17). על ספר זה של מנדלסון ראו ברגמן, השיחות הפילוסופיות, עמ' 73-75.

178 על פולמוס זה ראו דורמן, ויכוחי שפינוזה, עמ' 62 ואילך; פיינר, משה מנדלסון, עמ' 157-161. פולמוס זה שהחל בשנות ה-80 של המאה השמונה עשרה גרר אליו עד מהרה התייחסויות נרחבות של הוגים רבים במערב אירופה, ומתוך כך נוצרה היכרות מחודשת עם משנתו של שפינוזה.

179 שביד, המאה ה-19, עמ' 121 ובאופן דומה אצל שוורץ, שפינוזה, עמ' 36. שביד רואה בכך מאפיין מרכזי בגישתו של מנדלסון הגורם לזהות את מנדלסון כמייסד ההגות היהודית החדשה. ראוי לציין כי שביד בוחן את כלל ההגות היהודית המודרנית ככזו העומדת מול אתגר משנתו של שפינוזה. לדבריו, אתגר זה משרטט את 'המערכה הרוחנית על המשכתה ועל משמעותה של יהדות העת החדשה' (שם, עמ' 122). קביעה זו מציבה את התשתית לברור עמדתה של כל הגות יהודית מודרנית אל מול זו של שפינוזה, ובתוכה כמובן גם זו של הרב קוק.

180 הוגים שלפניו, כמו ר' מרדכי גומפל שנאבר, גם אם רמזו לשפינוזה נמנעו מלהזכירו בשמו 'כאילו הזכרת השם כשלעצמה כבר היא בגדר חטא ליהודי המאמין' (שביד, שם, עמ' 115). ואכן גם מאתיים חמישים שנה לאחר מכן תלמידו הגדול של הרב קוק, הרב הנזיר, נמנע מלהזכיר את שפינוזה בשמו וכינה אותו 'הפילוסוף האמסטרדמי' (כהן, קול הנבואה, עמ' קיב, קטז, קיז, קיט. אמנם בהערות שם שמו מוזכר). על רקע זה בולטת נכונותו של הרב קוק להתייחס לשפינוזה בשמו.

181 שוורץ, שפינוזה, עמ' 35.

182 ראו: אלטמן, פילוסופיה דתית, עמ' 274; שביד, המאה ה-19, עמ' 122-151; שוורץ, הגות יהודית, עמ' 43.

183 התייחסותו של מנדלסון לשפינוזה נעשית בשני מישורים: האחד ביחסי דת ומדינה, התגלות ותבונה, והשני בעמדה האונטית והתאיולוגית, יחסי אל ועולם. במישור הראשון מנדלסון בספרו 'ירושלים' מנסה להציג מענה מקיף ל'מאמר תיאולוגי-מדיני' של שפינוזה. במישור השני התייחסות היא אפולוגטית, כפי שכתבתי.

184 לחובר, בספרות ההשכלה, עמ' 110.

נוגדים את תורתנו.¹⁸⁵ סופרים ואנשי השכלה נוספים הזכירו את שמו של שפינוזה, בכללם רנ"ק, שהזכיר אותו כמי ש'היה קרוב לנו ונתרחק'.¹⁸⁶ כל אלו הסתפקו בלהזכיר את עיקרי תורתו. מאמרים או ספרים שיוחדו לשפינוזה ולמשנתו עדיין לא חוברו.¹⁸⁷

בשנת 1832 הופיעה בכתב העת 'שולמית' (*Sulamith*) סקיצה ביוגרפית לקראת יום הולדתו המאתיים של שפינוזה מאת לודוויג פיליפזון (1811-1889).¹⁸⁸ זו הייתה הפעם הראשונה בה הוקדש, במסגרת של פרסום יהודי, מאמר מלא לדמותו של שפינוזה, אך היה זה מאמר יחיד במסגרת שכזו לציון האירוע.¹⁸⁹ בשנת 1837 כתב ברטולד אוירבאך (1812-1882), סופר יהודי-גרמני, מחזה דמיוני אודותיו (*Spinoza: ein historischer Roman*, שפינוזה: רומן היסטורי) ובהמשך תירגם את כתביו לגרמנית (1841).¹⁹⁰ אוירבאך עשה את המאמץ המשמעותי ביותר בתקופתו על מנת לקבע את דמותו של שפינוזה כמייצגו של היהודי המודרני.¹⁹¹ מצד אחד הוא הדגיש את הרקע היהודי של שפינוזה ואת החינוך התורני שקיבל בילדותו, ואף זיהה אותם כגורמים מעצבים בפילוסופיה שלו, ומצד שני הוא ראה בשפינוזה דוגמה לאדם רציונלי שהצליח להשתחרר מכבלי הדת המסורתית. בעיניו הצטייר שפינוזה כמעין משיח חילוני, שאמור לשחרר את היהודי מהגטו ואת האנושות מבערותה.¹⁹² בכך סימן אוירבאך את הדרך לרבים מיהודי גרמניה שבאו אחריו: ליברלים, רפורמים ומתבוללים,¹⁹³ וגם למשה הס, שהיה אחד מחבריו הקרובים.¹⁹⁴ המחזה הראשוני של ברטולד אמנם לא זכה להצלחה רבה, אך עיבוד נוסף שהוא עשה לו בשנת 1854 (*Spinoza: Ein Denkersleben*, שפינוזה: חייו של הוגה) זכה להצלחה רבה. עד שנת 1907 זכה העיבוד ללמעלה משלושים הוצאות ותורגם לשפות רבות, ביניהן: אנגלית (1882), עברית (1898) ויידיש (1917).

אשוב לאחור בציר הזמן: בשנת 1842 ניתח אייזידור קאמפף את המאמר התיאולוגי-מדיני.¹⁹⁵ גם חיבור זה, כמו קודמיו שהופנו לקהל היהודי, חובר בגרמנית. בעברית פורסם לראשונה מאמר על שפינוזה בשנת 1845 בכתב העת 'ביכורי העיתים החדשים', על ידי מאיר הלוי לטריס (1800-1871), תחת השם: 'תולדות החכם החוקר ברוך די שפינצא ז"ל'.¹⁹⁶ לטריס הסתמך על הביוגרפיה של פיליפזון, ותוך שימוש בלשון מליצית וסנטימנטלית העניק לשפינוזה טיהור מוחלט עד כדי זיהויו כחכם אדיר מחכמי ישראל.¹⁹⁷ לטענתו 'לא ימצא בדבריו (של שפינוזה) שום כפירה, שכולם מתאימים עם האמונה הטהורה'.¹⁹⁸ עורך כתב העת, יצחק שמואל ריגיו (יש"ר, 1784-1855), העיר על כך במקום וכתב: 'הפעם לא יכולתי להתאפק, כי קנאת התורה אכלתני', וטען כי שפינוזה התנגד ליסודות התורה בכמה וכמה דרכים, ולפיכך 'שומר נפשו ירחק ממנו'.¹⁹⁹ הערת העורך, על אף חריפותה, נראתה הייתה כמתונה בעיני הרב שמואל דוד לוצאטו (שד"ל, 1800-1865), והוא יצא בשצף קצף כנגד עצם פרסום מאמרו של לטריס. 'האיש הזה (שפינוזה) הוא נתעב ונמאס בעיני, כתב שד"ל, והחל במאבק חורמה כנגד השפינוציזם, שנמשך בכמה שלבים.²⁰⁰ מתוך ניסוחיו החריפים ('קשר הרשעים המתאמצים להפיץ

185 לחובר, שם, עמ' 111.
186 רנ"ק, מורה נבוכי הזמן, שער יב, עמ' קסז.
187 לחובר, שם, עמ' 112-113.
188 L. Philippson, 'Baruch Spinoza (eine Skizza)', *Sulamit*, 7 (1832), pp. 336-337.
189 שוורץ, שפינוזה, עמ' 55-56.
190 לביוגרפיה מקיפה על חייו ופועלו של ברטולד ראו בטלהיים, ברטולד. לביוגרפיה קצרה הממוקדת ביחסו של ברטולד לשפינוזה ראו שוורץ, שפינוזה, עמ' 79-55.
191 זאת בניגוד לדמותו של מנדלסון כיהודי המודרני הראשון, שהיה דמות אורתודוקסית לחלוטין (שוורץ, שפינוזה, עמ' 56).
192 כ"ץ, ברטולד, עמ' 219-220; שוורץ, שם, עמ' 57. על דמותו ופועלו של אוירבאך ראו שם עמ' 56-58.
193 ליברלים ראו בשפינוזה דוגמה לעזיבת הדת בלא עזיבת היהדות. בעיני הרפורמים דרך זו היוותה מודל הראוי לחיקוי (שוורץ, שפינוזה, עמ' 59-60). וראו שטראוס, ביקורתו, עמ' 7.
194 על מערכת היחסים ביניהם ראו כ"ץ, ברטולד, עמ' 220-222.
195 I. Kampf, 'B.V. Spinoza's Theologisch-Politischer Tractat', *Literaturblatt des Orients*, 3 (1842), pp. 524-531.
196 לטריס, ברוך די שפינצא, עמ' כז. 'תולדות החכם החוקר ברוך די שפינצא ז"ל', בכורי העתים החדשים לשנת תר"ו, וינה 1845, דפים כז-לג. לדמותו של לטריס ראו קלוזנר, היסטוריה, עמ' 369-400.
197 לחובר, בספרות ההשכלה, עמ' 113.
198 לטריס, שם, עמ' 31.
199 לטריס, שם.
200 פיינר, השכלה והיסטוריה, עמ' 199. למאמרי שד"ל כנגד שפינוזה ראו לוצאטו, מחקרי היהדות, כרך ב', עמ' 198-222. על המאבק ביניהם כתבו רבים, ראו: לחובר, בספרות ההשכלה, עמ' 114-118; קלוזנר, היסטוריה, עמ' 102-110; רוטטובסקי, שד"ל, עמ' 27-31; הרוביץ, שד"ל; לוי, הרמנויטיקה, עמ' 41-42; פיינר, שד"ל, עמ' קסג; חמיאל, הדרך הממוצעת, עמ' 324-322; נטקוביץ, בן אביוה, עמ' 60-63.

דעות שפינוזה (בישראל) ניתן ללמוד עד כמה גדולה הייתה השפעת השפינוזיזם על היהדות של המאה ה-19.²⁰¹ מסתבר אפוא שמאמרו של לטריס פתח פולמוס ארוך ונוקב בהקשר לתורתו של שפינוזה ולמקומה בתוך הפסיפס היהודי,²⁰² מה שבהחלט הגביר את המודעות כלפיה.

כפי שעולה מן הסקירה, העיסוק המשכילי במשנתו של שפינוזה, שהחל במרכז אירופה, הלך והתפשט אל עבר עולם ההשכלה היהודי במזרח אירופה.²⁰³ יהודה מירסקי מציין כי המונח 'השכלה' בהקשר זה אינו ברור דיו.²⁰⁴ פילוסופיה במובנה השיטתי המדויק לא התפתחה בספרות ההשכלה היהודית במזרח אירופה, אך עקבות הפילוסופיה הכללית בהחלט ניכרו שם בתחומי המחשבה והספרות.²⁰⁵ אליעזר שביד עומד על כך שהשפעת שפינוזה בשדה זה הייתה גדולה מאוד, גם כהוגה דעות וגם כאישיות לוחמת: 'שפינוזה היה לדגלם של משכילים קיצוניים שמרדו במוסכמות. משנתו סמלה בעיניהם את האידיאלים שעליהם לחמו',²⁰⁶ בעיני חלק מהם '...הופך שפינוזה מכופר מנודה לנציג הנאמן של היהדות המקורית, הלאומית, הארצית והדמוקרטית'.²⁰⁷ משכילים אלו לא התרכזו במשנתו הפילוסופית, הם התמקדו בתפיסת היהדות שלו שגרסה יהדות לאומית-מדינית חילונית: יהדות שהיא יצירה אנושית היסטורית המכוונת להצלחה ארצית.²⁰⁸ דמויות כמו יהושע השל שור (1818-1895) ואברהם קרוכמאל (1818-1888) נקטו בעמדה זו, וראו את עצמם כתלמידי שפינוזה.²⁰⁹ שביד כותב: 'הגדרת היהדות של שפינוזה שמשה להם יסוד לתביעה כלפי המנהיגות הרבנית ששיבשה, לדעתם, את מהותה המקורית של היהדות'.²¹⁰ שור וקרוכמאל, לא מיותר לציין, שיטפו פעולה פרק זמן ממושך בביטאון 'החלוץ' שהוקדש כולו למלחמה נגד המנהיגות הרבנית, ובעד הנהגת תיקונים מרחקי לכת בהלכה.²¹¹ בעיני חוג ביטאון 'החלוץ', כותב אמנון ז'קונט, 'היה שפינוזה התגלמות "האחר" והלהיב את דמיונם הקולקטיבי'.²¹²

אחד התפקידים המרכזיים במסע התקבלותו של שפינוזה בתנועת ההשכלה שייך לד"ר שלמה רובין (1823-1910), מראשי תנועת ההשכלה בגליציה.²¹³ רובין, העריץ את שפינוזה, וסבר כי שיטתו היא היהדות עצמה. העיסוק במשנתו היווה אחד השיאים בחיי היצירה הארוכים שלו.²¹⁴ תחילה הוא כתב עליו חיבור בשם: 'מורה נבוכים החדש' (ב' חלקים, וויען, התרט"ז 1857), ובו הוצגה תמצית סיפור חייו של שפינוזה, עיקרי תורתו, וגם תאוריה לפיה משנתו של שפינוזה נובעת מתוך מסורת ישראל.²¹⁵ שמו של הספר עשוי ללמד שרובין ראה את שפינוזה כממשיכו של הרמב"ם, אולם למעשה הוא הלך רחוק מכך.²¹⁶ במהלך הספר הוא השווה ביניהם כשתי דמויות שבאו להאיר את עיניהם של ישראל, אך מיד הוא טוען לבכורתו של האחרון על פניו של הראשון. לטענתו, בעוד הרמב"ם רדף אחר כבוד ההמון והסתיר את דעותיו האמתיות

201 'הפילוסוף הזה, אשר לפניו היה שמו בקרב הארץ לקללה, עלה בדור הזה לשם ולתפארת ולתהלה, עד כי ספריו, אשר היו עד כה אסורים לבא בקהל, נדפסו בדור הזה שנית ותפשטו בארצות, וגם תורגמו בלשון אשכנזי ובלשון צרפת, ושם המחבר נזכר לתהלה ולברכה, עד כי בימים האלה נכתבו תהלותיו גם בלשון "ק" (=בלשון הקודש)'. לוצאטו, מחקרי היהדות, כרך ב', עמ' 200.

202 פיינר, השכלה והיסטוריה, עמ' 195.

203 אטקס, ההשכלה במזרח, עמ' 9.

204 מירסקי, ביוגרפיה, עמ' 40 וראו שם הערה 1.

205 שביד, המאה ה-19, עמ' 349-350.

206 שביד, שם, עמ' 350.

207 שם, עמ' 352.

208 שביד, שם, עמ' 341. ובאופן דומה אצל ז'קונט, שלמה רובין, עמ' 108.

209 על עמדתם ראו שביד, שם, עמ' 338-349, 352. עוד על אברהם קרוכמאל ראו להלן עמ' 45.

210 שביד, שם, עמ' 351. אליהם מוסיף שביד את שלמה צבי הירש שם הוא תפס את תורת משה כחוקה מדינית שהתגבשה בתהליך ארוך תוך כדי מאבקים מדיניים חיצוניים ופנימיים.

211 שביד, שם, עמ' 339; שוורץ, שם, עמ' 89.

212 ז'קונט, שלמה רובין, עמ' 108. בפרק הבא אראה כי הגדרות אלו אינן מדויקות לפחות בכל הנוגע לאברהם קרוכמאל.

213 שביד, המאה ה-19, עמ' 352. אמנון ז'קונט, שחקר את מפעלו ההגותי של רובין, קובע כי תרומתו ההגותית המרכזית להשכלה הייתה 'הכנסתם של ברוך שפינוזה ושל כתביו אל השיח המשכילי המזרח-אירופאי בן זמנו' (ז'קונט, שלמה רובין, עמ' 6). על דמותו הביוגרפית והאינטלקטואלית של רובין ראו ז'קונט, שם, עמ' 134-35.

214 ז'קונט, שם, עמ' 35.

215 רובין, מורה נבוכים החדש, א', עמ' 6-10. מהלך זה של רובין נתון במחלוקת בין החוקרים. רוב החוקרים הבינו כי רובין רצה לראות את שפינוזה כממשיכה של ההגות היהודית המקורית, לפי שהוא הבין את היהדות המקורית כעמדה רציונלית המבוססת על ידי הרמב"ם, ה'הלב"ג ור' חסדאי קרשקש, וזאת בניגוד ל'שד"ל שסבר כי היהדות לא הייתה רציונליסטית מעולם, וכפי שיצא נגד שפינוזה הוא יצא גם נגד הרמב"ם (צייטלין, ברוך שפינוזה, עמ' 131. קלוזר, שלמה רובין, עמ' XIII. שביד, המאה ה-19, עמ' 353). שמואל פיינר הבין כי רובין ביקש לחרוג מהיהדות המסורתית, ואף לצאת כנגדה (פיינר, השכלה והיסטוריה, עמ' 198). לדיון במחלוקת זו ראו שוורץ, שפינוזה, עמ' 83-84.

216 ההממשיכה בין משנת שפינוזה למשנתו של הרמב"ם נדון לא פעם במחקר, ראו ברעלי, אלוהים והטבע, עמ' 147-148.

מפחד קנאי הדת, הרי שפינוזה 'בורח מפני כבוד ההמון הרע הזה, מתהלך בתם לבבו בקרב עלית עיר קטנה, ודבר אין לו עם המית התבל, לא מהם ולא מהמהם, פיו ולבו שוים בעמלו לחתור אל חוף האמת'.²¹⁷ שד"ל, כחלק מהפולמוס והמאבק שהוזכר לעיל, יצא בחריפות נגד ההשוואה בין שני האישים,²¹⁸ אך רובין לא נשאר חייב ובתגובה פרסם ספרון בשם: 'תשובה ניצחת' (לעמבערג, 1859).²¹⁹ רובין לא הרפה ובשנת תרמ"ה (1885) הוא תרגם את האתיקה של שפינוזה תחת השם 'חקר אלוה עם תורת האדם'. זו הייתה הפעם הראשונה שספרו המרכזי של שפינוזה יצא לאור בעברית. ספר זה, קבע יוסף קלוזנר, 'משך עליו בזמנו את כל העיניים והרבה דברו עליו בספרות הישראלית, העברית והלועזית'.²²⁰ אמנון ז'קונט מסכם שדעותיו של רובין 'גרמה להצבתם של שפינוזה ושל תורתו במרכזו של השיח המשכילי, ואף קבעה את מקומו של רובין בתודעת התקופה כ"שפינוזיסטן" בקי ומובהק'.²²¹ המקרה של רובין הוא דוגמה בולטת לויכוחים רבים אחרים שהתנהלו לאורך המחצית השנייה של המאה ה-19 סביב דמותו של שפינוזה.²²² ויכוחים אלו, בשונה מהדיונים שהתנהלו במערב אירופה, התנהלו בשפה העברית. לעובדה זו, טוען דניאל שוורץ, הייתה משמעות קריטית, שהובילה להשפעה רחבה בקרב היהדות המסורתית. השפה העברית, שפת הקודש, הוסיפה ניחוח של מקוריות בקרב הקוראים.²²³ עוד ראוייה לציון הבחנתו של אמנון ז'קונט, כי הפולמוס שעורר רובין נכתב בשפה פופולרית שיועדה להנגיש את הידע לקהל הרחב, ומכאן אפוא השפעתו הרבה שהעמידה את הקהל המסורתי 'בפני אתגר עצום'.²²⁴ רבני מזרח אירופה, שהיו חשופים לתנועת ההשכלה ומודעים לפולמוסים שהיא עוררה,²²⁵ היו ערים בודאי לאתגר זה.

החלוקה בין השפעתו של שפינוזה על הפילוסופיה המודרנית והוגי הנאורות ובין השפעתו בעולם הפנים יהודי הולכת ומאבדת ממשמעותה ככל שאנו מתקדמים לאורך המאה ה-19. אחד ממאפייני התקופה הוא המאבק בין תרבות דתית לתרבות חילונית,²²⁶ ובתקופה הנדונה מאבק זה התקיים ביהדות אירופה לא פחות מאשר באירופה הנוצרית. התעניינותם של הוגי ההשכלה היהודית הלכה וחרגה מעבר לשאלות היהדות הפרטיקולאריות, והשפעתו של שפינוזה על התרבות הכללית התלכדה עם השפעתו על תפיסות יהודיות וציוניות. דוגמה לכך ניתן לראות בעבודתו של משה הס, שבספרו 'ההיסטוריה הקדושה של האנושות' (1837), העריך את שפינוזה כגיבור הגדול של העת החדשה, וכינה אותו 'מורנו ורבנו'.²²⁷ מאוחר יותר, כאשר הוא כתב את ספרו הגדול 'רומי וירושלים' (1862) הוא העריך אותו כ'הוגה הדעות הגדול

217 רובין, מורה נבוכים החדש, א', עמ' 15-16. וראו שוורץ, שפינוזה, עמ' 99-105.

218 'ואין אחריש אתאפק בראויה הפרצה הולכת ומתרחבת, ואין גודר גדר ואין עומד בפרץ, ועתה מקרוב קם איש מבני ישראל להפיץ דברי שפינוזה בקרב ישראל בלה"ק, והוציא לאור בעין ויען (=וינה) קונטרס קטן, וקרא לו "מורה נבוכים החדש"... הקונטרס הזה כולו רמיה וצדיה... לוצאטו, מחקרי היהדות, עמ' 204-205. שד"ל יצא בתגובה על כל אחד מהחלקים של 'מורה נבוכים החדש' בנפרד (ראו שם, עמ' 203-209, 209-212). להתייחסות מחקרית לפולמוס זה ראו: פינר, שד"ל, עמ' 200; ז'קונט, שלמה רובין, עמ' 115-116.

219 לתמצות ספרון זה ראו ז'קונט, שלמה רובין, עמ' 117-120. שד"ל הגיב בנפרד לתשובה זו ב"המגיד", שנה ג', גליון מא (1859) (לוצאטו, מחקרי היהדות, חלק ב', עמ' 212-217). גם שניאור זק"ש שהותקף על ידי שד"ל פרסם כנגדו ספר בשם 'קקיון יונה' (פאריס, 1860). ועל זה השיב שד"ל במאמר שנדפס ב"המגיד" שנה תשיעית, גליון יז (1865) (שד"ל, שם, עמ' 218-222). מאוחר יותר כתב רובין ספר שלישי על שפינוזה בו הסביר את הקשר בין הרמב"ם לשפינוזה תחת השם: 'שפינוזה והרמב"ם – הקבלה פסיכולוגית פילוסופית' בשנת 1867 שלח אותו לאוניברסיטת גטינגן, ועל בסיסו זכה בתואר דוקטור לפילוסופיה. אולם רובין לא עשה בתזה זו שימוש בהמשך, לא תרגם אותה לעברית ולא הכליל חלקים ממנה באף אחד מן הספרים שפרסם בהמשך (ז'קונט, שלמה רובין, עמ' 58-59).

220 קלוזנר, שלמה רובין, עמ' XVII. על יחסו של קלוזנר לשפינוזה ראו שוורץ, שפינוזה, עמ' 113-146.

221 ז'קונט, שלמה רובין, עמ' 120.

222 ביניהם: הדיון של אברהם קורכמל בספרו 'אבן הראשה' סביב כפרנותו של שפינוזה (וינה, 1971), הדיון אותו עורר צבי הירש בספרו 'קורות ישראל ואמונתו' (וינה, 1873), סביב ביקורת המקרא, מאמרו של צוויפל 'אל מסתת', בתוך ספרו 'שלוש על ישראל' (ז'יטומיר 1868 – ויילנה, 1873), שבו הוא ניסה באמצעות שפינוזה להכשיר את החסידות בעיני המשכילים. על ניסיון זה של צוויפל ראו פינר, אליעזר צוויפל, עמ' 361-374.

223 שוורץ, שפינוזה, עמ' 85. כך ניתן להתרשם ממכתבו של שד"ל לשי"ר בו הוא קובל כנגד ההיסטוריון היהודי-גרמני יצחק מורדכי יוסט, וכתב: 'החכם הכופר יאסט, באמת חרה אפי בו... איש הכותב בלשון ההמון באוני כל העם למאיש ועד אשה, ומדבר סרה על נביאי ה' ועל קדושי... פינר, שד"ל, עמ' קנד.

224 ז'קונט, שלמה רובין, עמ' 6-9. ז'קונט מערער שם על ההנחה המקובלת כאילו רובין היה "משכיל מתון" שביקש לשמר את יסודות האמונה. לדבריו, רובין אכן הצהיר על כך אך 'בפועל... – חולל רובין למעשה תהליך של חילון' (ההדגשה במקור). נראה אפוא שרובין צעד קרוב ממשחשב בעקבותיו של שפינוזה: הצהרה מפורשת המכריזה על מחויבות לדת, אך ניתוחה באופן מדעי-רציונלי שמשמעותו הוא חילונה של הדת (על ההבדל בין שפינוזה לרובין ראו שם, עמ' 10).

225 מירסקי, ביוגרפיה, עמ' 40-42, 52.

226 מוצקין, מאבק בין דת למדינה, עמ' 230.

227 אבינרי, משה הס, עמ' 29, 31, 37.

שבכל הדורות.²²⁸ החל מאמצע המאה ה-19 אוהדיו של שפינוזה הלכו ורבו: שמחה פינסקר (1801-1864), יצחק מיזיס (1802-1883), שניאור זק"ש (1816-1892),²²⁹ יהודה ליבש אייזלר (1826-1909) ואחרים היו מאוהדיו,²³⁰ זאת לעומתם אחרים, ששמו הוזכר בניהם לראון.²³¹ על כל פנים הסחף לשפינוציזם, כפי שבא לידי ביטוי בספרות העברית של התקופה, הלך וגבר: הן משום ששיטות פילוסופיות שמקורן בגרמניה החלו לחלחל לספרות העברית, והן משום שבתוך החברה היהודית התפתחה גישה מהפכנית, שראתה בשפינוזה, כמו בשאר מוחרמי הקהילה האמטרדמית, סמל לחופש דעות ולהתקוממות מוצדקת כנגד המסגרות הלוחצות של הממסד הדתי.²³² מקורות שונים אלו הולידו גישות שונות בין של אוהדיו: יש מהם שראו בשפינוציזם אפיק יהודי אותנטי, ויש שהעלו על נס דווקא את כפרנותו. בכל מקרה ויכוחי שפינוזה הדהדו במרחבי מזרח אירופה והאימפריה הרוסית לאורך כל המחצית השנייה של המאה ה-19.²³³

הסדרה 'דברי ימי ישראל' (*Geschichte der Juden*), מאת ההיסטוריון צבי גרץ יצאה בשלבים החל משנת 1853. לעברית היא החלה להתרגם החל משנות השבעים של המאה ה-19. סדרה זו עשתה רושם נרחב בזמנו, ובמשך זמן ארוך היא שימשה כמקור המוסמך ללימודי ההיסטוריה היהודית. יש הטוענים כי מאמרו של הרב קוק 'למהלך האידיאות בישראל', נכתב כתגובה על תפיסתו ההיסטורית של גרץ.²³⁴ החלק השמיני בתרגום לעברית יצא בשנת תרס"ב (1902), והפרק השישי מתוכו הוקדש לשפינוזה. שפינוזה זכה לסופרליטיבים ניכרים מעטו של גרץ: הוא הושווה לאברהם אבי האומה, אשר בא 'להכות חרם את אלילי תהו, אשר בני האדם כרעו להם בדרך... ולגלות להם אלהים, אשר לא ישכון מרום בשמי שמים, כי אם השוכן במ ובתוכם...'.²³⁵ גרץ תלה את מקורותיו של שפינוזה באבן עזרא, ברמב"ם ובר' חסדאי קרשקש, והזכיר גם את השפעתו הקבלית של רבי אברהם היריה.²³⁶ לאחר סקירה ביוגרפית קצרה ניתח גרץ את עיקרי השקפתו של שפינוזה: את 'מאמר תיאולוגי-מדיני', את תפיסת הטבע ותורת ההכרה שלו, את עמדתו התיאולוגית ותורת התארים שלו וכך גם את האתיקה השפינוזית.²³⁷ עיקרי הדברים מוצגים בתמציתיות מרובה, אך הם נותנים מושג ברור על המשנה השפינוזית, גם אם שטחי. בסיכומו של דבר קבע גרץ כי התפיסה השפינוזית הפוכה ל'תורת היהדות', בעיקר מבחינת תפיסת הבחירה החופשית.²³⁸ גרץ התעכב על תפיסת הנבואה של שפינוזה,²³⁹ עובדה שתהיה לה חשיבות כאשר אציג בהמשך את תפיסתו של הרב קוק בעניין. בהנחה המסתברת כי דבריו של גרץ, שהתפרסמו בהרחבה בקרב האינטליגנציה באותה תקופה, היו ידועים לרב קוק הם יכלו לשמש עבורו מקור בהתמודדות עם שפינוזה.²⁴⁰

שנות התשעים של המאה ה-19 הוסיפו לפרסומים על שפינוזה בעברית מספר כותרים: יצחק בן מאיר מרגליות (וורשא תרנ"ג, 1893) תרגם ספר נוסף של שפינוזה: 'מאמר על דבר השתלמות שכל האדם', ובהקדמתו הוא כתב כי 'שפינוזה] הוערה עליו רוח ממרום וראה באספקלריא המאירה, היא שכלו הזך ורוחו הנעלה והנשגב מאין כמוהו'. שלמה רובין, שכבר כתב על שפינוזה שני ספרים, הוסיף וחיבר את 'הגיוני שפינוזה על האלהות התבל ונפש האדם' (תרנ"ז, 1897). עם תחילת המאה ה-20 חיבר הלל צייטלין (1871-1942) ספר מקיף על שפינוזה והגותו: 'ברוך שפינוזה: חייו, ספריו ושיטתו הפילוסופית' (תר"ס, 1900), בהקדמה לספר ציין צייטלין את כל הספרות הרלוונטית שעמדה לפניו. בנוסף לספרים של

228 הס, רומי וירושלים, עמ' 31, 60-61, 115-116, 118-119. הס, ראוי לציין, הוא אחד מאלו שגילו התלבויות מתרגומו של רובין את שפינוזה, וראו בו מקור ל"תיאולוגיה לאומית" (שביד, המאה ה-20, עמ' 381 הערה 5).

229 שניאור זק"ש תלה את הפנאנטיאיזם בר' שלמה ן' גבירול וכך גם יוסף קלוזנר שכתב כי זהו לדעתו "הפאנאטיסמוס היהודי האמיתי" (קלוזנר, מאפלטון עד שפינוזה, עמ' 287). לרשימת הכתבים של זק"ש על שפינוזה ראו קלוזנר, פילוסופים, עמ' 224 הערה 1.

230 לחובר, בספרות ההשלכה, עמ' 122; פיינר, השכלה והיסטוריה, עמ' 196-198; שביד, המאה ה-19, עמ' 349-355.

231 פביוס מיזיס, דודנו של יצחק מיזיס, יוצא כנגדו בחריפות ומסכם במילים 'שפינוזה לא לנו הוא' (מיזיס, קורות הפילוסופיה החדשה, עמ' 103 הערה).

232 לחובר, שם, עמ' 118.

233 שוורץ, שפינוזה, עמ' 85.

234 הודפס באורות, עמ' קב-ק"ח.

235 גרץ, דברי ימי ישראל, עמ' 198.

236 שם, עמ' 199-200.

237 שם, עמ' 206-211.

238 שם, עמ' 211-212.

239 שם, עמ' 212-213.

240 הניתוח העיוני של גרץ הסתיים בסקירה רחבה יחסית של התפיסה הפוליטית של שפינוזה, אך מכיוון שנושא זה אינו מעניינו אין טעם להתעכב עליו.

רובין, פיליפזון ודבריו של גרץ מצויינים שם: 'מאמרים שונים ע"ד שפינוזה, הביוגרפיה היפה של ה' פפירנא... ספרי קורות הפילוסופיה ללואיס, בניר, אלפרד ובר, קירכמן ועוד...'²⁴¹. נמצא אם כן שבתחילת המאה ה-20 ישנו שפע כתיבה על שפינוזה, וזו נגישה לכל משכיל עברי. אגב, בנוגע למידת השפעתו של שפינוזה העריך צייטלין כי 'שפינוזה הביע בשטתו כמעט כל עיקרי הדעות הפילוסופיות של שנות המאה הי"ח והי"ט.'²⁴² להערכה זו שותף הרב קוק, כפי שיצוין להלן בפרק הבא. חיבור נוסף, נכתב בידיש על ידי פיליפ קראנץ ('ברוך ספינאזה: זיין לעבען און זיין פילאזאפיע', תרס"ה, 1905) ויועד גם הוא לציבור היהודי. לאחר מכן תירגם מ. ראבינזון את ספרו של פרופ' פריידינטאל 'שפינוזה, קורות חייו ותוכן ספריו' (תרס"ט, 1909), ושלמה רובין שב והוציא יצירה נוספת על שפינוזה, הפעם מחזה בעל שש תמונות מחייו של שפינוזה ('ברגשי אהבת אלוהים הנשקפים בעד אספקלריא מאירה בששה ציורים', תר"ע, 1910).

כפי שכבר הוזכר, השפעתו של שפינוזה בתקופה זו ניכרת הן בקרב יהודים והן בקרב שאינם כאלה. האווירה המוניסטית שטפה במהלכה מדענים, פסיכולוגים, משוררים ומדינאים, אשר הושפעו במישרין או בעקיפין מתורתו של שפינוזה.²⁴³ בשנת 1865, שנת הולדתו של הרב קוק, כתב קונו פישר (1824-1907), ההיסטוריון של הפילוסופיה: 'שיטת שפינוזה הנה הברדולח של הפילוסופיה הן בצורתה הקפדנית, הן באופי השקוף של תכנה...'²⁴⁴ חצי מאה מאוחר יותר, בשנת 1911, סגר את הקונגרס הראשון של המוניסטים וילהלם אוסטוולד, הכימאי בעל פרס נובל, במילים הבאות:

אני נועל את הקונגרס המוניסטי הראשון ופותח בכך את המאה המוניסטית. תקוותי היא, שהעולם הנאור יזכה לראות את האמת. אמנם קשה ללחום באמונות תפלות, באמונה בניסים ובמסורת; רק המדע ההולך ונבנה הוא שיוכל לעשות כן...²⁴⁵

דברים אלו משקפים במידה רבה אווירה פילוסופית-תרבותית ששררה במחצית השנייה של המאה ה-19 ובראשית המאה ה-20.²⁴⁶ על כך ניתן ללמוד ממקורות רבים, אולם אסתפק בדבריהם של שני יהודים, מגדולי המחשבה האירופית במאה העשרים: אלברט איינשטיין וזיגמונד פרויד. שפינוזה היה הפילוסוף הנערץ על איינשטיין, שבצעירותו אף חיבר לכבודו שיר הנפתח במילים: 'מה אהבתי את האיש האציל הזה/ לא אוכל לתאר זאת במילים.'²⁴⁷ בשנת 1929 כשנשאל המדען המפורסם האם הוא מאמין באלוהים השיב: 'אני מאמין באלוהים של שפינוזה, שחושף את עצמו בהרמוניה המאורגנת של מה שקיים, ולא באלוהים שמתעסק בגורלות ובפעולות של בני האדם.'²⁴⁸ שנתיים מאוחר יותר הודה פרויד במכתב: 'הנני מודה ברצון בתלות הקיימת ביני לבין תורת שפינוזה. אין שום סיבה שאזכיר את שמו במפורש, שכן הגיתי את רעיונותי מתוך האקלים שיצר הוא ולא דווקא מתוך לימוד יצירותיו.'²⁴⁹ נמצא שגליה של המשנה השפינוזית, שהתנשאו

241 צייטלין, ברוך שפינוזה, עמ' 4.

242 צייטלין, שם, עמ' 27. על מגוון הדעות הללו הרחיב צייטלין, שם, פרק יא, עמ' 121-130.

243 ראו בן שלמה, פרקים, פרק א'. בין אלו שהושפעו מהגותו, מעבר לאלו שצוינו לעיל, ניתן להוסיף את קארל מרקס (מורו, השפעתו, עמ' 426-429). עוד ניתן לציין את השפעתו על הרומנטיקנים הגרמנים והאנגלים ועל סופרים כמו מתיו ארנולד, ג'ורג' אליוט ואחרים (קפלן, שפינוזה ופרויד, עמ' 92). גם ברנארד ראסל שנחשב גדול הפילוסופים של המאה העשרים הושפע ממנו (אגסי, תולדות הפילוסופיה, עמ' 149). ירמיהו יובל מקדיש להשפעתו של שפינוזה את החלק השני של ספרו 'שפינוזה וכופרים אחרים'. על הוגים נוספים שהתייחסו בהערצה לשפינוזה ראו קלצקין, ברוך שפינוזה, עמ' פז. עוד בנוגע להשפעתו של שפינוזה על התרבות המודרנית ראו בספרו של צבי בכרך 'מן המוניזם אל הנאציזם'. בכרך מתאר את השפעת הגישה המוניסטית על המוסר והפוליטיקה האירופית במחצית הראשונה של המאה ה-20, השפעה שבסופו של דבר מגיעה עד לנאציזם (בכרך, גזענות, עמ' 11-17, 35-51). מחקריו של בכרך עולה בקנה אחד עם קביעתו של הרב קוק כי 'השיטה השפינוזית... היא חוללה את העת החדשה, עם כל רעותיה, ובכלל האנטישמיות, עד ששפינוזה וביסמרק הם דוגמת בלעם והמך' (קבצים, עמ' קמו). הרב קוק שראה את האווירה האנטישמית בתקופת ביסמרק לא יכל כמובן לשער עד לאן תגיע תוצאותיה הנוראות.

244 הבאתי בתרגומו של שדמי, שפינוזה, עמ' 44. להערכות נוספות פרי התקופה ברוח זו ראו שדמי, שם, עמ' 44-46.

245 הובא אצל בכרך, גזענות, עמ' 11.

246 בכרך, שם; גולוויצר, חשיבותו, עמ' 344.

247 ימר, איינשטיין והדת, עמ' 33-34.

248 קלפרייס, כמו שאינשטיין, עמ' 134; ימר, איינשטיין והדת, עמ' 37. סקירה כללית על היחס בין איינשטיין לשפינוזה ועל ההקבלה בין תפיסותיהם ראו ימר, שם, עמ' 33-46.

249 צוטט אצל יובל, שפינוזה וכופרים, עמ' 414. אכן פרויד, כמו שפינוזה, ניגש לנפש מתוך תפיסה כי היא אובייקט לחקירה מדעית בדיוק כפי שכל הדברים הבלתי אנושיים הם אובייקט לחקירה כזו (ראו הולווק, טענות רדיקליות, עמ' 243). רוטנשטרייך ציין כי כמה מוטיבים מרכזיים בפסיכואנליזה של פרויד מבוססים על עמדתיו של שפינוזה: א. ההתנגדות לאופטימיזם של ההתקדמות. ב. התפיסה הדטרמיניסטית ולפיה האדם תלוי בגורמים שאין לו כל שליטה עליהם. ג. תפיסת התודעה כביטוי חיצוני של האורגניזם וכחסרת מעמד עצמאי (רוטנשטרייך, סוגיות בפילוסופיה, עמ' 286-287). אגב, רוטנשטרייך ציין כי דברים

משך למעלה ממאתיים שנה, רק הלכו וגבהו. תפיסתו הדהדה במגוון תחומים ומרחבים, גם בקרב אלו שלא באו עמה במגע ישיר.²⁵⁰

על מנת להשלים את שרטוט תמונת מקומו של שפינוזה בתרבות היהודית של ראשית המאה ה-20 ראוי להזכיר בכמה משפטים את השפעתו על התנועה הציונית. נושא זה כבר נסקר היטב על ידי מנחם דורמן, דב שוורץ ודניאל שוורץ. אי לכך אין לנו אלא לתמצת את עיקרי הדברים. מאמר 'תיאולוגי-מדיני' קבע לראשונה את קווי היסוד של עם ישראל כלאומיות וכהתארגנות פוליטית, תוך התייחסות לאמונתם ולדתם כסרח עודף חסר חשיבות. דב שוורץ קובע כי בהפרדה בין לאומיות ודת הרים שפינוזה תרומה מכרעת לעיצוב המשנה הציונית בדבר המדינה היהודית העתידית. שוורץ, כמו רבים אחרים, מזכיר את דבריו המפורסמים של שפינוזה בסוף הפרק השלישי מהמאמר: 'יתר על כן, אלמלא ריכזו יסודות אמונתם את נפשותיהם, הייתי מאמין בהחלט כי ביום מן הימים בבוא שעת הכושר, כפי שענייני בני אדם הם בני-שינוי, שוב יקימו את ממלכתם ואלוהים יבחר בהם מחדש',²⁵¹ וקובע כי אלו 'היוו מקור לא-אכזב להשראה על ההגות הציונית'.²⁵² אכן, השפעה זו ניכרת בספרו של משה הס 'רומא וירושלים', הנחשב כספר הקלאסי הראשון בציונות המודרנית.²⁵³ יוסף קלוזנר תיאר שיחה בין ד"ר צבי הימלפרב לד"ר יהודה לייב פינסקר (1821-1891) שהתקיימה בשנת 1881, לאחר תחילת פרעות 'סופות בנגב'. הימלפרב הצעיר הגיע לביתו של פינסקר, שהיה אז משכיל יהודי-רוסי מתבולל, בניסיון לקרבו לתנועת 'חובבי ציון' והראה לו את הפסקה: 'פינסקר הפך בדברים נפלאים אלה של שפינוזה שעה ארוכה [...] ואז קם ממקומו ואמר בהתרגשות ניכרת: "כן, אם שפינוזה, בעל הדעת המתונה והשקולה, שפינוזה המתחסל לכל דבר בזהירות, וליהדות – בלא חבה יתר, – אם הוא יכול להאמין באפשרות, שהיהודים יקימו בזמן מן הזמנים את מדינתם ואלהים יבחר בהם מחדש', אות הוא, שאין זה חלום של בעלי-הזיה בלבד". 'אז נחתך גורלה של מחברתו "אבטואמנציפציה", ממשיך קלוזנר, 'כך גרם שפינוזה – ודאי, שלא בכוונה – גם לתנועת התחיה העברית'.²⁵⁴ אכן, פסקה זו משכה תשומת לב מרובה בקונגרס הציוני הראשון, ודויד נוימרק אף תרגם אותה לעברית.²⁵⁵ לבסוף, ראוי לציין את השפעתו העמוקה של שפינוזה על דוד בן-גוריון, שהגדיר את שפינוזה כ'הוגה המקורי והפילוסוף העמוק ביותר שקם בתוך העם העברי באפליים השנים האחרונות',²⁵⁶ ואת עצמו הוא הגדיר כשפינוזיסט.²⁵⁷ דב שוורץ קובע כי גם מי שלא הקצין עד כדי למנות את שפינוזה מבין הוגי הציונות, ראה במשנתו גורם רעיוני מפרה ומשפיע.²⁵⁸

אם נתמקד במעגל הזמן הקרוב לרב קוק אזי נציין כי בזמנו החברה היהודית המסורתית השתנתה באופן ניכר. תנועת ההשכלה ותהליך האמנציפציה, אשר פתחו בפני הצעירים היהודיים מגוון אפשרויות חדשות,²⁵⁹ היו אז, בשליש האחרון של המאה ה-19 ובפתיחת המאה ה-20, בשיא כוחן.²⁶⁰ היעדים שאותם הציבה ההשכלה בפני היהדות הושגו כמעט לחלוטין,

הנאמרים על ידי פרויד בסעיפיו הראשונים של המאמר 'תרבות בלא נחת' כאשר הוא מתאר את הקניינים או הערכים שהאדם רודף אחריהם 'זהים כמעט לגמרי עם מה שכתוב במשפטים הראשונים של "המסכת הקטנה לתיקון השכל" של שפינוזה' (שם, עמ' 281). להשוואה בין הגישות של פרויד ושפינוזה ראו: המפסיר, שפינוזה, עמ' 106-109; בלייר, שפינוזה, עמ' 325-326; קפלן, שפינוזה ופרויד, עמ' 88-91. לניתוח קצר של מוטיבים שפינוזיים בפסיכולוגיה האנליטית ראו מורו, השפעתו, עמ' 427-428. בהקשר זה ראוי לציין כי אריך פרום ראה בשפינוזה 'מייסדה של הפסיכולוגיה החדשה' (פרום, לב האדם, עמ' 145) וניתח את השפעתו על פרויד ועל קארל מרקס (שם, 143-147).

עוד על השפעתו של שפינוזה במאה התשע עשרה ובמאה העשרים ראו מורו, השפעתו, עמ' 421 ואילך.

מאמר תיאולוגי מדיני, עמ' 43.

שוורץ, אמונה, עמ' 116, וראו שוורץ, גישות, עמ' 147 ושם הערה 1.

ראו שמעוני, האידאולוגיה הציונית, עמ' 65. על יחסו של הס לשפינוזה בהקשר הציוני ראו שוורץ, שפינוזה, עמ' 120-121.

קלוזנר, פילוסופים, עמ' 217-218.

שוורץ, שפינוזה, עמ' 122.

מתוך מאמר בעיתון דבר בשם "נתקן המעוות" 13.12.1953. על יחסו העמוק של בן גוריון לשפינוזה ראו דורמן, ויכוחי שפינוזה, עמ' 154-163.

ראו דורמן, ויכוחי שפינוזה, עמ' 154-163; רוזנק, הגיונות, עמ' 242. כמו כן ראו ראיון מצולם בתכנית מוקד שנערך עם בן-גוריון בשנת 1970 על ידי אביגדור לבונטין, שלום רוזנפלד ודוד פדחצור, בכתובת: <https://www.youtube.com/watch?v=jXb5FXtSuJ4> אוחר בתאריך 10/02/2016.

שוורץ, אמונה, עמ' 117 וראו שם הערות 2, 3. עוד בנושא זה ראו בלפר, זהות כפולה, עמ' 243 הערה 45. שם היא טוענת כי היחס לשפינוזה שיקף את המחלוקת 'בדבר הגדרת הזהות היהודית בעידן הלאומיות והחילון'. מצדדיה של הרוח היהודית שהחזיקו ברעיון הסגוליות הגזעית התנגדו לשפינוזה ואילו חסידי ההתגדרות החילונית הכל-פוליטית תמכו בו. לתמונה רחבה יותר ראו שוורץ, שפינוזה, עמ' 115-132.

פרוט של כל אחד מתהליכים אלו ראו דינבורג, אמנציפציה, עמ' 71-108 ובקצרה ראו שביד, המאה ה-19, עמ' 10-17.

פינר, פוסט-השכלה, עמ' 59-68, 93.

ומעל כל אלה ריחפה דמותו של שפינוזה כמודל וכמקור השראה.²⁶¹ עזיבתו את המסורת, בחירתו בעמדה רציונלית וגישתו הרלטיבית ליהדות סימנו עבור רבים את פני העתיד – תרבות רציונלית נטולת דת.²⁶² לא כל מי שנאחז בשמו אכן היה נאמן לו, או, אם לצטט את מילותיו של אמנון ז'קונט: 'לכל אחד היה שפינוזה שלו'.²⁶³ מכל מקום, כוחו וכוח ניכרו כמעט בכל פינה: בין בהגות הכללית, בין בהגות היהודית, בין בקרב אלו שיצאו כנגד הממסד הדתי, בין בקרב אלו שביקשו לחדש את היהדות, בין בקרב אלו שביקשו להשתלב בתרבות האירופית, ובין בקרב אנשי התנועה הציונית ששאפו להקמת מדינה יהודית עצמאית. כל הניסיונות השונים לייחס לשפינוזה כוונות "משכיליות" התנהלו באותו נתיב, כותב ז'קונט, 'תחילה הזדהות עם גורולו האישי של שפינוזה המוחרם, ואחר כך מאמץ לסגל בדרך כזו או אחרת את תורתו או חלקים ממנה לאידיאות משכיליות בנות הזמן'.²⁶⁴

כפי שהובא בפתיחת הפרק, בנימין בראון תמה עד כמה היווה שפינוזה אתגר עבור ההוגה הציוני-דתי בראשית המאה ה-20. דומה כי עם סיום הפרק, לאחר הסקירה, החלקית – יש להודות, בדבר מקומו של שפינוזה בהגות היהודית, ניתן לקבוע בביטחון כי שפינוזה בהחלט היווה אז אתגר ליהדות האורתודוקסית, ואולי אף קשה ומורכב יותר ביחס לעבר. אכן, מנקודת מבט רטרוספקטיבית קשה להכריע בשאלה עד כמה השפיע שפינוזה או השפיוניזם על ההגות היהודית החילונית לאורך המאה ה-20: האם יש לייחס לו השפעה מרובה, או שמא אין להשליך ממנו על דפוסי התרבות החילונית שהתרחשו תקופה כה ארוכה לאחר מותו.²⁶⁵ אולם, מנקודת מבטו של הוגה בתחילת המאה ה-20 אין להטיל ספק בהשפעתה הקריטית של שפינוזה על היווצרותה של חברה יהודית שאינה אורתודוקסית: מתבוללת, קוסמופוליטית או לאומית.²⁶⁶

על רקע זה יש לבחון את התמודדות של הרב קוק עמו. התמודדות שלבשה עם ראשית המאה ה-20 פנים חדשות: לא עוד ד' אמות של פולמוס הגותי, אלא גם מאבק תרבותי וחברתי. החברה הדתית ניצבה בפני אתגר עצום: התבוללות והמרת דת – מזה, ציונות וחילון – מזה, ובתווך עומדת היהדות המסורתית.²⁶⁷ שפינוזה, שיש הרואים בו מקור החשיבה החילונית המערבית,²⁶⁸ ויש המכנים אותו היהודי המודרני הראשון,²⁶⁹ היה המודוס דרכו השתקף הדיון כולו.

261 'אין ספק שמחשבתו היא נקודת מוצא פילוסופית-היסטורית גלויה וחשובה ללידתה של חשיבה חילונית'. פרוגל, הולדת החילונית, עמ' 72.

262 ז'קונט, שלמה רובין, עמ' 6, 107. דוגמה לתהליך שכזה מתוארת על ידי הוגו ברגמן כאשר הוא מתאר את חברו לספסל הלימודים אמיל אוטיץ (1883-1956), יהודי שהתנצר ולאחר ששהה במחנה הריכוז טריזיינשטדט חזר ליהדותו. אוטיץ ויהודים רבים אחרים למדו אצל הפילוסוף פרנץ בראנטאנו. בראנטאנו ביקש מתלמידיו 'לבשר תורה פילוסופית, העשויה, לאחר שנגמר תפקידן של הדתות, לשמש יסוד לתרבות. בין תלמידיו של בראנטאנו היו הרבה יהודים... בראנטאנו תבע מתלמידיו היהודיים שיקבלו עליהם את הטבילה, שהייתה בעיניו קרבן מועט לעומת האפשרות הנעלה לשרת את הפילוסופיה האמתית... לא מעטים מתלמידיו היהודים של בראנטאנו קיבלו את עצת המורה, וביניהם אוסקר קראוס ואדמונד הוסרל...'. (ברגמן, הוגים ומאמינים, עמ' 215-214).

263 ז'קונט, שם, עמ' 107.

264 ז'קונט, שם, עמ' 110.

265 שוורץ, שפינוזה, עמ' 196-197.

266 שם, עמ' 197.

267 ראו: פינר, שם, עמ' 62; שביד, המאה ה-20, עמ' 28-31. אתגר זה תואר באופן ספרותי על ידי הרב איסר יהודה אונטרמן: 'במצבו הרוחני של הנוער היהודי ברוסיה בא אז שינוי כביר ורב התוצאות אשר כמוהו לא נהיה עוד. הנוער היהודי בכללו (חוץ מתופשי בית המדרש) נתפש לשיטה של מינות וכפירה תחת דגל של מפלגות ריבולוציוניות שונות. זרמים שונים התלכדו יחד והיו לנחל שוטף שגרף בכח את כל שהיה נצב על דרכו: היו כאן גם כח מושך של תנועה ריבולוציונית (נגד ה"צר" הצורר) בשלהבתה הבוערת וגם הקסם של ה"סאציאליזם" (שהייתה אז חדשה לגמרי בשדרות הציבור היהודי) עם דגל ה"צדק העולמי" שלה, בצורף רוח של מרד ואפיקורסות בכלל. חוברות ביהודית על המאטריאליזמוס ועל הכפירה וכו' היו נקראת באישון לילה ב"דבקות", וילדים וילדות התוכחו בשאלות פילוסופיות וידברו על התורה והאמונה, על החיים והצניעות ככל העולה על רוחם... רבנו של עולם, כמה קשה ונוראה הייתה שעה זאת לבחור העוסק בתורה! זר ומזר היה לאחיו ולקרוביו'. (אטקס וטיקוצ'ינסקי, ישיבות, עמ' 310).

268 פרוגל, הולדת החילונית, עמ' 81. וראו רוזנק, הגיונות, עמ' 259-264.

269 כשם ספרו של דניאל שוורץ על שפינוזה: *The first modern Jew: Spinoza and the history of an image*. וראו שוורץ, שפינוזה, עמ' 2-3.

פרק ג – היכרות הראי"ה עם הפילוסופיה השפינוזית

הסקירה הקצרה שנערכה עד כה בדבר השפעת שפינוזה על החשיבה המודרנית בכלל, ועל ההגות היהודית בפרט, מקרבת את הדיון לנקודת היעד – המפגש של הראי"ה עם הפילוסופיה השפינוזית. שני הפרקים הקודמים הציגו את הרקע ההגותי והתרבותי ששרר בזמנו של הרב קוק, ויש בהם כדי להבהיר את הרקע לכתיבתו. הפרק שלפנינו יתמקד בעולמו האישי של הרב קוק וידון בשאלות שטרם נחקרו: מה ניתן לדעת, או לפחות להניח, לגבי ההיכרות האישית שלו עם האתגר השפינוזי, ומה הוביל אותו לעסוק בה באופן כה אינטנסיבי? בדיקה זו תחולק בין ההיבט האישי-פנימי להיבט החיצוני-נסיבתי: ראשית, מניעיו של הרב קוק לעסוק בהגות השפינוזית. ולאחריה, בחינת זמינות והיתכנות המפגש בין הרב קוק לספרות ההשכלה בכלל ולפילוסופיה השפינוזית בפרט. לאורך הפרק אראה כי היבטים אלו שלובים וזכוכים זה בזה. משום כך לא יהיה מנוס מחזרות קצרות על אלמנטים מסוימים, עם הקורא הסליחה.

ג:1 מניעים

הרב קוק, כפי שאראה בחציו השני של הפרק, היה מודע וחשוף למגוון דעות שרחשו ברחבי העולם היהודי של סוף המאה ה-19. הוא הכיר מגוון פילוסופים ואף התייחס אליהם בקצרה מפעם לפעם. מה היו המניעים שלו להתייחס בהרחבה דווקא לשפינוזה? הטענה אותה אבקש להוכיח היא שהרב קוק פגש את שפינוזה בשלושה מישורים: חברתי-תרבותי, הגותי-קבלי ואישי. כל אחד מהם בנפרד הוביל אותו להתייחס לשפינוזה, וחיבורם יחד העצים את התייחסותו הכוללת. אדון עתה בכל אחד מאלו בנפרד.

ג 1.1: ההיבט התרבותי

בתקופת רבנותו בבויסק יצא הרב קוק במספר מאמרים רחבי היקף שהציבו אותו במוקד התודעה האורתודוקסית.²⁷⁰ במאמרים אלו הוא קרא למתקפת הסברה כנגד רוחות הזמן.²⁷¹ החוקרים ניתחו זה מכבר מאמרים אלו,²⁷² ומכיוון שכך אתמקד רק בגורמים המניעים שהובילו אותו לכתיבת המאמרים. על אלו ניתן ללמוד ממכתבו לחמיו – האדר"ת:

כי זה לי ימים אשר שמתי אל לב לראות מה יעשה ישראל ע"ד (=על דבר) סערות הדעות הרעות ההולכות ומתרחבות בעוה"ר (=בעוונותינו הרבים). ולבבי ישיח בקרבי ובהגיגי תבעו אש...²⁷³ וערכתי ל"ז בע"ה (= לי זה, בעזרת השם) למבחן איזה קונט' (=קונטרס), שכל מבין הרואה אותם יכיר גודל פעולתם בדורנו, שם דברתי ע"ד יסודי התורה ומצות העקריות, כשבת, מאכלות אסורות ועוד, גם הראיתי פנים על פרטים רבים, איך מבלעדם א"א לקנות את הלאומיות הטורה שנאותה לגוי קדוש...²⁷⁴

הרב קוק מתאר תחושות פנימיות קשות נוכח 'סערות הדעות הרעות ההולכות ומתרחבות'. תחושות אלו הובילו אותו לכתיבת המאמרים, אותם הוא מכנה 'קונטרסים'. בפנקסיו האישיים כתב:

צעירינו הולכים ותועים, הולכים ומתרחקים מדרך התורה והאמונה, והדבר נותן יאוש בלב רבים. רבים מחליטים שהוא דבר שאין לו תקנה, מפני שכך היא המדה, שאותם שנטלו חלק גדול בספרות האירופית א"א שיהיו בני דת. אמנם

²⁷⁰ 'תעודת ישראל ולאומיותו' (תרס"א), 'עצות מרחוק' (תרס"ב), 'אפיקים בנגב' (תרס"ג-תרס"ד). שלושתם פורסמו בעיתון הפלס. מכל לניר סוקרת רוחות אלו ומציינת את תנועות 'הבונד', הסוציאל-דמוקרטים, הסוציאל-רבולוציונרים, וכן את תנועת השמד שהחלה ברוסיה (לניר, הרב קוק והציונות, עמ' 99), לדוגמאות להתייחסות אלו ראו: תעודת ישראל, פרקים, ב, כט; אפיקים בנגב, פרק ג.

²⁷² לניתוח קצר של מאמרים אלו ראו אבנרי, מסורת וחידוש, עמ' 7-11. לניתוחים מפורטים יותר ראו: גולדמן, ציונות חילונית; גרבר, מהפכת ההארה, עמ' 43-48; רביצקי, הקץ המגולה, עמ' 119-134; בן ארצי, הישן יתחדש; לניר, הרב קוק והציונות, עמ' 89-96, מירסקי, ביוגרפיה, עמ' 304-319, 321-337. לביבליוגרפיה מפורטת יותר אודות מחקר מאמרים אלו ראו מירסקי, שם, עמ' 287 הערה 1.

²⁷³ הדגשה זו, כמו שאר ההדגשות לאורך המחקר נעשו על ידי, אלא אם כן מצוין מפורשות אחרת.
²⁷⁴ גנזי הראי"ה, חלק ג' עמ' 14-15. ציטוט נרחב יותר ממכתב זה ראו להלן המקור ממנו מופנית הערה 784.

[הדבר] הוא טעות... אנו צריכים לעקור מהם את הטעויות הגסות שיש להם בהשקפותיהם על הדת והאמונה. ואז באין

ספק יראו ונהרו, הקרעים שבלבם יתפארו...²⁷⁵

הצעירים ההולכים ומתרחקים מדרך התורה, והייאוש המכרסם בלב היהדות האורתודוקסית הובילו אותו לפעולה. המטרה שהוא הציב לעצמו הייתה לשנות את ההשקפות 'על הדת והאמונה', ולרפא את הקרעים שבלב. על הרקע ההיסטורי שיוכל להסביר תחושות אלו ניתן ללמוד מדבריו של ההיסטוריון שמואל פיינר: 'תנועת ההשכלה במזרח אירופה הגיעה לשיאה בשנות השישים והשבעים של המאה התשע-עשרה. באותה השעה ניכרו שם גם תהליכי מודרניזציה אחרים כמו גידול דמוגרפי, תיעוש, התרחבות הערים והתירבות המודרני, ובני הזמן הכירו בפער התרבותי ההולך ופער בין "הדור הישן" ל"דור החדש"'.²⁷⁶ דור חדש של צעירים משכילים החל להתפתח, ואלו נבדלו בפרמטרים רבים מדור המשכילים הקודם: היה זה דור לוחמני שפעל למען תיקונים בדת ושם דגש על תועלתניות ופרודוקטיביות.²⁷⁷ הפערים הבין-דוריים, כפי שמיטב להציג אליעזר שבייד, הובילו לנטישת הדת והמסורת היהודית. לדבריו, בסוף המאה ה-19 הקהילה היהודית מתפוררת, והמוני היהודים עוזבים את המרכזים הישנים באירופה והולכים אל מעבר לים.²⁷⁸ עם ראשית שנות ה-80 של המאה ה-19, אלו שלחי שנות העשרה של הראי"ה, קובע שבייד: 'הייתה הרגשה של שבירה פתאומית... העם נע בהמוניו דווקא למקומות שכוה-משיכתם הוא כוחם לבלול ולטשטש לחלוטין את הדיוקן היהודי הנבדל'.²⁷⁹ משה סמט מתאר כי בשנות ה-90 עם הלגליזציה של התנועה הציונית ברוסיה (1891, תרנ"א) נפרדה התנועה הציונית ממוסדות הדת ולא נזקקה עוד לגושפנקה של בתי הכנסת. הרבנים לא נתפסו עוד ככשרים להנהגה ציבורית, וההגמוניה עברה בהדרגה לידי המיעוט הבלתי מסורתי.²⁸⁰ למעשה ניצחון האינטליגנציה החילונית הלך ונשלם, וחוסר ההתחשבות בציבור המסורתי התגבר.²⁸¹

על מנת להמחיש את תחושות המשבר באותה תקופה ניתן להביא שני תיאורים: האחד אישי, והשני ספרותי. הראשון

נמצא בכתביו של שמעון דובנוב (1860-1941):

כשאני שואל את עצמי מה הניס בימים ההם את האפרוחים מהרבה קינים יהודיים ודחף אותם לערים הגדולות שיש בהם אוניברסיטאות לסכול שם רעב ומחסור? יודע אני מה להשיב: ליבם נמשך בכוח איתן של הרוחות החדשות שהיו מנשבות אז, של ההכרה כי אי אפשר לחיות כמקודם... בו בזמן שהתרבות החדשה מושכת למעלה... 'הרוח החדשה' סחפה גם רבים מן הנוער הרוסי, אבל הפרוד שלנו מעל הישן היה קשה יותר... כי הלא אצלנו פרוש הדבר היה להרוס את הקשר הדתי והלאומי עם עמנו...²⁸²

הנה רוח הזמן שמוציאה את האפרוח מהקן המשפחתי, וסוחפת את הנער אל עבר עולם רצינוני וקוסמופוליטי. תיאור דומה, אך ספרותי ניתן למצוא בשיר המפורסם של חיים נחמן ביאליק – 'לבדי'. ביאליק למד בישיבת וולוז'ין מעט לפני הרב קוק,²⁸³ והשיר מתאר באופן מכמיר לב את מצבו של בית המדרש המסורתי:

כולם נשא הרוח, כולם סחף האור, / שירה חדשה את בוקר חיייהם הרנינה; / ואני, גוזל רך, נשתכחתי מלב / תחת כנפי השכינה... חרש בכתה עלי ותיתרפק עלי, / וכמו שכה בכנפה השבורה בעדי: / "כולם נשא הרוח, כולם פרחו להם, / ואוותר לבדי, לבדי... (תמוז תרס"ב).²⁸⁴

275 פנקסי חלק ב', עמ' נח - פנקס מתקופת בויסק, פרק יא. ציטוט נרחב יותר מפסקה זו ראו להלן המקור ממנו מופנית הערה 697.

276 פיינר, ראשית החילון, עמ' 280. עוד בהקשר זה ראו פיינר, ההשכלה, עמ' 240-241, 247-248.

277 ראו נרדי, תמורות בהשכלה, עמ' 300-310.

278 שבייד, המאה ה-20, עמ' 20. עוד על המשבר ביהדות מזרח אירופה ראו פיינר, ראשית החילון, עמ' 275-292. על המשבר ביהדות

רוסיה ראו בריימן, המיפנה במחשבה, עמ' 425-434. בנימין איש שלום מניח כי עיקר המשבר נוגע לתנועות המטריאליסטיות ולתנועות האקזיסטנציאליות ואלהן ביקש הרב קוק להגיב, ראו איש שלום, מודרן-אורתודוקס, עמ' 61-62.

279 שבייד, שם, עמ' 21.

280 סמט, יהדות מזרח אירופה, עמ' 20. תרמה לכך האכזבה מ'זעידת הרבנים' שכוונסה ב-1880 שעוררה תקוות רבות אך בפועל לא הצליחה להביא את היהודים לכדי שוויון זכויות. נרדי, תמורות בהשכלה, עמ' 320.

281 סמט, שם, עמ' 21.

282 דובנוב, ספר החיים, עמ' 97, 106.

283 ביאליק הגיע לישיבה באביב תר"ן (1890) ועזב בחודש אולול תרנ"א (1891), הרב קוק למד בישיבה בשנים תרמ"ה-מ"ו (1886-1885).

284 ביאליק, השירים, עמ' 228. על היחסים וההשפעה ההדדית בין הרב קוק וביאליק ראו: הרצי"ה, אישים, עמ' 2-3; אבנרי, חיים נחמן; בארי, אוהב ישראל בקדושה, חלק ד', עמ' 79-138; הנ"ל, שם, חלק ה', עמ' 32-35.

שוב הדימוי של הצעיר היהודי כאפרוח והיהדות כקן, ושוב הדימוי של הרוח הסוחפת החוצה. לבסוף, מי שנותר לבדו זה לא ביאליק, אשר הפליג לו הרחק מוולאז'ין לאודסה ובהמשך לתל-אביב, העיר העברית המתחדשת. בבדידות נותרה לה השכינה, כסמל ליהדות המסורתית, גלמודה בבית המדרש הישן. הראי"ה סרב להותיר את השכינה בבדידות, הוא חיפש מוצא מהמצב המשברי. הוא לא הסתפק בסקירת המאפיינים של החברה היהודית, אלא ביקש לתת לכך מענה. ממאמריו באותה תקופה ברור כי הוא זיהה את בעיית העם היהודי במישור הרוחני. כך הוא כתב:

רבים המה חכמי ישראל גדולי תורה... אשר במסתרים תבכה נפשם על המצב העצוב של המעמד הרוחני של עמנו. ביותר אותם חכמי לב שידעו את מכאובי עמנו לא רק מצד הפריצות המעשית לבד... כ"א (=כי אם) יותר מזה מצד הסיבות הרוחניות מצד מצב הדעות השוררות בדור שהביאו את הרקבון המוסרי...²⁸⁵

הבעייתיות אינה רק בפריצות המעשית אלא בדעות הנפוצות, הן שהביאו לריקבון המוסרי. האם ניתן לפענח לאילו דעות הוא התכוון? במאמר שיצא רק לאחרונה כתב הרב קוק כי הוא כאב 'את כל הפרודים הרבים שנתפרדו בני עמנו לכתות ולמפלגות שונות, העומדות הרחק מאד אחת מחברתה בדעות ובתכונות...'²⁸⁶ כשהוא התמקד בלב הבעיה הוא כתב כי דווקא היחידים, 'אנשי לב, העלולים לקלוט בקרבם את הדעה האלהית', הם שמתרחקים מעל עמם, 'ויברחו מתוך מחנה ישראל'.²⁸⁷ לפי הניתוח שלו הגורם לתופעה זו הוא הפנתיאיזם הגס, והכרתם של אנשי הרוח יוצאת כנגדו. הפנתיאיזם ממלא ייאוש, ובעקבותיו נוצר המטריאליזם.²⁸⁸ אם כן, הפנתיאיזם הוא השורש, המטריאליזם הוא הבעיה, והפריצות המעשית היא התוצאה. מאמר זה, כך נראה, נכתב סמוך לעלייתו ארצה,²⁸⁹ וניתן למצוא בו את אותם היסודות שיפותחו מאוחר יותר בחיבורו 'עקבי הצאן'. שם, כפי שאראה בהמשך, הוא תקף את שפינוזה בדיוק בהקשר הזה. לפי הניתוח שלו, הכפירה המודרנית באה לא כנגד היהדות, אלא כנגד הפנתיאיזם השפינוזי שהוא שארית מהתפיסה האלילית.²⁹⁰ להערכתו, הפנתיאיזם השפינוזי הוא שחולל את העת החדשה והביא את תחלואיה: 'השיטה השפינוזית... היא חוללה את העת החדשה',²⁹¹ בעת החדשה בשורש שרשה פגשה כל המהומה האלילית, את חלק מנחשלי עמנו, עד שמצאה מקום ע"י שפינוזה...²⁹² כאשר הוא ניתח את השינויים המרכזיים המאפיינים את התפיסה המודרנית הוא ציין שלושה מרכזיים: 1. שינוי התפיסה החברתית – האדם תופס את עצמו כשייך לאנושות כולה. 2. שינוי התפיסה הקוסמולוגית – האדם לא עוד רואה בעצמו את מרכז היקום. 3. פיתוח התפיסה האבולוציונית – תפיסת התפתחות המינים מבחינה ביולוגית.²⁹³ שני השינויים הראשונים מאפיינים באופן מובהק את עמדתו של שפינוזה. השינוי השלישי, לפחות באופן המטריאליסטי-העיוור שבו הוא הוצג על ידי דרווין, הושפע גם הוא משפינוזה.²⁹⁴ אם כן, לא במקרה זיהה הרב קוק במוקד הבעיה הדתית-חברתית-תרבותית את הפנתיאיזם.

התפיסה הפנתיאיסטית המודרנית ושפינוזה כהוגה כרוכים זה בזה. עבור תנועת ההשכלה היהודית שפינוזה הנו דמות מפתח. הוא אינו רק פילוסוף והוגה דעות, אלא קודם כל דמות שמגלמת באישיותה את טרגדיית הזהות היהודית, בה התנסו רבים מהם: 'אדם רב תרבותי, רב לשוני ועקור מבית',²⁹⁵ כפי שהתבטא כלפיו רביציקי, או, כפי שניתח קרל גבהרדט: 'שפינוזה היה אנוס, וגורלו נקבע על-ידי כך, שלאומיותו ויחד עם זה דתו לא ניתנו לו כמתת, אלא הוטלו עליו כמשימה'.²⁹⁶ תיאורים אלו עשויים היו להתאים לרבים מיהודי אירופה בסוף המאה ה-19, שבנסיבות שונות לחלוטין מצאו עצמם, כמו

285 עצות מרחוק, עמ' 66.
286 תורת השלום, עמ' 619.
287 שם, עמ' 629.
288 שם, עמ' 634.
289 שם, עמ' 616-617.
290 ראו הערת המוציאים לאור שם, עמ' 634 הערה 161 ועמ' 635 הערה 168.
291 קבצים, עמ' קמו. פנקס "ראשון ליפו" פסקה קיז. לציטוט המלא ראו להלן הערה 917.
292 אדר היקר, עמ' קלג.
293 שמונה קבצים, א', קיח-קכב. לניתוח קביעה זו ראו: בן שלמה, שירת החיים, עמ' 120-122; ברגר, משנתו ההתפתחותית, עמ' 91-90.
294 ראו ברגר, משנתו ההתפתחותית, עמ' 95-97.
295 רוזנק, הגיונות, עמ' 239.
296 צוטט אצל ברגמן, תולדות הפילוסופיה, עמ' 232.

יהודי אמשטרדם במאה ה-16, בעלי זהות מפוצלת וניכור עצמי, נתונים באווירה של רציונליזם מדעי וספקנות דתית.²⁹⁷ במצב שכזה נמצאו לא מעט צעירים מבטיחים שראו בשפינוזה מודל להערצה ולחיקוי. כך ניתן ללמוד מעדויותיהם של משה יהודה ליליינבלום (1843-1910) ושל שמעון דובנוב (1860-1941). שניהם מבוגרים מהרב קוק רק בשנים אחרות, ובעלי רקע דומה לשלו.²⁹⁸ בניגוד אליו, שניהם נתפסו להשכלה ובעקבות כך נטשו את הדת. ליליינבלום, שסימל את קורותיו של היהודי המודרני הנוטש את המסורת,²⁹⁹ כתב 'האלוהים הרועה אותי מעודי היה לי כאלוהי שפינוזה',³⁰⁰ ודובנוב העיד על עצמו כי דמותו של שפינוזה ריחפה לנגד עיניו.³⁰¹ גם דוד גריין, צעיר בן 18 שלימים ישנה את שם משפחתו לבן-גוריון ויהיה לראש הממשלה הראשון של מדינת ישראל, מזדהה אז, בשנת תרס"ד, עם שפינוזה, ודן עם חבריו בסוגיות שונות ממשנתו.³⁰² ניתן להניח שדוגמאות מתועדות אלו הן רק חלק מתופעה רחבה יותר. השפעות תקופת הנאורות באירופה הובילו לתנועות במרחב היהודי, ולהצטרפותם של צעירים רבים לתנועות שונות: קומוניסטיות, ליברליות, לאומיות ועוד.³⁰³ הרב קוק הביט בשורש התופעות הללו וזיהה כי רוח המודרניזם הנושאת את הצעירים המשכילים הרחק מהמסורת היהודית נושבת מפיו של שפינוזה. את זמנו הוא כינה כ'זמן של מעבר מתקופה לתקופה',³⁰⁴ ומשכך הוא הבין שאין מנוס מלהתמודד עם אתגרי הזמן. נראה כי תגובתו להגות השפינוזית היוותה עבורו אמצעי וביטוי להתמודדות עם אתגרים אלו.

הבנה זו ליוותה את הרב קוק גם כאשר הוא עלה לארץ ישראל. בקטע בעל אופי ספרותי, תיאר הרב נריה את התנהגותו

ביפו:

...יושב רבה-של-יפו וכותב דברי מחשבה, והנה פולשת לתוך הבית דמותו הסוערת-התוססת של "האי תנא ירושלמי הוא", הגאון הרידב"ז ז"ל... הוא ניגד מיד אל הרב, מרכיז ראש ומעיין בפנקס הפתוח... ופולט תוך כדי הצצה: הא? פילוסופיא!... פילוסופיא!... נרתע אחרנית תוך הסתייגות מודגשת ומפטיר: אני יהודי של "צאינה וראינה"! מגיב הרב בניחותא: ... אבל שאלה גדולה היא, אם גם הדור הצעיר שלנו יכול ומוכן להסתפק ביהדות של "צאינה וראינה".
— ובחילופי-דברים אלו הוגד העיקר.³⁰⁵

כמו בבויסק כך גם בארץ ישראל, הוא חיפש מענה לדור הצעיר, ולשם כך הוא לא היסס לעמוד אל מול חבריו הרבנים. הרב מיפו הבין שהבסיס המסורתי לבדו לא יוכל להחזיק מול התסיסה החברתית. הוא עיין בפילוסופיה בכדי לתת מענה למשכילים פורצי הדרך, הוא היה קשוב לרוחות הזמן והגיב כלפיהן. מתוך גישה זו הוא כתב את 'מורה נבוכים החדש' ופרסם את חיבוריו: 'אדר היקר' ו'עקבי הצאן', ובכל אלו ישנה התייחסות מפורשת לשפינוזה. לעיתים דווקא במקומות בהם הוא לא הזכיר את שמו במפורש ניתן למצוא התייחסות נוקבת, כך בדוגמה הבאה, אותה אבקש לנתח:

מה שהמחשבה הא-להית היא קבועה בצורה מיוחדת וידועה אצל בני אדם, מפני ההרגל והדמיון הילדותי, מביא המעצור היותר גדול ברוח האדם בבאו לכלל דעת. זהו ניצוץ מהפגם של עשיית פסל ותמונה, שהרבה הרבה מאד אנו צריכים להזהר בה. וביותר חובת הזהירות מתגדלת, בתקופת הדעת היותר בהירה. הכפירה, כל תעודתה במציאות היא רק להסיר את הצורות המיוחדות מהמחשבה המהותית של כל החיים ושרש כל המחשבות כולן. ומי שמכיר את התוך שבכפירה מצד זה, מוצץ הוא את דבשה ומחזירה לשורש קדושתה. ומסתכל בהוד הקרח הנורא, כפור שמים. [א', קעט].³⁰⁶

297 ראו רוזנק, שם.
298 ליליינבלום נולד בפלך קובנה, דובנוב בפלך מוהילוב והרב קוק בפלך דווינסק, שלושתם ברוסיה הלבנה שהייתה חלק מהאימפריה הרוסית.
299 כלשונו של סליטר, שמואל אלכסנדרוב, עמ' 288.
300 ליליינבלום, כתבים, ב, עמ' 50-51.
301 דובנוב, ספר החיים, עמ' 167.
302 בן-גוריון, אגרות, עמ' 4-5. ביי"ט סיון, תרס"ד (1904) הוא שולח מכתב לידידו שמואל פוכס, שבו הוא מזכיר הרצאה שנשא כמה ימים קודם לכן בחג השבועות בה עסק בנושא 'בחירת ישראל'. בן גוריון משווה בין גישתו שלו לזו של שפינוזה, ותוך כדי הדברים ברור כי הוא מזדהה עם עקרונותיו הבסיסיים של שפינוזה (כך כאשר הוא כותב שם: 'האלוהים או הטבע (לעניינו אחת היא מי מהם הכוח האמיתי)').
303 על המעבר מחילוניות רעיונית-אינטלקטואלית לחילוניות מאורגנת בעלת משמעות פוליטית ראו שרביט, בסבך הפוליטי.
304 פנקסי הראי"ה, חלק ב', עמ' קסד – פנקס מתקופת בויסק פרק מו.
305 נריה, בשדה הראי"ה, עמ' 72.
306 סימון זה לאורך העבודה מתייחס לסדרה 'שמונה קבצים', האות הראשונה מציינת את מספר הקובץ והשנייה את מספר הפסקה.

הרב קוק פירש את מטרת הכפירה ככזו שבאה 'להסיר את הצורות המיוחדות מהמחשבה המהותית' אודות האל. ובמילים אחרות: המחשבה אודות האל כעצם היא מחשבה אלילית המאיימת על האדם ומדכאת את רוחו, וכנגד זה יוצאת הכפירה. נושא זה ידון באריכות בפרק ג' מהשער השלישי, שם אראה כי הרב קוק התכוון לשפינוזה אשר הכיר את האל כדבר האחד והיחיד העונה להגדרה 'עצם'. הרמז לשפינוזה טמון בביטוי 'הוד הקרח הנורא'. ביטוי זה הופיע בדבריו של גתה שהתייחס אל האתיקה של שפינוזה כ'שדות הקרח המבהילים'.³⁰⁷ גם אם הרב קוק לא נחשף לכתביו של גתה, הרי שביטוי דומה נזכר גם אצל הלל צייטלין, שביחס למשנה השפינוזית התנסח בביטוי 'הקרח הנורא'.³⁰⁸ לכתבי צייטלין, כך אטען בהמשך הפרק, נחשף הרב קוק.

הרב קוק, כפי שעולה מהפסקה, הוטרד מהכפירה, אולם לדעתו, הכפירה אינה כוח קונסטרוקטיבי, היא רק תגובה נגיבית. בכדי לנטרל אותה צריך לטפל בתוכן הפנימי הבעייתי. תוכן זה לדעת הרב קוק הוא העמדה הפנתאיסטית. את המשפט הבא של הרב קוק אבקש לקרוא בשני שלבים (בכל שלב אדגיש את המילים הרלוונטיות):

מי שמכיר את התוך שבכפירה מצד זה, מוצץ הוא את דבשה ומחזירה לשורש קדושה, ומסתכל בהוד הקרח הנורא, כפור שמים'.

הכפירה, לדעתו, לא יכלה להתמודד עם העמדה הפנתאיסטית, ולפיכך היא יצרה תנועה של ניגוד, שאין בה תוכן עצמי חיובי. הכפירה היא שלילה בלבד. הוא, לעומת זאת, מציע דרך התמודדות שתוכל לתת מענה קונסטרוקטיבי לתפיסה הפנתאיסטית מבלי להירטע. נמצא שכאן, במקום בו התפיסה השפינוזית לא מפורשת, מתגלה המניע של הרב קוק להגיב לה; הכפירה המעשית היא שהובילה אותה להתמודדות העיונית. והוא הבין שעליו להתמודד עם האתגר באופן מקיף.

כיצד התמודדות זו נעשית? שאלה זו חורגת מנושא הפרק (הדיון בה יעשה בפרק ד' מהשער השלישי), אולם מכיוון שהיא מהווה חלק אינטגרלי מהמשפט המצוטט אתיחס אליה בקצרה: 'מי שמכיר את התוך שבכפירה מצד זה, מוצץ הוא את דבשה ומחזירה לשורש קדושה'. התוך של הכפירה זוהי העמדה הפנתאיסטית. והרב קוק מציע להתמודד עמה באמצעות טכניקה קבלית-חסידיית של יניקת התוכן הפנימי והחזרתו לקדושה. יתכן והביטוי של החזרת הדברים לשורשם לקוח מהספר 'בן פורת יוסף' שם נכתב: '...בכל אות נכללו כל האותיות, כי שורש כל האותיות הוא אות א', והוא קרוב לאחדות הא"ס (=האין סוף), ואח"כ נתפשטו... וע"י הצדיק מקרב כל האותיות לשרשן לאות א'...'.³⁰⁹ משמעות החזרת הדברים לשורשם היא החזרת כל חלקי ההוויה לאחדותם הבסיסית האינסופית. ובלשון פילוסופית: זיהוי כל העמדות השונות כביטויים שונים של אחדות מוניסטית. לאורך המחקר יתברר כיצד מהלך זה קרם עור וגידים, אולם כבר בשלב זה ברור שמדובר בתהליך אמביוולנטי באופיו הכולל בירור וצירוף, קבלה ודחייה. טכניקה זו תבוא לידי ביטוי בהתייחסותו של הרב קוק לשלל נושאים נוספים בהם הציב המודרניזם אתגר בפני היהדות המסורתית: תרבות הגוף, לאומיות, תורת התפתחות, אוניברסליזם ועוד. המחקר הנוכחי לא יוכל להקיף את כל הנושאים הללו, אך כל אחד מהם מהווה דוגמה לעמדה שיש בה איום על התרבות המסורתית. ההתמודדות עם שפינוזה היא בניין אב להתמודדותו עם שלל אתגרי המודרנה.

לסיכום: הרב קוק זיהה את המצב המשברי בו נמצאת היהדות בשלהי המאה ה-19. הוא הבין שהתבצרות בתפיסות הישנות והגבחה החומות לא יועילו, לפיכך הוא ביקש להגיב באופן פרואקטיבי ויצא למתקפת הסברה. את שורשי תרבות

³⁰⁷ הובא אצל בן שלמה, מבוא למאמר קצר, עמ' 40. גתה כתב על הלהט הפנימי 'שחבוי מאחורי שדה-הקרח המבהיל של האתיקה'. על הקבלות נוספות בין גתה לרב קוק והקשר שלהם לשפינוזה ראו איש שלום, בין הרב קוק.

³⁰⁸ צייטלין, ברוך שפינוזה, עמ' 80. צייטלין הסתייג מביטוי זה וכתב כי כתיבתו הפילוסופית באה לכסות על לב רותח. למרות הרמז הכולט אין חובה להניח כי בביטוי זה התייחס הרב קוק דווקא לשפינוזה. הרב יוסף אביב"ה הפנה אותי למקור בפרדס רימונים: 'קרח הנורא. השכינה נקרא קרח מההוא נורא עמודא דאמצעיתא... וקרח נתהפך מן הדין אל הרחמים...' (קורדובירו, פרדס רימונים, שער כג, פרק יט). וכן לדברי הראי"ה בקבצים: 'עו החכמה העליונה במרום גבורתה, לא תצא לפעול חוץ מחוגה, די לה עצמיותה הנשגבה. אבל אור החסד זורם עליה לרכך את קרחה הנורא, שיעשה נהר פלגים מים קרים נוזלים, להופיע ממנו המון בריות לאין תכלית. והולכת הצטיירות החכמה ומתגלמת בכל יצור וכל מפעל' (שמונה קבצים, א' רצא) אמנם לפי הבנתי, עליה ארחיב בשער השלישי, 'החכמה העליונה שדי בלה עצמיותה הנשגבה' זוהי התפיסה הפנתאיסטית, שהיא בבחינת 'דין', לפי שדי לה בעצמה, ואין היא מאפשרת כל קיום מחוצה לה. תפיסה זו היא בבחינת 'קרח' שאי אפשר לירות ממנו את הצמאון עליו מדבר הראי"ה במקומות כה רבים. הרב קוק מבקש להמס את הקרח, להפוך את הדין לרחמים, וליהנות ממנו את הבריות שאינם יכולים להסתכל 'בהוד הקרח הנורא', ולפיכך נסוגים אל הכפירה.

³⁰⁹ יעקב יוסף, בן פורת, מו ע"ג. תודתי לרב יוסף אביב"ה על ההפניה למקור זה.

הזמן הוא זיהה בעמדות הרוחניות, ובשורשן של העמדות הללו הוא איתר את הפנתאיזם השפינוזי. כפי שהוא בחר שלא להתבצר במגננה מפני האיום התרבותי, כך הוא גם לא נמנע מלהתמודד עם שפינוזה. אדרבה, האתגר השפינוזי היווה עבורו דרך ומנוף להתמודדות כוללת עם אתגרי המודרנה.³¹⁰ אביעזר רביצקי טוען כי 'המפגש עם המודרנה הוא ביסודו מפגש עם "החוקן" ועם "האחר",³¹¹ וה'אחר' האולטימטיבי של הרב קוק הוא שפינוזה.³¹² ההתמודדות עמו היא מפתח להתמודדות עם המודרניזם כולו.³¹³

ג. 1.2: ההיבט ההגותי-קבלי

בעיני משכילי מזרח אירופה שפינוזה נתפס כגיבור תרבותי וכמודל. רבים מהם אימצו את עמדתו לפיה התורה היא חוקה מדינית, והיהודים הם לאום ככל האומים המכוון את דרכו להצלחה ארצית. ברם, שפינוזה היה קודם כל פילוסוף בעל עמדה הגותית שיטתית, וספק רב אם אפשר להפריד בין תפיסתו הפילוסופית ליחסו כלפי היהדות.³¹⁴ הרב קוק בחר להתייחס לשפינוזה קודם כל מבעד לעמדתו הפילוסופית, קרי: הפנתאיזם.

למרות שבעיני רבים הפנתאיזם נתפס כעמדה הופכית לדת היהודית, הרי שבעיני אחרים הוא נתפס כהמשכה ואולי אף כתמציתה.³¹⁵ יעקב פרוינדטל טען כי את יסודות מחשבתו שאב שפינוזה ממקורות אלו:

אצל הפילוסופים היהודים מצא שפינוזה את מושג האלהות בתור ישות יחיד, אין סופית, העומדת למעלה מן הזמן והמקום, ושסגולותיה דומות לאותן של האדם רק בשמן בלבד... בהספרות היהודית של ימי הבינים פגש שפינוזה לראשונה גם את הדעה, כי הלמוד הנשגב הנוגע להכרת האלהות הוא העסק היותר נעלה בחיי האדם, וכי אהבת האלהים מביאה לבעליה את האושר העליון. רוב הפילוסופים היהודים חושבים את האלהים ליוצר העולם ומנהיגו, אולם ישנם ביניהם גם חוקרים הנוטים אחרי השיטה האפלטונית החדשה, שרחקו מהמושג האלהי המקובל; והחוקרים האלה השפיעו על שפינוזה לא פחות מהראשונים. בפירוש התורה של אבן עזרא מתגלה, למשל, האלהות בתור "אחד והכל", בתור ישות הממלאה את כל היקום, ובתור הסבה הפנימית של העולם. "אלהים אחד, שהוא הכל", "הוא בכל והכל בו" – זו היא שיטתו של אבן עזרא, המכובד בעיני שפינוזה יותר מכל מפרשי המקרא בימי הבינים. גם ב"שיר היחוד" שנכתב ברוח פילוסופי ומשבח את הדעה של האחדות, נמצאות השקפות ומבטאים כאלה: "סובב את הכל ומלא את כל, ובהיות הכל אתה בכל" (יום שלישי). והמושג החדש הזה של האלהות משך עליו בלי ספק את תשומת לבו של שפינוזה בתקופה מוקדמת של חייו.³¹⁶

310 אביעזר רביצקי טוען כי יש להבחין במושג "המודרנה" בין שלושה מובנים: א. העכשווי – זמן ההווה. ב. תופעה מסוימת המצינת עידן מוגדר – תופעת השינוי והחידוש. ג. תכנים מוגדרים, קרי 'אמונות, מגמות וערכים שצמחו בתוך העולם החדש, כגון: אוטונומיה של היחיד, שלטון על הטבע, חשיבה ביקורתית, תודעה היסטורית, יצירתיות, ספונטאניות, אותנטיות, אקספריסיביות, וכיו"ב' (רביצקי, על האורתודוקסיה, עמ' 446). בדברי על התייחסותו של הרב קוק למודרנה כוונתי היא לשלושת המרכיבים הללו, מתוך הבנה שיש קשר עמוק והכרחי ביניהם.

311 רביצקי, שם.

312 ראו ד'קונט, שלמה רובין, עמ' 108, וראו להלן המקור ממנו מופנית הערה 818.

313 ומכאן לשאלה האם בירור סוגיית התייחסותו לשפינוזה הכרחית להבנת משנתו בכללותה? לדעתי, התשובה על כך חיובית. לשם הדוגמה: הרב קוק העמיד משנה חלופית למשנה הגורסת 'אין לקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה' (ברכות ח' ע"א) וקבע כי 'דעת ד' היא גם כן דעת כל המציאות לאמתתו לכל סעיפיה... גיאוגרפיה והתכונה, הרפואה והחכמת הנפש, תכונות העמים וכל הנלוו להם, הכול הנם מכלל דעת ד' (קבצים (ב), עמ' קלא פסקה 67). קביעה זו של הרב קוק אינה בגדר אישור פורמלי לסקרנות אינטלקטואלית, אלא פרשנות תיאולוגית-פנתאיסטית למונח 'דעת ד''. הקשר בין המונח 'דעת ד' לתפיסה הפנתאיסטית יובהר להלן בשער השלישי פרק ג'.

314 ראו להלן הערה 983.

315 היגל ראה את שיטתו של שפינוזה כ"מונותאיזם המועלה למישור המחשבה", וכפי שמבאר זאת בן שלמה: 'כגילוי פילוסופי של אמונת הייחוד היהודית, כשהיא מטוהרת מכל היסודות ההיסטוריים והפוזיטיביים שבה' (בן שלמה, מבוא למאמר קצר, עמ' 30). בין ההוגים היהודיים שסברו כך מציין צייטלין את משה הס, עמנואל יואל ושלמה רובין.

הערה: אני מרבה לצטט מספרו של צייטלין משום שניתן לשער כי הרב קוק קרא מספר זה ולכל הפחות שדעותיו של צייטלין, עמו נפגש ועמד בקשר, היו ידועות לו. אי לכך לציטוטים אלו יש משקל רב יחסית בהקשר למטרת המחקר הנוכחי. פרוינדטל, שפינוזה, עמ' 30. דברים אלו נכתבו בשנת 1899 ותורגמו לעברית בשנת 1909. יתכן והם עמדו לנגד עיניו של הרב קוק.

ואכן רבים נוספים הצביעו על קרבתו להגות היהודית-פילוסופית של ימי הביניים: אבן גבירול, אבן עזרא, רמב"ם, רלב"ג, ר' חסדאי קרשקש, אבן גבירול ואחרים.³¹⁷ מקורות אלו, כמו שעמדו לנגד עיניו של שפינוזה עמדו בוודאי גם לנגד עיניו של הרב קוק, וזכו מן הסתם גם לתשומת ליבו. אם נפנה את המבט אל עבר העולם הקבלי הרי ששם התפיסות האימננטיות והפנתיאיסטיות היו הרבה יותר נפוצות, ורבים טענו ששפינוזה גיבש את עמדתו מתוך מקורות קבליים.³¹⁸ גם מקורות אלו זכו בוודאי לתשומת ליבו של הראי"ה.³¹⁹ נוכל להזכיר למשל את פתיחת ספר 'אוצרות חיים' של ר' חיים ויטאל: 'דע כי תחילת הכול היה כל המציאות אור פשוט ונק' אי"ן סוף ולא היה שם שום חלל ושום אור פנוי. אלא הכול היה אור הא"ס...'³²⁰ נקודת המוצא הלוריאנית היא שאין שום דבר מבלעדי אלוהות. עמדה זו מצויה גם בתפיסתם של מקובלי ספרד, כפי שסיכם אותה ר' משה קורדובירו:

שנאמר: אתה מחיה את כולם – כדרך שמחיה מהווה, וכדרך שמהווה מחיה... ואם יעמיק המעיין בדבר הזה, ימצא איך כולם יוצאים ממנו ונכללים בו... וכל קיום הנמצאות הוא... והוא הוא, והכול אחד, ואין דבר נפרד ממנו... ענין זה יעמיק המעיין בדעתו ברצוא ושוב, וימצא שיש בדברינו אלה נסתר, ואין ראוי לגלותו אפילו מפה אל פה. ואם יזכה הוא יעמוד על סוד ד' מעצמו. והזוכה לה אל יוציאהו מפיו, כי ענין זה מליבא לפומא לא גליה.³²¹

לפי תפיסה זו אין שום דבר מלבד האל, הכול נמצא בו והוא אחד. אמנם הרמ"ק הזהיר והתריע מלגלות תפיסה זו לאחרים ('אפילו מפה אל פה'), ואפילו אדם לעצמו לא יבטא תפיסה זו בשפתיו ('ענין זה מליבא לפומא לא גליה'), אך ברור כי בעומק התפיסה הקבלית שרויה עמדה מוניסטית. אגב, בהקשר שלנו חשוב לזכור את אזהרת הרמ"ק. בהמשך (שער שלישי, ג.) אראה כי זו היוותה בסיס לאחת מהביקורות של הרב קוק על המפעל השפינוזי.

אם כן, קשרים רעיוניים כאלו ואחרים בוודאי אפשר למצוא בין המשנה השפינוזית למקורות יהודיים שונים אולם, לפחות מבחינת הניסוח ומבנה החשיבה, יש פער גדול בין שפינוזה לאלו שקדמו לו – מקובלים או פילוסופים: מה שהם הציגו ברמזים ובשברי רעיונות הוא הציג באורח שיטתי. כך ניסח זאת הלל צייטלין:

בוודאי הגה שפינוזה בספרי חוקרי ימי הביניים וספרי המקובלים והם השאירו אחריהם רשמים ידועים, אבל לאמר, כי כל עקרו של שפינוזה נכלל בדברי חוקר פלוני או מקובל פלוני, זה הוא לפ"ד (=לפי דעתי) דבר אשר אין לו שחר... גדולתו של שפינוזה לא בהנחותיו הכלליות, אף לא בהנחותיו הפרטיות, כי אם בכל בנין שטתו ממסד עד

317 זוהי התזה המרכזית של וולפסון, הפילוסופיה של שפינוזה, הקדמה. וכך סבר גם רות, דקרט ושפינוזה. עוד ראו צייטלין, ברוך שפינוזה, פרק יב, עמ' 130-136 שם הוא סקר את היחס בין תפיסת שפינוזה לתפיסות יהודיות אחרות. לסיכום חלקי של הוגים נוספים שהלכו בדרך זו ראו בן שלמה, מבוא למאמר קצר, עמ' 30-36. יש לציין אסופת מאמרים העוסקת בנושא זה: Steven Nadler (Ed.), *Spinoza and medieval Jewish philosophy*, Cambridge 2014. וראו עוד להלן הערה 975.

318 על מקורותיה הקבליים של התפיסה הפנתיאיסטית עמד כבר ברור שאחר שפינוזה יוהאן גאורג ואכטר (J.G. Wachter's) שפרסם ב-1699 ספר על השפינוזיזם והיהדות (*Der Spinozismus im Judenthum*) על ספר זה ומחברו ראו באריכות ישראל, השכלה רדיקלית, עמ' 645-652; שוורץ, שפינוזה, עמ' 28-32 ובקצרה דורמן, ויכוחי שפינוזה, עמ' 65 ובהפניות שם). לאחריו עמד על כך פרידריך היינריך יאקובי בספר שחיבר בשנת 1785 באופן אנונימי על השפינוזיזם ובעקבותיהם הלכו רבים מחוקרי שפינוזה (ראו במבוא של בן שלמה ל'מאמר קצר על אלהים, אדם ואושרו', עמ' 36; טייטלבוים, הרב מלאדי, עמ' 114 הערה 1; נדלר, מבוא, עמ' 1). אגב, שניהם ציינו זאת לגנאי וראו בפנתיאיזם תפיסה אתאיסטית. בין היהודים שצינו זאת אזכיר שניים מהראשונים: יצחק אייכל בספרו 'תולדות הרב הכולל, החכם החוקר האלוהי, רבנו משה בן מנחם' כותב כי שפינוזה: 'הרכיב יחד דעות המקובלים והפילוסופים, ובפרט בענין מציאות האלוהות הרכיב ללימודי הצמצום גם איזה לימודי הכת המדברים יחד ובנה במה לעצמו' (הציטוט על פי המהדורה השנייה של הביוגרפיה, רינה 1814, עמ' קיד). וכן הבין שלמה מימון, גבעת המורה, פרק 74, עמ' 161, שהפנתיאיזם השפינוזי 'מסכים לדברי המקובלים בענין הצמצום'. שניהם ציינו עובדה זו לחיוב, היינו שהפנתיאיזם הנו תפיסה תיאסטית לגיטימית. עוד בנושא השפעת הקבלה על שפינוזה ראו דיון נרחב אצל שלום, הייריה, עמ' מח-עא ודיונים קצרים יותר אצל: ברנפלד, דעת אלהים, עמ' 531-532; בן שלמה, מבוא למאמר קצר, עמ' 36-40; לוי, ההשפעות היהודיות, עמ' 160-161; אידל, אלוהים או הטבע, עמ' 90-100.

319 על שורשים פנתיאיסטים ביהדות ראו קיפמן, בכל דרכיך, עמ' 44-84. על תפיסות פנתיאיסטיות בקבלה ראו: שלום, קבלה, עמ' 144-152 (דברים אלו מופיעים גם תחת הערך 'The Kabbalah and Pantheism', ב-Encyclopedia Judaica, עמ' 652-648); בן שלמה, על הפנתיאיזם; הנ"ל, בעיית הפנתיאיזם, עמ' 73-82; הנ"ל, תורת האלוהות, עמ' 14-18, 294-308; אידל, קבלה, עמ' 169; הנ"ל, חסידות, עמ' 42-43; רוס, מושג האלוהות, עמ' 110-112; זק, בשערי הקבלה, עמ' 62-63. אכן נחלקו החוקרים בדבר הערכת מקומה של התפיסה הפנתיאיסטית בקבלה, אולם ההנחה שתפיסות פנתיאיסטיות רווחו בקבלה במידה כזו או אחרת נראית כמסכמת. הרב הנזיר הביא מבחר של מקורות פנתיאיסטיים יהודיים, שרובם קבליים (כהן, קול הנבואה, עמ' קכג-קכו). מקורות אלו בוודאי עמדו גם לנגד עיניו של רבו, הרב קוק.

320 רח"ו, אוצרות חיים, שער העיגולים, דרוש אדם קדמון.

321 רמ"ק, שיעור קומה, פרק כב, טז ע"ב-י"ז ע"א). לדיון קצר בקטע זה בן שלמה, בעיית הפנתיאיזם, עמ' 82. לדיון נרחב יותר ראו בר-בטלהיים, סוד הצמצום, עמ' 49-53.

הטפחות... שפינוזה לא יכול לשאב כל עיקר שטתו מספרי חוקרי ישראל, אף לא מספרי המקובלים, כי כהראשונים כן האחרונים רחוקים מאד מהשקפה מדעית על העולם...³²²

דברים אלו מעמידים את ההבדל בין שפינוזה ובין אלו שלפניו על עקרון השיטתיות והמדעיות. מעבר לאלמנט הסדר והשיטתיות יש הבדל בין שפינוזה ובין ההוגים היהודיים שלפניו בהיבטים של פרסום ותודעת החידוש: מה שהם ניסו להסתיר הוא ביקש לגלות, מה שהם תפסו כהמשכיות הוא הציג כניגוד, מה שהם ניסו להטמיע בתוך הטקסטים המקודשים הוצג על ידו כסתירה להם.

המשך ועיבוד של התפיסות הקבליות נעשה על ידי התפיסות החסידיות. נכון לזמנו של שפינוזה התפיסות הפנתאיסטיות לא היו גורם דומיננטי במסורת היהדות ולא נפוצו בקרב ההמון. עם הופעתה של תנועת החסידות תפיסות אלו החלו להיות פופולאריות.³²³ למעשה הן היוו חלק מובהק מהעמדה החסידית ואף סימן ההיכר שלה.³²⁴ בהקשר זה ראוי לציון עמדתו של מרטין בובר ולפיה תנועת החסידות היוותה מענה לעמדה השפינוזית:³²⁵

ההכרה שאין לדבר את אלהים מחוץ למציאות-החיים שלא חל בה שום צמצום, הואיל ואין הוא מדבר לו לאדם אלא בה דוקא, נהפכת אצל שפינוזה לדעה, שאין בכלל דבור בין אלהים לבין האדם; העולם בחינת מקום-הפגישה עם אלהים נעשה לו מקומו של אלהים.

אף כי דובריה ושומעיה של הבשורה החסידית לא ידעו כלום על שפינוזה, מותר לתפסה כעין תשובה שהשיבה על דבריו, שכן ביטאה החסידות את האמונה של ישראל ביטוי חדש, ביטוי שעשה אמונה זו לתשובה. מקדמי ימים האמין ישראל, שאין העולם מקומו של אלהים, אלא אלהים הוא "מקומו של עולם", ואף-על-פי-כן הוא "שוכן בו". **החסידות הביעה את המושכל הראשון הזה הבעה חדשה, מעשית בכולה...**³²⁶

החסידות, באופן לא מודע ובלתי תלוי, אימצה עמדה שפינוזית ולפיה 'אלהים הוא מקומו של עולם'. אולם החידוש שלה לא היה בעצם הרעיון, שהוא נמצא ביהדות מקדמת דנא, אלא באופן הבעה שלו: 'החסידות הביעה את המושכל הראשון הזה הבעה חדשה, מעשית בכולה'. סימן ההיכר של העמדה החסידית היא השלכת העמדה התאורטית אל עבר המעשה. גרשם שלום חלק על ניתוחו של בובר. לדבריו, 'אין באמרתיו האמיתיות (=של הבעש"ט) שום עדות לתורה הראויה לכינוי "פנתאיסטית"', גם אם 'יש הוכחות מובהקות לאמונתו באימנציפציה של האל בכל יצור מיצוריו'.³²⁷ בכל מקרה

322 צייטלין, ברך שפינוזה, עמ' 135. גם יוסף בן שלמה קבע לגבי השיטה השפינוזית כי 'מה שמאפיין אותה ביותר הוא ההיקף שלה. השיטה הזאת מאחדת בתוכה מטאפיזיקה, תורת הכרה, תורת מוסר, פסיכולוגיה ואנתרופולוגיה, פילוסופיה פוליטית ופילוסופיה של הדת'. (בן שלמה, פרקים, עמ' 9).

323 על תפיסות פנתאיסטיות בחסידות ראו: טייטלבוים, הרב מלאדי, עמ' 118-119; קויפמן, בכל דרכיך ובהערה הבאה. שניהם עומדים על הדמיון בין תפיסות אלו לתפיסותיו של שפינוזה אולם לדברי טייטלבוים 'כמעט ברור לנו שהם לא ידעו דבר ממצאיות פילוסוף כזה. סבת הדמיון היא המקור המשותף שהיה לשפינוזה ולהמקובלים' (שם, עמ' 118).

324 שלום, הרעיון המשיחי, עמ' 222-227; הנ"ל, קבלה, עמ' 144-152; ש"ץ, החסידות, עמ' 27-28; אליאור, ראשית החסידות, עמ' 35-36; אליאור, קבלה וחסידות, עמ' 107; אידל, חסידות, עמ' 41-43. ש"ץ-אופנהיימר מדברת על גישה אקסמיסטית ועל זיהוי בין העולם הטרנסצנדנטי לעולם האימננטי (שם, עמ' 104). אליאור מדברת על ההנחה כי בשורשה של כל תופעה גשמית ורוחנית מצויה ישות אלוהית המהווה את יסוד הקיום (שם, עמ' 35). אידל מדבר על נטיה לאימננטיות (שם, עמ' 43). שניאור זלמן שכטר כתב: 'המפתח לכל תורות הבעש"ט הוא שכינת ההויה בכל, או ליתר דיוק האימננטיות של האל...'. (הבאתי בתרגומו של מרגולין, מקדש האדם, עמ' 3 וראו שם הערה 10).

325 בובר, שפינוזה, עמ' יא-טו.

326 בובר, שם, עמ' יב.

327 שלום, דברים בגו, עמ' 345-346. לטענתו, המאפיין המרכזי של החסידות המייחד אותה מתנועות קבליות קודמות לה היא הפופולריות של רעיון הרבקות והנגשתו לכל אדם בכל מדרגה שהוא (שלום, דברים בגו, עמ' 330-332). על מחלוקתם של בובר ושלום בניתוח תנועת החסידות ראו שלום, דברים בגו, עמ' 367-382; הנ"ל, הרעיון המשיחי, עמ' 228-250; הנ"ל, עוד דבר, עמ' 408-415 (שני המקורות האחרונים זהים; הראשון באנגלית והשני בעברית); ש"ץ, נוכח האל, עמ' 596-606; הנ"ל, חסידות, עמ' 10-18. לתגובתו של בובר ראו: בובר, תשובה למבקר, עמ' 731-741; הנ"ל, תקוה, עמ' 127-134. לתגובות, סיכומים ודיונים נוספים בעקבות הפולמוס ראו (מקורות חלקיים): סימון, המורשת החיה, עמ' 63-64; מרגולין, גאולה פנימית, עמ' 110-115; הנ"ל, מקדש אדם, עמ' 7-40; אידל, חסידות, עמ' 20-26; הנ"ל, בובר ושלום; יעקובוביץ, בובר, עמ' 38-45; שיחור, המתודה של בובר, עמ' 241-246. אופנהיים, משמעות החסידות, עמ' 409-421; שכטר, הומניזם עברי, עמ' 287-338. לוינסון, הגנה הרמניוטי; פרידמן, ויכוח בובר-שלום; גלמן, שגיאתו של בובר.

גם הוא מסכים על עמדתו האימננטית של הבעל שם טוב, מייסד התנועה ואביה הרוחני,³²⁸ ואין מי שחולק על כך שחלק ממשיכיו פיתחו פנתיאיזם תיאולוגי, ושחלק מהם אף גזרו ממנו הדרכות מעשיות.³²⁹

העמדה החסידית עוררה התנגדות שנבעה מכמה גורמים: תיאולוגים, פרקטיים ופוליטיים.³³⁰ את העמדות התאורטיות בוויכוח זה ניסחו הרש"ז מצדה של תנועת החסידות, והגר"ח מצד המתנגדים.³³¹ שני הצדדים, יש לציין, ראו עצמם מחויבים לתפיסה הקבלית של האר"י, תפיסה פנתיאיסטית בעיקרה, אך הפרשנות של כל צד הייתה שונה.³³² חלק מהמחלוקת יוחסה על ידי הרב קוק למתח סביב העמדה הפנתיאיסטית, כפי שניתן ללמוד מהפסקה הבאה. מכיוון שזו כמעט שלא צוטטה במחקר אביאה במלואה:³³³

כשאנו מסבירים לעצמנו את ענין האלהות שאין זולתו וכל המציאות כולו איננו כ"א הארה אלהית, ואותה הארה מתגלה היא באופנים שונים באופן המגולה הפרטי, אע"פ שהגילוי אחד הוא לגבי האלהות המגלה, וכשאנחנו מודרכים ע"פ לימוד זה גם בדרכי המוסר המיוחד של היהדות ושל התורה והמצוה בכל פרטיותה, אז אנו נזקקים מיד לתרוץ את ההבדל שבין טוב לרע רק באופן הגלוי אל הפרט המתנוצץ בפנימיות הוייתו, שכל הטוב מקורו הוא הקשבתו את יחשו הכללי, והרע נובע משכחתו את היחש הזה ואת מציאותו האמיתית. ואע"פ שבפרטיות הרע נוצץ שכחה להיחש האמיתי, מ"מ אין שום מציאות חוץ מהאלהות, והשפלות איננה בשום אופן כ"א החשכת מאור הכרת העצם את עצמו. לפי לימוד זה, כל מה שנדמה לנו מציאות בפ"ע שאנו דנים עליו, הוא ירידה שכלית לנו, ומסבכת ג"כ בע"כ ירידה מוסרית, ומ"מ יש בתוך מבט זה ג"כ כמה מדרגות, אבל כולן יורדות מהאמת המוחלטת המורה שאין שום מציאות אחר זולת הארת האלהות, אלא שבפנים ההתנוצצות של הפרט אינו מקיף להשיג את האמת. על-כל-פנים, אם נאמר לפי זה שהאלהות ביכולתה המוחלטת יצרה הכל, והיא שומרת את הכול מחוצה להם, כעין היקף השומר את המוקף על ידו, הרי זה ציור נמוך לגבי אותו הציור הקודם שהאלהות היא הכול ממש, כלומר ההסבר של ההקפה החיצונית של האלהות את המציאות הוא נמוך מההסבר שגם בפנימיות כל ההויה היא רק הארה אלהית. אבל לפי הציור של השיטה האומרת, שאין לנו לומר שהכול הוא אלהות, אלא שיש לאלהות יכולת מוחלטת להיות גם מה שאינו, ולתן הויה למציאות חוץ ממנה בפועל ממש, אלא שהחיים והשלמות שחוץ מהמציאות של האלהות, ודאי שאינו נובע כי אם ממקור החיים ויסוד ההויה העצמית שהיא האלהות, - על-פי ההסבר אנו מבינים את הארת האלהות בתור עצם מחיה את ההויה ומשכללה, אחר שהיווה אותה מאין ביכולת בלתי מוגדרת. ומובן שההארה האלהית שבתוך ההויה היא מוגבלת בגבולי ההויה, והיא נובעת מהארה עצמית העולה מעל כל גבולי ההויה, כענין של האלהות המתעלה מעל ההויה שהתהוותה על-פי יכולתה. בזאת השיטה אנו דנים על ערך החיים והמציאות המשלימה את עצמות העולמות וההויה בכללה בפני עצמן, בתור מציאות עצמית מיוחדת, ועל המקור שממנו נובע ערך זה כדבר מיוחד בפני עצמו. ומצד העולמות, שהם הויה חדשה וחוץ, שהם מחלקים בין שני הערכים הללו, בודאי הערך הפנימי המוגדר קטן הוא מערך המקיף הבלתי מוגדר, וזאת היא השיטה המשנת, שאור המקיף גדול מאור הפנימי. רבים סוברים שבחלק זה מונח יסוד ההבדל בין החסידות לשיטה המתנגדת לה, וקצת אמת יש בזה.³³⁴

הרב קוק מציג כי ישנה מחלוקת בפרשנות כתבי האר"י לגבי השאלה האם אור מקיף גדול מאור פנימי או להיפך. לדבריו, זו המחלוקת בין התפיסה המונותאיסטית ('שהאלהות ביכולתה המוחלטת יצרה הכול והיותה מאין ליש, והיא שומרת את הכול מחוצה להם', 'יש לאלהות יכולת מוחלטת להיות גם מה שאינו, ולתן הויה למציאות חוץ ממנה בפועל ממש')

328 קויפמן, בכל דרכיך, עמ' 85-171.

329 בובר, שם, עמ' יג-יד; שלום, דברים בגו, עמ' 347.

330 על המאבק בראשית החסידות נכתבו שפע של מאמרים ומחקרים. אסתפק בהפניות לשניים מהם: אטקס, יחיד בדורו, עמ' 163-84; וילנסקי, חסידים ומתנגדים. על המחלוקת בין התפיסה החסידית לתפיסת הגר"א בפירוש כתבי האר"י ראו שוח"ט, הפרשנות, עמ' 128-133.

331 הרש"ז בעיקר בתניא, 'שער הייחוד והאמונה' ובאגרות בעל התניא, עמ' צז. הגר"ח בספרו 'נפש החיים' בעיקר בשער ג'.
332 על פרשנותו של הרש"ז ראו טייטלבוים, הרב מלאדי, פרק שלישי, עמ' 62-94. על תפיסתו של הגר"ח ראו: לאם, תורה לשמה, עמ' 69-73; הנ"ל, אמונה וספקנות, עמ' 52-53; גרוס, ר' חיים מוולוז'ין, עמ' 123 ואילך. לביקורת על פרשנויות אלו רוס, שני פירושים 153-164; הנ"ל, מושג האלוהות, עמ' 110-115. על ההבדלים ביניהם ראו לאם, אמונה וספקנות, עמ' 52-53. למקורות נוספים על העמדה המתנגדת לתורת האימננטיה החסידית ראו אליאור, ראשית החסידות, עמ' 39 הערה 25.

333 למעט מחקרה של בר-בטלהיים, סוד הצמצום, עמ' 65-66, שאף מנתחת את הפסקה, שם, עמ' 66-70.

334 פנקסי, חלק ג', עמ' שלה-שלו.

לתפיסה הפנתאיסטית ('שהאלהות היא הכול ממש', 'אין שום מציאות חוץ מהאלהות'). לסיום הפסקה הוא ציין: 'רבים סוברים שבחלוק זה מונח יסוד ההבדל בין החסידות לשיטה המתנגדת לה, וקצת אמת יש בזה'.³³⁵ אם כן, לאתגר הפנתאיסטי יכול היה הרב קוק להגיע גם דרך הפולמוס ההגותי סביב תנועת החסידות.

החוקרים כבר הצביעו על כך שתפיסת האלוהות של הרב קוק הושפעה משתי התפיסות: זו של חסידות חב"ד וזו של הגר"א והגר"ח.³³⁶ הוא ראה עצמו כמי שממשיך מסורות אלו וכמי שמפטר ביניהן.³³⁷ עובדה זו ניכרת בכיורו בתחום זה של תפיסת האלוהות והיחס לפנתאיזם, כפי שניתן לזהות מהדברים הבאים (שמפאת פרסומם אביאם באופן חלקי בלבד):

אותה ההתבוננות האלוהית הבאה מהדעה המונותאיסטית, שהיא ההשקפה היותר מפורסמת גם מצד האמונה, היא מסבבת לפעמים עצב וחלישות נפש... פחות מההשקפה הזאת מייגעת את האדם ההשקפה המונותאיסטית, הנוטה להסהברה השפיונית, כשהיא מזדככת מסיגיה, המובלטת בחלקים רבים ממנה בהחלק התבוני של החסידות החדשה, שאין שם דבר מבלעדי האלהות [א', צה-צו]

הרב קוק ערך השוואה בין התפיסה המונותאיסטית 'המפורסמת' (ובעברית של ימינו ניתן לומר: 'המקובלת') לתפיסה החסידי, החב"דית וקיבל את שתייהן.³³⁸ במהלך הדברים הוא טרח לציין במפורש את שמו של שפינוזה, כרומז שגם

335 במקום אחר הוא העריך באופן שונה את המחלוקת בין חסידים למתנגדים וכתב: 'יסוד המחלוקת שהקים הגר"א ז"ל נגד החסידים בעיקרה הוא שהיים ראש החסידים הכונה על המעשה... קבצים ב', עמ' יג פסקה ב.

336 בין חוקרי משנת הרב הושמעו דעות שונות בדבר שייכותו הקבלית של הרב קוק. יש שהזכירו את השתייכותו להגות החסידי (פיין, הרב קוק, עמ' 29-30; גלמן, הפחד והרעדה, עמ' 99) ויש שהזכירו את השתייכותו למסורת הגר"א והגר"ח (מורגנשטרן, עשרת השבטים, עמ' 228 וראו שם הערה 82). על היחס בין תפיסתו של הראי"ה לתפיסתם של אלו ראו ליפשיץ, הרב, עמ' רל-רלא; רוס, מושג האלוהות; שרלו, תורת ארץ ישראל, עמ' 81. בדבר השפעת הגר"א עליו ראו; נריה, טל הראי"ה, עמ' קלא, ריא; הנ"ל, שיחות הראי"ה, עמ' קצו-ריג; גארב, מקורותיו, עמ' 79-85; הנ"ל, יחידי הסגולות, עמ' 74-75. להשפעת הרש"ו עליו ראו: גלמן, ציון וירושלים, עמ' 509-511; שוורץ, מחשבת חב"ד, עמ' 357-359. להפניות בביליוגרפיות נוספות ראו שוורץ, שם, עמ' 357 הערה 5.

337 הרב צבי יהודה ביקש לשייך את הגותו של אביו למורשת הגר"א אך ידוע שהרב קוק עיין בקביעות בספרי חסידות וקשה להניח שלא הושפע מהם. בהקשר זה שמעתי מהרב יעקב אריאל כי בעודו בחור צעיר בישיבת מרכז הרב התבקש לשאת דברים לזכרו של הראי"ה בג' אלו, תאריך פטירתו. תוך כדי הדברים הוא הזכיר כי הרב קוק היה קרוב בדעותיו לתפיסות החסידי המדגישות את נוכחותו של האל בעולם. הרב צבי יהודה קם לאחר מכן ושלל לחלוטין את דבריו של אריאל הצעיר. הוא טען בתוקף כי הרב קוק המשיך את תפיסתיהם של הגר"ח והגר"א. הרב אריאל אמר לי, כי גם כיום, שנים רבות לאחר מכן, הוא עדיין מחזיק בתפיסתו. לטענתו, דבריו של הרב צבי יהודה בהקשר זה נאמרו יותר מהיבט חינוכי ולא דווקא מהיבט ההגותי (נוסח הערה זו אושר על ידי הרב אריאל).

הרב קוק כתב ב'שמונה קבצים' ה' סב על הצורך במיזוג פנימי של התפיסה החסידי והליטאית, ובמכתביו הוסיף: 'חד עם המקצוע של החב"ד צריך לשנן את חכמת חכמינו הקדמונים, החוקרים האלקיים, עד הדורות האחרונים. וכן כל שיטות המקובלים וכל ארחות גלויי הרזים של הגר"א ז"ל ותלמידיו' (אגרות ד', אגרת אמד, עמ' סה). הראי"ה העיד על עצמו 'עסקתי לא מעט בספרי תנועת החסידות, והושפתי במיוחד מעולם המחשבה של החסידות החב"דית' (נריה, חיי הראי"ה, עמ' צא וראו עוד נריה, שם, עמ' קעו; ליפשיץ, שבחי רא"ה, עמ' 178). דוגמה יפה לאופן ההרמוני בו הוא מציג את היחס בין החסידות להתנגדיה ניתן למצוא בספרו 'מעט צרי' פרק ב' (אדר היקר, עמ' כה-כו). דוגמה נוספת ניתן למצוא באגרת לרב פנחס לינטופ שם נכתב: 'בדורות האחרונים יפה לנו מאד כל שיחתם של תלמידי הגר"א יחד עם שיחתם של תלמידי הבעש"ט' אגרות א', אגרת רסו, עמ' דש. עוד ראיתי להוסיף את הציטוט הבא מפי הראי"ה: 'המלחמה שבין החסידים והמתנגדים איננה כלל מלחמה אמיתית. זהו רק כמו תמרון. ידוע שבכל מדינה עורך הצבא בכל שנה תמרונים. הוא מתחלק לשני מחנות, מסדרים מערכה מול מערכה, אולם מטרה אחת ליעני הלוחמים, כולם את רצון המלך המה עושים. כזאת היא המלחמה בין החסידים והמתנגדים. זהו רק תמרון, תכסיס, אולם כולם את רצון קונים הם עושים וזוהי כל כוונתם'. רבינו, אור מופלא, עמ' נח. על חדר המבואה בביתו היו תלויות תמונותיהם של הגר"א, הרש"ו ר' ישראל סלנטר וחמיו האדר"ת (נריה, מועדי הראי"ה, עמ' 45),

למקורות מחקרניים ראו: רוס, הקודש והחול, עמ' 1-2, 12; בן ששון, משנות ההגות, עמ' 354-355; הדרי, שני כהנים, עמ' 87-80, וראו את המקורות הרבים המובאים שם. עוד על תפיסת הרב קוק ביחס לחב"ד ראו: צייטלין, ספרן, עמ' 236; נריה, שיחות הראי"ה, עמ' רנא-רסו; לדרברג, החזרה המענגת, עמ' 861-862 ובהערות 11, 12; גלמן, הפחד והרעדה, עמ' 110-111.

אמנם יש גם הסתייגות מסוימת של הראי"ה מן החסידות, על כך ראו מאמרי הראי"ה, עמ' 7-6 וראו אברמוביץ, האידיאולוגיה, עמ' 67-71. בעניין זה הביא הרב ווסמן עדות על מחלוקת בין הראי"ה לרב אלישיב בעל הלשם אשר 'לא הי' תמים דעים עם הרב ז"ל (הראי"ה), שכן הוא (הרב אלישיב) הי' מתנגד חריף לשיטת החסידות, ולא רצה לשמוע אפילו שמץ מדבריהם, לא יראה ולא ימצא ולא ישמע על פיך וכו'... וכזאת שמעתי מפי הרב ר' ארי' לוינ' זצ"ל, שבגלל ההשפעה החסידי בדברי הרב ז"ל, הלשם ז"ל לא הסכים לדבריו' (ווסמן, מבחירי צדיקא, עמ' קעב-קעג). אכן כמה חוקרים מצביעים על כך שהראי"ה היה בהחלט מושפע מהתפיסה החסידי בכלל (שוורץ, קדוש, עמ' 20 הערה 15) ומתפיסתו של הרש"ו בפרט (שרלו, צדיק, עמ' 226-227). עוד בהקשר זה ראו להלן **שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.** הערה 1097. עוד בקשר למחלוקת הראי"ה ובעל הלשם ראו נחמני, אור יקר, עמ' 63-66.

לגבי עמדתה הפנתאיסטית של חסידות חב"ד ראו הפניותיה של בר-בטליהיים, סוד הצמצום, עמ' 60 הערה 134.

לשיטתו יש מקום ביהדות. זהו רמז לכך שהעיסוק בשפינוזה היווה עבורו חלק מכירור ההגותי-קבלי, שנגע לסוגיה החסידית.³³⁹ ניתן לשער כי אחת מהשאלות שהטרידו אותו הייתה: מה בין הפנתאיזם השפינוזי לחב"ד?³⁴⁰

גם בלי קשר למחלוקות שבין החסידים והמתנגדים, נראה שהרב קוק, שבאופן כללי שאף להציג גישה הרמונית ומשלבת, חש עצמו מחויב לברר את היחס בין המסורת הקבלית למסורת הרציונלית בתחום תורת האלוהות. על רצונו בבירור עמוק של השיטות השונות ניתן ללמוד ממה שנמצא במכתביו:

כל עיקר כונתי בחוברותיו, ובכל מה שאני כותב הוא רק לעורר... לעסוק בעיון בפנימיות התורה, בין במוסר... בין במחקר... בין בקבלה... בין ע"ד הראשונים, בין ע"ד האחרונים, בין ע"ד החסידות, בין ע"ד רבינו הגר"א והרמ"ח לוצאטו ז"ל...³⁴¹

הרב קוק ביקש לעסוק בעיון בכלל היהדות על גווייה השונים: ראשונים ואחרונים, מחקר וקבלה, חסידים ומתנגדים. משכך נראה כי הסוגיה הפנתאיסטית היא לא רק עניין שנכפה עליו מבחוץ, כתוצאה מרוח הזמן, אלא גם סוגיה יהודית פנימית. מספר פעמים הוא ניסה להראות כיצד ניתן וצריך לשלב בין הדעה המונותאיסטית המקובלת לתפיסה הפנתאיסטית,³⁴² ומכאן קרוב לשער שגם העיסוק בפנתאיזם השפינוזי היווה עבורו חלק מהבירור ההגותי.

ג 1.3: ההיבט האישי-קבלי

בשורות הבאות ברצוני להציג טענה ולפיה העניין המיוחד שאותו גילה הראי"ה בשפינוזה חרג מעבר לתגובה תרבותית והגותית כלפי משנה פילוסופית. ההתמודדות עם שפינוזה טמנה בחובה היבט אישי שהוא גם קבלי. כאן הדיון נוגע לתפיסתו העצמית של הרב קוק כ'צדיק' ולתפקיד שהגדרה זו גוררת בעקבותיה. היבט זה הוביל את הרב קוק להתייחס לא רק לשפינוזיזם כרעיון אלא גם לשפינוזה כאדם. את משימת ההתמודדות עמו ניסח הראי"ה באופן הבא:

...יש בפנימיות שלו עיקר יסודי, שאחר צרוף מרובה הוא נכנס אל תוך המחנה. המתחיל לצרפו הרמבמ"ן, ולא גמר את תיקונו. אבל הבעש"ט צרפו בלא ידיעה את מי הוא מצרף, מפני שלא היה לו צורך למקורו, כי הוא שאב את הידיעה ממקורה הפנימי וצרפה. ועדיין לא נגמר העיבוד, והולך הוא ונגמר, וכשיגמר הענין לגמרי יהיה יוצא מכלל ארור ויבוא לכלל ברוך.³⁴³

מילות המפתח כאן הם 'תיקון' ו'צירוף'. יש עיקר יסודי אצל שפינוזה שצריך לצרפו ול'תקנו'. בכותבו כי 'עדיין לא נגמר העיבוד, והולך הוא ונגמר' נוקט הראי"ה לשון הווה, כרומו שיש מי שכרגע עמל על מלאכה זו, אך אין הוא מפרש מי. במקום אחר נמצא אינדקאציה לכך, שם הוא כותב כי שיטת שפינוזה 'שבורה ומעוותת' ו'רק בעמל רב, ונסיון כביר, הננו מוכשרים להוציא גם מהרמון הזה, המעובה בקליפתו, איזה תוך תמציתי, הראוי להתקיים אחרי מירוקו ליבוננו וצירופו'.³⁴⁴ שוב חוזר הדימוי של 'צירוף' ביחס לשפינוזה, אלא שהפעם מגוף שלישי סביל עובר הרב קוק לגוף ראשון פעיל, תוך שהוא

339 רצונו של הרב קוק להשכין שלום בין תנועת החסידות לתנועה המתנגדת היה חלק מרצון כולל יותר להשכין שלום בין העולם המסורתי לתנועת ההשכלה. בשנת 1895 ביקש הרב קוק להוציא לאור כתב עת 'שלום לעם' שמטרתו הייתה להשכין שלום כולל בין כלל התנועות במרחב היהודי. תכנית זו לא יצאה בסופו של דבר אל הפועל, אך המאמר "שלום השם", המציג את הרעיון הבסיסי של כתב-העת, פורסם ב'הצפה' לאחר פטירתו (ג' באלול תש"ך).

340 עבודה דומה לגבי הרש"ז מלאדי עשה מרדכי טייטלבוים כאשר הוא ניסה לשרטט את ההבדלים בין הפנתאיזם החבד"י לפנתאיזם השפינוזי (טייטלבוים, הרב מלאדי, עמ' 104-120). אמנם, יש להפריד בין שני הניסיונות. אצל הרש"ז ההבדלים לא מודעים לפי שהוא לא הכיר את תפיסתו של שפינוזה, ואילו אצל הרב קוק הבדלים אלו נעשו באופן מודע ומכוון. הרב קוק ציין במפורש את שפינוזה כאתגר הדורש התמודדות, ורמז על עצמו כמי שיכול וצריך לקחת את האתגר.

341 אגרות א', אגרת מג, עמ' מא.

342 להפניות ראו מילון הראי"ה, ערך 'פנתאיזם ומונותאיזם', עמ' 205.

343 קבצים, עמ' קמו. פנקס "ראשון ליפו" פסקה קיז. ציטוט זה הוא חלקי, לציטוט המלא ראו להלן המקור ממנו מופנית הערה 917, בעמ' 111.

344 אור היקר, עמ' קלד-קלה. הרב נריה מביא ששמע מפי הרב חרל"פ כי 'בתקופה הראשונה לעלייתו של מרן הרב זצ"ל לארצנו הקדושה, בתחילת ימי הרב ביפו, היה רוב ככולו נתון לעבודה שבמנות – בעולם המחשבה והעיון ברוי-עולם, ולעבודה שבלב – בהכיל האהבה לכלל ולפרט, לארץ ולבנויה, וביחוד בעבודה הקשה שבמקדש – עבודת העלאת הניצוצות, לקרב רחוקים ולקבץ נידחים' (נריה, שיחות הראי"ה, שלד). משמע שכתובת המאמרים בתחילת ימי יפו היה חלק מעבודת העלאת הניצוצות של הרב קוק.

משמש במודל היחסים שבין ר' מאיר לאלישע בן אבויה. שפינוזה, כפי שאראה בהמשך, נתפס בעיני המשכילים מהדור החדש כממשיך המסורת של בן אבויה.³⁴⁵ הרב קוק כתגובה מבקש לאמץ את דרכו של ר' מאיר.

יתר פירוט ניתן למצוא במכתב לרב פנחס לינטופ – אחת הדמויות הקבליות אליה הוא נחשף בליטא:³⁴⁶

ע"ד (=על דבר) האמונות הזרות, אומר [...] כי לא הבלעתן והריסתם היא מטרת אורם של ישראל [...] כי אם תקנתם והעלאתם, הסרת סיגיהם, וממילא נצטרפו בזה למקור ישראל, להשפיע עליהם טללי אורות [...] וזה נוהג אפילו באלילות, וקל-והומר בדתות הנסמכות בחלק מיסודותיהן על אור תורת ישראל... הדרך הישנה של בחירת אחד הדרכים, ללכת בה במתון, לא תקום ולא תהי'. יותר ויותר מזה נתגדלנו ונתפתחנו, לתפוס כללות הדרכים כולם ולאגדם במנוחה שלמה ובטוחה... ולא נסוג אחר גם מלמוד תורה מאחר באותה שעה שרכב על הסוס בשבת, ולא נמנע מלהכנס בנורא כדי להביאו לחיי העוה"ב. אמנם 'אחר' אחד וגדול חד הוה גבן [...] אבל את ה'אחרים' הרבים אשר בקרבנו אותם נקלה בנורא למען הביאם לחיי עולם, להתם סיגיהם ולהעלות המובחר שבהם לתוך אגודת החיים, ולא ידח ממנו נדח...³⁴⁷

שוב חוזרים הדימויים של תיקון וצירוף (=הסרת הסיגים), ושוב חוזר מודל היחסים בין ר' מאיר לאלישע בן אבויה, אם כי מזווית אחרת. הפעם לא רק אכילת הגרעינים וזריקת הקליפה, אלא תיקון והעלאה. הפעם לא רק פעולה חד צדדית של פריסת הרימון, אלא אינטראקציה והשתתפות – הליכה אחרי הרב המחלל שבת ולימוד ממנו. למרות ששמו של שפינוזה לא נזכר כאן ניתן להניח באופן קרוב לוודאי שהוא התכוון אליו. הנה בהמשך המכתב הוא הוסיף:

...וכמדומה שבאחד השיחים כבר המתקנו סוד ע"ד (=על דבר) עבודת התקון של הנשמות העשוקות והנדרחות של דורות שעברו, הראויה ומחויבת לצדיקי הדורות, ועבודת הקודש הזאת אין ראוי לזנח באחרים (=באחרית' או 'לאחרית') הימים, כי נשמותיהם של רשעים הנן מזיקי עלמא, וכשהם מתתקנים חוזר העולם כולו ונבנה בהדרו.

הרב קוק מכוון לתיקון נשמות עשוקות ונדרחות של הרשעים של הדורות שעברו. חטאו של בן אבויה – 'אחר' הוא קיצוץ בנטיעות,³⁴⁸ ובכך האשים הראי"ה גם את שפינוזה: 'בקציצת הנטיעות האידיאליות',³⁴⁹ ובעל פה הוא אמר 'שפינוזה בעצם לא הודה באצילות והיה מקצץ בנטיעות'.³⁵⁰ הרב קוק אפוא מכוון לשפינוזה, ולעצמו הוא מיעד את תפקיד 'התיקון' שלו.

המושג 'תיקון' התפתח בשדה הקבלי-מיסטי, וכאן הוא נקשר למושג 'הצדיק'.³⁵¹ אין זה המקום להרחיב על תפיסת 'הצדיק' בו עסק כבר המחקר בהרחבה. אציין רק כי הוא פותח בתפיסות החסידיות והורחב על ידי הרב קוק.³⁵² בהקשר הנוכחי אציין כי אחד מתפקידי הצדיק הוא לדאוג לרשעים ולהחזירם למוטב.³⁵³ הרב קוק מעולם לא הכריז על עצמו כצדיק, אך הוא הודה במפורש כי דרכו היא דרך צדיקים:

ואני בעניי איני ראוי לשם צדיק, והלוואי שיזכני השי"ת, שאוכל בלב שלם לומר: כגון אנא בינוני. אבל האורח שאני מתאמץ ללכת בה הוא, ב"ה, אורח צדיקים באין שום ספק.³⁵⁴

סמדר שרלו, שחקרה את תפיסתו העצמית של הרב קוק כ'צדיק', טוענת כי עבודת הצדיק מתבצעת 'במקום שהפעילות הראלית אינה מאפשרת לגבור על השבר', או מתגבשת הצדיקות 'כחלופה מטפיזית או מגית לשינוי פני החברה

345 ראו להלן הערה 458.
346 הרב קוק פגש את הרב לינטופ במסעו לשמירת מצוות התפילין. על מסע זה ועל המפגש עם הרב לינטופ ראו מירסקי, ביוגרפיה, עמ' 121-128. עוד על היחסים ביניהם ראו נריה, שיחות הראי"ה, עמ' קנג-קנד.
347 אגרות א', אגרת קיב, עמ' קמב-קמג.
348 "תנו רבנן: ארבעה נכנסו בפרדס... בן עזאי הציץ ומת... בן זומא הציץ ונפגע... אחר קיצץ בנטיעות...". (תלמוד בבלי, חגיגה, דף יד עמוד ב').
349 אדר היקר, עמ' קלד.
350 הובא אצל בן שלמה, שירת החיים, עמ' 38. לדיון נרחב בציטוט זה ראו להלן הערה 1161.
351 על התפתחות מושג 'התיקון' בקבלה ראו להלן שער שלישי, פרק ד.
352 על דמותו ותפקידו של 'הצדיק' בחסידות ראו יעקבסון, חסידות, עמ' 136-145. על תפיסתו העצמית של הרב קוק כ'צדיק' ראו שרלו, צדיק יסוד עולם, עמ' 108-136; הנ"ל, צדיק, עמ' 43-138; רוזנק, מי מפחד, עמ' 262-267; שוורץ, קדוש, עמ' 12-25; הנ"ל, הוגים קוראים, עמ' 32-71.
353 זק, בשערי הקבלה, עמ' 48-49, 53.
354 אגרות ב', אגרת תקנה, עמ' קצז.

והמציאות.³⁵⁵ הרב קוק הרחיב את תפיסת תפקיד הצדיק וטען שהוא נדרש לתקן לא רק את דורו, אלא גם את הנשמות הנידחות של הדורות שעברו. על רעיון העלאת הנשמות אצל הרב קוק עמד בנוסף לשלרו גם יוני גארב.³⁵⁶ שניהם התמקדו בהיבט האקטואלי: ברעיונות הכפירה של אנשי העלייה השנייה, ולא התייחסו ספציפית לדמות כזו או אחרת. כאן מדובר במפורש על נשמות מדורות שעברו, וכפי שמתברר בנשמה ספציפית – בשפינוזה.

הרב קוק גם רומז כיצד יתבצע התיקון. הוא כותב על אש שמבררת ומסירה את הסיגים, שאליה הוא יכניס 'את האחרים הרבים אשר בקרבנו, אותם נקלה בנורא', ושאליה יכנס הוא בעצמו: 'ולא נמנע מלהיכנס בנורא'. שניהם אפוא ייכנסו יחד לתוך הכבשן. זהו מהלך מסוכן הדורש מאמץ ותעוזה רבה. במקום אחר הוא מביא דימוי של רופא וחולה, וכותב כי תפקיד הנשמות הטובות הוא 'לרפא את המדוה של הנשמות הירודות, לתקן אותן ולהעלותן...'³⁵⁷. באופן מעשי ישנה עדות כיצד הוא אכן מימש את תכניתו. כך מוסר תלמיד תלמידו, הרב י"ל זוסמן, בשם רבו, תלמיד הראי"ה, הרב יעקב משה חרל"פ:

שמעתי ממורי ורבי זצוק"ל, כי מרן הרב זצוק"ל עסק בתיקוני נשמות, והרבה פעמים הי' משוחח אודות אנשים גדולים מעולם האמת, שנכשלו באיזה ענין וענינים, וזקוקים לתיקון, ומרן הרב זצ"ל היה מצביע עליהם שהרי הם נמצאים פה בחדר, ואופן התיקון הי' על ידי שהי' מגלה את השורש הפנימי שבקדושה שהי' לאותו כישלון, ובוזה הי' מתקן אותם. כך שמעתי בפירוש מפה קודשו.³⁵⁸

הרב זוסמן שמע מרבו, הרב חרל"פ, כי הרב קוק עסק בפועל בתיקון נשמות. ממקור זה גם מוכח שפעולה זו עוסקת בדמויות ספציפיות של אנשים שאינם עוד בין החיים. ניתן לשער שאחד מאותם שוכני עפר, אחד מהגדולים 'שנכשלו באיזה ענין', הוא שפינוזה.

מהיכן שאב הרב קוק לעצמו את הסמכות ואת התעוזה לעסוק בפעילות כה מורכבת זו? על כך הוא כותב:

כל נשמה גדולה, יש לה עסק עם כל הענפים המסתעפים משרשיה, והיא צריכה לתקן את פגמיהם, ויש לה זכות לקרב את הרחוקים, אפילו יותר מהדין הראוי, כשהיא מכרת שהם הנם שייכים לה. ובדור האחרון הזה, עקבתא דמשיחא, ישנם צדיקים כאלה, שהם מכירים שנמצאים כופרים גמורים, מסיתים ומדיחים, שהם שייכים לשורש נשמתם, ועל כן הם צריכים להיות מטפלים בתיקונם באופנים נפלאים מאד, מה שאי אפשר להעלות על הדעת כלל על פי הדרך של המושכל הגלוי. [א', שכו]

נשמה גדולה רשאית וצריכה לתקן את הענפים המסתעפים משרשיה. לנשמה שכזו יש את הזכות לטפל ברחוקים ככל שהיא מכירה שהם שייכים לה. הרמז העצמי כאן ברור, ולא קשה לנחש שהרב קוק התכוון לעצמו. אם יש עוד ספק בדבר הרי שעדות הרב הנזיר מכריעה:

האחדות העליונה, הכל לשם יחוד, המחשבה העליונה מתאחדת באורה של התפשטות המעשים במקום יחוד ממם במקום... לפי זה הכל טוב, אין רע, אין שניות אלא אחד. יש כאן עובדא של אחדות, נתונה למחשבה... והנה זה לכאורה כשיטת ספינוצא שלדידיה המחשבה וההתפשטות אחד, ותכליתו האיתיקא, כשם ספרו, שהוא ענין אחדות המחשבה

שרלו, צדיק, עמ' 45. 355

גארב, מקורות, עמ' 87-90; הנ"ל, יחידי הסגולות, עמ' 81; שרלו, צדיק, עמ' 62-66. גארב התייחס יותר להעלאת הקולקטיב ואילו שרלו הביאה מקור המתייחס לנשמות ספציפיות; 'כשמסתכלים בעמקי הכפירה, רואים איך בתוך מצולותיה טבועים נשמות קדושות מלאות אור א-להי עליון בפנימיותם, והן צועקות בקול איום מעורר רחמים רבים - הושיעו! הצילו! והקמים לימין אבינוים אלו להושיעם ולמלטם משחיתותם, הם הם עובדי ד' הנבחרים...' (שמונה קבצים, א' תשסח). גם מדבריה משמע שהיא רואה את הדברים בהקשר האקטואלי, כפי שהיא כותבת: 'כתביו של הרב קוק חושפים מפעל פרשני אדיר שנועד להאיר באור חדש את תהליך החילון של בני העליה השנייה' (שם, עמ' 64). לטענתי, הרב קוק התייחס לכפירה במבט רחב יותר וירד עד לשורשיה בתחילת העת החדשה, היינו, במשנתו של שפינוזה. עוד על קישור הנשמות בתפיסתו של הראי"ה ראו שרלו, שם, עמ' 320-321.

שמונה קבצים, א' תקכו. 357

זוסמן, מבחירי צדיקיא, עמ' קמט. 358

והמקום, שהוא הטוב והרע, שבאמת אינם אלא אופנים (בטלים), וחיותם הטוב. וזו כשיטת הרב, שכמה פעמים הביע נטית דעתו לשטת ספינוצא...³⁵⁹

הראי"ה הודה מפורשות כי דעתו נוטה לשיטת שפינוזה,³⁶⁰ וכי הוא רואה אותה כחלק מהתפיסה הקבלית – שיטת הספירות.³⁶¹ זוהי עדות ברורה לקשר רעיוני בין שני ההוגים הללו. הרב קוק הוא אחד מהצדיקים שבדור האחרון, ושפינוזה הוא אחד מהכופרים השייכים לשורש נשמתו.

הרב קוק מבקש לטפל בתיקונו באופן נפלא מאוד 'מה שאי אפשר להעלות על הדעת כלל על פי הדרך של המושכל הגלוי'. לאילו אופנים נפלאים הוא מתכוון? יש חוקרים שסבורים שמדובר בפעילות מיסטית.³⁶² להבנתי, לכל הפחות בהקשר השפינוזי, הכוונה היא למהלך פילוסופי-רציונלי, בירור אנליטי בעל גוון אקזיסטנציאלי.³⁶³ אמנם לא מדובר על דרך של 'מושכל הגלוי', לפי שהמתקן לא יודע שמתקנים את שורש נשמתו, וגם הקוראים לא תמיד מבינים כלפי מי הדברים אמורים, אך זו עדיין פעולה מושכלת; היינו, היא נעשית באופן שכלי. 'השרידים אשר ד' קורא', הוא כותב, 'עושים הם פעולה ממשית להעלות נשמות רבות מתהומות שיקועם'.³⁶⁴ כלומר, בהחלט לא מדובר על פעולה מיסטית, אלא על מהלך קונקרטי. עילוי נשמות ותיקון זהו מעשה אינטלקטואלי, ובה בעת גם מאוד אישי. יהודה מירסקי קשר את עבודת התיקון של הרב קוק כ'צדיק' לשני קטבים שונים: למשנת ר' נחמן מברסלב – מחד, ולתפיסתו של היגל – מאידך.³⁶⁵ לפי תפיסתו של ר' נחמן, הצדיק עוסק בתיקון הדור כולו דרך התיקון האישי שלו. את הבלבול והכאוס המאפיינים את הדור הוא חש בפנימיותו, וכך עבודת התיקון האישית מתמזגת ומשפיעה על הדור בכללותו. לפי תפיסתו של היגל, רוח הזמן (Zeitgeist) שולטת באנושות. רוח זו מפעילה את ההמון באופן תת-מודע, אולם ישנם אנשים מיוחדים שמודעים לכיוון הרוח, ומסמנים את הדרך לכל השאר.³⁶⁶ דב שוורץ הרחיב לאחרונה באופן עבודת התיקון של הצדיק על פי הרב קוק.³⁶⁷ לדבריו, 'הסוגיה שהעסיקה את הראי"ה יותר מכל הייתה תפקידו של הצדיק בעת התחייה לאומית והמשיחית'.³⁶⁸ ותפקיד זה התבצע מתוך השפעה והשראה המושגות 'בעקבות עבודת האלוהים האישית' של הצדיק.³⁶⁹ עוד כותב שוורץ כי 'תהליכי האצילות מתרחשים בנשמת הצדיק הם ראי לתהליכי האצילות בעולם כולו. אם הצדיק מצליח להסדיר את השפע בנשמתו הוא מוסדר גם ברמה הקוסמית'.³⁷⁰ נמצא כי עצם תפיסת הצדיק נקשרת בעמדה המוניסטית, 'על כן עבודתו העצמית משפיעה על ההווה כולה; תיקון נשמתו היא תיקון נשמת הכל'.³⁷¹

הרב קוק, כך נראה, שילב בין תפיסת הצדיק החסידי, תפיסת התיקון הקבלית, ותפיסת הרוח המתפתחת בהיסטוריה של היגל. כל אלו הובילו אותו ליטול על עצמו את מלאכת הבירור והתיקון של שפינוזה; בירור פרטי שאמור להשפיע על

359 יומנו של הנזיר, שבוע פרשת ויצא, תרפ"ב. הובא לראשונה בצורה חלקית אצל שוורץ, החידושים, עמ' 205. ושוב אצל הנ"ל, עריכה מול יצירה, עמ' 88 הערה 6. ציטוטים חלקיים הובאו במקומות נוספים. הציטטה המלאה ביותר הובאה אצל הלפרין, הרב הנזיר, עמ' 211-212.

360 על הביטוי דעתו נוטה ל'דעת שפינוזה' ראו הערתו של בצלאל נאור, תשובה, עמ' 86 הערה 22.

361 בלשונו המתמצתת מנתח הנזיר את קווי הדמיון הנובעים ממחשבתם המאחדת: היחס בין מחשבה והתפשטות, ביטול מושגי הטוב והרע ומשמעותו של המוסר. במהלך העבודה לא אוכל להתייחס לכל ההיבטים הללו הדורשים מחקר עצמאי.

362 שרלו, צדיק יסוד עולם, עמ' 103-107; 'תיקון הנשמות החוטאות על ידי גילוי שורש הקדושה שבהן, מהווה אפיק מיסטי להתמודד עם הכפירה' (אברמוביץ, האידיאלוגיה, עמ' 42); 'הראי"ה הוסיף וציין כי תהליך העלאת נשמות הכופרים הוא אוטורי וסמוי' (שוורץ, הוגים קוראים, עמ' 53).

363 לפרשנות המונח 'אקזיסטנציאלי' בהקשר זה, ובמהלך ההזכרות הבאות של הביטוי בעבודה זו, ראו להלן הערה 1319. הערה זו כוחה יפה גם להזכרות הבאות של הביטוי בעבודה זו.

364 שמונה קבצים, ג' עד. ובמקום אחר: 'השרידים אשר ד' קורא, חסידי הדור, קדושי עליון, אין להם להסתכל בשום גירעון, בשום צד שלילי של כל נפש מישראל הדביקה באיזה דבק בצור מחצבתה, כי אם להעלות את הנקודה הכללית שבכל נשמה פרטית ברום גובהה ובעילוי קדושתה'. שמונה קבצים, ב' רעד.

365 מירסקי, הרב קוק, עמ' 104-105.

366 מירסקי מפנה לשמונה קבצים, א' תשח. ניתן להפנות גם לא' תקמב, א' תקסב, א' תתל, ב' קנ, ד' קלא. עוד על הקשר בין משנת הרב קוק להיגל ראו שטמלר, עין בעין, עמ' 185-188, וראו להלן הערה 616.

367 שוורץ, הוגים קוראים, עמ' 32-72.

368 שם, עמ' 34.

369 שם, עמ' 35. שוורץ מפנה לשמונה קבצים, א' פח.

370 שם, עמ' 37.

371 שם, עמ' 45.

הדור בכללותו, תיקון של אישיות פרטית שהוא גם צעד נוסף במסע של רוח הזמן.³⁷² המהלך הפילוסופי אולי פחות אזוטרי ופחות מעורר רגשות מהעולם המטפיזי-מגי, הוא בוודאי פחות ססגוני וצבעוני מהתיאורים המצויים בחסידות,³⁷³ אך גם הוא אישי ורגיש לא פחות.³⁷⁴

לסיכום: סמדר שרלו היא הראשונה שהרחיבה בדבר תפיסתו העצמית של הרב קוק כ'צדיק' הנושא שליחות. לדעתה, תפיסה זו התפתחה 'בצומת ההיסטורי של כפירה וחילון לצד מתח משיחי גובר'.³⁷⁵ להשערתי, ניסונו להתמודד עם שפינוזה ו'לתקן' את משנתו הפנתאיסטית נעשו בדיוק בצומת זה. התמודדות זו משלבת עניין תרבותי, חברתי, הגותי וקבלי, והרב קוק לקח על עצמו את המשימה כ'צדיק', מתוך קירבה אישית ומתוך תודעת שליחות. על השילוב הזה הוא כתב בפסקה הבאה העוסקת ברעיון הקבלי של העלאת ניצוצות:

כיצד מעלין ניצוצות הקדושה מעמקי הקליפות: מטהרים את הלב ע"י הדרכה של מוסר מושכל וטהור, מקדשים אותו ע"י רעיונות נעלים של דבקות בד' ודעת ד'... אח"כ משוטטים בכל מלא הרעיון המקיף את כל חדרי הנפש, ובכל הרעיונות והדעות המשוטטות בעולם, ומבחינים בכלם מה שיש מהם לטובה ומה שיש לרעה. גם באותם הרעיונות שכמה רשעים שמשו בהם לרעה, מדקדקים ומבחינים איזה קורטוב של טוב יש בהם, וכשמוצאים את הגרעין הטוב בתוך עמקי הרע מחזיקים בו, מצחצחים אותו ומרחיבים אותו, ומוציאים מה שיש להוציא ממנו אל הפועל, ובוהה הניצוץ עולה למקום קדשו. [א', עח]

הרב קוק מדבר על 'אותם הרעיונות שכמה רשעים שמשו בהם לרעה', וטוען שצריך להוציא מהם את הגרעין הטוב. מוטיב הגרעין שצריך להפרידו מהקליפה הוזכר כבר בהקשר השפינוזי, וזהו רמז נוסף לנוכחותו בפסקה זו. לענייננו, הרב קוק מדבר על כך שפעולה זו היא פנימית וחיצונית כאחד: היא נערכת בתוך רעיונות המקיפים 'את כל חדרי הנפש', אך מגיעה גם מתוך 'הרעיונות והדעות המשוטטות בעולם'. העניין הפנימי, הצורך החיצוני והמתודה הקבלית נמהלים זה בזה, ומולכים את הרב קוק למשימת 'התיקון' שלו. מטרת המחקר הנוכחי היא לשרטט את אופיו וטיבו של 'התיקון' השפינוזי. תיקון שבכתבי הרב קוק אינו תמיד גלוי, ועל החוקר לנסות ולפענח אותו באמצעות ניצני הרמזים הפזורים בכתביו.

ג2: הזדמנות והיתכנות

לאחר שהובהר כי לרב קוק מגוון מניעים המובילים אותו להתייחס לשפינוזה עולה השאלה כיצד הוא נחשף להגות השפינוזית: אילו הזדמנויות נקרו לפניו להתוודע להגות זו, והאם ניתן להצביע על ספרים מסוימים של שפינוזה, או אודותיו, אותם הוא קרא. סעיף זה אשר נחלק לשניים דן בהזדמנויות שהיו לרב קוק להיחשף לספרות ההשכלה באופן כללי, ולהיתכנות שלו להתוודע לספרות השפינוזית באופן ספציפי.

³⁷² על הקשר המשולש בין צורך נפשי, פתרון הגותי-קבלי, והיבט תרבותי המשויך לדור כולו עמד כבר בהקשר אחר הרב ישעיהו הדרי, ההלכה בהגותו, עמ' סה-סו. גם יהודה מירסקי ציין היבט זה בעבודתו (מירסקי, ביוגרפיה, עמ' 282).

³⁷³ ראו שוורץ, שם, עמ' 46-47.

³⁷⁴ אולי זהו החוט המקשר בין שני פסקאות צמודות בשמונה קבצים: 'אהבת ישראל, והעבודה של הסניגוריא על הכלל ועל הפרטים, איננה רק עבודה הרגשית לבדה, כי אם מקצוע גדול בתורה, וחכמה עמוקה ורחבה, רבת הענפים...' (ב' טו). 'מי שמרגיש שמחשבת האחדות היא קרובה לרוחו, והציור של קישור כל העולמות כולם בכל האופנים הוא מעסיק את דמיונו והבנתו, הרי הוא משרשם של גדולי עולם, שעיקר עסקם הרוחני הוא הקישור הכללי של כל ההויה, ושלוש העולמים האמיתיים. ואל יסוג אחור משום מחשבה גדולה, ויגבה ליבו בדרכי ד'...' (ב' טז). הסניגוריא על שפינוזה היא 'חכמה עמוקה ורחבה, רבת ענפים', ומסוגל לקיים אותה 'מי שמרגיש שמחשבת האחדות היא קרובה לרוחו', מי שהוא 'משרשם של גדולי עולם, שעיקר עסקם הרוחני הוא הקישור הכללי של כל ההויה'.

³⁷⁵ שרלו, שם, עמ' 45.

יהודה מירסקי טוען כי הרב קוק נחשף לראשונה לספרות ההשכלה בלוצין, בביתו של יעקב רבינוביץ (בנו של הרב מרדכי גימפל יפה מרוז'ינוי, שהיה אח-סבתו של הרב קוק).³⁷⁶ רבינוביץ, משכיל נסתר שעמד בקשרי מכתבים עם אחד העם, החזיק בביתו ספרייה משכילית עשירה, ואברהם-יצחק הצעיר, אז בן חמש עשרה, בילה בה שעות ארוכות.³⁷⁷ שם הוא עיין בפירושו של המלבי"ם, ובספר 'לישרים תהילה' של הרמח"ל, מה שנחשב כספרות המקובלת בחוגי המשכילים. השפעת התרבות המשכילית ניכרה בלבושו ובדיבורו: לבוש היה כמשכיל צעיר, ודיבורו בעברית תיקנית כמנהג המשכילים. באותה עת אף שלח ידו בכתיבת שירה משכילית, מה שגרם מורת רוחו לאביו.³⁷⁸ לא ידוע האם בתקופה זו הוא נחשף למשנתו של שפינוזה, אולם בטיטה מאותה תקופה ניתן למצוא התייחסות שלו לגישות מחקריות באופן כללי, ובאופן ספציפי לאותם החוקרים אשר מזרע ישראל המה ולמדו ממעשי הגוים, המקולקלים שבהם, להעזי פנים נגד האמת הגלוי המטפח על פניהם, לקרוא בכחש בשם "הטבע" כדי להדיח בני אדם מאחרי ד' אלוקיהם...'³⁷⁹ רוח הדברים מדברת בעד עצמה. נראה שגם אם לא מתוך מגע ישיר ומפורש הרי שבאופן עקיף ובמשתמע הוא היה מודע לרעיונות פילוסופיים, ואולי אף לרעיונות שפינוזיים.

התחנה המשמעותית הבאה אליה ניתן להתייחס היא ישיבת וולאז'ין. הרב קוק שקד שם על לימודו במשך כשנה וחצי: מחודש חשוון תרמ"ה עד לאביב תרמ"ו (1885-1886).³⁸⁰ את האווירה בישיבה באותן השנים תיאר מזכיר הישיבה:

(בחורי הישיבה) למדו בשקידה נמרצה את כל תורת ישראל ואמנותו הצרופה, יומם עסקו בתורה ובלילה הגו בספרים ספרי השכלה, ואשר הבינו לברר האוכל מתוך הפסולת, וכולם היו חוקרים לכל תכלית ומביני מדע.³⁸¹

ספרות ההשכלה לא הייתה זרה לבחורי הישיבה, ואלו קראו בה בעיון. יודגש כי היכרות עם תרבות ההשכלה לא הייתה נחלתם של יחידים, אלא 'כולם היו חוקרים'. כך ניתן ללמוד גם מעדותו של מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, שלמד בוואלז'ין באותה התקופה (1886-1887).³⁸² לפי עדותו, מתוך ארבע מאות תלמידי הישיבה:

לא ימלט שלא ימצא בהם משכילים נבונים דבר, והמה יעוררו את האחרים להשכיל... זאת ועוד אחרת, הן ההשכלה וההתבוננות תבוא על ידי הקריאה בספרים הרבה, ובאשר שבידי כל אחד ואחד מצויים ספרים אחדים, כולם יחליפו זה עם זה, וכולם יצטרפו לחשבון גדול, ונמצא כל אחד קורא בספרים הרבה... ולא מבעי שימצאו בה הרבה בקיאים בספרות ישראל העתיקה והחדשה, הרבה חוקרים, סופרים, משוררים ומספרים. ובעיני ראיתי ביד אברך אחד פולני ומוסמך, שלש מאות עלים כתוב בהם תוכן ותמצית הפילוסופיה הישראלית, ביחוסה אל היוונית, ברוח כביר ונשגב...³⁸³

ברדיצ'בסקי חוזר על כך שכלל תלמידי הישיבה חוקרים בתרבות ההשכלה: 'בידי כל אחד ואחד מצויים הספרים, כולם יחליפו זה עם זה' ובישיבה יש 'הרבה בקיאים בספרות ישראל, הרבה חוקרים... וכו'. עוד ניתן ללמוד מעדות זו שספרי פילוסופיה והשכלה היו מצויים לתלמידי הישיבה, עד שכל אחד מהם עיין בספרים הרבה. בזיכרונותיו העלה ברדיצ'בסקי כמה דמויות טיפולוגיות של תלמידי הישיבה: באחת מהן הוא מתאר דמותו של תלמיד מבוגר – 'עילוי', שמוציא את כספו על רכישת ספרים מתוך אהבת הדעת, ואף משאיל אותם לאחרים.³⁸⁴ ובאחרת – תלמיד צעיר שהוגה 'בספרי שפינוזה

376 הרב קוק למד בלוצין בשנים תר"מ-תרמ"א (נריה, שיחות רא"ה, עמ' 5). גיל 15 היה מקובל להתחיל ולשאוף להשכלה, כך גם אצל הרב חיים טשרנוביץ, שלמד אצל יעקב רבינוביץ לאחר הרב קוק, ראו רב-צעיר, פרקי חיים, עמ' 78.

377 גם אביו של רבינוביץ, הרב מרדכי גימפל יפה, היה בעל השכלה כללית רחבה ובקי בתודלות ישראל ובפילוסופיה. בספרייה של האב נמצאו למעלה מ-4000 ספרים (רייך, גימפל יפה, עמ' 135). עוד על מרדכי גימפל יפה ראו בת-יהודה, מרדכי גימפל. על היחסים בין האב ובין הרא"ה ראו נריה, שיחות הרא"ה, עמ' לד-לו.

378 מירסקי, ביוגרפיה, עמ' 60-63. וראו: נריה, טל הרא"ה, עמ' מו-מו, נג, קצד-רה; הנ"ל, חיי הרא"ה, עמ' קעד; רב-צעיר, פרקי חיים, עמ' 132. על היותה של העברית שפת המשכילים ראו ביטי, בין פילוסופיה לקבלה, עמ' 63.

379 צוריאל, אוצרות ב', כרך ב', עמ' 273.

380 עדות אחרת גורסת כי הרב קוק הגיע לישיבה בערב שבת חנוכה תרמ"ה (רבינר, אור מופלא, עמ' קעט). הרב נריה כותב כי הרב קוק שהה בוולוז'ין רק שנה אחת (נריה, שיחות הרא"ה, עמ' צז) אך נראה שלא דייק.

381 הובא אצל מירסקי, ישיבת וולוז'ין, עמ' 65.

382 ברדיצ'בסקי אף נפגש שם עם הרב קוק, על כך ראו ליפשיץ, שבחי רא"ה, עמ' 71-72. על הפולמוס ביניהם ראו מירסקי, ביוגרפיה, עמ' 307.

383 אטקס וטיקוצ'ינסקי, ישיבות, עמ' 137-138.

384 שם, עמ' 148-151.

וקאנט³⁸⁵. אם כן, גם כתביו של שפינוזה נמצאו בישיבה. בהקשר זה ראוי להזכיר כי בדיוק באותו זמן נדפסה לראשונה הביוגרפיה של שפינוזה ביידיש (1886), ושמה בה הגה אותו התלמיד עליו הוא מעיד. אולם, כפי שכבר הוזכר לעיל, ספרות עברית על שפינוזה הייתה מצויה זה מכבר, ואלו מתלמידי הישיבה, ובוודאי הרב קוק, ששלטו היטב בשפה העברית, יכלו לקרוא גם בה.³⁸⁶

עמנואל אטקס מזהיר כי אין להסיק מעדות בודדת על כך שכלל תלמידי הישיבה עסקו בהשכלה וברעיונות מודרניים³⁸⁷, אולם, ניתן למצוא התייחסות מפורשת לרב קוק בדברים שמביא הרב נריה: 'וזה משפט העילוי מפוניבז' בלמדו בולוויץ': ... ויהי יושב ולומד שמונה עשרה שעות ביום. אמרו עליו שהיה עובר בכל יום על ששים דפי-גמרא בעיון רב. **לפעמים ראוהו מעיין בספרי מחקר ומעמיק הרבה בעיוניו**, ולפעמים מצאוהו יושב שקוע במחשבות...³⁸⁸ על כל פנים מציאותם של ספרי השכלה בישיבה לא הייתה בגדר דבר שאינו מצוי, והיא עולה גם מעדויות נוספות.³⁸⁹ ברור גם שבין התלמידים לא היה קשה למצוא כאלו שהיו כרוכים אחרי ההשכלה.³⁹⁰ יש מי שכתב כי 'בחורי וולוז'ין התחלקו לשלשה סוגים: לומדים, מתמידים ומשכילים',³⁹¹ משמע שרק חלק מהתלמידים נטו להשכלה, אמנם לעומת זאת ישנה עדות על כך שגם אלו שלא הפנו את לבם כלל להשכלה, קלטו בה מאליהם ושלא בידיעתם מרוח של השכלה.³⁹² אחד מאותם אלו שלא נחשבו כמשכילים בישיבה, אך נחשפו בה לתנועת ההשכלה הנו הרב הנזיר, שהעיד על עצמו: 'בוואלאזין נתגלגל לדי 'גן שעשועים' של א. רוזנפלד ספר קריאה ולימוד, וגם כתבי עת. נודע לי ממצאות זרם ההשכלה, גם בין אברכי הישיבה, אבל לא פגע בי ובתלמודי'.³⁹³ ראוי להזכיר שבניגוד לישיבות אחרות (כגון: טלז ונובהרדוק), בולוויץ' שררה גישה סובלנית להשכלה, ולמעשה לא היה קו ברור בין ידע מותר להשכלה אסורה.³⁹⁴ שאול שטמפר, שסקר את היחס להשכלה בישיבת וולאז'ין, סבור כי הנצי"ב כלל לא פעל נגד ההשכלה, אלא רק נגד ביטול תורה, ולמעשה רוב התלמידים בישיבה ידעו מלבד תורה גם פרק בהוויות העולם ובשאלות המדיניות העומדות על הפרק.³⁹⁵ לדבריו, התמצאות בתחומי ה"השכלה" הפכה בישיבה לנוהג מקובל, אם כי שולי, בקרב תלמידי הישיבה.³⁹⁶

שהותו של הרב קוק בישיבת וולאז'ין לא הייתה ארוכה, אך נראה שתקופות שהות דומות, של שנה עד שנתיים, היו נפוצות בקרב תלמידי הישיבה.³⁹⁷ פינחס טורברג, שלמד בישיבה קצת לאחר הרב קוק, כתב: '...כל מי שלמד באותה ישיבה, אפילו זמן מועט, ונעשה שותף בחייו לטוית חוט הזהב של היהדות המקורית, אדם זה ספג לתוך-תוכו של נשמתו איזו רוח עילאה, איזה ניצוץ מגבוה, שכל זרמי החיים לא ישטפוהו ולא יכבוהו'.³⁹⁸ אם כן, גם תקופה קצרה יכלה להטביע חותם על

385 אטקס וטיקוצ'ינסקי, 'ישיבות, עמ' 143.
 386 על קשר אפשרי בין ברדיצ'בסקי והרב קוק בתקופה זו ראו שרלי, שיטת המוסר, עמ' 113-114 ושם בהערות השוליים.
 387 אטקס, 'ישיבות ליטא, עמ' 32-33.
 388 נריה, בשדה הראי"ה, עמ' 27.
 389 אטקס וטיקוצ'ינסקי, 'ישיבות, עמ' 165, 172.
 390 כך עולה מעדויותיהם של ברוך זולמן אפשטיין, יצחק ניסנבוים, משה אלעזר איינשטאדט, אפרים ראובן מושביצקי, אבא בלושר ופנחס טורברג. על כל אלו ראו אטקס וטיקוצ'ינסקי, 'ישיבות, עמ' 59-199.
 391 טורברג, בצאתי מוולוז'ין, עמ' קלב.
 392 לשון עדותו של אבא בלושר (אטקס וטיקוצ'ינסקי, 'ישיבות, עמ' 179).
 393 ביטי, בין פילוסופיה לקבלה, עמ' 62.
 394 וכפי שמעיד בזיכרונותיו אבא בלושר: 'ישיבת וולוז'ין, אף-על-פי שלא הייתה בה השכלה ממש, רוח של השכלה וריח של השכלה היו מורגשים בה במקצת... להגות בכתבי הקודש ובלשון הקודש, שנחשב ברוב הישיבות לדבר של איבוד זמן לבטלה... היה דבר חשוב ורצוי בולוויץ'... כיוצא בזה, ההתעסקות בספרי כותבי תולדותינו ובספרי הפילוסופים שלנו. דבר זה, שהיו מוציאים עליו מבית-המדרש בכל הישיבות, לא חל עליו איסור גמור בולוויץ', אלא היה שייך לסוג של דברים שהם אסורים מפני מראית העין, ובחדרי חדרים הם מותרים... ספריהם של רב סעדיה גאון, של רבי עזריה מן האדומים, של קרוכמל, וייס, רובין, ריב"ל, שי"ר, שד"ל, יש"ר, צווייפל, שולמן ועוד, אף-על-פי שלא נמנו ברשימת הספרים של הישיבה, היו בכל-זאת מצויים אצל הבחורים, והיו עוברים מיד ליד... בכל הישיבות כולן גזרו אפילו על ידיעה של חכמות חיצוניות, בולוויץ' לא גזרו אלא על למדון בלבד בישיבה גופא, משום ביטול תורה, ולא גזרו כלל על ידיעתן, ומי שבא לשם וידיעות חיצוניות בידו, לא היו מוחים בו. ומכיוון שניתנה בה רשות של ידיעה, שוב לא הבחינו בה בין מי שידיעתו קדמה לכניסתו, ובין מי שכניסתו קדמה לידיעתו. ופתח צר כנקב של מחט זה, די היה לזריזים לדחוק את עצמם בו.' (אטקס וטיקוצ'ינסקי, 'ישיבות, עמ' 172-173).
 395 שטמפר, הישיבה הליטאית, עמ' 165-166. עוד על יחסו הסובלני של הנצי"ב ראו פרל, סובלנות ופולורליזם, עמ' 74-90.
 396 שם, עמ' 166, וראו מירסקי, הרב קוק, עמ' 16; הנ"ל, ביוגרפיה, עמ' 72-73.
 397 כך ניתן להסיק מזכרונותיהם של תלמידי הישיבה אשר קובצו בספר של אטקס וטיקוצ'ינסקי, 'ישיבות ליטא: פרקי זיכרונות (ראו אטקס וטיקוצ'ינסקי, 'ישיבות). דמויות כמו זלמן אפשטיין, שמואל לייב ציטרון, יצחק ניסנבוים, מיכה יוסף ברדיצ'בסקי למדו בישיבה תקופות זמן דומות אך הם מודים כי תקופה זו הותירה בהם רישום ניכר. וראו נריה, שיחות הראי"ה, עמ' צז.
 398 טורברג, בצאתי מוולוז'ין, עמ' קכט.

בחורי הישיבה הצעירים, ובוודאי על הרב קוק שבעבורו הייתה זו תקופה משמעותית ומעצבת: הוא נקשר לראש הישיבה – הנצי"ב, וספג מדמותו ומתורתו.³⁹⁹ אין בכל אלו הוכחה שהרב קוק אכן רכש השכלה בעת שהותו בוואלז'ין, ובוודאי שאין הוכחה לאילו מספרי ההשכלה הוא נחשף. אולם, סקירת הרקע הרוחני בו הוא היה שרוי באותה תקופה יכולה להצביע על האפשרויות שעמדו בפניו למפגש עם ספרות ההשכלה. כמו כן ניתן להתרשם מעמדתו של הרב שמואל אלכסנדרוב, בן גילו של הרב קוק וכמוהו בוגר ישיבת וולאז'ין שכתב בשנת 1886: 'זכעת נתחזק אצלי ביותר כי השפינאציזמוס היא עצם היהדות הנקייה מכל קוצים וחוחים'.⁴⁰⁰ אלכסנדרוב והרב קוק עמדו בהמשך בקשרי מכתבים, ואם זו עמדתו ניתן לשער שהרב קוק היה מודע לה, ומודע להגות השפינוזית.

בשנת תרנ"ז (1897) התמנה הרב קוק לרב העיר בויסק. הייתה זו עיר מודרנית, שאוכלסה על ידי ליטאים, לטבים, גרמנים ויהודים.⁴⁰¹ רבים מבני הקהילה הושפעו מהתרבות הגרמנית, שהייתה התרבות העילית בעיר, ותנועת ההשכלה היכתה בה שורשים.⁴⁰² עוד קודם למינויו יצר הרב קוק קשרים עם רבה הקודם של בויסק, הרב מרדכי עליאשברג (1817-1889), גם הוא חניך וולאז'ין.⁴⁰³ דמותו והגותו של הרב עליאשברג זכתה לעיון ומחקר ואין זה המקום להרחיב בה.⁴⁰⁴ לענייננו, חשוב לציין כי גישתו הייתה פתוחה וסובלנית כלפי המשכילים, והוא לא חשש מלהביע ביקורת כלפי החברה האורתודוקסית כפי שזו התפתחה בגלות.⁴⁰⁵ הרב עליאשברג, כאדם המשלב אדיקות דתית יחד עם פתיחות אמיתית למודרניות, היווה עבור הרב קוק מודל לחיקוי.⁴⁰⁶ נראה שעם התמנותו לתפקיד ביקש הראי"ה להמשיך בגישה של קודמו. אין זה המקום לסקור את אופי פעילותו של הרב קוק בתקופת בויסק, על כך כבר כתב מירסקי בהרחבה.⁴⁰⁷ אסתפק בציון העובדה כי הוא ביקש לקרב את חוגי המשכילים,⁴⁰⁸ וביחוד צעירים מבטיחים, כדוגמת בנימין מנשה לוין ומשה זיידל.⁴⁰⁹ צעירים אלו חשפו בפניו את התחבטויותיהם הפנימיות, פרי המפגש בין רוחות המודרנה והמסורת הדתית. בזיכרונותיו מאותה תקופה מספר לוין כי 'לא היה ספר או מאמר או פיליטון חשוב ש(הרב קוק) לא קרא. ומה שקרא שמש מיד יסוד לארג מחשבות מקוריות שוטפות ומעלות אבר'.⁴¹⁰ נמצא שהרב קוק התוודע לא רק באופן עקיף, אלא גם באופן ישיר לספרות ההשכלה, ובאמצעותה לתפיסות פילוסופיות מרכזיות. חשיפה זו, כך נראה, הובילה אותו לכתוב ספר שיהווה מענה עבור הצעירים, נבוכי הזמן, ספר שכונה 'מורה נבוכים החדש'.⁴¹¹ שם זה, מסתבר, אמור היה להדהד לא רק את ספרו הידוע של הרמב"ם, אלא גם את 'מורה נבוכים החדש' של רובין, שכלפיו הוא ביקש להוות אלטרנטיבה.

399 על הקרבה בין הראי"ה והנצי"ב מעידה העובדה שהראי"ה כתב שני מאמרים על רבו ('צבי לצדיק' – עיתון מחזיקי הדת גיליון 8, לבוב, תרמ"ו. 'ראש ישיבת עץ חיים' – שנתון כנסת ישראל תרמ"ח. ראו רבינר, אור מופלא, עמ' פב-פח. הודפס שוב מאמרי הראי"ה, עמ' 123-126. על הסיפור העומד מאחורי המאמר השני ראו: צורף, חיי הרב קוק, עמ' 31-32; רבינר, אור מופלא, עמ' רלד-רלה; נריה, שיחות הראי"ה, עמ' קה-קו), וכן מעידים המכתבים מהנצי"ב אליו (הובאו אצל נריה, טל הראי"ה, עמ' רמו-רמו). עוד על הקשר המיוחד ביניהם ראו: צורף, חיי הרב קוק, עמ' 29-33, 37; בר-אילן, עד ירושלים, עמ' 170; רבינר, אור מופלא, עמ' טז, פב-צ, קכד, רלד-רלו; נריה, טל הראי"ה, עמ' ס-סב; הנ"ל, שיחות הראי"ה, עמ' צו-קט, קפח; מירסקי, ביוגרפיה, עמ' 80-85, 105 הערה 2, וראו צינוביץ, עץ חיים, עמ' 244 שכותב כי 'השפעתו של הרב על התלמיד הייתה גדולה לא רק בתורתו, אלא עוד יותר בהשקפת עולמו ואהבתו הגדולה לארץ-ישראל ולעם ישראל'. אכן, הרב קוק עצמו מעיד על כך ומכנה את הנצי"ב 'מורי ורבי' (ראו פישמן, מרדכי עליאשברג, עמ' ב-ג).

400 מכתב מיום י"ט בכסלו תרמ"ט, גנוי מיכה יוסף, חולון, תיק אלכסנדרוב. ציטטתי מסלייטר, שמואל אלכסנדרוב, עמ' 283 הערה 3.

401 מירסקי, ביוגרפיה, עמ' 171.

402 רבינר, אור מופלא, עמ' לו; נריה, שיחות הראי"ה, עמ' רכט-רל; מירסקי, ביוגרפיה, עמ' 171; שבט, חכמת ישראל, עמ' 330.

403 על דמותו של הרב עליאשברג ועל מערכת היחסים ביניהם ראו מירסקי, ביוגרפיה, עמ' 167-170.

404 ראו גנחובסקי, עליאשברג; שביד, חשיבה מחדש, עמ' 250-257.

405 מירסקי, ביוגרפיה, עמ' 168.

406 שם, עמ' 169. על השפעתו של הרב עליאשברג על הרב קוק רמזו כבר לניר, הרב קוק והציונות, עמ' 15-16, ומירסקי, ביוגרפיה, עמ' 302-303.

407 על תקופתו בבויסק ראו מירסקי, ביוגרפיה, עמ' 171 ואילך.

408 ראו רבינר, אור מופלא, עמ' ל.

409 על הקשר שלו עמם בתקופת בויסק ראו מירסקי, ביוגרפיה, עמ' 207-210.

410 הובא אצל בארי, אוהב ישראל, חלק ה', עמ' 125.

411 ראו נריה, שיחות הראי"ה, עמ' רלו. ספר זה יצא לאור רק בשנת תשע"ד על ידי שחר רחמני תחת השם: 'לנבוכי הדור: המכונה מורה נבוכים החדש' (על שמו, אופיו וזמן כתיבתו של הספר ראו רחמני, מורה נבוכים החדש, עמ' 4-12). בזמן שהותו בבויסק הוא כתב את מאמריו הארוכים ב'הפלט' שפנו, מתוך אותה התנגשות ערכים של מסורת ומודרנה, לקהל הרבני-אורתודוקסי. ההשוואה בין מאמריו שהתפרסמו לספר שלא התפרסם היא עניין למחקר בפני עצמו. התייחסות קצרה לכך ראו אצל מירסקי, שם, עמ' 303.

בשנתו האחרונה של הרב קוק בבויסק, במקביל להצעה לכהן כרב ביפו, הוא קיבל הצעה להיות משפיע רוחני בישיבת טלז.⁴¹² זאת בעקבות התעוררות התנועות החברתיות ששררו ברוסיה ושסחפו את בני הנוער.⁴¹³ על האווירה בישיבת טלז באותם השנים ניתן ללמוד מתיאורו של אחד התלמידים:

והפרצות רבו. לא כימים הראשונים הימים האלה. סערת המהפכה וקסמי ההשכלה החרידו את משנות ישראל והגיעו עד הישיבה, ורוח החירות שהייתה מהלכת בין כתליה הוליכה את חניכיה גם בתחומים שמחוצה להם... איזמל הביקורת שהותר לא ידע גבולות, עצם החירות לשאול ולסתור כבר היה בה כדי להוציא יום אחד את הנער מגן העדן הזוהר של אמונת ילדות תמימה ושלמה, כשחרמש השאלה מתהפך על ראשון ודרכו נבוכה...⁴¹⁴

ההשכלה הילכה קסמים על בני הנוער וחדרה לתוכי הישיבה הליטאית. הרב קוק ביקר בה, ואף השתהה שם למספר ימים שבהם הוא עמד על אופי האתגר לו הוא נדרש.⁴¹⁵ נמצא שספרות ההשכלה ותרבותה היו ידועות לו היטב. לאו דווקא במקורות אקדמיים-פילוסופיים, אלא כנוכחות חיה המשפיעה על החברה היהודית בכלל, ועל בני הנוער שלה בפרט.

ג 2.2: היתכנות – הספרות השפינוזית אליה נחשף הרב קוק

עד כאן נסקר בקצרה הרקע המשכילי אליו נחשף הרב קוק. מתוך רקע זה יש לבור את אפשרות ההיחשפות שלו להגותו של שפינוזה ולדמותו. כפי שהוצג בפרק הקודם, שלהי המאה ה-19 וראשית המאה ה-20 היו משופעות בהתייחסות לשפינוזה. דמות הפילוסוף הכופר עוררה עניין רב בקרב האינטליגנציה היהודית, וסימלה כיוון של יהדות חדשה, שאינה מחויבת לממסד הדתי ולמסורת הכובלת. האם ניתן לדעת למה מתוך זה נחשף הרב קוק? קשה מאוד למצוא ראייה חד משמעית בנושא זה, בוודאי בכל הנוגע לכתבי שפינוזה ולחיבורים אודותיו. יחד עם זאת, מתוך סקירה מקיפה ניתן להגיע לכמה השערות מבוססות למדי.

אליעזר גודלמן שסקר כתבי עת שונים מסוף המאה ה-19 הוכיח, מתוך השוואה טקסטואלית, כי הראייה עקב אחרי כתבי עת עבריים שהופיעו בזמנו.⁴¹⁶ ספרות זו הכילה התייחסות רבות לשפינוזה, וממנה הוא יכול היה ללמוד על 'דרשת הרב ד"ר וועדעלל' שעסקה במחלוקתם של יאקובי ומנדלסון אודות שפינוזה,⁴¹⁷ על מכתב של אברהם קרוכמל שהודפס ובו התייחסות לשפינוזה, כמו גם לדקרט ולקאנט.⁴¹⁸ בעיתונות התקופה ישנו דיווח על אסיפה אנטישמית של 'בית הנבחרים האשכנזי' שבמהלכה נטען כי 'היהודים הנודעים למלומדים, הנם באמת נבערים מדעת ורק בערמתם השכילו לעשות להם שם מלומדים, למשל: שפינוזא היהודי המוחרם האמשרדמי – האמינו לי אדוני, כי היה בור וריק מכל מדע ורק בערמתו הנפלאה, ערמת היהודים, גנב איזה דברי מדע מספרי הפילוסוף קארטעזיוס ויחברם יחד משמו...'⁴¹⁹ עם פטירתו של הרב ד"ר יואל עמנואל מדווחת העיתונות על תולדותיו ועל ספריו: "'מחקרי שפינוזא בספרו חקר אלוה ותורת המדינה" (1870)', 'לתולדות תורת שפינוזא, ביחוד ע"ד ספרו הקצר 'על ה' ועל האדם ואשרו בתבל" (1871).⁴²⁰ עוד מדווחת העיתונות על תערוכה בברלין בה מציג הפסל היהודי אנטאקאלסקי פסל של 'אחיו החוקר המפואר שפינוזא'.⁴²¹ ועל כך ששפינוזה נחשב

412 מירסקי, שם, עמ' 180-181.

413 רבינר, אור מופלא, עמ' מב; נריה, טל הראייה, עמ' קעג-קעה.

414 אטקס וטיקוצ'ינסקי, ישיבות ליטא, עמ' 267.

415 נריה, שיחות הראייה, עמ' שא.

416 גולדמן, יהדות, עמ' 99.

417 מתוך עיתון 'הצפירה' 11.1.1887 עמ' 4. כמה חודשים קודם לכן התפרסמה באותו עיתון כתבה על היהודים בהידעלבערג ובה נכתב כי בזמנו החכם שפינוזא נקרא לבוא לעיר 'להיות שם למורה בביה"מ הגבוה, אך שפינוזא מאן לקחת המשרה הזאת על שכמו כי לא בטח בחפשיית ההוראה הנתונה לו ויירא פן ישימו מעצור לרוחו וישתיקוהו בהתגלות לבו' 'הצפירה' 5.9.1886 עמ' 2. שלושה חודשים מאוחר יותר התפרסם שם כי מאמר חדש מאת ברגמן יצא אודות שפינוזה וטיעונו המרכזי הוא 'כי מימות שפינוזא עד עתה לא צעדה הפלוסופיא קדימה ולא זזה ממקומה אף כמלוא שעל...' 'הצפירה', 19.4.1887 עמ' 3.

418 'עברי אנכי', 2.8.1878 עמ' 6.

419 'הצפירה' 13.4.1893 עמ' 4.

420 'המגיד', 20.11.1890 עמ' 1-2.

421 וכך מתואר הפסל 'הפילוסוף יושב על כסאו, גופו מחציו ולמטה מכוסה באדרת, ראשו נוטה לצד ימין, ידיו משולבות אשה ברעותה, צחוק נעים ומאושר ירחף על שפתיו, מבטי עיניו מעידים, שלבו לא ידע רגז ואי-שלוה, אך אנו מכירים בהם, שחי הוא כעת בעולם אחר: בעולם הרעיון והמחקר'. 'הצפירה' 12.6.1896.

כמי ש'מאיר לעולם כלו בדעת עליון'.⁴²² בעיתונות ישנו הד לעובדה שברתולד אורבך הביא את שפינוזה למודעות היהודית,⁴²³ וכך לאירועים נוספים. התייחסויות אלו, שציינתי רק חלק קטן מהן, כולן בעברית, מעידות על שפע הזדמנויות להיחשף לדמותו של שפינוזה, הן אף נותנות הזדמנות להתרשם ממידת השפעתו על העולם היהודי. בלועזית ישנן שפע התייחסויות נוספות, שאין זה המקום לסקור את כולן, אזכיר רק את ספרו של פרופ' יעקב פרוידנטל, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, שפורסם בליפצייג בשנת 1899 ושכלל לא מעט מן המסמכים הנוגעים לחיי שפינוזה ושפע של קטעים ממכתבים ומאמרים. ספר זה תורגם כעבור עשור לעברית על ידי מ' רובניזון, וייתכן שהרב קוק נחשף אל המקור או אל התרגום.

מהיכן ניתן ללמוד על היכרותו של הראי"ה עם הפילוסופיה של שפינוזה? גולדמן טען באופן ספציפי כי הראי"ה הושפע מספרו של פביוס מיזיס 'קורות הפילוסופיה החדשה'.⁴²⁴ דעה זו אומצה במחקר, ונראה כי ניתן להתייחס אליה ברמה גבוהה של ודאות.⁴²⁵ מכללה ניתן להסיק כי הוא עיין בהערה ארוכה אודות שפינוזה אשר נכללה בספר זה.⁴²⁶ עוד טען גולדמן כי הרב קוק הושפע ישירות מספרו של משה הס 'רומא וירושלים'.⁴²⁷ הס, כפי שכותב מנחם דורמן, 'היה "השפינוזיסט" בהא הידיעה, שכל משנתו הסוציאליסטית והציונית הייתה מעוגנת בהשקפת-עולמו של שפינוזה'.⁴²⁸ ואכן, בספר זה מוצגות טענות נלהבות בעד שפינוזה ותפיסתו הפנתאיסטית. זהו אפוא מקור נוסף שקרוב לוודאי כי בעזרתו נחשף הרב קוק לתפיסה השפינוזית.⁴²⁹

באופן מוכח יותר אבקש לטעון כי הרב קוק נחשף לשלושה ספרים שנפוצו באותה תקופה: הראשון – ספרו של אברהם קרוכמל – 'אבן הראשה', שיצא בוינה בשנת 1871, והוקדש לדיון אודות שפינוזה. השני – ספרו של אליעזר צבי הכהן צווייפל (1815-1888) 'שלוש על ישראל'. ספר זה מורכב ממספר כרכים, וענייניו המרכזי הוא בכרך השלישי שיצא בוילנה בשנת תרל"ג (1873), ושעוסק בהרחבה במשנה השפינוזית ובהשוואתה לחסידות. השלישי – התרגום של שלמה רובין את 'האיתיקה' שיצא בוינה תחת השם 'חקר אלוה: עם תורת האדם' (1885). ספר זה כולל גם מבוא מאת המתרגם בו הוא מציג את תולדות חייו של שפינוזה, את עיקרי משנתו, את הקשר שלה למסורות יהודיות מימי הביניים, וכן את יחס הפילוסופים אליה עד לזמנו הוא. אדון בכל אחד מהספרים הללו בפני עצמו.

'אבן הראשה' – ספרו של קרוכמל בנוי על דו-שיח שכביכול התקיים בינו לבין צבי הירש חיות, ובו הם דנים אודות שפינוזה ומשנתו הפנתאיסטית. עם סיום הספר טוען קרוכמל כי הוא אינו תומך בעמדתו של שפינוזה, וכי יש לו דרך משלו, 'אבל הנני מפרסם שיחה הזו לבל ידח ר' ברוך די שפינוזא ממחנה ישראל עמו... ולהראות בה לרבים כי לרוב יוסיפו וירבו המקנאים אשמתם על אחת שבע מאותן אשר הקנאין פוגעים בס, ולזה אין טוב אך לקרוא דרוור לחקירה...'.⁴³⁰ כלומר, יש להתייחס לשפינוזה באופן ביקורתי אך מאוזן, ובוודאי שאין להדיחו ממחנה ישראל. יש להעמיק חקר במשנתו ולהראות לרבים, הקנאים, שאין הם צודקים בביקורתם הקטלנית.⁴³¹ הרב קוק, כפי שהראיתי לעיל, החזיק בדיוק באותם העקרונות: הוא ביקש להחזיר את שפינוזה לתוך מחנה ישראל, להעמיק חקר במשנתו, ולהפריד בין משנתו המקורית לאופן בו היא הובנה על ידי מתנגדיה. לאורך הספר ניתן להבחין במספר נקודות השוואה בין הרב קוק וקרוכמל: 1. שניהם מסכימים כי

422 אבא אברהם ראקאווסקי, מתוך עיתון 'הצפירה' 2.2.1900 עמ' 3.
423 הצפירה 4.7.1887 עמ' 7-6 (188-199). עיתון המליץ דיווח כי אורבך יחד עם שני מעריצים נוספים קנו את ביתו של שפינוזה בהאג וכי 'על הבית הזה יהיה דבוק לוח עם כתובת להיות לזכרון תמיד כי שם שכנ הפילוסוף שפינוצא' (18.9.1878 עמ' 9).
424 גולדמן, זיקתו של הרב, עמ' 118-122; הנ"ל, יהדות, עמ' 103-112.
425 רוזנק, ההלכה הנבואית, עמ' 47; הנ"ל, אברהם, עמ' 315; הנ"ל, הלכה, עמ' 274. אמנם יש מי שמיעט בחשיבותה של קביעה זו, לדיון על כך ראו מירסקי, ביוגרפיה, עמ' 107 הערה 6.
426 מיזיס, קורות הפילוסופיה החדשה, עמ' 100-103.
427 גולדמן, מחקרים, עמ' 150, 115-117; הנ"ל, ציונות חילונית, עמ' 115-118; הנ"ל, יהדות, עמ' 101-103. גם מיכל לניר מצביעה על הקבלות בין תפיסתו של הרב קוק לזו של הס (לניר, הרב קוק והציונות, עמ' 16-17), וכך גם יהודה מירסקי, ביוגרפיה, עמ' 317-318. אגב, גם לספרו של הס הד בעיתונות התקופה ראו למשל עיתון המגיד 5.9.1888 עמ' 2 (275) ואילך.
428 דורמן, ויכוחי שפינוזה, עמ' 161.
429 גולדמן טען כי בנוגע לתפיסה האימננטית ישנו פער עקרוני בין יחסו של הס לשפינוזה ליחס של הרב קוק אליו (גולדמן, ציונות חילונית, עמ' 116-117). לאור המחקר הנוכחי ייתכן ודברים אלו יצטרכו להיבחן מחדש. בינתיים אציין כי גם גולדמן הסכים כי 'אופי האלהות האימננטית, כפי שתוארה על ידי הס, נראתה לו (לרב קוק)'. שם, עמ' 117.
430 קרוכמל, אבן הראשה, אחרית דבר.
431 שם, עמ' 11.

שפינוזה בסגנונו המעומעם נתן מקום לטעות בו.⁴³² 2. הרב קוק כמו קרוכמל מבקש להחזיר לשפינוזה את שמו – 'ברוך', זאת לאחר שקורטהאלד הדביק לו את הכינוי 'ארור'.⁴³³ 3. קרוכמל מתנגד לשפינוזה מהטעם הקנטיאני, שאי אפשר להוכיח את האל, וכי 'רק רגשנו נפשנו תקבל ליסוד מוסד להאמין בו ולהיטיב את מעלליה'.⁴³⁴ הראי"ה חוזר על עיקרון פעמיים: פעם אחת בקבציו מתקופת בויסק,⁴³⁵ ופעם שניה במאמרו 'דעת אלהים', שם הוא פיתח אותו לכלל שיטת 'האידיאליים האלוהיים'.⁴³⁶ אין משמעות הדברים כי הרב קוק וקרוכמל אוחזים בשיטה אחת. קרוכמל נטה לקבל את שפינוזה, והאשים אנשים 'עקשי לב' בדחיקתו מהקהילה היהודית,⁴³⁷ בעוד הרב קוק היה הרבה יותר אמביוולנטי כלפיו, ואף טען כי 'יד ד' הייתה על ראשי העדה האמשרטרדמית' בהחרימם אותו.⁴³⁸ קרוכמל תיאר את שפינוזה באופן סנטימנטלי, והקפיד להדגיש את אופיו הישר והצנוע,⁴³⁹ ואילו הרב קוק התמקד בפילוסופיה שלו, והתעלם מאישיותו ומאופיו. בין כך ובין כך שניהם הסכימו כי הגותו של שפינוזה אינה מתאימה לרבים, ובכל אופן הם סברו כי היא עתידה להתפשט.⁴⁴⁰ רעיון נוסף שאינו קשור לשפינוזה, ולפיו שני כוחות המתנגדים זה לזה יובילי בהפגשם כח חיובי מחודש, מופיע אצל הרב קוק בתחילת הקובץ 'אדר היקר', וכך גם אצל קרוכמל.⁴⁴¹ נמצא אפוא מספר לא מבוטל של נקודות דמיון בין שניהם, מה שמעלה את ההשערה כי הרב קוק עיין בספר זה.⁴⁴²

'ש'לום על ישראל' – ספרו של צווייפל כוון לשם השכנת שלום בין המשכילים ובין החסידים, וכפי ששמו מעיד עליו. החסידות וההשכלה, החל משלהי המאה ה-18 ובמשך רוב המאה ה-19, ייצגו תפיסות רוחניות וחברתיות מנוגדות ואף עוינות.⁴⁴³ החסידות שללה מראש כל גישה שכלתנית וניתקה עצמה מכל השפעה ודיאלוג עם העולם שאינו יהודי, לעומת זאת היא שמה דגש על חיי רגש והתלהבות. ההשכלה ראתה בחסידות תמונת ראי מהופכת לשאיפותיה, היא התמקדה בדיאלוג עם העולם החיצוני מתוך תפיסה רציונלית ואוניברסלית. חלק ניכר מיצירות הספרות של הזמן הוקדש למאבק בין שתי התנועות, מאבק שגלש גם לתחומי שליטה, פוליטיקה ומלשינות.⁴⁴⁴ צווייפל, ששימש מורה לתלמוד בבית המדרש לרבנים בז'יטומיר, ביקש לשנות את יחס המשכילים לחסידות, ועל דרכו עמדו כבר החוקרים.⁴⁴⁵ אני אבקש להראות הקבלות והשפעות ממשנתו של צווייפל על זו של הראי"ה, בדגש על היחס לשפינוזה.

צווייפל ביקש בעיקר להשכיך שלום בין אדיקות דתית וחיי רגש סוערים ובין ביקורת שכלית והתבוננות אנליטית, וכך גם הרב קוק.⁴⁴⁶ שניהם סברו כי החסידות והמתנגדות קרובות בדיעותיהן, וכי אין כל סתירה בין התלמוד והקבלה, ההלכה והאגדה.⁴⁴⁷ צווייפל, משכיל מתון, היה מטבעו בעל תכונות של סניגור, ודרכו הייתה ללמד זכות על 'כל דבר וכל אחד', אף בעניינים הנראים 'זרים ורחוקים'.⁴⁴⁸ כך גם הרב קוק, שראה לעצמו 'זכות לקרב את הרחוקים, אפילו יותר מהדין הראוי',⁴⁴⁹ תוך שהוא מבקש 'להשלים עם כל נטיות החיים ולהעלותם, לדעת איך לכבד את הבריות כולם, ולהסתכל מתוך מעמדם איך

432 קרוכמל, שם, עמ' 27, 31-32; אדר היקר, עמ' קלג.
433 שם, עמ' 11. לגבי הרב קוק ראו להלן המקור ממנו מופנית הערה 343.
434 שם, עמ' 10-11.
435 קבצים (ב), עמ' מג-מד.
436 ראו להלן סביב הערה 1196.
437 שם, עמ' 12.
438 אדר היקר, עמ' קלד.
439 שם, עמ' 12-13.
440 'רנ"ה: אכן טוב הוא כי המון העם לא יקראו במו... מצ"ח: ובכל זאת תאוה נפשי מאוד כי יוחקו דבריו על לב ההמון ויראה במ אור ישר... רנ"ה: האמת והעת אכן תעשינה פעולתן' קרוכמל, שם, עמ' 39. על גישתו של הרב קוק ראו להלן.
441 שם, עמ' 60.
442 לשם השוואה לא מצאתי כי הרב קוק חוזר על איזו מהביקורות של שד"ל כנגד שפינוזה, מה שמעלה את ההשערה כי הוא לא הכיר ביקורות אלו, או שלא רצה לאמץ אותן. יש לציין כי ביקורתיו של שד"ל התפרסמו בכתבי עת שונים, שיתכן ולאחר שנים כה רבות, לא נמצאו לרב קוק, מה שאין כן ביקורתו של קרוכמל שיצאה כספר שיכל להימצא גם לאחר עשרים ושלושים שנה.
443 רובינשטיין, מבוא, עמ' 7; פיינר, אליעזר צווייפל, עמ' 338.
444 שפיר, השכלה יהודית, עמ' 552; ורסס, החסידות, עמ' 47-48; מאהלר, מלחמתו, עמ' 64-68.
445 רובינשטיין, מבוא; פיינר, אליעזר צווייפל. ולפניהם דובנוב, לחובר, כנעני ועוד. להפניות ביבליוגרפיות ראו פיינר, שם, עמ' 339 בהערות.
446 צווייפל, שלום על ישראל, כרך ג', עמ' 47; רובינשטיין, שם, עמ' 7. על עמדתו שלהרב קוק ראו להלן שער שני פרק א'.
447 רובינשטיין, שם, עמ' 13-14. על יחסו של הרב קוק למפגש בין חסידים ומתנגדים, הלכה ואגדה ראו להלן.
448 רובינשטיין, שם, עמ' 9. 'בנפשי תכונה מילדותי לקרב המרוחקים... מצאתי עצמי תמיד, נעזר על הפשרה ועל ההפיכה בזכות, כעני המהפך בחוררה'. צווייפל, שלום על ישראל, כרך ג', עמ' 7.
449 שמונה קבצים, א' שכו, וראו שם, ה' קנט.

הכול עושה רצון קונו'.⁴⁵⁰ ניתן לראות בבירור כי לשניהם מניעים משותפים. אברהם רובינשטיין, שערך והדיר את כתביו של צווייפל, העריך את מפעלו במילים הבאות:

הוא ניסה לסלול דרכים חדשות בהערכת תופעות רוחניות בישראל וידע להיאבק על דעותיו הבלתי-שגרתיות בעקשנות ובשיטתיות, את החדש ביקש לעגן בישן. ודאי שלא היה מהפכן, אך בשום אופן אין לראותו כשמרן... הוא חיפש את הפשרה, אך בה גופה הכניס את השקפותיו החדשות. חטטן היה בספרים, כדי למצוא סימוכין לדעותיו במקורות קדמונים ובחיבוריהם של בני-הזמן, יהודים ושאינם יהודים. את הכול צירף יחדיו לחבורה אחת, המסכימה כביכול לדעותיו. וכך הופיע צווייפל כממשיך השרשרת, אך למעשה גילה עצמאות רוחנית ומרד במוסכמות.⁴⁵¹

דומה כי דברים אלו מתאימים במדויק לאופיו ולמגמתו של הרב קוק.⁴⁵² ממילא מתברר הרקע המשותף לשניהם, שממנו השלכה גם על היחס לשפינוזה. שמואל פיינר רואה את צווייפל כמי שהשתייך להשכלה המתונה ברוסיה, ולפי הקריטריונים שהוא מציין: התמודדות עם 'הקצוות' בחברה היהודית מתוך זיקה עמוקה לעבר ההיסטורי, מתוך גישה סינתטית והרמוניסטית ומתוך הכרה באחדות האומה הישראלית,⁴⁵³ נראה כי ניתן לשייך גם את הרב קוק לאותו זרם משכילי מתון.⁴⁵⁴ דרכו של צווייפל הייתה לתור אחר נקודת המוצא שבכל דעה, מתוך הנחה שזיהויה יביא לפתרון המחלוקת והפילוג בין הדעות השונות,⁴⁵⁵ וכך גם נקט הרב קוק.⁴⁵⁶ המשכילים הרדיקליים שראו את שפינוזה כמודל זיהו אותו בדמותו של אלישע בן אבויה, התנא ספרי מינין נושרין מחיקו,⁴⁵⁷ וששילם בנידוי את מחיר המרידה במסד הרבני.⁴⁵⁸ הרב קוק כמו צווייפל ראה את עצמו כר' מאיר, שהשכיל לקבל תורה גם מאלישע בן אבויה – 'האחר', ושניסה לצרף את תורתו למסורת ישראל.⁴⁵⁹ הרב קוק כמו צווייפל נטה בבירור להקו האורתודוכסי,⁴⁶⁰ אך גם הוא כמוהו היה מוכן לקיים דיאלוג עם הצד המשכילי, לשאוב משם רעיונות ודרכים לפתח את הגותו שלו. עקרונות ניתן היה להוסיף ולציין קרוי אופי משותפים לשניהם (הכישרון הספרותי, חוסר הסדר, הלקטנות ממקורות רבים ועוד⁴⁶¹), אך נראה שלצורך ענייננו ראוי להתרכז בקווים הרעיוניים.

במסגרת ניסיונו לטיהור התפיסה החסידית בעיני המשכילים כתב צווייפל מאמר ארוך בשם 'אל מסתתר', שבו הוא מצביע על הדמיון בין התפיסה הבעש"טית לתפיסתו הפנתאיסטית של שפינוזה.⁴⁶² בפתיחת הדיון הוא מצטט מן הספרות

450 שמונה קבצים, א' תתקג.

451 רובינשטיין, שם, עמ' 10.

452 ראו שמונה קבצים, ג' רלג. לניתוח מפורט של דרכו של הרב קוק ראו להלן בשער חמישי פרק א'.

453 פיינר, אליעזר צווייפל, עמ' 349-361. פיינר העריך כך את רוב היהודים המשכילים שלא נטשו את החברה היהודית ואת היהדות אל בליקש לאון ולשפר אותה, להוסיף על הישן ולא להחליף אותו (פיינר, ההשכלה, עמ' 256-257).

454 המשכילים המתונים, בניגוד למשכילים הרדיקליים לא ראו עצמם כפורצי-גדר וכפורקי-עול. אדרבה, הם ראו עצמם כמי שמחדשים את היהדות המקורית. משכילים אלו היו את רוב מנינם של משכילי רוסיה במאה ה-19 (אטקס, מבשרי ההשכלה, עמ' 42-43).

455 רובינשטיין, שם, עמ' 11.

456 ראו שמונה קבצים, ה' מז-מח.

457 בבלי, חגיגה טו ע"ב.

458 נטקוביץ', בן אבויה, עמ' 58-60; ז'קונט, שלמה רובין, עמ' 108. מתוך מגוון דוגמאות אביא שתיים נבחרות: 1. משה לייב ליליינבלום שראה עצמו כתלמידו של שפינוזה, ראה עצמו גם כממשיכו ומפיץ תורתו של אלישע בן אבויה. הוא כתב עליו יצירה תחת השם 'משנת אלישע בן אבויה'. הודפסה לראשונה בעילום שם ב'אסיפת חכמים' קעניגסברג, תרל"ח (1878), ואחר כך ב'המאסף' ('להקול') תרל"ט, ולבסוף בשנינויים אחדים בכל כתבי משנה לייב ליליינבלום, כרך שני, קרקא תרע"ב, עמ' 200-280. לניתוח היצירה ומטרותיה ראו פרידלנדר, אלישע, עמ' 243-256. 2. יהודה לייב גורדון פירסם פואמה בשנת 1884 תחת השם 'שני יוסף בן שמעון' ובה קנון של דמויות המזוהות עם ההשכלה, ובראשן: אלישע בן אבויה, אוריאל דקוסטה ושפינוזה (ראו כתבי יהודה לייב גורדון: שירה, תל אביב 1950, עמ' קסא). לניתוח היצירה ראו נטקוביץ', בן אבויה, עמ' 55-56, 71. עוד על דמותו של אלישע בן אבויה בעיני ההשכלה ראו בארי, תרבות רעה, עמ' 20-23 ובהרחבה אצל נטקוביץ', גיבור ההשכלה, עמ' 39-67.

459 רובינשטיין, שם, עמ' 11; פיינר, אליעזר צווייפל, עמ' 373, וראו צווייפל, שלום על ישראל כרך א', עמ' 28-29. לפנייהם עשו זאת גם אחרים לדוגמה מאיר לטריס, שתרגם ויחד את 'פאוסט' של גתה תחת השם: 'בן אבויה: שיר על משוכת חיי אלישע בן אבויה אשר הלך בנפלאות ממנו בחקר ליבו ויתמכר לשאול ולשטן המשחית', וינה 1865. לתרגום זה הוסיף לטריס אחרית דבר בה הוא מתאר כיצד ר' מאיר התפלל עבור נפשו של בן אבויה וגאל אותו מהגיהנום (לניתוח היצירה ולדוגמאות נוספות ראו נטקוביץ', בן אבויה, עמ' 67-69). בן אבויה נתפס במסורת כמי שקיצץ בנטיעות (בבלי, חגיגה, יד ע"ב), וכך תפס הראי"ה את שפינוזה כמי שקיצץ בנטיעות (ראו להלן עמוד 145 הערה 1161). על היותו של ר' מאיר דמות מופת ומודל לחיקוי עבור הרב קוק ראו להלן.

460 רובינשטיין, שם, עמ' 11-12.

461 רובינשטיין, שם, עמ' 12-13.

462 צווייפל, שם, עמ' 43-116.

היהודית מבחר התייחסויות שונות לשפינוזה.⁴⁶³ בין השאר הוא מביא מדבריהם של שד"ל, שניאור זקס, שלמה רובין ומשה הס, ובנוסף מצטט ממאמרים שהתפרסמו בספרים ובכתבי עת שונים (התחיה, השחר ועוד). התייחסויות מגוונות אלו משתרעות על כל טווח האפשרויות: החל מדחייתו של שפינוזה כמי ששנה ופירש מעדת ישראל, וכלה בטענה שדעתו של שפינוזה היא הדעה האמתית והמקורית של המחשבה היהודית. ניתן לשער שהרב קוק עיין בליקוט זה, ובאמצעותו התוודע לפולמוס סביב המשנה הפנתאיסטית-שפינוזית. השערה זו נתמכת בעובדות הבאות:

1. באחת הדעות המובאות בספרו של צווייפל נכתב כי ההבדל בין דברי שפינוזה ודעת המקובלים היא 'שהמקובלים, הליטו והעטיפו דבריהם במעט ההסתר והסוד, ושפינוזה הסיר המסוה וגלה פרכת המסך'.⁴⁶⁴ בהמשך אראה כי הרב קוק עשה שימוש ברעיון זה במאמר 'דעת אלהים', שבו הוא ביקר את שפינוזה בחריפות על נכונותו לחשוף את הסוד.⁴⁶⁵
2. עוד הביא שם צווייפל כי 'אחרי שנעתקו ספרי שפינוזה גם לשפת קדשנו, מן הראוי וההכרחי, ודבר שהשעה צריכה לו הוא, לסוככו במגננו ולהצילו מידי הטעויות שטעו הטועים שנתלו בדבריו'.⁴⁶⁶ כפי שהוצג בתחילת הפרק, גם הרב קוק, מפני אותו הטעם, ראה לעצמו הכרח להתמודד עם הפנתאיזם השפינוזי.
3. הרב קוק טען כי תהליך צירופו של שפינוזה החל במנדלסון ונמשך בבעל שם טוב: 'המתחיל לצרפו הרמבמ"ן, ולא גמר את תיקונו. אבל הבעש"ט צרפו בלא ידיעה את מי הוא מצרף...'.⁴⁶⁷ טענה זו עומדת בלב ספרו של צווייפל המנסה להצביע על הקשר העמוק בין הפנתאיזם השפינוזי לתפיסתו של הבעש"ט. גם צווייפל תלה את ראשית הזיכרון במנדלסון.⁴⁶⁸
4. הרב קוק טען כי חלק ממשיכיו של שפינוזה לא הבינו את דעתו על נכונה – 'בעת החדשה בשורש שרשה פגשה כל המהומה האלילית את חלק מנחשלי עמנו עד שמצאה מקום ע"י שפינוזה, שנתגלגלה בפשיטת ולבישת צורה בשיטות שונות שהרעיון היסודי שלו הוא גורמם העיקרי... לכל הפחות לפי הבנת רוב העולם בו'.⁴⁶⁹ טענה זו מצויה בספרו של צווייפל, שמביא כי 'רק אשר לא ירדו לעומק דעת החכם הזה (=שפינוזה), היו כמתעתעים בדבריו'.⁴⁷⁰
5. צווייפל ניסה לקשור בין כפירתו של שפינוזה לכפירתו של אלישע בן אבויה,⁴⁷¹ וראה את עצמו כדגם של ר' מאיר שמתאמץ לתקן גם את הכופרים. גם הרב קוק רמז לקשר כזה, וגם הוא השווה את דרכו שלו עם דרכו של ר' מאיר הלומד תורה מ'אחר', כך הוא כתב ביחס לשפינוזה: 'בעמל רב, ונסיון כביר, הננו מוכשרים להוציא גם מהרמון הזה, המעובה בקליפתו, איזה תוך תמציתי, הראוי להתקיים אחרי מירוקו ליבוננו וצירופו'.⁴⁷² בעודו רומז לר' מאיר אשר 'מצא רימון – תוכו אכל קליפתו זרק'.⁴⁷³ באיגרת לרב לינטופ, בה הוא כתב על הצורך בתיקון נשמות הרשעים בדורות שעברו, הוא הוסיף רמז לאותו עניין, וכתב: 'ולא נסוג אחור גם מלמוד תורה מאחר באותה שעה שרכב על הסוס בשבת'.⁴⁷⁴
6. בהמשך לאמור בסעיף 2, הרב קוק כתב כי עם סוף תיקונו וזיכוכו של שפינוזה, 'וכשיגמר הענין לגמרי יהיה יוצא מכלל אורו ויבוא לכלל ברוך'. דברים אלו מהדהדים את מילותיו של צווייפל:

יהיה איך שיהיה, אם שתהיה דעת שפינוזה בעצמה נקיה וטהורה, כמו שכתבו קצת מחכמינו, ורק מפני שלא דקדקו, היטב בדבריו טעו האחרונים בהם, ותלו בו מה שתלו, או שלא רק דבריו, אבל גם דעתו צריכה תקון וצירוף וזכוך,

463 צווייפל, שם, עמ' 47-51.
464 צווייפל, שם, עמ' 49. אגב, רעיון זה מופיע כיום גם אצל משה אידל, אלוהים או הטבע, עמ' 101.
465 להלן שער שלישי, פרק ג.
466 צווייפל, שם, עמ' 49.
467 קבצים, עמ' קמו. פנקס "ראשון ליפו" פסקה קיו. לציטוט המלא ראו להלן המקור ממנו מופנית הערה 917, בעמ' 111.
468 צווייפל, שם, עמ' 56, 61-62, 116.
469 אדר היקר, עמ' קלג. על כך עמד כבר מרדכי דאדון, דפוסי תגובה, עמ' 273-274.
470 צווייפל, שם, עמ' 50. ועוד הוא טוען כי דברי הרמב"ם 'הם הם דברי שפינוזה אחרי דיוק רב, והם הם דברי הבעש"ט ז"ל עם הדייקנות במאמריו ובמאמרי תלמידיו... כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם וגו' (שם, עמ' 116).
471 צווייפל, שם, עמ' 61. על דמותו של אלישע בן אבויה כמי שנדחה מפני שעסק בפילוסופיה ראו אינברג, אלישע בן אבויה.
472 אדר היקר, עמ' קלד-קלה.
473 תלמוד בבלי, מסכת חגיגה דף ט"ו עמוד ב'.
474 אגרות א', אגרת קיב, עמ' קמב-קמג.

ושאחרי הצורך והזכר לבוא בקהל ולהתקבל ברצון מאת המאמינים... ברוך אשר התחיל, ומברך אשר גמר; או ברוך אשר חשב ומברך אשר אמר...⁴⁷⁵

הביטויים 'תיקון' ו'צירוף' בקשר לתורתו של שפינוזה משותפים לשניהם, וכך גם משחק המילים בין שמו הפרטי של שפינוזה להיתר החרם שיתירו 'לבוא בקהל'.

לבסיס הפילולוגי והרעיוני ניתן לצרף שתי נסיבות היסטוריות התומכות בהשערה כי הרב קוק היה חשוף לספרו של צווייפל. ראשית, אחד מידידיו של צווייפל היה הרב חיים ברלין, בנו של הנצי"ב.⁴⁷⁶ על הקשרים בין הרב קוק ובין הנצי"ב יורחב בהמשך. יתכן כי בדרך זו התוודע הרב קוק לכתביו של צווייפל. שנית, ידוע כי צווייפל השפיע על ברדיצ'בסקי, שמצא גם הוא קירבה רעיונית בין חסידי חב"ד לערכים משכיליים.⁴⁷⁷ הרב קוק הכיר את ברדיצ'בסקי וגם הוא כתב על הקשר בין חסידות חב"ד לתפיסה הפנתאיסטית.⁴⁷⁸ אין בכל האמור בכדי להוות הוכחה חד משמעית על קריאתו של הרב קוק בכתבי צווייפל, אולם לקווי הדמיון המצטברים עד כאן משקל משמעותי. הרב קוק לא העתיק מצווייפל, ולא היה שותף למסקנתו כי 'הבעשטנות הצרופה... והשפינוציזמוס הצרופה הן הן במקורן ובעצמן שטה אחת בעיניה'.⁴⁷⁹ דרכו של הרא"ה תוצג בשער השלישי. בשלב זה ניתן לסכם כי מבחינת שאלת החשיפה וההיכרות עם המשנה השפינוזית דומה כי ספרו של צווייפל עשוי בהחלט להוות מועמד מתאים.

לגבי ספרו של רובין 'חקר אלוה: עם תורת האדם' (1885) כבר צוין לעיל כי ספר זה משך תשומת לב רבה בספרות היהודית במזרח אירופה.⁴⁸⁰ מבחינה עניינית ניתן להצביע על מספר קשרים בין רעיונותיו של הרב קוק לרעיונותיו של רובין. בהקדמה לספר ציין רובין את הקשר בין שפינוזה לעם ישראל ולחכמת ישראל: 'כי אחינו עצמנו ובשרינו הוא בגופו ובנפשו... כי רוח חכמת ישראל מדברת מתוך גרונו, ורוח חכמי ישראל סמכתהו להפנות עורף אל רבו הנוצרי קארטעזוס ולבנות לו כמו רמים מקדשו בשמי היהדות'.⁴⁸¹ גם הרב קוק כתב על שפינוזה שדעותיו התאפשרו בזכות היותו 'איש מזרע ישראל, שהמחשבה של האחדות האלהית הכתה שורש כל כך חזק בנפשו'.⁴⁸² רובין כתב כי רוב קוראי האתיקה 'לא באו עד תכונתו, ולא ירדו לסוף דעתו', ולכן הוציאו את דיבתו ואמרו שהוא כופר בעיקר.⁴⁸³ גם הרב קוק, כפי שהוצג לעיל, טען כי יש פער בין הבנת 'רוב העולם' את דבריו להבנתם של יחידים. רובין מביא את גתה שציין כי שפינוזה הוא אבי הפילוסופיה החדשה,⁴⁸⁴ וגם הרב קוק טען כך כפי שכבר הוצג לעיל.⁴⁸⁵ גם הרעיון שיש אפשרות לתקן את שפינוזה ולהחזירו לכלל ברוך, כמו גם ההבנה שמנדלסון התחיל בכך, נרמזים אצל רובין שכתב כי 'הרמבמ"ן לחם מלחמת תנופה בעד שפינוזה',⁴⁸⁶ ושהכתרות המסיימת את המבוא שלו היא 'גם ברוך יהיה'.⁴⁸⁷ רובין מזכיר שם גם את ספרו של קרוכמל 'אבן הראשה', שאת הקשר הרעיוני בינו לבין הרב קוק ראינו לעיל. מבחינה פילולוגית השתמש רובין בביטוי 'אל מסתתר בחביון עזו' כדי לציין את התפיסה הפנתאיסטית של שפינוזה,⁴⁸⁸ וגם הרב קוק, כפי שאראה בהמשך, השתמש בביטוי זה כדי לרמוז לעמדה

475 צווייפל, שם, עמ' 63-63.
476 פיינר, אליעזר צווייפל, עמ' 349.
477 פיינר, שם, עמ' 378-379.
478 ראו להלן בהמשך הפרק.
479 שם, עמ' 63.
480 לעיל עמ' 21.
481 רובין, חלק אלוה, עמ' vii. עוד התבטא רובין לגבי ספרו של שפינוזה 'כי מילדי העברים הוא... גאון עמנו, החושב הגדול אשר לא קם כמוהו בכל עמי הארץ... כי גם חוטר הפילוסופיא החדשה יצא מגזע ישראל לאור עמים' (שם, עמ' v-vi, וראו עוד שם עמ' xl-xliv).
482 אדר היקר, עמ' קלד-קלה. אגב, כבר היגל טען ששיטת שפינוזה המבטלת את הדואליזם נובעת מיהדותו (היגל, שפינוזה, עמ' 252), וכך גם שניאור זקס (מאמר ב'התחיה', צוטט אצל צווייפל, שלום על ישראל, כרך ג', עמ' 49). כאן הרב קוק מאשר הבנה זו.
483 שם, עמ' xxix הערה, liii.
484 שם, עמ' lvii.
485 הערות 291, 292.
486 שם, עמ' lvi.
487 שם, עמ' lvii.
488 שם, עמ' xxviii. הוא מציין כי גם זק"ש השתמש בביטוי זה לציין עמדה פנתאיסטית (שם, עמ' xlix).

פנתאיסטית.⁴⁸⁹ עוד אציין את הביטוי 'הכרה של אלהים' (Dei cognitionem) אותו תרגם רובין 'דעת אלוהים'. ייתכן כי שם מאמרו של הרב קוק 'דעת אלהים' שכוון גם כנגד תפיסתו של שפינוזה,⁴⁹⁰ לקוח מתרגום זה.

בהקשר של רובין אציין שוב את ספרו 'מורה נבוכים החדש', בו הוא ניסה להציג את המשנה השפינוזית כעיקר היהדות. לעיל כבר כתבתי לעיל כי ספרו של הרב קוק, שנכתב תחת אותו השם, אמור היה לשמש אלטרנטיבה לאותם הנבוכים, אלא שבניגוד לרובין הרב קוק לא קשר כתרים כה מפוארים לראשו של שפינוזה, והיה רחוק מלאמץ את משנתו בשתי ידיים.⁴⁹¹ גם הקשרים הללו אינם חד משמעיים, אך הם מאוד מסתברים מבחינה היסטורית ונתמכים גם בראיות פילולוגיות וענייניות.

לגבי מקורות נוספים טרם נמצאו עדויות ברורות, הגיוני לשער כי הרב קוק התוודע לספרו של הלל צייטלין 'ברוך שפינוזה – חייו, ספריו ושיטתו הפילוסופית' (תר"ס, 1900). הזכרתי לעיל את הביטוי המשותף לשניהם בדבר שיטתו של שפינוזה כ'קרח נורא'. מבחינה פילולוגית קשה למצוא התאמות חד משמעיות שיצביעו על קשר ודאי בין הרב קוק לספר זה. גם היחס של צייטלין לשפינוזה שונה מיחסו של הרב קוק, אולם יש התאמה בגישה הכללית. צייטלין העיד על עצמו כי 'ביחס אל שפינוזה עצמו נזהרתי מסוביקטיביות יתרה, ואף גם מאוביקטיביות יתרה. הלמוד המדעי, ההכרה הפנימית ורחשי הלב צריכים להיות ממוזגים בתולדה'.⁴⁹² גישה שכזו מאפיינת גם את הרב קוק, אשר העיד על עצמו כי יש לו קרבה נפשית לשפינוזה, ועם זאת בחן את שיטתו וביקר אותה באיזמל מנתחים.⁴⁹³ ספרו של צייטלין, בשונה מהספרים העבריים שהתפרסמו לפניו, דן לא רק בתפיסה הפנתאיסטית של שפינוזה, אלא גם בהשלכותיה על תחומים שונים: נפש האדם, המוסר וההכרה. יתכן ודיוניו השונים של הרב קוק בתחומים אלו, שכפי שאראה בהמשך יש בהם הקבלות לפנתאיזם השפינוזי,⁴⁹⁴ הושפעו מספר זה. הקשרים בין הרב קוק והלל צייטלין ידועים ואין זה המקום להרחיב עליהם, אולם לא מצאתי כי אלו החלו לפני בואו של הרב קוק לארץ. מידע שכזה, במידה ויתגלה, יוכל לתמוך בהשערה כי הרב קוק נחשף לספר.

נראה אפוא להסכים עם טענתה של שרלו הקובעת כי הגותו של הראי"ה 'התעצבה תוך כדי ניהול דיאלוג סמוי וגלוי עם יצירות והשקפות אחרות'.⁴⁹⁵ שרלו מוסיפה, ובצדק, כי הראי"ה 'משוחח ומנהל דיאלוג ופולמוס בו-זמנית עם מושאים רבים: נציגים של כתות, דתות וזרמים שונים, הן בהגות היהודית והן בהגות הכללית; הן בתקופה העתיקה, הן בימי הביניים, והן בזמן החדש'.⁴⁹⁶ הפולמוס עם שפינוזה הוא ללא ספק אחד מהדיאלוגים שעיצבו את הגותו, דיאלוג שהתנהל הן באופן גלוי והן באופן סמוי, ושפינוזה הוא נציג של זרם שקיים 'הן בהגות היהודית, הן בהגות הכללית'. דב שוורץ טוען כי הרב קוק הסתמך לעיתים על קיצורים וסיכומים, ולא דווקא התוודע לפילוסופיה השפינוזית מכלי ראשון.⁴⁹⁷ אולם, אין זה מכריח שהוא לא הבין אותה לאשורה. לאור פרסומה הנרחב והממצה למדי של התפיסה השפינוזית, ולאור הדיון האינטנסיבי במשמעותה, מסתבר ששפע אפשרויות היו זמינות עבורו להבנתה. בכל מקרה נראה שיותר משהתכוון הראי"ה להתמודד עם שפינוזה הוא ביקש להגיב לרוחות הזמן. השפינוזיזם היה לו חשוב משפינוזה. בהסתייגות זו אינני רומז שהרב קוק לא הבין את שפינוזה נכוחה. אדרבה, ניתוח קצר של התייחסויותיו מצביע על הבנה עמוקה של תורתו ושל השפעתו, ולכך אני רוצה להקדיש את השורות הבאות, במהלכן אציג כמה מעמדותיו של הרב קוק שמראות עד כמה הוא עמד במדויק על התפיסה השפינוזית.

ראשית, הרב קוק היה מודע לכך שהפילוסופיה השפינוזית 'מתאימה לרגשי הזמן החדש',⁴⁹⁸ ואכן ראינו את הפופולריות של התפיסה השפינוזית בתנועת ההשכלה בפרט, ובאירופה של מפנה המאות בכלל. עוד טען הרב קוק כי שפינוזה היה יכול עם מספר פירושים וביטויים 'נכונים' להתקבל כאחד מחכמי ישראל. ידיעותיו הרבות של שפינוזה

489 ראו להלן עמ' 247.

490 ראו שער רביעי א, שער חמישי ב.

491 על כל פנים, שניהם – רובין והראי"ה – ראו את הרמב"ם כמודל מפשר שראוי לצעוד בעקבותיו.

492 צייטלין, ברוך שפינוזה, עמ' 4.

493 ראו בהמשך, בשער השלישי.

494 להלן בשער הרביעי.

495 שרלו, שיטת המוסר, עמ' 96.

496 שרלו, שם, עמ' 100.

497 שוורץ, הגותו הפילוסופית, עמ' 22 הערה 45.

498 קבצים (ב), עמ' עג.

בבלשנות עברית, בספרות המקראית ובהגות היהודית של ימי הביניים הן מן המפורסמות שאינן צריכות ראייה. לגבי יכולתו הפרשנית אסתפק בדוגמה אחת מיני רבות. בפרק הרביעי מ'מאמר תיאולוגי-מדיני' הוא מתייחס לציווי שלא לאכול מעץ הדעת טוב ורע וכותב: 'דומה, שמשמעות הדבר הזה היא, כי אלוהים ציווה לאדם לעשות טוב ולדרוש טוב ולשם הטוב, ולא במידה שהוא היפוכו של הרע, כלומר שידרוש טוב מאהבת הטוב ולא מיראת הרע'. הנה יכולתו לשמש כפרשן פילוסופי של המקרא. שנית, לרב קוק יש תובנה משמעותית בקשר לתפקידה ההיסטורי של העמדה השפינוזית:

השיטה השפינוזית... היא חוללה את העת החדשה...⁴⁹⁹

בעת החדשה בשורש שרשה פגשה כל המהומה האלילית את חלק מנחשלי עמנו עד שמצאה מקום ע"י שפינוזה, שנתגלגלה בפשיטת ולבישת צורה בשיטות שונות שהרעיון היסודי שלו הוא גורמם העיקרי... לכל הפחות לפי הבנת רוב העולם בו, שהיא תולדה מוכרחת מסגנונו...⁵⁰⁰

...מוכשרת הכפירה השפינוזית [...] להיות סבה ראשית לכמה שיטות תיאוריות צוררות לישראל...⁵⁰¹

ציטוטים אלו מורים שלדעת הרב קוק השיטה השפינוזית היא שעומדת בבסיס העידן המודרני, וממנה מפכות כמה וכמה שיטות המנוגדות לדת. אכן ישנה הסכמה על כך שיסודות התרבות המודרנית נעוצים בגישת החילונית ששפינוזה היה ממבשריה.⁵⁰² הגם שתפקידו ההיסטורי של שפינוזה בתהליך הנאורות אינו חד-משמעי: ג'ונתן ישראל מייחס לו תפקיד מכריע,⁵⁰³ ולעומתו, אחרים רואים בו אחד מיני רבים.⁵⁰⁴ ברם, לעניינו, אין בוויכוח היסטורי זה בכדי להעלות או להוריד. מבחינה תרבותית מוסכם ששפינוזה היווה סמל לחילוניות, בוודאי בהקשר היהודי.⁵⁰⁵ בנוסף, הרב קוק היה מודע לשפע ההשלכות שמוצאן בתפיסה השפינוזית, שממנה נולדו 'כמה שיטות' ו'שיטות שונות', שחלקן 'צוררות לישראל'.⁵⁰⁶ עובדה זו, על אף כלליותה, גם היא מוסכמת במחקר.⁵⁰⁷ עוד בנוסף, הרב קוק עמד על כך שישנן אפשרויות שונות בהבנת המשנה השפינוזית (הבנת רוב העולם, לעומת הבנתם של בודדים), וגם על כך שיש הבדלים בין תוכן המשנה השפינוזית לסגנון כתיבתה. טענות אלו, כפי שהוצג לעיל, היו מקובלות בשיח המשכילי, והן מצביעות על התמצאותו בשדה השיח הרלוונטי. אסיים בשתי טענות נוספות של הרב קוק כלפי השפינוציזם: האחת, השפינוציזם הוא גלגול של האלילות והמשך של העבודה זרה.⁵⁰⁸ טענה זו מושמעת כיום על ידי עמוס פונקנשטיין הכותב: *Spinoza did not say of God that he has a body; his God is body.*⁵⁰⁹ וכך כותב גם שי פרוגל: 'שפינוזה, שמאשים את הדתות בהאנשה של אלוהים המבוססת על פחדיו של האדם, יוצר אלוהים בצלמה ודמותה של תבונת האדם'.⁵¹⁰ והשנייה, כאשר הרב קוק מנתח את מגמתו של שפינוזה, הוא כותב כי היא מיועדת: 'לחזור לנקודת הקטנות והילדות, והוא דוקא למה שמופלא ומוכסה, – לעצמות האלהים. ועם זה באה התולדה לעשות את המבוקש האלהי למין מקצוע של מחקר מיוחד, שהאדם עוסק בו מעט, הולך עמו קרי וארעי והופך ממנו פניו'.⁵¹¹ זהו ניתוח שלא מצאתי לו הד במחקר, אך הוא מצביע על עובדה שלעיתים נוטים לשכוח אותה: שפינוזה עוסק באלוהים ומנתח אותו כמושג הכולל בתוכו הכול, אך למעשה מתוך ספרו הגדול 'אתיקה' רק החלק הראשון ('על אלוהים') עוסק במושג זה. שאר החלקים עוסקים באדם,⁵¹² ובתפיסת החירות.⁵¹³ שפינוזה אכן התייחס לנושא האלוהי כנושא חשוב אך ספציפי, ולאחר מכן הוא 'הופך ממנו פניו'. נמצא כי הרב קוק בקי בסוגיית השפינוציזם

499 הראי"ה, קבצים, עמ' קמו. פנקס "ראשון ליפו" פסקה קיז.
500 אדר היקר, עמ' קלג. על כך עמד כבר מרדכי ראדון, דפוס תגובה, עמ' 273-274.
501 שם, עמ' קנג.
502 אריאלי, העת החדשה, עמ' 166.
503 ישראל, השכלה רדיקלית, הקדמה.
504 שוורץ, שפינוזה, עמ' 4-5.
505 שוורץ, שם, עמ' 4-8.
506 ייתכן וכוונתו לתפיסתו של ניטשה. על היחס בין התפיסות של שניהם ראו רפפורט, הרב קוק וניטשה.
507 ראו שוורץ, שם, עמ' 9.
508 ועל כך ראו עוד להלן הערות 1152, 1153.
509 פונקנשטיין, תיאולוגיה, עמ' 24.
510 פרוגל, הולדת החילונית, עמ' 150.
511 אדר היקר, עמ' קלג.
512 חלק שני – 'על הנפש', חלק שלישי – 'על מקור הריגשות וטבען'.
513 חלק רביעי – 'על שיעבוד האדם או על כוחן של הריגשות', וחלק חמישי – 'על עוצמת השכל או על חירות האדם'.

ובפולמוסים השונים הכרוכים בה.⁵¹⁴ גם אם ניתן להתווכח על תוכנה זו או אחרת הרי שבאופן כללי אי אפשר לבטל את התייחסותו לשפינוזה בטענה שהוא לא היה מודע לה באופן מספק או שלא ירד לעומקה.⁵¹⁵

פרק ד – סיכום ומסקנות

השפעתו הכבירה של שפינוזה על העידן המודרני אינה מוטלת בספק. הוא אחד מאבות המהפכה ביחס בין הפילוסופיה והדת. אם בעולם הימי-ביניימי הייתה הפילוסופיה לשפחתה של האמונה, אזי דקרט הוא מי שניסה להפריד ביניהם, ושפינוזה הוא זה שהשלים את המהפך: ממנו ואילך הפילוסופיה היא הגבירה, ובכוחה לקבוע את גבולות הדת ומשמעותה.⁵¹⁶ ממנו ואילך הדת נבחנת בכלים רציונליים וכפופה לחוק התבוני. שפינוזה אמנם חרת על טבעתו את המילה 'זהירות', אך זה לא מנע ממנו לבטא את משנתו באופן ברור.⁵¹⁷ באופן מפורש הוא כפר בתפיסות הדתיות המקובלות, וטען למען כפיפות הכנסייה לסמכות המדינה. דמותו היוותה סמל תרבותי, באשר הוא, יותר מהוגים אחרים, היה מוכן לשלם על דעותיו מחיר אישי. הגותו וגישתו הרציונליות השפיעו על כלל התרבות האירופית. בשיאה, החל מסוף המאה ה-18 ועד לראשית המאה ה-20, היא אף שלטה במרחב הגרמני.⁵¹⁸

מבחינה יהודית ניכרה השפעתו של שפינוזה על תנועת ההשכלה, החל ממשא מנדלסון, המסמן את ראשית התנועה, ועד שלמה רובין, והלל צייטלין שפעלו במקביל לרב קוק. ספרות ההשכלה בעידן מפנה המאות, על אף שלא הרבתה לעסוק בנושאים פילוסופיים חמורים, הזכירה את דמותו של שפינוזה שוב ושוב, ציטטה מכתביו והגיבה על רעיונותיו.⁵¹⁹ השפעת ההשכלה על הרחוב היהודי בעידן זה חרגה מעבר לעיסוק אינטלקטואלי; היא העלתה את שאלות הזהות במלוא העוצמה, ועירערה את האיזון בתוך החברה היהודית. עם תום המאה ה-19 הגיעה הקהילה היהודית אל מעבר לשיא של התקוות לאמנציפציה ולשוויון הזדמנויות. יהודי מזרח אירופה, שסבלו התנכלויות ופרעות, החלו בהגירה מסיבית אל עבר העולם החדש, מה שהוביל להתפרקות המסגרת הקהילתית.⁵²⁰ במערב אירופה רבים משכבת היהודים המשכילים ניתקו קשר עם היהדות, ולכל הפחות עם אורח החיים האורתודוקסי. כך מצאה עצמה יהדות אירופה במשבר כולל: כלכלי, לאומי, חברתי ורוחני.⁵²¹ בשעת משבר שכזו תגובה דתית היא לא רק עניין פילוסופי, אלא גם צורך חברתי ותרבותי. הרב קוק, כפי שעולה ממאמריו המוקדמים, זיהה את המשבר, מיקד אותו בצד האינטלקטואלי-ספרותי, וראה לעצמו שליחות להגיב לו. את שורשי

514 קביעה זו מבוססת גם מבחינה מחקרית. דניאל שוורץ כותב כי אין עוררין על כך ששפינוזה נחשב על ידי דורות של הוגים כאבי החילוניות והמודרניות (שוורץ, שפינוזה, עמ' 5).

515 בפרק זה התייחסתי להיכרותו של הרא"ה עם השפינוזיות עד לשנים בהם הוא כתב את התייחסויות המרכזיות שלו לשפינוזה, קרי עד לתחילת מלחמת העולם הראשונה. לאחר מכן יכול היה הרב קוק להתוודע לשפינוזה דרך תלמידו, הרב הנזיר, שמעיד כי הם ניהלו מספר שיחות אודות שפינוזה. בנוסף, הוא יכול היה להתוודע לשפינוזה באמצעות קשריו עם הלל צייטלין אשר עמו הוא עמד בקשרי מכתבים (על כך ראו מאיר, תשוקת הנשמות, עמ' 773-774 וראו שם בהערה 7). צייטלין הוציא בשנת תר"ס (1900) ספר שכולו הוקדש לשפינוזה, ויתכן שבחילופי המכתבים ביניהם יש התייחסות גם לסוגיה זו, אולם, מכיוון שמכתבים אלו אינם בפנינו בחרתי שלא להתייחס לאפשרות זו.

516 ראו שפיר, השכלה, עמ' 504-505.

517 ליאו שטראוס כתב כי שפינוזה נקט בלשון אוטורית על מנת להסתיר את כוונותיו האמתיות, אך הוא התכוון בעיקר ל'מאמר תיאולוגי-מדיני' (שטראוס, רדיפה, עמ' 240-282).

518 ראו לעיל הערה 250.

519 תקופת 'מפנה המאות' זו השתרעה על פני השנים 1890-1914 והתאפיינה בהתנגדותם של אינטלקטואלים אירופים לרציונליזם המערבי, בנהייה אחרי מיסטיקה ובשיבה אל המיתוס (מרגולין, מקדש האדם, עמ' 8 הערה 26). עוד על אפיונה של תקופה זו ראו מנדס-פלור, מפנה המאה, עמ' 623-629.

520 פרקל רואה זאת כתקופה השלישית והדרמטית ביותר בהיסטוריה של היהדות המודרנית. הוא תוחם תקופה זו בין השנים 1881-1917, אז נוצרת הגירה המונית של יהודי מזרח אירופה אל עבר המרכזים החדשים, בעיקר ארה"ב (פרנקל, שם). אליעזר שביד טוען שמבחינת ההגות היהודית שם מתחיל המפנה, ולפיכך מאז ואילך יש לדבר על 'התחלה חדשה' (שביד, המאה ה-20, עמ' 12, 19-22).

521 פרקל, חזון ופוליטיקה, עמ' 1-2. ובמילותיו של אליעזר שביד: 'המפגש עם התרבות החילונית ברמותיה השונות העלה גם את הספקות ברמות שונות של ביסוס האמונה באל הנותן תורה לעמו ומחייבו לחיות על פי מצוותיה. האם יכולה היהדות, כאורח חיים של תורה ומצוות, לעמוד במבחנו של אורח חיים חילוני, שתכליתו מיצוי היכולת הגנוזה באדם? ... האם אפשר לקיים את האמונה בהתגלות אלוהית ובמתן תורה על היסודות הפילוסופיים של תבונת האדם המחוקקת לעצמה? והאם אפשר לקיים את העדויות של מקורות היהדות בתחום ההיסטוריה ובתחום דעת העולם – מול הישגי המחקר המדעי בכל התחומים הללו? האין היהדות נראית, לאור כל ההישגים הללו, כאנכרוניזם רוחני גמור?' (שביד, המאה ה-19, עמ' 15. וראו שם את המשך תיאור המשבר, עמ' 16-18).

המשבר הוא זיהה בשפינוזה כהוגה – מצד אחד, וכמודל לחיקוי והערצה – מהצד האחר. הפנתאיזם הנו חלק מהמארג היסודי של התרבות המודרנית השמה יתבה על תבונת האדם, ואישיותו של שפינוזה היא דוגמה ומופת לנטישת הדת ולהיפוך הערכים המסורתי. ההתמודדות עמו הייתה צורך השעה.

עד כמה הפילוסופיה השפינוזית הקרינה על הגותו של הרב קוק? אליעזר גולדמן כתב כי ישנו פיתוי לייחס לפילוסוף זה או אחר השפעה על הרב קוק,⁵²² ואכן, קיימים ניסיונות רבים להשוות או לעמת בין גישתו של הרב קוק לזו של פילוסופים שונים, ולהצביע על קשרים כאלו ואחרים,⁵²³ אלא שלרוב לא ניתן למצוא סימוכין לקשרים אלו בכתביו שלו. לגבי שפינוזה המצב שונה: הקשרים וההתייחסויות מפורשים, ואף חוזרים על עצמם שוב ושוב. ניסיון לבחון מהיכן הגיעו הדיו של שפינוזה לאוזניו של הראי"ה העלו את הספרים הבאים: 'רומא וירושלים' של משה הס (תרכ"ב, 1862), 'קורות הפילוסופיה החדשה' של פביוס מיזיס (תרמ"ז, 1887), ספריו השונים של ד"ר שלמה רובין, ספרו של אברהם קרוכמל: 'אבן הראשה' (תרל"א, 1871), ספרו של אליעזר צבי צוויפל: 'שלום על ישראל' (תרל"ג, 1873), והספר 'ברוך שפינוזה – חייו, ספריו ושיטתו הפילוסופית' של הלל צייטלין (תר"ס, 1900). כמובן שאין בכך בכדי לקבוע מסמרות בכל הנוגע להיחשפותו של הרב קוק להגות השפינוזית. שמו של שפינוזה נישא שוב ושוב בפיהם של הוגי ההשכלה, וכתבי פולמוס שונים אודות משנתו התפרסמו בבמות רבות. הרב קוק שהתעניין בעולם ההגות והספרות בוודאי היה חשוף לכל אלו. על אודות התעניינותו וההזדמנויות שהיו לו להתוודע להגות ההשכלה הורחב לאורך השער, החל מתקופת נערותו בלוצין, דרך לימודיו בוולוז'ין ועד לרבנותו בבויסק. גם בזמן שהותו ביפו התעניין הרב קוק בהשכלה ובספרות, אז כתב את התייחסויותו הפומביות לשפינוזה.

מבחינת מניעי ההתייחסות של הראי"ה לשפינוזה הצד ההיסטורי-תרבותי הוא רק זווית אחת, בנוסף ישנו המניע הקבלי-הגותי. תפיסתו הפנתאיסטית של שפינוזה משיקה לתפיסות פנתאיסטיות קבליות שהתקיימו הן בהגות החסידית והן בהגות הליטאית. הרב קוק, שראה עצמו כממשיכם של מסורות אלו, ניסה לברר מה בין פנתאיזם קבלי 'כשר' לפנתאיזם שפינוזי כפרי, ומתוך כך ניסה לעצב תפיסת אלוהות ברורה. מניע שלישי שהוביל אותו להתייחס לשפינוזה הוא המניע האישי: עבודת התיקון שמתבצעת על ידי 'הצדיק'. על כך הובאו מספר רב של עדויות, ולפיהן הרב קוק לקח על עצמו את פרויקט 'התיקון' של נשמות הרשעים, וזאת מתוך קרבה נשמתי. קרבה זו הצריכה אותו לטפל בתיקונו של שפינוזה 'באופנים נפלאים מאד'. אופנים אלו, לטענתי, מונחים משיקולים רציונליים וקיומיים, שאינם יכולים להעלות על הדעת כלל על פי הדרך של המושכל הגלוי, אך הם נעשים באופן של מושכל סמוי. סמוי מעיני הנשמה המתוקנת ולעיתים אף מעיני הקוראים. על מנת לחושפם יש לקרוא באופן זהיר ודקדקני את כתביו של הראי"ה, ולהראות כיצד הרעיונות השפינוזיים שזורים במשנתו ואף מעצבים אותה.

נמצא אפוא כי התייחסויותיו הרבות של הרב קוק לשפינוזה משלבות בתוכן ממדים רבים: קבליים ורציונליים, תרבותיים והגותיים, היסטוריים ועכשוויים, חברתיים וגם אישיים. מבחינת הרב קוק העימות עם השפינוזיזם הנו משימה מהמעלה הראשונה, משימה שהיא חלק מדרכו של 'הצדיק', שדרך האספקט האישי מנסה להעלות את הדור כולו, וכפי שכותב שוורץ: 'התפקיד של הצדיק... הוא להסדיר את החוויה, את האצילות, את המצב ההיסטורי והלאומי'.⁵²⁴ כך ההקשרים השונים הולכים ומשתרגים להם יחד. הראי"ה, בהתייחסותו למודרנה, אינו שונה מהותית מהוגי הצינונות הדתית שהיו לפניו, בבירור התיאולוגי הנוגע לתפיסה הפנתאיסטית אין הוא שונה ממקובלים שפעלו לפניו. וקירבה רעיונית ונפשית לשפינוזה גילו גם אחרים: מלומדים, משוררים ומדינאים. שילובם של שלושת הגורמים הללו, יחד עם תפיסה מנהיגותית של 'צדיק' המבקש לערוך 'תיקון', זוהי ייחודיותו של הרב קוק. על המסע הייחודי שעבר הרב קוק דומני שניתן ללמוד מהפסקה הבאה:

לפעמים יקלקלו את האדם ספרים שנכתבו ע"י קטני אמנה שאין בנשמתם אותה הגבורה הקדושה של לבת אש קודש העליונה, וספרים שכופרים מוחלטים, ספוגים רוח גבורה טמאה של כפירה, כתבו אותם, יתקנו אותו ויעוררו בו את

522 גולדמן, התגבשות, עמ' 87 הערה 3.

523 כגון: הרב קוק ושופנהאואר (רוזנברג, התנין העיוור), הרב קוק וקירקגור (גלמן, הפחד והרעדה; כרמי, תיאוריית הידע), הרב קוק והיגל (בילר, הראי"ה קוק והיגל; שילה, רבדים קבליים) ועוד (ראו להלן הערה 65 בעמ' 616).

524 שוורץ, הוגים קוראים, עמ' 38.

נשמתו הפנימית הנרדמת, וימצא את עצמו מלא חיים ועז, בכל שפעת גבורה עליונה, ואמונת אומן אדירה באור א-
להים חיים. [א', תשסז]

הספרים שנכתבו על ידי קטני אמנה אינם מעניינינו, אך מי הם ה'כופרים מוחלטים' שכתבו ספרים שיש בהם רוח גבורה
טמאה של כפירה? דומני שאחד מסופרים אלו הוא שפינוזה. הפרשנות שאבקש להציע נגועה בממד ספקולטיבי, אך
להשערתי, שלאור הרקע המקיף שהוצג עד כה היא אינה בלתי מסתברת, הרב קוק נחשף להרבה מאוד ספרות אמונה שחלק
ממנה אינו ברמה גבוהה והתאכזב, דווקא ספרות הכפירה עוררה את 'נשמתו הפנימית הנרדמת', וגרמה לו ל'אמונת אומן
אדירה'. לפי המשתמע בפסקה ספרות זו תיקנה אותו, סידרה את מחשבותיו וחיברה בין רעיונות שהיו פזורים בראשו,⁵²⁵
ובעקבות זאת ביקש גם הוא לתקן אותה. על דרך 'התיקון' שלו יורחב להלן בשער השלישי ובשער הרביעי.

⁵²⁵ על 'התיקון' כסידור וכחיבור ראו בהמשך במבוא לפרק ד' מהשער השלישי. בינתיים ניתן להתרשם משמונה קבצים א' תרלז,
שם הוא מתאר סיבוכים פנימיים שסובל היחיד בקרבו פנימה, סיבוכי רגשות וסיבוכי מחשבות, ושאת אלו צריך לתקן על ידי
הכרת כל הצדדים, גם אלו ש'חויז מהחוג העצמי שלו'.

שער שני – כיצד יש לקרוא את כתבי הרב קוק

חקר הגותי מעמיק חייב להידרש לסוגיה המתודולוגית, ולברר מהן הנחות המוצא עליהן מתבסס המחקר, ובאיזה אופן משתלבות המסקנות עם הנחות אלו. בחקר משנת הרב קוק הסוגיה המתודולוגית זקוקה לעיון מיוחד, באשר שתי סוגיות מרכזיות בה נמצאות במחלוקת: א. האם מדובר בהגות שיטתית – האם לפנינו עמדה עקיבה, או שמא רק מכתמים ופרגמנטים שאינם עולים לכדי משנה קוהרנטית?⁵²⁶ ב. מהו ההקשר המתאים שבו צריכה להילמד משנתו, או מהו היסוד המארגן אותה – פילוסופיה, קבלה, מיסטיקה או אולי הקשר אחר?⁵²⁷ בנימין איש-שלום שעסק בסוגיות אלו בהרחבה כתב: 'הנסיון לאפייין את יצירתו של הרב קוק אינו מן המשימות הקלות'.⁵²⁸ הקושי לעשות זאת נובע ממספר גורמים:⁵²⁹

1. רוחב הכתיבה – הרב קוק הותיר אחריו כתבים מסוגים שונים: מאמרים, מכתבים, פסקי הלכה, פרשנות, דרשנות, שירה והגיגים אישיים.⁵³⁰ האם יש קו מאחד בין שלל סוגי הכתיבה, או שיש לדון כל אחד מהם לגופו?
2. ההשפעות השונות על הגותו – הגותו של הרב קוק ספוגה מהשפעות רבות, כך הוא העיד על עצמו: 'איני יכול לצמצם את עצמי בענין אחד, בדבר אחד, במדרגה אחת ובסגנון אחד, כי אם צריך אני לשאוב מכל הסגנונות, מכל הענינים, מכל המדרגות, מכל הדברים...'.⁵³¹ החוקרים זיהו השפעות קבליות וחסידות על משנתו, לצד השפעות פילוסופיות מודרניות,⁵³² אך הוא עצמו כמעט שלא פירט את מקורותיו.⁵³³ עולה אפוא השאלה מה היחס בין המקורות השונים שהשפיעו עליו: אילו השפעות מייצגות את מקורות היניקה שלו, ואילו השפעות משקפות רק אמצעים רטוריים וקישוטי סגנון.
3. סגנונו המיוחד – לרב קוק סגנון בעל תחביר ולשון ייחודיים.⁵³⁴ סגנונו המיוחד משלב לשון קבלית ופילוסופית יחד עם שכבות שונות של השפה העברית. כל אלו באופן נמלץ ובשפה גבוהה, מה שיוצר סגנון מורכב וקשה להבנה. הרב קוק היה מודע לסגנונו המסובך, ואף הודה: 'במה שנוגע לעצמי אוכל להודות, שאינני בעל סגנון של הסברה כראוי...'.⁵³⁵ אך לשאלה, מדוע הוא לא כתב באופן בהיר ומוכן, נראה שגם הוא עצמו לא ידע להשיב: 'מפני מה איני יכול לכתוב את עומק רעיונותי בדרך ישרה, בלא סיבוך, בלא הרכבה יתירה, כי אם דברים כמשמעם, להגליתם כפי סדר יצירתם? זהו סוד מסותר...'.⁵³⁶
4. כתיבה רב ממדית – הכתיבה המשופעת ממקורות רבים והסגנון המיוחד יוצרים 'כתיבה רב ממדית'. את הכינוי הזה לכתיבתו של הרב קוק טבע דב שוורץ, וכיוון בכך לציין שלשוננו של הרב קוק מאפשרת מישורים שונים של פרשנות לאותם מונחים עצמם. לטענתו, 'הראייה' השתמש במכוון בשיבוך מונחים בעלי מסורת רעיונית בכתביו

526 לסקירה ראשונית ולמקורות נוספים הנוגעים לשאלה זו ראו דיסון, ארבעה מוטיבים, עמ' 44-48.

527 כלשונו של שביד, החילוניות, עמ' 113.

528 איש שלום, הרב קוק, עמ' 14.

529 על אופי כתיבתו של הרב קוק ועל הקושי בהצגת משנתו עמדו כבר רבים, ביניהם (לפי סדר א'-ב'): אברמוביץ, השליחות, עמ' 124-128; אגוס, על הקרבה, עמ' 52-55; אושפזאי, ניצנוצי אורות, עמ' יז; איש שלום, מודרן-אורתודוס, עמ' 69-68; בילר, הראייה קוק והיגל, עמ' 133; בן-נון, המקור הכפול, עמ' 8 הערה 13; הנ"ל, השראת רוח הקודש, עמ' 353-360; בן שלמה, שירת החיים, עמ' 8; בן ששון, משנות ההגות, עמ' 360-363; דיסון, ארבעה מוטיבים, עמ' 41-49; הכהן, לפגוש את הרב, עמ' 5-6; ירון, משנתו, עמ' 28-30; לוינגר, תפישת האלהים, עמ' 291-292; מאיר, אורות וכלים, עמ' 163-165; מוניץ, עריכת כתביו כרך א, עמ' 1-2, 111-115; פיין, הרב קוק, עמ' 24-25. פרידמן, זכות הציבור, עמ' 99-100; רוזנברג, מבוא להגותו, עמ' 27; רוס, הקודש והחול, עמ' 5-11; הנ"ל, אל-מוות, עמ' 35-36 ושם הערה 5; שביד, משנת הראייה, עמ' 178-180; הנ"ל, מיסטיקה נבואית, עמ' 83-84; שטיינזלץ, הבעייתיות, עמ' קב-קג; ש"ץ, אוטופיה, עמ' 16-16; ש"ץ וקפלן, מבוא, עמ' 4-6; שרלו, צדיק, עמ' 31.

530 ראו ליפשיץ, הרב, עמ' רלג-רלד, רמג.

531 חדריו, עמ' קכג, וראו עוד שם, עמ' קכא-קכב.

532 שרגאי, הקבלה והחסידות; שוורץ, שם, בהערות 1, 2; הנ"ל, קדוש, עמ' 15-16, וראו להלן הערה 591.

533 שוורץ, הוגים קוראים, עמ' 29.

534 על כך ראו בהרחבה: חרל"פ, סגנונו של הראייה; נאור, הקדמה, עמ' 1-2; קררי, לשונו של הרב; רוטנשטרייך, המחשבה היהודית, כרך ב', עמ' 253.

535 אגרות א', אגרת רטז, עמ' רסז.

536 שמונה קבצים, ג' רלז. יש לציין כי עובדה זו שהקשתה על הבנת רעיונותיו הסבה לו צער: 'גדול מאד הוא חפצי ובידי אין עולה כלום בעוה"ר' (=בעוונותי הרבים). אין לי עם מי להשיח לבבי... לא מזקנים ולא מצעירים שיוכלו להגיע עד קרוב לנקודת חפצי, וזה מייגעני הרבה' (אגרות א', אגרת קד, עמ' קכח).

מפני שהם הסימנים לעוד מישור של פרשנות.⁵³⁷ כלומר, יש לקרוא את כתביו במספר רבדים בו זמנית: תוך כדי שהוא כותב במישור אקטואלי הוא מפנה את הקורא למישורים חסידיים, קבליים ועוד. כתיבתו מנוסחת 'מלכתחילה בכפלי משמעויות ואף יותר מכך'.⁵³⁸

5. הסתרה – הרב קוק לא רק כתב בשפה חדשה, אלא גם השתמש בביטויים מוכרים ויצק להם תוכן מחודש. רחל אליאור עמדה על כך שהחסידות הסתמכה על המסורת הקבלית והשתמשה במושגיה הטרנסצדנטים תוך שהיא יוצקת בהם משמעות אימננטית, מה שהניב 'יצירה דתית חדשה המסתתרת לעיתים בלבושיה של לשון המושגים הקבלית הקודמת'.⁵³⁹ תהליך דומה עשה הרב קוק. הוא השתמש בביטויים ידועים, אך יצק להם תוכן משלו, מה שלעיתים מזומנות גורם לחוסר הבנה ולהשטחה של רעיונותיו העמוקים.

6. סדר ועריכה – רוב כתיבתו של הרב קוק נעשתה באופן מקוטע, ללא סדר וללא עריכה. לא נמצאים בידינו כל הכתבים, וחלק מאלו הנמצאים בידינו נערכו על ידי אנשים שונים, מבלי שהם עמדו לנגד עיניו של הכותב.⁵⁴⁰ עובדה זו מובילה לכך שהכתבים הערוכים שלפנינו מופיעים באופן חלקי, ולעיתים אף מצונזר. כל זאת מעלה כמובן את השאלות: האם מדובר כאן על משנה שיטתית, והאם הכתבים הערוכים אכן משקפים את דעתו של המחבר.⁵⁴¹ ובכל מקרה זה מכביד על הבנה מלאה של משנתו, ומקשה על היכולת לאפיין אותה.

שלל הגורמים הללו הובילו לשרשרת דיונים לגבי היחס הנכון להגותו של הרב קוק. מטרת המחקר הנוכחי אינה להיכנס לעובי הפולמוס שנוצר סביב השאלות שהוצגו, אולם מכיוון שכל חוקר משנת הרב קוק נותן, בין במודע ובין שלא במודע, מענה אליהן, אבקש לתת מענה מודע. לכך יוקדש השער הנוכחי.

שני הפרקים הראשונים יוקדשו לשתי השאלות שהצגתי לעיל: א. האם מדובר בהגות שיטתית? ב. מהו ההקשר המתאים שבו יש לשבח את משנתו? פרק אחד לכל שאלה. במהלך הפרקים אציג כתמציתיות את הגישות הרווחות בשיח המחקרי, ובסופם אציין על איזו עמדה מבוסס המחקר הנוכחי. בפרק השלישי אציג הצעה מקורית שבנויה על גבי ההצעות הקיימות ושמנסה לגשר ביניהן. הצעה זו תסלול דרך נוספת בהבנת הגות הראי"ה, וזו תסייע, בהמשך הדרך, בניחות תגובתו המורכבת לאתגר הפנתיאיזם השפינוזי.

פרק א – שאלת השיטתיות

שאלת השיטתיות בכתבי הרב קוק הטרידה את תלמידיו ומוקיריו עוד בחייו. כך נוסחו הדברים על ידי הרב יוסף צבי רימון בשנת תרע"ט (1919):

רבי אברהם יצחק הכהן קוק הוא משוררה של היהדות. אבל בשביל להבין את ציור רוחניותו של הרב קוק, אנו צריכים להבדיל בין שני מיני משוררים. יש משורר-פילוסוף, שהוא יודע גם לבקר ולנתח את רגשותו הכבירים לכל ההווה, ועל פיהם הוא מעמיד את יסודות הפילוסופיה שלו, ויש משורר השוחה בים שירתו הוא, מתעדן וחי בה כתינוק בחיק-אמו, אבל לא ידע יותר מעולמו הוא, לא יבקר את אחרים ולא את רגשות עצמו, רק יפרוש כנפיו ויעוף בתרועת שמחה במרחבי אין-קץ של עדני שירתו. משורר מן המין הראשון מצטיין בגובה, משורר מן המין השני מצטיין במרחב. ומשורר מן המין השני הוא – רבי אברהם יצחק הכהן קוק.⁵⁴²

537 שוורץ, הוגים קוראים, עמ' 71.

538 שוורץ, שם.

539 אליאור, ראשית החסידות, עמ' 34.

540 ראו להלן הערה 558.

541 ראו להלן הערות 555, 1862.

542

רימון, משורר היהדות, עמ' 7-8. מאמר זה נכתב כחוברת הערכה מיוחדת לכבוד הרב קוק לרגל שובו לארץ לאחר מלחמת העולם הראשונה. בהמשך כותב שם רימון: 'אילו היה קם כיום משורר-פילוסוף ליהדות, היה בראשונה קובע בה תחומים לכל חלקיה, ומעמיד את כל אחד מהם על יסודותיו, למשל: מציאות ה' ואחדותו, תורה מן השמים, הנבואה, החכמה וכן כל עיקריה של הדת הצריכים בכל דור חזוק בבנין רעיונות חדשים. אחרי התנגשויותיה החדשות עם הדעות הצוררות אותה. להרב קוק אין רצון, אין

לפי הערכה זו הרב קוק הוא אמנם משורר דגול, אך בשום אופן הוא אינו פילוסוף. אין בו יכולת לבקר את דעותיהם של אחרים, ואף לא את רגשותיו שלו. נבצר ממנו להציג את עיקרי היהדות על יסודותיהם ולהעמידם מול המערערים עליהם.⁵⁴³ תלמידו של הרב קוק, הרב דוד כהן ('הנזיר'), לא היה כה נחרץ. הוא הסתפק בשאלת השיטתיות הפילוסופית שבתורת רבו, וניסה לברר עמו את התשובה:

...הנני בירושלים, מסתופף בצל הרב בבית מדרשו יומם ולילה. ויהי היום ואעל אליו בשאלה: רבנו, קדושה יש כאן אצלו, רוח, השפעה סגולי. האם יש גם תורת הרב, תכן לימודי מסוים, מה, שטה. והתשובה, כן, ודאי.⁵⁴⁴

אם כן, גם לרב הנזיר, תלמיד חכם ופילוסוף עצמאי אשר הסתופף בצלו של הרב משך שנים ארוכות, לא היה ברור כיצד עליו להתייחס לעולמו הרוחני של רבו, הראי"ה: האם לפניו רק קדושה והשפעה סגולית, או שלרבו ישנה גם שיטה מסודרת ועקיבה?⁵⁴⁵ הרב קוק טען שוודאי, יש בדבריו שיטה, אך הוא לא הוסיף על כך. לעצמו הוא כתב זה מכבר:

נחלים גדולים משתפכים בלבבי. מעיינות גדולים רחבי ידיים נפתחים לפני. התורה, המצוות ואורותיהם, הולכים ומזריחים עלי את זוהר קווייהם. אשרי חלקי, כי אמונה גדולה, אמנות א-ל חי העולמים, א-ל א-להי ישראל, א-להי עולם ד', היא חלקי וחבל נחלתי, גורלי וכוסי, ישעי וחפצי. **הכול מצטייר לפני בשיטה שלמה ומבהקת.** שפתי קצרה ועיפיה מגלות על ידה גם קצה קצתה מרעננות אור החיים הרוחניים, הממלאים את כל קרבי... [ג', רלד]

אמנם החוויה המתוארת כאן היא גילוית, זהו תיאור של הארה, אך יש כאן גם עדות על גישה שיטתית: 'הכול מצטייר לפני בשיטה שלמה ומבהקת', אלא שהמילים קצרות והנפש עייפה מלהביע את התחושות הפנימיות. בכל זאת, בעקבות הביקורת של הרב י"צ רמון, שכפי הנראה הפריעה לו,⁵⁴⁶ הוא מצא מספר מילים להביע את שיטתו. כך תוארו הדברים על ידי תלמידו:

אמש, כשהראני מרן הרב שליט"א המאמר על כתבי הרב קוק מאת רמון, שבו הביע חסרון הריכוז הפילוסופי שבהם, הבעתי לרב את דעתי, ומבוקש מאז, על חבור שטתי מאת הרב... אמר לי: כי זה הוא רצונו, אלא שקשה לו, גם נראה ונוח לו, שהדברים יהיו נאמרים באופן טבעי, כמו שהם נובעים מעומק הגיוני רוממותו... והריכוז והעיבוד השטתי המדעי שם מעצור ומפריע לזה... הודיע לי ג"כ מעיקרי שיטתו כדלקמן: השלמות האלהית היא מוחלטה, שאין בה כל חסרון [...] אך מצד שני, ההתעלות וההתרוממות, מעלה מעלה בקודש – ג"כ שלמות היא. ויהי חסרון בשלמות, אם לא תהי התעלות בה...⁵⁴⁷

הרב הנזיר ביקש מזה זמן רב למצוא בדברי הראי"ה שיטתיות, אך זו כנראה לא נמצאה לו. הרב קוק היה מודע לכך וגם לו היה רצון להביע את דבריו באופן שיטתי, אלא שלדבריו, ניסוח שכזה קשה עבורו. רעיונותיו שפעו באופן טבעי, ועצם

רגש-הכרח ואין יכולת לחקור אודות אלה, ולעומת זה הוא פורש כנפי-רוחו הגדולות ושט לו ברחבה בים הגדול של שירת-היהדות... (שם, עמ' 8). על דמותו של רימון ראו רימון, המשורר וראו נריה, חיי הראי"ה, עמ' כח, רס-רסא. עמדה זו כאמור נשמעה מפי אדם שהוקיר את הראי"ה, וזאת למרות ידיעתו כי הרב מנסה להעמיד משנה הרמונית (על יחסו לראי"ה ניתן ללמוד ממה שכתב עליו בעיתון 'הארץ', 'אלול, תרצ"ה הובא אצל נריה, חיי ראי"ה, עמ' קפה). מפי י"ח ברנר שהתנגד לו נראתה ההרמוניה שלו כ'סינתזה צולעת' (מקום-מנוחתנו אנו אינו 'רק באלהים', ובכלל לא נדע מקום-מנוחה, ואף כבר לא נבקשהו.. יתר על כן, יש שאנחנו איננו מאמינים גם במנוחתו הוא גופא. מי שכתב את הפרק "הנשמות של עולם התורה" ו"סורים ממרקים" הוא מעיד על עצמו שכלל וכלל לא זרים לו פירכוסים הנפש של הכופרים ו'המהרסים' כי אם אדרבה ואדרבה... ושוב: אף כאן הדבר מגיע לידי סינתזה, אבל מסינתזות צולעות על ירכן שכאלה מוטב וניתע במחשכי האנטיתיות! ---'. ברנר, כתבים, כרך שמיני ספר א' עמ' 301 וראו עוד שם עמ' 174). על נסיבות כתיבת הדברים ראו מירסקי, הרב קוק, עמ' 91-88.

כהן, חכמת הקודש, עמ' 18. 544

על תפיסתו הפילוסופית של הרב הנזיר נכתבו שתי עבודות דוקטורט ראו ביטי, בין פילוסופיה לקבלה; הלפרין, הרב הנזיר. לגבי החיסים בין הנזיר והרב קוק ראו שוורץ, הראי"ה והנזיר; הנ"ל, עריכה מול יצירה; הנ"ל, אורות הקודש; הנ"ל, אמונה, עמ' 88-83. 545

הרב שבט מביא שהראי"ה הראה לנזיר את המאמר של י"צ רמון בשנת תרפ"ב, ומכאן משמע שהוא שמר אותו במשך שלוש שנים. מכאן הוא מסיק שבט, שהביקורת העסיקה את הראי"ה והטרידה את מנוחתו. שבט, על הלימוד, עמ' 108 הערה 67. 546

כהן, נזיר אחיו, עמ' רפז. 547

הניסיון לרכז ולעבד אותם עיכב והפריע. לפשר השיטה שלו אגיע בהמשך, אולם לענייננו בשלב זה, די בכך שהוא סבר שיש לו שיטה מסודרת, ושכך ראוי להתייחס לדבריו.⁵⁴⁸

עבור הרב הנזיר עיבוד משנתו של הראי"ה לכדי שיטה פילוסופית היוותה משאת נפש – 'משאת נפשי זה כמה לזכות לספר שבו נתנן תורתו של רבנו כשיטה שלמה, בעקריה וענפיה, ברציפותה לשלשלת שיטות הפילוסופיא הדתית העברית מדור דור'.⁵⁴⁹ הסכמת הרב שלחה את התלמיד למסע ארוך וקשה, שבמהלכו הוא התייעץ באופן תדיר עם הראי"ה עצמו ולאחר מכן עם תלמידיו.⁵⁵⁰ הרב לא תמיד ידע כיצד להנחות את התלמיד ופעמים שהשאיר את ההכרעה בידי, ידי עורך.⁵⁵¹ המלאכה נמשכה למעלה משנים עשרה שנה, ובסופה יצאה תורת הרב קוק לאור כשיטה בסדרת הספרים 'אורות הקודש' (שלושה כרכים). אין זה מענייני להעריך האם סדרה זו הושלמה במלואה כראוי,⁵⁵² בכל מקרה היא כוללת רק חלק מצומצם ביותר מכלל הכתבים.⁵⁵³ יש מי שהטיל ספק בעצם היומרה: 'ה' ברגמן, שהעריך מאוד את רעיונותיו של הרב קוק כמו גם את אישיותו, כתב: 'מסופקני אם יש לנו רשות ללחוץ את דבריו של הרב קוק לתוך מיטת סדום של שיטה מנוסחת... הוא היה יותר משורר מאשר הוגה דעות סיסטמאטי',⁵⁵⁴ ויש מי שהטיל ספק באופן הביצוע, כך דב שוורץ, שקובע: 'הראי"ה כשל עצמו לא הותיר משנה הגותית-שיטתית, והתלמידים היו אלו שיצרו תדמית של שיטה מתוך כתביו הפזורים של הרב. הרצי"ה ו'הרב הנזיר' נטלו מאות פסקאות בודדות, שנכתבו בתקופות שונות במצבי רוח שונים, וסידרו אותן לכדי פסיפס רעיוני היוצר תדמית של שיטה ערוכה'.⁵⁵⁵ בכיוונים אלו ממשיכים חוקרים נוספים, הסוברים כי כתיבתו של הראי"ה היא

548 שבט טוען שבעצם העובדה שמלאכת העריכה נמסרה לרב הנזיר מעידה כי הרב קוק ביקש לתורתו תינתן כשיטה שלמה, ברציפות לשלשלת שיטת הפילוסופיה. שהרי זו הייתה משאת נפשו של הרב הנזיר מלכתחילה (שבט, על הלימוד, עמ' 108). וראו להלן.
549 כהן, קול צופין, עמ' מ וראו עוד שם עמ' מג, צ. את שאיפתו של הנזיר לשיטתיות פילוסופית ניתן להבין על רקע הביוגרפיה הרוחנית שלו, על כך ראו הלפרין, הרב הנזיר, עמ' 2-12; שם, על הלימוד, עמ' 99-104. לביוגרפיה אישית של הנזיר על פי מחברותיו ראו ביטי, בין פילוסופיה לקבלה, עמ' 25-158.
550 על תהליך עריכת הספר ראו כהן, נזיר אחיו, עמ' רצח-שב.
551 כהן, שם, עמ' שב.

552 לאחר פטירתו של הרב הנזיר המשיכו תלמידיו בהוצאת כרך רביעי לספר 'אורות הקודש'. ציינתי תקופה של שנים עשרה שנה על פי פתיחתו של הרב הנזיר לאורות הקודש, חלק א', עמ' 12 אולם חתנו של הרב הנזיר, הרב שלמה גורן, מעיד כי העריכה נמשכה למעלה משלושים שנה (גורן, הספירה העליונה, עמ' ד), גם הנזיר עצמו כותב במקום אחר כי 'עבודת חיים, במשך עשרות שנים, היא עריכת אורות הקודש' (כהן, נזיר אחיו, עמ' רצח), וראו על כך עוד שוורץ, הציונות הדתית, עמ' 144; הלפרין, הרב הנזיר, עמ' 13. יהודה ביטי טוען שבסדרה זו אמורים היו לצאת עוד שני חלקים 'אור תורה' ו'אורו של משיח', אך אלו לא עובדו כראוי ולא יצאו עד היום (ביטי, בין פילוסופיה לקבלה, עמ' 176).

553 ראו אברמוביץ, האידיאולוגיה, עמ' 5-7. על ניסיון מסודר להוציא את כלל כתבי הראי"ה ראו גוטל, פרוטוקול, עמ' שמ-שמד.
554 ברגמן, אנשים ודרכים, עמ' 358.

555 שוורץ, אתגר ומשבר, עמ' 11. שוורץ כתב מספר מאמרים על הבעייתיות הכרוכה בעריכתו של הרב הנזיר (ראו: שוורץ, הראי"ה והנזיר; הנ"ל, עריכה מול יצירה; הנ"ל, אורות הקודש; הנ"ל, אמונה, עמ' 84-85; הנ"ל, ציונות דתית, עמ' 198-233). לטענתו, הנזיר ערך את 'אורות הקודש' לפי שיטתו האישית, 'באורח סובייקטיבי לחלוטין' (שוורץ, אורות הקודש, עמ' ט), היינו שפירש את דברי הראי"ה 'כמבוססים על השורשים ההיסטוריים והרעיוניים של כל מושג ומושג, כיאות להגות שיטתית' (שם, עמ' ע). במקום אחר כותב שוורץ: 'הראי"ה לא התנגד לניסוח שיטתי של כתביו... אולם הראי"ה עצמו כנראה כמעט שלא היה מסוגל לכתיבה פילוסופית שיטתית' (ציונות דתית, עמ' 224-233 וראו שם, עמ' 228). יתר על כן בסכמו את היחסים בין הרב קוק לנזיר הוא טוען כי 'המגע הרעיוני שבין הראי"ה לנזיר יכול להיות מתואר כגרעין פיוטי של משורר רב השראה, כדחף משיחי של הרב לחישוב סודות, ההופך ליסודה של שיטה מגובשת בכתבי התלמוד (צ"ל 'התלמיד')' (שם, עמ' 232), משמע כי לרב קוק עצמו אין כל שיטה מגובשת. תורף טענתו שם היא כי הרב קוק כתב באופן היולי ופיוטי ותלמידו השתמש בכתביו על מנת לנסח את שיטתו הוא. לדבריו, הרב קוק כלל לא היה מודע באופן מלא למשמעות השיטתית המפליגה שזה הקנה לדבריו. במקום אחר התבטא שוורץ באופן שונה לגמרי וכתב: 'אין פקפוק בכך שאמנם ישנה שיטה בכתבי הראי"ה. כוונתי היא להדגיש שמתוך העריכה של אורות הקודש, הרי שביבי רעיונות השתלבו בשיטת הנזיר והפכו ליסודותיה' (שוורץ, הראי"ה והנזיר, עמ' 221 הערה 13) אמנם לאחרונה הוא שב לדעתו הראשונית ראו שוורץ, קדוש, עמ' 16-17. לדברג כתב בהקשר זה: 'לעניות השגתי דווקא דייקנותו הפילוסופית ורוחב ידיעותיו של הרב הנזיר, היו אלו שסייעו לו לכוון לאמיתתה של דעת הרב קוק... קשר מעין זה בין רב לתלמיד הכותב את משנתו ובזכותו היא מופצת בריב, מעורר תמיד סקרנות. במקרים מעין אלו אין ספק שלתלמיד יש חלק במשנתו של רבו... 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. ודאי 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' (לדברג, שלמות, עמ' 305 הערה 3). עוד בהקשר זה ראו: רוזנק, מי מפחד; אברמוביץ, השליחות, עמ' 131-133; הנ"ל, פרסום הקבצים, עמ' 135-138; עיטם, סקירת כתבי, עמ' 31-32; מאיר, אורות וכלים; נאור, הקדמה, עמ' 3.
לדעתי צודק שוורץ בהבנת גישתו של הרב הנזיר, אלא שאין זו גישה 'סובייקטיבית לחלוטין'. אדרבה, היא מבוססת על דבריו הישירים של הרב קוק ועל תפיסתו העצמית. השאלה עד כמה עריכה זו משרתת את הטקסט, או שמא היא משתמשת בו הנה שאלה אחרת, ובה אגע בעקפיין בסיכום העבודה. כהערת אגב אוסיף ואציין כי שוורץ עצמו (הראי"ה והנזיר, עמ' 201, הערה 4) מציג את גישתו כנחלקת על גישתו של איש שלום, אולם למעשה שניהם מניחים חוסר שיטתיות בהגותו של הראי"ה. המחלוקת ביניהם נוגעת יותר לשאלה כיצד יש להתייחס לעריכתו של הרב הנזיר, ועד כמה יש בה כדי להטות את הגותו העצמית של הראי"ה.

אישית ושירית, או שעיקריה הם הבעת רגשות וחוויות מיסטיות, ומשום כך, לדעתם, אין טעם להכפיף את רעיונותיו למבנים מופשטים וסכמטיים.⁵⁵⁶

למעשה אין חולק על כך שרב כתיבתו של הראי"ה אינה שיטתית, ולכולם ברור שהדרך, אם ישנה כזו, להציג את רעיונותיו באופן מאורגן דורשת סידור ועיבוד. השאלה היא, האם ניתן למצוא דרך שכזו, והאם בכלל ראוי לתור אחריה. גם בהנחה שתימצא דרך שיטתית ומובנית שתוכל להיקרא "שיטת הראי"ה", האם זו אכן עשויה להציג את עולמו הפנימי, או שמא אין היא אלא אילרוץ חיצוני, שמבטא יותר את רצון התלמידים והחוקרים ופחות את רצונו של ההוגה? ציטוטים שונים מראים כי הראי"ה הסכים שכתביו זקוקים לעיבוד ולעריכה, אלא שהוא לא מצא את הדמות המתאימה לכך.⁵⁵⁷ את הקושי בסידור כתביו הוא ראה כעניין אישי, ולא כעיקרון מהותי הסותר את עצם הגותו, ומכיוון שכך הוא עצמו ביקש וניסה לא פעם להיעזר בעורכים שונים.⁵⁵⁸ הסדר והארגון, ולמעלה מכך, גישה רציונלית וביקורתית היוו בעיניו ערך ראשון במעלה:

בזמן הזה צריך להסביר את כל עניני האמונה, התורה והעבודה, ע"פ דרך השכל [א', רטו].

אין לכתד את התועלת הגדולה, שתוכל ספרות ערוכה בכל התכסיסים הזמניים לעשות בשביל בנין בית ישראל ותיקוני בדקיו אשר רבו. אבל [...] אנו צריכים להיות לזה נכונים לא רק בדברי התעוררות בעלמא היוצאים מן הלב – אע"פ שגם הם טובים לפעמים – כ"א בעיקר בדברי דעה והשכלה עמוקה היוצאת מן המוח החושב...⁵⁵⁹

הרב קוק הבחין בין 'דברי התעוררות' למשנה רציונלית, מסודרת וכתובה היטב.⁵⁶⁰ לדעתו, לכל אחת מהדרכים הללו יש מקום, אולם לפחות כרגע, 'בזמן הזה', יש לנקוט בהסברה רציונלית. יהודה מירסקי טוען כי גישתו הרציונלית של הרב קוק ניצבה בניגוד לשיטת המוסר, שחשבה להתמודד עם תנועת ההשכלה בדרך אי-רציונלית של אקסטזה והתעוררות רגשית.⁵⁶¹ היא גם ניצבה בניגוד לשיטות חסידיות, כגון זו של ר' נחמן מברסלב, הטוענת לבכורת השכל על פני הרגש. הרב קוק ביקש לשלב בין שני הכוחות, מתוך מחויבות עמוקה לרציונליות.⁵⁶² עמדה זו היוותה עבורו תפיסה עקרונית, הוא התנגד לתפיסות רוחניות הנובעות מרגש ומדמיון שאינן מבוססות על היגיון שכלתני מוצק. עוד בטרם עלה ארצה כתב:

...וחלילה שיהיה יסוד הצדק, השאיפה הכללית לעתיד... – בנוי רק על רגש שיסודו בכח הדמיון לבדו. וכבא החשבון וההיגיון לחקור עליו ימצאהו שהוא דבר ריק ומקסם שוא, כי יסודו הוא רק התלהבות השירה, וכשיבא המדע הברור לתהות על קנקנו יתקצצו כנפיו וירד מחביון עוו. כשם שיסוד היהדות אשר את דגלו הרימנו ועוד נרים בעולם, "אחדות השם יתברך", הוא מתאים את הרגש הלח והחם עם המדע המבורר, עם ההיגיון הזך וגם יבש; אחדות ד' מתאמתת עם מופתי ההיגיון הדורשים חשבון עם יסודי ההנדסה המונים וסופרים...⁵⁶³

רעיונות מלהיבים שאינם הולמים את המחקר המדעי היו מנוגדים לרוחו, וכך הוא התבטא גם שנים רבות לאחר מכן, כאשר הוא כבר ישב בירושלים:

556 ראו: גראב, הראי"ה קוק, עמ' 71; פוקס, הרב קוק, 86-87; מאיר, תשוקת הנשמות, עמ' 784-785.
557 באגרת לאחיו כתב הראי"ה: "הכתבים שהעתיקתי בקצת הטבה, מוצא צב"י ש" (=צבי יהודה שיחה) שהנם צריכים עדיין עיבוד וסידור, והצדק אתו. אבל כמעט א"ז (=אין זה) ביכלתי" אגרות א', אגרת קד, עמ' קכח. במכתב לאחיו הוא כתב על כך שהחל לייסד 'ישיבה מרכזית לישוב החדש', והוסיף על קשיים הכרוכים בכך: 'העבודה הקשה בזה היא הצד המעשי, שהוא מתלכד עם עסקי כספים, שאינני מומחה לזה כלל, ומצד הרוחני – הכרח הסדר, המתנגד ג"כ לאופיי, שהנני אוהב להשפיע וליצוק על כל עולל בשוק ועל בחורים ברחובות, אם הי' אפשר. מ"מ אקוה, כי ע"י סיעת אוהבים ותמוכים במפעל, אע"פ שקשה לי למצא אנשים, שאוכל למסור להם הגות רוחי בעצם טהרו, מ"מ... (אגרות א', אגרת רח, עמ' רסא). כעבור 11 שנה הוא כתב לבנו (תר"פ) 'אי אפשר לי לבאר אפילו קצת מהגות רוחי כעת בני מחמדי... (אגרות ד', אגרת אנו, עמ' עב).
558 יהושע בארי מביא שמלבד הרב הנזיר והרצי"ה היו ניסיונות נוספים לערוך את כתביו של הראי"ה: הן על ידי הרב ד"ר בנימין מנשה לוי וד"ר משה זיידל שניסו לתרגם את כתביו לגרמנית, הן ע"י הרב מאיר בר-אילן שערך את הספר 'חזון הגאולה', והן ע"י הסופר אד"ר שערך את מאמרו 'למהלך האידיאות בישראל' (בארי, אוהב ישראל, כרך ב', פרק יד, עמ' 271-284, 326). עוד על הניסיונות לעריכת כתבי הראי"ה ראו: מאיר, אורות וכלים; בן-נון, השראה וסמכות, עמ' 18-72, וראו בהערה הקודמת על קשייו למצוא אנשים שמבחינים את הגות רוחו.
559 אגרות א', אגרת קפח, עמ' רמד.
560 הערפה לסדר באה לידי ביטוי גם בלימודי הגמרא וההלכה. על כך ראו בהרחבה שרלו, תורת ארץ ישראל, עמ' 143-152.
561 מירסקי, ביוגרפיה, עמ' 235-236. לדעתו של הרב קוק, תלמידי שיטת המוסר 'שמים עינם רק בהעמקה ההתרגשית על כן אינם מרחיבים כל כך ידיעותיהם בבקיאות וחריפות בדרך לימוד ושינון... גנזי הראי"ה, חלק ד', עמ' 22. על מחלוקתו העמוקה של הראי"ה עם שיטת המוסר ראו מירסקי, שם, עמ' 187 ואילך. על הגישה האנטי רציונלית בתנועת המוסר ראו רוס, המגמה.
562 מירסקי, שם, עמ' 244-246.
563 אפיקים בנגב, ג, עמ' 80.

אי השימוש בהשכל הישר, הוא מקור כל הטומאה, שורש כל הרשעה שבעולם כולו. והתרגלת להשתמש בשכל הישר, זהו רז הגאולה, גאולת החיים הזמניים וגאולת החיים הנצחיים.⁵⁶⁴

כלומר: הביקורת השכלית והמדע היבש הם אבני הבוחן להגות חמה ומלאת רגש. הימנעות משימוש בהיגיון הצרוף היא העומדת בתשתית הרשע והטומאה.⁵⁶⁵

הרב ארי שבט, במאמר מקיף ומשכנע, הוכיח כי בקשת הרב קוק אחר שיטה ומבנה מסודר היא עקרונית.⁵⁶⁶ יחד עם זאת, הסדר בעיניו אינו מטרה אלא כלי, הוא רק תוכן שני ביחס לעצם המחשבה 'שהוא למעלה מכל סדרים, עף כמרוצת הברק, רצוא ושוב כמראה הבזק'.⁵⁶⁷ העולם העליון הנו למעלה מכל סדר, אך בחיים המעשיים יש להציג מערכה מסודרת. הראי"ה סבר שיש לעשות שימוש בכלים מדעיים וביקורתיים, הוא ראה בכך אידיאל שמלכתחילה ועודד את תלמידיו לנקוט בו. כך ניתן לראות ממכתבו למערכת כתב העת 'זהב הארץ':

ראוי לקבוע דרך הבקורת [...] בין על ספרי הלכה ובין על ספרים ספרותיים, והיסטוריים ביחוד. אבל הכל בדרך הכללה וסקירה מקפת, ובלא שום פניה, אפילו לשם שמים, כי אם בשביל דרישת האמת, שהיא חותמו של הקב"ה.⁵⁶⁸

האמת המדעית היא ערך בפני עצמו, ואין לשנות ממנה 'אפילו לשם שמים'. למעלה מכך, גם את תכני הקודש עצמם יש לבחון באופן מדעי-אנליטי:

את התכונות הרוחניות של צד הקדושה, צריכים לבחון בבחינה מדעית, הדומה לבחינה חימית, לדעת את פרטי היסודות שבהרכבתן... ממש כמנהג החכמה המעשית שבחימיה. [א', רז]

בכלל דרך העבודה צריך להיות: להשוות על כל עניין... חיפוש בכל המקורים השייכים לו... ובכלל, להרבות בחיפוש, בחקירה של ישוב הדעת, ולמעט בהשערות ודמיונות.⁵⁶⁹

בהקשר זה ראוי לציין סוגיה מחשבתית-הלכתית אותה הוא ניתח מספר פעמים. במקרא מופיעה הדרכה כיצד לברר מחלוקות הלכתיות: "כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם בין דין לדין ובין נגע לנגע דברי ריבת בשעריך וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ד' אלהיך בו" (דברים י"ז, ח). רבנו בחיי נ' פקודה טען כי פסוק זה מתייחס רק לדברי הלכה המועברים במסורת, אך הוא אינו נוגע לענייני מחשבה המוכרעים בשכל.⁵⁷⁰ הרב קוק הודה כי אכן כך עולה מהסוגיה בתלמוד הבבלי,⁵⁷¹ אולם הוא הביא את נוסח התלמוד הירושלמי שגורס: 'ממך – זו עצה, דבר – זו אגדה',⁵⁷² ומכאן שגם בדברי אגדה הנוגעים ללב ישנו צורך בהכרעה מבוררת, 'ומזה נובע כל המהלך של העמקת הקדושה בחכמת הרגש...'⁵⁷³ אם כן, גם הרגש יסודו בחכמה, וגם לגביו נדרשת חקירה והכרעה.⁵⁷⁴

עולה מכאן שאף כי נקודת החוזק של הראי"ה מתבטאת בתעופת המחשבה ובהתרוצצות הרוח הרי שדרישתו העקרונית הייתה שתורתו תעוגן בכלים שכליים ותועמד להכרעה. אכן צודק אליעזר שביד בהבחינו כי 'לא מתודולוגיה עיונית היא

564 פנסי הראי"ה, חלק ב', עמ' ר – פנקס מתקופת ירושלים, פנקס מא, פסקה ל"ה.
565 דוגמה הפוכה ניתן לראות בדבריו של הרב סלובייצ'יק שהודה: 'מה שאני מבקש לומר להלן נובע ממחשבותי שלי ומחוויותי הדתית הקשורה בערכים יהודיים. אין אני מתיימר לטעון לאובייקטיביות או לתקפות פילוסופית. אין אני טוען שפרשנויותי וניתוחי הם אמת לאמיתה... את מה שאני מבקש לומר יש לקבל כהרהור בגוף ראשון, כמונולוג... (הגר"ד, מן הסערה, עמ' 79).

566 שבט, חכמת ישראל, עמ' 311-325. וראו גם הנ"ל, מבחנים מעשיים, עמ' 271. חלק מהדברים המובאים כאן לקוחים ממאמרים אלו.

567 עולת ראייה, חלק א' עמ' קנב.
568 אנרות א', אגרת רצח, עמ' שלו. עידוד נוסף נתן הרב לתלמידיו משה זיידל, בנימין מ' לוינ ועוד, על כך ראו: שבט, שם, עמ' 332; הנ"ל, מבחנים מעשיים, עמ' 256-269.

569 אנרות ב', אגרת תקנב, עמ' קפב.
570 בחיי, חובות הלבבות, הקדמה, עמ' 32-34.

571 סנהדרין דף פז עמוד ב – דף פז עמוד א, וכך עולה מדברי רש"י שם שכל הדוגמאות בפסוק מתייחסים לשאלות הלכתיות מעשיות. ירושלמי, סנהדרין פרק יא הלכה ג.

572 אנרות ג', אגרת תשצג, עמ' סז-סח, וכן שם, חלק א, אגרת קג עמ' קכג-קכד. להרחבה בעניין שיטתו של הרב קוק בנושא פסיקת הלכה בענייני דעות ראו קלכהיים, היש הכרעה, עמ' 61-65.

574 על התנגדות הראי"ה לחלוקה המקובלת בין הלכה ואגדה ראו: זיין, הרב ומשנתו, עמ' לח-לט; לאם, אמונה וספקנות, עמ' 60-59; רוזנק, הלכה, עמ' 262-273 וראו להלן הערה 602 בעמ' 64.

שבנתה ועיצבה אותה (=את מחשבתו של הרב קוק) מלכתחילה;⁵⁷⁵ ומכל מקום אין בכך כדי לשלול מתודולוגיה עיונית שבדיעבד, ועיון זה שבדיעבד – לכתחילה הוא, ועל דעתו של ההוגה עצמו. להבנתו, המסקנה העולה מכך היא שהחוקר הניגש לבחון את הגותו של הרב קוק צריך להיות מודע לחוסר השיטתיות הראשוני שבה, ולא פחות מכך הוא צריך להיות מודע לבקשה של ההוגה להציג את עמדתו באופן שיטתי ורציונלי. ההבחנה בין הכתיבה הראשונית ובין העיבוד שבדיעבד הנה ממהות המחקר הנוכחי, שמנסה לנווט בין המרכיב הראשוני, המיסטי-השראתי, ובין המרכיב השני, הדיסקורסיבי-רציונלי. הראשון להודות בהבחנה שבין שני המרכיבים הוא הראי"ה עצמו, שכתב:

מה אעשה אנוכי, במה אהיה עסוק, אם עסק תמידי שוה בלתי מגוון ראוי לי או עסק דולג קופץ משתנה ומתנווד. על שאלה זו איני צריך פתרון, אי הכשרתי לעסקנות קבועה שוה ובלתי מגוננת היא למעלה מכל ספק. אבל ההתעסקות הנודדת ג"כ אינה שוה לי, כשם שאני מוצא בעצמי אי הכשר לחד גוניות, ככה אני מוצא בעצמי נגוד גמור לפרורים, לשברים, לבלתי השוואה ובלתי שיטתיות. מוכרח אני לגזור, שאני הנני חד גוני ברוח, ורב גוני בנפש. כלומר, בעל שיטה והשוואה באידיאל, וקולט מכל, ונוטה לכל הנגודים במעשה ובפועל הציוני, כדי להראות שגם במקום הפרוד שוכנת האחדות...⁵⁷⁶

הרב קוק הבהיר כי הוא מעוניין בכתיבה השוואתית ושיטתית, אלא שהוא אינו מוכשר לעסוק בכך. רוחו אמנם שואפת לאחדות, אך נפשו רב-גונית ואי אפשר לכובלה לסכמה אחת.⁵⁷⁷ בעיית השיטתיות והסדר ידועה לו היטב, ורצונו המוצהר הוא למזג בין התכנים הפנימיים לבין יכולת הסברה מושכלת ורציונלית. כך משמע מהדברים הבאים:

שני דברים מגלים את אור הקודש בעולם. הגדלות הנשמית [...] השתקעות פנימית באור האלהות [...], זהו הצד הפנימי שבתוכן האורה האצילית של החיים. והצד השני, הוא הבא מתוך הסתכלות מסודרת בהיש, בכל ההויה וסידוריה כולם מקטנם ועד גדולם [...] בהתרבות המסודרת של האנושיות, שני הכחות הללו צריכים להתמזג. ובאה התכונה העמוקה של רוממות הקדושה מהצד הפנימי, והיסוד המושכל מצד החיצוני, ומתחברים הם יחד להרמוניא שלמה של קודש קדשים.⁵⁷⁸

גדלות נשמית והשתקעות פנימית מהצד הפנימי, סדר ורציונליזם מהצד החיצוני; הראי"ה מעוניין בשניהם גם יחד.

סיכום הדברים מעלה כי מלכתחילה הרב קוק לא כתב באופן שיטתי, אך סידור משנתו באורח מובנה ורציונלי אינו ענין שבדיעבד. בהבעה חיצונית מסודרת הוא ראה סימן ראוי לקדושה הפנימית הנסתרת. כשלעצמו הוא היה שקוע בצד הקדושה הפנימית,⁵⁷⁹ אך על מנת להגיע לדרגת 'קודש קודשים', כפי שהוא הגדיר זאת, הוא ביקש להיעזר בעורכים ובתלמידים. זאת מתוך מחשבה כי אם הם יצליחו להביע את הגותו באופן שכלי ורציונלי הרי שאז יוכלו דבריו להתמזג לתוך 'התרבות המסודרת של האנושיות'.⁵⁸⁰ אכן, רבים הלכו בדרך זו וניסו להציג את הגותו באופן שיטתי. הבולט שבהם הוא תלמידו – הרב דוד כהן שכתב: 'דברי הרב הם לא רק שירה, אבל הם חכמה שיטתית, זהו מדע. מדע, היינו שמבארים כל מאמר בהשוואה לשיטות בחכמה הפנימית שלנו, ובהשוואה לספרי הפילוסופיה הדתית היהודית ולמדע הכללי הרוחני בדורנו'.⁵⁸¹

575 שביד, הנבואה, עמ' 198.

576 פנקסי הראי"ה, חלק ב', עמ' רא-רב – פנקס מתקופת ירושלים, פנקס מא, פסקה מ'.

577 לניתוח פסקה זו והגדרת ההבדל בין המונחים 'רוח' ו'נפש' במשנת הרב ראו נחמני, מורה נבוכים החדש, עמ' 17-18.

578 פנקסי הראי"ה, חלק ב', עמ' רד – פנקס מתקופת ירושלים, פנקס מא, פסקה מ"ט.

579 כפי שהוא מעיד על עצמו – 'כשאני מדבר בעניני הקודש, הנני מדבר מתוך עצמיותי, מתוך כל המיית חיי, וזה לי האות, שהנקודה הזאת – נקודת הקודש, היא היא המרכזת את כל הגיונותי, ובה ורק בה אשיחה וירוח לי' (פנקסי הראי"ה, חלק ב', עמ' רכא – פנקס מתקופת ירושלים, פנקס מא, פסקה צ"ג).

580 ניתן לראות בשילוב זה – ידע וסמכות הנובעים מהשראה רוחנית מחד וחשיבה דיסקורסיבית ורציונלית מאידך – דוגמה למיזוג בין מורשת הסמכות החסידית למורשת הלימוד הליטאי. המורשת החסידית מזהה את מקור הסמכות עם ידע רוחני ויכולות מטאפיזיות לעומת מורשת הלימוד הליטאי שמבקשת להעמיד את סמכותו הלמדנית של הרב למבחן ופותחת את עצמה לביקורת ולחשיבה רציונלית (שוחט, יהדות ליטאית, עמ' 77-79). על שאיפתו של הרב קוק לשלב בין שתי הדיסציפלינות הללו ראו לעיל הערה 337.

581 כהן, משנת מרן, עמ' ו.

בהמשך הצטרפה לנקודת הנחה זו סדרה ארוכה של חוקרים, אשר הביעו את עמדתם כי: 'חקר משנתו של הרב צריך להתבסס על ההנחה כי בכתביו המרובים והמפוזרים יש תורה שיטתית'.⁵⁸²

אם כן, צודקים המתארים את כתבי הראי"ה כאוסף פסקאות מפוזרות או כצבר עדויות של חוויות מיסטיות, אך גם המנסים לדלות מבעד לפסקאות אלו משנה מסודרת אינם טועים, ואינם חוטאים להגותו. אדרבה, הם רשאים לראות את עבודתם כמילוי רצונו של הראי"ה וכהמשך מפעלו.⁵⁸³ לו רק מבחינה זו מהווה הגותו אתגר ייחודי ומעצים לחוקריה.⁵⁸⁴

פרק ב – שאלת ההקשר

את אחד ממאמריו פותח דב שוורץ בקביעה כי במקרים רבים אין לדרת לסוף דעתו של הוגה מבלי לשקול את מקורות היניקה שלו. הגות עיונית, הוא כותב, 'מתרקמת ברקע מסוים, ומונחה מתגבשים מתוך תגובה או הפנמה של הרקע האידיאלי והתרבותי'.⁵⁸⁵ גם להגותו של הראי"ה, אשר פעל על רקע היסטורי ותרבותי של עידן 'מפנה המאות' ואשר ינק ממקורות רבים ומגוונים, ראוי לגשת באופן זה. ראוי אפוא לאבחן את פסיפס הקווים המשתלבים בתוכה, ביניהם: פילוסופיה ומיסטיקה, לאומיות ודת, מסורת ומודרנה. משה אידל כינה זאת גישה פנורמית, גישה הבוחנת את מגוון המקורות ממנה יונקת הגות חברתית או דתית.⁵⁸⁶ גישה זו תאפשר להבין את ההקשר בו פעל הרב קוק כמו גם את השיח, הלעיתים פנימי לעיתים חיצוני, אותו הוא ניהל בכתביתו. מה שמקשה על ההבחנה בין המקורות השונים זוהי גישתו הסינתטית של הרב קוק.⁵⁸⁷ הייתה לו יכולת מופלאה ליצור סינתזה בין מקורות שונים, מה שיוצר קושי להבחין בין מקורות המחשבה השונים

⁵⁸² ירון, משנתו, עמ' 31. בדומה ניתן למצוא את ההתבטאויות הבאות: 'ברור שקיימת תמונת עולם מאוד מסוימת עליה מחשבתו מתבססת' (רוס, מושג האלהות, עמ' 109, וראו עוד רוס, אל-מוות, עמ' 35-36), 'נקודת המוצא שלנו היא שיש לדרן במשנת הרב בכבוד ראש פילוסופי' (רוזנברג, מבוא להגותו, עמ' 28), 'אין ספק בלבנו שרעיונותיו של הרב... מהווים מכלול של שיטה מגובשת' (בן שלמה, שירת החיים, עמ' 8), 'אפשר למצוא בה (במשנת הראי"ה) בדיעבד "שיטה" במובנה הפילוסופי-מתודולוגי (שביד, הנבואה, עמ' 198). 'יש אחדות שיטתית מפליאה במשנתו, אולם היא מתגלה כך בדיעבד' (שביד, מיסטיקה נבואית, עמ' 105 הערה 34); 'שיטה שלימה ומתואמת בכל חלקיה עולה מכל שמונת הקבצים' (אביב, מקור האורות, עמ' 93), 'היצירה היא משנה פילוסופית פרי מחשבתו של הראי"ה, ועם זאת היצירה שזורה שתי וערב מושגים וידע, הלכי מחשבה ואסמכתאות מספרות הקבלה' (בן ששון, משנות ההגות, עמ' 367). 'הראי"ה אכן היה הוגה דעות שיטתי המתנסח באופן לא שיטתי' (ברק, חוג הראי"ה, עמ' 158). 'בכתביו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק... מוצגת לראשונה תפישה שיטתית, המשלבת את מרכזיותה הערכית של ארץ-ישראל בתודעה הדתית עם פירוש חדש ומהפכני מבחינה דתית למעשה הציוני הפוליטי-ההתיישבותי' (אבינרי, הרעיון הציוני, עמ' 217). 'כל חוליות השלשלת של מחשבת ישראל לדורותיה התמזגו במשנתו של הרב קוק לשיטה מקורית משלו' (ליפשיץ, רואה האורות, עמ' 25). 'עבודת מחקר זו יוצאת מנקודת מוצא שהגותו של הראי"ה מהווה שיטה פילוסופית סדורה ועקבית' (ברגר, משנתו ההתפתחותית, עמ' 15).

דברים חריפים כתב הרב ישעיהו הדרי בשנת תשט"ו, טענתו היא כי 'לא רבים השכילו לעמוד על שיטתו וגישתו (של הראי"ה), ולאחר רפרוף קל בספריו פסקו: דברי שירה הם, הרגשות ומליצות שמלבד גדולה שירת אין בהם ולא כלום. ויש שהודו במקצת כי אכן ישנה מחשבה בדברים, אבל מעורפלת ומטושטשת; אלה ואלה באו לכלל טעות מחמת עצלות וחוסר-יגיעה שהייתה בהם' (הדרי, התשובה, עמ' 14). ספק אם ניתן להלום את הדברים לשעתם, ובוודאי שאין הם הולמים לימננו, אך נראה שיש בהם כדי להעיד על תוקפו של הויכוח. לדיון נרחב בשאלת השיטתיות ובסוגיית אופי כתיבתו של הרב ראו ברק, שם, עמ' 154-159.

⁵⁸³ החוקרת אווילין אנדרהיל טוענת כי גם הגות מיסטית מסתמכת בסופו של דבר, גם אם בצורה שאינה מודעת, על פילוסופיה או תיאולוגיה מסוימת (אנדרהיל, מיסטיקה, עמ' 95). ומכאן שגם אם נתייחס לרב קוק כאל מיסטיקאי, וגם אם הוא לא היה מציין כל מקור פילוסופי או תיאולוגי-קבלי היה מקום לחפש אחר מקורות שכולו. אם כן, ודאי שכאשר הוא ציין במפורש את הצורך לקשר בין הגותו לביקורת סיסטמית שיש לעשות זאת.

⁵⁸⁴ ברבר היחס בין הלומד-חוקר למושא מחקרו ישנן מספר גישות. בקוטב האחד ישנה גישה שמרנית המתיימרת ל'אובייקטיביות' מוחלטת. בקוטב הפוסט-מודרני ישנה גישה הטוענת שלטקסט אין משמעות מצד עצמו, וכל קורא רשאי לעשות בו כרצונו. גישת ביניים, עמה אני נוטה להסכים, מציג יהודה ליבס שטוען: 'הכתוב איננו נקרא מאליו... משמעותו נקבעת גם על ידי הקורא והחוקר. הכותב והקורא שניהם שותפים ליצירה, שהיא בעצם פגישה ביניהם, נמצא אפוא שכל מחקר נוטל חלק גם ביצירת מושאו, ובכל מחקר יש גם מן המדרש, אף אם זה דרש שעל דרך הפשט' (ליבס, הרהורים, עמ' 199). להבנת גישה זו מלווה את רוב החוקרים של משנת הרב קוק וראו לדוגמה: איש שלום, מודרן-אורתודוכס, עמ' 68-69 או דב שוורץ שכותב: '... we find that Rabbi Kook's literary corpus is built for the continuous meeting of writer and reader. The text's meaning are not based solely on the layer of the author's intent; they also incorporate the layer of meaning of the reader, who wants to analyze and internalize the text's content and messages'. (שוורץ, משנתו של הרב, עמ' 123).

⁵⁸⁵ שוורץ, משנתו של הרב, עמ' 123.

⁵⁸⁶ אידל, חסידות, עמ' 26-38.

⁵⁸⁷ ראו: שביד, החילוניות, עמ' 117; הדרי, שני כהנים, עמ' 78. הרב יואל בן-נון בונה על עקרון הסינתזה את כל גישתו של הרב קוק, אותה הוא מכנה 'המקור הכפול'. בן-נון מנסה להסביר זאת באמצעות מודלים גיאומטריים; פרבולה והיפרבולה (בן-נון, השראה וסמכות, עמ' 74-98), ספק רב אם הרב קוק חשב באמצעותם ועד כמה הם משקפים את מחשבתו.

בכתבתו.⁵⁸⁸ כך למשל ביטא זאת הרב ישעיהו הדרי, שכתב כי קשה להתחקות אחר מקורותיו של הראי"ה, משום ש: 'את כולם הוא לש בכוחו הגדול... ומעסה אותם לגוש אחד גדול בעל גוונים שונים',⁵⁸⁹ אלא שכניעה לקושי וטשטוש הגוונים הרבים לגוש אחד עלול לדלל את העושר הרב שבמשנתו. ייתכן ובמקום להתייחס למשנתו כאל 'גוש אחד גדול' עדיף לראות בה 'כעין צומת דרכים של השפעות שונות ומגוונות' כמו שהציע אוריאל ברק,⁵⁹⁰ ואז לנסות לארגן את 'צומת הדרכים' באופן שיבהיר מאין ולאן מובילות ההשפעות השונות.

מבין חוקרי הרב קוק, אלו שביקשו לתור אחר קו שיטתי בכתבתו, יש שנטו להדגיש את הקו הפילוסופי והרציונלי, ויש שנטו להדגיש את הקו הקבלי או החסידי.⁵⁹¹ כולם, על כל פנים הבחינו בריבוי המקורות מהם הוא ניזון.⁵⁹² דומה כי ההתייחסות הראשונה לריבוי המקורות שבתורת הרב קוק מצויה עוד במכתב שכתב הנער צבי יהודה (מתוארך לשנת תרס"ז, 1907 - הרצ"ה אז בן 16) ליוסף חיים ברנר,⁵⁹³ בו הוא קבע:

אבי נ"י (=נרו יאיר), המחבר הוא מן הרבנים האדוקים. ואשר מלבד גאונותו ב'תורה' זכה גם לשם 'צדיק', ועם זה הוא חוקר ופילוסוף חופשי באין שום מעצור לפניו במלוא המובן של המלה הזאת.⁵⁹⁴ וירבה מאד חקור ולמוד בתורות כל המורים הפילוסופים שבאומות העולם בידיעה עמוקה, ויחדור עד יסודי תורתנו וגם עד חדרי הקבלה הגיע.⁵⁹⁵

קביעה, או שמא הערכה, זו הציבה קדקודים שונים למשנת הראי"ה: תורה (במשמעותה הנגלית), צדיקות,⁵⁹⁶ פילוסופיה כללית, 'יסודי התורה' (נראה שהכוונה לפילוסופיה הדתית) וקבלה. גם אם מבחינה מחקרית לא ניתן לקבל הערכה זו כעדות מספקת,⁵⁹⁷ אף על פי כן רבים מחוקרי משנת הראי"ה הגיעו למסקנה דומה, ולפיה משנתו מאופיינת במתח בין מקורות

588 לדיון בקושי זה, מבלי להגיע למסקנות ברורות, ראו ש"ץ, הרב קוק, עמ' 110-114.
589 הדרי, שני כהנים, עמ' 78. עוד על אופיו המאחד וההרמוני ראו ליפשיץ, הרב, עמ' רכז-רכח.
590 ברק, ההשפעה המעצבת, עמ' 399.
591 שרלו, צדיק, עמ' 17-30. הפנייה למקורות נוספים ניתן למצוא שם בהערות 6-9 ובהערה 13. מקורות אלו ואחרים הובאו גם אצל רוזנק, מי מפחד, עמ' 262-263, הערות 37-38, וכן אצל הנ"ל, ההלכה הנבואית, עמ' 12 הערות 23-25. עמ' 39 הערה 2. שורץ, ציונות דתית, עמ' 208-209 הערות 21-23 ושילה, פרשנות הרב קוק, עמ' 55 הערה 2 הפנו למקורות אלו ונוספים, וגם גארב, מושג הכוח, עמ' 755 הערות 10-11 ומאיר, תשוקת הנשמות, עמ' 776, הערה 20 הפנו למקורות רבים. לדיון נוסף בשאלה זו ראו: פכטר, התשתית הקבלית, עמ' 69-70 הערות 1-4; שילה, שם, עמ' 55-57; מוניץ, עריכת כתביו, 108-111; ברק, חוג הראי"ה, עמ' 24-29.

מעשה נאה בעניין נקודות המבט השונות על הרב קוק סופר מפיה של הגב' נחמה ליבוביץ בעניין מה שאירע לה כאשר הוסיפה הערות מתודיות למאמרו של הרב קוק לשיר השירים (מעיינות תשי"ג, עמ' 144-146). הופיע גם בקובץ 'באורו' בעריכת חיים חמיל, הוצאת ההסתדרות הציונית העולמית, תשמ"ו, עמ' 514-517). לדברי ליבוביץ, כאשר פגש אותה הפרופ' נתן רוטנשטריך שאלה: 'ממתי את מפרסמת הערות לדברים שאינך מבינה בהם דבר?' כאשר היא השיבה 'למה כוונתך', אמר לה: 'כיצד את מפרסמת את הערותיך להקדמת הרב קוק לשיר השירים? האם אינך יודעת שבדבריו כיוון הרב קוק לפילוסוף זה וזה? וזו כוננתה האופיינית הורתה שלא. לאחר זמן פגש אותה גרשום שלום, וגם בפיו שאלה דומה. כשכיררה אתו נחמה למה הוא מתכוון אמר לה שלום: 'הרי כל המונחים בהם משתמש הרב קוק הם מונחים קבליים, ואיך אפשר לפרסם את דבריו בלי להבין בקבלה'. (הסיפור מובא במדויק כפי ששמעתיו מהרבנית נחמה אריאל).

592 לחלוקה שונה במקצת מוז שאני עורך כאן ראו מירסקי, ביוגרפיה, עמ' 14-17.
593 על היחסים בין הראי"ה קוק לברנר ראו: מאיר, תשוקת הנשמות, עמ' 795-810; מירסקי, הרב קוק, עמ' 67-70; בן-גון, המקור הכפול, עמ' 110-111. ברנר התייחס מספר פעמים לרב קוק, למפתח ביבליוגרפי ראו ברנר, כל כתבי, כרך שמיני ספר ב', עמ' 529.

594 הרב צבי יהודה מכנה כאן את אביו 'פילוסוף'. בהקשר זה יש לדון האם הרב קוק אכן ראוי לתואר זה. אליעזר שביד מגדיר פילוסופיה כ'מחשבת המחשבה', כלומר מחשבה שיטתית, היוצאת מקביעה של עקרונותיה ושואפת להציע, על יסוד עקרונותיה, השקפה בקורתית כוללת על המציאות... או לפחות על תחום רחב אחד מתחומיה של המציאות... (שביד, המאה ה-19, עמ' 7). נראה שמחשבתו של הרב קוק, לפחות לפי תפיסתו העצמית כפי שהובא לעיל, עונה על הגדרה זו ולפיכך גם בהינתן והוא לא הכיר את הפילוסופיה המערבית למקורותיה לא מן הנמנע לכנותו כך.

595 הרצ"ה, צמח צבי, אגרת א, עמ' א-ב. לסקירת היחס למכתב זה במחקר ראו אביב, אקדמות, עמ' קעו הערה 101; בן-גון, השראה וסמכות, 243-245.

בשאלה עד כמה יש לתת משקל לעדות זו שכוונה לברנר והאם אין בה משום הטיה הנובעת מנשוא המכתב, שהעריך יותר את הפילוסופיה הכללית מאשר את הקבלה, ראו להלן הערה 597. לענייננו די בעדות זו להראות כי הרב קוק עסק באופן אינטנסיבי בפילוסופיה כללית והגיב לה. מקור נוסף המעיד על עיסוקו של הרב בפילוסופיה כללית נמצא בעדותו של הרב הנזיר המשתקפת מיומנו האישי, בו הוא מתאר שיחה שהייתה לו עם הרב קוק במילים הבאות: 'זה עתה ירדתי מחדר הרב והייתה לי שיחה ארוכה עם מרן שליט"א, במקום שעור אבן העזר. ע"א [=על אודות] הפרגמטיזם של גיימס, וע"א ספרי קנט...'. הובא אצל איש שלום, בין הרב קוק, עמ' 534.

596 יש לציין כי לאור מחקריה של שרלו ואחרים בעקבותיה יש משמעות מיוחדת לביטוי זה בתודעתו האישית של הרב קוק.
597 למרות דבריו אלו הרי שבמקום אחר כתב הרצ"ה כי מקורותיו של אביו 'מפכים רק באלהי שם' (הרצ"ה, לנתיבות ישראל ג', עמ' נב-נג), ובמקום אחר הוא מסר מפי אביו כי 'אין שום דבר, מהדעות והמחשבות שלי, שאין לו מקור בכתבי הראי"ה ז"ל' (הרצ"ה, לשלושה באלול, סימן מו). ייתכן והערכות אלו נאמרו יותר לפי צורך הנמען והזמן, ולפיכך קשה להפיק מהן מסקנה חד משמעית על מחשבתו העצמית של הרב קוק. יחד עם זאת ראוי להוסיף גם את עדותו הבאה של הרב יצחק ניסנבוים אשר

שונים ומגוונים.⁵⁹⁸ בין אלו הסוברים כך ניתן למנות את בנימין איש שלום, שראה את משנתו כעומדת במתח שבין רציונליזם ומסיטקה,⁵⁹⁹ את אבינועם רוזנק, שכונה את משנתו 'אחדות ההפכים', ולפיו השתמש הראי"ה בתפיסתו הדיאלקטית של שלינג, המותירה את הניגודים במקומם מבלי לאחדם לכדי סינתזה מטשטשת,⁶⁰⁰ ולאחרונה הצטרף אליהם הרב יואל בן-נון, שהציע גישה אותה הוא מכנה 'המקור הכפול'.⁶⁰¹ גם גישה זו מציגה את הגותו של הרב קוק ככזו המאחדת בתוכה ניגודים שונים. תימוכין לגישה זו ניתן למצוא בדברים שכתב הרב קוק על עצמו:

קשה לי מאד לעסוק בעניני הלכה לבר, וכן בעניני אגדה לבר, ובעניני נגלה לבר, ובעניני נסתר לבר. כמו כן קשה לי לנטות ברעיון בדרך אמונה פשוטה לבר או בדרך מחקר והיגיון לבר... כי כל הזרמים שולטים בי: האמונה והחקירה, הלאומיות והמוסר, ההלכה והאגדה, הנגלה והנסתר, הביקורת והשירה, את הכול אני מכרח לספוג...⁶⁰²

איני יכול לצמצם את עצמי בענין אחד, בדבר אחד, במדרגה אחת ובסגנון אחד, כי אם צריך אני לשאוב מכל הסגנונות, מכל הענינים, מכל המדרגות, מכל הדברים...⁶⁰³

נכונותו לשלב בין מקורות שונים וסגנונות רבים מוצגת כאן כגורם מרכזי במשנתו. אין מדובר כאן על סינתזה מלאכותית, אלא על חיבור ראשוני בין 'כל העניינים' ו'כל הדברים'. למרות זאת, יש חוקרים שמעדיפים להדגיש צד מסוים בהגותו של הרב קוק. אליעזר שביד טען כי: 'יש לדון במשנת הראי"ה מלכתחילה כתורה שמקורה בהתגלות אלוהית'.⁶⁰⁴ סמדר שרלו ממתנת גישה זו במקצת, אך קובעת כי: 'יש להעתיק את מרכז הכובד בדמותו וביצירתו של הרב קוק אל תחומה של החוויה ואל תחומה של המיסטיקה'.⁶⁰⁵ לאחרונה הצטרף לגישה זו יהונתן גארב, שרואה ברב קוק בעיקר משורר מיסטי שכתבתו מתארת באופן פואטי את חווייתו הספונטנית. לדעתו אין להכפיף את רעיונותיו של הרב קוק למבנים מופשטים וסכמטיים.⁶⁰⁶

לא ברור לי מדוע יש להניח סתירה בין חוויה אישית וזעזוע מיסטי לתפיסה מופשטת וסכמטית. גם אם במחקר הקבלה נהוג להבחין בין גישה אקסטטיבית לגישה תיאוסופית-תיאורגית הרי שהחסידות היא דוגמה לאסכולה בה קווים אלו התמזגו.⁶⁰⁷ הזכרתי לעיל את גישתו הפנורמית של משה אידל אותה הוא מציין בקשר לעמדה החסידית. לדבריו, מיסטיקה,

שהה שלושה ימים אצל הרב קוק בבוסק: 'צולל הוא בים התלמודים, המדרשים, הפילוסופיה, הקבלה, החסידות וגם בספרות העברית החדשה ומעלה אבנים יקרות לכבוש דרכו' (רבינר, אור מופלא, עמ' מ). עדות זו תומכת בדבריו של הרצ"ה הצעיר, ואף מוסיפה עליה.

יעקב אייגוס כינה אותו 'הפילוסוף המיסטי הספרותי הראשון בתולדות דת ישראל' (אייגוס, איש המסתורין, עמ' 528), וראו שוורץ, קדוש, עמ' 15-16, 18-19.

599 איש שלום, הרב קוק; הנ"ל, מודרן-אורתודוקס, עמ' 73-75.

600 על תפיסת 'אחדות ההפכים' אותה מציע רוזנק ראו: רוזנק, אברהם, 30-314; הנ"ל, הלכה, עמ' 25, 44-57, 273-277; הנ"ל, אינדיבידואליזם, עמ' 92-93, 112-113; הנ"ל, סדקים, עמ' 44-46. אמנם רוזנק מודה כי הרב קוק לאו דוקא עיצב את עולמו בויקה ישירה ובלעדית לתפיסה זו, אלא 'נטל מרכיבי מחשבה שונים מכמה זרמים שונים' (רוזנק, ההלכה הנבואית, עמ' 46 ושם הערה 33).

601 בן-נון, המקור הכפול.

602 חדריו, עמ' קא-קכב.

603 שם, עמ' קכג.

604 שביד, הנבואה, עמ' 198. לדעתו הרב קוק ציפה שתשרה עליו רוח הקודש ואף 'נענה במדה גדושה' (שביד, שם, עמ' 193). כך הוא מסיק מהסגנון החגיגי והמרומם של כתביו, אשר 'שטפו ממנו בהשראה רוחנית בלתי-פוסקת, ב"הברקות" ו"הארות"'.⁶⁰⁵

605 שרלו, צדיק, עמ' 16 (קדם לה יעקב אייגוס שקבע כי הרב קוק 'היה מיסטי מובהק'. אייגוס, איש המסתורין, עמ' 573, אם כי הוא לא פיתח הערכה זו לכדי מחקר כולל). יואל בן-נון עומד על כך ששביד רואה את הרב קוק כמהפכן החוזר אל הנבואה המקראית, ואילו שרלו סבורה כי הוא ממשיך ברצף את הגישה הקבלית, החסידית והמיסטית תוך דגש על חזון חברתי ותיקון עולם (בן-נון, השראת רוח הקודש, עמ' 363). דב שוורץ משלב בין הגישות הללו; מחד, הוא מציין את השפעת דמות 'הצדיק' על הרב קוק, ומאידך, הוא מציין את זיקתו לנבואה (שוורץ, ציונות דתית, עמ' 54-55). סמדר שרלו נוקטת קו זה במקביל לתפיסתה את הרב כמיסטיקן (שרלו, קול דודי, עמ' 134-168). על כל פנים, על מנת לדון בדעה זו יש להבין את משמעות המושגים 'התגלות' ו-'נבואה' בשיטתו של הרב קוק. על כך ראו להלן עמ' 231. עוד בנושא זה ראו בר-בטלהיים, מושג הצמצום, עמ' 38-39.

606 גארב, הראי"ה; הנ"ל, המקורות; הנ"ל, מושג הכוח, עמ' 755-756. באופן דומה טוען גם פוקס, הרב קוק, 86-87. אציין כי לפניהם החזיק בתפיסה זו גרשום שלום שראה ברב קוק מיסטיקאי יהודי שכתביו מכילים 'תערובת מופלאה של מחשבה, שיש עמה היגיון פנימי, ושל הרהורים, שיותר משיש בהם מחשבה יש בהם השתפכות-הלב... ומאחורי כל זה זעזוע מיסטי עמוק' (שלום, דברים בגו, עמ' 76). יש לציין כי גארב מודה כי אצל הרב קוק 'אין מקום לניתוק בין החוויה האישית לממד הלאומי' (גארב, יחיד הסגולות, עמ' 49, 51), וכי 'הפרדה בין האיש ללאומי בכל הקשור לכתיבה של הראי"ה היא מלאכותית ביותר' (שם, עמ' 55-56). גם לדבריו הרב קוק משלב בין חוויה מיסטית לתפיסה לאומית (שם, עמ' 47 וראו הנ"ל, מקורות, עמ' 77-79). כך שלמעשה גם לדעתו אין אפשרות להפריד בין ההיבטים השונים. עוד על כתיבתו האישית של הרב קוק ראו: מאיר, תשוקת הנשמות, עמ' 784-785; רוזנק, הרב קוק, עמ' 122-126.

607 אידל, הקבלה, עמ' 9-15.

תיאולוגיה, פרדיגמות רוחניות, והקשריים היסטוריים בהחלט משתלבים זה בזה.⁶⁰⁸ נראה שמבחינה זו, וכנראה שגם מבחינות נוספות, ניתן לראות ברב קוק המשך לתנועת החסידות. אבקש אפוא להניח מחדש את יסודותיה של הגישה המשלבת, ובפרק הבא אציג גישה מתודולוגית מלאה שתיבנה על גבי יסודות אלו. מכיוון שעיקרי הגישות השונות במחקר ידועות לדורשיהן ומפורסמות זה מכבר, הרי זה מן המותר לחזור עליהן. אסתפק לפיכך בהצגת שניים מהכיוונים המרכזיים ומתוכם אבוא להציג את הצעת.

ראשית המחקר במשנת הרב קוק נעשה על ידי הרב הנזיר, עורך סדרת 'אורות הקודש'. כאשר ציין הנזיר את מקורותיו של הראי"ה הוא הזכיר מגוון מקורות קבליים, מקורות מתורת חב"ד ומקורות אפלטוניים וניאו-אפלטוניים. הוא לא ציין מקור כלשהו הקשור לפילוסופיה המודרנית.⁶⁰⁹ בדרך מצמצמת אף יותר הולך יוסף אביב"י. לטענתו, הרב קוק הנו מקובל הממשיך את שלשלת הקבלה בכלל, ואת תפיסתו של הרמח"ל בפרט.⁶¹⁰

האמנם ניתן לסבור שמשנתו של הראי"ה מצומצמת אך ורק לתחומי הקבלה?! בתחילת אותו מאמר טען אביב"י ששיטתו הקבלית של הראי"ה נובעת מזו של הרמח"ל אך חולקת עליה, וששתיהן עומדות בניגוד לקבלה הלוריאנית,⁶¹¹ אולם אין בדבריו כל הסבר מה טעם ביכר הרב קוק את קבלת הרמח"ל על פני זו של האר"י, ומדוע הוא חלק בסופו של דבר גם עליה.⁶¹² להבנתי, אפשר לנסות ולהשיב על שאלות אלו: אחד ההבדלים הבולטים בין קבלת הרמח"ל לקבלת האר"י הוא ההתייחסות להיבט ההיסטורי. תפיסתו של האר"י, לפיה תכלית הבריאה היא תיקון הנבראים ועל האדם לברור את הניצוצות, לתקנם ולהעלותם, גלומה כולה ברשות הפרט ובעבודת היחיד.⁶¹³ קבלת הרמח"ל, לעומתה, נושאת תודעה היסטורית – 'היסטוריה צורך גבוה', כפי שנוקט אביב"י:

...לא רק עבודת האדם היא צורך גבוה, ולא רק תיקון כל הנבראים הוא צורך גבוה, כי אם ההיסטוריה כולה היא צורך גבוה. שהרי רק מהלכה של ההיסטוריה [...] הוא המגלה את השלטון האלוהי המוחלט.⁶¹⁴

בחירתו של הרב קוק בקבלת הרמח"ל נוגעת לתפיסת ההיסטוריה ולחשיבותה בתהליך ההתגלות האלוהי. תפיסתו ההיסטורית של הרב קוק, כפי שהיא מתבטאת במאמריו הידוע 'למהלך האידאות בישראל'⁶¹⁵ מתכתבת בבירור עם תפיסת הרוח של היגל ופעולתה בהיסטוריה.⁶¹⁶ נראה לומר שהעדפתו את קבלת הרמח"ל, הטעונה תפיסה היסטורית, על פני קבלת

608 אידל, חסידות, עמ' 33.

609 כהן, חכמת הקודש, עמ' 23. הנזיר מציין שם שיש להשוות את כתביו גם לפילוסופיה הכללית, העתיקה והחדשה, אולם, הוא ציין, 'מאלה לא הובאו במקורות אלא במדה שזכרו בספרי המחקר העברי'. ואכן במקורות להגות הראי"ה אותם הוא הוסיף בסוף כרך ב של אורות הקודש לא הוזכרו אלא מקורות מסורתיים וקבליים. וראו שוורץ, הציונות הדתית, עמ' 222 הערה 57. מעניין לציין כי גם חיים הרצוג, נשיא מדינת ישראל, ראה כך את הדברים ואמר כי 'עיקר יניקתו של הרב קוק מקורה בעולם הקבלה, על תכניו וסמליו, ואין השקפה במסכת רעיונותיו שאינה מעוגנת בעולם זה. ייחודו בכך שלמרות עמידתו בזיקה עמוקה לעולם הקבלה שלט היטב בדרכי המחשבה החדשות והיה בעל ידע רב בתחומי ההשכלה הכלליים' (דברים בפתחת הכנס למשנת הראי"ה, הדפסו בספר 'יובל אורות', בעריכת ב' איש שלום ו' רוזנברג, ירושלים תשמ"ה, עמ' 15).

610 אביב"י, היסטוריה, עמ' 756. לאחרונה הוא חזר על עיקרי הדברים ראו אביב"י, האחדות, עמ' 36-37. גם שוורץ, קדוש, עמ' 20 אימץ עמדה זו אם כי הוא טען שהראי"ה הסתמך יותר על הקבלה הקדומה ולא דווקא על קבלת האר"י.

611 אביב"י, היסטוריה, עמ' 727.

612 באופן אישי העיר לי אביב"י על משפט זה, אביא את דבריו: 'לא הובנתי נכונה... האמת היא כזאת: האר"י לימד את סדר האצילות. באופן טכני, ספירה אחר ספירה, שלב אחרי שלב בהשתלשלות הפרצופים והספירות. אחריו באו מקובלים, אמנם לא כולם, שאמרו שכל מה שדיבר האר"י הוא רק משל, וצריך לחפש את הנמשל, כלומר המשמעות... גם רמח"ל וגם הרב קוק חשבו כך, והם מסכימים לגמרי עם דברי האר"י אלא שהם מחפשים את הפנימיות החבויה בדבריו. מכאן נפלגות הדרכים, ורמח"ל מצא משמעות אחת חבויה בדברי האר"י והרב קוק מצא משמעות שנייה חבויה בדברי האר"י. הם לא חלוקים זה על זה, אלא נוסעים בדרכים מקבילות, כשכל אחד מהם מציע פירוש משלו למשמעות של דברי האר"י. לאור דברים אלו ייתכן ויש מקום למתן את הביטויים 'נחלק' או 'בניגוד' והדברים נתונים לטעמו של המתבונן.

613 אביב"י, שם, עמ' 711-716. 'הונתן גארב מציין כי ישנן שתי פרשנויות עיקריות לתפיסת האר"י: הפרשנות החסידית ופרשנותו של הרמח"ל. זו החסידית מתמקדת ברמת הפרט, ביכולתו לבטל את עצמו ולראות את אישיותו כנכללת באל ואילו הרמח"ל עסק בהיבט הפוליטי: התגלות כוחו של האל מעל במת ההיסטוריה. את הקו הרמח"לי המשיכו הגר"א ותלמידיו (גארב, יחידי הסגולות, עמ' 74-75; הנ"ל, מקורות, עמ' 79). הרב קוק בהגותו ובאישיותו שילב בין שתי התפיסות הללו. עוד על פרשנותו ההיסטורית של הרמח"ל ראו שוח"ט, הפרשנות, עמ' 140-141.

614 אביב"י, שם, שם.

615 בתוך: אורות, עמ' קב-קיד. עוד על תפיסת ההיסטוריה של הרב קוק ראו רוזנברג, מבוא להגותו, עמ' 40-44.

616 היגל, מבוא לתולדות הפי, עמ' 156-163. על הקשר בין תפיסת הרב קוק לתורתו של היגל ראו: אבינרי, הרעיון הציוני, עמ' 222-221; אריאלי, אינטגרציה, עמ' 135; בן שלמה, שירת החיים, עמ' 116-119; גולדמן, התגבשות, עמ' 109; ירון, משנתו, עמ' 105; הערה 40; לוי, הלכה ואגדה, עמ' ג-ה; רביצקי, הקץ המגולה, עמ' 154-156; רוזנברג, מבוא, עמ' 84; הנ"ל, תורה ומדע, עמ'

האר"י, הנעדרת ממנה, נובעת גם מהשפעת הפילוסופיה המודרנית.⁶¹⁷ הרב קוק היה מודע לחשיבה האירופית המודרנית, ותובנותיה השפיעו על תפיסתו הדתית והקבלית.⁶¹⁸ משום כך עדיפה בעיני נוסחה כגון זו של אלחנן שילה, הקובע: 'הרב קוק יוצק את האידאות המודרניות לתוך סטרוקטורות של קבלת האר"י'.⁶¹⁹ קרי, מזיגה בין רוחות הזמן למבנים קבליים עתיקים. תוך כדי דבריו גם אביב"י מודה שקיימות אצל הרב קוק חשיבה ומודעות פילוסופית:

דברי רמח"ל ודברי רא"ה אינם נסמכים על קבלת האר"י בלבד; הם נסמכים על כל ספרי המקובלים שקדמו להם, על שאר החיבורים בכל מקצועות התורה, על ספרי הפילוסופים וכו'. אלא שסדר האצילות וסדר ההנהגה שבקבלת האר"י הם התבנית הכוללת של ההווה שעמד לנגד עיניהם של רמח"ל ושל רא"ה. לתוך תבנית זאת הוסיפו דברים הרבה שאין להם מקור בדברי האר"י... על כן אף על פי שיש לתור אחר כל מקורותיהם של רמח"ל ורא"ה כדי לבאר נכונה את כל דבריהם, בראש ובראשונה יש לבנות את שלד שיטותיהם על פי סדר האצילות וסדר ההנהגה שבקבלת האר"י.⁶²⁰

מעשה, גם לדברי אביב"י, אין בין הצד הקבלי של הרב לצד הפילוסופי שלו אלא ההבדל שבין שלד ובין תואר ורקמה. אלו האחרונים, למרות שאין כוחם ככוחו של השלד, יש בהם כדי לעצב את הדמות ולהנכיחה בעיני המתבונן. חלק מעיצוב הדמות נוגע לתחום העבודה הנוכחית: שפינוזה והתפיסה הפנתאיסטית, ועשוי להבהיר מדוע הרב קוק חלק בסופו של דבר גם על הרמח"ל. הרמח"ל, מסביר אביב"י, סבור כי 'התכונה המוחלטת של האלוקות היא הייחוד [...] – כי לבדו הוא ואין זולתו'. לדעת הרמח"ל כל מהות הבריאה היא גילוי הייחוד.⁶²¹ משמעות הדברים היא פנתאיזם, באופן כזה או אחר.⁶²² בדרכו של הרמח"ל הלכו גם ר' שניאור זלמן מלאדי (להלן: 'הרש"ז') ואחרים ואימצו תפיסות פנתאיסטיות. יורם יעקבסון טוען כי הרש"ז הקציץ ביחס לרמח"ל.⁶²³ בעוד אצל הרמח"ל דימוי האל הוא עדיין טרנסצנדנטי ושומר על אופי פרסונאלי, הרי שהרש"ז מבקש לקיים את התפיסה האימננטית, ואופיו הפרסונאלי של האל 'מטושטש עד שאינו נמצא כמעט'.⁶²⁴ כפי שכבר הוצג בשער הקודם ועוד יוצג בהמשך, ברור שהרא"ה נשען על תפיסות קבליות בכלל, ועל תפיסתו של הרש"ז בפרט. אם כן, הוא היה מודע לעמדה היהודית הפנתאיסטית-אימננטית, ובמקביל גם להתפתחויות השונות במחשבה המערבית. מכאן פתח להבנת מחלוקתו עם הרמח"ל; הוא לא יכל לשלול את תפיסת המקובלים והפנתאיזם הכרוך בה, אך גם לא יכל

47; מירסקי, הרב קוק, עמ' 79; שטמלר, עין בעין, עמ' 185-188. בהיקף נרחב כתבו על כך: בילר, הרא"ה קוק והיגל; גלמן, קירקגור; שילה, רבדים קבליים, חלק ב'. על ההבדלים בין משנת הרב קוק למשנתו של היגל ראו רביצקי, נביא מול חברתו, עמ' 167. שטמלר מציין כי הרב קוק הסתייג מייחוס השפעה היגליאנית עליו, ובסוף המאמר כתב כי 'מקורו באמת "מאוצר הרעיונות הגדולים הכמוסים", מאותם "סתרי תורה שהיו יכולים להימסר רק בלחישת לראויים לכך" (אורות, עמ' קיז-קיח) (שטמלר, עין בעין, עמ' 59 הערה 114).

617 ראו גארב, מושג הכוח, עמ' 753-754. יוסף בן שלמה כותב כי 'בעצם היישום של התורה המטאפיסית לתחום ההיסטוריוסופי, הרב קוק ממשיך את קבלת האר"י (בן שלמה, קבלת האר"י, עמ' 455). אך גם הוא מודה בכך שמעבר למסגרת ההיסטוריוסופית הכללית הרי ש'תפיסת הגלות והגאולה שלו (של הרב קוק) רחוקה מזו של האר"י כרחוק המאה העשרים מן המאה השש עשרה'. החוליות המחברות ביניהן הן קבלת הרמח"ל וקבלת הגר"א כפי שטוען גארב, מקורות, עמ' 80. לדבריו, גם הרמח"ל והגר"א, כמו הרב קוק שבא בעקבותיהם, הושפעו מתפיסות מודרניות והתאימו בינן לגישה הקבלית (שם, עמ' 81). עוד על הקשר בין משנת הרב קוק למשנת הרמח"ל ראו: מירסקי, ביוגרפיה, עמ' 139; נחמני, אור יקרות, 63-64; לדברג, שלמות, עמ' 315-317. וכפי שכותב אליעזר גולדמן: 'חידושו של הרב קוק היה בתפיסת מימוש התכלית, ברוח המאה ה-19, כמתרחש במציאות האנושית בתהליך היסטורי' (גולדמן, ציונות חילונית, עמ' 110). דוגמאות להשפעת רוח הזמן על הרב קוק ניתן לראות בקבלתו את התפיסה שהעולם הולך ומתפתח, בנכונותו לקבל דעות שונות, בתפיסת האדם כיצור אוטונומי וחופשי, בחיבור אל הטבע ואל הגופניות ועוד. כל אלו הנם מאפיינים מובהקים של עידן הנאורות בכלל וההשכלה היהודית במאה ה-19 בפרט.

619 שילה, פרשנות הרב קוק, עמ' 56. בשאלה האם הרא"ה נסמך על המבנים של האר"י או של הרמ"ק היא שאלה נוספת שאינה מענייני.

620 אביב"י, שם, עמ' 728 הערה 44. יש לציין כי הרב הנזיר מודה כי לאחר שהוא התלבט בשאלת מקורותיו של הרב הוא מכריע בדומה לאביב"י כי 'בלי דעת החכמה הפנימית, אין לעמוד על סוף דעת חכמת הקודש של מרן הרב זצ"ל... וכך במערכת חכמת הקודש, מיסודו של הרב זל"ה, מוצאה החכמה הפנימית העברית, בבאור נגלה, המתקרב למדע הרוחני הכללי' (צוטט אצל שורץ, ציונות דתית, עמ' 222).

621 'גילוי ייחודו זה הוא מה שרצה בו הרצון העליון, ועל פי כוונה זאת חקק חוקות נבראיו; וכל המסיבות אשר גלגל וסבב, הם מה שצריך כדי לבא לתכלית הזוה... (רמח"ל, דעת תבונות, חלק א', סימן לו, עמ' יח). יש להפריד בין התפיסה של 'גילוי ייחודו' ('דרך הגמול') לתפיסה של 'גילוי ייחודו' ('דרך היחוד'). אביב"י מוכיח כי שתי התפיסות הללו גם יחד מצויות בכתבי הרמח"ל, וכי היחס ביניהן הוא שזו לפניו מוז' (אביב"י, זוהר רמח"ל, עמ' צו-צח). להבחנה זו יש תפקיד חשוב בהבנת תפיסתו של הרב קוק את הפנתאיזם ('דרך היחוד') ואת היחס בינה ובין המונותאיזם ('דרך הגמול').

622 על האפשרויות השונות להבנת הפנתאיזם ראו להלן עמ' 122.

623 בהקשר לדרכו של הרש"ז ראו יעקבסון, תורת הבריאה, עמ' 359-362.

624 יעקבסון, שם, עמ' 362. אציין כי עמדה מנוגדת מציג חלמיש הקובע כי אצל הרש"ז 'הטרנסצנדנטיות של אין-סוף מובעת במפורש, ואף משתמעת מכך שהדיונים סביב מושג האין-סוף סובבים בעיקר בשאלת יחסו לעולמות "מחוצה" לו, ובמיוחד לגבי האדם' (חלמיש, משנתו העיונית, עמ' 35). עמדתו של הרש"ז אינה מעניין עבודתי אך עצם המחלוקת בנושא זה, מחלוקת שדומות לה מתנהלות סביב הוגים קבליים נוספים, מעידה על העמדה המורכבת שהתקיימה סביב הציור טרנסצנדנטי-אימננטי.

לקבל את תפיסת הפנתיאיזם השפינוזי. ממילא הוא נדרש להעמיד פרשנות אחרת לעמדה המוניסטית, כזו שתבדל אותו מהפרשנות השפינוזית, ובעקיפין גם מזו של הרמח"ל. אם כן, גם אם נקבל את תפיסתו של אביב"י שיצירתו הייחודית של הראי"ה בנויה על השלד שאותו הציג האר"י, נראה כי אין כל אפשרות להתעלם מהשפעתה של הפילוסופיה המודרנית. גם לה חלק בנכונותו של הראי"ה לנסח מחדש תורות קבליות ידועות. ממילא ההתחקות אחר תפיסות אלו הכרחית על מנת לעמוד על טיבה ומשמעותה של יצירתו.⁶²⁵

אכן, חוקרים אחרים זיהו את הקו המודרני-פילוסופי כעומד בתשתית כתיבתו של הרב קוק. את הפולמוס הישיר עם אביב"י ניהל איש-שלום,⁶²⁶ שבאופן אישי הציג עמדת ביניים,⁶²⁷ אולם זכות ראשונים בעניין שמורה לאליעזר גולדמן אשר הציג עמדה רדיקלית יותר. גולדמן בחן את ראשית פרסומו של הרב קוק, שבהם ניכרת התייחסות רחבה למחשבה המודרנית ולסערות הזמן, וממנה הסיק כי הרב קוק הנו הוגה מודרני שיסודות חשיבתו רציונליים ונטועים במחשבה האירופית.⁶²⁸ לדבריו:

אף על פי שאין הרב קוק נמנע משמוש במטבעות לשון שמקורם באגדה ובקבלה, ואף על פי שהוא כותב בסגנון יהודי-מסורתי, למעט ביטויים בודדים המשקפים את המחשבה האירופית של העת החדשה, הרי **הקונצפציה בכללותה**, על תפיסת ההסטוריה כתהליך קדמה, **משקפת את רוח המאה התשע-עשרה.**⁶²⁹

לטענתו, רעיונותיו של הרב קוק ומבנה המחשבה שלו מודרניים ביסודם, אם כי לפעמים דיונו מנוסחים 'בביטויים רוויי אסוציאציות מעולמה של תורת הסוד'.⁶³⁰ בדעה דומה החזיקה גם רבקה ש"ץ-אופנהיימר שכתבה:

התעוררותו של הרב קוק אינה התעוררות שנבעה מתוך עולם המסורת, אף שהוא גרר את המסורת לכל מקום ולכל חזית שבה התרחש המאבק... המסורת היהודית הייתה עצם מעצמו ובשר מברו, הוא לא היה שרוי בלעדיה אף לא שניה אחת. אולם את המאבקים האיתנים שלו ניהל מעבר לראשה, **הזירה האמיתית הייתה בעולם החוץ**. שם בעולם החילוני חלו האירועים, שם ניבעו הפרצות... כל עניינו הוא עם הכוחות החוץ-פארלאמנטאריים, אם מותר להשתמש בביטוי כזה.⁶³¹

עיון באיגרותיו ובפנקסיו של הרב קוק אכן מגלה כי הוא היה ערני לרוחות הזמן, ודרוך לקראת דעות שניסרו ברחבי העולם היהודי והכללי. קשה לשלול את התיאוריה כי התמודדות זו היא שהובילה אותו לעיון ולהעמקה בתוככי העולם המסורתי, הרציונליסטי והקבלי, אך עדיין יש לשאול האם לאורה של התמודדות זו יש להבין את הגותו. הרב קוק עצמו ניסח את היחס הראוי בין פילוסופיה כגורם חיצוני ובין הקבלה כמניע פנימי במילים הבאות:

הפילוסופיה אינה משתרעת כי אם על חלק ידוע של העולם הרוחני. בטבעה היא נתוקה ממה שהוא חוץ לגבולותיה, ובזה עצמו היא מפורדת בפנימיותה פירוד מהותי. סיגול ההכרה, איך כל הדעות הרגשות והנטייות כולם מקטנם ועד גדולם מחוברים זה בזה, ואיך הם פועלים זה על זה, איך עולמות נפרדים מאורגנים יחד – זה אין בכוחה לצייר... יתרה ממנו היא **הסודיות**, שהיא בטבעה חודרת בכל התהומות של כל המחשבות ושל כל הרגשות, של כל הנטייות, של כל השאיפות ושל כל העולמות, מראש עד סוף. היא **מכרת את האיחוד שיש בכל המצוי, בגשמיותו ורוחניותו, בגדלותו ובקטנותו, הכרה פנימית...** על כן **רק הסוד הוא נשמת האמונה**, נשמת דאורייתא, ומלשד חייו חיי כל הגלוי, כל הקצוב, כל ההגוי בהגיון, וכל הנעשה במעשה... רק זוהר הנבואה, ואספקלריא המאירה, זיהרא דאדם הראשון, ואורות העליונים, יכולים לגלותם... [ה', קעה]

625 מסקנתו זו עולה בקנה אחד עם מסקנתו של שילה הכותב כי הרב קוק הוא 'אישיות רבת פנים – מקובל לוראני והוגה מודרני גם יחד' (שילה, פרשנות הרב קוק, עמ' 56 וראו שם הערה 8).

626 ראו איש שלום, בין הרב קוק, 548-566.

627 כשם ספרו: 'הרב קוק – בין רציונליזם למיסטיקה'.

628 גולדמן, ציונות חילונית. שלושת המאמרים הללו הם 'תעודת ישראל ולאומיות', 'עצות מרחוק' ו'אפיקים בנגב'. שלושתם פורסמו בעיתון 'הפלוס' בין השנים תרס"א ל-תרס"ד.

629 גולדמן, שם, עמ' 115. שם הוא מכוון להקבלה בין השקפותיו של הרב קוק לרעיונות מרכזיים של משה הס בספרו 'רומא וירושלים'.

630 גולדמן, התגבשות, עמ' 105.

631 ציטוט מתוך סימפוזיון שדיוניו נדפסו בקובץ יובל אורות, ירושלים תשמ"ה, עמ' 350.

שורות אלו מבהירות כי הוא לא הסתפק באופק הפילוסופי, וכי השימוש שלו בהגות הקבלית אינו רק עניין טרמינולוגי. הוא העריך את איכותה של התפיסה הקבלית ככזו החודרת לעומק החיים על שלל ההיבטים שבהם. בניגוד לדבריה של ש"ץ-אופנהיימר נראה כי לדעתו הזירה העיקרית היא דווקא הזירה הפנימית, שם נמצא מוקד התעניינותו. כאשר הוא מתאר את החשיבה הקבלית הוא מתאר את חשיבתו שלו. הכרת 'האיחוד שיש בכל המצוי, בגשמיותו ורוחניותו, בגדלותו ובקטנותו' מאפינת יותר מכול את משנתו שלו. הביטויים שבהם הוא נוקט, ולא רק כאן: 'נשמתא דאורייתא', 'אספקלריא מאירה', 'זיהרא דאדם הראשון' הנם ביטויים קבליים, שאינם משמשים רק לשם תפארת המליצה, אלא מהווים חלק מרכזי החשיבה הקבועות שלו, ובהם הוא ביקש ליצוק תוכן ענייני. קשה שלא לראות ברב קוק הוגה קבלי.

נראה שמבעד למחלוקת המחקרית המבקשת לגלות מהי גישת הראי"ה מגיחים לעיתים יסודות החשיבה של החוקרים.⁶³² סוף סוף אלו גם אלו מודים שברב קוק השתלבו והותכו יחד מקורות רבים. את דבריו של אביב"י בנושא הבאנו לעיל, אך גם גולדמן, המייצג כאמור את הקוטב הנגדי, הודה כי:

לשאלה האם מקורו של רעיון מסוים המצוי בכתבי הרב קוק הוא בספרות הקבלה או בספרות פילוסופית, לא תמיד קל לתת תשובה חד-משמעית, בין הטרמינולוגיה והסימבוליקה של הקבלה והמינוח וההמשגה הפילוסופים ישנה חפיפה כל-שהיא. בדרך כלל אפשר לשפוט על פי ההקשר לאיזה עולם מחשבה שייכים הדברים, אבל לפעמים מיטשטש גם הגבול בין ההקשרים...⁶³³

לסיכום הדיון: כולם מודים שברב קוק השתלבו יחד קבלה ופילוסופיה, טרמינולוגיה מתורת הסוד והשפעות החשיבה של המאה ה-19. הניסיונות המחקריים לשייך את הגותו באופן ברור לצד זה או אחר נתקלים בקשיים, לא משום לקות בידע או חוסר בהעמקה, אלא משום שברב קוק אכן התקיימו בו זמנית מזה ומזה. דומה שבקשיי התיחום וההפרדה בין הצדדים השונים שבהגותו נטל חלק גם הראי"ה עצמו. הרב הנזיר העיד כי הראי"ה היה 'מחשיב ומעריך את סידור אורות הקודש. הוא היה אומר: אני לומד את עצמי מתוך הספר',⁶³⁴ משמע שאת כתיבתו השופעת מחשבות והארות פנימיות גם הוא לא תמיד ידע להיכך לשייך. אם היה יסוד אחד המארגן את כלל הגותו, יתכן שהוא לא היה צריך 'ללמוד את עצמו' מתוך כתביו. ברור שרעיונותיו, שנכתבו באופן אינטואיטיבי ותוך כדי השראה היו ממוזגים מדיסציפלינות שונות ומעולמות מרוחקים. אי לכך נראה לקבל את עמדת הביניים אותה מציג אלחנן שילה ולסכם: 'כשבאים לנתח רעיון מסוים אין לשאול: "האם מקורו של רעיון מסוים המצוי בכתבי הרב קוק הוא מספרות הקבלה או בספרות הפילוסופית", אלא יש לנתח את המרכיבים הקבליים והפילוסופים שבתוך אותו רעיון' (ההדגשה במקור).⁶³⁵ משום כך, אבקש לארגן את משנת הראי"ה לא מתוך דוקציה לדיסציפלינה יחידה, אלא מתוך הבחנה בין עולמות שונים שהתקיימו בחשיבתו ובכתיבתו בו זמנית. עם זאת, וכפי שכתבתי לעיל, אין לשכוח כי רעיונות אלו נכתבו מתוך השראה עליונה, או כפי שמנסח זאת אליעזר שביד:

(כתבי הרב קוק הם) נבואה פילוסופית כלומר פילוסופיה שניתנה כהתגלות, ואפשר להבינה רק כשנפתחים לקבל את

מסריה – לא כתוכן דוגמטי נלמד אלא כמאורע רוחני.⁶³⁶

⁶³² ראו איש שלום, בין הרב קוק, עמ' 556 וכן רוזנק, ההלכה הנבואית, עמ' 4. שלום רוזנברג אמר כי האנשים שמדברים על הרמב"ם או על הרב קוק משקפים את עצמם 'הם עושים עליהם פרוייקציה ומתייחסים אליהם ביודעין או לא ביודעין כמו אל כתם וורשאר, שבו הם צריכים להביע את עצמם' (רוזנברג, מבוא, עמ' 363). לפנייהם ביטא זאת הרב ישעיהו הדרי במילים הבאות: 'יש בו (ברב קוק) מסגולת המן, שהכול טועמים בו את שברצונם ובטעמם הרוחני...'. (הדרי, התשובה, עמ' 7). באופן אחר סיכם זאת אלחנן שילה: 'בן שלמה שעסק בקבלת רמ"ק, מצא קרבה בין תפיסתו של הרב קוק לקבלת רמ"ק. י' אביבי שעסק בקבלת האר"י רואה הכול דרך משקפי תורת האר"י. ר' דוד הכהן (הנזיר) שעסק הרבה בקבלת רמח"ל, הדגיש את זיקתו של הרב קוק לקבלתו. הלל ציטלין שעסק בחסידות זיהה את הרב קוק עם החסידות הבעשטי"ת' (שילה, רבדים קבליים, עמ' 12).

⁶³³ גולדמן, התגבשות, עמ' 90.

⁶³⁴ כהן, נזיר אחיו, עמ' שב.

⁶³⁵ שילה, רבדים קבליים, עמ' 2.

⁶³⁶ שביד, הנבואה, עמ' 199.

פרק ג – שלושה מבני חשיבה

לאחר שהוצגו העמדות השונות לגבי זוג שאלות המפתח בקשר למשנת הראי"ה: שאלת השיטתיות ושאלת ההקשר, מגיע שלב הניתוח – מהי הדרך ההולמת והפורייה ביותר המאפשרת לעמוד על הלך מחשבתו של הראי"ה? כאמור, רבים עשו זאת זה מכבר, כל חוקר ושיטתו הוא, ועדיין, למרות הדעות המגוונות ואולי בגללן, ראוי לנסות ולמצוא דרך נוספת אשר תוכל להסביר לא רק איך ניתן לגשת למשנת הראי"ה, אלא גם מדוע ישנן גישות כה שונות לגבי פתרון שאלה זו. בטרם אחל במלאכה אעיר כי הצגת דרך או מודל להבנת משנת הראי"ה מצריכה זהירות רבה. מחד, הבנת משנת הרב קוק במסגרת שפה וטרמינולוגיה מהן הוא ביקש להימלט עלולה לעשות לה עוול. מאידך, דיון מחקרי בשפתו של הראי"ה אינו אפשרי, הוא אינו תורם להבנה ולעתים אף מוסיף מבוכה. בפרק הנוכחי אציע דרך ביניים העוקבת אחר סגנון הכתיבה של הראי"ה עד למקורות המעצבים אותה, ומנתחת אותם באופן רצינולי. בניגוד למתודולוגיות מחקריות אחרות, שמנסות להבין את עולמו של הרב קוק מתוך מודלים חדשניים שלא עמדו לנגד עיניו, כאן ישנה הצטמצמות "רק" לאותם עולמות מחשבתיים אליהם הוא עצמו היה חשוף. זהו ניסיון לראות את העולם מבעד לעדשות משקפיו, ולנתח את מחשבתו באמצעות הכלים שעמדו לרשותו.

לעיל התייחסתי לרקע החברתי והתרבותי בו פעל הרב קוק, עידן של משבר וקריסת החברה היהודית במתכונתה המסורתית. בשעה שכזו קיימים שלושה מבני חשיבה, או שלוש גישות באמצעותן יכול להגיב ההוגה האורתודוקסי.⁶³⁷ האחת – התבצרות: שלילת כל אידאולוגיה זרה והתבצרות בתפיסת היהדות המעשית, קרי לימוד תורה ושמירת מצוות. כך נהג החתם סופר ובעקבותיו רבים ממנהיגי היהדות החרדית,⁶³⁸ מתוך תקווה שהגל הזמני יחלוף.⁶³⁹ השנייה – שיתוף פעולה: חבירה לרוחות המודרנה (השכלה, לאומיות וכו') מבלי לייחס להן ערך דתי, ובמקביל שמירה על התפיסה הדתית השמרנית. כך נקטו הרש"ר הירש ביחס להשכלה והרב ריינס ביחס ללאומיות.⁶⁴⁰ השלישית – הטמעה: ייחוס משמעות דתית-תאולוגית לרוחות הזמן המודרני.⁶⁴¹ לפי הגישה האחרונה כוחות החילון והכפירה, ההשכלה והלאומיות לא רק שאינן צוררות את אמונת היהדות אלא שהן אף מהוות חלק מתהליך אלוהי שנועד לחזק אותה.⁶⁴² חוקרים רבים רואים בהגותו של

637 ראו: איש-שלום, מודרן-אורתודוקס, עמ' 76-77; דשן, שני זרמים, עמ' 398-400. דשן מתייחס למצב האורתודוקסיה בישראל תוך חלוקתה בין שתי דרכי התגובה הראשוניות (אורתודוקסית ומודרן-אורתודוקסית). את הגישה השלישית שהיא גישה רעיונית יותר מאשר גישה חברתית הוא אינו מזכיר. לדוגמאות ספציפיות, אם גם שונות במעט, לאתגר ההתמודדות עם המודרנה ראו רביצקי, על האורתודוקסיה, עמ' 451.

638 רביצקי, על האורתודוקסיה, עמ' 450-451; שרלו, תורת ארץ ישראל, עמ' 66-67. מתוך גישה שכזו נכתב הקובץ "אור לישורים" (וורשה, תר"ס) בו יצאו רבנים ואדמו"רים נגד הצינונות. על דרכו של החתם סופר ראו וינגרטן, החתם סופר, עמ' 309-312. גישה נוספת, שמתעפת מתוך גישה זו היא גישת ה'מלחמה', ניסיון לחשוף את פגמי המודרנה, ובמקביל לטעון כי היהדות הישנה, ולא הרעיונות המודרניים, הם שעונים באופן המיטיב לאתגרים השונים. כך לדוגמה נקט הרב עמיאל (ראו, עמיאל, לנבוכי התקופה, שער רביעי). להערה על גישתו זו של עמיאל ראו שורץ, משנתו של הרב, עמ' 140.

639 שביד, המאה ה-19, עמ' 18.

640 לזו, ספיריטואליזם, עמ' 119. עוד על גישה זו ראו: שורץ, ציונות דתית, עמ' 63-66; הנ"ל, אמנות הכתיבה, עמ' 309-312; רביצקי, הקץ המגולה, עמ' 51-56; שביד, חשיבה מחדש, עמ' 271-281; הנ"ל, ריינס, עמ' 699-714; נהוראי, הרב ריינס והרב קוק, עמ' 209-212; הנ"ל, למהותה, עמ' 28-33. יש להעיר כי על בסיס גישה זו פעלה תנועת המזרחי בתוך התנועה הצינונית מתוך גישה ש'הצינונות דבר אין לה עם הדת' (מתוך פרוטוקול הקונגרס הצינוני הראשון, אגרות ב', אגרת תצו, עמ' קלד, וכך גם במכתבו לראשי המזרחי הובא אצל רפאל, הראי"ה, עמ' ט). על גישה זו ועל יחסו של הרב קוק אליה ראו רפאל, שם, עמ' ה-ו.

641 עוד על שלושת הגישות הללו ראו בהרחבה אצל רביצקי, הקץ המגולה. על הגישות השונות של מנהיגי הצינונות הדתית ראו שורץ, ציונות דתית, עמ' 47-57.

642 לזו, שם, מוכיח כי עמדתו של הרב שמואל אלכסנדרוב היא דוגמה לעמדה השלישית, וטוען כי עמדה ממין זה מאפיינת גם את הרב קוק. גם הרב שג"ר, זאת בריתי, עמ' 141-143 סבור כי הרב קוק נקט בגישה זו. לדבריו, 'הרב קוק מקבל את השייכות הלאומית כשלעצמה כשייכות יהודית' (שם, עמ' 143). לטענתו, זוהי גישה מהפכנית 'המשנה את התודעה היהודית עצמה... היא איננה מקבלת את החילוני כפי שהוא, אלא מפרשת אותו לפי תפיסתה שלה, ובתוך כך היא עצמה משתנה ומקבלת גוונים חדשים' (שם, עמ' 141). אני בהחלט מקבל טענה זו אך לדעתי ההיקף שלה רחב יותר מזה שהוא מציין. לטענתי, הרב קוק החיל עמדה זו לא רק כלפי החילוניות אלא כלפי התפיסות המודרנית בכלל. התייחסותי במחקר הנוכחי לגישתו לשפיווה באה להצביע על המבנה השורשי אך ממנה השלכות למגוון עמדות רחב ביותר. חלקן מוצגות לאורך המחקר.

הרב קוק דוגמה מובהקת לגישה השלישית,⁶⁴³ ונדמה שכיום זו הגישה הרווחת.⁶⁴⁴ לטענתי, אותה אבקש להוכיח להלן, תגובתו של הראי"ה מורכבת יותר ורבת פנים.⁶⁴⁵ במהלך הפרק אנסה להראות כי הוא החזיק בשלושת הגישות גם יחד.⁶⁴⁶ הצגת הגישות הללו, עמידה על מבני החשיבה שבבסיס כל אחת מהן, והבנת היחסים שביניהן מהווים את מטרת הפרק.⁶⁴⁷ כל אלו יוכלו לסייע בהמשך בהבהרת גישתו לאתגר השפנינוזי.

לצורך הצגה ראשונית של שלושת הגישות שהתקיימו במחשבתו של הראי"ה אמנע מלדון בשאלה מהו היחס המדויק ביניהן. בשלב זה אציע לראות בהן גישות מקבילות, או מבנים שונים העומדים זה לצד זה. בהמשך אראה כי יש דרך נוספת לשרטט את היחס ביניהם, אולם מטעמים מתודולוגיים אמנע מלהקדים את המאוחר. עקב כך אעדיף גם להימנע כרגע מאבחנה לשונית ברורה, ואנקוט במגוון ביטויים מתחלפים: 'גישה', 'מבנה', 'עמדה' או 'רובד', מבלי להבחין ביניהם. אפתח בהצגה סכמתית ותמציתית של כל אחת מהעמדות, ובהמשך ארחיב ואביא ראיות התומכות בהצגה זו.

בעמדתו הראשונה הרב קוק הנו דמות אורתודוקסית הנלחמת על עיקרי היהדות: אמונה באל, קיום מצוות וייחודיותו של עם ישראל. גישה זו מקבילה לדגם אותו כינה דוד הרטמן 'מספיק לעצמו'. לפי דגם זה היהדות היא שלמות העומדת בפני עצמה ומוצדקת מתוכה פנימה, היא אינה אמורה להיות מובנת לאלו שאינם מחוייבים לה.⁶⁴⁸ עבור הרב קוק מי שמייצג מודל מחשבתי זה הוא ר' יהודה הלוי.⁶⁴⁹ ריה"ל הציג את ההסברה הדתית כעניין אפולוגטי הנובע מדרישה נוכרית. לפי תפיסתו עם ישראל אינו מתייחד בעמדתו התיאולוגית או בדתו, אלא בעצם קיומו הוא נושא את 'הענין האלוהי' ('אלאמר אלאלאהי' בלשוננו של הלוי, או את 'התכונה הישראלית' בלשוננו של הראי"ה).⁶⁵⁰ המצוות הן שמוציאות תכונה זו מן הכח אל הפועל, ומכיוון שכך חשיבותן היא בעצם קיומן.⁶⁵¹ הרב קוק מאמץ עמדה זו, וגם הוא מסביר את הצורך להתמודד עם דעות זרות כעניין פרקטי, הכרח העולה מתוך אילוצי השעה.⁶⁵² מכיוון שרוחות הדעות הזרות מנשבות מבחוץ,

643 בהמשך להערה הקודמת, אבי רביצקי מציין את הרב קוק כאבי הגישה השלישית, גישה המפרשת את הצינונות באופן דתי ומשיחי (רביצקי, הקץ המגולה, פרק שלישי, עמ' 111-200). כך טוען גם איש-שלוש, מודרן-אורתודוקס, עמ' 77. על טענה זו ניתן לערער, שהרי במקומות רבים הרב קוק דחה את הגישה המודרנית בכלל והצינונית בפרט. רביצקי טוען כי אמירות אלו שייכות להגותו המוקדמת של הרב קוק אלא שעם עלייתו ארצה חלה 'רוויזיה כוללת של דרכי הסתכלותו במציאות...' (רביצקי, שם, עמ' 136). אלא שטענה זו אינה מסתדרת עם התבטאויות אחרות של הרב קוק ועם פועלו (כגון: הספדו לאנשי "השומר" ופסקיו ההלכתיים המחמירים). רביצקי מודע לכך ולפיקח הוא מסכם כי מתח וסערה פנימית טמונים באישיותו של הראי"ה אשר כל ימיו ניסה למצוא מנוחה לסערות רוחו (שם, עמ' 161-163). להבנתי, בהקשר היחס למודרנה יש לדחות את הניסיון להפריד בין הגות חו"ל להגות ארץ ישראל. אמנם קיימים שינויים בסגנון ובאופן ההתבטאות של הרב קוק אך לא ברור האם הם נבעו מהסתכלות שונה או שמא מתמורות התפקידי ומהשוני בקהל היעד. הערכה מאוזנת של כלל איגרותיו, פרסומיו ופועלו מראה כי גישתו הבסיסית לא נשתנתה. מחד, כבר מראשית ימיו הייתה לו נכונות להתמודד, ולעיתים אף לאמץ, תפיסות מודרניות ומאידך הוא דבק בעמדות שמרניות עד אחרית ימיו (לדוגמה: בנאומו לפתיחת האוניברסיטה העברית הוא מבכר את הישיבה, המייצגת את דרך הלימוד המסורתית, על פני האוניברסיטה נציגת ההשכלה המודרנית. ברטל, נאומו, עמ' 316-317). נכונותו הבסיסית להתמודד ולאמץ דעות מודרניות החלה עוד טרם עלייתו ארצה, ורק המשיכה ביתר שאת לאחר מכן (ראו: אברמוביץ, הפנקסים, עמ' 217-218; נחמני, מורה נבוכים החדש, עמ' 28-36). לדעתי, במקום לדבר על עמדות שונות של הרב קוק המסתדרות לפי רצף כרונולוגי נכון יותר לראות עמדה כוללת המורכבת מרבים שונים המזינים זה את זה ומתקיימים זה לצד זה לכל אורך הדרך. כך סבור גם הרב בן-נחן שכותב 'טעות חריפה נטעה אם נחשוב שתפיסת עולמו של הראי"ה כפי שהתחדשה ביפו דחקה כליל את תפיסתו מבוסיק...' (בן-נחן, השראה וסמכות, עמ' 237). לדין נוסף בנושא זה ראו להלן עמ' 72 הערה 660.

644 ראו: רוס, מדע, עמ' 178; לוז, ספיריטואליזם, עמ' 119; ורלבסקי, חמורו של משיח, עמ' 22-24; כהנא, משורר האהבה, עמ' 12; שג"ר, זאת בריתי, עמ' 141-143.

645 שפירו, הפרספקטיבה העולמית, עמ' 187-188.

646 על הגישות השונות של מנהיגי הצינונות הדתית ראו שוורץ, צינונות דתית, עמ' 47-57.

647 על גישתו המרובדת של הרב קוק עמד בקצרה ובתמצית מרובה אביעזר רביצקי. לדבריו, הראי"ה ניהל שתי רמות של דיון. בראשונה הוא סקר את ההתרחשות האקטואלית מנקודת המבט של הסנתזה הגאולתית, ובשניה הוא היה שרוי עדיין 'בתוך ההתרחשות וההתנגשות האנטיטיתית בתוך דברי הימים' (רביצקי, הקץ המגולה, עמ' 163). אני מבקש להרחיב את המבט על הרמות השונות ולתת להן פרשנות מקיפה יותר.

648 הרטמן, תשובה לליברוביץ, עמ' 78.

649 על חיבתו המיוחדת של הראי"ה לספר הכוזרי ראו: נריה, חיי הראי"ה, עמ' רעד; ליפשיץ, שבחי ראי"ה, עמ' 230. על הקשר בין משנת הרב קוק למחשבת ריה"ל ראו: שביד, החילוניות, עמ' 132-133; הנ"ל, המאה ה-20, עמ' 129-132; רביצקי, הקץ המגולה, עמ' 157. אציין כי שביד, רביצקי וגולדמן כורכים יחד את ריה"ל והמקובלים, ומציינים אותם בנשימה אחת כמקור להגותו של הרב קוק. כריכה משותפת זו של ריה"ל עם המקובלים דורשת עיון כשלעצמה, ובהקשר למקורותיו של הרב קוק היא אינה נכונה לדעתי, כפי שאבהיר בהמשך. למחקרים נוספים הנוגעים להשפעת ריה"ל על הראי"ה ראו: ברק, ההשפעה המעצבת, עמ' 399 הערה 109; רוזנברג, מבוא, עמ' 68-71.

650 אגרות א', אגרת מד, עמ' מג. וראו בזק, שערי אמונה, עמ' 16-18.

651 ראו לעיל סביב הערה 1401.

652 למעשה הרב קוק ברובד זה דרש שלטון על הדעות. כך הוא כתב במכתב גלוי 'לצעירים היושבים על אדמת הקודש', כאשר הוא התעמת עם דעות 'חופשיות': 'עם אהבתי ללמוד וללמד את יסודי הדיעות שלנו רחוק אני מלדרוש שלטון על דיעותיו של איזה

ומכיוון שהתעלמות מהן לא תועיל, יש צורך בתגובת נגד, אך המטרה המרכזית אינה אלא שימור המסורת, קרי: אמונה באל ושמירת המצוות. מבחינה זו, אין חשיבות לדעות בכלל ולדעות זרות/מודרניות בפרט. חשיבות קריטית ישנה לחיים לאומיים בארץ ישראל ('לאומי' במובן הריה"ל, ולא דווקא במובן המודרני), ולהקפדה על קיום המצוות.⁶⁵³

בעמדתו השנייה הרב קוק חובר לדעות מודרניות. כאן הוא מפתח גישה של הכרה ודיאלוג עם עמדות מודרניות, ואף נוקט כלפיהן יחס חיובי, אלא, שלטענתו, עמדות אלו אינן נוגעות לעיקרי היהדות. המטרה העיקרית היא להראות כיצד עמדות אלו, שמקורן בדעות זרות, אינן פוגעות ביהדות. המבנה החשיבתי שנוצר מכך אינו מוקיר דעות 'מודרניות' מצד עצמן, אך הוא מוכן להתייחס אליהן באופן אינסטרומנטלי, מתוך תפיסה כי היהדות עצמה חזקה ונעלה מכל דעה שהיא. הרב קוק כותב כי ייתכן שבחלוף הזמן, כאשר תגיע הכרה גבוהה יותר או כאשר תתבררנה אמיתות מדעיות אחרות, הדעות המודרניות תחלופנה מעצמן או תלכשנה צורה אחרת. לפיכך, למרות חיובן הזמני, אין העיסוק בהן נוגע לעצם היהדות. המודל העומד מול עיני הראי"ה במבנה זה הוא הרמב"ם, שאותו הוא ראה כמי שהתמודד בשעתו בהצלחה עם הפילוסופיה האריסטוטלית, תוך הכרה דה-פקטו (אך לא דה-יורה) בתפיסותיה – מחד, ושמירה על עיקרי היהדות – מאידך.⁶⁵⁴ אכן, מכיוון שהפילוסופיה האריסטוטלית שעליה נשען הרמב"ם אינה מוחזקת עוד לאמתית, יש צורך לעדכן את דרכי ההסברה. לאמור: יש ללמוד מהרמב"ם את עקרון הגישה הפתוחה כלפי דעות ורוחות הזמן, אך את עדכוני ההסברה והתאמתם לעידן המודרני יש לעשות בעצמנו. כאשר הראי"ה נטל מטרה זו על עצמו הוא לא התכוון לאמץ את דעותיו של הרמב"ם, אלא רק את דרך ההסברה. הוא לא רצה לאמץ את הדעות המודרניות, אלא לחזק את היהדות.⁶⁵⁵ הרמב"ם אולי פעל מתוך הנחה שהפילוסופיה היא אמת נצחית (לפחות לגבי מה שנמצא מתחת לגלגל הירח),⁶⁵⁶ הרב קוק כבר ידע שכל אמת פילוסופית אינה אלא אמת לשעתה.

בעמדתו השלישית הרב קוק מאמץ דעות מודרניות ומטמיע את תפיסותיהן בתוך היהדות. מבנה החשיבה עליו הוא התבסס מניח כי היהדות כוללת בתוכה את כל הדעות הנכונות, וממילא שום דעה נכונה איננה 'זרה'. אדרבה, אותן דעות הנראות כזרות קיימות ביהדות זה מכבר, בכח או אפילו בפועל, אם נשתמש במונחים מהפילוסופיה של ימי הביניים, אלא שהן לא נתפרסמו. במסגרת תפיסה זו מאמץ הרב קוק רעיונות מודרניים כמו לאומיות, חירות, התפתחות המינים ועוד,⁶⁵⁷ ושואף להטמיע אותם בתוך היהדות. המודל המאפשר את גיבושו של מבנה זה הוא המודל הקבלי.⁶⁵⁸ הקבלה, לא בהכרח

איש שיהיה, שהוא בימינו דבר שאינו נשמע' (אגרות א', אגרות יח, עמ' יח). על כך שאל ד"ר זיידל, האם רק מפני ההכרח הוא אינו דורש שלטון על הדעות או שזהו דין תורה שאין לדרוש שלטון על הדעות. תשובת הרב היא: 'הנה בלשוני לא נמצא מקום לשאלה, שאמרת 'מפני שהוא בימינו דבר שאינו נשמע'. ממוצא דבר הרינו למדים, שאם היה נשמע היה מקום לדרישה כזאת... (שם, אגרת כ, עמ' ט). היינו שבנושא שמירת תורה ומצוות לא רק שהוא אינו מוכן להתפשר אלא הוא אף אינו מוכן לקיים דעה אחרת.

⁶⁵³ ניתן לראות בגישה זו גישה חרדית, כפי שמגדיר אותה נתן רוטנשטרייך, גישה הנשענת על הדין וההלכה תוך התעלמות מכל מחשבה עיונית כוללת (רוטנשטרייך, המחשבה היהודית, כרך ב', עמ' 252) אלא שהראי"ה הוסיף עליה את האלמנט הגזעני/לאומי בגירסת ר' יהודה הלוי.

⁶⁵⁴ 'מעומד השירה וההיגיון אשר בספרי חכמינו הספרדים הראשונים, ובפרט ספר החסיד בעל "חובת הלבבות" במליצתו הנפלאה לקח לבבו, וכן ספריו של מורנו הרמב"ם קנו את לבבו' (נריה, חיי הראי"ה, עמ' רנד. וכן שם, עמ' קסז, רנה שהרב קוק העביר בקביעות שיעור בשמונה פרקים להרמב"ם). מחקר השפעת הרמב"ם על חשיבתו של הרב קוק מצומצם באופן יחסי, ובכל זאת מספר חוקרים עמדו על ההשפעות שספג מהרמב"ם; ראו: ביק, מורה הנבוכים; בן-נון, המקור הכפול, עמ' ברק, חוג הראי"ה, עמ' 191-195; הנ"ל, ההשפעה המעצבת, סעיף א' עמ' 364-370; גרבר, מהפכת ההארה, עמ' 103; קפלן, הרב קוק ובמיוחד בן-נון, המקור הכפול, עמ' 101-102 ושם בהערה 387. מחקרים אלו חושפים כי השפעת הרמב"ם על הגות הראי"ה הנה משמעותית ביותר, ומשמעותיה עוד יוצגו להלן בהמשך המחקר.

⁶⁵⁵ על גישתו זו של הרב קוק עומד בהרחבה נחמני, מורה נבוכים החדש, עמ' 37-44. לדבריו, מתוך מגמה זו כתב הרב קוק את ספרו 'לנבוכי הדור' וזהו חידושו העיקרי: 'חידושו של חיבור זה בכך שאינו יוצא בהתקפה על מתנגדי המסורת, אלא להפך. מתוך הנחה שחידושי המדע היו מהגורמים הדומיננטיים ביותר לעזיבת דרך התורה, הראי"ה מסביר את היהדות מתוך קבלת חידושי המדע, ומראה שאינם סותרים את אמונת התורה'.

⁶⁵⁶ על גישתו של הרמב"ם ראו קרייסל, אלוהי הרמב"ם, עמ' 366. אגב, קרייסל טוען שם כי שפינוזה דחה את האפשרות ליישב את היהדות עם הפילוסופיה בכלל ועם זו שלו בפרט. הרב קוק, כפי שיוכח בהמשך המחקר, סבר כי משימה זו אינה בלתי אפשרית.

⁶⁵⁷ כגון: ביקורת התבונה של קנט, תפיסת התפתחות הרוח של היגל ועוד. לדוגמה ראו: לנבוכי הדור, פרקים ד-ה, 11; שמונה קבצים, א' קיד, א' קכב, ה' ריט (תאוריית האבולוציה); מאמרי הראי"ה, עמ' 19-28 (התפתחות הרוח). על תפיסתו ההתפתחותית של הרב קוק נכתבה לאחרונה עבודת הדוקטורטו ראו ברגר, משנתו ההתפתחותית. על אופן הטמעתו של הרב קוק את הרעיונות הזרים ראו גולדמן, כתבי הרב קוק, עמ' 350-351.

⁶⁵⁸ פיין קושר זאת לתפיסת ה'תיקון' הקבלית (פיין, הרב קוק, עמ' 35), ברגר קושר זאת לתפיסה הקבלית בדבר עולם מתפתח (ברגר, משנתו ההתפתחותית, עמ' 84-86). רבים עמדו על זיקתו של הראי"ה לקבלה. ציינתי לעיל את הרב הנזיר, אביב"י ושלמה ואצטין

כמערכת הגותית, אלא, קודם כל, מעצם השימוש בשפה אליגורית ומעצם היותה מדיום סודי ונסתר, מאפשרת אינטגרציה והפנמה של עמדות חיצוניות אל תוככי המסורת הישנה והמקובלת.⁶⁵⁹

מן המותר לציין כי מבני החשיבה השונים אותם שאב הראייה מן המסורת, כמו גם שלוש המודלים: ריה"ל, הרמב"ם והקבלה נידונים כאן מבעד לעיניו שלו. על פרשנותם המדויקת של כל אחת מהתפיסות הללו ישנן מחלוקות רבות, ופרשנותו של הראייה אינה בהכרח מוסכמת. אי לכך יסווג מראש כי התיאורים הבאים העוסקים בהגות הראייה אינם משקפים עמדות מוחלטות.

היחס בין שלוש העמדות הללו ככאלו העומדות בבסיס מחשבת הראייה יידון בהרחבה בסיכום השער, אולם כבר בשלב זה ברצוני להתייחס למודל ההתפתחות הכרונולוגי. כיום מקובלת במחקר הגישה הפרוידויזוטורית-כרונולוגית הגורסת שיש לנתח את הגותו של הרב קוק על פי תקופות חייו. כך גורסים רבים מן החוקרים, ועל פי זה הם מבהירים סוגיות שונות במחשבתו.⁶⁶⁰ בהקשר הנוכחי ניתן להציג מודל ולפיו קיימת התפתחות כרונולוגית במבני החשיבה של הרב קוק. סימוכין לכך עשויים להימצא מתוך חלוקת העמדות השונות בהן הוא נקט על פי השתייכותן הכרונולוגית. אולם, כפי שאראה בהמשך, בדיקת התיארוכים מצביעה על חפיפה גבוהה בין המבנים השונים, לעיתים אף באותה איגרת ובאותה פסקה.⁶⁶¹ כבר בראשית כתיבתו, עוד בעודו נער בשנות העשרה, הוא שילב בכתיבתו גישה הלכתית-מסורתית יחד עם עניין במדע ובהשכלה, ציטוטיים הלכתיים לצד ציטוטים מספר יצירה וספרות הזוהר.⁶⁶² יהודה מירסקי, אשר חקר את פעילותו של הרב קוק עד עלייתו ארצה, כתב כי עוד בטרם מלאו לו שמונה עשרה היה קוק הצעיר בקי לא רק בחכמת התלמוד, אלא גם בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים, רעיונות משכיליים, כתבים חסידיים, ודרשות של תנועת המוסר.⁶⁶³ אם כן, כלל ההגות היהודית באה לידי ביטוי במחשבתו כבר באותן השנים. כך גם בהמשך, לאורך כל חייו, הוא המשיך להשתמש במגוון המסורות השונות במקביל.⁶⁶⁴ ייתכן כי מחקר סטטיסטי יעלה הדגשים שונים לאורך השנים, אולם, מבחינה הגותית-

עוד את התייחסותו של הרב נריה, מועדי הראייה, עמ' 405-427. סיכום תמציתי של מחקרים בנושא זה ניתן למצוא אצל ברק, ההשפעה המעצבת, עמ' 396 הערה 103. לחלק ממחקרים אלו אתייחס בהמשך העבודה.

659 ראו הברטל, דרך האמת, עמ' 331. משה הברטל מתייחס שם לקבלה ולתורת הסוד של המאות ה-12 וה-13 שכלל לא הועלו על כתב ומשך אפשרו מנעד בלתי מוגבל של פרשנות. הרב קוק פעל בתקופה שבה הקבלה אינה כבר תורת סוד במונחה הראשוני, היא כבר כתובה ומפורסמת ומשך אינה מאפשרת עוד פרשנות בלתי מוגבלת. יחד עם זאת היא עדיין מרחיבה את אפשרויות ההבנה והפרשנות ועדיין ניתן להמשיך ולהכניס באמצעותה עמדות חיצוניות לתוככי היהדות.

660 ראו גולדמן, התגבשות השקפותיו; הנ"ל, זיקתו של הרב קוק; הנ"ל, ציונות חילונית; גרבר, מהפכת ההארה, עמ' 197; רביצקי, הקץ המגולה, עמ' 133; רוזנק, מי מפחד, עמ' 278-287; דיסון, ארבעה מוטיבים, עמ' 57-58; שוורץ, ארץ הממשות, עמ' 81-62; אביב"י, מקור האורות, עמ' 94; אברמוביץ, הפנקסים, עמ' 217-218 ובהפניות המופיעות שם בהערה 16; הנקין, לנבוכי הדור, עמ' 177-179; ברק, חוג הראייה, עמ' 22 הערה 5; לניר, הרב קוק והציונות, עמ' 9. יש הטוענים כי הרב קוק שינה את גישתו בעקבות עלייתו ארצה (מירסקי, שם). יש הטוענים כי גישתו השתנתה בעקבות מלחמת העולם הראשונה (מאיר, תשוקת הנשמות, עמ' 778-779), ויש טענה כי הקונגרס הציוני השני שינה את עמדתו (לניר, שם).

661 לדוגמה, באחת הפסקאות מתקופת בויסק כותב הרב קוק כי יש צורך לאחד בין המחקר והפילוסופיה הרציונלית ובין המיסטיקה וחכמת הסוד (פנקסי הראייה, חלק ב', עמ' קסד – פנקס מתקופת בויסק פרק מו). הראייה מודע לכך שכל אחת מהדרכים הללו עומדת לעצמה אך לדעתו יש כיום לסקור ולצרף הכול יחד (שם, עמ' קסה). דוגמאות נוספות לשילובים שכאלו יובאו בהמשך.

662 ראו צוריאל, אוצרות ב', כרך ב', עמ' 269-286.

663 מירסקי, ביוגרפיה, עמ' 66. אמנם בהמשך טוען מירסקי כי בתחילת תקופת רבנותו הגותו נשענה דווקא על תפיסתו של הרמב"ם (שם, עמ' 91), אולם ידוע כי בתקופה זו הרב קוק כבר עסק בלימוד הקבלה באופן אינטנסיבי (שם, עמ' 100, 109). יתכן כי מנקודת מבט היסטורית, אותה מאמץ מירסקי, יש מקום לחלוקה הכרונולוגית. ברם, מנקודת מבט הגותית-פילוסופית לא הצלחתי למצוא לכך סימוכין, וכפי שיוצג בהמשך הפרק.

664 יוסף קלנר דן בסוגיית הגישות השונות בכתיבת הרב קוק בהקשר לסוגיית הלאומיות ומראה, באופן דומה לדרך אותה אראה בהמשך, כי בכתיבתו מצויות שלוש הסברות שונות ביחס לסוגיה זו (קלנר, מחקרים, עמ' תרנו-תרנט). גם הוא בדק את האפשרות כי ההסברות השונות תלויות בהתפתחות כרונולוגית בהגותו, משנת חו"ל לעומת משנת ארץ ישראל, אפשרות שמתחזקת לאור מספר הערות של הרב צבי יהודה קוק בעניין, אך לדבריו קשה לקבל הנחה זו (את הנימוקים לכך הוא מביא שם, עמ' תרנט). בסיכומי של דבר הוא כותב כי החלוקה בין ההסברות השונות אינה כרונולוגית אלא תלויה ב'מעמד הנפש ויכולת ההבנה שהוא מזהה בנמענים השונים אליהם הוא כותב... אמנם מדיניותו החינוכית בחו"ל מתרכזת בסוג הסברה א, הנמוך יותר. בהתאם לסביבה הרוחנית שאליה הרב פונה בכתיבתו או [...] אמנם אלה הם 'גישושים' חינוכיים שעם המפגש עם אירא-דא"י מושם הדגש הכמותי והאיכותי על ההסברה העיקרית של שיטתו... (שם, עמ' תרנט). למסקנה זו הגעתי אף אני אלא שאיני יכול לדרג את החלוקה בין ההסברים השונים לפי גובהם ומשום כך התייחסתי אליהם כרבידים שונים המרכיבים את מחשבתו. אכן רבדי הכתיבה השונים מחוזרים ככל אחת מתקופות חייו ואין בין התקופות השונות אלא הדגשים וסגנונות שונים אך אין עדות לגישה פילוסופית שונה (למשל; כבר בתקופת זימל עסק הרב בקבלה ופירושו מאותה תקופה על אגדות רבה בר בר חנה עמוסים במונחים קבליים, ראו נריה, טל הראייה, עמ' קכד). גם יוסף אבינרי הדין בפועלו של הרב קוק מבחינה היסטורית טוען כי 'הגותו, פועלו ומעמדו של הרב בחו"ל מצביעים על סימני דרך היוצרים רצף בין תקופת רבנותו בחו"ל לתקופת רבנותו בא"י' (אבנרי, מסורת היחיד, עמ' 22) וגם הרב יואל בן-נון הדין בפועלו ההגותי של הרב טוען כי 'עיקרי תפיסתו הפילוסופית-רעיונית כבר היו מגובשים אצלו עוד לפני עלותו ארצה' (בן-נון, המקור הכפול, עמ' 99) אמנם ישנו 'הבדל גדול בהבנת היחס בין האומה והתורה

פילוסופית, הדגשים אלו אינם יכולים להכריע.⁶⁶⁵ מבחינת נושא הדיון, המתמקד במבני החשיבה של הרב קוק, קשה למצוא שינויים שניתן לתלותם בהתפתחות כרונולוגית. נראה כי מתודה זו, שכוחה יפה בהיבטים שונים בחקר משנת הראי"ה, אינה מתאימה לנושא הדיון שלפנינו, שעיקרו הגותי. אי לכך, לצורך הדיון ההגותי אעדיף להתמקד במתודה הפנומנולוגית-סינפוטית. מתודה זו, עליה כתב בהרחבה משה אידל, דנה במהויות המצויות בטקסטים הנדונים יותר מאשר במקיומם המדויק בזמן ובמרחב.⁶⁶⁶ היא עוסקת במבנים הבסיסיים המתקיימים בה, חושפת את מושגי המפתח ואת פעולתם ההדרית. אידל מכנה מתודה זאת 'היסטוריה פנימית', ומנגיד אותה לתיאור הכרונולוגי שהוא 'ההיסטוריה החיצונית' של הטקסט.⁶⁶⁷

לשם הדגמת מבני החשיבה המדוברים אציג בקצרה את יחסו של הרב קוק לתנועה הציונית ולרגש הלאומי. מיכל לניר הקדישה לנושא נרחב זה את עבודת הדוקטורט שלה,⁶⁶⁸ אני אתמקד בהיבטים ספציפיים שמטרתם להבחין בין עמדות שונות אותם הוא הביע ביחס ללאומיות. במאמר 'תעודת ישראל ולאומיותו' (תרס"א) הוא הציג את יחסו לתנועה הלאומית, כאשר את מטרתו הוא ההגדר ככזו שנועדה 'לדבר על לב אחינו שנתרחקו מקיום התורה והמצוות ושפרשו מדרכי ציבור' ולבקש מהם: 'לשוב לשמירת התורה והמצוות'.⁶⁶⁹ לשם כך הוא כתב:

רשאי הדבר להיות בתחלה לשם לאומיות (ההדגשה במקור), כי כבר אמרו רז"ל 'לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמה' ועל אחת כמה וכמה שעלינו להשתדל שיתקברו אל דרך היהדות כל אחינו שנתרחקו ממנה, – לשם הלאומיות, לשם דרכי שלום של האומה בכללה!⁶⁷⁰

הראי"ה ראה בלאומיות עניין 'שלא לשמה', שהנו כידוע דבר שבעיקרו הוא פסול, אלא שמתור לקיימו לפי שעה על מנת שמתוכו יבוא 'לשמה'. כאן הוא לא הכיר ב'לאומיות' כערך בפני עצמו, ולמעשה הוא פירש אותה רק כ'דרכי שלום של האומה בכללה'.⁶⁷¹ הלאומית מצד עצמה היא אמצעי זר,⁶⁷² אך דרכה ניתן להגיע לעיקר: 'אחינו, תהיה נא ראשית מעשינו

והארץ, בין הגותו בחו"ל והגותו בארץ, אך, 'מתברר והולך כי רעיונות רבים מאד, לא היה בהם שום הבדל אצל הראי"ה בין חו"ל וארץ ישראל' (בן-נון, שם, עמ' 101. וראו עוד שם, עמ' 108-109, 121, 192). עוד בנושא פועלו ההגותי של הרב בין חו"ל וארץ ישראל ראו רוזנק, תורת ארץ ישראל, עמ' 45-53.

665 אכן, בתחילת כתיבתו ('עיסור סופרים' ו'חבש פאר') התמקד הרב קוק בגישה הלכתית ופרטיקולרית המתבססת על מבנה החשיבה הראשון, אולם באותה תקופה הוא כתב גם פירוש על אגדות רבה בר בר-חנה החושף חשיבה קבלית (ראו מירסקי, ביוגרפיה, עמ' 105-136). יתר על כן, מירסקי עומד על כך שחיבורו 'חבש פאר' מבטא את יכולתו של הראי"ה לנווט בין גישה תלמודית-ליטאית, פילוסופיה ימי-ביניימית וקבלה' (שם, עמ' 136). נמצא שחלוקה כרונולוגית אינה הולמת את הגותו בהקשר זה.

666 אידל, קבלה, עמ' 10.

667 אידל, שם, עמ' 10-11. טענה אפשרית אחרת נוגעת לחלוקה בין כתביו הערוכים של הרב קוק לכתביו הגנוזים שלא צונזרו, היינו בין פרסומים אשר הוצאו לאור בחייו ובין כתביו האישיים שחלקם טרם התפרסמו עד לשעת כתיבת שורות אלו. בגישה שכזו נוקטת לילך בר-בטלהיים, מושג הצמצום, עמ' 75-77. גם דב שוורץ, אמנות הכתיבה, עמ' 318-322 הזכיר גישה זו בקצרה. לאחרונה נערכו מספר מחקרים הנוגעים לאופן עריכת כתביו של הרב קוק, מגמותיה וכוונותיה (ראו להלן עמ' 227 בסוף הערה 1696) אולם לאור מיעוט התערבותו של הראי"ה באופן עריכת כתביו נראה כי המחקר יוכל להצביע יותר על אופן מחשבתם ופעולתם של העורכים השונים ופחות על אופי מחשבתו של הראי"ה עצמו. משכך אין מתודה זו עשויה להוסיף למטרת המחקר הנוכחי.

668 ראו לניר, הרב קוק והציונות.

669 ובמילותיו של אליעזר גולדמן: 'מטרתו האקטואלית של הרב קוק במאמריו אלה (אלה שפורסמו ב'הפלס') הייתה התווית דרך להחזרתם בתשובה של הציונים החילוניים' (גולדמן, ציונות חילונית, עמ' 118).

670 תעודת ישראל, פרק א'. באופן כללי מאופיין מאמר זה בגישת ה'שלא לשמה', היא הרובד הראשון בכתיבתו. ראו שם, פרק ב'.

671 ראו דבריו של אליעזר גולדמן אשר עמד בהרחבה על מאמרי הראי"ה ב'הפלס', וכתב: מאמרים אלו הם בעיקרו של דבר מאמרי פולמוס נגד עצם הרעיון של לאומיות יהודית חילונית' (שם, עמ' 107). להערכתו, עמדת הראי"ה בהם היא כי 'האדיאולוגיה הציונית-חילונית נדחית על הסף, ועמה הלגיטימיות של מפלגות חילוניות' (שם, עמ' 109).

672 כך משמע משיר אותו הוא כתב באותה תקופה: 'הלאומיות האסופה, שמאור קלוטה/ מאור ארץ העמים, זמורת-זר / - תוכל עמוד בנו רק תקופה מעוטה, אחריתה שתלך תמס ברושם מר' (אורות הראי"ה, עמ' מב-מג). שנים מאוחר יותר, בהיותו בארץ ישראל (תרס"ח) הוא מחווה דעתו על התנועה הציונית וכותב כנגדה: 'היד הרמה המחומשת בהפקרות ודרכי הגויים, באין זכר לקדושת ישראל באמת, המחפה את חרסיה בסיגים של לאומיות מזויפת בגרגרים של היסטוריה ושל חבת השפה, המלבישה את החיים צורה ישראלית מבחוזן במקום שהפנים כולו הוא אינו יהודי, העומד להיות נהפך למשחית ולמפלצת, ולבסוף ג"כ לשנאת ישראל וארץ ישראל... אגרות א', אגרת קמד, עמ' קפב-קפג.

לדאוג על הברית העיקרי המברית את כל בית ישראל, הלא המה המעשים! נחזק נא ראשונה את העיקר – לעיקר!...⁶⁷³.
העיקר – קיום המצוות, והלאומיות אינה אלא כלי תועמלני שנועד לשם עידוד שמירתן.⁶⁷⁴

באותו מאמר קיים הרב קוק מבנה חשיבתי מקביל, אשר בו הוא הכיר בלאומיות כתנועה חיובית מצד עצמה:

הלאומיות הלא היא באמת הרגשה טבעית שקנתה ביותר זכות אורח בהתפתחות האנושית בימינו אלה, וכיון שזכה בה עמנו ג'כ" [...] עלינו להגביר חילים לברר ולהודיע מטרת הרוח הנשגב הזה בעמנו, ואיך שיהיה – עלינו לדאוג על קיומו והרחבתו ועלינו לקבל באהבה לאומית את כל תוצאות רוח הלאומי הישראלי...⁶⁷⁵

כאן הרגש הלאומי איננו בגדר 'שלא לשמה', אלא יש לו זכות אורח. עלינו לא רק לברר ולהודיע את מטרתו (שמירת התורה והמצוות), אלא אף לדאוג לקיומו ולהרחיבו, עלינו לקבלו באהבה.⁶⁷⁶ זוהי כבר גישה אחרת. כך משמע גם ממאמר אחר שלו:

התחיה הלאומית של עכשיו היא יותר מבססת את עצמה על הערך החלוני שבחינו הלאומיים, אין זה גרעון עצמי בתנועת התחיה לפי מדתה, אבל אין גם זה דבר המוטל בספק שכל זמן שהערך של תכן הקדש של החיים הלאומיים שלנו לא יתגלה בכל חילו בתנועת התחיה – אין לנו תחיה אופיינית, תחיה שלמה.⁶⁷⁷

על פי דברים אלה, יש מקום ללאומיות הציונית מצד עצמה, אך יש להוסיף לה תוכן קדוש. רעיון זה מאפיין את מבנה החשיבה השני שלו: נכונות להתמודד עם רוחות מודרניות תוך מתן לגיטימציה חלקית. הרעיון הלאומי הוא ערך חיצוני-חילוני, אשר צריך להוסיף לו את התוכן המקודש.⁶⁷⁸

במבנה החשיבה השלישי אימץ הרב קוק את השאיפות הלאומיות, וראה בהן חלק מערכיה הפנימיים של היהדות.⁶⁷⁹ אין הרוח הלאומי זמורת זר כלל בישראל, אבל הוא רוח טבעי ומתוקן, כמו שאהבת הבנים תקועה בטבע בלב האבות, וא"צ ע"ז (= ואין צריך על זה) מצוה מה"ת (= מהתורה), כן הרוח הלאומי הוא ענין טבעי ונאות... הטענה שלא מצאנו שם לאומיות בדברי תורה, אינה טענה כל עיקר, ובעקרה אינה כ"א שאלה בלשנית...⁶⁸⁰

כאן הוא אימץ את הלאומיות באופן מלא. אף על פי שלדבריו אין זו מצוה מהתורה הוא לא ראה בכך פחיתות ערכית. ברוח זו נכתבו פרקי 'אורות ישראל', אשר המילים הראשונות בהן – 'כנסת ישראל היא תמצית ההויה כולה, ובעוה"ז (= ובעולם הזה) נשפע תמצית זו באומה הישראלית ממש, בחומרותה ורוחניותה, בתולדתה ואמונתה...'⁶⁸¹ – מבטאות פרשנות מטמיעה כלפי 'הרוח הלאומית'.⁶⁸² ברי למבין כי בדוגמה זו נקט הרב קוק בטרמינולוגיה קבלית, תוך שהוא משליך

תעודת ישראל, פרק א'. 673

יחס זה בין הלאומיות לשמירת המצוות מבטא הרב קוק גם בשירו 'סוכו ציון והקיפה'. קבצים, עמ' כה-לא. למעשה הוא הסביר במאמר זה כי הלאומיות כשלעצמה מסוכנת משום שהיא עלולה להידרדר לשוכניזם אגואיסטי. תכלית התורה צריכה להיות 'לטובת האנושות כולה' (תעודת ישראל, עמ' 155 וראו בהרחבה אצל גולדמן, שם, עמ' 112-114).

שם, פרק א'. 675

על הלאומיות בהגותו המוקדמת של הראי"ה ראו: בן ארצי, הישן יתחדש, עמ' 11-17; לגיר, הרב קוק והציונות, עמ' 18-96. מאמרי הראי"ה, עמ' 45. 676

כך הוא כתב לאגודת המזרחי 'האומה בכללה... לא תוכל בשום-אופן להיות מצטמצמת רק בהעווגה הצרה של חלומי של ד"ר הרצל ז"ל... כל אלה יחד אינם כ"א הגוף הציוני. אבל קרואים אנו מיד לזרק את הנשמה בהגוייה המחוטבת הזאת, כדי שתהיה ראויה באמת לשמה... (אגרות ב', אגרות תקעא, עמ' רח). כלומר הציונות זהו הגוף והתורה זו הנשמה. 677

שביד, החילוניות, עמ' 125. כותב כי הראי"ה 'הסכים לעיקר האידיאולוגיה הציונית בגרסתה החילונית... מתוך ידיעה ברורה שהיא שונה בתכלית מאהבת ארץ ישראל המסורתית...'. בגוף העבודה נמנעתי מלנקוט בביטויים כה חד משמעיים, זאת משום שהם אינם מגובים בציטטות תומכות, מכל מקום עצם האבחנה מצביעה על הרובד השלישי בחשיבתו של הראי"ה. גם שביד (שם, עמ' 126) עומד על כך שרובד זה מושלם על ידי הרובד הראשון בהגותו של הרב קוק אלא שהוא מכנה את הרובד השלישי כ'רובד תתאה' (עקב ההדגשה שקיימת בו בנושא הצד החומרי של הציונות) ואת הרובד הראשון כ'רובד עליון' (המדגיש את הרוח הייחודית של עם ישראל). אני מספרתי את המבנים לפי הופעתם בחשיבה של הרב קוק. הראי"ה היה קודם כל דתי ורק אח"כ אימץ את הציונות (וגם זאת באופן חלקי בלבד). לשון אחר: המחויבות המוחלטת לקיום מצוות עמדה אצלו במקום הראשון, על גבה הוא אימץ את רעיון הייחודיות של עם ישראל ומכאן הוא נפתח לרעיונות המודרניים כדוגמת הציונות. לעצם ההבדלה בין המבנים השונים דעתי כדעתו של שביד. 678

גנזי ראי"ה ג', עמ' 28. 680

אורות, אורות ישראל פרק א' סעיף א, עמ' קלח. קובץ 'אורות ישראל' יצא לאור לראשונה כפרסום עצמאי בשנת תש"ג. 681

כך הוא התנסח גם בשורות הבאות: 'כל קניניה של האומה, שהם חביבים עליה מצד רוחה הלאומי כולם רוח אלקים שורה בם... רוח ה' ורוח ישראל אחד הוא' (הובא אצל רבינר, אור מופלא, עמ' צז). ובמקום אחר הוא כתב: 'הנטיה הלאומית המעשית של 682

את רעיונותיה לעבר ההתרחשות ההיסטורית.⁶⁸³ אליעזר גולדמן עמד על כך כי בשימוש במונח זה ביקש הראי"ה לא לצמצם את ישראל למסורתו הרוחנית וההיסטורית, אלא אדרבה, המסר שלו היה 'כי הרוח הישראלית כוללת בכוח את כל גרעיני האמת שבמחשבת האנושות ולדורותיה'.⁶⁸⁴ כך הוא ניסה להכליל את 'הרעיונות' הזרים אשר ישראל נתקל בהם במהלך ההיסטוריה שלו' ולהראות כי הם 'אינם נכריים לחלוטין'.⁶⁸⁵ באופן זה הוא הצליח לזהות את הרוח הלאומית שהתחדשה במאה ה-19 כחלק אינטגרלי מרוחה של היהדות.

אין זה המקום לנתח בפרוטרוט את יחסו לתנועה הלאומית,⁶⁸⁶ זוהי רק דוגמה הבאה להמחיש כיצד הוא התמודד עם אתגר מודרני באמצעות מבני חשיבה שונים. החוקרים הבחינו בהתפתחות ביחס הראי"ה ללאומיות, והבדילו בין יחסו לתנועה בעודו בחו"ל ליחסו לאחר שעלה לארץ,⁶⁸⁷ אולם בפרספקטיבה של המבנים המחשבתיים מתברר כי אלו התקיימו בתודעתו בו זמנית ולכל אחד מהם ניתן מקום. הוא הסכים לשתף פעולה עם התנועה הלאומית (בהתאם למבנה השני) ואף ראה בה מבוא לגאולה (בהתאם למבנה השלישי), אך למעשה נמנע מלהצטרף אליה ולתנועת 'המזרחי' על אף שנתבקש לכך (בהתאם למבנה הראשון).⁶⁸⁸ כל אלו התרחשו עוד לפני עלייתו ארצה. כבר אז, בעוד תנועת 'המזרחי' רואה את הלאומיות כמתקיימת לצד הדת, הוא היה מוכן לראותה אך ורק כחלק מהדת. בעיניו, לאומיות שאינה חלק מהדת נתפסה כחסרת ערך ואף כמסוכנת.⁶⁸⁹ כתוצאה מכך הוא הקים שנים מאוחר יותר את תנועת 'דגל ירושלים', אך בו זמנית גם ביקש לחזק את התנועה הציונית ואת תנועת 'המזרחי'.⁶⁹⁰ הנה כי כן מבני החשיבה השונים התערבו להם יחד ולמעשה גרמו

כנסת ישראל היא לבושה החיצון של הנטיה הרוחנית שלה, והאחרונה היא אורה ונשמתה של הראשונה. שתיהן יחד ממקור אלהים חיים הנן יוצאות... (קבצים, עמ' קעב, אות כה). זוהי דוגמה לאימוץ רעיון הרוח הלאומי וראייתו כחלק אינטגרלי מתפיסת היהדות המקורית.

683 'כנסת ישראל' היא סמל קבלי מובהק אשר הרב קוק עשה בו שימוש על מנת להתמודד עם תופעה חברתית והיסטורית (ירון, משנתו, עמ' 242 הערה 28). על דרכו לשלב בין תפיסה היסטורית ומטא-היסטורית ראו בלפר, בצפיית הישועה, עמ' 269. בלפר עומדת שם על נכונותו 'לאמץ את החזיון הציוני למרות ואף בגלל מרכיביו החילוניים-המהפכניים' (שם, עמ' 279). שביד טוען כי כאן טמון חידושו המהפכני של הרב קוק, הנכונות לקבל בהסכמה גמורה את גרעינה העיקרי של האידיאולוגיה הציונית החילונית. קרי; שלילת הגולה, השאיפה להחזיר את העם היהודי לחיי עבודה, לבנות כלכלה בריאה ולהקמת מדינה יהודית אלא ששאיפתו האחרונה אינה ההצלחה החומרית-ארצית אלא הייחוד הרוחני של היות עם ישראל עם סגולה (שביד, משנת הראי"ה, עמ' 185).

על המושג 'כנסת ישראל' בהגות הראי"ה ראו; ברק, השקפתו של הראי"ה, עמ' 114-116; איש שלום, הרב קוק, עמ' 109-113, 122; הנ"ל, תיאולוגיה, עמ' 19; הנ"ל, מודרן-אורתודוקס, עמ' 65-66; מירסקי, הרב קוק, עמ' 137; שוורץ, אתגר ומשבר, עמ' 236-240. על מושג זה בטרימינולוגיה הקבלית ראו; ליבס, המיתוס היהודי, עמ' 282-283; רוזנק, הגיונות, עמ' 213.

684 גולדמן, כתיב הרב קוק, עמ' 351.

685 גולדמן, שם, עמ' 350.

686 לדין שכזה ראו בלפר, צפיית הישועה, עמ' 279-281. בלפר אינה מבחינה בין עמדות ומבני חשיבה שונים של הרב קוק אולם למעשה היא נעה על קו התפר שבין העמדה השנייה (בה הציונות נתפסת כשלב הצמיחה לקראת הישועה – 'משיח בן יוסף' שעתידי להכשיר את הקרקע ל'משיח בן דוד') לעמדה השלישית (לפיה הרב קוק מאמץ את החזיון הציוני 'ואף מחייב את הפנומנולוגיה החילונית שהיא עטופה בו', בלפר, שם, עמ' 280).

687 בן ארצי, שם. לניר מוסיפה הבחנה בין יחסו ללאומיות עד לקונגרס הציוני השני ליחסו לאחר מכן (לניר, הרב קוק והציונות, עמ' 83-86).

688 על בקשתו של הרב מימון מהראי"ה להצטרף לתנועת המזרחי ראו נריה, חיי הראי"ה, עמ' רלג-רלד. על היחסים המורכבים בין הראי"ה לתנועת המזרחי ראו; נריה, טל הראי"ה, עמ' קמד-קמה; אבנרי, זיקתו המעשית, עמ' 42-77; רודיק, חיים של יצירה, עמ' 46-57; ברויאר, דברים לזכרו, עמ' 184. לגבי התנועה הציונית בכללה מציין יוני גארב את תמיכתו של הרב קוק ועומד על כך שהראי"ה עשה זאת מנקודת מבט קבלית (גארב, מקורות, עמ' 85-87). אולם, כפי שגארב מציין, הראי"ה נרתע והסתייג מחלקים מסויימים בה (שם, עמ' 90-92). ההסתייגות נבעה בעיקר מהקביעה לפיה 'הציונות דבר אין לה עם הדת', ודרישתו מהמזרחי הייתה להלחם בכל הכוח עד שהחלטה זו תשונה (אבנרי, זיקתו המעשית, עמ' 47). 'המזרחי' לא נענה להפצרותיו בנושא, ולמעשה נאבק רק סביב בעיות דת קונקרטיים שהתעוררו מדי פעם (אבנרי, שם, עמ' 48; רודיק, שם, עמ' 48). מתוך הימנעותו של הראי"ה מלהצטרף לציונות ולמזרחי ניתן להסיק שמבחינה מעשית הרובד הראשון בחשיבתו הוא זה שהכריע. סימנים נוספים לכך ניתן למצוא בכך שהרב קוק תמך בעקיפין גם באגודת ישראל' החרדית (אבנרי, שם, 48-49), ובאי נכונותו לסלק את הרבנים פרנק וברנשטיין (החרדים) מחברותם במועצת הרבנות הראשית, למרות פרישתם מ'כנסת ישראל' הציונית (אבנרי, שם, עמ' 63-64). משמעות הדבר היא שהרב קוק הודה קודם כל עם הרבנות כמוסד הלכתי, והיחס (השלילי) ללאומיות לא היווה מבחינתו גורם מכריע. עוד על יחסו של הראי"ה לתנועת המזרחי ראו; נהוראי, הרב ריינס והרב קוק, עמ' 213-218; מרמורשיין, ההבדלים.

689 ראו אלכסנדרוב, מכתבי, עמ' 13, 17. עוד על כך ראו קריאה גנוזה בתוך רפאל, הראי"ה. אמנם לגבי דת שאינה מקבלת את הלאומיות פנה הרב ברגשי חיבה, הוא ביקש ליצור יחסי שיתוף עם האורתודוקסיה האנטי ציונית ואף כינה אותה 'החלק היותר גדול, היותר לבבי ויותר תמים' (רודיק, שם, עמ' 48, הציטוט מתוך מאמרי הראי"ה, עמ' 333).

690 בנושא זה עסק הראי"ה בתקופת לונדון החל מחודש סיון תרע"ז (ראו אבידור הכהן, נגד הזרם, עמ' 131-142), מה שניכר היטב בייגרותיו מאותה תקופה (ראו אגרות ג', החל מאגרת תתסז, עמ' קמג). הוא כתב שלושה מאמרים מרכזיים בתקופה זו: 'דגל ירושלים' (מאמרי הראי"ה, עמ' 333-335), 'תחית הקודש' (שם, עמ' 336-337) ו'דגל ירושלים ב' (שם, עמ' 338-340). הוא טען להדדיות בין החול והקודש ובין ההכרה החילונית והדתית (שם, עמ' 338-339) אולם בפועל מגמתו של 'דגל ירושלים' היו דתיות מובהק (ראו אגרות ג', אגרת תתעט, עמ' קסט). במקרים מסוימים הוא אף הציג כי כל מטרתו בתנועה זו היא להיפרד

מבוכה ובלבול. מסתבר שאתגר השילוב לא היה פשוט, רעיון התנועה החדשה הותקף מעברים רבים ולבסוף לא זכה למימוש פוליטי.

לשילוב בין המבנים השונים במחשבת הרב קוק ניתן למצוא דוגמאות נוספות: כך ביחסו למטריאליזם,⁶⁹¹ לסוציאליזם,⁶⁹² לכפירה,⁶⁹³ לאבולוציה הדרוויניסטית⁶⁹⁴ ולעוד מגוון 'דעות זרות'. על מנת להתמודד עם כל אלו הוא שילב בין מספר מבני מחשבה, תוך תנועה מתמדת ביניהם.⁶⁹⁵ בכדי להעמיק את ההבנה בשלושת המבנים הללו אבקש עתה להרחיב בשרטוט כל מבנה בפני עצמו.

ג: המבנה הראשון – אמונה

המבנה החשיבתי הראשון מציב את הרב קוק כהוגה שמרן, המבקש אך לבצר את עיקרי היהדות. כך הוא כתב בתקופת בויסק:

חיוב ההסברה מוטל על גדולי ישראל בימינו, להסביר את עקרי האמונה, ולהוכיח עד כמה גדולה היא הטובה לכלל עמנו כשנשוב כולנו לשמור את דרך התורה והמצוה. גם להראות גלוי שאין ביסודי התורה המושכלים התלויים בדיעות, שום דבר שישים מעצור להרחבת הדעת והתפתחות החכמה בעמנו, ואיך שקיום התורה אינו מעיק בשום אופן על החיים, כי אם עוד מנעים את החיים ומעדנם...⁶⁹⁶

צעירינו הולכים ותועים, הולכים ומתרחקים מדרך התורה והאמונה, והדבר נותן יאוש בלב רבים. רבים מחליטים שהוא דבר שאין לו תקנה, מפני שכך היא המדה, שאותם שנטלו חלק גדול בספרות האירופית א"א שיהיו בני דת. אמנם [הדבר] הוא טעות... אין תורתנו הטהורה והתמימה אשמה בזה, חלילה וחלילה. תורתנו ראויה להיות דת מקובלת

מה ציונות הכללית 'שעוברי תורה עומדים בראשה' (שם, אגרת תצד, עמ' 10) ובכל מקרה החלוקה בין התנועות הייתה ברורה; הציונות אמורה לדאוג להתפתחות גוף האומה, ו'דגל ירושלים' לרוח האומה (אבנרי, הראי"ה, עמ' 75-76). מכאן אני מסיק כי תנועה זו מעוגנת ברובד הראשון של חשיבתו. עוד בנושא זה ראו חזון הגאולה, עמ' 347-346; רזונק, הרב קוק, עמ' 188-176; שטמלר, עין בעין, עמ' 229-232.

בהזדמנות זו ראוי להעיר על התזה המרכזית בעבודת הדוקטורט של הרב יואל בן-נון, 'המקור הכפול של השראה וסמכות במשנת הראי"ה קוק'. מדבריו כי 'מקור הסמכות בתורה ובחיים הוא כפול: הקודש והאומה' (בן-נון, המקור הכפול, עמ' 245) עלול להישמע כאילו הראי"ה משווה בין האומה והקודש, החלוציות והדתיות, הציונות ו'דגל ירושלים', ולא היא. במכתב לד"ר זיידל מאותה תקופה הוא מבאר כי הציונות נושאת את לבני הבניין אך תוכנו ימולא על ידי 'הישרים אשר ישבו בו' (אגרות ג', אגרת תתעא, עמ' קנו-קנח). היחס בין שני החלקים הללו אינו שוויוני אלא יחס של פנים וחוץ, קודש וחול, נשמה וגוף (מאמרי הראי"ה, עמ' 336). אמנם הוא תקף בחריפות לא רק את מנהיגי הציונות אלא גם את מנהיגי 'אגודת ישראל', אך עדיין הוא ראה את פגיעתם של האחרונים ככזו של 'בני בית מאהבינו' (שם, אגרת תתעא, עמ' קסג). הציוניים החילוניים עוסקים בשטחים החיצוניים של בניין האומה, והחרדים אשר התנגדו להציונות באמת ובאמונה, מפני חרדתם התמימה על רוח ד' (שם, אגרת תתעא, עמ' קנד) הם שיבנו את החיים הפנימיים. צריך אם כן להדגיש כי בתוך הכפילות אותה מציג הרב בן-נון יש לתת משקל כבד יותר לקודש, ואמנם הרב בן-נון מדייק שם ומבהיר 'הקודש בעם ישראל הוא העיקר'.

ראו רזונברג, סתירות, עמ' 142-143. אגב, גם לגבי המטריאליזם, כמו לגבי השפינוציזם, הוא טוען שצריכה היא 'צירוף ויכוך' אגרות א', אגרת מד, עמ' נ.

ראו שביד, משנת הראי"ה, עמ' 182-184.

על יחסו לכפירה נכתבו מחקרים רבים. ראו לדוגמה: אפרתי, הסנגוריה, 12-27; בן הראש, היחס לכפירה, עמ' 125-126, 133-129; גולדמן, התבשות, עמ' 91-100; פכטר, התשתית הקבלית, עמ' 70-90; רזונק, אינדיבידואליזם, עמ' 113-115; רוטנשטיין, המחשבה היהודית, כרך ב', עמ' 260; שביד, משנת הראי"ה, עמ' 186. למקורות נוספים ראו פכטר, שם, עמ' 71 הערות 5, 6. יש מי שתלה את גישתו של הרב קוק בהיבט ההיסטורי והכרונולוגי. דהיינו, הרב קוק גיבש את עמדתו בסוגיה מתוך פגישתו עם החלוצים, דור העליה השנייה (רחמני, מורה נבוכים החדש, עמ' 28-36). ברם, מתוך עיון פילוסופי במשנתו ברור כי גישתו העקרונית לכפירה נבעה מתוך עמדה עיונית כוללת.

ראו: בן שלמה, שירת החיים, עמ' 110-115; רזונברג, תורה ומדע, עמ' 53-55; ברגר, משנתו ההתפתחותית, עמ' 84-87, וראו להלן בהמשך הפרק.

דוגמה מאלפת לאופן שילוב המבנים השונים במחשבתו של הרב קוק ניתן למצוא במאמרו של קפלן, אהבת האל, עמ' 227-231. במהלך המאמר עומד קפלן על האינטרפרטציה הקבלית שמכניס הרב קוק לדברי הרמב"ם (שילוב בין הרובד השני והשלישי במחשבתו של הרב). אולם למעשה, בלא להגדיר זאת מפורשות, מעלה קפלן גם את האינטרפרטציה הריה"לית שהכניס הרב קוק למחשבתו של הרמב"ם (שילוב המבנים הראשון והשני) בסוגיית היחס לפילוסופיה ולהכרה השוללת.

פנקסי חלק ב', עמ' מה – פנקס מתקופת בויסק, פרק י.

וקרובה אל הלב גם לחכם היותר נאור... ע"כ אין לנו תקנה אחרת, כ"א ללמדם [את צעירינו המשכילים] את עיקרי התורה, באופן המתאים ומתקבל לפי כל הרוחות שבעולם, שבאות ונושבות מצד הגדלת החכמה בעולם. אנו צריכים לעקור מהם את הטעויות הגסות שיש להם בהשקפותיהם על הדת והאמונה. ואז באין ספק יראו ונהרו, הקרעים שבלבם יתראו...⁶⁹⁷

המטרה העיקרית העומדת לעיני הרב קוק בכתיבתו היא תעמולה למען שמירת 'דרך התורה והמצוה',⁶⁹⁸ או 'התורה והאמונה'.⁶⁹⁹ אמנם אין כאן שלילה של 'הרחבת הדעת', 'התפתחות החכמה' והנעמת החיים, אך אלו אינן מוצגות כמטרות ראויות בפני עצמן, ובוודאי הן אינן המטרה העיקרית. הרב קוק מעוניין לשמר את עיקרי התורה באופן שיתקבל 'לפי כל הרוחות שבעולם', אך הוא אינו סובר שלרוחות אלו, אשר מקורן בהתפתחות החכמה שבעולם, יש ערך מצד עצמן.⁷⁰⁰ גישתו אכן שונה מזו של רבנים אחרים בני דורו, ששללו כל התייחסות לדעות המודרניות וראו אותן באופן כללי כעצתו הרעה של היצר,⁷⁰¹ אך המחלוקת ביניהם הנה טקטית בעיקרה, שהרי כך הוא פנה לחבריו הרבנים:

עלינו לדעת את אשר לפנינו, בצאתנו במלחמת סופרים, לבצר את מעמד התורה והאמונה בישראל... אלה המבטלים בהבל פיהם את רוח הזמן כולו עם כל תביעותיו, החייבות והזכאות גם יחד, לא יצלחו לנו למלאכתנו. אהובים לנו תמימי לב אלה, כי נוכח ד' דרכם [...] אבל חלילה להם להיות מאוסרי המלחמה, יהיו המה לנו מעיר לעזור [...] אבל חלילה להם לצאת המערכה במלחמת סופרים נגד הדיעות הרעות אשר שרצו לרוב...⁷⁰²

המטרה היחידה אותה הוא ציין היא 'לבצר את מעמד התורה והאמונה בישראל', ומבחינה זו הוא אינו שונה מקהל המכותבים שלו.⁷⁰³ גם הוא כמותם מחזיק בדגם היהדות 'המספיק לעצמו'. יחד עם זאת אין להמעיט במשמעות הפער בינו וביניהם. הם 'מבטלים בהבל פיהם את רוח הזמן' וכלל אינם יוצאים למערכה,⁷⁰⁴ ואילו הוא מזהה את הסכנה מסביב ואוסר מלחמה. על תחושת הבדידות המלווה אותו בהחלטה זו יעידו הדברים הבאים:

מה יש עכשיו בעולם, וכי מפני שאין איש, ושום למדן ביחוד, רוצה להביט מה שיש עתה בעולם, וכי בשביל כך גם אנכי לא אביט? לא! אני אינני משועבד להרבים, אני הולך במסילתי.⁷⁰⁵

697 שם, עמ' נח - שם, פרק יא.

698 גולדמן, ציונות חילונית, עמ' 118.

699 הרב קוק נקט כאן בשלושה ביטויי מפתח 'תורה', 'אמונה' ו'מצוה'. משמעות הקשר ביניהם תתברר לאורך העבודה.

700 לגבי עצם המטרה של ההרחבה השכלית מתאר הרב קוק שם, בהמשך פרק י (שם, עמ' מה) מחלוקת בין גדולי ישראל 'מעבר מזה העירו רבים, שחובת התורה דורשת הידיעה השכלית, ורבים מעבר מזה טענו להראות את הצד המסוכן שיש בדרך המחקר לרבים'. הרב קוק שמכריע לדרך הראשונה אינו תולה זאת בטענה עקרונית אלא רק בכך שחשש ההפקרות הנובע מדרך זו אינו קיים בדורנו 'שההפקרות הולכת ומתרבה... ואם לא נקום בפרץ להגן על עם ד' להשיב חורפינו דבר בכח השכל וחקירת האמת ישחיתו רבים ועצומים. ע"כ לא עת היא לחשות כ"א לענות דבר'. מכאן ברור שהרב קוק נקט בגישה אפולוגטית ולא ראה בהכרה השכלית ובחשיפת האמת מטרות עצמאיות. בדברים אלו יש בכדי לערער על קביעתה של ש"ץ-אופנהיימר כי 'כל מערכת חשיבתו (של הרב קוק) אינה אפולוגטית מלכתחילה אלא ספונטאנית יוצרת' (ש"ץ, אוטופיה, עמ' 16). כתביו המוקדמים מוכיחים כי תחילתה ובסיסה של מחשבתו היא אפולוגטית, הספונטאניות והיצירה שלו הגיעו רק בשלב מאוחר יותר.

701 נראה כי רבנים אלו הנם אנשי תנועת המוסר. על יחס הרב קוק אליהם כתב בהרחבה יהודה מירסקי ראו לדוגמה מירסקי, ביוגרפיה, עמ' 219-220.

702 עצות מרחוק, עמ' 67.

703 לתיאור ספרותי של אופי האנשים שתודעת המחשבה שלהם תחומה במבנה המחשבה הראשון ראו זקס, השותפות הגדולה, עמ' 177-180.

704 הקו המקובל על דמויות אלו היה לבחון את המציאות באורח דו-ממדי: יהדות מכאן ותרבות כללית מכאן כאשר תהום פעורה ביניהן וכל תווה קלה לקראת התרבות החילונית נושאת בחובה סכנת התמוטטות. על גישה זו ראו פייקאז, כלפי ההשכלה, עמ' 88.

705 על ייחודו של הרב קוק ביחס לרבנים החרדים ראו בן-נון, השראה וסמכות, עמ' 208-209.

705 חדריו, עמ' קצג-קצד.

הרב קוק מוכן להביט במציאות ולפעול באופן אינדיווידואלי ובניגוד לזרם המקובל,⁷⁰⁶ אך משמעות המהלך מצטמצמת לדרך הפעולה ואינה נוגעת למטרתה. המחלוקת מתקיימת באותו שדה מחשבותי.⁷⁰⁷ כך משמע מדברים שאותם כתב תריסר שנים מאוחר יותר:

משתוממים הם הרעיונות מפני שטף הדעות הזרות הולכות ושוטפות, ביחוד דעות זרות של עבודות זרות. פורצות הן בשטף אל תוך המחנה, לוקחות לבבות רבים ומעותות את הדרכים, ומטות רבים מצעירינו מדרכי חיים לדרכי מיתה. המגינים על הדעות של היהדות מרימים קול צוחה, מבטלים את הדעות הרעות, מגלים את זיופם ושקרים ע"י ביורור גדרי היהדות. אבל הדבר מסופק מאד אם בסגנון זה יעלה בידם להשיב אחר את מה שהחל להתפרץ כהר פריצים.⁷⁰⁸

הרב קוק כינה את רבני דורו המבטלים את רוח הזמן 'אהובים' ו'תמימי לב', אלא שהוא הטיל ספק ביעילות הסגנון שבו הם נקטו. הם 'מרימים קול צוחה, מבטלים את הדעות הרעות', והוא אך תמיהה אם דרך זו תנחל הצלחה. למעשה הוא הכליל את עצמו בתוך אלו אשר רעיונותיהם משתוממים נוכח שטף הדעות הזרות, רק שלדעתו יש להגיב בטקטיקה שונה. לדעתו, התכחשות לרוח הזמן ועמדה של התבצרות לא תעלה יפה. בעיניו, עדיפה גישה יוזמת והתקפית, ולפיכך הוא קרא להשיב כנגד דעות הזמן 'עד שישברו' (לשונו במאמר שם). כדוגמה לנוקטים בטקטיקה זו הוא ציין את הוגי ימי הביניים:

כך עשו גבורינו הראשונים, רבינו סעדיה גאון, הכוזרי, הרמב"ם, העקרים, המה ראו בעני עמם, ראו את הצר הצורר, אשר דאה כנשר ברוח הזמן [...] ויצאו לעזרת עמם, בעטם השנונה וילחמו [...] להשיב על דברי עוקרי עקרי כל העקרים [...] **שורבים את דבריהם**, כחרס הנשבר [...] ובזה הצליחו ועשו פרי...⁷⁰⁹

הגותם של אלו הראשונים פורשה על ידו כאילו כל מטרתם הייתה לשבר את הפילוסופיות הזרות. מבחינתו, עיקר הדגש הוא על קיום המצוות. הוא אמנם קרא לכתיבת ספרות מוסר ורגש, להעמקה בהלכות דעות ולביורור החלק העיוני שבתורה, אך כל זאת על מנת 'שנשוב להשתדל כולנו להחזיר את החיים הטהורים של התורה והמצוה בעמנו כולו'.⁷¹⁰ תכלית דבריו היא להבהיר לאנשי הלאומיות:

שכל העיקר שאינו מניח את עמנו להתבולל בין גויי הארץ, הוא הדת [...] כל זמן שלא נשתדל שנהיה כלנו (=כולנו), כל עמנו, מהמון העם עד גודלי חכמיו, **שומרי תורה ומצוה**, כאשר היינו בימים מקדם אז איננו עם כ"א עדר נפוץ. כי גדול הוא יותר ההבדל הפנימי שבין שומרי תורה לעוזבי דת מאותו ההבדל שבין ישראל לעמים...⁷¹¹

דומה שהדברים מדברים בעד עצמם. הערך היחיד הוא שמירת התורה והדת, וזו תכליתה של מלחמת הדעות וביורור האמונה. כל השאר חסר ערך עצמי. כך הוא כתב במאמרו הגדול מאותה תקופה:

"עתידה בת קול להיות מפוצצת בראשי ההרים ומכרות ואומרת כל מי שפעל עם אל יבוא ויטול שכרו!" מי המה הפועלים הללו, מי המה הגורמים להכשרת היצור באופן שיוכל להתעלות לכרכת ד' השלמה? **שומרי תורה ומצוה**. רק ע"י שומרי הצביון הפרטי הישראלי... השואפים האמיתיים האידאליסטים הנכונים, הם רק **שומרי תורה בפועל הנאמנים בכריתה, הם יסודה של האומה ומרכז קיומה בעבר ובעתיד**.⁷¹²

706 יהונתן גארב רואה בפסקה זו סימן לגישה אנטינומית ביחס להלכה (גארב, דרכים, עמ' 122). כנגד גישה זו יוצא בצלאל נאור בחריפות רבה (נאור, תשובה, עמ' 85). להבנתי יש להבדיל בין אינדיבידואליות לגישה אנטי-נומיות, וכמוכן בין רעיון למעשה. הרב קוק עם כל ייחודיותו ודרכו האישית הקפיד שלא לחרוג בכהוא-זה מגבולות ההלכה. עוד בעניין זה ראו להלן הערה 865.

707 סימוך נוסף להסכמתו של הרב קוק עם יתר הרבנים החרדים ניתן לשאוב מהעובדה שהדברים התפרסמו בכתב העת החרדי 'הפלס' שעמדתו המתנגדת למודרניות בכלל ולציונות בפרט הייתה רדיקלית (ראו שביד, הנבואה, עמ' 193 הערה 5; שוורץ, ראשית הצמיחה, עמ' 46-47). על נטייתו החרדית של הרב ראו בן-נון, השראה וסמכות, עמ' 205-208.

708 אורות, עמ' קכט. הודפס לראשונה כפרק בשם 'למלחמת האמונות והדעות' תחת פרקי 'הזרעונים', בקובץ 'התרבות הישראלית', תרע"ג. על עריכת הקובץ ופרסומו ראו אברמוביץ, השליחות, עמ' 131-132.

709 עצות מרחוק, עמ' 68.

710 שם, עמ' 73.

711 שם, עמ' 73-74.

712 אפיקים בנגב, יג.

הרב קוק העלה על נס את הקיום הפרטיקולרי: הזהות הגנטית ('שומרי הצביון הפרטי הישראלי') והפרקטיקה הדתית ('שומרי תורה בפועל'). מבחינתו, אלו מסמנים לא רק את עברו של הקיום היהודי אלא גם את עתידו. ישנן תפיסות, אשר דוגמתן תבוא מיד בהמשך, המפרידות בין הרעיונות והמעשים, בין האמונה לפרקטיקה, הרב קוק יצא כנגדן בחריפות:

בכל מקום שאנו מוצאים בספרות ובחיים איזה הורדה או הקטנת ערך של המצוות המעשיות ודקדוקיהם, הכול הוא נובע מתוך באר צרה נוכריה של ארס המינות, אשר תרה אחרי עיני אדם הזונות. וזו היא ראשית מעשי שורש ראש ולענה על פי המסורת בשיחתו של ראש המינות, עם ר' יהושע בן פרחיה, 'והלא עיניה טרוטות באכסניא'... [ה', רל"ט].

הרב קוק ממוקד לגמרי במצוות המעשיות לדקדוקיהן. אין כל הפרדה בין המצוות והאמונה, כך הוא כתב במפורש: 'התורה היא האהבה, והמצוות – האמונה'.⁷¹³ פשרו של זיהוי זה ידון להלן, אולם כבר כעת ברור הקו הפונדמנטלי בו הוא נוקט, קו המהווה המשך ישיר ליהדות המסורתית.

מאוחר יותר, כאשר הרב קוק עלה לארץ ישראל הוא שילב בכתיבתו את המבנה הקבלי, אז הוא הדגיש ביתר שאת את עצם סגולת ישראל.⁷¹⁴ על המעבר הזה עמד כבר בן דורו, הרידב"ז. הראי"ה הודה בפניו כי אופן חשיבתו אכן מושפע מ'פנימיות רזי תורה',⁷¹⁵ אך העמדה הפרטיקולרית העומדת בבסיס מבנה החשיבה הראשוני נשארה, ואף הועצמה. בפרסום ראשון מתקופת ארץ ישראל הוא כתב:

האידיאל הלאומי היסודי, אהבת שם השי"ת, ואהבת תורתו ומצותיו, ובכלל גם אהבת המוסר הישראלי דוקא ע"פ אותה המטבע שחקקה לה האומה לדורותיה, ע"פ השפעתה של תורה המחוברת מקדושת שם ד' אלהי ישראל, וקשר ברית אבות הנצב עדי עד בעומק החיים הטבעיים והפנימיים שלה בכללותה, שמכל אלה יחד נובעת היהדות המעשית בכל פריטה קדושתה והדרה.⁷¹⁶

כלומר, יש חשיבות לאידיאל הלאומי ולאהבת המוסר כמו גם לאהבת השם, התורה והמצווה, אך ההדגשה היא כי אלו ייעשו 'דוקא ע"פ אותה המטבע שחקקה לה האומה לדורותיה', שתישמר 'היהדות המעשית בכל פריטה'.⁷¹⁷ רוצה לומר: גם הערכים המוסריים אינם ראויים, בלתי אם על פי הדרך המסורתית ועל פי הפרקטיקות המקובלות.

מדברים אלו ניכר כי הרב קוק סעד את דבריו על שיטת ר' יהודה הלוי, שהדגיש את היהדות כתכונה גזעית ואת חשיבות קיומם הדקדקני של המצוות.⁷¹⁸ כמוהו גם הראי"ה ראה את האמונה כגורם המשתלב עם אורח חיים טבעי המותאם דווקא לאופי הישראלי.⁷¹⁹ הדגש במבנה זה הוא על 'היהדות המעשית בכל פריטה', אף בלי להבינם ומבלי לתת בהם טעם.⁷²⁰ הרב

713 שמונה קבצים, א' רכו.

714 ראו אורות, אורות ישראל פרק ה' סעיף ז, עמ' קנה.

715 ראו אגרות ב', אגרת תקנה, עמ' קפו. הרידב"ז טען שיש לחלק בין כתיבו של הרב קוק בעודו בחו"ל לכתבו מיום עלייתו ארצה. הרב קוק לא הכחיש חילוק זה, אך גם לא אישר אותו. עוד בעניין זה ראו לעיל הערה 660.

716 אדר היקר, עמ' כה (פורסם לראשונה בקובץ 'מעט צרי' פרק ב').

717 ברצוני להדגיש נקודה זו הנוגעת למעבר של הרב מחו"ל לא"י. הרב יואל בן-נון הוא אחד מאלו העוסקים באריכות בשינויי התפיסה של הרב בעקבות המעבר. תמצית דבריו היא כי בתקופת חו"ל הדגש העיקרי היה על שמירת תורה ומצוות ואילו עם עלייתו ליפו הוא החל לתת יותר ויותר דגש על עצם נשמת כנסת-ישראל ומתוך כך ייחס ערך חיובי ללאומיות החילונית (בן-נון, המקור הכפול, עמ' 168-192; הנ"ל, השראה וסמכות, עמ' 205-221). דוק, הלאומיות נתפסת כערך לא מצדה החילוני אלא מתוך המשמעות הדתית-קבלית של כנסת-ישראל. לפי זה אפשר היה לחלק את מקורות השראה ברובד הראשון לשניים: א. אורתודוקסיה קלאסית - שמירת תורה ומצוות - תקופת חו"ל. ב. משנת ריה"ל - סגולת ישראל - תקופת א"י. העדפתי לכלול את שני ההיבטים הללו ברובד אחד בעיקר מטעמים מתודיים הנוגעים להקשר שהוא יחסו לערכים זרים/מודרניים. לשני ההיבטים הללו משותפת הגישה כי אין לייחס חשיבות לערכים מודרניים וכן הגישה שיש להתבצר במהות הפנימית של היהדות. (ומכל מקום החלוקה הדיכוטומית בין בויסק ליפו אינה במקומה, ראו בן-נון, המקור הכפול, עמ' 192, 237; הנ"ל, השראה וסמכות, עמ' 237).

718 שביד, המאה ה-20, עמ' 61.

719 ראו פנקסי חלק ב', עמ' ס - פנקס מתקופת בויסק, פסקה יא. נראה כי פסקה זו עוסקת גם היא ברובד החשיבה הראשון משום שגם בה מתייחס הרב קוק לאותם הוגי ימי הביניים ורואה בהם מודל לתגובה ראויה.

720 'בלב מלא עדן וענג הננו שבים לעשות ולקיים את החקים ואת התורות אשר צונו ד' אלהינו לטוב לנו כל הימים, באהבה ואמונה **תמה ברורה ופשוטה**...' (אפיקים בנגב, יד). וראו ריה"ל, כוורי ב', כו: 'שהיא תורה מאת האלהים יתברך, ומי שקבלה קבול שלם מבלי שיתחכם בה בשכלו, הוא מעלה ממי שיתחכם בה וחקר' (בתרגום אבן תיבון). ושם, ב', ס: 'אין ערך בין שכלנו ובין הענין האלהי, וראוי שלא נטרח לבקש עלת אלה הגדולות' (בתרגום אבן תיבון).

קוק נלחם בדעות העוקרות עיקרים אלו, שומר על הפוגה מול דעות שאינן פוגעות בהם, ומכל מקום לא ראה ערך עצמי בדעות מודרניות.

אחת הסוגיות המרתקות, ממנה ניתן ללמוד רבות על מבנה חשיבה זה בהגותו של הרב קוק, מצויה בהתכתבות בינו ובין הרב שמואל אלכסנדרוב.⁷²¹ למרבה הצער רוב האיגרות ששלח הרב קוק לרב אלכסנדרוב אינן בנמצא, אך מכיוון שמכתביו של הרב אלכסנדרוב נתפרסמו, הרי שגם מיעוט התגובות שלפנינו מאפשר הבנה מעמיקה של העמדות השונות, ויוצר תחושה של שיחה חיה ביניהם.⁷²² הרב אלכסנדרוב היה בן גילו של הרב קוק, ועולמו הרוחני היה חופף במידה רבה.⁷²³ כמו הרב קוק גם הוא חש את אתגרי הזמן,⁷²⁴ וכמוהו גם הוא ביקש לקרב בין הדת ללאומיות,⁷²⁵ אלא שבשונה ממנו דעתו הייתה כי התגובה הראויה לאתגרים אלו היא קירוב הצעירים לרוח היהדות ולמוסר שלה, ולא דווקא לשמירת המצוות.⁷²⁶ לטענתו, הרב קוק מדגיש יתר על המידה את חשיבותן של המצוות המעשיות, בעוד הדגש צריך להיות האמונה והמעשים המוסריים.⁷²⁷ כך הוא כתב באיגרתו לרב קוק:

בכלל הנני רואה בהלך רוחו והשקפותיו מעין הרוח המרחף על פני מאמרי אחד-העם [...] אך ההבדל הוא שאחד-העם רואה את יופי המוסר אך בהכללים ולעומת זה כתר"ג (=כבוד תורת גאוננו) רואה את הדרת המוסר העברי גם בהפרטים ולפעמים גם בפרטי פרטים... [...] הנני להודיעו כי גם אנכי תמים דעים הנני עמדו וזולת שאספקלריתי שונה מעט והוא, **שלפי דעתי יתלכשו המושגים המוסריים בהתקופה האחרונה במעשים מוסריים ולא בחוקים אשר רק בזמנם היו טובים כדי לעורר את הרגש אבל כשישתלם הרגש אזי החוקים המעשיים אך למותר יהיו, באופן שהחוקים יהיה אז רק בתור דרוש וקבל שכר ובתור פנה בחכמת היהדות האלהית, אבל לא הלכתא למשיחא...** לא לעולם ולא בכל התקופות מוצא האדם נחומים בהמצות המעשיות, וכבר נמצאו בנו נאורים שהמצות המעשיות אינם להם לסתרה מחמת היאוש...⁷²⁸

את הדגש שם הרב אלכסנדרוב על המוסר, ולדעתו המחלוקת בין אחד העם ובין הרב קוק נוגעת לשאלה האם המוסר העברי מתבטא רק בדברים כלליים או שהוא מתבטא גם בענייני היהדות הפרטיים, קרי: בקיום המצוות. אלכסנדרוב סבור כי קיום המצוות הנו זמני ואין הוא עיקר היהדות. כך הוא התבטא במכתב מאוחר יותר, בנוגע לקירובם של בני הדור החדש:

721 על הקשר והדיאלוג המיוחד בין הרב קוק והרב אלכסנדרוב ראו: לוז, ספירטואליזם; שניאור, הרב קוק, עמ' 35-70; מירסקי, ביוגרפיה, עמ' 337-338. עוד אצטט כאן את דברי תלמידו של הראי"ה, הרב ד"ר בנימין מנשה לוי, ששהה אצל הרב אלכסנדרוב בבבורסק כשנה וחצי, וכך הביא בזיכרונותיו מאותן השנים: 'מענינת מאד בענין זה חליפת המכתבים שנמשכה בינו ובין מרן הרב רבי אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל שנים אחדות, ובהיותי בשנות תרס"ב-ג סמוך על שלחנו של הרב ז"ל בבויסק הסיבותי את הדברים שאלכסנדרוב יפנה במכתביו להרב והוא ישיבהו דברו... למרות המרחק הרב באמונות ודעות שהיה מבדיל בין הרב לאלכסנדרוב היה הרב מוקיר ומערך הרבה את מכתביו והיה אומר לי כן: אמנם גדל דעת הוא אלכסנדרוב באמונות ודעות, אך ברצותו להכנס לפני מן הפרגוד נשאר הוא מאחוריו ורק עד הפרגוד הגיע... לוי, מפרקי זכרונותי, עמ' קפט.

722 ראו אלכסנדרוב, מכתבי. תגובותיו של הרב קוק לרב אלכסנדרוב נתפרסמו רק מתקופת כהונתו ביפו. תגובותיו מתקופת בויסק לא נתפרסמו ואינן ידועות כיום (הקדמת הרצי"ה לאגרות הראי"ה).

723 לוז, ספירטואליזם, עמ' 122, עומד על כך ששניהם למדו בישיבת וולוז'ין, שניהם הושפעו מהמהר"ל ומספרות הקבלה, שניהם נמשכו אל התנועה הלאומית ושניהם התעניינו והכירו את הפילוסופיה הכללית. על דמותו וקורות חייו של אלכסנדרוב ראו: לוי, מפרקי זכרונותי, עמ' קפז-קצא; בת-יהודה, רבי שמואל; סלייטר, שמואל אלכסנדרוב. על ההתכתבות ביניהם בת יהודה, שם, עמ' ריג-ריז.

724 כפי שהוא התבטא במכתבו לרב קוק מיום י"א לירח האביב תרס"ב: 'בכלל ידע כ' (=כבוד) כי שמש ההשכלה הכללית מרעדת את האור הטמון בתורתנו הכתובה והמסורה'. אלכסנדרוב, מכתבי, עמ' 11.

725 על כך הוא כתב מאמר רב-המשכים ב"המגיד" (שנת תרנ"א החל מגיליון 19 ובדילוגים עד גיליון 33), ובו הוא הגדיר כי הדת והלאומיות הם שני צדדים של מושג כולל אחד (בת-יהודה, רבי שמואל, עמ' ר-רא).

726 ראו שם, עמ' 3, מה שכתב 'כי תחת אשר בהמון הגס נעשה קודם לנשמע, לעומת זה בההמון הנאור, ומכש"כ בין שדרות העליונות נשמע קודם למעשה. בההמון הגס הנעשה מביא ליד נשמע כי המצות המעשיות מרככות את אבריו וגידיו עדי יחל לשמוע ולהרגיש את ההוד המוסריי שבהבריא, ובהנאורים הנשמע מביא ליד נעשה כי המאור שבתורה מחזירו למוטב עדי נעשה לעובר פשוט ותמים... במלה אחת, בימינו אלה הנשמע קודם להמעשה [...] וזכורני שבשיחתי עם הדגול מרכבה בעל "החפץ חיים" לפני איזה שנים אמרתי לו, כי מסופקני אם ספריו החזירו אף אחד למוטב [...] ומה שידמה כתר"ג (=כבוד תורת גודלו) שברונו, דור התעוררות הלאומיות, יש מקום להתוכחה החיובית ולשוב להמצות המעשיות הוא **טעות מעקרה**'. עוד על עמדתו של הרב אלכסנדרוב, ועל ההבדלים בינה לעמדתו של הרב קוק, ראו: ש"ץ, אוטופיה, עמ' 16; בת-יהודה, רבי שמואל, עמ' רטו-ריז.

727 לוז, ספירטואליזם, עמ' 125.

728 אלכסנדרוב, מכתבי, עמ' 12-14.

די לנו אם רק נחזירים לעקרי היהדות אף אם לא לענפיה, ולמה לנו לחשוב ולאבד זמן ע"ד (=על דבר) התשובה לענפי היהדות ועי"ז (=ועל ידי זה) נתרחק ביותר מהעיקר והשורש.⁷²⁹

הרב קוק שלל את דברי הרב אלכסנדרוב מכול וכול.⁷³⁰ קיום התורה ושמירת המצוות שהוגדרו על ידו כענפים וכפרטים, משמשים אצל הרב קוק כתנאי בסיסי לקיום היהדות. במכתב תשובה ארוך הוא הציג את עיקרי משנתו: היהדות היא תכונה גזעית ('תכונה ישראלית אמיתית'⁷³¹, 'תכונה אלהית'⁷³²) שנבנית ומשתכללת על ידי קיום המצוות:

...לא יוכל לעולם להיות נבנה ומשתכלל דבר רוחני יסודי [...] כ"א בשני תנאים הללו המחוברים זה בזה: תכונת תמימות הלב לאהבת מצוותיה של תורה, באהבת שם ד' אלהי ישראל, הקשור בהן בהרגשתנו פנימה, והעמדת יסוד החיים בעצם התכונה האלהית הקלוטה בנו באהבת עולמים.⁷³³

התנאי להתקדמות רוחנית הנו קיום המצוות על ידי עם ישראל, שרק לו התכונה האלוהית המאפשרת את קליטת הרוחניות. שמירת המצוות אינה ביטוי של מוסר, אלא היא קשורה לסגולת ישראל ולתכונתם הגנטית הייחודית. התכונה הישראלית קבועה וקיימת, ואין היא צריכה 'לא מחקר ולא פילוסופיא, ולא שום תבלין שבעולם, לקיומה ולעצם הווייתה'.⁷³⁴ דברים אלו יודעים ממשנתו של ר' יהודה הלוי, אך הרב אלכסנדרוב התנגד להם. כאשר הוא פנה לרב קוק הוא כתב:

במאמרו 'דעת אלהים' כותב כ' בזה"ל (=כבודו, בזה הלשון): 'הדמיון הכוזב שאפשר לקבל תמציתה של תורה בתור רגש דת שאין לו יחס לעצם סגולתה של האומה בחייה היותר שלמים, החברתיים והמדיניים, גרם ליקיר גדול לחלק רשום מאד של המין האנושי שיוכל רק אז להתרפאות ממנו, כשיפלוט את מה שבלע מרגשי הדת המופשטים שקרעם בחזקת היד מעץ החיים הכללי של תורת ישראל המשולב דוקא עם נשמתו הלאומית... המושג הכללי שנלקח אצל העמים כולם לפי אותו הנוגה שזרח עליהם באור כהה מאורו של ישראל, לא היה אפשר להנשא מהמושג שהוא בעצמות יסודו מושג אלילי והוא מתדמה רק בצד החיצוני של השפעת התורה וכנסת ישראל דהיינו שעבוד ועבודה לאיזה עצם נשגב...'

מוכרחני להעיר לכ' כי בפנה הזאת נכנס בעולם שאינו שלו לגמרי, וכמעט שאתפלא על כתר"ג שלא נעלם ממנו כי 'כל בן תורה צריך להיות איש יודע את המצב הכללי של החכמות בעולם ואת פעולתם על החיים, למען יכיר את הצביון והסגנון הכללי של הרוח שבדורו, וכו', צריך שלא היה זר לאדם גם כל רגשות החיים ההרים בעולם ונהגו בדור' (במאמרו 'דרישת ד') ופה כמעט שנעלם מכתר"ג שנמצאת חכמת הטעהאלאגיע (=התיאולוגיה) בעולם ואשר ספרים לאלפים נכתבו אודותה מגדולי חכמי אומות העולם ואשר לא יבושו כי ידברו אודותם בשערים המצוינים בהלכה, כי לו קרא כתר"ג לכהפ"ח (=לכל הפחות) איזה ספרים מהם בחכמת הטעהאלאגיע כי אז היה מהיר להוציא משפטים והשקפות מעין ההשקפות הנזכרות... אם בחפצנו להציב קו מוביל בפנה הזאת כי אז עלינו להעמידו באופן כזה: **רוח ישראל הוא המקור להרעיון האלהי, ורוח שארי הדתות נובע מהענפים של המקור, באופן שגם בהענפים נמצא הרוח הכללי הנראה ומתגלה לפעמים לגדולי חסידי אומות העולם [...]** כי הנראה בדרך מקרה ליחיד סגולה בכל אומה ולשון זה נראה לבני האומה העברית ככלל באשר כי הם המקורים להענפים; אבל להחליט כי לבני שארי הדתות אין כל חלק ונחלה בהאידעאליזום הנשגב זו הוא שגגה שיצאה מלפני השליט.⁷³⁵

הרב אלכסנדרוב יצא כנגד האופן הדיכוטומי שבו הפריד הרב קוק בין ישראל לעמים. לדעתו, אין הבדל מהותי בין ישראל לשאר העמים בנוגע ל'רעיון האלהי', אלא שאצל אומות העולם הרוח נמצאת במקרה ורק ליחיד סגולה, ואילו בעם ישראל הרוח קבועה ונמצאת להמון. כמו כן, הרוח שבעם ישראל היא המקור ואילו הרוח שבשאר הדתות היא כדמות הענפים היונקים מן המקור, אך למעשה אין הבדל מהותי בין חסידי אומות העולם ובין עם ישראל, כפי שאין הבדל מהותי

729 אלכסנדרוב, שם, עמ' 27.

730 לסיכום קצר של המחלוקת ביניהם, ראו נאור, תשובה, עמ' 83-84.

731 אגרות א', אגרת מד, עמ' מג.

732 שם, עמ' מד.

733 שם, שם.

734 שם, עמ' מג.

735 אלכסנדרוב, מכתבי, עמ' 27.

בין ענפי העץ ושרשיו, כיוון שבשניהם מצוי אותו כוח הצמיחה. הרב אלכסנדרוב ראה בדבריו של הרב קוק רק פרפראזות יפות, 'מאמרי רגש', אך בעיניו, אין אלו דברי היגיון שפועלים על השכל.⁷³⁶

תשובתו של הרב קוק חושפת את השקפתו הראשונית והיסודית, ולפיה הייחודיות הישראלית היא תכונה גנטית וממילא כל ההסברים המחקריים: תיאולוגיים, פילוסופיים ומוסריים, אינם נוגעים לעצם תכונה יסודית זו:

התכונה הישראלית האמתית, הקבועה בעמק הנשמה העברית, היא ברכת אברהם אבינו ע"ה (=עליו השלום), שהעיד עליו הכתוב: "זרע אברהם אהבי", עצם החיים הישראליים הם כלולים רק בנקודת אהבת השי"ת (=השם יתברך), ואהבת שמו ית' דוקא בשם ד' אלהי ישראל. כל יתר תנאי החיים, הרבים והרחבים, הפרטיים והכלליים, הנם רק תוצאות ומילואים ליסוד החיים העקריים [...] זאת היא התכונה שלנו הקבועה והקימת, שהיא אינה צריכה לא מחקר ולא פילוסופיא, ולא שום תבלין שבעולם, לקיומה ולעצם הווייתה. וכל מה שאנו מרחיבים ומשכללים את הדעה וההכרה אינה כ"א כדי ליתן מקום ומרחב להתכונה האלהית העצמית הזאת, שתתפשט ותתגלה ביותר, וע"י גילוייה החיצונים, שאינם דומים כלל ואינם עולים בערכם לעצם מעלת חזקת ובהירות התכונה הפנימית של אהבת ד' אלהי ישראל הגנוזה בנו, דוקא מצד קלישותם ומיעוט אורם הננו יכולים להכניסם לפעמים בדבורים הגיונים, ולהשתתף על ידם עם המצויינים השרידיים שבכל הציבור האנושי...⁷³⁷

מתשובה זו מתברר יחסו של הרב קוק לדעות הזרות. לדעתו, אין להם ערך מצד עצמן, וכל מטרתן היא לתת מקום לתכונה הגזעית להתגלות. ניסיונותיו להסברה רציונלית אינם אלא דרך הסבר קלושה ומעוטה לעומת עצם העניין היסודי, שהוא תכונתם המהותית של עם ישראל.⁷³⁸ מכאן ברור מדוע הרב קוק חזר ושנה, הן במאמריו (באותה תקופה בבוסיק)⁷³⁹ והן בתגובותיו לרב אלכסנדרוב (מתקופת יפו), בדבר חשיבות המצוות המעשיות ובנוגע לקשר שלהן למהות היהדות.⁷⁴⁰

על אותם העקרונות בדיוק חזר הרב קוק גם בסוף תקופת יפו, במכתב לד"ר משה זיידל.⁷⁴¹ זיידל היה אחד הצעירים שהתלבטו בשאלות מדע ותורה, התרבות הכללית מול מסורת ישראל.⁷⁴² הראי"ה כתב לו כיצד לדעתו יש להתמודד עם הסתירה:

מכתבך, חביבי, איני צריך לבאר שהדאיבני והפליאני גם יחד. הנני מקוה, שרק חזיון ארעי הוא מבוכת נפשך כעת, אשר נפש עדינה שכמותך יכולה היא בדעת ויושר להתרומם ממעל לכל השטח של אלה המבוכות. מאז הנני רואה חוב קדוש להשריש בלב כל מעמיקי דעת, שהבסיס של היהדות הוא הראשית והאחרית... הראשית היא העריגה האלהית... והאחרית – סודר החיים המעשיים וההסתכלות העולמית הפנימית, המיוחדת לישראל, שהיא צריכה המון מעשים, מצות ומנהגים מיוחדים.⁷⁴³

736 כך הוא כתב במכתב הנ"ל לרב קוק: '...אתפלא איך עלה על דעתו כי מאמרי רגש כעין מאמרי כתר"ג יועילו להוציא את העקמומית שבמוח. כל דברי כתר"ג הם אמנם דברים היוצאים מן הלב הנכנסים ללב אך לא אל המוח הכופר...' (שם, עמ' 22).

737 אגרות א', אגרת מד, עמ' מג. למכתבים נוספים של הרב קוק לרב אלכסנדרוב ראו שם, אגרת קי עמ' קלג ואגרת קמ, עמ' קעג. חשיבות נוספת אותה ייחס הראי"ה למחקר הפילוסופי מובאת שם בהמשך (עמ' מד), ובה הוא טען כי מטרתה היא 'רק לצרף ולזכך את הרעיונות והמושגים מן הסיגים המוסריים והמדעיים שלהם, ולהעמידם על אופיים הטהור והבריא ממקורו'.

739 אליעזר גולדמן כינה את דרך הסברתו של הרב קוק מאותה תקופה 'אפולוגטיקה אופורטוניסטית למדי' (גולדמן, ציונות חילונית, עמ' 118). חגי בן-ארצי (בן ארצי, הישן יתחדש) מכניס את המאמרים הללו תחת הכותרת 'הישן יתחדש והחדש יתקדש'. עצם הבחירה של הרב קוק לפרסם בעיתון זה ששימש כבמה להתקפת הציונות מעיד על כור מחצבתו של הרב קוק ועל מגמתו היסודית לביצור היהדות האורתודוקסית וכנגד ספרות ההשכלה (נריה, טל הראי"ה, עמ' קמד). מאמר מאותה תקופה שלא התפרסם יצא על ידי הרב משה צוריאלי (צוריאלי, אוצרות ב', חלק ב', עמ' 303-312). לניתוח מאמר זה ראו מירסקי, ביוגרפיה, עמ' 182-187.

740 לאחר שעלה הרב קוק לארץ הוא פרסם ביפו שני קובצי מאמרים ('אדר היקר' ו'עקבי הצאן', שניהם פורסמו בשנת תרס"ו). מפרסומים אלו נראה לכאורה כי גישתו לעוזבי הדת השתנתה וכי הוא מגלה כלפיהם אהדה. ברם בדיקה מדוקדקת של כתביו מגלה תמונה מורכבת יותר. יחס מקרב כלפיהם היה לו עוד בתקופת בוסיק, כפי שנראה מפנקסיו האישיים (ראו למשל פנקסי, חלק ב, עמ' עח – פנקס מתקופת בוסיק פרק יט), ויחס ביקורתי כלפיהם היה לו גם לאחר עלייתו לארץ (ראו למשל בהספדו 'על במותינו חללים', מאמרי הראי"ה, עמ' 89-93. עוד על הספד זה ראו: רוזנק, הרב קוק, עמ' 33-34; אבנרי, תדמית, עמ' 170-169). לדעתי מורכבות היחס כלפיהם נוגעת גם היא לרבדי החשיבה השונים בהגותו, ואינה קשורה בהכרח לתקופות שונות בחייו.

741 לגבי הרקע לאגרת זו ראו שבט, החלטתו, עמ' 165-166.

742 בסוגיה זו של המתח בין תורה למדע במשנתו של הרב קוק ראו ש"ץ, האינטגרציה. ש"ץ מנתח שם גם את האיגרות הללו, עמ' 547-548.

743 אגרות ב', אגרת תעז, עמ' קיח-ט.

הרב קוק טוען שמעבר לכל המבוכות והסתירות יש לחזור לבסיס היהדות, ולאחרית שלה, שזה עצם 'העריגה האלהית' ו'סודור החיים המעשיים... המון מעשים, מצות ומנהגים'. זוהי דוגמה מובהקת להתבצרות במבנה הראשוני והבסיסי ביותר: א. עצם האמונה באל. ב. שמירת המצוות. ג. ייחודיותו של עם ישראל.⁷⁴⁴ באשר לסתירות בין מסורת ישראל למחקר המודרני, הוא כתב:

אנחנו עמלים לישוב עד כמה ששכלנו מגיע, אבל מה שנשאר סתום בפנינו – היוכל מקום-מאפל זה, שיסודו בעינינו הכהות, להחשיך את אור השמש בגבורתה הכללית... ואם נמצא בתורה כמה דברים, שחושבים אחרים שהם לפי המפורסם מאז, שאינו מתאים עם החקירה של עכשו, הלא אין אנו יודעים כלל אם יש אמת מוחלטת בחקירה הזמנית, ואם יש בה אמת, ודאי יש גם מטרה חשובה וקדושה שלצרכה הוצרכו הדברים לבא בתיאור המפורסם ולא המדויק...⁷⁴⁵

כאן הוא לא מוטרד מסתירות בין המדע והמסורת. הוא אמנם לא בז למדע ומכבד את הניסיונות ליישב עמו את הסתירות ('אנחנו עמלים לישוב עד כמה ששכלנו מגיע'), אך הוא מסתפק בתשובה כללית (שזו כבר שייכת למבנה השני של מחשבתו), ולא רואה את המחקר המודרני כמקור שווה ערך למסורת ('אין אנו יודעים כלל אם יש אמת מוחלטת בחקירה הזמנית'). הדגש הוא על הפרדה מוחלטת בין עצם האמונה ומסורת ישראל למחקר המודרני, שנתפס כזמני וכיחסי בלבד. כך הוא סיים בהמלצה לזיידל הצעיר:

במטותא מנך, חביבי, השלך מעליך בבת-אחת את כל העבותות של דמיונות-שוא, שמסבכים החיטוטים והניקורים שבלא רוח-חיים, שנספגו בנו מטיפולם של גויים... השכל בההיר המקיף ולבת-אש-קודש ההרגשה הטהורה, המקושרים בקשר המעשים והתורה, בחבתה ותלמודה באהבה, בגמרא וסברא, בהלכה ואגדה, במקרא משנה תלמוד ופוסקים, יאירו תמיד את דרכך בחיים...⁷⁴⁶

זוהי המלצה לחזור ללימוד תורה באופן הקלאסי, לקיים את מצוותיה באורח שמרני ובאופן כללי – להתרחק מן הגויים. כאמור לעיל תפיסה זו בדבר חשיבות המצוות המעשיות וחוסר החשיבות של הדעות וההיגיון הרציונלי⁷⁴⁷ מקורה במשנת ריה"ל, העומד על סגולת ישראל והתופס את תפקיד התבונה האנושית הרציונלית באופן נגטיבי, כדרך בירור בלבד.⁷⁴⁸ אם נגזור מכאן את השטח הארכימדי שעליו עמד הרב קוק יסתבר כי זה נמתח בין שלושה קרקודים: א. אמונה באל ב. חשיבות המצוות ג. ייחודיותו של עם ישראל.

ניתוח הפולמוס בין הרב קוק והרב אלכסנדרוב כמו גם תשובתו לד"ר זיידל, מעמידים אותנו על מבנה החשיבה הראשוני שלו. הרב קוק והרב אלכסנדרוב הכירו במציאות התרבותית שנוצרה בעקבות תנועת ההשכלה. שניהם היו מודעים לרוח הכפירה של בני דורם, ושניהם הגיבו לה מתוך תורות קבליות שאותן הם תירגמו והשליכו על מציאות זמנם. שניהם ראו את המציאות המודרנית כחלק מהתכנית האלוהית ושניהם היו מוכנים להתמודד עמה ישירות ולמצוא בה תכנים חיוביים, אלא שהרב קוק ראה כיסוד לכול את עצם התכונה הישראלית ולא היה מוכן לוותר על קיום המצוות, ואילו הרב אלכסנדרוב השווה בין ישראל לעמים וראה את העיקר במוסר היהודי ובתיאולוגיה.⁷⁴⁹ משה זיידל כמשכיל צעיר הכיר את הגישות הביקורתיות כלפי ספרי הקודש והיה ער לדילמות שהן עוררו כלפי הגישה המסורתית. הרב קוק לעומתו, ביטל בהבל פה את הגישה המחקרית, וכינה אותה 'חיטוטים וניקורים שבלא רוח חיים'. הוא דחה את הגישה הרציונלית בשם תפיסת

⁷⁴⁴ על אף שאין זה מעניינו להרחיב כאן יש לשים דגש על כך שהרב קוק מדגיש את התורה שבעל פה מעל התורה שבכתב. גופי תורה, שהם ראשית-כל פשטי תורה שבכתב ביחוד, 'התורה בכל מדרגותיה, בתורה נו"כ (=נביאים וכתובים), בחלק הספורי שלה ובחלק המוסרי והחוקי' (שם, שם) עומדים אצלו במקום השני. לדבריו, הם משלימים את הראשית והאחרית 'ומשתלמים' מהם (לשונו שם), אך הם אינם היסוד עצמו.

⁷⁴⁵ אגרות ב', אגרת תעח, עמ' קיט (האגרת מתוארכת לשנת תרע"ג).

⁷⁴⁶ שם.

⁷⁴⁷ 'נאמנת היא לנו האומה בכללה, במסרתה המשומרת עמה, המתאימה עם גודל-רוחה ואומץ-לבבה, לעמוד בפני כל הגלים כולם. וכמה נחשבו כל ההשערות הבאות מעולם חול ומגושים לעומת הצחחות האלהיות ברום עוזן?' (שם, עמ' קכ).

⁷⁴⁸ סילמן, בין פילוסוף, עמ' 21; גודמן, חלומו, עמ' 47, 235-237.

⁷⁴⁹ בנקודות אלו טוען הרב אלכסנדרוב, הגויים אף עולים במידה על חכמי ישראל (אלכסנדרוב, מכתבי, עמ' 27) ואף על קיום המצוות הוא מוכן לוותר שהרי אנו בעידן של משיח (ראו לוז, ספיריטואליזם, עמ' 133-134).

האמונה, והמחקר המודרני לא היווה עבורו סמכות כלשהי בהשוואה למסורת הדורות. ממילא הוא לא ראה טעם להיכנס עמן לדיון.⁷⁵⁰

דוגמה מעשית, המבטאת את המחלוקת בין אלכסנדרוב לראי"ה היא שאיפתו של הראשון להקמת אוניברסיטה בעוד האחרון דוגל בהקמת ישיבה. זהו הבדל בין אוניברסליזם ופריטיקולריזם.⁷⁵¹ כך בתקופת יפו וכך שנים מאוחר יותר, בתרצ"ג, בשיבתו בירושלים.⁷⁵² הרב קוק, בוודאי בכל הנוגע לעולם המעשה, הוא פריטיקולארי.⁷⁵³ שאלות התיאולוגיה, הפילוסופיה והאתיקה אינן נוגעות במבנה הבסיסי של מחשבתו. המבנה השמרני מציב את הרב קוק כדמות רבנית קלאסית, ולכן הוא, בניגוד לרב אלכסנדרוב, נמנע מלגלוש לספיריטואליזם ולמגמות דתיות רפורמיות ואנרכיסטיות.⁷⁵⁴ מבנה זה נטוע עמוק במשנתו של הרב קוק, וביחס אליו הוא אינו מוכן לכל פשרה. עמידה נכונה על מבנה חשיבה זה תסייע בהמשך לבחון את דרך התמודדותו עם האתגר השפינוזי.⁷⁵⁵

באופן פרדוכסאלי החשיבה השמרנית אפשרה לרב קוק פתיחות רבה ביותר ונגישות לכל דעה מודרנית, זאת משום שממילא הדעות הזרות אינן מעלות או מורידות לגבי עצם התכונה הישראלית. הנה כך הוא מפרש ב'אדר היקר':

כל בר דעת יודע שאין ענין כלל לקיום האמונה, לא בכללות היסוד האלהי של דעת השי"ת בעיון, ולא מצד קדושת התורה במעשה, לאיזה מצב של ידיעות תכונות, או גיאולוגיות, ובכלל אין יחס לתורה בעצם מצד הנגלה שבה, כי- אם לידיעת האלהות והמוסר וענפיהם בחיים ובפועל, בחיי הפרט, האומה והעולם, שבאמת הידיעה הזאת, שהיא נזר החיים כולם, היא יסוד הכל וכוללת הכל. אבל לצורות של ידיעות מחקריות ותושיות, ומהם נצוצים קלים לגבי הדעה הכללית של דעת האלהים וקדושת החיים, אין שום הבדל ביחש לדברי תורה, ואין שום הפרש, למשל, בין דעת בתלמיאוס לקופרניקוס וגליליי ועוד ועוד, גם מכל החדשות שבחדשות שישנן ושיוכלו לצמוח, וכן לכל הדעות שהולכות בדרך המחקר והדרישה מזמן לזמן.⁷⁵⁶

הרב קוק מביע כאן נכונות לקבל כל דעה אסטרונומית או גיאולוגית, וזאת משום שתחומים אלו ממילא אינם מעלים או מורידים לגבי מהות האמונה והפרקטיקה הדתית. נכונות זו מורחבת אף לתחומים הנושקים ממש לדוגמות הדתיות, כך באותו המכתב לרב אלכסנדרוב ממנו ציטטתי לעיל הוא מתייחס לאלה הטוענים כלפי החלק הסיפורי שבתורה ש'איננו כ"א דברי אגדה ולא דברים שבפועל'.⁷⁵⁷ לכאורה, טענה זו ממוטטת לחלוטין את התורה ואת מהות היהדות, אולם הרב קוק לא התרגש מכך, ותשובה בפיו:

750 'את הכללות אנו מכירים בכירור ובעוז... אבל את הצביון הפרטי של הנבואה ושל רוח"ק אינו אנו מכירים עדיין... זאת היא גאותה של האמונה, הבאה אחרי ההסתכלות היותר חופשית, המבקרת את החופש באור-הדעת העליון. ע"כ (=על כן), חביבי, איני רואה שום צורך להכנס בפלפולים של ישובי הסתירות... אין כאן עיקר נקודת החיים כ"א (=כי אם) במעמד הכללי השואף לרוממות-אין-קץ...'. אדר היקר, עמ' קכ.

751 סלייטר, שמואל אלכסנדרוב, עמ' 294. נושא זה חוזר במכתביהם שוב ושוב, ראו בן-נון, המקור הכפול, עמ' 245 ושם הערות 357, 358. פניה דומה עשה בנימין מנשה לויין ובשנת תרס"ז כתב לרב קוק ש'אי אפשר לשייבה כזו היום להתקים אם לא תצטרף אליה איזו אוניווערסיטאט או איזה בית ספר גבוה...'. והרב קוק דחה אותו (ראו שבט, החלטתו, עמ' 162-163). אוניברסיטה היא ביטוי לגישה אוניברסלית של אלכסנדרוב בעוד ישיבה היא ביטוי לגישה הפרטיקולרית של הרב קוק. אמנם מבחינה מעשית הרב קוק לא התנגד ללימודים כללים, הוא התגאה בכך שבישיבתו ביפו לומדים גם צרפתית וגרמנית, ואף הביע את תקוותו שילמדו בה 'ערבית, טורקית, מתמטיקה ולימודי הטבע' (רודיק, חיים של יצירה, עמ' 53), אך חשיבות עקרונית הוא ייחס לכך שמוסדות הלימודים הגבוהים יהיו ישיבות. על יחסו של הרב קוק ללימודי מחקר בישיבתו ראו שבט, החלטתו, עמ' 157-174.

752 ראו קבצים, עמ' רכז-רכה, שם הוא מסתייג מ'חכמת ישראל' ומבהיר כי לדעתו התורה צריכה להילמד דווקא בישיבות על פי 'אורח החיים הסלולה מרבתינו הראשונים וגדולי האחרונים'.

753 ראו רוזנק, סדקים, עמ' 55. הבאתי להלן בהערה 853.

754 ראו לוז, שם. ולכותרת המאמר בחר לוז את הביטוי 'ספיריטואליזם ואנרכיזם דתי במשנתו של שמואל אלכסנדרוב'. עוד ראו בהקשר זה מכתבו של הרב קוק לרב אלכסנדרוב, אגרות א', אגרת קמ, עמ' קעד. צחי סלייטר מתנגד לניתוחו של לוז וטוען כי אלכסנדרוב אמנם פיתח עמדה רדיקלית, אך את העמדה האנרכיסטית הוא דחה 'לזמן לא ידוע', ולמעשה 'מתברר כי אין מדובר במהפכה אלא בתהליך מתון' (סלייטר, שמואל אלכסנדרוב, עמ' 296-297).

755 יש להעיר כי אחת החידות שהעסיקה חוקרים לאורך השנים היא מדוע בעשר השנים האחרונות לחייו הרב קוק עסק בפרוייקט של 'הלכה ברורה', פרוייקט פרוזאי שברובו הוא טכני, ולכאורה אינו מתאים לאופיו הרוחני והשירי של הרב. האם זהו ביטוי לנסיגה ולאכזבה או אפילו למשבר בציפייתו המשיחית, או שאדרבה מפעל זה הוא חלק מפעילותו לקירוב המשיח (ראו שרלו, צדיק, עמ' 350). ייתכן ועמידה על רובד זה בחשיבתו של הרב קוק יוכל לספק תובנה בנושא ולפיה הרב קוק לקראת סוף ימיו חזר לרובד הבסיסי בחשיבתו והעדיף לרכז בו את פעילותו הלאומית (עוד בנושא פרוייקט זה ראו צוריאלי, אוצרות ב', כרך א', עמ' 102, וראו לעיל הערה 1820).

756 אדר היקר, עמ' לו. וראו ברגר, משנתו ההתפתחותית, עמ' 73-74.

757 אגרות א', אגרת מד, עמ' מח.

והנה אע"פ שזה הספק עצמו אי אפשר להיות כ"א שאול מגויים, כי מי שמרגיש את עצמו לגדל ונולד בתוך הבית הוא מכיר איפה את עסקי הבית, ולא יוכל כלל לחשוב על היסטוריה חיה וקיימה של עמו, שהיא כ"כ משולבת, ומסודרת ומובלטת, שהיא בדאית. אבל אל באף נתהלך גם עם השבויים הללו, שנתרחקו מעל שולחן אביהם, ונאמר להם: אחים, אם כדבריהם – דברי אגדה, שכ"כ הם יכולים לפעול לטובה ולברכה, לתקות עולמים ולמוסר השכל, הם כ"כ יקרים ונכבדים עד שהנם ממש דברי אלקים חיים, והם ראויים שכל מה שנערץ בזכרונם יהיה נשמר בכבוד ואהבה רבה.

הרב קוק מוכן היה, לכאורה, לקבל את הרעיון שהחלק הסיפורי שבתורה כלל לא התרחש במציאות. נכונות זו היא דוגמה מפתיעה ומאלפת לפתיחות שלו, אך היא אינה מעידה דבר על גישתו הפנימית. הוא נקט בגישה טולרנטית רק כאמצעי, על מנת ש'הם יכניסו את בנינו יותר ויותר לפני ולפנים, עד שישוּבו ויחיו חיי אמת'.⁷⁵⁸

דוגמה נוספת לגישתו זאת נמצאת בפרסומו הראשון של הרב קוק בארץ ישראל, 'אדר היקר', כאשר הוא התמודד עם הביקורת על חז"ל והערעור על תקנותיהם:

כל מצות חכמים שאנו מקיימים, היסוד העקרי שלהן היא קבלת 'הגוי כולו', שהיא כבוד האומה והשפעתה ההיסטורית הניצחית האלהית החביבה... רבים חשבו שעיקר יסוד הקיום לתורה שבעל פה הוא רק מה שמקובל באומה מגדולתם של חז"ל וקדושתם, ע"כ ע"פ שאיפה ידועה, התחילו להעזי פנים לבקר בבקרת, כמובן חצופה ומלאה נטיות קיצוניות, את ראשי הדורות אבות העולם ההם, בחשבם שבזה יהיה נקלש כח החיוב של היסוד המעשי. ואלה לא ידעו שערכם הגדול של חז"ל ורוממות מעלתם האלהית הוא דבר אמת לעצמו... אבל היסוד הקיים עדי עד, הוא רק קבלת האומה לדורותיה בדרכי חיה... ובוודאי אין קיום המעשי של תורה שבכתב מחויב פחות מצד יסודו הלאומי מתורה שבע"פ ודברי סופרים... שיסודה הוא החשיבות האלהית הנמצא באומה זו, היחידה ונפלאה בזה מכל העמים, ונכלל בזה ג"כ הצד שבע"פ שיש בכתב...⁷⁵⁹

גם כאן מצויה נכונות מפתיעה לקבל ביקורת הבאה מדעות חיצוניות. הרב קוק לא טען כי חז"ל היו אנשים חכמים ונעלים במיוחד, אף שהוא מן הסתם חשב כך. לטענתו, סמכות חכמים אינה נובעת מתוקף מעלתם, אלא מכוח הסמכות של 'הגוי כולו',⁷⁶⁰ שכפף עצמו אליהם.⁷⁶¹ ייחודו של עם ישראל ותכונותיו העצמיות הם מקור הסמכות והתוקף 'האל הי' הנותן משמעות למצוות. עמדתו הרדיקלית היא שמאפשרת לו פתיחות וטולרנטיות.

אם כן, עמדתו ברובד זה כלפי הדעות המודרניות ברורה. הוא לא התעלם מהן, הוא אפילו היה מוכן לקבלן והתייחס אליהן באופן ליברלי קיצוני (בוודאי מנקודת מבט אורתודוקסית), אך למעשה הוא לא ראה בהן ערך כלשהו. החדשנות שלו היא במישור הטקטי. הוא סבר שקבלה זו עשויה להועיל לקרב את הצעירים לעיקרי היהדות. למעשה, הוא התבצר בשמירה קפדנית על מוקדי היהדות החשובים בעיניו: אמונה בהשגחת האל, ייחודו של עם ישראל והצורך בקיום מצוות.⁷⁶² מוקדים אלו מהווים את מבנה החשיבה הבסיסי שלו, זהו השטח הארכימדי שממנו הוא צופה על הדעות כולן, ושממנו אין הוא מוכן

⁷⁵⁸ שם, עמ' מט.

⁷⁵⁹ אדר היקר, עמ' לח-לט. פסקה זו הנה למעשה הרחבה וחזרה על דברים שהוא כתב בפנקסיו האישיים ביפו, על 'ביקורת כתבי הקודש': 'אף על פי שהאמת הוא ככל קבלתנו שלא נשלחה יד בתורה הנשמרת תמיד בזהירות רבה, מכל מקום אפילו לדעה הנפסדה שנכתבו איזה פרשיות בזמן מאוחר או שנפלו חלילה איזה טעיות סופרים, אין זה נוגע כלל לכלל התורה וקיומה, כי כללות קיום התורה תלוי בקבלת האומה, והאומה קבלה ומקבלת עליה באהבה, והאומה שמה את התורה ומצותיה כמו שהם נמצאים אצלנו לאות ברית אמונתה לאלהים... וחזק מכל אלה, דברי הכופרים המעלילים הם דברי חלומות והבאי בעיקר הענין, ואינם עומדים בפני הבקורת הישרה והחופשית באמת. ואמתתה של תורה כפשטה, שנכתבה מרועה נאמן על ידי ד', היא אמת גלויה לעינים, שהיא עומדת לנור ותפארת ישראל... (קבצים, צא1, עמ' קלג-קלד).

⁷⁶⁰ בכונה תחילה אינני מתרגם את המונח 'הגוי כולו', נראה כי הרב קוק נקט מונח חדשני שיש לו שני רבדים. ברובד השפה השימושית הוא מובן ככינוי מטפורי לעם ישראל ההיסטורי, אולם ברובד החשיבה הקבלי נראה שהוא מקביל למונח 'כנסת ישראל', היינו ספירת 'מלכות'. וראו לעיל הערה 683.

⁷⁶¹ ראוי לשים לב היא כי הרב קוק תולה בקבלת האומה לא רק את התורה שבעל פה, אלא גם את התורה שבכתב. הרב קוק התבטא אמנם בלשון ממעט 'צד הבעל פה שיש בכתב', אולם הוא רומז לסיפור התלמודי (שבת דף לא עמוד א) על אותו גר שבא לפני הלל הזקן וביקש שילמדו רק תורה שכתב ולא תורה שבעל פה. הלל הסביר לו כי גם אופן קריאת אותיות התורה שבכתב הוא למעשה 'תורה שבעל פה', וממילא אין כל אפשרות לגשת לתורה שבכתב ללא תורה שבעל פה.

⁷⁶² בהקשר זה אשתמש במילותיו של אבינועם רוזנק: 'העוקב אחר פעילותו [של הראי"ה] רואה כי אכן עולם ההלכה מילא את מרב זמנו, ולא בשל חובות הקהילה המוטלות עליו. העיסוק ההלכתי היה עבורו בבחינת שליחות שהתבטאה בכינון מפעלים הלכתיים... שהוא התמסר להם מתוך תחושה של יצירתיות... (רוזנק, אברהם, עמ' 319 וראו שם בהפניות הערה 34-37).

לסגת. לשם שמירת שטח זה הוא היה מוכן לוותר (כמעט) על כל עמדה מקובלת. ויתור זה מתאפשר בשתי טקטיקות שונות: בכך שהוא יראה שהעמדה הזרה אינה מתנגשת עם עיקרי היהדות (מה שיוביל למבנה החשיבה השני), או בכך שהוא יטמיע את הויתור בתוך היהדות, לרוב באמצעות תפיסות קבליות (מה שיוביל למבנה החשיבה השלישי). בכל מקרה, ויתורים אלו אינם נוגעים לעיקרי היהדות העומדים בבסיס מבנה החשיבה הראשוני שלו.

יש לציין כי עצם נכונותו לצמצם את עיקרי היהדות למינימום ולאפשר חופש מחשבה נרחב לגבי שאר הנושאים לקוחה גם היא ממשנתו של ר' יהודה הלוי. כאשר צייר החבר את דמותו של החסיד, הוא עמד על כך כי בתפילתו 'הוא מפרט את האמונות אשר בהן ישלמו (עיקרי) האמונה היהודית, והם ההכרה באלוהות יתעלה, קדמותו, השגחתו על אבותינו ושהתורה ממנו'.⁷⁶³ צמצום עיקרי היהדות לעניינים מועטים אלו מאפשר להתפשר על שאר העניינים ולהותיר אותם פתוחים.⁷⁶⁴ נראה כי זהו העוגן לבסיס מחשבתו של הרב קוק בשלב הראשון, וגם אם הוא ניסח את עיקרי היהדות באופן שונה במעט הרי שלמעשה הוא אימץ את קו המחשבה של ריה"ל, שכולל את אותם העיקרים בדיוק.⁷⁶⁵

לסיכום: מבנה החשיבה הראשון מציג את הרב קוק כהוגה אורתודוכסי ושמרן, המעמיד את יסודות היהדות על המינימום ההכרחי. על עקרונות היסוד המצומצמים מוכן הרב קוק להגן בכל מחיר, אך מכאן ואילך הוא מוכן לקבל כמעט כל דעה מדעית או הגות פילוסופית, וזאת מבלי לייחס לה ערך כלשהו.

ג2: המבנה השני – רציונליזם

מבנה חשיבה אחר מצייר את ריה"ל כדמות מודרנית המבקשת להחזיק בערכי ההשכלה וברוח התרבותית של המאה ה-19, וזאת לצד היהדות הקלאסית. אם במבנה החשיבה הראשון הוא מקפיד להדגיש את המפריד בין ישראל לעמים ובין התורה לשאר החכמות, אזי בתצורת החשיבה השנייה הוא עוסק בשאלה כיצד הם יכולים להתקיים זה לצד זה. ניתן לשער כי מבנה זה התפתח רק לאחר המבנה הראשון: קודם כל נוצרה אצלו מחויבות אולטימטיבית ליהדות ההלכתית ורק לאחר מכן, לאחר שהוא התוודע לצורך בהתמודדות עם רוחות המודרנה, הוא פיתח מבנה מחשבתי מכליל. יחד עם זה, וכפי שכבר טענתי לעיל, קשה למצוא לכך תימוכין בכתביו, לפי שבאותם הכתבים עצמם מוצגות הגישות השונות זו בצד זו. על כל פנים, מבחינת המתודה הסינופטית חשוב להדגיש כי מבנה החשיבה השני מתפתח בהתאם לגבולות היהדות ששורטטו במבנה החשיבה הראשון. וגם אז, המוכנות לקבל את הדעות המודרניות אינה אלא לזמן מוגבל בלבד. אבקש להרחיב בתיאור מבנה זה בשורות הבאות.

באותו מכתב לרב שמואל אלכסנדרוב אשר צוין לעיל, מיד לאחר שהרב קוק הציג את יסודות היהדות הקלאסיים: התכונה האלוקית שבעם ישראל ושמירת המצוות, הוא הציג מבנה חשיבה שני תוך שהוא מתייחס להתמודדות עם הדעות הזרות.

כל מה שנראה כמתנגד לאלו היסודות, בין במדע, בין בחיי המעשה, בין בחיי הפרט, בין בחיי החברה והכלל, תעז תמיד יד ד' העליונה [...] מתוך עצמתה של נקודת חיינו, ליישבם ולהיטבם, באופן שלא די שלא יהיה נמצא שום גרעון וחלישות, בדעת ובחיים, ע"י הפגישה הסתירית המדומה, כ"א תוספת אמץ יבא לה ע"י התגברות ונצחון אמת...⁷⁶⁶

הטענה היסודית היא שאין כל סתירה בין תפיסות היהדות למדע המודרני. יש לשים לב כי אופן ההתמודדות המוצג כאן נחלק לשניים: בתחילה – יישוב הסתירות, ובהמשך – 'התגברות ונצחון אמת'. עיקרון יישוב הסתירות קובע שאין סתירה אמיתית בין הדיסציפלינות השונות: דת ומדע, חופש וקיום מצוות, תרבות הגוף וחיי הרוח, כל אלו יכולות להתקיים זו לצד

⁷⁶³ ריה"ל, כוזרי, ג' יז. וראו סילמן, בין פילוסוף, עמ' 124, הטוען שאלו עיקרי היהדות לפי ריה"ל.

⁷⁶⁴ גודמן, חלומי, עמ' 225-226.

⁷⁶⁵ ההכרה באלוהות וקדמות האל אצל ריה"ל מקבילות לאמונה באל אצל הרב קוק. 'השגחתו על אבותינו' בלשון ריה"ל מקבילה לייחודיותו של עם ישראל אצל הרב קוק. והעיקר האחרון 'שהתורה ממנו' מקבילה לצורך בקיום המצוות אצל הרב קוק.

⁷⁶⁶ אגרות א', אגרת מד, עמ' מד.

זו. אולם למעשה, גישה זו אינה עומדת כשלעצמה, הוא מקיים אותה רק באופן זמני. לדעתו, לאחר שהסתירה המדעית לא תכביד עוד אזי התנגדותם של צעירי הדור תוסר, וממילא הם ישובו לאמת הפנימית המצויה במבנה הראשון.⁷⁶⁷

הם (=הצעירים) יסכימו לעשות קבע את הלמוד של כל מה שנוגע לרעיון ומחשבה שבתורה, עם כל התרחבותו הגדולה, **בצירוף** חינוך והנהגה של בריאות הגוף והרוח, **ובצירוף** השתמשות נכונה בידעיות המדעים לפי מרום הזמן, לכל ענפיהם ולכל הרגשותיהם... אז יראו בנינו את עזנו וכבודנו, את אמתתנו ועשרנו הרוחני, וע"ז זה יטהר וירום ורוחם ויחזק לבבם...⁷⁶⁸

להערכתו, לאחר שהצעירים לא יוטרדו מהסתירה המדעית אז הם יחזרו ללימוד התורה, וזאת בצירוף פעילות גופנית ובצירוף שימוש במדעי הזמן. המוטיב החוזר בפסקה זו הוא 'צירוף' במשמעותו האריתמטית. כאן בא לידי ביטוי עיקרון 'ישוב הסתירות': הגוף אינו סותר את הרוח, והמדע אינו סותר את התורה, אך שניהם גם לא מהווים חלק ממנה. מעלתם היא בכך שהם גורמים להתרוממות הרוח ולחיזוק הלב. את העיקרון השני – 'ההתגברות והניצחון' הבהיר הראי"ה באיגרת לתלמידו, ד"ר זיידל:

זהו כלל גדול במלחמת הדעות, שכל דעה הבאה לסתור איזה דבר מן התורה, צריכים אנו בתחילה לא דוקא לסתור אותה, כ"א לבנות את ארמון התורה ממעל לה, ובוזה הננו מתרוממים על ידה, ובעבור ההתרוממות הזאת הדעות מתגלות, ואח"כ כשאין אנו נלחצים משום דבר, הננו יכולים בלב מלא בטחון להלחם עליה ג"כ (=גם כן).⁷⁶⁹

בתחילה מופיע שוב עקרון 'ישוב הסתירות', ולפיו הדעות הזרות אינן סותרות את היהדות, אך מיד הוא ממשיך לשלב הבא. אין די ביישוב הסתירות, אלא יש 'לבנות את ארמון התורה' ממעל לדעות הזרות. זהו עיקרון 'ההתגברות והניצחון'. מרדכי דאדון עומד על כך כי לדעת הרב קוק המפגש עם הדעות הזרות מפרה את היהדות.⁷⁷⁰ כך אכן ראינו קודם ש'הפגישה הסתירית המדומה' אמורה להביא ל'תוספת אמין' ליהדות, ולמעשה היא הכרחית על מנת לגלות את היהדות האמתית. אולם, מכל מקום, לאחר שארמון התורה מבוצר היטב ואין עוד הכרח להילחץ מהדעות הזרות, אפשר להילחם בהן. הציפייה היא שבסופו של דבר הדעות הזרות יסולקו לחלוטין.⁷⁷¹ מסתבר שהנכונות לקבל את הדעות הזרות אינה אלא זמנית. נמצא שמבנה חשיבה זה, למרות פתיחותו כלפי הדעות הזרות, ממשיך את המבנה החשיבתי הראשון.

הרב קוק חזר על עמדתו זו בהקשרים נוספים, אחד מהם הוא בפירושו 'עין איה' שבו הוא פירש את ההלכה לגבי נר חנוכה: 'כבתה אין זקוק לה, ואסור להשתמש לאורה'.⁷⁷² הלכה זו, במשמעותה המקורית, קובעת כי נר חנוכה שכבה אין צורך להדליקו בשנית. המצווה נעשית בעצם ההדלקה, ואין הכרח שהנר ימשיך ויאיר, שהרי ממילא אסור ליהנות מאורו (זאת בניגוד לנרות שבת, שם מטרת המצווה היא שהבית יהיה מואר, ולפיכך אם כבה הנר יש להדליקו שוב). הרב קוק פירש הלכה זו בדרך מטאפורית, כהדרכה הנוגעת ליחס לדעות זרות:

השמן הטהור, שמנה של תורה, והפתילות הטהורות המאחזות בהן אורה של תורה יפה, המה נחלת ישראל באמת. אמנם יד' הנטויה על עמו שלא לעזבנו גם בעבודתנו, והוא שוכן אתנו בתוך טומאתנו. ע"כ כדי לקיים את האומה בכל ימי נדודה בגלות [...] וכדי שאותן הדיעות לא ישכחו אור תורה מישראל, כי מצד הגלות והשפלות הלאומית ימשך

767 שם, עמ' מח-מט. וראו אדר היקר, עמ' 36-43; רוס, מדע, עמ' 178-179; הנ"ל, הערך ההכרחי, עמ' 501-503.

768 אגרות, שם, עמ' מה.

769 אגרות א', אגרת קלד, עמ' קסד. אגרת זו כולה מכוונת כלפי עיקרון זה, ובה הוא טוען עוד: 'ע"ד הדעות הבאות ע"י המחקרים החדשים, שהם ברובם סותרים את פשטי דברי תורה. דעתי בזה היא, שכל מי שדעותיו ישרות ראוי לו לדעת, שאף שאין כל אמת מוכרחת בכל אותן החדשות, מ"מ אין אנחנו חייבים כלל להכחישן בבירור ולעמד נגדן, מפני שאין זה כלל עיקר של תורה לספר לנו עובדו פשוטות ומעשים שהיו...' (שם, אגרת קלד, עמ' קסג). דהיינו, לצורך הדיון הוא מוכן להשאיר את הדעות החדשות על עמדתן ומסתפק בלהראות כיצד הן אינן סותרות את ערכי התורה, אמנם מצד האמת הוא סבור שאין בהן כל אמת מוכרחת.

770 דאדון, דפוסי תגובה, עמ' 92.

771 אציין את מחלוקתם של עיצון ורוזנברג בקריאת פסקה זו (רוזנברג, תורה ומדע בהגות, עמ' 45). עיצון טען שכל הטקטיקה של הרב קוק אינה אלא תכסיס. רוזנברג לעומתו מניח כי לדעת הרב קוק 'קיימת כאן התפתחות ממשית', ו'עצם המשבר המודרני מסביב לבעיית דת ומדע הנו חלק בהתפתחות האנושות'. נראה כי שניהם לא הבחינו בין מבנים שונים במחשבתו ולפיכך עיצון שייך את עמדתו למבנה הראשון ורוזנברג למבנה השלישי. להבנת, דברי הראי"ה בפסקה שייכים למודל אמצעי, מודל ביניים. 772 הקשרים נוספים ניתן למצוא במאמריו 'העיקרים' ו'טללי אורות' (מאמרי הראי"ה' עמ' 14-15, 18-28) ובדברים שרשם בפנקסו (לנבוכי הדור, פרק כג עמ' 130-131). על גישתו של הרב קוק בכל אלו ראו נחמני, מורה נבוכים החדש, עמ' 42-44.

האדם אחרי הדיעות המפורסמות בין אומות העולם ששעתן מצלחת אעפ"י שאין להן בירורים, וכרוב הדיעות המופשטות הן רק נטיות ואומדנות בעלמא, בכ"ז הייתה יד ד' את עבדיו ובכל דור ודור קמו חכמי ישראל לחזק את אור התורה דוקא ע"פ אותן הדיעות הנכריות [...] אמנם הדיעות המתחדשות לפי רוח בני"א וחכמי הגויים, הן כאור הנר הדועך, שמאיר לזמן קט ועומד להכבות, כי בעבוד דור או דורות והנה ההנחות של המושכלות הראשונים חלפו ועוד אינן, מ"מ כשהן שולטות בשעתן בני הדור נמשכין אחריהן [...] אמנם צריך לדעת כי דיעות כאלה לא ינחלו את הנצחיות, ואורן כאשר יכבה אין אנו זקוקים עוד לקיים דבריהן, כי עצת ד' בתורה נעלה ורוממה היא מכל דיעות מחדשות העולות על לב האדם ורוחו. גם חלילה לנו ע"פ הנטיות של אלה המושכלות לשלח יד במעשי התורה לשנותם לפי רוחם. כי אסור להשתמש לאורה, רק בתור רעיון המעורר ומניח את הדעת לשעה, לבל תגדל סערת הלב החלש בראותו רוח חכמת הזמן עומד כצר ליסודי התורה, הונח בכח התורה ג"כ האפשריות להשוותם ולהתאימם, אבל לא בתור עמוד קיים ליסוד מעשי...⁷⁷³

הדעות הזרות הן כמו נר חנוכה. הן אינן בגדר אורות קבועים, אלא רק בגדר 'נטייה' או 'אומדנא בעלמא', וסופן להיעלם. ומכל מקום, כיוון שבשעתן הן פועלות ומשפיעות אין להתכחש להן. יש ליהדות להראות את כוחה גם על גביהן, אך יש לזכור שהן אינן חלק מהתורה. לפיכך, משעה שאורן כבה והן אינן עומדות עוד במבחן הזמן, אין כל צורך להחזיק בהן.

הדגם לאורו צועד הראי"ה במבנה חשיבה זה הוא הדגם של הפילוסופיה היהודית מימי הביניים, אותו מייצגים בעיניו: רס"ג, הרמב"ם ורבנו בחיי.⁷⁷⁴ הוגים אלו היוו מקור השראה עבור אנשי תנועת ההשכלה, שרצו לחדש את המסורת הרצינונית הספרדית, ושאותה הם זיהו כדמותה המקורית של היהדות.⁷⁷⁵ הרב קוק העריך והוקיר הוגים אלו, אך יחד עם זאת הוא סבר שאין בדבריהם עוד ערך עיוני: '... ידעתי גם אני רוב הענינים שבספרים היקרים הללו שעבר זמנם, הרבה מהם באמת נתבטלו מפני שנתבטלו יסודותיהם הפילוסופיות...'⁷⁷⁶ הערך שניתן להפיק מדעותיהם הוא טקטי, ניתן לשאוב מהם דרכי התמודדות עם הדעות הזרות שבזמנו.

מבין הוגי ימי הביניים בולטת כמובן דמותו של הרמב"ם. עבור המשכילים, הוא, יותר מכל אחד אחר, סימל את 'המשכיל', בה"א הידוע – דמות אוניברסלית וטולרנטית, רצינוליסט שמרחבי חשיבתו פרושים אל מעבר לאופק המחשבה היהודית, שהצליח לסנתז בין מסורת ומדע.⁷⁷⁷ גם הרב קוק הירבה להתייחס אליו באופן ספציפי,⁷⁷⁸ אך הוא פירש את פועלו באופן שונה, אופן שהקריין גם על תפיסתו את תפקיד הוגי מחשבת היהדות בזמנו שלו:

... כן עשה הרמב"ם לעומת הפולמוס שבדורותיו, עם מציאות השם וחידוש העולם, אע"פ ששניהם עקרים ויסודי תורה, מ"מ כיון שהראשון הוא יסוד הכל, לא רצה לשלב את קיומו באותו המשקל של חידוש העולם, והתאמץ לקיים את ידיעת האלהות גם על פי הנחת הקדמות, כדי שיהיה היסוד היותר עקרי שבין העקרים מבוצר יותר, ואח"כ עסק להכריע את יסוד החידוש. כזה אנו צריכים לעשות גם בימינו. עלינו לעבוד להציל תחילה את היסודות היותר עקריים, גם ע"פ ההנחות של המהרסים בדברים אחרים, ואחרי אשר תכשב לפנינו הדרך, נלך הלאה להלחם על יתר ההנחות המוטעות לברר את גדריהן יפה.⁷⁷⁹

⁷⁷³ עין איה, שבת, חלק א', פרק שני, אות ה, עמ' 59.
⁷⁷⁴ אותם הוא ציין יחד במספר מקומות (עצות מרחוק, עמ' 68, 72; פנקסי חלק ב, עמ' יח – פנקס מתקופת בויסק פרק ב; אדר היקר, עמ' טז).

⁷⁷⁵ שוורץ, שפינוזה, עמ' 93. שביד מנה את רס"ג, הרמב"ם, הרמב"ן, ר' חסדאי קרשקש, ר' יוסף אלבו ור' יצחק אברבנאל, כאשר הוא קובע כי 'הבולט מכולם היה הרמב"ם' (שביד, השפעת הרמב"ם, עמ' 594 ושם, הערה 4).

⁷⁷⁶ אגרות א', אגרת קמט, עמ' קצב.
⁷⁷⁷ פיינר, השכלה והיסטוריה, עמ' 96-115; שוורץ, שפינוזה, עמ' 93-96; שביד, השפעת הרמב"ם, עמ' 593-594. שוורץ מציין כי רבים מהמשכילים – כמו משה מנדלסון, שלמה מימון ואחרים – עסקו בלימוד אינטנסיבי של המורה נבוכים. כמו כן הוא מציין הן את מפעלו של מנדל לפין (1749-1826) שתרגם מחדש את 'מורה הנבוכים' והן את 'מורה נבוכים הזמן' של קרוכמל שמבקש ליישם את עקרונותיו של הרמב"ם בשדה המודרני.

⁷⁷⁸ לדוגמה: פנקסי, חלק ב', עמ' כא. פנקס מתקופת בויסק פרק ד'; לנבוכי הדור, פרק כג עמ' 130-131. ב'שמונה קבצים' מוזכר הרמב"ם עשרים ושש פעמים, הרבה מעבר לכל הוגה אחר (ה'כוזרי' מוזכר שם ארבע פעמים בלבד). עוד הקדיש הרב קוק מספר מאמרים לרמב"ם, ראו המאמרים הבאים במאמרי הראי"ה: 'לאחדות', 'המאור האחד', 'העקרים'.
⁷⁷⁹ מאמרי הראי"ה, עמ' 15.

הרב קוק הסכים עם אנשי תנועת ההשכלה שמגמתו העיקרית של הרמב"ם הייתה לגשר על הפער שבין הפילוסופיה והיהדות.⁷⁸⁰ הוא גם הסכים שהרמב"ם אימץ תפיסות יוניות מסוימות, אך לדעתו היה זה רק אמצעי טקטי שנועד להגן על מהות היהדות. לטענתו, הרמב"ם ויותר אפילו על אמונת 'חידוש העולם' – היסודית והעיקרית – בכדי להציל את אמונת 'מציאות השם', שהיא יסוד הכול. להערכתו האישית, הרמב"ם כשלעצמו מעולם לא אחז בתיאוריה של 'עולם קדמון', נכונותו המוצהרת לקבל אותה הייתה רק לפי שעה, על מנת 'להציל תחילה את היסודות היותר עקריים'.⁷⁸¹ הרב קוק אימץ טקטיקה זו והצהיר: 'כזה אנו צריכים לעשות גם בימינו', ולאחר שנבטיח את הצלחתנו 'נלך הלאה להלחם על יתר ההנחות המוטעות'.⁷⁸² אלו הנחות מוטעות שיש להחזיק בהן לפי שעה, וזאת רק בכדי להגן על מהות היהדות.

דוגמה בולטת לטקטיקה זו מצויה באופן התמודדותו של הראי"ה עם הביקורת בדבר אופן התפתחותה של התורה שבעל פה ומקור סמכותם של חכמים. הוא לא תקף את מסקנות המחקר, המטילות ספק בידיעות החכמים ובגודל אישיותם, אלא טען שאף על פי כן אין הדבר פוגע בסמכות התורה שבעל פה ובמחויבות כלפיה:

רבים חשבו שעיקר יסוד הקיום לתורה שבעל פה הוא רק מה שמקובל באומה מגדולתם של חז"ל וקדושתם, על כן על פי שאיפה ידועה, התחילו להעזיז פנים בבקורת, כמובן חצופה ומלאה נטיות קצוניות, את ראשי הדורות אבות העולם ההם, בחשבם שבוזה יהיה נקלש כח החיוב של היסוד המעשי. ואלו לא ידעו שערכם הגדול של חז"ל ורוממות מעלתם האלהית הוא דבר אמת לעצמו... אבל היסוד הקיים עדי עד, הוא רק קבלת האומה לדורותיה בדרכי חייה...⁷⁸³

הראי"ה הדגיש שהוא כשלעצמו אינו מקבל את התפיסה המערערת על גדלותם של חכמים, אלא שהוא מבקש לעגן את מקור סמכותם ביסוד מוסכם ומקובל, היינו כוח קבלת האומה. ברור כי נכונותו לקבל את עמדת הביקורת אינה אלא לפי שעה, וברגע שיתאפשר הוא יתנער ממנה, אך הטקטיקה שבה הוא נוקט מאפשרת את המשך הדיון בנושא למרות חוסר ההסכמה הבסיסי.

עבור הרב קוק דרך פעולתו של הרמב"ם היוותה מודל לחיקוי. כך לאורך כל דרכו, ובייחוד בתקופת בוויסק, אז הוא הירבה להזכירו. אז הוא העיד עד כמה דרכו של 'הנשר הגדול' השפיעה עליו:

כי זה לי ימים אשר שמתני אל לב לראות מה יעשה ישראל ע"ד (=על דבר) סערות הדעות הרעות והולכות ומתרחבות בעוה"ר (=בעוונותינו הרבים). ולבבי ישיח בקרבי ובהגיגי תבער אש... דעתי העני' כי ראוי להשתדל להרחיב ספרים כתובים ע"ד כללי שמירת התורה והמצוה ברוח דעת ותבונה, וראוי להשתמש בכל דבר הממשיך את הלב לפי הזמן, כי זאת היא מלאכת ד', בכלל זה אלי ואנוהו, התנאה לפניו. **כן עשה הרמב"ם ז"ל בדורו שהיו הדעות הפילוסופיות מושכות את הלב, עשה מהם משמרת לתורת השי"ת, אע"פ שבהמשך הזמן בטל כל יסוד הפילוסופיא היגיונית, ודבר אלוקיני יקום לעולם, מ"מ בזמנו הרבה נפשות הציל. והנה מה שהייתה הפילוסופיא בזמנו ז"ל, נחשבת הלאומיות בזמנינו, ע"כ חשבתי למשפט שלא להרחיקה מגבול ישראל, כ"א ליהדה ולהראות איך ממנה ניקח לעבוד את ד' אלוקיני, וערכתי ל"ז בע"ה למבחן איזה קונט', שכל מבין הרואה אותם יכיר גודל פעולתם בדורנו, שם דברתי ע"ד יסודי התורה ומצות העקריות,**

780 שטראוס, אברבנאל, עמ' 95.

781 להתייחסות נוספת לחלוקה זו ראו קבצים, עמ' קפג (אות נד) שם הוא מחלק בין אמונה שהיא 'אמיתית מוחלטת' לבין אמונה 'הסברית' שהיא נכונה לשעתה ו'אחרי אשר העולם המדעי קבל צורה אחרת בהמשך הזמן, אבדה האמונה ההסברית היא את ערכה'. לדבריו שם, 'יסוד החילוק בין שני חלקי האמונה כבר רמז הרמב"ם'.

782 בהתאם לדרך זו מוכן הראי"ה לקבל גם את הנצרות והאיסלאם כדתות הנובעות מ'הערה אלהית' ולפיכך ראוי לכבדן (לנבוכי הדור, פרק ח', עמ' 57). נראה שהרב עצמו לא לגמרי האמין בכך, ודבריו נכתבו רק מתוך הצורך 'להציל את צעירי דורנינו משחיתות רעות' (שם, פרק יד', עמ' 99). עובדה היא כי הרב חזר מאוחר יותר 'מעמדתו המקבלת' והחל לתקוף את הנצרות בחריפות (רחמני, החיבור, עמ' 309). לפי התזה שהצגתי הדברים עולים יפה. מלכתחילה נקט הרב בגישה המכילה מתוך העיקרון של 'ישוב הסתירות', ומאוחר יותר הוא עבר לשלב 'ההתגברות והניצחון' ואז דחה את הנצרות לחלוטין. מבחינה זו משנתו האחרונה של הרב דוחה את משנתו המוקדמת ובצדק ביקשו תלמידיו לגנוז את העמדה המכילה (הפרקים המכילים צויינו על ידי רחמני (שם, עמ' 56 הערה 21) אולם בהוצאת 'מכון הרצי"ה' הם הושמטו).

783 אדר היקר, עמ' לט. הרב קוק חזר על עיקרון זה עוד מספר פעמים ראו: אגרות א', אגרת קמט, עמ' קצג-קצד; לנבוכי הדור, פרק 11, עמ' 47-49. למקורות נוספים ראו הערת המהדיר שם, עמ' 47 הערה 5.

כשבת, מאכלות אסורות ועוד, גם הראיתי פנים על פרטים רבים, איך מבלעדם א"א לקנות את הלאומיות הטוהרה שנאותה לגוי קדוש...⁷⁸⁴

הרב קוק מגלה דעתו על כל פרסומיו הראשונים מאותה תקופה.⁷⁸⁵ בחירתו שלא להתעלם מסערות הזמן נובעת מאימוץ דרכו של הרמב"ם.⁷⁸⁶ את דרך הרמב"ם הוא פירש ככזו שביקשה להוכיח כיצד עיקרי היהדות מתקיימים גם לפי האסכולות הזרות, מבלי שהיא מאמצת אותן בפועל. כחלק מגישה זו הוא חיבר באותה תקופה ספר בשם 'לנבוכי הדור',⁷⁸⁷ שכשמו היה מיועד להתמודד עם אתגרי הדור החדש בדרך שאותה התווה הרמב"ם. בחיבור זה ניכרת גישתו המבקשת להדגיש את חשיבות קיום המצוות ועיקרי האמונה בהתאם לרוחות הזמן.⁷⁸⁸ דרכו של הרמב"ם השפיעה עליו לאורך כל כתיבתו. כך ניכר משמונה המחברות הגדולות שלו ('שמונה קבצים'), שבהן הוזכר שמו של הרמב"ם למעלה מעשרים פעם, הרבה מעבר לכל הוגה אחר. וכך גם באחרית ימיו, הוא שב להגן על דרכו של הרמב"ם. אז הוא ערך פולמוס עם צבי יעב"ץ בקשר לדרך התמודדותו של הרמב"ם עם הדעות הזרות וכתב:

אין שום ספק שישנם אנשים שדעות מיוחדות פועלות עליהם פעולה טובה, לקשר את לבבם לקדושה ולטהרה לאמונה ולעבודה לתורה ולמצוה, וישנם אנשים אחרים שדוקא דעות אחרות הן מסוגלות לקרב את לבבם לכל הדברים הקדושים והנשגבים הללו.⁷⁸⁹

לדעתו, ישנן כמה דרכים להבנת היהדות. כל עוד דרכים אלו מובילות לקדושה, לטהרה ולעבודת התורה והמצוות אזי הן לגיטימיות. אך שוב משמע שהדרכים הללו אינן נבחנות מצד הערך העצמי שבהן, אלא מצד תרומתן לערכי היהדות הבסיסיים. לטענת הרב קוק, הרמב"ם עצמו לא סבר שהדעות הזרות אמיתיות, ונכונותו לקבלן לא הייתה אלא צעד טקטי שנועד לחזק את האמונה בעיקרי היהדות:

וכן הוא דרכו של רבינו תמיד, לבנות את יסודות האמונה על בסיסים חזקים מה שאי אפשר לפחות מהם, וכמו שהחליט לבאר את מציאות השם יתברך, דוקא על יסוד הקדמות, מפני שעל פי יסוד החידוש הוא דבר יותר פשוט להוכיח את ההכרח של המחשבה ברוך הוא, ועל כן הראה שגם לפי שיטת הקדמות גם כן יסוד היסודות של מציאות השם יתברך איתן הוא. וכמו כן עשה בדבר התכלית; שלפי אותה ההשקפה שהאדם לבדו הוא תכלית כל היש הלא פשוט הוא שיש מקום לתורה ואמונה, אבל לפי אותה השיטה המרחיבה ומרחיקה את התכלית הכללית יותר מגבול האדם, הרי יש מקום לטועים לטעות. בשביל כך החליט רבינו להוכיח שאנו יכולים להסכים שהתכלית הכללת היא מתרחבת על כל ההויה כולה, ומכל מקום התורה והאמונה הן בטוהרן עומדות על יסוד בל ימוט.⁷⁹⁰

לפי פרשנותו של הרב קוק, קבלתו של הרמב"ם את העמדה הפילוסופית באשר לקדמות העולם ולמקומו השולי של האדם בבריאה נעשתה באופן חיצוני בלבד, לשם הגנה על עיקריה היסודיים ביותר של היהדות. לאמתו של דבר, סבר הרב קוק, הרמב"ם לא החזיק בדעות אלו.⁷⁹¹

784 גנזי הרא"ה, חלק ג' עמ' 14-15.
785 כך הוא אכן מימש את גישתו העקרונית של הרמב"ם ביחס לדעות מדעיות שונות ראו קבצים, עמ' 105-106 (פנקס "אחרון בבוסיק" פסקה נה).
786 על עובדה זו עומד בהרחבה רחמני, מורה נבוכים החדש, עמ' 14, 37-44.
787 על ספר זה ראו לעיל הערה 411.
788 מבחינה זו ההקבלה לרמב"ם הנה בשם ובתוכן גם יחד.
789 מאמרי הראיה, עמ' 105. למאמר השני 'המאור האחד', אתייחס להלן במסגרת ה'רובד השלישי'. במקום אחר יצא הרב קוק בחריפות כנגד הרש"ר הירש שביקר את הרמב"ם, ראו שמונה קבצים, ו' כח. על הפולמוס של הרב קוק עם יעב"ץ ראו שוורץ, קדוש, עמ' 175-184.
790 שם, עמ' 110-111.
791 ואכן, לבסוף קבע הרב קוק כי כיום אנו מוכרעים להחזיק בדעות של רוב גדולי ישראל נגד הרמב"ם (שם, עמ' 106). על יחסו של הרב קוק לרמב"ם כדעות שהיו נכונות אך לשעתן ראו נאור, הרב קוק, עמ' 2-7.

נראה שיותר משמעידים דברים אלו על הרמב"ם מעידים הם על הראי"ה עצמו.⁷⁹² קבלתו את הדעות המודרניות אינה אלא קבלה חיצונית. הוא אמנם לא ביטל אותן, אך אליבא דאמת הוא לא ראה בהן ערך עצמי. כך משמע מפורש מדבריו ביחס לדעות הנפוצות ברחוב היהודי בזמנו:

החסידות החדשה, כמו ההשכלה, הלאומיות, הציוניות וכל הרעיונות המתילדים מזמן לזמן, הנם מקרים עוברים על היהדות, שיש להם תפקיד של ענפים, צבעים וזהרוריות המתטפלים לעצמותה, וכל ערכם איננו נחשב כי אם לפי ערכה של הקליטה שהם נקלטים בעצמות היהדות ורוחה הפנימי. אמנם ההתגלות של עצמות היהדות היא באותו הציבור הגדול של שלמי אמוני ישראל, העומדים על הבסיס התמים של אחיזת החיים של תורה שבכתב ותורה שבעל-פה בכל תכונת חייהם... [ו', קלא]

מפתיע לראות שגם דעות אותן אימץ הרב קוק בחום ואף הטמיע מהן בתוך משנתו, כמו תורת חסידות חב"ד וכמו עניין הלאומיות, נתפסו אצלו כמקרים עוברים הטפלים לעצמות היהדות.⁷⁹³ מבחינה זו הוא לא הבדיל ביניהן ובין ההשכלה והציונות, כולם תפלים באותה מידה ביחס לעצם היהדות, שהיא מוגדרת אך ורק באמצעות לימוד והקפדה על תורה שבכתב ושבעל פה. שוב ניתן ללמוד על חשיבותו המכרעת של מבנה החשיבה הראשון במשנתו. מתחת למעוף הרוח ופתיחות המחשבה ניצבת הגות אורתודוכסית, שמרנית וטהרנית, שדוחה מקרבה כל שיתוף עם דעות זרות, קרובות כרחוקות.

גישה זו של הראי"ה עלולה לזרוע מבוכה. אם, כפי שזה עתה ראינו, הרב קוק ביקש לשמר את היהדות המקורית הפונדמנטלית אזי מדוע במקומות אחרים הוא קרא לקבל גם דעות זרות שנראות רעות ומזיקות? כך לדוגמה במאמר שאותו הוא פרסם בשנת תרס"ב, בהיותו בבוז'סק:

ולפעמים, והפעמים הם רבים מאד ותכופים, ימצאו דברים רבים שלפי הציור הטבעי המורגל של יראת שמים הם דברים רעים ומזיקים, אבל כשנעמיק בהלכות היראה, בהלכות דעות וחובות הלבבות, נמצאם שהם דברים טובים ויפים, עד שלא די שאין עלינו להרחיקן ולעמוד כנגדם, כ"א חובתנו גדולה גם לתומכם ולקרבים...⁷⁹⁴

כאן משמע שדעות שנראות כזרות לפי התפיסה השמרנית המקובלת עשויות, במבט מעמיק, להועיל ולהשפיע לטובה, ולכן יש מקום דווקא לתמוך ולקרר אותן. הקורא התמים סבור כי הרב קוק מרחיב את היהדות לאפיקים חדשים. אולם, לפי מה שראינו לעיל, מסתבר שקירוב זה אינו אלא גישה טקטית שנועדה לצרכי חוץ. מדוע, אם כן, יש צורך לזרז ולאמץ דעות זרות אלו? נראה כי התשובה מופיעה בחציו השני של הציטוט. בניגוד למה שטענתי לעיל, כי הרב קוק הזדהה עם הרבנים האורתודוכסים ורק הציג טקטיקת התמודדות שונה, כאן מסתבר שהוא גם מתח עליהם ביקורת (מרומזת). רבנים שמרנים אלו מחזיקים רק 'בציור הטבעי המורגל של יראת שמים', אולם הרב קוק לאורך כל דרכו טען שצריך להעמיק 'בהלכות דעות וחובות הלבבות'. לטענתו, ישנם רבנים שפשוט טועים בדבר אגדה כאשר הם מאמצים את ציורי יראת השמים הרגילים. לפיכך תפקידן של הדעות הזרות הוא לרענן את היהדות הישנה. כך הוא המשיך באותה פסקה:

...כשרואה (הצעיר הנבוך) שהסופרים החפשים מציעים את טענותיהם על החסרונות המורגשות שישנם בסדרי חינוך, דבריהם לוקחים את לבבם, באשר כולם עדי ראייה המה שהתביעות יש מהם שאמיתיות הנה, ע"כ (=על כן) כשיבא אח"כ אחד מהסופרים הנאמנים ליראת ד' ללחום עמהם בביטול כללי, כאילו אין התביעות תביעות, לא ינסו הדברים בלב כלל, אמנם כשנבא בטענות חלוקה, ערוכים ברוח שכל ובקרת תבונית, להוציא את האוכל מתוך הפסולת, לתן צדק להטענות הצודקות וללחום בעד האמת ויראת ה' שהורה במאמרים מבוארים, אז ודאי יתקבלו הדברים ללבבות רבים ולא ירבו הנופלים ממחננו יום יום.⁷⁹⁵

792 סמדר שרלו עומדת על כך שפעמים כאשר הרב קוק כותב בגוף שלישי הוא מתכוון למעשה לעצמו, ונוקט בסגנון של 'הרחקת עדות' (שרלו, צדיק, עמ' 31, 48-46, 187-188). הסכימו עמה חוקרים נוספים (רוזנק, מי מפחד, עמ' 26-2267; ברק, חוג הראי"ה, עמ' 284; שוורץ, קדוש, עמ' 23). בהקשר אחר קובע לורנס קפלן כי כאשר הראי"ה מתאר את דרכו של הרמב"ם הוא מתאר למעשה את דרכו שלו (קפלן, אהבת האל, עמ' 229).

793 על נטייתו לחב"ד ראו ב'שמונה קבצים' א', צו. על גישתו ללאומיות ראו הרצי"ה, לשלושה באלול, עמ' ט-י שם מודגש כי הרב קוק אינו רואה את הלאומיות כאידיאל בפני עצמו אלא אך ורק כחלק מתפיסת 'האמונה, התורה והמצוות ושמירתן וקיומן'.

794 עצות מרחוק, עמ' 72.
795 שם, שם.

אם כן, יש תפקיד חיובי לדעות הזרות וראוי לקבלן, אך מסתבר שתפקיד זה מצטמצם לרענון סדרי החיים ולא לעקרונות הנוגעים לליבת היהדות. הרב קוק היה מוכן לשמוע את הביקורת של אותם סופרים חופשיים, אך הוא היה רחוק מלאמץ את הפתרונות שלהם. מבחינתו, הביקורת שלהם היא אמצעי להעמיק את ההבנה ביהדות הישנה ודרך להסיר ממנה סיגים שונים שדבקו בה, אך אין הוא חושב שצריך לקבל את הדעות הזרות, ובוודאי שהן אינן ראויות להתמזג ביהדות המקורית.

לסיכום, נראה כי מבנה החשיבה השני של הרב קוק בנוי על יסוד משנתו של הרמב"ם (כפי שהוא הבין אותו). המאפיין המרכזי בו הוא נכונות לקבל את הדעות הזרות ולהראות כיצד הן אינן סותרות את היהדות. הרב קוק מקבל אותן בברכה, מתוך מחשבה שהן עשויות לרענן את היהדות הטהורה ולהסיר ממנה עמדות שנתפלו אליה במשך הזמן, אולם הוא אינו מוכן לראות בהן חלק אינטגרלי מהיהדות. מבנה חשיבתי זה מאופיין בקביעה ש'משעה שכבתה – אין נזקקין לאורה'; הדעות הזרות, יפות ונכונות ככל שיהיו, אינן חלק מהיהדות, ומשום כך מראש יש להתייחס אליהן באופן רלטיבי וזמני. בסופו של דבר יש לנסות ולהעמיד את היהדות המקורית: לרומם את ארמון התורה ולהסיר את הדעות הזרות.

מבנה חשיבתי זה מוביל אותו למתוח קו הפרדה ברור בין התוכן היהודי הפרטיקולארי ובין אופן ההסברה האוניברסאלי, כפי שהוא שלח לרב אלכסנדרוב:

'התפתחות היהדות' המורגל כ"כ להאמר בימינו, הלא היא רק צד אחד של המטבע. נח לדבר על אותו הצד שיש שיווי היהדות עם כל העולם שחוצה לה, אבל מתי נעשה גם אנו לביתנו, לדבר בחופש ג"כ על אותו הצד המובדל, שהננו בו נבדלים מכל העמים אשר על פני הארמה... הארס של הליברליות החיצונית, אין אנו יודעים אחרת כ"א למחק את כל התים הבולטים כ"כ, המבדילים אותנו בהבדל כ"כ עצמי מכל העמים, הבדל כזה אשר אין לפחות אותו אפילו נימא אחת מגדרו של הכוזרי 'סוג חמישי'. לא הכל נתפתח – האנושיות הכללית עד באה לתכונתה אבל לא היהדות. היהדות היא התמצית הפנימית של האנושות ושל המציאות במובנה הרחב וההתפתחות אינה שולטת כ"א על הסגנון, על הלבוש, ולא על התוכן הפנימי.⁷⁹⁶

עקרון ההתפתחות והעמדה הליברלית, שלדעתו אינן סותרות את היהדות, מוצגים כאן באופן מוחלש. הרב קוק מסמן באופן חד-משמעי פער בין שני מבני חשיבה: הפתיחות כלפי העמדות הזרות היא הלבוש החיצוני, היא נוגעת לסגנון, ואילו ההפרדה היא התוכן הפנימי, המהות.⁷⁹⁷ כאן מפורש גם מודל המבנה הראשון – ר' יהודה הלוי, והעמדתו את היהודים כ'סוג חמישי' בבריאה.⁷⁹⁸ כאן מסתבר שגישתו הטולרנטית והמאחדת הנה אך צורך שנוצר בעקבות 'סערות הדעות הרעות', היא אינה בבחינת הרמוניה עקרונית.⁷⁹⁹

נמצא שההבדל המרכזי בין מודל החשיבה השני למודל הראשון אינו כרוך בהתעלמות מהדעות הזרות, אלא בהתבצרות בעמדה הפונדומנטלית. גם במבנה החשיבה הראשון הרב קוק לא התעלם מדעות אלו, אלא ששם ההתייחסות אליהן נבעה מתוך הבנה שהתעלמות או מאבק חזיתי אינם יעילים, ומתוך תקווה שבמשך הזמן הדעות הזרות יימוגו וצעירי ישראל ישובו לאחוז בדעות הנכונות. במבנה החשיבה השני הנחת היסוד היא שיש לאפשר ואף לקרב את הדעות המודרניות, מתוך הבנה שבאופן מהותי הן אינן סותרות את היהדות, הגם שהן אינן חלק ממנה, ומתוך תפיסה שהן יכולות לטהר ולהעמיד את האדם על יסודותיה האמתיים.

⁷⁹⁶ שם, אגרת קמ, עמ' קעה. באופן דומה הוא כתב לו גם במכתב קודם: 'העולם החיצוני צריך שיבנה בהכרותיו ובתרבותיותו ברום עזו, אמנם אחרי כל אלה יחסר לו הכול כ"ז (=כל זמן) שחסר לו נעם ד' ואור אלהי יעקב, חסרים לו החיים הנעמים והאדירים הקדושים והנצחיים, שאותם הוא מבקש, מבקש ולא ימצא כ"א באוצר החיים הצפון בציון מכלל יופי. רק לתוספת אומץ הננו יוצאים בטח ואומרים, שכל המדע הטהור הכללי הוא ג"כ באמת לצד האורה' (אגרות א', אגרת מד, עמ' מו).

⁷⁹⁷ עמדה זו שונה מעמדות בנות ימינו, הרואות את ההבדלים כחיצוניים ואת הזהות והשיוויון כעמדות פנימיות. אצל הרב קוק הדומה הוא החיצוני, ואילו בפנימיות יש הבדל מהותי.

⁷⁹⁸ ריה"ל, כוזרי, א' מא-מג.

⁷⁹⁹ על גישתו ההרמונית של הרב קוק עמדו רבים, וטענו כי זוהי גישתו הבסיסית והכוללת למציאות (ברנר, כתבים, כרך שמיני ספר א' עמ' 174; ברגמן, אמונה, עמ' 123; לאם, הרמוניות, עמ' 159-162; רוטנשרייך, המחשבה היהודית, כרך ב', עמ' 254; רוס, האליטה, עמ' 357-358). גישה אשר היוותה עבור תלמידיו גורם דומיננטי וסוחף (כך כתב בנו, הרצי"ה: 'כמדומה שאפשר לומר כי תורתו של אבא הרב זצ"ל, על רגל אחת היא: אחדות, שלמות ותמימות... בארי, אוהב ישראל, כרך ה', עמ' 27. עדות לתפיסה זו אצל תלמידי תלמידיו מצויה אצל אריאל, בדרכו של הרואה, עמ' 100). לטענתי גישה זו אכן מתאימה לרובד השלישי בחשיבתו של הרב קוק אך היא אינה מאפיינת כלל את הרובד הראשון והשני בחשיבתו.

כהערת סיום אוסיף, שלפי מודל החשיבה הזה נראה שהרב קוק ציפה שיתייחסו לדבריו כפי שהוא התייחס לרמב"ם: כפי שלדעת הרמב"ם ניסח את דעותיו אך ורק לפי צורך הזמן, כך גם הוא ביקש לנסח עמדות שיתאימו לרוח הזמן. ממילא, כפי שהוא סבר שמשעה שהפילוסופיה היוונית חלפה מן העולם אין להזדקק עוד לחידושי של הרמב"ם, כך גם הוא סבר שבשעה שהדעות הזרות שבזמנו יחלפו – לא יהיה עוד מקום לחידושי שלו, שהרי חידושים אלו אינם מבטאים את רוחה האמתית של היהדות. ייתכן שזו הסיבה שבנו ועורך כתביו מנע את פרסום הכתבים מתקופת בויהק. אפשר שסבר כי הדעות אותן ניסה אביו לקרב אינן רלוונטיות עוד, וממילא אין עוד צורך להסביר כיצד הן משתלבות בתוך היהדות.⁸⁰⁰

ג3: המבנה השלישי – קבלה

מבנה נוסף במחשבתו של הרב קוק מסמן קו חדש בהגותו, קו קבלי שאולי נוצר לאחר שני המבנים הקודמים.⁸⁰¹ בעוד המבנה הראשון משרטט את התחום של בסיס היהדות, והשני מסמן את קו המגע עם הרעיונות הזרים, הרי שהמבנה השלישי מציג את המהפך, כאן מופיעים הרעיונות הזרים כלבה וכנשמתה הפנימית של היהדות. כך כתב הרב קוק לרב אלכסנדרוב בהמשך אותה האיגרת אשר הובאה לעיל:

העז הגדול הפנימי שלנו, לכשיתעורר ויתברר, לא יירא כלל משום כפירה והתיאשות. הוא לוקח יפה מכל דבר את התוך הטוב שלו, לא מפני שהוא מחדש אותו בקרבו משם, כ"א (=כי אם) מפני שכל הטוב וכל האמת כבר נטוע הוא בכנסת ישראל פנימה, זאת היא נצחיותנו וחיי עולם הנטועים בתוכנו מתורת אמת.⁸⁰²

בשורות אלו טמונה טענה כפולה: א. היהדות לוקחת מכל גישה את תוכנה הפנימי החיובי. ב. כל תוכן חיובי שמתגלה מזמן לזמן נמצא ביהדות זה מכבר.⁸⁰³ בדרך זו מבקש הראי"ה להטמיע תפיסות מודרניות בתוך היהדות, ולראות אותן כחלק אינטגרלי ממנה. הלוגיקה בה משתמש הרב קוק היא לוגיקה קבלית, ואכן הוא נוקט כאן בטרמינולוגיה המתאימה. כאשר הוא טוען 'שכל הטוב וכל האמת כבר נטוע הוא בכנסת ישראל פנימה' הוא מכוון לספירת 'המלכות', שהיא השורש הרוחני של עם ישראל לאורך ההיסטוריה ומעבר לה.⁸⁰⁴ אותה הטענה שהוצגה ברובד הראשון, ולפיה עם ישראל לאורך הדורות הוא הסמכות לתורה ולמצוות, חוזרת כאן, והפעם באופן שונה. לא עוד עם ישראל ההיסטורי, אלא 'כנסת ישראל' הספיריטואלית, היא המקור הפנימי לכל הטוב ולכל האמת.⁸⁰⁵ מבחינה עניינית, משמעות הדבר היא שכל דעה שנקלטת במהלך הדורות אל תוך היהדות הופכת להיות חלק ממנה.⁸⁰⁶ ממילא, אם הדעות המודרניות ייקלטו ביהדות, הרי שגם הן יהפכו לחלק אינטגרלי ממנה. באופן כזה מתאפשר לרב קוק להתייחס לדעות הזרות כחלק מהיהדות.

800 טענה זו ספקולטיבית במקצת שהרי הרצי"ה, שסירב לחזור ולהדפיס את המאמרים מתקופת 'הפלס' ואף נמנע מלהזכיר את קיומם (ראו הקדמת העורכים למאמרי הראי"ה), טען שסילופים וזיופים נפלו במאמרים. תשובה לטענה זו ניסח הרב צבי וינמן כשכתב: 'קצת מוזר לטעון על סילופים וזיופים כשהדברים פורסמו בחיי אביו הרב א"ה קוק כשלושים שנה לפני פטירתו והוא, לא רק שלא מיחה אלא עוד המשיך בקשריו עם העיתון ועורכו. ועוד יותר תמוה מדוע מפטירתו עד תגובת בנו עברו כ-40 שנה... (וינמן, משנה ראשונה, עמ' 71), אלא שיתכן שמאחורי הטענה לסילוף וזיוף מסתתרת ההבנה כי דברים שנכתבו בשעתם אינם רלוונטיים עוד לאחר שבעים ושמונים שנה.

801 כך לפחות כותב הרב נריה: 'אחרי שמילא עצמו בברכת ד' בחלק הנגלה שבתורה... הרחיב לימודי ד' בחלק הנסתר שבתורה... (נריה, טל הראי"ה, עמ' קכג).

802 אגרות א', אגרת מד, עמ' מה. למעשה בטקסט זה משתלבות שתי תפיסות בהן הרב קוק עשה שימוש: תפיסת הלאומיות של ר' יהודה הלוי, הרואה את ייחודיותו הגנטית של עם ישראל, יחד עם תפיסת ההכרה של דקרט, הפותחת ב'אני'. ריה"ל עצמו מעולם לא סבר כי 'כל הטוב וכל האמת כבר נטוע הוא בכנסת ישראל פנימה'. לדעתו כושרו של עם ישראל הוא הכושר הנבואי והוא התייחד בהשגחת הבורא, אך יש באומות העולם גם טוב וכוודאי גם אמת, ובעם ישראל ייתכן והם חסרים במדת מה. הרב קוק כאמור משלב את ההכרה הפותחת ב'אני' עם רעיון ייחודיותו של עם ישראל, ומבסס זאת על תורת הקבלה הרואה את 'כנסת ישראל', ספירת המלכות, ככזו שמנקזת אליה את כל הכוחות האלהיים. להרחבה בנושא זה ראו בהמשך.

803 דויד ש"ץ טוען כי הרב קוק בשונה מריה"ל סובר שהיהדות מוכנה לקחת ערכי אמת מהגויים (ש"ץ, האינטגרציה, עמ' 530 הערה 6). על בסיס הדברים שצוטטו מסתבר שיש לנסח את הדברים בצורה מעט שונה. הרב קוק סובר שכל האמת נמצאת היא בתוך היהדות פנימה, אלא שלעיתים אנו מצליחים להבין זאת רק אחרי שהרעיונות משתקפים אלינו מבחוץ.

804 ג'יקטיליה, שערי אורה, שער ראשון, חלק א', עמ' 89.

805 שם, עמ' מז.

806 על דפוס תגובה זה עומד דאדון, דפוס תגובה, עמ' 95-97 אך הוא, בניגוד אלי, אינו מפריד בין דפוס תגובה השונים ואינו עומד על התשתית הקבלית העומדת בבסיס המחשבה של הראי"ה.

כיצד ניתן להבין הלך חשיבה זה, שעשוי להיראות כמניפולציה מחשבתית? הרב קוק אינו בוחן את עם ישראל מבחינה היסטורית או אנתרופולוגית, הוא מסתכל על כנסת ישראל באופן ספיריטואלי כחלק מתפיסה תיאולוגית. מבחינה זו הוא רואה את עם ישראל כ'האומה שהאוניברסליות הגמורה טמונה בעומק נשמתה', אומה שהיא 'עם לבדד ואור גויים יחד'.⁸⁰⁷ במבט רציונלי זו אמירה פרדוקסלית, אך לא כך בחשיבה הקבלית.⁸⁰⁸ אליעזר שביד, ששייך לחוקרים הקוראים את משנתו של הרב קוק מבעד לפריזמה הקבלית,⁸⁰⁹ מנתח את אופי חשיבתו כך:

הראי"ה קוק החזיק בהשקפה מוניסטית מוחלטת. הוא יוצא מן ההנחה שההויה כולה היא בחינת שפע אין-סופי ואחדותי של חיים אלוהיים, שעוצמתם פוחתת והולכת ככל שאנו יורדים מן המציאות העליונה למציאות הארצית המגושמת. מבחינת האל, שהוא כללות הכל במוחלט, אין להבחין בהויה חלקים, הכל אחד באחדות פשוטה. הריבוי, וההיגודים שברבוי, הם תוצאת ההשגה המוגבלת של האדם. אבל כאשר האדם נותן דעתו להבין את העולם שסביבו, הוא תופס כיצד כל דבר מוגבל נשוא במה שלמעלה ממנו עד שהכל שב בתהליך אין-סופי אל האחדות המקורית.⁸¹⁰

התפיסה הקבלית רואה את ראשית ההויה כאחדות אינסופית מושלמת, שממנה מתפרטות ההוויות יותר ויותר. מחשבות האדם ופעולותיו הן גילוי נמוך של כוחות עליונים המאוחדים במקורם. לפיכך, אין מחשבה או מעשה שאין בהם אמת, שהרי כל פרט הנו חלק מהאחדות העליונה הכוללת כול. השקר אינו אלא תפיסה חלקית הטוענת שהיא הכול, ומשום כך שוללת דעות אחרות. מכאן ברור כי האמת המוחלטת תתגלה כאשר כל דעה תמצא את מקומה הראוי לה. עקרונות אלו אכן מאפיינים את מבנה החשיבה השלישי של הרב קוק, ובשם הוא מבקש לכלול את כל הדעות בתוך היהדות, או למצער, את נקודת האמת שבכל דעה ודעה. רעיון זה מובא בבהירות במכתבו לד"ר משה זיידל:

כלל גדול אומר לכבודו, שההשקפה היותר מאירה בעיניי אמונות ודעות, כמו בכל ענינים נשגבים, היא לצאת מהחוג הצר, שבו נמצאים שיטות מחולקות, הצוררות זו את זו ומבטלות אלו את אלו, ולבא עד מרום הפסגה, שמשם נשקפות כל הדעות בשרשן, איך שכולן עולות למקום אחד, ורק שינוי תנאים בארצות החיים ובמצב הנפשות הוא המחלק ביניהן. והחוקר המיושב, המשתמש בשכל ישר, מצורף לרגש בהיר ונכון, ידע איך להוקיר כל דבר בערכו, ואיך לשלב כל הדעות במצב כזה, שכל אחת תשלים את החסרון שיש בחברתה, אפילו במקום שהן נראות כחולקות זו על זו. זאת היא ההשקפה העליונה, הנובעת מההכרה האלקית האמיתית, 'הכל יכול וכוללם יחד'...⁸¹¹

ההשקפה הקבלית מאפשרת להכיל את כל הדעות, ולראות בכל אחת מהן חלק של האמת הגדולה. תפיסה זו שונה מהיחס הסובלני כלפי הדעות הזרות שאותו הוא מקיים במבנה השני.⁸¹² הברל זה נרמז בהמשך אותה איגרת:

צריך בזהירות לחלק בין הצעה כוללת זאת, שהיא יודעת להעמיק אל חקר כל אחת מהדעות, ולהוקיר כל רגש כפי עומק שיורו, ובין הסבלנות הקרה, הבאה מתוך מה שאין העולם הרוחני תופס מקום בנפש.

807 אורות, עמ' קנב.

808 על כגון זה נראה שמכוונים דבריו בשעה שהוא כותב: 'באוצר הדמיון מונח כל האמת וכל הגודל, שמתברר קמעא על ידי כמה צנורות, מקטינים ומזככים, של השכל... השכל הרציונלי שלנו אינו כי אם תלמיד קטן, המסביר קצת את כל אור החיים שיש באוצר דמיונו, העשיר והקדוש, החי בחיי מציאות עליונה, המכרעת את המציאות הריאלית, באיחיות עצמיות הוית'. שמונה קבצים, ג' קסד.

809 לעיל, הערה 604. הבאתי כי לדעת שביד יש לראות במשנת הראי"ה תורה שמקורה בהתגלות אלוהית, ואילו כאן אני מציג את טענתו לפיה יש לראות את גישתו מבעד לפריזמה הקבלית. אכן שביד, בפרסומים שונים מציג גישות שונות לקריאת הגותו של הראי"ה.

810 שביד, האדם הבודד, עמ' 180.

811 אגרות א', אגרת עט, עמ' פד.

812 חוקרים שונים דנו לגבי גישתו הסובלנית של הרב קוק (ירון, משנתו, עמ' 323-371; אחיטוב, החילוניים, עמ' 37-38, 42-44; איש שלום, הסובלנות; שגיא, סובלנות, עמ' 192-194; רוס, סובלנות; שביד, משנת הראי"ה, עמ' 181-182, 191-192; שרלו, הסובלנות; אבנרי, תדמית, עמ' 181-183). רוס מציגה שני סוגי סובלנות אפשריים בהם הוא החזיק: סובלנות פרגמטית או אידאולוגיה עקרונית (שם, עמ' 395), ובלשונו של שרלו: עמדה אתית או תפיסה תיאולוגית (שם, עמ' 502). בשפה אותה אני מבקש להציע כאן החלוקה היא בין סבלנות הנובעת ממבנה המחשבה השני ובין סבלנות הנובעת ממבנה המחשבה השלישי.

אכן, בין החוקרים נחלקו הדעות: ירון, אחיטוב, אבנרי ושגיא סברו כמו האפשרות הראשונה (ירון, שם, עמ' 365; אחיטוב, שם, עמ' 37-38; שגיא, שם, עמ' 192) ואילו רוס, איש שלום ושרלו סברו כמו האפשרות השנייה (רוס, שם, עמ' 395-396; איש שלום, שם, עמ' 167; שרלו, הסובלנות, עמ' 502-503). למעשה גם רוס מודה שהליברליות של הרב קוק אינה עקבית ושיש פער ניכר בין גישתו העקרונית לביטוייה המעשיים (שם, עמ' 397 וראו שם הערה 30). לאור הצעתי להבחין בין רבדי חשיבה שונים הקיימים בתוך עולמו של הרב קוק ניתן לגשר על הפערים הללו, ולהבין את מקור המחלוקת בין החוקרים.

קרי, ישנה אפשרות להתייחס בסבלנות לדעות זרות ולתת להן מקום בצד היהדות, אך זוהי 'סבלנות קרה'. הרב קוק יוכל אולי לקבל אותה על פי המבנה השני, אך הוא בהחלט שולל אותה במבנה החשיבה השלישי.⁸¹³ כאן הוא אינו מעוניין בצירוף הדעות הזרות (במשמעות האריתמטית) לצד היהדות, אלא בצירופן (במשמעות של 'זיקוק', 'זיכוך') לתוך היהדות. כאשר הרב אלכסנדרוב כתב לרב קוק כי 'בימינו נמצא גם גואל להיהדות בדמותו של הפילוסוף האשכנזי הרמן כהן המתאמן להתאים גם תורת קרל מרקס עם מציאות האלהות',⁸¹⁴ הוא השיב: 'לא לקאנט נשוב, כ"א (כי אם) לים סוף, לסיני, ולירושלים. לאברהם, למשה, לדוד, לרבי עקיבא ולר"ש בן יוחאי, וכל אהובינו שהם חיינו ומשוש לבנו עדי עד'.⁸¹⁵ אמירה זו מבטאת קו מחשבה המבקש לזהות את הדעות הזרות כחלק מהיהדות, ולמצוא בה את מקורם העתיק. אין זו טענה ספציפית כאילו אישי העבר ידעו על 12 הקטגוריות של קנט, אלא קריאת כיוון המסמנת את שורשי התודעה שמהם עלינו, כיהודים, לינוק.⁸¹⁶

את בסיס החשיבה הקבלית מסביר יוסף דן, ולפיו המקובל לעולם סבור שאין הוא מחדש דבר. מבחינתו, הגותו אינה אלא חשיפה של יסודות קדומים שמקורם בהתגלות עליונה שמעבר לזמן ולמקום.⁸¹⁷ מובן אם כן, מדוע הראי"ה בגישתו הקבלית, ראה בדעות המודרניות חלק אינטגרלי מתפיסת היהודית המקורית. גישה זו זוכה למספר ניסוחים בכתיבו, אביא אחד מהם הקשור, כפי שהראיתי, לייחס לשפינוזה:

ע"ד (=על דבר) האמונות הזרות, אומר [...] כי לא הבלעתן והריסתם היא מטרת אורם של ישראל [...] כי אם תקנתם והעלאתם, הסרת סיגיהם, וממילא נצטרפו בזה למקור ישראל, להשפיע עליהם טללי אורות [...] וזה נוהג אפילו באילנות, וקל-וחומר בדתות הנסמכות בחלק מיסודותיהן על אור תורת ישראל... הדרך הישנה של בחירת אחד הדרכים, ללכת בה במתון, לא תקום ולא תהי'. יותר ויותר מזה נתגדלנו ונתפתחנו, לתפוס כללות הדרכים כולם ולאגדם במנוחה שלמה ובטוחה... ולא נסוג אחור גם מלמוד תורה מאחר באותה שעה שרכב על הסוס בשבת, ולא נמנע מלהכנס בנורא כדי להביאו לחיי העוה"ב. אמנם 'אחר' אחד וגדול חד הוא גבן [...] אבל את 'אחרים' הרבים אשר בקרבנו אותם נקלה בנורא למען הביאם לחיי עולם, להתם סיגיהם ולהעלות המובחר שבהם לתוך אגודת החיים, ולא ידח ממנו נדח...⁸¹⁸

כלומר, אין להשאיר את הדעות בזרותן ואין להרוס אותן, אלא יש לשאוף להסיר את סיגיהן ולצרפן עד שייחשף כיצד הן מהוות חלק אינטגרלי מהיהדות.⁸¹⁹ השורש צר"פ הוא שורש קונטרזני, שורש בעל שני מובנים הפוכים: ליבון, זיקוק, טיהור, אך גם חיבור, סיפוח, איחוד.⁸²⁰ הראשונים מבטאים הפרדה, ואילו האחרונים מבטאים הטמעה. הרב קוק משתמש בשני המובנים גם יחד: 'הסרת סיגיהם, וממילא נצטרפו בזה למקור ישראל', המובן הראשון – ההפרדה, מאפשר את המובן השני – ההטמעה.

הנה כדוגמה יחסו לתורת ההתפתחות הדרוויניסטית. במקום אחד הוא כתב כי זוהי תפיסה יחסית שיש לקבל אותה באופן זמני בלבד:

813 ברוח זו כתב הרב קוק כמה שנים מאוחר יותר (תרע"ד) את מאמרו 'למלחמת הדעות והאמונות' (אורות, עמ' קכט-קלא). שם הוא חזר על הרעיון המרכזי של הרובד השלישי במילים הבאות: 'הסתכלות חודרת ביותר צריכים אנו למאורעות האלה, הסתכלות כללית ומקפת ועם זה חודרת עד לפנימי-פנימיותן של כל המון הדעות ותכני הרעיונות האמוניים שבעולם... לכן תחת לדחות את כל תכן הארג המחשבי, שהנצוצות הקטנים של הטוב מתחילים להתנוצץ ממנו [...] עלינו להרבות את האור המקורי... לבאר איך כל ניצוץ טוב המתגלה בעולם אחר הרי הוא נובע ממקורו...' (שם, עמ' קל). התמה המרכזית המוצגת במאמר זה היא שלילת הסבלנות המאפשרת מקום לדעות אחרות, והעמדת סבלנות חילופית, שמשמעותה היא הכללת כל הדעות השונות תחת 'אורן של ישראל', עד שבסופו של דבר היא זו שתשלוט על כל הדעות השונות. ראו שרלו, הסובלנות, עמ' 507-510.

814 אלכסנדרוב, מכתבי, עמ' 19.

815 אגרות א', אגרת מד, עמ' מת. הביטוי 'לא לקאנט נשוב' הוא ביטוי מדויק הרומז לאופן שבו כהן פיתח את הפילוסופיה כשיבה אל האבחנות הקנטוניות.

816 אגב, ברור שהרב קוק היה מודע לכך שזהו רעיון קנטיאני, כפי שהוא מציין במפורש בקבצים (ב), עמ' מג.

817 דן, קבלת האר"י, עמ' 9-13. מבחינה זו ישנו פער מובנה בין הרב המקובל ובין חוקר הקבלה המבקש להבין את הגותו של המקובל בהקשר של זמן ומקום, ומתוך כך מבקש לעמוד על החידוש שבהגותו. חילופי המכתבים בין הרב אלכסנדרוב והרב קוק משקפים היטב פער זה.

818 אגרות א', אגרת קיב, עמ' קמב-קמג.

819 כך הוא מסיים גם את מאמרו 'למלחמת האמונות והדעות' (לעיל, הערה 813) שם הוא כתב: 'עתידיה הסבלנות להתפשט, עד שיוכל רוח האדם בכללו למצא את הניצוץ הטמיר בכולן, וממילא יזרק כל הסיג הלאה, וההסירותי דמיו מפיו ושקוציו מבין שניו ונשאר גם הוא לאלהינו', ויצרפו כל הניצוצות לאבוקה היותר גדולה, ואז תהפך אל העמים שפה ברורה לקרא כולם בשם ד'. "הגו סיגים מכסף ויצא לצורך כלי" (אורות, עמ' קלא).

820 אבן שושן, המילון החדש, כרך ה', עמ' 2268, ערך צרף. על קונטרזנימים ראו ברייסון, שפת אם, עמ' 63.

...בדרכו (של הרמב"ם) יש ללכת ג"כ ע"ד (=גם כן על דבר) שאלת הדילוג שבמציאות וההתפתחות השגורה עתה בעולם... אע"פ שאין אנו אחראין לשיטת ההתפתחות יותר מלכל שיטה פילוסופית, שכבר נבחנו עד כמה יש בהם בטחון של אמת קיים לעדי עד, מ"מ לא גרועים המה ציורי ההתפתחות שכובשים מקום בדורינו, מציורי הקדמות שכבר שלל הרמב"ם ז"ל מהם כח המופת בדורו. מ"מ כך היא המדה, שיסוד נעלה ועיקרי יש לנו לברור ג"כ לדעת הטוען... והנה אע"פ שרב עז לנו לברר עד כמה בלתי צודקים הם הגבולים ממציאות השלימות האמיתית שבציור האלהות... ע"כ כשם שלא יצדק המגביל לומר רק הדילוג וחוסר הסדר שולט, כך לכאורה יסכל הטוען [...] רק ההתפתחות האיטית שולטת...⁸²¹

כלומר יש לקבל את התפיסה האבולוציונית באותו אופן בו קיבל הרמב"ם את תפיסת קדמות העולם. הוא לא ראה אותה כאמת מוכחת, אך הוא בירר את עיקרי היהדות 'גם כן לדעת הטוען'. כך גם לגבי התפיסה האבולוציונית. לדבריו, אין כל צורך לראות אותה כאמת, אך בהחלט ראוי להראות כיצד היא אינה סותרת את עיקרי היהדות.⁸²²

במקום אחר יחס זה משתנה. במקום לראות בתפיסת האבולוציה תורה מדעית חילונית שיכולה לעמוד לצד היהדות, הרב קוק ראה בה תורה יהודית פנימית מקורית:

תורת ההתפתחות ההולכת וכובשת את העולם כעת, היא מתאמת לרוי עולם של הקבלה יותר מכל התורות הפילוסופיות האחרות. ההתפתחות, ההולכת במסלול של התעלות, היא נותנת את היסוד האופטימי בעולם, כי איך אפשר להתייחס בשעה שרואים שהכל מתפתח ומתעלה... [א', תפה]

התפיסה האבולוציונית לא רק שאינה סותרת את היהדות, אלא היא אף חושפת את תוכנה הפנימי המקורי. דב ברגר הוכיח באופן משכנע שהרב קוק התכוון לא רק לרעיון הכללי של ההתפתחות, אלא לתורת האבולוציה הביולוגית באופן ספציפי.⁸²³ הנה כך באמצעות המודל הקבלי הופכת תיאוריה מדעית חדשנית לתפיסה יהודית מקורית.⁸²⁴ לכאורה עולה השאלה כיצד היא לא נודעה קודם למחקרו של דרווין? על כך השיב הראי"ה:

מהלך המחשבה של ההתפתחות, שנתפרסמה בכל השרדות, לרגלי למודי הטבע החדשים, עשתה מהפכה רבה, בחוג המחשבות הרגילות. לא אצל יחידי הסגולה, בעלי הדעה וההיגיון, שמעולם הסתכלו בסדרי השתלשלות דרגאים... אבל ההמון לא הסכיין להבין את ההתפתחות ברעיון שלם ומקיף, ולא יכול לקשור על פיו את עולמו הרוחני... על כן הזמן מכריח להפצת הדעה, הדעה היותר רוממה, יותר רחבה ואידיאלית. אי אפשר לצורה הגסה של האמונה, אחרי אשר ירדה ירידה אחר ירידה ונתלבשה בלבושי שקים עבים מאד, להחזיק מעמד. ומי זה ילביש את האמונה הטהורה את המחלצות הראויות לה, מי ישים על ראשה את אותו הצניף הטהור ההולם לפי הוד מלכותה, אם לא גדולי הכשרון, חכמי לב, קדושי רגש וטהורי נפש, השתולים בחצרות ד', תלמידי חכמים המסורים להיגיון התורה ועמלה. [א', קכב-קכג]

התוכן של תורת ההתפתחות היה מאז ומעולם בתוך היהדות, אלא שמתוך עומקו היה הכרח להסתירו מההמון ורק יחידי סגולה ידעו עליו. עכשיו, אחרי שהרעיון כבר הופץ ברבים, הגיע הזמן של יחידי הסגולה לפרסם את הפנימי ולגלות את האמונה הטהורה. זוהי דוגמה לגישה עקרונית המאפשרת לראות ברעיונות זרים פרי הזמן את ליבה הנסתר של היהדות המקורית. הרב קוק נהג לתמוך תפיסה זו בשני ציטוטים: "והסירותי דמיו מפיו ושיקוציו מבין שיניו, ונשאר גם הוא לאלהינו, והיה כאלוף ביהודה ועקרון כיבוס" (זכריה ט', ז),⁸²⁵ "ועתידין בתי תיאטראות וקרקסאות שבאדום, שילמדו בהם שרי

821 פנקסי הראי"ה, עמ' קסב-קסג – אחרון בבויוסק, פרק נג.

822 ובלשונו של רזונברג שסיכם את עמדתו זו של הרב קוק: 'בנידון זה, עומדים אנו בפני ספק, שיתכן ודורנו לא יוכל להתגבר עליו. ספק זה פותח בפנינו אפשרויות שונות, שכולן לגיטימיות במסגרת ההגות היהודית' (רזונברג, תורה ומדע בהגות, עמ' 54).

823 ברגר, שם, עמ' 85.

824 כמוכן, אין משמעות ההסכמה שהרב קוק קיבל את תורתו של דרווין ככתבה וכלשונוה. הראי"ה התייחס לעיקרון התיאורטי שבבסיס התפיסה המדעית (רזונברג, שם), וראו ברגר, שם, עמ' 85-88.

825 אורות, עמ' קלא, קנב.

יהודה תורה ברבים" (מגילה, דף ו עמוד א.).⁸²⁶ ציטוטים אלו מדגישים כי הוא ביקש להשתמש בחומרים הזרים ליהדות כאבני בניין אל תוך היהדות.

גישתו זו של הרב קוק היא יישום למושג 'העלאת הניצוצות' הקבלי, כפי שהוא הבין אותו. יישום זה זוכה אצלו למגוון ביטויים: 'מירוק', 'ליבון', 'צירוף', 'זיקוק', 'העלאה' ו'בירור'; אך המשמעות היא אחת – אימוץ והטמעה של הדעות הזרות בתוך היהדות.⁸²⁷ כך הוא נהג לא רק לגבי תורת ההתפתחות הדרויניסטית אלא גם לגבי תפיסה הקוסמולוגית,⁸²⁸ וכך אפילו כלפי הכפירה,⁸²⁹ הנצרות,⁸³⁰ והאלילות.⁸³¹ לעיתים הדעה הזרה נתפסת רק כאמצעי למען קידום היהדות, מירוקה מסיגיה או זרז להתפשטותה, אך לעתים היא נתפסת כחלק אינטגרלי ממנה. מכל מקום, ככל שגישה זו מצליחה למצוא את נקודות האמת בדעות מרוחקות יותר, כך מראה היא יותר את כוחה.⁸³² אכן, מבחינת ההגות האורתודוקסית יש לכך מחיר. צירוף הדעות השונות לתוך היהדות והטמעתן במסורת הקלאסית מחייבים תרגום מחודש של מושגי היהדות הבסיסים. כאשר הרב קוק אימץ את האימננטיות של שפינוזה,⁸³³ את ביקורת התבונה של קנט,⁸³⁴ את תפיסת ההיסטוריה של היגל⁸³⁵ הוא נאלץ לערוך התאמות של כל אחת מהתפיסות הללו לתוך מבנה המסורת היהודית, ולפרש את מושגי היהדות על פי כל אחת מהן. לשיטתו, אין בכך פסול; אדרבה, בכך הוא זוכה לחשוף את אוצרותיה המקוריים של היהדות.

ג4: השיבתו העצמית של הראי"ה

עד כה ראינו כי מחשבתו של הרב קוק מורכבת ממספר מבנים שונים, שלכל אחד מהם מאפיינים משלו. עולה אפוא השאלה מה הוא עצמו חשב, או מהו המבנה המחשבתי המקורי ממנו הוא יצא? בנימין איש-שלום כותב כי הגותו של הרב קוק מאופיינת באיזון דיאלקטי,⁸³⁶ ואכן, כפי שהראיתי, איזון זה מושג באמצעות מחויבות לשלושת מבני החשיבה. מחויבות זו מצוינת במפורש בהקדמתו ל'עין איה':

והנה מודעת זו שבדורות שעברו היו מחלוקות רבות בישראל בדבר הדיעות וההגיונות האמוניות. יש אשר נטו לדרך הפילוסופי... ויש אשר התאמצו להרחיק כל רעיון לקוח מחכה אשר מוצאה לא מעיקר התורה ויסודה, והרבו להרחיב את חכמת האגדה והמוסר ע"פ הקבלה... ויש אשר חשבו שיש לחוש מפגע גם בשני הדרכים הגדולים, וטוב לאחוז בתם דרך ובהרחבת דרכי המוסר ע"פ תכונת תמימות האמונה ויראת ד'... ובאמת כל אחת מהמפלגות, שעסקו להן כ"א במקצע המיוחד והחביב להן, הרבו לנו רב טוב, ואנחנו בדור אחרון נאסוף ברינה את אשר זרעו הן בדמעה...⁸³⁷ בכלום לפי רוב חילוקים ושינוי דרכיהם נמצא ברכה...

826 שני הציטוטים יחד מופיעים באדר היקר, עמ' קלח; אגרות ג', אגרת תתעא, עמ' קנח-קנט; עין איה, שבת, פרק ט, אות ב.
827 ראו קבצים, עמ' נג, אות לה; מדות ראי"ה, פרק 'העלאת ניצוצות', עמ' עב-עג; שמונה קבצים, ה' ריט. על תפיסת העלאת הניצוצות אצל הרב קוק ראו: שרלו, צדיק, עמ' 62-66; אפרתי, הסגוריה, עמ' 80-88; ברק, חוג הראי"ה, עמ' 279-282; אביב"י, האחדות, עמ' 45-52.
828 ראו: אגרות א', אגרת צא, עמ' קה, אגרת קלד, עמ' קסג-קסד; שמונה קבצים א' קיד, קיח-קכג, תקצד, ה' ריט. וראו: ברגמן, תורת ההתפתחות, סא-סד; רוזנברג, ההתגלות המתמדת, עמ' 136-137; קולא, הוויה, 70-79, רוזנק, הגיונות, עמ' 305-307.
829 ראו שמונה קבצים א' קנה, קעט; שם ב' עח; מאמרי הראי"ה, עמ' 114-115; ירון, משנתו, עמ' 41-48; רוס, סמכות ואוטונומיה, עמ' 427-434; מירסקי, ביוגרפיה, עמ' 384-386.
830 ראו מירסקי, שם, עמ' 386-389.
831 ראו קבצים, עמ' קלב-קלג, פנקס ראשון ליפו, פסקה צא1. פסקה זו צונזרה על ידי מכון הרצי"ה ואינה מופיעה בפנקס יג, עמ' עא ובפנקסי הראי"ה, חלק א' פנקס ד (עמ' רסג-רסד). בשני המקומות הללו צונזר גם החלק האחרון מפסקה צא. עוד ראו לנבוכי הדור, פרק יד1, עמ' 101, גם פרק זה צונזר על ידי מכון הרצי"ה ואינו מופיע בפנקסי הראי"ה, חלק ב'. גישה זו המצנזרת את גישתו של הראי"ה אל האלילות החלה עוד אצל הנזיר כאשר הוא השמיט את המילים 'שיש באלילות' (או של האלילות) מתוך המשפט 'שכל ניצוץ או חם וחיים שיש באלילות לקוח ושארוב הוא מיסוד של קודש האחדות'. שמונה קבצים, א' תד הובא באורות הקודש, חלק ב', עמ' תד. מדברי הנזיר משמע שההשמטה נעשתה בהתייעצות עם הרב קוק. כהן, אורות הקודש, עמ' 22. עוד לגבי גישת העלאת הניצוצות כלפי האלילות ראו אורות האמונה, עמ' 78-79 וראו בן-נון, השראה וסמכות, עמ' 235 הערה 266.
832 ראו שמונה קבצים, א' קט, א' תמד, ד' נח. וראו רוס, סמכות ואוטונומיה, עמ' 435-436.
833 על כך ארחיב לאורך העבודה.
834 ראו מאמר 'דעת אלהים' בתוך: אדר היקר, עמ' קל-קמא.
835 הדוגמה המובהקת לכך מצויה במאמר 'למהלך האידאות בישראל' בתוך: אורות, עמ' קב-קיח. וראו לעיל הערות 615, 616.
836 איש שלום, מודרן-אורתודוקס, עמ' 71.
837 עין איה, ברכות, עמ' כג.

ביהדות ישנם שלושה מבנים מחשבתיים: פילוסופיה, קבלה ודרך תמימות האמונה. הרב קוק טוען שבעבר היו מחלוקות בין הדרכים השונות אך אנו, בדור אחרון, צריכים לאסוף יחד את שלושת הדרכים. במהלך הפרק עמדתי על כך ש'גיבוריו' של הרב קוק, המייצגים שנים מהדרכים הללו הם הרמב"ם וריה"ל, אותם הוא הרבה להזכיר:

כל ספר, כשהוא לבדו, מגלה רק חלק מצמצם וקטן מהרגש או השכל, וכדי לדעת את ערכו האמתי אפשר רק כשמוצאים את הקשר שבינו ובין הכלל כולו... שרק אז תראה היהדות בשלמותה, אם נשקיף על כל ספר וספר כעל אחת מאבני היכל גדול שכלן מתחברות יחד לבניין אחד ענקי ושלם... אם חזיון אחד נתגלה, למשל, בספר ה"מורה" וחזיון אחר בספר ה"כוזרי", כל אחד הוא אמנם עולם שלם ומאיר כשהוא לעצמו, אבל להבין את כל גדלם ורוממותם אפשר רק אז, כשהם "מקבלין דין מן דין", ומתכללים יחד. ולא דוקא שני המאורות הגדולים האלה, כ"א כל המאורות הגדולים עם הקטנים, הנגלים והנסתרים, כלם יחד צריכים שיזוהרו כזהר הרקיע על אופקה של היהדות...⁸³⁸

הרמב"ם מייצג את דרך הפילוסופיה וריה"ל את דרך האמונה התמימה. לדעת הראי"ה על מנת לקומם את בניין היהדות יש לחבר בין הדרכים. לצידי הוא ציין במפורש גם את התחום הנסתר – תורת הקבלה. את מלאכת החיבור הוא נטל על עצמו, ובהתאם לכך הוא הרכיב את בניין הגותו משלושת האגפים הללו. עתה יש לבחון כיצד מתרחש תהליך השילוב, ומהו היחס המתקיים בסופו של דבר בין שלושת המבנים השונים?

מבחינת מבנה התודעה הפנימי של הראי"ה דומה כי ניתן להצביע על תהליך התפתחותי. מקור המוטיבציה של הרב קוק נעוץ במבנה הראשון, כפי שהוא תאר את מגמת כתיבתו הפובליציסטית:

שמתי אל לב לראות מה יעשה ישראל על דבר סערות הדעות הרעות והולכות ומתרחבות בעוונותינו... ע"כ דעתי הענייה כי ראוי להשתדל להרחיב ספרים כתובים על דבר כללי שמירת התורה והמצוה ברוח דעת ותבונה, וראוי להשתמש בכל דבר הממשיך את הלב לפי הזמן...⁸³⁹

כתיבתו נועדה בראש ובראשונה למטרת עידוד שמירת התורה והמצוה ולהגנה מפני 'סערות הדעות הרעות'. זהו צורך אפולוגטי המעיד על מטרתו הבסיסית – שמירת עיקרי היהדות המסורתית. הוא לא הציג את עצמו כפילוסוף המעוניין להגיע ל'הכרת האמת', ולא כמקובל המבקש להכיר את מה שמעבר לטבע. כך משמע גם מאיגרת שכתב מאוחר יותר לר"ר קמינקא, בשנת תרע"ג:

הידיעה הזאת שאיש כמוני, שמקורות מחשבותיו מפכים הם רק מאהלי שם, מבארה של תורה בהגיגיה הפומביים והטמירים, יוכלו דבריו לקחת גם את לב חושב מחשבות, אשר העולם הרחב של יפת נגלה לפניו בהמון שלל צבעיו, תוסיף לחזק את רוחי ולאמץ את השקפתי, כי יש כח רב בספרות מקורית שלנו לאגד אלינו את כל הפזורים, אשר נפוצו מאתנו בעטיה של יפירתו של יפת, שהתפרצה בפתע בשטף של זרם לתוך חוגנו.⁸⁴⁰

לפי עדות זו, מוקד מחשבתו של הראי"ה נמצא רק ב'אהלי שם', אלא שהוא שמח על העובדה שדבריו פועלים גם על אלו המצויים בעולמו של יפת, משום שבכך מושגת מטרתו להחזיר לחיק היהדות את הנפזרים, אלו שהשכלה הרחיקה אותם מהמסורת. מכאן ששמירת היהדות האורתודוקסית היא הניצבת במוקד הגותו, ומבנה החשיבה הראשון הוא הדומיננטי במחשבתו.⁸⁴¹ מבנה חשיבה זה, כפי שצוין לעיל, נשען על משנתו של ר' יהודה הלוי, והעדפתו את שיטת ריה"ל על גישתו של הרמב"ם באה לידי ביטוי מפורש בשיעוריו לספר הכוזרי, במהלכם הוא טען:

הפילוסופיה אינה יכולה להבין את עומק האמונה, לפי שהיא חפצה להשיג ולהבין, את היותר גבוה מכלל האנושיות, בשכל האנושי המוגבל. אנו, אין אנו לומדים אמונה תרגומית, אלא אמונה באמונה "עצות מרחוק אמונה אמן". אנו

838 פורסם במקור בעיתון 'הניר', הובא אצל בארי, אוהב ישראל, כרך ד', עמ' 11-13.
839 גנזי הראי"ה, חלק ג' עמ' 14-15. הפסקה במלואה הובאה לעיל, ראו בצמידות להערה 784.
840 אגרות ב', אגרת תצג עמ' קלב.

841 חגי שטמלר הפריד לדעתי על המידה שככתב כי 'מחשבותיו של הראי"ה באמת מקורן הוא "רק מאהלי שם"' (שטמלר, עמ' 59), ולא הפריד בין מקורות מחשבותיו, שהם אכן 'מאהלי שם', ובין כלל מחשבותיו, שבוודאי מייצגות שיג ושיח עם הוגים נוספים. שטמלר הסיק כי הראי"ה לא הושפע מהוגים כאלו ואחרים, ולכל היותר אפשר לומר שהוא 'מצא סמך למחשבותיו גם אצל הוגים מאוחרים... (שם). לדעתי, דברים אלו נכונים רק בהקשר למבנה המחשבה הראשון שלו.

מרגישים כי צדקו עד מאד דברי החכמים, בדור שלאחרי הרמב"ם ז"ל, שאמרו: "כי כל המבקש את האמונה בספרי הפילוסופיה הוא כאותו המבקש את החיים בבית הקברות".⁸⁴²

הרב קוק מדבר על הכוזרי כספר המבטא 'אמונה' פרטיקולרית שאינה ניתנת לתרגום.⁸⁴³ הוא מבכר תפיסה זו על המבנה הרציונלי של הרמב"ם, שגישתו אוניברסלית.

אכן, בתחילת כתיבתו פנה הרב קוק למחנה החרדי, ומבחינתו זהו קהלו הטבעי ומחנה ההשתייכות שלו.⁸⁴⁴ אלא שלצורך ביסוס היהדות אין זה נכון להישאר בעמדה פסיבית, וראוי להשתמש בכל דבר הממשיך את הלב לפי הזמן. עמדה זו מעצבת את מבנה החשיבה השני, וסימנו – הסברת היהדות בהתאם לרוחות הזמן, ולא כנגדן.⁸⁴⁵ במבנה חשיבה זה הרציונליזם והמדע המודרני מהווים אתגר להשפעה, ולא מקור יניקה. הוא לא זיהה אותם כחלק מעולמו שלו.⁸⁴⁶ אכן, לצורכי הידברות והשפעה הוא יצר עמן קשר ואף היה מוכן לקבל מהן, אך בשלב זה הן נתפסות כחיצוניות ביחס ללב היהדות:

...יש מקום לקבלה שישראל מקבל מהעולם, וממילא פנויה הדרך כלפי ההשפעה, אלא שהקבלה היא מבחוץ וההשפעה מבפנים, כלומר פנימיות החיים שלמה היא בישראל, באין צורך להיעזר משום כוח זר בעולם ... ולחיצוניות החיים מזדמן שצריך השלמה דווקא מבחוץ...⁸⁴⁷

הגישה המוצגת כאן היא טקטית במהותה. על מנת להשפיע יש צורך קודם כל להיות מוכנים לקבל, אלא שהקבלה נותרת בתחום החיצוני, ואינה אמורה לגעת ב'פנימיות החיים'. הדיאלוג בין היהדות והמודרנה, בין ישראל והעולם, אינו נערך על בסיס שווה: 'פנימיות החיים שלמה היא בישראל באין צורך להיעזר משום כוח זר', ורק בצד החיצוני יוצא שבאופן מזדמן יש צורך להשלמה כלשהי של כוחות זרים.

אכן, מה שמתחיל באופן מזדמן ונתפס כחיצוני משפיע בסופו של דבר גם על תפיסת היהדות הפנימית. אותם עניינים שהגיעו מבחוץ נטמעים בהמשך לתוך היהדות, עד שהם הופכים להיות חלק אינטגרלי ממנה – זהו המאפיין המרכזי של רובד החשיבה השלישי. מבנה זה, כפי שהוצג לעיל, הושפע מהתפיסות הקבליות ונוסח על פיהן. הגישה הקבלית מאפשרת לראות תפיסות מודרניות כאילו הן נטועות מקדמת דנא בתוככי היהדות, על פיה ניתן להציג אותן כתפיסות פנימיות שלא נחשפו עד כה מפאת רוממותן.

הנה כך שורטט מהלך המוביל את מבנה מחשבתו של הרב קוק מהיבדלות להטעמה. ברם, יהיה זה מוטעה לראות בכך מעבר לינארי מקצה אחד למשנהו; נכון יותר יהיה לתאר זאת כתנועה מעגלית. אבסס אבחנה זו באמצעות טענתה של רבקה ש"ץ. ש"ץ טוענת כי הקו האידיאולוגי שהנחה את תפיסת המקובלים היה מנוגד הן לתפיסה הפשטנית של המקרא וההלכה, והן לתפיסה הפרשנית האלגורית של הפילוסופיה היהודית.⁸⁴⁸ 'המקובלים', היא כותבת, 'מראים שמרנות חברתית מובהקת ופונדמנטליזם פרשני... הרמיתיציה של היהדות, המיוחסת בצדק למקובלים, נעשתה בהפנמה של הפונדמנטליזם ולא בניסיון להשתחרר ממנו'. קו זה יכול לתאר גם את חשיבתו של הרב קוק, ולהסביר כיצד המבנה הקבלי בהגותו אינו מנוגד

842 מאמרי הראי"ה, עמ' 488. הדברים נכתבו בשנת תרפ"א.

843 דומה כי הוא נשען על דברי הזוהר הבאים: 'פתח רבי אלעזר ואמר, ה' אלקי אתה, אַרוממך אודה שמך כי עשית פלא, עֲצוֹת מִתְּחִיל אֲמוֹנָה אוֹמֵן. פֶּסוּק זֶה הוּא סוּד הָאֲמוּנָה... (זוהר במדבר דף קצ"ג ע"ב). וראו עין איה, שבת, פרק י"ב אות כ, עמ' 253.

844 אבנרי, זיקתו המעשית, עמ' 41-42.

845 דוגמה מעשית לכך ניתן למצוא בדרך החינוך אליה שאף הרב קוק. בעיניו מעמד הבכורה שייך לתלמודי התורה המלמדים על פי המסורת החרדית, זאת לעומת המזרחי שביקש להקים בתי ספר המשלבים לימודי קודש עם לימודי חול. הראי"ה לא נלהב מההקמת בתי ספר אלו, אך הוא ראה בהם כורח שהזמן גרמו ובלם פוטנציאלי לחינוך הלאומי-חילוני (אבנרי, זיקתו המעשית, עמ' 43-44). לדברי אבנרי, 'תמיכתו בבית ספר 'תחכמוני' של המזרחי לא ניתנה בנקל אך משנטל את המוסד תחת חסותו גילה מעורבות נמרצת בכל תחומי פעילותו'. שם, עמ' 43. להרחבת עמדת הראי"ה לגבי דרך הלימוד הראויה במוסדות החינוכיים ראו אבנרי, פעילותו החינוכית, עמ' 180-182.

846 ראו ברגר, משנתו ההתפתחותית, עמ' 88-90. עוד בעניין זה ראו ברק, חוג הראי"ה, עמ' 26-27. את המקורות שמביא אוריאל ברק הוא מפענח כתומכים בעמדתו שמקור היניקה של הרב קוק הוא בעולם הקבלי, אך עיון נוסף בהם מראה שהרב קוק התכוון לעולם החשיבה היהודי בכללו ובתוכו הקבלה. לדוגמה, דבריו כי 'בחבורות' לא אמרתי שום דבר מדעתי והם כולם דברי אלוהים חיים, שחצבתים מיסוד דברי חז"ל והקבלה האמיתית... (שם, עמ' 27) מעידים על כלל מקורות חז"ל כמקור יניקה. למעשה הם מכוונים יותר להסתיוגות מהפילוסופיה, ולא דווקא מציינים את מחויבותו לעולם הקבלה.

847 אורות, אורות ישראל פרק ה' סעיף ב, עמ' קנב.

848 ש"ץ, הקבלה, עמ' 488.

למבנה השמרני, אלא חוזר אליו ותומך בו. הרעיונות הנוכריים שהתקבלו נתפסו, באמצעות פרשנות רדיקאלית, כלב לבה של המסורת. כך נשמר העיקרון האורתודוכסי של יהדות טהרנית. כמו מקובלי ספרד ופרובנס, גם הראי"ה השתמש בקבלה על מנת לשוב ולחזק את היהדות המסורתית.

התנועה הסיבובית, המהלך היוצא מן הפרטיקולאריות היהודית והשב אליה, אינו מהלך עקר. מטרתו היא להביא את האדם לגלות את מקורו. כך הוא תאר באיגרותיו:

כשאני אומר שהננו צריכים ללמוד גם את הצד הרוחני שבתורה בדרך תלמוד קבוע, ושבוה תלויה היא ישועת הדרו, אינני חושב כלל לצמצם את מגמתי על איזה ספרים מיוחדים... אין כוונתי ללמוד את "האמונות והדעות" לרס"ג, את המו"נ והכוזרי ודומיהם, כשהם לעצמם, כדי ללמוד את הדעות שבהם, למען שניקח מהם זין ללחום מלחמתנו. ידעתי גם אני שרוב העניינים שבספרים היקרים הללו שעבר זמנם... על כן אינני מדבר בשביל טנדנציה מעשית, כי אם בשביל חובת תלמוד תורה במובנה הגבוה... ובוה אינני מוציא מן הכלל שום צד, מכל הצדדים שנמצאו אתנו באוצר הרוחני שבתורה, בין מן הפילוסופים, בין מן המחקרים, בין מהמקובלים, בין מבעלי האגדה והדרוש, בין מבעלי המוסר והעבודה. כולם יחד הם לנו מקצוע גדול בתורה, שחובת ת"ח בזמננו גדולה היא לדעת אותם... מפני שריבוי הידיעה והכרת הגוונים המרובים והשונים **מחכים את הלומד להיות עושה את עצמו, שיעשה בעצמו אדם מקורי**, היודע לזרות ולחבר, להכריע ולחדש...⁸⁴⁹

הרב קוק מדגיש, כי לימוד הצד הרוחני אינו רק ליקוט וסיכום של רעיונות קדומים. הוא אינו מחפש אחר התכנים של העבר, אלא עוקב אחר עקרונות הפעולה ופורש את מגוון הגישות הקיימות: פילוסופיה, מחקר, קבלה ועוד, ומכל אלה הוא 'עושה את עצמו'. מטרתו היא 'שיעשה בעצמו אדם מקורי'. לא לי לנסות ולהתיר את האוקסימורון הטמון בביטוי זה, אך משמעות הדברים – כפי שניתן לדלות מתוך המשך המשפט – היא שיהיה האדם יודע מעצמו 'לזרות ולחבר, להכריע ולחדש'. מדובר כאן על יכולת גיבוש רעיוני המאפשרת לאדם השכלה במובן הגבוה ביותר. המטרה הסופית של התהליך מנוסחת מיד, בהמשך אותה איגרת:

דעת אלהים, אהבתו ויראת הרוממות, הבאה מתוך הכרה וידיעה המשובצת ברגשות חיים ומלאים המתחדשים לבקרים, הוא היסוד הפנימי, לכל העולם כולו, לכל החיים, לכל המטרות של כל התורה והמצות, של כל התלמוד וההלכה, אשר אם הוא כאן הכל כאן.⁸⁵⁰

מטרת התהליך היא ליצור אדם שמגשים בחייו את 'דעת אלוהים'. מושג זה מהווה ציר מרכזי בתפיסתו של הרב קוק, ומהווה כותרת לאחד ממאמריו המרכזיים ביותר בתקופה שבה נכתבה האיגרת, תקופת יפו. על משמעותו אעמוד בהמשך, אולם כבר בשלב זה ניתן להבין כי מטרתו העיקרית של הרב קוק היא לעצב אישיות מקורית ועצמאית, וזו בעיניו המטרה הסופית של כלל לימוד התורה וקיום המצוות.⁸⁵¹

את התהליך הפנימי של בניית האישיות תאר הרב קוק גם ביומניו האישיים מאותה התקופה, שם נחשף היחס בין הלימוד החיצוני ובין נפשו המקורית של האדם:

העולם הפנימי צריך הוא להיבנות תמיד, ולהשתכלל בלא הרף, עוד יותר מהבנין התמידי של העולם החיצוני. ברוחו של אדם, כל מה שהוא מוצע על פי יסוד החפץ הפנימי לטובה, זהו בנין פנים... זהו עיקר היסוד, המונח בסדרי ההסברות, המתגלות לפני ההכרה האנושית בדברים שהם כבשונו של עולם, בין שהן באות בדרך הדרישה החיפושית, בין שהן באות על ידי הופעות הרוח בגילוי המדע הפנימי, בין שהן באות בתכונת נבואה והתגלות אלהים – תמיד טבע הרוח הוא לבוא מעולף בצורות מגוונות בגוונים, שהם מלווים את העצמיות שבהכרה, והגוונים הם תמיד נותנים על ההכרה איזה עצמיות משלהם. [א', קלא]

849 אגרות א', אגרת קמט, עמ' קצב-קצג.

850 הראי"ה שם, עמ' קצג.

851 ראו רוס, סמכות ואוטונומיה, עמ' 426-427.

בפסקה זו, העוסקת בחשיבות בניית עולמו הפנימי של האדם, חשף הראי"ה את הדרך בה נבנתה ההכרה שלו. לאורך הפסקה מוזכרות שלוש דרכים שבהן מתגלית ההכרה: 'דרך הדרישה החיפושית', היינו: מקורות חיצוניים, דרך 'הופעות הרוח בגילוי המדע הפנימי', ודרך עליונה 'תכונת נבואה והתגלות אלהים'. כל אלו, מבחינת הרב קוק, הנן דרכים חיצוניות, המלוות את 'עצמיות' ההכרה ומשפיעות עליה.⁸⁵² חשוב לציין כי אין כאן הבדלה בין שלוש הדרכים הללו. מבחינתו, שלוש שוות בכך שהן משפיעות על עצמות ההכרה, ובכך שהן חיצוניות לה. אם כן, מהי עצמיות ההכרה? הראי"ה כאילו צפה את שאלת המחקר, הגיב כך:

והמדע טורח תמיד איך להכיר את ההכרה ביסוד הפנימי שלה, והוא הולך ונתקל בדרכו כמה פעמים עד שהוא מגיע בהמשך דורות ותקופות לידי איזה קירוב אל המקוריות שתחת הגוונים [א', קלא]

המדע מנסה להכיר את יסוד ההכרה. לעיתים נדרש זמן ממושך, ואפילו 'דורות ותקופות', להתקרב אל המקור שמתחת לכל הגוונים השונים, אך למעשה אין אפשרות למצוא את העניין. מפסקה זו ניתן ללמוד על הגותו העצמית של הרב קוק. היא הושפעה מגורמים רבים, אך היא עצמה אינה מוכרת ואינה ניתנת להכרה. ניתן רק להתקרב אליה, אך לעולם לא לתפסה.⁸⁵³ לענייננו חשוב לציין, כי לפי עדותו העצמית של הראי"ה היחס בין הגוונים השונים לבין עצמיות ההכרה הוא דו-צדדי; לא רק עצמיות ההכרה מעצבת את אופן ההתמודדות עם הדעות החיצוניות ('הדרישה החיפושית'), אלא גם הפוך: החיפוש וההתמודדות עם תפיסות אחרות משפיעים על עצמיות ההכרה.

כזכור, כלפי הרמב"ם טען הרב קוק שאין לשמר את רעיונותיו, שלא נאמרו אלא לפי צרכי הזמן, אלא את גישתו. שאלתי לעיל, האם כך עלינו להתייחס גם לרעיונותיו של הרב קוק? האם הוא סבר שגם הם יותרו מיותרים עם שוך סערות הזמן? דומני שהתשובה לכך טמונה בפסקה שהובאה לעיל: מעבר לדעות החיצוניות ולהשפעתן ישנה האישיות המקורית וההכרה העצמית. גם אם לוקח דורות ותקופות לעמוד עליה, הכרה זו במקומה עומדת. הרב קוק נלחם עד ערוב ימיו כדי להדגיש את חשיבות משנתו של הרמב"ם.⁸⁵⁴ משמע, שבסופו של דבר, למרות שיסוד הפילוסופיה היוונית בטל, חשיבות משנת הרמב"ם לא פגה. התובנות המחשבתיות שמתגלות בעקבות תהליך ההתמודדות משפיעות על עצמיות המחשבה, ועצמיות זו – אשר לעולם במקומה עומדת – מצויה כבר מעבר לאופק החקירה.⁸⁵⁵

סיכום השער

הקושי בפענוח משנתו של הרב קוק הנו מן המפורסמות. הכתיבה השופעת, לעיתים אסוציאטיבית, הטרימינולוגיה הייחודית, השילוב של מגוון מסורות חשיבה, המתח בין האישי והכללי, כל אלו ועוד יוצרים ספק מובנה: האם יש כאן שיטה סדורה? פילוסופיה קוהרנטית, או רק דרשנות ורוח של קדושה? נראה כי המחקר בשנים האחרונות נוטה לכיוון השני, אולם לא כך רצה הרב קוק לראות את משנתו. בקשתו המפורשת אחר השיטתיות, גם אם אינה מהווה הוכחה לכך שזו אכן קיימת, תומכת בחיפוש אחריה. מתוך הנחתה של שיטתיות ראו החוקרים את נקודת המוצא לה במגוון חלופות: מיסטיקה-קבלית או פילוסופיה-רציונלית, אורתודוקסיה-שמרנית או חדשנות, ואפילו מהפכנות.⁸⁵⁶ ובין כל אלו מגוון קומבינציות נרחב. דומה כי לאור מגוון הפרשנויות הרחב, השאלה המתבקשת איננה עוד מהו יסוד המחשבה של הראי"ה אלא מה במשנתו מאפשר

⁸⁵² הרב קוק ראה גם בהתגלות הרוח הפנימית ובהתגלות הנבואה העליונה דרכים שאינן מהוות את עצמיות ההכרה, אלא רק גוונים המלווים את עצמיות ההכרה ונותנים לה 'עצמיות משלהם'.

⁸⁵³ אבינועם רוזנק מודה כי למרות שהרב קוק אחז באופן עקרוני ומופשט בתפיסת 'אחדות הפכים' הרי שהוא עצמו 'כאדם, וכאישיות בהיסטוריה... שמר על זהותו הפרטיקולרית' (רוזנק, סדקים, עמ' 55). הפרדה זו חופפת באופן מסוים את המודל אותו אני מציע, אם כי לדעתי לא ניתן להפריד בין הרב קוק הפרטי לרב קוק ההוגה, המקובל והמיסטיקן. רוצה לומר כי זהותו הפרטיקולרית השתקפה גם בתפיסתו העקרונית.

⁸⁵⁴ המאמר האחרון שפרסם הרב בחייו הוא 'המאמר האחד: לדמות דיוקנו של הרמב"ם' ('הארץ' – תרצ"ה. ראו מאמרי הראי"ה, עמ' 117-113).

⁸⁵⁵ מסקנה זו עולה בקנה אחד עם טענתו של אבינועם רוזנק כי לא ניתן למצוא תשובה נחרצת אחת לשאלת 'מקורותיו' של הרב קוק (רוזנק, אברהם, עמ' 315).

⁸⁵⁶ כמהפכן רואה אותו ראוונ גרבר, מהפכת ההארה, עמ' 13.

לגוונים כה מרובים לדור יחד, והאם ישנו קו החורז בין כל הגוונים הללו. הדרך אותה ביקשתי לסלול במהלך השער עוקבת אחר דרכו ההגותית של הראי"ה, מתוך אבחנה בין מבנים מחשבתיים שונים המתקיימים בהגותו. הטענה היא כי יש לבחון את הגותו באופן פנורמי ולהבחין בה במבנים שונים התומכים זה בזה והמקיימים ביניהם יחסי גומלין.

המבנה הראשון מסמן תפיסת יהודית מסורתית-הלכתית, בשילוב המודל הגנטי-לאומי של ר' יהודה הלוי. מבנה זה נמתח בין שלושה קדקודים: חשיבות קיום המצוות, ייחודו של עם ישראל וההשגחה האלוהית.⁸⁵⁷ ההתבצרות בתחום שבין הקדקודים הללו מאפשרת לראי"ה "לוותר" בתחומים אחרים, שאינם נוגעים לליבת היהדות המסורתית. המבנה השני מסמן את קו המגע עם רוחות הזמן המנשבות במרחב האירופי. מבנה זה מתאפיין בעמדה אפולוגטית אשר המוטיב המרכזי בה הוא ה'לשיטתך', היינו: הניסיון להוכיח את נכונותה וחשיבותה של הפרקטיקה היהודית גם לאור תפיסות המנוכרות לה.⁸⁵⁸ גישה זו מבקשת להידבר עם הדעות הזרות, מתוך ניסיון להשפיע ולקרב את המחזיקים בהם ליהדות המסורתית. לשם כך היא מוכנה לקבל 'דה פקטו' הנחות יסוד המנוגדות למסורת היהודית, אך רק באופן זמני. ברגע שעמדות אלו יחלפו מן העולם יש להיפטר מהן. קבלתן נובעת מצורך השעה, אך לאחריו אין כל עניין להמשיך ולהחזיק באותן דעות בעייתיות. אכן, לא מן הנמנע שהמפגש עם הדעות הזרות יעזור להבין טוב יותר את היהדות ואף ירומם אותה, אך התכלית היא הבנת היהדות. המייצג דרך זו בעיני הרב קוק הוא הרמב"ם, שייצב את היהדות גם על פי הנחות היסוד של הפילוסופיה היוונית. מבנה חשיבה שלישי מבקש לנכס את דעות הזמן ליהדות. בהשראת הגישה הקבלית ובאמצעותה התאפשר לרב קוק לראות עמדות זרות כעמדות יהודיות מקוריות.⁸⁵⁹ בהתאם לגישה זו הוא הצדיק תפיסות שנוצרו במאה ה-19, ושנתפסו כעמדות אנטי-דתיות, כגון: התורה הדרוויניסטית, ותפיסת הלאומיות האירופית, ואף זיהה אותן כאמת הפנימית של היהדות.

התנועה בין שלושת מבני החשיבה היא תנועה מעגלית או תנועה חוזרת. היא יוצאת מתוך מסורת פריטיקולארית ובסופו של תהליך חוזרת אליה, אלא שבינתיים כל אותן דעות זרות – שנתפסו בשלב הביניים כעומדות מחוץ ליהדות המקורית – הפכו לבסוף לחלק ממנה. הרב קוק היה מודע לכיוונים השונים שמהם הוא שאב ועל כך הוא כתב:

שני פרנסים טובים עמדו לישראל, שניהם מלאים ברכת ד' בתורה חכמה, גדולה, קדושה, צדק ומישרים [...]: הרמב"ם והרמב"ן. שניהם כללו בתוכם את כל אוצר החיים אשר לישראל ולאדם [...] אמנם משני הצדדים אשר להקשבת הרוח: מהצד המסתורי הפנימי, הפאה הימנית, שמשם חוש האמונה העמוק נובע, וממנו תוצאות לכל בינה פנימית, קבלית, אמת ורוחנית עליונה... ומהצד השמאל, הצד ההכרי, המלא שכל וחשבון, בירור והיגיון [...]. נפלה למנה האחרונה לבן מיימון, והראשונה לבן נחמן [...]. ויחד הם בונים את בית ישראל, מזה אחד ומזה אחד, והיו ידיהם אמונה, להחליש את עמלק ואת עמו לפי חרב, ולהקים יד על כס י-ה. [ז', פד]

הפסקה פותחת בביטוי ברור לשניים מהמבנים הקיימים בחשיבתו: 'הצד המסתורי הפנימי', שכאן מייצג אותו הרמב"ן, ו'הצד ההכרי', הרציונלי, המיוצג על ידי הרמב"ם. שניהם יחד 'בונים את בית ישראל'. בסיום הפסקה קבע הראי"ה כי תפקידם של שני הצדדים הוא לבסס את האמונה ולהחליש את עמלק. מכאן שהוא ראה את עיקר ההתמודדות של שני הצדדים הללו בשמירה על 'אמונה'. זהו רמז למבנה הראשוני, הבסיסי, הקיים בהגותו: הצורך להגן על היהדות המסורתית. בזהירות המתבקשת ניתן להסיק מכאן גם על אופי היחס בין המבנים הללו: המבנה הבסיסי הוא 'אמונה', ועל גביו הקבלה – מהצד הימני, וההכרה – מהצד השמאלי. יחס זה, של ימין ושמאל, לקוח גם הוא מהסכמה הקבלית, ומכאן שההיררכיה בין המבנים השונים הנה מעגלית. הסכמה הכוללת הנה קבלית, אך היא מבקשת להגן על יסוד האמונה הפונדמנטלי.

הרב קוק סבר שישנו צורך הכרחי לשלב את מבני המחשבה השונים: הרציונלי והאמוני:

857 הרב יואל בן-נון הזכיר בהקשר זה את שני הקדקודים הראשונים וכתב: 'כמו אצל גדולי ישראל רבים, הקיום המעשי היה בעיני הראי"ה עיקר, מפני שהקיום משמר את מקום התורה וחיבורה אל האומה לדור הבא' בן-נון, השראה וסמכות, עמ' 233.

858 'מכל מקום כך היא המדה שיסוד נעלה ועיקרי יש לנו לבררו גם כן לדעת הטוען... קבצים, עמ' סז. מתוקף זה הוא היה מוכן להכיר בלאומיות, בסוציאליזם, בפנתאיזם, בדרוויניזם ובעוד מגוון רחב של דעות תוך שהוא נסה להסביר איך אין בהן כל סתירה ליהדות.

859 יוסף אביב"י טוען כי גם בתוך התפיסה הקבלית נע הרב קוק בין מסורות שונות (אביב"י, 'עולם יבש', עמ' 681-682). אם כן, הרב קוק אינו נצמד דווקא לגישה קבלית מסוימת.

אמונה שאין השכל מסכים לה, מעוררת היא קצף ואכזריות, מפני שהצד היותר עליון שבאדם, שהוא השכל, נעשה עלוב מחמתה. אמנם האמונה העליונה, אף על פי שהיא כמוסה מאד, ודרכי ד' נפלאים הם, יש בהם נועם גדול כל כך, שהקצף המתעורר מצד כפיית השכל מתבטל מיד, ונהפך בעצמו למתיקות גדולה ולאור צח, מפני ההופעה האלהית המתחברת עימו, ויורדת עד האמונה התחתונה, המתחברת עם השכל הישר שבעולם הגלוי. ועלמא דאתכסיא ועלמא דאתגליא נעשו מתאימות, ובנות יחד את בית ישראל, בחן כפול... [ב', רפז]

גם כאן מוצגים צדדים שונים אשר בונים 'יחד את בית ישראל'; צד האמונה וצד השכל. בצד האמונה מבחין הראי"ה בין 'אמונה תחתונה', 'שאינן השכל מסכים לה' ל'אמונה עליונה', 'שהיא כמוסה מאוד'. נמצא ששוב חוזרים שלושת מבני החשיבה השונים: 'האמונה התחתונה' היא הצד הפונדמנטלי העומד כבסיס, הצד השכלי הוא המבנה הרציונלי, שמוצג כעליון מהאמונה שתחתיו, ו'האמונה העליונה' היא המבנה הקבלי, העולה אל מעבר לשכל הרציונלי. גם כאן יש קשר מעגלי המתבטא בכך ש'האמונה העליונה' מתחברת ל'אמונה התחתונה', אלא שכאן הסכמה אינה נערכת בין ימין לשמאל אלא בין פנים לחוץ; 'עלמא דאתכסיא' ו'עלמא דאתגליא'. שתי הפסקאות הללו מעידות שהרב קוק היה מודע היטב למבני החשיבה השונים, ושכחוונה תחילה הוא עשה בהם שימוש מקביל. עבורו, המבנים הללו השלימו זה את זה, ויחד הם יצרו מבנה חשיבה כולל.

עצם ההבחנה במקורות השפעה שונים בכתיבתו של הרב קוק אינה חידוש, וכבר עמדו עליה בעבר.⁸⁶⁰ לדעתי יש בה קווים מקבילים לתפיסתו המאוחרת של פינס בדבר רבדי ההתייחסות המצויים במורה הנבוכים. פינס דיבר על רבדים שונים בתוך המורה: (א) רובד תיאולוגי מסורתי, (ב) רובד פילוסופי, (ג) רובד ביקורתי, (ד) רובד מיסטי.⁸⁶¹ רבדים אלו, טען פינס, הם תחנות דיאלקטיות בהתקדמות ההכרתית של הקורא. ניתן לראות זאת כמסע מהאקזוטרי – הרובד הראשון, אל האזוטרי – הרובד האחרון. גם אצל הרב קוק רבדי חשיבה שונים יוצרים תנועות ומסמנים תהליך. ההקבלה בין רבדים אלו למבני החשיבה של הרב קוק תלך ותבסס בשער הבא. בשלב זה ניתן לראות את ההקבלה בשלושת הרבדים: תיאולוגיה מסורתית, פילוסופיה רציונלית וקבלה. בשער הבא, בו תוצג הביקורת על שפינוזה, יתגלה גם הרובד הביקורתי, והרובד הקבלי ייחשף כרובד אקזיסטנציאלי-הומני. כפי שתפיסתו המאוחרת של פינס סימנה שלב נוסף בחקר משנת הרמב"ם כך תוכל לעשות גם גישת המבנים בחקר משנת הרב קוק.

החידוש בהצעה הנוכחית טמון בהבחנה כי המקורות השונים יוצרים מבני חשיבה שונים, וכי מבנים אלו מתקיימים במשנת הראי"ה בו-זמנית ובאופן קבוע. מעבר לכך, מבנים מובחנים אלו אינם מותכים למקשה אחת, ואינם נמוגים בתוך משנה כוללת; הם מוסיפים להתקיים בהגותו של הרב קוק כל הזמן, תוך שהם מקיימים ביניהם קשרי גומלין. אבחנה זו מהווה פתח להבנת גישתו המורכבת, ומאפשרת לשרטט עמדה מאוזנת המשקפת את מרחבי החשיבה שלו.⁸⁶² רישום היחס בין המבנים השונים מציג תמונה מאורגנת העשויה לתת מענה לקשיי הקריאה הנובעים מריבוי מקורות ההשפעה, מה שמוביל לעתים לחוסר איזון בהצגת משנתו. בין האפשרויות הקוטביות – אלו הגורסות כי הגותו של הרב קוק הנה הרמונית, אחידה ומלוטשת, ואלו הגורסות כי הגותו נעה בין קטבים שונים תוך כדי מלחמה תמידית ביניהם⁸⁶³ – מוצעת כאן עמדה

860 ראו שביד, מיסטיקה נבואית, עמ' 103-104; שוורץ, קדוש, עמ' 22.

861 לסיכום תמציתי של גישתו ראו הרוי, כיצד שיתק, עמ' 390. להפניות ביבליוגרפיות למאמריו של פינס ראו שם הערה 5.

862 כדוגמה הופכית אוכל לציין את המחקר של מרדכי דאדון בו הוא מציין את כל דרכי התגובה השונות של הרב קוק, אך בלא להבחין במקורות השונים שכל אחד מהם משקף (דאדון, דפוסית תגובה, עמ' 90-95). אכן, גם הרב קוק ביקש להתיך יחד את כל המקורות הללו, אך לטענתי מלאכה זו הותירה בעקבותיה סדקים, וסימני ההתכה ניכרים מבעד למבנה הכולל.

863 אלו הגורסים כך נוהגים לצטט את דבריו הבאים: 'מי שאמר עלי כי נשמתו קרועה, יפה אמר. בוודאי היא קרועה. אי אפשר לנו לתאר בשכלו איש שאין נשמתו קרועה. רק הדומם הוא שלם, אבל האדם הוא בעל שאיפות הופכיות, ומלחמה פנימית תמיד בקרבו. וכל עבודת האדם היא לאחר את הניגודים שבנפשו על ידי רעיון כללי, שבגדולתו וברוממותו הכול נכלל ובא לידי הרמוניה גמורה...' (א. קלמנסון (עורך), המחשבה הישראלית, ירושלים תר"ף, עמ' יג. העדות מפי הסופר אז"ר). שורות אלו צוטטו על ידי החוקרים הבאים: ירון, משנתו, עמ' 106; גרבר, מהפכת ההארה, עמ' 28; בן שלמה, שירת החיים, עמ' 15; אורבך, ייחודו של הרב קוק, עמ' 113; בילר, הראי"ה והיגל, עמ' 136; אגוס, על הקרבה, עמ' 41; רוזנק, אינדיבידואליזם, עמ' 116-115; הנ"ל, סדקים, עמ' 134 הערה 80 ועמ' 217; שרלו, צדיק, עמ' 189; מירסקי, ביוגרפיה, עמ' xxv.

אגב, מי 'ש'אמר עלי כי נשמתו קרועה' הוא הסופר יוסף חיים ברנר שכתב: 'ותיתי לו לרבנו אברהם יצחק הכהן, שאחרי כל הנחותיו המבולבלות וחזונויותו המופרכים, שכולם אינם אלא תולדת הלך נפש קרועה לשניים (למרות אופטימיותה החיצונית, שהיא טובעת בעולם-האור...)'. ברנר, כתבים, כרך שמיני ספר א' עמ' 139 (הדברים הופיעו לראשונה ב'הפועל הצעיר', גיליון ראשון, אדר תרס"ט). ליחסו של ברנר לניסיונות הסינתזה של הרב קוק ראו: בן-גון, המקור הכפול, עמ' 110-111, 220-222;

מאזנת, שאינה רואה קרע בתוך משנתו, אלא תנועה משלבת היוצרת מבנה כולל בעל אגפים שונים.⁸⁶⁴ אותן המחלוקות בין החוקרים בנוגע להבנת משנתו נובעות לרוב מהדגשת אחד המבנים על פני האחרים: מבעד לפריזמה של המבנה הראשון נראה הרב קוק כהוגה אורתודוכסי, שמרן וקפדן, מבעד לפריזמת המבנה השני הוא נראה כהוגה רציונלי ומודרני, ואילו מבעד לפריזמה של המבנה השלישי עולה הטרמינולוגיה הקבלית והנטיית האנטינומיות.⁸⁶⁵ עמידה על שלושת המבנים מגלה כי כל אחת מהגישות הללו נכונה, אך היא אינה יכולה לעמוד לבדה.

נראה כי אחד מהתפקידים של שלושת מבני החשיבה הוא לאזן זה את זה. בנימין איש שלום עמד על חשיבות האיוון במשנתו של הרב קוק כגורם מייצב המונע ממנה להידרדר לאנרכיזם, לאינדיבידואליזם וכד'.⁸⁶⁶ איוון זה מושג באמצעות המתח המובנה בין שלושת המבנים, כך הם שומרים זה על זה ומאפשרים דינמיקה והתפתחות. קיומם יחד מאפשר רבגוניות ותנועה, אך גם יציבות וחוסן. כמו גוף האדם, שזקוק למערכת השלד לשם יציבה ולמערכת שרירים לשם תנועה, כך גם הגותו של הרב קוק: המבנה הראשון מייצב אותו כהמשך ליהדות האורתודוכסית והפרטיקולארית, במבנה השני הוא נע כלפי הפילוסופיה הרציונלית והחשיבה המודרנית, ואילו המבנה השלישי מתעלה לרובדי המיסטיקה והנבואה.⁸⁶⁷ המתח המאזן בין שלושת מבני החשיבה מאפשר תנועה נרחבת מבלי חשש לפיזור והתפרקות. שלושת מבני החשיבה מהווים דפוסי חשיבה ברורים וקבועים שבאמצעותם הוא מגיב לתנועות הרוחניות והחברתיות הרוחשות סביבו, והמתח ביניהם מאפשר טווח רחב של תנועה והתפתחות.⁸⁶⁸

מבחינה מתודולוגית, מבנה משולש זה פשוט יחסית להבנה ולשימוש. מוצגים בו מקורות המחשבה השונים של הרב קוק מבלי להתיימר לסנתז אותם לכדי משנה אחידה וקוהרנטית. זהו יתרונו וזהו גם מקור חולשתו. ישנן גישות המנסות לעשות רדוקציה של הגות הראי"ה לכדי שדה מחשבתי בודד (פילוסופי או קבלי), חלקן באופן פשטני וחלקן תוך שימוש במודלים מתקדמים.⁸⁶⁹ הגישה המוצגת מבקשת להותיר את מגוון מקורותיו של הראי"ה בעינם ולהשתמש רק באותם

הנ"ל, הראיה וסמכות, עמ' 251-253 ושם הערה 310. עוד בנושא ההרמוניה במשנת הראי"ה ראו שרלו, תורת ארץ ישראל, עמ' 112 הערה 17.

864 את החלוקה המשולשת שערכתי ניתן לכוונת 'אמונה', 'פילוסופיה' או 'רציונליזם', ו'קבלה' אולם העדפתי שלא להעמיד מונחים אלו ככותרות, זאת משום היותם ספוגים במטענים פרשניים שונים ומגוונים ומכאן שהעמדתם ככותרות בהכרח הייתה לוקה בחסור דיוק. חלוקה שונה של משנת הרב לרבדים נעשתה במחקרו של יונה בן ששון. בן ששון מחלק בין 'עקרונות', 'דעות' ו'עמדות' ('עקרונות – השייכים לעצמה של שיטת ההגות של הראי"ה... דעות – מאמרי הסברה והבעת רעיונות... עוסקים בשאלות הדור... עמדות – קביעת עמדות מוגדרות לקיום בהווה, בצורת פסיקה הלכה למעשה... בן ששון, משנות ההגות, עמ' 403-418). חלוקתו אינה זהה לחלוקה שלי, אך בין שתי ההצעות יש התאמה רבה. סיכומי כי "העקרונות מעוגנים בהגות של מסתורין; הדעות מכוונות על ידי פתיחות למציאות ולקיומה הערכי; ואילו העמדות נקבעות מתוך מחויבות להלכה..." (בן ששון, משנות ההגות, עמ' 409) מתאימה לחלוקה שערכתי בין הרובד השלישי המעוגן בקבלה, הרובד השני הפתוח לפילוסופיה והרובד הראשון שבו מודגשת המחויבות להלכה.

865 ראו גארב, דרכים, עמ' 122; הנ"ל, נבואה; שורץ, קדוש, עמ' 129-142. בהקשר להיבט האנטינומי המיוחס לראי"ה אני מוצא לנכון להזכיר את ההערה של רבקה ש"ץ אודות הנטיית האנטינומיות שבתיקוני זוהר. לדבריה, זו אינה ספרות אנטינומיסטית אלא 'ספרות אנטי פשטנית', היוצאת נגד הפשט בתורת יעד אחרון של הבנת המסורת ('ש"ץ, הקבלה, עמ' 450). דומני כי הערה זו עשויה להיות תקפה גם בנוגע לביטויים שונים פרי עטו של הראי"ה. הערה זו מהווה המשך להערה 706 שבעמ' 78.

866 בנימין איש שלום, מודרן-אורתודוכס, עמ' 69-71.

867 שורץ, ארץ הממשות, עמ' 221-222, מציין גם הוא מודל של שלושה רבדים ביחסה של ההגות הציונית דתית לצינות ולמשיחיות. מעניין להשוות בין שני המודלים הללו. כאן אציין כי מעבר להגדרת שלושת המבנים ההבדל המרכזי בין המודלים הוא שאני מתמקד בהגותו של הראי"ה ואילו שורץ מנסה לשרטט קווים כללים יותר בהגות הציונית דתית.

868 מתחים אלה אינם בהכרח דיאלקטיקה או קרע פנימי כפי שטוען רוזנק, ההלכה הנבואית, עמ' 426 וכפי שטוענת פרידמן, זכות הציבור, עמ' 77. דוגמה בת זמננו להוגה ששילב בתוכו בסיס אולטרה-אורתודוכסי יחד עם תעופת מחשבה ליברלית היונקת ממקורות קבליים הוא הרב שג"ר. תיאור יפה של המתח שבדמותו מוסר הרב יאיר דרייפוס: 'הרב שג"ר נע כל חייו... בין שני אגפים שהיו בדמותו: היה בו את האגף של החירות, האגף האנרכיסטי שמפורר את כל המוכר והידוע לטובת בניית מחשבות חדשות. אבל היה בו גם את האגף של הדביקות במסורת, של יראת השמים הפשוטה, של הישיבתיות הישנה' (דרייפוס, נגיעות, עמ' 122-123). תנועה זו מאפיינת, לדעתי, גם את הרב קוק.

869 על הדרכים השונות להתמודדות עם סתירה בתוך טקסט ראו: וולפסון, המחשבה היהודית, עמ' 76-78; אלקיים, המבנה, עמ' 301 הערה 66א. וולפסון הציג מספר אפשרויות להתמודד עם סתירה: א. 'דרך הפריודיזאציה' – הפרדה בין שכבות כרונולוגיות. ב. 'דרך הבחירה והדחייה' – רק קבוצה אחת של כתבים מציינת את ה'שיטה האמיתית'. ג. 'דרך ההרמוניזציה' – ניסיון לשלב בין הכתבים השונים באמצעות 'מבנה על'. אלקיים העיר כי אפשרויות אלו הועלו זה מכבר על ידי הרמב"ם בהקדמתו למורה נבוכים. לדעתי הבחירה באחת מהאפשרויות הללו הכרחית כאשר מדובר על הגות שנכתבה מראש או שהתיימרה להציג דרך קוהרנטית. הגותו של הרב קוק שנכתבה בחלקה הגדול באופן השראתי אינה בהכרח נכנסת לסד זה. על אף רצונו של הרב קוק למצוא בתוך דבריו שיטתיות אין זה אלא ניסיון שבדיעבד ולא שיטתיות שהתקיימה בדעתו מלכתחילה.

המבנים המחשבתיים שהיו זמינים בפניו.⁸⁷⁰ הצעה זו מסתפקת בחשיפת המבנים ובהצגת האופן שבו הרב קוק שילב ביניהם. יש בה פשטנות חסכונית שאינה מוותרת על ראייה רחבה ועמוקה.⁸⁷¹

נספח 1 – מקומו של ה'מודל' בחקר משנת הראי"ה

העיסוק במבנה החשיבה של הרב קוק מביא לשאלת מקומם ותפקידם של מודלים הגותיים ורוחניים באופן כללי. דב שוורץ עומד על כך שמודלים הגותיים הנם חשובים לצורכי מחקר, אך למעשה הם אינם משקפים את מורכבותו של הנושא הנדון.⁸⁷² יחד עם זאת אי אפשר להימנע מהם, וכפי שטוען משה אידל: בלי תיאוריה של מודלים, אשר יש בכוחה להשליט סדר בריבוי המוטיבים, הרעיונות והתפיסות, לא יתאפשר אלא להרבות ציטוטים בלבד.⁸⁷³ נמצא כי מצד אחד, יש להיזהר משימוש במודל, שהרי, וכאן אצטט את מילותיו של אבינועם רוזנק: 'הדגם לעולם אינו מצליח להכיל את התופעה הנחקרת "כשלעצמה"; וצמצום ההבנה של מושא המחקר למבט הצר שמספק הדגם הוא תמיד עיוות של השדה המחקרי'.⁸⁷⁴ ומצד שני, אסור להימנע מלהשתמש בו. אם כן, לאחר הצעת המודל יש לזכור כי זו אינה אלא כלי סיוע המאפשר לעמוד על המגמה הכללית, ושמתרתה להפרות את הדיון המחקרי. התבנית עוזרת להבין את התופעה, אך היא אינה תואמת למציאות עצמה.⁸⁷⁵ במילים אחרות: על מנת ללמוד יש צורך לבנות מודלים ולהסתייע בתבניות, על מנת להבין יש צורך להשתחרר מהם.⁸⁷⁶

מן התיאוריה הכללית להגותו רבת פנים של הרב קוק. נדמה שכל ניסיון לארגן אותה לפי דגם זה או אחר לעולם לא ילכוד את כלל משנתו העשירה.⁸⁷⁷ המודל שאותו הצגתי אינו יוצא מכלל זה. חשיפת המבנים השונים המצויים בהגותו של הראי"ה אינה אלא מודל נוסף, סובייקטיבי בהכרח, המאפשר מבט סינופטי על הגות רבת פנים ומגוונת. החשוב בעיניי הוא להראות שיש הפרדה בין המבנים החשיבתיים השונים, וכי לכל אחד מהם אופי וביטוי משלו. צודקים החוקרים הרואים במשנתו את הקו הרציונלי וצודקים אלו המעלים את הצד הקבלי, צודקים אלו הרואים בו שמרן וצודקים אלו החושפים את מוכנותו להיפתח לאתגרי המודרנה. צודקים אלו המנתחים באופן אנליטי את כתביו וצודקים אלו המבקשים בהם את היסנתזה. כל אלו קיימים במשנתו, ובקשתי היא להביט בנוף כתיבתו באופן סינופטי, ולשרטט את קווי הזרימה הקיימים בה.⁸⁷⁸ הרב קוק הרבה להתבטא באופן סינופטי, תוך שהוא מטשטש את הקווים המפרידים בין מקורותיו. מכאן שלאחר

870 ביקורת כלפי שימוש במודלים של 'מבני על' שאינם קיימים במשנתו המקורית של הרב קוק מפנה אבינועם רוזנק כלפי הדיון במשנתו ההלכתית של הרב (רוזנק, ההלכה הנבואית, עמ' 25). לטעמי, כוחה של ביקורת זו יפה גם כלפי הדיון הכולל במשנתו. עדי צמח עונה על השאלה כיצד ניתן לבחור בין מספר תיאוריות ממדעיות במילים הבאות: 'הקריטריונים העליונים ביותר להכרעה בין תיאוריות מתחרות הם, בעיקר, קריטריונים אסתטיים. על תיאוריה להיות פשוטה, אלגנטית, ומובילה לעושר של תוצאות רציונליות מתוך מינימום של הנחות המקובלות כאקסיומות' (צמח, מבוא, עמ' 102). בהקשר לפרשנות ספרותית הוא מוסיף כי פרשנות נבחנת 'לא רק על פי דרגת הסבירות שלה, כמקובל לגבי כל תיאוריה, אלא גם במידת העשרה את היצירה המפורשת. הקריטריון המכריע בין תיאוריות סבירות שונות בפרשנות הספרות הוא, בדרך כלל, דרגת העניין והערך האסתטי שמשווה הפירוש הנידון ליצירה המפורשת' (שם). ובמקום אחר הוא כותב: 'כל תיאוריה שהיא... שואפת למאקסימום של אחדות, שלמות, חסכוניות, פשטות, ועם זה למאקסימום של עמקות וכוללות (צמח, פירוש, עמ' 133). לגבי הפרשנות האנכרוניסטית ראו צמח, שם, עמ' 133-135. על תפקידה של ההרמנויטיקה במשנת הרב קוק ראו רוזנק, ההלכה הנבואית, עמ' 36-38.

872 שוורץ, חוג הרשב"א, עמ' 180; הנ"ל, חקר המודלים, עמ' 154-156; הנ"ל, הרעיון המשיחי, עמ' 13.

873 אידל, חסידות, עמ' 33 הערה 58. טענה זו באופן מפורט יותר טוען גלעד, תורת-שפינוזה, עמ' 15-16.

874 רוזנק, ההלכה, עמ' 47.

875 רוס, מיתוס, עמ' 247, וראו אנטונובסקי, המודל, עמ' 170 שכתב: 'תיאוריות, מבנים מושגיים, השערות ורעיונות אינם אמיתות קרושות. יש להתייחס לכל אלה כאל חומרים מפרים, היוריסטיקות, נקודות מוצא'.

876 בהיבט מעט שונה, שנכתב בהקשר של מדעי הטבע ניסח זאת אלפרד ויטהד: 'The aim of science is to seek the simplest explanation of complex facts. We are apt to fall into the error of thinking that the facts are simple because simplicity is the goal of our quest. The guiding motto in the life of every natural philosopher should be, Seek simplicity and distrust it.' (ויטהד, הקונספט, עמ' 163). עוד על הבעייתיות ביצירת דגמים מחשבתיים ועל הצורך להשתחרר מהם ראו ברק, חוג הראי"ה, עמ' 265; הנ"ל, ההשפעה המעצבת, עמ' 399; רוזנק, ההלכה הנבואית, עמ' 41-40. ראו רוזנק, אינדיבידואליזם, עמ' 89.

877 ראוי להזכיר כאן את מודל ה'מפה' שהציע עמיהוד גלעד: 'דימוי מוצלח לשיטה פילוסופית, שאיננה נכשלת בסגירות והיא פתוחה כלפי העובדות וכלפי שיטות אחרות גם יחד, הוא דימוי התרשים הגיאוגרפי או המפה. ובאמת מה המפה אמורה להצטרף למפות נוספות של כדור-הארץ כולו, כך מוטל על שיטה פילוסופית לחתור לראייה כוללת, לסינופסיס; מה כל מפה היא סלקטיבית ואיננה יכולה לשקף את כל שקיים במציאות, שאותה היא מתארת – כך גם שיטה פילוסופית היא פרספקטיבית ואין בה כדי למצות את שבקשה למצות, והיא מוותרת מקום לשיטות רבות אחרות, העשויות להתייחס אחרת לאותם נתונים עצמם; מה המפה

בניית המודל המנתח עלינו גם להשתחרר ממנו, רק כך נוכל להבין את הגותו לעומקה. אי לכך, לאחר שהוצגה הקונסטרוקציה הכללית המרכיבה את משנת הראייה הגיע שלב הערעור. האם בנה הרב קוק את משנתו באופן מתוכנן? הרב יהושע הוטנר תיאר כיצד הועלו דברי הראייה על הכתב: הם 'נכתבו כמשא-חזון יום-יום, מסות קטנות, הברקות נשמה ומוח, וידויים אישיים לזהים, שכאילו אין ביניהם כל קשר. כתבים אלו מהווים בעצם את נשמת יצירתו הספרותית'.⁸⁷⁹ כך כתב לאחרונה גם עוז בלומן: 'הרב היה מסור לעולמותיו הפנימיים, חש בהם את הזעזועים והתנועות, והעלה על הכתב את רשמיו החזקים'.⁸⁸⁰ בסופו של דבר אי אפשר להתעלם מהעובדה שהוא לא כתב באופן שיטתי: לא בשיטתיות פילוסופית ולא במבנה קבלי מסודר. תלמידו, הרב נריה, הוסיף כי 'הוא כתב מתוך עומס רוחני רב. זרמי עיונו שטפו כנחר שוטף, וים מחשבתו גאה. כתיבתו הייתה התפרקות מה ממטענו המתגבר והולך, העובר על גדות נפשו. לפיכך אין מוקדם ומאוחר בתורתו ואין סדר במשנתו'.⁸⁸¹ ויותר מהם הוא העיד על עצמו:

נשמתי רחבה, גדולה ואדירה... בלא מעצור אני צריך לחשוב, בלא מעצור להציק על הגליון את כל הגות לבכי. איני מקפיד איך יעלו הדברים, בדרך נסתרת או נגלה – הכל אחד; סוף-כל-סוף האור יתנוצץ.⁸⁸²

הגיונותי הנם מני-ים רחבים, בשפה פרזית להביעם כל-אוכלה, שלא בטובתי הנני מוכרח להיות משורר.⁸⁸³

יצירתי זורמת כמעניני מים, מכה גלים היא, תוססת תמיד... כך הוא הטבע של הנשמה, שתהיה שוטפת כנחל.⁸⁸⁴

הגות זו מהווה קודם כל גילוי נשמתי; ים, מעינות, גלים ותסיסה, אך מיד הוא מבקש להתבונן בגילויים אלו, לסדרם ולבררם:

ברוח מתגלים תוכנים עליונים בגילוי הפתעי, בלא סדר סיסטמתי, ובלא התגלות סבתית, ואחר כך באה התבונה ומבררת, מסדרת את ענפי הידיעות למיניהם, חוקרת את הדברים בקישורי סבותיהם. וחכם עדיף מנביא, חותמת היא החכמה את הנבואה [ג', שכח]

הגילויים הפנימיים אינם נושאים אופי סיסטמתי-רציונלי אלא אופי נבואי, אך לנבואה יש להצמיד את החכמה: בירור שיטתי ואנליזה רציונלית. הגילויים מגיעים ממקור נשמתו הרחבה, גדולה ואדירה, כפי שהוא התבטא ביחס לעצמו,⁸⁸⁵ אך אלו עוברים גם תהליך של בירור והבחנה. בסופו של דבר מתקבל תוצר המכיל בתוכו עולמות שונים: אסוציאטיביים ודיסקורסיביים. גם הרב קוק עצמו לא תמיד הצליח להציג את תהליך החשיבה באופן רפלקטיבי: כאשר הוא נשאל מהיכן לקוחים רעיונותיו הוא כתב שאלו דברים מסועפים וצריכים 'לבאורים גדולים ורחבים מאוד',⁸⁸⁶ קשה היה לו 'לבאר את עומק המחשבה בשפה ברורה. ובפרט שאחר כל הבאורים, עקרון של דברים הנם עומדים למעלה מההכרה, ונסמכים למעין השירה והאמונה העליונה...'.⁸⁸⁷ אם כן, ניתן וראוי לבחון את משנתו בעין השכל ובאופן רציונלי, אך יש לזכור כי בסופו של דבר זו יותר פרי ההתגלות מאשר תוצר חשיבה אנליטי.⁸⁸⁸ זוהי יותר שירה מאשר פרוזה, ומשורר, כפי שכבר כתבו אפלטון

איננה צילום של המציאות אלא יצוגה על-ידי סמלים וסימנים – כך גם שיטה פילוסופית איננה אלא שיקוף הממשות והבנתה על-פי עקרונות השיטה ומושגיה'. (גלעד, תורת-שפינוזה, עמ' 24-25, וראו הערה 16 שם).

879 הוטנר, הראייה, עמ' קטו.

880 בלומן, הרוח החיה, עמ' 732.

881 נריה, רבינו, עמ' 5. הרב הנזיר התבטא כי 'דברי הרב נאמרו וכנכתבו ברוח הקודש, בחזון' (כהן, נזיר אחיו, עמ' רצט).

882 חדריו, עמ' נ (מהדורת תשס"ח).

883 שם, עמ' סג.

884 שם, עמ' סג-סד. למקורות נוספים ראו שמונה קבצים, ר' צז.

885 וכך הביא גם הנזיר את עדותו של הרב ש'היה אומר: בחזון נכתבו הדברים' (כהן, נזיר אחיו, עמ' רצט).

886 אנרות ד', אגרת א'עו, עמ' פז.

887 שם.

888 בהקשר זה כתב הראייה: 'ההשגות היותר רוממות ועליונות, שתכונת האמונה בנויות עליהן, הנן הרבה יותר נעלות ונשגבות מכל תפיסת שכלנו. אשר על כך ההשתדלות של תפיסת השכל בעניני אמונה אינה תמיד רצויה, ופעמים הרבה ממעטת היא את דמות דיוקנה הקדושה של האמונה האמתית... מ"מ, לא למותר היא ההשתדלות של ההתאמה של כל מה שהוא קבוע באוצר האמונה עם ציורי השכל...'. פנקסי, חלק ג', עמ' שכח.

וגיתה, יוצר מתוך מוזה.⁸⁸⁹ הראי"ה ביקש לבטא את קול הדממה של נשמתו ההומה, קול שטרם נתגלם במילים.⁸⁹⁰ כתביו ומכתמיו הם ביטויי הברקה שהמודעות מנסה להריק אל כלי הקיבול הפרוזאי, אך הסידור השיטתי לעולם אינו לוכד את החוויה הראשונית.⁸⁹¹ זו יצירה של מי שניסה לקלוט ולהכיל שטף של השראה שבקע בו. אם כן, על מנת להבין כראוי את משנתו יש לזהות באופן קפדני את הגוונים והמקורות שמהם היא טוויה, אך לאחר מכן יש לצעוד לאחור ולהתבסס מכוליותה, ויש שיאמרו: אף לטבול במימיה.

נספח 2 – דוגמאות יישומיות למודל המבנים

הכנת המבנים השונים והפערים ביניהם עשויה להנהיר סוגיות שונות במחשבת הראי"ה; אדגים זאת באמצעות שתיים מהן: הראשונה – משנתו ההלכתית, והשנייה – היחס בין אמת מדעית לאמת דתית.

רבות דנו החוקרים כיצד להבין את הפער בין משנתו ההגותית, הפיזית והנועזת של הרב קוק, לפסקיו ההלכתיים, החמורים והפורמאליים.⁸⁹² בעיקרון ניתן לשרטט שלוש גישות ביחס לשאלה זו: האחת טוענת לשלמות והרמוניה בין משנתו ההגותית למשנתו ההלכתית,⁸⁹³ האחרת מצביעה על מתח ודיס-הרמוניה ביניהן⁸⁹⁴ ואילו השלישית נוקטת בהפרדה, ולמעשה טוענת לחוסר רלוונטיות של התחום האחד כלפי האחר.⁸⁹⁵ כיום, כך נראה, חוקרי משנתו של הרב קוק צריכים לשאול לא רק איזו מהגישות הללו הנכונה, שאלה שספק אם ניתן להשיב עליה באופן חד משמעי, אלא גם כיצד מתפתחת מחלוקת כה קוטבית בנושא שלכאורה הנו ברור וקל לפענוח. מה יש במשנתו של הרב קוק שמוליך אפשרויות הבנה כה שונות, ואף קוטביות?⁸⁹⁶

כדי להשיב על כך אבקש להיעזר בתובנה של ליאו שטראוס. שטראוס מבחין בתפקיד השונה שממלאה הפילוסופיה ביהדות ובאסלם, לעומת התפקיד שאותה היא ממלאה בנצרות.⁸⁹⁷ בנצרות, הדוקטרינה המקודשת, זו שניתנה בהתגלות, תיאולוגית במהותה, ובהתאם לכך יש לה מכנה משותף עם הפילוסופיה. זו הסיבה שהחשיבה הפילוסופית ממלאת בנצרות מקום כה חשוב. ביהדות ובאסלם הדוקטרינה המקודשת היא החוק האלוהי והפרשנות המשפטית שניתנה לו. לפיכך תפקיד הפילוסופיה הנו משני במחשבתן.⁸⁹⁸ הצעתי לראות רבדים שונים בהגותו של הרב קוק עומדת ברוחה של אבחנה זו. גם אם

889 אפלטון, כתבים, כרך א', עמ' 78; גיתה, שיחות גתה, עמ' 130. וכפי שכותב עליו צבי קפלן שסימן של משורר אמת הוא כאשר השירה שלו אינה באה מתוך החלטה או מחשבה תחילה אלא דווקא מתוך הכרח מתפרץ שאינו נותן לו מנוח (קפלן, הרב קוק כמשורר, עמ' לו). עוד על היבט זה בכתיבתו של הרב קוק ראו שרלו, צדיק, עמ' 282-284.

890 שמונה קבצים, ח' ד, וראו שרלו, שם, עמ' 275-280.

891 על מצבי השראה ויצירה אצל הרב קוק ראו שרלו, צדיק, פרק חמישי.

892 לסקירת הדעות העיקריות בנושא ראו רוזנק, פסיקתו של הרב, עמ' 592-595. למעשה רוזנק הקדיש לכך ספר שלם בו הוא עומד בהרחבה על הפער בין נבואה והלכה במשנת הראי"ה, שם הוא מציג את הבעיה במלואה, ראו רוזנק, ההלכה הנבואית, עמ' 33-14. להפניה ממוקדת לספרות המחקרית העוסקת בנושא זה ראו רוזנק, תורת ארץ ישראל, עמ' 30 הערה 23; שרלו, תורת ארץ ישראל, עמ' 72-73 הערה 5, 95-96.

893 בין המצדדים בגישה זו מונה רוזנק, שם, עמ' 14-17, את הרב משה צבי נריה, הרב ישעיהו הדרי, והרב נריה גוטל. אליהם אפשר לצרף את מ"צ נהוראי ודויד ש"ץ (ראו ש"ץ, הרב קוק, עמ' 100-103). כמו כן טוען לאחרונה הרב יואל בן-נון כי 'אין שום חיץ, ולא פער, אצל הראי"ה בין תפיסת עולמו הרוחנית ובין פסיקתו ההלכתית' (בן-נון, השראה וסמכות, עמ' 296).

894 בין המצדדים בגישה זו מונה רוזנק, שם, עמ' 19-24, את אביעזר רביצקי, יוסי אבנרי, נחום אריאלי, אהוד לוז, אליעזר שביד ובנימין איש שלום. אליהם ניתן להוסיף את יהונתן גארב שהרחיב בנושא נטייתו האנטי-נומית של הראי"ה (גארב, יחידי הסגולות, עמ' 157-173), אך כשהוא נדרש לנושא כתביו ההלכתיים הוא מסתפק באמירה לקונית כי 'הראי"ה ביכר בסופו של דבר עמדות הלכתיות שמרניות יחסית, במיוחד בשנות העשרים והשלושים, כאשר כיהן כרב ראשי של ארץ ישראל. הייתה בכך נסיגה מסוימת מהחזון של העשור הקודם' (שם, עמ' 162).

895 בין המצדדים בגישה זו מונה רוזנק, שם, עמ' 18, את צבי ירון ויוסף בן שלמה. בכיוון זה נוקט גם אליעזר מלכאל וכותב: 'השיקול האידיאלי הרחב הוא טרנסצנדנטי לאופן הדיון ההלכתי, 'אופיו של הדיון ההלכתי ב"משפט כהן" רחוק כרחוק מוחזק ממערב מהפואטיקה של "אורות הקודש"' (מלכאל, אידיאולוגיה והלכה, עמ' 209, 211). פרידמן מציג גישה נוספת המאירה את הצדדים המטה-הלכתיים בפסיקתו של הרב קוק ורואה בהם מעצבים את פסיקתו ההלכתית, אך מבלי ליחס להם הגמוניה מוחלטת (פרידמן, זכות הציבור, עמ' 77-83). בגישה דומה נוקטת גם סמדר שרלו וכותבת: 'באופן תאורטי סבר הרב קוק שיש מקום לנבואה בהלכה. בעניין המימוש, אין בידינו עדויות ישירות, כגון מטבע לשון בנוסח "הראוני מן השמים" בתוך תשובותיו בהלכה... עיקר פסיקתו של הרב קוק מעוגנת בדרכי פסיקה מקובלות ובמשא ומתן הלכתי...' (שרלו, צדיק, עמ' 214). לגישות פסיכולוגיות או סוציולוגיות-היסטוריות ראו רוזנק, הגיונות, עמ' 307-309.

896 תמיהה זהה ניתן להציג גם כלפי השאלה שנדונה לעיל הנוגעת לדיסציפלינה הכוללת אליה יש לשייך את משנתו של הרב קוק.

897 שטראוס, רדיפה, עמ' 152.

898 על תפיסה זו בהקשר החסידי עומדת גם קויפמן, בכל דרכיך, עמ' 14. קויפמן קובעת כי 'ביסוד האמונה היהודית מצויה החובה הדתית המעשית', (היהדות) זוהי תפיסת עולם המעניקה קדמיות מבחינה תיאולוגית למעשה הדתי, ולפיכך כל הוגה חסידי

הרב קוק יחלוק על הניסוח של שטראוס, ולא יסכים להעמיד את בסיסה של ההתגלות על החוק הפורמאלי (אלא על 'העניין האלהי', כפי שבא לידי ביטוי במשנתו של ריה"ל), הרי שלמעשה הוא מסכים כי בסיסה של היהדות נעוץ בתורה שבכתב ושבעל פה, היינו בחוק ובנוהג הדתי, מבלי שיש לפילוסופיה ולדעות הזרות כל נגיעה בו – זהו הרובד הראשון והבסיסי ביותר במשנתו. פסיקתו ההלכתית נובעת מרובד זה. מבחינה זו ישנה הרמוניה בין הגותו ופסיקתו. אלו שהתמקדו ברכדים השני והשלישי שבהגותו, וניסו לבחון מבעדם את פסיקתו ההלכתית, גילו פערים משמעותיים שאינם ניתנים ליישוב, מה שהביא את חלקם לטעון כי השוואה בין משנתו ההגותית של הראי"ה ופסקיו ההלכתיים כלל אינה רלוונטית. התזה שהוצגה בשער הנוכחי מאפשרת לראות את הסוגיה בפריזמה רחבה. מתוך התבוננות כוללת והפרדה בין המבנים השונים ניתן לראות כי ישנה התאמה מלאה בין פסקיו ההלכתיים לרובד הראשון במחשבתו, חוסר רלוונטיות ברובד השני, וחוסר התאמה ברובד השלישי.⁸⁹⁹ כך מתאפשרת הבנה מיטבית של היחס בין חשיבתו ההלכתית לחשיבתו ההגותית והקבלית. נמצא כי כל הגישות המחקריות בנוגע לסוגיה זו צודקות, אלא שכל אחת מהן צריכה להתייחס למבנה מחשבתו אחר בהגותו.

סוגיה נוספת שניתן להבהיר לפי המודל המוצע היא היחס בין אמת מדעית לאמת דתית. תמר רוס התייחסה פעמיים למגוון עמדותיו של הראי"ה בנושא, אשר נראות כסותרות זו את זו. במאמר אחד היא הציעה כיוונים שונים לפתרון היחס בין העמדות השונות, תוך שהיא מכנה את יחסו לסוגיה כ'אמביוולנטית' וחסרת עקביות.⁹⁰⁰ במאמר אחר היא כותבת כי נטייתו המסורתית של הרב קוק גרמה לו להכריע לכיוון השמרני.⁹⁰¹ דוד ש"ץ התייחס לפער בין הכרזותיו של הראי"ה על איחוד תורה ומדע, או איחוד תורה והישגי התרבות האנושית, ובין עשייתו המינורית בשטח זה.⁹⁰² בכל מקרה לטענת ש"ץ פתרונותיו של הרב קוק הנם שרירותיים ובלתי מחייבים.⁹⁰³ חוקרים נוספים הציעו פתרונות אחרים ואין זה המקום להרחיב בהם.⁹⁰⁴

את הצעתי בסוגיה אבקש לבחון דרך איגרת צ"א בה הציג הראי"ה את עמדתו הדתית ביחס לתורת האבולוציה.⁹⁰⁵ תורה מדעית זו על ענפיה השונים התפתחה במחצית השנייה של המאה ה-19 והעמידה רבים מן המאמינים במבוכה.⁹⁰⁶ ענפיה השונים קובעים הן את יצירת העולם לפני מיליארדי שנים והן את התפתחות המינים באופן הדרגתי. בכך היא סותרת את התפיסה המקראית-מסורתית לפיה העולם נברא לפני כששת אלפי שנים לערך, הבריאה ארכה ששה ימים, וכל אחד מהמינים נוצר בשלמותו. האיגרת הופנתה אל משה זיידל, וניתוח מפורט שלה ערך תמיר גרנות.⁹⁰⁷ אתבסס על עבודתו.

גרנות מונה באגרת זו שש התייחסויות שונות של הרב קוק לפתרון הקונפליקט. לצורך הדיון אקבל את החלוקה שלו:

1. המניין שאנו מונים על פי המסורת אינו לזמן קיום היקום, אלא לשנות עידן הציוויליזציה הנוכחי. ('שהיו כבר תקופות רבות קודם למנין תקופתנו').
2. יש בקבלה מסורות שונות על כך שהיו יצורים הדומים לאדם שקדמו לאדם הראשון. ('היו כמה מיני אנשים חוץ מאדם שנאמר בתורה').

מחויב קודם כל לעשייה הדתית בטרם הוא חושב על אפשר התיאולוגי. הבחנה זו מתאימה כמוכן גם לדמותו ולהגותו של הרב קוק.

⁸⁹⁹ בהקשר זה יש לציין את מחקרו של נהוראי, פסיקה, הנוגע לקשר בין פסיקתו ההלכתית של הראי"ה למודל ההתייחסות של ריה"ל והרמב"ן (וראו שם, עמ' 492). לתיאוריה נוספת על עיסוקו האינטנסיבי של הרב קוק בהלכה ראו גרבר, מהפכת הארה, עמ' 188-185.

⁹⁰⁰ רוס, הערך ההכרתי, עמ' 506-508.

⁹⁰¹ רוס, מדע, עמ' 184.

⁹⁰² ש"ץ, האינטגרציה, עמ' 529-531.

⁹⁰³ שם, עמ' 536.

⁹⁰⁴ ראו רוזנברג, תורה ומדע, עמ' 39-49. להפניות ראו רוס, הערך ההכרתי, עמ' 507 הערה 62.

⁹⁰⁵ אגרות א', אגרת צא, עמ' קה-קז.

⁹⁰⁶ ראו ברגר, משנתו ההתפתחותית, עמ' 60-62, 70.

⁹⁰⁷ גרנות, תורה ומדע.

3. התורה מלמדת מוסר ולא מוסרת אינפורמציה מדעית. ('באמת אין אנו נזקקים לכל זה... שאנו מונים כפי הפשטות של פסוקי תורה, שנוגע לנו הרבה יותר מכל הידיעות הקדומות, שאין להן עמנו ערך מרובה... והעיקר היא הידיעה העולה מכל הענין לדעת ד', וחיי המוסר האמיתי...').
4. תיאורי התורה אינם אינפורמטיביים, הם דימויים של מציאות – מיתוסים הנמסרים לפי יכולת האדם לקבל אותם. ('והקב"ה נתן במשקל אפילו הרוח שחל על הנביאים, הוא צמצם שדוקא כשיכנסו הדברים הגדולים שבאלה הענינים באלה הציורים ויכלו בנ"א לשאוב מהם [...] את כל היותר מועיל ונשגב להם').
5. התיאוריות המדעיות אינן אלא היפותזות, ועמדות שנחשבו בעבר למדעיות הוכחו בהמשך כמוטעות. ('עכ"פ אין שום סתירה לשום דבר מן התורה מכל דעה מחקרית שבעולם כלל, אלא שאין אנחנו צריכים לקבל השערות לודאיות, אפילו יהיו מוסכמות הרבה, כי הן כציץ נובל, שעוד מעט יתפתחו יותר כלי הדרישה, ותהינה כל ההשערות החדשות ללעג ולקלס, וכל החכמות הנעלות שבימינו לקטנות המוח, ודבר אלקינו יקום לעולם...').
6. התורה מקצרת בתיאוריה, אולם למעשה גם היא מתכוונת לבריאה שנוצרה בתהליכים ארוכים ואיטיים. ('יסוד הכל הוא מה שאנו מלמדים בעולם, שהכל פועל ד', והאמצעיים, רבים או מועטים, לרובי רבבות, הם הכל מעשי ד'... ולפעמים אנו אומרים בדרך דילוג "ויצר ד'", "ויעש ד'"... מפני שהוא דרך ידוע, וגם איננו עיקרי').

שלל התשובות הללו נראות כאוסף אקלקטי של גישות סותרות: מצד אחד מוצגת גישה המבקשת להפריד בין התורה למדע ולהעמידן על מישורים שונים (תשובות 3, 4), ומצד שני גישה הרואה אותן כעומדות על אותו מישור ומבקשת לשלב ביניהן (תשובות 1, 2, 6).⁹⁰⁸ מחד מוצגת תפיסה שהמדע חושף ידע מדויק ומהימן מזה של התורה (תשובה 3, 4), ומאידך הנחה שהמדע אינו אלא 'ציץ נובל' שאין לייחס לו חשיבות (תשובה 5), ולצד עמדה נוספת ולפיה התורה והמדע מתכוונים לאותו דבר עצמו (תשובה 2, 6). כיצד ניתן להבין תשובה זו, שדומה כי אין יפה ממנה לשקף את הפרובלמטיות שבמשנתו?

המודל שהצעתי יכול להבהיר את העניין. ראשית יש להבחין כי הרב קוק בשום שלב לא שלל את העמדה המדעית באופן קטגורי. זהו בדיוק הקו המפריד בינו ובין האורתודוקסיה השמרנית שכלל לא התייחסה לרוחות הזמן. הם נקטו בגישה של הימנעות ואילו הוא נקט בגישה מגיבה. יחד עם זאת מבחינה עקרונית הוא חלק עם תכלית משותפת והיא ביצור העמדה המסורתית. לאור זאת אפשר להבין את שתי תשובותיו הראשונות, שלמעשה מקיימות זו לצד זו את התפיסה הדתית ואת התפיסה המדעית, אך בלא שום מגע ביניהן. היהדות והמדע הם תחומים נפרדים ואמתיים שאינם משליכים זה על זה ואינם מנהירים זה את זה. כאן התבצר הרב קוק בעמדה דתית-תורנית בלא לתת לעמדה המדעית השפעה כלשהי.

התשובות השלישית והרביעית מביעות עמדה שונה. כאן העמדה המדעית לא רק נתפסת כנכונה אלא היא מקרינה גם על התפיסה הדתית. לפיהן, התורה איננה נתפסת עוד ככזו המשקפת מציאות אובייקטיבית, היא מביעה רק עמדה מוסרית (תשובה שלישית), ומסתבר אפילו שהידע האינפורמטיבי שחשף המדע כלל לא היה לנביאים (תשובה רביעית). תשובות אלו משקפות את מבנה המחשבה השני של הרב קוק בו הוא מזהה את העמדה המדעית כבעלת ערך. הוא אפילו מוכן להסיג את האמת הדתית בעד האמת המדעית, ולתת לה את הבכורה מבחינה אובייקטיבית-אינפורמטיבית, כל עוד הדבר אינו פוגע בבסיס האמונה (השייך לרובד הראשוני של מחשבתו). אלא שקבלה זו, כפי שמשקף בתשובה 5, היא זמנית בלבד. יש לשים לב לשלב שבו הוא דוחה את העמדה המדעית. רק לאחר שהוא הראה כי 'אין שום סתירה' בין העמדה הדתית לעמדה המדעית וכי שתיהן יכולות לעמוד זו בצד זו, הוא מבהיר כי זו האחרונה אינה ודאית וצפויה להשתנות, ואז כאשר היא תשתנה לא יהיה כל צורך להחזיק בה עוד. כלומר, בסופו של דבר, אין לנו אלא דעת התורה שהיא זו שתקום לעולם. שוב חזר הרב קוק לרובד החשיבה הראשון.

התשובה האחרונה שייכת לרובד המחשבה השלישי של הרב קוק. כאן הופכת התפיסה המדעית לחלק אינטגרלי מהתפיסה הדתית. כאילו המקרא עצמו מתכוון לתהליך האבולוציוני ('יסוד הכל', כולל התהליך האבולוציוני הנמשך

⁹⁰⁸ גרנות, שם, עמ' 415-417. לחלוקה של גרנות בין התשובות השונות איני יכול להסכים, משום שהניתוח שלי הוא שונה. גרנות גם מוסיף גישה שלישית אותה הוא מכנה 'הגישה השוללת' ולפיה הרב קוק שלל לחלוטין את העמדה המדעית, גם לכך איני מסכים כפי שאבהיר מיד.

מיליארי שנים, 'הוא מה שאנו מלמדים בעולם'. תשובה זו משקפת את הטמעתה של העמדה המדעית בתוך היהדות. בניגוד לשתי התשובות הקודמות, היא לא מצמצמת את התורה אלא מרחיבה אותה. התורה לא מתמקדת רק בעמדות מוסריות, היא מביעה גם אמת עובדתית, אלא שצריך להבין את שפתה המיוחדת. יוצא שהמדע עוזר לנו להבין את מה שמראש קיים בתורה. מעתה המקרא מתפרש לאור העמדה המדעית, והמדע הוא המעצב את ההבנה הראויה בתורה.

גרנות מנסה להראות כיצד כל התשובות הללו משתלבות זו עם זו, תוך שהוא מבחין בין רובד הפשט לרובד הפנימי. לדבריו, ברובד הפשט התורה והמדע מכוונים למישורים שונים: קרי, התורה אינה מכוונת לחשיפת האמת האובייקטיבית אלא ליצירת נורמה חברתית ומוסרית. ברובד הפנימי 'טמונים בתיאורי התורה הסברים עמוקים על התהוות העולם ועל משמעות הקיום האנושי וההיסטוריה...'⁹⁰⁹ בענייני לא הבנתי את מהות ההבדל אותו מנסה גרנות, שהרי בסופו של דבר בכל מקרה התורה אינה עוסקת בתיאור עובדתי, אלא בהערכה מוסרית ובהצבת נורמות חברתיות. אני מציע להבחין בין מקורות החשיבה עליהם נסמך הרב קוק. עד כה העדפתי את הכינוי 'מבני חשיבה' על פני הכינוי 'רבדי מחשבה', וזאת על מנת שלא ליצור הירארכיה מלאכותית בין מקורות החשיבה השונים. מעתה, לאור שרטוט הסכמה שיצר הרב קוק, ניתן לזהות את ההירארכיה שהוא יצר בין המבנים השונים. ברובד הבסיסי הוא ביקש להפריד בין עקרונות הדת למדע. בכך הוא ביקש לבסס את הדת ככזו שעומדת לעצמה. ברובד זה המדע אינו נשלל, אך גם אינו מוצג כבעל ערך עצמי. ברובד השני – הרציונלי המדע זוכה להערכה כאמתי, במידה מסוימת אף למעלה מן התורה, אך תוך הפרדה בין התחומים. כל זאת מתוך הסתייגות על פיה הערכה זו הינה זמנית בלבד, שהרי המדע הרציונלי בסופו של דבר אינו אלא השערה בת חלוף. ברובד השלישי תוצאות המדע מתקבלות כחלק אינטגרלי מן התורה, והתורה מתפרשת מחדש לאור ממצאי המדע.

גרנות עומד על עיקרון מהותי בגישת הרב קוק שלפיו אין להבחין בין חלקים שונים בהויה, והכל בסופו של דבר הוא אחדות אחת.⁹¹⁰ גרנות ממחיש זאת בקביעתו של הראי"ה בסוגיה שלנו ולפיה גם המדע הוא התגלות אלוהית בדיוק כמו התורה, ושניהם מתגלים לכל דור כפי כוח הבנתו וכפי מדרגתו המוסרית. האנושות בשלביה הבוסריים לא יכלה לקבל את התפיסה כי הארץ נעה וכי היא אינה במרכז היקום לכן תפיסה זו לא נתגלתה לה, לא מבחינה מדעית ולא מבחינה תורנית. מרגע שהאנושות התבגרה התפיסה הקוסמולוגית השתנתה בשני הפרספקטיבות יחדיו – התורנית והמדעית. אין לראות ביניהן כל סתירה, שתיהן מהוות מקור לידע ולמוסר גם יחד ושתיהן מהוות מודוס של התגלות.⁹¹¹ אני מזהה עיקרון זה עם רובד המחשבה הקבלי שלו. אם כן, תשובתו זו של הרב קוק מביאה לידי ביטוי את כל רבדי מחשבתו ומהווה דוגמה לכך שהוא עשה ככולם שימוש במקביל ובאופן בו זמני. המבנה ההירארכי קובע מהו הבסיס, מהו היעד ומה הדרך להגיע אליו: הנקודה הארכימדית היא הדת המסורתית: יראת ד' ושמירת מצוותיו, ואכן עם סיום התשובה שלו מפציר הרב קוק בזיידל הצעיר: 'וכשתלך בדרך זה הנני בטוח בע"ה (=בעזרת השם) שלא תכשל, ותעש חיל בישראל, את האלקים ירא ומצותיו שמור כי זה כל האדם...'⁹¹² היעד הוא תפיסה קבלית-מוניסטית, שרואה בדת ההתגלות ובחשיבה הרציונלית מודוסים שונים של אלוהות אחת. ובניהן, הדרך היא רציונלית: יש לכבד את הידע המדעי, ניתן לראות בו אפילו ערך, אך יחד עם זאת להכיר ביחסיותו ובזמניותו.

לסיכום: עמידה על מבני החשיבה השונים המרכיבים את מחשבתו של הרב קוק עשויה להבהיר סוגיות שונות במחשבתו שבהן עמדתו נראית כסובלת מאמביוולנטיות, שרירותיות ומסתירות פנימיות. מהעיסוק הספציפי באיגרת צ"א נמצאו למדים כי לא רק שהרב קוק עושה שימוש מקביל ובו זמני בשלושת מבני החשיבה השונים, אלא שהוא עורך אותם באופן הירארכי. בסך הכול שלושת מבני החשיבה יחד יוצרים מבנה שלם המאפשר דינמיות והתפתחות פנימית.

909 גרנות, שם, עמ' 418.
910 על עיקרון זה עמד כבר שביד, ראו לעיל המקור ממנו מצוטטת הערה 810.
911 גרנות, שם, עמ' 418-420.
912 אגרות, שם, עמ' קז.

שער שלישי – 'תיקונו' של שפינוזה

התקופה המודרנית הציבה אתגרים חסרי תקדים בפני התפיסה המסורתית והתאולוגיה שלה.⁹¹³ הראשון לעשות זאת באופן שיטתי ורהוט היה שפינוזה. לא לחינם רבים, וביניהם הרב קוק, זיהו אותו כמבשר התקופה. שפינוזה העמיד את עקרונות הדת בכלל, ואת ספרי הקודש בפרט, לביקורת התבונה, ובכך הוא שינה את אופן ההתייחסות למסורת ההתגלות. רבים התנגדו לדבריו וספרות ענפה יצאה כנגדו,⁹¹⁴ אולם אלו לא שינו את העובדה כי ממנו ואילך היחס העקרוני לדת ולכתבי הקודש לא נשאר עוד כשהיה. מצב שבו היו הדת וכתבי הקודש בגדר 'ודאי' והפילוסופיה בגדר 'ספק' התהפך, והדת החלה עומדת לביקורת התבונה.⁹¹⁵ גם מתנגדיו של שפינוזה נאלצו להילחם על עמדתם מתוך נקודת המבט הביקורתית שאותה הוא קבע. הרציונליזם האוניברסאלי הפך להנחת היסוד, והדת הפרטיקולארית עברה לעמדת התגוננות.

יוסף בן שלמה סקר חלק מההתייחסויות הרבות לשפינוזה, וכאשר הוא הגיע לדברי הרב קוק כתב: 'תגובתו על האתגר השפינוציסטי לדת בכלל, וליהדות בעיקר, היא המורכבת והמפליאה ביותר'.⁹¹⁶ אם לדון לפי הפסקה הבאה, פסקה שנתורה התומה בכתבי הרב קוק ורק לאחרונה התפרסמה במלואה, נראה שאכן כך:

השיטה השפינוזית עם סיגיה יחד, היא הפוכה לגמרי מאורן של ישראל. על כן הייתה יד ד' בהרגשה על הרבנים הצדיקים באמשרדם להרחיקו מישראל. היא חוללה את העת החדשה, עם כל רעותיה, ובכלל האנטישמיות, עד ששפינוזה וביסמרק הם דוגמת בלעם והמן. אם לא הורחק, היה מתערב עם כלל ישראל והיה מחבר חיבורים עקרים, והיו מתקבלים כערך מורה נבוכים, הכוזרי וכיוצא בזה. ובודאי עם זה היה מחבר איזה חידושים תורניים בהלכות או בהגדות כפי כשרונו, והיו גורמים להתקבלות דיעותיו באלהות, והיו חלילה גורמים לפוצץ את יסודם של שונאיהם של ישראל, אלא שהיו מתגלות התולדות בימים הבאים ובמסיבות רבות. אמנם מתוך שהיה עם כל זה מזרע ישראל, על כן יש בפנימיות שלו עיקר יסודי, שאחר צרוף מרובה הוא נכנס אל תוך המחנה. המתחיל לצרפו הרמב"ן, ולא גמר את תיקונו. אבל הבעש"ט צרפו בלא ידיעה את מי הוא מצרף, מפני שלא היה לו צורך למקורו, כי הוא שאב את הידיעה ממקורה הפנימי וצרפה. ועדיין לא נגמר העיבוד, והולך הוא ונגמר, וכשיגמר הענין לגמרי יהיה יוצא מכלל ארור ויבוא לכלל ברוך.⁹¹⁷

פסקה זו בולטת בגישתה האמביוולנטית: מצד אחד, שיטתו של שפינוזה הפוכה לגמרי מהיהדות, אך מצד שני, בקלות הוא היה יכול להשתלב בין גדולי חכמי ישראל; מצד שני, שיטתו חוללה את העת החדשה על כל מגרעותיה, ומאידך, אפשר לצרפו אל תוך המחנה; כרגע הוא ארור, אך סופו להיות ברוך (משחק מילים המבוסס על שמו הפרטי וכינוי הגנאי שהוצמד לו).⁹¹⁸ נראה שפסקה זו מהווה את 'הצהרת הכוונות' שלו ביחס ל'שיטה השפינוזית', הוא נוקט בגישה אמביוולנטית ומבקש בתהליך דיאלקטי להשיב אותו אל חיק היהדות. כפי שהצגתי בשער הראשון (ג.1). ניתן להגדיר בקשה זו במונח 'תיקון'.

913 לסקירה מתומצתת של אתגרים אלו ראו פונקנשטיין, תיאולוגיה, עמ' 3-4. לשאלה באיזה אופן הם עמדו לנגד עיניו של הרב קוק ראו איש שלום, חירות האדם, עמ' 295-297.

914 לסיכום כתבים אלו ראו בייל, שפינוזה, עמ' 213 הערה [P]. על גישתו של בייל לשפינוזה ראו ברגמן, השיחות הפילוסופיות, עמ' 71-72.

915 אגסי, תולדות הפילוסופיה, עמ' 62.

916 בן שלמה, האתגר, עמ' 143.

917 קבצים, עמ' קמו. פנקס "ראשון ליפו" פסקה קיז. פסקה זו הובאה בצורה מעט משובשת על ידי רבקה ש"ן-אופנהיימר, בסימפוזיון שדיוניו נדפסו בקובץ יובל אורות, ירושלים, תשמ"ה, עמ' 353-354.

918 דבריו של הרא"ה כי יש לצרף את שפינוזה ולמצוא את החיוב שבו חוזרים כהד על דברי רנ"ק שכתב: 'וכן אותן שהיו קרובים לנו ונתרחקו כמו בעלי הברית המחודשת, או דברי ברוך הפילוסוף והכתות שאחריו – חובה על חכמי לב וגדולים שבנו לדרשם ולהבינם בעיקרם ובשרשם, והכול בשביל שנגיע בכח הדרישה לרשמים ברויים ולבסוף לביורו הכרת עצמותינו ומהותינו, שהיא נפש ישראל הכללית...' (רנ"ק, מורה נבוכים הזמן, עמ' קסז). דבריו כי הרמב"ן הוא שהתחיל לצרפו מתכתבים עם דברי מאיר לטריס שיעץ לזה המתקיף את שפינוזה 'פנה לך, הקורא, אל הימין, אל כבוד אדונינו מאיר חשכנו הרמב"ן זצ"ל, וקרא בלבב טהור ורוח נכון בספרו היקר מועדי שחר בו הטיף לקח טוב על מציאות ה', כי שום שם משה איש האלהים חוק ומשפט גם לחקירות החכם שפינאצא... לטריס, ברוך די שפינאצא, עמ' 31-32. וראו עוד להלן הערה 923. אגב, גם בובר טען טענה דומה וכתב: 'מן הסתם לא ידע הבעל-שם-טוב כלום על שפינוזה; אף-על-פי-כן השיב לו את התשובה. באמתה של ההיסטוריה יכול שאדם יענה בלי ששמע; אין הוא מתכוון בדבריו להשיב, ואף-על-פי-כן תשובה בהם'. (בובר, שפינוזה, עמ' יא).

גם בכתביו הגלויים, במקומות שבהם הוא התייחס לשפינוזה, ניתן להבחין בגישה אמביוולנטית. בזוג המאמרים החותם את הקובץ 'אדר היקר' הזכיר הראי"ה את שפינוזה פעמיים: בתחילת המאמר 'דעת אלוהים', ובסוף המאמר 'עבודת אלוהים'. באזכור הראשון כתב הרב קוק כי שפינוזה התנכר לטבע היהדות שבקרבו – לכל הפחות לפי הבנת רוב העולם בו, שהיא תולדה מוכרחת מסגנונו.⁹¹⁹ משפט זה מכיל הסתייגות כפולה: הראשונה – רוב העולם הבין את שפינוזה כמי שהתנכר לטבע היהדות שבקרבו, משמע שיש אפשרות להבין את שפינוזה אחרת, היינו: כנאמן לטבע היהדות.⁹²⁰ השנייה – הדרך שבה נתפס שפינוזה הרי היא 'תולדה מוכרחת מסגנונו'. משמע שיש להפריד בין תוכן דבריו, שאינו מהווה בהכרח כפירה, לבין הסגנון הפסול. עוד כתב שם הראי"ה, כי לולא הוחרם שפינוזה, הרי ש'ספריו היו נחשבים כספרי חקירה אלהית נאמנים וראויים לבוא בקהל...'.⁹²¹ היינו, אם נדון את כתביו מצד עצמם ללא הרקע ההיסטורי, אין זה כה מובן מאליו לראות בהם כפירה. רק 'יד ד' הייתה על ראשי העדה האמשטרדמית אז להוציא מהכלל', והיא שהצילה את עם ישראל מטעות תיאולוגית הטמונה במשנתו. באזכור השני כתב הרב קוק, כי הכפירה השפינוזית הייתה 'סבה ראשית לכמה שיטות תיאוריות צוררות לישראל, לפי אותה הצורה השפלה שרוב העולם היה עלול להבינה ולהיות מושפע ממנה'.⁹²² שוב נמצא, כי לדעת הראי"ה יש לחלק בין הבנת רוב העולם את שפינוזה לבין הבנה אפשרית אחרת, ושוב חוזרת הטענה כי יש להפריד בין הצורה לבין התוכן.

נמצא כי גישתו של הראי"ה ביחס לשפינוזה, עוד בטרם נברר אותה בהרחבה, מאופיינת במורכבות. אכן, שפינוזה מייצג את מה שהפוך למסורת היהודית המקראית והפילוסופית (לא רק מצד ביקורת המקרא, אלא גם בגישתו הפנתאיסטית-מוניסטיטית⁹²³), אך אם מתייחסים לתוכן דבריו הרי שיש בהם אלמנטים נכונים. הרב קוק, כפי שהראיתי לעיל (שער ראשון, פרק ג'), הציב לעצמו כמודל את דמותו של ר' מאיר, התנא שלקח בשעתו את רימון תורתו של 'אחר' (אלישע בן אבויה), אכל את התוכן והשליך את הקליפה. בדומה לכך הוא התבטא כלפי משנתו של שפינוזה: 'בעמל רב, ונסיון כביר, הננו מוכשרים להוציא גם מהרמון הזה, המעובה בקליפתו, איזה תוך תמציתי, הראוי להתקיים אחרי מירוקו ליבוננו וצירופו'.⁹²⁴ המשימה שהוא לקח על עצמו היא למרק את שיטת שפינוזה, ללבן אותה ולצרפה לכלל תורת ישראל. נראה שהוא ידע שמישמה זו תהיה קשה ובלתי מובנת לחבריו הרבנים. בפנקסיו מתקופת יפו הוא כתב כי חבריו של ר' מאיר לא יכלו לעמוד על סוף דעתו, ולא הבינו כיצד הוא היה יכול ללמוד תורה מפיו של אחר, ומשום שלא יכלו לעמוד על מדתו הגבוהה הם כינו אותו בשם 'אחרים'.⁹²⁵ דומני שהוא מכוון לכך שגם חבריו שלו אינם יכולים לעמוד על דעתו, וכי בניסיונו ללמוד משפינוזה הוא מוצא את עצמו בלתי מובן וזר להם.⁹²⁶ אם כן, גישתו הרואה בשפינוזה דמות מורכבת שיש 'לתקנה' באמצעות מירוק, ליבון וצירוף, עמדתו המבחינה בתוך השיטה השפינוזית בין פנים וחוץ, הווה ועתיד, מעמידים אותה בלא ספק כאחת התגובות המורכבות והמפליאות ביותר. השער הנוכחי יוקדש לבחינת גישה זו. יוצגו בו אותם חלקים מתורתו של שפינוזה שאותם הוא ביכר לשמר, ואותם החלקים שמהם הוא ביקש להיפטר, כמו גם האופן שבו הוא ביקש לעצב מחדש את הפנתאיזם.

בקשתו של הרב קוק לתקן את שפינוזה, לצרפו ולהביאו לכלל ישראל, איננה יומרה ייחודית או מקורית. רבים לפניו כבר נקטו בדרך מורכבת. משה מנדלסון במכתבו ללסינג כתב: 'יש שיטה שפינוזית מצורפת ומזוככת, המסכמת מאד בכל העניינים הנוגעים ליסודי האמונה ודרכי המוסר, וביחוד עם עקרי הדת הישראלית, היא יכולה להתייחד ביחוד גמור, ושבעל השיטה הזו עם כל התפלספותו, היה יכול להישאר ישראלי גמור ככל משפטיו וחוקותיו, נאמן עם ה' ותורתו'.⁹²⁷ בנוסף אליו

919 אדר היקר, עמ' קלג.
920 אגב, זו טענה ששפינוזה עצמו טען כי הוא בשיטתו מסכים 'לכל העברים הקדמונים, במידה שמותר ללמוד ממסורותיהם, אף כי אלה סולפו בכמה דרכים' (אגרות, אגרת 73, עמ' 264).
921 שם, עמ' קלד.
922 שם, עמ' קנג.
923 שהרי זה מה שצירפו הבעל שם טוב ומנדלסון. מנדלסון, בספרו הראשון 'שיחות פילוסופיות' ובספרו 'מועדי שחר' פרקים י"ג-י"ד, ניסה לזקק מתוך רעיון הפנתאיזם את הגרעין הטהור (גוטמן, ירושלים למנדלסון, עמ' 194).
924 אדר היקר, עמ' קלד-קלה.
925 קבצים, פנקס "ראשון ליפו", פסקה לה' 1, עמ' צג.
926 ראו למשל אגרות ב', אגרות שמז, עמ' יא. אגרות ד', אגרות אמת, עמ' טט; שם, אגרות אעו, עמ' פז.
927 הובא אצל סוקולוב, ברוך שפינוזה, עמ' 392. על הגותו של מנדלסון כתגובה לשפינוזה ראו שביד, השפעת הרמב"ם, עמ' 606-602. לגבי יחסו לשפינוזה ראו גרץ, תולדות, עמ' 257-261. לגבי יחסו לפנתאיזם השפינוזי ראו: ברגמן, תולדות הפילוסופיה,

ניתן לציין את רנ"ק ובנו אברהם קרוכמל, שאת דבריהם הצגתי לעיל,⁹²⁸ וכן את אליעזר צווייפל שכתב בשנת 1870 מאמר מקיף על הקשר בין החסידות לבין שפינוזה,⁹²⁹ ובו הביע את דעתו ולפיה: 'גם דעתו (של שפינוזה) צריכה תיקון וצירוף וזיכוך, ושאר חרי הצירוף והזיכוך מותרת לבוא בקהל ולהתקבל ברצון מאת המאמינים'.⁹³⁰ הרב קוק, כפי שכבר הראיתי, הכיר ניסיונות אלו ופתרונו אינו שונה מהם באופן מהותי: גם הוא הציע תיקון, צירוף וזיכוך, וגם הוא, כמוהם, ביקש להכניס את שפינוזה חזרה אל תוך קהל המאמינים. הייחודיות שלו נובעת מהאופן המקיף והמפורט שבו הוא טיפל בבעיה, ומהפתרון המשולב שאותו הוא הציע: 'תיקון' שהוא בעת ובעונה אחת פילוסופי וקבלי. 'פילוסופי', במובן ההגותי-רעיוני כפולמוס דיסקורסיבי בין הוגים רציונליים, ו'קבלי', כטכניקה ספירטואלית שיונקת מהתפיסה הלוראנית.

השער הנוכחי יבקש לעקוב אחר התהליך הרעיוני שביצע הרב קוק, והוא מורכב מארבעה פרקים וסיכום. הפרק הראשון הנו פרק מבוא, ובמהלכו מוצג בקצרה הקונפליקט בין התפיסה התאיסטית הקלאסית לתפיסה הפנתאיסטית. במהלך הפרק מוגדרים מונחי היסוד הננקטים במחקר זה: 'פנתאיזם', 'מוניזם', 'אימננטיות', 'טרנסצנדנטיות' ועוד. מונחים מוכרים אלו לא תמיד ברורים מבחינה פילוסופית, ומכאן שהבהרתם עם ראשית הדיון הכרחית. בפרק השני מוצגת בכלליות גישתו הפנתאיסטית של הראי"ה. בנוסף מתבהר כיצד הוא החזיק בגישה מונותאיסטית לצד התפיסה הפנתאיסטית, תוך העדפת האחרונה על פני הראשונה. הפרק השלישי מציג את מגוון הביקורות שמותח הראי"ה על הפנתאיזם השפינוזי, ובפרק הרביעי מוצגת תפיסתו הפנתאיסטית ה'מתוקנת'. בסיכום השער מתברר במה נבדלת תפיסתו הפנתאיסטית של הרב קוק מזו של שפינוזה, ונחשפים ההיבטים האקזיסטנציאליים שבה. עם הסיכום נידונת עמדתו המורכבת של הראי"ה לאור ההצעה המתודולוגית שהובאה בשער הקודם.

פרק א – הפנתאיזם השפינוזי ויחסו ליהדות המסורתית

בעיני רבים נתפס הפנתאיזם השפינוזי כבעיה מבחינת ההגות הדתית. לאורך שנים ארוכות נתפס שפינוזה ככופר, וכשם נרדף לאתאיסט.⁹³¹ הפרק שלפנינו יסקור בקצרה את הפערים המהותיים שבין התפיסה הפנתאיסטית לתפיסה המונותאיסטית. מתוך הבנת פערים אלו יובן גודל האתגר שעמד בפני הרב קוק בבואו להתמודד עם הפנתאיזם השפינוזי. על מנת לנתח נכון את גודל האתגר יש להבחין שהוא מורכב משני אלמנטים שונים: האחד – הפער הכללי שבין דת ופילוסופיה, השני – הפער שבין הפנתאיזם למונותאיזם. פערים אלו עשויים להיכרך יחד, אך מבחינה היסטורית הם נדונו בנפרד. הפער הראשון עמד כבר בפני הוגי היהדות הרציונליים של ימי הביניים, ואילו השני זכה להתייחסות פומבית רק בעקבות פרסומה של העמדה השפינוזית. בפרק זה אקדיש מספר מילים לניתוח הפער הראשון, ואת עיקר הדגש אפנה לעבר הפער השני.

את ספרו 'עמודי המחשבה הישראלית' פתח שמחה בונם אורבאך בקביעה שהיהדות והפילוסופיה הן שתי רשויות נפרדות:

זו האחרונה היא פרי מאמץ שכלי-אנושי, אך זו הראשונה מקורה בגילוי אלוהי, על-טבעי ועל-אנושי... כל ניסיון לזהות את שתיהן, לטשטש את ההבדלים המתודיים והתוכניים ביניהן, כל מגמה של השוואה וסלוק המחיצות ביניהן, אין בהם אלא משום מעוט הדמות של תורת ישראל האלוהית והורדתה לרמה של חכמה אנושית.⁹³²

עמ' 460-462; דורמן, ויכוחי, פרק שני עמ' 62 ואילך; לוי, שפינוזה ומושג היהדות, פרק שלישי, עמ' 84-95; בן שלמה, האתגר, עמ' 38-41.

עמ' 45.

מאמר בשם 'אל מסתתר או בית הבחירה'. ראו צווייפל, שלום על ישראל, ב', עמ' 97-132.
שם, עמ' 99. עוד כתב: 'הבעשטנות הצרופה שנחשדה ושנראית בעיני רבים כדעת טפלה ובטלה שאין בה ממש... והשפינוציזמוס הצרופה... הן-הן במקורן ובעצמן שיטה אחת בעיניה; וכל האדוק בה וכוונן אחריה עליו נאמר: ישראל אשר בך אתפאר, ואשרי למי שזוכה לה...' (שם, עמ' 101). יש לציין כי קישור זה בין תורת שפינוזה לתורת ישראל אינו מוסכם וכי רבו החולקים עליו (כגון מרדכי בן יחזקאל, הלל צייטלין ושמעון דובנוב), ראו: מרגולין, מקדש האדם, עמ' 3-6.

931 כך פתח בייל את הערך שלו על שפינוזה במילון שלו, בקובעו כי שפינוזה הוא אתאיסט, וראו נדלר, שפינוזה, עמ' 238-239.

932 אורבאך, עמודי המחשבה, עמ' 15.

תורת ישראל והפילוסופיה מוצגות כתפיסות שנוצרו ממקורות שונים; גילוי על-טבעי ועל-אנושי – משם, גילוי טבעי ואנושי – מכאן. ניתוח זה מציג את הפער בהיבט האפיסטמולוגי, בהבחנה בין מקורות ההכרה של כל אחת מהתפיסות. אולם נראה כי הפער הנו רחב יותר. שמואל שקולניקוב טוען כי ראשית הפילוסופיה היוונית היא הניסיון לאחד בין תופעות שונות באמצעות עיקרון משותף.⁹³³ הפילוסופיה היוונית ביקשה ליצור תחליף למיתוסים האלילים השונים שרווחו בעולם העתיק, ולהכיר את העולם לא באמצעות סיפורים שעברו במסורות אלא באופן רציונלי.⁹³⁴ התפיסה המקראית, לעומת זאת, היא תפיסה א-רציונלית, במרכזה עומד הסיפור שעובר מדור לדור, או, כפי שיהודה ליבס מנסח: היא עוסקת בסיפור סדר השתלשלות הדברים ולא בהבהרת מושגים.⁹³⁵ למשל: כשהתפיסה המקראית קבעה – ד' אחד, היא לא חשבה עליו כמושג אלא כישות נוכחת ופועלת,⁹³⁶ התפיסה הפילוסופית לעומת זאת הציגה את תפיסת אחדות האל כמושג תבוני. ישעיהו ליבוביץ הסביר היבט חשוב בתפיסה זו. לטענתו, נטיית הפילוסופיה למצוא הסבר אחד לשלל התופעות נובעת מצורך פסיכולוגי. התפיסות הפילוסופיות המניחות אחדות נובעות 'לא משום שמחקר העולם הביא למסקנה של אחדות העולם, אלא משום שנקודת-מוצאן היא הנחה של אחדות העולם: שהכול יהיה מובן ממקור אחד'.⁹³⁷ אכן, מבחינה אונטולוגית ניתן לגשר בין המסקנות הפילוסופיות והסיפור המקראי, ובדרך זו ניסו לצעוד חלק מההוגים הדתיים הרציונליים בימי הביניים.⁹³⁸ בשער הקודם הראיתי שהרב קוק, במודל המחשבה השני שלו, אימץ גישה זו, והתמודד עם אתגרי המחשבה של הזמן המודרני באופן רציונלי.

הפער השני והמאוחר יותר הוא הפער שבין העמדה הפילוסופית הפנתאיסטית לעמדה הדתית המונותאיסטית. דב שוורץ טוען כי האל המקראי הוא (כמעט) תמיד מעבר לטבע, נעלה ונפרד ממנו – טרנסצנדנטי, כך גם במדרשי האגדה וכך גם בספרות הקבלה המוקדמת.⁹³⁹ ש"ב אורבאך ניסח זאת כך:

האל הפילוסופי אינו אלא מכלול כחות הטבע, כללות ההויה הסתמית, נטולת הדיוקן האישי... אך אלוהי ישראל הוא אישיות חיה, אשר לה רצון מוסרי, בעלת שם מפורש, עצמי אישי [...] אלוהי הפילוסופיה על כל רוממותו הוא חלק מן העולם... בפנתאיזם, שאלוהים מופיע בו כזרם חיים העובר את העולם כולו או שהוא אף מזדהה עם הגוף העולמי כולו כמו שהוא. ולא כן אלהים-הבורא, שהוא עליון על העולם, שאינו אלא מפעלו, יצירתו; אין הבורא האלוהי חוליה בתוך העולם, כי אם נפרד ממנו ונעלה עליו לאין קץ...⁹⁴⁰

אורבאך התייחס לחילופין לפילוסופיה היוונית בכללותה ולעמדה הפנתאיסטית באופן ספציפי. על כל פנים, לדבריו, הניגוד בין התפיסות ברור ומובהק: האל הפנתאיסטי הוא מושג נטול אישיות, האל הישראלי לעומתו, הוא אישיות בעלת

⁹³³ שקולניקוב, תולדות, עמ' 3; הנ"ל, הקדם-סוקראטיים, 36-37; שושני, בקשר לאלהים, עמ' 16-17. וראו כהן, כתבים, עמ' 171.
⁹³⁴ המונח 'מיתוס' משמש אצל חוקרי המקרא והתרבויות העתיקות כמינוח מקצועי אנתרופולוגי שפירושו סיפור מסורתי העוסק בנושאים בעלי חשיבות קולקטיבית (ברטלר, יצירת ההיסטוריה, עמ' 173). עוד לגבי מונח זה והגישה הראויה כלפיו ראו רוס, מיתוס, עמ' 239-242, וראו עוד בהערה הבאה.

⁹³⁵ לטענתו של ליבס המיתוס 'הוא מימות עולם לב לבה של תורת ישראל' ראו פיה המונותאיסטי של היהדות אינו עומד בסתירה למיתוס 'ליבס, המיתוס היהודי, עמ' 244-245, 289-295. לנושא זה הוא הקדיש מספר מאמרים, ראו: ליבס, אהבת האל; הנ"ל, יהדות ומיתוס; הנ"ל, מיתוס; הנ"ל, הרהורים, עמ' 204). משה אידל סבור כי המיתוס המקראי עומד בניגוד למקורות מיתיים קדומים אולם אין הוא מהווה 'התנגדות למיתוס כשלעצמו' (אידל, קבלה, עמ' 129). שניהם, ליבס ואידל, יוצאים כנגד התפיסה של שלום שסבר כי היהדות היא תגובת נגד לעולם המיתוס (שלום, פרקי יסוד, עמ' 86 ואילך; הנ"ל, זרמים עיקריים, עמ' 1-39). אולם חוקרים רבים כמו דוד נימרק, יחזקאל קויפמן ואפרים אורבך סברו שהיהדות אינה מיתית, וכך סובר גם הרוי, מיתוס, עמ' 114-115. בהקשר זה יש לציין כי לגבי עצם הקטגוריה 'מיתוס' אין הסכמה בין החוקרים. ליבס נוטה להגדיר את המילה 'מיתוס' כ'סיפור' (ליבס, יהדות ומיתוס, עמ' 6) או 'סיפור קדוש' (הנ"ל, המיתוס היהודי, עמ' 244), אולם יש שהגדירו 'מיתוס' כ'התייחסות ישירה אל הישות האלהית כשהיא לעצמה וכשהיא מצויה באותו מישור הכרתי כמו שאר הנמצאים' (הובא אצל ליבס, מיתוס, עמ' 193). נראה שהמחלוקת היא יותר על אופן הגדרת 'המיתוס' ופחות על תוכן היהדות (ראו לוברבוים, צלם אלהים, עמ' 80 ובהערות שם). לדיון תמציתי בהגדרות השונות וניתוח התורה על פיהן ראו הלברטל, דרך האמת, עמ' 348-349, לדיון רחב יותר ראו הפניותיו שם בהערות 494, 496.

⁹³⁶ ליבס, אהבת האל, עמ' 30-31.
⁹³⁷ ליבוביץ, גוף ונפש, עמ' 38-39. גם הרב קוק כתב כך 'תכונתה של ההסתכלות הרוחנית היא סקירת הכול ביחד'. שמונה קבצים, א' תרלב (עמד על כך רוטנשטרייך, המחשבה היהודית, כרך ב', עמ' 254-255).

⁹³⁸ על הקשר בין המקרא ובין הפילוסופיה כתב הרוי: 'כי התנ"ך והפילוסופיה הם שתי תופעות אנטי-מיתיות ביסודן והיו שתי מהפכות אנטי-מיתיות אדירות בתולדות-האדם' (הרוי, מיתוס, עמ' 114). אם כן, הגישור בין שתי הדיספלינות הללו אינו מופרך או מאולץ.

⁹³⁹ שוורץ, בעיות מרכזיות, עמ' 1.

⁹⁴⁰ שם, עמ' 17-18. ההדגשה במקור.

רצון ונפרד מהבריאה. זהו הפער שבין אל טרנסצנדנטי ובין אל שאינו אלא מכלול כחות הטבע. סטיבן נדלר התייחס במפורש לניגודיות שבין תפיסת האל הדתית לתפיסה השפינוזית:

לפי תפיסת האלוהות היהודית-נוצרית המסורתית, אלוהים הוא בורא טרנסצנדנטי, ישות הגורמת להתהוותו של עולם הנבדל ממנה על ידי כך שהיא בוראת אותו יש מאין. אלוהים ברא את העולם במעשה ספונטני של רצון חופשי, ויכול היה באותה מידה של קלות לא לברוא דבר מחוץ לעצמו. האלוהים של שפינוזה, בניגוד לזה, הוא הסיבה של כל הדברים משום שכל הדברים נובעים באופן סיבתי והכרחי מן הטבע האלוהי.⁹⁴¹

לא רק תפיסת האל שונה אלא גם תפיסת העולם והאדם שונות: לפי התפיסה הדתית העולם הוא קונטינגנטי, ואילו לפי התפיסה השפינוזית העולם הוא מחויב ונגזר באופן הכרחי מקיומו של האל.

אורבאך כאמור, הבליע בדבריו כי יש קשר מהותי בין מושג האל הפילוסופי הפרה-סוקרטי לאל הפנתיאיסטי של שפינוזה. על קשר שכזה הצביע ירמיהו יובל במפורש וקבע כי שפינוזה חידש 'כמה רעיונות יסוד והלכי רוח של הפילוסופיה היוונית והרומית העתיקה'.⁹⁴² לפי הניתוח שלו, האלוהות האימננטית של שפינוזה חוזרת לתפיסות של תאלס ('הכל מים'), אנכסימנס ('הכל אוויר'), הריקליטוס ('הכל אש') ופרמינדס (הכל אחד בלתי מוגדר).⁹⁴³ הרב הנזיר קשר את עמדתו של שפינוזה לתפיסה של כסנופניס, מורהו של פרמינדס, שקבע כי העולם הוא אחד וזהה עם האל.⁹⁴⁴ אכן לפי טענת הרמן כהן כסנופניס הביא לעולם את התפיסה הפנתיאיסטית.⁹⁴⁵ כהן ניתח בהרחבה את הניגודיות שבין תפיסתו לתפיסת היהדות, כפי שהיא מופיעה במקרא. לדבריו כהן, המקרא אמנם איננו מגולל עמדה פילוסופית שיטתית, אך אף על פי כן יש בו הבדלה עמוקה בין האל ובין העולם. במקום מושג 'האחדות', שהוא מושג פילוסופי, קובע המקרא כי 'האל הוא יחיד' – זהו רעיון חדש, ו'בו באה אמונת היחוד לעולם'.⁹⁴⁶ כהן מעמת בין שני מושגים: 'אחדות', כמושג פילוסופי, ו'יחוד' כתפיסה יהודית. כך הוא קובע שעקרונות 'האחדות' של שפינוזה עומד בניגוד מוחלט לתפיסה המקראית ולתפיסת ה'יחוד' של היהדות המסורתית.⁹⁴⁷ המונותאיזם היהודי שולל מצד אחד את הפולתאיזם ומן הצד השני את הפנתאיזם.⁹⁴⁸ 'מעמידים אנו את תוכנו של המונותאיזם לא על האחדות אלא על היחוד... יחידות אלוהים מועמדת בניגוד לעולם'.⁹⁴⁹

ניתוח מפורט של ההבדלים בין התפיסה השפינוזית לתפיסה הדתית ערך יוסף בן-שלמה. בסיומה של סדרת הרצאות על שפינוזה הוא טען כי 'תורת שפינוזה היא אולי הדוגמה הגדולה ביותר להשקפת עולם אלטרנטיבית לדתות המערב',⁹⁵⁰ ומנה חמש נקודות המבדילות מהותית בין תפיסתו לתפיסה הדתית: 1. מושג האל – האל הדתי הוא 'אלהים פרסונלי', בעל רצון. בעוד אצל שפינוזה אין שום מקום לרצונו של אלוהים ולאהבתו את האדם. 2. בריאה – האל הדתי הוא בורא עולם שהישות שלו היא חוץ-אלוהית, בעוד אצל שפינוזה כל דבר נובע הכרחית מאלהים. 3. חופש – לפי המושג הדתי האל יכול היה לברוא את העולם ויכול היה שלא לברוא אותו, לכן העולם הוא קונטינגנטי. לפי שפינוזה העולם מתהווה באופן הכרחי בתוך אלהים. מכאן השלכה גם לגבי תפיסת האדם כבעל רצון חופשי או כמוכרח. 4. תפיסת המוסר – בדתות המערב המוסר

941 נדלר, שפינוזה, עמ' 221. לניתוח רחב יותר של תפיסת האל של שפינוזה ראו נדלר, שם, עמ' 219-222; הנ"ל, חושל בגיהינום, עמ' 135-136.

942 יובל, מבוא, עמ' 17.

943 יובל, שם, עמ' 20. דיוויד סוון טוען שההגות של שפינוזה חוזרת לזו של פרמינדס (סוון, שפינוזה, עמ' 64), וכך גם טוען צדוק עלון בהרחבה (עלון, שפינוזה, עמ' 184-209). חוקרים אחרים קישרו את התפיסה השפינוזית לתפיסות אריסטוטליות: משה שוורץ קישר זאת לעיקרון האריסטוטלי Ex Nihilo Nihil Fit ('מאין יוצא אין'), תוך שהוא מצטט תובנה זו מפיו של יאקובי בשיחה שקיים עם לסינג בשנת 1779 (שוורץ, הגות יהודית, עמ' 49). זאב הרוי מקשר בין תפיסת אהבת האל האינטלקטואלית של שפינוזה לתפיסת האהבה אצל אריסטו (הרוי, חשק, עמ' 106). זאב בכלר טוען כי שפינוזה הוא 'ראשון הפרשנים המודרניים של אריסטו' (בכלר, שלוש מהפכות, עמ' 15). בין החוקרים המוקדמים הצביע על כך כבר פריידינתאל, שפינוזה, עמ' 37.

944 כהן, קול הנבואה, עמ' קיז, הערה קכח. שם הוא מפנה לאריסטו שכתב: 'כסנופניס, הראשון מבין אלה שהציעו את תורת האחדות (כי אומרים שפרמינדס היה תלמידו)... ביחס לכלל העולם הוא אומר, שהאחד [הזה] הוא האל' (אריסטו, מטאפיסיקה א', סעיף ה, עמ' 53-54). על תפיסת האל של כסנופניס ראו ארנסט קסירר בתוך: האובן, הפילוסופיה היוונית, עמ' 142-143.

945 כהן, כתבים, עמ' 171-173.

946 שם, עמ' 173-174.

947 שם, עמ' 182.

948 כהן, דת התבונה, עמ' 76.

949 שם, עמ' 71-72.

950 בן שלמה, שם, עמ' 99.

מתפרש כחובה המוטלת על האדם, לעומת שפינוזה אצלו יש רק שאיפה לכוח, והחזק הוא "המוסרי".⁵ זמן – בתנ"ך מוצגת תפיסה הרואה את ההיסטוריה כממד ריאלי של המציאות. אצל שפינוזה הכול נצחי ואין כל יכולת לשנות את מהלך ההיסטוריה.⁹⁵¹

נקודות המחלוקת שִׁמְנָה בן שלמה נובעות כולן מאותו עיקרון בסיסי שראינו לעיל בנייתוחים של אורבאך ונדלר. היהדות המקראית מדברת על אל שהוא מעבר לעולם ולטבע. כך טען בנחרצות עמנואל לוינס: 'האל המקראי... מסמן באופן שאינו מתקבל על הדעת את מה שמעבר להוויה, את הטרנסצנדנטיות',⁹⁵² וכך טוען כיום הרב יונתן זקס: 'רעיון המפתח (ביהדות, א.ג.) הוא טרנסצנדנטיות: שאלוהים נמצא לא בטבע אלא מעבר לו'.⁹⁵³ שפינוזה הציג תפיסה מוניסטי-אימננטית-נטורליסטית. לדעתו, אין לדבר על קשר בין האל והעולם אלא על זהות. אין לדבר על טרנסצנדנטיות אלא על אימננטיות: 'אלהים הוא סיבתם האימננטית ולא הטרנזיטיבית של כל הדברים'.⁹⁵⁴ אין אפשרות להתרחשות של אירועים על טבעיים, לפי שהאל זהה עם הטבע ואינו משתנה. נראה אם כן, שתפיסתו אינה יכולה לעלות בקנה אחד עם היהדות, וכפי שניתח וניסח גרשום שלום: 'בניגוד לפנתאיזם הכולל באחדות אחת את האלוהים, היקום והאדם... ביקשה היהדות לבקוע תהום עמוק בין שלושת התחומים האלה'.⁹⁵⁵

בטרם אמשיך בנושא הפרק אבקש להבהיר את אופן השימוש במונחים: 'טרנסצנדנטיות' ו'אימננטיות'. דב שוורץ ולאחרי ציפי קויפמן מצאו כי בתחום הקשר אל-עולם ישנו ערפול רב בהגדרות הללו:⁹⁵⁶ יש מי שמגדיר את המושגים הללו על פי מידת 'אנושיותו' ומעורבותו של האל במתרחש בעולם, היינו: ככל שהאל נתפס כמשגיח וכמעורב כך הוא יותר אימננטי, ולהפך: ככל שהוא נשגב מהעולם ואדיש לנעשה בו, כך הוא יותר טרנסצנדנטי.⁹⁵⁷ על פי הגדרה זו, הרי שהאל המקראי המשגיח והמתערב הוא אל אימננטי, בניגוד לאל האריסטוטלי, האדיש לקורות העתים, שהוא אל טרנסצנדנטי.⁹⁵⁸ ברם, לרוב מקובל להגדיר את המושגים הללו לא על פי מידת מעורבותו של האל בעולם, אלא על פי מידת הכללתו בו: אל הנכלל במערכת הטבע, גם אם כראשון או כראשית, הוא אל אימננטי. לעומת זאת, אל עצמאי המנותק מהמערכת הטבעית, הוא טרנסצנדנטי.⁹⁵⁹ על פי הגדרה זו, הרי שהאל המקראי, שאינו חלק מן העולם ושאינו כפוף לחוקי הטבע, הוא אל טרנסצנדנטי, ואילו האל האריסטוטלי, הכרוך במערכת הקוסמוס, גם אם כראשיתה הנצחית, הוא אל אימננטי.⁹⁶⁰ בעבודה זו אנקוט במונחים 'טרנסצנדנטי' ו'אימננטי' על פי הפרשנות האחרונה, לפי שטרמינולוגיה זו יותר מקובלת כיום במחקר הפילוסופי-תיאולוגי.⁹⁶¹ מכיוון שלעיתים נוטים לטשטש בין המובנים השונים, לכן חשוב לחזור ולציין כי על פי הפרשנות הננקטת כאן

951 בן שלמה, שם, עמ' 99-101.
952 לוינס, אלהים והפילוסופיה, עמ' 38.
953 זקס, לרפא עולם שבור, עמ' 162. באותו אופן גם אצל אבלסון, אימננציה, עמ' 46, וכן אצל רוטבוסקי, שד"ל, עמ' 27-28.
954 אתיקה, חלק א' משפט 18, עמ' 98 וראו יובל, מבוא, עמ' 22-20.
955 שלום, פרקי יסוד, עמ' 86. כך קובע גם און, אלוהות, עמ' 8. שלום סבור כי היהדות הנה אנטי-מיתית ביסודה אולם כפי שכתבתי לעיל (הערה 935) המחלוקת הנה יותר בהגדרה מהו 'מיתוס' ופחות בהגדרת תוכן התפיסה המקראית. עוד על הפער הזה ראו: און, אלוהות, עמ' 1, 8-9; שרלו, דימו אותך, עמ' 7-11.
956 שוורץ, בעיות מרכזיות, עמ' 1-2 הערה 1; קויפמן, בכל דרכיך, עמ' 27-52.
957 כך משתמע מהניתוח של אבלסון, אימננציה, עמ' 32, 46-53 ואורבך, חז"ל, עמ' 30. כך משתמע גם מדבריהם של שגיא, הגות יהודית, עמ' 469-470 ושל רוזנק, הגיונות, עמ' 196.
958 אבלסון, שם, עמ' 32.
959 דומני כי המקור לחוסר ההבנה נעוץ בכפל המשמעות של המונח Transcendental. משמעות אחת של המושג הנה: superior או lofty (נעלה, נשגב) המרוממת את האל אך מותירה אותו בתחום מערכת הקיום, גם אם גבוה במעלה סולם הישות. משמעות שנייה הנה being beyond או supernatural (להיות מעבר, על טבעי) שמפרשת את המושג כמשהו שמחוץ לגדרי הטבע, שאינו שייך לאותה הסקאלה של הישויות האחרות. וראו אודי, מילון, עמ' 925.
960 כך מגדירים יחזקאל קויפמן ורחל אליאור: 'באמונה הישראלית [...] השלטת הרצון האלהי על כל ההווה חצתה את ההווה לשנים: העולם הכפוף לחוק ולמערכה מצד זה, ומצד זה האל שמחוץ למערכה, שמעל למערכה. בין שתי ההוויות חוצץ הרצון האלהי, בין הישות האלהית ובין הישות עולמית אין מגע "טבעי" כלל: לא מגע של לבוש, כמו בפתאיזמוס; לא מגע של כבואה וצלם-דמות, כמו בתורת האידיאות של אפלטון; לא מגע של אצילות, כמו בתורת האפלטוניות החדשה; לא מגע של סיבה טבעית, כמו בתורת אריסטו. הישות האלהית, שמעבר לפרגוד הרצון האלהי, שונה אפוא ביסודה מישות העולם. העולם נברא ב"מאמר" – זהו סמל גדול' (קויפמן, האמונה הישראלית כרך ב', עמ' 250). 'הספרייה המקראית משקפת את האל הבורא הרוצה בעולם... ספרות זו, המיוסרת על טראנסצנדנטיות מוחלטת של האל, משקפת את תפיסת האל באחדות מוחלטת, שאין בצדה שום כוחות אחרים. היא משתיתה את זיקת הגומלין בין האל ובין האדם על ההנחה שהאל פונה אל האדם מתוך הכרעת הרצון, בורא אותו, מצווה אותו, מדריכו, שומע לו ומשגיח עליו...' (אליאור, תמורות, עמ' 17). באותו אופן נוקט גם מיכאל לויץ וקובע (לויץ, פנתאיזם, עמ' 2): 'Theism is the belief in a "personal" God which in some sense is separate from the world.'
961 און, אלוהות, עמ' 34-35.

'אימננטיות' או 'טרנסצדנטיות' אינם תלויים במידת האכפתיות או הקרבה הרגשית בין האל והעולם, אלא באופי הקשר המהותי הקיים ביניהם. מידת מעורבותו של האל בעולם אינה פוגמת בנבדלותו.⁹⁶²

שפינוזה כאמור חזר במובן מסוים לפילוסופיה היוונית. לאחר שבימי הביניים, באמצעות התפשטותן של הנצרות והאיסלם, תפסת האל הדתית נטלה את הבכורה, הוא ביקש לחזור לגישה הרציונלית שהתפתחה ביוון. גישה זו מסתמכת אך ורק על הלוגיקה האנושית. עריכת הפילוסופיה שלו באופן גיאומטרי מבטאת, אולי יותר מכל דבר אחר, את דרך החשיבה הרציונלית, וכפי שכותב סטיבן נדלר: 'התבנית הגיאומטרית... איננה רק קליפה שטחית לחומר שניתן היה להציגו בדרך אחרת נגישה יותר'.⁹⁶³ להבנת, תבנית זו מבטאת ניסיון להסיר מהמחשבה כל תוכן שאינו לוגי-רציונלי. הלוגיקה הרציונלית הובילה אותו עד למסקנה האחרונה – מוניזם, וכפי שניתח זאת יואל הופמן:

במיטאפיזיקה הסכולאסטית משתקף העולם כאוסף של עצמים סופיים שהחלו להתקיים באמצעות רצון הבריאה של אלוהים טראנסצדנטי. טיעונו המרכזי של שפינוזה מכוון להפרכת השפעה מיטאפיזית זו. ריבוי של עצמים הוא, על פי שפינוזה, רעיון אי-רציונלי ('מבולבל')... הבנה רציונלית, טוען שפינוזה, שאפת לאיחוד כל העובדות שביקום [...]. לסדר דוקטיבי אחד... כל היחסים חייבים להיות פנימיים והכרחיים לחלוטין.⁹⁶⁴

שיטה זו ידועה בשם 'פנתאיזם', אך כפי שכתבתי לעיל, המונח עצמו נתון לפרשנויות שונות. לדעתי, שאותה אבהיר עם בשער החמישי, הרב קוק התמודד עם שתיים מרכזיות:

1. 'פנתאיזם פירושו זיהוי האל עם כוליותה של המציאות – העולם הוא הביטוי השלם והיחיד לטבעו של האל, שהוא אימננטי בלבד ולא טרנסצדנטי'.⁹⁶⁵
2. 'הפנתאיזם הוא שיטה מוניסטית המבטלת את ההבחנה האונטולוגית בין אלוהים והישות בכלל. כלומר, הוא שיטה התופסת את המציאות כולה כגילויים, אופנים או פרויקציות של העצמות האלוהית בדרגות שונות, אך ישותו המלאה של אלוהים עודפת על המציאות הפנומנאלית'.⁹⁶⁶

שתי ההגדרות מדגישות כי אלוהים כולל הכול, וכי לעולם אין מציאות נפרדת ממנו. ההגדרה הראשונה רדיקלית וטוענת כי העולם זהה עם האל, ואילו ההגדרה השנייה מתונה יותר וטוענת כי המציאות כלולה באל, אך היא אינה מגדירה אותו – ישותו של אלוהים עודפת על המציאות. לא לגמרי ברור איזו משתי ההגדרות מתאימה לתפיסתו של שפינוזה. שפינוזה ראה את המציאות כולה באופן מונוליתי ורצוף: לא רק שרשרת עוקבת של מקרים ותגובות, אלא מעגל מושלם של הנחות לוגיות ומסקנות הכרחיות. כך הוא יצר תפיסה המשרטטת צורות שונות של הוויה אינסופית יחידה ומוחלטת. אצלו הרציונליזם והפנתאיזם שלובים זה בזה.⁹⁶⁷ ירמיהו יובל בחר להגדיר את הפנתאיזם השפינוזי בתואר: 'הפילוסופיה של האימננטיות'.⁹⁶⁸ הגדרה זו מתאימה להגדרה הראשונה שהצגתי, ההגדרה הרדיקלית. היא מדגישה את משמעותה האימננטית של האלוהות, ומשום כך היא רואה את השדה הטבעי כאפשרות היחידה להופעת האלוהות. צבי וולפסון שם את הדגש שבעמדה השפינוזית על כך שהאל פועל אך ורק בהתאם לטבעו העצמי ללא שינוי וללא התערבות בבריאה.⁹⁶⁹ הגדרתו מתאימה יותר להגדרה השנייה שהבאתי. את אופן התייחסותו של הרב קוק להגדרות אלו אדחה, כאמור, לשער הסיכום.

962 כך נוקט יוחנן מופס, אישיותו של האל, עמ' 55-60.

963 נדלר, שפינוזה, עמ' 218. וראו להלן הערה 1416.

964 הופמן, מהות וכחות, עמ' 74. בנוסח אחר כתב זאת ברנפלד, דעת אלהים, עמ' 530-532. למעשה שפינוזה, שהתחנך כיהודי וחי בסביבה דתית, לא היה צריך להתעלם מהחשיבה הדתית הימני-בינימית אלא להסיק ממנה את המסקנות האחרונות. אם האל הוא סיבת העולם, ואם הוא ישות מושלמת ואחדותית משמע שאין לו צורך בדבר ובכלל זה בעולם כולו. אם כך, כיצד נוצר העולם? ובשפת ימי הביניים 'איך מן האחד יצא הריבוי?'. התפיסה הנאו-אפלטונית ניסחה לשם כך את תורת האצלה; האל לא ברא את העולם אלא העולם נאצל מן האל. אך אם העולם נאצל מן האל והאצלה זו היא הכרחית ואיננה אקט של רצון, אזי צריך להגיע למסקנה שהעולם הוא חלק מהאל. זו המסקנה אליה הגיע שפינוזה: האל אינו סיבה חיצונית ומכנית להיווצרותו של העולם, אלא הוא סיבה לוגית-פנימית. 'אלוהים הוא סיבתם האימננטית ולא הטרנזיטיבית של כל הדברים'. אתיקה, חלק א', משפט 18, עמ' 98.

965 אינג', מיסטיקה נוצרית, עמ' 117, 119 (W.R.Inge), הבאתי בתרגומו של בן שלמה, תורת האלוהות, עמ' 295.

966 בן שלמה, בעיית הפנתאיזם, עמ' 72.

967 עוד על ההבדל בין שפינוזה ובין היהדות ראו קלצקין, ברוך שפינוזה, עמ' עו-עז.

968 יובל, שפינוזה וכופרים, הקדמה, עמ' ט; הנ"ל, מבוא, עמ' 20.

969 וולפסון, הפילוסופיה של שפינוזה, חלק II עמ' 345-346.

בינתיים, בכדי שלא להסתבך בין ההגדרות השונות, אתייחס ל'פנתאיזם' כמונח המייצג שם משפחה, משפחת המוניזם. משפחה זו מאגדת בתוכה תפיסות שונות, שלהן משותפת ההנחה כי העולם אינו ישות אונטולוגית נפרדת מהאל. כלומר, אין לייחס לעולם או לאדם קיום עצמאי. בעיקרון ניתן להבחין בתוך משפחת המוניזם/פנתאיזם בשלוש תפיסות מרכזיות:

1. א-קוסמיזם (שלילת העולם) – העולם אינו קיים כלל כישות אונטולוגית, רק האל קיים; 2. פנאָנְתֵיאיזם (הכול באלוהות) – העולם קיים בתוך האל, אך האל קיים גם מעבר לעולם; 3. פנתאיזם (הכול אלוהות) – האל והעולם הם מונחים זהים.⁹⁷⁰ כפי שכתבתי, במחקר קיים ויכוח באילו מהגישות נקט שפינוזה: ברור שהוא סבר שהאל אינו סיבה חיצונית לעולם, וכמו כן הוא אינו סיבה חיצונית לאדם.⁹⁷¹ ברור שהוא סבר שהאל והטבע הינם מונחים זהים, אך הוא בוודאי לא הגביל את המושג 'טבע' לעולם המוכר לנו. העולם, על פיו, רחב ומקיף הרבה מעבר להשגת האדם. אם כן, לא ברור לאילו מהתפיסות הללו יש לשייך את עמדתו.⁹⁷² אגב, גם ביחס להוגים אחרים קיים ויכוח דומה,⁹⁷³ ומבחינה שימושית רבים נקטו באותם המונחים תוך שהקנו להם מובנים שונים, כך שלמעשה לאותם המונחים קיימות וריאציות שונות.⁹⁷⁴ מסיבה זו, ועל מנת לאפשר את זרימת הדיון, אקבע מראש כי בכל מקום שבו אני נוקט במונחים 'פנתאיזם' או 'מוניזם' הכוונה היא למשפחה כולה, בלא להבחין בין התפיסות השונות הכלולות בתוכה, אלא אם כן אציין אחרת במפורש.

אבקש עתה לחזור לנושא המרכזי של הפרק – יחסו של הפנתאיזם השפינוזי ליהדות המסורתית. עד כה הצגתי את העמדה הנפוצה ולפיה ישנו פער בלתי ניתן לגישור בין שתי העמדות הללו. אולם, כפי שהראה דב שוורץ, כבר בהגות היהודית של ימי הביניים ניתן למצוא חריגות מהקו הטרנסצנדנטי המובהק. כך במשנתם של אברהם בר-חייא, שלמה אבן גבירול ואברהם אבן עזרא שהושפעו מתפיסות נאו-פלטוניות, וכך גם במשנתם של הרמב"ם ושל אחרים.⁹⁷⁵ שוורץ טוען כי קשה למצוא מי שאימץ באופן מלא וברור תפיסה פנתאיסטית, או אפילו תפיסה של נוכחות אימננטית של האל.⁹⁷⁶ עם זאת, לדבריו, מנקודת מבט של הגות ימי הביניים, בהחלט יתכן לומר כי שורשי ההגות השפינוזית נעוצים כבר בתפיסות הללו.⁹⁷⁷ אם נפנה את נקודת המבט אל עבר התפיסות הקבליות והחסידיות, אזי, וכפי שכבר טענתי לעיל (שער ראשון, פרק ג), ניתן למצוא עמדות פנתאיסטיות הרבה יותר ברורות.⁹⁷⁸ גרשם שלום תהה כיצד התפיסות אלו לא עוררו התנגדות חריפה, וכיצד הן התקבלו כמעט מתוך שתיקה מוחלטת.⁹⁷⁹ ואכן, כל עוד הן נשארו כעמדות מופשטות, ונמנעו מלערוער על הפרקטיקה הדתית, לא נוצרה כנגדן תגובת נגד פולמוסית. שפינוזה הוא הראשון שתרגם את העמדה הפנתאיסטית לתפיסת עולם חילונית, ועובדה זו עוררה תגובת התנגדות מובנת. שפינוזה אמנם התנגד להגדרתו כאתאיסט,⁹⁸⁰ הגדרה שכשלעצמה לוטה בערפל,⁹⁸¹ אך הוא בהחלט יצא כנגד תפיסת האל האורתודוקסית, כפי שקובע נדלר:

למרות הלשון התיאולוגית ששפינוזה משתמש בה, ומה שנראה כהתפשרות עם סנטימנט אורתודוקסי, אי אפשר לטעות בכוונותיו. מטרתו היא לא פחות מחילון מוחלט של הדת ומושגיה והפיכתה לטבעיים... קיומם וטבעם של אלוהים והשגחתו [...], גורל [...], גאולה ו'אהבת אלוהים לאדם', כל אלה מקבלים פירוש נטורליסטי...⁹⁸²

970 שוורץ, אמונה, עמ' 64. את המונח 'פנתאיזם' טבע הפילוסוף האנגלי ג'ון טולנד (John Toland 1722-1670) ומובנו 'הכל אלוהות'. את המונח 'פנאָנְתֵיאיזם' טבע הפילוסוף הגרמני קרל כריסטיאן קראוזה (Karl Christian Friedrich Krause 1832-) (1781) ומובנו הוא 'הכל באלוהות'. לשניהם לא הייתה השפעה רבה מעבר לטביעת המונחים (הארטסהורן, פנתאיזם ופנאָנְתֵיאיזם) אולי משום כך הפכו אלה למונחים עצמאיים שאינם מקושרים למקורם הראשוני (קויפמן, בכל דרכיך, עמ' 27).
971 'נפש האדם היא חלק של השכל האינסופי של אלוהים'. אתיקה, חלק ב', משפט 11, משפט נסמך, עמ' 139.
972 לפרטי הדיון ההיסטורי ראו להלן עמ' 146 הערה 1168.
973 לגבי המחשבה החסידית ראו יעקבסון, החסידות, עמ' 16-21. לגבי מחשבת הרש"ז ראו שוורץ, מחשבת חב"ד, עמ' 25, וראו שם הערה 1.
974 לשם הבהרת המושג נכתב בידי חוקר אנגלי ספר בשם 'פנתאיזם' (לויין, פנתאיזם), וראו אצל ציפי קויפמן, שעומדת על הפרשנויות והמשמעויות השונות שניתנו למושגים אלו (קויפמן, בכל דרכיך, עמ' 27-35).
975 שוורץ, בעיות מרכזיות, עמ' 2-5, 11 ואילך, 102-116. עוד שתלו את דעותיו של שפינוזה באבן עזרא הם גוטמן, הפילוסופיה, עמ' 113; קויפמן, בכל דרכיך, עמ' 56. וראו לעיל הערה 317.
976 שוורץ, שם, עמ' 4.
977 שוורץ, שם, עמ' 5.
978 שלום, פרקי יסוד, עמ' 304; הנ"ל, הירירה, עמ' מג; גוטליב, מחקרים, עמ' 32-37.
979 שלום, הירירה, שם.
980 איגרות, אגרת 42, 43, עמ' 196-195.
981 ראו נדלר, שפינוזה, עמ' 238.
982 נדלר, שם, עמ' 184.

'החילונית' של שפינוזה ניכרה לא רק בתפיסת האל שלו, אלא גם ביחסו לכתבי הקודש. בין החוקרים ישנה מחלוקת עד כמה יש לקשר יחס זה לפילוסופיה שלו. יעקב קלצקין סבר כי 'מאמר תיאולוגי-מדיני' של שפינוזה אינה עולה בקנה אחד עם תורת המדות שלו.⁹⁸³ ופוקין תמה מדוע במקביל לתפיסתו הפילוסופית בחר שפינוזה לתקוף את האורתודוקסיה.⁹⁸⁴ חוקרים אחרים, לעומת זאת, סוברים שיש קשר מובהק בין התחומים: וולפסון טען כי גם ספרו העיקרי של שפינוזה 'אתיקה' הוא בעיקרו של דבר ביקורת יסודות הפילוסופיה הדתית,⁹⁸⁵ וכך טוענים כיום ירמיהו יובל וסטיבן נדלר, שלמרות ההבדלים הברורים בסגנון ובנושא בין שני הספרים הרי ישנה רציפות מהותית 'התיאולוגיה ותורת המוסר של האתיקה הניחו את היסודות – שלעתים הוזכרו במפורש – לתזות הפוליטיות, החברתיות, המוסריות והדתיות של המאמר'.⁹⁸⁶ זאב לוי מוכיח כי מבחינה כרונולוגית מאמר תיאולוגי-מדיני נכתב באמצע העבודה על 'האתיקה', ולכן, לדעתו, הם תומכים זה בזה.⁹⁸⁷

יהיו אשר יהיו כוונותיו של שפינוזה, מבחינה היסטורית, תרבותית וחברתית תפיסתו הפנתאיסטית התרגמה לעמדה חילונית רבת השפעה. האופציה להתעלם מהעמדה הפנתאיסטית שעמדה בפני הוגי ימי הביניים הלכה ונסגרה. הפער הפילוסופי והתיאולוגי שבין הפנתאיזם השפינוזי לעמדה הדתית-אורתודוקסית ניכר לעין ונדון בפומבי, ומבחינת הרב קוק בלתי אפשרי היה להתעלם ממנו.

לסיכום: הפנתאיזם השפינוזי נתפס על ידי רוב ההוגים והחוקרים ככזה שעומד בניגוד מהותי לתפיסת היהדות, וזאת משתי בחינות: האחת, הפער בין המיתוס המקראי לרציונליזם הפילוסופי. השנייה, הפער בין הדואליזם למוניזם. מנקודת מבטו של הרב קוק הפער הראשון קל היה לגישור, משום שעליו עמלו דורות של הוגים יהודיים לאורך כל המחצית השנייה של ימי הביניים. הראייה כתב לא פעם כי הוא אימץ את דרכם של הוגים אלו וכי הוא נשען על עמדותיהם. הפער השני היווה אתגר גדול יותר מבחינתו, כאן היה עליו לצעוד בדרך לא סלולה. התקדים ההיסטורי, שיש לו משקל מכריע במסגרת העולם האורתודוקסי, היה פחות זמין לו, ואופציית הטשטוש, שהייתה כה מקובלת בספרות הסוד והמיסטיקה, נמצאה בזמנו – לאחר שנפרץ סכר ההסתרה – כלא יעילה.

בטרם אציג את אופן התמודדותו עם האתגר השפינוזי אבקש להקדים סקירה נוספת. כאמור לעיל, עבור הראייה התפיסה הפנתאיסטית הייתה לא רק אתגר חיצוני אלא קודם כל בירור פנימי: אישי וקבלי. לפיכך ראוי לעמוד תחילה על עמדתו שלו, ורק לאחר מכן לפנות לדרך בה הוא התמודד עם הפנתאיזם השפינוזי.

פרק ב – הפנתאיזם של הרב קוק

כפי שהובא בפרק המבוא חוקרי משנת הראייה ייחסו לו תפיסה פנתאיסטית. כך למשל הוגו ברגמן, שכתב כי הרב קוק: 'מכחיש לגמרי את ישותו של עולם נפרד מאל, ותהי ישות זו אפילו בבחינת התהוות'.⁹⁸⁸ הוגים אלו התבססו על אמירות רבות הנפוצות בכתביו. הנה כמה מהן, שיכולות להוות דוגמה לרבות שכמותן:

הכל הוא כלול באלהים, והעצמיות הפרטית של כל פרט מפרטי ההווה איננו כי אם התגלות אלהות [א', קבט]

983 קלצקין, ברוך שפינוזה, עמ' נב.

984 פוקין, שפינוזה, עמ' 125.

985 וולפסון, המחשבה היהודית, עמ' 57.

986 נדלר, שפינוזה, עמ' 260 וראו יובל, ביקורת הדת, עמ' 250-254.

987 לוי, ההשפעות היהודיות, עמ' 152-154, וראו גם רות, שפינוזה ודקרט, עמ' 51-52; נדלר, חושל בגיהנום, עמ' 67-69. דיון נרחב בסוגיה זו הנו מעבר לגבולות העבודה. אציין רק שלדעתי ישנו קשר ישיר והכרחי בין התחומים. טענתו המרכזית של שפינוזה ב'אתיקה' ולפיה האל זהה עם הטבע קובעת כי הכול נתון לאותו חוק אינסופי שלעולם אין בו שינוי. אולם, אם מקבלים את כתבי הקודש כעדות היסטורית-עובדתית הרי שקביעה זו נסתרת לחלוטין. אם קיימות עובדות שסותרות את חוקי הטבע אזי כל התפיסה הפנתאיסטית היא עורבא פרח. ובכן, לשם הוכחת עמדתו היה חייב שפינוזה לדון מחדש במשמעותם של כתבי הקודש ובסמכותם. משום כך עבודתו בתחום זה היוותה צד משלים לשיטתו הפילוסופית.

988 ברגמן, 'משנת הרב קוק' 'הפועל-הצעיר', אלול תש"ט. צוטט מתוך הדרי, התשובה, עמ' 18-19. באותו אופן סבר גם רוטנשטרייך, המחשבה היהודית, כרך ב, עמ' 276.

כל ההויה כלולה היא בנקודה אחת... הגודל, הרוחב, הגובה, העומק, העליונות. ההתנוצצות, ההתחדשות... כל אלה בכל גודלם אינם באמת כי אם נקודה זורחת אחת, נקודת ההויה, נטף של ניצוץ אלהי. והערכים המשווים שלנו, אינם כלל ערכים חיצוניים, כי אם פנימיים, עצמותיים... הכל הוא רק דוגמת אטום אחד לעומת אור אין סוף. וזאת ההשערה היא המקרכת אותנו יותר אל בהירות האמת. מכל מיני ההזיות שעל דבר פירוודים וריחוקים, ועולמות שונים, זמנים ומפלגים, תקופות ודורות. וסיבובי יצירות. [ב', קעח]

חכמת האמת מלמדת אותנו את האחדות העולמית, את הצד של השיווי שיש למצוא בהויה כולה, עד למעלה למעלה, לדימוי הצורה ליוצרה... [ב', קפז]⁹⁸⁹

ההשקפה המאחדת רואה את כל החזון של נמצאים מפורדים זה מזה רק בתור טעות החוש, ומיעוט ההארה, אבל אמתת המציאות היא רק אחדות גדולה, והנמצאים הרבים והשונים הם רק גילויים מיוחדים, אברים שונים, צבעים וגוונים שונים של אותה החטיבה האחדותית. [ד', ס]

הביטויים המוניסטים הובאו בהגשה: 'הכל הוא כלול באלהים' (אקוסמיזם או פנאנטיאיזם), 'הכל כלול בנקודה אחת', 'אמתת המציאות היא רק אחדות גדולה' (מוניזם), 'ערכים פנימיים-עצמותיים' (אימננטיות) ו'דימוי הצורה ליוצרה' ('האל או הטבע'). כל אלו מעידים על תפיסתו הפנתיאיסטית של הרב קוק, שאיננה דווקא עמדה פילוסופית מוגדרת, אלא אוסף של תכונות שונות. העיקרון המשותף הוא התפיסה שאין קיום עצמי מחוץ לאל. הקיום האמתי הוא רק בתוכו, וכפי שמשמע מפורשות מהציטוט הבא:

וכשבא האדם על ידם (= על ידי תורה ומצוות) להדבקות האלהית, הרי הוא בודאי מוצא את עצמיותו, כי כל עצמיותו היא רק במקור הויתו, באלהים מקור כל היש, שהננו נמצאים באמת בהמהותיות האמיתית רק בו, ומחוץ לו הננו רק קלוטי המקריות...⁹⁹⁰

לדעת הראי"ה אין כל עצמיות (או ישות) נפרדת לאדם. הוא נמצא אך ורק בתוך האל, וכפי שהאדם נמצא בתוך האל כך גם העולם כולו. הישות המהותית היא אך ורק האל. מבחינה זו אין הבדל בינו לשפינוזה, שניהם מסכימים שהשאלה היחידה היא האם האדם מכיר בעובדה זו או לא.

הפרק שלפנינו משמש כפרק מבוא לגישתו הפנתיאיסטית של הראי"ה, ומטרתו להראות כי למרות דברים אלו תפיסת האלוהות שלו אינה כה חד משמעית וברורה. למעשה הוא החזיק בו זמנית גם בגישה הפנתיאיסטית וגם בגישה המונותאיסטית, תוך שהתפיסה הקבלית מהווה עבורו מודל-על המאפשר את התקיימותן של השתיים. דואליות זו מהווה רקע הכרחי להבנת עמדתו המורכבת כלפי שפינוזה, שתוצג בפרוטרוט בשני הפרקים הבאים.

אודי אברמוביץ מונה שלוש דורות של חוקרים שעסקו בתורת האלוהות של הרב קוק.⁹⁹¹ הדור הראשון (הרב הנזיר, נתן רוטנשטרייך, יוסף בן שלמה) ניסה למקם את משנתו על הציר הקלאסי של תאיזם מול פנתאיזם, הדור השני (בנימין איש-שלום, תמר רוס, דב שוורץ, סמדר שרלו, יוני גארב) הטיל ספק באפקטיביות של ההגדרות הגורפות וסבר כי הראי"ה הציג 'גמישות תיאולוגית מובנית', ומשום כך אי אפשר לחלץ ממשנתו 'עמדה שיטתית וקוהרנטית'. והדור השלישי – הנוכחי – נפתח בעבודתו של יובל כאהן שחזור לדון באופן שיטתי ומקיף בתורת האלוהות של הרב קוק.⁹⁹² לדעתי, כפי שזו הוצגה

⁹⁸⁹ בשתי הפסקאות הללו פתח הרב הנזיר את המאמר השלישי של 'אורות הקודש' (ח"ב) תחת השם 'האחדות הכוללת'. לפסקאות נוספות הערוכות על בסיס עקרונות הפנתיאיזם ראו שמונה קבצים, ג' צה-צו. להפניות רבות נוספות ראו כאהן, האמונה האלוהית, עמ' 35 ושם בהערה 122.

⁹⁹⁰ נריה, בשדה הראי"ה, עמ' 48. מי שערער על כך הוא שטמלר שכתב כי לדעת הראי"ה 'העולם אינו אילוזיה ואינו מתכלל ומתבטל באלוהות, אלא ישותו של העולם מופרדת בצורה מלאה מאלוהים' (שטמלר, עין בעין, עמ' 299). לא מצאתי מקור עליו ניתן לבסס דעה זו. בעניין זה אני רואה לנכון לצרף אנקדוטה מעניינת שסיפר הרב זוסמן: 'שמעתי ממורי ורבי הגרימ"ח זצוק"ל (=הגאון רבי יעקב משה חרל"פ זכר צדיק וקדוש לברכה), שהייתה תקופה מסויימת, שהרב זצ"ל האריך מאד בפסוק שמע ישראל, באופן שכל המתפללים גמרו את כל הקריאת-שמע, והרב ז"ל עודנו עומד בפסוק ראשון, ומרן הגרי"מ ז"ל הרהיב עוז בנפשו לשאול מהרב ז"ל פשר הדבר, והשיב לו כי כל זמן שאינו מרגיש עדיין שהכניס אמונת אחדות השי"ת בלב כל אחד ואחד בישראל, אינו יכול להמשיך הלאה' זוסמן, מכתבים, עמ' 31.

⁹⁹¹ אברמוביץ, התיאולוגיה, עמ' 12-14.

⁹⁹² העמדות המפורטות הוצגו לעיל בפרק המבוא.

בשער הקודם, אין סתירה הכרחית בין הגישות השונות: הרב קוק אמנם לא חשב באופן דיסקורסיבי ולא הציג הגות שיטתית, אך הוא לא התנגד לשיטתיות, ואפילו להיפך. אם כן, עבודה זו חוברת לגל האחרון המבקש למצוא שיטתיות בגישתו של הרב קוק, וזאת בסיוע מודל המבנים, אשר הוצג בשער הקודם. בטרם אמשיך ראוי שאתעכב מעט על מסקנותיו כאהן, שהציג את המאמץ המשמעותי האחרון לסכם את הגותו הפנתאיסטית של הרב קוק.

כאהן טוען כי הפנתאיזם שולל מיסודו כל תפיסת אלוהות פרסונלית, כל תפיסה של בריאה או האצלה. הפנתאיזם אינו מאפשר התערבות אלוהית בבריאה על ידי השגחה או נבואה, וממילא הוא מבטל את הפרקטיות היסודיות של הדת, ועומד בניגוד מובהק לעמדה התאיסטית המסורתית.⁹⁹³ עוד טוען כאהן שהרב קוק הנו פנתאיסט השולל באופן עקיב את כל מרכיבי הדת המסורתית, אך יחד עם זאת הוא אינו מתכחש למרכיבי הדת אלא 'מתאים אותם לתפיסת עולם מטאפיזית פנתאיסטית, תוך שהוא משנה באופן מהותי את מובנם המסורתי-תאיסטי'.⁹⁹⁴ אכן, יש לזכור כי פנתאיזם אינו בהכרח אתאיזם, שהרי לפי הפנתאיזם הכול אלוהות, ומשום כך מכנה אותו לויין 'תפיסה לא תאיסטית של האלוהות'.⁹⁹⁵ אחזור אפוא לטענה של כאהן ולפיה הרב קוק קיבל את התפיסה הפנתאיסטית כמות שהיא, ורק ביקש להתאים אליה את מרכיבי הדת התאיסטית. טענה זו בעייתית, משום שבכמה מקומות הרב קוק חזר על כך שיש מקום גם לתפיסה המוניסטית. אצטט כאן דוגמה אחת, אותה אביא באריכות יחסית, וזאת משום שאזדקק לה גם בהמשך:

המחשבה בענין האלהות בשני הצדדים שלה – דהיינו: הצד האחד, בצורה המדברת על דבר הבורא והבריאה מכל אחד בפ"ע (= בפני עצמו), כאילו הוא נושא לעצמו, אלא שהם מחוברים יחד מתוך שהבורא מחיה את הבריאה והבריאה מקבלת חיים מהבורא,⁹⁹⁶ והצד השני, שאין שם שום מציאות של בריאה כלל, והשם בריאה הוא רק מושאל מצדו [...] ובאמת הכול הוא בורא... – המחשבה הזאת פועלת בכל צד מצדיה פעולה מיוחדת על רוח האדם.

ההיגיון והחשבון באים מצד המחשבה של הערכת העולם והבריאה לשני עניינים. אמנם השירה ומשאות הנפש באות מההסתכלות השנייה, של מציאת האפסיות של הכול חוץ מהאלהים. ומלאת כבוד אלהים בכל המוסר, הוא ענף מורכב מהיגיון ושירה במיזוג נכון, כשיחסר ממנו כוח אחד, לא יוכל לעמוד. על כן כאשר על פי ההדרכה של המחשבה הראשונה, של החילוק שבין המחשבה על דבר האלהים ועל דבר העולם, מתגלה התאר של צדקת אלהים, של גודל המוסר המופיע לנו ע"פ המחשבה ביחש אל האלהים, והמוסר הזה מתמלא בחוקיו בהיגיון וחשבון, כשאח"כ באה המחשבה השנייה עד האלהות [...] מתגברת השירה ע"י ההצטייירות העליונה המלהיבה של אין עוד מלבדו, ומוסיפה היא פרי ברכה גם להמוסר.

אבל אם בראשית המחשבה לא תסתמן כ"א מצדה האחד של אין עוד מלבדו, לא היה שום מקום לשום ציור מוסרי ביחש האלהות לפעול עלינו. אין אנו יכולים להכיר ערך מוסרי ביחש לעצם אחד מצדו לעצמו, כ"א ביחש מאחד לאחרים. אע"פ שהרוממות הזאת של המחשבה, היא מתעלה על כל החזיון של ערך המוסר כולו [...] מ"מ האדם אינו יכול לתפוש מחשבה רוממה מערכו המוגבל בכל מלא הודה [...] נוראה היא הסכנה שתוכל להתפשט מהתגברות המחשבה השנייה על הראשונה.

אלא שגם בהתגברותה של המחשבה הראשונה, שכנפיה קצוצות, יוכל ג"כ רוח האדם לשקע, וע"י השיקוע יוכל לאבד חמודות רבות. על כן אין תרופה אחרת, כ"א לסדר את הרעיון באופן כזה שתהיה המחשבה הראשונה מלבישה לעולם את השנייה, ולא יגלו לעולם, כי הראשונה בתור לבוש לשניה העליונה ממנה. ז"א (=זעיר אנפין) מלביש את א"א (=אריך אנפין), וד' הוא האלהים. [א', סה]⁹⁹⁷

הראי"ה מציג שתי תפיסות אלוהות שונות: האחת גורסת כי הבורא והבריאה עומדים כל אחד בפני עצמו, אך קיימים יחסים ביניהם, וזוהי התפיסה המונותאיסטית. השנייה גורסת 'שאיין שם שום מציאות של בריאה כלל... ובאמת הכול הוא בורא, אלהים', וזוהי התפיסה הפנתאיסטית. לדבריו, שתי התפיסות לגיטימיות, ואין הן בהכרח שוללות זו את זו. נמצא שאין

993 כאהן, האמונה האלהית, עמ' 8-9, וראו שם הערות 17-21.

994 כאהן, שם, עמ' 10.

995 Michael P. Levine, *Pantheism: A Non-Theistic Concept of Deity*, London 1994.

996 זוהי התפיסה הנאופלטונית.

997 לדוגמאות נוספות לגישה הכפולה ראו: קבצים (ב), עמ' מג-מד, עד; שמונה קבצים, א' צו-צז, שצג.

לדבר על 'תפיסת האלוהות של הרב קוק', בלשון יחיד, אלא על 'תפיסות האלוהות' שלו, בלשון רבים. המודל הסוליסטי שהציג כאהן אינו מדויק.

על מנת להבין כיצד איפשר הרב קוק קיומם של שתי עמדות כה שונות במקביל, יש להבחין בביטויים השונים בהם הוא השתמש, ולהכיר את הרקע הקבלי ממנו הם מגיעים. אבקש לפתוח בביטוי המקראי 'אין עוד מלבדו' (דברים ד', לה), שניתן להתפרש במספר אופנים:⁹⁹⁸

א. 'אין עוד מלבדו' – ישנו רק מקור כוח אחד, וכפי שהטענה מובאת בפי ישעיה הנביא: 'הַיֵּשׁ אֱלֹהִים מִבְּלַעַדַּי? !'. זוהי התפיסה המונותאיסטית המקובלת, השוללת ריבוי כוחות שונים (פוליתאיזם).⁹⁹⁹

ב. 'אין עוד מלבדו' – ישנו מצוי 'אמת' אחד ויחיד. זוהי עמדה פילוסופית המבחינה בין מציאות הכרחית ובין מציאות אפשרית, וטוענת כי מציאות הכרחית ישנה ויכולה להיות רק אחת – האל. כך גם פירש הרמב"ם: '...והוא שהתורה אומרת "אין עוד, מלבדו", כלומר אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו'.¹⁰⁰⁰

ג. 'אין עוד מלבדו' – ישנו רק מצוי אחד וזהו האל.¹⁰⁰¹ בתוך גישה זו נכללים: הפנתאיזם, הפנאנתאיזם והאקוסמיזם. כאמור, לצורך העניין, אני משייך את שלושת ההגדרות הללו למשפחת ה'מוניזם'.

הרב קוק, כמו המקובלים שלפניו, פירש את הביטוי לפי האופציה השלישית.¹⁰⁰² מבחינתו המילים 'אין עוד מלבדו' הן קוד לתפיסה מוניסטית הגורסת כי האל הוא המצוי היחיד, וכי אין כל קיום עצמי מחוץ לאל. לשימוש בטרמינולוגיה הקבלית יש משמעות שמעבר לפרשנות הקונקרטי. הרב קוק אימץ גם את דרך החשיבה הקבלית המאפשרת, באמצעות תורת הספירות או הפרצופים, את קיומם של תפיסות שונות בתוך מסגרת כוללת.¹⁰⁰³ באופן זה הוא ביקש גם לבטא את היחס בין הראוי שתי התפיסות – המונותאיסטית והפנתאיסטית – ששתיהן לגיטימיות ונצרכות. על פי המודל הקבלי הוא קישר בין הגישה המונותאיסטית לספירות הגוף הגלויות (זעיר אנפין – 'פנים קטנות', כינוי לשבע הספירות התחתונות), ובין הגישה הפנתאיסטית לספירות הראש הנסתרות (אריך אנפין – 'פנים גדולות', כינוי לשלוש הספירות העליונות).¹⁰⁰⁴ המודל הקבלי מהווה אפוא קו יסודי באופן התמודדותו עם התפיסה הפנתאיסטית, ועל פיו הוא קבע את היחס הראוי אליה. לדבריו, כשהתפיסה הפנתאיסטית מגיעה בשילוב עם התפיסה המונותאיסטית אזי שתיהן עולות יפה, אך כשהן נפרדות זו מזו נהרס המוסר.

יש לשים לב כי שילובן של שתי התפיסות אינו מעיד על שוויון ביניהן. למרות הזדקקותן זו לזו הן אינן עומדות על אותו מישור. התפיסה המונותאיסטית צריכה לבוא 'בראשית המחשבה', על מנת להכשיר את האדם ולקבוע בתוכו מוסר בסיסי,

998 באפשרויות הבאות להבנת הביטוי 'אין עוד מלבדו' אני צועד בעקבות סקירתו של רוזנברג, הראי"ה והתנין, עמ' 330.
999 יהודה ליבס מבחין בתוך התפיסה המונותאיסטית בין מונותאיזם דתי המצווה על עבודה לאל אחד בלבד, ובין מונותאיזם אונטולוגי המכיר במציאותו של אל אחד. לטענתו, ניתן למצוא בתנ"ך את שני הסוגים הללו (ליבס, המיתוס היהודי, עמ' 293).

1000 משנה תורה, ספר המדע, הלכות יסודי התורה, פרק א הלכה ד'.

1001 כפי שמסביר הרב ישעיה הורביץ: 'ובביאור ענין איסור השבועה יתבאר זה הענין הש"י מלוא כל הארץ כבודו כמ"ש "וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד" ואין פירושו שאין עוד אלהים זולתו, שזה כבר פשוט ומבואר בפסוק "ה' אלוהינו ה' אחד", אלא הפירוש שאין שום דבר נמצא כי אם מציאותו כי הוא ית' מהווה את כולם ומחיה את כולם, והוא מציאות הנמצאים ולא יש שום מציאות זולת מציאותו...' הורביץ, של"ה, דף קפט ע"ב.

1002 רוטנשטרייך ולוינגר טענו כי הראי"ה אימץ את הפנתאיזם בגרסתו האקוסמית (ראו לעיל במבוא למחקר). כאהן דחה בתוקף טענה זו, משום שהרב קוק בשום אופן לא ביטל את ערכו של העולם ומעמדו היישותי (כאהן, האמונה האלהית, עמ' 20-21). לדעתו, לצורך הגדרת היחס בין הרב קוק לשפינוזה אין לכך משמעות מיוחדת, שהרי גם לגבי הגדרת הגישה השפינוזית נחלקו החוקרים האם היא פנתאיסטית, פנאנתאיסטית או אקוסמית. עצם האפשרות לקיום המחלוקת מעיד על קרבתן המשפחתית.

1003 אבינועם רוזנק טוען כי הרב קוק מאחד תפיסות שונות ומנגודות על פי 'תורת אחדות הפכים' המצויה במשנתו של שלינג (לעיל, הערה 853). אולם, נראה שבמקרה זה אין צורך בכך, ההתמודדות עם הפנתאיזם תוך שמירה על עמדה מונותאיסטית זוהי עמדה נפוצה בתפיסות הקבליות (שלום, זרמים עיקריים, עמ' 38). מבחינה זו ניתן לראות את הראי"ה כמי שממשיך מסורת ארוכה. אין בכך סתירה לעצם הטענה כי ישנה זיקה בין משנתו של הרב קוק למשנתו של שלינג, וכפי שטוען רוזנק, אברהם, עמ' 315; הנ"ל, הלכה עמ' 274.

1004 מושגי הקבלה הנם מורכבים ומפורטים, והרב קוק בפסקה שלפניו מסתפק ברמיזות כלליות לגביהן. לא ברור לי עד כמה הרב קוק אכן ניסה לדייק ולמצוא לכל תפיסה את 'הספירה' המקבילה לה, או שמא הוא הסתפק בסכמה כללית יותר המבחינה בין פנים וחוק, עליון ותחתון. ניסיון עקבי ודייקני ליצור התאמה בין התפיסות השונות לספירות ספציפיות מעלה סתירות וקשיים. לדעתי, עצם העובדה שהרב קוק לא נקט בשמות הקבליים מצביעה על כך שהוא ביקש לראות בספירות השונות סכמות וקווי פרשנות יותר מאשר תמונת עולם מדויקת, אולי משום שלדעתו זו בלתי אפשרית וחסרת משמעות מבחינה תיאולוגית.

ואילו התפיסה הפנתאיסטית מתעלה מעל כל גבול ומחשבה, ולכן עליה להיות פנימית ונסתרת. הרב קוק העדיף באופן ברור את הנשגב, הפנימי והנסתר על פני החיצוני והגלוי:

אפשר לכלול בועיר אנפין ההבנה האישית של האלהות, בתור אל אחד יוצר כל, והעולם וכל ההוויות מעשי ידיו כולם. אבל הבנה זו קטנה, ואריך אנפין גדול מזה מאד, שהוא כולל את הכל באחדות עליונה ונפלאה, למעלה למעלה מהמחשבה האישית הנזכרת. [ב', צב] 1005

ההבנה המונותאיסטית של האל כיוצר העולם היא בבחינת 'זעיר אנפין', ואילו המחשבה הפנתאיסטית שכוללת כול: אל, עולם ואדם, 'באחדות עליונה ונפלאה', היא עליונה ממנה ושייכת למדרגת 'אריך אנפין'.

בהערת ביניים אציין כי הרב קוק מודד את התפיסות הללו לאו דווקא מצד נכונותן, אלא על פי אופן השפעתן על המוסר; קרי, על פי הנהגות המעשית והפסיכולוגית של האדם. בנקודה זו קיים דמיון בין הרב קוק לשפינוזה: שניהם מקשרים בין ה'אמת' ל'טוב', ושניהם מבקשים אחר הנצחי לשם השפעה על הפסיכולוגיה האנושית. הקרבה ביניהם בולטת עוד יותר לאור השוואה לדקרט ולפילוסופים אחרים. דקרט ביקש מתודת הכרה חדשה, אך לא היה לו עניין לשנות את מושא ההכרה. הוא ביקש להכיר את האל ואת העולם, אך אין בכתביו שום עדות לכך שהוא ביקש לגאול את האדם. שפינוזה והרב קוק, כל אחד בדרכו שלו, ביקשו קודם כול לשנות את מושא ההכרה. לפני שהם ביקשו להכיר את האל, הם חיפשו לגאול את האדם, ועל כך יורחב בשער הבא. 1006

מתוך ציון הצורך בשתי התפיסות הללו עולה ומתברר הדיקון השונה של כל אחת מהן. המונותאיזם מוליד את ההיגיון והחשבון, הפנתאיזם – את השירה ומשאת הנפש. 1007 לכל מי שבא במגע עם כתבי הרב קוק ברור היכן לבו שרוי בבחירה בין חשבון לשירה. 1008 אין זו העדפה אישית בלבד, לדידו השירה היא פנימיות החיים ואמיתתם:

בכלל האמונה היא שירת החיים, שירת המציאות, שירת ההויה. והשירה היא ההשגה היותר חודרת, יותר פנימית במעמקי מהות המושג בתוכנו הפנימי, מה שאי אפשר כלל להשגה הפרוית. על כן האספקלריא האמיתית של החיים היא דוקא בתוך שירת החיים, לא בחיי החול המתבטאים ע"י הפרוזה... [א', קסה]

השירה משקפת את פנימיות החיים, והיא הדרך הנכונה להביט על המציאות. הפרוזה משקפת אך את חיי החול. השירה, בניגוד לפרוזה, היא לא רק המילים, היא גם המקצב והמצלול. יש בה גם חזרה וגם חריזה, וכל אלו מצביעים על מה שמעבר לנאמר, על רעיונות שלא ניתנים להגדרה. מכאן ניתן להסיק שהתפיסה היותר עמוקה של החיים היא דווקא התפיסה הפנתאיסטית, אך זו אינה מבטלת את התפיסה המונותאיסטית. ישנו צורך גם בהיגיון ובשכל רציונלי. אמנם, צורך זה נובע מחיי המעשה, אולם גם כורח "נחות" זה אינו ניתן לביטול ולהכחשה. כל מי שמתמקד אך ורק בתפיסתו הפנתאיסטית של הראי"ה מתעלם מההדגשה שלו את חיי המעשה, ואת חשיבותם המטאפיזית במשנתו התיאולוגית.

ניתן לסכם עד כאן כי בהגותו של הרב קוק יש מקום ליותר מתפיסת אלוהות אחת. לגבי היחסים בין הפנתאיזם למונותאיזם הוא קבע כך: א. הפנתאיזם הוא תפיסה עליונה, פנימית, קדושה, ואילו המונותאיזם הוא תפיסה תחתונה, חיצונית, חילונית (היינו, מבטאת את חיי החול). ב. המונותאיזם זוהי התפיסה הראשונה הנצרכת לשם קיום חיי היגיון וסדר, רק לאחריה יכולה להגיע התפיסה הפנתאיסטית. ג. יש להעריך את שתי התפיסות האלו על פי מידת השפעתן על המוסר והפסיכולוגיה האנושית. 1009

1005 למקורות אלו התייחס אביב"י, מקור האורות, עמ' 97.
1006 כך בתחילת המאמר על תיקון השכל (מאמר, סעיף 1 עמ' 21) וכך הוא מסיים את ספרו הגדול 'אתיקה' (אתיקה, מאמר חמישי משפט 42, עמ' 402). יהודה רות טען שזו למעשה מגמת כל ספרו האחרון (רות, שפינוזה, עמ' 38-39).

1007 לפסקה מקבילה שמבטאת רעיון זה ראו שמונה קבצים, א' תח. שם מנסח הרב קוק את היחס בין שני אלה כיחס שבין שירה ומדע וכיחס שבין אור וכלים.

1008 על מקומה של השירה במשנת הראי"ה ראו: הברמן, שירת הרב; קפלן, הרב קוק כמשורר; באט, לחשי ההויה, עמ' 52-54; גלמן, הרע וצידוקו, עמ' 150-151; גראב, הראי"ה קוק, עמ' 80-88; שורין, קדוש, עמ' 33-40. על כתיבתו הנוטה לשירה ראו חרל"פ, סגנונו של הראי"ה, עמ' 173-177.

1009 תובנות אלו מסוכמות יפה בפסקאות הידועות של הראי"ה בנושא הפנתאיזם ראו שמונה קבצים, א' צה-צז. פסקה דומה הכוללת את שלושת המאפיינים הללו מופיעה בפנקסו מתקופת יפו. ראו הראי"ה, קבצים (ב), עמ' מג-מד.

בפסקאות אחרות, שמפאת פרסומן לא אטריח בציטוטן, הראי"ה השתמש בטרמינולוגיה מעט שונה.¹⁰¹⁰ שם הוא התייחס לתפיסה המונותיאיסטית כאל ספירת ה'מלכות' ש'לית ליה מגרמה כלום', ואילו לתפיסה הפנתאיסטית כאל ספירת 'תפארת', ספירה הנושאת תוכן וממשות. היחס בין 'מלכות' ל'תפארת' מקביל ליחס שבין הכלי והתוכן, או, כפי שהוא מכנה שם, בין ה'היכל' ובין הדורים בו. השימוש בתורת הספירות מגלה כי יש זיקה בין שתי התפיסות הללו; היינו, בין הכלי לתוכן ובין ההיכל לדורים בו. שם הוא הדגיש כי השאיפה היא לאחד את המידות הללו 'ביחודא שלים', כלומר להגיע להיזקקות מלאה בה מתאחדים שני הצדדים. מבחינה פילוסופית המשמעות היא כי אין להסתפק בתפיסה אחת, ואין להיכנע להכרעה דיכוטומית: מונותיאזים או פנתאיזים. לכל אחת מהתפיסות הללו יש תפקיד: המונותיאזים הוא הבסיס שיוצר את ההרגל ואת המחשבה הרצינוגלית, והפנתאיזים הוא התוכן, הוא המחשבה העליונה. שתי התפיסות הללו מקיימות ביניהן קשר גומלין, והן זקוקות זו לזו. שם הוא הוסיף נקודה מהותית ולפיה גם שתי התפיסות הללו יחד אינן שלמות; הן צריכות להתאחד 'על ידי הבטות מאוחדות, ומרכז הויה מאוחד'. היינו, אף אחת מהן איננה חודרת לסוד האלוהות;¹⁰¹¹ שתיהן מביטות, כל אחת מנקודת ראותה, אל מרכז אחד.¹⁰¹² אם כן, ניתן לסכם כך: ביחס בין הפנתאיזים למונותיאזים אין לדבר רק על קדימה ואחור, או רק על תפיסה עליונה ותפיסה תחתונה, אלא יש להתייחס אליהן גם כתוכן וכלי, ושתייהן גם יחד אינן אלא נקודות מבט אל עבר אמת עליונה יותר. נמצא שלדעת הרב קוק ישנה תפיסה אלוהית נוספת, תפיסה שבהמשך אכנה אותה 'אמונית'.¹⁰¹³ משנת 'האלוהות' של הרב קוק מסתברת כמורכבת ממה שיכול היה להידמות תחילה.

למרות תפיסתו המורכבת, ממקורות אחרים נראה כי הוא מצדד בגישה הפנתאיסטית לבדה, אותה הוא מכנה 'האחדות הכוללת' או 'האחדות העולמית':¹⁰¹⁴ 'חכמת האמת מלמדת אותנו את האחדות העולמית, את הצד של השינוי שיש למצוא בהויה כולה, עד למעלה למעלה, לדימוי הצורה ליצורה...'¹⁰¹⁵ תפיסה זו, כך נדמה, היא שהיוותה עבורו את אבן הראשה. היא המקור לגישתו ההרמוניסטית שמוצאת בכל דעה ועניין את מקומם המתאים להם, ועל פיה הוא טען שכל מגוון ההופעות אינו אלא ביטויים שונים של אמת אחת.¹⁰¹⁶ כך למשל הוא כתב:

העולם כולו מלא הוא הרמוניא. ההתאמה המאחדת מפלשת בכל חדרי המציאות וחגויה. המוסר הפנימי ותביעותיו החזקות הנם נמשכים ובאים מהד קולם המאוחד של כל חלקי ההויה, שכולם חודרים זה בזה, והנפש כולה היא מלאה בכלום ומאוחדת בכלום... [א', ש]

...ההויה היא בכללותה בלא שום חטא, החטא הוא מצוי רק בערך הפרטים. אצל הכלל הכל מתאים להרמוניה נצחית, והמעשים שההרמוניה הנצחית מתגלה על ידם הם הינם המעשים הטהורים, המשוללים מכל חטא... [ב', קנא]¹⁰¹⁷

העולם מתואר כאן כהרמוני ומאוחד, וגם הנפש של היחיד מאוחדת עם הכל. בפסקאות אלו התפיסה המוניסטית מככבת לבדה, בלא שום זכר לדיאלקטיה כלשהי עם התפיסה המונותיאיסטית-דואליסטית. לא מצאתי פסקאות הפוכות בהן מתאר

¹⁰¹⁰ ראו שמונה קבצים, א' צה-צז.

¹⁰¹¹ תמר רוס מבינה כי לדעת הראי"ה האמונה המונותיאיסטית היא 'אמונה מוכרחת', ואילו הפנתאיסטית היא 'אמונה אמיתית' (רוס, תפילה, עמ' 275). חלוקה זו להבנתי, אינה אלא חלק מהתמונה הכוללת, באשר לפי הרב קוק גם האמונה הפנתאיסטית אינה האמונה האחרונה.

¹⁰¹² מתוך דברים אלו ניתן לשרטט כמה מההבדלים המהותיים בין הרב קוק לשפינוזה; שפינוזה רואה בפנתאיזם אמת אונטולוגית יחידה ואחרונה, ואילו הרב קוק רואה בה צורך אפיסטמולוגי בלבד, העומד לצדם של צרכים אחרים. על האמת האונטולוגית הוא לא מדבר כלל. על הבדלים אלו ארחיב להלן בפרק הבא, שעוסק בביקורתו של הרב קוק על הפנתאיזם.

¹⁰¹³ ראו להלן בהמשך השער 'ד': אמונה – התפיסה שאיננה נתפסת' עמ' 178.

¹⁰¹⁴ למקור הביטוי 'האחדות הכוללת' בכתבי הרב קוק, ראו שמונה קבצים, א' שצג. שם עורך הראי"ה השוואה נוספת בין ההשקפה המונותיאיסטית להשקפה הפנתאיסטית. גם שם מראה הרב קוק את הצורך הקיים בכל השקפה, וגם שם עם סיום הפסקה מתבררת עליונותה והעדפתה של התפיסה הפנתאיסטית. למקור הביטוי 'האחדות העולמית' ראו שמונה קבצים, ב' קפז.

¹⁰¹⁵ שמונה קבצים, ב' קפז. למקור הביטוי 'האחדות הכוללת' בכתבי הרב קוק, ראו שמונה קבצים, א' שצג. שם הוא עורך השוואה נוספת בין ההשקפה המונותיאיסטית להשקפה הפנתאיסטית. גם שם הוא מראה את הצורך הקיים בכל השקפה, וגם שם, עם סיום הפסקה, מתבררת עליונותה והעדפתה של התפיסה הפנתאיסטית.

¹⁰¹⁶ קלנר, לברור דברים, עמ' תרעז-תרעח. וראו: שמונה קבצים, א' תצח. יש מקום להפנות לדבריו של אוריאל ברק, אשר מציג את המקורות החברתיים והתרבותיים לתפיסתו ההרמונית של הראי"ה, ראו ברק, חוג הראי"ה, עמ' 269-270. כאן אבקש להציג את מקורותיו הפילוסופיים.

¹⁰¹⁷ וראו עוד שמונה קבצים, ג' סת, ג' ריד, ה' מא, ה' סג, ה' קכ. אלו חלק מן המקומות בהן הדגיש הראי"ה את העיקרון ההרמוני של ההויה.

הרב קוק עולם עצמאי המנותק מהאל, ומעטות הפסקאות בהן הוא ציין הווייה שאיננה הרמונית.¹⁰¹⁸ נמצא, שלמרות ריבוי תפיסות האלוהות שהוא החזיק בהן, התפיסה הפנתאיסטית היא זו שבסופו של דבר הובילה את עולמו, והיא זו שצפה ועולה שוב ושוב בכתביו. גם הרב הנזיר ניתח את משנתו באופן זה:

האחדות האלהית הכוללת היא סודית. אחד יחיד ומאוחד. לא רק מאוחד, כבהשקפה האורגנית, העולם כאדם גדול, הניתן לציור, אלא אחד, כל ההויה כלולה היא בנקודה אחת, (פ"א¹⁰¹⁹), בנקודה אחת ממש... מה שמעלה על ההגשמה בהכל-אלוהות, אל הכל באלהות, הטהור והמזוקק, ביחוד עליון...¹⁰²⁰

הנזיר רמז להבדל עקרוני בין ההשקפה הקבלית להשקפתו של הרב קוק בדבר 'האחדות האלהית'. ביסוד ההשקפה הקבלית עומדת תפיסה של אחדות אורגנית. במשנת הרב קוק, לעומת זאת, הכול נמצא 'בנקודה אחת ממש'.¹⁰²¹ אם כן, לפי הרב הנזיר, הרב קוק הפליג מתפיסה הרמונית לתפיסה מוניסטית. הנזיר היה מודע לכך שזוהי תפיסה פנתאיסטית, וכדי להימנע ממנה הוא מבקש להבחין בין 'הכול-אלוהות' – פנתאיזם, ובין 'הכול באלוהות' – פנאנטיאיזם.¹⁰²² האם לכך התכוון הרב קוק? על כך יבוא דיון להלן בפרק ד'.

לפני סיכום, אבקש להתייחס בקליפת אגוז לחווייתו האישית של הראי"ה. הרב קוק הירבה בתיעוד עולמו הפנימי, ובכמה מקומות הוא העיד על עצמו שהמציאות נגלית לו באופן הרמוני ומאוחד – פנתאיסטי:

איני יכול לחלק חילוק מוחלט בין מצוי למצוי, כי אם חילוק דרגי. מתגלה לי ההויה בכל הקיפה, מיצור היותר קטן עד ההופעה הרוחנית, המלאה גבורה... כל הנשמות, הרוחות והנפשות, כל התנועות והחפצים, הרצונות וההסכמות, כל השאיפות וההתפעלויות, וממציאתם בכל ערכיהם בקובץ אחד, סידור ממלכתי. ד' מלך. [ב', קכז]¹⁰²³

רואים אנו את ההויה ברוחניותה, את החיים הפנימיים איך הם פועלים... ואין חיזיון זה מקסם כזב, אלא צפיית אמת. אין עבר הווה ועתיד מחולקים באמיתת היש... ומה שנעשה מכבר ומה שיעשה לעתיד הולך הוא ונעשה בהווה, תמיד ותכוף. והכל חי, והכל שלם... כשהכול מוכר בחטיבה אחת... לידע ולהודיע איך ממקור הכול חי הכול. [ב', ס]¹⁰²⁴

המציאות כולה נתפסה בעיניו כ'קובץ אחד'. את ההויה הוא ראה באופן מאוחד, בלי חלוקה של זמן ומקום – 'אין עבר הווה ועתיד מחולקים', והכול עבורו שלם ומוכר בחטיבה אחת. מסתבר שההרמוניה והאחדות שאותן הוא תיאר במקומות כה רבים מתבססות חווייה מוניסטית-פנתאיסטית.¹⁰²⁵ אם כן, למרות תפיסת האלוהות המורכבת מבחינה עיונית הרי שחוויית המציאות שלו הייתה פנתאיסטית בבירור.

לסיכום, בפרק זה נסקרה בקצרה תפיסת האחדות האלוהית של הרב קוק. אכן, יש בה קווים פנתאיסטים ברורים, אולם ניסיון להציגה באופן חד ממדי הוא מוטעה. מבחינה עקרונית הרב קוק החזיק בו זמנית בשלוש תפיסות שונות: מונותאיזם, פנתאיזם ותפיסה עליונה, שבהמשך אכנה אותה 'אמונה'. מבחינה רגשית ועיונית הוא החזיק בתפיסה פנתאיסטית, היא זו

1018 לדוגמה ידועה ומפורסמת ראו לעיל הערה 863. לפי ידיעתי זהו מקור חריג שאינו מעיד על תפיסה דיסהרמונית של ההויה אלא על חיבוטי נפש שאלו אכן היו קיימים אצל הרב קוק.

1019 הביטוי 'כל ההויה כלולה היא בנקודה אחת' לקוח מפרק א' בחלק האחדות הכוללת. מופיע באורות הקודש, חלק ב' עמ' שצא.

1020 כהן, חכמת הקודש, עמ' 19-20.

1021 מכאן הערה לדבריו של חגי שטמלר הכותב: 'הראי"ה והרצי"ה תפסו שניהם את המציאות בכללותה כאורגניזם אחד גדול בעל איברים שונים המקבל את קיומו מן החיוניות האלוהית האחת' (שטמלר, עין בעין, עמ' 60). הנזיר יצא כנגד תפיסת המציאות כאורגניזם. הערה נוספת לדברים אלו היא על הביטוי 'המקבל את קיומו מן החיוניות האלוהית' מה שרומז לתפיסה פנאנטיאיסטית, ועל כך ראו להלן. לפסקה נוספת המבליטה את השקפתו האישית הפנתאיסטית והאימננטית של הראי"ה ראו שמונה קבצים, א' תתכא.

1022 לניתוח כולל של גישת הרב הנזיר ראו שוורץ, ציונות דתית, חלק שני, עמ' 139 ואילך.

1023 ההקבלה היא לתפיסת שפינוזה שטוען כי האדם איננו 'ממלכה בתוך ממלכה' (מאמר מדיני, פרק ב' סעיף 6, עמ' 27). עוד לגבי רעיון זה ראו שם, פרק א סעיף 4, עמ' 24.

1024 ההקבלה היא לדעת שפינוזה הטוען 'כל הדברים, הנובעים מטבעו המוחלט של תואר כלשהו של אלוהים, היו חייבים להתקיים תמיד ולא ינסוף...' (אתיקה, חלק א', משפט 21, עמ' 100). מקור נוסף מהראי"ה התומך בתפיסה זו הוא: 'התפשטות הידיעה האלהית על דברים שלא היו במציאות, כעל דברים שבאו במציאות, הוא רק דבר צירופי ביחש להשגת נבדאים, אבל באמתת המציאות, לגבי הענין האלהי, הכול יש כבר במציאות, שכל מה שהיה הוה ויהיה הכול ברוחו, ידיעתו וחפצו' [ו', עו]

1025 בן שלמה, פראקס, עמ' 78, מציין כי מחלוקתם של שפינוזה ודקרט נוגעת לעניין אחדות ההויה. דקרט שאוהז בשיטת השניות רואה הבדל מהותי בין האדם ובעלי החיים. שפינוזה שנוקט בשיטה אחדותית רואה ביניהם הבדל של דרגה בלבד. הרב קוק מבחינה זו מסכים עם שפינוזה. עוד על יחסו של הרב קוק לבעלי חיים ראו חזון הצמחונות.

שמילאה את עולמו האישי וכלפיה הוא חתר. מבחינה מעשית הוא חי את הפרקטיקה הדתית-אורתודוקסית שמשקפת בעיקרה עמדה מונותיאיסטית-דואלית. האופן בו הוא ניווט בין התפיסות השונות הנו חידה, ולא בכדי קובע יהודה מירסקי כי כל כתביו של הרב קוק הם ניסיון אחד ארוך לפותרה.¹⁰²⁶ באופן עקרוני ניתן לחשוב על שתי אפשרויות פתרון: 1. פנאנתאיזם, כתפיסה שמנסה להחזיק בו זמנית בשתי הקצוות. 2. מיסטיקה או אקזיסטנציאליזם, כעמדות שמוותרות על האפשרות להציג עמדה רציונלית וקוהרנטית.¹⁰²⁷ שתי האפשרויות הללו ייבחנו בהמשך, ויוצג כיצד הרב קוק עושה בהן שימוש. בשלב זה עיקר ענייננו אינו בתפיסת האלוהות של הרב קוק, אלא בבחינת יחסו לשפינוזה. כמובן שיש קשר בין העמדות האלו, כפי שיפורט בפרק הבא.

פרק ג – 'בירור': הביקורת על הפנתאיזם

מהפרק הקודם עלה כי הרב קוק אימץ את התפיסה הפנתאיסטית וכינה אותה בשם 'האחדות הכוללת', אולם במספר מקומות הוא ביקר את שפינוזה ותפיסתו באופן חריף. בפרק הנוכחי אבקש לעמוד על טיב ביקורתו, תוך חלוקה לחמישה סעיפים מרכזיים.

ביקורת שונות על שפינוזה ניתן למצוא בפנקסיו מתקופת בוויסק, ובמספר פסקאות בקבצים א' וב' משמונה קבצים. לרוב אלו התייחסויות פרוביזוריות, שאינן עולות לכדי משנה סדורה. שמו של שפינוזה אינו מוזכר בהן במפורש, אך ניכר שהרב קוק מתמודד עם עמדתו הפנתאיסטית. אלו תובאנה תחת הסעיפים ג, ג². התמודדות שיטתית ועקבית עם שפינוזה מופיעה בשניים מהמאמרים שאותם פרסם מאוחר יותר, שנתיים לאחר הגיעו לארץ (תרס"ו): 'דעת אלוהים' ו'עבודת אלוהים'.¹⁰²⁸ בהם מוזכר שפינוזה במפורש, ובמסגרתם עולות שתי ביקורות עקרוניות. אלו תובאנה להלן תחת הסעיפים ג³, ו-ג⁴. כחמש שנים מאוחר יותר (תרע"א) פרסם הרב קוק קובץ מאמרים בשם 'זרעונים', שבו הוא ביקר פעם נוספת את התפיסה הפנתאיסטית, והפעם בדרך שונה במעט. זו תובא תחת סעיף ג⁵. מן המותר לציין כי בנוסף לכל אלו קיימות פסקאות רבות שבהן התייחס הראי"ה לשפינוזה ולפנתאיזם באופן עקיף או מרומז. פסקאות אלו מרחיבות ומפרשות את ההתייחסויות המרכזיות, ואליהן אתייחס בתוך הסעיפים, כל אחת במקום הראוי לה.

מבחינה כרונולוגית ניתן לראות כי התעניינותו של הרב קוק בשפינוזה משתרעת החל מתקופת בוויסק ועד לסיום ישיבתו ביפו (תרנ"ה-תרע"ד, 1895-1914). בתקופת בוויסק הוא פרסם כמה מאמרים, אך הוא לא הזכיר בהם את שמו של שפינוזה ולא התייחס לעמדה הפנתאיסטית. רק בספר 'לנבוכי הדור', שנכתב באותה תקופה אך נגזז ולא ראה אור עד לאחרונה, ניתן למצוא התייחסות שכזו.¹⁰²⁹ עם ראשית ישיבתו ביפו הוא התייחס לשפינוזה בהרחבה בפנקסיו האישיים: בפנקס הדפים א שנכתב ביפו, הוא הזכיר את שפינוזה שלוש פעמים: 'ההבנה השפינוזית', 'ההכרה השפינוזית', 'בפנתאיזמוס השפינוזי',¹⁰³⁰ בפנקס 'ראשון ליפו' הוא התייחס אליו שוב באופן ישיר שלוש פעמים: לדטרמיניזם השפינוזי,¹⁰³¹ לשפינוזה כמי ששיטתו חוללה את העת החדשה,¹⁰³² ולחסרון 'שבשיטת שפינוזה... שעל פיה אין השכל האנושי צריך להיות עסוק באלוהיות תמיד'...¹⁰³³ ושוב במחברותיו המכוננות 'שמונה קבצים'.¹⁰³⁴ במחברות אלו ניתן למצוא התייחסויות רבות נוספות שנעשו בדרך עקיפה מבלי להזכיר את שפינוזה בשמו.¹⁰³⁵ בפרסומיו הפומביים מאותה תקופה ישנן רק שלוש התייחסויות מפורשות

1026 מירסקי, הרב קוק, עמ' 95.

1027 על התנגדותם של ההוגים האקזיסטנציאליים לתפיסה שיטתית דוגמטית ראו גולומב, פילוסופית הקיום, עמ' 20.

1028 אדר היקר, עמ' קל-קמא, קמב-קנו.

1029 לנבוכי הדור, פרקים כד-כה.

1030 קבצים ב, עמ' מג, עג-עד.

1031 פנקס י"ג: ראשון ליפו פסקה קיב, הובא בקבצים עמ' קמד ובפנקסי הראי"ה, עמ' רעח-ט.

1032 שם פסקה קיו הובא בקבצים, עמ' קמו ובאופן חלקי בפנקסי הראי"ה עמ' רפב.

1033 שם, פסקה קלה, הובא בקבצים עמ' קג ובפנקסי הראי"ה, עמ' רצב-ג. בן-נון רואה בפסקאות אלו סקיצה מוקדמת של מה שנכתב שנתיים מאוחר יותר בסוף 'עקבי הצאן' (בן-נון, המקור הכפול, עמ' 103).

1034 א' צה-צז.

1035 א' נה, סד-סה, ק, קכט, קעט, שצג, תשפז, תשפט, תתמה; ב' פא, צב-צד, קמט; ג' לו, שא. בליקוטים מכתבי הראי"ה שהועתקו על ידי הרצי"ה ניתן למצוא התייחסות עקיפה נוספת שאינה מתוארכת: פנקסי, חלק ג', עמ' שלה-שלו. התייחסויות נוספות ניתן

לשפינוזה.¹⁰³⁶ ניתן אם כן לראות שעיסוקו בשפינוזה החל בתקופת בויסק והתרכז בשנות ישיבתו ביפו, אז הוא התייחס לעמדה הפנתאיסטית באופן אינטנסיבי. מכיוון שאין תיארוכים מדוייקים לגבי זמני הכתיבה של כל אחת מהפסקאות, ומכיוון שלא ידוע סדר כתיבתן של המחברות בתקופת יפו, קשה לסדר את ההתייחסויות השונות מבחינה כרונולוגית. יחד עם זאת ניתן להציע חלוקה כרונולוגית כללית לפי הסכמה של תקופת בויסק, תחילת תקופת יפו (פרסום 'אדר היקר' ו'עקבי הצאן' בשנת תרס"ו) וסוף תקופת יפו (פרסום פרקי הזרעונים' תרע"ג). ניתוח של ההתייחסויות לפי סכמה זו יוצג בהמשך.

1: אמצע הדרך – הביקורת הראשונה

ראשית התייחסותו של הרב קוק לשפינוזה מצויה בפנקסיו מתקופת בויסק. שם הוא התייחס לפנתאיזם כחלק מהחשיבה הרציונלית, שאותה הוא כינה 'דרך ההכרה' או 'ההכרה הבהירה',¹⁰³⁷ ועליה הוא כתב:

...אמנם ההכרה הבהירה תוכל גם היא להתפצל לשני דרכים: או שיכיר את האלהות בתור עצם נשגב הכולל הכל בכחו, ומחדש ומחולל את המציאות מחוצה לו, או שיכיר כשיטה השפינוצית, שאין שם שום מציאות אחרת כי אם מציאות האלהות... מה שבאמת אין דעה כזאת זרה כלל, רק שצריכה שלא תשאר באמצע הדרך, כ"א (=כי אם) להכיר על ידה, כיון שכל התגלות המציאות היא התנוצצות אלהות ביחש הפרט המתגלה, ע"כ גם חזיון המוסר וההכרה המדעית והמעשית שמתלווה לה, היא ג"כ בכלל חזיונות המציאות.¹⁰³⁸

ישנן שני סוגי הכרות: ההכרה הראשונה היא ההכרה המונותיאסטית הקלאסית, ההכרה השנייה היא ההכרה הפנתאיסטית – הכרתו של שפינוזה. כפי שכבר הוברר לעיל, הרב קוק ראה את שתיהן כלגיטימיות, אך כאן הוא הוסיף הערה משמעותית לגבי הפנתאיזם, והיא: אסור שתפיסה זו תיעצר באמצע התפתחותה. שפינוזה ראה את הפילוסופיה שלו כאמת סופית ומושלמת,¹⁰³⁹ אולם, מבחינת הרב קוק, הפנתאיזם השפינוזי הוא רק אמצע הדרך.

על רצונו 'להשלים' ולתקן את המחשבות שנשארו ב'אמצע הדרך' מעידים דבריו הבאים, שנכתבו בתרס"ד:

ישנן מחשבות גדולות שכאשר הן נגמרות כראוי, נעשות מקורים לכל דבר טוב וקדוש, אבל כשהן נפסקות באמצעותן הן גורמות רעות רבות. לכן מזדמן גם כן לאנשים חושבים, שטעו והרבו מכשלה, ויש מקום לבאים אחריהם, הטובים מהם, שיקחו גם כן ממחשבותיהם של מבלי עולם, ויכירו להשלימן, באופן שאז יובילו למטרת הקדושה והטוב האלהי. ובזה ישאו נפשם רבים ושלמים לתקן נשמות פגומות ונדחות. ואם יהיו הנשמות הללו גבוהות, יגדל ערך התיקון מאד ויהיה ניכר הרבה בחיים ובמציאות.¹⁰⁴⁰

טענתו היא שיש מחשבות שנפסקו תוך כדי מהלכן ועדיין לא הושלמו. מחשבות אלו גורמות 'רעות רבות' ו'מכשלה', ויש צורך 'להשלימן' כך שיובילו למטרה הקדושה. בפסקה זו אין אמירה מפורשת כלפי שפינוזה, אולם, להבנתי, ישנן מספר רמזות אליו, באשר הוא מתייחס ל'אנשים חושבים, שטעו והרבו מכשלה' ול'נשמות פגומות ונדחות', שהן 'נשמות גבוהות'.

למצוא בפרקי 'הזרעונים' בקובץ "התרבות הישראלית" (תרע"ג), בעיקר בפרק א, 'צמאון לאל חי', ובפרק ה, 'סורים ממרקים' (ראו אורות, עמ' קיט-קכ, קכד-קכט).

1036 אדר היקר, עמ' מ; עקבי הצאן, עמ' קלג, קנג.

1037 'דרך ההכרה' היא שם קוד בפילוסופיה המודרנית שבאה לציין עידן תרבותי שלם, 'עידן האורות'. על כך ראו לעיל הערה 153. המבשרים של עידן זה הם דקרט ושפינוזה אשר כינו את ההכרה 'האור הטבעי', בעקבותיהם צעדו מנדלסון, קנט ורבים אחרים. בקטע זה מתייחס הרב קוק ישירות להגותם של דקרט ושפינוזה.

1038 לנבוכי הדור, פרק כה, עמ' 134-135. (בספר פנקסי הראי"ה, חלק ב', עמ' צא – פנקס מתקופת בויסק פרק כד, הושמטו המילים 'כשיטה השפינוצית'). הביטוי 'הכרה בהירה' מופיע כמה פעמים בכתבי הרב בהקשר לעמדה הפנתאיסטית, 'ההכרה הבהירה רואה ברוח האדם חלק מן ההויה הכללית' [א', קסו], וראו הראי"ה קבצים, כרך ב עמ' עב-עג. ייתכן והרב קוק, מדעת או שלא מדעת, מכוון להכרה השלישית של שפינוזה.

1039 באיגרת אל אחד ממתנגדיו הוא כותב: 'איני מתנשא לאמור, שהמצאתי את הפילוסופיה הטובה ביותר, אבל אני יודע שאני הוגה את האמיתית' (איגרות, איגרת 76 עמ' 271). ח"י רות כותב כי זו הסיבה ששפינוזה ניסח את ספרו הגדול באופן גיאומטרי, על מנת לציין כי 'הפילוסופיה היא קביעה בלתי-אישית של אמת בלתי-אישית'. לדברי רות אידיאל זה של אמת מוחלטת מגולמת בסגנון הנקי והקפדני של הגיאומטריה (רות, שפינוזה, עמ' 34). עוד על אופי כתיבתו הגיאומטרית של שפינוזה ראו להלן הערה 1416.

1040 הראי"ה, קבצים, עמ' עז, פסקה ג.

פסקה זו משלימה את הפסקה הקודמת, ומעידה על האופן שבו הרב קוק מנתח את הבעיה השפינוזית, כמו גם על הדרך שבה הוא חושב לתקנה.

לעצם הטענה, נראה כי ביקורת 'אמצע הדרך' על שפינוזה תמוהה ביותר, שהרי מי כשפינוזה לקח את החשיבה הרציונלית באופן עקבי עד מסקנותיה האחרונות?¹⁰⁴¹ גם הרב קוק הודה שזוהי 'הפילוסופיה היותר רציונלית',¹⁰⁴² משמע שהיא מפותחת ומתקדמת ביחס לאחרות. נראה שלדעתו תפיסה פנתיאיסטית מלאה צריכה לכלול ולאחד הכול:

אצל האלוהות הזמן הוא נצחי, על כן איננו זמן, מכל מקום אינו אוכד שום יתרון שיש לזמן באשר הוא זמן. הגבול הוא באין סוף, וממילא אינו גבול, ומכל מקום אינו אוכד את היתרון שיש לגבול באשר הוא גבול. השינוי הוא שיווי, ומכל מקום אינו אוכד את היתרון שיש לשינוי. ואנו יכולים לדבר בהשגת אלהות מה שאנו משיגים מצד הזמן, הגבול והשינוי, ואנו יודעים שהדיבור הוא מצד הנצחי, האין סוף והשיווי. וכל המתראה זמן, גבול ושינוי, הוא אספקלריא שאינה מאירה, המקבלת מנצח, אין סוף ושינוי, שהוא אספקלריא המאירה. [א', ק]¹⁰⁴³

שפינוזה התייחס רק לנצח, לאינסוף, לשלמות ושלל מהאל את המושגים הסופיים: זמן, מקום ושינוי,¹⁰⁴⁴ ואילו הרב קוק, בתפיסתו האחדותית, כלל אותם באלוהות.¹⁰⁴⁵

צריכים להשכיל, כמו שאין שייך זמן לגבי הנצחיות, ומכל מקום כל המציאות שיש בזמן ודאי כלולה היא בנצחיות בשלמות יותר גדולה, כן אין שינוי לגבי השיווי העליון, ומכל מקום כל קוי השינויים נמצאים בשוה ומשוה בשלמות יותר עליונה. ולא עוד אלא שכל מה שאנו חשים שינוי בכל הויה אינו כי אם לגבי דידן, אבל באמת הלא הכל הוא ענין אלהי יותר ממה שהוא דבר מופרד, באין ערוך, אם כן כל השינויים אינם שינויים, כי אם מציאויות שוות ומתמידות... [ב', קמט]¹⁰⁴⁶

הנצחיות, לתפיסתו המוניסטית של הראי"ה, אינה שוללת את הזמניות. השיווי אינו שולל את השינוי. הרב קוק פרש את כנפי גישתו המוניסטית גם על אותם חלקים שנראים כשוללים את המוחלטות האלוהית. כך הוא עשה גם לגבי המתח שבין ההכרח הטרמינסטי לחופש המוסרי.

ראוי לדעת שאין החיוב סותר את התורה כי אם בהיותו מצומצם רק על חוקי הטבע המוכניים, אבל כשיתפשט הדבר באחדות גמורה – שכל חוקי הצדק והרשע, היושר והעול וכל הדברים המסתעפים להיטיב את הכח המוסרי של בני

¹⁰⁴¹ יאקובי כתב: 'כל הפילוסופים, אם נלך בדרכם בעקביות, יובילו באופן לוגי לשיטת שפינוזה. שפינוזה הוא הפילוסוף היחיד שהיה לו האומץ לקחת את הפילוסופיה ברצינות. אם רצוננו להיות פילוסופים, אנו יכולים להיות רק שפינוציסטים' (בן שלמה, פרוקים, עמ' 9). על היותה של משנת שפינוזה משנה מוניסטית קיצונית ראו עלון, שפינוזה, עמ' 179-223.

¹⁰⁴² פונקס הראי"ה, חלק ב', עמ' צב – פונקס מתקופת בויסק פרק כד.

¹⁰⁴³ פרשנות זו להבדל שבין אספקלריא מאירה ושאינה מאירה לא רק שאינה תואמת לפרשנות הקלאסית למושגים אלו אלא במידה רבה היא אף הפוכה להן. חז"ל יחסו את נבואת משה לאספקלריא מאירה ואת נבואת שאר הנביאים לאספקלריא שאינה מאירה. משה נתן את התורה שיש בה מושגי זמן, גבול ושינוי לרוב, הכלולים כל המעשים והמצוות ואילו שאר הנביאים הביעו, באופן יחסי, עמדות הרבה יותר פילוסופיות, כאלו שמעבר למושגי הזמן והשינוי - "כי אני, ה', לא שנית" (מלאכי ג', ו), "נצח ישראל לא ישקר ולא ינחם כי לא אדם הוא להנחם" (שמואל א', ט"ו, כט) – ואין בדבריהם (באופן יחסי) ציווים ועניינים מעשיים. גם הרב קוק עצמו מודע כמובן למשמעות זו של המושגים הללו (ראו שמונה קבצים, א' שצ). פסקה דומה לפסקה זו ראו שמונה קבצים, ב' קמט.

¹⁰⁴⁴ 'כל צווי אלוהים נחקקו על ידו מנצח נצחים... אין מוקדם ומאוחר בנצח ואין בו מתי'. אתיקה, חלק א', משפט 33 עיון 2, עמ' 112.

¹⁰⁴⁵ ייתכן והרב קוק קיבל תפיסה זו מהרב שלמה אלישיב אשר הביא זאת בשם הרב עזריאל מספרו 'דרך אמונה' סימן ג' שם נכתב: 'כי היות שא"ס (=אין סוף) הוא שלם בלי חסרון וא"ת (=ואם תאמר) שיש לו כח בלי גבול ואין לו כח בגבול אתה מחסר שלימותו ולכן בהכרח יש לנו לומר שיש לו כח בגבול מבלי גבול והם הספירות שהם הכח להמציא מציאות גבוליים' (אלישיב, מכתב, עמ' נז).

¹⁰⁴⁶ לפסקה מקבילה ראו פונקס הראי"ה א', עמ' יט – פונקס א' פסקה יז. תפיסה זו עומדת בניגוד לתורת 'שלילת התארים' של הרמב"ם. על הבעייתיות בתורה זו עמד כבר ר' חסדאי קרשקש, (קרשקש, אור ה', א' ג', ג, עמ' קי) ובעת האחרונה גם יובל שטייניץ (שטייניץ, טיל לוגי, עמ' 133 הערה 9). שניהם כותבים כי שלילת הסופיות, הזמניות והמוגבלות מן האל משמעותה הפילוסופית היא תיאור חיובי כלפיו, ומשכך אין יסוד להבחנה בין תארים חיוביים לתארים שליליים של האל. הרב קוק, למרות שנשמך על תורת שלילת התארים (ראו בהמשך הערה 1398) לא אימץ אותה במלואה, כפי שניתן ללמוד מפסקה זו ובכך הוא ניצול מביקורתו של שטייניץ. עוד על ביקורתו של הרב בנוגע לתורת שלילת התארים ראו אברמוביץ, פרסום הקבצים, עמ' 149-147. לדעתי, יחסו המורכב של הרב קוק כלפי תורת שלילת התארים תלוי ברמות החשיבה השונות בהם הוא נקט.

אדם, גם אלה מכלל המציאות הכללית המה... אז נשכיל היטב כי אל המצוי האמיתי, חי העולמים, לא נוכל לייחס לא רצון ולא חיוב, כי הוא למעלה מאלה הגדרים...¹⁰⁴⁷

טענתו היא, שאין סתירה בין הגישה הדטרמיניסטית לחופש הרצון, כפי שהוא בא לידי ביטוי בספרות המקראית, ובתנאי שלא מצמצמים את הדטרמיניזם לחוקי הטבע המכאניים, אלא מרחיבים אותו גם על חוקי המוסר והרצון.¹⁰⁴⁸ אם כן, הראי"ה מאמץ את התפיסה השפינוזית, אך מבקש להרחיב אותה הלאה.¹⁰⁴⁹

את גישת ההרחבה פיתח הראי"ה גם לתחום תורת ההכרה. לגבי תחום זה יורחב בהמשך (שער רביעי) אולם כבר בשלב הזה ניתן להתרשם כי הגישה שלו רחבה מזו של שפינוזה:

הקריאה בשם ד' אחד שואפת לגלות את האחדות, בעולם, באדם, בעמים, ובכל התוכן של ההייה, באין פרוץ בין המעשים והדעות, בין השכל והדמיון. וגם הפרצים המורגשים, יתאחדו על ידי ההארה העליונה, המכרת את צד אחדותם והתאמתם. [...] זאת היא המחשבה היותר גדולה שבמחשבות הענקיות של כח החושב אשר להאדם, המתגלה בקרבו על ידי כל כשרון הגילוי הרוחני שלו, עד מרום התגלות אלהות באורח שכל, ויריעה של פנים אל פנים. [א', רנט]

שפינוזה הפריד בין מעשים, שהם עניין פוליטי, ובין הדעות, שהן עניין אישי. הוא ניסה להפריד גם בין סוגים שונים של הכרות: בין הכרת השכל ובין תענועי החוש והדמיון. הרב קוק ביקש לאחד ביניהם. לדבריו, לשם הכרה מלאה נדרשים כל כוחות החיים: חושים, רגשות ורצונות.

רק אז יוכל ללכת ארחו לדעת את האמת... כשהיו מזומנים לו כל הכוחות הדרושים להשלמת ציוריו, בריאות החושים, שלמות הרגשות, עדינות הרוח והחפץ הטהור, הכלל, כל הלב, כל החיים, צריכים להיות מכוונים להמציא להשכל השופט את החומר למשפטיו, לעדי אמת הסועדים את כסא משפטו. אז תהיה הבינה בינה שלמה...¹⁰⁵⁰

שפינוזה ניסה להתעלם מהרגשות, להתנתק מהחושים ולבחון את המציאות מנקודת מבט שכלית ונצחית. הרב קוק טען כי השכל יכול לשפוט ולהכריע רק כאשר כל כוחות החיים מצויים בשיאם: 'כל הלב, כל החיים'. השכל בוחן את המציאות אך אין הוא חש אותה. ללא התיווך של החושים, הרגשות והרצון אין לשכל יכולת שפיטה. בהמשך כשאדון על תפיסת ההכרה מהסוג השלישי אראה כי הם חלוקים בשאלה האם יש להעריך את הפרט לפי הכלל או להיפך. לדעת הרב קוק תפיסה מוניסטית מלאה נותנת מקום לכל פרט ופרט, ועל פיו היא יודעת גם להעריך את הכלל:

ההבדל שיש בין מצוי למצוי במדריגתו, הוא הכל לפי רוב הגילוי של החזיון האלהי שבא עמו. משקל המציאות לפי זאת השיטה יהיה נערך לפי ההתגלות הפרטית, שעל פיה יש מקום למצב מעולה ומצב נמוך, לא לפי ערך אמיתת המציאות במקורה הכללי, שהכל אחד והכל טוב. לפי הביאור המשלים של שיטה זאת, יש עמה מקום לתורה למצות ואמונה תמימה והיא מסתייעת בדברי קבלה... לימודים הללו, שהם המסקנות של הפילוסופיה היותר רציונלית, הם באמת מסכימים לתוכן התורה ו[ל]אמונה תמימה.¹⁰⁵¹

לפי הרב קוק, על מנת לתאר את המציאות אין להסתפק באבחנת המקור הכללי, אלא יש להכיר גם את ההתגלות הפרטית. גם שפינוזה הסכים שיש מציאות פרטית לצד הכלליות, גם הוא הודה שיש סופי בתוך האינסופי, אלא שהוא העריך את המציאות לפי המקור הכללי והתעלם מהפרטי ומהחלקי, ולפיכך הוא השווה את כל התופעות כך שהן נבלעו במקורן.¹⁰⁵² הרב קוק טען שיש להעריך את המציאות דווקא לפי אופן ההתגלות הפרטית, שבה יש משמעות להערכה היחסית, וזו צריכה להיות המסקנה של הפילוסופיה היותר רציונלית. הוא לא ניסה לדחות את הפנתיאיזם אלא אדרבה, הוא בא לדבר

1047 פנקסי הראי"ה, חלק ב', עמ' כג – פנקס מתקופת בויסק פרק ד.
1048 בסוף הפסקה הרב מבאר כי מסקנת הדברים היא שהמצוי האמיתי כלל אינו נכנס לתוך הגדרות, מה שמוביל לביקורתו החמישית של הרב על הגישה השפינוזית. על כך ראו להלן תחת הכותרת 'ג': האמת נעלמה – הביקורת החמישית, עמ' 153.
1049 וכפי שראינו לעיל (הערה 1038) שהוא פירט: 'חזיון המוסר וההכרה המדעית והמעשית שמתלווה לה'. 'המוסר' זה עניין המידות שעומד במחלוקת בין שפינוזה לתפיסה הדתית, 'ההכרה המדעית' זו התורה, 'המעשית' זה קיום המצוות.
1050 פנקסי הראי"ה, חלק ב', עמ' צד – פנקס מתקופת בויסק, פרק כה.
1051 שם, עמ' צא-צב – שם, פרק כד.
1052 כך לפחות לפי הפרשנות של הרב קוק.

בשמו: בשם הרציונליזם ובשם המוניזם הוא טען שיש לקיים את הפרקטיקה ההלכתית והאמונה התמימה. לטענתו, שפינוזה נעצר ב'אמצע הדרך', ואילו הוא מסיק את המסקנות המוניסטיות עד סופן. שפינוזה הפריד בין המעשים (באשר הם עניינה של חוקה חברתית) ובין הדעות (באשר הן עניינה הפרטי של האדם), בין השכל (המכיר את המציאות נכוחה) ובין הדמיון המתעתע, בין הזמניות ובין הנצח, בין הגבול ובין האינסוף, בין השינוי ובין השיווי, בין הדטרמיניזם ובין המוסר. ואילו לדעתו אחדות אמתית צריכה לכלול הכול: מעשים ודעות, שכל ודמיון, זמן ונצח, גבול ואינסוף, שינוי ושיווי, דטרמיניזם ורצון.

אם ננסח את טענתו של הראי"ה במילים עכשוויות, אזי הטענה היא כי הגישה השכלית האריסטוקרטית, שמתיימרת להשיג את 'הכול', חובקת בסופו של דבר מעט מאוד, ובדרכה אל הנצחי היא מתעלמת מחוויית החיים. היא עוסקת בשכל ובהיגיון אך מפספסת את הדמיון, היא בונה את הדעה אך מתעלמת מן המעשה. לטענת הרב קוק, מי שמוציא את המוסר מתוך תבנית המציאות וצובע את המציאות כולה בגוון מונוליתי הוא זה שאינו פנתאיסט מוחלט; מי שאינו רואה הבדלי דרגות בתוך המציאות טועה בפירושה של השיטה הפנתאיסטית.

לסיכום: טענת הראי"ה היא שתפיסת הפנתאיזם של שפינוזה נעצרה במחצית הדרך, ומשום כך היא מנוגדת לתורה ולאמונה התמימה. לדעתו, מיצוי מוחלט של התפיסה הפנתאיסטית והשלמת המהלך כולו יכילו גם אותן. בפרפראזה מסוימת ניתן לתאר את דרכו באמצעות הפסוק: "ויגזול את-החנית מיד המצרי, ויהרגוהו בחניתו" (דברי הימים א יא, כג).¹⁰⁵³ משפט זה, על פי עדות הרב ד"ר בנימין מ' לוי, היה שגור בפי הראי"ה,¹⁰⁵⁴ וכאן ניתן לראות כיצד הוא עושה בו שימוש. הרב קוק לא רק מאמץ את התפיסה הפנתאיסטית, אלא אף טוען כי דווקא הוא הפרשן העקבי ביותר שלה, הוא זה שממשיך בה עד למיצויה המלא ובכך הוא מבטל את הכפירה שבה.

הפרשנות העקבית ביותר של הרעיון הפנתאיסטי, כפי שאבקש להראות בהמשך, תגיע לידי ניסוחה המלא בעקרון 'ההתעלות', או 'ההשתלמות'. לטענת הרב קוק, ההכרה הפנתאיסטית הדוגלת בכך ש'הכול אלוהות', וש'אין עוד מלבדו', תפסה רק ערך השלמות, ולא השכילה להבין כי ההתעלות התמידית היא חלק מהשלמות. עיקרון זה זכה למספר כינויים: 'עקרון ההתפתחות' או 'ההשתלמות', ודיון נרחב לגביו ייערך להלן בפרק הבא, ד.⁵

ג2: דחיקת הקץ – הביקורת השנייה

ביקורת הפוכה מטענת 'אמצע הדרך' מופיעה גם היא בפנקסי הראי"ה מתקופת בויסק, שם מובא:

בעניני הבקורת, שבימינו נתפרסמו ביותר גם על הענינים היותר נשגבים ויותר עקריים... ישנן תביעות שעצם המטרה שלהן היא ישרה ונכחה, אלא שישנן מניעות גדולות בטבע החיים, שאי אפשר כלל שיהיו התביעות הללו יוצאות אל הפועל בהווה או בעבר, ויש מהן שהן רק עתידות לצאת אל הפועל בגוונים יותר שלמים ממה שהטוענים חושבים. אבל הידיעה הקצרה של הטוענים בטבע החיים, והפוזיות בדחיקת הקץ, גורמות לאותן ההריסות הדמיונות, שאם היו יוצאות אל הפועל היו מחריבות את העולם, ועכשיו שהן רק נאמרות ונכתבות, הן מטשטשות אותו, מטמטמות את הלבבות, ומכהות את אורה של הנשמה האלהית הבריאה.¹⁰⁵⁵

בפרק זה שמו של שפינוזה לא נזכר באופן ספציפי, אך כפי שראינו בשער הראשון, מנקודת מבטו של הראי"ה תהליך התיקון הוא קשה ומסוכן, משום כך אין לצפות לאמירות מפורשות ויש להסתפק ברמיזות. מכיוון ששורת הפתיחה מכוונת

¹⁰⁵³ ביטוי זה לגישתו של הרב קוק נמצא כבר במאמר 'רחשי לב', אשר פורסם בעיתון החבצלת, כ"ב אדר, תרס"ו כתגובה לספרו 'אדר היקר'.

¹⁰⁵⁴ ארכיון בית הרב ב/ה/21 מכתב מתוארך ח' בתמוז תרס"ה. הובא אצל שבט, החלטתו, עמ' 155-156, ושוב אצל הנ"ל, חכמת ישראל, עמ' 332. נראה שמקור הרעיון בספר 'תולדות יעקב יוסף' (פרשת חקת, אות יג) שכתב: 'ויגזול החנית מידו, ר"ל שכוונתו לגאל את בן המלך מרשות הקליפות אל רשות הקדושה ע"י שיתחבר עמו בטומאת המחשבה...'. תודתי לידידי ד"ר זאב קיציס שהפנה אותי למקור זה.

¹⁰⁵⁵ פנקסי הראי"ה, חלק ב', עמ' ק' – פנקס מתקופת בויסק פרק כו.

כנגד 'העניינים היותר נשגבים ויותר עקריים' יש להניח כי הכוונה היא לעניינים הנוגעים למהות האלוהות ולכתבי הקודש, אשר בוקרו על ידי שפינוזה וממשיכיו. מה עוד שהרב קוק ראה את שפינוזה כ'שורש הרעות של העת החדשה', וממילא כל ביקורת שהוא הפנה כלפי הגישות הזרות של העת החדשה הופנו במשתמע גם כלפיו.¹⁰⁵⁶ כאן הביקורת המופנית אינה פילוסופית או אפיסטמולוגית, אלא קיומית: כאשר ההגות מנותקת מקצב החיים, כאשר היא פזיזה ודוחקת את הקץ, סופה להביא להרס ולחורבן.¹⁰⁵⁷ טענה זו הפוכה לטענה הקודמת: שפינוזה אינו נדחה כי הוא נותר באמצע הדרך, אלא דווקא כי הוא מיהר מדי להגיע אל סופה.

תמיכה נוספת לטענה שביקורת דחיקת הקץ מופנית למעשה כנגד שפינוזה ניתן למצוא במספר ביטויים אותם הוא שתל במכתבו לרב שמואל אלכסנדרוב:

הטעות הזו, לחשוב את העולם מתוקן בשעה שהוא עדיין מלא סיגים, הצריכים לצירוף, וצירוף אחר צירוף, עלה לנו בשכר-לימוד הרבה. בכמה תקופות כבר אירע הדבר, שיחידי סגולה, שהיו באמת בעלי מוסר נעלים, דנו מעצמם על כל העולם... וראו בשביל כך להחיש את הקץ, לבטל את החיובים הקבועים במעשה ובמסורת, במדה ובמשקל לפי הערך הנקצב של מצעדי עולם.¹⁰⁵⁸

דימוי הסיגים והצורך בצירופם מוכר לנו מהיחס שלו לשפינוזה. בנוסף, הוא מזכיר כמה תקופות שיחידי סגולה נעלים, בעלי מוסר, ביקשו לבטל את החיובים הקבועים במעשה ובמסורת. הלשון הננקטת כאן היא לשון רבים, וכפי הידוע אין הרבה דמויות היסטוריות שיכולות לענות על שתי ההגדרות הללו. דומה כי אחד האנשים שאכן עונים על שתייהן הוא שפינוזה. כלפיו חוזרת שוב הטענה בדבר דחיקת הקץ.

דברים ברורים עוד יותר ניתן למצוא בפסקה הבאה, בה מוזכר שפינוזה מפורשות:

שני צדדים יש בהשגת האלהות, ההשגה האישית וההשגה הכללית. כלומר, ההשגה הראשונה הוא מה שהידיעה באה למצוא את מציאות האלהות מתוך העולם, להכיר את הבורא מתוך נבראיו, את היוצר מתוך היצירה... אמנם בעליה יותר עליונה המחשבה עולה עד ההשגה הכללית, כלומר ההשגה שאין שום דבר כי אם אלהים לבדו הוא מצוי האמת... וההכללה הזאת היא בוקעת ועולה בגבהי מרומים. בהתחלטה היא דומה להבנה השפינוזית, האומרת שאין שום דבר כי אם אלהים וההשגות כולן הנן תארי האלהות...¹⁰⁵⁹

הראייה מעמיד זו מול זו את התפיסה המונותיאיסטית-דואליסטית ואת התפיסה הפנתאיאיסטית-מוניסטית. בהמשך הפסקה הוא מערער על התפיסה המוניסטית מתוקף הטענה הקנטיאנית: '...אז מתגלה הרעיון הקנטי שאין הידיעות, אפילו החושיות, מתגלות לפנינו בצביון האמיתי, ואם כן כל מה שאנו רואים הננו רואים רק צל של דבר ולא דבר...'¹⁰⁶⁰ על ביקורת זו אעמוד בהמשך הפרק (ג), אולם, הביקורת אינה גורמת לו לדחות את העמדה המוניסטית. אדרבה, הוא מפליג בשבחה, וכותב:

והנה המחשבה העליונה הזאת, הכללית, היא באין ערוך יותר מאירה מהמחשבה האישית, של הכרת השלמות האלהית מתוך היצירה, שאז יש יוצר ויש צורה וכל אחד עומד לבדו... אבל המחשבה הכללית מוחקת את הצורה משום הבהקת האור של היוצר. והנה אף על פי שלפעמים אנו מתכשרים לבא גם כן עד גבהה של המחשבה העליונה, אבל זהו רק באישים מיוחדים ובזמנים מיוחדים, וגם אלה המיוחדים יוכל רק הניצוץ העליון של השכל שלהם להגיע עד רוממות

1056 ראו לעיל הערה 167.

1057 טענה זו של פזיזות ודחיקת הקץ הנה מוטיב חוזר בכתיבתו של הרב קוק בתקופת בויסק. במאמרו הגדול מאותה תקופה 'אפיקים בנגב', בו הוא יוצא כנגד תפיסת הלאומיות החילונית, הוא כותב: 'כלל גדול הוא במהלך התפתחות האנושיות, שכל דעה שהיא רחבה יותר הרבה מחוג האנושיות לשעתה, אם תתפרסם בעולם, ע"י התאמצות של כבישת דרך בחיים, לא תועיל כ"א תזיק! כי לבד מה שקול דברה לא יהיה נשמע, עוד תמצא לה מנגדים רבים ומתקוממים, שעיי"ז תוליד מהומה מכוכה ונסיגה לאחור ותתאחר הטובה לבא לעולם, עוד יותר ממה שהי' ראוי לולא דחיקת השעה... אפיקים בנגב, ה. טענה זו, בהקשר מעט שונה, מזכיר הרב קוק גם בשנת עלייתו לארץ: 'אין לך דבר המפסיד את יסוד השלמת החברה האנושית, כהשפעת עניינים נעלים בהמון שאינו ראוי לקבלם' אגרות א', אגרת פט, עמ' צט. טמטום הלב בהקשר לדחיקת הקץ מופיע גם בשמונה קבצים, א' קלח.

1058 אגרות א', אגרת קמ, עמ' קעג.

1059 קבצים (ב'), עמ' מג.

1060 שם, עמ' מג-מד.

מחשבה זו, ולא כל השכל כולו, ועל אחת כמה וכמה שלא כל ההרגש וכל כח המעשה יוכל לבוא עד למדה העליונה הזאת. על כן אם על ידי ההשפעה של המחשבה העליונה יתמחקו כל האותיות של המחשבה התחתונה, הכל יועם ויוכת, המוסר יתנוודד ושלמות האמונה תתרופף, **החיים יחלשו** והמרץ יחלש, **והארץ תשאר שממה**. לזאת כך היא דרך האורה, שיהיו תמיד יום ולילה בחוכרת, והמאור הגדול יאיר בזמנו, ויתן מאור גם כן למאור הקטן ולכוכבים, **עד אשר יוכשר הכל להתעלות**, והיה אור הלבנה כאור החמה...¹⁰⁶¹.

המחשבה הפנתיאיסטית מאירה באין ערוך יותר מהמחשבה המונותאיסטית, אלא שהאור אינו בהכרח סימן לברכה. עורף של אור יכול להביא לחידלון 'החיים יחלשו... והארץ תשאר שממה'. הדרך הנכונה היא לשלב בין המאור הגדול למאור הקטן 'עד אשר יוכשר הכל להתעלות'. הנה שוב חוזרת טענת דחיקת הקץ, והפעם כמעט מפורשות כנגד העמדה השפינוזית. אם כן, לדברי הרב קוק יש להיזהר מלהפיץ את העמדה הפנתיאיסטית קודם זמנה.

רעיון הזהירות מדחיקת הקץ כרוך בתפיסת ההתפתחות ההיסטורית של הרב קוק. החוקרים מצביעים על כך שהוא לקח את רעיון שינוי הנורמה בזמן הגאולה, רעיון ידוע שראשיתו בספרי הנבואה,¹⁰⁶² צירף אליו רעיונות קבליים, כגון הרעיון בדבר הצורך בגילוי סודות התורה,¹⁰⁶³ ואת כל זה הוא פיתח על בסיס היסטורי.¹⁰⁶⁴ רעיון ההתפתחות ההיסטורי מתכתב עם הרעיון ההיגיאני של תפיסת ההיסטוריה כהתפתחות, וגם על כך כבר עמדו החוקרים.¹⁰⁶⁵ הרב קוק טען שזמנו הוא עידן של שינוי, ומתוקף כך יש לקדם בברכה שינויים מסויימים, כגון: פיתוח הגוף, לימוד אגדה וגילוי סודות התורה.¹⁰⁶⁶ אולם, כל העת הוא גם חזר והתריע שהשינוי צריך להיעשות באופן מדוד והדרגתי.¹⁰⁶⁷ בד בבד עם הציפייה לקץ הישועה יש להיזהר מלדחוקה.

על מנת שלא לסטות יתר על המידה מנושא המחקר אשוב להתמקד בגישתו של הראי"ה לפנתיאיזם השפינוזי, ואראה כי הוא סבר שהפנתיאיזם הנו סוד ההולך ומתגלה:

כל מה שהדעה מתעלה, מתקרב האדם והעולם לגודל האלהי, וברוממותו העליונה של האדם והכרתו הגמורה מוצא הוא **שהכול הוא כלול באלהים**,¹⁰⁶⁸ והעצמיות הפרטית של כל פרט מפרטי ההויה איננו כי אם התגלות אלהות הזורחת בגוונים שונים... [א', קכט]

העולם מחכה הוא להתגלות הנפלאה, איך שהאדם והעולם קשורים הם זה לזה, ולפתח על ידי גילוי זה את ההרגשה המאחדת את השנים הללו... והתוכן ילך הלך ואור, עד שההפרדה הדמיונית, שנקלטה כל כך ברוחנו מצד חושי הבשר הקצרים, בהיותם מנותקים מחושי החיים הרוחניים, תכלה כולה, ובמקומה תבוא הקשבת **האחדות השלמה**... [א', תרמה]

מה שהולך ומתגלה עם התקדמות הזמן זו התפיסה הפנתיאיסטית – 'שהכול הוא כלול באלהים', 'איך האדם והעולם קשורים הם זה לזה'. מפורשות הוא קורא רק לאחדות בין האדם והעולם, אך הביטוי 'אחדות שלמה' רומז ליותר מזה – לאחדות עם האל עצמו. אחדות שלמה היא מצב שבו האדם נאסף אל האל, נכלל בתוכו; זהו מצב השלמות שהרב קוק

1061 קבצים (ב), עמ' מד.

1062 דב שוורץ מחלק את התפיסות המשיחיות ביהדות לתפיסות אפוקליפטיות ותפיסות נטורליסטיות (שוורץ, הרעיון המשיחי, עמ' 21-15). שינוי נורמטיבי יתכן על פי שתי התפיסות הללו: או שינוי מינורי של עולם טוב יותר (מקביל לתפיסה הנטורליסטית), או שינוי רדיקלי של עולם מושלם (מקביל לתפיסה האפוקליפטית). עולם 'טוב יותר' יכול להיות מוגשם על ידי האדם, עולם 'מושלם' זוקק את התערבותו של האל (על פי גרינברג, חזון אוטופי, עמ' 140).

1063 ראו ליבס, המשיח של הזוהר, עמ' 143.

1064 על תפיסת הגאולה של הרב קוק ראו: גולדמן, ציונות חילונית, עמ' 123; רביצקי, הקץ המגולה, עמ' 120-165; שוורץ, ארץ הממשות, עמ' 80-81; הנ"ל, הציונות הדתית, עמ' 77-79; בלפר, בציפיית הישועה, עמ' 269-280; שרלו, משיחיות ומשיח; נהיר, האתגר השפינוזי, עמ' 128-133.

1065 ראו לעיל הערה 616.

1066 ראו לוז, הלכה ואגדה, עמ' יג-טו; שרלו, תורת ארץ ישראל, 97-117, וראו להלן הערה 1716.

1067 ראו לוז, שם, עמ' יח הערה 29.

1068 הביטוי 'שהכול הוא כלול באלהים' רומז לתפיסה פנאנתיאיסטית. לגבי תפיסה זו ראו בהמשך עמ' 172.

משתוקק אליו.¹⁰⁶⁹ אם איננו רוצים לטעון כי הרב קוק מתאר כאן שאיפת מוות, עלינו להודות כי ההיכללות באל פירושה תפיסה פנתיאיסטית, הרואה את החיים ואת הקיום כולו כשרויים בתוך האל.¹⁰⁷⁰

עתה, לאחר שהוברר כי לדעת הרב קוק התפיסה הפנתיאיסטית הולכת ומתגלה, מובנת יותר הטענה בדבר הפיזיות ודחיקת הקץ. מכיוון שממילא יש כאן תהליך של התקדמות, לכן מובן מדוע צריך להיזהר מלהחישו יתר על המידה. לכאורה חשש זה סותר את הביקורת הקודמת שלו כנגד שפינוזה: או ששפינוזה נעצר באמצע הדרך או ששפינוזה הזדרז יתר על המידה. כיצד יכולות שתי הטענות הללו לעלות בקנה אחד? כדי להשיב על כך אפשר להעלות מספר הסברים. לדעתי, התשובה טמונה במכנה המשותף של שתי הביקורות: ההתעלמות מטבע החיים. ביקורת 'אמצע הדרך' הופנתה כנגד ההתעלמות הרציונלית מטבע החיים הדינמי, היינו, העדפת השכל על פני שאר מרכיבי החיים: החוש, הרגש והדמיון. ביקורת 'דחיקת הקץ' טוענת כי האנושות טרם הבשילה לקלוט את הרעיונות הנעלים. הרב קוק, כחלק אינטגרלי מתפיסתו הפנתיאיסטית, דורש התנהלות איטית ומדודה. שפינוזה אכן התקדם מהר מדי, ויחד עם זאת לא התקדם עד הסוף. הפנתאיזם, הרואה את הכול נכלל באחדות אחת, הוא אכן תפיסה פנימית ועליונה, אך דווקא משום כלליותו ואחדותו אין להחריג ממנו שום תכונה אנושית. ההליכה קמעה קמעה וההתחשבות באופי החברה האנושית נובעות מהבנה שהמציאות הנוכחית היא עצמה חלק מהקיום האלוהי. הפנתאיזם של הרב קוק לוקח בחשבון את הממד ההיסטורי, ולפיכך אין הוא מבקש לממש באופן מיידי את מסקנותיו האחרונות.

הביקורת בדבר 'דחיקת הקץ' עשויה להפגיע. לכאורה ניתן היה לצפות שהרב קוק יראה את שפינוזה כמי שבכפירתו דחה את הקץ ולא כמי שדחק בו, אולם יסוד העניין נעוץ בפרשנות הקבלית לחטא עץ הדעת. לפי הפרשנות הקבלית, יסודו של חטא זה הוא בהקדמת (עץ) הדעת ל(עץ) חיים. אם אדם הראשון היה ממתין מעט עד שתיכנס השבת ואז אוכל מעץ הדעת אזי הוא לא היה מגורש מגן העדן, אלא שהוא 'דחק את הקץ' ולא השכיל להמתין לזמן הראוי.¹⁰⁷¹ הקבלה מפרשת את מקור חטא עץ הדעת לאו דווקא בחולשה ובנטיות רעות – חטא המשוך לרמות הנמוכות של האנושות, אלא יותר ברצון שאינו מזוקק להתעלות ולהידבק באל – חטא המשוך לרמות הרוחניות הגבוהות ולאליטה הרוחנית.¹⁰⁷² מבחינת הרמה הרוחנית, דווקא החוטא עומד במדרגה נעלה ביחס לשאר האנשים, אלא שחטאו נעוץ בחוסר התחשבות או בחוסר סבלנות.¹⁰⁷³

כפי שטענתי בשער הראשון, ההתמודדות עם שפינוזה היוותה עבור הרב קוק בניין אב ומבוא להתמודדות עם רעיונות מודרניים נוספים. כך הוא עשה שימוש מפתיע ברעיון 'דחיקת הקץ' בהקשר לחיבור לחיי הטבע:

נצייר נא, אדם החי חיים טבעיים ובריאים, אבל משולל מכל ידיעה במציאות מחלה ורפואה. לא ידע כלל ענין מציאות חולים בעולם, ולא שמע כלל שיש הנהגה אחרת היצאת מכלל ההנהגה הכלכלית הטבעית שלו, שתוכל לתפוס מקום במציאות. והנה, פתאום נכנס לבית חולים אחד, וירא את הרופאים והנהגתם עם החולים, ומה מאוד השתומם, תחת אשר הוא יודע אך אחת, שהסדר הנכון לחיים גופניים מאושרים הוא לאכול כדי שבעו, לחם ובשר, ולעמול כראוי בעבודת כפיים, וזה הוא חש בכל חושו הטבעי כי הוא טוב ויפה לאדם וממתין לו את חייו ומחזק את כחותיו. והנה, מה ישמע מהרופאים, הנראים אמנם לאנשים טובים וחכמים? הם מצווים את החולים להתנהג באופן אחר לגמרי, מזה הם

1069 ראו להלן המקור ממנו מופנית הערה 1134 ובגוף ההערה שם.

1070 תפיסת הקשר בין האדם והעולם מועצמת במשנתו של הגר"ח מוולאז'ין. הגר"ח פותח בהבלטת ההשפעה של האדם על העולמות העליונים (הגר"ח, נפש החיים, שער א' החל מפרק ג) אך בהמשך הרברים מתברר כי קשר זה נובע מתפיסה פנתיאיסטית (או פנאנתיאיסטית) הרואה את האדם והעולם ככלולים באל (שם, שער ג', פרקים ה-ח). על השפעת משנתו של הגר"ח על הרב קוק ראו רוס, מושג האלוהות, עמ' 120-121.

1071 ראו אלדר, חוטא נשכר, עמ' 46.

1072 ראו שלום, פרקי יסוד, עמ' 205-206. וראו דברי השפת אמת שכתב: 'הענין שקבעו הימים למשחה ושמחה... דהנה הקב"ה נטע עץ החיים ועץ הדעת, ונראה כי בודאי נברא גם עץ הדעת לאכול ממנו, אבל אדם הראשון אכלו שלא בזמנו, ולא הותר לו לאכול כי היה מוכן רק למקבלי התורה, שבזה יכולין לברר הטוב מהפסולת, וקודם שהיה לאדם הראשון כח עץ החיים לא היה רשאי לאכול מעץ הדעת... פורים תרנ"ד (אלתר, שפת אמת, עמ' 80). תודתי לרב יוסף אביב"ע על ההפניה למקור זה.

1073 כמובן שאין בכך משום הקלת ראש בחומרת הבעיה, אולם בסופו של דבר החוטא מראה את דרך ההתקדמות וראו שמונה קבצים, ב' שטז. אגב, חטא 'דחיקת הקץ' נקשר לשרשרת חטאים נוספים, כמו חטא המעפילים, חטא עדת קרח וחטא נדב ואביהו, אשר כולם נגועים באותו רצון עז להתקדם, מבלי להתחשב במצב הנוכחי של המציאות האנושית, ראו שם, א' קנט, ה' קפ, ו' רסה.

שוללים את התנועה, מזה את האכל היותר טבעי, הלחם והבשר... והוא עומד ומשתומם, מתפלא וקורא תגר על הרופאים...

והנה, בא לעומתו איש אחד חלש ותמים, ידוע חולי, אשר מעולם לא טעם טעם חיים טבעיים, כי מנעוריו היה נגוע אלוקים ומעונה, מוטל בבית החולים ומתנהג על פי הסדור המדיציני שהתוו לו הרופאים תמיד. הוא אינו יודע כלל מהם הם חיים טבעיים, ומה טיבם.

והנה, נזדמנו אלו הקצוות, בויכוח אחד. הבריא המגושם, הטבעי, צועק: הוי! הלא פה תקנן הרשעה והסכלות! מה לכם להיות כלואים בבית... והלה, החולה המתמיד בחוליו, ואין לו שום ציור מטיב הבריאות, טוען לעומתו: רק הכל יפצה פיך, רק זה הוא הטוב, רק להיות כלוא בבית... אבל לעמול, להתנועע הרבה, לאכול לחם ובשר באופן המספיק לחצי יום, זהו דבר רע ומר וסדר מעוות.

והנה, כל אחד מהם צדק לפי ערך מצב נפשו. וכשנזדקק יותר בדבר נדע, שאף שמצד תוכן הענין מצד עצמו, במובנו ההגייוני, צדק הבריא ביותר, מכל מקום, מצד הנקודה המעשית ביחס אל החולים, צדק החולה, אלא שהוא טועה בהגייונו, שהוא סובר, שאין כאן הנהגה יותר משובחת מצד עצמה, כי אם הנהגה זו של הרפואה הבאה אחר קלקולים.¹⁰⁷⁴

הרב קוק מוביל אותנו למסע דמיוני: אנו נכנסים לבית חולים ומתוודעים לסיטואציה שבה חולים שוכבים במיטתם וניזונים באופן מלאכותי ממזונות דיאטטיים, והנה, בקצה המסדרון, נשמע ויכוח בין שני אנשים. האחד – בריא, שאינו יודע דבר ממצאיאותם של חולים ומחלות, ואילו האחר – חולה, שכלל אינו מודע לכך שיש אנשים בריאים. הבריא טוען כי בית החולים הוא מקום של 'רשעה וסכלות' – כיצד זה אנשים שוכבים במיטתם ואינם ניזונים באופן נורמאלי? ואילו החולה טוען כי כך הוא סדר ההנהגה הראוי לבני האדם. עד כאן המשל, ומכאן לנמשל: ויכוח ניטש בין מבקרי הדת לשומריה. לטענת הרב קוק, שומרי הדת הם חולים הזקוקים לתרופה, ומבקרי הדת, שאינם מבינים את הצורך בה, הם הבריאים. זוהי טענה מדהימה, ומנקודת מבט אורתודוכסית אף מקוממת – האם הדת כולה אינה אלא תרופה למחלה? ! לעצם העניין, זוהי הדגמה מאירת עיניים לביקורת 'דחיקת הקץ', שמופנית כאן במפורש כנגד התקדמות היתר של מבקרי הדת – 'הבריאים', שבחוסר הבנתם מסכנים את חייהם של שומרי הדת – החולים. מכאן עולה שדחיקת הקץ נובעת דווקא מהטבע הבריא והאיתן של המבקרים, ולעומתם ההתנגדויות של שומרי הדת והמוסר – מקורן בחולי ובקלקול. זהו טיעון רדיקלי ואפילו מהפכני.¹⁰⁷⁵ כידוע, משל החולים והרפואות מופיע במאמר הראשון של ספר הכוזרי,¹⁰⁷⁶ שם החולים מייצגים את עובדי האלילים חסרי הדת, שמבקשים לחקות את עם ישראל הבריא. הראי"ה מסכים עם ריה"ל כי: 'המין האנושי בכלל, הוא אינו בריא', אלא שלדעתו הדת אינה מזונם של הבריאים, היא מזון המיועד לחולים. חשוב לציין כי בויכוח הנדון הוא אינו תומך במפורש בעמדת מי מהצדדים: 'היותר שלם משניהם... הוא מי שמרגיש את עומקן של שתי הרשימות הנפשיות, דהיינו, שיודע הוא את חמדת החיים הטבעיים הבריאים... ועם זה יכיר גם כן את ערך המחלות ואת דרכי רפואתן...'¹⁰⁷⁷ לכאורה הוא נוקט בעמדה ניטראלית המעמידה את תפיסת המבקרים בשורה אחת עם תפיסת שומרי הדת, אך למעשה יתרון תפיסת הראשונים ברור, שהרי למרות שגיאותיה, המחזיקים בה בריאים יותר ביחס לשומרי הדת, ובסופו של דבר כולם, כך יש לקוות, יברואו. מכאן שלא מבקרי הדת יחזרו לבסוף בתשובה ויתקברו אל קהל המאמינים המסורתי, אלא להפך: מבקרי הדת הם המסמנים את קו העתיד של התפתחות האנושות.¹⁰⁷⁸

1074 פנקסי הראי"ה, חלק ב', עמ' ק-קב.

1075 רעיון זה הובע באופן פחות רדיקלי גם בקבצים, עמ' נח-נט, אות מד, שנכתב גם הוא באותה תקופה.

1076 ריה"ל, כוזרי, א' עט.

1077 שם, שם.

1078

באותו אופן ממשיך וכותב הרב קוק בהמשך (עמ' קח, פרק כח) '...פרצי עמנו בפרט, שלא ימלט שבראשם יעמדו איזה גדולי רוח ובעלי שאיפה רמה אבל חסרון כח היסודי, של ההכרה האמיתית בחיים ובמצאות, ובהשכלה מיושבת, שהיא ממלאת את הלב שקט אומן רוח, המביאה לבקשת צדק וענוה, ודעת אלהים'. הבעיה של הגדולים הללו היא שאינם מכירים באופן אמיתי את החיים והמצאות, אך למעשה הם מסמנים את קו העתיד. והשוו זאת לדברים הבאים: 'המינות שתפשט על העולם כולו לפני האורה הגדולה העליונה שתופיע עליה, היא כדמות ההעדר הקודם להויה בכל היש כולו. על כן, גם הצורה הרוחנית העתיקה של האמונה צריכה להתרסק ולהסרח, חכמת סופרים תסרח, ואחר הסרחון הזה מתחלת צורה חדשה...'[א, תקסט].

כאמור, פסקה זו איננה נוגעת ישירות לתפיסה הפנתאיסטית, אך לאור יחסי הכוחות המוצגים בה ניתן להבין פסקה אחרת המתייחסת באופן ישיר לפנתאיזם:

המחשבה האלהית מעטרת את כל החיים, אינה מבחנת בין נשא לשפל, היא מרוממת את הדמיון ומעשירתו, כשם שהיא מחבבת את השכל ומטהרתו... **הצורך לחשוב על דבר אלהים** היא ירידה גדולה ודרושה לאדם רק בתור רפואה. הכפירה היא הכנה שלילית לצורך העילוי העליון, שלא יהיה שום צורך לחשוב ע"ד אלהות, כ"א עצם החיים יהיה אור אלהים.¹⁰⁷⁹

בהמשך אראה כי הביטוי 'מחשבה אלהית' רומז לתפיסה הפנתאיסטית האימפרסונלית לעומת 'הצורך לחשוב על דבר אלהים' שרומז לתפיסה המונותאיסטית-פרסונלית.¹⁰⁸⁰ הרב קוק כותב כי החשיבה המונותאיסטית היא 'ירידה גדולה ודרושה לאדם רק בתור רפואה'. כלומר, הדת המונותאיסטית היא תרופה לאנושות חולה. שפינוזה אם כן מייצג את האנשים הבריאים, שלא מבינים את חשיבות התרופה. הם מבקשים להאכיל את החולה במאכלים שמתאימים להם, ובכך דוחקים את הקץ טרם זמנו. התייחסות דומה לפנתאיזם ניתן למצוא גם בדברים הבאים:

כיון שבאמת אין עוד מלבדו, אם כן הכול הוא מחויב, כי כל האפשרי אינו באמת מצוי, והמחויב הוא ההפך מהציור הניסי. ובעומק טוב זה גנוז שורש השורשים של הרע, הכופר בנסים, באפשרות, וטוען הכול חיוב וטבע, כופר בחידוש ואומר קדמות, מפני שרזח פנימי גבוה מעל גבוה מתנוצץ בו. ובכל זמן של עליה גדולה, קודמת ירידה כזו, הגורמת לשאוב ממבוע העליון מכל עליון, שממנו הכל נטהר, וחוזרים אחר כך הדברים למקומם בכל הדר קדשם. ויחש המציאות בחלקיו הולך ומובן בשליטה העליונה המטרית, המתעלה מכל עליו, ומתנשא לכל לראש [א', תשפז]

התפיסה הדטרמיניסטית, שטוענת כי העולם קדמון, שהכול נגזר מראש, ושאינן אפשרות להתערבות נסית, מוצגת כאן כתפיסה גבוהה יותר מהתפיסה האורתודוכסית המקובלת. למעשה זוהי התפיסה הפנתאיסטית כפי שרומז הביטוי הפותח: 'אין עוד מלבדו'. לפי הרב קוק, הופעתה של תפיסה זו על במת ההיסטוריה היא 'עליה גדולה'. אסטרטגיית ההתמודדות שהוא מציע אינה להתבצר בתפיסה המונותאיסטית המסורתית, אלא לעלות גבוה ממנה ו'לשאוב ממבוע העליון מכל עליון'. הרב קוק, כפי שאראה בהמשך, מציע לשכלל את התפיסה הפנתאיסטית, אך ברור לו כי זו גבוהה יותר מהגישה המונותאיסטית, וכי האנושות צועדת קדימה, לקראתה.¹⁰⁸¹ הטעות של שפינוזה, על פי טענה זו, היא שהקדים את המאוחר ודחק את הקץ.

ג3: גילוי הסוד – הביקורת השלישית

מתוך הכתבים שפורסמו על ידי הרב קוק, הפעמים היחידות שבהן מוזכר שמו של שפינוזה במפורש הן במאמרים 'דעת אלהים' ו'עבודת אלהים', מאמרי הסיום של ספרו 'עקבי הצאן'. מאמרים אלו מכילים שתי ביקורות מרכזיות על שפינוזה: האחת – 'גילוי הסוד', שעליה ייסוב הדיון בסעיף זה, והשנייה – 'הפנייה אל העצם', שעליה ייסוב הדיון בסעיף הבא. על הגישה שמתוכה נכתבו מאמרים אלו ניתן ללמוד מחליפת המכתבים אשר נערכה בין הראי"ה והרב שמואל אלכסנדרוב בעקבות פרסומם, ובמהלכה התבטא הראי"ה כך:

אילו כתבתי 'ספר' הייתי בודאי נכנס [...] איך אין אנו יכולים להיות מתיראים מכל גדודי הפולמוס של הכפירה, ולא שאין לנו מה להתירא כי אם עלינו לשמוח במה שהגנו מוכנים להראות שהנטיות הללו עצמן, הנראות כמזיקות וסותרות את היסוד הכללי של כל אמונה ודת, אינן כי אם מקרבות את העולם לבית אלקי יעקב, שהוא מרום ונשא. כל הכפירות המושכלות אינן מתייחסות כי אם לאותו הצד הדמיוני, הנמצא מקושר בטבע לרגשי האמונה, והצד הדמיוני הזה מוכרח להיות כלה ואבד, אבל את הדברים הטובים שהוא גורם בעולם צריך שיניח בתחילה מושרש קיים ויפה. ומושגים ברורים

1079 מאמרי ראי"ה, עמ' 41. לניתוח פסקה זו ראו כאהן, האמונה האלהית, עמ' 26-27.

1080 ראו להלן הערה 1198.

1081 לדרברג, שלמות, עמ' 307.

וחזקים, נקיים מכל דמיון מתעה, לא יוכלו להמצא כי אם על פי עמק התכנית של האחדות האלקית הצרופה, שהיא יסוד מקורם של ישראל.¹⁰⁸²

לטענת הראי"ה, אין להתיירא מהכפירה מפני שהיא עצמה מקרבת את העולם לאמונה האמתית, וזאת על ידי טיהור הדת משיירי הדמיונות שדבקו בה. אם נתהה לאיזו טענת כפירה התכוון הרב קוק, נראה כי הביטוי בדבר 'הכפירות המושכלות' יחד עם הביטוי 'האחדות האלקית הצרופה' רומזים בהתאמה לפנתיאיזם הרציונלי, ולפרייקט שאותו הוא נטל על עצמו: צירוף השפיונוזים.¹⁰⁸³ אם כן, לדעת הראי"ה, הכפירה הפנתיאיסטית עוזרת לטהר את האמונה המסורתית מסיגיה הדמיוניים, עד שזו תעמוד נכונה על רעיון האחדות האלוקי.¹⁰⁸⁴ הבנה זו עשויה להבהיר את מגמתו במאמרים אלו.¹⁰⁸⁵

הראי"ה, כך נראה, לא יישם את תכניתו, כפי שניתן להבין מסגנון ההתבטאות: 'אילו כתבתי ספר', אך גם אם ספר שכזה לא נכתב, הרי שלכל הפחות ניתן לראות מאמרים אלו כמיוסדים על אותו הרעיון. מכאן שהזכרת שמו של שפיונוז, שבמבט שטחי נעשית על מנת לדחות אותו, מובאת למעשה על מנת לצרף אותו, ומשנתו הכפרנית ממנה מסייג הרב קוק, למעשה אינה סותרת את האמונה אלא מזככת אותה. תובנה זו תלך ותתבהר במהלך הפרק שלפנינו.

בכדי לעמוד על משמעותם של שני המאמרים האלו יש להבין את מבני החשיבה הקבליים שבהשראתם הם נכתבו.¹⁰⁸⁶ לשם כך אחזור לפסקה סה מקובץ א' של 'שמונה קבצים' שהוצגה לעיל.¹⁰⁸⁷ שם הציג הראי"ה את המחשבה הדואליסטית-נאופלטונית כמחשבה ראשונה, ואת התפיסה הפנתיאיסטית-מוניסטית כמחשבה שנייה, בסיום הפסקה הוא קבע את היחס הראוי ביניהן:

אין תרופה אחרת, כ"א לסדר את הרעיון באופן כזה שתהיה המחשבה הראשונה מלבישה לעולם את השנייה, ולא יגלו לעולם, כי הראשונה בתור לבוש לשניה העליונה ממנה. ז"א (=זעיר אנפין) מלביש את א"א (=אריך אנפין), וד' הוא האלהים.

המחשבה הדואליסטית (המונותיאיסטית) צריכה להיות לבוש למחשבה המוניסטית (פנתיאיסטית) העליונה ממנה, ולעולם אסור לחשוף את המחשבה העליונה בעירומה. פנחס גילר מציין כי הלבוש הוא מוטיב מרכזי בספרות הקבלית, כאשר הגוף נתפס כלבוש לנשמה, והמציאות כולה מכסה על תוכן פנימי.¹⁰⁸⁸ הרב קוק השתמש במוטיב הלבוש וקשר אותו לפסוק מספר דברים: "וַיִּדְעֶתָ הַיּוֹם, וְהִשְׁבַּתְתָּ אֶל-לִבְבְּךָ, כִּי ד' הוּא הָאֱלֹהִים, בְּשָׁמַיִם מִמַּעַל וְעַל-הָאָרֶץ מִתַּחַת: אֵין, עוֹד" (דברים ד', ט). פסוק זה משמש בשפה הקבלית כקוד לתפיסה אקוסמית.¹⁰⁸⁹ כך עולה מדבריו של הגר"ח:

ידיעת היום וגו', כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל... והוא ממש כמשמעו ש'אין עוד מלבדו' יתברך כלל, בשום בחינה ונקודה פרטית שבכל העולמות, עליונים ותחתונים והבריות כולם, רק עצמות אחדותו הפשוט יתברך שמו לבד.¹⁰⁹⁰

1082 אגרות א', אגרת מד עמ' נ.

1083 לעיל במקור המפנה להערה 917 עמ' 54.

1084 רעיון זה מקביל מקביל למטרתו של שפיונוז אשר מבקש למצוא מושגים חזקים ובהירים ולהתנקות ממושגי החוש והדמיון. על כך ראו להלן בשער הרביעי. רעיון האחדות האלוהית כפי שהרב קוק הבין אותו, והקשר שלו לעמדה הפנתיאיסטית יובהר בפרק הבא.

1085 ממכתב שכתב הרצי"ה לברנר משמע שמאמרים אלו כווננו כלפי הדור הצעיר – אנשי היישוב החדש, ומטרתם הייתה להסביר לדור הצעיר את היהדות הישנה (הרצי"ה, צמח צבי, חלק א', איגרת א, עמ' ב), וכמו כן הם נכתבו על רקע דרשה של הרמן כהן (כהן, יסוד קתדראות). אין בדברים אלו בכדי לסתור את ההערכה שלי. הרצי"ה התכוון למטרת המאמרים, ואילו אני מתייחס לרעיון עליו מאמרים אלו מבוססים, היינו הרעיון כי הכפירה אינה סותרת את האמונה, אלא מנקה אותה מסיגיה ומקדמת את האמונה הטהורה.

1086 לא אתייחס כאן לשאלה האם ביסודם של מאמרים אלו עומדת חשיבה קבלית, פילוסופיה רציונלית או השראה פנימית-מיסטית. לנושא זה התייחסתי בהרחבה בשער הראשון.

1087 ראו לעיל בעמ' 121.

1088 גילר, זוהר, עמ' 53. גילר מציין שם כי בתפיסה הלוראנית הלבוש מציין את הפער שבין העצמות ובין הכלים.

1089 ראו גרוס, ר' חיים מוולוז'ין, עמ' 141. על אפשרויות אחרות להבנת ביטוי זה ראו לעיל עמ' 122.

1090 הגר"ח, נפש החיים, שער ג' פרק ג'.

הביטוי 'אין עוד' מתפרש באופן ליטראלי – אין דבר מלבד האל.¹⁰⁹¹ כך גם מבין הרש"ז, בפתיחתו ל'שער הייחוד והאמונה', תוך שהוא מתייחס לאותו הפסוק:

כל משכיל על דבר יבין לאשורו איך שכל נברא ויש הוא באמת נחשב לאין ואפס ממש לגבי כח הפועל ורוח פיו שבנפעל המהוה אותו תמיד ומוציאו מאין ממש ליש, ומה שכל נברא ונפעל נראה לנו ליש וממשות זהו מחמת שאין אנו משיגים ורואים בעיני בשר את כח ה' ורוח פיו שבנברא אבל אילו ניתנה רשות לעין לראות ולהשיג... לא היה גשמיות הנברא וחומר וממשו נראה כלל לעינינו כי הוא בטל במציאות ממש... אין ואפס ממש...¹⁰⁹²

להלכה, כל המציאות הנראית לעין אנוש בטלה לגמרי בתוך האלוהות, ורק מפני גסותו ולקותו של החומר היא נדמית כבעלת ממשות משל עצמה.¹⁰⁹³ זוהי תפיסה אקוסמית, אלא שהיא מתעדנת מעט באמצעות הביטוי 'ד' הוא האלהים'. ביטוי זה, שמופיע כחלק מהפסוק המלא, מהווה שם קוד ליחס בין ספירות אלוהיות שונות. כך מבאר זאת הרש"ז:

והנה שם 'אלהים' הוא שם מדת הגבורה והצמצום, ולכן הוא גם כן בגימטריא 'הטבע', לפי שמסתיר האור שלמעלה המהוה ומחיה העולם ונראה כאילו העולם עומד ומתנהג בדרך הטבע. ושם 'אלהים' זה הוא מגן ונרתק לשם 'הוי"ה', להעלים האור והחיות הנמשך משם הוי"ה ומהוה מאין ליש, שלא יתגלה לנבראים ויבטלו במציאות... כי ה' הוא האלהים פירוש ששני שמות אלו הם אחד ממש... שגם הארץ החומרית שנראית יש גמור לעין כל היא אין ואפס ממש לגבי הקדוש ברוך הוא, כי שם אלהים אינו מעלים ומצמצם אלא לתחתונים ולא לגבי הקב"ה... ולכן גם הארץ ומתחת לארץ הן אין ואפס ממש לגבי הקב"ה...¹⁰⁹⁴

הביטוי 'ד' הוא האלוהים' מורכב משני שמות: שם 'אלוהים' מתייחס למידת הטבע – הנראות האלוהית, ושם 'ד' (הוי"ה) מתייחס למקור הטבע – לישות העצמית שקודמת להתגלות. הרש"ז טוען שאף אחת מהתפיסות הללו אינה עומדת בפני עצמה. עמדה מלאה אמורה להתייחס לשתי התפיסות, או לשתי ההנהגות האלוהיות: לתפיסה האקוסמית המיוצגת בשם הוי"ה (שם ד'), ולפיה העולם הוא 'אין ואפס ממש',¹⁰⁹⁵ ולתפיסה המונותיאסטית המיוצגת בשם 'אלהים', ולפיה היקום הנו בעל קיום עצמאי. היחס בין התפיסות הללו הוא יחס של פנים וחוץ: התפיסה האקוסמית היא תפיסה פנימית ומכוסה, ואילו התפיסה המונותיאסטית היא תפיסה חיצונית וגלויה. במבט החיצוני יש קיום לטבע כישות עצמאית, אך במבט הפנימי אין לו כל הגדרה וקיום, אלא יש רק אלוהות פשוטה.¹⁰⁹⁶

תפיסתו הקבלית של הרב קוק, אשר הושפעה הן מעמדת הגר"א וחוגו והן מהעמדה החבדית, מתבססת על עמדות אלו.¹⁰⁹⁷ קל לראות כי הוא אימץ אותן, והן שעמדו לנגד עיניו בהציגו את שתי המחשבות אודות היחס בין האל והעולם.¹⁰⁹⁸ איני נכנס לדיון האם הרב קוק אחז בעמדה אקוסמית, עמדה שבשפה הקבלית מכונה 'צמצום שלא כפשוטו',¹⁰⁹⁹ על כל פנים הפתרון שהוא הציע ('הראשונה בתור לבוש לשניה') מעוגן בדברי הגר"א ורש"ז ('שם אלהים הוא מגן ונרתק לשם הוי"ה'), וכך גם דרישתו כי ההתפיסה הפנימית – האקוסמית לעולם לא תתגלה. כך דרש הרש"ז: 'שלא יתגלה לנבראים ויבטלו

1091 גרוס, שם.

1092 הרש"ז, תניא, שער הייחוד והאמונה, פרק ג'.

1093 על תפיסת הצמצום בחסידות כבעיה תודעתית ראו אליאור, קבלה וחסידות, עמ' 111-112 ושם הערה 34א.

1094 רש"ז, תניא, שער הייחוד והאמונה, פרק ו'. וראו פירושו של הגר"ח למילים אלו, נפש החיים, שער ג', פרק ט'.

1095 בלשון הקבלה שם ד' מיוצג בספירת 'חכמה' ושם 'אלהים' בספירת 'בינה' שהיא מקור ה'מלכות'. ספירת חכמה מייצגת את היש המוחלט שאין בו שום שינוי (ראו ג'יקטיליה, שער אורה, שער תשיעי, חלק ב' עמ' 83-86) ואילו שם 'אלהים' מייצג את הפנייה אל העולם ('ג'יקטיליה, שם, שער ראשון, חלק א' עמ' 71-74). נראה שגם כינויים אלו עמדו לנגד עיניו של הרב קוק כאשר הוא ניסח את היחס כלפי הפנתאיזם השפינוזי (אביב"י, מקור האורות, עמ' 95-98).

1096 אלוהים כביטוי לתפיסת האל מצידנו מאפשר את קיום הטבע כישות עצמאית, ומכאן הזיהוי הנומרי בין 'אלהים' ו'הטבע' (86). לתולדות זיהוי זה ראו אידל, אלוהים או הטבע, 88-102. לדברי אידל ייתכן וזיהוי זה השפיע על שפינוזה והוביל לגיבוש תפיסתו הפנתאיסטית.

1097 וראו לעיל הערות 336, 337.

1098 על זיהויו של הרב קוק את התפיסה הפנתאיסטית עם תפיסות קבליות עומד אביב"י, מקור האורות, עמ' 97. מהמקור שהוא מביא נראה כי התפיסה הקבלית ממנה שואב הרב קוק היא תפיסת הפרצופין של האר"י. תמר רוס, מושג האלוהות, עמ' 110-115, טוענת כי תפיסת האר"י עובדה על ידי הגר"ח והרש"ז ועל הרקע שלהם יש לראות את תפיסתו זו של הרב קוק. כך גם הבין חגי שטמלר, עין בעין, עמ' 294-301. על מקורות נוספים בחסידות חב"ד ובקבלה הלוריאנית ששימשו את הרב קוק בתפיסתו זו ראו גרנות, שיעור 13, עמ' 3-4.

1099 לגבי עמדתו של הגר"א יש מי שכתב שהוא החזיק בעמדה של 'צמצום שלא כפשוטו' (ראו שוח"ט, פירוש הגר"א, עמ' 269-267), ויש מי שטען להיפך (גרוס, ר' חיים מוולאז'ין, עמ' 143).

במציאות', וכך גם הגר"ח: 'ולכן נאסר החקירה והתבוננות בממהות ענין הצמצום... שלא הורשינו להתבונן כלל לידע ולהשיג מהות ענין מקומו של עולם, איך שהכול מלא רק אחדותו הפשוט יתברך, ואין עוד מלבדו כלל לגמרי'.¹¹⁰⁰ האיסור לגלות את פנימיות העניין חמור מאוד במסורת קבלת ליטא. כך כתב הרב שלמה אלישיב:

הנה אנו מבחינים בו ית' (=יתברך) ב' בחי' (=בחינות) א' (=אחד) ממלא (כלומר, ממלא כל עלמין. א"נ) וא' סובב (כלומר, סובב כל עלמין. א"נ) והם עצמן הב' בחי' עצמותו ורצונו כי בבחי' רצונו הוא רק סובב הכל כי רצה בנבראים לברוא אותם ולקיימם ולהנהיגם אבל בחי' עצמותו ית'ש (=יתברך שמו) הוא ממלא הכל והוא א"ס (=אין סוף) כמקדם ואסור לנו לדבר ולהרהר בזו הבחי' (=הבחינה) כלל וכלל כידוע.¹¹⁰¹

ממלא כל עלמין אין לנו גילוי בו כלל וכלל ואין שייך לדבר שם... וח'ו (=וחס וחלילה) לדבר... ההרהור שם אסור...¹¹⁰²

הרב אלישיב (1839-1926), מחשובי מקובלי ליטא בסוף המאה התשע-עשרה, לימד את הרב קוק קבלה בצעירותו.¹¹⁰³ הקשר ביניהם החל בזמן היותו של הרב קוק בגריווא, אז הוא נסע למשך חודש ימים לעיירה שאוויל ללמוד עם הרב אלישיב, ונמשך עד להיותו רב ראשי לארץ ישראל, כאשר הם למדו יחד בשעות לילה.¹¹⁰⁴ מהקטע המצוטט ניתן לראות עד כמה החמיר והזהיר הרב אלישיב מלדבר, ואפילו מלהרהר, בדבר היותו של האל 'ממלא כל עלמין'.¹¹⁰⁵ יתכן וחלק מקנאותו של הרב אלישיב כנגד התפיסה החסידית נבע מנטייתו לדבר על תפיסה זו ולהרחיב לגבי משמעויותיה. אחד מהבולטים שבין הוגי החסידות שאכן דיברו והרחיבו הוא ר' צדוק הכהן מלובלין.¹¹⁰⁶ בהקשר זה מסר הרב צבי יהודה בשם אביו: 'אותם דברים שמביע ר' צדוק, מביע אני, אלא שאצלו הדברים בולטים, בוטים, ואיתי צנועים'.¹¹⁰⁷ הרב קוק עומד בין נטיית הגילוי של החסידים ובין נטיית ההסתר של מקובלי ליטא, ופעמים שגם הוא ביקש להימנע מן הגילוי.¹¹⁰⁸

מעשה ניתן להבין את הביקורת של הרב קוק כלפי שפינוזה כביקורת כלפי גילוי הסוד: שפינוזה הסיר את מסווה הטבע וחשף את אחדות היש, בכך הוא הפשיט את שם הו"ה מלבושו האלוהי. אמור מעתה: הבעיה אינה בעמדה הפנתאיסטית אלא בחשיפתה,¹¹⁰⁹ וכנגד חשיפה זו יצא הרב קוק ודרש 'דעת אל הים'. דרישתו היא להחזיר את הלבוש לשם ד', להסתיר מחדש את שנגלה.¹¹¹⁰ הרב קוק אמון על המסורת כי הפנים גבוה מן החוץ,¹¹¹¹ וכי דווקא משום כך יש לשומרו ולהסתירו.¹¹¹²

1100 הגר"ח, נפש החיים, שער ג' פרק ח; הרש"ז, תניא, פרק ז'. רבים השוו בין הגישות של שניהם. לסיכום דרכי ההשוואה השונות במחקר ראו שילה, רבדים קבליים, עמ' 41 הערה 222.

1101 אלישיב, מכתבי, עמ' נא. בחינת 'ממלא כל עלמין' מקביל לשם ד' הנסתר לעומת בחינת 'מסבב כל עלמין' שמקביל לשם אלהים הנגלה, ראו שם.

1102 שם, עמ' נה.

1103 על הקשר ביניהם בתקופה זו ראו מירסקי, ביוגרפיה, עמ' 100. על כלל הקשרים ביניהם כתב הרב נריה בסדרת ספריו: נריה, טל הראי"ה, עמ' כג; הנ"ל, שיחות הראי"ה, עמ' קנט-קסה; הנ"ל, מועדי הראי"ה, עמ' תלו, תמו, תנה-תנו. חוברת קצרה העוסקת אך ורק בנושא זה ראתה אור לאחרונה ראו נחמני, אור יקרות, עמ' 75-8. על גישתו של הרב אלישיב לקבלה ויחסה לקבלת הגר"א והרמח"ל ראו פכטר, קבלת הגר"א, עמ' 124-135; פלג, על פולמוסו, עמ' 183-188. להפניות ביבליוגרפיות נוספות ראו שם, עמ' 184 הערה 6.

1104 למכתב ממנו ניתן ללמוד על היחס החם והמעריך של הרב קוק לרב אלישיב ראו אגרות א', אגרת קפא, עמ' רלו.

1105 מקור קדום יותר לאיסור הדיבור על התפיסה המוניסטית-פנתאיסטית נמצא אצל רמ"ק בספרו 'שיעור קומה', ראו לעיל עמ' 32. יתכן שהרב אלישיב מתכוון בדברים אלה כנגד הרב נפתלי הרץ הלוי, ראו פלג, על פולמוסו, עמ' 190-193.

1106 וראו נאור, זדונות כזכויות, עמ' 310-311.

1107 הובא אצל נאור, זדונות כזכויות, עמ' 308. ניתן להבין אמירה זו במסגרת ניסיונו של הרב קוק לפשר בין התפיסה המתנגדית (תלמידי הגר"א) לתפיסה החסידית (תלמידי הרש"ז). הוא מוכן לחשוף את הסוד אך לא באותה המידה שעשו זאת בחסידות.

1108 ראו שרלו, תורת ארץ ישראל, עמ' 24.

1109 על כגון זה כותב הרב קוק 'כל מחשבה רזית צריכה המון מחשבות גלויות, להגלימה, ולהיות לה למגן ולמעקה, שלא יפלו אורותיה, לתהום הדמיון, השקר וההירוס' (שמונה קצבים, א, תריג).

1110 מספר פעמים משתמש הרב קוק במוטיב 'הלבוש'; הן בכדי לפתור קונפליקטים שונים (לעיל, הערה 682), הן בכדי להצביע עליהם (להלן הערה 1131).

1111 סמדר שרלו עומדת על כך שאצל הרב קוק ישנן כמה דוגמאות להירארכיה מהופכת (כגון: שאול גדול מדוד ולכן ריחם על עמלק, בטלה מלימוד תורה עשויה להיות גבוהה מהתמדה בה), ולהעדפה של היסוד הפנימי על היסוד החיצוני (כגון: נשמות הדור של עקבתא דמשיחא נמוכות בערך החיצוני, אבל החיים הפנימיים שבהם חזקים יותר). שרלו, צדיק, עמ' 196-197. היא תולה עמדה זו בהיותו מיסטיקן. לדעתה, העמדה הפנתאיסטית היא מדת האב לכל הדוגמאות אותן היא מביאה, ולפיכך עמדתו היא פילוסופית-רציונלית.

1112 בהקשר זה ראוי להביא את הסיפור על כך שר' אריה לויין ביקש לקרוא לבנו שלמה-שמחה על שם ר' שלמה אלישיב ור' שמחה הכהן מדווינסק. הרב קוק הכריז ששמו של הבן יהיה הפוך 'שמחה-שלמה', ונימק זאת בכך שר' שמחה היה ידוע כגדול בחכמת הנגלית ואילו ר' שלמה היה גדול בחכמת הנסתר, 'הנה למדנו מסוד-שיח-הקדמונים, כי בחינת-לאה היא מידת האתכסיא, ואילו

בסעיף הקודם (ג) הראתי כיצד הוא טען שאם 'המחשבה העליונה' – הפנתיאיסטית תגלה באופן ישיר... יתמחקו כל האותיות של המחשבה התחתונה, הכל יועם ויוכת... החיים יחלשו והמרץ יחלש, והארץ תשאר שממה'. האור הבוהק לא יאפשר את החיים. טענתו כי אור זה יוביל למצב בו 'הארץ תשאר שממה' תשוב על עצמה כאשר הוא יכתוב כנגד שינויה: 'השממון של המחשבה ממיטוט הלמוד והידיעה מביא את האדם לחשוב הרבה במהות האלהות... מפני ההרגל והדמיון הילדותי. זהו נצוץ מהפגם של עשית מפסל ותמונה'.¹¹¹³ נמיכותה של המחשבה המונותיאיסטית-הדואלית מאפשרת את החיים, ויתור עליה וגילוי הסוד הוא מסוכן, ועלול להוביל לשממון. כאן ראוי להתעכב ולהבהיר. נושא הסתרת האמת בקבלה אינו זהה לסוגיית הסתרת האמת בפילוסופיה. סוגיה זו, בהיבטה הפילוסופי, נחקרה על ידי ליאו שטראוס.¹¹¹⁴ לדבריו, הפילוסופיה טוענת כי 'האמת' מיטיבה ומאירה, אלא שהיא מובנת רק לאנשי המעלה, לאינטלקטואלים. הסיבה להסתרתה נובעת מהצורך להגן על האינטלקטואלים מפני כוח הממסד והקנאות החברתית.¹¹¹⁵ דב שוורץ מעיר כי הסתרת האמת אינה נובעת רק מצורך פוליטי, אלא גם מטעמים פדגוגיים המצריכים להתאים את האמת ליכולת השגתו של האדם.¹¹¹⁶ מכל מקום, ברור שהפילוסופיה מעוניינת כי בסופו של דבר האינטלקטואל, איש המעלה, יוכל להגיע לאמת ולהבינה.¹¹¹⁷ בתפיסה הקבלית הנימוק להסתרת האמת הוא שונה, וכפי שאמר הארי":

וההעלם הוא סיבת הגילוי, כי לא ישיגוהו ולא יהנו מאורו כי אם על ידי לבושים אלו. משל לאור השמש אשר לא יוכל איש להביט בו מרוב בהיקותו אם לא יתרחק ממנו וישים מסך מבדיל בינו לבינו, ואז יוכל ליהנות מאורו... וזהו ענין לבושין...¹¹¹⁸

כאן הטענה היא שההעלם והגילוי אינם מוציאים זה את זה אלא מאפשרים זה את זה: ללא הלבוש אי אפשר להסתכל באור, כפי שאי אפשר להביט בשמש אלא רק מבעד למסכים.¹¹¹⁹ גם הרש"ז דרש את המילה 'עולם' מלשון 'העלם',¹¹²⁰ היינו העלמת האמת המוחלטת היא זו שמאפשרת את קיומו של העולם. לפי גישה זו, איתה מזדהה גם הגר"ח, הצורך בהסתרה נוגע לכולם ונובע מאופיה של האמת. האמת כה עוצמתית וחובקת כול עד שהיא אינה מאפשרת כל קיום דיפרנציאלי, וממילא אין מקום להבחנה מהותית בין אינטלקטואלים לשאינם כאלה.¹¹²¹ הצורך לעטוף את האמת בלבושים ובכיסויים

בחינת-רחל היא מידת האתגליה, ולכן אע"פ שלא היא הגדולה, ודרגתה גבוהה, וממנה המלכות והכונה, הרי בא החזון הנבואי ומקדים את רחל לללא... ולמדנו משם כי בעולמנו – הנגלה-האתגליה קודם לנסתר-לאכתסיא, ולכן ראוי להקדים שמו של גאון-הנגלה ר' מאיר-שמחה ז"ל, לשמו של גאון-הנסתר ר' שלמה ז"ל (נריה, שיחות הראי"ה, עמ' רפא).

1113 אורות, עמ' קכה. לדיון במשפט זה ראו בהמשך הפסקה.

1114 שטראוס, אופיו הספרותי; הנ"ל, תחילת הקריאה. להפניות ביבליוגרפיות אודות הפולמוס בעקבות תאוריית ההסתרה של שטראוס ראו שוורץ, אמנות הכתיבה, עמ' 307 הערה 1.

1115 שטראוס, רדיפה, עמ' 163-164. עוד על התיאוריה של שטראוס ראו שוורץ, סתירה והסתרה, עמ' 18-20 ובהערה 16 שם; הנ"ל, אמנות הכתיבה, עמ' 307-308.

1116 שוורץ, סתירה והסתרה, עמ' 15 ובהערה 6 הוא מביא דוגמה לכך מהרמב"ם, מורה נבוכים, הקדמה, עמ' 21 שמביא כי בתחילה יש ללמד את האמת 'שלא בדקדוק', ולפי השגת התלמיד אפשר להבהיר מאוחר יותר את האמת לעומקה. על שני סוגי הסתרה אלו: האיזוטריזם הפילוסופי והמיתוס הדידקטי, ראו קליין-ברסלבי, פירושי, עמ' 132. טעם נוסף לצורך בהסתרה מביא משה הלברטל והוא הצורך לשמר את אחדות הקהילה. במקום בו יש תורות סוד, שלא רק שהן שונות מהתורה הגלויה אלא הן גם שונות זו מזו ומוציאות זו את זו, בלתי אפשרי לשמר את אחדות הקהילה, אלא אם כן הן יוסתרו ובכך תמתן השפעתן על פני השטח הגלויים של המסורת (הלברטל, דרך האמת, עמ' 346). על כל אלו ראו גם לוברבוים, אנלוגיה, עמ' 401-420.

1117 ראו רמב"ם, מורה נבוכים, א', ה, לב-לד. אמנם גם הרמב"ם כיוון לרעיון שהאמת נסתרת מפני שאין בכוח האדם להסיקה, שכתב: 'כל הפילוסופים אומרים, "סנוור אותנו יופיו, והוא נסתר מאתנו בגלל עוצם גילוי כמו שהשמש נסתרת מן העיניים החלשות מכדי להשיגה"' (שם, נט).

1118 יוטאל, שער מאמרי הרשב"י דף כב ע"ב, עמ' קמה. כך כתב גם הרמ"ק 'עיקר הגילוי בעולמות הנעלמים' (רמ"ק, פרדס רימונים, שער ד' פרק ה', עמ' פד). על המקור לנוסחה 'הגילוי סיבת ההעלם וההעלם סיבת הגילוי' ראו זק, בשערי הקבלה, עמ' 57 הערה 2. על תורת ההעלם והגילוי של הרמ"ק ראו בן שלמה, תורת האלוהות, עמ' 95-100.

1119 וכן כתב שם עוד: '... כי אלהים הוא שם גילוי עד שאף לחיצונים נתגלה בשם זה כנודע, וכל עוד שלא נמצאו הו' קצוות להתעלם בתוכם לא היה נקרא בשם זה, כי לא היה אפשר לו להתגלות, כי אם על ידי התעלמות בתוך שש קצוות אלו הנקראים "אלה", כי העלם הוא הגילוי'. (הארי", שם, דף ז ע"א, עמ' לח). רעיון זה מופיע גם אצל ר' נחמן מברסלב שכתב: '...כי כשמקבלין את החיות, צריך לקבלם במדה כי בלא מדה וצמצום אי אפשר לקבל את החיות מהשם יתברך מחמת רבוי אור... (ליקוטי מוהר"ן, קמא). עוד על תפיסה זו ראו רוזנק, הגיונות, עמ' 211. על קירבתו של הראי"ה לר' נחמן מברסלב ראו לעיל הערה 1584.

1120 'שלכך נקרא בשם עולם, על שם ההעלם שמעלים אלקות ומסתרין... רש"ז, ליקוטי תורה, במדבר ע' ע"ב, וכן ל"ז ע"ב.

1121 ראו אלישיב, מכתבי, עמ' נא שכותב כי הספירות הם גילוי הראשון של האל והן עצמן הצמצום 'שהוא כח מסתתר ומגביל להמציא בחי' הגבול בהאור המתפשט בו'. היינו, הגילוי והצמצום הם אותו דבר עצמו.

נועד לאפשר את הקיום האנושי באשר הוא. באופן פרדוקסאלי רק ההעלם מאפשר את הגילוי, ובלא הסתרה אין לאדם יכולת קיום.¹¹²² הסרת המסווה משמעותה חורבן העולם, היא אינה מאפשרת לראות את האמת אלא גורמת לעיוורון.¹¹²³

הרב קוק השתמש בעיקרון זה בכמה מקומות. הידוע שבהם הוא בדיון שלו בדבר התפתחות הידע הקוסמולוגי.¹¹²⁴ לדבריו, אילו ידעה האנושות בעולם העתיק על כך שאנו מתקיימים על כדור נע הייתה חוששת לבנות בנינים גבוהים ולא הייתה יכולה להתפתח, ורק לאחר 'בגרות של הרגל יפה היה מקום לצאת ההכרה של תנועת הארץ, שלא תקבל האנושיות מזה אך טוב'.¹¹²⁵ עם תום הדיון הוא סיכם: 'וכשתשכיל בזה תבין, שיש ערך נשגב למה שמתגלה וכן למה שמסתתר, ודרכי ההסתרה הם רבים וגדולים מפליאות נתיבות חכמה העליונה של ארון כל המעשים פלא יועץ ב"ה'.¹¹²⁶ כלומר, להסתרה יש ערך משום שהיא מאפשרת את התפתחות האדם מבחינה מוסרית וטכנולוגית, והתפתחות זו עדיפה על פני הכרת האמת כשלעצמה. (בהערת אגב אציין כי המשכילים היהודיים דימו את הכרת האמת כיציאה מחושך לאור.¹¹²⁷ הרב קוק, שזיהה את הסכנה שבאור המסווה, הציע את משנת ה'אורות' שלו – המסתירה, כגישה אלטרנטיבית). במקום אחר הוא כתב:

גדולי הדעה מלאים הם יסורים, על שאין ההמון נותן להם את האפשרויות להביע את מחשבותיהם הגדולות. והייסורים הללו והאימה הזאת מפני ההמון, איננה באה מתוך מה שהם יראים שמא יזיק להם ההמון בגופם או בממונם, בכבודם או בכל אשר להם... אבל יראים הם מפני ההמון מאהבתם אותו, ומהאחריות המוסריות הגדולה שבנפשם של מאורי עולם הללו. יראים הם שלא יזיקו את ההמון הכללי, שלא יפסידו את מוסרו, ושלא יהרסו את קיבוצו בזה שיתנו לו טוב גדול כזה, שאינם יכולים לקבל אותו ולא ליהנות מאורו, כהבעת מחשבותיהם הגדולות של הגדולים הללו בטהרתם, שההמון מוכן הוא תמיד לקלקל את מגמתם ולטשטש את צורתם, ולהבינם באופן כ"כ מסורס, עד ששפע האור הזה הוא עלול רק לשבר את כליהם הקטנים, ולאבד את מדת הטוב המוגבל שלהם שהם מחזיקים בו לפי מדתם... [א', תקסז]

הוא דחה את התיאוריה לפיה הסתרת האמת נועדה להגן על האינטלקטואלים מפני ההמון. לדבריו, ההפך הוא הנכון, היא נועדה כדי להגן על ההמון מפני האינטלקטואלים. האמת עלולה לפגוע במוסר ובמרקם החברתי ('את קיבוצו'). האמת היא טובה, אך להמון אין את הכלים המתאימים להכיל אותה. אם הם יחשפו לה חזקה עליהם שהם יבינו אותה באופן מטושטש ומשובש, והנזק הנו בלתי נמנע. הכלים הקטנים ישברו, ומידת הטוב הקטנה שהם החזיקו בה תאבד. על אנשי המעלה מוטלת האחריות להיזהר מלהפיץ את האור למי שאינו מסוגל לקלוט אותו.

גישה זו עומדת מאחורי הביקורת כלפי שפינוזה: מבחינת הרב קוק, הסרת הלבוש מביאה לכל רעיונות הרשע. הפצת האור למי שאינו מסוגל לקלוט אותו יצרה שרשרת של אסונות: מטריאליזם גס, שנאת הדת, ושנאת ישראל.¹¹²⁸ מפני אורה השורף של השמש חייבים להתגונן, ומי שמסיר את המגן אינו חושף את האור האמת, אלא פוגע במוסר ומשבש את אורח החיים החברתיים. שפינוזה לא חשש מגילוי האמת, שלדעתו עשויה לשחרר את האדם ולהשרות עליו שלווה ואושר.¹¹²⁹ כפי הנראה הוא לא שיער את תגובת ההמון לאמת שלו.¹¹³⁰ הרב קוק סבר כי ההמון אינו מסוגל לקלוט את האמת, וכי לרוב נזקה גדול מתועלתה.¹¹³¹ לתפיסתו, מוכרח שיהיה פער בין האמת לבין החיים המעשיים:

1122 בהקשר אחר, הנוגע לשימוש הראי"ה בלשון המיתוס, מתייחסת לכך תמר רוס וכותבת: '...הרב קוק גם מוסיף שכאשר מדובר בענייני רמז, חובה לדבר עליהם ברמז. דווקא בענייני הרוח, אי-אפשר להגיע להבנה מעמיקה בלעדי ההבעה המיתית, וככל שעניין רוחני יותר, כן חייב הוא להיעטף במחלצות גשמיות יותר כדי להתגלות' (רוס, מיתוס, עמ' 242).

1123 במקומות אחר אומר הרב קוק שחשיפת הנסתרות כלל אינה אפשרית, וכפי שמובא בשמו: "'עלמין דאתכסיא" – לא שהם מכוסים וניתנים לגילוי, אלא שהכיסוי הוא מהותם. הם מכוסים ומסתורים גם לעצמם. בתוך תוכם – בסתימתם וכיסויים הם עומדים...'. נריה, רבנו, עמ' 4 (הנ"ל, בשדה הראי"ה, עמ' 63). וראו עוד שמונה קבצים, ג' רלו.

1124 אגרות א', אגרת צא, עמ' קו-קז.

1125 שם, עמ' קו.

1126 שם, עמ' קז.

1127 פיינר, השכלה, עמ' 256.

1128 אדר היקר, עמ' קלה.

1129 ראו יובל, ביקורת הדת, עמ' 244-245.

1130 כך טוען נדל, שפינוזה, עמ' 332, וראו עוד אצל הנ"ל, חושל בגיהנום, עמ' 137, 328.

1131 כמובן שבדברים אלו אין בכדי לסכם את משמעות ההסתרה בתפיסת הראי"ה. בפסקה שטרם הודפסה והובאה על ידי בן-נן (המקור הכפול, עמ' 147 הערה 68) הציג הרב קוק כיוון מעט שונה וכתב: 'במה מתאבדת היא נשמת האדם? היא חפצה תמיד לפשר הניגודים הגדולים שישנם בין האמת המוחלטת ובין הלבושים שהיא מתגלה על ידם. ונשמת האמת היא כל-כך רחוקה מתיאורי הגוף שלה, עד שבכל הדברים שבעולם המורכבים מגוף ונפש אין למצוא כל-כך אי התאמה כאותה אי התאמה שבין

הפסק מוכרח להיות בין תכן האידיאל המופשט של מגמת הכל ובין המתגלה ממנו בהויה בפועל... אם לא ההכרחי הדגאי הזה הייתה צורת המעשה כולה מתטשטשת, ההויה לא הייתה עומדת על צביונה, חוקים וגבולים לא היו נשמרים...¹¹³²

אם המציאות תנסה לשקף באופן מוחלט את האמת המופשטת היא תאבד את צביונה. האמת היא אחדותית ופשוטה, אך לצורך קיום המציאות חייבים ליצור הבחנות ולקבוע גבולות. האדם אינו יכול לחיות את האידיאל המופשט. הטוב ביותר שאליו ניתן לקוות הוא, שבתוך חשכת המציאות יבליח מדי פעם ברק ויחשוף לרגע את האמת המופשטת.¹¹³³ כך תיאר זאת הרב קוק:

השער הוא האלוהות המתגלה בעולם, בעולם בכל יופייו והדרו, בכל רוח ונשמה, בכל חי ורמש, בכל צמח ופרח... האלוהות העליונה, שאנו משתוקקים להגיע אליה, להבלע בקרבה, להאסף אל אורה, ואין אנו יכולים לבוא למידה זו של מילוי תשוקתנו, יורדת היא בעצמה בשבילנו אל העולם ובתוכו, ואנו מוצאים אותה ומתענגים באהבה, מוצאים מרגוע ושלוש במנוחתה. ולפרקים, תפקדנו בברק עליון מזיו של מעלה, מאור עליון שמעל כל רעיון ומחשבה. השמים נפתחים ואנו רואים מראות אלהים. אבל אנו יודעים שזהו מצב ארעי לנו. הברק יחלף והגנו יורדים לשבת עוד לא בפנים ההיכל כי אם בחצרות ד'.¹¹³⁴

לנו כבני אדם אין אפשרות להגיע לאמת העליונה, אבל היא יכולה לרדת אלינו, ואז תהיה זו אמת תחתונה המצויה בכל רוח ונשמה, בכל חי ורמש, בכל צמח ופרח. ובאשר לאמת העליונה – זו נמצאת 'מעל כל רעיון ומחשבה', והאדם לעולם לא יוכל להיות דייר קבע בתוך היכלה. רק מדי פעם, כאשר מבליח הברק, ניתן לצפות בה באופן ארעי. לאחר מכן, כאשר חולף הברק, נותר האדם לשבת בחצר, מחוץ להיכל ד'.

הטרמינולוגיה שבה נקט הראי"ה בפסקה זו עמוסה בדימויים ואסוציאציות; אבקש לעמוד על שניים מהם אשר יבהירו את עמדתו הייחודית: הראשון – דימוי השער, והשני – ראיית מראות אלוהים. דימוי השער לקוח ממשל הארמון של הרמב"ם,¹¹³⁵ אך רומז גם לספירת המלכות, כפי שמוכר ב'שערי אורה': 'הראשון הקבוע בראש התפילה, הוא השער שבו נכנסים בני עולם לבקש רחמים לפני ד' יתברך, וזהו 'אדני שפתי תפתח'...'¹¹³⁶ הרב קוק מזהה את שם אדנות, הוא שער התפילה של ר"י ג'יקטיליה, עם שער הארמון של הרמב"ם, ומתייחס לשניהם גם יחד. בניגוד לרמב"ם, הלועז לאלו הבוחרים להישאר מחוץ לארמון, והמזולזל במי שמושטטים בחדריו מבלי להיפגש עם המלך עצמו, הרב קוק טען שאין אפשרות להיפגש עם המלך בחדרו. אפשר אמנם להיכנס בשער הארמון, אך ניתן לשבת רק בחצר ('לשבת עוד לא בפנים ההיכל כי אם בחצרות ד'), המזוהה עם 'האלוהות המתגלה בעולם'. לכאורה עלינו להסתפק בזה, אלא שכאן מגיע הדימוי השני – ראיית מראות אלוהים. דימוי זה לקוח מהפסוק הראשון בספר יחזקאל: "...ואני בתוך-הגולה על-נהר-כבר, נפתחו השמיים, ואראה מראות אלוהים". האדם נמצא בתוך הגולה; קרי, בעולם הזה, והאמת נמצאת בשמים, אך אין זה פירווד גמור, שכן

חלקי האמת הללו; החלק החיצון והחלק הפנימי שלה. ובכל זאת האדם הולך לקראת העתיד, ותמיד דרכים חדשים מתגלים לפניו. מתוך מבוכות רבות בא הוא לסוף אל מרום הפסגה של אידיאליו, ותיקון העולם של התאמת נשמת האמת עם גופה בוא יבוא, ובשכל טוב ובישר לבב, בחריצות כפיים ובנטייה לצדק טבעי, הולכים הדרכים המביאים אל התאמת שני חלקי האמת הללו ומתיישרים, נעשים יותר ויותר נוחים ומסולקים. העיקרון המנחה את תפיסתו הוא שההסתרה היא חלק אינטגרלי מתבנית המציאות ויחד עם זאת יש התקדמות בחשיפתה. עוד על כך ראו רוס, הערך ההכרתי, עמ' 491-492.

1132

אורות, עמ' קלב.

1133

המוטיב של אורות וברקים הוא מוטיב חוזר במשנת הראי"ה. אביא דוגמה אחת מייצגת: 'המוכשר להסתכלות הנסתר, חי הוא באמונת הנסתר, והגלוי אצלו הוא רק הזדרחות כהה מהנסתר, המאיר בברק השכלתו הגדולה. וההשכלה הנסתרת היא מיוחדת בכל אדם בצורה מיוחדת לו, היא מאוגדת עם העצמיות המיוחדת, שאינה נשנית ונכפלת בשום אופן, ואינה נמסרת בשום הגה והסברה... ומתוך האמונה המאירה שלו, המכנינה לו עדן בפני עצמו, יוצא הוא לטייל בחצרות ד' שרשות הרבים מעורבת שם, ונעשית דעתו מעורבת עם הבריות... [ב', רמא] בדוגמה זו ניתן למצוא את מאפייני החשיבה הנ"ל: ההשכלה נגלית רק ליחידים ואינה מצויה ברשות הרבים, הגלוי ליחיד הוא דווקא הנסתר, שמופיע כברק וגם הוא מאחורי מסך כהה. הרב קוק העיד על עצמו כמי שחווה את ברק ההתגלות, ראו שמונה קבצים, ו' קב.

1134

אורות, עמ' קיט-קכ. רעיון זה ראינו כבר לעיל בפסקה בה הוא מדמה את התפיסה המונותיאסטית לאור הלבנה שמאיר בלילה, ואת התפיסה הפנתיאסטית לאור החמה שמאיר ביום (ראו לעיל המקור ממנו מופנית הערה 1061). שם הוא מייחל לכך 'שיהיו תמיד יום ולילה בחוברת, והמאור הגדול יאיר בזמנו, ויתן מואר גם כן למאור הקטן ולכוכבים, עד אשר יוכשר הכול להתעלות, והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים... ביום ההוא יהיה ד' אחד ושמו אחד' (קבצים (ב), עמ' מד). כלומר, לעתיד לבוא תהיה התאחדות בין האורות.

1135

רמב"ם, מורה נבוכים, ג' נא. עמד על כך כבר ירון, משנתו, עמ' 66 הערה 19.

1136

ג'יקטיליה, שערי אורה, שער תשיעי, כרך ב עמ' 90.

האמת מבליחה מדי פעם. ראיית מראות אלוהים הנה אירוע רגעי, ואילו המצב הקבוע הוא השתייה בגולה, בעולם הזה, ב'חצרות ד'. בעולם הזה איננו נמצאים בתוך הארמון, במקום שבו המלך גלוי, אלא בחצר. הרב קוק איננו שוגה באשליות. בניגוד לאפלטון במשל המערה, הוא סבור שלא ניתן להוציא את האדם מהמקום שבו הוא חי. לדידו, האדם חי על הארץ, והאמת האחדותית-המופשטת נמצאת בשמים. חיים מתאפשרים רק במקום שבו האמת נסתרת, ודי לנו לראותה מבליחה להרף עין.¹¹³⁷ במילים אחרות: הרב קוק תפס את היחס לאמת באופן שונה מהתפיסה הפילוסופית. לפי הגישה הפילוסופית תפיסת האמת היא נצחית וקבועה, ואילו תפיסה שקרית היא זמנית ומתחלפת תדיר.¹¹³⁸ התפיסה המוצגת כאן שונה: את האמת תופסים רק באופן זמני, לרגע חולף, ואילו המצב הקבוע הוא מצב שבו האמת מסתרת.

שני המאמרים, 'דעת אלהים' ו'עבודת אלהים', מגלמים בחובם מגמה שכזו. מטרתם היא לשוב ולהסתיר את מה ששפיווזה גילה. אך כיצד ניתן להבהיר את חשיבות ההסתרה מבלי לחשוף תוך כדי כך את המטרה שלשמה היא נועדה? מדובר למעשה במשימה בלתי אפשרית, שהרי עצם הדיבור על החוכה להסתיר הוא פרדוקסלי, הרי הכתיבה עצמה כרוכה בגילוי ובחשיפה. על מנת להשיג המטרה היה על הרב קוק להימנע מלהתבטא באופן מפורש, לפיכך הוא נקט בטכניקה מורכבת. הוא כיוון למערכת החשיבה הקבלית שהינה פנתיאיסטית, אך נמנע מלהשתמש בטרמינולוגיה המקובלת בה.¹¹³⁹ כך קריאה שטחית תזהה את דבריו כהבחנות פילוסופיות ידועות ולא תחשוך בעמדות הפנתיאיסטיות החבויות בתוכן. לדוגמה: ההבחנה הראשונית בה הוא פותח, שנועדה להבדיל בין העצם ובין התואר, ובלשונו – 'צד עצמו של החזיון' ו-'צד תארו המתחשים אל הנושא העסקן באותם הדברים' – מכוונת למעשה להבחנה הקבלית בין שם ד' הנסתר לשם 'אלוהים' הנגלה.¹¹⁴⁰ דוגמה נוספת: הוא כותב על כך שעומק הדעה של עם ישראל 'מלאה אידיאלים נשאים ועצות אלהיות

¹¹³⁷ לעיל כתבתי כי הסתרת האמת הקבלית שונה מהסתרת האמת הפילוסופית, כעת אבקש להעמיד דברים על דיוקם. הרמב"ם, מורה נבוכים, א' לב, מדמה את האדם המתבונן מעל לכוחותיו למי שמביט בשמש ללא מגן לעיניו. ובהקדמתו למסכת אבות הוא כותב בשם אריסטו (רמב"ם, פירוש המשניות, הקדמה למסכת אבות, פרק ח', עמ' תו): 'כי אין יכולת בשכלנו לדעת מציאותו יתעלה בשלמות, וזה מחמת שלמות מציאותו וחוסר שכלנו, ואין למציאותו סיבות שיוודע בהן, ושקוצר שכלנו מלהשיגו כקוצר ראות העין מלהשיג אור השמש שאין דובר מחמת חולשת אור השמש אלא מפני שהאור הזה יותר חזק מן האור הרוצה להשיגו. זהו אותו משל שהשתמש בו הרש"ז, המעיד כי האמת נסתרת לא רק מהמוחן אלא מהאדם באשר הוא. מכאן שיצירת דיכוטומיה בין הסתרת האמת הקבלית לזו של הרמב"ם אינה במקומה. אמנם, יש אפשרות לטעון כי לדעת הרמב"ם האמת נסתרת מההמון אך לא מן היחידים הנעלים ובניגוד לרש"ז ולמקובלים הטוענים כי האמת נסתרת מהאדם באשר הוא אלא שעל זה יש להעיר משני הכיוונים גם יחד: א. יש מקום לומר שגם הרמב"ם סבור שהאמת נסתרת מהאדם באשר הוא אף מן היחידים המעולים (גודמן, סודות של, עמ' 313-315). ב. גם לדעת חלק מן המקובלים האמת אינה נסתרת מכולם במידה שווה, ואדרבה לדעת הגר"ח, נפש החיים, שער ג' פרק ח, יב-יד, אנשי המעלה יכולים וצריכים לדבק מחשבתם באמת הנעלה אשר זוהי מדרגת האבות הקבועה. נראה שהרב קוק שמעיד על עצמו כי הוא מדבק עצמו באמת הנעלה והנסתרת (ראו בשמונה קבצים ב', קצו לעיל עמ' 125) מוצא אחיזה בתפיסה זו. לבסוף אציין כי סוגיה זו של היחס לאמת הנסתרת היא דוגמה יפה לשילוב אותו עושה הרב קוק בין התפיסה הפילוסופית של הרמב"ם לתפיסות קבליות.

¹¹³⁸ כך מתבטא דקרט ב'הגיונות' כי הידיעה האמתית היא קבועה ונצחית לעומת הידיעות השקריות שהן מתבלבלות ומתחלפות כל העת (דקרט, הגיונות, היגיון רביעי, עמ' 92-93). רעיון זה עומד גם בפתיחת ההקדמה של שפיווזה ל'מאמר תיאולוגי-מדיני' ושוב הוא משתמש בו שם בפרק רביעי כי 'השכר העליון של החוק האלוהי הוא להכיר את החוק עצמו, דהיינו אלוהים, ולא הוב אותו מתוך שירות חרות אמיתית וברוח שלמה ויציבה; ואילו העונש הוא העדר הדברים הללו ושיעבוד הבשר, כלומר רוח התלויה ברפיון ופקפוק' ובסוף הפרק הוא כותב כי 'החכמים בלבד חיים ברוח שלווה ויציבה' ואילו הרשעים 'רוחם נקלעת בין היפעלויות מנוגדות', וראו עוד אגרות, איגרת 2, עמ' 64; מאמר קצר, חלק שני פרק 15, עמ' 163.

¹¹³⁹ שרלו, תורת ארץ ישראל, עמ' 81, וכך כותב גם 'עולמו הרוחני של הרב קוק מושרש בעולמות הקבלה והחסידות, אך גם מושגים קבליים כמעט לא מופיעים בגלוי בכתביו'. הכהן, לפגוש את הרב, עמ' 5. באופן אחר נוקט הרב קוק בביטויים שיש להם מובנים שונים בשפות שונות. כך הוא נקט גם בנאום הברכה לפתיחת האוניברסיטה העברית, כפי שעומד על כך ישראל ברטל: 'הרב קוק נשא דרשה ברוח אורתודוקסית מובהקת, אף שלאחדים מקהל מאזיניו בטקס נשמעו הדברים מתאימים לשיח היציוני. הוא השתמש בביטויים מן הסוג שהשתמשו נאמים בעלי השקפה לאומית מודרנית מובהקת, כחיים נחמן ביאליק וחיים ויצמן, אך ניתן אותם במפורש מן ההקשר הלאומי-החילוני והחזירם אל ההקשר היהודי המסורתי שלהם... ברטל, נאום, עמ' 315. עוד על טכניקות ההסתרה של הרב קוק ונטייתו להשתמש בביטויים דו-משמעיים ראו רוס, מדע, עמ' 178-179.

¹¹⁴⁰ חוקרים רבים עמדו על נקודת המוצא הקנטיאנית של אבחנה זו (שוורץ, אמונה, עמ' 125 ושם בהערה 15; הנ"ל, ציונות דתית, עמ' 216-217; בן שלמה, האידיאליזם, עמ' 73; רוס, הערך ההכרתי, עמ' 486-489). אולם הרב קוק עצמו שלל זאת וטען כי 'מאז ומעולם ידענו, ולא הוצרכנו לקנט שיגלה לנו רז זה, שכל ההכרות האנושיות הנן סובייקטיביות יחוסיות' (אגרות א', אגרת מד, עמ' מז. וראו: בן שלמה, שירת החיים, עמ' 34 הערה 2; רוס, סמכות ואוטונומיה, עמ' 427). מהו אם כן מקורו של הרב? צבי ירון מציין את הרמב"ם כמקור לאבחנה זו (ירון, משנתו, עמ' 57 הערה 2), יוסף בן שלמה מזכיר דווקא את תורת הספירות שבקבלה (בן שלמה, האידיאליזם, עמ' 73). מעיון רחב יותר נראה כי בן שלמה צודק משום שהמשך המשפט באגרת הוא 'זאת היא ה'מלכות' בבחינת... והיא 'בית כנסת, או 'ירח'...'. אם כן מבעד לאבחנות הפילוסופיות עומדת תפיסה קבלית. כהמשך להערה זו ראו הערה 1180 בעמ' 147.

אדירות ונאמנות איך להוציאם מן הכח אל הפועל.¹¹⁴¹ הביטוי 'עצות אלהיות' פירושו על פי הקבלה: 'מצוות'.¹¹⁴² כלפי חוץ הוא נקט בלשון פילוסופית-חילונית, אך למעשה הוא כיוון לעמדות קבליות.¹¹⁴³ הרב קוק ניסה להסתיר, תוך כדי שהוא מסתיר את ההסתרה. תלמידיו המסורים, ד"ר משה זיידל וד"ר בנימין מנשה לויין אכן לא הבינו את תוכן דבריו,¹¹⁴⁴ והם פנו אליו שוב ושוב על מנת שיבהיר ויפשט את רעיונותיו: 'מצטערים אנו כי את "התוך" לא הואיל אדמו"ר לבאר דק היטב', 'הנה נתקשינו בו בכמה מקומות, מפני קוצר המשיג ועומק המושג שלא נתבאר לפעמים כל צרכו',¹¹⁴⁵ "נלאתי מאד למצוא את הפתח" ובכל עמלי לא עלה לי לכוון את לבי ולמצוא את המפתח להבנת הדברים הסתומים מאד,¹¹⁴⁶ אולם למרות בקשותיהם החוזרות ונשנות, הרב קוק לא נעתר להם.¹¹⁴⁷ הוא הסתפק בתשובה הבאה:

וע"ד (=ועל דבר) המאמר, חביבי, תבקשני לפרש רזי עולם, וכמה קשה עלי ההסכם לדבר אפילו אותם ראשי הפרקים שהרשיתי לעצמי לרשום, ואיך ארחיב עוד את הדברים. אני סומך עצמי על עת לעשות לד' [...] להלביש הענינים בצורה ספרותית כמה דאפשר, כדי שהמעמיקים המיוחדים, שנטייתם המיסתית חזקה היא, והם גם הם נמדדו מאורח חיים [...] יבואו ויראו כמה גבהו ארחות המחשבה הישראלית בחוג החבוי הזה... זוכר אני כמה התאמצות הייתי צריך להסביר לעצמי אלה הדברים בבירור – ומ"מ (=ומכל מקום) בטוח אני, כשתוכל לקחת מועד מיוחד כראוי יוצץ לך האור, עם כל העלמו, בע"ה (בעזרת השם).¹¹⁴⁸

דברים אלו אמורים אמנם כלפי המאמר 'קרבת אלהים', שהיה מיועד להיות מאמר המשך למאמרים 'דעת אלוהים' ו'עבודת אלוהים',¹¹⁴⁹ אך על כל פנים ברור מהם כי הוא ראה בדבריו סוד שאסור בחשיפה. כתביו גם הם בבחינת 'לבושים' שבאים לכסות על האמת. הם אמנם נכתבו בלשון ספרותית של התרבות הכללית, אך בסופו של דבר הם נועדו רק לאנשים בעלי נטייה מיסטית חזקה. לאותם אנשים מיוחדים מוצעות אמירות מבעד 'יוצץ' האור – אך לא יתגלה במלואו, ואמנם את המשך המאמרים הללו (חיבור המכונה 'חביון עוז') הוא גנו ולא אפשר לפרסם.¹¹⁵⁰

אלמנט ההסתרה מהות בהגות הראי"ה, אך כפי שהוסבר, הטקטיקות שלו לא נועדו לטשטש את האור, אלא לאפשר את החיים. בסופו של דבר הוא פרסם מאמרים ושאר רעיונותיו יופצו. המטרה היא לגלות את האור באמצעות הלבושים. בשפה הקבלית זה נקרא 'חוד קוב"ה ושכינתיה', וכך הוא כתב:

הא-להות העולמית, כלומר ההויה של העולמים, החיות שלהם, הקיום, המציאות... הכל הוא בכלל אור מלכות, ה"א האחרונה של שם הויה, המתגלה בשם האדנות. אמנם המטרה האידיאלית של הויה הכל... היא מידת התפארת... וכל מגמתנו בכל פינותינו אי אפשר שתהיה אחרת כי אם ליחדא שמא דקוב"ה, אידיאל הכל, ושכינתיה, שהיא הכל... [ב', רמט]

1141 אדר היקר, עמ' קמה.
 1142 כך הוא כותב בפנקסיו האישיים: '...זאת המחשבה, לבידור להשמירה ונקיונה צריכה היא לכל אותן העצות העליונות, שכל התורה כולה עסוקה בהן, ושבשביל כך המצוות נקראות לבעלי הרוין תרי"ג עטין דמלכא קדישא'. שמונה קבצים, ה' קמב.
 1143 שלל טכניקות ההסתרה של הרב קוק הוא נושא למאמר בפני עצמו, ועליו יש לקיים דיון נפרד.
 1144 על היחסים המיוחדים בין ב"מ לויין והרב קוק ראו לויין, מפרקי זכרונותי, עמ' קצז-רא; שבט, החלטתו, עמ' 150-157. על היחס המיוחד לזיידל ראו שבט, שם, עמ' 151.
 1145 בארי, אוהב ישראל, כרך ב', עמ' 275.
 1146 בארי, שם, עמ' 278. וראו בארי, שם, עמ' 334.
 1147 על פרישה זו ראו בן-נון, השראה וסמכות, עמ' 38-40.
 1148 אגרות ב', אגרת שמו, עמ' יא. ועוד קודם הוא כתב לו: '...בהרבה מקומות ישנם ענינים גדולים כאלה, שרק אם נמעך אותם, אם נטשטש את צורתם, עד שיהיו קטנים כ"כ, כמו שקטן הוא הדיבור שלנו לעומת תעופת המחשבה, אז אנו יכולים לבטאם בבירור. אבל כל זמן שנחזור אל פנימיות הנשמה, שבתוך הדברים, ונשתוקק לענינים בעצם גבהם, בשום אופן לא נוכל לברר את הכל, ולא נמצא בקרבנו שום נטיה לחלוק על 'הכונה' האלהית' ששמה את הדברים הנשגבים עלומים בטבע, 'עלמא מתקיימא בר זא' (הרחבת האותיות במקור). בהכרה זו של הכרח המצפון נשתוו הזוהר והמו"נ בלשונותיהם השונות המובאים בזה' (אגרות א', אגרת רטז, עמ' רסז). דברים אלו מהווים מקור לעמדתו האזוטריית של הרב קוק. שרה קליין-ברסלבי חילקה בין תפיסות אזוטריית שונות: 'אזוטריזם פילוסופי' שיש לו תפקיד חברתי, 'מיתוס חינוכי' שיש לו תפקיד מדיני ו'ידיעה אזוטריית' – ידיעה פנימית 'המושגת על ידי האדם באינטואיציה אישית ואיננה ניתנת לביטוי ממצה ותואם בלשון מושגית' (קליין-ברסלבי, שלמה המלך, עמ' 15-19). הרב קוק קרוב בתפיסתו לאזוטריזם השלישי, אם כי הוא מרחיבו ומביאו לכלל שיטה מחשבתית. סוגיית האזוטריזם במשנת הראי"ה רחבה ועליה בכוונתי לכתוב במקום אחר.
 1149 בן-נון, המקור הכפול, עמ' 68. המאמר 'קרבת אלוהים' נדפס במאמרי הראי"ה, עמ' 32-39.
 1150 על גניזת החיבור זה ראו מאיר, אורות וכלים, עמ' 169 הערה 17; בן-נון, השראה וסמכות, עמ' 27-29. עוד על גניזת חיבור זה ראו להלן עמ' 247.

שם אלהים – הנגלה, ושם ד' – הנסתה אמורים להתאחד. התפיסה המונותאיסטית והתפיסה הפנתאיסטית אמורות להשתלב זו בזו. ואכן הרצון להביע את האמת המוחלטת, מבלי לחשוף אותה במערומייה העסיקו אותו שנים רבות. בפקס מתקופת ירושלים הוא כתב:

במה מתאבדת היא נשמת האדם? היא חפצה תמיד לפשר בין הנגודים הגדולים שישנם בין האמת המוחלטת ובין הלבושים שהיא מתגלה על ידם. ונשמת האמת היא כ"כ רחוקה מתיאורי הגוף שלה, עד שבכל הדברים שבעולם המורכבים מגוף ונפש אין למצא כ"כ אי התאמה, כאותה אי התאמה שבין חלקי האמת הללו, החלק החצון והחלק הפנימי שלה. ובכ"ז (=ובכל זאת) האדם הולך לקראת העתיד, ותמיד דרכים חדשים מתגלים לפניו... ותיקון העולם של התאמת נשמת האמת עם גופה בא יבא...¹¹⁵¹

הרב קוק קובע שהמתח בין האמת ובין הלבושים, בין הידיעה הפנימית ובין יכולת ההבעה, יוצר מאבק פנימי. האמת עצמה רחוקה עד מאוד מהתיאור שלה, החלק החיצון והחלק הפנימי לא מתאימים במידה רבה, אך למרות זאת יש צורך ליישב ביניהם. זהו תהליך שהולך ומתקדם, אך כל עוד לא נמצאו הדרכים המתאימות ההסתרה עדיין מוכרחת.

אשוב להתמקד בביקורתו של הרב קוק על שפינוזה. לדעתו, חשיבה ישירה אודות מהות האלוהות היא טעות, ויש להגדירה כעבודה זרה: 'השממון של המחשבה ממיעוט הלמוד והידיעה מביא את האדם לחשוב הרבה במהות האלוהות... מפני ההרגל והדמיון הילדותי. זהו נצוץ מהפגם של עשית מפסל ותמונה'.¹¹⁵² שפינוזה, שמתייחס לשם ד' ומתעלם משם 'אלוהים', אינו כופר (שאינו מאמין באלוהות), אך הוא מושפע מהאלילות ובכך הוא מוביל לכפירה (היינו: כמו האלילות הוא מייחס ישירות אל האל, מה שמוביל בעקבותיו להסרת המבט כליל מהאלוהות).¹¹⁵³ היהדות, לדעת הרב קוק, מבטאת שילוב של גילוי והסתרה. זוהי הכרה מבוכרת (=בשלה¹¹⁵⁴) שיודעת את ד', אך אינה עוסקת בו, אלא ב'עיבוד של האידיאלים האלהיים'.¹¹⁵⁵ זוהי 'דעת אלהים שבדרכי ד'.¹¹⁵⁶ המונחים 'אידיאלים אלוהיים' ו-'דרכי ד' הם מונחים מתחלפים, החוזרים שוב ושוב לאורך שני המאמרים הללו. דיון נרחב בהם יובא בביקורת הבאה, כעת אציין כי שניהם באים להסיט את המבט משם הוי"ה הנסתה, ולמקד את ההתייחסות לשם 'אלוהים' הנגלה או 'דרכי ד', אשר להבדיל מד' עצמו, הן גלויות. הסטת המבט מהנסתה (העצם) אל הנגלה (התואר) תעמוד במוקד הביקורת הבאה. בינתיים אסכם כי החלוקה בין נסתה לנגלה עומדת ביסוד עמדתו המורכבת של הרב קוק, וממנה נשלחים חצי ביקורתו לעבר שפינוזה. לדעתו, הפנתאיזם השפינוזי המופשט הוא רדיקלי וגבוה מדי, ואינו מתאים לנפש האנושית. למרות, ולמעשה בגלל, רוממותו הוא אינו מוביל להכרת אמת, אלא להנמכת הרוח האנושית. גם שפינוזה ידע כי תפיסתו אינה קלה להבנה, אך את מה שהוא ראה כבעיה דידקטית-פסיכולוגית, הראי"ה זיהה כהרס תרבותי וכאיום חברתי. הרב קוק לא התכחש לאמת השפינוזית, אך הוא התנגד לגילוי שלה. לדעתו תפקיד החכם אינו לחשוף את האמת, אלא לבטא אותה באופן המתאים למציאות, ובוזה שפינוזה טעה.¹¹⁵⁷ הוא לא הבין כי יש פער מובנה בין המחשבה אודות האמת הגמורה ובין היכולת לבטא אותה ואף לחשוב עליה.

האמת הגמורה [היא...] שמציאותו העצמית של האדם עצמו תחשב אצלו בתור יחש תארי, ויחש האלוהות אליו – עצם החיים ואמיתת המציאות... אבל הדבר הנשגב הזה לא יצא מכלל רגש פנימי כה מצד המרגיש, ולא יכול לבוא לידי מחשבה מפורטת, ולא יכול לחולל רגשות כבירים ומעשים מסודרים וגדולים. על כך כל אותם אצורות העיון וגדולות

1151 פנקסי הראי"ה חלק ב', עמ' רה – פנקס מתקופת ירושלים, פנקס מא, פסקה נ"ג.

1152 אורות, עמ' קכה.

1153 כך משמע מטענתו כי 'בעת החדשה בשורש שרשה פגשה כל המהומה האלילית, את חלק מנחשלי עמנו, עד שמצאה מקום ע"י שפינוזה... (אדר היקר, עמ' קלג). כלומר, שפינוזה הושפע מהאלילות הנוצרית. בהמשך שם הוא כתב 'הכפירה השפינוזית' (שם, עמ' קנג), ולפי ההקשר שם משמע שהוא הוביל לכפירה בנצרות.

1154 אדר היקר, עמ' קמה. יש להזכיר בהקשר זה את הפסוק "פְּעֻנְבִים בְּמִדְבָּר, מְצֵאתִי יִשְׂרָאֵל כְּבִכּוּרָה בְּתֵאנָה בְּרֵאשִׁיתָה" (הושע ט', י) ורש"י שם מפרש: 'כביכורה בתאנה - כתאנה מבושלת בעץ התאנה'.

1155 שם, עמ' קמה.

1156 שם, עמ' קלב.

1157 שמונה קבצים, ה' פח מסביר כי תכלית העבודה השכלית אינה לחשוף אלא אדרבה 'להלביש את שפעת רוח הקודש בלבושי ההיגיון והשכל האנושי, היינו לכסות באמצעות שם 'אלהים' על שם ד' הנסתה.

השכל המעשי והעיוני, שהם מקירים (=נובעים) מהרגש הפנימי, הנם מיושבים רק על הכר האידיאלי הבא מצד היחש התארי, שהוא יליד הדעה האנושית המבוכרת...¹¹⁵⁸

אותה אמת גמורה שהציג שפינוזה אינה יכולה להיות מחשבה מפורטת, ואינה יכולה לבוא לידי ביטוי רגשי ומעשי. האלטרנטיבה שאותה הציג הרב קוק היא העיסוק ב'דרכי ד' – בתורה. התורה, על פרטיה ודקדוקיה, היא ה'ככר האידיאלי – יליד הדעה האנושית המבוכרת'. התורה אינה מתעלמת משם הוי"ה, אך עיקר עיסוקה הוא בעבודת 'אלוהים'.¹¹⁵⁹ שפינוזה חטא בקציצת הנטיעות האידיאליות,¹¹⁶⁰ הוא תפס רק את העיקר – את שם ד', ולא אפשר לנטיעה – לשם 'אלוהים' המציין את קיום הבריאה מחוץ לעצמותו להתפתח.¹¹⁶¹ לשם הדגשת פרקטיקת החיים, וכניגוד לאמת המופשטת, נקט הרב קוק בדימוי מעולם הצומח, דימוי האילן. דימוי זה רווח בקבלה, המתארת את התורה כ'עץ החיים' ואת הספירות (=האידיאלים האלוהיים) כתלויות באילן.¹¹⁶² במקום אחר השתמש הרב קוק בדימוי האור, ושם הסביר כי המחשבה הפנתיאיסטית מלאת אור, אך 'מכל מקום העולם המעשי איננו יכול להיות הולך את דרכו על פי ההסתכלות התדירית העליונה הזאת, ומוכרח הוא האדם להנמיך את אורו מצד הכרח הסתגלותו לעולם המעשה'.¹¹⁶³ התורה אינה משקפת את האמת במובן האבסולוטי, התורה היא עיסוק באידיאלים האלוהיים המאפשרים את החיים.¹¹⁶⁴ השיטה השפינוזית, על אף (ואולי בגלל) אמתותה, אינה מתאימה לחיי האדם, היא אריסטוקרטית ו'תו המות חקוק על מצחה'.¹¹⁶⁵ שפינוזה אכן נגע בנקודה העיקרית, אך נקודה זו אינה אפשרית מבחינה מעשית. רעיון זה חוזר שוב ושוב במאמר 'דעת אלהים':

במעמד הנפש פנימה יש עריגה אל העצמיות של כל נושא חביב, שהוא מקור להתוארים המתיחשים, אבל לא תכנס התשוקה הזאת לעולם בגבול הכרה מסומנת... הרגש הנשגב לבדו איננו יכול להתגלות בחיים במדה ובמשטר, בין מצד רומו ועזו של המבוקש, בין מצד שכל מושג איננו נמצא לדורשיו כי אם מצד היחש. על כן יש בעריגה העצמית מין נטיה של חפץ שאי אפשר להתמלא, שיכול להחשב בכלל חולי מחליי הנפש יותר ממה שיוכל להכנס בכלל תשוקה בריאה טבעית...¹¹⁶⁶

הרב קוק טוען שיש להפריד בין 'העצמיות' ובין 'התוארים המתיחשים'. אל 'העצמיות' יש עריגה, אך אין בה הכרה ברורה, ואין כל אפשרות להעמיד עריגה זו במקודד חיי המעשה. הוא אפילו מפליג וטוען, כי העריגה עצמה הנה יותר חולי מאשר תשוקה נפשית בריאה. במקום עריגה אל העצמיות הוא מציע את 'השאיפה להאידיאלים האלוהיים'.¹¹⁶⁷ כך תוטה התשוקה האנושית מעיסוק בפנימי ובעליון הבלתי אפשרי אל עבר החיצוני והתחתון, המתאים לחיי אנוש. סביב הצעה זו ייסוב הדיון בביקורת הבאה.

1158 שם, עמ' קמו.
1159 ההגדרות וההבחנות המדויקות בין השמות האלוהיים ובין הספירות השונות אינה ברורה דיין, לפחות במאמר זה. להבנת הראייה לא טען ששפינוזה התכוון דווקא לשם ה' ולא לשם אחר, אלא ביקש בעיקר להפריד בין פנים וחץ, נסתר ונגלה.
1160 שם, עמ' קלד ועמ' קמו. וראו ג'יקטיליה, שערי אורה, שער תשיעי, חלק ב' עמ' 77-78 'חצי השם הראשון שהוא י"ה אפשר לו להיקראות בפני עצמו, וחצי שם האחרון שהוא ו"ה אי-אפשר לו להיקראות בפני עצמו לפי שהוא קציצה בנטיעות'. היינו ניתוק השתלשלות הספירות מג' הספירות הראשונות נקרא קיצוץ בנטיעות ואינו אפשרי.
1161 אצל בן שלמה מובאים הדברים הבאים בשם הרב קוק: 'שפינוזה בעצם לא הודה באצילות (כלומר בתיווך בין האל והעולם על ידי הספירות) והיה מקצץ בנטיעות. ברגסון יש לו רק אצילות (כלומר, תהליך ההתפתחות וההתהוות) ואינו חש לאין סוף, בוודאי הוא כופר בעיקר' (בן שלמה, שירת החיים, עמ' 38). אמירה זו ממחישה יפה את הבעייתיות שראה הרב קוק בשפינוזה, שאחז בעיקרון השלמות אך לא ראה את עיקרון ההתעלות. על עיקרון זה ראו להלן בפרק הבא (ד). יש לציין כי הנוסח המדויק של דברי הרב קוק מצוי במחלוקת. מקור הדברים הוא בכתביו של הרא"מ ליפשיץ אך שם הם מנוסחים במהופך: 'שפינוזא בעצם לא הודה באצילות והיה כופר בעיקר, ברגסון יש לו רק אצילות, ואינו חש לאין סוף, והוא בודאי מקצץ בנטיעות' (ליפשיץ, הרב, עמ' רל"ב, וכך גם הם מצוטטים אצל גולדמן, התגבשות, עמ' 88-89). גם רוזנברג, כמו בן שלמה, הפך את יחוס הדברים (רוזנברג, הראייה והתניין, עמ' 336 הערה 22), וכך נראה גם מטענתו במאמר 'דעת אלהים', שם הוא מאשים את שפינוזה 'בקציצת הנטיעות האידיאליות' (אדר היקר, עמ' קלד),.. עוד ראו בהמשך בהערה 1251.
1162 ראו תיקוני זוהר, יז ע"א.
1163 שמונה קבצים, א' צז.
1164 'העסק האידיאלי להרחבת דרכי ד', מצד אור החיים'. אדר היקר, עמ' קלג.
1165 שם, עמ' קלד.
1166 שם, עמ' קלה-קלו.
1167 שם, עמ' קלו.

ג4: הפנייה אל העצם – הביקורת הרביעית

האם שפינוזה היה מאמין או כופר? האם הוא ראה את האל ככל מקום או שהוא לא ראה אותו בשום מקום? כאשר הוא טבע את המשוואה 'האל או הטבע', האם הוא התכוון להעלות את הטבע למדרגת האל, או שכוונתו הייתה להפוך את האל לחלק מן הטבע? כידוע, סביב שאלות אלו נוצרו אסכולות שונות.¹¹⁶⁸ אבקש להציג את גישת הראי"ה בעניין כפי שהיא מופיעה בשני המאמרים האחרונים ב'עקבי הצאן', אך ראשית אפתח בהקדמה קצרה.

ירמיהו יובל טוען, כי עצם הדיון בשאלת 'העלאת הטבע או הורדת האל' בהקשר השפינוזי הנו לקוי, משום שהוא משתמש בסולם אונטולוגי שכלל אינו קיים.¹¹⁶⁹ בעולם מוניסטי לחלוטין אין מקום מושג יחסי של 'העלאה' או 'הורדה'. לדעתו, דיון בשאלה זו מצביע על חוסר הבנה של השיטה כולה. אולם, לפחות מבחינה היסטורית, דיון שכזה אכן התרחש, ותוצאותיו השפיעו על תפיסת דמותו של שפינוזה בקרב הדורות הבאים. מבחינה זו יש לזכור כי שפינוזה נתפס ככופר לאו דווקא בעקבות ה'אתיקה', אלא יותר בעקבות הפרסום של 'מאמר תיאולוגי-מדיני'. מאמר זה, פרובוקטיבי ונוח לקריאה, זכה לקדימות ולתפוצה עצומה ביחס ל'אתיקה' המורכב והיבש.¹¹⁷⁰ לעיתים נעשתה הפרשנות הפילוסופית של ה'אתיקה' על פי האווירה שיצר 'מאמר תיאולוגי מדיני', ובעקבותיה נתגלגל הפנתאיזם השפינוזי לתנועות מטריאליסטיות וכפרניות.¹¹⁷¹ תנועות אלו, לא בהכרח פעלו על פי רוחו של שפינוזה, אולם להיסטוריה חוקים משלה, ולעיתים, לפרשנות כוח רב מזו של היצירה עצמה.¹¹⁷²

הרב קוק, כפי שהוצג בשער השני, פעל מתוך פרספקטיבה היסטורית. הגורם שהביא אותו להזכיר את שפינוזה נעוץ בתנועות הכפירה השונות שצמחו מקרקע שיטתו ושאימו על המשך הקיום היהודי. כלפי סכנה זו הוא בחר להגיב, ומשום כך הוא עסק בפנתאיזם כפי שזה הובן על ידי רוב העולם, ולא דווקא בתפיסת האלוהות של שפינוזה. במילים אחרות: הוא בחר להתמודד יותר עם השפינוציזם מאשר עם שפינוזה, וביקורתו על השפינוציזם נבעה יותר ממניעים תרבותיים-סוציולוגיים מאשר ממניעים פילוסופיים ותיאולוגיים.¹¹⁷³ מבחינתו, בצדק הוא ניגש לשפינוזה מבעד לפרשנויות הללו, על אף שאין הן בהכרח תואמות את המקור.¹¹⁷⁴ על פי זה מובן מדוע הטעמים שבגינם הוא תקף את שפינוזה, כמו גם סגנון

¹¹⁶⁸ מקובל להציג את גישתו של שפינוזה כגישה פנתאיסטית (סיידלר, ברוך שפינוזה, עמ' 33), אולם שלמה מימון (מימון, גבעת המורה, פרק 74 עמ' 161), ואחרים, כמו היגל, הבינו את גישתו של שפינוזה כאקוסמיזם (רות, שפינוזה, עמ' 61; סיידלר, ברוך שפינוזה, עמ' 33; דורמן, ויכוחי שפינוזה, עמ' 99), ויש שהבינו את גישתו כפנתאיזם (ראו שוורץ, שפינוזה, עמ' 61. וראו להלן עמ' 'שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת'. הערה 1350). יאקובי הבין את עמדתו של שפינוזה כאתאיזם, וכך סבר גם שופנהאואר שכתב: 'יכולנו גם להשוות את שפינוזה לאותו מלך שרצה לבטל את האצולה בממלכתו ועלתה בדעתו המחשבה להעלות את כל נתיניו למעלת אצילים' (פרק כ"ח של ההשלמות לספר השני של 'העולם כרצון וכדימוי'. הציטוט מובא אצל ברגמן, אלוהי שפינוזה, עמ' 72). אולם היגל סבר שטענה זו בטעות יסודה (דורמן, שם, עמ' 99), כך סבר גם רובין, מורה נבוכים החדש, ב', עמ' 4 וכך סבור גם רביצקי שטוען כי 'החלופה של שפינוזה אינה אתאיסטית, אלא דתית ואף רליגיוזית' (רוזנק, הגיונות, עמ' 241). באופן עקרוני הפנתאיזם אינו מנוגד לתאיזם אלא למונותאיזם, אולם מבחינה היסטורית רבים ראו, ועדיין רואים, אותו כמנוגד לתאיזם (ראה דורמן שם, עמ' 97-99). לגבי העמדות השונות בנושא זה ראו: לרין, פנתאיזם, עמ' 2-6; ברגמן, הוגים ומאמינים, עמ' 71-84.

¹¹⁶⁹ יובל, מבוא, עמ' 17. זאת בניגוד לעמדתו של רביצקי שטוען כי 'אצל שפינוזה האלוהים לא צנח לדרגת הטבע, אלא הטבע התרומם לדרגה אלוהית' (רוזנק, הגיונות, עמ' 252).

¹¹⁷⁰ רות, שפינוזה, עמ' 31-32, 156. על התגובות בעקבות מאמר זה ראו: פרוידנטל, שפינוזה, עמ' 150-164; נדלר, שפינוזה, עמ' 283-287. יש לזכור כי ה'מאמר' פורסם עוד בחייו של שפינוזה, בשנת 1670, לעומת האתיקה שפורסמה רק אחרי מותו, בשנת 1677. החוקרים סבורים כי המטרה בפרסום ה'מאמר' הייתה לקרוא בעד חופש הדעות והזכות להתפלסף, ולהכשיר את הדרך בפני עמדותיו המטפיזיות והמוסריות. אולם התוצאה כפי הנראה הייתה הפוכה, והתגובות הנזעמות כלפי ה'מאמר' הפכו את פרסום ה'אתיקה' לבלתי אפשרי בימי חייו של שפינוזה (פרוידנטל, שם, עמ' 163; נדלר, שם, עמ' 332).

¹¹⁷¹ על תנועות הכפירה שנתגלגלו בעקבות שפינוזה ראה יובל, שפינוזה וכופרים, חלק ב'.
¹¹⁷² נדיאל שוורץ מצטט את ג'אן אסמן שקובע כי יש ללמוד את ההיסטוריה לא רק כפי שהיא התרחשה אלא גם כפי שהיא נתפסה במשך הדורות (שוורץ, שפינוזה, עמ' 4). לגבי שפינוזה כתב נדלר: 'נראה שבני זמנו התעניינו בשערורייה שאפפה את שמו יותר מאשר בלימוד מדויק של טיעונו' (נדלר, שפינוזה, עמ' 239). על פרשנויות שונות ומנוגדות לשפינוזה ראו: נדלר, מבוא, עמ' 2; שוורץ, שפינוזה, עמ' 2-3.

¹¹⁷³ מה שנובע מרמת החשיבה הראשונית של הרב קוק, ולפיה עיקר היהדות שייך לרובד הגנטי ולא לרובד הפילוסופי.
¹¹⁷⁴ כך הוא כותב: 'בעת החדשה... פגשה כל המהומה האלילית... שמצאה מקום על ידי שפינוזה.. שהרעיון היסודי שלו הוא גורמם העיקרי, ביחוד בסמיות העין וההתנכרות לטבע היהדות שבקרבנו, - לכל הפחות לפי הבנת רוב העולם בו שהיא תולדה מוכרחת מסגנונו' (אדר היקר, עמ' קלג). סגנונו גרם לכך שרוב העולם הבין בו את 'נקודת הקטנות והילדות' (שם). דוק, הרב קוק אינו מאשים את שפינוזה בילדותיות, אך לטענתו 'המהומה האלילית' 'פגשה' את נחשלי עמנו, ועל ידי שפינוזה היא 'מצאה מקום', ואח"כ 'נתגלגלה בפשיטת ולבישת צורה' וכך היא הגיעה לכפירה. כך הרב קוק הרחיק את הביקורת משפינוזה עצמו.

הדיון, אינם פילוסופיים. הרב קוק לא היה מעוניין בהגדרות פילוסופיות, אלא בניסיון לשנות את תפיסתו של הדור הצעיר את היהדות.¹¹⁷⁵ כך הוא התבטא במאמר 'דרישת ד', שהקדים את שני המאמרים הללו: '...הרחבת החכמה העולמית לפי האפשרי מוכרחת היא... להיות איש יודע את המצב הכללי של החכמות בעולם ואת פעולתן על החיים; למען יכיר את הסגנון הכללי של צביון הרוח שבדורו, כדי שידע איך לפרנסו ולהטיבו'.¹¹⁷⁶ עיקר הניסיון במאמרים הוא לפנות אל הדור בהתאם לסגנונו הרוחני והתרבותי, וזאת על פי מיטב הכרתו של הרב קוק את השפעת הפילוסופיה על האווירה התרבותית. ראוי לציין כי בכתביו האישיים, שבהם מובאים רעיונות אלו בצורה גולמית, נוכחות הפנתיאיזם אינה מובלטת, ושמו של שפינוזה לא תמיד נזכר. שם הוא התמקד יותר בתפיסה האלילית המתייחסת לאל כעצם וכאישיות.¹¹⁷⁷ נראה להסיק מכך שהדיון הישיר בפנתיאיזם השפינוזי אינו מטרת המאמרים, אלא נלווה אליהם. לאחר הבהרה זו אגש לגוף העניין.

שפינוזה ניסה להגדיר את האל.¹¹⁷⁸ בהגדרה זו, רחבה ומופשטת ככל שתהיה, מצא הרב קוק שתי בעיות: הראשונה – הרב קוק שייך למסורת הרציונליסטית והקבלית, השוללת כל הגדרה של האל.¹¹⁷⁹ השנייה – עצם היחס הישיר אל האל. הבעיה הראשונה נובעת מגישה פילוסופית-תיאולוגית, השנייה מגיעה מנקודת מבט אקזיסטנציאלית ומוסרית. רבים שמו לב לבעיה הראשונה, אותה הוא הזכיר בפתיחת המאמר 'דעת אלהים', כאשר הוא השתמש באבחנה הקנטיאנית בין העצם ובין התואר.¹¹⁸⁰ פחות התייחסו לבעיה השנייה, שהיא זו שגרמה לו לעצב מחדש את תפיסת המצוות ועבודת האל. למעשה שתי הבעיות כרוכות זו בזו, אבקש להסביר:

בפתיחת המאמר 'דעת אלהים' טען הרב קוק כי תפיסתו של שפינוזה את האל כעצם היא התייחסות ילדותית-אלילית. לדבריו, התייחסות בוגרת מבינה כי אין באפשרותה לעסוק אלא בתארים.¹¹⁸¹ שפינוזה אכן לא חידד את ההבחנה בין העצם ובין התארים. לפי תפיסתו, העצם האלוהי ממלא את הכול, ולאדם, כחלק מהכוליות, יש גישה ישירה לעצם זה. החלוקה הקנטיאנית בין הנואומֶנָה לְפִנוֹמֶנָה, וההבנה כי לאדם אין, ולא יכולה להיות, גישה לעצם כשהוא לעצמו, לא היו חלק מתפיסת עולמו. השאלה היא האם משום כך יש מקום לכנות את תפיסתו 'ילדותית'? ! לכאורה, מגוחך להאשים את שפינוזה בילדותיות, שהרי הרב קוק עצמו מודה שדווקא המחשבה המוניסטית היא המחשבה היותר רוממה והיותר רציונלית. אם כן, מהי כוונתו בביקורת זו?

על מנת להשיב על השאלה יש לשים לב שלאורך המאמר האשים הרב קוק את שפינוזה שדעתו נגועה בעבודת אלילים.¹¹⁸² אגב, טענות דומות משמעים גם חוקרים מודרניים.¹¹⁸³ על מנת להבין כלפי מה בדיוק כוונה ביקורת זו נראה שצריך לפנות אל יומניו מאותה תקופה, שם ניתן למצוא את הדברים הבאים:

גסה היא מאד הקליפה של מושג עבודת ד' בלב ההמון, ובימינו כבר הגיעה השעה שצריך לדקדקה, כי עוביה המזור מנשל מאיתנו אברים רבים ויקרים... מה שמחשבין בדבר עצמיות האלהים, ומכוונים לזה במחשבה למרכז העבודה, כלומר למלא את רצונו של אלהים, מצד עצמותו האישית, היא בזמן הזה מאבדת כל סגולה והוד אלהי, והיא משפלת את הנפשות לשלותה של האליליות הפעוטה, שהייתה מכוונת לעומת הילדות הפראית של האדם. האדם המפותח עולה הוא בהבנתו להכיר שכל מה שאנו פונים אל ההשלמה של ההכרה, של הטוב, של האומץ, של כל הנשגב, בזה אנו

1175 כך טוען, ולדעתי בצדק, נתנאל אלישיב, הקדמה, עמ' 14. וראו מירסקי, הרב קוק, עמ' 60-62.

1176 עקבי הצאן, עמ' קכט.

1177 ראו קבצים (ב), עמ' כג פסקה 22.

1178 אתיקה, חלק א', הגדרה 6, עמ' 75.

1179 על כך ראה בביקורת הבאה 53: האמת נעלמה – הביקורת החמישית' עמ' 153.

1180 למשל: ירון, משנתו, עמ' 58-59; בן שלמה, שירת החיים, עמ' 34-35. הרב קוק עצמו, כפי שהבאתי לעיל (ראו הערה 1140), הכחיש את ההשפעה הקאנטינית עליו וטען כי הבחנתו זו מקורה בקבלה, אך אין בכך כדי לבטל את ההתאמה בין הבחנתו של הרב להבחנה של קנט. בפנקס מתקופת יפו (קבצים (ב), עמ' מג) הוא כתב מפורשות שלאחר 'ההבנה השפינוזית, האומרת שאין שום דבר כי אם אלהים וההשגות כולן הן תארי האלהות... מתגלה הרעיון הקנטי שאין הידיעות, אפילו החושיות, מתגלות לפנינו בצביון האמיתי...'. להשוואה בין תפיסתו של קנט לתפיסה הקבלית של הראי"ה ראו רוס, הערך ההכרתי, עמ' 487-488.

1181 שוורץ, גישתו, עמ' 154; הלפרין, הרב הנזיר, עמ' 204-206.

1182 ראו אדר היקר, עמ' קלג.

1183 פונקנשטיין תיאולוגיה, עמ' 24: Spinoza did not say of God that he has a body; his God is body. 'שפינוזה, שמאשים את הדתות בהאנשה של אלוהים המבוססת על פחדיו של האדם, יוצר אלוהים בצלמה ודמותה של תבונת האדם' פרוגל, הולדת החילונית, עמ' 150.

רואים את האלהים. העצמיות היא רחוקה מצירוננו, ואין אנו מוכנים כלל לחשוב אודותה בדבר אלהים, ולא ליחש לה קישור מעשי ואמוני. הכל אנו צריכים להפנות לעומת המגמות הטובות הניכרות לנו, שהכל הוא גילוי אלהות. רק הספירות יכולות להכנס במחשבה וכוונת הלב, ולא אין סוף, שהוא למעלה מכל רעיון, והכל מוכיח עליו ושוקק לו בדומיה.¹¹⁸⁴

בשורות קצרות אלו מובעים באופן תמציתי כל הרעיונות המרכזיים של המאמר 'דעת אלהים'. במיוחד בולטים לעין המוטיבים הבאים: הקליפה הגסה,¹¹⁸⁵ תפיסת האלילות כמצב ילדותה של האנושות, ראיית האדם הבוגר כמי שמבין שהפנייה היא אל הגילוי ולא אל העצמות, ההפרדה בין הספירות ובין האינסוף, וכמובן, הביקורת כנגד המחשבה אודות 'עצמיות האלוהים' והמחשבה כי עבודת ד' מטרתה 'למלא את רצונו של אלהים, מצד עצמותו האישית'. ריבוי המוטיבים הזהים מעלה את ההשערה שלפנינו סקיצה ראשונית של המאמר, רק שמו של שפינוזה לא מופיע כאן. עובדה זו מתאימה להשערה כי העיסוק בשפינוזה הוא נגרר לעיסוק במצב הרוחני-תרבותי של ההמון, קרי: בכפירה, ואינו עומד בפני עצמו.¹¹⁸⁶ כך גם עולה מהפסקה בשמונה קבצים (א', קעט) אותה ניתחתי בפרק ג' מהשער הראשון, שרואה בשפינוזה תפיסה אלילית מפותחת. אם כן, הביקורת כנגד שפינוזה אינה נובעת דווקא ממניעים פילוסופיים אלא יותר ממניעים חברתיים ותרבותיים. הרב קוק זיהה את שפינוזה כמי שעומד ב'שורש שרשה' של העת החדשה, ולפיכך הוא תלה בו את תחלואי החברה המודרנית. ניתן אפוא לסכם כי טענת העצמיות הילדותית יותר משהיא מופנית כלפי הפנתאיזם השפינוזי מופנית כלפי התפיסה הילדותית של ההמון. אכן, הסגנון שבו נוקט שפינוזה, סגנון המוביל להתייחסות לאלוהים כאילו הוא אובייקט המונח בפני המחשבה האנושית, מאפיינ את המחשבה הילדותית.¹¹⁸⁷ הרב קוק הזכיר במפורש את סגנונו של שפינוזה, שבמובן מסוים הוא יותר בעייתי מהרעיונות שלו.¹¹⁸⁸ יוצא שלמרות שמגמתו של שפינוזה הפוכה מהגישה הילדותית, זו שרואה באל דמות סמכותית ומרוחקת,¹¹⁸⁹ הרי שחוסר ההבחנה בין נואמנה לפנומנה מותיר את המחשבה ברמה אינפנטילית.¹¹⁹⁰ קליפת האלילות היא קליפה גסה, ואצל שפינוזה היא מופיעה באופן דק. לכאורה הוא מתנתק מהתפיסה האלילית, אך באופן דק הוא ממשיך ומקיים אותה.¹¹⁹¹ לפי הצעת הראייה יש לחלק: המוניזם הוא רציונלי, אך השפינוזיזם, המתייחס לאלוהות באופן ישיר, הוא ילדותי. גם הרב קוק, ככל ילד, משתוקק להכרת העצם, אך כבעל מחשבה מבוכרת הוא מבין ש'לא תכנס התשוקה הזאת לעולם בגבול הכרה מסומנת'.¹¹⁹² גם הוא מוניסט המזהה את האדם כחלק מהאלוהות, אך הוא נזהר מולגאריזציה המתייחסת לאל כעצם. הניסיון להגדיר את 'אלוהים', והתייחסות לאל כעצם (סובסטנציה) הם

1184 קבצים (ב), עמ' קכג פסקה 22.

1185 'רק בעמל רב, ונסיון כביר, הננו מוכשרים להוציא גם מהרמון הזה, המעובה בקליפתו, איזה תוך תמציתי, הראוי להתקיים אחרי מירוקו ליבנו וצירופו' (אדר היקר, עמ' קלה). בקובץ זרעונים התייחס הרב קוק לשפינוזה כקליפה דקה: 'קליפת ההגשמה האחרונה הדקה, שהיא יחש המציאות בכללותה אל האלוהות' (אורות, עמ' קכז). יתכן והשינוי נובע מתיקון העורך, הרציונלי, שכיוון לכך שהתפיסה השפינוזית היא קליפת נגה, האחרונה שחוצצת בין האדם ובין האלוהות.

1186 הרב קוק טוען שהכפירה באה כנגד היחס הישיר אל האל, המובע הן בתפיסה המונותאיסטית, והן בתפיסה הפנתאיסטית: 'כשחושבים על דבר אלהים בלא השכלה ובלא תורה, מתהווה ברעיון ציור אפל מלא תוהו ובוהו, ואח"כ, כשבאים להשתעבד לעבודת אלהים ע"פ המושג הריקן הקדום, האדם הולך ומאבד את זוהר עולמו ע"י מה שהוא מקשר את עצמו לדברי תוהו והבל נידף. וכשהדבר הזה נמשך משך של איזה דורות, מוכרחת הכפירה לצאת בצורה תרבותית לעקור את זכר אלהים. ואת כל המוסידים של עבודת אלהים... שמונה קבצים, א' קז, וראו עוד מאמרי ראייה, עמ' 41, לעיל הערה 1079.

1187 עומד על כך קלוזנר, מאפלטון עד שפינוזה, עמ' 293, וכך כותב גם גרשום שלום 'מקובלים רבים נקטו בתפיסות פנתאיסטיות אלא ששפינוזה שונה מהם בסגנונו הוולגרי שלום, קבלה, עמ' 49). עצם הניסיון להגדיר את האל אינו שונה מהותית מניסיונו של הרמב"ם בתחילת משנה תורה לעשות זאת (הלכות יסודי התורה א', א). הרב קוק התנגד לגישתו של הרמב"ם וקבע כי 'אין אנו מדברים ולא חושבים במקור המקורות' (אגרות א', אגרת מד, עמ' מח) ואף על פי כן הוא לא שלל את הרמב"ם, וזאת עקב סגנונו המעורר.

1188 '...ההתנכרות לטבע היהדות שבקרבנו, - לכל הפחות לפי הבנת רוב העולם בו שהוא תולדה מוכרחת מסגנונו... שם, שם.

1189 שפינוזה מבקש לבטל את הסובייקט. מבחינתו האדם אינו אלא מודיפקציה של האל, חלק מהאובייקט האחד הכולל כל.

1190 'כל זמן שהמושג של עבודת אלהים עומד בתור עבודה מתייחסת לעצם, ערום ומגולה מהכרות אידיאליות בפנימיות עצמות של מושג העבודה עצמו, אף על פי שיגדל הציור המרעי האלהי בצורה מיטפיסטית ספיריטואלית, על ידי כל מיני גדולה פילוסופית ועיונית שבעולם, עוד לא יצא הדבר מכלל ההשקפה הילדותית הנפגשת תמיד רק עם העצמים'. אדר היקר, עמ' קמה.

1191 וראו לעיל הערה 1185 שיש מקום להבחין בין קליפת האלילות הגסה לקליפה השפינוזית הדקה. המצב היום הוא של 'קליפה מזורה' כלשונו בקבצים, קליפה שאינה אחידה. יש שעדיין נמצאים בתפיסה האלילית ויש שהגיעו לתפיסה השפינוזית.

1192 אדר היקר, עמ' קלה.

הבעיה. כאמור, יתכן וזו בעיה פסיכולוגית יותר מאשר בעיה פילוסופית,¹¹⁹³ אך בעצם הצגת האל כנושא הנתון לדיון ולניתוח תבונה אפשר שפינוזה את חילון האל וחילון מושגי הדת.¹¹⁹⁴

הרב קוק כאמור ביקש שלא להתייחס לעצם אלא לתארים. יוכל כאהן שם לב כי הוא ביקש להחליף את המונח 'אלהים' במונח 'אלוהות',¹¹⁹⁵ כפי שניתן לראות בבירור מהפסקה לעיל: 'העצמיות היא רחוקה מציורנו, ואין אנו מוכנים כלל לחשוב אודותה בדבר אלהים, ולא ליחש לה קישור מעשי ואמוני. הכל אנו צריכים להפנות לעומת המגמות הטובות הניכרות לנו, שהכל הוא גילוי אלוהות'. שם 'אלהים' מציין תפיסה עצמית-פרסונלית, ואילו 'אלוהות' מציין מערכת אימפרסונלית. הרב קוק טען כי איננו יכולים לצייר את העצמיות, ואיננו יודעים לקשור אותה לחיי המעשה, לפיכך עדיף להפנות את המבט לעבר עשיית הטוב, וזאת על ידי ההבנה 'שהכל הוא גילוי אלוהות'. באותו אופן הוא התבטא גם במאמר 'עבודת אלהים', שם הוא טען שיש להמיר את שם 'אלהים' בעבודת 'האלוהות', אלא ששם הוא הוסיף מונח מרכזי – 'האידיאליים האלוהיים':

בעומק הרגש גנוזה היא המחשבה הראשית על דבר העצם [...] אבל המרחב של הדעה והדבור הוא תמיד מכוון לעומת האידיאליים האלוהיים... אם יאמר אדם לדבר על דבר עצם האלהים [...] יאחזהו איזה רגש חשוך ועצוב אשר לא ידע שחרו, ולא יוכל להחזיק מעמד כזה בחייו התמידיים [...] אבל לא כן הוא כשהאדם רוצה לדבר על דבר האלוהות, על דבר האידיאליים האלוהיים [...] אז ימלא בטבע עז וחפץ חיים ושמחה...¹¹⁹⁶

הטענה היא, שהמחשבה אודות האלוה כעצם היא עקה, ולפיכך יש לחשוב ולדבר רק על 'האלוהות', או על 'האידיאליים האלוהיים'. 'אלהים' הופך משם עצם לשם תואר – 'אלוהות', ומדמות פרסונלית למערכת אינטנציונלית.¹¹⁹⁷ הצעתו של הרב קוק היא לראות את המערכת הדתית ככזו שעוסקת בעילוי האדם, ולא ככזו המתייחסת אל האל ומשרתת אותו.

לפני שאדון במושג 'האידיאליים האלוהיים' אבקש להפנות את תשומת הלב לכך שהרב קוק לא עירער על העמדה השפינוזית מבחינה לוגית אלא רק מבחינה הומנית. מדבריו משמע שהעיסוק בעצם איננו שגוי מבחינה לוגית, אך הוא לא מוביל את החברה האנושית למקום מקדם. הבחירה ב'אלוהות' על פני 'אלהים' רומזת שהרב קוק קיבל מבחינה פילוסופית את העמדה הפנתאיסטית, ואף ראה בה עמדה עדיפה על העמדה המונותאיסטית הנוקטת בשם 'אלהים',¹¹⁹⁸ אבל הוא דחה את העמדה הנפשית שהיא מייצרת. למעשה הוא העדיף שלא להשתמש גם במונח 'אלוהות'. לדעתו, עדיף 'שלא יהיה שום צורך לחשוב ע"ד אלוהות, כ"א עצם החיים יהיה אור אלהים'.¹¹⁹⁹ החלופה הראויה לגישה הפילוסופית בכלל ולעמדה הפנתאיסטית בפרט היא התפיסה היהודית האורתודוקסית, שמוותרת על העיסוק בתיאולוגיה מופשטת ומבכרת את הפרקטיקה והפרגמטיזם. גישה זו כונתה על ידו 'האידיאליים האלוהיים', או 'דרכי ד', ביטויים שחוזרים שוב ושוב במאמריו אלו, ושאת הגדרתם ניתן למצוא בציטוט הבא:

הדבר מפורסם וידוע שאפילו השמות האלהיות אינם מסמנים, על פי עומקה של תורה, את עצם האלוהות, כי-אם את האידיאליים האלוהיים, את דרכי ד', את חפציו, האצילות, הספירות, המדות, השבילים, הנתיבות, השערים והפרצופים, שמקצת תכנם האידיאלי חקוק וקבוע הוא גם כן בנפש האדם... והחפץ היותר אדיר הצפון במעמקי נפשו הוא להוציא את האור הצפון ההוא תמיד מן הכח אל הפועל, לקרבם תמיד יותר ויותר לאותה השלמות הבלתי מוגבלת של האידיאליים האלוהיים בצורות החיים עצמם, של האיש, ושל הקיבוץ הכללי, של המעשה, ושל החפץ והרעיון...¹²⁰⁰

1193 שהרי שפינוזה מודה כי 'השכל האינסופי אינו מקיף אלא את תוארי אלוהים או את הפעולותיו. אולם אלוהים הוא אחד ויחיד' (אתיקה, חלק ב', משפט 4 הוכחה, עמ' 130). אם כן גם לפיו אין אנו תופסים אלא את תארי האל ולא את מהותו. אך לא פעם הוא מתייחס אליו באופן ישיר ונותן את התחושה כאילו הוא עוסק בעצם (ראו שם, חלק א', הגדרה 6 עמ' 75, משפט 14 עמ' 88).

1194 יובל, מבוא, עמ' 26-27. שפינוזה עצמו טען כי הוא אינו כופר באל ואף אינו מחדש דבר אלא רק חושף את המשמעות המקורית של מושגי הדת (אגרות, אגרת 73, עמ' 264), אולם כפי שכתבתי הדיון הוא באופן בו נתפס שפינוזה ולא דווקא בדעתו המקורית. ראו כאהן, האמונה האלהית, עמ' 24-33.

1195 שם, עמ' קמו-קמוז.

1197 כאהן מראה כי הרב קוק עושה זאת באופן שיטתי ומכוון (כאהן, האמונה האלהית, עמ' 27 הערות 95-96).

1198 בקביעה זו אני פורע חוב קודם מסעיף ג, שם טענתי, בלא לנמק, כי המונח 'מחשבה אלהית' מציין גישה פנתאיסטית ועומד בניגוד למונח 'אלהים' המציין גישה מונותאיסטית.

1199 מאמרי רא"ה, עמ' 41. ראו לעיל הערה 1079.

1200 אדר היקר, עמ' קמה.

ה'אידיאלים' אלהים' אינם אלא מערכת האלוהות הקבלית: הספירות, כפי שהן מופיעות בקבלה הספרדית, או הפרצופים, כפי שהם מופיעים בקבלת האר"י. 'דרכי ד', הנם הדרכת התורה בכללותה.¹²⁰¹ לפי הרב קוק מערכת הכוחות הקבלית אינה מתארת 'את עצם האלוהות', אלא את דרכי האדם ושבילי החיים. זו אותה מערכת המתוארת בתורה כציווים והדרכות, והיא זו המאפשרת לאדם להתקדם 'לאותה השלמות הבלתי מוגבלת... בצורות החיים עצמם'. אלו חיי הפרט והקהילה על כל רובדיהם. הרב קוק קרא לעסוק בדרכים אלו ולא באין סוף (הפילוסופי), 'שהוא למעלה מכל רעיון, והכל מוכיח עליו ושווק לו בדומיה'.¹²⁰² כאן מתבררת שוב הטענה שהעליתי בשער השני, ולפיה הרב קוק בתפיסתו הקבלית חוזר לעמדה האורתודוקסית השמה את הדגש על חיי המעשה.

'האידיאלים האלוהיים' ו'דרכי ד' הם שני מונחים שחוזרים שוב ושוב לאורך שני המאמרים – מדוע הרב קוק מבקש להחליף באמצעותם את מערכת השמות האלהיים המקובלת? למעשה מדובר בהחלפה כפולה: פעם אחת הוא מחליף את השם 'אלהים' במונח 'אלוהות' תוך שהוא עושה שימוש במערכת הקבלית, ופעם שניה הוא מחליף את מערכת השמות הקבלית במושגים המחודשים אותם הוא מבקש להטביע. להחלפה הראשונה יש משמעות רדיקלית: 'אלוהים', הישות המרכזית בתפיסה המונותאיסטית, פירושו ישות פרסונאלית, ואילו 'אלוהות' זו מערכת אינטנציונלית.¹²⁰³ הרב קוק מוותר על האל כישות פרסונאלית ומאפשר את התפיסה הפנתאיסטית. ההחלפה השנייה, המרת המונח 'אלוהות' במונח 'אידיאליים' אלהים', משמעה עיצוב מחדש של התפיסה הקבלית, כפי שיובהר במהלך השורות הבאות.

יוסף בן שלמה קובע כי תורת האידיאלים של הראי"ה הנה תרגום של תורת הספירות הקבלית,¹²⁰⁴ תרגום שמבקש להעתיק את 'נקודת הכובד [של הספירות] אל משמעותן הקונקרטיה בחיי האדם'.¹²⁰⁵ מבחינת תפיסת האלוהות תורת הספירות אינה כה שונה מהתפיסה הרציונלית של ההגות היהודית בימי הביניים, גם היא כופרת בדמותו של אל פרסונלי וגם היא מבינה את השמות האלוהיים כדרכי הנהגה,¹²⁰⁶ אלא שהרב קוק צעד צעד נוסף – הוא לא ראה בהם דרכי הנהגה של האל, אלא דרכי התנהגות. על כך כותב יוסף אביב:

המקובלים... הורו הם כי עשר הספירות שבאצילות הן מידותיה של ההנהגה האלוהית – בהן מנהיג המאציל את עולמו, שופט את הנבראים וגומל להם כפי מעשיהם. על הדברים האלה יצא הראי"ה לחלוק. לעומת דברי המקובלים כי הספירות הן מידות של הנהגה פירש הראי"ה כי הספירות הן מידות של התנהגות... משום כך קרא הראי"ה לספירות האצילות בשם 'האידיאלים האלהיים' – אלו המידות והדרכים שהמאציל הולך ומתנהג בהן, ואלו המידות והדרכים שהאדם שואף ללכת ולהתנהג בהן... משום כך קרא הראי"ה לעשר הספירות בשם 'האידיאלים האלהיים', ולאצילות – 'האידיאל של ההווה', לאמור ההתנהגות השלמה והאצילה של האלוה, היא ההתנהגות שאחריה ראוי לו לאדם ללכת...¹²⁰⁷

1201 המונח 'דרכי ד' באופן ספציפי מהווה שם קוד לתורה, על פי מאמר חז"ל 'תורה אקרי דרך' (אמרה זו נובעת מסגנון התלמוד קידושין דף ב' עמ' ב) הלומד זאת מן הפסוק 'והודעת להם את הדרך ילכו בה' (שמות י"ח, כ).

1202 קבצים (ב), עמ' קנב פסקה 22.

1203 על מערכת זו ועל המעבר של שם 'אלהים' משם עצם לשם תואר עמד בהרבה יובל כאהן, האמונה האלהית, עמ' 23-33.

1204 על שלוש תפיסות שונות של הספירות הקבליות ראו: חלמיש, מבוא לקבלה, עמ' 127-133; אידל, קבלה, עמ' 151-171 ובתמצות אצל רוזנק, הגיונות, עמ' 215-216.

1205 בן שלמה, האידיאלים, עמ' 78. אביב מדויק בכתבי הראי"ה וטוען כי את המונח 'אידיאליים' מייחד הרב לספירות השונות מספירת 'בינה' ומטה ('אביב', מקור האורות, עמ' 103-104; הנ"ל, היסטוריה צורך גבוה, עמ' 748-750). גם תמר רוס קובעת כי האידיאלים האלוהיים בלשון הראי"ה הם למעשה עולם הספירות (רוס, מושג האלוהות, עמ' 120). אליעזר גולדמן מתנגד לכך וכותב כי 'בדיקה זהירה של דברי הרב קוק על האידיאלים מגלה כי מקומם הוא בעולמנו אנו...' (גולדמן, התגשות, עמ' 101). אלא שבכך הוא מסכים למעשה עם קביעתו של יוסף בן שלמה, ובלשונו: 'מסתבר כי הוא (הראי"ה) מבקש לפרש פירוש חדש את רעיון האצילות, לא לתת שם חדש למושג האצילות שבקבלה' (שם, עמ' 101-102).

1206 ראו רמב"ם, מורה נבוכים, א' נד.

1207 אביב, אקדמות, עמ' קעא-קעב. בהמשך המאמר טוען אביב כי הראי"ה לא הסתפק בפירוש הספירות כתארים מוסריים אלא גם כדרכי הכרה והשגה 'בפסקאות רבות מפרש הראי"ה את מהלך ההאצלה כמהלך של השגת רוח הקודש ושל הכרה והיגיון... דרכי ההכרה וההשגה הן חלק מן ההתנהגות האלוהית, שבה פירש הראי"ה את האצילות. כי ההתנהגות האלוהית כוללת הן את דרכי המוסר והמידות, כגון חסד וגבורה שבספירות התחתונות, הן את דרכי ההכרה והחשיבה, כגון חכמה ובינה שבספירות העליונות. ועל כן, כשם שצריך האדם להידבק בדרכיו ובמידותיו של המקום... כך צריך הוא להידבק בחכמתו ובבינתו של המקום... ומכאן שאיפתו של הראי"ה כי ילך האדם בחשיבתו, בהכרתו, במידותיו ובמוסרו אחרי האלוה ויתנהג כמותו' (שם, עמ' קעט-קפא).

בניגוד לתפיסת המקובלים, שסברו כי הספירות מציגות את האופן שבו מנהיג האל את העולם, הרב קוק סבר כי הספירות מציגות את התנהגות האל. זהו, לטענת אביב¹²⁰⁸, חידושו של הרב קוק. ניתן לתהות על ההבדל בין 'הנהגה' ל'התנהגות', אך להבנתי החילוק הוא פשוט, למרות שאביב אינו מנסה אותו במפורש. 'הנהגה', בבניין הפעיל, מבטאת פעולה טרנסצנדנטית ולפיה האל מנהיג את העולם באופן הטרנומי: כאדון, כמצביא או כאב. 'התנהגות', בבניין התפעל, מבטאת פעולה אימננטית-אוטונומית: האל פשוט מתנהג כמו שהוא מתנהג, וכך גם מתנהג העולם, שהרי אין הפרש בין התנהגות האל והתנהגות העולם. לפי תפיסה זו, אין כל פעילות הטרנומית בעולם, והכול פועל באופן אוטונומי.¹²⁰⁸

אלחנן שילה, שבוחן את הדברים מנקודת מבט קבלית, טוען כי בהפיכת הספירות ל'אידיאליים' משתנה כל משמעותן, ומעתה אין הן מבטאות עוד הנהגה חיצונית של העולם (דהיינו: תפיסה דואליסטית) אלא 'רעיונות הפועלים בתוך העולם' (היינו: תפיסה מוניסטית-אימננטית).¹²⁰⁹ כלומר, הרב קוק לקח את הרעיונות הקבליים שנוסחו על רקע דואליסטי ויצק אותם לתוך שפה חדשה – מוניסטית-פנתיאיסטית. השפה הקבלית, למרות שהיא התייחסה אל האלוהות כמערכת ולא אל האל כפרסונה, היא עדיין מערכת הירארכית-דואלית. הרב קוק ראה את האלוהות בהקשר המוניסטי ככזו שפועלת באופן אימננטי, ולכן הוא המיר את המונח 'ספירות' במונח 'אידיאליים'.¹²¹⁰ במהלך זה הוא פתר גם את בעיית היחס לעצמות. שפתו החדשה מוותרת מראש על כל ניסיון להתייחס אל האל וכולה שקועה בהתנהגות האדם. היא לא עוסקת ב'הנהגה' אלא אך ורק ב'התנהגות'. המצוות על פיו אינן נתפסות כציווי הטרנומי אלא כ'עצות אלהיות אדירות ונאמנות'¹²¹¹ – 'עצות מרחוק'.¹²¹² נמצא אפוא, שבמקום לדבר על שליטה אלוהית הטרנומית, כפי שמבטא המקרא וכפי שמקובל במסורת הדתית הרציונלית והקבלית, הוא מקבל תפיסה של מערכת מוניסטית אוטונומית. הפתרון שלו אינו מסלק את הפנתיאיזם השפינוזי אלא דווקא מעמיק אותו, אך במקום לדבר על המציאות מצדה 'אלהי', הוא מדבר עליה מצדה האנושי. בסופו של דבר הוא רוצה, כפי שטענתי לעיל, '...שלא יהיה שום צורך לחשוב ע"ד אלוהות, כ"א עצם החיים יהיה אור אלהים'.

תורת 'האידיאליים האלוהיים' של הרב קוק מרכיבה למעשה שתי תובנות שהתפתחו בתורת החסידות: הראשונה – התפיסה הפנתיאיסטית, ש'מלוא כל הארץ כבודו' ו'לית אתר פנוי מיניה'. השנייה – התפיסה הפסיכולוגית, שלפיה הספירות אינן מבטאות הבחנות תאולוגיות או תאוסופיות, אלא היבטים פנימיים בתוך נפש האדם. לדידו של הראי"ה, הספירות מבטאות את הדינאמיקה הפנימית של האלוהות, שאינה אלא אופן ההתפתחות האימננטית של נפש האדם, וממילא הן אינן מבטאות אמת תיאולוגית מופשטת, אלא מתארות דרך אתית פרקטית. בשונה מהגישה החסידית, הרב קוק ביקש להיפרד מהטרמינולוגיה הקבלית, וניסה להתבטא בלשון סמי-פילוסופית המיועדת לאינטלקטואלים מודרניים. אם האינטלקטואל המודרני מתקשה לקבל תפיסה של אל כפרסונה אזי יש לפרש את 'אלוהות' כמערכת, אם הוא מתקשה לקבל מערכת הירארכית המנחיתה שלל ציונים על האדם אזי יש לפרש את המצוות כאידיאליים הנובעים מפנימיותו של האדם. תרגום זה מרחיב ומבסס את התפיסה הפנתיאיסטית-אימננטית ומשלים את התפיסה החסידית לכדי הגות מודרנית. החסידות, שבזמנו

¹²⁰⁸ לשם הדיוק אבהיר כי הטרמינולוגיה של אוטונומיה והטרנומיה אינה לקוחה מגישתו של אביב¹²⁰⁸, זו אינטרפרטציה שלי. אביב באחד הפורומים הבהיר את דבריו באופן הבא: "כוונת הדברים היא כי הרב קוק הסביר את האצילות כהתנהגות מוסרית ולא כהנהגה משפטית. המקובלים הסבירו את הספירות כמידות של משפט – חסד, דין ורחמים בספירות חסד, גבורה ותפארת, ורחמים גמורים בספירת כתר. מידות של משפט הן מידות של הנהגה – הקב"ה שופט את האדם על מעשיו וממשיך לו את השפע כפי בחירתו ומעשיו. הרב קוק פירש כי הספירות הן מידות של מוסר, דרכי טובו של הקב"ה – רחום וחנון, אך אפים ורב חסד. התנהגות משמעה כי כשם שהקב"ה מתנהג במידות של טוב ושל רחום כך צריך האדם להתנהג במידות של טוב ושל רחום. הרב קוק מיקש מדברי חז"ל "מה הוא... אף אתה..." לספירות, ולכן משמע דבריו – האצילות היא התנהגות. הנהגה והתנהגות הן שתי משמעויות של האצילות ושל הספירות. אוהזר בתאריך י' ניסן תשע"ו, 18/04/2016.

¹²⁰⁹ (http://www.bhol.co.il/forums/topic.asp?whichpage=11&topic_id=2529331&forum_id=19616).
¹²¹⁰ שילה, רבדים קבליים, עמ' 27. קדם לשילה בכך אליעזר גודלמן אשר הסביר כי 'האידיאליים האלוהיים' הם 'ההיבט האימננטי של האלוהות' (גולדמן, מחקרים, עמ' 151).

¹²¹¹ נושא הספירות נדון בהרחבה בספרות המחקרית, כאן אסתפק בהפנייה לכמה מההתייחסויות הבולטות: שלום, פרקי יסוד, עמ' 174-178; הנ"ל, הקבלה וספר, עמ' 147-151; תשבי, משנת הזוהר, עמ' קלא-ריז; ליבס, תורת היצירה, עמ' 12-15; חלמיש, מבווא לקבלה, עמ' 97-133. מעבר לכך אזכיר כי משה אידל מציג שלוש תפיסות קבליות שונות ביחס לספירות: עצמות, כלים או אופנים של אימננטיות אלוהית (אידל, קבלה, עמ' 151-161) את התפיסה השלישית מבין רביצקי כתפיסה פנאנתיאיסטית (רוזנק, הגיונות, עמ' 215-216). לפי זה יתכן ונכון יותר יהיה לומר כי הרב קוק המשיך תפיסה קבלית קיימת ביחס לספירות.

¹²¹¹ אדר יקק, עמ' קמה. וראו להלן הערה 843. 'מצווה' מבטאת תפיסה הטרנומית, 'עצה' לעומת זאת, מבטאת תפיסה אוטונומית.
¹²¹² כשם מאמרו ב'הפלט' משנת תרס"ב.

נתפסה כפלפולים רעיוניים והברקות מחשבתיות, הוסבה על ידו לכדי שיטה רציונלית, שיכולה להוות משקל נגד לתפיסות פילוסופיות מודרניות.

המסקנה העולה מכאן היא שתרגומו של הרב קוק את המושג 'ספירות' אינו תרגום אינדיפרנטי. השימוש בביטויים 'אידיאלים אלוהיים' ו'דרכי ד' מבטא מהפכה ביחס לעמדה הקבלית המוצהרת. החילוף הטרימינולוגי מצביע על תודעה שונה: במקום לראות בספירות דרכי הנהגה המשקפות את אופן שליטת האל בעולם – היינו, תפיסה דואלית-טרנסצנדנטית, הוא ראה בהן ביטוי לאופי ההתנהלות האלוהית – היינו, תפיסה מוניסטיטית-פנתיאיסטית. להכרה זו צריכה להגיע 'הדעה האנושית המבוכרת'.¹²¹³ הרב קוק חלק אמנם על סגנון הפנתיאיזם השפינוזי המתייחס אל האלוהים כאל עצם, אך הוא קיבל את המשמעות האימננטית של התפיסה השפינוזית. גם הוא, כמו שפינוזה, שלל את התפיסה הדואליסטית-טרנסצנדנטית והחליף אותה בגישה מוניסטיטית-אימננטית. יוצא כי דווקא הביקורת הגלויה ביותר כנגד שפינוזה טומנת בחובה הסכמה עמוקה עם שיטתו.¹²¹⁴ המחלוקת, כפי שכבר כתבתי, ממוקדת בסגנון ולא דווקא בתוכן, אך לסגנון חשיבות משל עצמו, שאינה בהכרח פחותה מחשיבות התוכן.

אם נשקיף על המהפכה שחולל הרב קוק לא מבעד למחקר 'אובייקטיבי' אלא דרך עיניו שלו, נראה כי מבחינתו עיקר המהפכה אינו דווקא שינוי הקונצפציה מהנהגה להתנהגות (כלשונו של אביב¹²¹⁵), או מתיאוסופיה לדרכי הכרה המכוונים את חיי היחיד והחברה (כלשונו של בן-שלמה). לדעת הראי"ה אין בכך חידוש, שהרי לכך כיוונו המקובלים מלכתחילה. המהפכה מבחינתו נעוצה בצורך ובהכרח לחשוף את התפיסה הזו להמון. המקובלים, לדעת הרב קוק, נקטו בכוונה תחילה בטרימינולוגיה תיאוסופית (בלשון הרזים), וזאת על מנת להסתיר את כוונתם ולהותיר לעיני ההמון תמונת עולם דואליסטית. הוא, בנכוונתו להשתמש בלשון ספרותית, חושף את הרז ומגלה את עומק תפיסת המקובלים: ויתור על דמות פרסונלית של האל, ראיית עולם מוניסטיטית, תפיסת אלוהות מערכתית והדגשת האימננטיות של הפעילות שלה. אמנם שפינוזה דיבר על האל כעצם ואילו הוא מדבר על תוארי האל ועל דרכי הנהגתו, אולם למעשה, מבחינה קונספטואלית, הוא מסכים לתפיסה השפינוזית. אין לראות באל דמות מרוחקת והירארכית, שצריך להתכופף בפני רצונה, אלא מערכת התנהלות טבעית שיש להשתלב בתוכה.

המהפכה שחולל הרב קוק בשני המאמרים הללו הנה כה רדיקלית, עד שנדמה כאילו לדעתו אין כל עצמיות אלוהית. הוא היה כה ממוקד ב'אידיאלים' ו'דרכי ד' ככלי לפיתוח נפש האדם עד שלא בכדי טעה הרב אלכסנדרוב לחשוב שהוא לא מייחס לאל כל עצמיות. הרב קוק, במכתב תשובה, הבהיר את כוונתו:

צריך אני להגיה בלשוני, שכתבת מהתמצית אשר קלטת מאשר קראת בדברי, שחטיבתם המיוחדת של ישראל היא בתור עם המתייחס לאלהות 'לא לעצמיותו כי אם לדרכיו'. השלילה של 'לא לעצמיותו' איננה צודקת. אנכי הנני רגיל להבליט רק את החסרון העצום, הנמצא בהקטנות של הרעיון האלהי, כשהוא פונה רק אל העצמיות בלא האידיאליות. אבל לפנות אל האידיאל האלהי בלא קשור לעצמיות אור אין-סוף, זהו אבסורד גמור ואי אפשר. כי באין אור חיים, הכל נופל ונובל. אין שום אידיאל חי וקיים במציאות בלא שפע החיים של אור העצמיות האלהית... כל היותנו, היא דוקא העריגה אל העצמיות האלהית, שגרעינה הזעיר נטוע הוא בנשמת האדם גם היותר ילדותית, אלא שהיא חסרה את הארת הדרכים, שעל כן היא שוממה ביחס להארת החיים.¹²¹⁵

אלכסנדרוב, לאחר קריאת המאמרים הללו, סבר כי הרב קוק ויתר לחלוטין על 'עצמיות' האל וסבר שיש להתייחס אך ורק 'לדרכיו'. הרב קוק נאלץ לתקן את הרושם המוטעה. הוא הודה כי יש להדגיש את העיסוק בצד האנושי – 'האידיאלים האלוהיים' ו'דרכי ד' – אך לדעתו אין לוותר על הקשר 'לעצמיות אור אין-סוף'. לדבריו, יש לעצמיות מקום חשוב: 'כל

¹²¹³ אדר היקר, עמ' קמה. וראו אביב¹²¹⁵, מקור האורות, עמ' 107 שמנסח זאת במילים הבאות: 'הראי"ה מפרש את האצילות כמערכת של הכרה והשגה'.

¹²¹⁴ עוד על עמדתו של הרב קוק המשלבת בין 'האידיאלים האלוהיים' לתפיסה האימננטית ראו גולדמן, התגבשות, עמ' 102.

¹²¹⁵ מאמרי הראי"ה, עמ' 507.

הויתנו, היא דוקא העריגה אל העצמות האלהית'.¹²¹⁶ המחשבה שניתן להגיע לעצמיות האלוהית היא אמנם מחשבה ילדותית, ולכן מבחינה מעשית אנו מחויבים לפעול כאנשים בוגרים העוסקים בהעלאת החיים, אך כתשוקה היא צריכה להמשיך להתקיים. ויתור על תפיסת האל כעצמיות יוביל ל'רשע-כסל', 'שהיא הדעה היותר הדיוטית המוצאת מקומה בלב הגרועים מההמון האומלל, כשהוא שוטף רק בתאותיו הסוסיות היותר פרועות, של זנות יין ורצח, מהולות בקצף-צפעונים וגאות-אלילים'.¹²¹⁷ כלומר, התמקדות מוחלטת באדם, מבלי להבחין באל כישות עצמית, עלולה להוביל את האדם לשקוע בתאוותיו החומריות באופן הרדוד ביותר. הראייה לא חוזר בו מתפיסתו המוניסטית, אך הוא ביקש לשמר עמדה 'דואליסטית', שהיא הכרחית על מנת להעלות את האדם ממדמנת התאוה. אם נשים לב לנימוקים שבהם הוא השתמש נבחין כי הם אינם נימוקים פילוסופיים-אונטולוגיים, אלא רק טענות פסיכולוגיות וחברתיות. במילים אחרות: ההבהרה של הרב קוק רק מדגישה עד כמה הוא נמנע מלהתייחס לאל כשלעצמו. הוא טען כי ההשתוקקות אליו מוכרחת וכי האנושות זקוקה לו, אך הוא נמנע מלהתייחס לקיומו העצמי. מה שכל כך ברור בתפיסותיהם של ההוגים היהודיים בימי הביניים – קיומו העצמי של האל – זוכה אצלו להתעלמות מהדהדת.

לסיכום, עולה כי הרב קוק ביקש לשמר את תפיסת העצם לצד תפיסת 'האידיאלים האלהיים', כפי שהוא ביקש לשמר את התפיסה המונותיאיסטית לצד התפיסה הפנתאיסטית, וזאת מנימוקים פסיכולוגיים-חברתיים. עולה אפוא השאלה באיזו תפיסה אונטולוגית הוא האמין? על כך ייסוב הדיון בביקורת הבאה.

הערה – ביחס לקביעתו של יוסף בן שלמה, מעיר הרב יוסף קלנר כך:

'האידיאלים הם אמנם הספירות, הקטגוריות השכליות, הם הערכים המוסריים המחייבים בחיי המוסר הפרטיים והחברתיים, והם המגמות המעצבות בפילוסופיה של ההיסטוריה. אך ביסוד הכל... אצל הרב האידיאליות היא הקטגוריות הנשמטית של החיות של הקולקטיב הישראלי'.¹²¹⁸

קלנר נוגע בנקודה מהותית בהבנת המושג 'אידיאלים' אצל הראייה. מצד אחד, הרב קוק החזיק בתפיסה פנתאיסטית-אימננטית שהופכת את כיוון הספירות, ורואה בהן רעיון שפועל בתוך העולם ולא על העולם. מצד שני, הוא מצמצם את גילוי הספירות ('האידיאלים האלוהיים') אך ורק ל'קולקטיב הישראלי'.¹²¹⁹ צד זה, האחרון, עומד בניגוד מוחלט לתפיסת הפנתאיזם השפניווי, שהיא תפיסה רציונלית-אוניברסאלית. ניתן לראות כאן שילוב בין עמדה פילוסופית-רציונלית (המבנה השני במחשבתו) לעמדה 'אמונית'-מיסטית (המבנים הראשון והשלישי). על שילוב מבני המחשבה של הרב קוק בהקשר של עמדתו ביחס לפנתאיזם ראו להלן בפרק הבא.

ג:5 האמת נעלמה – הביקורת החמישית

שלוש הביקורות הראשונות שהוצגו בשער זה: 'אמצע הדרך', 'דחיקת הקץ' ו'גילוי הסוד', שותפות להנחה כי התפיסה הפנתאיסטית נכונה ואמתית. הטענה הגלומה בהן היא שאופן הצגתה על ידי שפינוזה הוא הבעיה: אם משום שהיא לא הושלמה ('אמצע הדרך'), אם משום שהיא מקדימה את זמנה ('דחיקת הקץ'), ואם משום שלגודל מעלתה אין אפשרות לבטא אותה ('גילוי הסוד'). הביקורת הרביעית טוענת כלפי ההתייחסות של שפינוזה לאלוהות כעצם הניתן להשגה, אך גם היא מוכנה לקבל את גישתו כמבטאת את תוארי האל ואת אופן התנהגותו. הראייה כי ביקורת זו, כאשר היא נאמרת מפי הרב

¹²¹⁶ ראו בן שלמה, שלמות והשתלמות, עמ' 301; הנ"ל, האידיאליים האלוהיים, עמ' 82-83. אם כן, למרות הבחירה בשם אלוהים וההתעלמות מהעצמיות אין כאן הכחשה שלה. בכך המשיך הראייה את המסורת הקבלית הדבקה ביסוד החוקיות ומעדיפה אותו על פני העצמות הפרסונליות של האל, מצד אחד (ראו ליבס, המיתוס היהודי, עמ' 264), ומצד שני, הוא עדיין שונה מתיאוריות רלבטיסטיות ופוסט-מודרניות שמתכחשות לחלוטין ל'אמת כשהיא לעצמה' (וראו רוס, הערך ההכרתי, עמ' 512-519).

¹²¹⁷ מאמרי הראייה, שם.

¹²¹⁸ קלנר, לברור דברים, עמ' תרעו.

¹²¹⁹ 'השאיפה להאידיאלים האלהיים צריכה היא להתגלות באומה שלמה המוכשרת לה – בישראל, היא נתגלתה בטבע הנשמה הלאומית הכללית' אדר היקר, עמ' קלג. 'הדמיון הכוזב, שאפשר לקבל תמציתה של תורה בתור רגש שאין לו יחס לעצם סגולתה של האומה, בחייה היותר שלמים החברתיים והמדיניים, גרם לקוי גדול לחלק רשום מאד של המין האנושי' שם, עמ' קלז-קלח.

קוק, מהווה יותר ביקורת 'פסיכולוגית' והומנית-חברתית' ופחות ביקורת פילוסופית. הביקורת החמישית והאחרונה, שאותה אציג כעת, טוענת לגופו של עניין, היא יוצאת כנגד עצם ה'אמת' הפנתאיסטית. לדבריה, האמת העליונה נעלמה מאתנו, אין לנו כל אחיזה בה, ועלינו לדעת לקבל זאת.

לפי הטרימינולוגיה הקבלית, שבה נוקט הראי"ה, התפיסה הפנתאיסטית מקבילה לשם 'הוי-ה', אלא ששם זה איננו השם הגבוה ביותר, קיים שם נעלה ממנו: שם 'אהי-ה', השייך למדרגת הכתר.¹²²⁰ ואכן, לדעת הרב קוק יש אמת שהיא מעל המוניזם הפנתאיסטי. המוניזם הפנתאיסטי הוא אמת במישור מסוים, כמו שהמונותאיזם הדואליסטי הוא אמת במישור אחר, אולם למעשה שניהם גם יחד אינם אלא נקודות מבט שונות אל עבר אמת גבוהה מהן.¹²²¹ אמת נתפסת היא לעולם אמת חלקית, שכן האמת העליונה אינה יכולה להיפתס.¹²²²

אמונת ישראל נעוצה היא באין-סוף, שהוא למעלה מכל תוכן של אמונה, ומתוך כך נחשבת באמת אמונת ישראל לאידיאל של האמונה, ואמונת העתיד, "אהי-ה אשר אהי-ה", הגבוהה באין-ערוך מתוכן של אמונה בהוה. הרבה מדרגות במורד יורד הוא הציור הרוחני, עד כדי להקראות בשם אמונת ישראל בעצם בתור אמונה ממש ולא בתור האידיאל האמוני.¹²²³

אין אפשרות להגדיר את אמונת ישראל. אמונת ישראל היא לעולם 'אידיאל', חזון אוטופי שאינו עתיד להתממש במציאות. דברים אלו מכוונים כנגד התפיסה הפנתאיסטית, כפי שביאר הרב קוק בהמשך אותו מאמר.¹²²⁴ במקום אחר הוא התבטא באותו אופן כלפי התפיסה המונותאיסטית:

המונותאיזם הוא בדוי מלבם של נכרים ו"מתורגם ארמית" שלא בדיוק כלל וכלל, הוא מין "א ין - ס וף - מושג" – שהוא סותר את עצמו, על כן יעלה בתוהו. לא זה הוא מקור שם אלקי ישראל, מקור הכל הוא אין-סוף הבלתי-מושג, שהוא מקומו של עולם, שרק ע"י רבוי הגוונים המצטבעים אנו יכולים לדבר בו ולהשיגו, ע"י רוב המעשה ורוב שלום, ע"י רוב אהבה ורוב גבורה...¹²²⁵

מקור שם אלוקי ישראל הוא 'אין סוף בלתי מושג', על האל עצמו אין לדבר.¹²²⁶ הרב קוק ממשיך את דברי הגר"א שטען כי: 'כלל גדול בתורה, שכל מה שדברו כל המקובלים וכל התורה כולה ברצונו ית' ובהשגחתו ופעולתו, ולא דברו ח"ו בעצמותו ית' כלל וכלל'.¹²²⁷ כך הסכימו הגר"ח והרש"ז, וכן היא דעת הרמח"ל שעל האל עצמו אין לדבר כלל.¹²²⁸ מקור הדברים אצל ר' עזריאל מגירונה שכתב: 'דע כי אין-סוף לא יכנס בהרהור וכל שכן בדבור, אף על פי שיש לו רמז בכל דבר שאין חוץ ממנו, ולכך אין אות ואין שם ואין מכתב ואין דבר אשר יגבילנו'.¹²²⁹ ניתן להרהר ולדבר רק על הספירות, שאותם

1220 ג'יקטיליה, שערי אורה, שער עשירי, חלק ב' עמ' 107.
1221 ראו שמונה קבצים, א' צו. על היחס בין השם המפורש לשם 'אהי-ה' בתפיסות המקובלים ראו פדיה, פגם ותיקון, עמ' 165 הערה 33 ועמ' 176.
1222 לילך בר-בטלהיים הציגה מסקנה זו בדברי הרב קוק מתוך התייחסותו לקבלת הרמח"ל (בר-בטלהיים, סוד הצמצום, עמ' 77-80) אך במקור שהיא הביאה (פנקסי ראי"ה, חלק ג' פנקס טו, פסקה כג, עמ' סא-סב) אין התייחסות מפורשת לפנתאיזם. הרב מדבר שם בלשון המקובלים ואינו מתייחס לתפיסות מודרניות. הדברים מתאימים למחקר שלה שנעשה בהקשר לתפיסת הצמצום הקבלית. כאן הדברים מובאים בהקשר לפנתאיזם השפינוזי כתפיסה פילוסופית-מודרנית.
1223 אורות, עמ' קכה.
1224 ראו להלן הערה 1237.
1225 אגרות א', אגרת מד, עמ' מח. על (חוסר) הדמיון בין המונותאיזם הפילוסופי לתפיסת אחדות האל המקראית ראו לעיל הערה 936.
1226 ראו בהרחבה שפיר, הפרספקטיבה העולמית, עמ' 189.
1227 אביב, קבלת הגר"א, עמ' קכה. וכך כתב הראי"ה: '...אפשר כי אם שיהיה מקור אור אין סוף מצוי בצורה של מציאות עליונה, שאפילו צורת האפס המחייבת בשלילתה אין דומה לה'. שמונה קבצים, ב' קית. על הרב קוק כממשיך דרכו של הגר"א בהבנת מושג הצמצום ראו שילה, רבדים קבליים, עמ' 35.
1228 מרדכי פכטר מציין רובד זה בהגותם של הרמח"ל והגר"א (פכטר, קבלת הגר"א, עמ' 122-123). תמר רוס מציינת רובד זה בהגותם של הגר"א הרש"ז והגר"ח (ראו: רוס, שני פירושים, עמ' 157-158; הנ"ל, מושג האלוהות, עמ' 120 הערה 53, וראו גם גרוס, ר' חיים מוולוז'ין, עמ' 134). על השפעתם של אלו על הרב קוק ראו רוס, מושג האלוהות, עמ' 115-120.
1229 גבאי, דרך אמונה, ד' ע"א. למקורות קבליים נוספים ראו שילה, המקורות הקבליים, עמ' 29 ואילך.

מכנה הראי"ה 'יריבו הגוונים המצטבעים'.¹²³⁰ רק דרך הספירות מתגלה האלוהות הנעלמת, היא כשלעצמה נותרת עלומה.¹²³¹

עצם היומרה להשיג את האל, גם אם היא נעשית באופן נעלה ומרומם, היא טעות. לדעת הרב קוק עלינו לקבל את העובדה שהאל הוא בלתי מושג, וכל הניסיונות להגדרו הנם עקרים ובעלי סתירה פנימית. האמונה הישראלית חפה מימורנות תיאולוגית, היא מסתפקת בגילוי הסובייקטיבי של האל, 'שבלב כל דורשיו ומשיגיו'.¹²³² התורה אינה מתיימרת לחשוף את האמת, היא מסתפקת בהארת חיי האדם:

התורה מתחלת בב' ולא בא', בחכמה ולא בכתר, במערכה השנייה של המחשבה הכוללת האלקית, ולא הראשונה המתעלה מכל ספר וסיפור. אבל כאן הוא האור והשלמות [...] שמתוך שאין לנו אפילו הגה של רעיון לאחד מתנאי היויתה, היא מבהקת אותנו בחשכה... הכל מעיד על מקור אורה ועל יסוד החיים, שאין לנו עסק שכלי עמו רק בערך מה שמישב את רוחנו ומתמם את סדרי חיינו...¹²³³

התורה, בעצם היותה נרקמת במילים, אינה מבטאת את האמת העליונה, אלא רק את ההשתקפות שלה. החכמה, ההכרה, החשיבה הרציונלית, הלשון האנושית – כל אלו הם שלב שני. בראשית עומדת מציאות שאינה ניתנת להגדרה. כל עוד המחשבה הפנתיאיסטית אינה מתיימרת לתפוס את 'מהות האלוהות', אזי היא מחשבה עליונה המרוממת את החיים וממלאה אותם שירה ורגש,¹²³⁴ אך ברגע שהיא תופסת את עצמה כאמת היחידה והמוחלטת – היא הופכת לעבודה זרה. הפנתיאיזם השפניוני, ש'מביא את האדם לחשוב הרבה במהות האלוהות',¹²³⁵ ומנסה לחדור עד לראשית עצמה, מוליד בסופו של דבר כפירה בעצם האלוהות:

זהו נצוץ מהפגם של עשית פסל ותמונה, שתמיד אנו צריכים להזהר בו הרבה מאד, וביותר בתקופת דעת יותר בהירה... הכפירה באה כעין צעקה מעצמת מכאובים לגאול את האדם מבאר צרה נכריה זו... יש לכפירה זכות-הקיום הארעי, מפני שהיא צריכה לעכל את הזוהמא שנתדבקה באמונה מאפס דעת ועבודה. זוהי כל תעודתה במציאות – להסיר את הצורות המיוחדות מהמחשבה המהותית של כל החיים... לטהר את האויר מזהמת החוצפה והרשעה של המחשבה במהות האלוהות – הצצה המביאה לידי עבודה זרה.¹²³⁶

...בימים האחרונים לשיבת הרוח האנושי אל ספירת האמונה הברה נופלת קלפת ההגשמה האחרונה הדקה, שהיא יחס המציאות בכללות אל האלוהות, שבאמת כל מה שאנו מגדירים ב'מציאות' הוא מופלג מהאלוהות בערך בלתי-נערך.¹²³⁷

הרב קוק חזר כאן על הביקורת שהציג שבע שנים קודם לכן במאמר 'דעת אלהים' אך הוסיף אלמנט משמעותי. כמו ב'דעת אלהים', גם כאן הוא טען ששפינוזה טעה ונכשל בעבודה זרה כאשר התבטא באופן חיובי על העצם האלוהי, ולפיכך הוא ביקש: 'להסיר את הצורות המיוחדות מהמחשבה המהותית של כל החיים'. אך יותר מכך הוא טען ש: 'כל מה שאנו

1230 תמיר גרנות עומד על כך שהרב קוק רומז כאן לספירות השונות: רוב מעשה = מלכות; רוב שלום = יסוד; רוב אהבה = חסד; רוב גבורה = גבורה (דין). גרנות, שיעורים, שיעור 10 הערה 19.

1231 הרב קוק חזר על זה במקומות רבים. בהערה הקודמת הראיתי כיצד הוא נקט בטרמינולוגיה הקבלית הטרומ-לוראנית. במקומות אחרים הוא נוקט באותו אופן גם כאשר הוא משתמש בנוסח הקבלה הלוראנית כפי שהראתה לילך בר-בטלהיים. כל ההגדרות כולן; מוניזם, פנתיאיזם, מונותאיזם וכד' שייכות רק לאחר הצמצום, אך קודם לכן לא שייכת שום הגדרה (בר-בטלהיים, מושג הצמצום, עמ' 27-30). חוקי הסתירה והאנלוגיה עליהם בניוית התפיסות הפילוסופיות כלל לא תופסים בשורש השורשים: 'מצד שורש השרשים, אור אין סוף במילואו, אין מקום לשום נמנע, אפילו אותן הנמנעות המוחלטות הבנויות על יסודי חוקי הזמן והמקום, כמו התהפכות עבר לעתיד וחלק לכול או גם עבר קודם לעתיד, וחלק גדול מהכול, קו אלכסון של מרובע שווה או קצר מקו הישר, כל אלה הן מניעות מוכרחות רק בחוג הזמן והמקום שהם מכוננים בכונניות של מצרי הגבלה של הרשימו שהתגלחה רק אחרי העלמת אור אין סוף... שמונה קבצים, ד' מא. וראו עוד שם, ח' קנה.

1232 אגרות א', אגרת מד, עמ' מח.

1233 שם, עמ' נא.

1234 ראו שמונה קבצים, א' צו; שם, א' סה הובא לעיל עמ' 121.

1235 אורות, עמ' קכה.

1236 שם, עמ' קכה-קכו. אציין כי פסקאות אלו מ'אורות' עברו עריכה אינטנסיבית על ידי הרצי"ה, מה שמטיל צל מסוים על היכולת להבין מהם את כוונות המקורית של הרב קוק. יחד עם זאת מכיוון שאין במאמרים אלו הוספה או השמטה מכוונת אלא רק שינויי מקום שמטרתם הבהרה, וכן מכיוון שהעריכה הסופית עמדה לנגד עיניו נראה שאפשר להביא את הדברים בשמו. (לדיון באופן עריכת הרצי"ה את קובץ 'הזרעונים' ראו אברמוביץ, האידיאולוגיה, עמ' 10-13). המונח 'ניצוץ מהפגם של עשיית פסל ותמונה' רומז לדעתי לכך שהרב קוק מבקש להעלות ניצוץ זה.

1237 אורות, עמ' קכו.

מגדירים ב"מציאות" הוא מופלג מהאלהות בערך בלתי-נערך – האלוהות לא ניתנת לכל הגדרה שהיא.¹²³⁸ הבעיה אינה רק ב'השכחה של האידיאלים האלוהיים', כפי שהוא טען ב'דעת אלהים',¹²³⁹ אלא בעצם הגשמת האל.

האם ניתן להאשים את שפינוזה בהגשמה? ! לדעת הרב קוק – אכן, כן! ונימוקו עמו:

את המעצור היותר גדול ברוח האדם, בבאו לכלל דעת, מביא מה שהמחשבה האלהית היא קבועה בצורה מיוחדת וידועה אצל בני אדם מפני ההרגל והדמיון הילדותי. זהו נצוץ מהפגם של עשית פסל ותמונה...¹²⁴⁰

הפסל – האייון הסטטי, הוא סמל העבודה הזרה. זהו ניסיון לקבע את תחושת הקרבה לאינסוף. שפינוזה המשיך נטייה זו באופן מתוחכם: לא קיבוע באמצעות אומנות תלת ממדית, אלא באמצעות הגדרה של הפשטה רציונלית. לטענת הרב קוק הכפירה המודרנית אינה הכפירה של שפינוזה, אלא הכפירה בשפינוזה. שפינוזה, לטעמו של הראי"ה, היה מאמין אשר ניסה להגדיר את האל ולהבהיר את משמעות קיומו. כמוהו כשאר המאמינים בעבודה זרה. הכפירה האתיאיסטית היא כפירה בניסיון להגדיר, וזו תכליתה: 'להסיר את הצורות המיוחדות מהמחשבה המהותית של כל החיים' – לבטל את ההגדרות הרציונליות של המהות האלוהית. אכן אין צורך ואין יכולת לחשוב על האל. כל מחשבה אודותיו, גם אם משמעה הוא שהאל הוא הכול, ואפילו יותר מהכול, מהווה בהכרח צורה של הגשמה. בצדק מנסה הכפירה להשתחרר מכך. הרב קוק קידם בברכה את הכפירה וראה בה את 'שיבת הרוח האנושי אל ספירת האמונה'. הפנתיאיזם השפינוזי הוא האופן המעודן ביותר של העבודה הזרה, הוא 'קלפת ההגשמה האחרונה הדקה', והמאבק כנגדו ממשיך את מאבקם העתיק של הנביאים. שפינוזה אמנם לא סבר שהאל הוא חלק מהמציאות או כוח במציאות, אך גם התפיסה שהאל הוא כל המציאות עדיין מהווה עבודה זרה. היהדות אינה 'אמונה' אלא 'אידיאל האמונה', אידיאל הגורם כי האלוהות מופלגת מהמציאות לאין סוף.

בהערה אזכיר כי ראובן גרבר עומד על לשונו הדרו-משמעית של הראי"ה בקטע זה ('כל מה שאנו מגדירים ב'מציאות' הוא מופלג מהאלהות בערך בלתי-נערך'): הביטוי 'מופלג' משמעותו 'מרוחק', אך ניתן להבינו גם מלשון נביעה (כדוגמת פלג מים).¹²⁴¹ אם כן, האלוהות אכן מופלגת מהמציאות, אך גם מנביעה אותה; היא רחוקה ממנה, אך גם מאפשרת אותה. על פי הבנה זו, שפינוזה לא צדק בכך שהוא זיהה את המציאות עם האל, אך הוא צדק בכך שהוא לא ראה אותה כנפרדת ממנו. גם בדרכו לרחק את שפינוזה השאיר לו הראי"ה פתח של קרבה.

הרעיון שהאלוהות מתעלה מכל הבנה ואינה ניתנת להגדרה חזר אצל הרב קוק בהקשרים נוספים. כך הוא התבטא בפסקה הבאה:

אין היזק לסלק את הרצון מהאלהים, מפני שהוא תואר מוגבל. אבל ההכרח הוא בודאי יותר מוגבל. ועל כל פנים לא פחות מהרצון, אם כן תחת רצון והכרח מוכרח להימצא תואר יותר עליון משניהם, שאין לנו בו שום ציור כלל באיזה אופן לסמנו. כמו כן אין היזק לסלק הכוונה ממנו, אבל המקרה הוא בודאי מסולק, שהוא יותר שפל ורפוי במהותו מהכוונה, וממילא מוצאים אנו ענין נעלה משני המושגים של מקרה ושל כוונה ביחד, שהוא הגורם את הפעולה ההויית, שהיא בהכרח מופעת מהאלהים [ב', עב]

הטענה המופיעה כאן אינה קשורה לשפינוציזם, אלא לפילוסופיה הרציונלית באופן כללי הסבורה שאין לאל רצון ולא כוונה. הרב קוק מוכן להסכים לכך, אך לטענתו האל גם אינו מוכרח ובודאי שאין הוא פועל במקרה.¹²⁴² הפילוסופיה ברחה מהמושגים היחסיים והחלקיים, ותמורתם ביקשה מושגים מוחלטים ומושלמים. לדברי הראי"ה, גם אלו אינם מבטאים את מהותו: 'אין לנו בו שום ציור כלל באיזה אופן לסמנו'. לטענתו, כל הכרה אנושית, גדולה ככל שתהיה, תהיה תמיד חלקית, ומבחינתו, זו נקודת המחלוקת עם הפילוסופיה:

1238 במאמר 'דעת אלהים' הטענה הייתה ששפינוזה חזר לנקודת הקטנות והילדות, והוא דוקא למה שמופלא ומכוסה' (אדר היקר, עמ' קלג). כלומר, שפינוזה מנסה לגלות את מה שצריך להיות חבוי. על הטענה הזו עמדתו לעיל תחת הכותרת 'גילוי הסוד'. כאן הטענה היא ששפינוזה מבקש 'להגשים' את האל, היינו להגביל אותו בגבולות המציאות.

1239 אדר היקר, עמ' קלד.

1240 אורות, עמ' קכה.

1241 גרבר, מהפכת ההארה, עמ' 138.

1242 מקור דברי הראי"ה נראה כלקוח מדברי הרב איראגס, שומר אמונים, ויכוח שני אות כ-כא, עמ' סו-סז.

הפילוסופיה אינה משתרעת כי אם על חלק ידוע של העולם הרוחני. בטבעה היא נתוקה ממה שהוא חוץ לגבולותיה, ובוזה עצמו היא מפורדת בפנימיותה פיורד מהותי. סיגול ההכרה, איך כל הדעות הרגשות והנטייות כולם מקטנם ועד גדולם מחוברים זה בזה, ואיך הם פועלים זה על זה, ואיך עולמות נפרדים מאורגנים יחד – זה אין בכוחה לצייר. ולזאת תישאר תמיד היגיון אריסטוקרטי, מיוחד ליחידים שבבני האדם.

יתרה ממנו היא הסודיות, שהיא בטבעה חודרת בכל התהומות של כל המחשבות ושל כל הרגשות, של כל הנטייות, של כל השאיפות ושל כל העולמות... אין לפנייה גודל וקוטן, הכל חשוב והכל נערך בערך רשום, אין תנועה אבודה, אין דמיון בטל. ולעומת זה אין קץ להעליות, ואין חכמה והבנה שנאמר בה די ולא תתקשר להארה יותר עליונה ממנה, שהיא נראית לעומתה במעמד אפלולי. ואפילו כתר עליון, דאיהו אור צח, אור מצוחצח, אוכם הוא לגבי עילת כל העילות... ומתוך היתרון הרזי הזה של התאחדותם של כל המחשבות והניצוצות הרוחניים בתוכה, רק היא הנה מסוגלת להדרכה כללית. על כן רק הסוד הוא נשמת האמונה, נשמתא דאורייתא, ומלשד חייו חיי כל הגלוי, כל הקצוב, כל ההגוי בהיגיון, וכל הנעשה במעשה... [ה', קעה]

המאבק מול שפינוזה הוא אבן דרך במאבק הכולל מול הפילוסופיה הרציונלית, אותה הוא כינה כאן: 'היגיון אריסטוקרטי', מיוחד ליחידים שבבני האדם', ובדומה למה שכונה את שיטת שפינוזה: 'שיטה אריסטוקרטית, המתגדרת רק בהגיונים יבשים, שתו המות חקוק על מצחה'.¹²⁴³ הפילוסופיה מבטאת היטב את הצד הרציונלי של האדם, אך צד זה הנו רק חלק מוגבל מעולמו. אישיות האדם גדולה ועשירה מהצד הרציונלי לבדו, ודמותה של החברה עשירה ומגוונת יותר מאשר המעמד האריסטוקרטי. הרב קוק, חשוב להדגיש, הוקיר והעריך את המעמד האריסטוקרטי,¹²⁴⁴ אך הוא טען שיש באדם גם רגשות ונטייות שאינן רציונליות, וגם הן חלק שזוקק התייחסות ומענה. הרציונליזם עיוור לכל מה שאיננו נכנס לתוך הקריטריונים המוגדרים שלו, ובכך הוא ממעט את גילויי החיים. הרב קוק לא ביטל את הפילוסופיה ולא התנגד לעמדה הרציונלית, אך הוא טען שיש עמדה נעלה ממנה, זו 'הסודיות' – 'נשמת האמונה'. 'הסוד' איננו משהו שאחד אינו מגלה לאחר. 'הסוד', בדומה לנשמה, הוא משהו שמהותו איננה ניתנת למסירה ולחשיפה.

המאבק מול שפינוזה, כמו שהוזכר, הוא מאבק מול הפילוסופיה בכללה, אך לא רק מולה. בעיני הרב קוק זהו מאבק גם מול האלילות, וכן מול שלל הדתות שמקורן ברוח האנושית. כך ניתן להבין מהשורות הבאות, שבהן חזר הראי"ה על טענתו כנגד שפינוזה והפעם בהקשר הפנים-דתי:

כל דעה כוזבת, המהרסת את העולם, נובעת ע"פ רוב ממקור החפץ להתעלות בלא גבול ובלא הכנות הנאותות, שזה גורם לנפילה והשתברות. עבודה-זרה חפצה להתקרב אל האלהות בחושים, וירדה לשפלותה. כי רצתה לעלות למקום שאי אפשר לעלות, ולא קנתה ההכנות הדרושות, שהן דרכי הדעה וההרגשה, המכשרת את האדם להיות מבקר בהיכל ד'. הנטיה מקו המקורי, ממקורם של ישראל, יש לה תמיד מעין עבודה זרה, דהיינו חפץ ופועל לצייר את האלהות בהכרה מוחלטת חיובית.¹²⁴⁵ רק גילוי האלהות שע"י מדת הענוה הגדולה של משה רבנו ע"ה למד לו, כי לא יראני האדם וחי' ולא תוכל לראות את פני'. זאת היא תכלית ההתעלות של הצורך האנושי אל דעת האלהים, שידע את חלק הידיעה ואת אי אפשרותה במילואה...

הנצרות חשבה, שהיא יודעת את האלהים. היא מדדה את הבלתי נמדד באמת המוסר האנושי, ע"פ אותה המדה שהייתה יכולה להשתער בימי התגלותה... מה שהיא הנצרות ביחס אל החסד והמוסר, שהיא חשבה שהיא מבינה בהם את האלהות ומרגישה, כן היא המושלמניות ביחס אל החכמה והגבורה, שהיא חושבת שהכירה בהם את העצמיות של האלהות, ועל זה בנתה את יסודה... אבל בכל זה לא תוכל להחזיק מעמד קבוע, ואין בינה לבין האלילות חץ הגיוני. כי האלהות המובנת והניכרת ע"פ מדה נבראת, כחכמה וגבורה וכל מיני מעלות כאלה, ממה שהפה והלב של האדם המוגבל יכול לדבר ולחשוב, היא בעצמה תכונה של אלילות, מפני שקרותה והעדר מציאותה, ולעולם תנוצח מן הכפירה השוללת, שצדקה ממנה כשנעריך את שתייהן אל המושג האמיתי של האלהות. כי ההעדר והשלילה הם סוף כל

המונח 'אריסטוקרטי' מכוון לביקורתו הידועה על שפינוזה, ראו אדר היקר, עמ' קלד.

אותו הוא מכנה 'האצילים הגדולים, אנשי השמים', ראו שמונה קבצים, ד' עה.

כאן הוא רומז לפנתאיזם, וכן במשפט הבא בו הוא נוקט במונח 'דעת האלהים' הידוע לנו מהמאמר הנושא שם זה אשר בו הוא יוצא כנגד שפינוזה.

1243

1244

1245

סוף סוביקטיביים לאדם, ובזה הם אמת, שכל מה שהאדם משיג, משער ומשכיל, באופן חיובי, הכל הוא שלול ואפוס מאמתת האלהות...¹²⁴⁶

ע"כ יסוד דעת אלהים העומדת לעד היא האלהות המתעלה על כל התבונה וההרגשה, והחתומה בתוך התבונה וההרגשה בחותם של העונה, ושל אי-אפשריות ההשגה... אמנם כדי להיות אומה שלמה יכולה להתפרנס במזון רוחני דק ונאצל כזה, בפנימיות נשמתה, צריך לזה הכשר גדול מאד, הכשר גזעי והכשר מוסרי והכשר הסתורי, וכל אלה נשלמו רק בכנסת ישראל...¹²⁴⁷

האלילות, הנצרות והאיסלם, כל אחת על פי דרכה, ניסתה להבין את האלוהים ולתאר אותו בדרך משלה: האלילות – באופן חושני, הנצרות – באמצעות חסד ומוסר, והאיסלם – בחכמה ובגבורה. כל אלו מידות הגיוניות הניתנות לביטוי בדיבור ובמחשבה. לטענת הראי"ה זו שגיאה: 'האלוהות מתעלה על כל התבונה וההרגשה', ולעולם אי אפשר להשיגה.¹²⁴⁸ מול ניסיונות האדם להשיג את האל באמצעים אנושיים, פילוסופיים או דתיים, ישנה רק אלטרנטיבה אחת – 'כנסת ישראל'. טענה זו מבטאת אלמנט כפול: חזרה לגישה האורתודוקסית, הטוענת כי יש לפסול כל דעה שלא באה מתוך מסורת ישראל, ושימוש בגישה קבלית, שהרי 'כנסת ישראל' זהו ביטוי קבלי המציין את ספירת המלכות. הרב קוק משתמש בשני האלמנטים הללו; הוא טוען כי רק עם ישראל הפרטיקולרי מוכשר לקבלת דעת אלוהים, משום שיש בו נטייה גנטית ('הכשר גזעי'), השפעה חינוכית ('הכשר מוסרי') ותהליך סביבתי ופנימי ('הכשר הסתורי').¹²⁴⁹ במקביל הוא נוקט בתפיסה הקבלית, שרואה את ספירת 'כנסת ישראל' כספירת המלכות שסימנה ענווה ('חותם של ענוה' בלשונו של הראי"ה, ובלשוון הקבלית: ספירה 'דלית ליה מגרמיה כלום'¹²⁵⁰).

בתולדות הפילוסופיה מקובל לכנות את שפינוזה 'ראשון הכופרים', ולראות בו כמי שמסמן את קו פרשת המים בין שלטון הדת של ימי הביניים לעידן הנאורות של העת החדשה. הרב קוק, לעומת זאת, ראה את שפינוזה כ'אחרון עובדי האילים', כמי שהביא את הנטייה להגדיר את האל לשיא אחרון. גם הוא, כמו התפיסות האליליות, חשב להגדיר את האל ו'לעלות למקום שאי אפשר לעלות'.¹²⁵¹ מבחינתו, את קו פרשת המים מסמנת הכפירה המודרנית, שמנסה להשתחרר מלפיתת החנק של הגדרת האל. לפיתה שראשיתה באלילות העתיקה וסופה בפנתיאיזם השפינוזי. עבורו, הכפירה היא בשורה שמאפשרת לאמונה הנקייה להופיע. אמונה שיכולה להופיע רק על ידי 'כנסת ישראל'.

סיכום

בפרק זה הוצגו חמש ביקורות כנגד הפנתיאיזם השפינוזי:

1. אמצע הדרך – הפנתיאיזם השפינוזי מתייחס רק לחלק מההוויה; הוא מתמקד בצד השכלי-רציונלי, אך מחסיר חלקים אחרים: מוסר ומעשה, דמיון ורצון. כמו כן, הוא מתעלם מגורם הזמן ומתופעת השינוי, ואינו רואה בהם חלק מהכוליות. לדעת הראי"ה, יש להכיר את המציאות לא רק מצדה המוחלט והכללי אלא גם מצדה החלקי, היחסי והפרטי. בהמשך, ביקורת זו משתלבת עם תפיסת 'האמת הנעלמה', ועוד

¹²⁴⁶ כאן נשען הרב על תורת שלילת התארים, תורה שפותחה והורחבה על ידי הרמב"ם, מורה נבוכים, א' נא-סט.

¹²⁴⁷ אורות, אורות ישראל, פרק ה' סעיף ד, עמ' קנג-קנד.

¹²⁴⁸ רוטנשטרייך, המחשבה, כרך ב, עמ' 274-275 עמד על משמעותה של פסקה זו כנגד התפיסה הפנתיאיסטית. לדעתי, כפי שזו תוצג מיד להלן, פסקה זו נשענת על משנתו של ריה"ל. רוטנשטרייך, שלא עמד על כך, הגיע, לדעתי בטעות, למסקנה כי 'תפיסתו הדתית של הרב קוק – שהוא רואה אותה כתפיסת היהדות – היא תפיסה אקוסמיסטית' (שם, עמ' 275). משנת ריה"ל ודאי אינה תפיסה אקוסמיסטית וממילא הרב קוק שנשען על שיטתו גם כן לא פיתח גישה שכזו.

¹²⁴⁹ היבטים אורתודוקסיים אלו נשענים על מחשבתו הלאומית של ריה"ל, היינו על רעיון התבונה הגזעית של עם ישראל.
¹²⁵⁰ 'מי שהוא ממידת המלכות, לית ליה מגרמיה כלום, והיא מדה שהחסרון והיתרון מתחברים בה בנושא אחד...' (שמונה קבצים, ו' ריב ומקור הביטוי בזה ח"ב ריח ע"ב).

¹²⁵¹ כך גם בפסקה הבאה: 'טועים הם המבקשים גדרים להיהדות מצד נשמתה ותכנה הרוחני, אע"פ שאפשר להגדירה מצד תוכן הגלוי והמוחש שלה. מפני שבנשמתה היא כוללת את כל, וכל הנטיות הרוחניות, הגלוייות והנסתרות, צפונות הם בה הכללה עליונה, כמו שכלול הכול האלהות המוחלטת. וכל הגדרה לגבה היא קיצוץ בנטיעותיה ודוגמא להקמת פסל ומסכה לשם הצביון האלהי' (שמונה קבצים, א' רעג). הרב קוק מודה שהכול כלול באלוהות – זוהי תפיסה פנתיאיסטית, אך עצם ההגדרה – כפי שעושה שפינוזה – היא קיצוץ בנטיעות ועבודה זרה, גם אם היא מיועדת 'לשם הצביון האלהי'.

נראה שאלו יתחברו לתורת 'ההשתלמות' של הרב קוק. תורה שאינה גורעת מהשלמות השפניונית אלא מוסיפה עליה.

2. דחיקת הקץ – הפנתיאיזם הוא תפיסה עליונה שמקדימה את זמנה, אלא שהאנושות כרגע עדיין לא מסוגלת לחיות על פיה. הרב קוק היה בעד קירוב הקץ, אך התנגד לדחיקתו. בשל כך הוא קרא ללימוד פנימיות התורה. על עצמו הוא העיד כי הוא כבר חי את החוויה הפנתיאיסטית, אך בד בבד הוא טען כי הקריאה הפומבית לחיות את הפנתיאיזם בשלב זה גורמת לשורה של בעיות נפשיות וחברתיות.

3. גילוי הסוד – פנתיאיזם הוא תפיסה פנימית, שלמען אפשרות לחיים אנושיים בריאים היא חייבת להתכנסת בלבוש מונותאיסטי. בני האדם זקוקים להגנה מפני אורה המסנוור של האמת, קרי: להקדמה של התפיסה המונותאיסטית המקובלת. היחס בין הפנתיאיזם למונותאיזם מפוענח על פי היחס הקבלי שבין שם 'אלהים' הנגלה לשם הוי-ה הנסתר. חשיפת הנעלם בפני מי שאינו מוכשר לו גורם הרס וחורבן. הפנתיאיזם הוא אמנם הכרה עליונה, אך היהדות היא דרך חיים.¹²⁵²

4. הפנייה אל העצם – זו הביקורת הקנטיאנית, המבדילה בין העצם לבין פוטנציאל ההכרה. שפניוזה לא הבחין בין 'הדבר כשהוא לעצמו' (נאוּמְנָה) ל'דבר כפי שהוא מתגלה אלינו' (פְּנוּמְנָה). למעשה הוא ניסה לבטל את הסובייקט, ולהכליל אותו בתוך עולם התופעות הכללי. התוצאה היא עולם מוניסטי – 'אובייקט' אחד. הרב קוק טען כי ההתייחסות הישירה לעצם היא גישה ילדותית. גישה בוגרת מבינה כי איננו יכולים ואיננו צריכים לעסוק בעצם. על מנת לחיות בשמחה עלינו להסתפק בהתייחסות לתארים.

5. האמת הנעלמה – הפנתיאיזם, ככל שהוא מהווה תפיסה עליונה, אינו בבחינת סוף דבר. ישנה אמת נעלה ממנו, כמו מכל צורת הכרה אחרת, והיא אמת נעלמה. מבחינה הכרתית עלינו להסתפק בגילוי הסובייקטיבי של האל, ולוותר על היומרה להכיר את מהותו. החתירה אחר 'מהות' הינה עקרה וגורמת ייאוש ודיכאון, ואז, כבריחה הכרחית ממצוקת הנפש נוצרת הכפירה. שפניוזה טעה כאשר הוא ראה את תפיסתו כאמת מוחלטת, שכן האמת כשלעצמה אינה ברת הישג.

בין הביקורות השונות ניתן לערוך חלוקה כרונולוגית: הביקורת הראשונה והשנייה מופיעות בתקופת בויסק, הביקורות השלישית והרביעית, שמופיעות במאמר 'דעת אלהים' ו'עבודת אלהים', הנן מראשית תקופת יפו, ואילו הביקורת החמישית מגיעה מאוחר יותר, בשנת תרע"ג (1913). בשורות הבאות אבקש להציג התפתחות הגותית המשתקפת בביקורות השונות.

הביקורת הראשונה והשנייה – 'אמצע הדרך' ו'דחיקת הקץ' – מקבלות עקרונית את הפנתיאיזם. ההסתייגות המובעת בהן ממוקדת בטענה שצריך לפתח ולהשלים את הפנתיאיזם (לפי הביקורת הראשונה), ושיש לעשות זאת בזוויות ובאופן מדוד (לפי הביקורת השנייה). הביקורת השלישית – 'גילוי הסוד' – חופפת במידת מה לביקורת השנייה. גם היא טוענת שהפנתיאיזם הוא תפיסה מוצדקת, אלא שבעוד שלפי הביקורת השנייה התפיסה הפנתיאיסטית צפויה להתגלות במהלך הזמן, הרי שלפי הביקורת השלישית התפיסה הפנתיאיסטית לעולם תישאר נעלמה. כאן עולה לראשונה הטענה כי יש להתנגד מהותית לגישתו של שפניוזה: אין מקום לשפר אותה (כמו בביקורת הראשונה), ולא יהיה שלב שבו היא תתגלה ותתאפשר (כמו בביקורת השנייה), אלא דינו של הפנתיאיזם להיגנו בשפירי חביון. הביקורת הרביעית – טענת 'הפנייה אל העצם' – מציגה נסיגה נוספת מהתפיסה השפניונית. כאן השלילה אינה רק מתודולוגית-קיומית, אלא פילוסופית. הטענה היא שכל עמדה שמתייחסת לעצם באופן חיובי מוטעית מיסודה. רוצה לומר, המתח בין מונותאיזם לפנתיאיזם שנתפס בביקורת השלישית כמתח שבין חוץ ופנים, שכמובן נוטה במהותו לטובת הפנים, נתפס עתה כמתח שבין התייחסות ילדותית וולגארית (היחס לעצם) להתייחסות בוגרת ומעודנת (היחס לתארים). כיון הביקורת משתנה: הביקורת השלישית טענה שיש להתנגד לתפיסה השפניונית משום יתרוניתה, ואילו הביקורת הרביעית טוענת שיש להתנגד לה משום חסרונותיה.

¹²⁵² הראייה אכן מבקר את שפניוזה על הסרת הלבוש וגילוי הסוד, אך גם הוא סבור שבעתיד הלבוש יוסר ויופיה הפנימי של התורה יתגלה. כך הוא כותב: 'ואם המורשה, בלבושה הרבים, לא גילתה הוד יופיה, תבוא רוח הנבואה, ובראשית דרכה תברז את אשר עם לבבה, בשפה ברורה...' (שמונה קבצים, ח' יז. וראו שרלו, צדיק, עמ' 198-199). נראה, לפי ביקורתו הקודמת, שהבעיה המרכזית עם שפניוזה היא שהגילוי נעשה מוקדם מדי ושלא באופן הראוי.

הביקורת החמישית והאחרונה מפתחת את הביקורת הרביעית ומרחיבה אותה כלפי הפילוסופיה הרציונלית בכללותה. בעיני הראי"ה השפיוציוזים מייצג את כלל היומרה האנושית להבין את האל: בין בהיבטים הדתיים (אלילות) ובין בהיבטים התבוניים (פילוסופיה). טענתו היא, שהאמת האלוהית כה עליונה ונשגבה עד שעצם הניסיון להגיע אליה הוא חטא, חטא ההיבסי. נמצא כי בדיקה כרונולוגית מעלה הסתייגות הולכת וגוברת מעמדתו הפנתאיסטית של שפינוזה: החל מהסכמה עקרונית וביקורת מתודולוגית, עבור דרך הסכמה פילוסופית וביקורת הומנית שהופכת בהמשכה לביקורת אפיסטמולוגית, וכלה בביקורת פילוסופית הדוחה באופן מוחלט את עצם היומרה הפנתאיסטית.

יש לציין כי חלוקה זו אינה דיכוטומית וחד משמעית. הביקורות השונות נוגעות זו בזו, ולמעשה האחת בנויה על גב רעותה. טענת האריסטוקרטיות העומדת במרכז הביקורת החמישית ('האמת הנעלמה') הוזכרה גם בביקורת השלישית ('גילוי הסוד'), ולמעשה היא בנויה על גבי הביקורת הראשונה ('אמצע הדרך'). ניתן לראות זאת כטענה אחת שנסקרת מזוויות שונות, ותכליתה היא שאין לשלול את העמדה הפנתאיסטית, אך יש להציבה במקומה הראוי, ובמקביל לה יש להיות קשובים לכלל היבטי החיים (ולא רק לרציונליזם). אמנם הרב קוק עובר מגישה פוזיטיבית, המבקשת להרחיב את הפנתאיזם, לגישה נגטיבית, המבקשת להימנע ממנו, אך בסופו של דבר מדובר בתהליך אחד. למרות הביקורת ההולכת וגוברת הרב קוק לא ביקש לבטל את הפנתאיזם השפיוצי, אלא לתקן אותו ולהעמידו במקומו הנכון. גם מבעד לביקורת האחרונה, שהיא החמורה מכולן, נתפסת העמדה הפנתאיסטית כעמדה לגיטימית, כל עוד היא אינה מתיימרת להציג את האמת מוחלטת, אלא מכירה את ערכה כנקודת מבט אנושית ויחסית.

התהליך החשיבתי המשורטט כאן מתאים לכיוון שהתווה הראי"ה במכתבו למשה זיידל, מכתב אשר צוטט לעיל:

זהו כלל גדול במלחמת הדעות, שכל דעה הבאה לסתור איזה דבר מן התורה, צריכים אנו בתחילה לא דוקא לסתור אותה, כ"א לבנות את ארמון התורה ממעל לה, ובזה הננו מתרוממים על ידה, ובעבור ההתרוממות הזאת הדעות מתגלות, ואח"כ כשאין אנו נלחצים משום דבר, הננו יכולים בלב מלא בטחון להלחם עליה ג"כ.¹²⁵³

על מנת להילחם בפנתאיזם השפיוצי הרב קוק קיבל אותו בשלב הראשון. יתר על כך: הוא אף טען כי הוא יותר פנתאיסט משפינוזה. אחר כך הוא טען כי הפנתאיזם הוא תפיסה גבוהה, רק שצריך להתממה עם גילוייה (הביקורת השנייה – 'דחיקת הקץ'), או שהיא כה גבוהה עד שחייבים להסתיר אותה באופן קבוע (הביקורת השלישית – 'גילוי הסוד'). בכך הוא קיבל את הפנתאיזם ומימש את חזונו שאין לסתור את הדעות הזרות, ושאפשר להתרומם מתוך מלחמת הדעות ('ובזה אנו מתרוממים על ידה'). כך הרב קוק גילה את היהדות מחדש, והציג יהדות שכוללת בתוכה תפיסה פנתאיסטית משוכללת מזו של שפינוזה. רק לאחר שלב זה – עתה 'כשאין נלחצים משום דבר' – נלחם הרב קוק כנגד הפנתאיזם, ובלב מלא ביטחון הוא ביקש לקעקע אותו (הביקורת הרביעית – 'הפנייה אל העצם') או לדחותו (הביקורת החמישית – 'האמת הנעלמה').

הצעה זו, להבנת הביקורות השונות של הראי"ה על שפינוזה כקו ההתפתחותי, איננה בגדר הצעה יחידה ובלעדית. ניתן בוודאי להציע כיוונים נוספים.¹²⁵⁴ אבקש להציג פתרון המבוסס על מבני החשיבה השונים של הראי"ה, כפי שאלו הוצגו בשער הקודם. קל לראות כי הביקורת הראשונה ('אמצע הדרך') והרביעית ('הפנייה אל העצם') מבוססות על מבנה פילוסופי-רציונלי; זהו המבנה השני במחשבתו של הרב קוק. כמו כן ברור כי הביקורת השנייה ('דחיקת הקץ') והשלישית ('הפנייה אל העצם') מבוססות על המבנה הקבלי; זהו המבנה השלישי במחשבתו. הביקורת החמישית ('האמת הנעלמה') מבוססת על שילוב בין המבנה הקבלי למבנה האימוני – המבנה הראשון במחשבתו. יש נקודות השקה רבות בין הביקורות השונות, ופסקאות מסוימות בכתיבתו משלבות בתוכן יותר מביקורת אחת.¹²⁵⁵ הרב קוק לא הקפיד לערוך הפרדה בין המבנים

1253 אגרות א', אגרת קלד, עמ' קסד.

1254 לדוגמה: ניתן לראות כי הביקורת הרביעית מנוסחת באופן פילוסופי-רציונלי ואילו החמישית בלשון מיסטית-דתית, ואולי נכון יהיה לומר כי ביקורת הרביעית מנוסחת על פי הטרימינולוגיה הקנטיאנית ואילו הביקורת החמישית מנוסחת על פי תורת שלילת התארים.

1255 לדוגמה ראו שמונה קבצים, א' תד, שם הוא משלב בין הביקורת הראשונה ('אמצע הדרך') והאחרונה ('האמת הנעלמה'). לדברי הרב קוק המוניזם הפילוסופי עם כל נכותו לא מצליח לבטא את עושר ההווה – מה שמאפיין את ביקורת 'אמצע הדרך' – ומטענתו משמע כי הפילוסופיה המוניסטית לעולם לא תצליח להגיע לאחדות האלהית, שהיא מתנשאת מעל הדיכוטומיה הקונבנציונאלית של אחדות מול ריבוי, מה שמאפיין את ביקורת 'האמת הנעלמה'.

השונים ובין הביקורות השונות על שפינוזה. הוא, איש הסינתזה וההכללה, ניסה לערב בין התחומים. ואולי, כפי שכבר כתבתי לעיל, ההפרדה בין הביקורות השונות וניתוח הקו המחשבתי של הראי"ה הם יותר צורך מתודולוגי-הכרתי מאשר ניתוח פילוסופי-מהותי. הערה זו כוחה יפה גם ביחס לפרק הבא.

פרק ד – 'תיקון': הפנתיאיזם על פי הראי"ה

כפי שהובא במבוא לשער זה הרב קוק לא הסתפק בביקורת על שפינוזה, הוא שאף גם להציג משנה פנתיאיסטית מתוקנת. תהליך זה מורכב משני חלקים: האחד, הפרדה בין אלמנטים בעייתיים במשנתו הראויים להידחות ובין אלמנטים הראויים לשימור. שלב זה הוצג בפרק הקודם, ואותו אכנה: 'בירור'. השני, עיצוב עמדה פנתיאיסטית חדשנית שאמורה להוות תחליף לגרסה השפינוזית. שלב זה יוצג בפרק הנוכחי, ואותו אכנה: 'תיקון'. המטרות השונות של הפרקים יתבטאו במוקדי ההתייחסות. הפרק הקודם עסק בביקורת על משנתו של שפינוזה, ומשום כך משנתו היא שעמדה במוקד. הפרק הנוכחי מעמיד במוקד את משנתו הפנתיאיסטית של הרב קוק, ומשך מוקד הפרק משתנה. גם ההתייחסות הכרונולוגית משתנה: הביקורות של הרב קוק על שפינוזה התרכזו בשנותיו בויסק וביפו, אולם, מטבע הדברים, משנתו הפנתיאיסטית העצמאית עולה גם בכתבים מאוחרים יותר. בכתבים אלו הוא ממעט להזכיר את שמו של שפינוזה ועוסק יותר בתפיסותיו שלו.

חלקים משמעותיים מהתפיסה הפנתיאיסטית של הרב קוק עלו במחקר זה מכבר, במקרים אלו אקצר ואפנה למקור. העיסוק הנוכחי נבדל משורת המחקרים הקודמת בכך שהוא מבחין בזיקה העמוקה שבין משנתו הפנתיאיסטית של הרב קוק לזו של שפינוזה. לא בכדי שני הפרקים עומדים זה לצד זה. עמדתו הפנתיאיסטית של הרב קוק נועדה לתת מענה לעמדה השפינוזית, ומשום כך היא אמורה 'לתקן' את ליקויה. עקבותיהן של הביקורות השונות שעלו בפרק הקודם יוכרו אפוא בפתרונות שהוא הציג ובמשנתו המתוקנת, כפי שזו תוצג בפרק הנוכחי.

בפרק זה חמישה סעיפים מרכזיים: הראשון – מבוא לתפיסת התיקון של הרב קוק. בו תוצג בקצרה תפיסת ה'תיקון' הקבלי, ויובהר מקום תפיסת ה'תיקון' של הרב קוק ביחס אליה. השני – 'פנתיאיזם התפתחותי'. בו תוצג עמדתו הפנתיאיסטית של הרב קוק, והיחס בינה לבין עמדתו הפנתיאיסטית של שפינוזה. השלישי – 'פנאנתיאיזם', כפי שכינה הרב הנזיר את שיטת רבו. בסעיף זה תבחן אפשרות זו ותוצג משמעותה הפילוסופית. הרביעי – 'אמונה', בו תבחן עמדתו הא-רציונלית של הראי"ה, ויתברר כיצד הוא עושה בה שימוש כנגד העמדה הפנתיאיסטית הרציונלית. החמישי – 'שלמות והתהוות'. תפיסת ההתהוות של הרב קוק מוכרת היטב, אך פחות מוכר היחס שלה לעמדה השפינוזית. סעיף זה יתמקד בתפיסת ההתהוות כשלמות, ובמהלכו יובהר כיצד הרב קוק ראה אותה כמענה האולטימטיבי לפנתיאיזם השפינוזי. חמשת הסעיפים מרכיבים את תפיסת ה'תיקון' של הרב קוק, ומציגים את האלטרנטיבה הפילוסופית שלו לעמדה השפינוזית.

ד: מבוא לתפיסת ה'תיקון' של הרב קוק

בספרות הקבלית המונח 'תיקון' נושא מובנים רבים ושונים: קישוט, ספירות, פרצופים, קביעה, הנחה ועוד, וכמובן גם המובן הליטרלי – תיקון (fix).¹²⁵⁶ המונח חוזר ומופיע החל מכתבי ר' יצחק סגי נהור ועוד לאחרוני המקובלים. אסף נברו שחקר את משמעות הביטוי בספרות הקבלה הגיע למסקנה כי זהו ביטוי עברי ייחודי המאגד בחובו שתי משמעויות שונות הנהוגות במחקר הקבלה: 'תיאורגיה' ו'מגיה'.¹²⁵⁷ על פי החוקרים ההבדל בין הביטויים האלו נעוץ בהבחנה בין פעולה לצורך גבוה ובין פעולה לתועלת עצמית,¹²⁵⁸ אך נברו מביא לא מעט חוקרים שדוחים חלוקה זו בהקשר הקבלי, וטוענים כי

¹²⁵⁶ גילר, זוהר, עמ' 92-95.

¹²⁵⁷ נברו, תיקון, עמ' 17-27.

¹²⁵⁸ ורבלובסקי, ר' יוסף קארו, עמ' 80-81; דן, על הקדושה, עמ' 145; אידל, הפירוש המאגי, עמ' 70-71; הנ"ל, קבלה, עמ' 173.

היא מלאכותית.¹²⁵⁹ הוא עצמו מצא מקורות המבליטים את הקשר בין התחומים. כך למשל בחיבורו של ר' עזרא מגירונה 'תרי"ג מצות היוצאים מעשרת הדברות':

אם תבוא אתה לביתי, ר"ל אם תדע לייחד שם המיוחד ולהאציל אליו ברכה [...] גם אני אבוא לביתך לתקן צרכי גופך, כי על ידי שהברכה נאצלת לשמו של הקב"ה מתברכת הברכה לעולם¹²⁶⁰

ישנו קשר אימננטי בין תועלת האלוהות לתועלת העולם. נברו מציע להשתמש במונח 'תיקון' כתחליף למושגים 'תיאורגיה' ו'מגיה', ולציין באמצעותו 'פעולות שאדם מקיים הגורמות, על-פי תפיסתו, להשפעה על המציאות או האלוהות, לתועלת האלוהות ולתועלת עצמו'.¹²⁶¹ על מנת להציג את הרקע לתפיסת 'התיקון' של הרב קוק אעקוב אחר השימושים השונים של המונח בספרות הקבלה, החל מראשית הקבלה ועד לתפיסה החסידית שהושפעה ממנה:¹²⁶²

חביבה פדיה בעבודתה על משנתו של ר' יצחק סגי נהור (1160-1235) הבחינה כי לפי משנתו, בעקבות תפילה ובעקבות שינויי הזיקה בין אותיות השם המפורש, 'חזר העולם כתיקונו'.¹²⁶³ התיקון מופיע כאן כחזרה 'למצב שהיה קיים אי אז והופרע',¹²⁶⁴ וכקשר בין תיקון העולם ובין מארג אותיות השם האלוהי, ובין שניהם לבין תפילה. פדיה קובעת 'כי באחת מן התורות המרכזיות בראשית הקבלה בולטת הרציפות עם המסתורין היהודי הקדום מבחינת התכנים והסמלים המהווים את מוקד העבודה הדתית של המקובל'.¹²⁶⁵ אם כן, פעולת התיקון מיוחסת כאן למסורת קדושה ומסתורית, שהיא עומדת במוקד העבודה הדתית של המקובל.¹²⁶⁶

החיבור 'מעין החכמה' המיוחס לחוג העיון, נפתח במילים: 'זה ספר מעיין החכמה שנתן מיכאל לפאלי, ופאלי למשה רבינו עליו השלום, ומשה רבינו עליו השלום גילהו להתחכם בו לדורות... זהו תיקון וצירוף ומאמר ומכלל וחשבון פירוש של שם המפורש המיוחד בענפי שורש התנועה המתגברת ב"ג מיני תמורות, כיצד הוא התיקון להוציא דבר במאמר והמאמר בדבר, והתיקון בצירוף והצירוף בתיקון...'.¹²⁶⁷ המונח 'תיקון' בולט כאן כמושג מוביל, שקשור לפעולות שונות הנוגעות לאותיות השם המיוחד.¹²⁶⁸ מארק ורמן קשר זאת לכתבים נוספים במסגרת חוג העיון ומצא כי גם בהם יש התייחסות מיוחדת למונח 'תיקון'.¹²⁶⁹

ר"י גייטליה (1248-1323, לערך) התייחס לביטוי 'תיקון' בהקשר לתיקון הספירות,¹²⁷⁰ ולפעולתם של משה רבנו, הכהנים והחכמים: 'בא משה רבינו עליו השלום וכל ישראל עמו ועשו משכן וכלים, ותיקנו קלקול הצינורות... והמשיכו חיים מבית השואבה',¹²⁷¹ 'סוד הקורבנות הוא סוד קירוב הספירות וסדר המעלות ותיקון הצינורות',¹²⁷² 'לפי דרך זה היו

1259 'ההשפעה על האלהות למען העולם וההשפעה על האלהות לצורכה היא, אף על פי שהן נראות כשני דברים שונים, ביסודן דבר אחד הן... גוטליב, מחקרים, עמ' 34; 'אין כל סתירה בין המיסטיקה לבין התיאורגיה והמאגיה; להיפך: רק בדביקות הנשמה (בדרך קשר, ולא בדרך מיזוג) אל כוח עליון (או תחתון) ניתן לפעול עליו ובאמצעותו ליבס, המשיח של הזוהר, עמ' 180-181. וראו עוד שקד, הדת העממית, עמ' 9-10; גארב, הופעותיו, עמ' 87-88, 169.

1260 הובא ברמב"ן, כתבי הרמב"ן, כרך ב', עמ' תקכו. ההדגשות של נברו.

1261 נברו, תיקון, עמ' 19.

1262 סקירה זו עוקבת, תוך תוספות ושינויים, אחר הסקירה של נברו, שם, עמ' 17-27. למעקב מקביל אך מצומצם יותר ראו גילה, זוהר, עמ' 92-95.

1263 פדיה, השם והמקדש, עמ' 172.

1264 נברו דוחה את דברי פדיה בטענה שהביטוי 'תיקון' אותו היא מביאה אינו מופיע בכתבי ר' יצחק סגי נהור כמונח מובחן (שם). לדעתי, אין זה פוגם בעצם האבחנה במונח, שהרי הוא מופיע במשמעותו המוכרת של חזרת העולם למצבו הבראשיתי המאוזן. אכן מסתבר, שרק מאוחר יותר התפתח 'התיקון' כמונח עצמאי ומובחן.

1265 פדיה, שם, עמ' 173.

1266 המונח 'תיקון' חורר את עבודתה של פדיה, והיא מזכירה אותו בהקשרים שונים ומגוונים: שינוי אותיות השם האלהי (שם, עמ' 99-101), מאבקם של שרי האומות והחזרת הרע אל האלהות (שם, עמ' 114-115), חזרתה של ירושלים למקומה (שם, עמ' 157) ועוד. נברו טוען כי 'תיקון' פירושו מאמץ מסוים מצד האדם, ולכן פעולה קונטמפלטיבית או פעולה שהינה אך ורק בתחום האלוהות אינה עונה על הגדרה זו (נברו, שם). לדעתי, אין להבחנה זו מקום. 'תיקון' פירושו החזרת הדברים לקדמותם, ואין לכרוך אותו בהכרח למקור פעילות אנושי.

1267 מעין החכמה, עמ' 1. ההדגשה שלי.

1268 לתרגום לאנגלית עם הערות ראו ורמן, ספרי העיון, עמ' 50-64.

1269 ראו ורמן, שם, עמ' 90, 160-163.

1270 גייטליה, שערי אורה, עמ' 265.

1271 שם, עמ' 66.

1272 שם, עמ' 145.

חכמי ישראל והקדושים כמו התנאים והאמוראים יודעים לתקן הציונות ולהישיר כל שמות הרחמים [...] ואז היו עושים כל חפצם בעולם'.¹²⁷³

בספרות הזוהר השמות 'תקונא', 'תקונין' והפעלים השונים הנובעים מהשורש ת.ק.ג מופיעים אלפי פעמים במגוון משמעויות, שרובן קשורות בצורה זו או אחרת לזיווג הספירות, איחודן או העלאתן לשורשן.¹²⁷⁴ בהקשר זה כותב יהודה ליבס כי שיאו של ספר הזוהר הוא בתיאור מותו של רשב"י, שם בא לידי ביטוי ממצה 'אחדות של רעיון דביקות הנפש [...] עם תיקון העולמות ואף תיקונו ההיסטורי של עם ישראל ואף תיקונו האישי ומיצוי אישיותו של גיבור הספר, רשב"י... תיקון זה מביא לשלימות העולמות כולם ולהפיכתם לגוף אחד [...] בכך נעלמת השניות במציאות, והופך הקוסמוס כולו לאחדות פנתיאיסטית, ומצב זה פירושו התיקון המשיחי'.¹²⁷⁵ לפי ניתוחו של ליבס רעיון התיקון כורך יחד את תיקון אותיות השם האלוהי, תיקון העולמות, תיקונו של עם ישראל והתיקון המשיחי, וכל זאת מתוך הקשר של תפיסת הקוסמוס כאחדות פנתיאיסטית. לעובדה זו תהיה משמעות כאשר אתיחס בהמשך למושג 'התיקון' של הרב קוק.

אפרים גוטליב ניתח את אקט התפילה במשנתו של ר' מאיר אבן גבאי (1480-1540, לערך) וקבע כי הוא הציג מגמה תיקונית אקטיבית: 'האדם נקרא ונברא לשם תכלית עליונה לתקן את העולמות'.¹²⁷⁶ לדברי גוטליב, אצל גבאי 'משועבדת הדרך המיסטית במפורש לדרך התיקונית'.¹²⁷⁷ הרמ"ק (1522-1570) הדגיש את יכולתו של האדם להשפיע על התיקון: לייחד את הספירות ולמשוך שפע מייחוד זה.¹²⁷⁸ למעשה זהו תפקיד המצוות כולן: 'והנה סוד קשר ותיקון כל המאורות בכך רמ"ח. וכאשר שס"ה ורמ"ח, עבודה [מצוות עשה] ושמירה [מצוות לא תעשה], יתקן התורה אשר בחכמה להקשר במציאותה אשר בכתר'.¹²⁷⁹

תפיסת התיקון מגיעה לשיאה בקבלת האר"י (1534-1572), שהמיתוס המכונן בה הוא של צמצום, שבירה, העלאת הניצוצות ותיקון.¹²⁸⁰ הצמצום אפשר את התהוות העולם, מה שגרם לכוחות הדין להתרכז במקום אחד ולחולל את השבירה ופיזור ניצוצות הקודש. 'מעתה ואילך כל המציאות כולה אינה במקומה הנכון; כל דבר עומד במקום שלא נועד לו מלכתחילה'.¹²⁸¹ לאחר השבירה 'מתרחש הכל תוך מאמצים לחידוש הבנין ולתיקון ההריסה'.¹²⁸² החטא הקדמון הוא הטלת פגם באלהות... פירוד בין המלך והמלכה וניתוק השכינה מן היחוד עם בעלה ועם כל מערכת הספירות.¹²⁸³ יעוד האדם הוא לברר את הניצוצות הקדושים, ובכך לאפשר את זיווג הספירות (או הפרצופים) והשלמת התיקון.¹²⁸⁴ שלום הסביר כי פירוש התיקון הוא השלמת הדרמה של התהוות העולם ותיקון האלוהות עצמה.¹²⁸⁵ תשבי הסביר כי משמעות התיקון היא 'ביטול השניות בין הקדושה והטומאה והקמת עולם שכולו טוב'.¹²⁸⁶ אם כן, התיקון, כפי שהדגישו תשבי ושלום, הוא משימה אנושית החוזרת את ההיסטוריה כולה, וכשהוא יושלם יתגלה המשיח והעולם יגיע ליעודו.¹²⁸⁷ ציפי קויפמן כותבת כי 'המסתורין של התיקון הוא עניין מרכזי ביותר במערכת התיאוסופית של האר"י, הן ברמה התאורטית והן ברמה הפרקטית',¹²⁸⁸ אולם מבחינה פרקטית נראה שהיא כוללת בעיקרה לימוד תורה, קיום מצוות ותפילות, וכפי שמופיע בכתבי

1273 שם, עמ' 134.
1274 נברו, שם, עמ' 20-22. וראו שם בהערות המקורות הביבליוגרפים העשירים אליהם הוא מפנה.
1275 ליבס, המשיח של הזוהר, עמ' 192.
1276 גוטליב, מחקרים, עמ' 50. עוד על תפיסת האדם ותפקידו במשנתו של ר' גבאי ראו שם, עמ' 31-32.
1277 גוטליב, שם, עמ' 53 (ההדגשה במקור).
1278 זק, בשערי הקבלה, עמ' 255, 287; נברו, תיקון, עמ' 23-24.
1279 אילימה, פרק שמיני 1722 ע"א-ע"ב, הציטוט מתוך: זק, בשערי הקבלה, עמ' 165.
1280 ראו תשבי, תורת הרע, עמ' יז-יח; שלום, זרמים עיקריים, עמ' 244-286; הנ"ל, פרקי יסוד, עמ' 104-112; הנ"ל, דברים בגו, עמ' 115-206; ג'יקובס, העלאת הניצוצות, עמ' 105-113; פיין, עבודת הייחודים, עמ' 68-70; הנ"ל, רופא הנשמה, עמ' 124-150; קויפמן, בכל דרכיך, עמ' 72-77.
1281 שלום, פרקי יסוד, עמ' 107.
1282 תשבי, תורת הרע, עמ' יח.
1283 תשבי, שם, עמ' צא.
1284 תשבי, שם, עמ' צב.
1285 שלום, פרקי יסוד, עמ' 105.
1286 תשבי, שם.
1287 תשבי, תורת הרע, עמ' קלז; שלום, פרקי יסוד, עמ' 109-112.
1288 קויפמן, בכל דרכיך, עמ' 74, בהקשר זה היא מסתמכת על שלום, זרמים עיקריים, עמ' 265-270.

ר' חיים ויטאל: 'וזהו סוד תיקון התפילות שתיקנו לנו חז"ל, כדי לעשות תיקון למעלה...'¹²⁸⁹ 'וזאת היא עיקר כונתנו בענין התפילות והמצוות לתקן את זו"ן [זעיר ונוקביה]... ואנו צריכים להקימם ולהעלותם ע"י מעשינו הטובים'.¹²⁹⁰

אין זה המקום להרחיב בפרקטיקת 'התיקון' כפי שהיא גובשה בשדה הקבלי, אולם, בהמשך לציטוט האחרון, נראה כי היא התמקדה בעיקר בתפילה, במצוות ובמעשים טובים. החסידות לקחה את הרעיון הלוריאני של התיקון והעלאת הניצוצות והתיקה אותו לתוך התחום האנושי, תוך כדי שהיא מרחיבה אותו לרעיון העבודה בגשמיות, וכפי שכותב יעקבסון: 'התיקון נעקר בחסידות מן הקונטקסט המיתי של קבלת האר"י. שוב אין זה תיקונם של הפרצופים, אותן הוויות אלוהיות שנתגבשו בסטרוקטורה חדשה בעולם האלוהי המיתקן והולך לאחור השבירה. התיקון הוא קודם כל תיקונו של אדם...'¹²⁹¹ התפיסה החסידית והפרקטיקות הכרוכות בה נדונו בהרחבה על ידי קויפמן בספרה: 'בכל דרכיך דעהו: תפיסת האלוהות והעבודה בגשמיות בראשית החסידות'.¹²⁹² דב שוורץ הראה לאחרונה כי הרב קוק הושפע מתפיסות אלו, וכי הוא אימץ הן את הטרימינולוגיה שלהן והן את הרעיונות הכרוכים בהן.¹²⁹³ התפיסות החסידיות הדגישו את האינטרוספקציה של הצדיק המתקן; קרי, את הצורך שלו להתבונן בעצמו, במבנה הנפשי שלו ובעבודת האלוהים שלו, ובכך להשפיע על סביבתו ועל היקום כולו.¹²⁹⁴ אין זה המקום לעריכת השוואה מדוקדקת בין התפיסה החסידית לתפיסה של הרב קוק, אולם באופן סכמתי וכוללני ניתן לומר כי תפיסות התיקון בעמדות החסידיות, הגם שהתרחבו ביחס לעמדה הלוריאנית, עדיין נותרו בד' אמותיו של היחיד. הן אימצו את העמדה הפנתאיסטית שחיי האינדיבידואל משקפים את מבנה ההויה כולה,¹²⁹⁵ אך קבעו שעיקר עבודתו של הצדיק נעשית במסתרים.¹²⁹⁶

הרב קוק המשיך במובן מסוים את התפיסה החסידית: גם הוא דיבר על 'העלאת הניצוצות' בהקשר לאכילה ולתאוות חומריות,¹²⁹⁷ אלא שהוא התרחב גם לתחומי ידע והכרה; כגון, פילוסופיה ומדע, וכפי הנראה גם לתחומי תרבות וחברה:

רעיון תיקון נשמות על ידי **מחשבות שבלב ושבשכל** אינו רחוק. כי כח החיים השכליים ראוי להיות מאורגנים שכליים, וכשם שהחיים החומריים פועלים להועיל ולהזיק – להזיק נתבאר מחוללי המחלה, ומסתבר שגם להועיל מכח החיים תוצאות, כיוון שהמציאות מלא חיים – כמו כן המחשבות, החיים הרוחניים, ראוי שימצאו ביחש עצמי אל עצמם, וכשיעלה האדם **לישר מחשבה ושכל**, הוא מתקן אותו החלק הרוחני...¹²⁹⁸

כל המגרעות, החמריות והרוחניות, שבעולם – הכול בא, מפני שכל פרט משיג רק צד אחד מהמציאות, הגשמי והרוחני, הטוב בעיניו, ויתר הצדדים, שהם בלתי מושגים לו, הנם בעדו ראויים להיות אבודים מן העולם... ומתוך כך הסיבוכים מתגדלים, **בדעות ואמונות, בשיטות החיים, ובאורחות הציבוריות**... לכל אלה הפגעים, שהעולם כולו, ואנחנו בייחוד, סובלים מהם, קרואים הצדיקים, מייחדי היחודים, השכליים והרצוניים, **לתקן**, לחבר ולמלאות הטלת שלום בעולם... [א', תרלז]

מהפסקה הראשונה ניתן ללמוד שרעיון 'תיקון הנשמות' נוגע לתיקון 'מחשבות שבלב ושבשכל'; היינו, נערך באמצעים רציונליים. לרבנו, כפי שליכוי פיזיולוגי יתוקן באמצעים פיזיולוגיים, כך ליקוי שכלי יתוקן באמצעים שכליים.¹²⁹⁹

1289 רח"ו, מאמרי רשב"י, פרשת פקודי. הציטוט הובא מנברו, תיקון, עמ' 26.

1290 רח"ו, שער הכוונות, עמ' קמה. הציטוט הובא מנברו, שם.

1291 יעקבסון, החסידות, עמ' 42-43 וראו עוד הנ"ל, שם, עמ' 13-14, 41, 134-136.

1292 לסיכום הסכמה העיקרית ראו קויפמן, שם, עמ' 226-248.

1293 שוורץ, הוגים קוראים, עמ' 32-72. עוד על היכרות הראייה הם הספרות הקבלית והחסידית ראו שרגאי, הקבלה והחסידות.

1294 שוורץ, שם, עמ' 32. וכפי שכותב ר' אלימלך מלידזנסקי: '...דהיינו על ידי שהוא [=הצדיק] מעורר הפנימיות שלו נתעורר גם כן הפנימיות שלהם [=פשוטי העם] ובאים יחד אל הקדושה' (נעם אלימלך, שמות, מהדורת נגאל, א, עמ' קסג. הובא אצל שוורץ, שם, עמ' 52-53), או כפי שכותב המגיד ממזריץ', 'והנה כשהצדיק מתעורר א"ע [=את עצמו] ביראה, אז מתעורר יראה ותשובה בלב כל ישראל' (מגיד דבריו ליעקב, קלב, מהדורת ש"ן-אופנהיימר, עמ' 231. הובא אצל שוורץ, שם, עמ' 59). וראו עוד אצל הנ"ל, קדוש, עמ' 56-57.

1295 שוורץ, הוגים קוראים, עמ' 46-48.

1296 שוורץ, שם, עמ' 54.

1297 שמונה קבצים, א' תרא, תשנט; שם, ג' מח-מט; קבצים, עמ' קפח, אות סט.

1298 קבצים ב', עמ' יז, פסקה יב.

1299 לדוגמאות נוספות בהן עושה הראייה שימוש ברעיון 'העלאת הניצוצות' לשם התייחסות לדעות ולרעיונות שונים ראו שמונה קבצים, א' עח; ה' רעה.

מהפסקה השנייה משמע שהתיקון מתייחס לא רק לדעות ואמונות אלא גם לשיטות החיים ו'אורחות ציבוריות'. כלומר, הספקטרום כלפיו מתייחס התיקון מקיף תחומים שמעבר לעולמו של 'הצדיק' וקהילתו. 'התיקון' נוגע לחברה כולה ולתרבות במובנה הרחב. הרב קוק מבקש להרחיב את מעגלי התיקון, ולצעוד צעד נוסף מעבר לפרקטיקות החסידיות הידועות:

כשם שהצדיקים העליונים אין שייך אצלם דברי רשות ולא דברים בטלים... אלא שעצם האכילה, והוא הדין הדיבור, וכל התנועות ורגשות החיים, קודש ואור הם מלאים, קל וחומר שכל החכמות שבעולם, הפנימיות והחיצוניות, הטהורות והטמאות, הן לגבי דידהו כולן מכוונות כוונה עצמית, וכל מה שנכנס בחוג ידיעתם הרי הוא מתעלה בעילויים. אמנם במעשה לא יגיע שום אדם לידי מידה זו, שהתורה גדרה גדרות עולמים לכול. אבל מה שנוגע למחשבה, שם אין תחומין למעלה מעשרה, ואין שטן ואין פגע רע, ואף מלאך המוות מסר לו דבר [ב', סה]

כאן משתקף רצונו למתוח את רעיון 'התיקון' מהתחום הפרטי-מעשי אל עבר תחומי החברה והמדע. הוא מתייחס ל'כל החכמות שבעולם', ומפרט: לא רק חכמות פנימיות וחיצוניות, אלא גם חכמות 'טהורות' ו'טמאות'. ויותר מכך, בעוד שאת האפשרות לתיקון והעלאת התאוות החומריות הוא מגביל, הרי שלגבי הרעיון והמחשבות הוא קובע: 'שם אין תחומין.. ואין שטן ואין פגע רע, ואף מלאך המוות מסר לו דבר'. הרב קוק לא פירש כלפי מי מכוונים הדברים: מהן החכמות מהן אין צריך להתיר, ומיהו מלאך המוות שגם ממנו ניתן לקבל? על כל פנים בשער הראשון (פרק ג) ראינו כי הוא עצמו ביקש ללמוד, לתקן ולהעלות את העמדה השפינוזית. לשם הנוחות אביא בקצרה שוב את עיקרי הדברים.

ספציפית לגבי שפינוזה טען הראי"ה שיש תהליך של צירוף שהחל במנדלסון ועדיין 'הולך' הוא ונגמר.¹³⁰⁰ האינטרס שלו לתיקונו של שפינוזה נובע מבעיית הכפירה, שלפי הניתוח שלו היא תגובת נגד לתפיסת האלוהות של שפינוזה. לדבריו, דרך הטיפול ב'אמונות הזרות' היא באמצעות 'תקנתם והעלאתם, הסרת סיגיהם, וממילא נצטרפו בזה למקור ישראל'.¹³⁰¹ לשם כך יש לעסוק לא רק בתיקון עכשווי אלא גם בתיקון של דעות מן העבר, ובתיקון נשמות הרשעים, לגביהם הוא טען שכאשר הם מתתקנים חוזר העולם כולו ונבנה בהדרגה.¹³⁰² פרקטיקת התיקון שלו הייתה גילוי 'השורש הפנימי שבקדושה שהי' לאותו כישלון'.¹³⁰³ מכל אלו ניתן להסיק על האופן שבו הוא ביקש להתייחס לשפינוזה. באמצעות 'התיקון' שלו הוא ביקש להשפיע על החברה המערבית כולה. לטענתי, הוא חשב לעשות זאת באמצעים תבוניים ובאנליזה שכלית. הניתוח השכלי לא פחות מורכב מניתוח חומרי, וריפוי רעיוני לא פחות קשה מריפוי ביולוגי.

כפי שהערתי לעיל יש הטוענים כי דרך ההתמודדות שלו נעשתה באפיק מיסטי, אזוטרי וסמיו.¹³⁰⁴ בשורות הבאות אבקש להתמודד עם טענה זו. אכן, בכל הקשור ל'תיקון' הוא נקט בלא ספק בלשון קבלית, כך למשל בפסקאות הבאות:

מלאה היא ההויה אורות ומחשכים, סדרים ובלבולים, תיקון ותוהו. האדם הוא תמצית מלא, שההויה כולה משתקפת בו. פונה הוא האדם במבטו, בנטיית דעתו אל האור, הסדר, התיקון שבהויה, הרי הוא בעצמו מואר, מסודר ומתוקן, ומוסיף עוד בכחו אור, סידור ותיקון בההויה כולה, בתור גורם יסודי וחלק עצמי ממנה, שאינו עומד לעצמו כי אם פועל ומתפעל מכללה [א', קעב].

אותה האידיאליות הכמוסה... אותו הפרצוף הכמוס, של העולם הנסתר, אנו מבקשים לתקן, למלא אותו אורה, להשלימו בכל תיקונו. [ד', קעב]

הרב קוק מתייחס במפורש לתפיסה הלוריאנית של 'תיקון ותוהו' ופרצופים אלוהיים. אולם, מבט נוסף מראה שהמונח 'תיקון' אינו בהכרח מיסטי או אזוטרי. למעשה מונח זה מקביל למונח 'סדר' והפוך למונח 'בלבול'.¹³⁰⁵ התיאור המיתי של

1300 ראו לעיל עמ' 36.

1301 ראו לעיל הערה 347.

1302 שם.

1303 זוסמן, מבחירי צדיקיא, עמ' קמט. למקור המלא ראו לעיל הערה 358.

1304 ראו לעיל הערה 362.

1305 כך גם המונח 'צירוף' (כפי שראינו לעיל הרב קוק התייחס לשפינוזה כמי שצריך 'תיקון' ו'צירוף') מציינ סידור האותיות האלוהיות שבאמצעותן נברא העולם. היינו, תיקון העולם לאחר השבירה יעשה על ידי צירוף נכון של האותיות והשבטן לסדר הנכון. על כך ראו בקצרה יעקבסון, החסידות, עמ' 101-105.

שבירת הכלים הלוריאנית מתפרשת על ידו כבלבול הרעיונות וניתוקם זה מזה.¹³⁰⁶ תיקונם פירושו סידור נכון של הרעיונות וקישורם יחד. כך משתמע גם מהפסקאות שלהלן:

יסוד תיקון העבודה הוא לסדר כל דבר וכל כח, בין בנפש ובין בעולם, ביושר על מכוננו, ולא להפך הסדרים ולמנוע בזה השפעת הכחות...¹³⁰⁷

לעיל כבר ציטטתי את הטיעון שלו אודות תפקיד הצדיקים לתקן את הסיבוכים שיש 'בדעות ואמונות, בשיטות החיים, ובאורחות הציבוריות'. עתה מסתבר שהדרך לעשות זאת היא באמצעות סידורם הנכון של הרעיונות וחיבורים יחד.¹³⁰⁸ אם כן, פעולת התיקון פירושה בראש ובראשונה הוא החזרת הרעיונות למקומם. מימוש של פרקטיקה זו ניתן למצוא בחיבורו 'פירושים משולחן גבוה' (תרע"ג), שבו ישנה התייחסות לכמה רעיונות כפנימיים, כגון: חוסר התכלית בבריאה, מטריאליזם, כפירה וחופש המחשבה. הנה למשל בדבר הרעיון הראשון:

המחשבות היותר מהרסות הן נובלות של המחשבות היותר נשגבות, אלא שהן באות בלי תיקון, דהיינו שאינן יודעות את ערכן ואת שעתן. שלילת הכונה והתכלית במציאות, שזוהי האפסיות הגמורה, המביאה טמיון רוחני גדול בעולם, מקורה היא במחשבה היותר עליונה, שהיא מתעלה מכל כונה ותכלית. אין כונה ותכלית מוצאות מקום, כי אם כשיש מקום גם לחסרון: כשפונים בדרך זו מצליחים וברוך אחרת – מתדלדלים, אבל כשהטוב מלא את כל, וכל הפניות הרוחניות והמעשיות הכל מוביל להצלחה, אז באמת אין מקום עוד לכונה ותכלית.¹³⁰⁹

הרעיון ולפיו אין לקיום המציאות כל כוונה ותכלית זוהי אחת העמדות היסודיות של שפינוזה.¹³¹⁰ הרב קוק מתייחס לעמדה זו באופן ספציפי, אך הוא עושה זאת מתוך זיקה לכלל 'המחשבות היותר מהרסות', שלדבריו הבעיה המרכזית בהן היא 'שהן באות בלי תיקון'. לטענתו, מחשבות אלו אינן שגויות. אדרבה, הן קשורות למחשבות הנשגבות ביותר, אלא שהן נפלו וצריכות תיקון. כאן הוא מסביר במפורש את משמעות הביטוי: 'דהיינו שאינן יודעות את ערכן ואת שעתן'. כלומר, אלו מחשבות שלא באות במקום ובזמן הנכון, ו'תיקונן' פירושו הערכתן מחדש והצבתן במקום הראוי. כאן ניתן לעקוב אחר הדרך בה הוא מבצע את התיקון הלכה למעשה. מצד אחד הוא טוען שהרעיון ולפיו אין במציאות כוונה ותכלית זהו 'אפסיות גמורה', אך מצד שני הוא קובע שרעיון זה נגזר מה'מחשבה היותר עליונה', שלפיה אין חסרון במציאות כלל ו'הטוב מלא את כל' – הכיזב? הטענה של הרב קוק היא שרעיון זה נאמר על ידי מי שאינו יודע את ערכו ואת שעתו ולפיכך הוא מביא 'טמיון רוחני גדול', אך אם נקשור אותו ל'מחשבה היותר עליונה', למחשבת הבורא שטובו ממלא את הכול, אזי יהיה זה רעיון נכון. לאור הדברים שהוצגו בפרק הקודם ניתן להבין היטב את כוונתו: שפינוזה הציג דעות נשגבות, אך הוא הקדים את זמנו (הביקורת השנייה), וחשף דברים שאמורים להישאר נסתרים (הביקורת השלישית). דעותיו מושמעות בלא לדעת את ערכן (הפנימי) ואת שעתן (שעתידה להגיע לעתיד לבוא), ולכן הן דעות הרסניות. מסתבר אפוא שהתיקון של הרב קוק הוא התמודדות רעיונית-פילוסופית, ולא אקט מיסטי או פעולה תיאורגית.¹³¹¹ ה'תיקון' שלו נקשר במערכת מושגים קבלית, אולם למעשה הוא רציונלי לחלוטין. הרמיזות שלו והשימוש שלו במערכת המושגים הקבלית הם חלק מהתיקון הדרוש הסתרה. אי לכך אין ללכת שולל אחר מערכת המושגים הקבלית, אלא יש לחשוף את תוכנה הפנימי הרציונלי.

¹³⁰⁶ יוסף אביב"י העירני כי משמעות זו מצויה כבר בכתבי האר"י עצמם: '...והנה עתה תראה כמה תיקונים נעשו באופן שהאור עתה יכול לירד למטה ויוכלו התחתונים לקבלו. האחד הוא, שבתחילה הייתה כל ספירה כלולה מ"ס בערבוביא כנז' ועתה כל אחד מהם נתקנה בכיורן פרוץ אדם ובצורת אדם ובצורת קיום ביושר, ומקבלים השפע בסדר נכון שלא בערבוביא' (שער מא' רשב"י, פירוש זוהר ח"ב רנד ע"ב)

¹³⁰⁷ מוסר אביך, פרק ב' אות ג', עמ' כו.

¹³⁰⁸ מתוך שמונה קבצים, א' תרלז. על עצם הרעיון שלפי הרב קוק כל דבר צריך למצוא את מקומו הנכון עמדה כבר רוס, האליטה, עמ' 356, אלא שהיא לא קישרה זאת למונח ה'תיקון' ולתמונת העולם הקבלית.

¹³⁰⁹ מאמרי הראי"ה, עמ' 40. במקום אחר הוא התייחס לכך בהקשר של 'המחשבה הקוסמולוגית' ש'גרמה לפעול שינוי גדול במהלך החיים הרוחניים, ולדבריו שם, 'צריך לימוד מרובה אין לכוון הכל מחדש בתכלית התיקון, עם ההשארה היותר מוצלחת של כל הטוב היסודי שבישן... שיעמידו את התוכן הרוחני כולו על מעמדו המאיר...' (שמונה קבצים, א' קכא). היינו, התיקון שפירושו סידור החדש ליד הישן, הוא הדרך להתמודד עם אתגרי הזמן.

¹³¹⁰ ראו אתיקה, חלק א', נספח, עמ' 115-122.

¹³¹¹ ראו לעיל הערה 362.

לסיכום: 'תיקון' הנו מונח קבלי שהתפרש במהלך הדורות כפעולה אנושית הנעשית באותיות השם האלוהי, או ביחס בין הספירות האלוהיות או הפרצופים האלוהיים, ומטרתו להשיב על כנו סדר שהתערער. התפיסה הקבלית בתשתיתה היא פנתיאיסטית, במובן של 'הכל אלוהות' ושמלבדו אין עוד דבר. הדיפרנציאציה המבחינה בעולמות שונים ובישויות שונות אינה אלא תוצאה של תהליך מאוחר, שלפי הרב קוק יותר משיש לו משמעות אונטולוגית יש לו משמעות אפיסטמולוגית.¹³¹² משכך תפקיד האדם/ היהודי/ 'הצדיק' הוא לזווג זיווגים או לייחד ייחודים; היינו, לחשוב מחדש את האחדות הראשונית מבלי ליפול שוב לטשטוש הגבולות, ומבלי לאיץ את העולמות השונים. התפיסה החסידית תרגמה את רעיון העלאת הניצוצות והתיקון לעולמו של היחיד: הצדיק מתקן את התאוות הגשמיות ומחזירם לשורשם הרוחני, ובכך הוא משפיע על הדבוקים בו. הרב קוק הרחיב את רעיון התיקון למישור הרעיוני-הגותי ולמישור החברתי-תרבותי. פרקטיקת התיקון שלו הייתה חשיפת ההיבט הנכון העומד ביסוד דרכם של הטועים, והצבתו מחדש בהקשר המתאים. על בסיס תפיסת התיקון הקבלית ניתן להבין את הרציונל שלו. הנחת היסוד היא שמלכתחילה הכול מלא בנוכחות אלוהית, ושכל דבר שרוי ביסודו באותה אחדות אינסופית. ממילא, כל דרך מוטעית וכל מעשה שגוי מתקיימים מתוקף בסיס נכון. ישנו עיקרון אמתי העומד בבסיסם אלא שדרך הביטוי לקויה. חשיפת העיקרון הטהור והשבחו למקומו כחלק ממארג הכוחות הכולל היא הדרך לגאולת המציאות. וכך יש למקום מחדש כל תפיסה או רעיון במרחב המחשבתי עד ששלל הדעות יתאימו זה לזה. כך ניתן להבין את האופן בו התייחס הרב קוק לשלל העמדות הזרות: דרוויניזם, כפירה, לאומיות ועוד; בכולן הוא מזהה את המרכיב החיובי, ומוצא את האופן שלדעתו יש לשלבן בתוך מרחב הדעות.

לאור רקע זה ניתן להבין את יחסו המורכב לשפינוזה. הוא לא רצה לשלול את דעתו, אלא להעריך אותה מחדש ולמקם אותה נכון. הוא לא ביקש לחזור לעמדה אורתודוקסית קלאסית, אלא שאף להציג תפיסה מורכבת יותר. לשם כך היה עליו להציע מבנה אחר, חלופי. לפי הבנתי מבנה זה מחולק לשלושה אספקטים עיקריים: א. פנתיאיזם התפתחותי – פנתיאיזם כהתליך וכלליות (מול פנתיאיזם כאחדות עובדתית). ב. 'פנאנתיאיזם' – הכלליות העליונה. ג. 'אמונה' – התפיסה שאיננה נתפסת. במהלך הפרק אפרט כל אחד מהם ואקדיש לו דיון עצמאי. לאחר מכן אבהיר כיצד שלושתם יחד נכרכים במונח 'התהווה', והיאך הם מהווים מענה לביקורות השונות אותן הוא מתח על הפנתיאיזם השפינוזי.

2: פנתיאיזם התפתחותי: פנתיאיזם כהתליך וככלליות

בְּיוֹם הַהוּא יִהְיֶה ד' אֶתְּךָ וְשָׁמוֹ אֶתְּךָ. (זכריה, י"ד ט)

יש שתמצתו את משנתו של הרב קוק במילה 'אחדות'.¹³¹³ אם לנקוט במושג 'אחדות' במובנו הפילוסופי הרי שהוא מביע גם את עמדתו של שפינוזה. אולם תלמידו הגדול של הראי"ה, הרב הנזיר, בחר דווקא להשתמש במילה 'כללות', וכך הוא מבאר את משמעות הביטוי: 'האדם צריך להחליץ תמיד ממסגרותיו הפרטיות... להיות תמיד נתון ביסוד הכללי...'¹³¹⁴ היינו לא 'אחדות' כמצב נתון, אלא 'כלליות' כמשימה; לא 'אחדות' כמוניזם, אלא 'כלליות' כרבגוניות. הביטוי שבו השתמש הרב הנזיר הוא 'האחדות הכוללת', ואותו הוא הציע כנותרת למאמר השלישי בחלק השני של אורות הקודש. להבהרת הדברים הוא מביא את הציטוט הבא:

מה שלומדים, ומה שמתפללים, ומה שעוסקים בישובו של עולם... הכל עולה לאגודה אחת, לחטיבה אחת, להשלים את התיקון הכללי של העולם כולו, ולקרבו יותר ויותר להמטרה האידיאלית המבוקשת, לעשות את החיים טובים והגונים [ר', מו]

¹³¹² כך בוודאי לפי התפיסה שהצמזם איננו כפשוטו. ראו רוס, מושג האלוהות, עמ' 115.
¹³¹³ רוטנשטרייך, המחשבה, כרך ב עמ' 254-255; אגוס, על הקרבה, עמ' 41; שפירו, הפרספקטיבה העולמית, עמ' 189.
¹³¹⁴ כהן, יסוד הכללות, עמ' י.

ה'אחדות הכוללת' איננה צילום של מצב קיים, אלא היא 'מטרה אידיאלית' – תכנית שצריך לקדם. 'אחדות' אינה רק הכרה רפלקטיבית; זוהי דרך פעולה אקטיבית.¹³¹⁵ כך 'מתקן' הפנתיאיזם של הרב קוק את זה של שפינוזה. בניגוד לשפינוזה, שתפס את הפנתיאיזם כנתון סטטי, הרב קוק סבר שאחדות זוהי הכרה שמתבררת, שהולכת ומתממשת בהיסטוריה, וכפי שניסח זאת רוטנשטרייך: 'האדם במעשהו נדרש ממנו לקיים את האחדות של הקוסמוס, להחזיר אותה ליושנה ולהעמיקה'.¹³¹⁶ שפינוזה שלל תפיסה התפתחותית בכלל ותפיסה היסטורית בפרט. לדידו, האמת הנה אחת מראשית ועד אחרית.¹³¹⁷ לעומתו, אצל הרב קוק האמת הולכת ומתפתחת בתהליך היסטורי מתמשך.¹³¹⁸ כך מקבלת תפיסתו הפנתיאיסטית משמעות הומנית ואקזיסטנציאלית,¹³¹⁹ כפי שניתן ללמוד מהפסקה הבאה:

קושי גדול יש בהציור של השגת אלהות וייחוסה להעולם ולכל הנבראים כולם, על פי הציור של ההווה האלהית מחוץ להווה של העולם, אז נרצה הדבר כאלו איזה הצלחה עמדה, שהאלהים יהיה בחיובו המאושר מהכול, וכל הנבראים הם החסרים, ממניעת הצלחתם, להיות כאלהים. ומפני זה יש נטייה בנפש להציור של **האחדות הכוללת**, המכרת רק את האלהות, ויודעת גם כן שכל גילוי פרטי איננו ענין האלהות, כי אם הכול, ומקור הכול, ומה שהוא למעלה למעלה מזה. אבל מה שמחלק את הגילוי הפרטי מאלהות, איננו ענין של אמת מצד עצמו, אלא סמיות עיניים שלנו גורמת כן, שאיננו מכירים כי אם את פרטיות. ואנו בעצמנו מציאותנו הפרטית בחסרונותיה היא סמיות עיניים.

אבל גם דעה זו אינה מתאימה לכל יתר תנאי האושר הכמוסים בגנוי הלב. מה שהוא מיישב את הדעת הוא יסוד האושר שבחופש, הצדק החופשי המלא. הטוב המוחלט, החופשי, שנוטה בחופשו אל הטוב, הוא מחויב המציאות, וכל יחיד יכול להתעלות בעצם חופשו אל מקור החפץ הטוב, וכשירצה את הטוב המוחלט, ישתאב בגופא דמלכא. ולא תהיה שום הבדלה בינו ובין א-להיו...

חזורים אנו לפי זה, שההווה האמתית היא האלהות, וכל ההווה הירודה ממעלת אלהים עליון איננה כי אם ירידת הרצון בבחירתו הבלתי שלמה, וזה גורם תוספת של גירעון. וסוף כל סוף שכל הטומאה תכלה, והרצון מתוך חופשו יתעלה אל הטוב המוחלט, ויהיה ד' אחד ושמו אחד. והויה זו של חזרת הכל אל האלהות היא השלמות העליונה בהווה, ואין כח להשיג ערכה. [א', שצג]

הרב קוק מעמדת בין התפיסה המונותאיסטית-טרנסצנדנטית לתפיסה הפנתיאיסטית-אימננטית ודוחה את שתיהן: את הראשונה, מפני העמדה הנפשית שהיא יוצרת אצל האדם כאילו הוא נחות ונדון לכישלון, ואת השנייה, מפני שהיא ממעטת

1315 בהמשך שם מפנה הרב הנזיר (כהן, יסוד הכללות, עמ' יא) לפסקה המופיעה בשמונה קבצים (ג', קסב) ממנה עולה שהצדיקים יודעים שתפקידם הוא להשפיע ולפעול בעולם. פסקאות אלו מצויות לרוב בכתבי הרב וכולן מדגישות את יסוד הפעולה למען הכלל ולמען העולם. יוסף שרביט מסכם זאת במילים 'משנתו של הרב קוק הריהי משנתה של האחדות האידיאלית' (שרביט, הרב קוק, עמ' קפא). איתמר גרינולד מציין כי משום כך אין אפשרות לראות ברב קוק פנתיאיסט, 'הזהות בין האל ובין האדם היא חלקית בלבד: יותר משהיא מצויה בפועל היא משאלת הלב של האדם הדתי...' (גרינולד, רעיון התשובה, עמ' 237). באופן אחר מנסח זאת לורנס פיין, הרב קוק, עמ' 26: 'The central task of all human beings is to see the world afresh... To discover the world in its true nature is to perceive the essential unity that underlies and inheres in all apparently diverse things...'

1316 רוטנשטרייך, עינים, עמ' 46. על תפיסת הראייה את האנושות כמתקדמת ראו מאמרו תורת השלום, עמ' 636-638.

1317 לגבי תפיסתו של שפינוזה ראו רות, שפינוזה, עמ' 34.

1318 ראו ש"ץ, האינטגרציה, עמ' 545-546; הנ"ל, הרב קוק, עמ' 106-108. תפיסתו של הרב קוק את האחדות כתהליך המתקדם לאורך ההיסטוריה מתאימה לתפיסתו של היגל (ראו: בן שלמה, שירת החיים, עמ' 116-117; רוזנברג, תורה ומדע בהגות, עמ' 55; בילר, הראייה והיגל, עמ' 152-154) תוך שהוא משלב אותה עם רעיונות מקבלת האר"י (שביד, המאה ה-20, עמ' 61, 92 הערה 65). בנקודה זו אני חולק על נורמן לאם שכתב כי ישנה חלוקה בין תפיסת עולם הייחוד של הרב קוק לתפיסה הלוראנית (לאם, הרמוניות, עמ' 160). לדבריו, התפיסה הלוראנית רואה את החלוקה בין 'עלמא דיתודא' ל'עלמא דפירודא' כתלויה בזמן, ואילו לדעת הרב קוק חלוקה זו היא חלוקה הכרתית. להבנתי, תפיסת הרב קוק היא שהחלוקה ההכרתית תלויה בזמן. בזמן הגלות/התיקון ישנה הכרה של פירוד, ואילו בזמן הגאולה ההכרה מתעלה לתפיסת הייחוד.

1319 המונח 'אקזיסטנציאליזם' ככותרת למשפחה של גישות פילוסופיות היא בעייתית מגוון בחינות (לנושא זה ראו גולומב, פילוסופית הקיום, עמ' 18-33), ולכן הוספתי את הביטוי 'הומני'. בהקשר הנוכחי אני עושה שימוש במונח כפי שמפרש אותו אפרים מאיר שכותב: 'בחיבה האקזיסטנציאליסטית האמת אינה אמת תאורטית, מופשטת, שאפשר להתבונן בה, אלא היא אמת שיש 'לעשות אותה' (מאיר, פילוסופים קיומיים, עמ' 7), 'הפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית מכוונת אפוא להיות מעצבת אדם ומעצבת עולם, היא מכוונת לפעולה יותר מלגילוי עולם' (שם, עמ' 9). היינו אקזיסטנציאליזם הנו חיפוש אחר אמת שיש לעשות אותה, ושיש בכוחה לעצב את האדם כפועל וכשותף בבניין העולם.

בהקשר הרחב יותר, בו אני נוקט לאורך העבודה, אני מתכוון למשמעות ההומנית של המונח (כשם שפרו הידוע של סארטר, 'האקזיסטנציאליזם הוא הומניזם') המדגישה את ערכו וכבודו הסגוליים של האדם, תוך דחיית תפיסת מכלילות וטוטאליות המרוחקות את האדם מן החיים ומבליעות את האישיות האינדיבידואלית (ראו: קאופמן, אקזיסטנציאליזם, עמ' 12; סיגד, אכסיסטנציאליזם, עמ' 7; גולומב, שם, עמ' 20-21).

את החופש והטוב.¹³²⁰ הנימוקים שבהם הוא משתמש אינם פילוסופים אלא הומנים-אקזיסטנציאליים. גם הפתרון שלו – לנקוט בתפיסה פנתיאיסטית-אימננטית ולהכניס בה את אלמנט החופש והמוסר – הוא פתרון שכזה. פתרון זה בנוי על העמדה ההתפתחותית: 'חזרת הכל אל האלוהות' אשר תגיע באחרית הימים. האלמנטים הבולטים בפסקה זו הם הכלליות כמשימה והתפיסה ההיסטורית כתהליך, ושניהם מבהירים היטב כמה נבדלת תפיסתו הפנתיאיסטית של הרב קוק, העמוסה במשמעויות אקזיסטנציאליות מזו של שפינוזה, שמוגבלת לחוקי הלוגיקה.¹³²¹ אגב, ראוי לציין שהביטוי 'האחדות הכוללת', שבו בחר הנזיר ככותרת, לקוח מפסקה זו.¹³²²

ראיית האמת כהולכת ונחשפת בהיסטוריה הושפעה כפי הנראה מתפיסתו של היגל,¹³²³ אלא שהרב קוק, על פי התיאוסופיה הקבלית, פענח אותה כהתפתחות הכרתית של מושג האל: מתפיסה פולותאיסטית, דרך המונותאיזם ועד לתפיסה פנתיאיסטית של שם ד' הנסתר.¹³²⁴ בעיניו, זהו ההישג העליון שאליו תגיע האנושות באחרית הימים.¹³²⁵

בתחילה קודם שנתבסס העולם ע"י השפע הגדול של הפיתוח הארוך [...] כשהיה האדם פראי ושום גרעין מוסרי פנימי לא היה נמצא בקרבו בפועל, היה צריך לכבש את יצרו הרע ע"י המון היראות, שהן מיני העבודה הזרה לפרטיהם. בתוך עומק חושך זה זרח בעולם אור ישראל, ויקרא שהיראות הפרטיות כולן לא יועילו ולא יצילו, לא יביאו את האיש הפרטי, ולא את כלל האנושיות, לאותו השלוח והמנוחה הראויה להם [...] אמנם כבר הגיע החלק מן האנושיות להתעלות על זה, שאינו צריך כבר להמון יראות. די ביראה אחת גדולה ואדירה, הכוללת כל, יראת ד' אחד... היראה כל זמן שהייתה פרטית ושבורה לא הייתה אפשרה כלל להיות מתעלה עליו עולמי, אבל כיון שהיא כבר מאוחדת, ובנויה על עולם מלא, כבר היא יכולה לבא מיראת העונש לידי יראת רוממות, יראה של כבוד, של הדר מוסרי ושכלי, של שלמות אין קץ.

העולם נתבסס עוד יותר בכללו והתחיל להרגיש, שיראת הרוממות היא מצרנית לאהבה... האהבות אמנם שהנן מפורזות בלא בסיס יסודי, בלא הכרה עליונה מאחדת את כל, הנה פועלות לשכלול האדם בשפלותו כאותו הערך שפעלו היראות. אבל לא לעד יעמוד האדם על מצבו הנמוך, הוא משליך גם כן את אלילי האהבה, כשם שהשליך את אלילי היראה, וכייר לכלל הכל בכללות האהבה העליונה, השלמה והמקפת, שישראל מכריזו בעולם: אהבת ד' אחד... אור ישראל קרוב הוא מאד להגלות, אם נרצה באמת להיות חכמים וצדיקים ובעלי תשובה מאהבה נקרב הרבה את קץ גאולתנו, ואת ישועת האנושיות כולה התלויה בנו הרבה.¹³²⁶

התפיסה הפולותאיסטית קידמה את האדם הפראי, שקיומו הצטמצם לתחום הביולוגי-הישרדותי. בשלב זה רק הפחד מפני זעם האלים גרם לו לשמור על רמה מוסרית בסיסית. אחר כך התפתחה תפיסה של גורם אחד מרכזי השולט ומניע את כל היקום; זוהי התפיסה המונותאיסטית שהוצעה על ידי עם ישראל. גם בתוך עם ישראל חלה התפתחות מתפיסה של פחד וחרדה (יראת העונש) לתפיסה של פליאה וכבוד (יראת הרוממות), ומכאן כבר קרובה הדרך לתחושה של קרבה ושייכות (אהבה).¹³²⁷ לדעת הרב קוק, השלב הנוכחי שבו מצוי העולם הנו שלב מעבר בין יראת הרוממות לאהבה, ברם כל עוד זו

1320 יעקב לוינגר ראה בדחיית העמדה הראשונה מעין עימות נסתר עם תפיסתו הכפרנית של ניטשה (לוינגר, תפיסת האלהים, עמ' 296). סמדר שרלו טענה כי הכאב הכרוך בפער שבין בורא לנברא מבטא חוויה פנימית של המיסטיקן ולכן הסתייגותו מהתפיסה המונותאיסטית-טרנסצנדנטית נובעת ממניעים אישיים פנימיים ולא מתוך עמדה פולמוסית חיצונית (שרלו, צדיק, עמ' 129).

1321 וראו רוזנק, הגיונות, עמ' 301-304. על משמעויותיה האקזיסטנציאליות של תפיסת הרב קוק ירחב בהמשך.

1322 זהו המקום היחיד מכל השמונה קבצים (אלו המתברות מהם ערך הרב הנזיר את 'אורות הקודש') בהם מופיע ביטוי זה.

1323 ראו לעיל הערה 616.

1324 על רעיון זה עמדה רוס, מושג האלוהות, עמ' 45-46. אחריה עמד על כך גרנות, שיעורים, שיעור 7, הערה 3 ושרטט ביתר פירוט את תפיסת התפתחות מושג האלוהות על פי הראייה.

1325 תמר רוס מבדילה בין תפיסת אחרית הימים של הרש"ו לתפיסה זו אצל הרב קוק. לדבריה, שניהם אחוזים בחזון אסקטולוגי של אחדות, אלא שאצל הרש"ו משמעות האחדות היא 'ביטול היש', היינו ביטול קיומו של העולם הזה כעולם בעל עצמיות נפרדת, ואילו אצל הרב קוק האחדות 'זקוקה לעולם כמציאות ריאלית למען השלמתה, ומתגדלת ומתברכת באמצעותה' (רוס, מושג האלוהות, עמ' 54). דבריה של רוס אף מקצינים את אבחנתי 'אחדות' משמעותה תהליך ופעולה ולא תיאור מצב נתון. מדבריה משמע כי זהו תהליך אינסופי שלעולם לא יהיה ניתן לממש אותו. הביטוי לתהליך זה הוא זיווג (זיווג שלים דכנסת ישראל בקודש-ברוך-הוא', 'חוד קודש-ברוך-הוא ושכינתיה' אורות, עמ' קמא). הזיווג הוא מצב של התאחדות שמשמרת את השוני. מודל זה של הזיווג שונה מהמודל של לבוש או של פנים וחוץ, משום שזה מודל דואליסטי.

1326 אגרות א', אגרת מד, עמ' מר-מו.

1327 על תפיסת הרב קוק את היהדות כעמדה מתפתחת עמד בהרחבה דאדון, דפוסי תגובה, עמ' 103-90. לדעת דאדון הרב קוק הגיב בכך לתפיסת היהדות המקובעת של שפינוזה. גם הדגש על פנימיות התורה, אותו אציין מיד להלן, עומד לדבריו מול תפיסת היהדות של שפינוזה שמתמקדת רק בגילוייה החיצוניים (דאדון, שם, עמ' 90). לדעתי, עמדות אלו של הראייה כוונת באופן כללי

נעשית 'בלא הכרה עליונה מאחדת את כל' עדיין האנושות נותרת במצב נמוך. בעתיד, צופה הראי"ה, האדם ישליך את אלילי האהבה כפי שהשליך את אלילי היראה, ואז יגיע 'לכלל הכל בכללות האהבה העליונה... אהבת ד' אחד'. תמיר גרנות רואה את השלב האחרון כשלב המגיע בעקבות תפיסה אימננטית.¹³²⁸ ניתן, אם כן, לסכם כי בשלב הנוכחי תפיסת האמונה היא מונותאיסטית, אך בעתיד תתגלה תפיסה אחדותית-אימננטית.¹³²⁹ כיום האמת נסתרת, אך לעתיד לבוא היא תתגלה.¹³³⁰

את קריאתו החוזרת ונשנית של הרב קוק להעמיק בסתרי תורה יש לראות כחלק מתהליך התקדמות ההיסטוריה.¹³³¹ לדעת הראי"ה, ראשית התנועה הציונית והעלייה המסיבית לארץ ישראל הן 'אתחלתא דגאולה',¹³³² וסופה יגיע בעזרת גילוי סודות התורה ופנימיותה. ההיסטוריה מתקדמת לעבר תפיסה אחדותית, ולכן הוא קרא שלא לחשוש מעיסוק בחכמת האמת, ובכך לקדם את ההיסטוריה לקץ הגאולה ולישועת האנושות כולה'. לעיל ציינתי כי הראי"ה התנגד לדחיקת הקץ, אך כאן מתברר כי הוא בהחלט שאף לקדם את הקץ, זאת בעזרתם של החכמים, הצדיקים ובעלי התשובה.¹³³³ עוד הזכרתי לעיל שדחיקת הקץ קשורה למוטיב האכילה מעץ הדעת.¹³³⁴ לפי הרב קוק, הבעייתיות שבעץ הדעת נובעת מהיותו עץ דואלי, עץ שקיימים בו טוב ורע, אך לא כך יהיה לעתיד לבוא:

האידיאליות הרוחנית אינה יודעת ממהות הפירוד כלל, היא מכירה רק את הכללות ואת האחדות... ובשביל כך אינה יכולה להכיר שום טוב רק טוב כללי, ושום רע כי אם כשהוא רק כללי... וכל זמן שישנה עדיין הכרה שיש טוב ורע, אין האדם צריך להתקשר במזגו עם תכונה זו, לא יאכל מעץ הדעת טוב ורע, כי רק עץ החיים שכולו טוב מוכן הוא לו. ומוכן הוא לו גם אכלו מעץ הדעת טוב ורע, אחר שיעמוד במסות הרבות שהוא הולך ומתנסה, וזוהמתו הולכת ומיטהרת, שכלו מזדכך, ומידותיו מיתקנות, ותשוב ההכרה של עץ החיים להתקשר עמו, ואז יהפוך עץ הדעת טוב ורע, לעץ מלא חיים וטוב כולו. [ב', שטז]

'עץ הדעת טוב ורע' מסמל מצב של הכרה דואלית והבחנה בין טוב לרע. לדעת הראי"ה זהו מצב זמני, שבו האדם 'הולך ומתנסה וזוהמתו הולכת ומיטהרת'. לעתיד לבוא 'יהפוך עץ הדעת טוב ורע לעץ מלא חיים וטוב כולו', ההכרה האנושית

אל מול ביקורת הדת שבזמנו, על אף שבמשמע ניתן לראות בהן תגובת נגד לשפינוזה. (הרב קוק לא הזכיר בהקשר זה את שפינוזה למעט מקום אחד (אדר היקר, עמ' מ), שגם בו הקשר לתפיסת היהדות של שפינוזה רופף למדי ובלוע בתוך ביקורת להוגים נוספים).

1328 גרנות, שם, שיעור 7, הערות 3-19. גרנות מבין את הביטוי 'אהבת ד' אחד' כאהבה הנובעת מהאחדות האלוהית ומופנית כלפיה (שם, הערה 14). זוהי משמעות האהבה בתפיסה פנתיאיסטית.

1329 גרנות, שם, שיעור 8, עמ' 1. בהקשר זה ראוי להזכר אמירתו של גאורג כריסטוף ליכנטברג (1742-1799) הקובע: 'אם העולם יוסיף להתקיים עוד זמן רב, אזי דת כל העולם תהא שפינוזאית מזוקקת' (הבאתי לפי תרגומו סמבטיון, שפינוזה, עמ' 21). על אף שהרב קוק אינו מזדהה עם שיטת שפינוזה הרי שהוא רואה בה שיטה שתתפוס בעתיד את מקום השיטה המונותאיסטית המקובלת. ייתכן ומקורה של גישה זו בתפיסתו של הרמ"ק הרואה את עבודתו של המקובל בחשיפת השם הפנימי מתוך הלבושים החיצוניים. על כך ראו שלום, קבלה, עמ' 150.

1330 במקרים מסוימים התבטא הראי"ה באופן נועז יותר וכתב שהתורה והדרכותיה הנם בבחינת תרופה מרה המותאמת לאנושות חולה, אך לעתיד לבוא כשהאנושות תבריא היא תוכל להיזון באופן בריא יותר. כך הוא ייחס למתחשבים לתורת משה מדרגה גבוהה מאלה של שומריה. הם כבר שייכים למדרגת אחרית הימים ומשם נובעת ביקורתם על הצמצום שבתורה. תמר רוס מביאה לכך מקורות רבים מערפילי טוהר, עמ' ח, יא-יב, כ (רוס, מושג האלוהות, עמ' 271) ובהוצאה החדשה ראו שמונה קבצים, ב' כא, לד, לה, סו. לאלו ניתן להוסיף מקורות נוספים, כגון שם, ב (לא פלא שהרצי"ה ביקש לעכב בעד אביו מלהוציא את הספר. הרב קוק ניצל את שהות הרצי"ה בחו"ל על מנת להוציא את הספר בשנת תרע"ד. לאחר שאזלה המהדורה הראשונה מנע הרצי"ה את הוצאתו בשנית. מהדורה מצונזרת יצאה רק לאחר פטירתו בשנת תשמ"ג).

1331 קריאתו זו חוזרת במקומות רבים במשנתו, לדוגמה: אדר היקר, עמ' קמב-קמה; אגרות א', אגרת צה, עמ' קי-קיא; אורות, עמ' קכח-קכט; צוריאלי, אוצרות א', כרך ב', עמ' 1126-1127; הנ"ל, אוצרות ב', כרך ב', עמ' 303-330. יהונתן גארב מציין את הרב קוק כאחד התומכים המרכזיים בהפצת הקבלה במאה העשרים (גארב, יחידי הסגולות, עמ' 45) והוא קושר זאת לכך שהרב קוק הבין את תקופתו כתחילת הגאולה (שם, עמ' 45-56). בהקשר זה ראו עוד: גראב, הראי"ה קוק, עמ' 73-75; ירון, משנתו, פרק רביעי, עמ' 83-73; רוס, הקודש והחול, עמ' 10; שוורץ, אמונה, עמ' 125; הנ"ל, הראי"ה והנזיר, עמ' 218-219; הנ"ל, ציגונות דתית, עמ' 228-232; הנ"ל, קדוש, עמ' 21; שפיר, הפרספקטיבה העולמית, עמ' 191; שרגאי, הקבלה והחסידות, עמ' קמה-קמו. ניתן לשער כי הרב קוק ביקש לקרב את הגאולה על ידי לימוד הקבלה, ובהמשך לקביעתו של הגר"א כי 'הגאולה הזאת לא תהיה רק ע"י לימוד תורה. ועיקר הגאולה תליא בלימוד הקבלה' (הגר"א, אבן שלמה, נ ע"ב, פרק יא אות ג).

1332 'אין ספק שהתנועה הגדולה הזאת היא אתחלתא דגאולה שתבוא בב"א' (אגרות ב', אגרות תקמו, עמ' קעו-קעז), 'כן, אתחלתא דגאולה ודאי הולכת ומופיעה לפנינו... (אגרות ג', אגרת תתעא, עמ' קנה).

1333 יש לשים לב לשילוב שבין שלושת הגורמים הללו. הראי"ה אינו מסתפק בצדיקים אלא דורש גם 'חכמים', אנשים שמבינים את הפילוסופיה הפנתיאיסטית, ו'בעלי התשובה' שמסוגלים להשתחרר מתפיסות מקובעות ולהתקדם לעבר תפיסות חדשות.

1334 עמ' 133.

תגיע להבנה פנתאיסטית שכולה כללות ואחדות, וקטגוריית ה'רע' לא קיימת בה.¹³³⁵ לתפיסתו, המונותאיזם הדואלי מקדים את התפיסה הפנתאיסטית, אך בסופו של דבר האחרון ישלוט בכיפה, והוא זה שיוביל את האנושות לתיקון הסופי.¹³³⁶

מעבר לתפיסת הפנתאיזם כהליך יש הבדל נוסף בין תפיסת הרב קוק לשפינוזה. הוא אינו רואה את הפנתאיזם כמוניזם מונולטי אלא כרבגוניות:

...הכל יכול וכללם יחד. הגדולות והקטנות. המגביהי לשבת, המשפילי לראות בשמים ובארץ. ומתוך האורה העליונה של תפלת אמת. תפלת ישרים. יוצא אור גדול מתכונת ההשוואה העליונה. ששם אין שום אור דוחה את חברו, כי אם הכל מחזק ומאיר זה את זה. וטל רצון זה מצמיח [...] את כל האותיות, עם נקודותיהן, ופרטי פרטיהן. [ז', ריא]

תפיסה מלאה רואה גם את הדברים הקטנים ולא רק את הגדולים, לכל עניין יש את מקומו והכללים אינם דוחקים את הפרטים. על נקודה זו עומדת בהרחבה תמר רוס, ומסבירה כי "האורה העליונה" היא לא של אור אחד השוה באחדותו, אלא מצב של פלורליזם מאוחד.¹³³⁷ היינו, העיקרון הכולל אינו מבקש לבטל את הפרטים, אלא לתפוס כל פרט כחלק מהכוליות ומהאחדות האלוהית.¹³³⁸ באופן שכזה מקיים הרב קוק גם את המונותאיזם הקלאסי, המאפשר את היחידיות האנושית, לא רק באמצעות ציר ההיסטוריה אלא גם במבט אונטולוגי. הוא אינו רואה בו סתירה לתפיסה הפנתאיסטית.¹³³⁹

תפיסת האחדות הרבגונית של הרב קוק עומדת בניגוד לגישתו המונולטיטית של שפינוזה. שפינוזה קידם רק את הפעילות ההכרתית-קונטמפלטיבית,¹³⁴⁰ ואילו הרב קוק פתוח לכלל גילויי החיים: הוא דרש גם את חיוק החומריות והעניינים הגשמיים.¹³⁴¹ עולה מכאן שמעבר להבדל האונטולוגי ביניהם יש גם הבדל אנתרופולוגי. שפינוזה ראה את ייחודו של האדם רק בהיבט הקוגניטיבי, ואילו הרב קוק קידש גם את הרמיון, המוסר והפעולה, וראה בהם חלק בלתי נפרד משלמות האדם. נמצא שהביטוי המובהק ביותר לפער שבין הפנתאיזם השפינוזי לפנתאיזם של הראי"ה אינו בתפיסת האל אלא בתפיסת האדם:

ההתגלות על דבר גודל ערכו של האדם, על השפעתו הגדולה בשפעת החיים שלו, בגודל רוחו, ברצונו והופעת שכלו על ההויה, על כל היש, זאת היא חטיבה מיוחדת לישראל. רחוק רחוק מאד הוא העולם כולו מהכרה זו. הכול חושבים, שהאדם ביחש למציאות הוא רק פסיבי, מושפע אבל לא משפיע. אבל הקטנה זו אין לה כל ערך באמת. ודאי שההארה הרוחנית של סגולת הרוחניות ההווייתית של עצמיות המציאות קשורה היא הרבה עם הידיעה בעצמה. כל מה שהאדם יודע יותר את ערכו ככה ערכו באמת גדול הוא, וכל מה שיכיר יותר בשפעת החיים, ששדרות ההויה השונות מקבלות על-ידי ההויה המרכזית שלו ככה תגדל עצמותה של ההשפעה זו... המוסר הישראלי הוא לא רק מוסר אינדוודואלי, ולא גם רק משפחתי ולאומי, ולא גם רק אנושי כללי, אף-על-פי שהכול כלול בו, אבל בעיקרו הוא אלהי, תורת ד' בורא עולם, תורה שהיא המשכה של היצירה, לא פחות מזה. גדולת הכרה זו היא מורשת ישראל מעולם, והיא גאוותם ועוזם עדי עד. [א', תחס]

עבור שפינוזה, האדם אינו אלא עוד יצור בממלכת הטבע, ולרצונו ולכוונותיו אין כל משמעות אונטולוגית. שפינוזה ניתח את האדם כנתון קבוע, וכך פיתח את תפיסת הדטרמיניזם הלוגי. הוא אולי הראשון בעת החדשה שייצג את העמדה כי 'האדם ביחש למציאות הוא רק פסיבי, מושפע אבל לא משפיע'. הראי"ה יצא כנגד תפיסה זו, וסבר שהאדם משפיע על

1335 ראו פנקסי, חלק ג', עמ' שלה. על המקורות החסידיים לתפיסה זו ראו שרגאי, הקבלה והחסידות, עמ' קנ; שוורץ, הוגים קוראים, עמ' 31-34.

1336 פעמים שהרב קוק רומז שיש אלו שהגיעו אליה כבר כעת. ראו קבצים (ב), עמ' קו-קז, פסקה 16.

1337 רוס, מושג האלוהות, עמ' 60. רוס מביאה שם מקורות נוספים המדגישים גישה זו.

1338 בכך שונה תפיסת הרב קוק גם מהתפיסה החב"דית. ההשלכה של הפנתאיזם על פי התפיסה של הרש"ז מוגדרת כ'ביטול היש'. אצל הרב קוק, לעומת זאת, אין שאיפה לבטל את היש אלא לגדלו ולהעלותו.

1339 דוגמאות להתייחסות כפולה זו ראו עולת ראייה חלק א' עמ' מח (על המילים 'בלי ראשית, בלי תכלית, ולו העז והמשרה'), ועמ' נא (על המילים 'נמצא ואין עת אל מציאות'). למעשה, את שלושת הבתים הראשונים בפיוט 'גדל' מפרש הרב קוק על פי תפיסה כפולה זו.

1340 במשפטים המסיימים את ה'אתיקה' מציין שפינוזה אך ורק את האהבה השכלית. גאולת הנפש תלויה לדידו בהכרה (אתיקה, חלק ה', משפט 38, עמ' 397). על גאולת האדם באמצעות ההכרה במשנתו של שפינוזה ראו: יובל, מבוא, עמ' 26-33.

1341 למבחר ציטוטים מדברי הרב קוק המייצגים גישה זו ראו רוטנשטרייך, המחשבה, כרך ב, עמ' 255, 263.

המציאות כולה. זוהי השפעה אימננטית שאותה יש להבין על רקע עמדתו הפנתאיסטית הכרוכה בתהליך התקדמות ההיסטוריה. לדעתו, התורה היא המשכה של היצירה. בריאת העולם לא נסתיימה אלא היא הולכת וממשיכה, והאדם הוא זה שמוביל את התקדמותה.¹³⁴² כך צבע הרב קוק את תפיסתו הפנתאיסטית בצבעים אקזיסטנציאליים: הפנתאיזם שלו מאפשר רבגוניות, ומעלה על נס את תפקידו של האדם בהווה.¹³⁴³

ד3: פנאנתאיזם – הכוליות העליונה

כפי שהוצג לעיל בפרק ב', הרב קוק החזיק בו זמנית הן בתפיסה מונותאיסטית והן בתפיסה פנתאיסטית.¹³⁴⁴ הרב הנזיר ניסה לאחד את שתייהן באמצעות המושג 'פנאנתאיזם',¹³⁴⁵ שמשמעותו היא: הכול נכלל באלוהים, אך האל אינו זהה עם הכול;¹³⁴⁶ הנוכחות האלוהית כוללת וחודרת בעולם, אך העולם אינו מגביל אותה.¹³⁴⁷ לעומת התפיסה הפנתאיסטית, שמזהה בין האל והטבע באופן מוחלט, התפיסה הפנאנתאיסטית טוענת שישנו רובד אלוהי שאינו מעורב בעולם, וכך הנוכחות האלוהית בעולם אינה מקפחת את הטרינסצנדנטיה האלוהית. גרשום שלום טען שתפיסה זו הייתה מקובלת על הוגים פנתאיסטים רבים לאורך הדורות,¹³⁴⁸ ושבראשית המאה ה-19 היא זכתה לעדנה, באשר היא היוותה פשרה נוחה בין שני התפיסות, ואף התאימה לתפיסותיהם של מקובלים רבים, אשר רצו להחזיק הן בתפיסה של הכללת העולם בתוך האל והן בנפרדות האל מן העולם.¹³⁴⁹

יש לציין כי גם את התפיסה הפנתאיסטית של שפינוזה ניתן להבין באופן דומה.¹³⁵⁰ כאשר הוא טען שאלוהים והטבע חד הם הוא לא שיווה לנגד עיניו את טבע העולם כפי שהוא משתקף בניסיון האנושי. לדבריו, ההגדרה האנושית ל'טבע' אינה מגבילה לא את ה'טבע' ולא את ה'אל'. האל הנו ישות שאינה מוגבלת, אלא על ידי טבעה העצמי, וטבע זה הנו מעבר לכל קטגוריה אנושית.¹³⁵¹ אם כן, גם שפינוזה הסכים שביחס ל'טבע' המוכר, הטבע האלוהי-אינסופי הוא טרינסצנדנטי. במילים אחרות: התשובה לשאלה האם הטבע מונח בתוך האל או שהוא זהה לאל תלויה בהגדרת המונח 'טבע'; וגם שפינוזה לא הגביל את האל אלא לטבעו העצמי. לענייננו עולות כאן שתי שאלות:

1342 רעיונות אלו מתבארים ביתר שאת בפסקה הבאה: 'השכל הא-להי הוא שכל יוצר, שיש לו פועל בכל מילואיו, ושכל הברואים הוא שכל מצייר, שאיננו יכול כי אם להציג לפניו את מה שישנו. הקרבה הא-להית מקנה לנבראים את סגולתו של השכל הא-להי, ולפי ערך קרבתו הא-להית כך גדל כוח יצירתו... וכל מה שתוכן הקרבה הזאת מתרחב, מתפשט ומתעמק ביותר, כן מראה הוא בבליטה יותר גדולה את השוואתו עם השכל היוצר. יסוד ההתעסקות הסודית שבספר יצירה היא בנויה על מכון זה של התעלותו של שכל האדם אל הסגולה הא-להית, כפי אותה המידה שיש באפשרות זאת. ואי בעו צדיקי ברו עלמא... והולכים אנו דרך ארוכה מאד, דרך מעלות ומורדות, גליות וגאולות, עד שנבא לאותו גמר הצביון של הופעת נשמתנו בהגמרה בכללנו ובפרטנו, א-להים אתם ובני עליון כולכם, בעלי נשמה יוצרת, פועלת בצורה על כל היקום, כדוגמא של מעלה... שמונה קבצים ד' ק'. עוד בנושא זה השפעתו של האדם על המציאות כולה ראו ליפשיץ, רואה האורות, עמ' כה-כט.

1343 על האקזיסטנציאליזם כרב-גוניות ראו בארט, האדם האי-רציונלי, עמ' 22.

1344 בכך הצטרף הרב קוק לגישות קבילות וחסידיות רבות שהחזיקו בשתי התפיסות הללו יחד בלי שראו סתירה ביניהם, אלא שהוא, בשונה מהם, ביקש להבהיר את היחס בין שתי התפיסות הללו. ראו שלום, קבלה, עמ' 148.

1345 ראו להלן הערה 1860, וראו שפירו, הפרספקטיבה העולמית, עמ' 189-190.

1346 שלום, זרמים עיקריים, עמ' 249; קלוזנר, מאפלטון עד שפינוזה, עמ' 197; ברגמן, אמונה, עמ' 124; שוורץ, אמונה, עמ' 64. על משמעותו המקורית של המונח ראו: הארטסהורן, אלהים, עמ' 467; גייקובס, מחפש האחדות, עמ' 23.

1347 און, אלוהות, עמ' 74-75.

1348 און, שם, עמ' 75; הארטסהורן, אלהים, עמ' 471-478.

1349 שלום, קבלה, עמ' 147-148.

1350 כך טוען און, שם, כך הבין אותו גם אברהם קרוכמל, אכן הראשה, עמ' 26-27, וכך טען גם שלמה רובין שכתב: 'הסוברים כי בשיטת שפינוזה כללות המציאות הוא האלהים בכבודו ובעצמו, אינם אלא טועים ומחליפים צורה ביוצרה, כי באמת לדעת שפינוזה הכוחות הטבעיים, יהיו גשמיים או רוחניים, בכל מיני צורותיהם הנמצאים שבעולם, אינם זולתי התגלות כח האלהות באמצעותם' (רובין, הגיוני שפינוזה, עמ' 5). בדעה זו נראה שהחזיק גם יהודה רות, שפינוזה, עמ' 54, וכך סובר כיום יקיר שושני שמוכיח זאת מדבריו של שפינוזה כי 'כל מה שנמצא, נמצא באלוהים' אתיקה, חלק א', משפט 15 עמ' 89 (שושני, בקשר לאלוהים, עמ' 41).

1351 בתשובה לאולדנבורג שטען כי שפינוזה זיהה את האל עם הטבע ועשה מהם דבר אחד (איגרות, אגרת 71, עמ' 261) עונה האחרון: 'דעתי על אלוהים ועל הטבע נבדל מבהרבה מזו שהנוצרים החדשים נוהגים להגן עליה. אני סבור, שאלוהים הוא הסיבה הפנימית של כל הדברים, כמו שאומרים החכמים, ובשום פנים לא הסיבה החיצונית. הכול – אני אומר – חיים ומתנועעים וקיימים באלוהים... אבל כל הסוברים, שהמאמר התיאולוגי-המדיני עומד על כך, שאלוהים והטבע (שהם תופסים כדמות מסה או חומר גשמי) הם דבר אחד וזהה, טועים הם טעות גמורה' (שפינוזה, שם, אגרת 73, עמ' 264). וכך אכן הבהיר שפינוזה במאמר תיאולוגי-מדיני 'באמרי טבע אינני מתכוון לחומר בלבד ולהיפעלויותיו, כי אם לדברים אחרים לאין שיעור זולת החומר' (פרק ר', עמ' 83, הערת המחבר). וראו רות, שפינוזה, עמ' 46, 54.

א. עד כמה התפיסה הפנאנתאיסטית מעוגנת בכתבי הרב קוק? המושגים: 'מונותאיזם', 'פנתאיזם' ו'שפיוניזם' מוזכרים מספר פעמים בכתביו. 'פנאנתאיזם', שמהווה מושג מרכזי בהגותו של הרב הנזיר, אינו מוזכר כלל.¹³⁵² ניתן אפוא לתהות האם הוא משקף את דעת הרב-הכותב או שמא רק את דעת התלמיד-העורך?¹³⁵³

ב. מהי משמעות ההכלאה בין הטרנסצנדנטי והאימננטי? האם המושג 'פנאנתאיזם' נושא משמעות פילוסופית ייחודית? הרמב"ם הדגיש כי מושג פילוסופי או 'אמוני' הינו בעל תוקף רק אם יש לו משמעות הניתנת להבנה.¹³⁵⁴ עצם אמירתו, בלא שניתן לייחס לו משמעות תבונית, הנה חסרת ערך. מכאן לקושי שבמונח 'פנאנתאיזם'. אם משמעותו היא שהאל הוא יותר מן הכול הרי שזהו מושג ריק. אין שום משמעות לאמירה זו, שהרי אם יש משהו שהוא יותר מן 'הכול' אז הוא עצמו הופך להיות 'הכול'. הרב הנזיר עצמו הודה כי תפיסת האחדות של הרב קוק אינה ניתנת להבנה, 'אלא באובנתא דלכא, רזית'.¹³⁵⁵ אם הדברים אכן מכוונים כלפי התפיסה הפנאנתאיסטית, כפי שטוענים אחדים,¹³⁵⁶ אזי זוהי הודעת בעל דין בעקרותו של המושג מבחינה לוגית.¹³⁵⁷

לגבי השאלה הראשונה, אכן ניתן למצוא בכתביו של הרב קוק מספר ביטויים הנוטים לגישה פנאנתאיסטית:

אין לומר על האלהות שהיא רק הכל, שהרי הכל הוא סוף כל סוף הוא קיבוץ של גבולים וצללים בעלמא, אלא שהוא באין ערוך יותר שלם מן הכל, לאין סוף...¹³⁵⁸

...אמתת המציאות והיש גמור של הכל, היא רק בהיות הכל נמשך ובא מצד ההופעה האלהית... הכרת הכל מצד מקור הכל. [ח', קנג]

כל המחשבות הן אמת בא-להות... ובאמת לית מחשבה תפיסא ביה כלל, ומכל מקום כל המחשבות מוארות על ידי אורו, כשם שכל ההויה מתקיימת בו. [ב', צג]

מציטוטים אלו משמע שהראי"ה אכן כיוון לתפיסה פנאנתאיסטית, הגם שהוא לא השתמש במושג. אם אין לומר שהאלוהות היא 'רק הכל' משמע שאפשר לומר שהיא 'הכל', אלא שאסור להצטמצם בהגדרה הזו. צריך לזכור של'כל' יש מקור שממנו הוא נובע. האלוהות, לפי הראי"ה, היא גם הכל, אך היא גם מעל ומעבר לכליות.¹³⁵⁹ 'ההויה מתקיימת בו', אך הוא אינו זהה עמה. באיגרת שהוא כתב לרב הנזיר הוא התבטא בנושא באופן ברור: 'הדבקות האלהית [...] הוא קשור פנימי נשמתי במה שהוא הכל ומקור הכל ויותר כל מן הכל...'¹³⁶⁰ משמע, תפיסה פנאנתאיסטית אכן מצויה בכתבי הראי"ה.¹³⁶¹

1352 יובל כאהן מציין כי גם את המונח 'פנתאיזם' הרב קוק לא הזכיר (כאהן, האמונה האלהית, עמ' 15 הערה 46). אולם, בקבצים מכתבי יד קדשו כרך ב', שיצא לאחר עבודתו של כאהן, ישנם איזכורים מפורשים אודות ה'הכרה הפנתאיסטית' ו'הפנתאיסטוס השפיוניזם', ראו שם, עמ' עג-עד.

1353 כאהן, שם, עמ' 15. לגבי תפיסת הפנאנתאיזם ראו כהן, קול הנבואה, עמ' כג, פסקה מה. לגבי השאלה עד כמה קרובה שיטתו לשיטת רבו הראי"ה, ראו שוורץ, אמונה, עמ' 84-88.

1354 רמב"ם, מורה נבוכים, א' נ. וראו וולפסון, הפילוסופיה של שפינוזה, חלק II, עמ' 149 שטען כי תפיסה זו מנוגדת לזו של דקרט. 1355 כהן, חכמת הקודש, עמ' 19. כך גם הראי"ה עצמו מתבטא שהמצב הפנתאיסטי 'לא תפיס בשום מחשבה כ"א (=כי אם) ברעותא דליבא' (אגרות ב', אגרת שעה, עמ' לח). מקור הביטוי לקוח מהגמרא במגילה דף כד עמוד ב': 'תניא אמרו לו לרבי יהודה הרבה צפו לדרוש במרכבה ולא ראו אותה מימיהם. ור' יהודה: התם באבנתא דליבא תליא מילתא'. לניתוח מפורט של הביטוי ראו הלפרין, הרב הנזיר, עמ' 221-227. על הקשר בין ביטוי זה לתפיסת הנבואה של ריה"ל ראו הרוי, תורת הנבואה, עמ' 154 ובהערות שם.

1356 הדרי, התשובה, עמ' 19; הלפרין, הרב הנזיר, עמ' 226.

1357 כאן, ובמהלך המחקר כולו, אינני מתייחס לשאלת יחסו של הרב קוק לתפיסה האקוסמית. למרות שרוטנשטרייך ולוינגר סברו שהרב קוק החזיק בה כעמדה תאולוגית הרי שאין לכך במשנתו השלכות פרשניות או נורמטיביות וכפי שעמדו על כך שרלו, שיטת המוסר, עמ' 109 וכאהן, האמונה האלהית, 19-21.

1358 קבצים (ב), עמ' מד.

1359 וכן כאשר הוא כותב: 'אור ד' שהוא יסוד כל היש, ויותר מכל היש באין קץ' (שמונה קבצים, א' תתיא) וראו עוד פנקס י"ג, פסקה קיא, עמ' פא-פב.

1360 אגרות ג', אגרת תשמא עמ' ד.

1361 שלום רוזנברג עומד על כך שניתן להבין את היחס בין המקור לבין התופעה בשני אופנים שונים (רוזנברג, מבוא, עמ' 44). יש את מודל השכבות ולפיו המבנים השונים עומדים זה למעלה מזה, ויש את מודל הבצל לפיו המבנים השונים מקיפים זה את זה. המודל השני נראה מתאים יותר לתפיסתו של הראי"ה. זהו מודל פנאנתאיסטי שניתן אולי לכנותו אקוסמי, משום שהוא לא מותיר קיום עצמי להויה שמחוץ לאלוהים.

בהקשר זה יש להתייחס למשמעות הקבלית של המונחים בהם נקט הראי"ה. המושג 'כל' בתפיסה הקבלית מסמל את ספירת המלכות.¹³⁶² כאשר הוא התבטא כי אין להסתפק באמירה שהאלוהות היא רק 'הכל' וכי יש להכיר את הכול 'מצד מקור הכל', הכוונה היא שמלבד ספירת המלכות הגלויה יש ספירות נוספות גבוהות ונסתרות. כך שילב הרב קוק בין שתי שפות שונות, מה שעשוי להוביל למחשבה כי הגרסה הפנאנטיאיסטית אינה אלא פרשנות פילוסופית לתפיסת הספירות הקבלית. תובנה זו מובילה את הדיון לשאלה השנייה והעקרונית יותר: האם יש משמעות פילוסופית לעמדה הפנאנטיאיסטית?

יש הטוענים כי פנאנטיאיזם המנסה לשלב בין פנתיאיזם ותאיזם אינו קיים למעשה; זהו יצור כלאיים חסר חשיבות ושגוי מבחינה פילוסופית.¹³⁶³ לדבריהם, האמירה 'יותר מן הכל' אינה אלא פיקציה טרמינולוגית שאינה מבטאת דבר. צמח הלפרין, שסקר פרשנויות שונות למושג פנאנטיאיזם, הגיע לארבעה מאפיינים המבחינים בין פנתיאיזם לפנאנטיאיזם:¹³⁶⁴

1. זמן: לפי התפיסה הפנתיאיסטית האלוהות אינה תלויה בזמן, ולפיכך המציאות המשתנה חסרת משמעות. לפי התפיסה הפנאנטיאיסטית לאלוהים מהות נצחית, אבל מציאותו השלמה כוללת את התהליך שבזמן.¹³⁶⁵
2. דטרמיניזם: לפי התפיסה הפנתיאיסטית האל הכרחי והעולם ההכרחי מוכל בתוכו. לפי התפיסה הפנאנטיאיסטית ישנה הן הכרחיות והן קונטינגנטיות, הן לאל והן לעולם.¹³⁶⁶
3. פרסונליות: לפי התפיסה הפנתיאיסטית האל אימפרסונלי. לפי התפיסה הפנאנטיאיסטית האל הנו ישות מובחנת, בדרך כלל בעלת מאפיינים אנושיים כמו אינטליגנציה ומוטיבציה.¹³⁶⁷
4. אימננטיות: לפי התפיסה הפנתיאיסטית האל הוא אימננטי בלבד.¹³⁶⁸ לפי התפיסה הפנאנטיאיסטית האל הוא גם אימננטי וגם טרנסצנדנטי בו זמנית.

קשה להלום מאפיינים אלו מבחינה פילוסופית: היאך יתכן שהכרחיות וקונטינגנטיות ידורו בכפיפה אחת? איך יתכן אל שהוא בו זמנית גם אימננטי וגם טרנסצנדנטי? ומכאן עולה ביתר שאת השאלה האם הפנאנטיאיזם הוא אכן תפיסה קבילה מבחינה לוגית-רציונלית? דומה שהרב קוק התייחס לכך בפסקה הבאה:

מצד שורש השרשים, אור אין סוף במילואו, אין מקום לשום נמנע, אפילו אותן הנמנעות המוחלטות הבנויות על יסודי חוקי הזמן והמקום, כמו התהפכות עבר לעתיד וחלק לכול או גם עבר קודם לעתיד, וחלק גדול מהכול... כל אלה הן מניעות מוכרחות רק בחוג הזמן והמקום שהם מכוננים בכונניות של מצרי הגבלה של הרשימו שהתגלתה רק אחרי העלמת אור אין סוף מכל אותו השטח... כשמתעלים ממעל לראשית ואחרית, ממעל לזמן ומקום, אין מניעה, אמנם אין גם שפה ולשון, דיבור והיגיון, שאלה וערך. ע"כ אפילו זאת המניעה המוחלטת של א-לוה כמותו או חדלון הוויית עצמו, אינם דברים של מבטא כלל, כי אין למעלה מכל הערך שממנו לקוח כל אוצר הביטוי הרוחני שלנו שום תיאור, לא למציאות ולא לחידלון, לא לערך ולא לדימוי, לא לשינוי ולא לבלתי שיווי... ביסוד הרשימו, מקום התווה העשוי, האין הנוצר, האפס הנברא, והבוהו הנאצל, שם הוכן יסוד המניעה המגבילה של הנמנעות שיצאו ונתגלו לפנינו בצורות הנמנעות ההנדסיות, המספריות והגיאומטריות היסודיות. והנשמה המחיה אותם היא רוח א-להים חיים בגבורת קודש קדשים, ממעל לכל הופעת הכשרת עולמי עולמים, כי הוא אמר ויהי, וצוה ונבראו...

נמצא בשורש הכול, מעולם, ממעל לכל עולמים, הכל כבר עשוי בנוי ומשוכלל. וזהו יסוד היכולת הבלתי מוגבלת הנותנת קיום ועמדה לכל יש... וכאשר הנמנעות המוחלטות גם הן הוחקו ונעשו, הננו מתייחסים אליהם ביחס הראוי לכבוד של מעשי ד' יוצר כול, ומכניסים אנו אותן בתוך האריגה הכללית של מחשבות הקודש. מיסוד הנמנעות הוחק

¹³⁶² 'כל מיני השפע והאצילות וכל מיני הברכות והקיום כולן נכנסים בתוכו. ונקרא כ"ל לפי שהכול בו, וכל מיני צורך שיצטרך דבר בעולם אין לבקש אלהות אחרת ולא מקום אחר, כי הכול כלול בתוך שם זה...' ג'יקיטיליה, שערי אורה, חלק א', עמ' 62-63.

¹³⁶³ לרין, פנתיאיזם, עמ' 13.

¹³⁶⁴ הלפרין, הרב הנזיר, עמ' 201-202.

¹³⁶⁵ כפי שסבר שלינג.

¹³⁶⁶ הארטסהורן, פנתיאיזם ופנאנטיאיזם, עמ' 170-171.

¹³⁶⁷ לרין, פנתיאיזם, עמ' 2.

¹³⁶⁸ אינג', מיסטיקה נוצרית, עמ' 117, 119 (W.R.Inge), הבאתי בתרגומו של בן שלמה, תורת האלוהות, עמ' 295.

הטבע הרוחני והגשמי עם כל חוקיו, מסיבותיו ועלילותיו, והננו מקשרים בזה את השמים ואת הארץ, את הגוויה והרוח, את הרעיון והמפעל, את הדליגה והאיטיות, את ההתפתחות והפתאומיות, באגודה מחוטבה... [ז', מא]

בכדי להתמודד עם הרציונליזם הפילוסופי השתמש הראי"ה במושגים מקבלת האר"י: טהירו ורשימו. בעולם הטהירו, שהוא 'שורש השורשים' של ההויה אין מקום לחוקי הלוגיקה ולמגבלות הטבע של חוקי הזמן והמקום. חוקים מגבילים אלו שייכים לעולם ה'רשימו', מקום שבו אור אין סוף מתעמעם ונעלם. בהגדרת השוני בין העולמות הללו מסמן הראי"ה את מגבלותיה של התבונה האנושית ומאפשר את קיומה של מערכת על-רציונלית. הפנאנטיאיזם אכן נתפס כפיקציה לשונית, אך זאת רק משום שגם לשפה המדוברת מגבלות משלה. 'ממעל לכל עולמים', במקום שהוא מעבר לגבולות, 'אין גם שפה ולשון, דיבור והיגיון, שאלה וערך'.

ההבדל שבין העולמות השונים הוא העומד בין הפנטיאיזם השפינוזי ובין הפנאנטיאיזם של הרב קוק:

השפינוזיות שחשבה שהמהות האלהי הוא הסכום הכללי של הכל, הוכרחה לחשוב שאין שום כח רודה, כי אם של מהלך אטי, באפס שום דליגה, מפני שכן מתראה הסך הכללי ברוב. אבל עם הידיעה שהסכום הכללי של כל איננו כי אם איזה גילוי קלוש ומצער בעוצם המיעוט מהכל האמיתי, על כן אין לדון מהסכום המתגלה, כי אם מעוצם הכל העליון, וכיון שבכל המופשט יש דליגה כמו שיש מציאות של איטיות, על כן הכל נמצא במהלך המציאות. ולא עוד אלא שהם מעורבים זה בזה...¹³⁶⁹

הרב קוק הבחין בין 'הכל' ו'הכל העליון'. 'הכל' של שפינוזה הוא 'הסכום הכללי' – חיבור אריתמטי של פרטי המציאות, ואילו 'הכל האמיתי' הוא 'המהות האלהי', שהיא מעל ומעבר לכלל פרטי המציאות. לטענת הראי"ה, שפינוזה לא טעה בזיהוי שלו את האלוהות עם הכוליות, אלא שהוא דן על הכוליות מתוך 'הסכום המתגלה', משום כך העולם שלו הוא מערכת סגורה המוגבלת להיגיון הרציונלי. כך ניתן להבין את כתיבתו הגיאומטרית, כשיקוף של מערכת שמרכיביה תלויים לוגית זה בזה.¹³⁷⁰ לטענת הרב קוק, הכוליות היא מעל ומעבר לחוקים הלוגיים, משום כך המבנה הגיאומטרי אינו יכול לתאר אותה. המשמעות של 'הכל העליון' היא שהמציאות אינה דטרמיניסטית, וכי יש בה אפשרות של 'דילוג' או 'הפתעה'.¹³⁷¹

הרב קוק, אם כן, לא יצא כנגד הפנטיאיזם במונח של זיהוי האל עם הטבע, אלא כנגד תפיסת הטבע כמוגבל, ובלשונו:

חסרון נמרץ יש בפנטיאיסמוס השפינוזי, והחסרון איננו בתוך עצמותו של המאמר כי אם בתוך האומר. הא כיצד, באמת כך נאה לומר ומחוויר לומר שאין שום דבר חוץ לאלהות, כי אם הכל הוא אין סוף, וכל הפרטים אינם נראים פרטים מוגבלים ונפרדים כי אם לפי השגתנו... אבל השכלה העכורה של האדם, וביותר הרצון העכור, הרוצה בדברים של תוהו ושל חסרון, זהו בעצם חסרון והעדר... וההכל שהאדם מורה עליו באצבעו הוא תמיד אותו הכל שהוא משיג לפי ערכו, ואם כן ההכל שלו הוא גם כן חסרון והעדר... ואם כן הוא גם כן איננו אין סוף ואיננו אלוהות. על כן הפנטיאיסמוס צודקת היא רק על פי אותה המדה שיש שלמות באדם, בהכרתו וברצונו... ולפי אותה המדה שיש באדם חסרון וליקוי בשכלו, ברצונו, ברגשו, ובכל מה שגורם פעולה על הכרתו, באותה המדה הפנטיאיסמוס הוא שקר...¹³⁷²

החסרון של הפנטיאיזם השפינוזי נעוץ באופן שבו הוא נתפס על ידי האדם, ולא ברעיון הפילוסופי עצמו. מצד עצמו נאה לומר שאין שום דבר חוץ לאלוהות, אלא שההכרה העכורה של האדם מגדירה את הכוליות לפי ערך התפיסה האנושית והרצון האנושי. לכן האמירה הפנטיאיסטית, כאשר היא יוצאת מפי בשר ודם, היא שקר. על מנת שלא ליפול בשקר זה קבע הרב קוק:

1369 קבצים, עמ' קמד, פנקס ראשון ליפו, פסקה קיב.

1370 רוטנשטרייך, עיונים, עמ' 46.

1371 ראו איש שלום, מודרן-אורתודוקס, עמ' 65. האם שפינוזה אכן זיהה את הטבע כסכום גילוייו? נראה שהתשובה על כך היא – לא! שפינוזה טען שיש אינסוף גילויים לטבע /אל, ושאלו מכירים רק שניים מהם. יחד עם זאת, הוא אכן ראה את הטבע כמערכת סגורה והרמטית. לדעתו, אין כל אפשרות להתפתחות בטבע, ואין בתוכו "חללים" ריקים.

1372 קבצים (ב), עמ' עד.

נמצינו למדים, שהדיעה האמתית, המנחה את האדם בדרך ישרה, המקרבתו אל האמת ואל הצדק, היא הדעה המונותיאיסטית המובנת לא במובן של הפילוסופיה, העושה את המחקר ואת הנחקר לטפל לתשוקת המדע שבאדם, כי אם לפי הנרגש בעומק האמונה וקבלת עול מלכות שמים מתוך הכרה וידיעה שלמה.¹³⁷³

הפתרון שהרב קוק הציע הוא פתרון אקזיסטנציאלי-אמוני. הזכרתי פתרון זה בתחילת הפרק (ד), ועוד אעמוד עליו בהמשך (ד). כרגע אציין שלדעתו הניסיון להגיע אל האמת הפילוסופית; דהיינו, לספק את תשוקת המדע של האדם, מוביל לשקר. הדעה האמתית אינה מוגדרת כאמת פילוסופית מופשטת, אלא כאמת שמקדמת את האדם, ואותה הוא מכנה 'אמונה וקבלת עול מלכות שמים'. לפי תפיסה זו הכוליות היא מערכת פתוחה, ובתוכה חללים המאפשרים 'הפתעות'. בשם תפיסה זו הוא שלל את הדטרמיניזם:

כל שהדעה הולכת ומתרחבת היא מוצאת את המציאות יותר עשירה, מזה אנו למדים שכל שיתרום יותר כח הדעת, יבא בעצמו עד אותה האיתניות להכיר את גודל העושר של המציאות, שמתעשרת בעושר של אין סוף, שממעל להסכום של הכל הגלוי והמושכל... לא רק העוני של ההתפתחות האיטית פועל [...] כי אם גם מה שהוא יותר רחב ממנו, הדליגה שמתממת אותו. נס וטבע, עגולים ויושר...¹³⁷⁴

'הסכום של הכל הגלוי והמושכל' זוהי תפיסת המציאות הרציונלית. בשמה דחה שפינוזה את יכולתו של האל להתערב בסדרי הטבע.¹³⁷⁵ ממשיכיו: היגל, דרווין ואחרים, אימצו את מורשתו הדטרמיניסטית, אך הבינו את קיום המציאות כהתפתחות איטית. הרב קוק, לעומתם, מציע תפיסת מציאות שונה המכירה באפשרות הדילוג. יחד עם זאת, גם הוא לא מדבר על התערבות חיצונית בטבע, אלא על דילוגים שקיימים בטבע עצמו.

לתפיסתו של הרב קוק לא צריך להיות ניגוד בין 'הכל' ובין מה שמעבר לו:

הא-להות העולמית, כלומר ההויה של העולמים, החיות שלהם, הקיום, המציאות... הכל הוא בכלל אור מלכות, ה"א האחרונה של שם הויה, המתגלה בשם האדנות. אמנם המטרה האידיאלית של הויה הכל, האורה העליונה שבגללה ראויים כל העולמים להימצא, שהיא הרבה יותר עליונה בקודש מגופם של כל העולמים כולם, היא מידת התפארת, שכל זיום של כל העולמים תלוי רק כפי אותה המידה שהם מתעצמים עם האידיאל של הויה, ועד כמה שהם מתאחדים בו [...] הזיווג והייחוד העדין מצוי בין תפארת ומלכות. וכל מגמתנו בכל פינותינו אי אפשר שתהיה אחרת כי אם ליחדא שמא דקוב"ה, אידיאל הכל, ושכינתיה, שהיא הכל, שבא על ידי הנועם השופע ממקור הכל, המקבל לשרו משורש מקור הכל, המתעלה עד למעלה מכל עומק של שורש ועיקר, ולפני אחד מה אתה סופר. [ב', רמט]

מוצגת כאן שרשרת של מושגים קבליים אשר הרב קוק משתמש בהם בו זמנית גם כמונחים סמי פילוסופיים: 'הכל' (מלכות), 'אידיאל הכל' (תפארת), 'מקור הכל' (כתר?), 'שורש מקור הכל' (אין-סוף?), 'למעלה מכל עומק של שורש ועיקר' ('לפני אחד מה אתה סופר'). שני המונחים הראשונים ניתנים לתרגום לתפיסה הפנתאיסטית ('הכל') והפנאנטיאיסטית ('אידיאל הכל').¹³⁷⁶ התפיסה הקבלית מבקשת לזווג את התפארת עם המלכות, והרב קוק מתרגם זאת לאיחוד בין הפנתאיזם לפנאנטיאיזם: הטבע הלוגי והמכני מתפתח ומתעשר בהשראת המקור המופשט. כך הוא מקיים את התפיסה הפנתאיסטית, אך 'בונה את ארמון התורה ממעל לה'.¹³⁷⁷ את המונחים הנוספים בהם הוא נוקט: 'שורש מקור הכל' ו'למעלה מכל עומק של שורש ועיקר' קשה לתרגם ללשון הפילוסופית. דומני כי הוא נוקט בהם בכוונה תחילה כדי להתנתק מלשון זו, ובכך הוא מביע כי ישנם היבטי קיום שאינם מתראים בפני האופק הרציונלי. אלו מובילים את הדיון לגישה הבאה של הרב קוק כלפי הפנתאיזם, גישה שאותה הוא מכנה 'אמונה', ועליה ייסוב הפרק הבא.

1373 שם, שם.

1374 שם, שם. עוד על כח הדילוג ראו שמונה קבצים, א' רצח, ג' רנה.

1375 תיאולוגי-מדיני, פרק שישי.

1376 לצורך העניין אני גורס כי ספירת ה'מלכות' מקבילה לתפיסה הפנתאיסטית, אמנם בהמשך אראה כי לפי הרב קוק ספירה זו מקבילה לתפיסה המונותיאיסטית. נראה כי הרב קוק לא יצר שיטה עקבית המשווה בין תפיסות האלוהות השונות בפילוסופיה לטריטולוגיה הקבלית. להשערתי, הוא ביקש יותר לציין את היחס בין התפיסות השונות (פנים וחוץ, עליון ותחתון וכד') מאשר ליצור התאמה שיטתית בין השפות השונות. אמנם אין זו אלא השערה שזקקת בחינה מעמיקה יותר.

1377 הרב דוד כהן ראה בפסקה זו ביקורת של הרב קוק כנגד התפיסה השפינוזית (הלפרין, הרב הנזיר, עמ' 204), לניתוח רחב יותר של פסקה זו ראו הלפרין, שם, עמ' 208-209.

לסיכום: ניתן בצדק להגדיר את משנתו של הרב קוק כפנאנטיאיזם, למרות שהוא לא השתמש במושג. משמעות המושג איננה נקלטת בתחום הרציונלי, אלא בהיבט העל-רציונלי, או, כפי שהרב קוק מכנה זאת, היא נתפסת ב'אובנתא דליבא', מתוך הבנה שאין כל אפשרות להגדיר את האלוהות באופן רציונלי, ובאמת לית מחשבה תפיסא ביה כלל'. הרב קוק מסכים עם שפינוזה שיש לזהות את האלוהות עם הכוליות, אולם הוא רואה את הכוליות לא כמערכת סגורה ודטרמיניסטית, אלא כמערכת פתוחה ודינמית שיש בתוכה דילוגים ו'הפתעות'. הרב קוק מאשר את תפיסתו של שפינוזה מבחינת מבנה המציאות העכשווית, אלא שהוא צופה בעתיד מציאות עליונה יותר והכרה רחבה יותר. בנוסח אחר: שפינוזה והרב קוק מסכימים על הקשר בין ההכרה והמציאות, אלא שבדבר היחס ביניהם הם עומדים במהופך: שפינוזה הגביל את המציאות על פי תפיסת ההכרה, ואילו הרב קוק צופה שתגיע הכרה רחבה יותר שתעשיר את המציאות.¹³⁷⁸

ראוי לציין כי ניסיון לזכך את הפנטיאיזם השפינוזי באמצעות הבחנה בין זיהוי העולם עם האל לזיהוי האל עם העולם הוצע כבר על ידי מנדלסון,¹³⁷⁹ אלא שהרב קוק נותן לו משמעות רחבה יותר. הוא אינו מתמקד במישור התיאולוגי, אלא מעביר את נושא הדיון למישור האונטי והאנתרופולוגי.¹³⁸⁰ להבנתי, כל עוד ההבדל בין פנטיאיזם לפנאנטיאיזם נותר במישור התיאולוגי הוא עדיין בגדר פיקציה טרמינולוגית. הראי"ה השתמש ברעיון זה כדי לפתח את תפיסתו כלפי העולם והאדם, ובכך הוא יצק בו משמעות אפיסטמולוגית ואתית. יחד עם זאת לא ניתן להתעלם מהעובדה שהוא נמנע מלכנות את עמדתו בשם פנאנטיאיזם. בזהירות המתבקשת אבקש לשלול את ההנחה כי הוא לא הכיר את המונח, שהיה כה מוכר במאה ה-19 ושהרב הנזיר הרבה להשתמש בו. להערכתו, הרב קוק ביקש שלא לראות בעמדתו עמדה נוספת על העמדה הפנטיאיסטית, חשוב היה לו להציג את עמדתו כעמדה פנטיאיסטית מתוקנת. כך, הוא סבר, עמדתו תתקבל כעמדה פילוסופית-רציונלית הראויה להוות תחליף לעמדה השפינוזית, ורק כך הוא יוכל 'לתקן' את אשר עיוות שפינוזה.

הערה: יש לציין את ניסוחו של הוגו ברגמן, שהראה גם הוא כי הקו המפריד בין אלוהי שפינוזה לאלוהי הרב קוק עומד על ההכרה, אלא שהוא נתן לכך פרשנות שונה:¹³⁸¹

אלוהי שפינוזה הוא אלוהים של ההכרח הנעלה מעל כל כוונה ומעל כל פנייה של בני-האדם אליו. אך ההכרח אינו אלא אספקט אחד של הממשות, ולא הממשות עצמה. בשפתו הכבדה, הקשה, ביקש, כנראה, גם הרב קוק ז"ל לומר אותו דבר, כשהעמיד מול ה"עיוגולים" שהם ביטוי חוקי-הטבע הקבועים, החוזרים, ההכרחיים, את "רוז היושר", את **המשמעות**, המתגלית בתוך ההכרח ודרך ההכרח.¹³⁸²

ברגמן הנגיד בין הכרח ומשמעות. אלוהי שפינוזה ככול להכרח הטבעי, ואילו הראי"ה טען כי בתוך ההכרח יש משמעות (קו היושר שבתוך העיוגולים). אני לא מוצא בכתבי הראי"ה את הביטוי 'משמעות'. להבנתו, הניגוד להכרח הוא 'דילוג' או 'פתאומיות', והקו המפריד בין התפיסות השונות נמתח בין הווה לעתיד, או בין המחשבה התבונית למה שמעבר לה. בכל מקרה, שרשרת הביטויים: 'יותר מן הכל', 'דילוג', 'קו היושר', 'השתלמות', 'אידאל הכל' ו'מקור הכל', שייכת לתפיסה הפנאנטיאיסטית, וזו מסמנת את קו ההפרדה בינו ובין הפנטיאיזם השפינוזי.

1378 לפי שפינוזה 'סדר האידאות וקישורן זהה לסדר הדברים וקישורם' (אתיקה, חלק ב' משפט 7, עמ' 132). משמעותו הראשונית של המשפט היא שהמחשבה מקבילה באופן מדויק לקיום (ראו שם, עיון, עמ' 132-133), אמנם באופן משתמע יוצא שהן מגבילות זו את זו, ולפיכך, וכך אכן עולה מתפיסת הדטרמיניזם הלוגי של שפינוזה, כל התפתחות אינה אפשרית.

1379 מנדלסון, מועדי שחר, מאמר ארבע עשר, עמ' 114 (לעיל הערה 923).
1380 פתרון זה מקביל לתפיסתו של היגל, שהציג התפתחות באופן ההכרה האנושית שנובע מהתקדמותה של 'הרוח' בהיסטוריה, וראו לעיל הערה 1318.

1381 ברגמן הביא את הדברים בעקבות ציטוט הפסקה בשמונה קבצים, א' קמז.

1382 ברגמן, הוגים ומאמנים, עמ' 78.

ולפני אחד מה אתה סופר (ספר יצירה; הראי"ה, שמונה קבצים, ב' רמט, ה' קנה)

כמענה וכ'תיקון' לפנתיאיזם השפינוזי הוצגו עד כה שתי גישות: פנתיאיזם ככלליות וכתהליך, ופנאנתיאיזם. לפי שתיהן משתמע כי הרב קוק מוכן לקבל את הפנתיאיזם כתפיסה נכונה, אלא שהוא ממקם ומפרש אותו באופן שונה משפינוזה. בפרק הנוכחי אראה כי בשלב מסוים מבקש הרב קוק להימנע מעצם היומרה להגיע להכרה רציונלית; ישנו שלב שבו הוא חוזר לעמדה פונדמנטליסטית:

הכל מובן רק מצד אור אין סוף... אין מנוחה לשום נפש, ואין מעמד לשום רעיון ורגש רק באין סוף... היחש הזה איננו בא מתוך ההכרה המונותיאיסטית שאומרת הפילוסופיה הרגילה, וגם לא מתוך ההכרה הפנתיאיסטית של ההכרה השפינוזית המתאימה לרגשי הזמן החדש, כי אם דוקא מתוך ההכרה האלהית הברורה והפשוטה של **האמונה**...¹³⁸³

העמדה הפנתיאיסטית, מודה הראי"ה, מתאימה לרגשי הזמן החדש. ולמרות זאת הוא מוותר עליה, כפי שהוא מוותר על העמדה המונותיאיסטית. במקומן הוא מעדיף את התפיסה האורתודוכסית, שאותה הוא מכנה 'אמונה'. תפיסת ה'אמונה' כמדרגה שמעבר לכל ההשגות והרגשות נמצאת בחסידות אצל ר' מנחם מנדל מוויטבסק, שכתב כך:

והנה אמרו רז"ל צדיק באמונתו יחיה, כי צדקת הצדיק היא תשוקת השגתו אל האמונה... אבל באמת שהאמונה הוא לעולם למעלה מן השכל שעדיין אין השכל משיגו, והנה הצדיק שהולך וגדל בהשגת גדולת הבורא ומה שהיה לו מתחלה לאמונה בלי השגה ואח"כ השיג אותה האמונה בשכלו ע"י עבודתו ומסירת נפשו ונעשה אצלו צדק ומשפט... ואחרי שמישיג זה חוזר לעולם, והוא דבר שאין לו סוף, שהרי האמונה הוא באין סוף...¹³⁸⁴

ישנו כאן קישור מובהק בין הצדיק ובין האמונה. הצדיק הוא זה שחותר תמיד להשיג את האמונה, והאמונה היא התפיסה שלעולם איננה מושגת. ברגע שהיא מושגת ממילא ישנו אופק חדש שהוא זה שמוגדר כ'אמונה'. הרב קוק מגדיר זאת באופן מעט שונה, כפי שהבאתי בשער השני (ג), אמונה, לפי תפישתו, היא עמדה פרטיקולרית שאיננה ניתנת לתרגום. אמונה, לדידו, היא ויתור על עמדה רציונלית. הוא מנמק ויתור זה בהמשך הפסקה:

למרות העושר וההודו ורב-כל שיש בתיאורים הללו של מונותיאיזמוס ופנתיאיזמוס, אינם יכולים להוציא את ההכרה האין סופית מכלל דבר וענין פרטי. אף על פי שהפרטיות היא מוכחשת מתוכה, מכל מקום לעולם האדם החושב הוא העיקר בעצמו, וכל מה שהוא חושב הרי הוא לו לקנין הממלא את מאוייו, ויחש הקנין יוכר תמיד, למרות כל רוממות ההיגיון של הפילוסופיה המראה את ההפך מזה. ומתוך שאין הדעת מתישבת ברגש הפוך וסתור מתוכו, בהכרה שמורה על עצמה שהאדם מתבלט לפניו לגמרי עד לאפסיות גמורה, ועם זה הוא מוחזק בעצמו, ועושה הוא את ההכרה לחפץ אחד מחפציו השייכים למילוי ספקו, אשר על כן לא תוכל הנשמה למצוא את מנוחתה.

הרב קוק חולק שבחים להכרות הפילוסופיות (שהן מלאות עושר והודו), אך לדעתו, בסופו של דבר, אלו הן הכרות פרטיות וקטנות. לטענתו, היומרה הפילוסופית להכרה כללית מוכחשת מתוכה. לכאורה היא עוסקת במהות הקיום ובחוקים הכלליים, אך למעשה היא באה לתת פתרון סובייקטיבי לצורך אנושי-פסיכולוגי. הרצון להבין את חידת היקום הוא תשוקה אנושית, שמולידה את ההפשטה הפילוסופית ואת מושגי האינסוף, אך אלו מבוססים על מאויים אישיים שלעולם אינם יכולים לבוא על סיפוקם. למעשה זהו אבסורד: ההכרה הרציונלית היא כה כללית, עד שהיא מובילה לתובנה כי האדם הוא ישות אפסית, ומשום כך היא מנוגדת לנטייה הפסיכולוגית המבקשת לבסס את תחושת הקיום האישי. זו הסיבה שבגינה ההכרה הרציונלית לעולם לא תוכל להביא את הנשמה למנוחה.¹³⁸⁵

קבצים (ב), עמ' עב-עג. 1383

מנדל, פרי הארץ, עמ' קלה-קלו. וראו לאם, תורה לשמה, עמ' 157 הערה 93; שוורץ, הוגים קוראים, עמ' 38-41. 1384

ביקורת זו הוטחה בצורה אחרת גם על פילוסופית הסובייקט הקרטזיאנית, אשר ביקשה להגיע להכרות הכלליות ביותר מתוך חוויה אקזיסטנציאלית. ראו יקירה, אחרית דבר, עמ' 168 ואילך. 1385

ניתוח העמדה הפנאטיסטית כעמדה אבסורדית מחזיר אותנו לביקורת 'אמצע הדרך', אותה הצגתי בפרק הקודם. מיצוי העמדה הפנאטיסטית עד סופה מוביל לדרך ללא מוצא, ולפיכך יש לחפש פתרון אחר שמעבר להגדרות הפילוסופיות. בסיכום השער הקודם הצעתי לראות בכתיבתו של הרב קוק פסיפס של מבני חשיבה שונים, אותם הקבלתי לרבדי הכתיבה של מורה הנבוכים על פי הצעתו של שלמה פינס. הגישה שהרב קוק מציג כאן מקבילה לרובד הביקורתי שבמורה. כפי שהרמב"ם מבקר את שלל הפילוסופיות שבזמנו כך גם הרב קוק, וכפי שביקורת זו מובילה את הרמב"ם לפתח פתרון 'מיסטי' (כלשונו של פינס), כך היא מובילה את הרב קוק לפתח פתרון 'אמוני'. פתרון זה מובא בהמשך הפסקה:

אבל מה שלא תמצא בכל צלצולים פילוסופיים, תמצא בעומק האמונה. האמונה העמוקה באלהים המוטבעת באדם, מורה לו שהוא בטל הוא במציאות לגבי רוממות האלהות, ואם יש צורך הוא מקריב בעבור הקשר לאלהים את עצמותו ואת חייו, ויהרג ולא יעבור. בזה באה למקור מנוחתה... הנשמה האצולה מאור האמת...

מנוחת הנפש נמצאת רק באמונה. בניגוד לשפינוזה, הלועג לאנשים שאינם יודעים, שבמקום למצוא סיבות לתופעות 'הם מוצאים' מפלט ברצונו של אלוהים,¹³⁸⁶ ובניגוד לטענתו כי 'אלוהים – הוא מקלט הבורות',¹³⁸⁷ הרב קוק לועג להכרה האנושית המתיימרת להשיג את העקרונות והחוקים הכלליים. לדידו, רק אמונה באלוהים אינסופי ובלתי מוגדר תאפשר לנפש מנוחה.

'האמונה היא טבע הנפש',¹³⁸⁸ 'בעומק נשמתנו נמצא כח האמונה, שמהותו היא התשוקה להתדבקות אלהית',¹³⁸⁹ נקודת האמונה היא יחס האדם להאין-סוף-ברוך-הוא'.¹³⁹⁰ הרב קוק חזר על אותו הרעיון פעמים רבות,¹³⁹¹ ומשמעותו היא כי האמונה כתשוקה אינסופית ובלתי מוגדרת היא תכונה בסיסית הקיימת בנפש האדם.¹³⁹² תמר רוס הרחיבה על תפיסת ה'אמונה' במשנת הרב קוק, תוך שהיא מנגידה אותה לתפיסת המדע או הידע.¹³⁹³ לדבריה, האמונה היא כוח הצמיחה הבראשיתי של האדם שמגיע לפני המודעות, שאיפה אמורפית שאינה מזוהה עם אובייקט כלשהו, דחף שעומד ביסודה של כל תנועה, 'יצירתיות ודינאמיות. מהציטוט שלעיל מסתבר כי אחד ממאפייני האמונה הוא תחושת האדם כי 'בטל הוא במציאות לגבי רוממות האלהות'. האמונה היא תכונה אנושית חזקה מן החיים עד שבגינה האדם מוכן להקריב אותם.¹³⁹⁴ עמדה זו עומדת בניגוד ישיר לתפיסת ה-Conatus השפינוזית הקובעת כי: 'אידיאה המסלקת את קיומו של גופנו אינה יכולה להימצא בנפשנו, אלא נוגדת אותה'.¹³⁹⁵ 'האמונה', תכונת הנפש, אינה ניתנת להגדרה, אך זו לא מתאפיינת בתשוקת הקיום אלא בשאיפת ההתבטלות בפני האלוהות.

כפי שהוצג גם לעיל, משמעות רצון ההיבטלות בפני האלוהות מתבטא בנכונות לוותר על ההכרה וההגדרה השכלית:

עיקר האמונה היא בגדולת שלמות אין-סוף. שכל מה שנכנס בתוך הלב הרי זה ניצוץ בטל לגמרי לגבי מה שראוי להיות משוער, ומה שראוי להיות משוער אינו עולה כלל בסוג של ביטול לגבי מה שהוא באמת... כל הגדרה באל הות

1386 אתיקה, חלק א' נספח, עמ' 119.

1387 שם, שם.

1388 מאמרי הראי"ה, עמ' 485.

1389 שם, עמ' 487.

1390 שם, שם.

1391 כגון: שמונה קבצים, א' קב, ריט-רכט; הנ"ל, מאמרי הראי"ה, עמ' 70-71, 74-75.

1392 רודיק, חיים של יצירה, עמ' 97, ובלשונו של הראי"ה: 'האמונה אינה לא שכל ולא רגש, אלא גילוי עצמי היותר יסודי של מהות הנשמה' מאמרי הראי"ה, עמ' 70; שמונה קבצים, א' ריט.

1393 רוס, האליטה, עמ' 359-360.

1394 על תכונתה זו של הנפש האנושית עמד מנדלסון בספרו 'פידון או על הישארות הנפש' (ראו ברגמן, תולדות הפילוסופיה, עמ' 472). הרב קוק רואה בתכונה זו את כוחה של ה'אמונה'.

1395 אתיקה, חלק ג', משפט 10, עמ' 206. בדבריו של הרב מהדהדים דברי הרמב"ם מתחילת הפרק החמישי של הלכות יסודי התורה: 'כל בית ישראל מצווין על קידוש השם הגדול הזה... כיצד? בשעה שיעמוד גוי ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה או יהרגנו, יעבור ואל ייהרג... במה דברים אמורים, בשאר מצוות - חוץ מעבודה זרה, וגילוי עריות, ושפיכות דמים. אבל שלוש עבירות אלו... ייהרג ואל יעבור' (הלכות א-ב). הלכות אלו המביעות את הנכונות להקריב אישית - מהוות את נקודת המפנה בין ההכרה הפילוסופית הכללית כפי שהרמב"ם מנסח אותה בארבעת הפרקים הראשונים של 'משנה תורה' לתודעה הדתית הפרטיקולרית כפי שהיא מנוסחת בכל שאר הספר. תפיסת האל הפילוסופית, מונותאיסטית או פנתיאיסטית, נעצרת בבקשת האמת. באמונה הדתית יש גם מעשה, והמעשה מגיע לעיתים עד כדי נכונות להקריב אישית.

מביאה לידי כפירה, ההגדרה היא אלי ליות רוחנית, אפילו הגדרת השכל והרצון, ואפילו האלהות עצמה ושם אלהים הגדרה היא...¹³⁹⁶

'האמונה' מנוגדת לכל הגדרה שהיא ומייתרת את ההכרה השכלית. 'אמונה' פירושה הכרה שיש דברים שהם מעבר להכרה. ההכרה יוצרת ביטחון, ואילו ה'אמונה' היא הנכונות לוותר על הביטחון, כך הוא כותב בפנקסיו מתקופת ירושלים:

מושג הבטחון הוא מקושר עם מושג ההכרה, הידיעה בטוב הבורא [...] היא המביאה לידי בטחון... ישנה אמנם מדריגה עליונה שהיא מעלה מהבטחון, מפני שהיא למעלה מכל הכרה, ומכל מקום האדם מקושר בה בכל מהות חייו העליונים. זה כבר נמצא בגבול האמונה, שהוא תוכן עליון למעלה מתוכן הבטחון, כמו שהוא למעלה מתוכן ההכרה...¹³⁹⁷

ביטחון פירושו אמון שנסמך על הכרה, אמונה פירושה קשר פנימי שמעבר לתחום המודע. משכך בלתי אפשרי לנסח אותה במילים. ניתן רק לומר שזוהי נכונות נפשית להתבטל בפני האינוסוף. ככל שהאינוסוף גדול יותר, וככל שהנכונות להתבטל בפניו רבה יותר, כך האמונה עמוקה יותר. הראייה מגדיל ומגדיל את האינסוף (עד כמה שמשפט זה עשוי להישמע פרדוכסאלי), ובהתאם לכך הוא שולל כל הגדרה באלוהות, ואפילו את עצם השיום באשר הוא: 'אלוהות' או 'אלוהים'. לדבריו, לא ניתן לעשות רדוקציה למושג האל, ולא ניתן לכנותו בשם. לגבי רובד זה הוא כותב:

לעומת האמת העליונה הא-להית, אין הבדל בין האמונה המצויירת להכפירה, שתיהן אינן נותנות את האמת, כי כל מה שהאדם משיג באופן חיובי הכול הוא שלול מאמית הא-להות. אלא שהאמונה מתקרבת לגבי דירן אל האמת, והכפירה אל השקר... אבל לגבי אור אין סוף הכול שווה... [א', קכ]

מבחינת האמת העליונה אין כל הבדל בין 'אמונה מצויירת', אמונה המנוסחת במילים, לכפירה. אמונה שניתן לצייר במחשבה או להגדיר במילים היא בעלת משמעות לדידו, בני האדם, אך מבחינת האמת היא אינה שונה מהכפירה. גישה זו משלימה את הביקורת שלו על שפינוזה. הפנתאיזם השפינוזי ניסה להגדיר את האל, לעשות לו רדוקציה למושג 'הטבע', ואילו הוא נקט בדעה שאי אפשר להגדיר את האל, ואין לצמצמו בכל הגדרה שהיא.¹³⁹⁸ לדעתו, היחס הנכון בין האל והעולם צריך להיות מחולק לשלושה מישורים:¹³⁹⁹

- א. 'מה שהוא באמת' – מישור עליון המציין אקוסמיות מוחלטת. הרב קוק מכנה מישור זה כ'אמת העליונה', או כ'אור אין סוף', שבו אין שום הגדרות ומושגים, וממילא המונחים 'אל' ו'עולם' בלתי ריאליים באותה מידה.
- ב. 'מה שראוי להיות משוער' – מישור המציין את נקודת ראותו של האל ('מצידו'). במישור זה האל שרוי בכול ופועל בו בבחינת 'ה-ו-יה'. בחינה זו היא ההבנה המעולה ביותר שנוכל לשער אודותיה, כל זמן שאנו מותרים מקום למושג 'עולם', ולו רק כדי לבטלו.
- ג. 'מה שנכנס בתוך הלב' – מישור המציין את יחס האל למציאות מנקודת הראות האנושית ('מצידו'). זו הבחינה של מערכת היחסים בין האל לעולם כאשר העולם נתפס כבעל ממשות וישות עצמאית, והאל שולט בה ופועל בעולם בבחינת 'אלוהים'.

שלושת המישורים הללו מקבילים לשלוש 'ספירות' שונות: הראשונה – 'כתר' או 'אינוסוף',¹⁴⁰⁰ השנייה – 'תפארת', והשלישית – 'מלכות'. המישור העליון זהו מישור ה'אמונה', וממנו נובעת גם הביקורת של 'האמת הנעלמה', שהוצגה בפרק

1396 אורות, עמ' קכד-קכה.

1397 קבצים, עמ' רכג.

1398 ראו רוס, שני פירושים, עמ' 156-157. תפיסה זו מעוגנת כמובן גם בתורת שלילת התארים אשר נציגה הגדול ביהדות הוא הרמב"ם (רמב"ם, מורה נבוכים, א' נא-סט). נציגי תורת התארים החיוביים הם חלק מהמקובלים (המיסטיקנים). ייתכן שחל כאן היפוך מעניין ודווקא שפינוזה הרציונליסט מושפע כאן מהמקובלים (המיסטיקנים) ואילו הרב קוק, המקובל, מושפע כאן מהרמב"ם הרציונליסט. אולם אין זה הכרחי, בהחלט ייתכן ששפינוזה הושפע דווקא מר"ח קרשקש הרציונליסט הנוקט גם הוא בתורת התארים החיוביים. על הקשר בין שפינוזה ור"ח קרשקש ראו ניימרק, תולדות, עמ' 183-201.

1399 חלקים אלו מוצגים על ידי תמר רוס כמישורים שונים של מציאות בהם הבחינו הגר"ח והרש"ז (רוס, מושג האלוהות, עמ' 113-112). על מנת שלא להיכנס לדקדוקים מפורטים ולמחלוקות פרשניות אסתפק בהצגה סכמתית בלבד. אעיר כי הרב יואל בן-נון סובר שיש רובד נוסף, עליון יותר משלושת הרבדים אותם מציגה רוס, והוא רובד שכלל אי אפשר לחשוב אותו. כך שלדעתו, במחשבת הראייה ישנן תמיד ארבעה רבדי מציאות (בן-נון, המקור הכפול, עמ' 28 הערה 88).

1400 ראו אביב"י, האחדות, עמ' 38.

הקודם ושטוענת כי אין כל אפשרות להמשיג את האלוהות. המישור השני רואה את האלוהות כשרויה בכול, וזוהי התפיסה הפנתאיסטית, היחס ביניהם הוא פנאָנְתִיאִיזְם. המישור השלישי והנמוך ביותר הוא התפיסה המונותיאסטית המסורתית. הקבלת המישורים הללו לשמות האלוהיים הנהוגים בקבלה טוביל לסכמה הבאה:

א-היה	כתר / אינסוף	אמונה – אקוסמיזם	האל בפני עצמו/ אין מושגים כלל
הויה	תפארת	פנתאיזם	האל שרוי בכל
א-להים	מלכות	מונותיאזם	האל פועל בעולם

תפיסת האמונה חסרת ההגדרות והמושגים אינה ריקה מתוכן. הרב קוק מציין כי במקום שאי אפשר לחשוב על האלוהות שם מגיעות המצוות והמוסר:

הציור על דבר מהות השי"ת היא מחשבה אסורה... והנה לתקן זה הוכן ציור קבלת עול מצות מאהבת כנסת ישראל... וזה נותן יד לצרף יותר את ההשגה האלהית להפשיטה מציורי החיוב... ולהעלותה יותר מצד דרכי המוסר שהם דרכי ד'...¹⁴⁰¹

המצוות מהוות חלופה מעשית להכרה שאינה אפשרית. במקום לחשוב אודות המהות יש אפשרות לפעול במישור המוסרי. זהו המענה הפוזיטיבי לתפיסת האלוהות הנגטיבית. תפיסת 'האמונה' של הרב קוק היא הנקודה שבה הוא שולל את הפנתאיזם מבלי לבקש לנסח אותו מחדש; הוא מוצא לו כתחליף את היהדות המסורתית, על חיי התורה והמצוות המאפיינים אותה.¹⁴⁰² חילוף זה חסר משמעות מבחינה פילוסופית, אך הוא מצביע על אמת פסיכולוגית: אי אפשר להביע עמדה לוגית כנגד התבונה, אך גם אין צורך לעשות זאת משום שהנפש אינה מוצאת מנוחה בהגדרות המופשטות.

בגישה זו יש הד לדחייתו של ריה"ל את הפילוסופיה. כאשר מלך כוזר מגיב לדברי הפילוסוף הוא אומר: 'רואה אני דברך מספיקים, אך אינם מפיקים לשאלתי',¹⁴⁰³ ובתרגום חופשי: 'הפילוסופיה אינה מוטעית, היא פשוט אינה מספקת את הנפש שלי'. הפתרון של ריה"ל לפילוסופיה הרציונלית הוא יהדות גנטית-פרטיקולרית המבוססת על חיי תורה ומצוות. על תפיסה זו נשענת תפיסת 'האמונה' של הראי"ה.

עד כאן שרטטתי את מקומו של הפנתאיזם 'המתוקן' במשנתו של הרב קוק באמצעות שלושה מהלכים שונים: פנתאיזם ככלליות וכתהליך, פנאָנְתִיאִיזְם ו'אמונה'. אם בוחנים את היחס בין שלוש ההגדרות הללו ניתן לראות כי כל אחת מהן מתאימה לרובד חשיבה אחר במשנתו, וכדלקמן:

תפיסת הפנתאיזם ככלליות וכתהליך מכירה בפנתאיזם כתפיסת אמת, אלא שהיא מבקשת לעצב אותה מחדש. גישה זו ממוקמת ברובד הרציונלי של מחשבת הראי"ה. על פי מבנה זה מבקש הרב לקיים את תפיסת היהדות המסורתית לצד תפיסות מודרניות, ולהראות כיצד אין סתירה ביניהן.

תפיסת הפנאָנְתִיאִיזְם מבקשת להעמיד את התפיסה הפנתאיסטית לצד התפיסה המונותיאסטית. על מנת לבסס גישה זו משתמש הרב קוק במבנה החשיבה הקבלי. מבנה חשיבה זה מראה כיצד הדעות המודרניות היוו מאז ומעולם חלק אינטגרלי ממשנת היהדות, אלא שאז היו אלו תפיסות נסתרות והיום הגיע זמנן להתגלות ולהתפרסם. הפנתאיזם, על פי מבנה חשיבתי זה, מוטמע לחלוטין בתוך היהדות.

¹⁴⁰¹ הראי"ה, קבצים, עמ' קכט. אציין כי שלושת הפסקאות האחרונות שהבאתי תחת הכותרת 'אמונה' נכתבו בתקופת יפו ולפיכך מסתבר כי הן תומכות זו בזו. בלשון אחרת כותב זאת הרב אלי בזק, מתלמידי הרצי"ה, כך: 'חיבור אמיתי עם האמונה ייתכן רק בשפתה של האמונה שהיא שפת התורה והמצוות. חיים של אמונה זקוקים לפרנסה תדירית והמצוות הן צינורות החיים שלהם. קיומן בכל פרטיהן ודקדוקיהן מכונן את האישיות הישראלית...' בזק, 'שערי אמונה, עמ' 17.

¹⁴⁰² אלחנן שילה מכנה גישה זו 'מעבר לטרנסנדנטיות ואימננטיות' (שילה, רבדים קבליים, עמ' 53). הוא שם לב, ובצדק, שהרב קוק מבקש את האמונה מעבר להיגדים הפילוסופיים ולהכרות התבוניות.

¹⁴⁰³ ריה"ל, כוזרי, א' ב. המשך טענתו של המלך שם היא שאנשים הורגים זה את זה בשל אמונותיהם, ובאינטרפרטציה של הרב קוק היא מופנית כנגד הפילוסופיה המודרנית - הנה האדם מוכן להקריב את עצמו בשל אמונתו.

תפיסת ה'אמונה' שוללת את עצם היומרה הפילוסופית להכרת האל בכלל ואת הפנתאיזם בפרט, וככזו היא מתאימה לרובד הראשון בחשיבתו של הראי"ה. ברובד זה, כל ניסיון הכרה פילוסופי פסול, לאו דווקא משום שהוא מוטעה, אלא בעיקר משום שהוא אינו נוגע לצרכי הנשמה 'האצולה מאור האמת'. גישה זו נעוצה במשנתו של ריה"ל, הדוחה את הפילוסופיה בשמן של טענות קיומיות, ומתוך גישה פונדמנטלית.¹⁴⁰⁴

שלוש דרכי 'התיקון' הללו כרוכות זו בזו ומעורבות ביניהן, ומשום כך קשה לקבוע איזה משלושת המבנים הללו מוביל את גישתו של הרב קוק לפנתאיזם. למעשה נראה כי הוא נע ביניהם, שלושת המבנים מתקיימים במחשבתו כל העת, ויחד הם מהווים את תפיסת עולמו.¹⁴⁰⁵

ד5: שלמות והתהוות – תיקון האונטולוגיה השפינוזית

שלושת הסעיפים הקודמים מובילים את הדיון לשאלה האם 'התיקון' השפינוזי היווה עבור הרב קוק שיטה עקבית, או שאין הוא אלא אוסף הערות נקודתיות? בסעיף הנוכחי אבקש להראות שמבנה 'התיקון' של שפינוזה הנו פרוייקט שיטתי מכוון שיש בו כדי להגדיר מחדש את משנתו של הרב קוק. לעיל, בתחילת השער השני, נסוב הדיון באשר להגותו של הרב קוק כשיטה והמסקנה הייתה כי יש אפשרות להתייחס כך לכתביו. כזכור, הוא עצמו טען שיש לו שיטה כוללת: 'הכול מצטייר לפני בשיטה שלמה ומבהקת', אך טרם הזכרנו את תוכן השיטה. על כך ניתן ללמוד מהעדות הבאה של תלמידו – הרב הנזיר:

'...הודיע לי ג"כ מעיקרי שיטתו כדלקמן: השלמות האלהית היא מוחלטה, שאין בה כל חסרון [...] אך מצד שני, ההתעלות וההתרוממות, מעלה מעלה בקודש – ג"כ שלמות היא. ויהי חסרון בשלמות, אם לא תהי התעלות בה...'¹⁴⁰⁶

שיטת הרב קוק, כפי שהוא הודיע, מורכבת משני היבטים: 1. השלמות האלוהית המוחלטת. 2. רעיון ההתעלות או ההתהוות. להבנתי, זהו הנוסח שלו לתפיסה פנתאיסטית 'מתוקנת'. ההיבט הראשון – 'השלמות', מבטא את קבלת העיקרון העומד בבסיס הפנתאיזם השפינוזי, וההיבט השני – ההתהוות, הוא הדרך להתמודד עם ליקויי 'השלמות האלוהית המוחלטת', וזהו עיקרון החורז את הפנתאיזם השפינוזי, שטוען כי השלמות האלוהית אינה מותרת דבר מחוץ לה – 'כל מה שנמצא, נמצא באלוהים, ובלי אלוהים שום דבר אינו יכול להימצא ולא להיות מושג'.¹⁴⁰⁷ רעיון ההתהוות (או 'ההתעלות', או 'ההשתלמות', או 'ההתפתחות', שלצורך העניין איני מבדיל ביניהם) זהו פיתוח של הרב קוק.¹⁴⁰⁸ לתפיסתו, המנוגדת לשפינוזה, השלמות האלוהית איננה סטטית וקבועה, אלא דינמית ומתפתחת.

הוגו ברגמן ניסח את תפיסת ההתפתחות של הרב קוק כמשוואה מתמטית: 'ההוייה האלוהית פלוס ההתפתחות של העולם היא יותר גדולה מן ההוייה האלוהית'.¹⁴⁰⁹ כמשוואה מתמטית זו אמירה מובנת מאליה, אך מבחינה לוגית-פילוסופית היא חסרת פשר, שהרי אם ההוייה האלוהית היא שלמות מוחלטת כיצד יתכן משהו מחוצה לה? ! אולי משום כך רואה בה יובל כאהן רעיון פרדוכסלי.¹⁴¹⁰ לדעתי, הבנה נכונה של רעיון ההתהוות צריכה להגיע מתוך עמדה פנתאיסטית-אימננטית. עמדת הראי"ה היא ש'שלמות' ו'התהוות' אינם שני עקרונות נפרדים, אלא שני היבטים של עיקרון אחד, פנתאיסטי. זאת משום שיהי חסרון בשלמות, אם לא תהי התעלות בה'. בפנקסיו האישיים הוא ניסח זאת כך:

מבינים אנו בשלמות האלהית המוחלטה שני ערכים של השלמה. ערך אחד של השלמה, שמצד גדלה וגמירתה אין שייך בה הוספה של מעלה. אבל אם לא הייתה האפשרות של הוספה היה זה בעצמו ענין חסרון. כי השלמות ההולכת ונוספת

1404 דוגמה בולטת להתמקדותו של הרב קוק ברובד זה ראו קבצים (ב), עמ' צג-צה.

1405 דוגמה לכך ניתן למצוא בשמונה קבצים, א' קסד.

1406 כהן, נזיר אחיו, עמ' רפז.

1407 אתיקה, חלק א', משפט 15, עמ' 89.

1408 יתכן והרב קוק שאב אותו, במישרין או בעקיפין, מהיגל. על כך ראו לעיל הערות 616, 1318. בכל מקרה השימוש שהוא עשה ברעיון זה חורג מהתפיסות של היגל, ומוביל אותו בכיוונים אקזיסטנציאליים, ועל כך ראו בהמשך.

1409 ברגמן, תורת ההתפתחות, עמ' סז.

1410 כאהן, האמונה האלוהית, עמ' 36-39. לדבריו, 'הרב קוק יוצר במכוון מושג שאינו אלא אוקסימורון המכיל באופן פרדוכסלי את שתי האיכויות הסותרות' (שם, עמ' 38).

תמיד יש בה יתרון ותענוג ואיזה מין העלאה, שאנו עורגים לה כל כך... אשר על כן לא תוכל השלמות האלהית להיות חסרה זה היתרון של הוספת הכח. ועל זה יש באלהות הכשרון של היצירה, ההתהוות העולמית הבלתי מוגבלת, ההולכת בכל ערכיה ומתעלה... [ד', סח]

ישנה שלמות שאין בה חיסרון, זו תפיסת השלמות המוכרת מהעת העתיקה ומימי הביניים, שלמות סטטית. אמנם ההוספה, שבמהמשך אראה שיש לה משמעות של דינמיקה, גם היא יתרון, וגם היא צריכה להיות חלק מהשלמות. לכן, במקום אחר הוא טוען, שבשלמות יש שני צדדים: 'מצד אין סוף, הבלתי מתואר בתוספת מצד שלמותו, ומצד ההויה, ההולכת ומשתלמת ומתברכת תמיד',¹⁴¹¹ אך אין זו עמדה דואלית – 'אין סוף' לחוד ו'הויה' לחוד, כי אם אופן של הסברה.¹⁴¹²

על תפיסת השלמות וההשתלמות של הרב קוק עמדו כבר רבים,¹⁴¹³ אך לא ראיתי מי שציין כי היא באה כמענה לפנתיאיזם השפינוזי. יחד עם זאת ישנן אמירות ספציפיות אודותן ישנה הסכמה שהן כווננו כלפי שפינוזה, כך למשל המשפט הבא: 'החשכה גדולה היא זו שאינה יודעת רו עליון זה, של המגמה התכליתית, של השלמות האלהית ההולכת ומתעלה על ידי היצירה כולה, לאין סוף ותכלית...'¹⁴¹⁴ החוקרים עמדו על כך שמילים אלו כווננו כנגד השיטה השפינוזית, ששללה את התפיסה התכליתית.¹⁴¹⁵ כנגד העמדה השפינוזית שאינה מכירה בהתפתחות העולם טען הראי"ה שיש 'שלמות אלהית ההולכת ומתעלה'. שפינוזה המשיך את התפיסה הימי-בינימית, שלפיה השלמות היא בהגדרה מצב סטטי, ואף הקצין אותה. לדבריו, מכיוון שהאל הוא השלם המוחלט שלא שייך בו שום תוספת, ממילא לא יכול להימצא דבר מחוצה לו. אם כן, האל ו'הכל' הם מונחים זהים, ומכיוון שהאל/המציאות הוא שלמות סטטית, כך היא גם ההויה; ההכרח שולט בכול ואין שום אפשרות לחידוש. כך ביטאה עבורו הגיאומטריה כסמל ללוגיקה טהורה את היחסים הפנימיים שבתוך המציאות, ועל פיה הוא ביטא את תפיסתו.¹⁴¹⁶ הרב קוק הסכים שהכול אלוהות, אך האלוהות (או, הכוליות) מכילה לדעתו גם התפתחות והתהוות. גם התהליך והיצירה הן חלק מהשלמות.¹⁴¹⁷

לפי מה שראינו הרב קוק הגיע לתפיסת 'ההתהוות' מתוך עמדה רציונלית המנתחת את מושג השלמות.¹⁴¹⁸ הרציונליזם בהגדרה אינו נסמך על בדיקות אמפיריות, ואכן, הרב קוק טען ש'התבסמות העולם במהלכו, היא יסוד מוסד. אפילו בשעה שנדמה לנו שהוא מתקלקל, שהוא יורד ונופל, איננה כ"א ירידה שעליה מסותרת בקרבה'.¹⁴¹⁹ כלומר, יש להניח אפריורית שהעולם הולך ומתקדם. הנחה זו היא נגזרת אינהרנטית מעצם מושג השלמות.

החזרה המרובה של הרב קוק על טענה זו מעידה עד כמה היה משמעותי עבורו המענה לפנתיאיזם השפינוזי.¹⁴²⁰ תפיסת התהוות וההתעלות מהווה מענה למגוון הביקורות אותן ראינו בפרק הקודם, הנה כך:

1411 שמונה קבצים, ד' נח.

1412 שם.

1413 ברגמן, תורת ההתפתחות, עמ' סז-סט; בן שלמה, שלמות והשתלמות; הנ"ל, שירת החיים, עמ' 35-40; רוס, מושג האלוהות, עמ' 125-126; דיסון, ארבעה מוטיבים, עמ' 63-64; גרבר, מהפכת ההארה, עמ' 163-164; ברגר, משנתו ההתפתחותית, עמ' 99-109; לדרברג, שלמות, עמ' 306-312; הנ"ל, החזרה המענגת, עמ' 866-872; שטמלר, עין בעין, עמ' 299-301.

1414 שמונה קבצים, ד' סח.

1415 ברגמן, תורת ההתפתחות, עמ' סג-סד; בן שלמה, שלמות והשתלמות, עמ' 300-301; הנ"ל, שירת החיים, עמ' 38; איש שלום, הרב קוק, עמ' 63; שרלו, שיטת המוסר, עמ' 120.

1416 ראו לעיל הערה 1039. באבחנתי זו אני הולך בעקבות יואכים, נדלר, בירן וחוקרים נוספים הרואים את המתודה הגיאומטרית כמשקפת את עמדתו המטאפיזית והאוונטולוגית של שפינוזה (יואכים, אתיקה, עמ' 9-12; נדלר, שפינוזה, עמ' 226; בירן, המתודה הגיאומטרית, עמ' 448-449). יש חוקרים שסבורים שהכתיבה הגיאומטרית לא נועדה לשרת עמדות פילוסופיות אלא עמדות פוליטיות או מתודולוגיות. דיון בעניין זה ניתן למצוא אצל קיורלי, מאחורי המתודה; בירן, המתודה הגיאומטרית; סטנבקס, הסדר הגיאומטרי; רות, דקרט ושפינוזה, עמ' 40-44.

1417 רוס, מושג האלוהות, עמ' 125-126. רוס עומדת על כך שהראי"ה, בניגוד למקובלים שלפניו, לא ראה בבריאה אקט וולונטרי אלא עניין הכרחי וחלק משלמותו של האל. מבחינה זו, היא קובעת, תפיסתו נוטה לפנתיאיזם יותר מאשר לאקוסמיזם.

1418 דברים אלו מכוונים כנגד דבריו של כאהן הקובע 'ההשתלמות... זהו מערך מושגי פרדוקסלי, האופייני לתפיסתו עולם מיסטיות' (שם, שם).

1419 פנקסי הראי"ה חלק ג', עמ' שט. ובהמשך הוא כותב: 'ההחלטה שהעולם הולך ומתעלה, שהביורים מתרבים מידי יום ביומו, מדור לדור, ומתקופה לתקופה, לא תתבטל ע"י איזו חרדה של נסיגה שהננו רואים בעת רעה פה ושם במהלך החיים... כי נדע בטח, שהגם רק מהלכים מעוקלים, סיבובים של ירידות לצורך עליות... (שם, עמ' שי).

1420 לפסקאות נוספת בהן בא רעיון זה לידי ביטוי ראו: שמונה קבצים, א' תמ, א' תמג, ב' שיה, ד' נח, ד' סא, ח' מג; עולת ראייה, חלק א' עמ' קפא-קפב. הרב הנזיר ריכז כמה מהפסקאות העוסקות בנושא זה באורות הקודש, חלק ב', עמ' תקיא-תקעד.

- א. הביקורת הראשונה אותה ציינתי (ג), היא ביקורת 'אמצע הדרך', ולפיה שפינוזה לא מיצה את העיקרון הפנתאיסטי עד תומו. עיקרון *ההתהוות* של הרב קוק הוא חלק מעקרונות של שפינוזה. הוא לא חולק עליו, אלא מותח אותו הלאה. הרב קוק מבקש להמשיך את העיקרון של שפינוזה, וגם הוא רואה באל שלמות חובקת כל, אלא שלדעתו, 'כל' זה כולל בתוכו גם התפתחות והתעלות.¹⁴²¹
- ב. הביקורת השנייה שצוינה היא 'דחיקת הקץ' (ג). בעולמו הסטטי של שפינוזה אי אפשר לדחוק את הקץ שהרי אין כל תפיסה של התפתחות. רק תפיסה בעלת ממד היסטורי המזהה התפתחות יכולה לטעון לזירוז הקץ או לעיכובו. הטיעון של הרב קוק בדבר *ההתהוות* נותן משמעות גם לביקורת כנגד 'דחיקת הקץ'.
- ג. הביקורת השלישית שצוינה היא 'גילוי הסוד' (ג), לתפיסתו של הרב קוק ישנו פער מובנה בין האמת הפנתאיסטית שהיא פנימית, עליונה ונסתרת ובין האמת המונותיאסטית שהיא חיצונית, נמוכה וגלויה. פער זה נצרך והכרחי משום שהוא זה שמאפשר את תנועת *ההתהוות* או *ההתעלות*, כפי שניתן ללמוד מהציטוט הבא: '... הסתתרותה של השקפת האחדות הוא דבר מוכרח, כי עם כל האיחוד שבהויה, עם כל שהכל הוא באמת טוב גמור מצד איחודו, אין אותו הטוב של העליה התדירית מתבטל, ואותה העליה התדירית מתגוננת היא בהתעדנותו של כל מצוי פרטי והתעלותו...'¹⁴²² התודעה המוניסטית, בגלל גובהה, אינה מותרת מקום לשינוי. לאדם הטבוע בים האלוהות הכולל כל לא נותר אלא לאחוז ב'קדושת הדומיה'.¹⁴²³ בכדי שהוא יוכל להתקדם ולהתפתח תודעה זו חייבת להישכח. עיקרון ההתעלות יכול להתממש רק בזכות האשליה הדואלית. זוהי הסיבה בגינה תפיסת האחדות הכוללת (התפיסה הפנתאיסטית-מוניסטית) חייבת להתכסות מבעד למעטה המונותיאסטי-דואלי.
- ד. הביקורת הרביעית היא 'הפנייה אל העצם' (ג). שפינוזה התייחס לעצם האלוהי, מה שלדברי הרב קוק לא רק בלתי אפשרי פילוסופית, אלא גם מזיק מבחינה פסיכולוגית. הפנייה אל העצם אינה מקדמת את האדם, אלא מותרת אותו בשיממון מחשבתי ובתחושת תסכול. תפיסת *ההתהוות* מהווה מענה לתחושות אלו. נקודת המבט מופנית לא לעבר השלמות המוחלטת, הסטטית, שאינה מאפשרת לאדם אופק פעיל, אלא כלפי אקט שלמות התפתחותי שמציב בפניו אתגר קונסטרוקטיבי. האדם הופך מצופה סביל בשלמות האלוהית לשחקן פעיל בה.
- ה. הביקורת החמישית היא 'האמת הנעלמה' (ג). שפינוזה הציג את עמדתו כאמת אחרונה ומושלמת. תפיסת *ההתהוות* גורסת שחלק מהשלמות זו ההתהוות וההתפתחות. בסעיף הקודם ראינו כי הרב קוק מכוון בכך למדרגת 'האמונה' שהיא האופק האינסופי שעומד בפני השכל האנושי.

על ידי כריכתם יחד של 'השלמות' ו'ההתהוות' הצליח הרב קוק לשמר את התפיסה הפנתאיסטית מצד אחד ולשכלל אותה מהצד האחר: עיקרון *השלמות* מבסס את תפיסתו הפנתאיסטית, ועקרון *ההתהוות* מעצב אותה באופן שיענה על הביקורות השונות שהוא מתח כנגד שפינוזה.

תפיסת *ההתהוות* לא רק היוותה מענה כנגד הביקורות השונות על שפינוזה, היא גם זו שעיצבה את ההיבטים השונים של 'התיקון', כפי שאלו הוצגו בסעיפים הקודמים: 'פנתאיזם התפתחותי' (ד), פנאנטיאיזם (ד), ו'אמונה' (ד). תפיסת ההתהוות מכלילה את שלושתם תחת עיקרון-על משותף. תחתיו הפנתאיזם השפינוזי שכבול בטרמיניזם לוגי משנה את פניו, ומתגלה מחדש כעמדה דינמית הדוחפת את האדם להתרחב ולהתפתח. ההתפתחות נעשית מהכוליות הנגלית אל עבר תחום שהוא בהגדרה מעבר לכוליות, מה שזכה אצל הרב קוק לכינוי 'הכל העליון' (פנאנטיאיזם), וגם שם הוא אינו נעצר אלא ממשיך ומתפתח ל'שורש מקור הכל', ומתעלה 'עד למעלה מכל עומק של שורש ועיקר', תפיסות שמעבר לאופק המחשבה ויכולת ההמשגה (תפיסת 'האמונה'). נמצא ששלושת ההיבטים של התיקון אינם אלא התפרטויות של אותו עיקרון משותף – *ההתהוות*. מוכח אפוא שתפיסת 'התיקון' של הרב קוק היא שיטתית ועקבית, כלולים בה מרכיבים שונים שכולם

1421 רונק, הגיונות, עמ' 297.

1422 שמונה קבצים, ז' סא.

1423 שמונה קבצים, ב' לה. אבינעם רונק מזהה את 'קדוש הדומיה' כדמות האידיאלית בעיני הרב קוק (רונק, ההלכה הנבואית, עמ' 105).

יחד נועדו להיות מענה לפנתאיזם השפינוזי. מבחינת הרב קוק פרוייקט 'התיקון' לא היה רק מענה לשפינוזה, אלא הגדיר במידה רבה את משנתו שלו.

על מנת לעמוד על מלוא משמעותה של תפיסת 'ההתהוות', או 'ההשתלמות', של הרב קוק יש לעיין במקום בו הוא הזכיר אותה לראשונה באופן פומבי, במאמר 'קרבת אלוהים' (פורסם בשנת תרע"א, 1911). מאמר זה מהווה שלישי בטריטולוגיה, ומשלים את הקודמים לו: 'דעת אלהים' ו'עבודת אלהים'. שלושתם יחד מציגים את תפיסת האלוהות של הרב קוק.¹⁴²⁴ ניתוח המאמר ישליך אור על אופן הפיתוח של רעיון 'ההשתלמות', על היחס שלו לעמדה השפינוזית, ויבהיר מדוע כחמש שנים לאחר כתיבת שני המאמרים הראשונים הוא חש צורך להשלים אותם במאמר נוסף.

המאמר 'קרבת אלהים' נפתח בדיון על אודות הנטייה הטבעית של האדם. הדיון נערך בהקשר לתפיסה הפסיכו-דינמית של פרויד, שהחלה להתפרסם במהלך העשור הראשון של המאה ה-20.¹⁴²⁵ פרויד טען כי האדם הוא יצור השואף לספק את יצריו, ובראשם צרכי הקיום הבסיסים: תזונה, חום ומין. לדידו, סיפוק יצרים אלו הוא המקור הראשי המניע את האדם.¹⁴²⁶ הרב קוק, לעומתו, טען כי הנטייה היסודית של נפש האדם היא 'שאיפת קרבת אלהים... שזו היא עצמותה, ישותה ויסוד היותה של הנפש'.¹⁴²⁷ הוא אף הרחיב זאת לכדי תפיסה אונטולוגית וקבע כי: 'החיים עצמם, החיים כולם, מהות החיים, זהו ולא אחר – ואי אפשר להיות אחר – כי אם יסוד שאיפת קרבת אלהים'.¹⁴²⁸ לדבריו, ניתן וצריך לצאת 'מתחומיה של התכונה הפסיכית העצמית הפנימית שלנו, שבקרב נפשו פנימה, אל העולם החיצוני הכללי...'.¹⁴²⁹ היינו יש לראות בנטייה הפסיכולוגית אמת אונטית.¹⁴³⁰ את משמעותה שאיפה הקוסמית לקרבת אלוהים הוא ניתח ככזו הנחלקת לשניים: א. 'נטיית החפץ לקיום ההרגשה העצמית – אשר לכל חי'. ב. 'רגש שאיפת ההשתלמות', שאיפה המיוחדת לאדם ולא לאלוהות.¹⁴³¹ בנטייה הראשונה היא רואה הכרח, ואילו את השנייה הוא הגדיר כחירות.¹⁴³² נראה כי הנטייה הראשונה מקבילה לתפיסת ה-Conatus של שפינוזה, שאיפת הקיום וההמשכיות, שאותה זיהה שפינוזה כעצם רצון החיים. שניהם סבורים שהיא קיימת ומוכרחת בכל ההווה. הנטייה השנייה, לעומת זאת, עומדת במחלוקת ביניהם.¹⁴³³

החירות של האדם מאפשרת לדבר גם על כוחות של רצון ומוסר. לדברי הרב קוק, אלו מופיעים בכל 'איזה ניצוץ דק וקל של מוסר ושל שירה',¹⁴³⁴ ומגיעים בשיאם עד לכדי שלטון רוח האדם על העולם כולו.¹⁴³⁵ כלומר, נטיית ההשתלמות חורגת אל מעבר לגבולות ההכרח. הרב קוק מודה כי ההיבט המוסרי אינו גלוי בטבע. בדרגות ההווה הנמוכות נראה כי ההכרח שולט, אך בדרגה הגבוהה מתגלה כי חופש הרצון קיים. כלומר, גילוי החופש באדם מעיד על ההווה כולה.¹⁴³⁶ אם כן,

1424 מופיע בתוך מאמרי הראי"ה, עמ' 32-39.

1425 בשנת ב-1900 פירסם פרויד את הספר "פשר החלומות" (*Die Traumdeutung*), ב-1901 את הספר "פסיכופתולוגיה של חי היומיום" (*Zur Psychopathologie des Alltagslebens*). ב-1905 הוא פרסם שני ספרים: "שלוש מסות על התאוריה של המיניות" (*Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*), "הבריחה ויחסה ללא-מודע" (*Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*), וב-1909 הוא פרסם את הספר "האנס הקטן – אנליזה של פוביה בילד בן חמש" (*Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben*). להתייחסות נוספת של הרב קוק לתורת הנפש המתחדשת 'בדורותינו' ראו שמונה קבצים, ו' קלא.

1426 וולף, הפסיכולוגיה הביוולוגית, עמ' xii-xiii. על תאוריית הנפש של פרויד ראו בנג'מין, היסטוריה, עמ' 174-175. מאוחר יותר פיתחו תלמידיו של פרויד – קארל יונג, אלפרד אדלר ואחרים – תיאוריות אחרות, ולפיהן הכח המניע את האדם הוא הנטייה להגשמה עצמית ולשלמות או/ו הנטייה החברתית (בנג'מין, שם, עמ' 186-193). קשה להניח שהרב קוק הכיר תיאוריות אלו בזמן כתיבת המאמר.

1427 מאמרי הראי"ה, עמ' 34 (ההדגשה במקור).

1428 שם (ההדגשות במקור).

1429 שם, עמ' 36.

1430 'בהתבוננות עמוקה אנו אומרים שהשאיפה לקרבת אלוהים מוכרחת והיא מלאה בכל, מתחתית כל תנועה גשמית או רוחנית עד עלית כל ההקפים החמורים היותר גדולים' (שם, עמ' 35). ובהמשך הוא חוזר שוב: 'כל תנועה בהווה, בין בתנועה הראשית של דריכת ההווה אל המציאות ובין התנועות התדיריות בכל מקום שהן מתגלות, בין בכל המערכות שבמרחב הטבע הכללי, ובין בנתיבות הנשמה החיה – היא בשאיפה לקרבת אלהים' (שם, עמ' 36-37).

1431 שם, עמ' 34.

1432 שם, עמ' 35.

1433 על כך ראו לעיל בסוף הביקורת הראשונה 'אמצע הדרך', עמ' 130.

1434 שם, עמ' 37.

1435 שם, עמ' 35.

1436 שם, עמ' 37.

בניגוד לשפינוזה, שראה את המציאות כמקובעת וכהכרחית, ואת הרצון כפיקציה,¹⁴³⁷ הרב קוק סבר כי ישנה אפשרות להשתחרר מההכרחיות, והרצון הוא כח עצמי שיש ביכולתו לחולל מציאות. זוהי עבורו משמעותה של 'קרבת אלהים'.¹⁴³⁸

ככל הידוע לי זהו הניסוח היחיד של תפיסת 'ההשתלמות' שהרב קוק הוציא לפרסום בימי חייו. ממנו עולה שתפיסה זו נבנתה לא רק כמענה פילוסופי אלא גם, ואולי אפילו קודם כל, כמענה פסיכולוגי – עובדה זו תקבל משמעות בפרק ג' של השער הבא. לעת עתה חשוב להדגיש שתפיסה זו מהווה מענה לא רק לאונטולוגיה השפינוזית, אלא גם לאנתרופולוגיה שלו. במאמרים 'דעת אלהים' ו'עבודת אלהים', שהתפרסמו זמן קצר אחרי עלייתו לארץ, הוא התמודד עם העמדה הכפרנית אותה הוא פגש בבוסיק וביפו, שם הוא ביקש להציע את עמדתו התיאולוגית והאיתית. במאמר 'קרבת אלהים' הוא התמודד כנגד העמדה הפסיכו-דינמית, וכאן היא ביקש להציע את עמדתו האנתרופולוגית. בשער הראשון ציינתי את הקרבה בין פרויד לשפינוזה. כאן מתברר שהרב קוק עמד על קירבה זו, וכתוצאה מכך המענה שלו לשני האתגרים הללו היה זהה. פרויד כשפינוזה לא ראה התפתחות במציאות, והקו הדטרמיניסטי הרואה את האדם כנשלט על ידי חוקי ההויה ניצב גם במקור השיטה שלו. פיתוח תפיסת ההשתלמות כורך בתוכו גם את תפיסת 'החירות', 'הרצון' ו'המוסר' עליהם עבד הרב קוק בשנים הבאות, ועל כך כבר עמדו החוקרים.¹⁴³⁹

לסיכום, בספרות המחקרית דובר בהרחבה על כך שעיקרון 'ההשתלמות' עיצב במידה רבה את משנת הרב קוק. זאת עד כדי כך שהרב הנזיר לא היסס וקבע כי: 'והנה זהו יסוד ועיקר לכל השיטה, ההתעלות בנפש האדם, **ההשתלמות** וההתפתחות בדורות, **התיקון**, הכל הוא משפע חיוב הקודש העליון ושם תנועה כעין התעלות'.¹⁴⁴⁰ עיקרון **ההתעלות** כחלק אינטגרלי מעיקרון **השלמות** הוא לב 'השיטה' של הרב קוק. אנו עמדנו על כך שבעיקרון זה טמון יסוד 'התיקון' של שפינוזה (דומה שלכך רמז הרב הנזיר כאשר הוא הכניס את הביטוי 'תיקון' להגדרת החידוש שבשיטת הראי"ה). עיקרון **ההשתלמות** מאפשר לקיים את התפיסה המונותיאיסטית-אורתודוקסית לצד התפיסה המוניסטית-פנתאיסטית, תוך שהראשונה נתפסת כעמדה ראשונית ונמוכה, שצריכה להתקדם אל עבר השנייה, הפנימית והגבוהה.¹⁴⁴¹ כך לקח הרב קוק את התפיסה המוניסטית ויצר בתוכה דינמיקה ותהליך. בהמשך נראה כי באמצעות עיקרון זה הוא עיצב לא רק את תפיסתו ההיסטורית, אלא גם את יחסו לחומר ואת היחס לדמיון, ואת הכל הוא ראה כחלק מהשלמות. נמצא שתיקונו של שפינוזה איננו אוסף של הערות, אלא שיטה החוזרת את משנת הרב קוק. זה קיבל את תפיסתו העקרונית של שפינוזה, אך עיצב אותה מחדש. בהיזון חוזר הפכה תגובתו לשפינוזה לגורם המעצב את שיטתו שלו.

1437 'אין בנפש שום רצון מוחלט או חופשי; אלא הנפש נקבעת לרצות דבר זה או אחר על ידי סיבה, שגם היא נקבעת על ידי סיבה אחרת, וזו שוב על ידי אחרת, וכך לאינסוף' אתיקה, חלק ב', משפט 48, עמ' 181.

1438 נושא היחס לחופש ולרצון מתבהר בשני מכתבים של הרב קוק לתלמידו ד"ר משה זיידל (אגרות א', אגרת רפג, עמ' שיט-שכ; ב', אגרת שעט, עמ' מא. האגרת השנייה נכתבה כהבהרה לאגרת הראשונה ושתייהן עוסקות בנושא חופש הבחירה). מכתבים אלו אשר נכתבו בשנים תר"ע-תרע"א, אותו זמן בו התפרסם מאמר 'קרבת אלוהים' (תרע"א), מעידים על היקף עיסוקו של הראי"ה בנושא באותה התקופה.

1439 ראו: כהן, רצון העולם; רוזנברג, הראי"ה והתנין, 343-344; איש שלום, הרב קוק, עמ' 77-97; רוטנשטרייך, עיונים, עמ' 52-47; ירון, משנתו, עמ' 62; בן שלמה, שירת החיים, עמ' 41-50; פכטר, עיגולים ויושר, עמ' 78-84; ברגר, משנתו ההתפתחותית, עמ' 156-163.

1440 כהן, נזיר אחיו, עמ' רפח. מקור לרעיון זה ניתן למצוא בכתביו של הרמ"ק שעמית בין מאמר חז"ל הטוען כי כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש כבר נאמר למשה בסיני לבין הפירושים המתחדשים בכל דור, ותשובתו היא 'שאפילו יעמדו כל צדיקי עולם... מיום שנולד אדם הראשון ועד עתה, לעולם מוספים ידיעה על ידיעתם משיגים יותר ויותר. ועדין ישיגו וילכו השגה אחר השגה עד אין תכלית. ולעולם לא יגיעו לסוף, כי אין לו סוף... ולעולם נובעים ומתחדשים... (קטע מהפירוש לרעיא מהימנא הובא אצל זק, בשערי הקבלה, עמ' 129).

1441 התפתחות התפיסה האלוהית איננה נעצרת בפנתאיזם. ההתפתחות היא חלק מהותי בתפיסת המציאות של הרב קוק. על כך ראו ברגר, משנתו ההתפתחותית, עמ' 105-108.

סיכום זה חותם את השער המרכזי בעבודה הנוכחית, אשר מבקשת לשרטט את תגובתו של הרב קוק לאתגר השפינוזי. בפרק הפותח את השער הוצגה התפיסה הפנתאיסטית, תוך הנגדתה לעמדה הדתית המונותאיסטית. בשמה של התפיסה הפנתאיסטית של שפינוזה את הדרך המונותאיסטית שבה נקראו כתבי הקודש, ובשמה של הקריאה המונותאיסטית של כתבי הקודש שלל הממסד הדתי (נוצרי כיהודי) את הפנתאיזם של שפינוזה. תפיסות אלו נראו כמוציאות זו את זו, ולמסד הדתי לא נותר אלא להוקיע את רעיונותיו של שפינוזה ככפירה.¹⁴⁴² אולם, ככל שרעיונות אלו הלכו והתפשטו, ועם השפעתם הגוברת, החלו ניסיונות לשלב את תפיסתו בתפיסה הדתית. ניסיונות אלו מעצם טבעם הם דיאלקטיים: את ראשיתם ניתן לסמן בעבודתו של משה מנדלסון, וממנו ועד לתחילת המאה ה-20 נמתחת שורת הוגים ארוכה.¹⁴⁴³ ניסיון 'התיקון' של הרב קוק הנו חוליה נוספת בשרשרת זו, אך חוליה זו בולטת בייחודיותה: הרב קוק, בניגוד להוגים אורתודוקסיים שלפניו, הזכיר את המונח 'פנתאיזם' במפורש ומבלי להתייחס אליו בזלזול.¹⁴⁴⁴ יתר על כן, הניסיון שלו אינו אפולוגטי, וניכר שהוא אימץ את הרעיונות הפנתאיסטיים מלכתחילה. בקשתו הייתה לא רק ליישב את הפנתאיזם לצד היהדות, אלא להכיר בו כעמדה יהודית מקורית, עליונה ונסתרת.

בפרק השני הוצגה עמדתו הפנתאיסטית של הרב קוק על מכלול האלמנטים המופיעים בה: מוניזם, אימננטיות וטשטוש הפער שבין האל והעולם, ולצדה גם התפיסה המונותאיסטית, שגם אותה הוא קיים. את טיב היחס בין התפיסות הללו הציג הראי"ה באופן הבא: המונותאיזם – חיצוני ותחתון, הפנתאיזם – פנימי ועליון. יחס זה גורר גם קדימות זמנית של החיצוני והתחתון על פני הפנימי והעליון. המודל על פיו שילב הראי"ה בין התפיסות השונות הוא מודל קבלי של עשר הספירות. מודל זה בנוי לפי שלוש סכמות שונות: כדורית – פנים וחוץ, אנכית – עליון ותחתון, ואופקית – קדימה ואחור. מודל זה הנו קריטי לגבי תפיסת האלוהות של הרב קוק. הגישות המחקריות שדנו עד כה בתפיסת האלוהות של הרב קוק ביקשו למקום את הגותו על הציר מונותאיזם-פנתאיזם והתעלמו מהשימוש המורכב שהוא עושה במבנה הקבלי, ושמאפשר לו לקיים את שתי הגישות הללו גם יחד.¹⁴⁴⁵ גם אלו שהציגו את תפיסתו כפנאנטיסטית לא תמיד עמדו על אופן ניצולו את המבנה הקבלי לצורך הצגת עמדתו. בתוך המבנה הקבלי מיקם הרב קוק את עצמו באספקט הפנימי והעליון – האספקט הפנתאיסטי.

על רקע זה קל להבין את האופן האמביוולנטי בו הוא התייחס לשפינוזה, שכלפיו וכלפי משנתו הוא נקט שלל ביטויים, כגון: 'תיקון', 'צירוף', 'עיבוד' ו'שכלול' – ביטויים שיש בהם הסתייגות וקבלה גם יחד. הם מעידים על בעייתיות, אך גם על אפשרות לשיפור. בהקשר המלא ביטויים אלו משובצים בתוך עמדה שוללת, אך כשלעצמם הם מבטאים גם נכונות להכלה. באותן הפסקאות שבהן הוא התבטא כלפי שפינוזה בסגנון תקיף ומרחיק הוא הקפיד לשתול ביטויי הסתייגות, שנועדו להדהד באוזניו אלו שנחנו באוזן רגישה. על רקע זה נבחנה התייחסותו המלאה לעמדה השפינוזית בפרקים ג' וד': בפרק ג' הוצגה עמדת ה'בירור' – הביקורות השונות שאותן הוא מפנה כלפי הפנתאיזם השפינוזי, ובפרק ד' הוצגה עמדת ה'תיקון' – החלופה ההגותית שאותה הוא הציע כגרסה משופרת לעמדה השפינוזית. בתחילת הפרק הרביעי הוברר כי יחסו של הרב קוק לפנתאיזם השפינוזי ניזון לא רק מעמדות פילוסופיות, אלא גם מתפיסות קבליות ומעמדות חסידיות המדגישות את תפקיד הצדיק כזה שמוטל עליו לעסוק ב'תיקון'. התיקון הקבלי נוגע לעולמות של 'ספירות' ו'פרצופים', והרב קוק נתן לאלו משמעות רעיונית-הגותית. רעיונות של 'שבירת הכלים', 'פיזור הניצוצות', 'העלאת נשמות', ו'זיווג הספירות' לבשו

¹⁴⁴² נדלר, שפינוזה, עמ' 146.

¹⁴⁴³ ראו: בן שלמה, האתגר, פרקים ה-ו; שוורץ, אמונה, פרק שלישי. שוורץ, שם, עמ' 116 מונה זאת יחס דיאלקטי. אציין כי יחס זה קיים רק בנוגע למשנתו הפנתאיסטית, לגבי יחסו לכתבי הקודש הדחייה הרבה יותר נחרצת. ראו: שוורץ, שם, עמ' 119-120; אגסי, תולדות הפילוסופיה, 149-152.

¹⁴⁴⁴ שפיר, הפרספקטיבה העולמית, עמ' 189.

¹⁴⁴⁵ דוגמה מובהקת להתעלמות זו הם דבריו יובל כאהן אשר טוען כי הרב קוק הוא 'הוגה פנתאיסט שיטתי ועקיב', וכי 'כל המאפיינים התאולוגיים האמורים לעיל לגבי הפנתאיזם חלים גם לגביו, ובכללם שלילה עמוקה ושיטתית של כל מרכיבי הדתיות המסורתית, הפרקטיים והאמוניים' (כאהן, האמונה האלוהית, עמ' 10). הרב קוק, כפי שהראיתי, רחוק מלשלול את מרכיבי הדת המסורתית, אם כי הוא רואה בעמדה הפנתאיסטית עמדה מתקדמת, פנימית וגבוהה ביחס לדת המסורתית.

אצלו גוון רציונלי. הפרקטיקה בה הוא נקט הייתה ניתוח לוגי, סוציולוגי ואנתרופולוגי של הגישה הפנתאיסטית השפינוזית ומציאת מענה לליקויה השונים. המענה אינו דחייה, אלא סידור והעמדה מחדש של העמדה הפנתאיסטית כחלק ממארג כולל של תפיסות רציוניות. זו אפוא משמעות 'התיקון', אשר חולקה, כאמור, לביקורת ולפרשנות מחדשת.

סיכום הביקורת הוצג כבר בסיום הפרק הקודם, אך לשם הנוחות הן תובאנה שוב בקצרה:

1. אמצע הדרך – הפנתאיזם השפינוזי מתייחס רק לחלק הרציונלי שבהוויה, ומחסיר את החלקים האחרים: מוסר ומעשה, דמיון ורצון. כמו כן הוא מתעלם מגורמים של זמן ושינוי.
2. דחיקת הקץ – הפנתאיזם הוא תפיסה שמקדימה את זמנה. כרגע האנושות עדיין לא בנויה לחיות על פיה.
3. גילוי הסוד – הפנתאיזם הוא תפיסה פנימית שאינה מאפשרת קיום אנושי, לכן היא חייבת להתכסות בלבוש מונותאיסטי.
4. הפנייה אל העצם – הביקורת הקנטיאנטית מבדילה בין העצם ובין יכולת ההכרה. התייחסותו הישירה של שפינוזה לעצם היא גישה ילדותית; גישה בוגרת מבינה כי יש להסתפק בהתייחסות לתארים.
5. האמת הנעלמה – ישנה אמת נעלה מהפנתאיזם ומכל צורת הכרה אחרת, אך זוהי אמת נעלמה.

היחס בין הביקורת הללו הוצג לעיל בסיכום הפרק הקודם ומן המותר לחזור עליו שוב. כעת אסכם את הצעתו של הרב קוק ל'פנתאיזם מתוקן', שיועד להוות חלופה לפנתאיזם השפינוזי. חלופה זו לא הוצגה על ידי הרב קוק באופן מפורש ושיטתי, אולם מתוך הכתבים עלו מאפייניה הבאים:

- א. פנתאיזם ככלליות וכתהליך – תפיסה פנתאיסטית איננה אחדות שצובעת הכול בגוון אחד, יש לראותה כ'כלליות' הבנויה מגוונים שונים. כמו כן אין לראות את הפנתאיזם כמצב נתון, שכן פנתאיזם זוהי משימה שראוי לצעוד לקראתה.
- ב. פנאטיאיזם – אין לצמצם את הישות על פי מידת הכוליות הנגלית, ואין לראות בה מערכת סגורה. הישות הנה אינסופית ופתוחה. בניגוד לפנתאיזם השפינוזי שמציג תפיסת כוליות הרמטית, הראייה רואה במציאות גם דילוגים ששוכרים את הדטרמיניזם הלוגי.
- ג. אמונה – הפנתאיזם הנו תפיסה נכונה, אך יש להתייחס אליה באופן רלטיבי, בדיוק כמו שיש להתייחס למונותאיזם. תפיסות אנושיות הן לעולם נקודות מבט יחסיות ולא אמת מוחלטת. האמת המוחלטת הנה בגדר 'אמונה פשוטה', שעל פיה אין כל הגדרה חיובית לאל. האל אינו יכול להיות מונהר באמצעות שום מושג אחר.

שלושת המאפיינים הללו נכנסים תחת עיקרון-העל אותו ניסח הרב קוק במפורש: *שלמות והתהוות*. עיקרון זה בא לנסח את המסגרת הכוללת לשיטת הרב קוק, ולהוות מענה לפנתאיזם השפינוזי, לא מתוך דחיקתו אלא מתוך מיצויו והרחבתו. לפי המענה הזה *ההתהוות* היא חלק מן *השלמות*, והדינמיקה היא חלק מהכוליות. ההתהוות והדינמיקה יוצרים תפיסה של מסע אינסופי: אפיסטמולוגי ואונטולוגי, שמשנה באופן קרדינלי את היחס לאדם, ומעניק משמעות לקיומו, ועל כך יורחב בפרק האחרון של השער הבא. עיקרון-העל מראה שהמענים השונים של הרב קוק לשפינוזה לא היו רק תשובות מקומיות או מעשה טלאים, אלא פרוייקט מכוון, שעיצב בסופו של דבר את משנתו ההגותית.

את היחס בין מאפייני 'התיקון' השונים אפשר לנתח באמצעות שני מודלים שונים: מודל התפתחותי, ומודל תבניות המחשבה. מודלים אלו הוצגו בסיום הפרק הקודם והם יוצגו כאן שוב:

המודל ההתפתחותי גורס כי מאפייני הפנתאיזם 'המתוקן' בנויים זה על גב זה: פרשנות הפנתאיזם ככלליות וכתהליך, שהוצעה בשלב הראשון, מונעת את האפשרות להציג עמדה פנתאיסטית סגורה. לכן, בשלב השני, פיתח הראייה את העמדה הפנאנטיאיסטית שמאפשרת לראות את הישות כמתפתחת, ושבתוכה יש אפשרות לשינויים ולדילוגים. הצגת תפיסת המציאות כהתפתחות אינסופית, שהוצעה בשלב השני, אינה מאפשרת לראות תפיסה כלשהי כאמת אחרונה, ולכן בשלב השלישי הציג הרב קוק את תפיסת 'האמונה' שאינה ניתנת להכללה. כל אלו יחד מהווים חלקים בתפיסת *השלמות וההתהוות* שהוצגה בשלב הרביעי ושמהווה מסגרת לכלל האלמנטים הקודמים.

מאפייני 'התיקון' עונים על הביקורות השונות שראינו בפרק הקודם: תפיסת ה'תהליך' (א) עונה על הביקורות של 'אמצע הדרך' (1) ו'דחיקת הקץ' (2) בכך שהיא מסרבת להציג בנקודת הזמן הנוכחית את הפנתאיזם כאמת מוחלטת. תפיסת ה'אמונה' (ג) עונה על הביקורת של 'הפנייה אל העצם' (4) ו'האמת הנעלמה' (5) בכך שהיא טוענת שלא ניתן להגדיר את האל. את הביקורת על 'גילוי הסוד' (3) תיקן הרב קוק באמצעות הסתרת הרעיון הפנתאיסטי, שעליה הוא הקפיד, לפחות בכתיבו הגלויים. בהם הוא הציע להתייחס ל'אידיאלים האלוהיים', שאינם מתיימרים להגדיר את האל, אלא משרטטים את דרך ההתקדמות של האדם. עד כאן תפיסת המודל ההתפתחותי.

מודל תבניות המחשבה גורס כי הצעת הראי"ה לפנתאיזם 'מתוקן' מתבצעת על פי שלושת מבני החשיבה המאפיינים את כלל משנתו. בבסיס עומדת תפיסת ה'אמונה' (ג), הנובעת ממבנה המחשבה הראשון שלו. מבנה זה מושתת על הקו האורתודוקסי הקלאסי: קיום המצוות, ייחודו של עם ישראל ואמונה בהשגחת האל. 'האמונה' אינה עמדה פילוסופית, אך, לפי הרב קוק, היא לא מתנגדת לשכל הרציונלי. במאמר 'דעת אלהים' הודה הראי"ה כי המחלוקת על שפינוזה נובעת ממבנה חשיבתי זה:

...ההבדל נובע לא מצד עצם אמירת הענין של האמת המטפיסית הנשואה בדבר האחדות האלהית, זה דבר שיוכל להאמר גם מכל עם ולשון, כי אם מצד התכונה האלהית הפנימית של אהבת היושר והצדק והשאיפה האמיצה להאידיאלים האלהיים [...] בחיי האומה כלה, וביחוד בחייה הלאומיים שלזה צריך סגולה נטועה וקבועה בנפש הלאומית בעצם טבעה. על כן צריך טיפוח לא רק השכל של היהדות, כי אם גם הטבע שלה. והטבע אינה נשמרת ומתברכת כי אם בתהלוכה הגינית הראויה לה, שהן כל מצותיה של תורה "דת משה ויהודית" בפועל.¹⁴⁴⁶

לפי הראי"ה תפיסת האחדות האלוהית יכולה להתנסח כאמת מטפיסית המובנת בשכל הרציונלי, אך להבין אותה באופן עמוק ניתן רק על בסיס 'הטבע' היהודי. באופן פנימי היא נובעת מתוך 'הנפש הלאומית' ומצד הזיקה ל'דת משה ויהודית'. הביטוי האחרון מכוון לעובדה שהיהדות מכילה, מעבר ל'דת משה' שמקורה בהתגלות מוגבלת בזמן ומקום, גם את 'דת יהודית' – אוסף מנהגים ומסורות שהתגבשו במשך הדורות. מכאן שאין להבין את הפנתאיזם 'המתוקן' של הרב קוק כתפיסה פילוסופית המונעת אך ורק משיקולים לוגיים, אלא יש לראותו קודם כל כעמדה נפשית המבוססת על גישה אורתודוקסית. עמדה זו עלולה להישמע כטענה מופרכת, אך לדעתי יש להבינה על בסיס תורת ההכרה של הרב קוק, שעליה יסוב הדיון בשער הבא. על כל פנים בשלב זה אציין כי גישה זו, כפי שטענתי לעיל, מבוססת על הגותו הלאומית של ר' יהודה הלוי.¹⁴⁴⁷ בשיעוריו לספר הכוזרי הסביר הראי"ה כי זו מטרת הכוזרי: 'ללמוד ולהבין בברור את תכן האמונה', ולהפריד בינה לבין דעות פילוסופיות.¹⁴⁴⁸ שם הוא הסביר כי האמונה היא תכונה שחודרת אלינו ממעמקי הנפש,¹⁴⁴⁹ ויש להפריד בינה ובין 'שאר חכמות ולימודים'.¹⁴⁵⁰ על בסיס דברים אלו ניתן להבין כיצד הוא מאשים את הפנתאיזם השפינוזי בהיותו 'שיטה

¹⁴⁴⁶ אדר היקר, עמ' קמז-קמח. דברים אלו סותרים לדעתי את דבריו של בן שלמה הקובע כי מבחינת הרב קוק 'ההבדל הזה בין דת ישראל ודתות העולם יסודו בתפיסה השונה של היחס בין ההכרה האנושית לעצם האינסופי' (בן שלמה, האידיאלים, עמ' 81). נראה כי חוסר התייחסות לרבדי חשיבה שונים המתקיימים במשנתו של הרב קוק, וחוסר המודעות למעברים ביניהם הם המונעים את ההבנה הנכונה של עמדתו. חסרים אלו הביאו את בן שלמה בהמשך להשוות את הסינתזה שעורך הרב קוק בין האידיאלים האלוהיים וה'עצמיות העליונה' עם הסינתזה שעורך רודולף אוטו בין הרגש הנומינוזי ומושגי ההכרה, אשר יוצרים יחד את קטגוריית "הקדושה" (בן שלמה, שם, עמ' 83 הערה 58). מכאן משמע כאילו הרב קוק מעמיד את ההבדל בין דת ישראל ודתות העולם על תפיסות שונות, וכאילו אפשר, במקרים מסוימים כגון זה של אוטו, ליצור השוואה ביניהם - ולא היא. כאשר הרב קוק נדרש לעמוד על ייחודיותו של עם ישראל הוא חוזר להגותו של ריה"ל, המעמיד את ההבדל בין ישראל לעמים על רובד גזעי ומטפיזי. מכיוון שעיקרם של 'האידיאלים האלוהיים' בנוי על רובד זה ממילא ברור שאין מה להשוות בינם ובין מושגי ההכרה והערכים מבית מדרשו של אוטו.

¹⁴⁴⁷ ראו למשל את השורות הבאות: 'כל דעה כוזבת, המהרסת את העולם, נובעת ע"פ רוב מקור החפץ להתעלות בלא גבול ובלא הכנות הנאותות, שזה גורם לנפילה והשתברות... הנטיה מקו המקורי, ממקורם של ישראל, יש לה תמיד מעין עבודה זרה [...] כדי להיות אומה שלמה יכולה להתפרנס במזון רוחני דק ונאצל כזה, בפנימיות נשמתה, צריך לזה הכשר גדול מאד, הכשר גזעי והכשר מוסרי והכשר הסתורי, וכל אלה נשלמו רק בכנסת ישראל... אורות, אורות ישראל, פרק ה' סעיף ד, עמ' קנג-קנד. רעיון זה מקביל לרעיון אותו מפתח ריה"ל ולפיו בעלי הדתות מנסים לחקות את ישראל אך לעולם אין הם יכולים לעשות זאת מפני שאין להם את העניין האלוהי' שהוא מיוחד אך ורק לעם ישראל (ריה"ל, כוזרי, א' עט).

¹⁴⁴⁸ מאמרי הראי"ה, עמ' 487.

¹⁴⁴⁹ שם, עמ' 486.

¹⁴⁵⁰ שם, עמ' 485.

אריסטוקרטית, המתגדרת רק בהגיונים יבשים¹⁴⁵¹, האשמה שכמובן אין בה משום טענה פילוסופית.¹⁴⁵² להבנתי, הוא נוקט בה מכוח תפיסת ה'אמונה', שלדבריו היא 'עצם מהותה של הנשמה' ואינה מוגבלת 'ביכולת שכלנו הדל'.¹⁴⁵³ מכח עמדה זו הוא מבקר את שפינוזה, פילוסוף הפילוסופים, על כך שהגותו מנותקת מה'תכונה האלהית הפנמית', ושהוא מציג הגות שכלית אריסטוקרטית ויבשה, שאינה נותנת מענה קיומי לנפש הפרטית והלאומית. טענות אלו נתפסות כחסרות פשר מבחינה לוגית פילוסופית, אך מבעד למבנה החשיבה הראשון שלו הן נושאות משמעות. עד כאן הצגת מבנה החשיבה האורתודוקסית.

במקביל למבנה זה פיתח הראי"ה את המבנה הרציונלי. מבנה חשיבה זה מבקש להתמודד עם הפנתיאיזם בכלים שלו, כלים פילוסופיים-רציונליים. כאן מגיע 'התיקון' בצורת העמדה הפנאנטיאיסטית (ב) המכירה בתפיסה הפנתיאיסטית, אך מבקשת לשכלל אותה. הפנאנטיאיזם מעמיד את העמדה הפנתיאיסטית לצד העמדה המונותאיסטית המסורתית, תוך שהוא מפרש אותן מחדש. זוהי תפיסה שניתן לראות בה עמדת ביניים, תפיסה שמבקשת להתאים את הפנתיאיזם לעקרונות היהדות. מבחינת הרב קוק, כך נראה, ניסיונות ההכלה וההתאמה אינם נעשים באופן סכמתי ומאולץ. הוא נוקט בעמדה פנאנטיאיסטית מנומקת ובהירה, אשר מהווה דוגמה לאופן שבו הוא מגיב מול כל עמדה רציונלית.

מתוך ובמקביל למבנה הרציונלי עבר הרב קוק למבנה חשיבה קבלי. לאחר שקיבל את הפנתיאיזם ו'הכשיר' אותו כעמדה יהודית הוא עבר לשלב הבא, אותו הוא ראה כתפיסה יהודית מקורית, עליונה וסודית. לכך הוא רמז בדבריו הבאים:

כח נערץ כזה, אע"פ שמקורו ובסיסו הוא אלילי, לא היה אפשר כמעט להופיע כי אם על ידי איש מזרע ישראל, שהמחשבה של האחדות האלהית הכתה שורש כל כך חזק בנפשו, עד שרק הוא היה יכול להוליד צל חשוך נורא כזה ע"י האור הגדול, שקבלו בדרך שבורה ומעוותת, שרק בעמל רב, ונסיון כביר, הננו מוכשרים להוציא גם מהרמון הזה, המעובה בקליפתו, איזה תוך תמציתי, הראוי להתקיים אחרי מירוקן ליבוננו וצירופו.¹⁴⁵⁴

עמדתי לעיל על ההיבט הקבלי שבגישת 'הצירוף' המאפיינת את סיום הקטע.¹⁴⁵⁵ הקטע בכללותו חושף את הייחודיות שבעמדת הראי"ה. הטענה היא ששיטתו הפנתיאיסטית של שפינוזה לא נוצרה בניגוד ליהדותו, אלא דווקא בעקבותיה. קשה לתאר קומפלימנט גדול מזה מפי רב אורתודוקסי. לטענת הראי"ה מקורה של שיטתו הפנתיאיסטית של שפינוזה ב'אור גדול', אלא שהוא, כביכול שלא באשמתו, 'קבלו בדרך שבורה ומעוותת'. הרמז לגישה הקבלית טמון לא רק בביטוי 'צירוף', אלא בעיקר במגמתו המוצהרת להסיר את קליפת הרימון של השיטה השפינוזית בכדי לאמץ את תוכנה.¹⁴⁵⁶ הרב קוק קשר בין דרכו של ר' מאיר, שהסיר את הקליפה ואימץ את התוכן, ובין התפיסה הלוראנית של העלאת הניצוצות מתוך הקליפות. כך הוא ביקש להטמיע את השפינוציזם בתוך היהדות. לשיטתו, באמצעות המבנה הקבלי ניתן להציג את הפנתיאיזם כאמת גדולה ונסתרת, הנעלית מיכולת ההכלה האנושית; אמת כה גבוהה שרק בזמן הקץ, לעתיד לבוא, תתגלה ותשלוט בכיפה.¹⁴⁵⁷ מבנה החשיבה הקבלי מאפשר את תפיסת הפנתיאיזם 'ככלליות וכתהליך', תפיסה שהוצגה כדרך התיקון הראשון (א). הקבלה, בשונה מהגישה האורתודוקסית ובשונה מהפילוסופיה, רואה את האלוהות כמבנה רבגוני המקיים בתוכו מערכות יחסים שונות,¹⁴⁵⁸ וממילא היא דורשת מהאדם תגובות ופעולות מגוונות בהתאם לכל אחת מן הספירות השונות. תפיסת הפנתיאיזם ככלליות וכתהליך מתאפשרת בנוחות על בסיס מבנה החשיבה הקבלי.

1451 אדר היקר, עמ' קלד.
1452 שהרי כבר שפינוזה עצמו מודה ששיטתו אינה קלה להבנה וליישום, ומעולם קושי בהבנת שיטה לא היווה ראייה לאי נכונותה.
1453 מאמרי הראי"ה, עמ' 487.
1454 אדר היקר, עמ' קלד-קלה.
1455 ראו לעיל עמ' 36.
1456 עמדתי לעיל על כך שכאן שולח הרב קוק רמז להיותו ממשיך דרכו של ר' מאיר. על ר' מאיר נאמר: "גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שאין בדורו כמותו. ומפני מה לא קבעו הלכה כמוהו? שלא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו, שהוא אומר על טהור טמא ועל טמא טהור ומראה לו פנים" (תלמוד בבלי, עירובין, דף יג עמוד א).
1457 לעיל, עמ' 112 סביב הערה 924, עמדתי על כך שהרב קוק ברצונו 'לתקן' את השפינוציזם, הולך בשיטתו של רבי מאיר, זורק את הקליפה ואוכל את תוכן הפרי. גישה זו לדעת הרב קוק היא זו שתוביל את הגאולה בדור של עקבתא דמשיחא שהוא 'טב מלגאו וביש מלבר' (אגרות א', אגרת שלב, עמ' שסט-שע), והיא זו שבעזרתה זוכים להיכנס להיכלו של משיח (שם, אגרת קיב, עמ' קמב). וראו צוריאל, אוצרות א', כרך א', עמ' 48-49, 146.
1458 בן שלמה, מבוא, עמ' 9.

שלושת המבנים הללו מוצאים את מקומם במבנה העל אותו כינה הראי"ה: 'שלמות והתהוות'. מודל העל יוצא מנקודת מבט רציונלית, שהרי הוא נבנה כשיטה, אך למעשה זו שיטה שבאה לפרק את השיטתיות ולהצביע על אפשרויות שמעבר לכוליות. בכך היא גולשת אל מבנה העולם הקבלי מצד אחד, ומקפידה לשמר את המבנה האורתודוכסי מהצד האחר.

בין שני המודלים – המודל התפתחותי ומודל מבני החשיבה, אין סתירה, לא מבחינה עקרונית ולא מבחינה אופרטיבית. מבחינה עקרונית בתוך מבני החשיבה השונים תיתכן התפתחות, ולכך רמזתי כאשר כינתי את המבנה האמוני כמבנה הבסיסי, את המבנה הרציונלי כמבנה השני, ואת המבנה הקבלי כמבנה האחרון. כך מקיימים בתוכם מבני החשיבה השונים תבנית התפתחותית. מבחינה אופרטיבית, מכיוון שישנן נקודות השקפה רבות בין התגובות השונות של הראי"ה, אין הכרח לתחום כל תגובה למבנה ספציפי. המבנה הקבלי חוזר ותומך במבנה האורתודוכסי: גם הוא מדגיש את ייחודו הפרטיקולארי של עם ישראל, את החשיבות הפונדמנטלית של קיום המצוות ואת השגחת האל על כל פרט ופרט. המבנה הרציונלי, המבקש להכיר בפנתיאיזם לצד המונותאיזם, מבליע גם הוא נקודות מחשבה קבליות, כמו זו המבחינה בין שם ד' לשם 'אלהים', והמבנה האורתודוכסי אינו שולל את המבנים האחרים, אם כי הוא גם לא מבקש לתמוך בהם. בסופו של דבר ישנן נקודות השקפה רבות בין המבנים השונים, וייתכן, כפי שכבר כתבתי לעיל, שצריך לתפוס את ההפרדה ביניהם כצורך מתודולוגי-הכרתי יותר מאשר כניתוח פילוסופי-מהותי.

שער רביעי – תורת ההכרה: 'התיקון השפינוזי' – מהלכה

למעשה

השער הנוכחי מוקדש לבחינת יישומו של דגם 'התיקון' אשר הוצג בשער הקודם: כיצד הוא עובר מהלכה למעשה, או, במילים אחרות: כיצד הוא בא לידי ביטוי בסוגיות פילוסופיות ופרשניות. אבקש לטעון כי פרוייקט 'תיקון' הפנתאיזם השפיע על מכלול הגותו של הראי"ה, ואף עיצב אותה במידה רבה. למעשה, העיקרון הפנתאיסטי השזור במשנתו זהו עיקרון 'התיקון', שמשמעותו: ביקורת – מחד, אימוץ והטמעה – מאידך. אם תרצה אמור: הביקורת הכריחה את השיפור, וזה אפשר את האימוץ. תהליך זה הוליד בסופו שיטה פנתאיסטית ייחודית. בשער הנוכחי יוצגו קווים חלקיים שלה, והם יעידו כיצד פרוייקט 'התיקון' הפך אצל הרב קוק מעמדה מטאפיזית עקרונית לתפיסה רציונלית ולמערכת פרשנית.

על מנת לבחון באופן מלא את פרוייקט 'התיקון' של הראי"ה ראוי היה לבחון מגוון רחב ככל האפשר של היבטים פילוסופיים ופרשניים, ולראות כיצד הפרוייקט בא בהם לידי ביטוי וגילום. מעבר לתפיסה האונטולוגית, שקוויה הכלליים הוצגו בשער הקודם, ראוי היה לבחון גם את תחומי האפיסטמולוגיה והאתיקה. בנוסף, נדרש היה להראות כיצד העמדה 'המתוקנת' השתלבה במערכת המושגים הדתיים בה השתמש הראי"ה: כיצד הוא פירש לאורה מונחים דתיים, כגון: 'תפילה', 'שכר ועונש', 'בחירה' ועוד. במסגרת השער הנוכחי לא אוכל לגעת בכל הנושאים הללו. אסתפק בבחינת תחום פילוסופי אחד – תורת ההכרה, שלו יוקדש הפרק הראשון, ותחום דתי-פרשני אחד – תפיסת הנבואה, שלו יוקדש הפרק השני. בכוונתי להראות כיצד הטיפול בהם נגזר מתוך עקרונות 'התיקון' שעלו בשער הקודם. בחינת שני הנושאים הללו תוכל להוות דוגמה למחקרי המשך, שיקיפו היבטים נוספים בתפיסת 'הפנתאיזם המתוקן' של הרב קוק.

עוד בטרם אתחיל במלאכה אציין כי הרב קוק נמנע מלחשוף את תפיסת 'הפנתאיזם המתוקן' באופן מפורש וגלוי, וזאת כפי הנראה ממגוון סיבות: (1) חלק אינטגרלי מעמדת 'התיקון' הוא הסתרת הפנתאיזם. (2) הפנתאיזם זו תפיסה פנימית ועליונה המתאימה לאחרית הימים. אכן יש לעמול ולקדם אותה, אך, כפי שכבר הוזכר לעיל, יש להיזהר מ'לדחוק את הקץ'. משתי הסיבות הללו הרב קוק הציג קודם כל תפיסה מונותאיסטית מסורתית, ורק אחר כך, ותוך טשטוש מסוים, עמדה פנתאיסטית. מעבר לכך ישנן סיבות נוספות: (3) התפתחות – הרב קוק ראה את החשיבה האנושית כנתונה לשינויים: החשיבה מתפתחת במסע מתמשך לאורך ההיסטוריה, וגם אם היא מתקדמת כרגע לעבר התחנה הפנתאיסטית אין זו התחנה האחרונה. ממילא אין להתייחס לפנתאיזם כאמת 'אובייקטיבית', אלא יש לבחון אותו באופן יחסי, ועל פי אמות מידה אקזיסטנציאליות.¹⁴⁵⁹ אם זו מקדמת את האנושות – יש לאמצה, אך אם היא משרה דיכאון, מובילה לשנאה ומשחיתה את המידות – ראוי לדחותה. גישה שכזו מובילה להתייחסות מורכבת, שאינה מאפשרת כתיבה ברורה וחד משמעית. (4) אופי הכתיבה של הרב קוק. יומניו, מהם מוכרת לנו רוב הגותו, מתעדים אינטנסיביות רוחנית שאינה סדורה כמחשבה סיסטמית. למרות שכמו רבים מחוקרי משנת הראי"ה גם אני מניח שיש לדבריו יסודות שיטתיים, הרי שאין ספק כי יש להתאמץ ולחשוף את 'השיטה' מתוך שלל כתבים והתייחסויות. שתי הסיבות הראשונות יוצרות הסתרה לכתחילה, השתיים האחרונות – הסתרה שבדיעבד. שלושת הסיבות הראשונות טוענות שההסתרה קיימת רק מבחינתו של הקורא, לפי הסיבה האחרונה גם הכותב עצמו חווה ערפול וחוסר סדר. בכל מקרה התוצאה זהה: משנה פנתאיסטית שאינה גלויה ובוודאי שאינה סדורה. מלאכת הגילוי והסידור נותרה לחוקרים, ומכאן הצורך לבדוק את כתביו בקפידה, ולחשוף בזהירות את האופן בו היא יושמה. במלאכה זו אפתח כעת.

¹⁴⁵⁹ על כך ראו עוד בהמשך, שער חמישי ב.

פרק א – כח הדמיון: 'תיקון' האפיסטמולוגיה השפינוזית

ניתוח שיטתי של הגות הראי"ה מחייב לבחון את התייחסויותיו לסוגיות הפילוסופיות המרכזיות. כך קובע, ובצדק, בנימין איש-שלום:

כל נסיון לתאר ולנתח באורח שיטתי את הגותו של הרב קוק חייב לכלול עיון יסודי בסוגיות המרכזיות של תורת ההכרה (אפיסטמולוגיה) והיש (אונטולוגיה), שכן בהן באה לידי ביטוי מובהק עמדתו המקורית והיחודית בשאלות מטפיסיות, ובין מונח היסוד לתפיסותיו בשורה ארוכה של נושאים.¹⁴⁶⁰

דיון בתורת היש הוצג בשער הקודם, כעת מגיע מקומו של הדיון האפיסטמולוגי. בנושא זה עסקו בעבר שלום כרמי ובנימין איש-שלום, ולאחרונה נוסף עליהם גם עוז בלומן.¹⁴⁶¹ שלושתם ציינו את הקשר בין תפיסת ההכרה של הרב קוק לעמדתו הפנתאיסטית, אך הם לא הרחיבו בעניין.¹⁴⁶² כרמי התמקד בניתוח תפקידו הקונסטרוקטיבי של הדמיון במשנת הראי"ה.¹⁴⁶³ איש-שלום התייחס למספר אספקטים חשובים בתורת ההכרה של הרב קוק, עליהם ארחיב בהמשך, אך בלא להתמקד בהקשר הפנתאיסטי. בלומן סקר את הקשר בין תורת ההכרה של הראי"ה ובין תפיסת הרצון שלו.¹⁴⁶⁴ בפרק הנוכחי אזדקק לעבודות אלו, תוך שאתמקד בבחינת עמדתו האפיסטמולוגית בפריזמה השפינוזית.

פרק זה, שמרכיב את חלק הארי של השער, כולל בתוכו ארבעה סעיפים: א. מבוא – הצגה סכמתית של ההבדלים המרכזיים בין אפיסטמולוגיה של עמדה דואלית לאפיסטמולוגיה של תפיסה מוניסטית. ב. סקירה תמציתית של תורת ההכרה השפינוזית. ג. הצגה תמציתית של תורת ההכרה של הרב קוק. ד. תפיסת 'התיקון' – השוואה בין תורת ההכרה של הרב קוק לזו של שפינוזה. במהלך הפרק יובהר הקשר בין שתי תורות ההכרה, כמו גם אופן 'תיקון' התפיסה השפינוזית על ידי הרב קוק.

א: מבוא – הכרה דואלית, הכרה מוניסטית

שאלת הבסיס שבה פתח דקרט את ההגות המודרנית היא שאלת ההכרה – מהיכן הוודאות של ההכרה?¹⁴⁶⁵ דקרט מנה שלוש דרגות הכרה: 1. הכרה משמועה (ex auditio), או מניסיון (ex experientia).¹⁴⁶⁶ 2. הכרה תבונית (ratio). 3. הכרה אינטואיטיבית – הכרה ישירה (scientia intuitiva).¹⁴⁶⁷ חלוקה זו הייתה נפוצה בימי הביניים,¹⁴⁶⁸ ודקרט השתמש בה כדי להפריד בין סוג ההכרה הראשון, שעלול להביא לטעות, לסוגי ההכרות האחרים, שמביאים להכרות אמת.¹⁴⁶⁹ כמדען הוא רצה להבטיח שתפיסותיו משקפות את המציאות נכונה, ולפיכך הוא לא הבדיל איכותית בין סוג ההכרה השני לשלישי. שפינוזה, לעומתו, היה אתיקן,¹⁴⁷⁰ ויש שיטענו אפילו: מיסטיקן.¹⁴⁷¹ כוונתו הבסיסית, כפי שזו מתוארת במאמרו על תיקון השכל, הייתה להגיע לאושר ושלווה, ומשום כך הוא לא הסתפק בהכרת המציאות, אלא רצה להאחז בנצח.¹⁴⁷² זאת הסיבה

1460 איש שלום, הרב קוק, עמ' 47.

1461 כרמי, תיאוריית הידיע; איש שלום, הרב קוק, עמ' 45-116; בלומן, רוח החיה.

1462 כרמי, שם, עמ' 198; איש שלום, שם, עמ' 279, הערה 50; בלומן, שם, עמ' 722-723, 739.

1463 כרמי, שם, עמ' 195.

1464 בלומן, שם, 722-730.

1465 לשאלות נוספות המהוות בסיס לתורת ההכרה ראו סטפ, אפיסטמולוגיה.

1466 סוון, שפינוזה, עמ' 61; פרקינסון, שפה והכרה, עמ' 74. יש שמחלקים זאת לארבעה מקורות הכרה, ראו יובל, מבוא, עמ' 39.

1467 דקרט, כללים להדרכת השכל, כלל 3, כלל 12. לסיכום קצר של שלושת דרכי ההכרה ראו יובל, מבוא, עמ' 38-42.

1468 בן שלמה, מבוא למאמר קצר, עמ' 42.

1469 לדיון בשלושת דרכי ההכרה ראו בן שלמה, הערות למאמר קצר, הערה 50, עמ' 268-270. להפניות ביבליוגרפיות הנוגעות להשפעת משנתו של דקרט על שפינוזה ראו לעיל הערה 97.

1470 נדלר, שפינוזה, עמ' 218.

1471 צדוק עלון טוען ששפינוזה איחד בהגותו לוגיקה ומיסטיקה (עלון, שפינוזה, עמ' 165), 'סוג של הארה אישית שאינה ניתנת לא להבעה ולא להכללה, עם רציונליזם שמטבעו הוא מתנגד למיסטיסיום בהיותו דיסקורסיבי וכללי' (שם, עמ' 175).

1472 מאמר, עמ' 21-29 וראו דה-דין, הלוגיקה השפינוזית, עמ' 15.

שבגינה הוא הרגיש את הפער בין סוג ההכרה השני, שהוא הכרה עקיפה וחיצונית, ובין סוג ההכרה השלישי, שהוא ישיר ואימננטי.¹⁴⁷³ לדידו, אין די בידיעת האמת גם אם היא ודאית, רק הכרתה באופן ישיר ופנימי תביא את האדם לגאולתו.¹⁴⁷⁴

דקרט ושפינוזה מייצגים שתי אלטרנטיבות אונטולוגיות: דואליזם ומוניזם.¹⁴⁷⁵ משכך, יש לראות את ההבדלים בתפיסתם האפיסטמולוגית גם בהקשר האונטולוגי. דקרט כאמור הסתפק בסוג ההכרה השני, שהרי כל ידיעה רציונאלית, בין אם היא היסקית ובין אם היא ישירה, איננה נתונה לטעות.¹⁴⁷⁶ הדואליזם הקרטזיאני מניח הפרדה בין ההכרה ובין מושאיה, בין האפיסטמולוגיה והאונטולוגיה.¹⁴⁷⁷ משום כך אין לסוג ההכרה השלישי עדיפות תיאולוגית או נפשית, שהרי גם הכרה זו אינה מובילה לאיחוד בין האדם לבין האמת או המוחלט. ניתן לומר כי לתורת ההכרה חשיבות משנית במשנתו הכוללת, היא אכן מהווה צעד בסיסי והכרחי, אך היא אינה אלא פייגום שמשמש כאמצעי לתפיסה האונטולוגית, משעה שהוכחה אין הוא נזקק לה עוד.¹⁴⁷⁸ מכיון שהיא אינה מהווה מטרה בפני עצמה, הוא ייחד לה כתבים נפרדים. אצל שפינוזה, לעומת זאת, ההכרה היא חלק אינטגרלי מהתפיסה האונטולוגית, ומבחינה איתת היא מהווה מטרה בפני עצמה: 'מה שאנו חותרים אליו מתוך תבונה אינו אלא הבנה'.¹⁴⁷⁹ משום כך אי אפשר לחצוץ בינה ובין החלקים האחרים במשנתו.¹⁴⁸⁰ היא פרוסה לאורך כל כתביו, וכפי שכתב בן שלמה, תורה זו 'מלכדת את כל חלקי השיטה השפינוציסטית'.¹⁴⁸¹ מבחינת שפינוזה, סוג ההכרה השני, על אף שהוא אמתי לחלוטין, אינו אלא שלב ביניים המוביל לסוג ההכרה השלישי.¹⁴⁸² הביוגרפיה הנפשית אותה הוא הציג בפתיחת מאמרו 'על תיקון השכל', כמו גם השמות אותם הוא נתן לספריו, 'מאמר קצר על אלוהים, האדם ואושרו' ו'אתיקה', מעידים כי המניע העיקרי שהוביל אותו היה בקשת האושר, לא תיאולוגיה ולא אונטולוגיה.¹⁴⁸³ בהכרה מהסוג השלישי הוא ביקש למצוא את הדרך אל האושר וגאולת הנפש.

צייטלין, אשר כפי הנראה הרב קוק היה חשוף לכתביו, ציין את תורת ההכרה המוניסטית ועמד על קישורה לשפינוזה. כמו כן הוא עמד על ההבדלים בינה לבין תורת ההכרה הדואלית:

לו היה שפינוזה מבין קשור הנפש והגוף באופן הרגיל, כי אז היה צריך לבוא ע"י השקפותיו על הנפש ומושגיה: או לידי ההשקפה שכל ההשגה בנפש מקורה רק בהשגת החושים, או לידי ספק באמתת ידיעתנו בכלל, או לידי בקרת ההשגה כקנט. אבל שפינוזה רואה בנפש חלק האלוה הבלתי בעל תכלית, ובאופן זה אי אפשר שלא יהיו בה גם השגות אמתיות ברורות, כי במדה זו שהיא רק חלק אפשר שיהיו דמיוניה נבוכים וחסרים, אבל במדה זו שהיא משגת את עצמה כחלק השכל הבלתי בעל תכלית צריך שיהיו דמיוניה אמתיים, או, כפי שקוראם שפינוזה "שלמים"....¹⁴⁸⁴

1473 את סוגי ההכרות השונים הציג שפינוזה במספר מקומות: בתחילת דרכו הוא הציג ארבע דרגות של הכרה (מאמר, סעיף 19, עמ' 30; מאמר קצר, חלק שני, פרק ראשון, ופרק שני פסקה 2 עמ' 144-145, ושם, פרק רביעי פסקה 2, עמ' 148, ופסקה 9, עמ' 150), לבסוף ב'אתיקה' הוא צירף את הדרגה הראשונה והשנייה לדרגה אחת. ב'אתיקה' מכנה שפינוזה את ההכרה מהסוג השלישי scientia intuitiva (חלק ב' משפט 40 עיון 2, עמ' 172-173) ו-cognitio intuitiva (חלק ה' משפט לו, עיון, עמ' 396). הדגש הוא על האינטואיציה כמקור להכרה. חלק מהחוקרים טענו שיש הבדל בין תורת ההכרה שהוא הציג במאמר הקצר ובין תורת ההכרה שהוא הציג ב'אתיקה' ובמאמר על תיקון השכל (מיגניני, תיאוריית שפינוזה, עמ' 27-28 וראו בהפניות שם). מכיון שעיקר העניין כאן הוא בדרך התיקון של הרב קוק, לא אכנס לדקויות אלו, ואאמץ את דרכם של רוב החוקרים שסברו כי אלו הם הבדלים מינוריים.

1474 'חתייתה העליונה של הנפש ומעלתה הטובה ביותר היא להבין את הדברים בסוג ההכרה השלישי'. אתיקה, חלק ה', משפט 25, עמ' 387.

1475 גרט, שפינוזה, עמ' 488-489.

1476 נדלר, שם, עמ' 183.

1477 בן שלמה, מבוא לתיקון, עמ' 8.

1478 כך הוא עצמו כתב, ראו דקרט, מאמר על המתודה, עמ' 62. על הבדל בעניין זה בינו ובין שפינוזה ראו וילסון, תיאוריית שפינוזה, עמ' 90.

1479 אתיקה, חלק רביעי, משפט 26. בהוכחה למשפט זה הוא מוסיף 'איננו חותרים להבין את הדברים לשם תכלית כלשהי, אלא להפוך: במידה שהנפש חושבת בתבונה, אין היא יכולה להעלות במחשבה שמשוה טוב לה אלא אם הוא מוליך להבנה'.

1480 הניסיון של שפינוזה לכתוב את תורת ההכרה שלו כספר נפרד, ניסיון שנעשה במאמר שלו על תיקון השכל, לא צלח. ראו על כך בן שלמה, הקדמה למאמר, עמ' 19.

1481 בן שלמה, האתגר, עמ' 155. 'תורת דרגות ההכרה היא בעלת חשיבות רבה בשיטת שפינוזה. בה מתקשרת המטפיסיקה לתורת המוסר, כי דרגות ההכרה הן הן דרגות המציאות או השלימות של האדם הקובעות את מצבו הנפשי ואת אושרו' בן שלמה, הערות למאמר קצר, עמ' 272 הערה 52. באופן דומה ראו גם אצל וילסון, תיאוריית שפינוזה, עמ' 90.

1482 מאמר קצר, חלק ב', פרק 26, סעיף 6, עמ' 184.

1483 נדלר, שפינוזה, עמ' 218-219; הנ"ל, חושל בגיהנום, עמ' 49.

1484 צייטלין, ברוך שפינוזה, עמ' 102.

צייטלין עמד על כך שיש להבחין בין שני אופני הכרה, שנובעים משתי תפיסות אונטולוגיות. תפיסה דואלית תוליד תורת הכרה אמפירית או רציונלית, או שתתיימש מאפשרות ההכרה ואז תפתח עמדה סקפטית. תפיסה מוניסטית הרואה את האדם כחלק מתוך מכלול תניח הכרה פנימית-אינטואיטיבית. שפינוזה הוא המייצג המובהק של דרך ההכרה המוניסטית. גם יוסף בן שלמה הגיע לתובנה דומה, וקבע ששאלת ההכרה העומדת בין דקרט לשפינוזה, נובעת מתפיסתם הכוללת. לטענתו, האפיסטמולוגיה תלויה באונטולוגיה ולא ההיפך. כלומר, תפיסת המציאות של כל אחד מהם הולידה תורת הכרה שונה.¹⁴⁸⁵ דקרט הוא דואליסט, לכן, בעיניו, הלוגיקה היא מדע בפני עצמו שאינו תלוי בתוכן מסוים. הוא הניח אפריורית שההכרה נפרדת ממושאייה. שפינוזה הוא מוניסט, לכן, לדעתו, אין הפרדה בין ההכרה ובין מושאייה. הלוגיקה איננה דרך להגיע אל המציאות, אלא היא המציאות עצמה, או, יותר מדויק: המציאות בתואר המחשבה. כמו שהגוף הוא תואר שאינו תלוי במחשבה, כך גם המחשבה היא תואר שאינו תלוי בגוף.¹⁴⁸⁶ המחשבה חושבת את עצמה, ואת עצמה בלבד.

קשה להפריז בחשיבות המחלוקת שבין דקרט ושפינוזה. חשיבה קארטיזינית גורסת הכרה לחוד ומציאות לחוד. התפיסה השפינוזית, לעומת זאת, גורסת כי ההכרה בלועז' בהוויה, היא אינה מאפשרת 'חשיבה על המציאות', משום שהמציאות היא אחת והכל נכלל בתוכה, גם המחשבה. המחשבה החושבת 'את המציאות' היא מודיפיקציה של הישות בדיוק כמו תואר ההתפשטות. הכרה מהסוג השלישי, העומדת בפסגת תורתו של שפינוזה ושעליה יורחב הדיון בחלק הבא, זהו מצב תודעתי שאינו מושג מסילוגיזם ומחשיבה דיסקורסיבית, אלא נובע ישירות מתחושת העצמי (Cogito). זהו מצב בו המחשבה והמציאות נתפסים בבת אחת ובמישרין:¹⁴⁸⁷ הנפש מאוחדת עם הגוף,¹⁴⁸⁸ והאדם מתאחד עם האמת באופן בלתי אמצעי.¹⁴⁸⁹ בדרגת הכרה זו אין להפריד בין ההכרה ובין הישות: ההכרה היא עצם ההוויה, ומתודת ההכרה אינה אלא רפלקציה של התודעה הפנימית.¹⁴⁹⁰ מכאן הסיק יעקב קלצקין כי לא רק שלפי שפינוזה יש קשר בין האפיסטמולוגיה לאונטולוגיה, אלא שלמעשה לפיו אין כל הפרדה ביניהם.¹⁴⁹¹ הכרה פירושה ישות, ומשום כך ההכרה אינה אלא פעולה אימננטית הנובעת מאחדות פנימית.

את תפיסתו האפיסטמולוגית ראה שפינוזה ככזו העומדת בניגוד לתפיסה הדתית. לטענתו, העמדה הדתית, לפחות כפי שהיא משתקפת במקרא, מבקשת ליצור אדם אתי ולא הוגה פילוסופי. דקרט אכן הפריד בין התחומים הללו, ולא ראה את עמדתו האפיסטמולוגית ככזו המשליכה על התחום האתי. שפינוזה, לעומתו, איחד בין ההכרה, האונטולוגיה והאתיקה.¹⁴⁹² לספרו הפילוסופי הגדול, שבו הוא הציג את עמדתו האונטולוגית, הוא נתן את הכותרת 'אתיקה', ובאמצעות האפיסטמולוגיה הוא ביקש להציע אלטרנטיבה לאתיקה הדתית. לדידו, באמצעות פיתוח ההכרה מהסוג השלישי יבוא האדם לגאולתו. על סוג הכרה זה מוסב החלק הבא.

א2: שפינוזה וההכרה מהסוג השלישי

לפי תפיסתו של שפינוזה הכרה מהסוג השלישי היא הכרת האל בדרגה הגבוהה ביותר. בהמשך אטען שכך גם לפי תפיסתו של הרב קוק. אולם, לפני שאכנס להשוואה ביניהם אבקש להתעכב מעט על סוג הכרה זה. שפינוזה טען כי ניתן להגיע להכרה בדרך אינטואיטיבית וישירה, ולא רק באמצעות היסק מחוקיות כללית.¹⁴⁹³ כדוגמה לכך הוא הביא את אחדות הנפש

1485 בן יוסף, מבוא למאמר, פרקים ב' ואילך, עמ' 7-19; הנ"ל, האתגר, עמ' 155-156, 158-159.
1486 'כל אחד מתוארי העצם צריך להיות מושג באמצעות עצמו' אתיקה, חלק א', משפט 10, עמ' 83.
1487 ראו הערתו של יוסף בן שלמה ב'מאמר קצר על אלוהים, האדם ואושרו', חלק שני, הערה 52, עמ' 271, ובהערתו ב'מאמר על תיקון השכל', הערה 74 בעמ' 35.
1488 תיקון השכל, סעיף 22, עמ' 34. וראו שם הערה 73 של בן שלמה.
1489 מאמר קצר, חלק ב' פרק 4, סעיף 2 והערה א, עמ' 148.
1490 'כל המושגים הבהירים והמפורשים יכולים לבוא רק מכוה מושגים בהירים ומפורשים אחרים, שהם בתוכנו... מכאן אנו למדים, שהמושגים הבהירים והמפורשים, שאנו יוצרים, תלויים רק בטבענו ובחוקי המסוימים והקבועים בלבד' (אגרות, אגרת 37, עמ' 175) וראו דה-דין, הלוגיקה השפינוזית, עמ' 16.
1491 קלצקין, ברוך שפינוזה, עמ' צה-צו.
1492 כך גם טוען עלון, שפינוזה, עמ' 20.
1493 תיקון השכל, סעיף 22, עמ' 34.

עם הגוף: 'אנו תופסים בבהירות שאנו חשים את גופנו ולא גוף אחר, אנו מסיקים בבהירות שנפש מאוחדת עם הגוף, ושאוחדות זו היא הסיבה לתחושה זו'.¹⁴⁹⁴ כאשר גופי מקבל מכה אני חש זאת בבהירות, כאשר גופו של משהו אחר מקבל מכה אין לי תחושה דומה. נמצא שתודעת הנפש את הגוף היא ישירה, אווירנטית ובלתי מוטלת בספק.¹⁴⁹⁵ דוגמה אחרת, שעליה חזר שפינוזה במספר מקומות, נוגעת ליחסים בין מספרים:

נתונים שלושה מספרים, וצריך למצוא מספר רביעי המתייחס לשלישי כמו השני לראשון. סוחרים יכפלו בלי היסוס את המספר השני בשלישי ויחלקו את המכפלה במספר הראשון... אבל במספרים הפשוטים ביותר אין שום צורך בכל זה. לדוגמה, בהינתן המספרים 1,2,3 אין אדם שלא יראה, ואפילו ביתר בהירות, שהמספר הפרופורציונלי הרביעי הוא 6, כי מתוך שאנו רואים את יחס הראשון לשני בהסתכלות אחת, אנו מסיקים את הרביעי.¹⁴⁹⁶

חלק מפרשני שפינוזה התקשו בהבנת משמעותה של הדוגמה המתמטית,¹⁴⁹⁷ אך דומני כי המילה 'פרופורציה' היא המפתח להבנתה. יחס פרופורציונלי יכול להיות מושג בעקבות פעולה חישובית של כפל וחילוק, אולם למעשה זהו קודם כל מושג הכרתי שמקורו אינטואיטיבי. אם במקום מספרים מופשטים ניקח קוביות, ונציב קוביה שגובהה 1 ס"מ בצד קוביה שגובהה 2 ס"מ, ובמרחק מה ניקח קוביה שגובהה 3 ס"מ, יהיה ברור מיד וללא צורך בחישוב, שצריך קוביה בגובה כפול על מנת לשמור על אותו יחס. כלומר, פרופורציה זהו יחס אינטואיטיבי, שאינו נובע מחשיבה דיסקורסיבית. שפינוזה שללא ספק ניחן בחשיבה מתמטית לא היה צריך את הקוביות המוחשיות, ומשום כך הוא נקט בדוגמה של מספרים מופשטים. על כל פנים הקשר הפרופורציונלי יכול להיות מושג באופן מתמטי, ואז הוא יתקבל באמצעות חשיבה תבונית, קרי: סוג ההכרה השני, אך הוא יכול להיות מושג באופן ישיר ואינטואיטיבי, באמצעות 'דעה שבהסתכלות' (scientia intuitiva). ילדים קטנים מתנסים במשחקי פרופורציה עוד בטרם הם מפתחים חשיבה מופשטת. אין להם חשיבה מתמטית וידע בדבר כללי הפרופורציה, אך הם מתנסים בחוויה באופן בלתי אמצעי. זוהי עדות לכך שיש הכרות הטבועות באדם מעצם קיומו. ניתן לראות בהכרות אלו חלק ממודעות הקיום.

את ההבדלים בין סוג ההכרה השנייה לסוג ההכרה השלישי מסכם בן שלמה במילים הבאות: 'ההכרה הרציונלית "מלמדת אותנו רק מה צריך להיות הדבר, ולא מה הוא"; היא אינה יכולה "לומר לי מהו הדבר באמת"; היא מביאה אותנו "לידי הבנה ברורה", אך רק של הדברים שהם "מחוץ לנו"'.¹⁴⁹⁸ לעומת זאת, הכרה מהסוג השלישי 'היא "ידיעה", היא "השגה ברורה ומובחנת", היא 'אינה עומדת על שכנוע מתוך טעמים, אלא מהווה התאחדות בלתי-אמצעית עם הדבר עצמו'.¹⁴⁹⁹ במילים אחרות: הכרה מהסוג השני נותנת לאדם מידע, אך משאירה אותו חיצוני ביחס לידע. הכרה מהסוג השלישי היא סימן לאיחוד, מיסטי או רציונלי, בין היודע והידע. ושוב, ניתן להביא כדוגמה את תודעת האחדות בין הנפש והגוף. ידע זה מושג מבפנים, מתוך איחוד בין היודע והידע. האדם אינו זקוק לשם כך להיסק לוגי. שפינוזה טרח לבסס את סוג ההכרה השלישי כהכנה לתורת הפעולות: הכרה מהסוג השני, למרות שהיא ודאית, אין בה כדי להשפיע על הנפש. רק הכרה מהסוג השלישי היא זו מעוררת אותנו לדברים הראויים באמת לאהבה – אהבת האל. רק הכרה זו תוכל להביא את האדם לברכת האושר,¹⁵⁰⁰ ומכאן שהיא התכלית האחרונה והנעלה ביותר של חיי האדם.¹⁵⁰¹ בן שלמה ניסח זאת כך: 'תורה זו מהווה מעבר מן המטפיסיקה אל תורת המוסר והפסיכולוגיה'.¹⁵⁰²

1494 תיקון השכל, סעיף 21, עמ' 33.
1495 מקומות נוספים בהם כותב שפינוזה על הכרה זו ראו: תיקון השכל, סעיפים 19-24, עמ' 30-36; מאמר קצר, חלק שני, פרקים א-ד, כא-כב, עמ' 144-150, 177-179; אתיקה, חלק ב', משפטים 40-42, עמ' 169-174; שם, חלק ה', משפטים 25-38, עמ' 398-387. לדיון השוואתי בין המקורות הללו ראו וולפסון, הפילוסופיה של שפינוזה, חלק II, עמ' 140-145.
1496 אתיקה, חלק ב', משפט 4, עיון 2, עמ' 173. הובא גם בתיקון השכל, סעיפים 23-24, עמ' 35-36. הובא גם במאמר קצר, חלק שני, פרק ראשון סעיף 3, עמ' 144-145.
1497 ראו בן שלמה, הערות למאמר, עמ' 35 הערה 74.
1498 בן שלמה, האתגר, עמ' 156, הציטוטים מובאים מתוך שהוא מצטט מפי מאמר קצר, חלק שני, פרק רביעי, סעיף 2.
1499 שם, עמ' 157. לדיון נרחב יותר בין סוגי ההכרה הללו ראו בן שלמה, שם, עמ' 155-164.
1500 'ברכת האושר עומדת על אהבה לאלוהים, אשר נולדת מסוג ההכרה השלישי' אתיקה, חלק ה', משפט 42 עמ' 402, וראו שם משפט 36, עיון, עמ' 396.
1501 ראו מאמר קצר, חלק שני, פרק רביעי, סעיפים 9-10, עמ' 150.
1502 שם, עמ' 156.

וולפסון ערך דיון ארוך בדבר מקורה של ההכרה מהסוג השלישי. לטענתו, ניתן למצוא את שורשיה כבר אצל רס"ג, ואפילו אצל אריסטו.¹⁵⁰³ גם אם ניתן לערער על חלק מהזיהויים שלו הרי שמכל מקום ישנם שפע של מקורות המוכיחים כי סוג הכרה זה זכה להתייחסות נרחבת בהגות הסכולסטית של ימי הביניים.¹⁵⁰⁴ זאב הרוי סבור כי חלוקה זו לשלושת דרכי ההכרה משקפת את דבריו של הרמב"ם בפתיחה למורה בדבר אלו ההולכים בחושך: יש מי שמבריק לו הברק (סוג ההכרה השלישי), יש מי שרואה 'בגוף מלוטש או משהו מעין זה' (סוג ההכרה השני), ויש 'אלה אשר לא ראו אור מעולם אלא הם מגששים באפלת לילה' (סוג ההכרה הראשון).¹⁵⁰⁵ שורשים אלו רומזים כי הכרה מהסוג השלישי הנה הכרה רציונלית, אולם יש הטוענים כי זוהי הכרה מיסטית, אלו מציינים את העובדה שאי אפשר להעמידה בפני מבחן חיצוני.¹⁵⁰⁶ בן שלמה כתב כי תלוי באיזה הקשר קוראים את הדברים: 'תפיסתה כהכרה רציונלית בלבד, ללא כל אופי מיסטי, מסתמכת רק על תורת המידות, ואינה מביאה בחשבון כלל את מאמר קצר, שבו מודגש ההבדל בין שתי דרגות ההכרה הגבוהות דווקא מפני אופייה המיסטי של הדרגה העליונה'.¹⁵⁰⁷ בכל מקרה ברור כי למרות הניסוחים השונים של שפינוזה מדובר באותה הכרה ממש. אין יסוד ממשי להפרדה בין הצד המיסטי ובין הצד הרציונלי של הכרה זו.¹⁵⁰⁸

שפינוזה טען כי הכרה אימננטית-אינטואיטיבית הנה אמיתית יותר מכל הכרה המושגת באופן סילוגיסטי. היא המבחן לכל ההכרות החיצוניות, שהרי אין כל אפשרות לבחון את האמת אלא רק בדרך אימננטית: 'הוודאות אינה אלא הישות האובייקטיבית גופא, דהיינו האופן שבו אנו חשים בישות הפורמלית היא הוודאות... למען ודאות האמת אין צורך בסימן אחר מלבד האידיאה האמיתית...'.¹⁵⁰⁹ בדרגת ההכרה השלישית אין כל שאלה על ודאות ההכרה, משום שעצם השאלה מניחה את ההפרדה בין ההכרה ובין מושאיה. לדעת שפינוזה אידאה אמיתית אינה זקוקה להוכחה:

מי שיש לו אידיאה אמיתית אינו יכול שלא לדעת שאידיאה אמיתית כוללת בתוכה ודאות עליונה. כמו כן, להיות בעל אידיאה אמיתית אין פירושו אלא לדעת דבר באופן המושלם או הטוב ביותר... מה יכול להיות בהיר יותר וודאי יותר מאשר אידיאה אמיתית, שהיא קנה המידה של האמת? כמו שהאור מגלה את עצמו ואת החושך, כך האמת היא קנה המידה של עצמה ושל השקריות.¹⁵¹⁰

שפינוזה מניח כי ישנה זהות מוחלטת בין הנפש והאמת, ולפיכך הכרת הנפש את עצמה היא הכרת האמת או האל.

ולפי שבתוקף זה בלבד, שנפשנו כוללת בתוכה בחינת-מושא את טבע האל ויש לה חלק בו, היא בעלת יכולת ליצור אי-אלו מושגים, המסבירים את טבע הדברים והמלמדים אורחות חיים, הרי כדינו נוכל לקבוע כי טבע הנפש, במידה שהוא נתפס על דרך כך, הוא הסיבה הראשונה של התגלות אלוהים. כי כל מה שאנו יודעים באופן ברור ומובן, האידיאה של אלוהים... וטבע אלוהים פוקדים אותו לנו, אמנם לא במילים כי אם באופן נעלה בהרבה המתאים על הצד היותר טוב לטבע הנפש, כפי שידע זאת בלי ספק מנסיונו האישי כל מי שטעם טעם ודאות שכלית.¹⁵¹¹

1503 וולפסון, הפילוסופיה של שפינוזה, חלק II, עמ' 132-133.

1504 וולפסון, שם, עמ' 133-163.

1505 הרוי, שפינוזה תלמידו, עמ' 156 הערה 19. תפיסה זו משתלבת עם דעתי כי דרגת ההכרה השלישית היא סוג של נבואה, על כך ראו להלן בסוף הפרק.

1506 יוסף בן שלמה דן בעניין זה בכמה מקומות: בן שלמה, מבוא למאמר קצר, עמ' 36-35; ובהערותיו על: תיקון השכל, עמ' 32 הערה 64; שם, עמ' 35 הערה 74; שם, עמ' 270-272 הערה 51; הנ"ל, האתגר, עמ' 155-156.

1507 בן שלמה, האתגר, עמ' 155.

1508 בן שלמה הציג כשאלה האם ניתן או ראוי להקיש מדעתנו במאמר קצר על שיטתו הבשלה בתורת המידות? (בן שלמה, האתגר, עמ' 156) אולם גם הוא הודה כי 'על אף ההבדלים בין מאמר קצר לבין תורת המידות, הרי לגבי דרגת ההכרה העליונה ממשך השני את דרכו של הראשון' (שם, עמ' 161). ומכאן למסקנה כי השאלה האם סוג ההכרה השלישי הוא מיסטי או רציונלי תלוי הקשר ויכולה להשתנות על פי אופי הסתכלותו ושיפוטו של המתבונן, אך בסופו של דבר מדובר על אותה הכרה.

1509 תיקון השכל, סעיף 35, עמ' 43.

1510 אתיקה, חלק ב', משפט 43 עיון, עמ' 175. וכך כתב גם במאמר קצר, חלק ב', פרק 15 סעיף 3, עמ' 163 'האמת מתבררת על ידי האמת, כלומר מתוך עצמה... כל מי שהאמת ברשותו אינו יכול איפוא להטיל ספק בכך שהיא ברשותו'. ובמכתב לאלברטוס בורג: '... ואתה שואל אותי: "מנין לי שהפילוסופיה שלי טובה יותר מכל האחרות..." אני איני מתנשא לאמור, שהמצאתי את הפילוסופיה הטובה ביותר, אבל אני יודע שאני הוגה את האמיתית. אם תשאלני, כיצד אני יודע שכן הוא, איש לך: באותו האופן עצמו שאתה יודע, כי שלוש זוויותיו של המשולש שוות לשתי ישרות. שדי בכך לא יכחיש שום איש בעל מוח בריא... כי האמת היא אבן-בוהן לעצמה ולכזב' (איגרות, אגרת 76, עמ' 271-272).

1511 מאמר תיאולוגי-מדיני, עמ' 16.

רעיון זה בדבר אחדות הישות וההכרה עוקב אחר הרעיון האריסטוטלי בדבר אחדות השכל, המשכיל והמושכל המאפיין את תפיסתו של הרמב"ם.¹⁵¹² זאב הרוי ואלכסנדר אבן-חן טוענים כי תפיסה זו השפיעה על שפינוזה.¹⁵¹³ האחד כתב על האל כאחדות שכל, משכיל ומושכל, והאחר כאחדות התפשטות ומחשבה, אך שניהם התכוונו לאותו הדבר. שפינוזה טען כי את מה שהוא רואה באופן ברור ומובחן ראו כבר 'כמה מן העברים', אלא שהם ראו זאת 'כאילו מבעד לערפל', ואילו הוא רואה זאת באופן ברור ומובחן.¹⁵¹⁴ יוסף בן שלמה וזאב הרוי טוענים שדברים אלו מכוונים כלפי הרמב"ם, שלהגותו הייתה השפעה רבה עליו.¹⁵¹⁵ אם נאמץ טענה זו ניתן להבין על פיה מדוע הוא השתמש במונח 'ערפל'. ערפל, כמונח פילוסופי ימי-ביניים, פירושו מסך שחוצץ בין האדם והאמת. הרמב"ם ראה את הכרת האמת ככזו הנמנעת מהאדם, לפי שהחומר מהווה מסך תמידי החוצץ בינו ובין האלוה.¹⁵¹⁶ לפי שפינוזה החומר אינו מסך שחוצץ אלא תואר (attribute) של האלוה, לפיכך האמת אינה נתפסת מבעד לערפל אלא באופן ישיר, בדרגת ההכרה השלישית.¹⁵¹⁷ האחדות שאותה ראה הרמב"ם מבעד לערפל, כלומר כנמנעת מן האדם החומרי, נראית לשפינוזה באופן ישיר וללא מסך, משום שלדידו החומר אינו מפריד בין האדם ובין האל. רבים טוענים כי הגותו של שפינוזה היא פרי שילובן של מחשבה פילוסופית והשפעת מסורת היהדות.¹⁵¹⁸ הדגשתה של דרגת ההכרה השלישית היא, כפי הנראה, דוגמה לכך.

אכן תורת ההכרה מהסוג השלישי עיצבה את תפיסת עולמו של שפינוזה. בעטייה של ההתאמה הפנימית שבין ההכרה למציאות הוא קבע כי 'סדר האידיאות וקישורם זהה לסדר הדברים וקישורם'.¹⁵¹⁹ הכרה זו כה ישירה ואדווקטית עד שהיא תופסת לא רק את הכללים, אלא גם את הפרטים.¹⁵²⁰ היא מכירה את המציאות מבפנים ובצורה ישירה. כפי שהצגתי לעיל, ביטחוננו של שפינוזה בעמדתו מוצג לעיתים באור מיסטי, לעיתים באור רציונלי. אחד מחוקרי שפינוזה כתב: 'ביטחוננו של שפינוזה באינטואיציה שלו הוא חוויה אישית שלו, אמונה שהוא חדרור בה. בתור כזאת, בצורתה האינטואיטיבית, אין היא ניתנת לקומוניקציה... ההכרה האינטואיטיבית ניתנת להשגה בניסיון האנושי רק במובן זה של חוויה אישית'.¹⁵²¹ אם כן, גם הכרתו שלו אינה אלא הכרה מהסוג השלישי.¹⁵²² באופן דומה כתב גם בן שלמה: 'מובן מאליו שמקורה של תפיסת העולם המוניסטית היא קודם כל באינטואיציה הפילוסופית המרכזית של מחשבת שפינוזה, המבטאת את נטיית נפשו ואת חווייתו העמוקה ביותר. ראייה מוניסטית בסיסית זו מתבטאת בתפיסה רדיקאלית וחסרת כל פשרה של מושג האין-סופיות'.¹⁵²³

אליבא דשפינוזה ההכרה מהסוג השלישי מהווה מסגרת לתהליך ההתפתחות של האדם: בקצה האחד – הכרת הקשר שבין גוף ומחשבה, ובקצה האחר – הכרת הטבע/אל: 'כי מאחר שהטבע כולו אינו אלא עצם אחד שמהותו אין-סופית, הרי

1512 רמב"ם, מורה נבוכים, א' סח. גבהרט שייך זאת דווקא להשפעתו של יהודה אברבנאל, אך גם הוא קשר את דרגות ההכרה של שפינוזה לתפיסת אחדות שכל, משכיל ומושכל (ראו בן שלמה, מבוא למאמר קצר, עמ' 35). אחרים קשרו זאת לדבריו של הרמב"ם בפרסד רימונים, שער מהות והנהגה, פרק יג (בן שלמה, שם, עמ' 37).

1513 הרוי, שפינוזה תלמידו, עמ' 165; אבן-חן, תורת התארים, עמ' 38-45.

1514 אתיקה, חלק ב', משפט 7 עיון, עמ' 132.

1515 בן שלמה, מבוא למאמר קצר, עמ' 37; הרוי, שפינוזה כתלמידו, עמ' 165. קדם להם שמעון ברנפלד, דעת אלהים, עמ' 536 הערה 2. לטענה ששפינוזה הושפע מהרמב"ם שותפים, לטענת הרוי, רוב חוקרי שפינוזה (שם, עמ' 151-155).

1516 רמב"ם, מורה נבוכים, ג' ט; הנ"ל, משנה תורה, הלכות יסודי התורה, א' י.

1517 'כי סוג רביעי זה של הכרה, שהוא הכרת האל, אינו נביעה ממשוה אחר, אלא בלתי-אמצעי הוא, זה ברור מתוך מה שהוכחנו לעיל; כלומר, שהוא הסיבה של כל הכרה המוכרת רק על ידי עצמה ולא על ידי דבר אחר; וגם מתוך זה שאנו מאוחדים עמו בטבע כל כך עד שבלעדיו אין אנו יכולים לא להתקיים ולא להיות מושגים. ומפני שבין אלוהים ובינינו יש התאחדות כה הדוקה... מאמר קצר, חלק שני, פרק כב סעיף 3 עמ' 178.

1518 רובין, מבוא, עמ' l-xl; פרוידנטל, שפינוזה, עמ' 28-42; גרץ, דברי ימי ישראל, עמ' 199-200; בן שלמה, מבוא למאמר קצר, עמ' 30-58.

1519 אתיקה, חלק ב' משפט 7, עמ' 132.

1520 מאמר קצר, חלק שני, פרק רביעי סעיף 2, עמ' 148-149; אתיקה, חלק ה' משפט 36 עיון, עמ' 396.

1521 הובא אצל בן שלמה, מאמר, עמ' 32 הערה 64.

1522 פלוטטר, תיאוריית הידע, עמ' 126-127.

1523 בן שלמה, האתגר, עמ' 169, ובמילים כמעט זהות אצל הנ"ל, מבוא למאמר קצר, עמ' 40. כך גם אצל וולפסון, שפינוזה, כרך II, עמ' 153 שטען: 'ultimately upon the third kind...'. גם ירמיהו יובל כותב כי תפיסת עולמו של שפינוזה נעוצה באינטואיציה שכלית (יובל, שפינוזה וכופרים, עמ' 275).

כל הדברים מתאחדים על ידי הטבע ומאוחדים לאחד, כלומר אלוהים.¹⁵²⁴ היא מחברת את הצד המיסטי המתבטא ב'מאמר קצר על אלוהים, אדם ואושרו', שם הוא מנסח הכרה זו כלידה שניה,¹⁵²⁵ עם הצד הרציונלי, איתו הוא מסיים את ספרו 'אתיקה'.¹⁵²⁶ נמצא כי הכרה זו חורזת את מחשבתו ומהווה את פסגת הפילוסופיה שלו. הכרה זו היא ראשונית ובסיסית, והיא גם אחרונה ועליונה. היא הדרך אל האושר הנצחי והיא גם היעד.¹⁵²⁷

על פי שפינוזה ניתן לסכם את ההכרה מהסוג השלישי במספר נקודות:¹⁵²⁸

1. זוהי תפיסה אימננטית ובלתי אמצעית של המושא.
2. ניתן להגיע להכרת האל/ האמת דרך הנפש האנושית.
3. הכרה זו מתבססת על כך שהאדם הנו חלק מהעצמות האלוהית, והיא מובילה לאיחוד הכרתי עם האל.
4. הכרה רציונלית תופסת רק את הכללים אך אינה חודרת למהות הדבר. רק הכרה מהסוג השלישי המושגת באופן אימננטי חודרת למהות הדבר ומבינה אותו בפרטיותו. לפיכך זוהי הכרה בדרגה הגבוהה ביותר.
5. רק הכרה מהסוג השלישי יכולה להשפיע על חיי האדם. לפיכך רק היא מובילה לגאולתו ולאשר הנצחי.

הסקירה שהוצגה עד כאן מהווה רקע הכרחי לתפיסת ההכרה של הרב קוק. בטרם אדון בה אציין כי מבין הספרים אליהם סביר שנחשף הרב קוק בולטים שלושה: האחד, תרגומו של שלמה רובין את האתיקה. שם בהקדמה סקר רובין את עיקרי התפיסה השפינוזית, ותוך כדי כך התייחס בקצרה ובאופן שטחי גם לתורת ההכרה שלו.¹⁵²⁹ השני, ספרו של גרץ, שבו יש ניתוח קצר של תפיסת ההכרה של שפינוזה, לצד ניתוח קצר של תפיסתו המטפיסית והאונטולוגית.¹⁵³⁰ השלישי, ספרו של הלל צייטלין 'ברוך שפינוזה' (תר"ס, 1900), שם נמצא דיון מקיף ונרחב בשאלת ההכרה, והקשר שלה לתופעת הנבואה.¹⁵³¹ פרק ארוך בספר מוקדש לסקירת ה'מאמר תיאולוגי מדיני', והוא דן בשאלת הנבואה, ובצורך בהפרדה 'בין מה שהוא נבואה באמת ובין מה שהוא מיוחד לאלהים בכלל'.¹⁵³² בפרק מאוחר יותר ישנה סקירה של שלושת דרגות ההכרה.¹⁵³³

הרב קוק כידוע עסק רבות בתורת ההכרה, ובימוניו ניתן למצוא דיווחים על כמה וכמה חוויות מיסטיות-הכרתיות.¹⁵³⁴ שאלות אפיסטמולוגיות התערבו אצלו בתהיות אקזיסטנציאליות, מה שיוצר קושי בזהויות גישה אפיסטמולוגית שיטתית. אולם, לפי הדרך אותי אני מבקש להתוות במחקר זה, ניתן לזהות בכתביו עקבות של העמדה השפינוזית, ו'תיקון', וזאת על פי הפרמטרים שהוצגו בשער הקודם. לא זו בלבד, טענתי היא כי דברי הרב קוק כשלעצמם מתבהרים טוב יותר על בסיס הרקע השפינוזי. עיון בתורת ההכרה שלו כמענה לתפיסה השפינוזית מגלה כי זו נושאת מבנה לוגי קוהרנטי: החל מקביעת אופי ההכרה (כחוויה פנימית-אימננטית), דרך הביטחון והוודאות בהכרה, וכלה במטרת ההכרה (הכרה כגאולת הנפש). סיכום הדיון יוביל למסקנה כי תורת ההכרה של הרב קוק עולה בקנה אחד עם עקרונות 'התיקון' שהוצגו לעיל.

1524 מאמר קצר, חלק שני, פרק 22, פסקה 5, עמ' 178. באתיקה הוא ניסח זאת כך: 'כל אידיאה של גוף כלשהו, או של דבר יחיד הקיים בפועל, כוללת בהכרח את מהותו הנצחית והאינסופית של אלוהים', 'לנפש האדם יש הכרה הולמת של המהות הנצחית והאינסופית של אלוהים' (אתיקה, חלק ה', משפטים 45, 47, עמ' 178-179).

1525 ראו מאמר קצר, שם, פסקה 7, עמ' 179. וראו הערות בן שלמה למאמר קצר, הערה 568, עמ' 343-344.

1526 'ברכת האושר עומדת על אהבה לאלוהים, אשר נולדת מסוג ההכרה השלישי' אתיקה, חלק ה' משפט 42, הוכחה, עמ' 402. וראו שם, משפט 27 הוכחה, עמ' 388.

1527 תיקון השכל, עמ' 21, סעיף 1, ושם בעמ' 25, סעיף 10: 'האהבה לדבר נצחי ואינסופי מרווה את הנפש אך בשמחה, והיא נטולת כל עצב; לכן אליה עלינו לשאוף, ואותה עלינו לבקש בכל כוחנו' (וראו בן שלמה, מבוא לתיקון, עמ' 10); אתיקה, חלק ה', משפט 36 עיון, עמ' 396; שם, משפט 38, עמ' 397-398.

1528 סיכום זה מתבסס על הסיכום של בן שלמה, האתגר, עמ' 163.

1529 רובין, חקר אלוה, עמ' XXXIV.

1530 גרץ, דברי ימי ישראל, עמ' 208-213.

1531 צייטלין, ברוך שפינוזה, פרק ה', עמ' 42-61.

1532 היינו בין דברים שנאמרו מפי האל לאדם ובין דברים שמויחסים לאל כסיבת הסיבות אך אין הם בגדר נבואה ישירה ממש. צייטלין, שם, עמ' 43-44.

1533 צייטלין, שם, עמ' 101-103.

1534 את איסוף הקטעים של הרב קוק העוסקים בתורת ההכרה ערך הרב הנזיר בכרך הראשון של 'אורות הקודש', ובפרט בחלקו השני. ראו הראי"ה, אה"ק חלק א', שער היגיון הקודש, עמ' קסה ואילך.

א3: תורת ההכרה של הרב קוק

בסיום החלק הקודם ראינו שתורת ההכרה של שפינוזה כרוכה בתפיסתו המוניסטית. מסקנתו לפיה, 'לנפש האדם יש הכרה הולמת של המהות הנצחית והאינסופית של אלוהים' (להלן: הטיעון אודות אפשרות ההכרה), שזורה בקביעתו לפיה, 'הטבע כולו אינו אלא עצם אחד שמהותו אין-סופית' (להלן: הטיעון אודות אחדות היש). חוקרי משנתו הצביעו על כך שתפיסת ההכרה שלו בנויה על טיעון מעגלי: אחדות היש מאפשרת את ההכרה, וההכרה קובעת שהיש הנו אחד. במילים אחרות: הכרת אחדות ההוויה נשענת על כך שיש אחדות בהוויה.¹⁵³⁵

הפתרון למעגליות זו נעוץ באינטואיציות הראשוניות אותן הציג שפינוזה בשני מקומות: ב'מאמר קצר' הוא טען שאפשר להסתמך על ההכרה האנושית, משום ש: 'אילו היה דמיון האדם הסיבה הבלעדית לאידיאות שלו, מן הנמנע היה שישג דבר כלשהו. אולם, הרי הוא יכול להשיג משהו'.¹⁵³⁶ במאמר על תיקון השכל הוא כתב אודות ההכרה האֶדְקָטִית (הולמת) הנובעת מחיבור גוף ומחשבה: 'כאשר מתוך הכרת מהותה של הנפש הנני יודע שהיא מאוחדת עם הגוף'.¹⁵³⁷ שפינוזה טען להכרה הולמת של: 1. עצם יכולת ההשגה. 2. אחדות הנפש והגוף. אם כן, אפשרות ההכרה ואחדות היש אינן רק עובדות התומכות זו בזו, אלא כל אחת מהן נשענת על אינטואיציה ראשונית *או* הכרה הולמת.

גם הרב קוק נשען על אותו טיעון אינטואיטיבי בניסיונו לאשר את ההכרה, וגם הוא הגיע לאותה מסקנה אודות אחדות היש:

לולא ההשתוות שיש בהוויה לא הייתה שום חכמה יכולה להתפתח. וכיון שהיצירה הרוחנית היא נכבדה כל כך, והחכמה היא כל כך מחיה את הכל, מוכרח הוא שסדר המציאות כולו תהיה בו **השתוות של ערכים**, עד שהחלק האחד מורה על חברו, והפרט על הכלל, הגשמי על הרוחני, והדמיון על השכל... [א', תקנו]

הנחת היסוד היא שיש חכמה בהוויה, ושישנה יצירה רוחנית. כלומר, יש אפשרות הכרה. מכאן הוכחת אחדות היש, שהרי לולא אחדות היש לא הייתה מתאפשרת כל חכמה או יצירה רוחנית. זהו ניתוח פנומנולוגי של מושג החכמה האנושית, שמראה כי זו טומנת בחובה תפיסה מוניסטית. אם כן, לרב קוק ולשפינוזה אותה הנחה שיש לתת אמון ביכולת ההכרה האנושית, ושניהם גזרו ממנה את אותה מסקנה: הרב קוק ניסח אותה כ'השתוות של ערכים', ושפינוזה קבע על פיה ש'הטבע כולו אינו אלא עצם אחד'. הסכמה מהותית זו – האמון ביכולת ההכרה האנושית, והמסקנה כי זו מעידה על אחדות בסיסית הקיימת במציאות – היא המבוא לתורת ההכרה של שניהם.

האמון ששפינוזה והרב קוק נתנו בהכרה האנושית איננו מובן מאליו. דקרט, שהציג את הספק ההיפרבולי, נזקק לסיוע מצד האל לבסס הנחה זו. הוא הציג תפיסה דואלית, ולפיכך לא היה באפשרותו להניח התאמה ודאית בין הכרת האדם למציאות. שפינוזה והרב קוק לא הזדקקו לאל חיצוני שיבטיח אותם מפני טעות, הם חשו אינטואיטיבית (=הכרה מהסוג השלישי) את ההתאמה שבמציאות, ומשום כך אצל שניהם האפיסטמולוגיה והאונטולוגיה שלובות זו בזו. יחד עם זאת, וכפי שאציג בהמשך, הרב קוק הפליג מעבר לשפינוזה. ההנחה שחלק אחד מורה על חברו הובילה אותו לא רק למסקנה, שניתן להסיק מן 'הפרט אל הכלל', אלא גם לקביעה שניתן להסיק מ'הגשמי אל הרוחני', ומ'הדמיון על השכל'. אלו מסקנות ששפינוזה שלל. נמצא שההקבלה בין הראייה לשפינוזה קיימת בנקודת המוצא, אך היא לא ממשיכה לכל אורך הדרך. ביחידה הנוכחית אבקש להרחיב בנקודות ההסכמה שביניהם, ואראה כיצד אימץ הראייה את עקרונות ההכרה המוניסטים של שפינוזה. ביחידה הבאה אראה כיצד הוא ביקש לשנות ו'לתקן' את תורת ההכרה השפינוזית.

לפני שאחל בדיון עצמו אבקש להציג באופן תמציתי את מסקנותיו של איש שלום בהקשר לתורת ההכרה של הרב קוק. איש שלום כתב כי בעולמו של הרב קוק ודאות וספקנות משמשות זו בצד זו: 'הוא (=הרב קוק) שרוי במתח עדין בין

1535 בן שלמה, מבוא לתיקון, עמ' 15-17; דה-דין, הלוגיקה השפינוזית, עמ' 20-21; גרט, אמת, עמ' 84.
1536 מאמר קצר, חלק ראשון, פרק א', עמ' 117. מכאן הוא מוכיח גם שניתן להכיר את האל (כמי שהמציאות שייכת לטבעו) באופן אפריורי.

1537 תיקון השכל, פסקה 22, עמ' 34 וראו בן שלמה שם, הערה 73.

השקפתו המודרנית הפוסט-קאנטיאנית, המודעת לגבולות ההשגה של התבונה האנושית... לבין נטייתו האינטואיטיבית לתמונת ממשות מסויימת'.¹⁵³⁸ אולם, כותב איש-שלום, מתח זה אינו גורם לו ליסוג לעמדה פנומנולוגית: 'הוא מאמין בלא ספק בקיומה של ממשות מוחלטת', אלא שמכיוון שאין ביכולת האדם להשיג את תמונתה המדוייקת, 'על כן אין מנוס מלחשוב על אודותיה בדרך ההשערה והדמיון'.¹⁵³⁹ איש שלום העלה עוד מספר תובנות חשובות בהקשר לתורת ההכרה של הרב קוק, ועוד אשוב אליהן בהמשך, ומכל מקום בסוף החלק הראשון של דיונו הוא קובע כי שיקוליו של הרב קוק בקביעת עמדתו המטפיסית אינם בהכרח אפיסטמולוגיים, אלא 'שאיפות רוחניות ומוסריות מסוימות מטות את הכף לטובת תמונת מציאות זו או אחרת'.¹⁵⁴⁰ לדבריו, הרב קוק היה מודע לאי הוודאות, ליחסיות ולסובייקטיביות המאפיינות את עמדתו,¹⁵⁴¹ אך זה לא מנע ממנו 'לבנות תמונת עולם מטפיסית ולדבר בה על פי רוב מתוך ודאות'.¹⁵⁴² עוד הוא כותב כי הרב קוק היה מודע לפרדוקס החיבור בין הספקנות והוודאות, ואף הסביר אותו 'בשני צדדים באישיותו של האדם: הוודאות מקורה ברגש והספקנות מקורה בשכל'.¹⁵⁴³ דומני שמסקנה זו מותירה את הקורא הרציונלי בלא כל וודאות, עם ספקנות בלבד. בסופו של דבר עמדת הראי"ה מוצגת כבלתי מגובשת, וכסובלת מסתירות פנימיות.

להבנתי, החוליה הפנתיאיסטית עשויה לרכז את ההיבטים השונים בתורת ההכרה של הרב קוק, ולהבהיר את התמונה. אבקש להראות כי על רקע תורת ההכרה של שפינוזה היא מקבלת הקשר וזוכה למשמעות. עוד לפני שאחל בכך אעיר כי עמדת הראי"ה אינה תמיד עקבית. זה המקום להזכיר את הסכמה אשר הוצגה בשער השני; הרב קוק התמודד עם רוחות הזמן בשלושה רבדי מחשבה שונים ועמידה עליהם מהווה שלב הכרחי בהבהרת תורת ההכרה שלו. הנה, בפרסומיו הראשונים, בעודו בבויסק, הוא התבטא כך:

התחלת האמונה נתגלתה אצלנו ע"י בירור של התגלות אלוהות ואותות ומופתים, וההשגחה האלהית דאגה פן בהמשך הזמן יפוג הרושם של הנפלאות ולא תהיה בכל יום ויום כחדשה. ע"כ ניתנה ההרגשה הלאומית בתור שמירה מעולה על ברית ה' הקיים לעולם [...] כי המעשים שקנו זכות אזרח אלפים בשנים באומה שלמה וקנו את רגשותיה להתאחד בהם במדה מרובה כבר הם מובטחים שלא יזונו מקרבה.¹⁵⁴⁴

האמונה מוצגת כאן כתוצאה של התגלות ממרומים ב'אותות ומופתים', ועל מנת שהתגלות זו לא תעומעם במשך הדורות דאגה ההשגחה האלהית לשמר אותה באמצעות 'ההרגשה הלאומית', ובאמצעות מעשים רבים (מצוות) שנועדו לכך.¹⁵⁴⁵ זוהי תפיסה אורתודוקסית פונדמנטלית המשלבת בין גישתו של רס"ג לגישתו של ריה"ל: הכרה הטרונומית המועברת לדורות הבאים באמצעות המסורת. עמדה זו שייכת בבירור למבנה החשיבה הראשון של הראי"ה. יש כאן אמונה פונדמנטלית באל טרנסצנדנטי, התבצרות במימד הלאומי והדגשת חשיבותן של המצוות.

במקומות אחרים ניתן למצוא אצל הרב קוק תורת הכרה המתמודדת עם ההגות המודרנית בכליה שלה, מה שמשייך אותה למבנה החשיבה השני שלו. כך כאשר בתחילת מאמר 'דעת אלהים' הוא מתעמת עם שפינוזה ולשם כך משתמש בתורתו של קנט.¹⁵⁴⁶ שפינוזה טען שניתן לציין תארים חיוביים על האל, ועל כך הוא מערער בטענה הקנטיאנית שלהכרה האנושית אין אפשרות לעסוק בעצם.¹⁵⁴⁷ כאשר הוא ניסה להבהיר לאלכסנדרוב מהי ההכרה הישראלית באלהים הוא כתב:

לפי ערכנו הוא כמי שאינו, שום צורה מושכלת ומטפיסית לא נמצא בו, אבל ידענו שאי אפשר אחרת כ"א (=כי אם) הכל ממנו, אין אנחנו מדברים ולא חושבים אפילו במקור המקורות...¹⁵⁴⁸

1538 איש שלום, הרב קוק, עמ' 48.

1539 שם, עמ' 49.

1540 שם, עמ' 56.

1541 שם, שם.

1542 שם, עמ' 57.

1543 שם, שם.

1544 תעודת ישראל, פרק ב.

1545 השמועה והניסיון המעשי אלו הכרות מהסוג הראשון.

1546 ראו לעיל בפרק 'אמצע הדרך – הביקורת הראשונה' בעמ' 127.

1547 ראו לעיל תחת הכותרת 'גילוי הסוד – הביקורת השלישית', עמ' 135.

1548 אגרות א', אגרת מד, עמ' מח.

זוהי עמדה רמב"מיסטית: תורת התארים השלייים לצד קיום המהות (via negativa).¹⁵⁴⁹ הרמב"ם, כפי שהוזכר לעיל, הוא המייצג המובהק של מודל מבנה החשיבה השני של הראי"ה, והנה גם כאן בתחום תורת ההכרה הוא צעד בעקבותיו. על בסיס עמדה זו הוא פיתח את תפיסת 'האידיאלים האלהיים', העוסקת בתארים ומתרחקת מהעצם.¹⁵⁵⁰ תפיסה פילוסופית זו ממשיכה גם קו קבלי, כפי שטוען אביב¹⁵⁵¹, אולם יש לזכור כי הקבלה עצמה אימצה רעיונות פילוסופיים-רציונליים. נמצא כי בתורת ההכרה של הרב קוק ישנו קו רציונלי-פילוסופי, שעל פיו הוא דחה את שפינוזה והחליף את התיאולוגיה באתיקה.¹⁵⁵²

כפי שניתן לצפות, לרב קוק יש גם תורת הכרה נוספת, המותאמת למבנה החשיבה השלישי, ומעתה ועד לסוף הפרק אתעכב עליה. תורת הכרה זו מאמצת את התפיסה הפנתאיסטית, אך 'מתקנת' אותה ומפליגה אל מעבר לה. על פיה הוא דווקא אימץ את גישת התארים החיוביים:

הרמב"ם העיר, להיות שמח מידיעה נוספת בשלילה שבתארי הא-להות, ולדעת שע"י ההוספה של הידיעה השלילית, עולה הוא היודע במעלה של קרבת א-להים... אמנם, כדי להרבות שמחת דעת א-להים בעולם, כדי לעשות את הקנין הנשגב הזה לקנין פופולארי, צריכים אנחנו להפוך את המידה, לבוא לדעת א-להים דוקא ע"י ציורים חיוביים, והציורים החיוביים יהיו בכ"ז בתכלית האמת, לא פחות, ועוד יותר מהציורים השליליים. ותוכן הדבר הוא, שכשם שיש לנו משפט נכון לומר על המון תוארים ודוגמאות, שבחק הא-ל הנם משוללים, מפני שהם לגבי שלמות האין סופית פעוטים וכלא נחשבים, צרים ומוגבלים, כן יש לנו לומר, שכל ענין לא יש, מה שאינו נמצא בחוק השלמות הא-להית, וכל התוארים שהם מוגבלים, או תוארי חיסרון כשהם לעצמם, החסרון שלהם הוא תלוי בפרטיותם, בהתבודדותם לעצמם, אבל בהשלמות הא-להית, שהכול יוכל וכולם יחד, הכול הוא מתעלה. אם כן, מה שאנו צריכים לשלול הוא רק את ההגבלה ואת הפרטיות שבתואר, שהם בעצם העדריו, שהם מביאים לידי עיצובן. אבל התיאור מצד עצם היש הטוב שבו, הוא עולה למעלה להעשיר את מדענו הא-להי... [א', שג]

שלילת התארים החיוביים מוצדקת כל עוד אלו נתפסים כתאורים פריטיים. ברם, אם הם נתפסים כחלק משלמות כוללת יותר אזי יש להם מקום. באופן דומה קבע גם שפינוזה כי: 'כל האידיאות, באשר הן מתייחסות לאלוהים, הן אמיתיות'.¹⁵⁵³ כלומר, כל עוד האידיאות נידונות מבחינת התייחסותו של האדם כיצור סופי, אזי הן בלתי הולמות ומבולבלות, אך אם הן חלק מהאל האינסופי אזי הן הולמות ואמתיות.¹⁵⁵⁴ הקבלה זו שבין הרב קוק לשפינוזה איננה מקרית, היא נשענת על תפיסת הכרה משותפת. על מנת להבליט זאת אציג מעתה ואילך את עמדות שניהם זו לצד זו, הנה כך:

הרב קוק	שפינוזה
כל מה שנולד מהשכלת השכל מציאות ממש הוא. וכל מה שהוא מושכל ביותר בירור, מציאותו יותר חזקה, ויותר פועלת. [א', תשג]	כל אידיאה, שהיא בנו מוחלטת או הולמת ומושלמת, הנה אמיתית. ¹⁵⁵⁵
כל המחשבות הן אמת בא-להות. [ב', צג]	כל האידיאות, הנובעות בנפש מאידיאות הולמות, גם הן הולמות. ¹⁵⁵⁶

1549 יהודה מירסקי מכנה זאת גישה 'חצי קנטיאנית', ומצביע על הבדלים בין גישתו של הרמב"ם ששלל רק יכולת להכרה מטפיסית לגישתם של קנט והראי"ה ששללו גם ידע אמפירי (מירסקי, ביוגרפיה, עמ' 367 הערה 50).

1550 אדר היקר, עמ' קל-קלב.

1551 אביב, האחדות, עמ' 52-53.

1552 הראי"ה טען כי הוא לא הסתמך על קנט אלא זוהי הכרת עם ישראל מאז ומעולם (אגרות א', אגרת מד, עמ' מח). ירון ציין כי כוונתו היא לרמב"ם והפנה גם לר' יוסף אלבו (ירון, משנתו, עמ' 57 הערה 2). הרב קוק עצמו באותה איגרת ציין דווקא מקורות קבליים לגישתו זו אך כפי שכתבתי אין סתירה בין הדברים. עוד על תפיסת 'האידיאלים האלוהיים' ראו להלן שער חמישי, ב. אתיקה, חלק ב', משפט 32, עמ' 164.

1553 'אין בנמצא אידיאות מבולבלות או בלתי הולמות אלא באשר הן מתייחסות לנפשו הפרטית של משהו' (שם, משפט 36 הוכחה, עמ' 167). וראו בן שלמה, הערות למאמר, עמ' 69 הערה 287.

1554 אתיקה, חלק ב', משפט 34, עמ' 165.

1555 שם, משפט 40, עמ' 169.

אם נתבונן על הקביעות של הרב קוק במנותק מההקשר הפנתיאיסטי נדמה כי הן חסרות מובן. מהיכן ניתן להניח ש'כל מה שנולד מהשכלת השכל' הוא אכן מציאות ממשית, וש'כל המחשבות הן אמת'? אכן, על רקע ההקבלה לקביעות של שפינוזה אמירות אלו מקבלות משמעות. שפינוזה קבע כי אידיאה היא אמתית כל עוד היא תואמת את התפיסה הפנימית; היינו, היא אינה תלויה בקיום חיצוני.¹⁵⁵⁷ לכך התכוון גם הרב קוק שכתב כי כל מה שקובע השכל הוא מציאות ממשית, במובן זה שהוא אמת. קביעה זו מתבהרת על רקע ההנחה הבסיסית המשותפת לשניהם ולפיה האדם הוא חלק אינטגרלי מההווה האלוהית, ונפש האדם אף הכרתו (שזה היינו הך) היא חלק משכלו האינסופי של האל. לפיכך, כל מחשבה היא אמת באשר היא נידונת בהקשר האלוהי.¹⁵⁵⁸ הנחות משותפות אלו מובילות להקבלה נוספת:

הרב קוק	שפינוזה
כל המחשבות הגיוניות הן, ובקשר סיסטמתי הן נקשרות. גם אותן שאין אנו מכירים בהן כ"א בצבון רעיוני לבד, כשנחתור יפה אחרי שרשן נמצא איך שהן משתלשלות ממקור ההיגיון. כי כך היא תכונת המחשבה. ¹⁵⁵⁹	סדר האידיאות וקישורם זהה לסדר הדברים וקישורם. ¹⁵⁶⁰

גם כאן ניתן לראות כי משפט של הרב קוק שלכאורה נראה כתמוה מקבל משמעות רציונלית על רקע קביעתו של שפינוזה.¹⁵⁶¹ שפינוזה קבע כי כל דבר נגרם על ידי סיבה, והאידיאה היא הסיבה באשר היא מוכרת. הכרת סדר השתלשלות הסיבות, עד הסיבה הראשונה, פירושו סידור האידיאות וקישורם. באותו אופן קבע הרב קוק כי כל המחשבות קשורות זו בזו: יש היגיון פנימי שמחבר ביניהן, וניתן למצוא איך הן 'משתלשלות ממקור ההיגיון'; קרי, מאלוהים. וכפי ששפינוזה הסביר בעיון למשפט זה, כי אלוהים 'הנו באמת סיבתם של הדברים כפי שהם בתוך עצמם'. הרב קוק קבע כי תהליך זה נעשה 'כי כך היא תכונת המחשבה', וכך קבע גם שפינוזה: 'מטבעה של התבונה להתבונן בדברים לא כמקריים, אלא כהכרחיים'.¹⁵⁶²

הנה אפוא סדרת משפטים וקביעות של הרב קוק שמתבהרים על רקע תורת ההכרה השפינוזית. תורה זו כשלעצמה היא אחד הפרקים היותר סבוכים בהגות השפינוזית, ואין זה ממטרתי לדון בה כשלעצמה. מטרתי היא להראות שיש מצע ענייני משותף בין תורת ההכרה של הרב קוק לזו של שפינוזה, בכך יובהר קודם כל כי תפיסת הרב קוק נשענת על יסודות רציונליים, ויש בה עקביות ובהירות. ובהקשר למטרת העבודה הנוכחית יתגלה כיצד תפיסת ההכרה של הרב קוק מגלמת בחובה את פרוייקט 'התיקון' לתפיסה השפינוזית.

הרב קוק וההכרה מהסוג השלישי

כפי שכתבתי לעיל, הכרה מהסוג השלישי היא גולת הכותרת של תפיסת ההכרה השפינוזית. הרב קוק הכיר את שלושת סוגי ההכרה, והתייחס אליהם בכמה מקומות. לעיתים הוא הזכיר רק את ההכרה מהסוג השני והשלישי. כך, לדוגמה כאשר הוא כתב: '**ההכרה הפנימית**, המתגברת בתוכיותו של האדם כמעין הנובע, **וההכרה החיצונית, השכלית**, שבאה מתוך הכרת העולם והמציאות, שתיהן בונות את רוח האדם'.¹⁵⁶³ לעיתים הוא הזכיר את שלושתם, כך לדוגמה: 'הדמיונות והשכליות, והופעת הקודש הנעלה מן השכל – הן שלשת מדרגות של המהותיות הרוחניות של האדם ושל העולם...'¹⁵⁶⁴ הדמיון – הוא מקור ההכרה הראשון, השכל – השני, ואילו מקור ההכרה השלישי, שלרוב מכונה אצלו 'ההכרה הפנימית', מכונה כאן – 'הופעת

1557 תיקון השכל, פסקה 69, עמ' 65-66 וראו הערותיו של בן שלמה שם.

1558 גרט, שפינוזה, עמ' 489.

1559 שמונה קבצים, ה' רעה.

1560 אתיקה, חלק ב משפט 7, עמ' 132.

1561 יוסף אביב"י ניתח פסקה זאת באופן מפורט תוך שהוא מפענח כל ביטוי שבה מבחינה קבלית (אביב"י, עולם יבש, עמ' 679-678). למשפט זה הפותח את הפסקה הוא לא מצא כל מקבילה קבלית. נראה שהסיבה לכך היא שמקורו של המשפט הוא פילוסופי. הרב קוק פתח את הפסקה ברעיון פילוסופי ולאחר מכן פיתח אותו בהתאם לתפיסה הקבלית.

1562 אתיקה, חלק ב משפט 44, עמ' 176.

1563 שמונה קבצים ו', רלט, וראו גם שם, ה' רלג ועוד שם א' רסב.

1564 שמונה קבצים, ד' ט.

הקודש הנעלה מן השכל'. לרב קוק, בעל השפה העשירה והכתיבה השופעת, יש כינויים נוספים לסוג ההכרה השלישי: 'המדע הפנימי', 'מדע הקודש', 'אור רוח הקודש' ו'תורה'.¹⁵⁶⁵ בהמשך אראה כי בניסיון 'לתקן' את שפינוזה הוא אינו מנתק בין סוג ההכרה השני לשלישי:¹⁵⁶⁶ הוא קורא לאיחוד המדע הפנימי עם המדע החיצוני, לאיחוד מדע הקודש עם מדע החול, ולאחדות התורה והחכמה. אולם, קודם לכן אבקש להראות כי הוא ייחס לסוג ההכרה השלישי מאפיינים ותפקידים דומים לזה ששפינוזה ייחס לו. כך אתמוך בטענה כי הרב קוק 'אימץ' את הפנתיאיזם השפינוזי, וכי הפנתיאיזם השפינוזי הוא הרקע הרציולני של משנתו.

הכרה מהסוג השלישי מתאפיינת בכך שהיא הכרה פנימית:

שפינוזה	הרב קוק
לנפש האדם יש הכרה הולמת של המהות הנצחית והאינסופית של אלוהים. ¹⁵⁶⁷	יש כח בנשמה להשכיל השכלות של אמת מקרבה פנימה, מעצם מקור מעיינה. וההשכלות הללו הנן גבוהות וטהורות כפי ערך טהרתה של הנשמה... [א', פד]
ככל שנפשנו מכירה את עצמה ואת הגוף מבחינה של נצח, כן יש לה בהכרח הכרה של אלוהים, והיא יודעת שהיא נמצאת באלוהים ומושגת באמצעות אלוהים. ¹⁵⁶⁸	הייחוד הפנימי של הנשמה בתוכיות עצמה זהו הגודל העליון, של זרע האור הא-להי [ג', שמט]
	בהסתכלות פנימית בעמקי הנשמה רואים, שהכח הפועל התדירי של החיים האמתיים העליונים איננו פוסק מעבודתו אף לרגע... [ז', קפה]

הרב קוק מדבר על ההכרה ככזו הנובעת ממקור פנימי או ככזו המכירה את הדברים בפנימיותם. כך הוא טען שהנשמה יכולה להשכיל השכלות אמת 'מקרבה פנימה', כלומר בלא צורך בניסיון או בחשיבה דיסקורסיבית. הכרה זו, שמכונה כאן השכלה 'מעצם מקור מעיינה' של הנשמה, זהה עם ההכרה של 'הופעת הקודש הנעלה מן השכל', אותה ראינו לעיל. יושם דגש: המקור 'הנעלה מן השכל' אינו מקור טרנסצנדנטי אלא הכרה אימננטית, ויש להבינו על רקע מוניסטי. 'השכלות של אמת', בלשונו של הרב קוק, אינן אלא הכרת האלוהות, ואליהם יש להגיע מתוך הנפש פנימה. כך הוא התבטא באיגרת לרב אלכסנדרוב: 'אין אנחנו מכירים את ד' מן העולם ועל ידי העולם, כ"א [=כי אם] מתוך נפשנו פנימה, מתוך תכונתנו האלהית...'¹⁵⁶⁹ הרמב"ם הציע להכיר את האל מתוך התבוננות בטבע ('מן העולם'), ריה"ל הציע להכירו מתוך התבוננות בהיסטוריה ('על ידי העולם'), ואילו הרב קוק מציע הכרה מהסוג השלישי – 'מתוך נפשנו פנימה, מתוך תכונתנו האלהית'. הרב קוק הרבה להזכיר את יכולתו של האדם להגיע להכרות אמת מתוך הסתכלות פנימית וטען כי הגודל העליון נמצא בתוך הנשמה, עת היא מתכנסת פנימה ('הייחוד הפנימי של הנשמה בתוכיות עצמה זהו הגודל העליון, של זרע האור הא-להי'). הכרת המציאות צריכה להיעשות 'בהסתכלות פנימית בעמקי הנשמה'. באותו אופן כתב שפינוזה שנפש האדם מכירה באופן הולם (אדקוויטי) את המהות הנצחית של האל, ושיש להכיר את האמת מתוך התבוננות פנימית-רפלקסיבית. שניהם מסכימים אפוא בהקשר לטבעה הפנימי של ההכרה מהסוג השלישי, ושניהם מסכימים כי באמצעותה ניתן וראוי להכיר את האל.

הרב קוק קבע כי תכונת הנפש היא הכרת האלוהות, וכי יש להכיר את ד' מתוך הנפש פנימה. בדיוק כך כתב שפינוזה:

סוג רביעי זה של הכרה, שהוא הכרת האל, אינו נביעה ממהו אחר, אלא בלתי-אמצעי הוא, זה ברור מתוך מה שהוכחנו לעיל; כלומר, שהוא הסיבה של כל הכרה המכרת רק על ידי עצמה ולא על ידי דבר אחר; וגם מתוך זה שאנו מאוחדים עמו בטבע כל כך עד שבלעדיו אין אנו יכולים לא להתקיים ולא להיות מושגים. ומפני שבין אלוהים ובינינו יש התאחדות כה הדוקה, הרי מתברר שאין אנו יכולים להכיר אותו אלא באופן בלתי-אמצעי בלבד.¹⁵⁷⁰

¹⁵⁶⁵ כל הכינויים הללו מופיעים בשמונה קבצים, א' תתפח. במקומות אחרים מכנה הרב קוק את ההכרה הזו: 'ידיעות עליונות', 'רזי תורה' (שמונה קבצים, ב' כו) או 'חכמת האמת' (שם, קפז).

¹⁵⁶⁶ צדוק עלון טוען כי גם שפינוזה ביקש לקשר בין שני סוגי ההכרה. לדבריו, שפינוזה כתב באופן דו-משמעי, וכך הוא איפשר 'הבנה לכול לפי סוג ההכרה השני וכן אפשרות הבנה ליחידים לפי סוג ההכרה השלישי' (עלון, שפינוזה, עמ' 162).

¹⁵⁶⁷ אתיקה, חלק ב', משפט 47, עמ' 179.

¹⁵⁶⁸ אתיקה, חלק ה', משפט 30, עמ' 390.

¹⁵⁶⁹ אגרות א', אגרת מד, עמ' מה.

¹⁵⁷⁰ מאמר קצר, חלק שני, פרק 22 סעיף 3, עמ' 178.

הדרך להכיר את האל היא 'באופן בלתי-אמצעי'. האחדות ההרוקה שבין האדם ובין האל הביאה את שפינוזה למסקנה שדרך ההכרה הפנימית היא הדרך הבלעדית להכיר אותו. לאותה מסקנה בדיוק הגיע הרב קוק:

הבינה מדעתו, זאת היא הנקודה העליונה שבהתעלות הרוחנית. כל מה שנלמד הרי הוא נקלט מבחוץ, ונופל הוא בצבינונו. לעומת ההגוי בקרב הנשמה פנימה. כל הנלמד אינו כי אם עצה עמוקה איך לדלות מתוך החבוי בלב, במעמקי הנשמה, את המובן הפנימי, מהדעת... ובהתגלות הגדולה האישית נוצרה האזן הנאמנה, הלב השומע, אשר לא יאמר דבר שלא שמע מפי רבו, נביאי אמת וצדק, אשר דבר ד' בפיהם אמת. [ה', רפא]

פסקה זו נראית אמביוולנטית ולא ברורה. מצד אחד יש בה קריאה רדיקלית לדלות רק מתוך הנפש פנימה, ומצד שני אזהרה 'אשר לא יאמר דבר שלא שמע מפי רבו'. נראה שלפי הרב קוק האדם הוא הרב של עצמו, ונביאי האמת והצדק הם אלו שאצלם האוזן נאמנת ללבם השומע.¹⁵⁷¹ אם כן, הדרך להבין את האל היא רק 'הבינה מדעתו'. על השלכותיה של תפיסה זו לגבי תפיסת הנבואה אדון בפרק הבא. עתה אציין רק שהרב קוק רומז כאן כי זוהי ההכרה הנבואית – הכרה אימננטית, שמיעת הלב. בחזרה לענייננו, אחדות האדם עם האל היא קביעה אונטולוגית, והיא גם ההסבר האפיסטמולוגי לאפשרות ההכרה. הכרת האדם את עצמו היא הכרת האל. משכך הוא לא היסס מלהכריז:

...את האני שלנו נבקש, את עצמנו נבקש ונמצא, הסר כל אלהי נכר, הסר כל זר וממזר, וידעתם כי אני ה' אלהיכם, המוציא אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים, אני ה'. [ג', כד]

ה'אני' האישי והקולקטיבי מוזהה עם 'אני ד'. יש לשים לב כי מעבר לקביעה הרדיקלית יש כאן גם קריאה לפעילות קונטמפלטיבית. הרב קוק שילב בין שני פסוקים: האחד, "וַיֵּצֵא אֱלֹהֵי יְהוָה אֶת יְהוֹשֻׁעַ בֶּן נֹון מִן הַיַּרְדֵּן וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא אֵל אֲחֵרִים" (שמות ו', ז) והשני, "הַמּוֹצֵא אֶתְּכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְהוֹרֹתְכֶם לְאֵלֵהֶם אֲנִי ה'" (ויקרא כ"ב, ג). שילוב זה הוביל לכך שזיהוי ה'אני' עם האל אינו רק עובדה נתונה, אלא זהו ציווי לפעילות הכרתית: 'וידעתם'. אם כן, הכרה פנימית איננה רק אמצעי לצבירת ידע, אלא היא אופן של דבקות. לאור מה שהראיתי קודם (שער שלישי, ד) ניתן להבין כי יש כאן ממד של 'תיקון' הפתאיזם השפינוזי. הרב קוק רומז לכך שגילוי ה'אני' כחלק מהאלוהות זוהי משימה, שיש לממש אותה בתהליך היסטורי.¹⁵⁷²

האם ההכרה הפנימית, שאינה אלא הכרת האל, זוהי דבקות רציונלית או דבקות מיסטית? על פי הרמב"ם, מקומו של האל, בו באים להראות את פניו, הוא 'דרגת עיון והשקפת שכל, לא השקפת עין',¹⁵⁷³ והרמב"ם על פניו מדבר בהשקפה שכלית-עיונית. על פי הרמב"ם, המקום בו רואים את פני ד' הוא תחום השגתם של הצדיקים וגבול השגתם.¹⁵⁷⁴ אצלו נראה לכאורה שמדובר בהשקפה מיסטית-אינטואיטיבית.¹⁵⁷⁵ שפינוזה איחד בין שתי התפיסות הללו, הרציונלית והמיסטית, וקבע כי 'נפש האדם היא חלק של השכל האינסופי של אלוהים',¹⁵⁷⁶ ובנימוק הוא הסביר כי 'תפיסתו של האדם מנהירה את האלוהים'. באותו אופן הסביר הרב קוק שבקשת האדם אחר עצמו היא בסופו של דבר הכרת האל. הרציונליזם העיוני וההכרה האינטואיטיבית משתלבים אצלם יחד.

¹⁵⁷¹ במשפט זה הפך הרב קוק את המשמעות של דברי חז"ל שהעלו על נס את מי שלא אומר דבר שלא שמע מפי רבו (ברכות דף כז עמוד ב, סוכה דף כח עמוד א). לפי דבריו, הלב הוא רבו של האדם ואסור לו לאדם לומר מה שליבו לא אמר לו. גם החכמים וגם הנביאים לא אומרים דבר שלא שמעו מפי רבם, אלא שרבותיהם של החכמים הם בשר ודם, ואילו רבותיהם של הנביאים זהו 'דבר ד', שאליו הם מגיעים מתוך הכרתם הפנימית.

להבנתו הוא רמז לדברי חז"ל: "שאלו התלמידים את רבן יוחנן בן זכאי מה ראה העבד הזה לירצע באזנו יותר מכל איבריו? אמר להן: אוזן ששמעה מהר סיני: 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני' ופירקה מעליה עול מלכות שמים וקיבלה עליה עול בשר ודם, אוזן ששמעה לפני הר סיני: 'כי לי בני ישראל עבדים והלך זה וקנה אדון אחר', לפיכך תבוא האוזן ותירצע, לפי שלא שמר מה ששמעה אזנו". (ירושלמי, קידושין א, ב). לפי הפרשנות של הרב קוק, הקול שנשמע בסיני הוא קול הלב, והוא מצווה על האדם שלא לקבל עול בשר ודם. אם האוזן לא נכנעת בפני קול זה, אלא קשובה לקולות חיצוניים, דינה להירצע.

¹⁵⁷² איש-שלום מפרש את תודעת ה'אני' שבפסקה זו כ'שביעות רצון מעצם קיומי' (איש שלום, חירות האדם, עמ' 315). אני מבקש להבין זאת בהקשר הפנתאיסטי: ה'אני' שהרב קוק מכוון לו הוא 'אני ד'. בן-נון קורא גישה זאת במקרא עצמו (בן-נון, השראה וסמכות, עמ' 185). לא ראיתי שהוא מייחס זאת לרב קוק.

¹⁵⁷³ רמב"ם, מורה נבוכים, א' ח.

¹⁵⁷⁴ זק, בשערי הקבלה, עמ' 70.

¹⁵⁷⁵ זק, שם, עמ' 69.

¹⁵⁷⁶ אתיקה, חלק ב', משפט 11 נספח, עמ' 139.

אבקש לסיים את ההשוואה בין הרב קוק לשפינוזה כפי שזו הוצגה בטבלה האחרונה. בהמשך המשפט כתב הרב קוק כי 'ההשכלות הללו הנן גבוהות וטהורות כפי ערך טהרתה של הנשמה'. להבנתי, קביעה זו מקבילה לקביעה של שפינוזה ולפיה 'ככל שנפשנו מכירה את עצמה ואת הגוף מבחינה של נצח, כן יש לה בהכרח הכרה של אלוהים'. כלומר, 'טהרתה של הנשמה' אצל הרב קוק, פירושה הכרה עצמית 'מבחינה של נצח' אצל שפינוזה. ושניהם מסכימים שככל שישנה מודעות לטהרתה של הנשמה כך יש הכרה פנימית של האלוהות. הרב קוק ושפינוזה תולים את יכולת הכרת האל ברמת ההשגה של הנפש (או 'הנשמה', בלשון הראי"ה), ושניהם קבעו שהנפש יכולה וצריכה להתקדם מבחינת ההשגה ('להיטהר', בלשון הראי"ה. 'להכיר', בלשון של שפינוזה). שניהם שולחים אותנו לאותו מסע פנימי.

הרב קוק ושפינוזה מסכימים כי הכרה מהסוג השלישי נוצרת ומתאפשרת על הכרה מהסוג השני, הכרה רציונלית:

הרב קוק	שפינוזה
כל ידיעה הבאה מתוך מחקר אינה כ"א אמצעי איך להגיע לדעה עליונה זו שהנשמה מפכה מתוך עומק עמקים שלה... [ב', כו]	החתיירה או התשוקה להכיר דברים בסוג ההכרה השלישי אינה יכולה להיוולד מן הסוג הראשון של ההכרה, אבל יכולה להיוולד מן הסוג השני. ¹⁵⁷⁷

הכרה מהסוג השני מהווה אמצעי להגיע להכרה מהסוג השלישי. באופן אחר הסביר הרב קוק את היחס בין שני סוגי ההכרה הללו כך: 'כל מה שאנחנו תופשים תפישה שכלית הוא דרך משל. אבל ההכרה הפנימית שבנו מעכלת היא עיכול פנימי את המשלים, ומבררת את התמצית להחיות בה את הווייתנו הרוחנית...'.¹⁵⁷⁸ ההכרה הרציונלית היא רק משל, היא אינה תופסת את הדברים בפנימיותם, ולכן תובנותיה זוקקות עיכול פנימי. המעבר בין סוג ההכרה השכלי לסוג ההכרה האינטואיטיבי אינו פשוט, ומכל מקום גם לפי שפינוזה וגם לפי הרב קוק ברור מהו האמצעי ומהו היעד.

הרב קוק עסק לא פעם במעבר מהכרה מהסוג השני להכרה מהסוג השלישי, כך למשל כשהוא כתב:

אני צריך לדבר הרבה אודות עצמי. עניני עצמיותי מכרחים להתברר לי הרבה מאד. בהבנתי את עצמי אבין את הכל, את העולם ואת החיים, עד הגעת הבינה למקור החיים. [ד', קפט]¹⁵⁷⁹

יכול להיות שאם אכתב בעד עצמי ואודות עצמי, יחשפו לפני נחלי אמת הרבה יותר טהורים ועמוקים מכל מה שאוכל לחשוב לגלות על ידם אמת וחיידוש.¹⁵⁸⁰

אמירות אלו עלולות להיות מובנות כשאיפה מיסטית או כתפיסה אקזיסטנציאלית, ואולי אפילו כתחושה נרקסיסטית.¹⁵⁸¹ אולם על רקע תורת ההכרה הפנתיאיסטית הן מקבלות משמעות ומובנות כחלק מעמדה פילוסופית שיטתית. הן מהוות השלכה ישירה של תפיסת ההכרה המוניסטית: הן הן היישום של דרישת ההכרה מהסוג השלישי, והן מקבילות לקביעה של שפינוזה כי 'ככל שהשכל יודע יותר, כן יבין יותר את כוחותיו שלו ואת סדר הטבע'.¹⁵⁸² שפינוזה ניסח את ההכרה מהסוג השלישי כמתודה רפלקסיבית,¹⁵⁸³ והרב קוק, כפי שאנו רואים בשורות אלו, ביקש ליישם זאת. יש להודות כי בהגות

1577 אתיקה, חלק ה', משפט 28, עמ' 388-389.
 1578 שמונה קבצים, א' שסא.
 1579 דוגמאות נוספות הן: 'הנני מחפש תמיד מה שבתוך נשמת. והעבודות החיצונה היא מסיעה את הדעה מהחיפוש הפנימי, לבקש לשוא בקצה הארץ, את אשר לא ימצא בתוך מעמקי נפש' (פנקסי הראי"ה חלק ב, עמ' קצד – פנקס מתקופת ירושלים, פנקס מא, פסקה ט"ז). 'מתוכי, מתוך מעיני, הנני צריך תמיד לקחת את האוצרות הגנוזים' (שם, פסקה יח).
 1580 פנקסי הראי"ה, חלק ב', עמ' רא – פנקס מתקופת ירושלים, פנקס מא, פסקה ל"ח.
 1581 ראו רוזנק, אקדמות, עמ' 11; בן-צבי, הדימוי העצמי, עמ' 58-64, וראו אברמוביץ, האידיאולוגיה, עמ' 30-31.
 1582 תיקון השכל, פסקה 40, עמ' 45.
 1583 תיקון השכל, פסקאות 35-38, עמ' 43-44.

האורתודוכסית ביטויים אישיים כגון אלו שבהם הוא נקט נדירים ביותר.¹⁵⁸⁴ צאצאיו ותלמידיו נמנעו מלפרסמם מחשש שמא הם יובנו שלא כהלכה.¹⁵⁸⁵ על מנת להימנע מכך ישנה חשיבות מכרעת להבנת ההקשר הכולל מבעדו הם מגיעים.

הרב קוק קישר את ההכרה מהסוג השלישי – האימננטית, הישירה והאינטואטיבית, לתפיסה הקבלית, ועליה כתב: 'חכמת האמת מלמדת אותנו את האחדות העולמית, את הצד של השיווי שיש למצא בהויה כולה, עד למעלה למעלה, לדימוי הצורה ליוצרה [...] הגשמיות והרוחניות, הציור והשכל, השפל והנשא, איך הם כולם תואמים, מתאחדים ומוקשים'.¹⁵⁸⁶ את הקבלה מכנה כאן הרב קוק 'חכמת האמת', כלומר, זוהי החכמה האמתית, שמבעדה משתקפת אחדות ההויה. רעיון זה מקביל לקביעה של שפינוזה שצוטטה לעיל, ולפיה 'בין אלוהים ובינינו יש התאחדות כה הדוקה', עד 'שאינו אנו יכולים להכיר אותו אלא באופן בלתי אמצעי בלבד'. אחדות ההויה היא כה גדולה עד שהיא מאפשרת לדמות בין הנוצר ליוצרו, ומשום כך יכול האדם להכיר את בוראו באופן בלתי אמצעי.

לסיכום: מאפייני ההכרה של הרב קוק מקבילים לסוג ההכרה השלישי של שפינוזה. גם עבורו כמו עבור שפינוזה הכרה זו מהווה את הדרך ההולמת והראויה להכרת האל, ועבור שניהם השכל אינו אלא אמצעי להגיע להכרה זו. ראינו גם כי את מה שתיאר שפינוזה ביקש הרב קוק ליישם, ועל כך ארחיב מיד.

הכרתו האינטואטיבית של הרב קוק

כשאנו עוסקים בהכרה מהסוג השלישי, יש לזכור את העובדה שעליה עמדו זה מכבר חוקרי שפינוזה, ולפיה הכרה מסוג זה, היא שהובילה אותו לפתח את משנתו הפנתיאיסטית.¹⁵⁸⁷ אינטואיציה פנימית היא שעומדת בבסיס משנתו. גם הרב קוק הסכים לקביעה זו, כשהוא קבע כי שפינוזה הוא 'איש מזרע ישראל, שהמחשבה של האחדות האלהית הכתה שורש כל כך חזק בנפשו'.¹⁵⁸⁸ משמע שמחשבה אחדותית זו נטועה עמוק בנפשו, ושעבורו היא תפיסה פנימית ואינטואיציה ראשונית. גם הרב קוק התבסס על אינטואיציה שכזו והיא שהובילה אותו לפתח את משנתו הייחודית.¹⁵⁸⁹ כפי שכבר צוטט לעיל, הוא העיד על עצמו:

איני יכול לחלק חילוק מוחלט בין מצוי למצוי, כי אם חילוק דרגי. מתגלה לי ההויה בכל הקיפה, מיצור היותר קטן עד ההופעה הרוחנית, המלאה גבורה... כל הנשמות, הרוחות והנפשות, כל התנועות והחפצים.... בקובץ אחד, סידור ממלכתי. ד' מלך. [ב', קכז]

למתנגדיו שטענו שדבריו מחודשים ונוגדים את המסורת הוא אמנם ענה: 'יסוד הדברים עתיקים הם וממקור הקודש הם יוצאים',¹⁵⁹⁰ אך באופן מודע הוא לא הצביע על שום מקום מפורש. לדבריו, אין בכך תועלת:

1584 ביטויים דומים אפשר למצוא גם בכתביו של ר' נחמן מברסלב. על קרבתו של הרב קוק לר' נחמן מביא הרב נריה עדות בשמו של ר' יחיאל גרינוולד, שהרב קוק אמר על עצמו 'אני נשמת ר' נחמן' (נריה, חיי ראי"ה, עמ' קעא). גם הלל צייטלין טען לקרבה ביניהם, ובמאמר בעיתון 'הצופה' (ערב ראש השנה, תרצ"ט) כתב: 'מרן הראי"ה תמך את יסודותיו לא בלבד בספרי החב"ד, אלא אף... ולכל-לראש, ב'ליקוטי מוהר"ן' וביתר הספרים של החוזה הגדול מברסלב. אילו היה סיפק בידי הייתי יכול להוכיח דבר זה באותות ובמופתים...' (צוריאל, אוצרות ב', כרך א', עמ' 216). עוד על יחסו של הראי"ה לכתבי מוהר"ן ראו נריה, שם, עמ' קעא-קעב. על התנגדותו של הרצי"ה למשנת ברסלב בגלל תפיסת 'הצדיק' שבה ראו אברמוביץ, האידיאולוגיה, עמ' 24-28.

1585 על כך ראו: רוזנק, מי מפחד; אברמוביץ, השליחות; הנ"ל, הפנקסים הנעלמים.

1586 שמונה קבצים, ב' קפז.

1587 בן שלמה, מבוא לחיקון, עמ' 15-19; דה-דין, הלוגיקה השפינוזית, עמ' 20-21; גרט, אמת, עמ' 84. וראו לעיל הערות 1521 עד 1523.

1588 אדר היקר, עמ' קלד.

1589 כרמי, תיאוריית הידע עמ' 195-196; איש שלום כותב כותב 'זו נקודת המוצא של השקפתו המטפיסית, והיא גם תכליתה, לאמור: שאיפת המציאות להיכלל באחדות הרמונית' (איש שלום, הרב קוק, עמ' 229), אלא שהוא תולה את תפיסת האחדות של הרב קוק בחווייה מיסטית, וכך גם בן שלמה, שירת החיים, עמ' 36-37. לדעתי, תפיסה זו נובעת גם משיקולים פילוסופיים ורציונאליים, כפי שהיו שיקוליו של שפינוזה.

1590 אגרות ד', אגרת אמת, עמ' סט. ובמקום אחר הוא כותב: 'בחבורתי לא אמרתי שום דבר מדעתי והם כולם דברי אלוקים חיים חצבתים מיסודי דברי חז"ל והקבלה האמתית...' (הובא אצל נחמני, אור יקר, עמ' 99).

לבאר את המקורות אין תועלת, עפ"ר (=על פי רוב) אין המקורות מבארים להדיא את המחשבה שלי, אלא הם מראים ע"ז (=על זה) אחרי התבוננות והרגשה עמוקה. ואל הנרגנים, או אפילו תמימי הלב שלא הורגלו ברעיונות כאלה, לא יקבלו את התוצאות גם כשיראה להם המקור שמממנו הדברים נובעים.¹⁵⁹¹

משמע שהמקורות לדבריו נסתרים גם ממי שחשוף אליהם. הגילוי שלהם אינו עניין למראה העין אלא להרגשת הלב. אם כן, לא מקורות ייחודיים הובילו אותו לתפישותיו העיוניות, אלא נטיותיו האישיות ורגשותיו העמוקים. תלמידו ועורך כתביו – הנזיר – התעקש על כך שכל רעיונותיו של רבו נעוצים בכתבי הקבלה,¹⁵⁹² וכך גם הביא בשמו בנו, הרצי"ה,¹⁵⁹³ אך הוא עצמו הודה כי מסקנותיו הם 'ע"פ (=על פי) מה שקלט רוחי מרוח ד' אשר על יראיו הבאים בסודו'.¹⁵⁹⁴ מקורותיו הם קבליים, אך התבוננות שבהם לקוחות מ'רוחי, מרוח ד'. אוזן רגישה תשמע כאן את רוח ד' אשר באה מפנימיותו של אדם. אכן, הגישה הפנתאיסטית שלו נוצרה לא רק כתוצאה מתהליך פרשני אלא גם, ואולי קודם כל, כתודעת קיום אישית.

הרב קוק התייחס לא רק למשנתו שלו כהכרה פנימית-אינטואיטיבית, אלא לכלל תורת הסוד הישראלית, ולמעשה לכלל המסורת היהודית:

ההיגיון הרזי הוא החופש הישראלי, כלומר, הנשמה הישראלית... יונקת מטל החיים של כנסת ישראל, חושבת ומציירת על פי טבעה, ועל פי כל אותם הגורמים, שגרמו לה לחשוב על דבר כל אותם המאורעות הגדולים, המיוחדים לישראל ותולדתו... כשהחופש עולה עד למרום פסגתו, כשאין הנשמה סובלת משום מוטה ועול של כל דעה מוסכמת, שיוצאת שלא ממקור ישראל, או הרעיונות, ההולכים ונוצרים על פי קדושה טהורה זו, הם הם רזי תורה. בין כשהם נאמרים באותה השפה ואותו הסגנון, שבעלי הרזים רגילים להשתמש בה, בין כשהם נאמרים בסגנון אחר, ובצורה ספרותית אחרת, זה השפע של רוח הקודש הולך וזורם מרוח ישראל בהם. וכנסת ישראל היא בעצמה קבלה למשה מסיני. [ד', מג]

ההיגיון של תורת הסוד אינו טמון במסורת (הכרה מהסוג הראשון), ובוודאי לא בחשיבה הדיסקורסיבית (הכרה מהסוג השני), אלא דווקא באינטואיציה ובטבע הפנימי (הכרה מהסוג השלישי). יש כאן הפיכה של תורת 'הקבלה', מתורה שמועברת מרב לתלמיד, לתורה פנימית ש'חושבת ומציירת על פי טבעה'. הרב קוק אינו מתעלם מהתנאים החיצוניים היוצרים את התנועה הפנימית, ולכן הוא מזכיר את 'כל אותם המאורעות הגדולים, המיוחדים לישראל ותולדתו', אך, בסופו של דבר, הדגש הוא על כך שהרעיונות שבקרב הנשמה הישראלית נוצרים בצורה חופשית, 'כשאין הנשמה סובלת משום מוטה ועול של כל דעה מוסכמת'. אותם הרעיונות הפנימיים 'הם הם רזי תורה'. הסיכום של רעיון מהפכני זה שמור למשפט האחרון בפסקה: 'כנסת ישראל היא בעצמה קבלה למשה מסיני'. היינו הגילוי הגבוה ביותר איננו ידע שנמסר במאורע חד פעמי למשה ושהועבר אחר כך במסורת, אלא כלל היצירה היהודית – הגילוי הפנימי של 'כנסת ישראל' (ספירת המלכות, הנמוכה מבין עשרת הספירות) – זה מה שקיבל משה מסיני. שפע רוח הקודש שזורם מ'רוח ישראל' – זהו הגילוי הגבוה ביותר. הרב קוק הפך את מושג הקבלה על פניו: תורת הסוד איננה העברה של מסורת אזוטריה ארוכה, אלא היא הבעה של תודעה פנימית. תודעה זו מצביעה על שינוי מוחלט ביחס לתפיסה האורתודוכסית הקלאסית התולה את יתבה על מסורת סיני. זוהי הודאה מפורשת בכך שהגילוי העליון ביותר הוא האינטואיציה הפנימית.

תחושת העונג כפתרון וכתכלית

כיצד ניתן להניח התאמה בין התובנה האנושית למציאות האובייקטיבית? מנקודת מבט דואלית שאלה זו מטרידה ביותר: אם האדם הוא ישות עצמאית נפרדת מהקיום הכללי האובייקטיבי, אזי מניין להניח שיש קורלציה בין המחשבה ובין הישות?

1591 אגרות ד', אגרת אמת, עמ' סט. גם באגרת לבנו הוא כותב באותו אופן: '...שאחר כל הביאורים עיקרן של הדברים הנם עומדים למעלה מההכרה, ונסמכים למעין השירה והאמונה העליונה אשר הם סוד ישרים יראי ה' וחושבי שמו...' (אגרות ד', אעו, עמ' פז).

1592 'כבר אמרנו ש'חכמת הקודש' מקורה – החכמה הפנימית, הרוחית, הקרויה: נסתר, או פשוט: קבלה, אלא שהיא אמורה בדרך נגלית, או מה שנקרא: 'בסגנון ספרותי'. כהן, אורות הקודש, עמ' 39. במקום אחר הוא מרחיב ומפרט יותר על מקורותיו של הרב, ראו כהן, חכמת הקודש, עמ' 23.

1593 הרצי"ה, לשלשה באלול, עמ' 41 סעיף עו. הביא בשם אביו שאמר: 'אין שום דבר, מהדעות והמחשבות שלי, שאין לו מקור בכתבי האר"י ז"ל'.

1594 אגרות ב', אגרת שמו, עמ' יא.

שפינוזה פתר את הבעיה בקובעו כי הישות הנה מוניסטית. לדירו, ה'אני' אינו אלא אופן של העצם האינסופי: בין האדם ובין האל – האמת הנצחית – ישנה לא רק התאמה אלא זהות, במובן זה שה'אני' הוא חלק מהאמת, והיחיד הוא חלק מהכללות האחדותית.¹⁵⁹⁵ כך סבר גם הרב קוק, גם לדעתו הנשמה היא חלק מהאינסופיות האלוהית: 'העולם כולו מתאחד עם הנשמה, העולמות כולם מתאחדים בעולמו...'¹⁵⁹⁶ לפיכך, בידיעת הנשמה את עצמה היא יודעת את האלוה. מדובר אם כן בידע פנימי, שהוא חלק ממהות הקיום:

שפינוזה	הרב קוק
לנפש האדם יש הכרה הולמת של המהות הנצחית והאינסופית של אלוהים. ¹⁵⁹⁷	כל מה שאנו מדברים בענינים הנשגבים הרוחניים, ביחוד בעניני האלהות, הכל הוא יותר נמשך למעמד הענינים במצב הנפש שלנו, ממה שהוא מתיחש אל העולם החיצוני... וההויה היא בקרבנו פנימה אולי עוד יותר ממה שהיא חוץ לנו. [א', כט]

הרב קוק כמו שפינוזה טוען כי הידע האוידנטי, ובמקרה זה: הידע בעניני האלוהות, מוכר מתוך הנפש פנימה. עדיין אין זה אומר שכל מחשבה או תחושה היא אמת. על מנת לזהות בין אמת לשקר פיתחו שניהם קריטריונים מסוימים, הנה כך:

הדברים הברורים ביותר מעידים לא רק על עצמם אלא גם על השקר... כי כיוון שאמרנו שהם הברורים ביותר, הרי שאי אפשר שתימצא בהירות אחרת שבאמצעותה יכולו להתברר... האמת מתבררת על ידי האמת, כלומר מתוך עצמה.... כל מי שהאמת ברשותו אינו יכול אפוא להטיל ספק בכך שהיא ברשותו. ¹⁵⁹⁸	על הידיעות העליונות אין מקום לשאול מהיכן יודעים אותן. כשמוצאים בקרב הנשמה רוח עליון ואוצר ידיעות מסודרות, מתאימות זו לזו, זהו היותר עליון שבכירורים. [ב', כו]
'השקרות יסודה בהעדר הכרה הכלול באידיאות בלתי הולמות, או קיטעות ומבלבלות'. ¹⁵⁹⁹	

מעבר לטענה הבסיסית ש'אידיאה אמיתית', או 'ידיעה עליונה', אינה צריכה תו היכר חיצוני שיעיד עליה, ישנו כאן קריטריון משותף של סדר והתאמה פנימיים. שפינוזה טען כי בלבול וחוסר סדר הוא סימן לאידיאה שקרית או לחוסר הכרה. הרב קוק ניסח את אותו היגד באופן פוזיטיבי, וקבע כי ידע מסודר ומתואם הוא סימן להכרה הולמת. קריטריון נוסף הוא תחושת 'העונג', או 'ההנאה'. הביטוי 'עונג' הוא מוטיב חוזר במשנת הראי"ה, ויש לו תפקיד מרכזי בתורת ההכרה שלו.¹⁶⁰⁰ בשורות הבאות אראה שמוטיב מקביל נמצא אצל שפינוזה, ויש להבין אותו הרקע הפנתיאסטי המשותף לשניהם, הנה כך:

ררעיון שכל ההויה כולה היא רק ענין הא-להות ואין עוד דבר לגמרי מבלעדי ד', הוא מענג את הלב מאד. והתענוג הרוחני שהרעיון הזה מסבב הוא המופת על צד האמת המתבטא על ידו. [א', נה].	אנו קוראים הכרה ברורה להכרה הבאה לא מתוך שכנוע על ידי טעמים שכתבונה, אלא מתוך הרגשת הדבר עצמו וההנאה ממנו. והכרה זו עולה בהרבה על האחרות. ¹⁶⁰¹
	כל מה שאנו מבינים בסוג ההכרה השלישי, אנו מתענגים עליו, וזאת בלוויית אידיאה של אלוהים בתור סיבה. ¹⁶⁰²

1595 וכפי שכתבתי לעיל, תפיסת ההכרה שלו תלויה בתפיסת הישות שלו. על כך ראו בן שלמה, מבוא לתיקון, עמ' 16-17.
 1596 שמונה קבצים, ה' קלה. לפסקה זו מתייחס בהרחבה בן שלמה, האידיאלים האלוהיים, עמ' 77-78.
 1597 שם, משפט 47, עמ' 179.
 1598 מאמר קצר, חלק שני, פרק 15 פסקה 3. וכן: 'מי שיש לו אידיאה אמיתית יודע בו בזמן שיש לו אידיאה אמיתית, ואינו יכול להטיל ספק באמיתות הדבר'. אתיקה, חלק ב', משפט 43, עמ' 174.
 1599 שם, משפט 35, עמ' 165.
 1600 כך למשל: 'אני צריך להמשיך את העונג הקדוש של הדבקות הא-להית השכלית בכל מה שאני לומד, עושה, מתפלל ומדבר. הנגלות ההלכתיות יעשו רטבים, מלאי חיי נעם של קדש עליון. ידיעה צלולה תחדור להבין להשכיל ולהרגיש, איך כל הארחות הסוככות של עמקי ההלכות, הולכות ובאות מאותו המעין המתוק והנעים, שכל התענוגים הקדושים וכל מתקי זיוי העדנים נובעים משם'. שמונה קבצים, ר' קה.
 1601 מאמר קצר, חלק שני, פרק ב', סעיף 2 עמ' 145.
 1602 אתיקה, חלק ה', משפט 32, עמ' 392.

הכרה הולמת, בנוסף לכך שהיא פנימית, אינטואיטיבית ומסודרת, מאופיינת בכך שהיא מלווה בהנאה או בעונג. לטענתי, שפינוזה והרב קוק מכוונים לדבר אחד. הכרה ברורה, כפי שכתב שפינוזה, באה מתוך הרגשה פנימית של הדבר עצמו, וכל דבר שהוא מושג מבפנים מוליד עונג. הרב קוק טען, שהרעיון שכל ההוויה היא חלק מדבר אחד ויחיד, מענג את הלב, והתענוג הוא זה שמהווה מופת על האמת. התבונה – סוג ההכרה השני, היא הכרה מבחון, ומשום כך היא אינה מלווה בעונג. הכרה מהסוג השלישי היא הכרה פנימית-אינטואיטיבית, ורק היא מלווה בתחושת הנאה ועונג פנימי.

נתנאל לדרברג, שעסק בתפיסת הוודאות אצל הרב קוק, מסביר שחויית העונג נוצרת רק כאשר מתקיים מפגש בלתי אמצעי עם מושא הנאה. אם תוך כדי החוייה ינסה האדם לחשוב על ההנאה, הרי שבכך תיפגם חויית העונג. התודעה חוסמת את המפגש ופוגעת בהנאה. יוצא שההנאה מושגת במצב שבו מתקיימת התאחדות מלאה בין האדם למושא הנאה. ברגע בו מתערכת המחשבה נוצרת תודעת שניות וממילא ההנאה תשובש. המחשבה הרציונלית שופטת ומבקרת, ובכך היא מעמידה את האדם מחוץ למושא, משום כך לעולם אין בה עונג. עונג נוצר רק כאשר האני מטשטש ונבלע בתוך החוייה.¹⁶⁰³ את הקשר בין העונג ובין תפיסה מוניסטית הבהיר הראי"ה באגרת לתלמידו, הרב חרל"פ:

כל זמן שנדמה לנו, שאנו עומדים במצב מהותי מיוחד, נפרד מהענין האלהי, אין האלהות מושגת לנו, ומתוך כך אנו משתוקקים להשגתה השלמה, המעוררת בנו תשוקה של דבקות פנימית... ומתוך התשוקה התמידית אנו מוסיפים תמיד הכנה לעליה העליונה, שהננו באמת חיים באלהים חיים... והננו הולכים ומתפקחים, והאור ההולך ומתגלה זהו יסוד הפועל את השמחה... ושורש השמחה הזאת בא ממקור התענוג העליון, הגבוה מכל תכונות השמות, כאמור "אז תתענג על ד'" – "על ד' ודאי", ולא תפיס בשום מחשבה כ"א ברעותא דליבא...¹⁶⁰⁴

תפיסה דואלית יוצרת השתוקקות לדבקות, אך זו באה על סיפוקה רק בעמדה המוניסטית – 'שהננו באמת חיים באלהים חיים', וזו יוצרת את השמחה. הרב קוק טען שמקור השמחה בתענוג העליון, רמז לספירת הכתר, מקום שמעבר להגדרות ושאינו ניתן לשיום.¹⁶⁰⁵ השיום שייך לסוג ההכרה השני, לאקט הרציונלי. הודאות הפנימית מצויה במקום ש'לא תפיס בשום מחשבה, כי אם ברעותא דליבא'. הוא אינו מוגדר ואינו מומשג, ולפיכך הוא קרוי 'רז', כפי שניתן לראות בפסקה הבאה:

...השמחה הגדולה, הממלאה את הלב חרות קודש, מפני שמשאלותיו העליונות מתמלאות, זו אינה באה כ"א ע"י רזי תורה, שמציגים לפני האדם את האספקלריא המאירה של נשמתו, החיה, העליונה, כמו שהיא. [ו', מא]

רזי תורה מביאים לשמחה, משום שהם משקפים את המהות הפנימית של האדם – 'את האספקלריא המאירה של נשמתו'. הרב קוק רמז כאן לשלוש דרגות של האדם: 'נשמה', 'חיה' ו'יחידה' (אותה הוא מכנה 'עליונה', לפי שהיא, המוניסטית, עליונה על כולם). מקור השמחה הוא בתודעה המוניסטית, שהיא המשאלה העליונה של הקיום.

כל הציטטות האחרונות מהוות חזרה על אותו רעיון ולפיו התפיסה המוניסטית המוחלטת מושגת בסוג ההכרה השלישי, ומובילה את האדם לעונג ול'שמחה עליונה'. העונג והשמחה הן העדות לאיכות ההכרה, והן התוצאה שלה. שימושיו של הרב קוק בתארים שונים: 'התענוג העליון', 'רזי תורה', 'השכלה אלהית' ועוד, נובעים מחוסר האפשרות להמשיג ולהגדיר בבהירות את אותו קיום נטול הגדרות.

הרב קוק ושפינוזה רואים בהכרה זו, הכרה מהסוג השלישי, את תכלית האדם:

תכלית התעודה האנושית, היא	התכלית האחרונה אותה אנו מבקשים והנעלה ביותר הידועה לנו, היא ההכרה האמיתית.
ודאי האהבה. ההכרה האמיתית	אולם גם הכרה אמיתית זו שונה, על פי המושאים שלה... ולכן האדם המושלם הוא

1603 לדרברג, ודאות, עמ' 298. עוד על משמעות העונג במשנת הרב קוק ראו הנ"ל, החזרה המענגת, עמ' 864-866.
 1604 אגרות ב', אגרת עמ' לח. במקומות נוספים חוזר הרב קוק על הקשר בין התענוג לדבקות האלוהית, למשל: '...לפנות כל מכשול מאור התענוג העליון מחיים האמיתיים של הדבקות הא-לוהית האמיתית... שמונה קבצים, ג' של.
 1605 שוב רומז לכך הרב קוק בשמונה קבצים א' קכט. '...וברוממותו העליונה של האדם והכרתו הגמורה מוצא הוא שהכול הוא כלול בא-להים, והעצמיות הפרטית של כל פרט מפרטי ההוויה איננו כי אם התגלות א-להות... והאשר הוא הולך ומתגדל, כל מה שהידיעה הא-להית היא הולכת ומתבררת. וזהו סוד העונג הנעלה של ההשגה הא-להית...'. האשר והעונג טמונים בהכרה הפנתיאיסטית.

<p>אדם המתאחד עם אלוהים – הישות השלימה ביותר – ובדרך זו נהנה ממנו.¹⁶⁰⁷ האהבה (ש) אינה אלא ההנאה מדבר וההתאחדות עמו...¹⁶⁰⁸ האהבה נולדת (איפוא) מתוך המושג וההכרה שיש לנו מדבר כלשהו...¹⁶⁰⁹ האושר העליון שלנו הוא באהבת אלוהים, ואהבה זו באה בהכרח מכוח דעת אלוהים...¹⁶¹⁰ 'חתירתה העליונה של הנפש ומעלתה הטובה ביותר היא להבין את הדברים בסוג ההכרה השלישית'.¹⁶¹¹</p>	<p>כשמתגברת באדם כראוי, מכבוד-אל הכללי הנשקף מכל הדר הבריאה וסדריה הגשמיים והרוחניים... רק היא מטבעת עליו את חותמו האמיתי, את אופיו הטבעי להקרא בשם אדם.¹⁶⁰⁶</p>
---	---

התכלית האחרונה היא האהבה, שהיא אינה אלא הכרה האמתית: תפיסה מוניסטית, שיוצרת דבקות והתאחדות, וסימנה הוא עונג ואושר. ובנוסף אחר: אהבה הנה התאחדות שמושגת מתוך הכרה אמתית, הכרה מהסוג השלישי.¹⁶¹² שפינוזה ניסח זאת כחוק כללי, וכתב בגוף שלישי. הרב קוק התנסח באופן אישי, וכתב בגוף ראשון:

לכבי מלא עריגה רוחנית גבוהה ורחבה, חפץ אני שהנעם הא-להי יתפשט תמיד בכל קרבי. לא מפני הנאת העונג שבו, כי אם מצד שכך צריך להיות, מצד שאך זהו המעמד של המציאות, משום שזה הוא תוכן החיים. והנני תמיד הומה, שואג בעצמייתי הפנימית, בקול גדול אור א-להים הברו לי, תענוג א-ל חי ושעשועו... [ג, רצ]

שאיתו היא לחוש את האלוהות מבפנים. הוא מציין את תחושת העונג שהתאחדות זו מחוללת, אך לא משום כך הוא חפץ ב'נעם הא-להי', אלא רק מתוך ש'זהו המעמד של המציאות'. העונג אינו מהווה מטרה עצמית, אך הוא תוצאה מוכרחת של השלמות האנושית, וכפי שקבע שפינוזה: 'מי שמכיר את הדברים בסוג ההכרה הזה (=השלישי) עובר אל השלמות האנושיות העליונה, וכתוצאה מכך בא לידי השמחה העליונה...'¹⁶¹³

לעיל ראינו שהרב קוק שייך את העונג לספירה הגבוהה ביותר – הכתר. במקום אחר הוא ציטט מספר יצירה: 'אין בטובה למעלה מענג' וקבע שזהו העדן העליון, ראש השלימות שאינו צריך טעם על תכלית מציאותו, 'כי הוא ראוי להמצא מצד שלימות עצמו במציאות'.¹⁶¹⁴ כפי שאצל שפינוזה הכרה זו היא המטרה אליה הוא מכוון בתורתו, כך גם אצל הרב קוק:

מגמתה של חכמת הרזים לכל מהלכה, היא פיתוח כח הנשמה עד כדי עמידה על כחה הפנימי, לשאוב ממקורה, בלי שום הצטרפות של התלמודות אמצעית... והופעה זו מביאה את כל ההייה כולה להכיר את עצמה. ומתוך ההכרה העצמית הפנימית נמשך שפע החיים, באיחוד השכל והרצון, באין הפסקה של גבולים ושל פרטים. [ב', קעג]

הרב קוק ייחס את ההכרה מהסוג השלישי למסורת הקבלית, חכמת הרזים, חכמה פנימית. תכליתה של חכמה זו היא לכוון את האדם להכרה אינטואיטיבית. לפי הרב קוק חכמה זו נקראת 'פנימיות התורה', משום שהיא מכוונת את האדם אל פנימיותו, ומובילה אותו להכיר את המציאות בלא צורך בעזרים מבחוץ. זו אפוא המטרה אליה מכוונים מאמציו האינטלקטואליים והרגשיים של האדם.

לדברג סבור כי עיקרון העונג מהווה לזו שיטתו של הראי"ה.¹⁶¹⁵ על פי הציטוטים האחרונים נראה שאכן עיקרון זה, בהיותו מובן כחלק מהעיקרון המוניסטי, עומד בפסגת שיטתו, וכי אליו הוא מייעד את מאמצי האדם. אם נשוב ונתבונן בחלקה השני של הפסקה האחרונה נראה כי תפיסה זו חורגת מגבולות היחיד, ובכך היא נבדלת מתפיסתו של שפינוזה.

1606 פנקסי הראי"ה, חלק ב עמ' קה-קי.
1607 מאמר קצר, חלק שני, פרק 4, משפטים 9-10, עמ' 150.
1608 שם, פרק 5, משפט 1, עמ' 150.
1609 שם, משפט 3, עמ' 150. עוד על הקשר בין הכרה, אהבה, דבקות ועונג ראו אגרות, אגרת 19, עמ' 115-116.
1610 אגרות, אגרת 21, עמ' 134.
1611 אתיקה, חלק ה', משפט 25, עמ' 387.
1612 פסקה זו של הרב קוק אשר מופיעה ביומניו מתקופת בויסק משלבת בתוכה מספר אלמנטים, שניתן להבינם כמכוונים להגות השפינוזית. אציין משפט אחד בהקשר זה: 'כל היצור כולו ניצב לו כאורגן שלם אדיר נחמד ואהוב, שהוא אחד מאבריו, המקבל מכולו ונותן לכולו, ויונק יחד עמו זיו חייו ממקור החיים', בהמשך הפרק ניתן למצוא רמזים נוספים.
1613 שם, משפט 27, הוכחה, עמ' 388.
1614 עין איה ברכות, פרק ה' קכג.
1615 לדברג, החזרה המענגת, עמ' 863.

כאשר שפינוזה קבע כי הכרה ברורה אינה נעשית 'מתוך שכנוע על ידי טעמים שבתבונה, אלא מתוך הרגשת הדבר עצמו וההנאה ממנו',¹⁶¹⁶ הוא התכוון להנאתו של היחיד. הרב קוק, לעומתו, הרחיב את משמעות ההכרה, וטען כי 'הופעה זו מביאה את כל ההווה כולה להכיר את עצמה'. יתר על כן, לדעתו הכרה מהסוג השלישי אינה רק עונג פסיבי, אלא דרך התבוננות שמשפיעה על המציאות כולה:

העולם מחכה הוא להתגלות הנפלאה, איך שהאדם והעולם קשורים הם זה לזה, ולפתח על ידי גילוי זה את ההרגשה המאחדת את השנים הללו, על ידי ההופעה שתלך ותתפשט לבאר על ידה את גודל ההפעלה שהראשון פועל על האחרון והתוכן ילך הלך ואור, עד שההפרדה הדמיונית, שנקלטה כל כך ברוחנו מצד חושי הבשר הקצרים, בהיותם מנותקים מחושי החיים הרוחניים, תכלה כולה, ובמקומה תבוא הקשבת האחדות השלמה, ורוח האדם ברצונו יתגלה בהוד גבורתו הרבה יותר ממה שהתגלה עד כה בפעולותיו הטכניות... ועומק הופעתו בתכנית האמונה, הבאה מתוך הכרה פנימית נשגבה מאד, הוא מקור אורו, שממנו יוצאות ההשערות הנשגבות, שעל ידן מתיישב העולם הרוחני כולו, עם כל ודאותיו הנפלאות, העומדות ממעל לכל הוודאיות שבעולם, בגודל עוז רעננותן, במעמקי הנשמה היחידית... [א', תרמה].

פסקה זו, מלבד מה שהיא מציגה עמדה ולפיה הכרת האדם משפיעה על העולם כולו, מובילה את הדיון לשלב הבא, לתפיסת 'התיקון' של הרב קוק. שפינוזה בכמה מקומות כתב שההכרה פירושה סבילות,¹⁶¹⁷ אם כי במקומות אחרים הוא רמז לכך שמחשבה אמיתית היא מחשבה יוצרת ופעילה.¹⁶¹⁸ חוקרי שפינוזה דנו ארוכות בסתירות אלו,¹⁶¹⁹ אולם בסופו של דבר מתקבל הרושם שההכרה על פי שפינוזה נועדה על מנת לקבל את העולם כמות שהוא: ההתבוננות ההשכלית אמורה להביא את הפרט לשלווה ולאוסר של כניעה מודעת. הרב קוק, לעומתו, הציע פנתיאיזם פעיל ויוזם. הידיעה 'איך שהאדם והעולם קשורים הם זה לזה' אינה ידיעה פסיבית, אלא היא גורמת 'לבאר על ידה את גודל ההפעלה שהראשון פועל על האחרון'. ההכרה הפנתיאיסטית על פי הרב קוק רואה את האדם כפועל על העולם, ולא רק כנפעל על ידו. תובנה זו מתאימה לתפיסת הפנתיאיזם כתהליך שצריך לקדם, תפיסה עליה הורחב בשער הקודם (ד). זהו אפוא שלב המעבר מעמדת 'האימון' לעמדת 'התיקון'. בסעיף הבא אראה כיצד הרב קוק פיתח את תורת ההכרה שלו מעבר לתפיסה השפינוזית, וזאת בהתאם לדגם 'התיקון' שהוצג בשער הקודם.

א4: 'התיקון' לתפיסת ההכרה השפינוזית

תורת ההכרה השפינוזית עומדת על הפרדה בין סוג ההכרה הראשון לשני סוגי ההכרה האחרים, ועל טענה של זהות תיפקודית בין סוג ההכרה השני לסוג ההכרה השלישי. הרב קוק לא קיבל את הקביעות הללו. 'תיקון' ההכרה השפינוזית הביא אותו להציג עמדה שונה לגבי כל אחד מסוגי ההכרות, ועל כך ארחיב להלן. בסופו של דבר, באמצעות תהליך 'התיקון', הוא ביקש לשלב את תפיסת ההכרה המוניסטית כחלק אינטגרלי מהיהדות המסורתית. בסעיף הנוכחי אבקש לעקוב אחר התהליך ולסמן את קווי המתאר העיקריים בו.

¹⁶¹⁶ מאמר קצר, חלק שני, פרק ב', סעיף 2 עמ' 145.
¹⁶¹⁷ יש להעיר שההבנה היא סבילות בלבד' (מאמר קצר, חלק שני, פרק 15 פסקה 5 וראו שם פרק 16 פסקאות 5-7). גישה זו נראית כנובעת ישירות מתפיסתו המטפיזית (ג'ין מארי פוסר. הבאתי ממיגניני, תיאורית שפינוזה, עמ' 29-30).
¹⁶¹⁸ ראו תיקון השכל, פסקאות 69-71 עמ' 65-67; אתיקה, חלק שלישי, משפט 1, עמ' 196: 'נפשנו... במידה שיש לה אידאות הולמות היא הכרה פועלת'.
¹⁶¹⁹ ראו מיגניני, תיאורית שפינוזה; רנץ, מפסיביות לאקטיביות; בן שלמה, הערות למאמר קצר, עמ' 311 הערה 317.

סוג ההכרה הראשון הוא הכרה משמועה (ex auditio) או הכרה מניסיון (ex experientia). שפינוזה צירף לסוג זה את הדמיון (imaginatio),¹⁶²⁰ אותו הוא זיהה כתפיסה מבולבלת המנוגדת לשכל.¹⁶²¹ הרב קוק ביקש 'לתקן' זאת: בתפיסתו המוניסטית יש מקום גם לדמיון, לעיתים אפילו נעלה משל השכל. כך למשל הוא קבע: 'יש בדמיון מעלות כאלה, שאין בשכל. הדמיון מחיה בנו את העולם בצורתו הרוחנית, וממילא עושה הוא את מהותנו הרוחנית יותר שלמה...'¹⁶²² לעיתים הוא תאר את תפקיד הדמיון כמבוא לשכל: 'המעשים מתהפכים לדמיונות. בכח עיקול רוחני, והדמיונות להרגשות, וההרגשות למושכלות, והמושכלות לאופי רוחני קבוע, הפועל על כל התוכן המהותי'.¹⁶²³ זהו תאור תהליך הכרתי המורכב ממספר שלבים: מעשה – דמיון – הרגשה – השכלה – אופי רוחני קבוע – תוכן מהותי. כך כלל הרב קוק את כלל הפעילות האנושית בתהליך ההכרה, ובניגוד לשפינוזה שהתרכז בעיקר בחלק אחד, במושכל. לגבי שלושת סוגי ההכרה הוא כתב:

הדמיונות והשכליות, והופעת הקודש הנעלה מן השכל – הן שלשת מדרגות של המהותיות הרוחנית של האדם ושל העולם, שהן קשורות זו בזו. כל נקודה דמיונית – יש לעומתה נקודה שכלית, שהיא יונקת ממנה, ושבעילוייה היא עולה עד מעלתה, ומתאחדת במקורה. וכל נקודה שכלית – יש לה לעומתה נקודה הופעתית בקודש, הרוממה מכל לשון ונשגבה מכל השכלה, שהיא יונקת ממנה ועולה בעילוייה עד מדרגתה. בהתאחדותם של כל הנקודים הדמיוניים השכליים וההופעיים, בחטיבה משוכללת, מתייצב עולם מלא, משולש בקודש, שכל אחד ואחד מהם הוא מואר מכל שלשת מדרגותיו. [ז', ט]

'הדמיונות' – הכרה מהסוג הראשון, 'השכליות' – הכרה מהסוג השני, ו'הופעת הקודש הנעלה מן השכל' – הכרה מהסוג השלישי, הן דרגות שונות של דבר אחד, ו'הן קשורות זו בזו'. דקרט ושפינוזה הפרידו בין הסוג הראשון, אותו הם ראו כשקרי, לסוגים האחרים, אותם הם ראו כאמתיים. אצל הרב קוק אין הפרדה שכזו: 'כל נקודה דמיונית – יש לעומתה נקודה שכלית... וכל נקודה שכלית – יש לה לעומתה נקודה הופעתית בקודש'. לפיכך הוא קרא לאיחוד כל סוגי ההכרה: 'בהתאחדותם של כל הנקודים הדמיוניים השכליים וההופעיים, בחטיבה משוכללת, מתייצב עולם מלא', הפער בין דרגות ההכרה אינו פער שבין אמת לשקר. הוא רק מסמן אספקטים ('הארות', בלשון הראי"ה) שונים של הישות האחדותית.

בפסקאות שונות דן הראי"ה באספקטים מגוונים של כח הדמיון, ואין זה המקום להרחיב בכך. אציין רק שהוא לא קיבל את הדמיון כמות שהוא, אלא מתח קו מפריד בין דמיון 'שהשכל פועל עליו' ובין דמיון שאינו מושפע מהשכל, ש'הוא המקור היותר גרפשי לכל תקלה ולכל חטא ועון'.¹⁶²⁴ לדבריו, צריך שיהיה חיבור נכון בין כוחות הגוף לכוח הדמיון, לרגש ולשכל, ורק על גביהם יוכל להופיע 'אור ההקשבה העליונה, שבאה מהתנוצצות רוח קודש עליון'.¹⁶²⁵ לענייננו ראוי להדגיש כי הוא הצביע על כיוון שונה לחלוטין מזה של שפינוזה. אצלו יש ממד שבו הדמיון אפילו נעלה מההכרה השכלית: 'באוצר הדמיון מונח כל האמת וכל הגודל, שמתברר קמעא על ידי כמה צנורות, מקטינים ומזככים, של השכל'.¹⁶²⁶ את תמצית ההתייחסות שלו לדמיון אני מוצא בפסקה הבאה:

עולים הם **הדמיונות** מתהום הנפש, הם זרע רענן מחביון הנשמה, עולם מלא בהם נשקף. לא חזון שווה הוא התאמת הנפש ודמיונותיה להעולם וכל יצוריו. ים הדמיון הגדול – אספקלריא של המציאות הוא. המציאות רושמת בתוכו את רישומיה, ומן המציאות הרי הוא עצמו לקוח. זהירות וזיקוק צריך הוא הדמיון, שמירה גדולה דרושה לאדם מערפלו

¹⁶²⁰ '...את שתי דרכי ההתבוננות הללו אכנה להבא בשם הכרה מהסוג הראשון, סברה, או דמיון' (אתיקה, חלק שני, משפט 40, עין 2, עמ' 172).

¹⁶²¹ 'ההכרה מן הסוג השני והשלישי, ולא מן הסוג הראשון, מלמדת אותנו להבחין בין האמיתי לשקרי' (אתיקה, חלק ב', משפט 42, עמ' 174). 'מתוך (ההכרה א.ג.) הראשונה נולדות כל ההיפעילויות המתנגדות לתבונה הטובה' (מאמר קצר, חלק שני, פרק שני, סעיף 3, עמ' 144-145). וראו עוד אתיקה, חלק ראשון, משפט 15 עיון, עמ' 92-93; שם, משפט 36 נספח, עמ' 120-121; מאמר קצר, חלק שני, פרק שלישי, סעיף 3, עמ' 145. שפינוזה ממשיך בכך את יחסו של הרמב"ם לדמיון ראו הרוי, הרמב"ם ושפינוזה, עמ' 177-178. על הקשר בין תפיסת האמת של שפינוזה לזו של הרמב"ם ראו הרוי, שם, עמ' 167-169.

¹⁶²² שמונה קבצים, א' קעג.

¹⁶²³ שם, א' רסד.

¹⁶²⁴ שמונה קבצים, א' נט.

¹⁶²⁵ שם, א' רח.

¹⁶²⁶ שם, ג' קסד.

ועיקולי אורחותיו, סיבוכיו ונפתוליו. אבל אחרי כל אלה, הלוא אוצר חיים של סגולות עליונות, העולם כולו, בגשמיותו ורוחניותו, בתכסיסיו, במוסריו, בשאיפותיו ובפרטי גווניו, בו הוא מתבלט... [ו', קפז]

מצד אחד, הדמיון הוא חלק מהתפיסה המוניסטית, לפיכך הוא מראה (אספקלריא) המשקפת את המציאות. מבחינה זו ישנו קשר אימננטי בין הדמיון 'להעולם וכל יצוריו': 'המציאות רושמת בתוכו את רישומיה, ומן המציאות הרי הוא עצמו לקוח'. מצד שני, אין לקבל אותו כמות שהוא. יש בו 'אוצר חיים', אך הוא אינו מראה נקיה (אספקלריא מאירה), אלא אשנב מעורפל, ולכן צריך זהירות וזיקוק כאשר לוקחים ממנו.

לעיל ראינו כי הרב קוק ראה בחיי ההכרה את התכלית העליונה של האדם והדגיש את העונג הכרוך בהם. אבל, הוא מבהיר, הכרה זו מורכבת לא רק מהתבוננות רציונלית, אלא גם מהכרה דמיונית: 'חיי התבוננות הם החיים היותר טובים, אבל העונג שבהם יוחש על פי אותו הלשד, שהעושר של הדמיון יפזר עליהם במדה הראויה... [א, תרמ]. ההתבוננות השכלית אינה עומדת במנותק מכוח הדמיון, עושרו של הדמיון הוא שמביא לעונג ההכרה. בניגוד לשפינוזה שביקש להתנתק מן הדמיון, הרב קוק ביקש להתחבר אליו. דומני כי ניתן לסכם דיון קצר זה בפקה הבאה:

אין הדמיון והשכל מחולקים זה מזה חילוק חטיבי, כ"א חילוק דרגאי. ישנם מדרגות שהדמיון הולך ומתברר, ובא בחלקיו לידי זיכרון, עד שהוא נכנס לגבול השכל, והשכל לפעמים יורד הוא בחלקיו ומתכנס לגבול הדמיון. ובכלל, ההבדל הוא בעיקרו בין ריחוק וקירוב של ההכרה הברורה, ולא הבדל עצמי. כי סוף כל סוף אין לאדם כי אם ידיעה צללית מכל דבר. [א', ריג]

הטענה היא שאין לראות את ההבדל שבין סוגי ההכרה: 'שכל' ו'דמיון' כפער מהותי, אלא כשוני יחסי. גם חוקרי שפינוזה עמדו על כך שהחלוקה אותה הוא ערך בין שלושת סוגי ההכרה אינה כה דיכוטומית.¹⁶²⁷ גם הוא הסכים שהאינטואיציה תלויה בהיגיון, וששתיהן תלויות בניסיון.¹⁶²⁸ אולם אצלו השיתוף עומעם, והודגש הצורך בהפרדה.¹⁶²⁹ אצל הרב קוק היחס הפוך: השיתוף הוא העומד במוקד ההתייחסות, וההפרדה זוכה לאזכור שולי באופן יחסי.

לסיכום: הרב קוק, בשונה משפינוזה, לא הדגיש את המפריד בין הכרה דמיונית – 'שקרית' ובין הכרה שכלית – 'אמתית'. הוא עמד על הקשר בין שלושת סוגי ההכרה. לפי שפינוזה חוקי הדמיון שונים לחלוטין מחוקי השכל.¹⁶³⁰ הרב קוק ראה כיצד הם מתאחדים ומזינים זה את זה. מנקודת מבטו, שפינוזה לא מיצה את התפיסה המוניסטית עד תומה, או, בלשונו שלו: המוניזם השפינוזי נעצר ב'אמצע הדרך'. הוא ביקש להשלים את הצעד הנוסף, ולפיכך הוא כרך יחד את כל דרגות ההכרה, כולל הדמיון. אציין כי הניתוח הנוכחי אינו ממצה את סוגיית הדמיון במשנת הרב קוק,¹⁶³¹ אולם לענייננו די בכך שהוא ראה בו סוג הכרה לגיטימי, ואף ייחד לו מקום של כבוד. זאת לעומת שפינוזה, אשר לפחות 'לפי הבנת רוב העולם בו' שלל אותו. יחס הרב קוק לדמיון מהווה דוגמה ל'תיקונו' של שפינוזה. מבחינתו, הוא הפנתיאיסט 'האמתית'.

הסתרה – התיקון ל'גילוי הסוד': תיקון סוג ההכרה השני

חלק נוסף בפרוייקט 'תיקון' תורת ההכרה של שפינוזה נוגע לצורך בהסתרת האמת. כפי שהוזכר בשער הקודם, אחת הטענות של הרב קוק הייתה ששפינוזה חשף את מה שראוי היה להסתיר. בהתאם לכך, צעד 'התיקון' המתבקש הוא להחזיר את הלבוש, ובכך לעמעם את אור האמת המסנוור. לשם כך נקט הראי"ה בלשון כפולה המסתירה את כוונתו האמתית. הנה למשל מתוך פסקה שצוטטה לעיל:

1627 וולפסון, הפילוסופיה של שפינוזה, חלק II, עמ' 152; קיורלי, ניסיון, עמ' 35-36. באופן אחר ראו אצל הרוי, הרמב"ם ושפינוזה, עמ' 181-183.

1628 אגרות, אגרת עשירית, עמ' 89, וראו קיורלי, שם, עמ' 54-59.

1629 '...הדרך האמתית... היא דרך הכרת השכל, טבעו וחוקיו, וכדי לקנות אותה חייבים קודם כל להבדיל בין השכל ובין הכח המדמה, כלומר – בין מושכלות אמיתיים ובין מושכלות אחרים, דהיינו מדומים, כוזבים, מסופקים... אגרות, אגרת 37, עמ' 175-176.

1630 מאמר, סעיפים 84-86, עמ' 79-80. בסופם הוא מסכם 'אותן פעולות, אשר מהן נוצרים הדמיונות, מתנהלות לפי חוקים השונים מאוד מחוקי השכל'. על הקשיים והסתירות בתפיסתו של שפינוזה בנושא זה ראו דסקל, אוניוורסלים ואוניוורסליות, פסקאות ו-י, עמ' 22-28.

1631 להרחבה ראו איש שלום, הרב קוק, עמ' 64-71.

הדמיונות והשכליות, והופעת הקודש הנעלה מן השכל – הן שלשת מדרגות של המהותיות הרוחנית של האדם ושל העולם, שהן קשורות זו בזו... [ז', ט]

הביטוי 'הופעת הקודש הנעלה מן השכל' נקרא ממבט ראשון כביטוי אורתודוכסי קלאסי המכוון להופעה טרנסצנדנטית. אולם, על בסיס החלוקה הפילוסופית של שלושת סוגי ההכרה מסתבר שכוונתו היא להכרה אינטואיטיבית-אימננטית. ראייה לכך היא הניסוח בדבר שלוש המדרגות 'של האדם ושל העולם', זהו רמז לתפיסה מוניסטית המניחה התאמה בין האדם ובין העולם. הרב קוק לא כתב 'עולם עליון', או ביטוי אחר הרומז לתפיסה טרנסצנדנטית-דואלית, אי לכך צריך להבין את דבריו בהקשר פנתיאיסטי-מוניסטי.

דוגמה נוספת לאופן ההסתרה בו הוא נקט, שלא במקרה עלולה להישמט מעיני מי שחסר את הרקע הפילוסופי, או שאינו חשוף לכלל כתיבתו העשירה, נמצאת במילים הללו: 'ההופעה הא-להית והשכל האנושי מתחברים ביחד, לתמם את החזון הגדול של עליו העולם...'. קריאה אורתודוכסית תראה כאן חיבור של שני צדדים שונים: 'הופעה אלהית' טרנסצנדנטית – מחד, 'שכל אנושי' אימננטי – מאידך. אולם, כפי שראינו לעיל, הדעה עליונה, לדעת הראי"ה, היא 'זו שהנשמה מפכה מתוך עומק עמקים שלה'. כלומר, הגילוי הגבוה ביותר הוא גילוי אימננטי. אם כן, החיבור בין השכל ובין הדעה העליונה איננו חיבור בין ישויות נפרדות, אלא בין סוגי ההכרה השני והשלישי. על חיבור השכל הרציונלי והחכמה הפנימית הוא כתב במקומות רבים,¹⁶³² ומהם ברור כי אלו הם גילויים שונים של אחדות פנימית. כאמור, מי שאינו חשוף לכלל כתיבתו של הראי"ה או שחסר את הרקע הפילוסופי המתאים לא יבין זאת. יתר על כן, דומני שללא הקבלה ספציפית הכוללת לתפיסת ההכרה של שפינוזה קשה לעמוד על כוונתו, והתובנה כי ההופעה האלוהית אינה אלא סוג ההכרה השלישית מוסתרת מעין הקורא. אכן, מה ששפינוזה גילה הוא ניסה להסתיר, וללא השוואה שיטתית ביניהם תורת ההכרה שלו נתפסת כעמדה אורתודוכסית-דואלית. הוא שטענתו: הרב קוק נמנע מלבטא את עמדותיו באופן מפורש, ונתן לקורא אפשרות להבין באופן האורתודוכסי המקובל. גם זה הוא חלק מ'התיקון' של שפינוזה.

אמונה – העמדה הפונדמנטלית שאיננה נתפסת: 'תיקון' ההכרה מהסוג השלישי

חוקרי שפינוזה טוענים כי ההכרה מהסוג השלישי היא הצד המיסטי והמסתורי ביותר בהגותו.¹⁶³³ למעשה הוא לא הרחיק לגבי סוג הכרה זה, והודה כי הוא אינו יכול למנות הרבה דברים אותם הוא מכיר מכוחו.¹⁶³⁴ הדוגמאות שהוא ציין מצטמצמות לקשר בין גוף לנפש, לתודעת הפרופורציה וכמובן להכרת האל.¹⁶³⁵ מה שמותיר אחריו כמה שאלות: מה טיבו של סוג הכרה זה – האם הוא מיסטי או רציונלי? האם הוא מושג באמצעות פעילות אקטיבית או שזוהי תודעה פסיבית?¹⁶³⁶ נראה כי את מה שהחסיר שפינוזה השלים הרב קוק. הוא התייחס בהרחבה לסוג הכרה זה, תוך שהוא ייחס אותו לנשמה והכתיר אותו בתואר 'אמונה'. על תפיסת 'האמונה' של הרב קוק כתבתי לעיל בשני מקומות (שער שני פרק ג', שער שלישי פרק ד),⁴ וכעת ברצוני להרחיב עליה, ולהראות כי לפי הרב קוק, היא אינה אלא הכרה מהסוג השלישי.

אחזור להשוואה שערכתי לעיל:

הרב קוק	שפינוזה
יש כח בנשמה להשכיל השכלות של אמת מקרבה פנימה, מעצם מקור מעיינה... [א', פד]	לנפש האדם יש הכרה הולמת של המהות הנצחית והאינסופית של אלוהים. ¹⁶³⁷

¹⁶³² כך בכל המקומות בהם הוא קורא לאיחוד ההלכה והאגדה וראו לעיל הערה 1066.

¹⁶³³ וילסון, תיאוריית שפינוזה, עמ' 89; יובל, מבוא, עמ' 40-42.

¹⁶³⁴ תיקון השכל, סעיף 22, עמ' 35. אמנם מבחינה תיאורטית הוא טען שמ'כיון שהכל נמצא באלוהים ומושג באמצעות אלוהים, נוכל להסיק מהכרה זו ריבוי גדול של דברים המוכרים לנו באורח הולם, וכך ליצור אותו סוג שלישי של הכרה' (אתיקה, חלק ב', משפט 47, עיון, עמ' 180), אך מבחינה מעשית הוא לא פירט מגוון של הכרות מסוג זה.

¹⁶³⁵ ראו לעיל סעיף א'.

¹⁶³⁶ ראו לעיל הערה 1619.

¹⁶³⁷ אתיקה, חלק ב', משפט 47, עמ' 179.

ראינו כבר ששניהם מדברים על הכרה מהסוג השלישי, שדרכה מגיעים להכרת האל. מיד אבקש להראות כי הרב קוק מכנה הכרה נשמתית זו כ'אמונה', אך קודם לכן אטען שכאשר הוא נוקט במונח 'משכילה' הוא מבקש לרמז לביטוי הנפוץ בספרות הקבלה שמתבסס על הפסוק בדניאל: 'והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע'. כזכור, הרב קוק טען שההכרה הפנימית ביותר זוהי הכרה רזית. אם כן, גם את הביטוי 'השכלה', באשר הוא מתייחס לאמת הפנימית, ניתן להבין בהקשר של 'חכמת האמת'.¹⁶³⁹ לומר, הכרה נשמתית זו היא הכרה רזית, וכפי שהראיתי בסעיף הקודם, היא אינה ניתנת להגדרה ולהמשגה, אלא מושגת 'באובנתא דליבא'.

כפי שראינו לעיל הראייה כינה הכרה זו, 'שהנשמה מפכה מתוך עומק עומקים שלה' [ב', כו], 'אמונה'. וכך הוא כתב:

האמונה אינה לא שכל ולא רגש, אלא גילוי עצמי היותר יסודי של מהות הנשמה, שצריך להדריך אותה בתכונתה. וכשאין משחיתים את דרכה הטבעי לה, איננה צריכה לשום תוכן אחר לסעדה, אלא היא מוצאה בעצמה את הכל. בעת החלש אורה, אז בא השכל והרגש לפנות לפניו דרך. וגם אז צריכה היא לדעת את ערכה, שלא משרתיה השכל והרגש הם הנם עצמותה. וכשתהיה קבועה באיתן מושבה, אז יצליחו השכל והרגש בפינוי הדרך ובהמצאת האמצעים השכליים והמוסריים המסקלים את המכשולים מעל דרכה... [א', ריט]

מסתבר ש'עומק עומקים' של הנשמה אינו אלא 'אמונה', ובניסוח מדויק יותר: 'האמונה' היא הביטוי העצמי והמקורי של הנשמה. 'השכל' (הכרה מהסוג השני) והרגש (הכרה מהסוג הראשון), לא נועדו אלא לשרתה, ולפנות לה דרך במידת הצורך. 'האמונה', זו לא עוד דוגמה, אחת מיני רבות, להכרה מהסוג השלישי, אלא היא ההכרה האולטימטיבית – הראשונית והיסודית ביותר, זוהי עצם תודעת הקיום.¹⁶⁴⁰ בשער הקודם (ד) ראינו כי 'האמונה' עומדת בניגוד לניסיון הגדרת האלוהות, ומבטאת 'תפיסה שאיננה נתפסת'. שם כתבתי שהיא מבטאת נסיגה מהיומרה להתנסח באופן רציונלי, כעת הדברים מתבהרים באופן עמוק יותר. לא כנסיגה מהרציונליזם אלא כשלב שמעבר לו. הביטוי 'עומק עומקים' הוא אינו ביטוי פילוסופי, אך ניתן לפענח אותו באמצעות השפה הקבלית: 'עומק העומקים' של הנשמה מציין שתי דרגות מעבר לדרגת 'נשמה', קרי: דרגת 'יחידה', שהיא הגבוהה והכללית ביותר בסולם הדרגות של האישיות לפי הקבלה. דרגת 'יחידה', כשמה, זהו מצב מוניסטי באופן מוחלט, שבו אין כל דיפרנציאציה. אם כן, גם הרב קוק כמו שפינוזה טוען שהאינטואיציה הפנימית, שתודעת החיים המקורית, היא תודעה מוניסטית.

מדוע סוג הכרה זה כונה על ידי הראייה 'אמונה'? מדוע הוא לא כינה אותו 'הכרה' או 'ידע'? בשורות הבאות אבקש להראות כי הרב קוק ביקש לתקן את הטרמינולוגיה של שפינוזה, וזאת באמצעות שיבה אל מושגי היהדות.

חוקרי שפינוזה עמדו על כך שההכרה (idea) אצלו מהווה שם פעולה ולא תאור מצב:

*To have an idea, then, is to judge; and an idea, in the full and genuine sense, is inseparable from the having of it. By an idea Spinoza means in the [TIE], a living act of thought – or as he defines in the Ethics, 'a conception which the mind forms because it is a thinking thing'.*¹⁶⁴¹

שם, חלק ה', משפט 32, משפט נסמך, עמ' 392.

יתכן שבמושג 'השכלה' ביקש הרב קוק להתייחס בו זמנית, הן להכרה מהסוג השני והן להכרה מהסוג השלישי.

1639 לתודעת האמונה התייחסה תמר רוס, האליטה, עמ' 358 אלא שהיא התייחסה אליה כאינסטינקט דתי (The initial religious instinct). להבנתי הרב קוק התכוון לעצם תודעת הקיום.

1641 The : 122 יואכים, שפינוזה, עמ' 58 (ההטיה במקור, ההבלטה שלי). באופן דומה כתב גם ביטטאי, אמת וודאות, עמ' 122: The conception of the idea as an action of the mind, and so as an expression of an original spontaneity of the intellect is certainly a keystone for solving the problem to truth.'

עבור שפינוזה ההכרה איננה מוגדרת כהתאמה בין האדם המכיר לאובייקט המוכר. ההכרה היא עצם פעולת השכל, וכאשר השכל פועל באופן הולם ועקבי זוהי אמת אווידנטית. ובלשונו של בן שלמה: 'האמת היא פעולת המחשבה עצמה כאשר היא פועלת בכוחה הטבעי וללא עיוות'.¹⁶⁴² נמצא שסגנונו של שפינוזה עלול להטעות, זאת משום שהוא משתמש במונחים קרטזיאנים, תוך שהוא מפרש אותם באופן שונה. הוא לוקח את המושג 'אידיאה', שבהגותו של דקרט מתפרש כנתון המופיע בשכל ושעומד לשיפוטו של הרצון ('תפיסה'), ומפרש אותו כאקט הכרתי של הנפש, שפועל באופן אימננטי ('מושג'). כך הוא כותב מפורשות: 'באידיאה אני מביין מושג של הנפש, שהנפש מעצבת מכיוון שהנה דבר חשוב. אני מעדיף לומר מושג ולא תפיסה, כי נראה שהשם תפיסה מציין שהנפש מופעלת על ידי המושא, ואילו מושג נראה כמבטא פעולה של הנפש'.¹⁶⁴³ את הסגנון הזה מתקן הרב קוק: במקום להשתמש במונחי הכרה קרטזיאנים, שהולמים תפיסה דואליסטית, הוא משתמש במונחים המתאימים לתפיסה מוניסטית. את ההכרה שאינה אלא פעולה נפשית הוא מכנה 'אמונה', וקובע כי זו ה'גילוי עצמי היותר יסודי של מהות הנשמה'. הכרה זו 'איננה צריכה לשום תוכן אחר לסעדה, אלא היא מוצאה בעצמה את הכל'. כלומר, זוהי פעולה אוטונומית שאינה נסמכת על ניסיון, שמועה או ניתוח דיסקורסיבי. האמונה היא אקט של מודעות. כאן יש להעיר שהפירוש המילולי של הביטוי 'אמונה' הוא 'אמת' ('ויאמנו דבריכם'), בראשית מ"ב כ – פירוש 'ויתאמו דבריכם'), אלא ש'אמונה' היא שם פועל ולא שם עצם. הכרה מהסוג השלישי – הכרת 'האמונה' – איננה עובדה סטטית, אלא פעולה דינמית הנגזרת מעצם תודעת הקיום. הכרה מהסוג השני, שהיא ההכרה המתוארת בחלק הראשון של ה'אתיקה', היא הכרת 'העצם', באשר הוא נתפס כעובדה סטטית ואובייקטיבית. 'אמונה', כשם פעולה, מבטאת תפיסה שהכרה היא פעולה דינמית ומתמשכת.¹⁶⁴⁴ תודעה זו מוותרת על העיסוק בעצם, ומסתפקת בתארים.¹⁶⁴⁵ כאן, בהכרת 'האמונה', נפגשת הביקורת הרציונאלית של הרב קוק על שפינוזה, היינו אימוץ הטענה הקנטיאנית שההכרה האנושית אינה מסוגלת להכיר את העצם, עם העמדה הקבלית הרואה את האלוהות כמערכת דינמית. ההכרה הרציונלית היא מוגבלת, תודעת האמונה, לעומת זאת, מהווה נקודת קשר ישיר ואינטואיטיבי עם העצם. לעיתים הרב קוק מכנה אותה 'הקשבה'. הנה כך מפסקה שצוטטה לעיל, ושתובא כאן שוב באופן חלקי:

...עד שהפרדה הדמיונית, שנקלטה כל כך ברוחנו מצד חושי הבשר הקצרים, בהיותם מנותקים מחושי החיים הרוחניים, תכלה כולה, ובמקומה תבוא הקשבת האחדות השלמה, ורוח האדם ברצונו יתגלה בהוד גבורתו הרבה יותר ממה שהתגלה עד כה בפעולותיו הטכניות... ועומק הופעתו בתכנית האמונה, הבאה מתוך הכרה פנימית נשגבה מאד, הוא מקור אורו, שממנו יוצאות ההשערות הנשגבות, שעל ידן מתיישב העולם הרוחני כולו, עם כל ודאותיו הנפלאות, העומדות ממעל לכל הוודאיות שבעולם... [א', תרמה].

פסקה זו עוסקת במעבר בין הכרה רציונלית-חיצונית (מהסוג השני) ל'הכרה פנימית נשגבה מאד' (מהסוג השלישי), אותה מתאר הרב קוק כ'הקשבת האחדות השלמה'. לעיל הזכרתי כי אחת השאלות שמטרידה חוקרי שפינוזה היא האם הכרה מהסוג השלישי היא הכרה אקטיבית או פסיבית. גם חלק מחוקרי הראי"ה התלבטו בשאלה דומה.¹⁶⁴⁶ דומני שמודל ההקשבה עשוי לשפוך אור על עמדתו בסוגיה. ההקשבה זהו מצב ביניים. בשונה משמיעה היא משלבת יחד אקטיביות ופסיביות. על כך יכולים להעיד רבים ממי שנכחו בהרצאות: שומעים יש הרבה, אך מעטים מקשיבים. הקשבה דורשת סוג של פסיביות מאומצת. לענייננו, פסקה זו חשובה לא רק משום שבה מפורש הקשר: 'הכרה הפנימית' – 'אמונה' – 'הקשבה', אלא גם בגלל שבה נסגר מעגל ההכרה: הכרה מהסוג השלישי מושגת על ידי תודעת האחדות, ומושא ההכרה הוא 'הקשבת האחדות'. זהו מעגל אפיסטמולוגי שמאפיין גם את הגותו של שפינוזה. האחדות מעידה על עצמה.

¹⁶⁴² בן שלמה, מבוא לתיקון, עמ' 12. וראו עוד שם עמ' 12-13.

¹⁶⁴³ אתיקה, הגדרה 3 והסבר, עמ' 125.

¹⁶⁴⁴ כפי שהוזכר לעיל בשער השלישי ד'. לדברי משה אידל זהו ההבדל שבין תפיסת האמת היוונית, שנתפסה כנתון סטטי (האידיאות האפלטוניות שעומדות אי שם בעולם העליון ואינן משתנות לפי נתוני המציאות), לבין התפיסה היהודית שמעולם לא דגלה באמת שנפרדת מחיי המעשה (אידל בהרצאה במחלקה למחשבת ישראל באוניברסיטת בר אילן, מתאריך י"ג חשון תשע"ז, 14.11.16).

¹⁶⁴⁵ כפי שהוזכר לעיל בשער השלישי, ג.

¹⁶⁴⁶ ראו שורץ, קדוש, עמ' 155.

לאחר שראינו כי 'אמונה' פירושה 'הקשבה' ניתן להבין את התפקיד והמשמעות של 'השערה' ו'הדמיון' במשנתו של הרב קוק. שפינוזה טען כי רק הכרה מהסוג השני תוביל להכרה מהסוג השלישי. הרב קוק, לעומתו, טען כי לעיתים דווקא הכרות מהסוג הראשון: הרגשה ודמיון, עשויות להוביל אליה.

האהבה אל המדע הברור צריכה להיות מוגבלת במדה שלא תפריע אותנו מלהיות תמיד שוקקים למה שהוא יותר נשגב ומדענו הברור, עד אשר לא נוכל להגיע אליהם כי אם על ידי השערות ישירות והרגשות כמוסות, ולפעמים על ידי הגות לב ודמיונות, כעין הזיה וחלומות בהקיץ... ואנו באים לדון בדרך השערה, ולהתעורר במעורבים רוחניים למטרות יקרות, על ידי הגות נפש פנימית, ועזרת הדמיון... ואף על פי שהדבקות הא-להית מצד המציאות הא-להית היא גם כן שכלית הכרית מבוררת במדע, מכל מקום אותם רגשי הלב של ההשגות הפרטיות בהתוכנים הרוחניים שהם בעולם הא-להי, תעופת החזיונות של ההנהרה הנבואית, אורת החיים של הנשמה, וההזרחה של הענין הא-להי בכבודו. כל אלה מביאים את האדם לאושר גדול, וסעיפיהם תלויים הם בכוח השערה והדמיון העליון, שהוא יקר מכל שכל והיגיון. [נ], קלג]

ההכרה השכלית – 'המדע הברור' – עלולה להגביל את יכולת ההכרה, ויש לשאוף אל מעבר לה. שאיפה זו נעשית באמצעות 'השערות ישירות והרגשות כמוסות', 'הגות נפש פנימית, ועזרת הדמיון'. כלומר, דווקא הדמיון יכול להוביל לאינטואיציה, ואילו השכל עלול לסכור מפניה. הביטוי 'השערה' הוא ביטוי דו-משמעי שעלול להקשות על הקורא שאינו בקי בשפה הקבלית. איש שלום, כפי שראינו, הבין אותו כחוסר ודאות, יחסיות וסובייקטיביות.¹⁶⁴⁷ אך דומה שהרב קוק רמז בו לדברי הזוהר הבאים: 'נודע בשערים בעלה – דא קב"ה, דאיהו אתידע ואתדבק לפום מה דמשער בלביה'.¹⁶⁴⁸ רוצה לומר שההכרה העליונה אכן אינה אוניברסלית ואובייקטיבית. היא אכן תודעה אישית וייחודית, שאינה ניתנת להגדרה לוגית, ובכל אופן אין זה פוגם בודאותה. 'הקשבה', 'השערה', 'הרגשה כמוסה', ו'הגות נפש פנימית' כולם ביטויים שמתארים את ההכרה מהסוג השלישי. אין הם באים בכדי להפחית מכוחה, אלא כדי לתאר אותה, ולהתגבר על הקושי המילולי.

יש לשים לב, שפינוזה והרב קוק מדברים על סוג ההכרה השלישי כמקור העונג וכברכת האושר. לפי שפינוזה אלו מושגים כתוצאה מהתאחדות האישי (האדם בתואר המחשבה) עם הכללי (הטבע/האל),¹⁶⁴⁹ ובכך מתבטל האישי. לפי הרב קוק אלו מושגים כתוצאה מהתעמקות באישי: ב'הגות נפש פנימית', וב'רגשי הלב של ההשגות הפרטיות', ובכך האישי מתעצם. משום כך הרב קוק לא זילזל ב'הרגשות' וב'דמיונות' שמטבעם הם פרטיקולריים. עבורו גם אלו מצטרפות להכרה מהסוג השלישי.

שירה – התיקון המתודולוגי – כתיבה מהסוג השלישי

אופן הכתיבה של שפינוזה נדון בהרחבה בין החוקרים. סטיוארט המפסייר טען ששפינוזה כתב בצורה גיאומטרית על מנת להימנע מתעוועי הדמיון, וכדי להיצמד ללוגיקה בהירה.¹⁶⁵⁰ אם כן, הוא כתב מתוך סוג ההכרה השני. דיוויד סוון טען ששפינוזה בעצם כתיבתו הביע את עצמו מתוך סוג ההכרה הראשון, שהרי המילים עצמן אינן אלא דרך מוסכמת להביע רעיונות, והסכמה חברתית אינה אלא סוג ההכרה הראשון.¹⁶⁵¹ פרקינסון חלק עליו וטען שניתן למצוא בכתיבתו של שפינוזה דוגמה לשלושת סוגי ההכרה, אם כי עיקר כתיבתו נעשתה מהסוג השני של ההכרה.¹⁶⁵² אכן כך ניתן לראות מעצם העובדה ששפינוזה הביע את עצמו באופן רציונלי, וכתב בצורה לוגית. כפי שכתבתי לעיל, בכך הוא טשטש את האופי הא-רציונלי של הגישה שלו; קרי, את הסתמכותו על ההכרה מהסוג השלישי. הוא קרא להכרה מהסוג השלישי, אך למעשה הוא לא חשף אותה לקוראיו. הרב קוק, לעומתו, כתב באופן שירי.¹⁶⁵³ בשורות הבאות אנסה להראות כי לדעתו, השירה זו צורת

1647 איש שלום, הרב קוק, עמ' 56. לעיל הערה 1541.
1648 זוהר, ח"א קג ע"ב. תורת לרב יוסף אביב"י על ההפניה למקור זה.
1649 'כל מה שאנו מבינים בסוג ההכרה השלישי, אנו מתענגים עליו' (אתיקה, חלק ה', משפט 32, עמ' 393). 'ברכת האושר עומדת על אהבה לאלוהים, אשר נולדת מסוג ההכרה השלישי' (שם, משפט 42, הוכחה, עמ' 402).
1650 סטיוארט, שפינוזה, עמ' 18-20, 23-24.
1651 סוון, שפינוזה, עמ' 61-63.
1652 פרקינסון, שפה והכרה, עמ' 96-100. וראו עוד
1653 ראו לעיל הערה 1008.

ההבעה הטבעית של ההכרה מהסוג השלישי; קרי, של האמונה. בזאת אוכיח כי כתיבתו מביעה ומשקפת את סוג ההכרה השלישי, וממילא הניסוח שלו מהווה תיקון לניסוח של שפינוזה.

לעיל התוודענו לכך שתפיסת האמונה אצל הרב קוק קשורה לתכונת ההקשבה ולתודעת הצדיק.¹⁶⁵⁴ בפסקה שלפנינו ניתן להבחין בקשר המשולש: צדיק – הקשבה – שירה.

הצדיק... שירה א-להית מנגנת היא תמיד בחוקים הרמוניים בבתי נפשו פנימה, והיחש של החלק אל הכל, ואל מקור הכל, מתנוצץ ומתגלה בהמון גילויים שונים, **שכליים**, מעשיים, קבועים ומקריים, **הרגשיים ודמיוניים**. והם הם המעמידים בקרב הנשמה הטהורה את חוקי ההקשבה, ותעופת ההוד המקודש בעזר גבורתו, [ב', צח]

הרב קוק מתאר כאן תפיסה מוניסטית – פנאנטיאיסטית ('היחש של החלק אל הכל, ואל מקור הכל'). לדבריו, תפיסה זו מתנסחת באופן שירי, והיא מתנגנת פנימה בנפש הצדיק. רוצה לומר, השיר הוא הביטוי הטבעי וההולם של התודעה המוניסטית. לרב קוק ולשפינוזה אותה טענה: שפינוזה התנסח בצורה פרוזאית, וכתב: 'האידיאות הבלתי הולמות והמבולבלות נובעות באותה הכרחיות כמו האידיאות ההולמות והמוכחנות', לפי ש'כל האידיאות נמצאות באלוהים, ובאשר הן מתייחסות לאלוהים, הן אמיתיות והולמות',¹⁶⁵⁵ הרב קוק ניסח זאת באופן שירי, וקבע כי כל הגילויים השונים 'שכלים... הרגשיים ודמיוניים' הנם חלק מתודעת הצדיק. אצל הצדיק גם הקבוע וגם המקרי, גם האידיאות ההולמות וגם הידיעות המבולבלות, הכל נתפס באותה תודעה אחדותית. אם כן, התוכן זהה, אך הסגנון שונה. שפינוזה התבטא בהתאם לסוג ההכרה השני, והרב קוק התבטא מתוך סוג ההכרה השלישי. הרב קוק הוא הצדיק שהשירה מתנגדת בנפשו פנימה.

דב שוורץ עמד על כך שהרב קוק אפיין את עולמו של הצדיק במושגים הלקוחים מעולם השירה והמוסיקה,¹⁶⁵⁶ הנה:

כל חושי של צדיק אמיתי נתונים הם להקישור הא-להי של העולמות כולם. תאוותיו, חפציו, נטיותיו, הרהוריו, פעולותיו... כולם בלא שום שיור הנם **אקורדים של המוסיקה הקדושה**, שהחיים של הא-להות, בהיותם מפכים בעולמות כולם, נותנים על ידם את קולם קול עז. [ג', ל]

כל פרטי עולמו הפנימי של הצדיק 'הנם אקורדים של המוסיקה הקדושה'. לאור ההבחנה שהשירה היא שפת הביטוי של ההכרה מהסוג השלישי ניתן להבין מדוע. התפיסה האחדותית – 'הקישור האלהי של העולמות כולם' – היא ההכרה מהסוג השלישי, ומשום כך היא לא נאמרת בתוכו, אלא מתנגנת. שפתו הפנימית של הצדיק היא שירה.

הרב קוק מסביר כי השפה הפרוזאית הנאמרת מבטאת חשיבה לוגית-שכלית הכרוכה במאמץ. שירה, שהיא הכרה מהסוג השלישי, איננה כרוכה בטורח וביגע. היא שרויה תמיד במעמקי הלב, ומתנגנת מאליה במנוחה ובנעימות:

ישנם בעלי נפשות אציליות שאין להם שייכות עם עבודה ויגיעה... הם מתענגים במעין יום שכולו שבת, מעיינים מתגבר, ושירתם תמידית היא. נובעת ממעמקי לבבם. [ב', פה]

מנוחת עולמים של צדיקי עולם היא דוקא נועם העליון של כבוד א-ל יוצר כול, וההתהלכות עם השכינה הא-להית בכל העולמים, בטויל חפשי... מרומם מכל הגבלה, השערה וחזיון, ומשום כך מלא תענוגים עדינים, ריחי בשמים, **המון כינורות ונבלים**, שיח סוד שירת שנאנים ורוממות הגיונים של אראלי קודש, מלאי אהבה.. [ד', צו]

הצדיקים, בעלי הנפשות האציליות, אינם צריכים לטורח שכלי. הם מתענגים במנוחה, חופשיים ומרוממים מכל הגבלה. שירה ו'המון כינורות ונבלים' מלווים אותם. מכאן ניתן ללמוד על מאפייני ההכרה מהסוג השלישי: מנוחה, חופש, עונג, רוחב, אהבה ועוד. לא מיותר לציין את ההקבלות לעמדתו של שפינוזה אודות האדם החופשי הפועל מתוך הכרה מהסוג השלישי: אוהב את הכל, אינו נתון לתנודות הרוח, ושמח בברכת האושר.¹⁶⁵⁷ מתורתו של שפינוזה אנו למדים על כך שיש

¹⁶⁵⁴ שער שלישי, ד.

¹⁶⁵⁵ אתיקה, חלק ב', משפט 36 והוכחה, עמ' 167.

¹⁶⁵⁶ שוורץ, קדוש, עמ' 36. על השורש ש.י.ר חזר הרב קוק מאות פעמים בכתיבתו. בשמונה קבצים בלבד ניתן למצוא אותו מעל מאתיים פעם (!!). למקורות בבליוגרפיים נוספים המתייחסים לכתיבתו השירית של הרב קוק ראו לעיל הערה 1008.

¹⁶⁵⁷ ראו אתיקה, חלק ה', משפטים 32-33, עמ' 392-393; מאמר קצר, חלק שני, פרק 18 פסקה 18, עמ' 174; שם, פרק 26, עמ' 186-183.

הכרה מסוג שלישי, אך התיאור על אופיה הוא תמציתי ביותר. דרך תורתו של הרב קוק אנו יכולים להתוודע בהרחבה על המאפיינים השונים של סוג הכרה זה. התחושה היא שהוא מתאר אותה מבפנים. מתוך תיאוריו ניתן ללמוד לא רק על מאפייניה, אלא גם על היחס שלה לסוג ההכרה השני, הנה:

השקפת עולם גלויה ורציונלית, צריכה היא תמיד להתאחד עם השקפת עולם נסתרת מיסתית, ומשתיהן יחד, לכללותם והמון פרטיהם, תפרח השירה, תעזו הגבורה, יתהדר היופי ותרכבה הדעת. [א', תרב]

נראה כי דרגת ההכרה השלישית האינטואיטיבית אינה מבחינה תמיד בכל הפרטים שאותם ניתן להשיג בניחות הלוגי. רק על ידי חיבור שתי סוגי ההכרות יתרבו הפרטים ותרכבה הדעה. יש לשים לב שהרב קוק אינו חושש לכנות את ההכרה הזו 'מיסטיקה', מתוך תפיסה שהיא לא סותרת את הלוגיקה הרציונלית, אלא ממשיכה ומשלימה אותה.

אבקש לסיים את תיאור השירה כמאפיינת את ההכרה מהסוג השלישי בקישורה לביטוי 'עונג'. כפי שראינו לעיל, העונג מתלווה להכרה הברורה, ולמעשה מעיד עליה. בסדרה של שלוש פסקאות דן הרב קוק בעולמו הפנימי של הצדיק ומקשר בין 'האמונה' – סוג ההכרה השלישי, ובין השירה והעונג:

...על כן מחוייב הוא (=הצדיק) להשיב לעצמו את האמונה, שהיא **האמונה** בניצוץ הא-להי החי בקרבו בגילוי פנימי. וחובה גדולה היא על הצדיקים, להתעסק תמיד בלימודים ו**שירות** המעוררים את **התענוג** העליון, כדי שיהיו תמיד מודשני עונג, ומהעונג שלהם ימשך שפע עונג על כל העולם כולו... [א', שח-שט]

כל האלמנטים שראינו עד כה ששייכים להכרה מהסוג השלישי באים לידי ביטוי בקטע זה: 'צדיק', 'אמונה', 'שירה' ו'תענוג'.¹⁶⁵⁸ נמצא שהשירה היא מאפיין מרכזי בסוג ההכרה השלישי, וכתיבתו השירית של הרב קוק מהווה עדות לחווייתו הפנימית. תכונה זו מנוגדת לכתיבתו הפרוזאית של שפינוזה, ומצביעה על התודעות השונות מתוכן הם פעלו. הרב קוק מנגיד במפורש בין השירה לפרוזה, ובין תודעת האמונה לחשיבה הרציונלית:

בכלל **האמונה** היא **שירת** החיים, שירת המציאות, שירת ההויה. והשירה היא ההשגה היותר חודרת, יותר פנימית במעמקי מהות המושג בתוכנו הפנימי, מה שאי אפשר כלל להשגה הפרוזה. על כן האספקלריא האמיתית של החיים היא דוקא בתוך שירת החיים, לא בחיי החול המתבטאים ע"י הפרוזה... [א', קסה]

'האמונה' עומדת כאן במשתמע מול 'השכלה הרציונלית', ו'השירה', שחוזרת על עצמה חמש פעמים בקטע קצר זה, עומדת במפורש מול הפרוזה. שפינוזה בחר בהשכלה רציונלית וכתב בסגנון הכי פרוזאי שבאפשר. הרב קוק ביכר את 'האמונה' וכתב באופן שירי.

לאור ניתוח מקומה של השירה במשנתו ניתן לסכם את הדיון באמצעות חזרה לתחום תורת ההכרה, ולהראות כי זו מהווה פקטור מרכזי בהבחנה בינו לבין שפינוזה. לשם כך איעזר בטבלה הבאה:

הרב קוק	שפינוזה
ה אמונה היא שירת העולם העליונה, ומקורה הוא הטבע הא-להי שבעומק הנשמה, העונג של ההסתכלות הפנימית של אושר אין סוף . ¹⁶⁵⁹ [א', תקד]	כל מה שאנו מבינים בסוג ההכרה השלישי אנו מתענגים עליו... אהבת אלוהים השכלית , הנולדת מן הסוג השלישי של ההכרה , היא נצחית . ¹⁶⁶⁰

¹⁶⁵⁸ לאלו ניתן להוסיף שני אלמנטים נוספים: האחיזה בנצחיות ושחרור הנפש מעולם הצרכים החומריים. כך מתאר זאת הראי"ה: 'מה שגדולי ההשגה משתוקקים לעיונים רוחניים וטועמים בהם את טעם עדנם, ובוחלים לפעמים בלימודים מעשיים, הוא מפני שאין העולם המוחשי והזמני בכלל תופס מקום אצלם. כל ערך החיים החמריים והמשך זמנו אינו נראה בעיני אנשי הרוח המעולים, באותה התמונה הקבועה המארכת, שהיא נראית בעיני אנשי העולם, חלושי הדעת ועניי הרוח. והנצחיות, זוהי הפרובלימה הקבועה של צדיקי עולם. היא מקפת את נשמתם וממלאה את כל הויתתם...' (שמונה קבצים, א' שי). דומני שתיאור אוטוביוגרפי זה הולם במידה רבה גם את אופיו של שפינוזה.

¹⁶⁵⁹ אולי צריך להגיה 'אור אין סוף'.

¹⁶⁶⁰ אתיקה, שם.

גם הרב קוק וגם שפינוזה מדברים על הכרה אין סופית. היינו, לא הכרה של 'עולם התופעות', אלא הכרת הנצח. הכרה הנובעת מהטבע הפנימי של האדם, שמאחדת אותו עם הכוליות, ומלווה בתחושת עונג. צדדים מקבילים אלו סומנו באותיות בולטות.¹⁶⁶¹ את ההבדלים שביניהם, שבאים קודם כל לידי ביטוי טרמינולוגי, סימנתי בקו תחת. ¹⁶⁶² אצל שפינוזה מכונה ההכרה 'אהבת אלהים שכלית', ואילו אצל הרב קוק היא מכונה 'אמונה'. אצל שפינוזה מדובר על הכרה שהיא נצחית, ואילו אצל הרב קוק מדובר על הכרה אינסופית.¹⁶⁶³ הראי"ה רומז שיש 'עולם' ויש 'עולם עליון', כלומר אין להצטמצם בגבולות העולם הנוכחי, זאת בניגוד לשפינוזה, שמדגיש שאין לחלק ולהפריד בתוך הישות הנצחית האחת. ולבסוף, שפינוזה מכניס את סוג ההכרה שלו למסגרת לוגית קשוחה (גיאומטרית), ואילו הרב קוק מדבר על סוג הכרה שהיא 'שירה', זורמת ומכה גלים.¹⁶⁶⁴ חשוב לציין, הסגנון הכה פרוזאי של שפינוזה אינו סגנון מוכרח. ב'מאמר קצר על אלהים אדם ואושרו' הוא התבטא באופן הרבה יותר דתי ומשפך.¹⁶⁶⁵ בעיקרו של דבר, גם הוא השתמש באותם המושגים הדתיים הידועים: 'אלוהים', 'אהבת אלוהים' ו'התאחדות עם האלוהים'. לאור ההקבלות הרבות בין תפיסת הראי"ה לפנתאיזם השפינוזי דומה כי בסופו של דבר רב המשותף על המפריד. יחד עם זאת, פערי הסגנון הנם משמעותיים: שירתו של הרב קוק איננה רק סגנון כתיבה, אלא היא טמונה עמוק בתודעתו, בסוג ההכרה השלישי. כפי שכבר הערנו שפינוזה עצמו נשען על אינטואיציה פנימית, אלא שסגנונו אינו מביע זאת, ולסגנון, לעיתים, השפעה חזקה מזה של התוכן.¹⁶⁶⁶ שפינוזה תיחס את כתיבתו לגבולות ההכרה הרציונלית. הוא התבטא בהתאם לסוג ההכרה השני, ונמנע מלהבליט את העובדה שמשנתו סמוכה על הכרה אינטואיטיבית.¹⁶⁶⁷ הרב קוק, לעומתו, התבטא באופן המתאים לסוג ההכרה השלישי: הוא תיאר את תפיסתו ככאלו הנובעות מתודעה פנימית ושירה, והדגיש את העובדה שהוא מכוון ל'הכרה נשמתית'. צורת הביטוי שלו לא נכנעה לתכתיבים המקובלים, והוא לא חשש מלהתבטא באופן שאיננו רציונלי. כך גם ראינו בשער הקודם שהרב קוק יצא כנגד הסגנון של שפינוזה יותר מאשר כנגד התוכן שבדבריו. הצורה הסגנונית מהווה צד נוסף ב'תיקון' התורה השפינוזית.

נמצאנו למדים כי הרב קוק ביקש לתקן את תורת ההכרה של שפינוזה גם מבחינת התוכן וגם מבחינת הסגנון: היחס החיובי לדמיון הוא 'תיקון' סוג ההכרה הראשון, הצורך להסתיר את המסקנות הלוגיות הוא 'תיקון' סוג ההכרה השני, ותפיסת האמונה המלווה בעונג ובדינמיות היא 'תיקון' סוג ההכרה השלישי. כל אלו מובילים לסגנון שירי שמשלב דמיון ודינמיות, ושיש בו גם ממד של הסתרה ביחס לסגנון הרציונלי הגלוי והמפורש. תודעתו וכתיבתו של הרב קוק מעידים, הן מבחינת התוכן והן מבחינה הסגנון, על 'תיקון' ההגות של שפינוזה.

סיכום

בפרק זה נחשפו הקשרים בין תורת ההכרה של הרב קוק לזו של שפינוזה. עצם הניסיון של הראי"ה להתמודד עם סוגיית ההכרה, בלא להיסמך על כתבי הקודש או על המסורת הדתית, זו כבר חריגה ראויה לציון מהגישה האורתודוקסית הקלאסית.¹⁶⁶⁸ לו רק מבחינה זו ניתן לראות בו שותף לנקודת המוצא השפינוזית. לגבי השאלה מניין הוא נחשף לתורת ההכרה של שפינוזה הועלתה האפשרות של כתבי הלל צייטלין, שניתח בתמציתיות את תורת ההכרה של שפינוזה, וישנה כמובן אפשרות שהוא קרא את הספר 'אתיקה' בתרגום של שלמה רובין (וינה, תרמ"ה), או/ו את הספר 'מאמר על תיקון השכל', שיצא תחת השם: 'מאמר על דבר השתלמות שכל האדם', בתרגומו של יצחק בן מאיר מרגליות (ורשה, תרנ"ג). על

1661 אלהים = הטבע האלהי, הסוג השלישי של ההכרה = ההסתכלות הפנימית, נצח = אין סוף.

1662 'שכל' לעומת 'אמונה', 'שירה' לעומת הסגנון הפרוזאי של שפינוזה.

1663 משמעות הביטוי 'נצח' אצל שפינוזה אינה ברורה והחוקרים הציעו אפשרויות שונות (ראו שכטר, עראית, עמ' 239-246). אני מבין את הביטוי כנצחי כמשהו קבוע ובלתי משתנה, זאת לעומת אינסופיות שמציין את היות ההכרה חסרת גבולות.

1664 ראו שמונה קבצים, ד' כו, ד' מו, ד' מח, ה' ה, ה' קג.

1665 ראו לדוגמה מאמר קצר, חלק ב' פרק 22, סעיף 2, עמ' 178; שם, שם, סעיף 7 עמ' 179, וראו פרוידנטל, שפינוזה, עמ' 27 שכותב על דבריו שם: 'דברים כאלה מתאימים יותר למשורר התהלים מאשר למחבר ספר "המוסר".'

1666 כפי שזכור הרב קוק הפריד אצל שפינוזה בין הבנת רוב העולם בו, 'שהיא תולדה מוכרחת מסגנונו', לבין תוכן דבריו. אדר היקר, עמ' קלג.

1667 פלוסטד, תיאוריית הידע, עמ' 126-127.

1668 על היחס בין ההכרה התבונית להכרה הדתית בהגות הנוצרית ראו ביאסטי, אמת וודאות, עמ' 110-112.

כל פנים ההשוואה גילתה יותר הקבלות מהותיות מאשר קישורים פילולוגיים. ההלימה בין תפיסת ההכרה של הראי"ה לזו השפינוזית רחבה ונוגעת למהות התפיסה המוניסטית. אי לכך הדיון נערך במישור העיוני מתוך גישה סינכרונית.

תפיסת ההכרה של הרב קוק כמו זו של שפינוזה נגזרת מתפיסה אונטולוגית מוניסטית הרואה את האדם כחלק ממארג אחדותי של אל – טבע – אדם. עובדה זו גוזרת אפשרות להכרה ישירה, אדוקטית ואינטואיטיבית המסיקה באופן אימננטי מהפרט אל הכלל. הכרה זו מהווה גולת הכותרת של השיטה הפילוסופית, הן של הרב קוק והן של שפינוזה, באשר היא נתפסת לא כאינסטרומנט ליצירת מדע, אלא כפעילות רציונלית-קונמפלטיתבית המהווה תכלית כלשעצמה. בעולם מוניסטי אין אפשרות לגאולה חיצונית, וההשגחה האלוהית איננה פרס על מאמץ דתי. בעולם מוניסטי ההכרה האנושית מהווה תחליף לתפיסת הגאולה הקלאסית.¹⁶⁶⁹ ההכרה הפנימית היא הגורם היחידי שיכול לשנות את הקיום האנושי, ומשכך רק היא עשויה להביאה את האדם אל שיאו ולגאול אותו ממצוקותיו.

ההקבלה בין הרב קוק לשפינוזה נגעה גם לתורת התארים החיוביים. שניהם טענו כי כל עוד התארים השונים נתפסים כפרטיים אזי הם אינם יכולים להיות תארי האל, אולם אם הם נתפסים כחלק מהמערכת האחדותית אזי הם תארים אמתיים. האדם, כחלק מהאינסופיות הקיומית, מכיר את האל כמו שהחלק מכיר את הכלל. זו אמנם לא הכרה מלאה, אך זוהי הכרת אמת. הקבלות נוספות בין תורת ההכרה של שפינוזה לזו של הרב קוק נוגעות: 1. לאוידנציה – האמת מעידה על עצמה, ומשום כך אין צורך בגורם חיצוני שיאשר אותה. 2. לסיסטמיות – כל המחשבות קשורות זו בזו, ובסופן הן מגיעות אל האל. 3. לסוגיית 'העונג' – תחושה פנימית שנתפסה אצל שניהם כסימן הזיהוי האולטימטיבי להכרה הולמת. העונג הוא פרי הזהות בין האדם וההויה כולה.

מתוך הבסיס השווה הודגש גם השוני, או, במינוח אותו אני מבקש להתוות בעבודה זו, 'התיקון'. עקרונות 'התיקון' שהוצגו בשער השלישי באים לידי ביטוי בתחום תורת ההכרה בשלושה אופנים: (1) הדמיון (סוג ההכרה הראשון) – הרב קוק התייחס לדמיון באופן חיובי. במהלך הפרק אמנם לא נותח באופן מפורט יחסו של שפינוזה לדמיון, אך הוזכר שלמרות גישתו השלילית כלפיו, החוקרים הראו שגם בשיטתו יש ערך ומקום לסוג הכרה זה. הרב קוק מכל מקום העלה את הדמיון על נס, וטען שהוא מהווה חלק אינטגרלי מתהליך ההכרה. שניו זה מבטא 'תיקון' מסוג 'אמצע הדרך' (שער שלישי, ג). הרב קוק צעד מעבר למקום שבו נעצר שפינוזה. לפי עמדתו גם הדמיון הוא חלק מההכרה האמתית. לאמיתו של דבר, גם שפינוזה טען שמבחינת ההכרה האלוהית הדמיון מוכרח באותו אופן בו מוכרחות ההכרות הרציונליות, אך הוא הדגיש את הבלבול והשקר הכרוך בו מהבחינה האנושית. הרב קוק, בשונה ממנו, הדגיש את הדמיון ככוח לגיטימי ואינטגרלי בתהליך ההכרה. (2) 'גילוי הסוד' (שער שלישי, ג) – שפינוזה הציג את עמדתו המוניסטית באופן פתוח, וטען כי ראוי לכל אחד לאמציה, למרות שההגעה אליה קשה ונדירה. הרב קוק, לעומתו, נרתע מגישה אריסטוקרטית המתאימה רק למעטים. משום כך הוא עמעם את גישתו המוניסטית, וטשטש אותה באמצעות ביטויים טרנסצנדנטיים-דואלים. חלק מהביטויים הללו נראים כניסיון הסתרה. אלו מקשים על הבנת תורת ההכרה שלו, ולא לחינם היא טרם זכתה לתשומת לב מספקת. להשערת, ההסתרה המכוונת של בסיסה המוניסטי היא אחד הגורמים לכך. (3) המינוח הטרמינולוגי. את סוג ההכרה השלישי כינה שפינוזה 'הכרה שכלית', ואילו הרב קוק – 'אמונה'. שפינוזה לא הרחיק לתאר את סוג ההכרה הזה, למרות שהוא עומד בבסיס משנתו.¹⁶⁷⁰ הרב קוק, לעומתו, עסק בה ותיאר אותה במגוון דרכים. ראינו כי הוא ייחס לה מאפיינים כמו 'עונג' ו'שירה', וקשר אותה למושגים כמו 'צדיק' ו'הקשבה'. כל אלו מרחיבים את מפת התייחסות לסוג הכרה זה, ומקנים מושג בהיר יותר בקשר למשמעותו. להלן במהלך הפרק השלישי יעלו אספקטים נוספים, אך כבר בשלב זה אפשר לסכם שכתיבתו של שפינוזה מביעה את סוג ההכרה השני, בעוד כתיבתו של הרב קוק מביעה את סוג ההכרה השלישי. ניתן אפוא לראות בסגנון כתיבתו של הראי"ה אלמנט של 'תיקון' אופן ההבעה השפינוזי. נמצא אפוא שיש בסיס נרחב להשוואה בין תפיסת ההכרה של שפינוזה לזו של הרב קוק, ושאותם עקרונות תיקון שהוצגו בשער הקודם מתממשים הלכה למעשה בסוגיית

¹⁶⁶⁹ כבר הפילוסופיה האריסטוטלית סברה כי בפיתוח הכח השכלי מצוי הפתרון לחידלון הקיום, וטענה כי באמצעות ההכרה יגיע האדם לנצחיות ויזכה להישארות הנפש. מבחינה זו שפינוזה שתולה את יהבו בהכרה חוזר לעמדה האריסטוטלית, אלא שהוא בניגוד לאריסטו היה מוניסט ולא פריד בין השכל והגוף. שניהם מבחינתו (אינם) נצחיים באותה מידה.

¹⁶⁷⁰ ראו שכטר, עראיות, עמ' 245-254.

ההכרה. עובדה זו מאפשרת ספקטרום רחב יותר לגבי פרוייקט 'התיקון' של שפינוזה. פרוייקט זה היווה עבור הראי"ה לא רק הצהרה עקרונית, אלא גם עמדה קונקרטית בעלת משמעות פילוסופית.

הערה: ציינו כי לדעת החוקרים סוגיית ההכרה מלכדת את כל חלקי השיטה השפינוזית: היא מהווה בסיס ומבוא לשיטה, והיא גם מתווה את הכיוון והמטרה שלה. במהלך הפרק ראינו כי כך גם לגבי שיטת הרב קוק: גם הוא כמו שפינוזה נאחז בהכרה המוניסטית כהנחה יסוד לתפיסתו האונטית, וגם אצלו היא מעצבת את האתיקה. גולת הכותרת של שניהם היא הכרה מהסוג השלישי; הכרה פנימית, ישירה ואינטואיטיבית של מהות הקיום הנצחית. לשניהם טענה זהה שהכרת האל האולטימטיבית נעשית באמצעות סוג הכרה זה, ואצל שניהם פירושה הוא איחוד בין גישה רציונלית לעמדה מיסטית. הרב קוק כינה אותה 'אמונה', ומושג זה עובר כחוט השני בין חלקיה השונים של שיטתו: בשער השני ראינו כי הוא השתמש במושג זה על מנת לציין עמדה פונדמנטלית, בשער השלישי ראינו כי מושג זה שימש אותו על מנת לציין תפיסה שאיננה נתפסת, ובשער הנוכחי אנו רואים שהמושג משמש על מנת לציין את ההכרה מהסוג השלישי. יש קשר מהותי בין שלושת ההיבטים הללו, ולאור המסקנות העולות מהשער הנוכחי התובנות הקודמות שהגענו אליהן מתבהרות מחדש: הכרה מהסוג השלישי היא הכרה פנימית-אינטואיטיבית, ולכן היא 'תפיסה שאיננה נתפסת'. כלומר, היא תפיסה א-רציונלית, שמושגת ללא הגדרות וללא מילים. כמו הקשר בין גוף לנפש, וכמו היחס הפרופורציונלי, זה חלק מתודעת הקיום, שאינו כבול להגדרות הרציונליות. מכאן גם העמדה הפונדמנטלית שהיא מייצגת, הקשורה מהותית לתודעת הקיום היסודית. לטענת הרב קוק תודעה זו שונה בעם ישראל ביחס לשאר האומות. קשה להתווכח עם עמדה זו, ואין צורך להסכים איתה. כפי שאמרנו, זו עמדה א-רציונלית, שאינה מדודה לפי ההגדרות השכליות.

פרק ב - השלכות תורת ההכרה על תפיסת הנבואה

מראשית החשיבה הרציונלית אודות הדת ניצבה תופעת הנבואה כמוקד לעיון ולפולמוס. הדתות המונותאיסטיות התייחסו לנבואה כתופעה רוחנית-תודעתית שמשמעותה הבעה אלוהית.¹⁶⁷¹ תופעה זו עומדת בתשתית התפיסה המקראית שנשענת על מסורת ההתגלות. במקרא מוצגת הנבואה כאירוע על-טבעי, שבו עובר מסר מהאל הטרנסצנדנטי לאדם, מבלי שזה נוטל באירוע חלק פעיל.¹⁶⁷² בהתאם לכך הבינו רבים מההוגים היהודים בימי הביניים את הנבואה בהקשר דואליסטי – אירוע מיסטי שמנוגד לרציונליזם, או לכל הפחות מעבר לו.¹⁶⁷³ בהקשר זה ראוי לציין את גישת הרמב"ם שפירש את הנבואה כגילוי שכלי בעל משמעות אינטלקטואלית.¹⁶⁷⁴ גישה זו כפי הנראה השפיעה על תפיסת הנבואה של שפינוזה,¹⁶⁷⁵ אך הדיון בדבר מקורותיו של שפינוזה חורג מענייננו כאן.

התפיסה הפנתאיסטית אינה מכירה בעולם כיישות נפרדת מהאל, וממילא היא אינה רואה כל אפשרות לקשר קומוניקטיבי עמו. לפיה אין כל פשר גם לאקט של 'שליחות' נבואית. על מנת להציג את הבעייתיות שבמושג אשתמש במילותיו של אליעזר צווייפל, שכפי שטענתי, היו לנגד עיניו של הרב קוק:

מלות נבואה ומופת, ששגורות בפי כל בעל דעת מאנשי הדתות השונות, לא לבד שלא הוגדרו עדיין כל צרכם, אלא שאותם הגדרים הצרים, שהורגלו בהם בעלי ההזיה מצד זה, ובעלי הכפירה מצד אחר, אין להם שום בית יד ואחיזה

¹⁶⁷¹ ורבובסקי, נבואה, עמ' 798.

¹⁶⁷² ורבובסקי, שם. הרמב"ם, מורה נבוכים, ב' לב הציג זאת כמוסכמה דתית (להבדיל ממוסכמה פילוסופית) שיש לפרש את הנבואה כמאורע החורג מן הסדר הטבעי. ואכן, הדיון הפילוסופי בתופעת הנבואה נסוב בעיקרו סביב השאלה כיצד ככלל מתאפשרת נבואה (שביד, טעם והקשה, עמ' 182).

¹⁶⁷³ "שלא תהיה הנבואה, כאשר חשבו הפילוסופים מנפש יזדככו מחשבותיה ותדבק בשכל הפועל הנקרא רוח הקודש או בגבריאל וישכילהו, ואפשר שיתדמה לו בעת היא בחלום או בין שנה וקיצה שאיש מדבר עמו ושומע דבריו בנפשו לא באזניו, ורואה אותו במחשבתו לא בעיניו, ואז יאמר כי הבורא דיבר בו. וסרו אלה הסברות במעמד הגדול ההוא." ריה"ל, הכוזרי, מאמר ראשון פסקה פז.

¹⁶⁷⁴ מורה נבוכים ב' לב-לו. בנושא תפיסת הנבואה של הרמב"ם נכתבו מאות מחקרים. לרשימה חלקית ראו דינסטאג, נבואה. למקורות נוספים ראו לוברבוים, אנלוגיה, עמ' 409 והפניותיו שם בהערות 43, 46.

¹⁶⁷⁵ פינס, המאמר התיאולוגי, עמ' 311 ואילך; אבן-חן, תורת התארים, עמ' 41; נדלר, חושל בגיהנום, עמ' 101-118.

כלל, שבין אם נסכים להגדיר מלת נבואה בגדר שגדרוה **בעלי ההזיה**, שהיא התגלות עצמותו ית' ממש ע"י ראייה חושיית בהקצין ובחזיון, ומלת מופת בשדוד הטבע ובשינוי מנהגו של עולם לגמרי, ובין אם נתן מקום לפי שעה לגדרי **הכופרים** והמכחישים שגדר הנבואה הוא חזיון, בדיאות ודמיון מה, וגדר מופת הוא אומנות המהירות ואחזות עיני הבריות, בין כך ובין כך נמצא את עצמנו רחוקים מן האמת, ונהיה, או מהבילים או כופרים, ולא זו היא הדרך שיכור בה האדם השלם להגיע אל מחוז החפץ, ומן הנמנע הוא שדעת מבקש אמת תתרצה ותתפייס בגדרים אלו.¹⁶⁷⁶

צווייפל כיהודי אורתודוכסי – מחד, וכאדם משכיל – מאידך, עמד על הבעייתיות במושגי הנבואה והנס. את בעלי התפיסה האורתודוכסית הפונדמנטלית, הסבורים שנבואה פרושה ראייה חושית, הוא מכנה 'בעלי ההזיה', ואת בעלי הגישה הפילוסופית-רציונלית, הסבורים שהיא אינה אלא בדיה ודמיון, הוא מכנה 'כופרים'. הראשונים מגשימים את האל ומביאים את דמותו לכדי אבסורד, והאחרונים מכחישים את עצם התופעה, ושומטים את הקרקע מתחת לכל דת התגלות.

הרב קוק, כפי שהראיתי, הלך במובנים רבים בעקבות צווייפל. ניתן לשער שהוא מצא את עצמו באותו מתח הגותי ופרשני. גם לגבי שאלות המפתח הן: מהי נבואה, וכיצד היא אפשרית? בהינתן תשובה לשאלות אלו יהיה ניתן להעמיס עליהן את תופעת ההתגלות וציווי התורה, את תפיסת ההשגחה והנס ועוד. בפרק הנוכחי אבקש להראות את עמדתו של שפינוזה בסוגיה, ובעקבותיה את דרך 'התיקון' של הרב קוק. אראה כי הרב קוק אימץ במידה מרובה את העמדה השפינוזית, אך ערך בה שינויים והתאמות. כמו כן אראה כיצד התאמות אלו עולות בקנה אחד עם עקרונות 'התיקון' עליהם עמדתו בשער הקודם.

הנבואה על פי שפינוזה

שפינוזה לא הכיר בקיום ישות שמעבר לטבע, ופריצת החוקים הנצחיים של הטבע נראתה לו בלתי אפשרית. קיום האל זה עברו לקיומו של הטבע, וממילא כל אפשרות לשיח בין האל והאדם הינה חסרת פשר ובטלה. כנגד עמדתו הרציונלית עומדת מסורת ההתגלות, שהוחזקה בזמנו כעובדה ודאית שאין עליה עוררין. אי לכך, על מנת לבסס את עמדתו, היה עליו להתמודד מול העובדה ההיסטורית, ואכן את המאמר תאולוגי-מדיני הוא פתח בדיון ארוך על מהות הנבואה:

נבואה או התגלות היא **הכרה ודאית** (*certa cognitio*) של דבר מן הדברים שנתגלתה לבני אדם על ידי אלוהים, והנביא הוא האיש המתרגם את גילויי אלוהים לאלה שאין בכוחם להגיע לידי הכרה ודאית של הדברים שגילה אלוהים, ולפיכך יכולים הם אך לקבל באמונה בלבד את הדברים שנגלו... מהגדרת הנבואה שהבאתי יוצא, **שניתן לכנות בשם נבואה את ההכרה הטבעית**. כי ההכרות שאנו מכירים באור הטבעי תלויות בהכרת אלוהים והחלטותיו הנצחיות בלבד.¹⁶⁷⁷

ביטוי המפתח להבנת עמדתו של שפינוזה הוא 'הכרה ודאית', שכפי שראינו בפרק הקודם אינה אלא הכרה מהסוג השני או השלישי.¹⁶⁷⁸ שפינוזה מכנה אותה כאן 'הכרה טבעית', בהתאם לשיטתו שמוזהה את 'האל' עם 'הטבע'. לדידו, הכרת הטבע וגילוי אלוהים הם היינו הך.¹⁶⁷⁹ למרות שהוא לא ניסח זאת מפורשות הוא רמז לקורא שהכרה זו היא הכרתו של הפילוסוף: הפילוסוף הוא זה שמכיר את טבע המציאות, וממילא הוא זה שמכיר את אלוהים. אם כן, הפילוסוף הוא הנביא, אלא שבכל זאת יש משמעות דידקטית לשוני הטרמינולוגי: הנביא מוסר ידע לאלו 'שאינן בכוחם להגיע לידי הכרה ודאית', ואילו הפילוסוף מלמד את האנשים עד שאלו יוכלו להגיע להכרת האמת בכוחות עצמם. לנביא יש חסידים הקשורים אליו בכוחו של אמון, לפילוסופים יש תלמידים הקשורים אליו באמצעות למידה. חסידי הנביא ישארו לעולם תלויים ברבם, ואילו תלמידי הפילוסוף יהפכו לבסוף לפילוסופים עצמאיים.¹⁶⁸⁰ אם כן, לפי שפינוזה, השוני בין הנביא לפילוסוף אינו באופן ההכרה שלהם וגם לא בתוכן שלה, אלא בדרך בה כל אחד מהם מעביר את הידע הלאה.¹⁶⁸¹ לאחר הדיון

1676 צווייפל, שלום על ישראל, עמ' 109-110.

1677 מאמר תאולוגי-מדיני, עמ' 15.

1678 על הקשר בין תורת ההכרה של שפינוזה לבין תפיסת הנבואה שלו ראו ביאסטי, אמת וודאות, עמ' 114-117.

1679 נדלר, חושל בגיהינום, עמ' 110-112.

1680 להתייחסות שונה לפעילותו של הנביא וליחס בינו ובין תלמידיו ראו בלומן, השיבה, עמ' 16.

1681 שפינוזה הגדיר היטב את ההבדל בין הכרה האמת השכלית ובין ידיעה הנשענת על סמכות ואמון. הבחנה זו מצויה כבר אצל רס"ג שהבדיל בין 'דעה' המושגת בחקירה שכלית ובין 'אמונה' המתקבלת במסורת (רס"ג, אמונות ודעות, הקדמה, עמ' יא-כח).

הטרמינולוגי הקצר עובר שפינוזה לדין היסטורי ארוך ומפורט, בו הוא דן בנביאי התנ"ך וטוען כי אלו כלל אינם עונים למושג 'נביאים' במשמעות העיונית של המושג, זאת לפי שהם טענו לידע אקסלוסיבי, בניגוד לנביא האמת או הפילוסוף שחותר לאמת כללית.¹⁶⁸² לפי טענתו, הנביא המתואר בכתבי הקודש אינו אלא אדם בעל מוסר גבוה ודמיון מפותח, הפונה לקהל שומעיו בתוכחות מוסר.¹⁶⁸³

הדיון אותו אבקש לנהל בפרק הנוכחי אינו עוסק בנביאים או בנבואה מבחינה היסטורית, אלא בנבואה כאפשרות פנומנולוגית – בטיב ההתרחשות ובמהותה. במהלך הפרק אראה כי הרב קוק הסכים לזיהוי העקרוני של שפינוזה בין הנבואה ובין הכרת האמת, ואת הכרת האמת הנבואה גם הוא ראה בהקשר המוניסטי, כפעילות אימננטית ונטורלית. כאמור לעיל, סוגיית הנבואה נדונה בהרחבה בהגות היהודית בימי הביניים, ושניהם הכירו אותה היטב. לפיכך, אין ביכולתי לקבוע האם גישת הראי"ה נגררה או הושפעה מזו של שפינוזה. מטרת הדיון שלהלן היא לעמוד על היחס בין תפיסת הנבואה של הרב קוק לתורת ההכרה שלו, ובכך לחשוף את זיקתה העניינית לתורת ההכרה השפינוזית.

תפיסת הנבואה של הרב קוק

על תפיסת הנבואה של הרב קוק עמדו מספר חוקרים: אבינועם רוזנק בחן את הקשר בין נבואה והלכה במשנתו,¹⁶⁸⁴ יהודה מירסקי בחן את היחס בין נבואה טבעית לנבואה ניסית,¹⁶⁸⁵ ואילו יונינה דיסון ואוריאל ברק תיארו כיצד תפיסת הנבואה של הרב קוק הושפעה מזו של הרמב"ם ואף עוצבה בהתאם לה.¹⁶⁸⁶ כולם עמדו על המתח שבין נבואה כידע אלוהי-על טבעי ובין ההכרה כגורם טבעי. בהתאם לגישת המבנים שהוצגה בשער השני ניתן לצפות כי הרב קוק יתייחס לסוגיה זו באופן משולש: פעם מתוך גישה פונדמנטלית, פעם מתוך גישה רציונלית, ופעם מתוך גישה קבלית, ואכן במאמר מוקדם מתקופת גריווה ('עיתור סופרים', תרמ"ח) נמצא שהוא התלבט בין שתי הגישות הראשונות:

יש להסתפק בנבואה אם יוצר רוח האדם שם טבע וחק כולל לנפש האדם שתזכה לנבואה ... או שאינו בגדר חק כולל ע"כ (=על כן) אינו תלוי כ"א (=כי אם) ברצון ד' לשעתו.¹⁶⁸⁷

הספק הוא האם הנבואה היא חוק טבעי-אימננטי המוטבע בנפש האדם, או שזו מגיעה בעקבות התערבות חיצונית בחוקי הטבע – פעולה הנוצרת על ידי אל טרנסצנדנטי. למעשה ההתלבטות היא האם להתייחס לנבואה מבעד לעדשה הרציונלית או מבעד לעדשה הפונדמנטלית. בהמשך אותו מאמר הציע הראי"ה להפריד בין הידע הנבואי לשליחות הכרוכה בו:

באמת הנבואה עיקר גדרה בתוכיותה היא הידיעה המעולה שתבא לאדם מכח קדושה אלקית בהגיעו למעלה כזאת מצד חכמתו ומעשיו, אבל אינה מושלמת בידיעה לבד, רק מוכרח הוא שתהיה מתלבשת בדברים בפי הנביא המשולח לעם וממלכה לבשרם להזיהרם או להוכיחם. והנה תוכיות הנבואה, שהיא הידיעה המעולה הבאה מגדולת הנפש והדרכה

וכמו כן היא מצויה אצל רבנו בחיי'ן פקודה המבדיל בין 'המושכל', ו'הכתוב' (בחי, חובות הלכות, הקדמה, וראו שער שלישי פרק ראשון בו הוא מחלק בין ההערה השכלית והערת התורה). רס"ג ור' בחיי הבינו שישנו בסיס משותף ומטרה אחת לשכל ולאמונה, וזו הכרת האמת. שפינוזה, לעומתם, סבר שאין ביניהם כל קשר: מהות הנבואה היא הכרת אמת ודאית, הפילוסוף זוכה לה, ו'הנביא' – לא. משמעות ה'נבואה' על פי המסורת היא הכוונת להמון ללכת בדרך הישר והטוב, בלא קשר לידע או להכרה אמיתית. שוב, מן הראוי להזכיר גם את דעת הרמב"ם שנקט כי הנביא הוא פילוסוף בעל שליחות. אדם שהגיע להכרת האמת באמצעות השכל, ובנוסף ניתן גם באמביציה פוליטית-חברתית. אך שוב, מכיוון שאין זה נושא הדיון אתמקד בגישותיהם של שפינוזה והרב קוק.

1682 מאמר תאולוגי-מדיני, עמ' 64-65, 179.

1683 שם, עמ' 31; פינס, סוגיות אחדות, עמ' 424-426, 429-432; הנ"ל, המאמר התיאולוגי, עמ' 309-318; נדלר, חושל בגיהנום, עמ' 112-119.

1684 רוזנק, ההלכה הנבואית, עמ' 140-150.

1685 מירסקי, ביוגרפיה, עמ' 30-93, 240-250.

1686 דיסון, ארבעה מוטיבים, עמ' 50-52; ברק, ההשפעה המעצבת, סעיפים ב-ג, עמ' 371-385 (חיוזק לדבריו של ברק ניתן להביא מדברי הרב הנזיר (כהן, קולות הקודש, עמ' 53-54) בהם הוא קושר מפורשות בין נצחונות צה"ל במלחמת ששת הימים לנבואה במדרגתה הראשונה. ראו שם עמ' 54 הערה 13). גם מירסקי עומד על הסתמכותו של הרב קוק על תפיסת הנבואה של הרמב"ם (מירסקי, שם, עמ' 240-242), וכך ניתן לראות מפורש בכתבים המוקדמים של הרב קוק ראו צוריאל, אוצרות ב', חלק ב', עמ' 242. אגב אציין כי לא ראיתי מחקר המקשר בין תפיסת הנבואה של הרב קוק לתפיסת הנבואה של ריה"ל, להערה קצרה בנושא ראו מירסקי, ביוגרפיה, עמ' 241.

1687 עיתור סופרים, עמ' 36.

בעליונים, זהו חוק טבעי כנן השם ית' בנפש... אבל השפעת הדברים הנבואיים אי אפשר לומר שיהי' טבע קיים מראשית היצירה... ע"כ (=על כן) שילוח הנביא ודברי נאומיו אינם רק מרצון השי"ת לדבר ככל אשר יצונו.

לנבואה שני צדדים: מבחינה אפיסטמולוגית היא ידע פנימי המושג באופן נטוראלי; מבחינה סוציאלית היא שליחות, היינו, פעולה שמקורה טרנסצנדנטי.¹⁶⁸⁸ בתקופת בויסק הרב קוק כבר התבטא באופן רציונלי לגמרי:

הנבואה צריכה שתובן בלא שינוי מצד הבורא ית' בין קודם הנבואה ואחריה אל שעת הנבואה. כי אינה כ"א (=כי אם) הכשר שכלי ומצורת עמו שלמות הכח המדמה. וכשישלתם ג"כ ע"י מופתים מוחשים או שנראים שלא יפול דבר מדבריו, הוא יסוד נאמן לבנות גם עליו חקי ההישרה הפרטית והכללית.¹⁶⁸⁹

כאן מודגש שהנבואה אינה אלא כושר שכלי שנלווה לו כח הדמיון, ושהיא אינה יוצרת שינוי כלשהו באל. בכך הוא אימץ את עמדתו הרציונלית של הרמב"ם, שהנבואה זו תופעה טבעית שיש להבינה באופן אימננטי. עדיין הרב קוק שמר על תפיסה דואלית המבחינה בין האל הטרנסצנדנטי הבלתי משתנה, ובין הנבואה כתופעה אנושית המופיעה כתוצאה מהרכבת כוחות נפשיים-פנימיים של האדם.

את המעבר למבנה החשיבה השלישי ניתן למצוא בפירושו למסכת ברכות, שגם הוא נכתב בתקופת בויסק: 'ראשית דרכי חיזוק כח הצדק באדם הוא שירגיל עצמו שלא ישם לאל רגשו הפנימי, כי פעמים רבות קול אלהים הוא הקורא לו מקירות לבו לסור מדרך רעה ושלא להחזיק בעול...'¹⁶⁹⁰ בפסקה אחרת הוא חוזר על אותו הרעיון, אך הפעם מבלי לזהות את קול ההרגשה כקול האל: 'ראוי לאדם להאזין לקול הרגשותיו הפנימיות שהם נוסדו מיוצר כל ב"ה כדי לשמרנו מכל רע ולהדריכנו בדרך חיים...'¹⁶⁹¹ משני הציטוטים ניתן ללמוד שהרב קוק זונח את הניסיון האפולוגטי להסתדר עם התפיסה הרציונלית, ומפתח גישה שלישית שלפיה הנבואה אינה אלא קול פנימי. הנבואה איננה הכשר שכלי או יכולת של דמיון, אלא קול או הרגשה פנימית. לענייננו יש להבחין בין הציטוט הראשון לשני: לפי הראשון הרגש הוא קול אלוהים, זהו מעבר מוחלט לתפיסה מוניסטית. לפי הציטוט השני הרגש נוסד על ידי האל, כאן הניסוח הוא עדיין דואלי. בכל אופן ניתן לזהות כאן את ניצני המעבר ממבנה החשיבה השני לעבר מבנה החשיבה השלישי.

מעבר זה מושלם בפסקה אחרת מתקופת בויסק, שבו הנבואה מוכנת באופן מוניסטי לחלוטין:¹⁶⁹²

כשיוכן כראוי ענין הנבואה לעומקה, נבין ג"כ יחושה אל השכל האנושי ואל כל הידיעות המעשיות, ואיך באמת כל פרטי הידיעות, בין השכליות בין המעשיות בין הנבואיות, המה כולם כאחד התגלות אור אלהי, בגוונים נראים כמתחלפים, שאינם באמת כי אם כח אחדות אחד...'¹⁶⁹³

ההדגשה היא על הצד המוניסטי, ומבנה החשיבה הוא א-רציונלי. הראי"ה הדגיש כי השכל (לוגיקה) הוא רק אופן ידיעה אחד, שאין חילוק מהותי בינו ובין ידע פרגמטי (ניסיוני) וידע נבואי (התגלות), ושכל אופני הידיעה האלה הם כוח אחד. בסעיף הקודם הוזכר ששפיונוזה זיהה את הנבואה עם ההכרה מהסוג השני או השלישי, ושבשם זיהוי זה הוא דחה את נבואתם של נביאי המקרא. הרב קוק איחד את שלושת סוגי ההכרה וכינה את כולם 'אור אלהי', כאשר הוא מתכוון לתופעה אימננטית. באופן זה הוא מנסה לתת משמעות לתופעת הנבואה המקראית. יחד עם זאת די ברור מדבריו שהנבואה אינה אירוע עליון שמתערב בתודעתו של האדם, אלא ממד רוחני ונשגב של קיום אנושי, שהרי הוא כורך יחד ידע מעשי, שכלי ונבואי.¹⁶⁹⁴

1688 לניתוח של מאמר זה ראו מירסקי, ביוגרפיה, עמ' 90-93.

1689 פנקסי, חלק ב', פרק ר', עמ' לג.

1690 עין איה, ברכות, פרק ט' פסקה מח, עמ' 270.

1691 שם, פסקה רמד, עמ' 352.

1692 לאור העובדה ששלושת התפיסות מופיעות באותה תקופה נראה שניתוח המעברים צריך להעשות לא על בסיס כרונולוגי, אלא על רקע פרסום הכתבים. בעוד שבכתבים שנועדו לפרסום ישנה זהירות מתפיסה מוניסטית, הרי שבכתבים האישיים הגישה המוניסטית גלויה ומפורשת.

1693 פנקסי, חלק ב', פרק ל', עמ' קיג.

1694 על כך עמד כבר איש שלום, מודרן-אורתודוקס, עמ' 66-67. בצלאל נאור יצא כנגד תפיסה זו וטען להפרדה בין נבואת משה לנבואת שאר הנביאים, או בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה (נאור, תשובה, עמ' 82-85). על היבט זה ראו להלן הערה 1697.

פסקה זו היא דוגמה 'לתיקון' ההכרה של שפינוזה על פי עקרון 'אמצע הדרך'. שפינוזה צמצם את התפיסה המוניסטית לשני סוגי הכרה, ואילו הרב קוק הרחיב את התפיסה המוניסטית וטען שהיא כוללת את כל סוגי ההכרה.

התפיסה שהנבואה היא אירוע פנימי חוזרת במקומות רבים בכתבי הרב קוק, אך כפי שכבר הוזכר לעיל, חלק מ'התיקון' הפנתאיסטי הוא הסתרתו. כך ניתן לראות בדוגמה הבאה:

נבואה ורוח הקודש באים, בדבר ה', **מפנימיותו** של אדם, ומתוכו הוא נשפע לכל מה שנוגע לעולם כולו. ומעין דוגמתם האגדה, הרי היא נובעת מהנפשיות של האדם, ומסדרת את ענייניה גם כן ביחס החיצוני של העולם. אבל התורה, היא באה מתוך הארת האמת העליונה, שאין בה שום הבדל בין פנימיותו של אדם להעולמיות כולה ומקורה. מלמעלה למטה הכל נסקר ונודע. [ה', קכז]

כאן נעשתה ההסתרה על ידי הרב הנזיר, אשר שינה את הנוסח המקורי וכתב: 'נבואה ורוח הקודש באים בדבר ה' **לפנימיותו** של אדם ומתוכו הם נשפעים...'¹⁶⁹⁵ השינוי נועד להציג גישה טרנסצנדנטית-דואלית, אך הצורך בו מדגיש את המשמעות האימננטית של הנוסח המקורי.¹⁶⁹⁶ לענייננו, השאלה היא האם הנוסח המקורי – האימננטי, מעיד על תפיסה מוניסטית, או שהרב קוק שימר תפיסה דואלית. מראשית הפסקה נראה כי הוא החזיק בתפיסה דואלית: 'נבואה ורוח הקודש באים בדבר ה' מפנימיותו של אדם'. כלומר, הם אינם נוצרים בפנימיותו של האדם, אלא האל שם אותם שם. אולם, המשפט האחרון בפסקה הנוגע ל'תורה' – מדרגת נבואת משה – מדגיש שאין שום הבדל 'בין פנימיותו של אדם להעולמיות כולה ומקורה'.¹⁶⁹⁷ זוהי כבר עמדה מוניסטית. אם כן, במדרגת הנבואה הנמוכה – מדרגת רוח הקודש, הדברים באים 'בדבר ד', מפנימיותו של האדם', כעמדה דואלית. במדרגה הגבוהה – מדרגת משה, מדובר על עמדה מוניסטית. הדברים הולמים את היחס בין התפיסה המונותאיסטית לתפיסה הפנתאיסטית, כמשתייכות למדרגות שונות או לשלבים שונים. התפיסה הפנתאיסטית גבוהה ופנימית ביחס לעמדה המונותאיסטית, והיא מגיעה לתודעת האדם בשלב מאוחר יותר. אם כן, בהתחלה, בעוד האדם נתון במדרגת רוח הקודש, עדיין הוא תופס את המציאות באופן דואלי. רק בהמשך, במדרגת התורה, הוא שרוי בתודעה מוניסטית מלאה.

תפיסת הפנתאיזם 'המתוקן' מכוונת את האדם להגיע לעמדה מוניסטית-אימננטית, ואכן כך כתב הרב קוק לעצמו:

אם אל מקור התורה שואף אתה, התרומם והתאזר לקראת אותה העליונות, **הפועמת ברוחך פנימה**, עם כל שיגך ושיחך, עם כל משאך הרוחני והגשמי אשר נטל עליך... [ח', ז]

זו שאיפה להכרה הגבוהה ביותר, למקור התורה, וכאן מצוין במפורש שאותה עליונות 'פועמת ברוחך פנימה'. מקור התורה הוא אימננטי. ראיית הנבואה כנביעה אימננטית מעלה ספקות ותהיות: האם ניתן לומר כי הקול הפנימי הדובר באדם הוא קול ד' ? ! נראה כי כאשר הדברים באים לידי מעשה הרב קוק נרתע מכך:

¹⁶⁹⁵ הראי"ה, אוה"ק א', עמ' כג. שינוי זה נעשה בהתייעצות עם הראי"ה (בן-נון, המקור הכפול, עמ' 93 הערה 349). להבדלים בין שתי הפסקאות ראו רוזנק, מי מפחד, עמ' 274, אף ששם הוא מקצר בניתוח משמעות ההבדלים.

¹⁶⁹⁶ בן-נון מבקש, ובצדק, להפריד בין מדרגת רוח הקודש למדרגת הנבואה (בן-נון, השראת רוח הקודש, עמ' 366-372). מדבריו משמע שהפרדה זו פירושה גם הפרדה בין גילוי אימננטי להתגלות טרנסצנדנטית. כאשר הוא נתקל, כמו בפסקה שלפנינו, בסתירה מפורשת לקביעה זו הוא מטשטש אותה, ותומך למעשה בצנוזרה שעשה הרב הנזיר (בן-נון, השראת רוח הקודש, עמ' 358 הערה 20, וראו עמדתו הכוללת בסוף המאמר עמ' 372-375). דא עקא, במקור הלא מצונזר (שאותו גם הוא מביא. בן-נון במקור הכפול, עמ' 146) אין הפרדה שכזו. לדעת הרב קוק שניהם נשפעים מתוכו של אדם ('מתוכו הם נשפעים'). מסקנתי היא כי הראי"ה נקט בעמדה מוניסטית שאינה מפרידה בין גילוי פנימי והתגלות חיצונית, ולמרות ההפרדה בין נבואה לרוח הקודש הם עדיין נמצאים על רצף אחד. הפסקה אותה הבאתי לעיל (הערה 1693) מדגימה זאת. הרב הנזיר – רבו של בן-נון – ביקש, באופן מודע ובמכוון, למתן את תפיסתו המוניסטית של הראי"ה, ובן-נון, בדרכו שלו, ממשך בכך (ראו בן-נון, המקור הכפול, עמ' 146-148).

¹⁶⁹⁷ פרשת עריכת כתבי הראי"ה וציונורם הנה סוגיה ארוכה ומסועפת ונדונה במספר רב של מקורות. מספר מחקרים מקיפים נגעו בנושא, ביניהם: מאיר, אורות וכלים; מוניץ, עריכת כתביו כרך א; פרידמן, זכות הציבור, עמ' 58-124. וכך הוא כותב במקום אחר: 'תורה שבכתב אנו מקבלים ע"י הציוור היותר עליון ויותר מקיף שבנשמתנו...' (אורות התורה, פרק א, ס"ק א). על ההבדל בין נבואת משה לנבואת שאר הנביאים ראו זרעונים פרק ב', 'הכס עדיף מנביא' בתוך אורות, עמ' קכ-קכא. נבואת משה דן הרב קוק בפנקסיו מתקופת בויסק ראו לנבוכי הדור, פרק נב, עמ' 255-258, שם הוא מתבטא באופן אימננטי אף לגבי נבואת משה (פסקה זו הושמטה מפנקסי הראי"ה חלק ב', בהוצאת מכון הרצי"ה, כנראה עקב עובדה זו). וראו את הרמיזה בשמונה קבצים, א', רנט. עוד בנדון זה ראו: נאור, תשובה, עמ' 81-83; בן-נון, השראה וסמכות, עמ' 290-292.

ואקשיב ואשמע מתוך מעמקי נשמתי, מתוך רגשי לבבי, קול א-דני קורא. ואחרד חרדה גדולה, הככה ירדתי כי לנביא השקר אהיה, לאמר ד' שלחני ולא נגלה אלי דבר א-דני. ואשמע קול נשמתי הומה: ספיהי נבואות הנה צומחות, ובני נביאים מתעוררים, רוח הנבואה הולך ושט בארץ, מבקש לו מפלט, דורש לו גיבורים... הם ידעו לכלכל דבר, האמת לאמיתה יגידו, יספרו איך נגלה להם דבר ד', לא יסקרו ולא יחניפו, את רוחם באמונה יוציאו... [ד', יז] 1698

ללא ספק הראייה חווה קול פנימי. הרב הנזיר הצביע על כך ששורות אלו נכתבו בכתב ברור וגדול 'המעיד על כך שהרב היה נרעש ונרגש בשעת הכתיבה'. 1699 נראה שזיהוי הקול הפנימי עם תופעת הנבואה יצר אצלו תחושת חרדה, שמא זו נבואת שקר. 1700 השאלה שהטרידה אותו הייתה מהו הגבול המפריד בין תחושה פנימית סובייקטיבית ובין נבואה מוחלטת ומחייבת? 1701 הנביא המקראי, כפי שמנתח זאת שמואל אברמסקי, מדבר בשם ה' ובשליחותו, והופעתו היא מעבר לביטוי של חוויה פנימית. 1702 ייתכן כי פקפוק עצמי הוליד בו תחושת חרדה, וזו גרמה לו לנסח את דבריו מחדש. 1703 להבנתי, ניסוח מחדש זה מתחיל במילים: 'ואשמע קול נשמתי הומה, ספיהי נבואות הנה צומחות...'. חוקרי משנת הראייה רואים במשפט זה ניסיון עצמי לעגן את הנבואה, 1704 אלא שהם נחלקים כיצד עיגון זה מתבצע. שרלו סבורה כי משפט זה מבטא קול פנימי שני, המאשר את הקול הפנימי הראשון. כאשר האוטנטיות, ויכולת הביטוי הישיר, הם המבטיחים את אמתותה של הנבואה. 1705 בן-נון סבור שהראייה עיגן את 'נבואתו' בעובדת 'ההתעוררות הרחבה והממשית לקיבוץ גלויות', שהיא עובדה אובייקטיבית חיצונית. 1706 מחלוקתם מתמקדת בשאלה כיצד ניתן לתמוך את הנבואה: האם בקול פנימי נוסף, או על ידי עובדה חיצונית? 1707 בין כך ובין כך, שניהם מסכימים שהראייה חווה את ההתגלות הראשונית כחוויה אימננטית-פנימית, והשאלה שהטרידה אותו הייתה כיצד ניתן לאשר אותה. 1708 ברצוני להציע פרשנות אחרת. לדעתי, המשפט: 'ואשמע קול

1698 דיון נרחב בפסקה זו עורך יואל בן-נון עם סמדר שרלו, ראו בן-נון, השראת רוח הקודש, עמ' 360, 366-372; הנ"ל, המקור הכפול, עמ' 137-148.

1699 כהן, קולות הקודש, עמ' 50.

1700 רוזנק, הגיונות, עמ' 321.

1701 יהונתן גארב הראה כי סוגיה זו הטרידה את הרב קוק לאורך שנים, וכי ההתחבטות בה קשורה ליחס הכללי לפורצי הגדר (גארב, נבואה, עמ' 267-270). את החרדה אותה מביע הרב קוק בפסקה ספציפית זו מייחס גארב לשאלת הלגיטימציה לפריצת גדרי ההלכה (גארב, יחידי הסגולות, עמ' 157-159). לדעתי שתי השאלות הללו אינן מחייבות זו את זו. השאלה מה בין תחושה פנימית-סובייקטיבית לנבואה אובייקטיבית היא שאלה אחת, ושאלת היחס לפריצת ההלכה היא שאלה אחרת. את השאלה הראשונה שאל הרב קוק ביחס לעצמו, ותחושת החרדה הקשורה בה היא חרדה אישית. שאלת היחס לפריצת ההלכה היא שאלה חברתית-קולקטיבית. בשום מקום לא מצאתי עדות לכך שהוא קרא לאחרים, או אפשר לעצמו לחרוג במשהו מגדרי ההלכה. אברמסקי, נבואה, עמ' 800-801.

1702 בשאלת מקור החרדה התוקף את הראייה הושמעו מספר דעות. הרב הנזיר טוען כי החרדה היא מעצם הנבואה ומחשש מנבואת שקר (כהן, קולות הקודש, עמ' 52). באופן דומה טוענת שרלו כי מקור החרדה הוא כפול: א. רתיעה מול השגב ומול עוצמת חוויית ההתגלות. ב. חשש שמא אין זו אלא הזיה מיסטית (שרלו, צדיק, עמ' 301-303). בן-נון טוען שהרב קוק מעולם לא הסתפק במדרגתו הנבואית, וכל חששו הוא 'שמא ייסחף אחרי שטף הרוח הדמיוני מבלי שהנבואה הבשילה עדיין' (בן-נון, המקור הכפול, עמ' 145-146; הנ"ל, השראת רוח הקודש, עמ' 371). רביצקי טוען כי הרב קוק 'חרד שמא יאשימוהו שהוא נביא שקר' (רוזנק, הגיונות, עמ' 321). להבנתי מקור החרדה מפורש 'הככה ירדתי כי לנביא השקר אהיה, לאמר ד' שלחני, ולא נגלה אלי דבר אדני'. נראה שהחרדה נובעת מהמתח בין תודעת נבואה טרנסצנדנטית (היינו היכולת לומר: 'ד' שלחני') לבין המודעות העצמית כי בסופו של דבר הקול אינו אלא קול פנימי (שהרי 'לא נגלה אלי דבר אדני'). במילים אחרות: מצד אחד, הרב קוק חווה את הקול הנשמע במעמקי נשמתי כקול א-דני, אך מהצד השני הוא היה מודע שקול ד' הנבואי אמור להחיות כקול חיצוני, כשליחות עליונה ולא כהתעוררות פנימית. מתח זה בין חוויה אוטונומית לציפייה הטרונומית יצר את החרדה.

1704 שרלו, צדיק, עמ' 300.

1705 שרלו, שם, עמ' 301.

1706 בן-נון, המקור הכפול, עמ' 138-139, וראו שם הערה 50. הרב בן-נון מסתמך על הפסקה הבאה (ד', יח) העוסקת במפורש בבטיחות באמינות הנבואה. לדעתו, פסקה זו משלימה ומבארת את הפסקה שלנו (שם, עמ' 141-142). שרלו מבקשת לסמוך פסקה זו דווקא לפסקה שלפני לפניה (ד', טו) (שרלו, צדיק, עמ' 248 וראו שם הערה 55 על עצם האפשרות לדרוש סמוכין בכתבי הרב קוק).

1707 אגב, גם עובדה חיצונית זו – ההתעוררות הממשית לקיבוץ גלויות – איננה אמת טרנסצנדנטית-עליונה, אלא עובדה ארצית המתממשת בגבולות חוקי הטבע. על עניין זה הנוגע לתפיסת הגאולה של הרב ראו בהרחבה בפרק הבא.

1708 עיקר המתקפה של בן-נון על שרלו נוגעת לחוסר הבחנתה בין מדרגת רוח הקודש לה זכה דניאל ובין מדרגת הנביאים: ישעיה וירמיה (בן-נון, המקור הכפול, עמ' 146). לטענתו, הרב קוק מעולם לא טען לנבואה אלא רק למדרגת רוח הקודש שהיא נמוכה ממנה, וכל דבריו בפסקה (ד', יז) לא נועדו אלא על מנת לברר לעצמו את דרגתו הרוחנית (שם, עמ' 145). לתקף את דבריו מביא בן-נון את דברי הרב קוק המבחין בין המדרגות השונות 'הנבואה היא הכשרון המפותח של רוח הקודש, ורוח הקודש הוא הכח הנבואי טרם צאתו מן הכוח אל הפועל הגמור... (שמונה קבצים, ח' קמו). דבריו הצודקים של בן-נון אינם יכולים לטשטש את העובדה כי שטר זה מובא עם שוברו בצדו. כבר משורת הפתיחה עולה כי הפער בין נבואה לרוח הקודש למרות רוחבו ועומקו אינו מעיד על דיכוטומיה. רוח הקודש ונבואה הן תופעות שונות המצויות על רצף אחד – 'הנבואה [...] היא מדת רוח הקודש מפותחה ומבושלת' (שם, שם) – רצף אימננטי. לטענתו של בן-נון (שם, עמ' 145) כי מדרגת הנבואה בשונה מדרגת רוח הקודש תלויה ב'שליחות מפורשת' לא מצאתי תימוכין. השאלה הקיומית עבור הראייה: 'כיצד הוא יוכל לזהות שהשגותיו הם דברי אמת

נשמתי הומה...', אינו מבטא ניסיון לאשר מחדש את חוויית הנבואה, אלא להיפך: זהו ניסיון לסגת מהנבואה, זאת משום שהיא מוניסטיית, וממוקמת מעבר להפרדה שבין אובייקט לסובייקט. הראייה החליף את 'קול א-דוני' המוחלט בקול נשמתי הסובייקטיבי, ואת חוויית הנבואה המוחלטת בפרשנות של 'ספּיחי נבואות', המבטאות רמה נמוכה יותר של הכרה. במקום לזהות את רגשי לבבו עם קול ד' – קול אימננטי, הוא נסוג לעבר תפיסה דואלית בה קול נשמתי עומד מצד אחד, ומהצד השני ישנה רוח נבואה חיצונית השטה בארץ ומבקשת לשכון בלב האדם. אולם, גם ניסיון הנסיגה אינו מעלים את התודעה הראשונית, הגישה האימננטית חוזרת ומופיעה. הקול השני ('ואשמע קול נשמתי הומה...'), כמו הקול הראשון, הוא קול פנימי, ועצם המושג 'רוח הנבואה' השט לו בארץ, כביכול מאליו, מבטא עמדה אימננטית ופנתיאיסטית. סוף סוף הראייה אינו רואה בנבואה מסר א-לוהי הנשלח מעולם עליון לאדם ולאנושות, אלא רוח ההולכת ושטה בארץ, גורם המתקיים תמיד כחלק אימננטי מעולם הבריאה.¹⁷⁰⁹ בסופו של דבר צופה הרב קוק שיקומו גיבורים חזקים ממנו, אשר לא יירתעו מפני האמת האימננטית ויגידו אותה בקול: 'יספרו איך נגלה להם דבר ד'... את רוחם באמונה יוציאו'. הם כבר יודו ובהותן שבין פנימיות נפשם לקול האל. נראה אפוא כי החרדה הובילה את הראייה למתן את עמדתו האימננטית בכל הנוגע לחווייתו האישית: הוא הציג אותה כעניין כללי ולא כחוויה אישית, ובנוסף דחה את הופעתה לדור שלאחריו. עמדה מתונה זו אפשרה לרב הנזיר להכניס את פסקה ל'אורות הקודש',¹⁷¹⁰ תוך השמטת שתי השורות הראשונות, המבטאות עמדה רדיקלית. התוצאה הייתה שהפסקה נפתחה במילים 'ספּיחי נבואות הנה צומחות',¹⁷¹¹ מה שמנע את האפשרות להבין את סיום הפסקה כמענה לראשיתה.¹⁷¹²

בתקופה מאוחרת יותר הרב קוק כבר לא נרתע מלזהות את דבריו כדברי נבואה. פסקה שבה הוא עסק בצורך לאחד בין הכוחות השונים באומה מסתיימת במילים:

...ואם לשוננו קצרה היא להביע את כל החוסן החבוי בטמיריותה של בקשה שלמה זו, נבטא גם בגמגום מעט מחפצנו הגדול, והיו דברינו כאש מצרף וכפטיש יפוצץ סלע, כי דבר ד' הוא, וממקור אור הקודש, המחיה כל, הם הולכים ומפכים. אשרי אדם שומע לי. [ח', פג]

כאן לא מדובר בגישה אימננטית אלא בעמדה פנתיאיסטית, משום שהרב קוק מזהה כאן את דבריו עם דבר ד'.¹⁷¹³ הביטוי 'פטיש יפוצץ סלע' לקוח מהפסוק 'הלא כה דברי כאש נאם ד', וכפטיש יפוצץ סלע' (ירמיהו כ"ג, כט).¹⁷¹⁴ בכך נרמז שהנבואה היא דבר ד' שהוא גם דבר האדם. גם השימוש בביטוי 'אשרי אדם שומע לי' (משלי ח', לד) המצוטט מפי התורה, שבספר משלי היא גם החכמה, מבטא תודעה זו. אם לא נרצה לטעון כי הרב קוק עסק באוניו-מיסטיקה, הנחה שאין לה

ולא הזיות או שקרים, חוזרת בכתביו שוב ושוב, אך, למרבה הפלא, תהיותיו נשארות בתחום האימננטי. הוא דן בהן בינו לבין עצמו, מבלי לצפות לגילוי טרנסצנדנטי שיאשר אותן.

1709 עדות מעניינת המבטאת את ספקותיו של הראייה בעניין מקור ההתגלות שלו מביא הרב זוסמן במכתביו: 'ידוע גם כן מהצדיק הקדוש ר' מרדכי מאסמינא זצ"ל, ששמע דרשותיו של הרב בחו"ל, ושאל אותו האם יש לו איזה גילוי מן השמים, שכן דברים אלו שאומר הרב, אי אפשר להגיד כי אם על ידי גילוי מלין מן השמים, ומרן הרב השיב אז בענות קדשו, מדברי ה"תיקוני זוהר": "אנת אלי" עתיד לאתגליא בסוף יומיא, אית מאן דעתיד לאתגלויי לי" אפיין באפיין, ואית מאן דעתיד לאתגליי לי" טמירו מסטרא דנשמתי" בשכל דילי" (זוסמן, מבחירי צדיקיא, עמ' קמט). שתי גישות עולות מכאן באופן ברור: גישה דואליסטית של גילוי 'אפיין באפיין', וגישה אימננטית של גילוי מסתר הנשמה ומהשכל העצמי. קשה לקבוע מה הייתה כוונת הראייה בדברים אלו, אולם עצם הלגיטימציה שהוא מעניק להבין את דבריו בכל אחת מהגישות הללו מעידה כי מקור ההתגלות שלו אינו כה חד משמעי. ייתכן גם שאין סתירה בין שתי הגישות הללו, ולמעשה הן תומכות וממשיכות זו את זו. הבנה זו, אם היא אכן נכונה, תחדד את גישתו האימננטית של הראייה, ותראה עד כמה הוא מוכן לאמץ אותה ולראות בה פרשנות לגיטימית לחוויית ההתגלות. ראו אוה"ק, חלק א, עמ' קנד.

ראו עדותו בשיעוריו כהן, קולות הנבואה, עמ' 50.

1711 ראובן גרבר, בשונה ממני, מייחס את מטרת ההשמטה לחוויה האישית האינטנסיבית המתוארת בה (גרבר, מהפכת ההארה, עמ' 189-190) אולם אם זו אכן הסיבה – מדוע לא החל הרב הנזיר את הפסקה ארבע מילים קודם 'ואשמע קול נשמתי הומה, ספּיחי נבואות הנה צומחות' וכו'? אין זאת אלא שהמטרה הייתה לטשטש ככל האפשר את חווייתו האימננטית של הראייה, מה שעולה גם מהשמטות ומתיקונים אחרים אותם עשה הרב הנזיר. עוד על פסקה זו בפרט ועל תפיסת הנבואה של הראייה בכלל ראו: שביד, הנבואה, עמ' 197-201; שרלו, קול דודי, עמ' 135-165.

1713 יוני גארב טוען כי הרב קוק משווה כאן את עצמו למדרגת משה רבנו (גארב, מקורות, עמ' 89).

1714 על פסוק זה דורשת הגמרא: 'מה פטיש זה נחלק לכמה ניצוצות אף כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה נחלק לשבעים לשונות' (שבת, דף פח עמוד ב). ייתכן והרב קוק מתכוון להיסמך גם על דרשת הגמרא ובכך לרמוז כי דבריו נתונים לפרשנות ואינם מבטאים אמת מונוליתית. בכל מקרה, לתפיסתו הוא מבטא אמת מוחלטת שמגיעה ממקור אור הקודש.

סימוכין בכתביו, נוכל לראות בכך עדות מובהקת לתודעה מוניסטית-פנתיאיסטית.¹⁷¹⁵ אמנם גם כאן הוא נזהר מאמירה מוחלטת, ולפיכך הסתייג וכתב: 'לשונו קצרה', 'נבטא גם בגמגום' אך הכיוון ברור. ישנו כאן זיהוי בין דבריו האישיים – דבר אדם ובין דבר ד' המוחלט והמחייב.

לאור תפיסת הנבואה ככוח הכרתי אימננטי ברור מדוע ביקש הראי"ה לקשר בין נבואה ובין חכמה.¹⁷¹⁶ אבינועם רוזנק הקצין וטען כי גישתו 'מטשטשת כמעט לחלוטין את ההבחנה בין "נבואה" לבין "חכמה"'.¹⁷¹⁷ שביד לעומתו חושב כי הרב קוק מקיים הבחנה בין התחומים: החכמה עוסקת במה שכבר התגלה במציאות, ואילו הנבואה היא יצירה רוחנית, התגלות החושפת רובד מציאות שלא הוכר קודם. הנבואה מרחיבה את תמונת המציאות, ומאפשרת נקודת ראות גבוהה יותר.¹⁷¹⁸ להבנת, ההבדל בין נבואה לחכמה הוא ההבדל בין נקודת ראות דואלית לנקודת ראות מוניסטית ופנתיאיסטית. כך ניתן ללמוד מהקטע הבא:

ההבדל שבין הנבואה להחכמה הוא, שהחכמה היא מסתכלת במציאות הסתכלות צדדית, שטחית או עמוקה, אבל אין ההסתכלות הזאת פועלת במהות המצוי שום פעולה, והנבואה היא הסתכלות של חיים, שהפעולה והיצירה של המציאות, משטריה ופנימיותיה, משורגים יחד עמה. הנביא רואה את המציאות מצד שהוא ועצמיותו הנם מעורים בה בכללותה, והוא מכיר את עמדתו זאת. ועל כן ההתעלות אל הנסים בפועל, אל השלטון במציאות המוגבלת, קשורה היא עם הנבואה בישראל, כשם שנתגלו בהם הנסים נתגלתה בהם הנבואה. ומכל מקום אף על פי שהצנורות הנם בודאי שונים. אותו המוביל את ההסתכלות הנבואית, ואותו המוביל את ההסתכלות החכמתית, בכל זאת יש קשר ביניהם, וסעיפי הנבואה עם סעיפי החכמה מתאחדים ביחד... [ה', רלז]

ההבדל בין החכמה לנבואה אינו נעוץ בסוג הידע, ואינו נקבע על פי מידת הוודאות לגביו. ההבדל המהותי ביניהם נובע מנקודת המבט של המתבונן ביחס לידע. בעוד החכם נשאר חיצוני ביחס לידע (תודעה דואליסטית), הנביא חש את עצמו חלק ממנו (תודעה מוניסטית). זהו ההבדל בין הכרה מהסוג השני להכרה מהסוג השלישי. הנבואה, שהיא הסתכלות פנימית על המציאות, היא הסתכלות פועלת, בעוד החכמה, שהיא הסתכלות חיצונית, רק מתארת.

בהערת אגב אציין כי שביד מצביע על כך שתפיסת הנבואה של הרב קוק שונה מתפיסת הנבואה של המיסטיקן והמקובל הקלאסיים. לדעת הרב קוק, פעולת הנביא אינה העברת ידע מעולמות עליונים אלא התבוננות פנימית, הכרה הפועלת על המציאות.¹⁷¹⁹ לדעתו, תפקיד הנביא הוא להזרים שפע רוחני ולקדש את ההווייה החומרית.¹⁷²⁰ בשונה מתפיסות נבואיות מיסטיות, קבילות ואפילו פילוסופיות, שביקשו להתעלות אל מעבר לגופני ולארצי ולדבוק ברוחניות צרופה, משנת הראי"ה מושכת לחיים הארציים. גישה זו תואמת את גישתו המוניסטית, כפי שציין שביד במקום אחר,¹⁷²¹ ולפיה אין לראות בגוף עצם הנפרד מהרוח.

כפי שהוזכר בשער הקודם אחד מהאלמנטים של תפיסת 'התיקון' כרוך בזהירות מ'דחיקת הקץ'. הרב קוק סבור שהתפיסה הפנתיאיסטית-אימננטית שייכת לאחרית הימים, ובמהלך ההיסטוריה היא הולכת ומתגלה. באופן דומה הוא רואה גם את תופעת הנבואה כתהליך המתפתח לאורך ההיסטוריה. התעוררות הנבואה, קיבוץ גלויות וגאולת הארץ הם חלק

1715 המדרש על פסוק זה אומר: 'מהו "אשרי אדם שומע ליי"? אמר הקב"ה: אשריו לאדם בשעה ששמועותיו ליי' (מדרש רבה ז', ב). בכך הופך המדרש את כוונתו המקורית של הפסוק ומאמירה המבטאת עמדה אוטונומית-אימננטית הוא מבטא תודעה הטרונומית-טרנסצנדנטית. הרב קוק בוודאי מודע למדרש אך נראה שהוא חוזר להבנה המקורית של הפסוק ואולי הוא מבקש להמשיך ולקיים את המתח שבין הפסוק המקורי והמדרש עליו.

1716 ראו שמונה קבצים, א' נט-ס, א' תרצח, ג' שכו, ג' שכח, ח' רנו ועוד. אחד הביטויים לאחדות הנבואה והחכמה היא אחדות האגדה וההלכה, לגביה ראו: ירון, משנתו, עמ' 48-50; רוזנק, הלכה, עמ' 262-273; מירסקי, ביוגרפיה, עמ' 274.

1717 רוזנק, ההלכה הנבואית, עמ' 144. רוזנק מונה לכך כמה היבטים: החכמה כשלב המכין לנבואה, החכמה כענף של הנבואה והשפעת הנבואה על מחשבת ההלכה. ראו שם, עמ' 147-148. עוד על טשטוש ההבחנה בין נבואה וחכמה ניתן ללמוד מדברי הרב מרדכי רוזנבלט אשר התבטא כלפי הראי"ה שיש לו (לראי"ה) גילוי אליהו. על כך ענה לו הראי"ה כי ישנם כמה דרכי גילוי-אליהו, וביניהם גם דרך השכל (נריה, שיחות הראי"ה, עמ' קצא).

1718 שביד, הנבואה, עמ' 201.

1719 שביד, הנבואה, עמ' 205. וראו לעיל הערה 1697.

1720 שביד, שם, עמ' 205-206. הרב קוק אף בא בביקורת על תפיסות רוחניות שמאבדות את הקשר עם העולם הממשי, ראו שמונה קבצים, ח' קנו.

1721 שביד, האדם הבודד, עמ' 180.

מתהליך זה.¹⁷²² על תפיסת הגאולה של הראי"ה דנתי במקום אחר ושם הראיתי כי לגביו משמעות הגאולה היא שינוי ההכרה האנושית, ולא שינוי המציאות הטבעית.¹⁷²³ לדעת הראי"ה שינוי זה הנו חלק ממשימתו של הנביא, שאמור להביא את ההכרה האנושית לעמדה מוניסטית, שבה יובנו כל הפרטים באחדות ובריציפות אונטולוגית.¹⁷²⁴

לסיכום: בניית תפיסת הנבואה של הרב קוק מצאנו יותר משביקשנו למצוא. ביקשנו לראות את תפיסת הנבואה של הרב קוק כיישום קונקרטי לתפיסת ההכרה שלו, ורצינו לראות את הזיקה בינה לבין התפיסה של שפינוזה. לבסוף מצאנו כי זו מהווה גם דוגמה לכלל מבני החשיבה שלו. אסכם אפוא כך: ראשית – תפיסת הנבואה של הרב קוק משקפת היטב שלושת מבני ההכרה במחשבתו: הפונדמנטלית, הרציונלית והקבלית. שני הראשונים הם מבנים דואליים, הראשון טרנסצנדנטי והשני אימננטי, והשלישי הוא מבנה מוניסטי. השקפותיו השונות של הרב קוק על תופעת הנבואה משקפת את התנועה בין המבנים הללו. שנית – המבנה השלישי, המוניסטי, מהווה 'תיקון' לאופן הפנתיאיסטי בו תפס שפינוזה את הנבואה. הרב קוק הסכים עם שפינוזה שהנבואה היא תודעה פנימית – הכרה מהסוג השלישי, ושהיא אינה מתארת את התערבות האל, אלא מעידה על מדרגת ההכרה של האדם. יחד עם זאת הוא שילב בה מספר מרכיבים שעונים על דרישות ה'תיקון', ואלו הם: 1. 'אמצע הדרך' – אין לצמצם את ההכרה מהסוג השלישי, ואין לראותה כמנוגדת להכרה מהסוג הראשון והשני. (1.1) גם בהרגשה ובדמיון יש אמת, (1.2) ואפיסטמולוגית אין להפריד בין חכמה לנבואה. אלו שני צינורות שבסופו של דבר מתאחדים. 2. 'גילוי הסוד' – יש לנסח מחדש את היחס בין הכרה מהסוג השני להכרה מהסוג השלישי. השכל הרציונלי: קרי, ההכרה הדואלית, היא חיצונית ביחס להכרה הפנימית המוניסטית. 3. 'פנתאיזם התפתחותי' – לנביא, בניגוד לפילוסוף, יש לא רק כושר הכרתי, אלא גם תפקיד חינוכי-חברתי לקדם את ההכרה האנושית בממד ההיסטורי. האנושות כולה צועדת מחכמה לנבואה. שלישית – זיהינו מאפיין נוסף לתפיסת ההכרה מהסוג השלישי. לדעת הרב קוק זוהי הכרה שפועלת על המציאות מבפנים ('נבואה'), בניגוד להכרה מהסוג השני שרק מתארת את המציאות ('חכמה'). נמצא שפרשנותו של הרב קוק למושג הנבואה באה 'לתקן' את תפיסת הנבואה של שפינוזה, ונערכת על פי מודל ה'תיקון' שראינו בשער הקודם.

פרק ג – מטרותיה של תורת ההכרה – העמדה האנתרופולוגית

הזכרתי לעיל כי למרות ששפינוזה קרא להכרה מהסוג השלישי הרי שכתבתו הרציונלית והגיאומטרית היא ביטוי להכרה מהסוג השני. כתיבתו של הרב קוק, לעומת זאת, היא ביטוי להכרה מהסוג השלישי. לעיתים, פער מתודולוגי זה מכהה מלראות את ההקשרים העניינים. שפינוזה, שבחר במתודה רציונלית, יצר הגות מופשטת ויבשה – מצד אחד, עקבית ומסודרת – מצד שני. הרב קוק, שבחר להציג את דבריו באופן אינטואיטיבי, יצר כתיבה שירית וזורמת – מצד אחד, סבוכה ואסוציאטיבית – מצד שני. צריך להבחין בקשר הענייני, ויחד עם זאת, לא ניתן ולא צריך להתעלם מהפער המתודולוגי. ישנו קשר מהותי בין צורת הכתיבה לתוכנה. בפרק הנוכחי אבקש להראות את השלכותיה של בחירת המתודה על העמדה האנתרופולוגית. אראה כיצד כל אחד מהם עיצב אותה באופן שונה, וממילא כיצד הוא קבע את מטרות האדם. שפינוזה

¹⁷²² ראו שמונה קבצים, ד' יז-יח, ולעיל הערה 1706. הבנה זו היא דוגמה ליכולתו של הרב קוק לאחד בין קבלת הגר"א לתפיסה החסידית (ראו לעיל הערה 337). הגר"א פירש את עיקרון הצמצום בממד הפוליטי וההיסטורי, ואילו בחסידות פירשו עיקרון זה בממד המיסטי-אישי (גארב, מקורות, עמ' 82-83). הרב קוק סבר כי ההתגברות האישית על התפיסה הדואליסטית הנה תופעה היסטורית בעלת ממד פוליטי. בכך הוא איחד את שתי התפיסות.

¹⁷²³ נהיר, האתגר השפינוזי, עמ' 121-126.

¹⁷²⁴ רביצקי, נביא מול חברתו, עמ' 168. וראו לעיל הערה 1697. רביצקי מנתח את תפיסת הנביא של הרב קוק אל מול תפיסתם של אחד העם ומרטין בובר. מניתוחו עולה כי הרב קוק, בניגוד אליהם, תפס את הנביא כמנהיג פרגמטי, שחוסר הצלחתו מעיד על חולשת נבואתו. לפי אחד העם ובובר הנביא הוא איש הרוח, שחזונו אמור להציב אל מול המציאות אידיאל אלטרנטיבי שאינו אמור להתממש, ובוודאי לא באופן מיידי. לפי הרב קוק הנביא האידיאלי (היינו, משה רבנו) אמור לתרגם את חזונו 'כאן ועכשיו' לשפת המעשה ולפעילות ספציפית. לפי אחד העם ובובר החזון הנבואי מעצם טיבו עומד בניגוד לפשרה הפרגמטית, ואילו לפי הראי"ה הנבואה האידיאלי (היינו, תורת משה) אמורה להתממש בעולם המעשה (ראו שם, עמ' 158-170). אם מנתחים את הפערים בין ההוגים הללו לאור הציור דואליים-מוניזם ניכר בכירור שאחד העם ובובר מצויים בקוטב הדואלי, ואילו הרב קוק אוחד בקוטב המוניסטי: לדידם, הנבואה קוראת תיגר על החיים הנורמטיביים, ואילו לדידו, הנבואה מעצבת אותם ומתממשת בהם (שם, עמ' 167). בובר, למשל, רואה את ההפרדה בין הנביא – איש הרוח, למלך – כוח השלטון, כסמל חיובי, ואילו לדעת הראי"ה הפרדה זו מהווה סימן לירידתה של הנבואה; 'התכונה האידיאלית היא שאישיות אחת תכלול הן את כשרון הרוח והן את כשרון המעשה' (שם, עמ' 170), ומשה הוא דמות הנביא האידיאלי, המלכד כושר מדיני-מעשי עם פסגת הרוח והחזון.

שבחר לכתוב מתוך הכרה מהסוג השני – הכרה רציונלית – ביקש לבטל את הייחודי שבאדם, ולהבליע את האינדיווידואל בתוך הכוליות. הרב קוק שבחר להביע את עצמו מתוך ההכרה מהסוג השלישי – הכרה פנימית ואינטואיטיבית – ביקש להדגיש את הייחודי, וממנו ללמוד על הכוליות. שתי תורות מוניסטיטיות-פנאטיסטיות אלה צועדות בכיוונים מנוגדים. באופן פופוליסטי ולא מדויק ניתן לומר כי שפינוזה הדגיש את האל וטשטש את האדם, ואילו הרב קוק הדחיק את דמות האל והתמקד בהעצמת האדם.

ראשית, שניהם מסכימים על כך שקיומו של האדם צריך להיות מובן על הרקע האלוהי:

הרב קוק	שפינוזה
אי אפשר למצא מעמד מבוסס לרוח כי-אם באויר האלהי... מקום מנוחתנו הוא רק באלהים. ¹⁷²⁵	מהות האדם היא משהו המצוי באלוהים. ¹⁷²⁶

תפיסה פנאטיסטית-מוניסטיטית מזהה רק עצם אחד, כל השאר אינם אלא תיאורים או איפיונים. גם הרב קוק וגם שפינוזה מסכימים כי אין להבין את האדם במנותק מהעצם האלוהי. ההבדל ביניהם נעוץ בכיוון החקירה, וממילא ביעדיה. שפינוזה יצא מתוך המחקר 'על אלהים' (אתיקה, חלק א) למחקר 'על טבע הנפש ומקורה' (שם, חלק ב) ומהם הוא גזר 'על מקור הריגשות וטבען' (שם, חלק ג). כיוון החקירה שלו מתחיל באלוהים ומסתיים באדם (שם, חלק ה), ומכיוון שהוא בחר לכתוב באופן לוגי הוא הגיע לדון 'במעשי האדם וביצוריו, כאילו הייתה זו שאלה של קווים, משטחים וגופים'.¹⁷²⁷ התוצאה הבלתי נמנעת היא שלילת החוויה האקזיסטנציאלית. שפינוזה ראה את חוויותיו היסודיות של האדם כאשליה הנובעת מתפיסה מבולבלת. כך למשל הוא קבע: 'בני האדם מאמינים שהם חופשים רק מפני שהם מודעים לפעולותיהם ואינם יודעים את הסיבות הקובעות אותם לכך... מי שמאמין שהוא מדבר או שותק או עושה כל מעשה מתוך החלטה חופשית של הנפש, חולם בעיניים פקוחות'.¹⁷²⁸ הרב קוק צעד בכיוון הפוך. לטענתו, אין להבין את האדם על בסיס תפיסת האלוהות (א), וזה אותו דבר לפי העמדה הפנאטיסטית, תפיסת היש), אלא הפוך, יש להבין את הישות על פי תפיסת האדם:

למה לא יהיו מתדמים כל מקרי ההויה הכללית למקרה האדם והחי היחידי? למה לא תתבאר ההויה כולה על פי החלק הנראה ממנה? למה לא תהיה ההויה כולה שואפת, מקווה, עולה ויורדת, וחוזרת ועולה, בהרגשה פנימית, ובהשכלה מלאה, שהיא מתגדלת לפי חוגה הגדול, כדוגמתו של האדם לפי ערכו, והחי לפי ערכו?... השאלות הללו ודוגמתן – כל מה שהן נשאלות ביותר עזיזות, ביותר גבורה וחרירות – כך הן ממלאות את תביעתן, והן מביאות את המסקנא הדרושה [א', קמח]

אם האדם הוא חלק אינטגרלי מהיש אזי ניתן לא רק להסיק בדרך דדוקטיבית מהיש על האדם, אלא גם בדרך אינדוקטיבית מהאדם על היש. כך, מתוך החוויה האנושית ובהתאם לסוג ההכרה השלישי, ביקש הראי"ה להסיק על היש כולו. התוצאה היא שהאדם אינו נבלע בהויה, אלא להיפך, הוא מפרש אותה מתוכו וצובע אותה בצבעיו. אמנון ברדח מכנה זאת 'יחס אותנטי'. לטענתו, העמדה של הרב קוק היא שישנו יחס אותנטי בין האדם להויה: האדם אינו נבלע בכוליות, אלא אדרבה, נותן לה משמעות, ומקבל את משמעותו ממנה.¹⁷²⁹

על רקע זה ניתן להבין את פער היעדים שבין תורת ההכרה של הרב קוק לזו של שפינוזה. בתכלית תורת ההכרה של שפינוזה ניצבת הכרת האל, היא זו שמהווה את היעד האולטימטיבי עבור האדם. הרב קוק לעומת זאת קרא לאדם להכיר את עצמו, התודעה האישית היוותה עבורו את פסגת ההכרה. את הפסקאות הרבות שלו העוסקות בתודעת העצמי אני מציע

¹⁷²⁵ קובץ זרעונים פרק א', הודפס באורות, עמ' קיט.
¹⁷²⁶ אתיקה, חלק ב' משפט 10, משפט נסמך, הוכחה, עמ' 137.
¹⁷²⁷ אתיקה, חלק ג', הקדמה, עמ' 194.
¹⁷²⁸ שם, משפט 2 עיון, עמ' 200-201.
¹⁷²⁹ ברדח, פני משיחך, עמ' 760-761.

לקרוא בהקשר הפנתאיסטי. מהן ניתן לראות היאך המוניזם לובש אצלו קווים אקזיסטנציאליים. הנה כך הוא הציג את היעד של תורת ההכרה:

כל אדם צריך לדעת, שקרוי הוא לעבוד על פי אופן ההכרה וההרגשה המיוחד שלו על פי שורש נשמתו... הוא צריך לרכז את חייו בעולמותיו הוא, בעולמות הפנימיים שלו, שהם לו מלאים כל ומקיפים את כל. הייב אדם לומר בשבילי נברא העולם. [ד', ו]

העולם הרוחני בונה כל אחד אחד לעצמו בקרבו. כל תכונת ההקשבה אינה כי אם הכשרה לבנין הנצחי העצמי של היחיד, כל מרכז התורה הוא הפסוק של שמו הפרטי. [ז', קפב]

מטרת ההכרה היא להתרכז באישי ובפרטיקולרי. גם שפינוזה הסכים שמטרת האדם אינה להגיע לדבקות באל חיצוני וטרנסצנדנטי, אלא שאצלו ה'אני' האישי אמור להיבלע בכליות. האישיות אינה אלא מדיום שדרכו ניתן להכיר את המציאות האובייקטיבית.¹⁷³⁰ הרב קוק, לעומתו, מכוון את האדם להתרכז באישיותו הייחודית, 'בעולמות הפנימיים שלו, שהם לו מלאים כל ומקיפים את כל'. אצל שפינוזה ה'אני' האישי נתפס כסתמי, משום שהאדם אינו אלא פרט חסר משמעות ייחודית בתוך המכלול. אצל הרב קוק ה'אני' האישי הנו בעל חשיבות עליונה. הקשבת היחיד לעצמו היא הדרך להכיר את המציאות בכללותה. ההכרה לא אמורה להוביל אותו לאיפוס אלא אדרבה, לעוצמה. לעיתים תפיסה זו גולשת לעבר מונחים אקזיסטנציאליסטיים מובהקים, כגון: 'מקורות', 'ייחודיות' ו'עצמיות'. כך ניתן לראות בבירור בפסקאות בהן הוא מתבטא בגוף ראשון:

אני צריך למצא את אשרי בקרבי פנימה, לא בהסכמת הבריות, ולא בשום קריירה איזה שתהיה. כל מה שאכיר יותר את עצמיותי, וכל מה שיותר אתיר לעצמי להיות מקורי ולעמד על רגלי עצמי... יותר יאיר לי אור ד' [ב', עז]

אני צריך לכרות ולשתות מים מבארי באר מים חיים, מחלק התורה שבנשמת, מהאות המיוחדת לי, שכל האותיות שבתורה באות על ידי הצינור הזה אלי, וכל העולם כולו וכל עניניו מתיחסים אלי על פי זה התוכן [ו', א]

ניסוחים רדיקליים אלה שחוזרים על עצמם שוב ושוב מבהירים כי לדעת הרב קוק האמת והאושר אינם נמצאים בויתור על האישיות הפרטית ובהתמסרות לאחדות אינסופית, אלא הפוך, אלו מצויים רק ב'אני' הייחודי והחד פעמי. 'האני' אינו מנוגד לאחדות הכללית, הוא חלק ממנה, אך הוא אינו אמור להתאיין. עיון בפסקאות אלו כבפרגמנטים בודדים נטולי הקשר פילוסופי עלול להוביל למסקנה מוטעית, כאילו מוצגת בהם גישה נרקסיסטית, או לחילופין, גישה אקזיסטנציאלית שאין לה בסיס רציונלי-שיטתי. לפיכך יש לשים לב שהרב קוק אינו מתעלם מההוויה שמחוץ לו. אדרבה, הוא חותר כל הזמן להגיע אל עצמיות ההוויה כולה ('אור ד'), ואל הכלליות ('כל העולם כולו'). אם כן, משמעות אמירותיו אודות חיפוש העצמי, והערך של האידיודואל, נעוצות בהקשר הפילוסופי-פנתאיסטי, והן צריכות להיות מובנות מתוך תפיסתו המוניסטית. בניגוד למוניזם השפינוזי, שאישר את ההכרה האנושית אך ורק באשר היא אוניברסלית, הרב קוק התמקד בפרטיקולרי ובייחודי, ומתוכו הוא ביקש להגיע לכלליות. בכך שונה גישתו הקיומית מגישות אקזיסטנציאליות מובחנות.¹⁷³¹ הרב קוק ראה את הפרט והדגיש את הייחודי כחלק מהכוליות, משום כך הוא טען שככל שהפרט יפתח את עצמיותו כך הוא יהיה ברכה לעולם כולו. בכתיבתו יש לא מעט קטעים בהם הוא מדגיש את מחויבותו של היחיד לכלל, ואת ערכו כנגזר מן האל ומן הלאום,¹⁷³² אך כל זה לא מנע ממנו להדגיש את הצורך באוטונומיה אישית, ואף להציב אותה בפסגת משנתו. כך למשל באחת הפסקאות היותר ידועות בכתיבו, שמפאת פרסומה אביא רק חלק זעיר ממנה:

ואני בתוך הגולה, האני הפנימי העצמי, של היחיד ושל הצבור, אינו מתגלה בתוכיותו רק לפי ערך הקדושה והטהרה שלו... חטא אדם הראשון שנתנכר לעצמיותו, שפנה לדעתו של נחש ואבד את עצמו... מפני שהאניות האמיתית נאבדה

1730 בתואר ההתפשטות האישיות' חסרת כל ייחוד משמעותי. ראו להלן הערה 1737.
1731 ראו לדוגמה סיגד שמנתח את החירות המוחלטת אצל סארטר (סיגד, אכסיסטנציאליזם, עמ' 241-251).
1732 ראו לדוגמה אורות, עמ' קמד. וראו רוזנק, ההלכה הנבואית, עמ' 90-96 שם ישנו דיון ארוך על המתח בין היחיד והחברה במשנת הראי"ה.

ממנו... באים מחנכים מלומדים, מסתכלים בחיצוניות, מסיחים דעה גם הם מן האני ומוסיפים תבן על המדורה... והאני הולך ומשתכח, וכיין שאין אני, איך הוא וקל וחומר שאין אתה...¹⁷³³

ניתן לראות בפסקה זו ביקורת על התפיסה המסורתית שמבטלת את 'האני' לטובת עבודת האל, אך אפשר לראות בה גם ניסיון 'לתקן' את תפיסת האדם השפינוזית. שפינוזה מחק את האינדיבידואל והכליל את הפרט בתוך טבע אחד אינסופי. את תורת ההכרה שלו הוא שיעבר לטובת העיקרון המאחד.¹⁷³⁴ הרב קוק סבר שעל האדם 'להחזיק במידתו המיוחדת', ומבעד לתודעה זו הוא יכיר את העולם כולו.

הכרת הייחודיות שבאדם הביאה את הרב קוק לתת ערך למרחב המאפיינים האנושיים: מחשבה, דמיון, רגש ומעשה. ומעבר לכך, מתוך חווית האנושיות הוא הכריז גם על התפתחות ודינמיות בהוויה.

הננו חשים במלא נשמתנו את ההכרח של הטוב המוחלט... את העריגה הבלתי פוסקת במעמקי לבבנו להתעלות אליו, להתקרב אל מרומיו, לחזות בנועמו... הננו אחר כל החיזיון הזה נשארים צמאים אל התעלות הטוב, אין אנו מקיפים את מלא היקף הטוב בתומו, כי אם כשנחזה בו, לבד מילוי הטוב, ג'כ התעלות הטוב, פריחה תמידית, תוספת עוז ועילוי בלי מצרים, בלא עמידה. מילוי הצמאון האידיאלי הזה יורנו דעת במה להבחין בין אור הא-להי לאור העולם החי ממקורו. האור הא-להי ירווה אותנו את צמאוננו הנשגב אל הטוב המוחלט, הקיים במרומיו, והאור העולמי, ההולך ואור, ההולך ומתעלה, מחיי מקורו, ידשנו מהטוב של ההתעלות, של תגבורת הכוח, של תוספת העילוי, שהננו לו כ"כ צמאים ונכספים. לא נהיה לחוצים להשביר את צמאון המדע והטוב, כשהוא מקופל יחד ונושא את דעו על ההויה כולה לדעת את סוד האצילות המוסרי שבה, במסקנא יבשה, שההויה וההפסד היא המגמה האחרונה, מה שאנו מוצאים את עצמנו מזה נעלבים ונדהמים, מלאי שיממון מפעולה הולכת וסובבת, המדאיבה את נפשנו בהאנחה של אין כל חדש תחת השמש. הננו מתנשאים מעל להחיזיון הפשוט שהחושים קולטים בחיצוניותם מההויה, הננו צועדים בצעדנו הרוחניים למעלה מן השמש, וגוזרים אנו, אין כל ישן, הכול פורח, הכול מתעלה, הכול מוסיף תמיד אור וחיים. [א', קיד]

פסקה זו מבוססת כולה על הכרה מהסוג השלישי ('הננו חשים במלא נשמתנו'), ועל ההבחנה בינה ובין הכרה מהסוג השני ('לא נהיה לחוצים להשביר את צמאון המדע והטוב... במסקנא יבשה') ומהסוג הראשון ('הננו מתנשאים מעל להחיזיון הפשוט שהחושים קולטים בחיצוניותם מההויה').¹⁷³⁵ ההכרה מהסוג השלישי קולטת את 'הטוב המוחלט', זהו רעיון השלמות, אך היא לא מוכנה להסתפק בו. הרב קוק שולח רמז לתפיסה השפינוזית כאשר הוא כותב שהנפש לא מוכנה להסתפק 'במסקנא יבשה, שההויה וההפסד היא המגמה האחרונה'. לטענתו, יש בנפש גם צמאון 'אל התעלות הטוב, פריחה תמידית, תוספת עוז ועילוי'. יוסף בן שלמה הבחין בפסקה זו בין 'האור האלוהי', שהוא ישות סטטית, מוחלטת ונצחית, ובין 'האור העולמי', המאופיין בהיותו שואף ומתקדם.¹⁷³⁶ הפנתיאיזם השפינוזי היטיב לתאר את 'האור האלוהי', אך בסופו של דבר הוא הותיר את האדם 'נעלב ונדהם' ו'מלא שממון'. אלו טיעונים אקזיסטנציאליים שבשםם הציע הרב קוק את רעיון 'התעלות הטוב'. התעלות המושגת דווקא מהאור העולמי. לפי הרב קוק, העולם, האספקט החומרי, הוא זה שמביא עמו חידוש והתעלות, ולכן הוא מהווה מטרה עצמית.

שפינוזה דחה את תחושת ההתפתחות של האדם. באיגרת לאולדנבורג הוא ציין 'כי בני האדם לא נבראו אלא נולדו, ושגופיהם כבר היו קיימים קודם לכן, אף כי ניתנה להם צורה אחרת'.¹⁷³⁷ עבורו, גם תהליך ההולדה אינו אלא מעבר חסר ערך מצורה חומרית אחת לאחרת. הפנתיאיזם שלו זוהי תפיסה לוגית וסטטית, שלא מותירה מקום לתחושות הקיומיות של

1733 אורות הקודש, חלק ג' עמ' קמ-קמא.

מאמר, פסקה 19, 22, עמ' 30-35 וראו הערותיו של בן שלמה שם, עמ' 31 הערות 57-62, עמ' 34 הערה 73.

1734 אגב, זוהי דוגמה נוספת לכך שכאשר הרב קוק נוקט בלשון רבים הוא מתכוון למעשה לעצמו. סוג ההכרה השלישי בא לידי ביטוי גם כאשר הוא כותב 'אני מלא אהבה לא-להים. אני יודע שמה שאני מבקש, מה שאני אוהב אינינו נקרא בשום שם. איך ייקרא בשם, מה שהוא יותר מן הכל, יותר מן הטוב, יותר מן המהות, יותר מן ההויה, ואני אוהב, ואני אומר אני אוהב את הא-להים. שוכן הוא אור אין סוף בהביטוי של השם, כביטוי של הא-להים, ובכל השמות והכינויים שלבב האדם הורה והוגה, בהנשא נשמתו למעלה למעלה. אני יכול להשיע את נשמתו באותה האהבה הבאה מקשרי ההיגיון, מחיפוש אור אל שעל ידי העולם, שעל ידי ההויה, החודרת לתוך העיניים...' (שמונה קבצים, א' קסד). גם מכאן עולה שההשתחררות שלו 'מקשרי ההיגיון' (סוג ההכרה השני) נובע מתוך תודעה אינטואיטיבית, וגם כאן הוא מגיע למסקנה שיש מה שהוא 'יותר מן הכל... יותר מן ההויה'.

1736 בן שלמה, שירת החיים, עמ' 38.

1737 איגרות, אגרת רביעית, עמ' 69.

האדם, ולא רואה בהם ערך מיוחד. הרב קוק לעומתו גזר כי 'הכול פורח, הכול מתעלה', אך הוא קבע זאת לא מתוך נסיון החיים המתבטא במה ש'תחת השמש', אלא מתוך הכרה פנימית בחידוש ובהתעלות. את תפקיד החידוש וההתעלות הוא הטיל דווקא על 'האור העולמי'. כך הוא פירש באופן מקורי את המודל הקבלי העוסק ב'העלאת הניצוצות', וכפי שהעיר בן שלמה: 'הרעיון הלוריאני אודות העלאת הניצוצות מקבל אצל הרב קוק משמעות קיצונית, כי גם עצם התלבשות הקדושה הרוחנית בחומריות היא בעלת ערך חיובי'.¹⁷³⁸ הראי"ה לא מדבר על ניצוצות שיש לברר מתוך החומר, אלא על החומר עצמו כאלמנט של שלמות.¹⁷³⁹ מבחינה זו הוא דווקא קרוב לשפינוזה שרואה בחומר תואר של האל,¹⁷⁴⁰ אך בשונה משפינוזה הוא ראה בחומר ערך ומטרה. השוואה בין תפיסתו של הרב קוק לתפיסות חסידיות הקוראות ל'ביטול היש' עשויה ללמד על משמעות קביעתו זו.¹⁷⁴¹ אצטט את מילותיו של נתנאל לדרברג:

התפיסה שההתפתחות והתנועה בהווה 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 בהווייתו 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 לבטל מציאות מוגבלת זו, משום שהיא עצמה מהווה, כפי שהיא, התגלות האין סופיות הא-להית.¹⁷⁴²

אותן שיטות חסידיות שנקטו ב'ביטול היש' לא מיצו את העיקרון המוניסטי עד תומו. הן גרסו כי 'לית אתר פנוי מינה כלל', אך סברו שהחומר מסתיר את קיומו חובק הכל של האל.¹⁷⁴³ הרב קוק ראה את החומר עצמו כאור אלוהות הממש את עקרון ההתהוות. תחילה הוא אימץ את עמדתו העקרונית של שפינוזה ביחס לחומר, היינו זיהוי החומר כתואר של האל,¹⁷⁴⁴ ובהמשך הוא צעד צעד נוסף והבחין את ייחודיותו של החומר כאמצעי וכמצע להתפתחות ולהתעלות. הגוף החומרי הוא מודוס המאפשר לאדם לא רק לצפות ולהגות, אלא גם ל'טול חלק ולפעול אקטיבית בשלמות האלוהית'.¹⁷⁴⁵

עתה, כאשר אנו מבינים את תפקיד החומר בשיטתו של הרב קוק אנו יכולים להבין טוב יותר את ההיבט הבעייתי שב'גילוי הסוד' שצוין לעיל: החומר הוא מה שנותן לנו את התחושה הדואלית הדמיונית כאילו אנו נפרדים מהאלוהות,¹⁷⁴⁶ הוא זה שמקיים את התודעה המתבוננת על העולם מבחוץ, כסובייקט המתבונן באובייקט. לטענת הרב קוק תודעה זו אכן נמוכה וחיצונית ביחס לתודעה המוניסטית, אך היא זו שיוצרת רצון להתקדם ולהתפתח. לולא האפשרות להתבונן ביישות "מבחוץ" אין יכולת ושאיפה להתקדם. אם כן, כל מאמץ ותנועה תלויים במבט דואלי-חיצוני.¹⁷⁴⁷ גילוי הסוד, ביטול הסובייקט וראיית החומר כחלק מהאלוהות, מונע את ההתקדמות ומבטל את האיכות שבשלמות המתפתחת.

1738 בן שלמה, קבלת האר"י, עמ' 456.
1739 אביב"י ניסח זאת כך: 'על פי המקובלים, העלאת הניצוצות באה לתקן את העולם. היא מבררת את הטוב מתוך הרע, עד שלא תהיה עוד חיות בקליפות והן יכלו ויתבטלו. הוסיף עליהם הראי"ה, ויחיד היה בחידושו, כי העלאת הניצוצות באה לאחד את ההווה כולה' (אביב"י, האחדות, עמ' 46). כלומר, המקובלים החזיקו בשיירי התפיסה הדואליסטית, ואילו הרב קוק חידש תפיסה מוניסטית מלאה.

1740 'ההתפשטות היא תואר של אלוהים, או אלוהים הוא דבר מתפשט' אתיקה, חלק א', משפט 2, עמ' 128.

1741 על תכלית הבריאה כ'ביטול היש' בחסידות ראו יעקבסון, חסידות, עמ' 36-43.

1742 לדרברג, שלמות, עמ' 309-310. טענה זהה הביע גם בלומן, שם, עמ' 739.

1743 עמדה חסידית שונה מציג יורם יעקבסון, ולפיו החסידות לא ביקשה לבטל את מעמדו של ה"יש" ככלי או כתופעה. 'אדרבה, הקב"ה חפץ בקיומו כתופעה עתה ולעתיד לבוא, כי רק בקיומו זה ככלי מזוכך וצלול... מתקיימת תכלית הבריאה' (יעקבסון, חסידות, עמ' 39). יעקסון מביא את דברי הרש"ז בסוגיה שקבע: "תכלית בריאת העולמות מאין ליש הוא כדי שיהיה יש, ויהיה היש בטל. והיינו במדת מלכותו ית" (לקוטי דברים, סז ע"א, ד"ה: והנה תכלית המכוון). לפי זה הרב קוק לא יצא כנגד העמדה החסידית, אלא המשיך אותה.

1744 שפינוזה מנהל בנושא זה פולמוס, ראו אתיקה, חלק א' משפט 15 עיון, עמ' 90. הרוי כותב כי הנמען הנסתר לפולמוס של שפינוזה הוא הרמב"ם (הרוי, שפינוזה תלמידו, עמ' 166).

1745 ראו לדרברג, שלמות, עמ' 315.

1746 שמונה קבצים, ז' ס, ח' קנג-קנד.

1747 בלומן, רוח החיה, עמ' 734-735.

לקראת סיום אחזור ואדגיש, התמקדות בצד הייחודי-אינדיבידואלי עלולה להוביל למסקנה שהרב קוק היה הוגה אקזיסטנציאליסטי, לפיכך חשוב לעמוד על הרקע הפילוסופי-רציונלי לדבריו. למרות הדגשתו את המגוון, ההתחדשות והדינמיות בסופו של דבר הוא נותר בעמדתו המוניסטית:

כל ההויה כלולה היא בנקודה אחת. כל הגודל המצויר לנו, כל הריבוי וכל העושר, כל הריחוק וכל ההפלה, הכול הוא ערכי לעומת מידת הקוטן החלקית הקטנטנה שלנו, השרויה בציור הבוסרי שלנו. למופלג נחשוב, אם נאמר שהאחדות של ההויה היא מעניינת אותנו יותר מכל דבר, מפני שאנו חושבים שהעניינים השבורים והקטנים הם יותר מתאימים לנו. אבל זוהי טעות נוראה בערכנו. אין לנו דבר מקביל כי אם האחדות... ההתנוצצות, ההתחדשות, הפוריות, הזרמיות, התעודדות חיי השירה וההכרה, ברקים תדיריים, ומאורות מתחדשים לרגעים, וכל אלה בכל גודלם אינם באמת כי אם נקודה זורחת אחת, נקודת ההויה, נטף של ניצוץ א-להי. והערכים המשווים שלנו, אינם כלל ערכים חיצוניים, כי אם פנימיים, עצמותיים. והעצמות הלא היא הגודל הא-להי, השיגוב הבלתי סופי, **למעלה מכל גדרי כמות ואיכות**, ולגבי ערך ערכים של אין ערוך זה, שהיא מדידת האמת, הכל הוא רק נקודה זעירה אחת, שאי אפשר כלל לצייר את אי אחדותה. הכל הוא רק דוגמת אטום אחד לעומת אור אין סוף. וזאת ההשערה היא המקרבת אותנו יותר אל בהירות האמת. מכל מיני ההזיות שעל דבר פירוים וריחוקים, ועולמות שונים, זמנים מופלגים, תקופות ודורות. וסיבובי יצירות. הוי על קטנות נשמה כזאת, המתפלאת ומשתוממת על מה שהוא כל כך ראוי להיות, על מה שהוא כל כך מסודר, **וכביכול טבעי, שאלמלא הפעוטיות המלוה את הגאווה הגסה של אמרת הטבע וחכמתה, היה אפשר לומר ביטוי זה ביותר מנוחת לבב,** ביותר מילוי נשמה. [ב', קעח]

זוהי פיסקה לא פשוטה שיש בה משפטים לא ערוכים וקפיצות לוגיות, אולם ברור כי הרב קוק הציב בה המגוון והעושר של החיים אל מול אחדות ההויה. לדבריו, כאשר מסתכלים באופן פנימי עצמותי, 'למעלה מכל גדרי כמות ואיכות', הכל מופיע כאחדות אחת. אם כן, אין להתבלבל מהעושר, מהמגוון ומהדינמיות שבהויה, בסופו של דבר הכל אינו אלא 'נקודה זעירה אחת' ואחדותית. פסקה זו מסתיימת בקביעה שראוי היה לראות את העולם כולו כ'טבע', לולא היה ביטוי זה מתפרש כמשהו פעוט וכגאווה גסה. הנה מסתבר שהתפיסה הפנתיאיסטית היא זו שעומדת בבסיס מחשבתו. ניתן היה להתייחס להכלל: לישות ולמה שמעבר לישות – טבע, רק החשש מקליטת הדברים באופן מעוות מעכב מלהתבטא כך. אם כן, גם הראייה יכול היה להיות חתום על האימרה: *Deus sive Natura*, ורק החשש מקליטתה באופן שגוי מנע אותו מכך.

לסיכום: בנקודת המוצא תורת ההכרה של הרב קוק מתאחדת עם זו של שפינוזה, שניהם אימצו עמדה מוניסטית, שלפיה יש לראות את האדם כחלק מהכוליות. אצל שפינוזה שכתב מתוך ההכרה מהסוג השני היא מקבלת מאפיינים לוגיים, ואילו אצל הרב קוק, שכתב מתוך הכרה מהסוג השלישי, היא מקבלת מאפיינים אקזיסטנציאליים. הכיוון המחשבתי של כל אחד מהם שונה: שפינוזה פתח בחשיבה על האל/טבע וממנו הוא גזר את תפיסת האדם, לפיכך הוא ביטל את הייחודיות האנושית. הרב קוק, לעומתו, צעד בכיוון ההפוך: הוא הציב בראש מחשבתו את האינדיבידואל, ובעקבות זאת הוא צבע את הכוליות בצבעים של דמיון, רגש ורצון, וזיהה בהויה כולה תנועה דינמית של עליה וירידה. הליך זה משליך לעבר תפיסת החומר. אם ההויה כולה היא רבגונית ודינמית, הרי זאת בזכות החומר שלו יש תפקיד קריטי בעיצובה. החומר הוא זה שמאפשר את הייחודיות, את ההתהוות ואת הדינמיקה, ומכאן שיש לו ערך מהותי בשלמות האלוהית, ערך של תוספת שלמות. תפיסה זו עומדת לעומת תפיסת הדטרמיניזם הלוגי שאינו מכיר במשמעות הייחודית של החומר, וקיומו העצמותי נתפס כענין חסר פשר. ניתן לסכם כי הרב קוק שיצא מתוך תפיסת האדם חזר אליו דרך החומר, בו הוא ראה ערך ייחודי. שפינוזה שיצא מתוך תפיסת האל חזר אליו דרך תורת ההכרה, ודילג על החומר אותו הוא ראה כאטריביוט של האל.

פרק זה החותם את החלק העיוני של המחקר מהווה אחת מנקודות הקצה של 'פרוייקט התיקון' של הרב קוק, ומסמן את קו המגע שלו עם עמדות אקזיסטנציאליות. תפיסתו של הרב קוק איננה אקזיסטנציאליזם. הוא אינו טוען שהקיום קודם למהות, ואינו שם במרכזו את הסובייקט. אך כפי שראינו, מתוך נקודת מבט מוניסטית-רציונלית הוא נוגע בעמדות קיומיות: אינדיבידואליזם, ייחודיות, אותנטיות ועוד. מנקודת מבט זו ניתן לראות עד כמה פרוייקט 'התיקון' הוביל את הרב קוק למקומות רחוקים. תפיסת 'השלמות והתהוות', שהוצגה בסוף השער הקודם כעמדה אונטולוגית, הורחבה עתה גם לתחום האפיסטמולוגי והאנתרופולוגי.

ניתן אפוא לחרוז יחד את עמדתו האנתרופולוגית, האפיסטמולוגית והאונטית של הרב קוק. כזכור, ראינו לעיל את תפיסת האידיאליים האלוהיים' שהוא פיתח (שער שלישי, ג), ואת תפיסת הפנתיאיזם ההתפתחותי שלו (שם, ד²), שהיוו חלק ממאפייני 'תיקון' הפנתיאיזם. לגבי תפיסת 'האידיאליים האלוהיים' כתבתי, שזו נועדה לשחרר את האדם מתפיסת ה'עצם' השפינוזי, ולאפשר לו להתרכז בפיתוח כוחותיו והעלאתם. ראינו שם כי מבחינה לוגית הרב קוק קיבל את העמדה הפנתיאיסטית, אך דחה את העמדה הנפשית שהיא מייצרת, ומשום כך הוא ביקש ליצור עמדה נפשית חלופית שתשים במרכזה את האדם ותכיר בכוחותיו הייחודיים. לגבי תפיסת 'הפנתיאיזם ההתפתחותי' כתבתי, כי זו גורסת עמדה רבגונית ודינמית. כאן אנו רואים את השלמת שני הצירים הללו על ידי תורת ההכרה, שבאמצעותה הוא צובע את הכוליות בצבעיו הייחודיים של האינדיבידואל: רבגוניות ודינמיקה, חופש ורצון. נמצאנו למדים שתורת ההכרה של הרב קוק, כמו זו של שפינוזה, היא הרבה מעבר לפיגום שנועד להבטיח ודאות. היא קובעת את היש, משרטטת את מטרות הקיום, ובסופו של דבר חורזת את הפילוסופיה שלו בכללותה.

סיכום השער

שער זה ביקש לבחון כיצד עמדתו העקרונית של הראי"ה בדבר הצורך 'לתקן' את שפינוזה עוברת מהלכה למעשה. נבדקה בו משמעותה הפילוסופית, והוצג כיצד היא באה לידי ביטוי פרשני. כל זאת באמצעות שתי סוגיות מרכזיות: האחת פילוסופית והשנייה דתית: אפיסטמולוגיה ונבואה. הדיון בסוגיה האפיסטמולוגית העלה כי במגוון היבטים ישנה הקבלה מהותית בין תפיסתו של הרב קוק לזו של שפינוזה.¹⁷⁴⁸ יחד עם זאת ישנם היבטים מסוימים בהם ניכרים שינויים משמעותיים.¹⁷⁴⁹ סוגיית הנבואה העלתה כי הראי"ה חרג מהתפיסה האורתודוקסית הקלאסית, וכמו שפינוזה גם הוא ראה את הנבואה כתופעה טבעית-רציונלית. לטעמו, הנבואה איננה התערבות חיצונית בתודעת האדם אלא נביעה פנימית, קול היוצא מקירות הלב. התברר גם שתפיסת הנבואה שלו עולה בקנה אחד עם תפיסת ההכרה שלו, כך ששתי הסוגיות משלימות זו את זו. העקרונות האפיסטמולוגיים באים לידי ביטוי בסוגיית הנבואה, וכך מגיע 'התיקון' של הרב קוק לידי מעשה; מצד אחד הוא מאמץ את עקרונות האפיסטמולוגיה השפינוזית, ומצד שני הוא מרחיב ועורך אותה כך שתוכל להשתלב עם התפיסה האורתודוקסית.

טיפולו של הרב קוק בסוגיות אלו מהווה דוגמה לדרך בה הוא בחר לצעוד בניסונו להתמודד עם הפנתיאיזם השפינוזי. מצד אחד הוא בחר בהתמודדות ישירה אל מול האתגר הפילוסופי, ומצד שני הוא לא חשש לעצב מחדש את המושג הדתי.¹⁷⁵⁰ דרך ההתמודדות שלו לא תמיד גלויה: לרוב הוא בחר לנקוט בדרך של פרשנות, ופרשנות – כפי שמנתח זאת משה שוקול – היא לעולם עניין של מיקוח: משא ומתן בין עולמו של הפרשן לעולם המושגים שאותו הוא מפרש.¹⁷⁵¹ אכן הוא ניהל סוג של משא ומתן מול כל אחד מן הצדדים, כאשר הוא בו זמנית מאמץ ומחדש. פרשנותו היוצרת מתבטאת הן בתחום הפילוסופי והן בתחום הדתי: הוא עיצב את האפיסטמולוגיה השפינוזית, ופירש מחדש את מושג הנבואה הדתי. שיאה של גישה זו בא לידי ביטוי בתפיסתו האנתרופולוגית, בה הוא עשה שימוש בגישת הפנתיאיזם הרציונלי, אך גם התעמת אתה פילוסופית. תורת ההכרה שלו, שרואה ב'אני' חלק מהכוליות, מגיעה למסקנה שיש להתמקד ב'אני' ולהעצים אותו. בניגוד לשפינוזה, הוא לא חתר להבין את ה'אני' כחלק מהאוניברסלי, אלא סבר שיש להבין את האוניברסלי בדמותו של ה'אני'. עמדה זו הביאה אותו לתודעה עצמית ייחודית, בה הוא תפס את חווייתו האישית כאירוע לאומי, קוסמי ותיאורגי. החוקרים כבר עמדו על כך שגישתו זו היא המשך ופיתוח של תפיסת הצדיק החסידית, אך יש להבחין כי היא נובעת קודם כל מעמדה רציונלית-פנתיאיסטית. תפיסת ה'אני' הקארטיזיאנית ותורת ההכרה השפינוזית שימשו לה רקע ובסיס. עמדה זו משמשת

1748 כגון: שלושת סוגי ההכרה, עליונותה של ההכרה מהסוג השלישי, הסיסטמטיות של ההכרה, סוגיית העונג.
1749 כגון: היחס החיובי לדמיון, הצורך בהסתרה, והכתיבה השירית לעומת הכתיבה הפרוזאית.
1750 מירסקי, הרב קוק, עמ' 98.
1751 שוקול, הוגים יהודיים, עמ' 31.

מודל לאופן 'תיקון' העמדה השפיוזית, אשר סובלת, לדברי הרב קוק, מגישה אריסטוקרטית. תורת ההכרה של הרב קוק מובילה לתפיסה אנתרופולוגית המאפשרת לגלות כוח ומשמעות גם בחייו היחודיים של האינדיבידואל.

דרך טיפולו של הרב קוק באתגר השפיוזי איננה ייחודית. פרשנות כפולה ופרשנות מחדש היא דרך מוכרת המאפשרת להמשיך את המסורת האורתודוקסית – מצד אחד, ולהסתדר עם החשיבה החדשנית – מצד שני, וכל זאת מבלי לדחות אף אחת מהן, לפחות באופן גלוי. כך עשה הרמב"ם ב'מורה', וכך עשה ר"י ג'יקטיליה ב'שערי אורה'.¹⁷⁵² שניהם מציעים פרשנות מחודשת למערכת המושגים ולסוגיות הדתיות באופן שיתאימו למערכת החשיבה הכוללת שהם מצייגים. שניהם מתאימים בין הטרימינולוגיה הדתית הקלאסית לתפיסותיהם החדשניות, ושניהם טוענים שהם אינם מחדשים דבר, אלא רק מגלים את מה שהיה ידוע מאז ומתמיד לנביאים וליודעי ח"ן. באותו אופן, אם כי לאו דווקא באותה שיטתיות, נקט הרב קוק. גם הוא, ברצונו להתאים את מערכת המונחים הדתית לתפיסה הפנתאיסטית, טען שתפיסתו אינה חדשנית, אלא היא חושפת את עומק היהדות המסורתית.¹⁷⁵³ בהקשר אחר כבר העיר על כך שלמה אבינרי וכתב: '...הרב קוק עסק ברה-אינטרפטציה מהפכנית ורדיקלית של המסורת הדתית עצמה. יציקת תוכן חדש בכלים עתיקים כרוכה בה תמיד הסכנה של שבירת הכלים, ולפיכך היה על הרב קוק [...] לבצע מהפכה פנימית זו מבלי לנתק את עצמו מן הזרם המרכזי במסורת הדתית'.¹⁷⁵⁴ ההבדל, הראוי לציון, בין המהפכה שהוא יצר ובין המהפכות שיצרו הרמב"ם, ר"י ג'יקטיליה ואחרים היא שהוא לא שלל את התפיסה המסורתית הקלאסית, ולא התייחס אליה כטעות, אלא המשיך וקיים אותה, גם אם הוא ראה בה עמדה פרימיטיבית (=ראשונית) ונמוכה יותר.

התחום של תורת ההכרה ותפיסת הנבואה הוא אחד מיני רבים. ראוי להמשיך ולבחון כיצד הרב קוק גיבש את עמדתו בסוגיות נוספות (כגון: תפיסת המוסר¹⁷⁵⁵, היחס בין טוב ורע,¹⁷⁵⁶ היחס בין עולם הזה לעולם הבא, היחס למצוות,¹⁷⁵⁷ יחס האדם לגופו,¹⁷⁵⁸ היחס אל המוות,¹⁷⁵⁹ היחס לכפירה ולעבודה זרה,¹⁷⁶⁰ היחס למדינת ישראל,¹⁷⁶¹ התפיסה ההיסטורית¹⁷⁶² והתפיסה החינוכית.¹⁷⁶³), ואיזו פרשנות הוא יצק למושגים נוספים (כגון: 'תפילה', 'נס', 'גאולה',¹⁷⁶⁴ 'קדושה',¹⁷⁶⁵

1752 על פרשנותו היוצרת של הרמב"ם למונחים המוזכרים בתורה ראו: טורנר, הרלוונטיות, עמ' 90; הרוי, מורה הנבוכים, עמ' 15-6. למקורות נוספים העוסקים בנושא זה ראו שם, עמ' 6 הערה 8.

1753 טענותיו זו עומדת בניגוד מסוים לגישתו של איש-שלום, מודרן-אורתודוקס, עמ' 61-63, אשר רואה את מערכת הפרשנות של הרב קוק כמגיבה לאתגר המרקסיסטי, הציוני והניטישאיני. להבנתו, אותה פירטתי לעיל, הרב קוק מבקש קודם כל לעמוד מול התפיסה המוניסטית-שפיוזיסטית, שהיא, לדעתו, עומדת בבסיס התפיסה המודרנית.

1754 אבינרי, הרעיון הציוני, עמ' 217, וראו עוד איש-שלום, מודרן-אורתודוקס, עמ' 63, 77.

1755 ראו פנקסי, חלק ב', פנקס מתקופת בויסק, פסקה כח, עמ' קה ואילך. אחד האתגרים המשמעותיים ביותר שהציב שפיוזו בפני המחשבה הדתית נוגע לשאלה המוסרית. אופן התמודדותו של הרב קוק עם אתגר זה דורש עיון בפני עצמו, תחילתו של דיון ניתן למצוא אצל בלומן, רוח החיה, עמ' 725.

1756 ראו: שמונה קבצים ה', עא; אורות הקודש, חלק ב', עמ' תנא-תקי; רוס, מושג האלוהות, עמ' 58; ברגמן, אמונה, עמ' 131-132; גלמן, הרע וצידוקו; בר-בטלהיים, סוד הצמצום, עמ' 67-68; לניר, הרב קוק והציונות, עמ' 30-31.

1757 הראי"ה עסק בשאלה האם המצוות הן צו הטרונומי או טבע אוטונומי. ראו: רוס, מושג האלוהות, עמ' 50-51; אברמוביץ, פרסום הקבצים, עמ' 154-155; רוזנק, אינדיבידואליזם, עמ' 109-111. במקום אחר כתב רוזנק, שלפי הראי"ה נדרשת 'מהפכה אפיסטמולוגית המעבירה את החוק הנורמטיבי ממצבו ההטרונומי המנוכר לאדם למצב אוטונומי...' (רוזנק, הלכה, עמ' 285-284). עוד עסק הראי"ה ביחס שבין המצווה המעשית לבין האידיאה שהיא מגלמת. ראו הדרי, ההלכה בהגותו, עמ' סג-עא.

1758 את הגוף רואה הרב קוק כמבטא את הנפש ולא כצורך אותה. כך ניכר מהפסקה הבאה: 'צדיקים באמת צריכים להיות אנשים טבעיים, שכל תכונות הטבע של הגוף ושל הנפש יהיו אצלם בתכונה של חיים ובריאות. ואז הם יכולים בעילויים להעלות את העולם וכל יקומו עימם' [ב', לג]. פסקאות ברוח דומה נמצאות לרוב בכתביו.

1759 ראו מאמרו של הוגו ברגמן 'מוות ואל-מוות במשנתו של הרב קוק', העומד על כך שיחסו של הרב קוק למוות נגזר מעמדתו הפנתאיסטית הגורסת שאלוה הוא כל הנמצא והכול כלול בו (ברגמן, הוגים ומאמינים, 101-110). למאמר המשך ראו רוס, אל-מוות, עמ' 42 ואילך.

1760 ראו גלמן, הפחד והרעדה, עמ' 105-107.

1761 על משמעותה האימננטית של מדינת ישראל עמד יפה יהודה גלמן וכתב: 'לדעתו של הרב קוק [קדושת המדינה אינה חורגת מעבר לה], אינה טרנסצנדנטית. המדינה ומוסדותיה הם אמצעי לקראת מטרה, מטרה הטבועה בהם עצמם' (גלמן, ציון וירושלים, עמ' 512).

1762 אוריאל ברק עמד על תפיסת ההיסטוריה הדטרמיניסטית-אימננטית של הרב קוק, ראו ברק, חוג הראי"ה, עמ' 228-236. עוד על תפיסת ההיסטוריה של הראי"ה ראו: רוזנברג, סתירות, עמ' 148; רוזנק, הגיונות, עמ' 297-300.

1763 על כך עמד יוחאי רודיק, חיים של יצירה, עמ' 88-93. לטענתו, הדגשת הרב קוק את מטרתו של החינוך כחשיפת אישיותו של הלומד ולא במסירת ידע, נובעים מתפיסת 'האחדות הכוללת', ולפיה ישנה התאמה בסיסית בין פנימיות הלומד לבריאה בכללותה. עוד ראו רוזנק, הגיונות, עמ' 293-295.

1764 על שלושת אלו ראו נהיר, האתגר השפיוזי, שער שלישי.

1765 את הקדושה מבין הרב קוק כעניין אימננטי המעצים את החיים הרגילים, ולא כפרישות מן החיים או כביטול היש כפי שתופסות הגישות הדואליסטיות. כך מתוארת הקדושה בעיניו: 'כיצד היא הקדושה? מאירים את הדעת בכירור ההכרות היותר טהורות

'ניסיון',¹⁷⁶⁶ ועוד). רק אז יהיה ניתן להעריך באופן מלא את דרך טיפולו באתגר הפנתאיסטי על מגוון שלוחותיו. בחינה מקיפה ומלאה תוכל לאשש את קביעתו של יונה בן ששון, הסבור כי עקרונותיו של הראי"ה 'מעוגנים הם במובהק בהגותו, בעיקר ביסוד המוניסטי הפן-אן-תיאיסטי'.¹⁷⁶⁷

ועליונות... חושי הבשר הולכים ומתעדינים... החיים הרגילים אינם מתבטלים מתכונתם, השיג והשיח האנושי הרגיל, חיי הגוף היחיד, וחיי החברה, הנימוס והכבוד, אינם מתשטטים, אבל הם עולים במעלה אידיאלית. מהות החיים מתרוממת, מגמתם מתקדשת... [ג', לז] וראו רוזנק, ההלכה הנבואית, עמ' 140-143; הנ"ל, הלכה, עמ' 268; הנ"ל, הגיונות, עמ' 291-292. עוד על היחס בין קודש וחול במשנת הרב קוק, ראו לאם, על הסינתזה, עמ' 148-151.

במושג הניסיון עסק הראי"ה בפירושו לפרשת העקדה (עולת ראי"ה, חלק א' עמ' פד-צז). ניסיון במשמעותו הדתית הקלאסית מניח צו הטרונומי המופנה כלפי אדם אוטונומי, אשר אמור להכפיף את עצמו עד כדי מסירות נפש. כך פירשו רבים את ניסיון העקדה (ראו: הגרי"ד, איש ההלכה, עמ' 15 הערה 5; גלמן, ותמות שרה, עמ' 85-86). אבינועם רוזנק עמד על כך שאצל הרב קוק בכל תיאור עקדת יצחק אין ולו משפט אחד המורה על גישה שכזו, 'ונהפוך הוא, צו האל עולה בקנה אחד עם חירותו ורצונו החופשי של אברהם' (רוזנק, אברהם, עמ' 322). לדידו של הראי"ה העקידה אינה אלא 'חשיפת פנימיותו העמוקה של אברהם' (שם). גם בן-נון מציין זאת וכותב כי בפרשנותו של הראי"ה לפרשת העקדה: 'המתח והקונפליקט העקרוני בין מקור הסמכות של הצייווי הדתי לבין המוסר האוטונומי-האנושי, נפתר לחלוטין... אין כל סתירה בין אור אין סוף ב"ה, המייצג את הטרנסצנדנטי ואת הסמכות המוחלטת, ובין ההתגלות באצילות, בעולם ובאדם, אשר מייצגת את האימננטי, את החכמה והמוסר' (בן-נון, השראה וסמכות, עמ' 184). כל אחד מהם מפרש זאת על פי תפיסתו: רוזנק על פי תפיסת 'אחדות ההפכים', ובן-נון על פי תפיסת ה'מקור הכפול', אך כפי שהם עצמם מעידים, בפרשנות העקדה של הראי"ה לא ניכרת כל כפילות ולא מוצג שום מתח, הכול מוצג כאחדות וכהרמוניה מלאה. להבנת גישתו נובעת מעמדו הכללית הפנתאיסטי-אימננטית.

בן ששון, משנות ההגות, עמ' 408-409. י' בן ששון התמקד בחקר תחומי החברה והלאום. אני מבקש להרחיב מסקנה זו על תחום המושגים הדתיים המוצג במשנתו.

שער חמישי – סיכום, מסקנות והערכה

שער זה, האחרון במחקר, מוקדש לסיכום, למסקנות, ולהערכה. פרק הסיכום מתייחס לנושא המרכזי של העבודה: אופן ההתייחסות של הרב קוק לשפינוזה ולתפיסתו הפנתאיסטית, ומתחלק לשלושה: א. המניע – סיכום הגורמים שהביאו את הרב קוק להתייחס באופן כה אינטנסיבי לשפינוזה. ב. 'תיקון' – ביקורת הראי"ה על הפנתאיזם השפינוזי, והצעתו לעמדה פנאטיסטית מתוקנת. ג. הטמעה – ישום 'התיקון' הפנתאיסטי בשדה הפילוסופי ובשדה ההרמנויטי. מסקנת הפרק היא כי הראי"ה בניסיונו להציב מענה דתי-תרבותי-חברתי לפנתאיזם השפינוזי פיתח תפיסה פנתאיסטית חלופית, שלה מאפיינים הומניים ואקזיסטנציאליים. פרק המסקנות מוקדש לשאלת מקום 'הפנתאיזם המתוקן' של הרב קוק ביחס לתפיסתו הכוללת. בחינה זו נעשית לאור התובנות שעלו בשער השני של העבודה, שבו נבחנה שאלת השיטתיות בהגותו, ושבו הוצג מודל מרובד המאפשר לבחון את משנתו במספר פריזמות. במהלך הפרק עולה השאלה איזה מקום תופסת העמדה הפנתאיסטית בתוך כל אחד ממבני החשיבה השונים שלו, ומה מקומה ביחס למשנתו הכוללת. לאורך הפרק נדונת שוב תפיסת 'האמונה' של הרב קוק, ומתברר הקשר שלה למונח 'חיים', שמהווה מונח מרכזי במשנתו. פרק הערכה פותח במגוון הביקורות שנמתחו על גישתו המכלילה וההרמונית של הרב קוק, ואלו נבחנות מתוך המבט הכולל של המחקר, הוא ממשיך בסיכום החידושים שעלו במהלך המחקר הנוכחי, ומסתיים בכיווני מחקר אפשריים בעתיד.

פרק א: סיכום – יחסו של הרב קוק לשפינוזה ולתפיסה הפנתאיסטית

א.1: המניעים שהביאו את הראי"ה להתייחס לשפינוזה

בין שפינוזה לרב קוק מפרידה לכאורה תהום עמוקה: זה – רצינוליסט, שכופר בחוויית ההתגלות,¹⁷⁶⁸ וזה – אמן השירה והמיסטיקה, שמאמין במסורת פריטקולרית ושואף לנבואה; זה – התנתק מהחברה היהודית ומתרבותה, וזה – נאבק בכל עוז על מנת לשמרה. ובכל זאת מצא הרב קוק שוב ושוב צורך להתייחס לשפינוזה ולשיטתו הפנתאיסטית. מהו הגורם המקשר בין יליד מזרח אירופה, בוגר ישיבת וולוז'ין והוגה אורתודוכסי, שחי בזמן מפנה המאות, ובין הפילוסוף שמאטיים שנה לפניו נודה מהקהילה הפורטוגזית באמשטרדם?

המחקר הנוכחי מצביע על שלושה גורמים: 1. היסטורי-חברתי-תרבותי – שפינוזה זוהה על ידי הרב קוק כאחת הדמויות המרכזיות שחוללו את העת החדשה על מאפיניה הייחודיים: רצינוליסם, ביקורתיות, חילון ועוד. ההתמודדות עמו היא דרך להתמודד עם מגוון הדעות המנשבות בעידן המודרני בכלל, וברחוב היהודי בפרט. 2. הגותי-קבלי – תפיסות פנתאיסטיות מהוות חלק אינטגרלי מהתפיסה הקבלית בכלל, ומתפיסתם של ר' שניאור זלמן מלאדי ור' חיים מוולז'ין בפרט. הרב קוק שניזון כל אלו ניסה לברר מה בין עמדתם האורתודוכסית לתפיסה השפינוזית. 3. אישי – הרב קוק חש את עצמו חלק מהאינסופיות האלוהית. הוא ראה את העולם מאוחד במהותו, וזיהה את ההתערבות האלוהית כנוכחות אימננטית.

שלושת הגורמים הללו שלובים זה בזה. הגורם הראשון, שבעיקרו הוא גורם היסטורי וחינוכי, נוגע גם לפן הפנימי: הראי"ה הוא אדם מודרני, אינטלקטואל המונע משיקולים רצינוליסים, הוגה הקשוב לרוחות הזמן, שמגבש את דעתו אל מול התרבות שסביבו. רוחות הזמן המנשבות בחוזקה חודרות לתודעתו. הוא אמנם זיהה את עצמו עם אנשי היישוב הישן, שומרי החומות, אך, לא פחות מכך, גם עם סופרי העת החדשה הקוראים להתחדשות רוחנית ותרבותית. הגורם השני – העיון ההגותי המוביל אותו עמוק אל עולם הקבלה, נוגע גם בצרכי השעה: הראי"ה חש עצמו מחויב לרבותיו, ומחויבות זו גופה מחייבת אותו לאקטואליזציה של העקרונות הקבליים. פרשנות מחודשת היא חלק מהמסורת הקבלית, והריאליזציה היא

¹⁷⁶⁸ דסקל, אנויורסלים, עמ' 18.

מנוף מקובל להרחבת השפעתה. על הגורם השלישי – האישי הוא כתב: 'עצמות טבע נפשי, מה שאני מרגיש עונג ונחת רוח בעסק הנסתרות האלהיות בהרחבה וחופש. זאת היא עיקר מטרתו'.¹⁷⁶⁹ מטבעו הוא מיסטיקן העוסק ב'נסתרות האלהיות'. הוא חש עצמו מאוחד עם ההווה, וחוייתו הפנימית שיקפה עבורו את הישות האמתית ואת רוחות הזמן.

שלושת הגורמים הללו משתלבים בתפיסתו העצמית כ'צדיק' – מנהיג הקשוב לרוחות הזמן ולמצוקה הרוחנית של הדור הצעיר, ושפועל בדרך פנימית קונטמפלטית. הוא הזדהה בכל לבו עם התפיסה המוניסטית, שאינה מכירה בקיומו הנפרד של העולם, אך ידע שהפרשנות השפינוזית לתפיסה זו הובילה את אירופה המודרנית לנטישת הדת, וכעת היא מאיימת על המשך הקיום היהודי. משכך, שפינוזה והתפיסה הפנתאיסטית היוו עבורו מקור מתח תמידי. הוא ראה את עצמו כמדיום המשפיע על האנושות כולה, שתפקידו לפתור את המתח הזה. התמודדותו האישית היא דרך המלך בה מתקדמת ההיסטוריה, ויכולתו לנתב בין מתחיו הפנימיים תסמן את נתיב ההבקעה. אם כן, 'תיקונו' של שפינוזה הוא תיקון אישי, שהוא בד בבד גם תיקון לאומי, אוניברסלי ותאולוגי. תהליך 'התיקון', תחילתו בזיקוק התפיסה הפנתאיסטית מסיגיה הכפרניים, המשכו בפיתוח עמדה פנתאיסטית חלופית, וסופו בהטמעת הפנתאיזם כחלק אינטגרלי מהיהדות האורתודוקסית.¹⁷⁷⁰

האם הרב קוק המשיך את שפינוזה, או שהוא הגיב לו? שאלה זו מוצגת לאור ההבחנה של משה אידל בין שני סוגי סמיכותיות (proximism): סמיכותיות ממשיכה וסמיכותיות מגיבה.¹⁷⁷¹ הגורם הראשון – ההיסטורי, מצביע על כך שהרב קוק ביקש להגיב לשפינוזה. הגורם השלישי – העניין האישי, שאותו הוא גילה בשפינוזה, מצביע על כך שהוא ביקש להמשיך אותו, והגורם השני – ההגותי-קבלי, משלב בין השניים: הרב קוק ביקש ליצור מענה תבוני לפנתאיזם השפינוזי, שמרחיב את גבולותיו לאופקים חדשים. כל אלו באים לידי ביטוי במונח 'תיקון', שבו השתמש הראי"ה, ושליו מנעד משמעויות: החל במילוי או הסרת פגם (Fix) דרך השבחה, שיפור והכשרה (Repair, Improve, Qualification) ועד לקביעה וביסוס (Establish).¹⁷⁷² בנוקטו במונח זה עשה הרב קוק שימוש במנעד כולו. הסמיכותיות הביקורתית מגלה את הפגם ומנסה לשפרו, אז נוצרת דינמיקה של פרשנות יוצרת המשפרת ומכשירה, וזו מאפשרת את הטמעת הרעיון וביסוסו כחלק מהמסורת היהודית.

א2: 'תיקון' – עמדתו הפנתאיסטית של הרב קוק

על פני השטח התייחסותו של הרב קוק לשפינוזה הנה שלילית. לכאורה לא יעלה על הדעת שהוא יקבל את עמדתו הפנתאיסטית. הנה כך לדוגמה התבטא אליעזר גולדמן בכתבו: 'ברור ש(הרב קוק) לא יכול היה להעלות על הדעת את שלילת הפן הטנסצנדנטי של האלוהות'.¹⁷⁷³ עמדה זו נובעת מההנחה שתפיסת היהדות האורתודוקסית מזדהה בהכרח עם גישה דואלית. רבים אכן סברו שהדת היהודית אינה יכולה לעלות בקנה אחד עם הפנתאיזם. כך החל מבני דורו של שפינוזה, שכינוהו כופר, וכלה ביוסף בן שלמה ואחרים, שסברו שאין כל אפשרות לגשר בין הפנתאיזם השפינוזי לתפיסה היהודית.¹⁷⁷⁴ בחינה מדוקדקת של כתבי הרב קוק גילתה כי הוא נקט בגישה מורכבת, שאותה הוא כינה במגוון ביטויים: 'תיקון', 'בירור', 'צירוף', 'זיכוך'. ביטויים אלו מעידים על קבלה לצד ביקורת, ועל רצון לאמץ ולהטמיע יותר מאשר על כוונה לדחות ולסלק. 'התיקון' של הרב קוק הוא ניתוח ותגובה רציונליים, אך יש לו גם הקשרים קבליים, הכורכים אותו

¹⁷⁶⁹ שמונה קבצים, ב' עז.

¹⁷⁷⁰ יתכן ובגישתו זו ממשיך הרב קוק את מסורת הגר"א ותלמידיו: ר' מנחם מנדל משקלוב ו' יצחק אייזיק חבר. בסדרת מאמרים טוען יהודה ליבס כי אלו ביקשו לתקן את שבתאי צבי והשבחתאות (ראו ליבס, תודעתו העצמית, עמ' 603-604. לביבליוגרפיה מלאה של מחקריו בנושא ראו שם, הערה 1).

¹⁷⁷¹ אידל, חסידות, עמ' 22-23.

¹⁷⁷² ראו אבן שושן, המילון החדש, כרך ז', עמ' 2900-2901, ערך תקן-תקנה.

¹⁷⁷³ גולדמן, יהדות, עמ' 103.

¹⁷⁷⁴ יוסף בן שלמה, פרקים, עמ' 99-101. כך כתב שופנהאואר (ראו ברגמן, הוגים ומאמינים, עמ' 72-73), וכן כתבו אחרים (לוי, ההשפעות היהודיות, עמ' 164-165; ברגמן, הוגים ומאמינים, עמ' 76; פרוגל, הולדת החילוניות, עמ' 92-93). מבחינה היסטורית קביעה זו אינה מדויקת. אכן, יש כאלו, כמו שד"ל, גרץ והרמן כהן, שראו בו 'עוכר היהדות', אך אחרים, כמו שם, סברו כי השקפת שפינוזה היא 'התגלמותה האחרונה של רוח היהדות' (לוי ושטראוס, הקדמה, עמ' 11-13). לסקירה של גישות שונות בנושא זה ראו שביד, שפינוזה והיהדות, עמ' 118-122.

בתמונת העולם הלוריאנית, ובגישת 'העלאת הניצוצות' שבה. הרב קוק משך את הרעיון הזה לשדה הפילוסופי והתרבותי. המשמעות העיקרית אותה הוא ייחס לפרקטיקת 'התיקון' היא 'סידור מחדש', ובהתאם לכך הוא ביקש קודם כל למקם את התפיסה הפנתאיסטית בקרב מארג התפיסות שביהדות, תוך שהוא יוצר לה גרסה משלו. התייחסותו המלאה לפנתאיזם השפינוזי מורכבת משני אספקטים: א. 'בירור' – חלק ביקורתי בו הוא מנתח את הבעיות השונות בפנתאיזם השפינוזי. ב. 'תיקון' – הצעה לתפיסה פנתאיסטית 'מתוקנת', שתהווה אלטרנטיבה לגרסה השפינוזית. סיכום מפורט של השלבים הללו הובא לעיל בסיכום השער השלישי ויזכה להתייחסות נוספת בפרק הבא. כעת אבקש להציג את עמדת הראי"ה מזווית שונה.

בנוגע לטיב הניגודיות שבין הפנתאיזם השפינוזי לתפיסת האל האורתודוקסית ישנן שתי הבנות מרכזיות. הבנה אחת הציג צבי וולפסון. לדבריו, הניגוד נעוץ בכך שהאל הדתי הוא אל פרסונלי, בעל מודעות עצמית, המכוון את תגובתו לעומת ההתנהגות של האדם, ואילו האל האימננטי של שפינוזה, פועל אך ורק בהתאם לטבעו העצמי, ללא שינוי וללא התערבות בבריאה.¹⁷⁷⁵ הבנה אחרת מציג ירמיהו יובל, שמגדיר את תפיסתו של שפינוזה כתורה אימננטית המאופיינת בשלוש קביעות: א. העולם הזה הוא מרחב כל היש. ב. העולם הזה הוא המקור היחיד לכל נורמה ולכל ערך; מוסרי, משפטי, פוליטי או דתי. ג. כל מידה של שחרור, התעלות או 'גאולה' אפשרית רק בתוך העולם הזה.¹⁷⁷⁶ וולפסון הדגיש שהאל השפינוזי הוא אימננטי ובלתי מושפע מגורמים חיצוניים, יובל מדגיש כי האל השפינוזי מוגבל למרחבי העולם הזה.¹⁷⁷⁷ אין זה המקום להעריך אילו משתי העמדות הולמת יותר את תפיסתו של שפינוזה, אולם ברור כי הרב קוק קיבל עקרונית את האימננטיות השפינוזית נוסח וולפסון, ואף ראה בה תפיסה גבוהה ונעלה מהמונותיאזם המסורתי, וחלק נמרצות על הפנתאיזם האתאיסטי נוסח יובל.¹⁷⁷⁸ הרב קוק ראה בתפיסת הפנתאיזם האימננטי, שאינו מפריד בין האדם לאלוהיו, תפיסה עליונה ופנימית שמקדימה את זמנה. בהמשך לקבלה הלוריאנית, וכמו מרבית ההוגים היהודים בימיה"ב, גם הוא ויתר על תפיסת האל הפרסונלי.¹⁷⁷⁹ מבחינה זו לא היה לו קושי לאמץ את התפיסה הפנתאיסטית. יחד עם זאת, הוא סרב בתוקף להגדיר את האל, ובוודאי לא היה מוכן לראות את העולם הזה כהיבט היחיד של המציאות. לטענתו, 'כל מה שמתגלה בתור עולם והיה הוא רק כעין צל קלוש לגבי הישות הטהורה והאדירה שבמקור האלהי'.¹⁷⁸⁰

כאשר פנה הרב קוק ל'צרף' את שפינוזה הוא ביקש לאמץ את הפרשנות של וולפסון ולהוציא את זו של יובל. הוא ראה את הטבע כחלק בלתי נפרד מהאל, אך לא היה מוכן לראות את חוקי הטבע כמקור הערכים והמוסר. לפי דעתו, הישות עצמה, שהטבע הוא חלק ממנה, מקדמת ערכים ומוסר. לפיכך הפנתאיזם שלו הוא אימננטי, אך הוא אינו כבול לגבולות 'עולם הזה'. לדעתו, רוב העולם – כתולדה מוכרחת מסגנונו של שפינוזה – הבין את שפינוזה כמו יובל, אך הוא ביקש להבין את שפינוזה אחרת, בדומה לוולפסון. כמובן, גם את הפנתאיזם השפינוזי על פי פרשנותו של וולפסון הוא לא קיבל כמות שהוא, אלא עיבד ועיצב אותו על פי דרכו: ראשית, את המונחים המאחד בין אל, עולם ואדם הוא קיבל, אך, בניגוד לשפינוזה, הוא לא שירטט אותו באופן גיאומטרי, ולא ניסח אותו באופן רציונלי. לשיטתו, המונחים מורכב מדמיון וממעשה, משירה ומפרוזה גם יחד. חוקי היקום אינם כה הדוקים, והם מותירים מקום גם לדליגה ולהיבטים שאינם רציונליים. בנוסף, הוא קיבל את העיקרון האימננטי, אך הוא (כמו היגל), זיהה את הנוכחות האלוהית לא רק בטבע, אלא גם בהיסטוריה. כחלק מתפיסתו ההיסטורית הוא ראה את העיקרון הפנתאיסטי כאמת פנימית ונעלה ההולכת ומתגלה. אמת שיש לקדמה, אך בד בבד יש להיזהר מלחשוף אותה קודם זמנה. ולבסוף, כחלק מעקרון 'השלמות' האלוהי, הוא קבע גם את עקרון 'ההתהוות', עקרון המתייחס לחלקיות ולתהליך ההתפתחות הקיים בהווה, ורואה בהם חלק בלתי נפרד מהשלמות האלהית.

1775 וולפסון, הפילוסופיה של שפינוזה, חלק II עמ' 345-346.
1776 יובל, מבוא, עמ' 21. שמואל פיינר הבין כי לפי יובל אין מדובר כאן על פנתאיזם, אלא על אתאיזם מנומס, שהרי הוא מיתר לגמרי את קיומו של האל (פיינר, ראשית החילון, עמ' 234).

1777 שתי תפיסות אלו הוצגו כבר על ידי אליעזר צווייפל. לדבריו, יש אומרים 'אלוהי העולם, רוצה לומר שכל חלקי המציאות... מכוונים קודם לכן לשעתם, מכוונת מכווין אל מסתתר וקורא הדורות מראש', ויש אומרים 'העולם הוא האלוהי, רוצה לומר שכל השמות הקדושים וכל הכיוונים שאנו קוראים ומכנים בה עצת כל העצות וסיבת כל הסיבות אין בהם מושג אחר זולת מציאות העולמות הנגלים והנסתרים מעינינו' (צווייפל, שלום על ישראל, ב', עמ' 98-99).

1778 על הפרדה דומה הצביע כבר נחום אריאלי. לדבריו, הרב קוק אינו פנתאיסט, אך תפיסת האלוהות שלו היא אימננטית (אריאלי, אינטגרציה, עמ' 134).

1779 על התפיסה האימפרסונלית של האר"י ותלמידו ר' חיים ויטל, ראו דן, קבלת האר"י, עמ' 19-31.

1780 שמונה קצבים, ח' קנג.

א3: תורת ההכרה – הטמעת ה'תיקון' השפינוזי במחשבת הראי"ה

דינמיקת ה'תיקון' שנדונה בסעיפים הקודמים, אינה מכריחה שהרב קוק שאב את רעיונותיו משפינוזה. כאשר מוצאים רעיונות דומים אצל הוגים שונים לא בהכרח מדובר בהשפעה, ובוודאי שאין להניח בהכרח השפעה ישירה. יתכן שכל אחד מההוגים שאב את הרעיון באופן נפרד ממקור קדום, ויתכן שכל אחד מהם הגיע לאותו הרעיון בדרך משלו. הרב קוק ושפינוזה גם יחד היו חשופים לטקסטים יהודיים מימי הביניים, שהשפעתם על הרב קוק גלויה, וגם על שפינוזה היא אינה מוטלת בספק.¹⁷⁸¹ בשני מקומות כתב שפינוזה כי את מה שהוא רואה באופן ברור ומובחן, ראו 'כאילו מבעד לערפל, כמה מן העברים'.¹⁷⁸² כלומר, הוא מודה שרעיונותיו הם רעיונות יהודיים במידת מה. אם כן, שניהם הושפעו, גם אם במינוחים ובאופנים שונים, מאותה המסורת, ומשכך ניתן לטעון כי הם אימצו רעיונות דומים. אכן, במאמר מוסגר אציין כי בכתבי הרב קוק ישנו רמז שהוא הושפע ישירות מכתבי שפינוזה, אך זהו רמז מעורפל ואי אפשר להסתמך עליו כמקור ודאי.¹⁷⁸³ על כל פנים, ישנו קשר ענייני בין רעיונותיו לאלו של שפינוזה. ההתייחסות שלו – לרוב נסתרת, לעיתים גלויה – מגלה עד כמה הוא הטמיע את הרעיון המוניסטי במשנתו. השער הרביעי הוקדש לנושא זה, ובו התבהרה הזיקה העמוקה בין המשנה השפינוזית לתפיסותיו של הרב קוק. בכך מתגלמת דוקטרינת ה'תיקון' הלכה למעשה, ועמדתו המוצהרת של הרב קוק בדבר הצורך לצרף את שפינוזה הופכת מרעיון מופשט למשנה פילוסופית סדורה.

לכתחילה ראוי לבחון את מקום ניסיון ה'תיקון' של שפינוזה בכלל משנתו הענפה של הרב קוק: עד כמה פרוייקט זה מרכזי ומשמעותי, או שמא אין הוא אלא הצהרת כוונות כללית שלא הגיע לכלל ניסוח מפורט. על מנת להעריך נכונה את היקפו ומשקלו של הניסיון יש לנתח מגוון רחב ככל האפשר של סוגיות ומושגים במשנתו, ורק אז לקבוע כיצד עקרונות ה'תיקון' באים בהם לידי ביטוי. במסגרת הנוכחית צומצמה ההתייחסות לסוגיה אחת – אפיסטמולוגיה, ולמושג אחד – 'נבואה', מתוך הבנה שזהו צעד ראשון לקראת הערכה כוללת יותר בעתיד.

הסוגיה האפיסטמולוגית מהווה סוגיית מפתח במשנה השפינוזית. השוואה בין דרך טיפולו של הרב קוק בסוגיה זו לדרך טיפולו של שפינוזה העלתה ממצאים משמעותיים העולים בקנה אחד עם תפיסת ה'תיקון'. הרב קוק ושפינוזה חלקו תיאוריה זהה בקשר לקיומם של שלושת סוגי הכרה. הם ראו את הכרת השכל כמציאות אמת, אך הסכימו שההכרה מהסוג השלישי: הישירה, האימננטית והאינטואיטיבית גבוהה ממנו. שניהם דחו את התפיסה הדואלית של אל חיצוני המתאם בין הכרת האדם לבין המציאות, והסכימו שישנה התאמה בסיסית בין האדם ליקום ולבורא, הנובעת מכך שהאדם הוא חלק בלתי נפרד מהכוליות. הכרה מהסוג השלישי נובעת מהתאמה זו; היא גם הכרה הנובעת ממקור פנימי, והיא גם הכרת הדברים בפנימיותם. האדם מכיר את המציאות *אז* את האל מתוכו, ובכך באה לידי ביטוי תכונתה הבסיסית של הנפש. גם הרב קוק, כמו שפינוזה, ייחס להכרה מהסוג השלישי משמעות מיוחדת, לפי שהיא לא רק אמצעי לידע אמיתי, אלא היא עצמה גאולת האדם ואושרו. נמצא כי אצל שניהם תורת ההכרה חורזת אפיסטמולוגיה, אונטולוגיה ואתיקה: אחדות האדם עם האל היא עובדה אונטולוגית, היא מקור אפיסטמולוגי, והיא הדרך האתית לגאולת האדם. לא בכדי המשפטים האחרונים של הספר 'אתיקה', משפטים המהווים את גולת הכותרת של התורה השפינוזית, עוסקים בתורת ההכרה, שהיא זו המאפשרת את גאולת האדם. לא בכדי אצל הרב קוק בקשת האני העצמי היא הבקשה להכרת האל, והיא פסגת העבודה הדתית של האדם.

למרות ההסכמה העקרונית, תורת ההכרה של הרב קוק מפליגה אל מעבר לגבולות התבונה בה תחם אותה שפינוזה. בתורת ההכרה של הרב קוק כלולים גם מעשה, דמיון והרגשה. הוא, בניגוד לשפינוזה, ביקש לאחד את שלושת סוגי ההכרה, וראה אותם כשליבים שונים לאורך רצף אחד. למעשה הוא ראה כלל הפעילות האנושית מסתדרת על אותו רצף. שפינוזה דיבר על האמת כפעולה של השכל: פעולה שנגזרת מטבעו של השכל להכיר את הדברים כהכרחיים, והרב קוק קבע ש'האמונה' היא פעולתה של הנשמה: תודעה פנימית שאינה ניתנת להמשגה מילולית. שפינוזה דיבר בשפה לוגית-פרוזאית,

¹⁷⁸¹ פרידנטל, שפינוזה, עמ' 28-32; צייטלין, ברוך שפינוזה, 130-135; בן שלמה, מבוא למאמר קצר, עמ' 30-40; הרוי, שפינוזה תלמידו, עמ' 151. סיכום רחב יותר של הנושא ניתן למצוא אצל גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, עמ' 405-406, שם הוא מפנה למקורות רבים העוסקים בעניין זה.

¹⁷⁸² אתיקה, חלק ב', משפט 7 עיון, עמ' 132, והשוו דבריו על העברים הקדמונים באגרות, אגרת 73, עמ' 264.

¹⁷⁸³ ראו שמונה קבצים, א' תשסז. צוטט לעיל שער ראשון עמ' 54.

והרב קוק חיבר שירה אינטואיטיבית. שפינוזה הקפיד לצמצם את תפיסת הגאולה שלו לאושרו של היחיד, ואילו הרב קוק הדגיש כי הכרה מהסוג השלישי נועדה להשפיע על המציאות בכללותה. נמצא כי תורת ההכרה של הרב קוק היא ביטוי לפרוייקט 'התיקון' שלו: הוא לא בא לבטל את המשנה השפינוזית, אבל ביקש לעצב אותה מחדש, באופן שיעלה בקנה אחד עם המסורת היהודית. בניסוח אחר: פרוייקט 'התיקון' של הרב קוק בא להשיב ממד של מסתורין ואזוטריקה לתודעתו של האדם המודרני, הרציונליסט. חשוב לציין שגם תורת ההכרה של שפינוזה היא שילוב של רציונליזם ומיסטיקה,¹⁷⁸⁴ אך הרב קוק הכליט זאת, ונתן לכך לגיטימציה רעיונית. אם כן, גם הרב קוק וגם שפינוזה פיתחו את משנתם מתוך אינטואיציה פנימית, ובו זמנית מתוך תפיסה רציונלית. אלא שגם כאן הפליג הראי"ה אל מעבר לעמדה השפינוזית: הוא הרבה להסתייג מהשפעתם של גורמים חיצוניים,¹⁷⁸⁵ והביע מורת רוח מהכרות שאינן באות מפנימיותו של האדם.¹⁷⁸⁶

ההבדל האחרון מסמן את המעבר המשמעותי ביותר בין תורת ההכרה השפינוזית לתפיסת ההכרה של הרב קוק, וזה נוגע לפן ההומני-אקזיסטנציאלי. שפינוזה, בשם המוניזם, שאף להכרה מדעית-אוניברסלית. הרב קוק, בשם אותו מוניזם, קרא לתודעה עצמית ולאנדיבידואליזם. שפינוזה ביקש לצאת מהאני ולהכיר את הנצחי והקבוע. הרב קוק ביקש להביא לידי ביטוי את אישיותו הייחודית והחד-פעמית. במהלך הדיון הראיתי כי תפיסה זו של הרב קוק אינה מתכחשת לגישתו הפנתיאיסטית אלא נובעת מתוכה. במקום לדרוש מהיחיד להכיר את עצמו על פי התפיסה הכוללת של ההויה הוא ביקש להכיר את ההויה על פי עולמו של היחיד. כך הוא שימר את העמדה הפנתיאיסטית, אך שינה את כיוון המחשבה. המציאות תוכר על פי האופן בו היחיד מודע לעצמו ולא להיפך.

כפי שצוין במהלך השער הרביעי, חוקרי משנת הרב קוק הגיעו למסקנה כי תורת ההכרה שלו מגיעה בסופה לאי ודאות, ליחסיות ולסובייקטיביות. מבחינה זו היא נראית שונה בהחלט מהתפיסה של שפינוזה. אולם, לאור ההשוואה הרחבה שהוצגה לאורך השער, מסתבר כי עמדותיו דווקא סמוכות על אלו של שפינוזה. התפיסה הפנתיאיסטית היא ההקשר הנכון בו יש להבין את אמירותיו. אי הודאות שלו אינה בלבול, והיחסיות שבמשנתו אינה גישה רלטיבית. לרב קוק הייתה ודאות פנימית והכרה ברורה, אלא שאלו אינן מובילות ל'אמת אוניברסלית', אלא להכרת מקומו ותפקידו של היחיד. אכן, הכרה זו אינה ניתנת לבחינה מדעית, אך אין זה אומר שהיא פחות רציונלית. גם חלק מחוקרי שפינוזה ציינו זאת בהקשר לסוג ההכרה השלישי במשנתו. גם סוג זה נתפס כהכרה מיסטי, שאינה ניתנת לבחינה מדעית. אם כן, למרות הסגנון הכה שונה, ניתן לראות את הזיקה העמוקה בין תורת ההכרה של הרב קוק לזו של שפינוזה. זיקה שמבקשת בתחילה לשפר ולבסוף להטמיע, ושכשפתו של הרב קוק היא מכוונה 'תיקון'.

בעקבות ניתוח תורת ההכרה של שפינוזה ושל הרב קוק התבקש לערוך דיון גם בתפיסת הנבואה שלהם. במהלך המחקר הראיתי כי הרב קוק התלבט בהקשר לפיענוח התופעה – האם זו חוויה שמקורה טרנסצנדנטי או אימננטי. שפינוזה, על פי תורת ההכרה שלו, פענח את הנבואה כהכרת אמת המושגת באופן טבעי-אימננטי. הרב קוק, לאחר התלבטויות והתחבטויות, קיבל גרסה זו, וראה את קול האל כאירוע פנימי המתחולל בין קירות הלב. מבחינת הבנת אופי הנבואה ומשמעותה חשוב לציין שהוא זיהה חיבור אלמנטרי בין הנבואה ובין השכל האנושי, שלדבריו הם 'התגלות אור אלה... כח אחדות אחד'. עמדה זו עולה בקנה אחד עם תורת ההכרה 'המתוקנת' שלו, ולפיה אין להפריד בין סוגי ההכרות השונים. נמצא כי הרב קוק פירש את מושג הנבואה באופן שיתאים לתורת ההכרה שלו. מצד אחד, הנבואה איבדה את משמעותה האקסקלוסיבית, והפכה להיות הכרה אימננטית העומדת על רצף אחד עם שאר ההכרות האנושיות. מצד שני, היא מצאה את משמעותה הייחודית בעצם העבודה שהיא נובעת מתודעה מוניסטית. לדעת הרב קוק הנבואה היא הכרה מוניסטית, בניגוד לחכמה שהיא הכרה דואלית, ומשכך, יש לה כח פעולה, בניגוד לחכמה שהיא הכרה דסקריפטיבית. רוצה לומר: תודעת האדם כשהיא נתפסת כחלק מהטבע יכולה גם לפעול עליו, זאת בניגוד לתודעה שבתפיסתה העצמית היא נפרדת מהטבע, וממילא אין בכוחה אלא לתאר אותו. באופן שכזה הרחיב הרב קוק את תפיסת הנבואה של שפינוזה, וקירב אותה לעמדה האורתודוקסית הקלאסית, הרואה את הנביא כמי שפועל בטבע וכופה עליו את רצונו.

1784 כן שלמה, מבוא לתיקון, עמ' 15-19.

1785 ראו שמונה קבצים א' תשפה, ב' קעב.

1786 ראו שם, ב' שג, ב' שכא, ג' נט, ג' קפא, ג' רכב, ח' קעא ועוד.

ניתוח תפיסת הנבואה של הרב קוק על רקע תורת ההכרה שלו מראה כי תפיסת 'התיקון' שלו השפיעה לא רק על עמדותיו הפילוסופיות, אלא גם על פרשנותו הדתית. למעשה הוא נזקק לפרש מחדש מגוון רחב של מושגים דתיים, שנתפסים באופן מסורתי כמבטאים תפיסה דואלית, כגון: 'גאולה', 'נס', 'תפילה' ועוד.¹⁷⁸⁷ במקום אחר הראיתי כי כל המושגים האלו פורשו על ידו מחדש באופן נטורלי, אימננטי ומוניסטי: הגאולה אינה שינוי אפוקליפטי, אלא תהליך נטורלי המתנהל 'קמעה קמעה', על פי הקצב הפנימי של הטבע. הנס אינו אירוע הפורץ את חוקי הנצחיים של היקום, אלא שינוי תודעתי המגלה את חוקי הפנימיים של הטבע. והתפילה אינה פניית האדם לעבר ישות עליונה, אלא גילוי עצמי של תוכני הנשמה.¹⁷⁸⁸ כך, באופן עקבי ובצורה שיטתית, יצר הרב קוק פרשנות מקיפה המתאימה לתפיסת 'הפנתיאיזם המתוקן'. פירושים אלו אינם שוללים את הפרשנות האורתודוקסית הקלאסית המתאפיינת בעמדה טרנסצנדנטית-דואלית, שגם אותה הזכיר הראי"ה לעיתים. גם את התפיסה המונותאיסטית הוא ראה כלגיטימית, ולדעתו ראוי לקיימה לצד המערכת הפנתיאיסטית-אימננטית. במערכת החשיבה שלו הן לא סותרות זו את זו, לשתייהן חשיבות וזכות קיום. ניתן לראותן כמונחות על קו אופקי המציין את התפתחות על ציר הזמן: בתחילת הקיום האנושי היה מקום לתפיסה האלילית, לאחר מכן היה תפקיד חיובי לשאר הדתות,¹⁷⁸⁹ כיום אנו בעידן המונותאיזם, ופנינו הלאה לקראת התפיסה הפנתיאיסטית. במקביל, ניתן לראותן כמונחות על קו אנכי אונטי המציין יחסי פנים וחץ: האמת הפנתיאיסטית פנימית ביחס לאמת המונותאיסטית, ושתייהן אינן בגדר אמת מוחלטת.¹⁷⁹⁰ אם נצרף את שני הקווים, האופקי והאנכי, נקבל מערכת צירים ולפיה התפיסה הטרנסצנדנטית-דואליסטית הנה חיצונית יותר ומתאימה להווה הלקוי, ואילו התפיסה המוניסטית-פנתיאיסטית פנימית יותר ומתאמת לאופי האנושות העתיד.

תוכנה טולרנטית זו, המשרטטת את התפתחות התפיסה התיאולוגית על פני צירים שונים, מבהירה כיצד ראה הרב קוק את עצמו ביחס לסביבתו האורתודוקסית. את עצמו הוא שייך לתחום הפנימי, לקו העתיד ואותם לקו הנוכחי – החיצוני. מבחינה אישית הוא חי בתודעה מוניסטית-פנתיאיסטית, ומבחינה פרשנית הוא עיצב בדרך זו את מערכת המושגים הדתית. הוא חשב שהיא לא מתאימה לאנושות במצבה הנוכחי, אך כמי ששאף לקדם את ההיסטוריה לקראת גאולתה הוא כבר הכין מערכת פרשנות שתתאים לה.¹⁷⁹¹ ממחקרה של יונינה דיסון ניתן ללמוד שכיוון זה חורז חלק ניכר מכתביו האישיים. דיסון ערכה מיפוי של כלל הפרקים שהובאו ב'אורות הקודש', והסיקה כי מופיעים בהם ארבעה מוטיבים גראפיים עיקריים.¹⁷⁹² שלושת הראשונים מציירים תמונה מוניסטית באופן כזה או אחר, ורק המוטיב הרביעי והאחרון הנו מוטיב טרנסצנדנטי מובהק. על מוטיב זה היא כותבת: 'המוטיב הרביעי... הנו אולי המוסתר וה'עדין' ביותר מבין ארבעת הדמויים, וההבחנה בו מצריכה קשב פנימי'.¹⁷⁹³ נראה, אם כן, כי את מרכז הגותו של הראי"ה יש לשייך לעמדה הפנתיאיסטית, בעוד העמדה הדואליסטית-טרנסצנדנטית המתאימה לעמדה המונותאיסטית הקלאסית תופסת מקום נסתר, שאולי ניתן להגדירו כשולי. לרב קוק הייתה טכניקה באמצעותה הוא שמר על שתי התפיסות הללו יחד מבלי צורך להכריע ביניהן. הוא נקט לרוב בביטויים שאינם חד משמעיים, ושניתן להבין אותם גם כחלק מתפיסה מונותאיסטית-דואלית וגם כחלק מתפיסה פנתיאיסטית-מוניסטית. זוהי טקטיקה ההולמת את תפיסת האלוהות שלו כתהליך שמתפתח לאורך ההיסטוריה. כך ניתן לקיים את שתי התפיסות במקביל, תוך שיוך כל אחת מהן לעידן שונה. מכיוון שלדידו המצב כיום הוא מצב של מעבר

1787 זוהי אחת הטענות העיקריות של כאהן, האמונה האלוהית, עמ' 10, 13.

1788 נהיר, האתגר השפינוזי, שער שלישי.

1789 ראו לעיל הערה 782.

1790 באשר לתפיסות האליליות ושאר הדתות לא מצאתי בדברי הרב קוק התייחסות מפורשת הבנויה על פי המודל האנכי.

1791 בהקשר זה אבקש להתייחס לתזה המרכזית של הרב יואל בן-נון בחקר הגות הראי"ה, שאותה הוא מכנה 'המקור הכפול'. בן-נון טוען, ובצדק, כי 'הראי"ה לא רק איחד את ההפכים, חסד ודין, אלא בעיקר, את האנושי עם המוחלט' (בן-נון, השראה וסמכות, עמ' 201). להבנתי, הראי"ה לא ראה כאן שתי מקורות מקבילים, כפי שבן-נון מצייר (שם, עמ' 74-98), אלא מקור אחד. דומני שגם בן-נון מסכים לכך, ועל כך אני למד ממה שהוא כתב, שלפי המודל הכפול 'תורת האדם כלולה בתורת ה' (שם, עמ' 234), אלא שהוא נמנע מלציין כי משמעות הדברים היא עמדה פנתיאיסטית. בן-נון לא עמד על נקודה זו, ולא פירש האם הכפילות שהוא מוצא במשנת הראי"ה משמעה עמדה דואליסטית או עמדה מוניסטית-פנתיאיסטית. לענייננו חשוב ואציין כי על אף שהעמדה הפנתיאיסטית היא המובילה בכתבי הראי"ה זו אינה עמדתו היחידה, ולפיכך יש מקום להבנות שונות.

1792 הדימויים הם: 1. עיגול, או עיגול המקיף נקודה. 2. משקל מאוזן של שני כוחות הפכיים. 3. ירידה כלפי מטה והתהפכות חזרה כלפי מעלה. 4. קו עולה.

1793 דיסון, ארבעה מוטיבים, עמ' 67.

מתפיסה דואלית לתפיסה מוניסטית, הרי שניתן כרגע להשתמש בשתי הפרשנויות. כפי שהזכרתי, הוא עצמו שאף להתקדם לעבר התפיסה הפנתאיסטית, אך יחד עם זאת הוא נזהר מדחיקת הקץ ומהתקדמות טרם זמנה.

הטמעה שיטתית של עמדה פנתאיסטית כחלק מתפיסה יהודית אורתודוקסית היא חידוש של הרב קוק. עמדות פנתאיסטיות כאלו ואחרות רווחו במסורת היהודית, ובייחוד בתפיסה הקבלית.¹⁷⁹⁴ אולם, לרוב היו אלו עמדות תאולוגיות אוזטריות, או דרשות מוסריות אנקדוטליות, שלא התפתחו לכלל שיטה פילוסופית מקיפה. הראי"ה הוא ההוגה היהודי האורתודוקסי הראשון שהתמודד עם האתגר הפנתאיסטי באופן כולל: פילוסופי ופרשני. עובדה זו אינה צריכה להפגיע, שהרי הוא הכריז על כך מפורשות, וציין כי פעולת התיקון (או 'הצירוף' כלשונו) שהחלה במנדלסון ובבעל שם טוב עתידה להיגמר בו. התעוזה שלו מתבטאת בכוננות להתמודד ישירות ובאופן שיטתי מול הפנתאיזם כאתגר פילוסופי וחברתי, תוך הבנה כי זו דורשת ממנו ליצוק משמעות מחודשת למושגים הדתיים. אכן, כרגע יהיה זה מוקדם לקבוע הערכות אלו במסמרות. מרחיק לכת יהיה לסכם את פועלו של הרב קוק על סמך סוגיה פילוסופית אחת ועל סמך מושג אחד. ברם, בהסתמך על המושגים הנוספים: תפילה, נס, וגאולה, ניתן כבר להצביע בקווים כלליים על המסגרת, וזאת על אף שנדרשות בחינות וסקירות נוספות. במידה ואלו תעלנה בקנה אחד עם מסקנות המחקר הנוכחי ניתן יהיה לקבוע בוודאות כי עמדתו העקרונית של הרב קוק ביחס לפנתאיזם השפינוזי הוטמעה במרחבי מחשבתו. אם מבודדים כל התבטאות שלו כשלעצמה עלולים לפספס את החידוש המשמעותי של מפעלו. הוא אכן לא המציא את רעיונותיו יש מאין, ומשכך ניתן לראות את משנתו כהמשך של תפיסות רציונליות שרווחו בימי הביניים, או פיתוח מסוים של תפיסות קבליות שונות. הצעתו היא לראות את כלל החידושים שלו, שעל חלקם עמדו החוקרים זה מכבר, בתוך מסגרת כוללת. משנתו היא הצעה שיטתית 'לשפינוזיזם מתוקן', ומשכך ניתן לראות אותה כחידוש פילוסופי במחשבה האורתודוקסית.¹⁷⁹⁵ מהפכנותו, שרבים ייחסו אותה לעלייתו לארץ ישראל, למפגשו עם החלוצים ולתפיסתו המודרנית,¹⁷⁹⁶ היא בראש ובראשונה מהפכה פילוסופית ופרשנית. ייחודיותו באה לידי ביטוי גם בכך שהוא, בשונה מפילוסופים ומפרשנים אחרים, ביקש לקדם את עמדתו מבחינה אופרטיבית; קריאתו החוזרת ונשנית לאיחוד הקודש והחול, ההלכה והאגדה, הישן והחדש נובעות מתפיסה של פנתאיזם פעיל, שהולך ומתקדם לאורך ההיסטוריה. פרשנות הייתה מאז ומעולם מעשה חינוכי ודתי, בקבלה היא נתפסה גם כמעשה משיחי ותיאולוגי, ועבור הרב קוק היא הייתה גם מעשה חברתי, ואפילו פוליטי.

הטמעת התפיסה הפנתאיסטית במשנתו של הרב קוק באה לידי ביטוי לא רק מבחינה פילוסופית ופרשנית. דרכו הפנתאיסטית שלדבריו, ניתן להבינה רק באובנתא דליבא', מתגלה גם במישורים הפרה-פילוסופים שלרוב אינם זוכים להתייחסות. לכך ניתן למצוא שני ביטויים מרחיקי לכת, שמשמעותם האותנטית נעוצה דווקא בעובדת היותם לא מפורשים. הראשון הוא אופן כתיבתו, והשני הוא גניזת הכתבים. כתיבתו הספונטנית של הרב קוק נעשתה ללא תכנון וללא עריכה. ידו נשלחה אל העט לא מפני שהוא רצה לפרסם, אלא מפני שהוא לא הצליח לידום.¹⁷⁹⁷ רוב כתיבתו בקעה מאליה ממעמקי

1794 ראו לעיל הערה 978. דינאל שוורץ מציין כי גם נחמן קרוכמל דגל בעמדה שכזו אותה הוא שאב מהאבן עזרא (שוורץ, שפינוזה, עמ' 96-97), והקדימו רובין, מבוא, עמ' xlvi-xlvii.

1795 אודי אברמוביץ מונה שלושה כיוונים בהם ביקש הרב קוק לחדש: חידוש תיאולוגי המתמצה בראיית האלוהות כמושג הכולל בתוכו גם את המציאות הנבראת, קריאה לעיסוק איכותי בתכני הקודש החושף את העקרונות הרוחניים שמאחורי פרטי המצוות, וקריאה להסברת הצד הנסתר שבתורה, שאיפה לחבר בין כל הסתירות שביהדות בפרט ושבמציאות בכלל (אברמוביץ, פרסום הקבצים, עמ' 144). לטענתי, שלושת 'החידושים' הללו הנם פרטים שונים מתוך משנה פנתאיסטית אחת.

1796 ראו: גרבר, מהפכת ההארה; מירסקי, הרב קוק, עמ' 97-98.

1797 'נשמתי רחבה, גדולה ואדירה... צופה אני את פני האמת, הוד הקודש מתנוצץ לי. בלא מעצור אני צריך לחשוב, בלא מעצור להציק על הגליון את כל הגות לבבי. איני מקפיד איך יעלו הדברים, בדרך נסתר או נגלה, הכול אחד, סוף כל סוף האור יתנוצץ'. שמונה קבצים, א' רצה. יושם לב כי הראי"ה חש עצמו כצופה את פני האמת ושם הוא רואה כי הכול אחד וכך הדברים מתפרשים בלא מעצור ועולים כאילו מעצמם. באחת מהאגרות הוא כותב: 'הנני בזה להודיע למר, שמעולם לא כתבתי כמעט דברים על מנת להפיץ ולפרסם, כי אם לפעמים יש אני רושם קצת מהגיונות הלב בקצרה ואחר כך אם באים מי מבני ביתי או ממקורבי ורוצים לפרסמם, לא ראיתי שום צורך למנוע זה מהם'. כהן, כצאת השמש, עמ' 65, וראו מאיר, אורות וכלים, עמ' 163.

נשמתו.¹⁷⁹⁸ הוא לא שלט בה, והיא לא נכנסה לשום סכמה ידועה.¹⁷⁹⁹ כתביו הם פרי התפרצויות תודעתיות.¹⁸⁰⁰ זוהי כתיבה ללא מחיקות,¹⁸⁰¹ שמהווה ביטוי אותנטי לחוויה מוניסטית-אימננטית.¹⁸⁰² חשיבה רציונלית מאופיינת בכתיבה מתוכננת ומסודרת, הנזקקת לשינויים רבים תוך כדי עריכה. הרב קוק אכן ניסה את כוחו בסגנון זה: 'לנבוכי הדור', 'אדר היקר' ו'עקבי הצאן' הן דוגמאות שכאלו, אך, כפי שצינו בן-גון ומירסקי, בשלב מסוים הוא זנח כתיבה זו, והעדיף להתבטא באופן חופשי.¹⁸⁰³ בקשתו המפורשת הייתה שדבריו יוצגו כ'לחם חם ביום הלקח'.¹⁸⁰⁴ הוא לא רק התקשה לערוך את כתביו, אלא אף נזהר מלהתערב במלאכה זו כאשר אחרים ניצחו עליה.¹⁸⁰⁵ נאמנותו הייתה אך ורק לתודעה הפנימית הגועשת בתוכו.¹⁸⁰⁶ נמצא כי עצם כתיבתו היא ביטוי שלא מדעת לפעילות אימננטית ולתודעה פנתיאיסטית.¹⁸⁰⁷ במהלך המחקר הצגתי אותה כעומדת בניגוד לפנתיאיזם השפינוזי, שנוצר בתהליך דיסקורסיבי, ושנערך בסכמה גיאומטרית.¹⁸⁰⁸

ביטוי אותנטי נוסף להטמעת התודעה הפנתיאיסטית-אימננטית בעולמו של הרב קוק אני מוצא בגניזת חלק מהכתבים. בן-גון תמה מדוע גנו הראי"ה את החיבור 'חביון עז', חיבור שהיה אמור להשלים את המאמרים 'דעת אלוהים' ו'עבודת אלוהים', ושמן נדפס רק המאמר 'קרבת אלהים'.¹⁸⁰⁹ לשם כך הוא בדק את משמעות הביטוי בכתבי הראי"ה, והגיע למסקנה כי: 'חביון עז הוא שם נרדף לקודש הקודשים של הדממה העליונה שמשם הכל מתחיל'.¹⁸¹⁰ לטענתו, הרב קוק גנו את החיבור משום שהוא לא הצליח להגיע למדרגה עליונה זו.¹⁸¹¹ בזהירות המתבקשת אבקש להציע פרשנות הפוכה לגניזת החיבור. 'חביון עז' הוא אכן נקודת הראשית החבויה, כפי שניתן ללמוד מהציטוט הבא: 'כשאני מתאוה להגיד מילה, הרי כבר ירדה הרוחניות העליונה מראשית **חביון עז**, עד שבאה לרפוק בנימי רצוני...'.¹⁸¹² נקודה ראשית זו, כפי שטוען הרב קוק, אינה יכולה להתנסח במילים. להבנתי, הרב קוק רומז כאן לדרגת 'היחידה', שאינה אלא העמדה המוניסטית המלאה.

1798 '...והנני נאלץ לדבר. מדבר אני מתוך אוצר החיים שלי והדברים שוטפים, פרים הרעיונות, מתפורים הצלולים... שמונה קבצים, ג' רצא.

1799 'שלא בטובתי הני מוכרח להיות משורר, אבל משורר חפשי. לא אוכל להיות קשור לנחשתיים של המשקל והחרוז. הנני בורח מן הפרזה הפשוטה, מפני הכובד שיש בה, מפני צמצומה. ולא אוכל להניס עצמי בצמצומים אחרים, שאולי הנם יותר גדולים ומעיקים מהמועקה של הפרזה, שממנה אני בורח'. הובא אצל הברמן, שירת הרב, עמ' 1.

1800 כפי שתיאר זאת הרב משה צבי נריה: 'הוא כתב מתוך עומד רוחני רב. זרמי-עיונו שטפו כנחר שוטף, וים-מחשבתו גאה גאה. כתיבתו הייתה התפרקות-מה למטענו המתגבר והולך. העובר על גדות נפשו... (נריה, בשדה הראי"ה, עמ' 65). בן-גון טוען כי הארות אלו הן פרי עיסוקו בתורת ארץ ישראל והן אלו שמנעו ממנו לכתוב את מאמריו המסודרים בסגנון הרציונלי המקובל כפי שנהג בהיותו בחו"ל (בן-גון, השראה וסמכות, עמ' 31). לדעתי, פסקאות אלו הממלאות את פנקסיו האישיים מבטאות חוויה אימננטית ותודעה פנתיאיסטית.

1801 הברמן, שירת הרב, עמ' 1.

1802 בן-גון, השראה וסמכות, עמ' 37 ושם בהערה 97.

1803 מירסקי, הרב קוק, עמ' 92.

1804 במכתב לבנו הרצי"ה הוא כותב: 'תקפו עלי רגשי תשוקה להדפיס איזה מרשימותי כסדר כמו שהם... ואולי מהם ימצאו שברכתם תבולט דוקא ע"י חסרון העיבוד, "לחם חם כיום הלקח" אגרות ב', אגרות תרפ"ו, עמ' רצג. על פרשת הדפסת קובץ זה ראו מאיר, תשוקת הנשמות, עמ' 786-787 ושם בהערה 65.

1805 'הרב בעצמו לא השתף בעריכת אורות הקודש שלו. כשהייתי פונה אליו כמה פעמים לעצה והוראה, בשמות ראשי הפרקים, וגם בתוכן, היה נמנע מלהגיד, באמרו, כי אינו יודע בסדר'. כהן, נזיר אחר, חלק ג', עמ' שב.

1806 כך ניתן לראות בפסקה הבאה: 'היצירה הרוחנית חופשית היא. אינה מתחשבת עם שום השפעה חיצונית, היא יוצרת כפי הלך רוחה פנימה. וכל מה שתתגבר בקרבה אמונתה בעצמה, כן תעלה למרומי האמת. השקר, והרשעה האחוזה בו, אינם באים כי אם מהשפעה חיצונית, שבאה על היצירה הרוחנית כספחת, המצוה אותה בכחה להגות ולא רוחה' שמונה קבצים, א' תרח. זהו ביטוי אינטנסיבי למחויבות עצמית. הרב קוק דוחה שיקולים חיצוניים ורואה את ההתחשבות בהם כשקר ורשעה. מכאן מובן מדוע הוא הסתייג מכל עריכה. בן-גון תולה זאת בכך שהראי"ה לא יכל לסבול 'שיוף וישורי קווים, בליעת פרטים, קטיעת רמזי התלמוד והמדרשים' וכד' (בן-גון, השראה וסמכות, עמ' 45). להבנתי, ההסתייגות נבעה מתוך עצם חוית הכתיבה, באשר הוא חש שכל עריכה פוגעת במקוריותה ובחופש שהיא מביעה. לכן, גם הפרסומים הערוכים להם הסכים בסופו של דבר, לא היו אלא ליקוט וארגון פסקאות פזורות, וגם לגביהם הוא מיעט להתערב והניח למלקטים לעשות כפי הבנתם. בתודעתו הפנתיאיסטית הכתבים נכתבו כמו מאליהם, ולפיכך אין לו יכולת לעורכם יותר מלאחרים. ובמידה ואחרים עושים זאת, אין לו זכות יתר להתערב בכך.

1807 אגב, ישנה הערה חשובה של הראי"ה המתייחסת לשילוב בין כתיבה שופעת לכתיבה מחושבת: 'יותר טוב לפני לדלות גרגרי אורות של ברקים, מלהיות מאריך בתיאורים משולבים. הברקים באים מתוך הוזהר הפנימי של הנשמה בטבעיותה. והתיאורים המשולבים באים כבר מתוך מחשבה ואומנות עשויה. אמנם, גם זה הוא בכלל "טוב אשר תאחו בזה, וגם מזה אל תנח את ידך, כי ירא אלהים יצא את כלם" (פנקסי הראי"ה חלק ב', עמ' רה - פנקס מתקופת ירושלים, פנקס מא, פסקה ג). העדיפות היא לכתיבה פנימית, לצד האימננטיות. הסידור והמחשבה הדיסקורסיבית הם רק שלב שני שערכו נמוך יותר אך גם לו יש מקום.

1808 אכן, אחד הדברים שאינם מובנים במשנתו של שפינוזה הוא דרך כתיבתו הערוכה והמסודרת להפליא. תפיסת האדם כחלק מהטבע שפועל באופן אימננטי וטרמיניסטי אינה עולה בקנה אחד עם כתיבה כה מתוכננת ומוקפדת. יצירתו המופתית אינה נראית כפרי טבעי של חוויה אימננטית, אלא כבניין המתוכנן מראש עד לפרטיו הקטנים ביותר.

1809 ראו לעיל הערה 1150 בעמ' 143.

1810 בן-גון, השראה וסמכות, עמ' 36.

1811 שם, עמ' 38.

1812 שמונה קבצים, ג' רצא.

עמדה מוניסטית שכזו אינה יכולה להתבטא אלא בשתיקה. 'אך לאלהים דומי נפשי, כי ממנו תקוותי', מצטט הראי"ה את הפסוק מתהילים.¹⁸¹³ להבנתי, הראי"ה גנז את החיבור דווקא משום שהוא הגיע למדרגת הדומיה. הרצון לפרסם ולהשפיע הנו פרי של תודעה דואלית, השואפת לצאת מעצמה אל מה שמעבר לה. תפיסה מוניסטית נחרצת מולידה דומיה, היא לא יוצאת מתוך עצמה כי היא זהה עם הכוליות. גניזת הכתבים והתכנסות בשתיקה זוהי הפעולה הטבעית של קדוש הדומיה.

אם נשוב לשאלת המניע בה פתחנו את הפרק, ונסה לסכם את מסעו של הרב קוק בעקבות האתגר השפינוזי, נראה להציע כך: שלושה גורמים הביאו את הרב קוק להתייחס לשפינוז: אתגר המודרניזם, מסורת קבלית ונטייה אישית. ראשית המסע בהתמודדות עם רוחות הזמן הכפרניות, כולן תולדה של תנועת הנאורות המודרנית. הרב קוק ביקש להגן על היהדות המסורתית, אך בשונה מחבריו הרבנים הוא סבר שאין להסתפק בלהתבצר בעמדות המוכרות, צריך לצאת גם ביוזמות חדשניות. את שורשי תנועת הנאורות הוא זיהה בשפינוז, וכלפיו הוא ביקש להגיב. כאן באה לעזרתו המסורת הקבלית, בעזרתה הוא גילה כי ניתן לקיים את העמדה הפנתאיסטית מבלי שזו תערער את עצם היהדות, אם כי בוודאי נדרשות התאמות מסוימות. לאחר התאמות אלו, ומתוך נטייה אישית, הוא הציע לראות בפנתאיזם תפיסה יהודית מקורית פנימית ונסתרת. כך הפך הרב קוק להיות ההוגה והמנסח של הפנתאיזם היהודי, תוך שהוא מבקש להגדיר מחדש הן את הפנתאיזם והן את היהדות.¹⁸¹⁴

פרק ב: מסקנות – התפיסה הפנתאיסטית ביחס למכלול הגותו של הרב קוק

במהלך הפרק הקודם הראיתי עד כמה עמוק הייתה שורש העמדה הפנתאיסטית בעולמו ההגותי והפרשני של הרב קוק, יחד עם זאת נחשפה גם חולשתה, בהיותה אך אמת יחסית המותאמת לתקופת זמן מסוימת. הראיתי כי לדעת הראי"ה האמת היא תהליך שהולך ומתפתח לאורך ההיסטוריה, ולמעשה אין כל אפשרות להגיע לאמת המוחלטת, אפשר רק לצפות לעברה. הפנתאיזם כמו המונותאיזם אינו אלא נקודת תצפית מסוימת אל עבר אמת נעלמה שאינה בגדר השגה. לאור עמדה רלטיבית זו עולה השאלה: מהי נקודת המבט אותה מאמץ הרב קוק בסופו של דבר? ובאופן אחר: מהי עמדת היסוד שלו לאורה הוא בוחן את כלל התפיסות השונות – המונותאיסטית והפנתאיסטית גם יחד?

שאלה זו יכולה להישאל רק מתוך ועל בסיס הנחת יסוד כפולה: ניתן להתייחס להגותו של הרב קוק כשיטה, וניתן לשרטט אותה. שאלות אלו נדונו בהרחבה בשער השני, ובפרק הנוכחי תוצגנה בקצרה המסקנות שעלו שם. על בסיסן ניתן יהיה להעריך את מקומה של התפיסה הפנתאיסטית ביחס למשנתו הכוללת. כזכור הרב קוק אימץ מבנים מחשבתיים שונים: אורתודוקסי-לאומי, רציונלי וקבלי. בכל אחד ממבני החשיבה הללו תופסת העמדה הפנתאיסטית מקום שונה. עולה אפוא השאלה: מהו המקום אותו היא תופסת בסופו של דבר? איזה מעמד יש לה בתוך כלל משנתו הרחבה.

הפרק כולו בנוי משלושה נדבכים: 1. סיכום הקביעה כי ניתן להתייחס להגותו של הרב קוק כמשנה שיטתית ורציונלית. 2. הצגת מבני החשיבה השונים של הרב קוק, וסיכום מקומה של התפיסה הפנתאיסטית בכל אחד מהם. 3. לאור שני אלו תידון השאלה המרכזית שבפרק: מהי נקודת המבט העצמית של הרב קוק כלפי הפנתאיזם השפינוזי? זאת תובא תחת הכותרת: 'החיים' כ'אמת': שיקולים אתיים והומניים בקביעת האמת.

1813 שם, ז' עא. וראו שם בפסקה כולה שם הוא מחבר בין תכונת 'העוד' לביטוי הגנוז ולדממה.
1814 באמצעות הפנתאיזם אימץ הרב קוק כמה עקרונות של תנועת הנאורות. דוגמה לכך ניתן לראות בטענתו של וולטר, כי אין לדמיין את אלוהים כעריץ היושב בארמון על כס המלוכה, אלא כאור המצוי בכל (הד, תרבות ההשכלה, עמ' 15). הרב קוק, עם גישת ה'אורות' הידועה שלו, אימץ תפיסה זו. כמו כן, הוא עודד את תחושת האני' ואת הגישה הרציונלית – שני תחומים שהיוו חלק מהדגל של תנועת הנאורות. כמובן שניתן לטעון כי היהדות הקדימה את תנועות הנאורות וזכות הראשונים שייכת לה, אלא שגישה עצמה שייכת למבנה החשיבה השלישי של הרב קוק. מבנה הטוען להתאמה מוחלטת בין ערכי הפילוסופיה ותרבות המערב המודרנית ובין הגישה היהודית המקורית.

ב: הנחת השיטתיות הרציונלית בהגות הראי"ה

על מנת לנסות לקבוע עמדה ביחס לסתירות שונות המתגלות במשנת הראי"ה יש להקדים שתי הנחות: א. לרב קוק יש שיטה כוללת. ב. שיטה זו היא עמדה פילוסופית, ולמצער – רציונלית. על כל אחת מהנחות אלו ניתן לערער; א. הרב קוק כמעט שלא כתב באופן שיטתי. אדרבה, פעמים רבות הוא הודה שנטייתו הבסיסית אינה מאפשרת לו לכתוב בשיטתיות. ב. הרב קוק מעולם לא זיהה את עצמו כפילוסוף, ולא השתייך לשום מסורת פילוסופית. אלא שלכל אחד מערעורים אלו תשובה בצדו: 2. הראי"ה אמנם לא כתב באופן שיטתי, אך הוא חיפש את השיטתיות. משום כך הוא ראה חשיבות שדווקא חוקר ידען וקפדן כמו הרב הנזיר יערוך את כתביו, זאת מתוך מגמה מוצהרת להציגם באופן שיטתי.¹⁸¹⁵ 2. אמנם אי אפשר להתייחס לרב קוק כפילוסוף במובן החמור של המונח, אך יחד עם זאת הוא ביקש במפורש לשקול כל דעה ורעיון בפלס ההיגיון והתבונה, כולל את דעתו שלו. נראה אפוא שצריך להגיע לעמדה מאוזנת. שתי העמדות הקיצוניות: כאילו אין לו לרב קוק אלא אוסף פסקאות נטולות הקשר, ולחילופין כאילו יש לפנינו שיטה סדורה ומגובשת, עוברות על המידה. הערכה מאוזנת צריכה להתמקם בתוך הרצף שבין העובדות לשאיפות, לאורך הקו הנמתח בין היכולת ובין הכוונה. העובדות הן שהרב קוק לא כתב באופן שיטתי, אך שאף לשיטתיות; לא יכל לסדר את רעיונותיו המתפרצים, אך נכסף שאחרים יעשו זאת עבורו. מבחינה זו, עורכיו וחוקרי משנתו אינם מסלפים את עמדתו, אלא מממשים את רצונו.¹⁸¹⁶

עמדת ביניים מאוזנת צריכה לתור אחר היגיון ועקביות העולים מתוך הכתבים עצמם. ציפייה לקוהרנטיות הדוקה מדי עלולה לעמוד בעוכרי המחקר, ולהוביל למסקנות חסרות פשר. להבנתי, כאשר באים לבחון את משנת הראי"ה, יש להציג קו מחשבה מגובש אך גמיש. ההצעה שהצגתי בשער השני ניגשת לכתבים מתוך עמדה רציונלית, שאינה כופה את עצמה על ההגות, אלא עוקבת אחרי התפתחותה הפנימית. היא אינה מתאימה את הכתבים לתוך עולם מושגים חיצוני, אלא תרה אחר מבני החשיבה והמודלים העולים מתוך הכתבים עצמם. המודל אותו אני מציע מורכב למעשה מקומפלקס של מבנים שונים, שכולם הוצעו זה מכבר כמבנים ראויים להבנת משנתו: פילוסופיה, קבלה, מיסטיקה ועוד. מכל אותם מבנים מוכרים הוא חצב אבנים לבניין שיטתו, ומשום כך הכרתם הכרחית על מנת להגיע לתמונת מבט כוללת. לטענתי, יש להיזהר מלדחוק או מלהמעיט בחשיבותו של מבנה אחד, עקב רצון להעצים את חשיבותו של האחר. מתוך הבנה זו הוצע מודל מרובד המבחין בין שלושה מבני חשיבה שונים במחשבת הראי"ה, ועל פיו יהיה ניתן גם לנתח את אופן טיפולו באתגר הפנתאיסטי.

ב: מבני החשיבה השונים של הרב קוק

המודל המרובד מורכב מקומפלקס של שלושה מבנים מובחנים תוך דירוג ביניהם. המבנה הראשון הוא מבנה אורתודוכסי-לאומי אותו מכנה הרב קוק 'אמונה', המבנה השני הוא מבנה רציונלי-פילוסופי, והשלישי הוא מבנה קבלי. לכל אחד מהם חלק בתפיסתו הכוללת של הרב קוק. מבנה ה'אמונה' נוגע לבסיס התודעה המסורתית ואורח החיים האורתודוכסי. במרכזו אמונה בהשגחת האל, הכרה בייחודו של עם ישראל, ומחויבות בלתי מותנית לאורח חיים של קיום מצוות. כל הנקודות הללו אינן מבוססות על עמדה רציונלית, אם כי הן אינן בהכרח סותרות עמדה שכזו. כאשר הרב קוק מדבר על 'אמונה',¹⁸¹⁷ או על 'האמת הנעלמה',¹⁸¹⁸ הוא מכוון למבנה חשיבתי זה, ומבעדו הוא אינו מייחס משנה חשיבות לתפיסות פילוסופיות. כאשר הן ה'אמונה' לא מזדהה עם המונותאיזם ולא עם הפנתאיזם, 'האמת הנעלמה' אינה ככולה להיגיון הדיסקורסיבי.

כהן, חכמת הקודש, עמ' 18.

¹⁸¹⁵ הרב קוק כידוע נתן בידי תלמידו, הנזיר, לסדר ולערוך את משנתו, אך זה, כפי שהראה דב שוורץ, התייחס לעצמו לא רק כעורך וכמסדר, אלא גם כמעצב וכשותף (שוורץ, ציונות דתית, עמ' 199-200). אבחנה כבדת משקל זו מעלה את השאלה האם כאשר אנחנו קוראים את 'אורות הקודש' אנו אכן קוראים את משנת הרב או שמא אנו מושפעים, מדעת או שלא מדעת, מעריכת התלמיד. שאלה זו קשורה לעריכת כתביו באשר היא. כל חוקר המעמיק במשנה זו ומנסה לסכם אותה שותף במידה זו או אחרת בעיצובה. משנה זו, על רבוגיותה ומורכבותה, דורשת נתיב גישה, אותו על החוקר לסלול בעצמו, מה שהופך אותו בהגדרה לשותף. עקבות עבודת הסליה בהכרח נותנים את אותותיהם בנוף המקורי. זה אולי מקור העניין אותו יוצרת משנת הראי"ה. תובנה זו נכונה במידה רבה לכל משנה הגותית גדולה. קוראים שונים מגיעים למסקנות שונות, ואין זה גורע מההגות המקורית.

¹⁸¹⁷ ראו לעיל עמ' 178.

¹⁸¹⁸ ראו לעיל עמ' 153.

נקודות המשען של מבנה זה מבוססות על המסורת, על קשר אינטואיטיבי-חוויתי ועל רגשות דתיים. מבנה זה נוכח בתודעתו של הרב קוק לאורך כל חייו: עוד בתחילת דרכו, כאשר כיתת רגליו בניסיון לתקן את דרך הנחת התפילין של המוני בית ישראל,¹⁸¹⁹ ועד ערוב ימיו, כאשר התמסר לפרוייקט 'הלכה ברורה' ו'ברור הלכה'.¹⁸²⁰

המבנה השני הוא מבנה רציונלי. זהו מבנה מחשבתי שבאמצעותו ביקש הרב קוק להתמודד עם דעות זרות, בעיקר כאשר הוא עסק בכתיבה פובליציסטית. תפיסה זו מוכנה לקבל, לצורך הדיון, הנחות יסוד 'זרות', אך זאת רק מתוך מטרה להראות כי גם על פיהן אין לבטל את התורה, ויש להמשיך את אורח החיים המסורתי. הנימה האפולוגטית בה הוא נקט כלפי גישות מודרניות נעשתה מתוך מטרה, גלויה או מוסווית, להתגבר ולנצח אותן. בהקשר זה ניתן לשער כי מוכנותו לקבל את התפיסה הפנתאיסטית נעשתה רק מתוך צורך השעה. הוא לא ביקש לעגן את התפיסה הפנתאיסטית, אלא להגן מפניה. הוא אמנם קיבל את העמדה הרציונלית כבסיס לדיון, אך זאת רק באופן זמני שנועד לקדם את ענייני המרכז – ביצור התפיסה המסורתית, וקירוב עם ישראל לחיי תורה ומצוות. גישה זו הולידה את הביקורת על הפנתאיזם כ'אמצע הדרך',¹⁸²¹ ואת הביקורת הקנטיאנית אודות 'הפנייה אל העצם',¹⁸²² כמו גם את הגישה הפנאנטיאיסטית.¹⁸²³ כל אלו מנסות להציג עמדה פנתאיסטית 'מתוקנת', המאפשרת הכרה ביהדות המסורתית.

המבנה השלישי הוא מבנה קבלי. מודלים פנתאיסטיים קיימים בקבלה, ובאמצעותם הצליח הראי"ה לא רק להתמודד עם שפינוזה, אלא גם להטמיע את המשנה המוניסטית כחלק אינטגרלי מתפיסת היהדות. במסגרת מבנה זה הגיע הראי"ה למסקנה כי הפנתאיזם איננו רק עמדה אפשרית, אלא זוהי עמדה פנימית ועליונה ביחס למונותאיזם הדואליסטי. כך ניתן להבין את ביקורתו על הפנתאיזם כ'דחיקת הקץ' או כ'גילוי הסוד'. לפי שתייהן קיבל הראי"ה את העמדה הפנתאיסטית, והביקורת שלו אינה אלא על אופן הצגתה.

הנה כי כן, הביקורות השונות של הרב קוק על התפיסה הפנתאיסטית, כמו גם עמדותיו ה'מתוקנות' כלפיה, מסתדרות על פי מודל המבנים: המבנה המסורתי שומר על תפיסה דואליסטית-מונותאיסטית, ובו העמדה כלפי הפנתאיזם היא שלילה מוחלטת (ליתר דיוק, ברובד זה נשללת הפילוסופיה כולה כדיסציפלינה רציונלית). על פי המבנה השני, הרציונלי, יש לקבל את הנחת היסוד המוניסטית-פנתאיסטית, אך יש לתת לה פירוש שונה (פנאנטיאיסטי). על פי המבנה השלישי, הקבלי, ניתן לאמץ את הפנתאיזם ולראות אותו כאמת הפנימית וכתוכן הנסתר של היהדות.

המודל המשולש שהצעתי אינו מפורש בכתיב הראי"ה, אך אם מבקשים להבין את הגותו באופן רציונלי, ואם לוקחים בחשבון את הרקע המסורתי והאינטלקטואלי שבו הוא פעל, ניתן לראות כיצד הוא צף מבין הכתבים.¹⁸²⁴ מודל זה עשוי להבהיר חלק מהערפול שבכתיבתו. אבחנה בין ההתייחסויות השונות שלו, וחלוקתן בהתאם למבני החשיבה עליהן מתבססות, עשויה להסביר חלק מן הסתירות בסוגיות שונות, כגון: לאומיות, אבולוציה, כפירה ועוד. לענייננו, הכרת המבנים הללו מבהירה את התייחסויותיו השונות לשפינוזה ולשיטתו הפנתאיסטית: האם הוא ראה בה כפירה, או שמא עמדה אפשרית, ואולי אמת פנימית ונעלה. מבני החשיבה השונים מאפשרים להבהיר את נקודות הראות השונות, כמו גם את התנועה ביניהן. האבחנה בין המבנים השונים אינה מחייבת הפרדה ביניהם. לעיתים מזומנות הראי"ה השתמש בשלושתם במקביל ובאופן משולב, עובדה היוצרת קושי תבניתי בפיענוח מחשבתו, אך גם יוצרת תנועה בשלושת צירי המרחב.¹⁸²⁵

לאור קומפלקס המבנים במחשבתו של הרב קוק ניתן לשאול איזה מהם הוא העיקר. אם מביטים על כתיבתו ההלכתית ואורח חייו האורתודוקסי, אזי נראה כי המבנה הראשון הוא עיקר מחשבתו. אם מביטים על פתיחותו הרעיונית ומפענחים

1819 אז כתב את ספרו 'חבש פאר' (תרנ"א, 1891), ועבר מעיר לכפר על מנת לדבר על חשיבות העניין שבהנחה נכונה של התפילין.
1820 פרויקטים שעיקרם התמסרות למסורת ההלכתית. על מגמתו בפרוייקטים אלו ראו: בן-נון, השראה וסמכות, עמ' 24-25; שרלו, תורת ארץ ישראל, עמ' 95-96, 267-269.

1821 ראו לעיל עמ' 127.

1822 ראו לעיל עמ' 146.

1823 ראו לעיל עמ' 172.

1824 אינני מתעלם מהגישות הרואות ברב קוק 'צדיק', מיסטיקן או משורר. ההתייחסות כאן נוגעת לעמדותיו השיטתיות, ולא לתחושותיו הפנימיות או לחוויותיו השונות.

1825 עליון ותחתון, ראשון ואחרון, פנים וחוץ.

את השפעות רוח הזמן על מחשבותיו, אזי נראה כי המבנה השני הוא השולט. ואם מפצחים את הקודים הנסתרים שבכתיבתו: את הטרמינולוגיה הקבלית, ואת מבנה החשיבה הלוראני, אזי מסתבר שהמבנה השלישי הוא המוביל. אם כן, כיצד ניתן להעריך נכונה את מקומה של התפיסה הפנתיאיסטית בתוך משנתו הכוללת? לפי המבנה הראשון היא זניחה ולמעשה חסרת חשיבות, לפי השני היא נסבלת לצורכי השעה, ואילו לפי השלישי היא מהווה תפיסת שיא ומסמנת את פסגת היהדות. אם כן, מהו המבנה המכריע עבורו? בסעיף הבא אבקש לטעון שהרב קוק ביקש לחרוז את כל המבנים יחד, וזאת באמצעות תורת ההכרה ותפיסת ה'אמת' מנקודת מבט אתית והומנית-אקזיסטנציאלית.

ב3: 'החיים' כ'אמת'

במספר מקומות השווה הרב קוק בין התפיסה המונותאיסטית לתפיסה הפנתיאיסטית. לכאורה אופן ההכרעה שלו אינו מבוסס על שיקולים לוגיים, אלא על שיקולים אתיים והומניים-אקזיסטנציאליים, הנה כך:

לא הרעיון של אי אפשרות להמציא יש מאין המוחלט גורם הוא להדעת של האצילות, על פי השיטה המפרשת אותה שהכול הווה, היה, ומתהווה, מרוח א-להים חיים, והישות האמיתית לגבי העולם היא גם כן הא-להות באמונה העליונה. כי אם כיון שיש אפשרות בלא שום מניעה לצייר את המציאות באופן זה, אין אנו נזקקים עוד לאופנים אחרים... **וחוש האמונה..** הולך הוא ונוטה לצד נעימת חיזיון פלאי זה, **כי טוב לחסות בד' מבטוח באדם...** [ב', פא].

הרב קוק דחה את הגישה המונותאיסטית-דואלית, שלפיה בריאת העולם נעשתה יש מאין, והעדיף את הגישה המוניסטית הגורסת אצילות. לכאורה, הקריטריון להעדפה זו אינו לוגי, אלא אתי והומני-אקזיסטנציאלי – **'טוב לחסות בד'** מבטוח באדם'. לכאורה, האמת עבורו איננה שיקוף של עובדות אובייקטיביות, אלא, כמו שטען קירקגור: 'רק האמת שמרוממת את נפשי היא האמת עבורי'.¹⁸²⁶ תמר רוס מכנה זאת גישה אינסטרומנטלית. לדבריה, אצל הרב קוק הערכת היעילות קובעת את פניה של האמת. בהתאם לכך היא מסיקה, שהרב קוק אימץ עמדה רלטיבית וגמישה ביותר, עמדה המנותקת לחלוטין מטענות אמת בלעדיות.¹⁸²⁷ להבנת, גישתו האקזיסטנציאלית אינה אינסטרומנטלית ורלטיבית. יש לשים לב לביטוי 'חוש האמונה', ולהבחין כי הוא הגורם המכריע בהחלטה התיאולוגית, והוא היודע לזהות מהו 'טוב'.

לביטוי 'אמונה' התייחסתי פעמיים במהלך העבודה: פעם אחת כמייצג מבנה חשיבה אורתודוקסי-פונדמנטלי, המציב במרכזו את השגחת הבורא ואת ייחודו של עם ישראל על מנהגיו ומסורותיו (שער שני, ג), ופעם שנייה כמייצג את ההכרה מהסוג השלישי (שער רביעי, א4).¹⁸²⁸ בהמשך אטען כי שני המובנים הללו משתלבים יחד, אך בינתיים אתייחס אליהם בנפרד, ואומר כך: לפי המובן הראשון, אכן אין לרב קוק קריטריון לוגי להבחנה בין התפיסות השונות, וזאת משום שממילא הוא מוותר על עמדה רציונלית. ברם, לפי המובן השני, לרב קוק יש קריטריון אינטואיטיבי ופנימי. לפי מובן זה מסתבר שהבחירה בתפיסה הפנתיאיסטית נעשית על פי כלי תורת ההכרה שלה. היינו, הטוב אינו אינסטרומנטל רלטיבי לקביעת האמת, אלא הוא סימן פנימי המעיד עליה. ציטוט מפסקה שהובאה לעיל תומך באפשרות זו, שם נכתב כי 'הרעיון שכל ההויה כולה היא רק ענין הא-להות ואין עוד דבר לגמרי מבלעדי ד', הוא מענג את הלב מאד. **והתענוג** הרוחני שהרעיון הזה מסבב הוא **המופת** על צד האמת המתבטא על ידו'.¹⁸²⁹ 'התענוג' מקביל לתחושת 'הטוב' והוא שמהווה קריטריון ('מופת') לאמת המוניסטית. אם כן, עמדתו ההומנית והאתית של הרב קוק איננה גישה אינסטרומנטלית-רלטיבית, אלא גישה רציונלית הנובעת מתפיסה פנתיאיסטית.

עיקרון זה חוזר שוב ושוב בכתבי הראי"ה, אסתפק בלהביא עוד דוגמה אחת:

1826 הבאתי מגולומב, פילוסופית הקיום, עמ' 103.
1827 רוס, הראי"ה, עמ' 198-200; הנ"ל, הערך ההכרתי, עמ' 494-499; הנ"ל, מיתוס, עמ' 245-246. בהמשך רוס עצמה מסתייגת מההגדרה האינסטרומנטלית וממתנת את משמעותה ראו רוס, הערך ההכרתי, עמ' 519-525.
1828 למעשה התייחסתי אליו פעם נוספת כמייצג תפיסה א-רציונלית, תפיסה שאיננה נתפסת (שער שלישי, 4). אכן, עמדה זו משתלבת עם ההתייחסות ל'אמונה' כהכרה מהסוג השלישי, ולפיכך, ולמען הנוחות, אין אני מונה כאן התייחסות זו.
1829 שמונה קבצים, א' נה.

קושי גדול יש בהציוור של השגת א-להות וייחוסה להעולם ולכל הנבראים כולם, על פי הציוור של ההוויה הא-להית מחוץ לההוויה של העולם, או נרצה הדבר כאלו איזה הצלחה עמדה, שהא-להים יהיה בחיובו המאושר מהכול, וכל הנבראים הם החסרים, ממניעת הצלחתם, להיות כא-להים. ומפני זה יש נטייה בנפש להציוור של האחדות הכוללת, המכרת רק את הא-להות... אבל גם דעה זו אינה מתאימה לכל יתר תנאי האושר הכמוסים בגנזי הלב. מה שהוא מיישב את הדעת הוא יסוד האושר שבחופש, הצדק החופשי המלא. הטוב המוחלט, החופשי, שנוטה בחופשו אל הטוב... חוזרים אנו לפי זה, שההוויה האמתית היא הא-להות, וכל ההוויה הירודה ממעלת א-להים עליון איננה כי אם ירידת הרצון בבחירתו הבלתי שלמה... [א', שצג] 1830

כאן ההשוואה בין תפיסות האלוהות השונות נעשית על פי מדד 'האושר', שהוא קריטריון הומני-אקזיסטנציאלי. כמו 'הטוב' וכמו 'התענוג', גם הוא אינו נמדד באופן אמפירי, וגם הוא אינו מושג מהפעלות חיצוניות, אלא מהווה 'נטייה בנפש'. הרב קוק כותב כי תנאי האושר 'כמוסים בגנזי הלב'. על פי מה שהוצג בשער הרביעי אני מבין זאת כרמז להכרה פנימית-אינטואיטיבית. הנה שוב, כמו בשתי הפסקאות האחרונות שצוטטו, מתברר שהגורם המכריע לטובת התפיסה הפנתיאיסטית, הוא הומני-אקזיסטנציאלי ופנימי. תחושת העונג, הטוב או האושר אינן קובעות את האמת, אך הן בהחלט מעידות עליה. אם כן, החיפוש אחר הטוב, האושר והעונג אינו נובע מגישה אינסטרומנטלית-רלטיבית, אלא מהווה קריטריון פנימי, המשקף עמדה רציונלית, שבנויה על-פי מודל סוג ההכרה השלישי. שפיוזה השתמש בסוג הכרה זה באופן מוגבל. 1831 הרב קוק, לעומתו, השתמש בסוג הכרה זה על מנת לקבוע מגוון רחב של אמיתות אונטולוגיות, תאולוגיות ואתיות. את כלל הקריטריונים הפנימיים האלה: 'אושר', 'טוב', 'עונג' הוא כינה: 'חיים', ואת האמת המושגת באמצעותם הוא אימץ. אלמנטים כמו עצב, חלישות ויאוש נתפסים בעיניו כהפך החיים, ולפיכך הם מצביעים על שקר ודינם להידחות. 1832 המונח 'חיים' חוזר אלפי פעמים בכתיבתו, 1833 והוא זה שלמעשה מהווה את אבן הבוחן שעל פיה מתגבשת תפיסת האלוהות שלו. 1834

עיקרון זה עומד בבסיסם של שני המאמרים האחרונים ב'עקבי הצאן': 'דעת אלוהים' ו'עבודת אלוהים'. מאמרים אלו נכתבו על רקע קריאתו של הרמן כהן את היהדות כאתיקה, ואכן הרב קוק אימץ עמדה זו שכונתה על ידו 'האידיאליים האלוהיים'. 1835 לאורך שני המאמרים מוצגת תודעה המונחית על פי שיקולים אתיים והומניים, או, כפי שאני מכנה זאת, 'עקרון החיים'. 'האידיאליים האלוהיים' מרחיבים דעתו של אדם, נותנים לו מקום, מיטיבים ומאירים את דרכו, ומכאן התוקף שלהם. 1836 באחת מנקודות השיא של המאמרים הללו קובע הראי"ה:

הדבר מפורסם וידוע שאפילו השמות האלהיות אינם מסמנים, על פי עומקה של תורה, את עצם האלהות, כי-אם את האידיאליים האלהיים, את דרכי ד', את חפציו, האצילות, הספירות, המדות, השבילים, הנתיבות, השערים והפרצופים... 1837

1830 פסקאות דומות ניתן למצוא בשמונה קבצים, א' סה. (הובאה לעיל שער שלישי פרק ב'), א', צה-צז.
1831 '...מתוך הכרת מהותה של הנפש הנני יודע שהיא מאוחדת עם הגוף. על ידי הכרה כזאת אנו יודעים ששתיים ועוד שלוש הן חמש, ושני קווים המקבילים לקו שלישי מקבילים גם זה לזה וכו'. אולם, עד כה מעטים העניינים שעלה בידי להבינם דרך הכרה זו. תיקון השכל, פסקה 22, עמ' 34-35.
1832 'טבעי הדבר הוא, שבהשקפה הרגילה, אותה ההתבוננות הא-להית הבאה מהדעה המונטאיסטית, שהיא ההשקפה היותר מפורסמת גם מצד האמונה, היא מסבכת לפעמים עצב וחלישות נפש, מפני הרפיון הבא ברוח האדם בציוורו, שהוא בתור נמצא מסובך מוגבל וחלש רחוק הוא מההשלמה הא-להית... [א', צה]
1833 בשמונה קבצים לבדם ניתן למצוא מעל אלפיים פעם בהם חוזר הביטוי. את שם העיקרון לקחתי מנתן רוטנשטרייך שמיקד את תפיסת הרב קוק במילה 'חיים', וכפי שהוא כותב 'חיים יש בהם עוצמה יוצרת, מחדשת, לובשת ופושטת צורה... יש בהם הוצאה מן הכוח אל הפועל ולא יציבות סטאטית' (רוטנשטרייך, עיונים, עמ' 46).
1834 סמדר שרלו מכנה זאת 'פילוסופית החיים', בה משלב הראי"ה בין העיקרון הויטאלי ובין העיקרון המוסרי (שרלו, שיטת המוסר, עמ' 107-108).
1835 וראו אביבי שכותב: 'שנתיים לאחר שעלה ארצה פרסם הרב אברהם יצחק הכהן קוק חוברת קטנה בשם עקבי הצאן ובה הניח את היסודות לשיטתו המיוחדת בקבלה. החוברת נדפסה בירושלים תרס"ו ובה שבעה מאמרים. בשניים מהם, דעת אלוהים ועבודת אלוהים, כתב הראי"ה על ה"אידיאליים האלוהיים", וביאר את משמעותם באריכות. מונח זה לא הופיע בכל הכתבים שכתב הראי"ה בהיותו בחוץ לארץ והוא נתחדש לראי"ה מיד עם עליתו לארץ ישראל. "האידיאליים האלוהיים" הם יסוד שיטתו של הראי"ה באמונה באלוה ובעבודתו. אביבי, אקדמות, עמ' קעט.
1836 אדר היקר, עמ' קלב.
1837 שם, עמ' קמה.

השפה הדתית כולה, למרות שהיא מעמידה במרכז את דמות האל, מכוונת למעשה כלפי האדם. כולה נועדה לקדם ולהעצים אותו.¹⁸³⁸ ניתן למצוא מאפיינים דומים בין גישתו של הראי"ה לגישה השפינוזית; גם מבחינה אונטולוגית וגם מבחינת המטרה. שתיהן מכוונות את האדם לעסוק באתיקה, אולם הלך החשיבה שלהן שונה. הלך החשיבה השפינוזי הוא תאוצנטרי. במרכזו מוצב 'העצם', והוא מתבסס על עמדה אונטולוגית.¹⁸³⁹ הלך החשיבה של הרב קוק הוא אנתרופוצנטרי. במרכזו מוצג האדם, והוא מתבסס על עמדה הומנית ואקזיסטנציאלית. משום כך, מיד בתחילת אותם המאמרים הבהיר הראי"ה, שלמרות הדמיון ישנו מרחק רב בין שתי התפיסות: 'מכל-מקום הם דומים לפגישות של הנקודות הקצוניות שבקו ההיקף, שהמהלך היותר גדול הוא דוקא המביא את הנקודות במעמד של סמיכות'.¹⁸⁴⁰ עיקר הביקורת במאמר 'דעת אלהים' אינה פילוסופית אלא קיומית: שפינוזה התעלם מעיקרון החיים, הפנתיאיזם שלו מביא ל'שממון', 'שנאה', 'רגשי חושך ועצבות' וכד'.¹⁸⁴¹ תפיסת 'החיים': תפיסה תהליכית ודינמית, המייחסת לאדם תפקיד פעיל, היא הניגוד האולטימטיבי לתפיסתו של שפינוזה, ש'תו המות חקוק על מצחה'.¹⁸⁴² כך ניתח זאת הרב הנזיר וכתב: 'ביחוד חסר בשיטתו (של שפינוזה) עיקר החיות העולמית, הבוראה והמחדשת, בתנועה...'.¹⁸⁴³

שפינוזה פתח את הגותו בחיפוש אחר האושר האנושי.¹⁸⁴⁴ הרב קוק, בשם אותו החיפוש, דחה את הגותו של שפינוזה. שפינוזה אולי מייצג את 'האמת' אך מתעלם מ'החיים'. קו החשיבה שלו הביא את העולם 'לעשות את המבוקש האלהי למין מקצוע של מחקר מיוחד, שהאדם עוסק בו מעט... והופך ממנו פניו'.¹⁸⁴⁵ הרב קוק מבקש לגרום לאדם לעסוק בעצמו, בחייו הפנימיים ובקידום החברה האנושית. כפי שניתן לראות הוא פחות ביקורתי כלפי תוכן העמדה השפינוזי, הוא מוקיע בעיקר את הסגנון.¹⁸⁴⁶ סגנון ההתייחסות אל העצם פסול גם כאשר מדובר בתפיסה מונותאיסטית:

המונותאיזם הוא בדוי מלבם של נכרים ו'מתורגם ארמית' שלא בדיוק כלל וכלל, הוא מין 'אין-סוף-מושג' – שהוא סותר את עצמו, ע"כ יעלה בתוהו. לא זה הוא מקור שם אלקי ישראל, מקור הכל הוא אין-סוף הבלתי-מושג, שהוא מקומו של עולם, שרק ע"י רבוי הגוונים המצטבעים אנו יכולים לדבר בו ולהשיגו, ע"י רוב המעשה ורוב שלו, ע"י רוב האהבה ורוב גבורה. זה יכול לומר ישראל... ההויה העליונה המשמחת את הכל ומחיה את הכל, ומתגלה ע"י הגילוי הסובייקטיבי שכלב כל דורשיו ומשיגיו...¹⁸⁴⁷

המונותאיזם נדחה מעצם היומרה שלו להגיע להכרה אובייקטיבית. לדברי הרב קוק היהדות מסתפקת בגילוי הסובייקטיבי, גם אם הוא נתפס 'רק' בלב, ולא בראש או בעין. זאת הסיבה שמסורת ישראל מנציחה בתודעתה אירועים היסטוריים ודמויות מופת, ולא הכרות מופשטות. כך הוא ממשיך שם: 'לא לקנט נשוב, כ"א לים סוף, לסיני, ולירושלים, לאברהם, למשה, לדוד, לרבי עקיבא ולר"ש בן יוחאי...'. הדרך להגיע ל'אין סוף הבלתי מושג' היא 'על ידי הגילוי הסובייקטיבי שכלב כל דורשיו ומשיגיו'. זוהי הדרך החדשה שאותה הציע הרב קוק. דרך שעל פיה אין לאמץ עמדה קשוחה בשאלת פנתיאיזם או מונותאיזם, אלא רק עמדה סובייקטיבית. הקו האנושי-סובייקטיבי עשוי להיתפס כעמדה רליטיבית או אינסטרומנטלית, אך הכוונה היא להציב אבן בוחן פנימית, שמבוססת על הכרה אינטואיטיבית. תפיסה אריסטוקרטית שמתמקדת באל היא לכאורה אמת אובייקטיבית, אך העובדה שהיא מובילה לייאוש ולדיכאון מראה שהיא שקר. יש לבחור

1838 ראו רוס, סמכות ואוטונומיה, עמ' 428-429.

1839 שם, עמ' קלג. במקום אחר הוא יצא בתוקף כנגד אלו המחפשים להגדיר את האל: 'כל הגדרה באלהות מביאה לידי כפירה, ההגדרה היא אלילית ורוננית, אפילו הגדרת השכל והרצון ואפילו האלהות עצמה ושם אלהים הגדרה היא... השממון של המחשבה ממיעוט הלמוד והידיעה מביא את האדם לחשוב הרבה במהות האלהות. וכל מה שיהיה יותר משוקע בבערות של מחשבת עזות נוראה וסכלות איומה זאת, יחשוב שבזה הוא מתקרב אל הידיעה האלהית הרמה, ששמע תמיד שכל גדולי הנפש שבעולם עורגים אליה... זהו נצוץ מהפגם של עשית פסל ותמונה, שתמיד אנו צריכים להזהר בו הרבה מאד... אורות, עמ' קכה. אדר היקר, עמ' קל.

1840 בהקשר אחר העריך גם הפסיכולוג והפילוסוף אריך פרום כי עמדה פטליסטית מביאה לתחושת חוסר אונים, לחרדה, לשיתוק ולתחושת חוסר משמעות 'המייצגים הלוח-נפש קשה מנשוא' (פרו, מנוס מחופש, עמ' 64).

1841 שם, עמ' קלד.

1842 כהן, קול הנבואה, עמ' קית. ההדגשה במקור. ובהערה שם הוסיף כי 'השם חיות, חי, חיים, נפקד מקומו בס' האתיקה'.

1843 מאמר, סעיף 1, עמ' 21.

1844 אדר היקר, עמ' קלג.

1845 ביקורת לגבי סגנון דעה מסוימת יותר מאשר לגבי תוכנה מביע הרב בשמונה קבצים, ד' ב. להבנתי פסקה זו מכוונת גם היא כלפי שפינוזה.

1846 אגרות א' אגרת מד, עמ' מח.

בתפיסה 'אידיאלית' המעודדת את החיים, מענגת את הנפש ומשרה טוב ואושר. זהו גילוי סובייקטיבי שמעיד על אמת אובייקטיבית. קריטריונים אלו פותחים בפני הראייה אפשרויות רבות: באמצעותם הוא מפרש מחדש את סיפורי התורה, את המסורת ההלכתית ואת הטרימינולוגיה הקבלית: התורה אינה מבטאת עוד אמת מופשטת, אלא מסמנת לאדם את דרך ההתנהגות הראויה ('דרכי ד'). המסורת אינה עוד התגלות אובייקטיבית שעוברת מדור לדור ('דת משה'), אלא התפתחות וגיבוש של אורח חיי האומה ('דת יהודית'¹⁸⁴⁸). הספירות והפרצופים אינם מבטאים עוד ישויות מיסטיות או הנהגה אלוהית אובייקטיבית, אלא את דרך המחשבה וההתנהגות של האדם ('אידיאלים אלוהיים').

אשוב עתה לשאלת המפתח הנוגעת לעמדתו הכוללת של הרב קוק כלפי הפנתאיזם: האם הוא אימץ אותו לכתחילה, או שמא רק כאילוץ הנובע מצרכי השעה; האם הוא ראה בו אמת פנימית, או שהוא הסכים לו רק מטעמים אפולוגטיים? נראה כי התשובה לכך טמונה במושג 'חיים', ובתפיסת 'אמונה'. הבחירה של הרב קוק בתפיסה הפנתאיסטית נעשתה מתוך טעמים סובייקטיביים ואינטואיטיביים. טעמים אלו שייכים הן לסוג החשיבה הקבלי של הרב קוק, והן לסוג החשיבה הפונדמנטלי שלו. כך ניתן ללמוד מהפסקאות הבאות:

היחס האמיתי הפנימי אל היסוד של המציאות במקורו, משיב לנשמה את צביונה. וזה מצוי באמונה הא-להית, ומתבלטת היא בטרתה היותר מחוורת, כשנשמת היחיד מזדקקת מאיר עליה אור גנוז של אמונה טהורה פנימית, שהיא סמויה מן העין. ורק בעליה יודע את אושרה, בציבור כבר מתגלה תוכן האושר, בסדרים והנהגות, ובאומה בצביון אמונה רשמי כללי... העם החי במילואו חיים רעננים הוא רק ישראל, היחיד בין העמים אשר תחת כל השמים הוא העם הדבק בכל עומק נשמתו בא-להים חיים, בתביעה טבעית עמוקה מתהום הוויתו... [ד', פז]

הקבלה תתן לנו את הטמפרמנט של **אש האמונה** בכל מלואו, בלא גרעון וניכיון של חסרונות שמחסר ממנה השכל האנושי בחולשתו. כשאנו מעריכים את אותו הגודל של מדריכי האמונה העליונים בעולם, לעומת **ההגיוניים והפילוסופיים**, נדמו לנו האחרונים כילדים משחקים, לעומת חיל גיבורים שמעניקים חמה בקומתם ומפליאים כל העולם ברעם גבורתם... ועל כולם באה **אור האמונה, ותורות חכמת האמת** יפתחו לנו את דלתותיהן. [ד', קיט]

הפסקה הראשונה מתארת את הקשר: 'אמונה' – הכרה פנימית – עמדה פונדמנטלית-פרטיקולרית (מבנה החשיבה הראשון).¹⁸⁴⁹ הפסקה השנייה מתארת את הקשר: 'אמונה' – הכרה פנימית – קבלה (מבנה החשיבה השלישי).¹⁸⁵⁰ אם כן, 'אמונה', שהיא אינה אלא היחס האמיתי הפנימי אל היסוד של המציאות במקורו, שייכת הן למבנה החשיבה הראשון והן למבנה החשיבה השלישי. הרב קוק, בניגוד לשפינוזה, סבר שההכרה האינטואיטיבית היא לא הכרה אישית-אוניברסלית, אלא היא הכרה פרטיקולרית-לאומית, שטבועה באופן ייחודי בעם ישראל.¹⁸⁵¹ בתוך תהליך ההכרה גם מקומו של השכל לא נפקד, כפי שניתן לראות מפסקה אחרת, שבה הוא הציג את תורת ההכרה שלו על פי מודל מערכת הספירות:

התגליות העמוקות מתעכדות אח"כ **בשכל, בביקורת**, בהתאמה לכל המדע, ולכל ההשקפה הבריאה של כוח הרוחני הזולף באדם, ובכל אשר ממעל. **ובמיווג החיים, של ההתגלות וההכרה**, אנו באים לרוות את תלמי כנסת ישראל... מטל החיים הטהורים האמיצים והמבורכים של **תפארת ישראל** מלאי העוז, והיפעה, חמושי **הגבורה והחסד**, מפוארים **בתפארת הנצח וההוד**, מיוסדים ביסוד שליטה מלכותית, בהכרה מחודרת **מעומק הבינה**, בשיא גדולת **החכמה**, המענקת החמה העליונה, וכל מקורי זהריה המחשיכים כל אור בנצוצות בהירותם, **כתר מלכות כל עולמים**, שהכל מתעלה ועולה, **והכל אובד את כל ישותו**, מפני יפעת גבורת חיי כל מקורי החיים אור אין סוף, מלך כל העולמים, [ו', קפט]

בראש ניצבות 'התגליות העמוקות' (ספירת הכתר = הכרה מהסוג השלישי), שהן עוברות עיבוד 'בשכל, בביקורת' (בספירות החכמה והבינה = הכרה מהסוג השני), ומשם הן עוברות לספירות הגוף: 'גבורה וחסד', 'תפארת הנצח וההוד' עד המלכות (הכרה מהסוג הראשון), ושוב הן חוזרות 'מעומק הבינה', אל 'החכמה' ועד ל'כתר מלכות כל עולמים'. גם השכל

1848 אדר היקר, קמת.
1849 היחס 'הפנימי אל היסוד של המציאות במקורו', זו הכרה שייכת לנשמה, ולטענת הרב קוק הכרה זו נמצאת בעם ישראל, בסדרים והנהגות, בצורה רשמית וכללית, שבו היא 'תביעה טבעית עמוקה מתהום הוויתו'.
1850 'אור האמונה' מושווה ל'חכמת האמת', ו'הקבלה' היא הביטוי המקורי של אש האמונה. האמונה מתפרשת כאן בשני המובנים שראינו לעיל: הכרה אינטואיטיבית ותפיסה פונדמנטלית שאינה כפופה לתפיסות ההיגיון והפילוסופיה.
1851 ניתן למצוא פסקאות נוספות המקבילות לפסקה זו, ראו למשל שמונה קבצים, ד' עו.

והביקורת נכנסים לתוך מערכת ההכרה, שבסופה 'הכל אובד את כל ישותו'; קרי, תפיסה מוניסטית שאינה מכירה בישויות נפרדות. כך, באמצעות תודעת ה'אמונה', ותפיסת 'החיים' ('גבורת חיי כל מקורי החיים') מתרכבות להם יחד עמדה קבלית, ביקורת רציונלית ועמדה פונדמנטלית. שלושת מבני המחשבה מתרכבים להם יחד, ומבעדם עולה תפיסה פנתאיסטית ייחודית, שמהווה תיקון לתפיסת הפנתאיזם השפינוזי.

לסיכום, 'הפנתאיזם המתוקן' של הרב קוק הוא לא עמדה ספציפית, שמתאימה רק לאחד ממבני ההכרה שלו, אלא זוהי עמדה שעולה מהרכבה של שלושת המבנים: האורתודוקסי-פונדמנטלי, הרציונלי והקבלי. מושג 'האמונה' הוא החורז אותם יחד: 'אמונה' כעמדה פונדמנטלית, 'אמונה' כתפיסה א-רציונלית, ו'אמונה' כהכרה מהסוג השלישי. 'האמונה' היא הכרה אינטואיטיבית הנובעת מעצם תחושת החיים, ולכן היא לעולם פרטיקולרית ואינטימית. היא אמנם לא מתנסחת באופן רציונלי, אך היא בהחלט לא מתנגדת לו.

במהלך הסעיף עמדתי על כך שתפיסת האמת של הרב קוק היא בעלת קריטריונים אתיים, הומניים ואקזיסטנציאליים, אך אלו אינן אמות מידה רלטיביות ואינסטרומנטליות, אלא הן נובעות מתורת ההכרה שלו, שמאחדת את שלושת סוגי ההכרה: אינטואיציה, שכל ודמיון. אמת המידה שלו מכונה: 'חיים', וזו יוצרת 'פנתאיזם מתוקן', שלא מבקש מהאדם להיכנע לישות הנצחית, אלא להיפך, שצובע את הישות הנצחית על פי התודעה האנושית: ברצון, בחופש ובדמיון. האדם מחפש עונג, אושר וטוב וכך גם הפנתאיזם של הרב קוק. האדם הוא פרטיקולרי, דינמי וייחודי ולפיכך הפנתאיזם של הרב קוק הוא כזה: מחפש את הייחודי והלוקאלי, ומנסח באופן דינמי ושירי.

עמידה על תפיסת 'הפנתאיזם המתוקן' של הרב קוק סוגרת את מעגל הדיון במחקר זה. הדיון שהחל בשאלה האם יש לרב קוק משנה שיטתית ורציונלית, ונמשך בכירור מסורת החשיבה שלו נפתר. הראייה הציג עמדה שיטתית, שיש בה כדי לאחד את שלושת מבני החשיבה שלו. בעיניו, שלושת המבנים הללו הם אספקטים שונים של 'אמת' אחת: אימננטית, דינמית, פרטיקולרית, אינטואיטיבית שמשמעותה 'חיים'. העברת משקל החשיבה הדתית מהתחום התיאולוגי-היסטורי אל עבר התחום האנושי-הומני מהווה קו עקרוני בתפיסת 'התיקון' שלו. את השאלה התיאולוגית – פנתאיזם או מונותאיזם, שאלה שהיא אולי המכרעת ביותר בתחום המחשבה הדתית – הוא הכריע על פי קריטריונים הומניים-אקזיסטנציאליים, שאותם הוא רואה כשיקולים אינהרנטיים לתפיסה הפנתאיסטית.

פרק ג: הערכה – תם ולא נשלם

כל מסקנה בדבר עמדה חד-משמעית של הרב קוק צריכה להתקבל בהסתייגות מסוימת. הרב קוק עצמו התקשה בניסוח שיטתו, ורק בדיעבד, בעקבות פנייה של תלמידו הוא הסכים להגדיר אותה. כל תלמידו, למעט הרב הנזיר, התחמק מלהגדיר את שיטת רבם, ובין החוקרים ראינו שישנה מחלוקת: הן על עצם קיומה, הן על אופייה, והן בהקשר הספציפי של תפיסת האלוהות שלו. הדרך בה ביקשתי לצעוד ניגשת לשאלות היסוד הללו מנקודת מבט שונה. היא לא שואלת: 'מהי תפיסת האלוהות של הרב קוק?' או 'האם יש לו שיטה פילוסופית?' אלא, 'מה הטריד את הרב קוק?', 'אילו כלי התמודדות היו לו מול אתגרי החשיבה עמם הוא התמודד?', 'מה היו התחנות השונות במסע המחשבותי שהוא ניהל?'. הרעיון היה לעקוב אחר הלך המחשבה שלו, ולשרטט את קווי המתאר המרכזיים שבה. במהלך המחקר עמדתי על ריבוי ההתייחסויות של הרב קוק לפנתאיזם השפינוזי, ועל המבנים השונים שבמחשבתו. כמו כן עמדתי על אמת המידה האתית-הומנית בה הוא נוקט. אינני מציע לחזור שוב לשאלות הקלאסיות שנדונו בעבר. יש לשוב ולהזכיר כי הרב קוק נזהר מלהציג את עמדותיו בגלוי. הסיבה שהוא בכל זאת כתב היא –

כדי שהמעמיקים המיוחדים, שנטייתם המיסתית חזקה היא, והם גם הם נמעדו מאורח חיים אשר באור עולם האצור באור תורת ד', יבאו ויראו כמה גבהו ארחות המחשבה הישראלית כחוג החבוי הזה. אבל לתן אלה הרעיונות בצורה

לגמרי 'פופולרית', לעשותם מוכשרים לטפולו של כל שוגה המתימר לחכם לב, – עד כדי הרשאה כזאת לא באתי עדיין.¹⁸⁵²

מראש כתיבתו נועדה לאנשים מיוחדים בעלי נטייה מיסטית חזקה, ובכוונה תחילה הוא לא כתב באופן פופולרי ומפורש. עם תנאי פתיחה כאלו קשה מאוד, ואולי אפילו בלתי אפשרי, להגיע למסקנה חד משמעית בדבר עמדתו האמתית של הרב קוק. כתיבה שמראש מיועדת לקוראים מיסטיים, ושמראש נזהרת מלהיות מובנת, ניתנת בהגדרה לפירושים שונים. כל פרשנות, טובה ככל שתהיה, לא תוכל לצאת מכלל זה, וכך גם המחקר הנוכחי.

בפרק החיתום שלושה נושאים עיקריים: 1. עבר – הצגה קצרה של הביקורות השונות על תפיסתו של הרב קוק, שרובן נוגעות בצורה זו או אחרת להיותה משנה מוניסטית. הבנת גישתו המוניסטית של הראי"ה הכרחית על מנת להעריך נכונה ביקורת אלו. 2. הווה – סיכום החידושים במחקר הנוכחי. סעיף זה יכול לשמש מעין תמצית למחקר כולו. 3. עתיד – כיוונים אפשריים למחקרי המשך. סעיף זה משרטט את קו המגע בין המחקר הנוכחי לתחומים נושקים: אם בתחום מחקר משנת הראי"ה, אם בתחום מחשבת היהדות, ואם בתחום ההגות המודרנית והגות ההשכלה.

ג: הביקורת על הרב קוק

גישתו המוניסטית של הראי"ה, על כינוייה השונים ('אחדות הפכים', 'האחדות הכוללת', 'פנתאיזם' וכד') זכתה לביקורת מכיוונים רבים: בגין האופטימיות היתרה שבה, עקב חוסר הדיאלוג שבה, או משום העמדה הפטרנליסטית שהיא מציגה.¹⁸⁵³ המכנה המשותף שלהן הוא שהן אינן מצביעות על ליקויים בשיטה, אלא חושפות את השיטה עצמה. כך לדוגמה, מסביר אביעזר רביצקי את הביקורת על עמדתו הפטרנליסטית של הראי"ה: 'זה טיבו של ההיסטוריוסוף; אינן היסטוריוסופיה ללא עמדה מתנשאת... ההיסטוריוסוף הוא מי שמצליח לכונן 'הבנת על' המקנה פשר למכלול התופעות שהוא משקיף עליהן 'ממעל'.¹⁸⁵⁴ אם כן, זו טיבה של תפיסה הטוענת שיש רק ישות אחת, ושכל העמדות השונות אינן אלא ביטויים שונים לאותה ישות. מכאן גם מענה לגבי הביקורת בדבר חוסר הדיאלוג. כאשר אין ריבוי אין אפשרות לדיאלוג אותנטי,¹⁸⁵⁵ ומשכך, כל הסבר או פרשנות נעשה מתוך עמדה פטרנליסטית. הקשר בין עמדה מוניסטית לעמדה אופטימית עולה מאליו, שהרי עמדה שמראש מסרבת לתמונה מפוצלת לא יכולה להכיר ברע כגורם אונטי. נימת הגינוי המשתרבת לעיתים לביקורות אלו לרוב לוקה בחוסר מודעות היסטורית. זוהי ביקורת הנמתחת על משנה מודרנית מתוך עמדה פוסט-מודרנית. נקודת המוצא של המבקרים שונה מנקודת המוצא של המבוקר, וממילא אין לצפות להסכמה בתוצאה הסופית. הגדיל לעשות מי שביקר את הראי"ה על כך שתורתו אינה נותנת מענה לשואה הנוראה.¹⁸⁵⁶ השמדתם השיטתית של יהודי אירופה זוהי קטסטרופה שהרב קוק, בדומה לכל אישיות אחרת בתקופתו, לא יכול היה לצפות ולשער. הציפייה שמשנה פילוסופית תיתן תחזית ומענה להתפתחות היסטורית אינה יכולה להוות קריטריון אובייקטיבי להערכה.

יחד עם זאת, משנתו של הרב קוק, כידוע, לא נותרה בגדר עמדה מופשטת. בנו, תלמידיו ותלמידיהם ביקשו להמשיך את דרכו, וליישם אותה בדרכים חינוכיות ופוליטיות. חלק מהביקורות שהוזכרו בהחלט יכולות להיות מופנות כלפיהם. על מי שגזר רעיונות, ומבקש להדביקם לשדה תרבותי, חברתי והיסטורי אחר, ראוי לבחון מחדש את תקפותם ומשמעותם. אלו

1852 שם, שם.
1853 למגוון הביקורות ראו: שרלו, צדיק, עמ' 403-401; רביצקי, הקץ המגולה, עמ' 160; שגיא, סובלנות, עמ' 192-193; שוורץ, אמונה, עמ' 275-270; ש"ץ, הרב קוק, עמ' 99; ברויאר, דברים לזכרו, עמ' 185-188; איש שלום, מודרן-אורתודוכס, עמ' 71.
1854 רונק, הגיונות, עמ' 320.
1855 כך מתאר את הפגישה עמו יצחק ברויאר: '...יזמתי דיון ראשון אתו. התחלתי בהערה, כי באתי ארצה כדי להרחיב את מסגרתה של ההסתדרות האגודאית. בתגובה לכך החל הוא לספר באריכות יתרה על ההתחלות הראשונות של הצהרת בלפור. איש-שיח נלהב, לא היה מוכן בשום פנים לדחות רעיון כלשהו שעלה במוחו תוך כדי דיבור, יהא הוא מסיח את הדעת כאשר יהא. רעיון אחרי רעיון, מעשיה מבדחת, דבר-תורה, או דבר-בעיתו עולים במוחו – על דו-שיח לא היה מה לדבר'. (ברויאר, דברים לזכרו, עמ' 185).
1856 הראל פיש טוען כי תורתו של הראי"ה שמלאה באור לא נותנת הסבר לשואה הנוראה, 'אצל קוק מתקבל הרושם לפעמים שאין צורך להתנגד לרע בצורה פעילה מפני שאין לו קיום אמיתי: הוא פשוט צל' (פיש, ציונות, עמ' 82).

אכן ראויים לביקורת, אך אז זו כבר ביקורת תרבותית, חברתית והיסטורית, לאו דווקא ביקורת פילוסופית. הביקורות הנאמרות בעידן הפוסט מודרני צריכות להביא בחשבון כי הרב קוק, שנפטר קודם השואה ושחשב כאדם מודרני, לא הכיר במושג אמת יחסית או נרטיבית, וכפי הנראה לא היה חשוף למשנה דיאלוגית. הראי"ה הכיר פילוסופיות רציונליסטיות ואידאליסטיות, כגון אלו של שפינוזה, קנט והיגל. הוא ניתח את אופן החשיבה שלהם והסיק את המסקנות הרלוונטיות. ניסיונותיו לפרש את דעותיהם ופעילותם של האחרים כריבוי פנים של מהות אחת ויחידה מהווה קו המשך מובהק למסורת הפילוסופיה הרציונלית של העת החדשה. אפשר כמובן לדחות את הילך החשיבה הזה, וכך אכן מקובל היום, אך נכון לתקופתו של הרב קוק עמדה זו נחשבה עדיין כפסגת החשיבה האנושית.

ביקורת שונה כנגד הראי"ה מתח הרב הנזיר. זו באה מתוך עולם החשיבה והמושגים של הרב קוק, ומשום כך היא מהווה קול ייחודי. הדברים הבאים נכתבו לאחר שהנזיר העיד על נטייתו של הראי"ה לשיטת שפינוזה:¹⁸⁵⁷

והנה למרות קדשו של מרן הרב, שחסידותו וענותנותו נעשית לו טבע שני, אחרי רוב פרישותו ימים ושנים, ולמרות עומק ורוחב חכמתו של הרב ודרכיו האיתנים, נראה לי שכאן טעות ראשית פרוטון פסוידוס,¹⁸⁵⁸ בשטתו הפילוסופית. כי הספינוציזם, אחרי הטרה ואחרי כל זכוכיה גם אם נודה ברוממותה ובצדדים רבים מאמתותה (עד כמה הנני יורד לעומק דעת הדבר) סוף סוף לא זו הדרך ולא זו העיר. ובוזה יצילנו ההיגיון השמעי שלי, שכשם שהוא תריס ומגן בפני זהרורי הפסיכולוגיות החמרנית, כן הוא טהרה וזיכוך לזהרורי הסוד בנגה הודו.

אם האחדות העליונה מצויה גם להקשבה עלאה, סוף סוף גומרת בצפיה והסתכלות עליונה. שבה רואה פני העולם בעולם עליון. מה שאין כן ההיגיון השמעי, הבינה שומעת שירת הנשמע. העיקר, אלוה-אלוהינו ולא אלוהות.¹⁸⁵⁹

ביקורת זו נעשתה בזהירות רבה, אך אין לטעות באופייה, היא מופנית ישירות כלפי גישתו הבסיסית של הראי"ה. הרב הנזיר יותר מכל אחד אחר היה מודע למאמצים הכבירים שעשה רבו על מנת לתקן ולזכך את הפנתאיזם השפינוזי,¹⁸⁶⁰ הוא עצמו היה שותף למאמצים אלו.¹⁸⁶¹ הוא ידע כי רבו נטה לתפיסה הפנתאיסטית, ועשה כמיטב יכולתו בכדי לטשטש זאת: הן דרך הגהת הכתבים ועריכתם, עד כדי צנזור,¹⁸⁶² והן באמצעות מאמרים, שאותם כתב ואשר נוספו לכתבי הראי"ה מאוחר

1857 ראו לעיל הערה 359.

1858 Proton pseudos, 'שקר יסודי' או 'כזב יסודי' (איש שלום, בין הרב קוק, עמ' 7 הערה 23).

1859 ראו לעיל הערה 359. לניתוח מפורט של הקטע ראו הלפרין, הרב הנזיר, עמ' 211-216.

1860 ראו שמונה קבצים, ה' קצו ולעיל הערה 1695. הנזיר עצמו הוסיף בימונו (בשנת תש"ח) על הדברים שכתב בפרשת ויצא תרפ"ב כך: 'אמר דוד, גם בימים האחרונים יצא אחד החוקרים והסופרים (ד"ר רוזנשטק [כוונתו לפרופ' רוטנשטרייך, הערת בנו, הרב שאר ישוב הכהן]) לזהות דעת הרב בדעת הפאנטיאיזמוס, לפי אורות-הקודש, מאמר ג', האחדות-הכוללת. זאת אומרת, יש מקום לטעות בדעת הרב אבל חס ליה למר"ן זצ"ל ולדעת קדשו כזאת. וכבר בררנו שם בְּמַעַרְכַת האחדות-הכוללת, כי דעתו נוטה להכלל-באלהות, פן-אין-תיאסמוס, וכן צוין ב"מקורות", משיר היחוד. מלא כל וסובב הכל, ורעיא מהימנא, סובב כל עלמין וממלא כל עלמין. וכן סודר הפרק האחרון, י', יחוד ברכה קדושה. אמנם ההקשבה העליונה מעלה על ההסתכלות השכלית, וההקשבה כמו השמיעה מביאה אל היחיד העליון, שמייחדים צדיקי ישראל וקדושו, שמע ישראל. ד' א' ושמו אחד'. התוספת על ההערה המקורית רומזת לכך שהנזיר שינה את דעתו בקשר לתפיסת הראי"ה, דעה אותה כתב חצי יובל קודם לכן, וסבר שהיא אינה פנתאיזם אלא פנאנטיאיזם. יחד עם זאת, הוא עדיין לא קיבל את התפיסה הזו, וטען לבכורתה של תפיסתו בדבר 'ההקשבה העליונה'. לדיון על כך ראו הלפרין, שם.

1861 הרב הנזיר ראה בעצמו לא רק עורך כתבי רבו אלא גם שותף, 'אומן הקונה בשבח כלי' (כהן, קול צופין, עמ' פא). על עובדה זו עמד תחילה רב שוורץ (שוורץ, הראי"ה והנזיר; הנ"ל, עריכה מול יצירה; הנ"ל, אורות הקודש; הנ"ל, אמונה, עמ' 84-85; הנ"ל, ציונות דתית, עמ' 198-233), ולאחריו יונתן מאיר (מאיר, תשוקת הנשמות, עמ' 787-788).

1862 ראו הלפרין, הרב הנזיר, עמ' 216-230. הנזיר, כחלק מעבודת העריכה, לא נמנע אף מלצנזר. בכתביו הוא מודה כי הוא עוסק בסידור ובירור כתבי רבו 'על פי שטה קבועה והגויה מראש בעמקי לבי' (כהן, קול צופין, עמ' צ. ההדגשה במקור). על עקרונות העריכה של הרב הנזיר ראו שוורץ, הציונות הדתית, עמ' 198-226; מוניץ, חוג הראי"ה פרק ב', ושם חלק ב' עמ' 251-479; מאיר, אורות וכלים, עמ' 192-196. למקורות בבליוגרפיים נוספים ראו שטמלר, עין בעין, עמ' 314 הערה 168. על צנזור כתביו של הרב קוק ראו: רוזנק, מי מפחד; הנ"ל, הגיונות, עמ' 309-310; מרמורשטיין, ההבדלים; פרידמן, זכות הציבור; אברמוביץ, האידיאולוגיה, עמ' 13-25; מוניץ, חוג הראי"ה, עמ' 15-51; שטמלר, עין בעין, עמ' 291-293.

יותר. כך לדוגמה: הקדמת העורך ל'אורות הקודש',¹⁸⁶³ שם הוא ביקש להעמיד את משנתו רבו כפנאנטיאיזם.¹⁸⁶⁴ אף על פי כן הוא קבע: 'לא זו הדרך ולא זו העיר'.¹⁸⁶⁵

הביקורת אינה רק על הדרך, אלא על עצם הגדרת היעד. הראי"ה ביקש להציג עמדה פנתיאיסטית 'מתוקנת', ובשמה ניסה להחליף את תפיסת עבודת האל המסורתית. הוא ביקש להחליף עמדה הירארכית-דואלית בעמדה אימננטית-מוניסטית. במקום עבודת האל הוא ביקש הכרת אלוהות,¹⁸⁶⁶ ובמקום הכוונת התודעה לעבר ישות עליונה הוא הציע לאדם לכוון את כוחותיו להתפתחות אימננטית.¹⁸⁶⁷ הוא יצר פרשנות אימננטית למושגי היהדות, ובכך ניסה לתקן ולצרף את הפנתיאיזם השפינוזי. הרב הנזיר סבר כי מהלך זה שגוי מעיקרו. לדעתו, לא ניתן להעמיד משנה פנתיאיסטית-דתית, זוהי סתירה מובנית. היהדות מתבטאת בלשון 'אלוה' כישות פרסונלית, ופונה אליו כ'אלוהינו' בגוף שני. היא איננה מתנסחת בלשון 'אלוהות' – כמערכת שאליה מתייחסים בגוף שלישי.¹⁸⁶⁸ האל המקראי הוא אל אישי ששומע ומגיב, ולא 'אלוהות' פנתיאיסטית-אימננטית, שהיא מערכת אינדיפרנטית ואדישה.¹⁸⁶⁹ הוא, שאימץ את הרב קוק כרבו וראה בו מודל, טען כי זה התרחק מתפיסת היהדות המסורתית.

צמח הלפרין, שחקר את היחס בין תפיסת הרב הנזיר לתפיסת הראי"ה, טוען שהנזיר שינה את גישתו מאוחר יותר. לדבריו, כאשר הנזיר נחשף למחברותיו השונות של הראי"ה הוא הבין שרבו נוקט בגישה פנאנטיאיסטית, ולפיכך עבר להגן על שיטת רבו מפני אלו שלא הבינו אותה נכוחה.¹⁸⁷⁰ האם הנזיר אכן שינה את עמדתו? האם סבר שהרב קוק לא נטה לדעת שפינוזה? תפיסתו של הרב הנזיר איננה מענייני, ולא לי להכריע. אולם, לאחר המחקר הנוכחי נראה שביקורתו הראשונה של הרב הנזיר יכולה בהחלט לעמוד במקומה. הרב קוק, כפי שכבר טענתי לעיל, ביקש לעצב מחדש את מושגי היהדות באופן שונה מהותית מהאופן המסורתי. ניתן לדרוש זאת לשבח וניתן לגנאי, אך קשה להכחיש זאת. הרב קוק עצמו לא הכחיש את פרשנות המסורת היהודית המקובלת, אך הוא הציע לצידה פרשנות חדשה. כך הוא יצר מערכת דתית שכולה מוניסטית ואימננטית. לניסיון זה התנגד הרב הנזיר, מה שהוביל אותו לפתח דרך חשיבה עצמאית. במקום עיקרון 'האחדות' הוא דלה מתוך תורת רבו את עיקרון 'הקשבה', וממנו הוא בנה את משנתו שלו, משנת 'ההיגיון השמעי'.¹⁸⁷¹ מבחינה

1863 ראו בר-בטלהיים, סוד הצמצום, עמ' 70 הערה 141.

1864 לעיל הערה 1860. עוד אזכיר כי לפני סדרת הפרקים העוסקים באחדות הבורא והבריאה, שזכתה לשם 'האחדות הכוללת' (אורות הקודש, חלק ב, עמ' שצא-תמו) הקדים הרב הנזיר וציין "האחדות הכוללת האלהית, הסודית, היא הכל-באלוהות" (שם, עמ' שפט). הראי"ה עצמו לא נקט מעולם בביטוי 'הכל באלוהות' בכתביו, לעומת זאת את הביטויים 'מונותיאיזם' ו'פנתיאיזם' הוא אכן הזכיר (ראו לדוגמה: שמונה קבצים, א' צה-צו). אגב, גם בביטוי 'האחדות הכוללת' ניתן לראות חידוש של הרב הנזיר. את הביטוי עצמו מצאתי פעם אחת בלבד בכתבי הראי"ה (שמונה קבצים, א' שצג) שם הוא מופיע במשמעות פנתיאיסטית מובהקת. ביטוי זה מהדהד את מאמרו הידוע של אחד העם 'לא זה הדרך!' (המליץ, שנה 29, גיליון 53 ('ב' אדר ב' תרמ"ט), עמ' 1-4), שביקש שם להציע יעד אלטרנטיבי ללאומיות היהודית אל מול דרך ההנהגה הוותיקה של חובבי ציון. גם א.ד. גורדון כתב מאמר בשם זה בשנת תרע"ו (1916).

1866 כך אכן משמע מהביטוי הבא: '...לא כן הוא כשהאדם רוצה לדבר על-דבר האלהות, על דבר האידיאלים האלהיים, שזהו מושג האלהות בצד מקביל, נגד מושג האלהים שאנו חפצים עכשיו לסמן בו את העצם... אדר היקר, עמ' קמו.

1867 כך הוא מבקר את המחשבה במהות האלוהות, ש'כל מה שיהיה יותר משוקע בבערות של מחשבת עזות נוראה וסכלות איומה זאת, יחשוב שבזה הוא מתקרב אל הידיעה האלהית הרמה' אורות, עמ' קכה. חלף זאת הוא ממליץ לאדם להכיר את כוחותיו הפנימיים ולזהות אותם עם כללות המציאות: 'התבונן בפלאי היצירה, בחיי האלהות שלהם, לא בתור איזה תכנית כהה, שממרחקים מציבים נגד עיניך, כי אם דע את המציאות שאתה חי בה. דע את עצמך, ואת עולמך, דע את היגיוני הלב שלך, ושל כל הוגה וחושב. מצא את מקור החיים שבקרבך, ושממעל לך, שמסביבך, את פארי הדרות החיים, שאתה שרוי בתוכם...' (שמונה קבצים, א' קפא).

1868 ביקורת דומה השמיע גם יהודה ליבס, הרהורים, עמ' 205.

1869 ביקורתו של הנזיר מזכירה את נוסח הרשימה שנמצאה תפורה בבטנת המעיל של בלו פסקאל: 'אלוהי אברהם יצחק ויעקב, לא אלוהי הפילוסופים והלמדנים' (בוכר, בסוד שיח, עמ' 170 הערה). כמדומני שכוונת שניהם אחת.

1870 הלפרין, הרב הנזיר, עמ' 246.

1871 כהן, קול צופיך, עמ' מו. וראו שרלו, צדיק, עמ' 261-262. אצל הרב קוק עיקרון ההקשבה הוא הקשבה עצמית – 'הנני צריך רק לעמוד על ההקשבה העצמית, להאזין את סוד השיח של היצירה בחדרי חריות, אשמע ותחי נפשי' (חדריו, עמ' יח) – המתפרשת על פי התפיסה האימננטית. אצל הנזיר ההקשבה היא הקשבה לקול ד', וזאת על פי התפיסה הטנסצנדנטית. אם הפרוייקט של הראי"ה הוא ליצרף את שפינוזה, אזי הפרוייקט של הרב הנזיר הוא להציל את היהדות משפינוזה. אם הפרוייקט של הראי"ה הוא להציג תפיסה אימננטית-יהודית, אזי הפרוייקט של הרב הנזיר הוא לחזור לתפיסה הטנסצנדנטית. העיקרון הטנסצנדנטי בתורת הראי"ה הנו 'מוסתר ועדין', כפי שטוענת דיסון, והרב הנזיר הופך אותו לעיקרון המרכזי. עוד על ההבדלים הפילוסופיים בין הנזיר לבין הראי"ה ראו הלפרין, הרב הנזיר, עמ' 246-248.

פילוסופית זוהי שיטה דואליסטית המנוגדת לפילוסופיה המוניסטית-אימננטית של הראי"ה. בצדק ראה בה הנזיר פיתוח מקורי שלו.¹⁸⁷²

בטרם אחתום את פרק הביקורת אבקש להעיר כי שרטוט עמדתו הפילוסופית-תיאולוגית של הראי"ה, למרות חשיבותה, אינה יכולה ואינה אמורה לצבוע את דמותו האישית. דמות זו הייתה נתונה למחלוקת עוד בחייו, וכך היא נשארה עד היום. יש הרואים בו הוגה אוניברסלי, ויש הרואים בו דמות פרטיקולרית, יש המזהים אותו כאחד מאנשי הרוח הפתוחים למשבי התרבות הכלליים, ויש המזהים אותו עם חוגים מיסטיים ומסורות קבליות. כנראה שיש בו מכל אלו גם יחד, ואין בכך בהכרח סתירה. בכל מקרה ראוי להיזכר באלו שהכירו את הרב באופן אישי, כך למשל הרב מאיר בר-אילן:

הרב קוק התנכר (=ניכר) לא בלבד בתורת מורה גדול, אלא נוסף על גדולתו וצדקתו, כשרונותיו ומעלותיו בכל שטחי החיים של היהדות, היה בו משום אישיות נהדרת, אישיות נדירה מאוד. קשה להגדיר מה טיבה, ומה אופייה של אישיות. יש אנשים גדולים ומוכשרים, טובים ומצוינים – ואף על-פי-כן אתה פוגש בהם ועובר עליהם, ואין לך מהם ולא כלום... ויש אשר אתה עומד לפני איש ואין אתה מכיר בגדלו, אין אתה מבין את ערכו, ואין אתה מומחה להעריכו, – ובכל זאת מרגיש אתה, שאישיות גדולה, בלתי מצוייה, עומדת לנגד עיניך. אין הערך הזה של אישיות ניתן להגדרה. יש בו משהו מחסד-עלין, מהשראה רוחנית, שאינה ניתנת למישוש יד, אף לא לביטוי-לשון. מי שראה את הרב קוק, באילו תנאים שהם, בעניו בלונדון ובגדולתו בירושלים, בישיבתו בארץ-ישראל ובנדודיו בארצות-הברית של אמריקה, הכיר בו את האישיות הנהדרת... ניכר הוא למעלה מכל אלה שהיו במחיצתו ומסביב לו. פניו האירו, עיניו הבריקו וחוט של חסד לא סר מעל שפתיו... זה כוחה של אישיות גדולה, מרחקת מתוך הכרת-כבוד ומקרבת מתוך אהבת נפש, הכל יחד, מתרוממת בזוהר מיוחד, ויורדת בענווה ובצניעות.¹⁸⁷³

שורות אלו, שהן רק עדות אחד מבין עדויות רבות, מעידות כי שרטוט משנת הראי"ה, רחב ומדויק ככל שיהיה, אינו יכול להכיל את עצם אישיותו המופלאה.

¹⁸⁷² 'ההיגיון השמעי...', חידוש חידושי לעצמי ובשרי מהיגיון לב חכמה ובינה, שנתגלה לי באוזני הפנימי, שלא שאילתיו מאיש ולא מצאתיו אצל רב, הנני רואה שהוא הדרך האמיתית והיחידה לי להגיע לו לדעת עליון (כהן, קול צופין, עמ' מו). על הפער בין היגיון זה להיגיון הפילוסופי המונח ביסוד המדע המערבי ראו כהן, קול הנבואה, עמ' לח, קלא. אוריאל ברק טוען ליחס אחר בין הנזיר לראי"ה (ברק, חוג הראי"ה, עמ' 104-108), ובין 'קול הנבואה' ל'אורות הקודש' (שם, 149-150). לטענתו, הנזיר ראה את מפעלו ההגותי העצמאי כ'ממשיך במובנים רבים את מפעלו ההגותי של הראי"ה... הרב הנזיר הכיר בעובדה שיש לו השקפות שחותרים המקוריות טבוע בהן, אם כי הוא מצא בהשקפות אלו קרבה רבה לרוח הגותו של הראי"ה' (שם, עמ' 149-150). אולם אחרים רואים מתח ואף ניגוד בין התלמיד לרבו. כך כותב יהודה ליבס כי 'קול הנבואה: ההיגיון העברי השמעי' הנו מנוגד להשקפת הראי"ה הסבור שתורת ישראל מיוסדת על תכונת הראייה (ליבס, ארץ ישראל, עמ' 44 הערה 51), וביתר הרחבה מנתח זאת יהונתן גארב, יחיד הסגולות, עמ' 164-166. תמיכה לפרשנות זו ניתן למצוא בדברים הבאים של הנזיר: 'שורש טעותו הממארת (של שפינוזה) הייתה שיטתו, שאין למעלה מהסתכלות באור העליון. כדי להוציא מדיעה זו נכתב הספר 'קול הנבואה' (כהן, קולות הקודש, עמ' 51 וראו שם עמ' 52. עוד ראו בהקשר זה גארב, נבואה, עמ' 273-255). שפינוזה והראי"ה תפסו את הראייה כחוש העילאי של האדם, ואילו הוא תופס את השמיעה כחוש העליון. מכאן שהניגוד בין הרב הנזיר לרב קוק מתמקד ביחסם לפנתיאיזם השפינוזי. דומני כי דברים אלו מעוררים שאלה על דבר הניסיון של ברק ליחס את הנזיר לחוג ההגותי של הראי"ה, ולמצער על משמעותו של המונח 'חוג הגותי'.

בהקשר זה ראוי להוסיף הערה בנוגע לתזה המרכזית במחקרו של ברק. אין ספק שהאבחנה כי תלמידי הראי"ה; הרב חרל"פ, הרצי"ה, והנזיר היו שותפים לחוג הגותי היא אבחנה חשובה, ויש בה בכדי לתרום להבנת היבטים מסויימים במשנתו. יחד עם זאת המייחד את הרב קוק, כפי שהצעתי בשער הראשון מחלק א' של מחקר זה, הוא גישתו המחשבתית המשלבת יחד מחויבות למקרא ולחז"ל, רצינוליזם פילוסופי והגות קבלית. שילוב זה חסר במחשבת תלמידיו. הרב חרל"פ התעלם מפילוסופיה כללית והתמקד בהיבט הקבלי. הרצי"ה טשטש וצינור את ביטוייו הקבליים של אביו, והמעיט להתייחס להיבטים הפילוסופיים במשנתו (שטמלר, עין בעין, עמ' 294). כל אחד מהם בחר להתמקד בהיבטים חלקיים מתוך משנה משלבת, ובכך עיקר את המאפיין המרכזי שבה. הרב הנזיר, לעומתם, היה מוכן להשתמש בשלל המקורות הרחב של רבו, אך הוא גיבש בסופו של דבר עמדה פילוסופית שונה ועצמאית. נראה שהשימוש במתודת חקר חוגים הגותיים יכול להאיר היבטים ספציפיים במשנת הראי"ה, אך עלול לעמעם היבטים אחרים. בהקשר אחר טוען כך גם אבינועם רוזנק. לדבריו, 'יש פער אישיותי, טבעי, בין הרב קוק ובין בנו ותלמידיו, פער שמקבל ביטוי בתובנות ובהדגשים משתנים ביחס למושג "אחדות הפכים"' (רוזנק, סדקים, עמ' 62). עוד בהקשר זה ראו: גארב, מושג הכוח, עמ' 762-763; הנ"ל, משיחות, עמ' 329; מאיר, אורות וכלים, עמ' 165-166 ושם בהערה 7; הנ"ל, תשוקת הנשמות, עמ' 771 הערה 3, עמ' 783 הערה 47. כל אלו מעירים על הפער בין התלמידים ובין הרב. התייחסות נוספת לפער שבין משנת הרצי"ה למשנת אביו ראו שטמלר, עין בעין, עמ' 287-317.

¹⁸⁷³ בר-אילן, עד ירושלים, עמ' 592-593. לביבליוגרפיה נוספת המתארת את דמותו של הרב קוק ראו רוזנק, ההלכה הנבואית, עמ' 5 הערה 22.

המחקר הנוכחי, שבחן את יחסו של הרב קוק לאתגר הפנתיאיזם השפינוזי, העמיד במרכזו את השאלות: מדוע התייחס הרב קוק לשפינוזה באופן כה חריג, מהו ההיגיון הפנימי המרכיב את התייחסותו השונות, ומה הוא ביקש להשיג באמצעותו? בכך הוא ביקש להשלים פער כפול: הראשון – יחס היהדות לשפינוזה, והשני – תפיסת האלוהות של הרב קוק. היחס לשפינוזה בהגות היהודית נסקר בכמה מחקרים, אך עד כה נפקד מפעלו של הרב קוק בתחום זה. ההתייחסות מחקריות שבכל זאת ניתן למצוא הנן חלקיות ומקוטעות. תפיסת האלוהות של הרב קוק, לעומת זאת, זכתה למחקרים רבים ומקיפים, אך המסקנות השונות לא תמיד עלו בקנה אחד, ועם פרסום כתבים נוספים הנושא הצריך בדיקה מחודשת.

כפי שכתב בן שלמה, יחסו של הרב קוק לשפינוזה אכן מורכב ומופלא. מסתבר שהוא נקט בתפיסת ה'תיקון' הקבלית מבית מדרשו של האר"י, לא רק כתורה עקרונית ומופשטת, אלא גם בהקשר הגותי והפרסונלי: גם לעמדה הפנתיאיסטית הוא התייחס ככזו שצריכה תיקון, וכך גם לנשמתו של שפינוזה. תיקונים אלו השתלבו בתיקון הכללי של בני הדור הצעיר הסרים ממסורת אבותם, והתיקון הכללי של רוחות הזמן השתלבו בתיקון האישי שלו, של מיסטיקאי שעינוגו הוא העסק הנסתר האלוהות.¹⁸⁷⁴ כך הוא הדריך את תלמידו הצעיר משה זיידל, 'שכאשר האדם נכנס לחקור איזה מחקר ועיון צריך להיות תמיד להכשיר עצמו כפי כחו להיות קרוב אל הדבר הנחקר... לחוש אותו מעצמו, מנפשו ומעומק רגשותיו'.¹⁸⁷⁵ כך בדיוק הוא נהג ביחס לאתגר השפינוזי. הוא חש עצמו 'קרוב אל הדבר הנחקר' בנפשו ובעומק רגשותיו. אכן מופלא.

מופלא גם תפיסת האלוהות של הרב קוק. מסתבר כי הוא לא החזיק בעמדה אחת ויחידה. לדעתו, ישנן מספר תפיסות אלוהות אפשריות, אך אף אחת מהן איננה 'האמת'. המודל שהנחה אותו היה מודל הספירות הקבלי, שיש בו דינמיקה של פנים וחוץ, עליון ותחתון, קדימה ואיחור. עבור הרב קוק הכרת האלוהות היא מסע שהחל באילנות הפולותאיסטית, התקדם לאמונה המונותאיסטית, ומצוי כרגע בשלב מעבר אל התפיסה הפנתיאיסטית. גם שלב זה איננו אחרון, תפיסת האלוהות עתידה עוד להמשיך ולהתקדם. הראי"ה לא פסל אף תפיסה כשלעצמה, כל עוד היא חלק מהמסע, אך הוא פסל כל תפיסה, אם היא מזהה את עצמה כאמת האחת והיחידה. בתוך השרשרת ההתפתחותית מיקם הרב קוק את עצמו כמי ששייך לתפיסה הפנתיאיסטית, ומשכך מאמציו הופנו על מנת לקדם את האנושות כלפיה.

בשלב זה אבקש להציג במרכז את החידושים העיקריים במחקר הנוכחי:

1. ייחסו הייחודי של הרב קוק לשפינוזה – הראי"ה הזכיר את שפינוזה מעל 10 פעמים בכתביו. הרבה מעבר לכל התייחסות שלו לכל פילוסוף אחר. הוא זיהה כי לנשמות שניהם שורש משותף, ובשם זהות זו הוא ביקש 'לתקן' את נשמתו.
2. מערכת ההקשרים – נקודות מפגש שונות התקיימו בין הרב קוק לשפינוזה: ספרות ההשכלה, הגות קבלית ונטייה אישית. קשה לקבוע מה מהן הכריע אותו להתייחס לשפינוזה באופן כה מקיף, וכפי שכתב עליו הרב זוין: '...אי אתה יודע אם המחשבה השפיעה על הרגש או הרגש פעל על המחשבה, או שניהם כאחד שאבו את עוז כוחם ממקור עליון ונשגב'.¹⁸⁷⁶
3. מקורותיו של הרב קוק – מתוך מקורות ספרות ההשכלה שהשפיעו על הרב קוק, צוינו במחקר ספרו של פביוס מיזיס – 'קורות הפילוסופיה החדשה' וספרו של הס – 'רומא וירושלים'. המחקר הנוכחי הוסיף עליהם את ספריו השונים של ד"ר שלמה רובין, את ספרו של אברהם קרוכמל – 'אבן הראשה', וכן את ספרו של אליעזר צבי צוויפל – 'שלום על ישראל'.

¹⁸⁷⁴ רביצקי, אשר רואה ברב קוק הוגה אורתודוקסי מודרני, כותב כך: 'סימן-היכר מובהק לאינטלקטואל האורתודוקסי-המודרני הוא, שכאשר הוא פוגש בחוץ ובחדש – וכאשר הוא מוצא בהם גם טעם ותוקף – הוא חוזר מיד ומנסה לגלות את עקבותיהם בתוך ספרות-ישראל פנימה, בהלכה ובאגדה. הוא מבקש לו מקור, אסמכתא, ולפרקים גם מפתח לצורך זה "מדרש חדש" של המקורות המסורתיים. וזאת, כמובן, להבדיל מעמיתו החרדי, שברחותו את החדש גם לא יודקק להסביר לו פנים במדרש חדש'. רביצקי, על האורתודוקסיה, עמ' 451.

¹⁸⁷⁵ אגרות א', אגרת פט"א, עמ' צד.

¹⁸⁷⁶ זוין, הרב ומשנתו, עמ' לו.

4. תפיסת 'התיקון' של הרב קוק – תפיסת 'התיקון' הקבלית נדונה במחקר, אך זו של הרב קוק לא זכתה להתייחסות מספקת, בוודאי לא בהקשר השפינוזי. מהמחקר הנוכחי עולה כי תפיסה זו היא שעיצבה את יחסו לשפינוזה. לעמדת 'התיקון' של הרב קוק מנעד משמעויות: הסרת פגם, שיפור, הכשרה, ביסוס. באמצעותה הוא מבקר את שפינוזה, אך גם ממשיך אותו.

5. הגישה המתודולוגית – הרקע להגותו של הרב קוק נדון במחקר בהרחבה רבה. במחקר הנוכחי מוצגת גישה מתודולוגית מרובדת המבחינה בין שלושה מקורות מרכזיים המרכיבים את חשיבתו: גישה מסורתית-לאומית, הגות פילוסופית-רציונלית, עולם קבלי. חלק מהייחודיות של הרב קוק נובע מהיכולת שלו להשתמש בשלושתם בו זמנית, וזאת בכדי לאפשר טווח תגובות רחב כלפי אתגרי הזמן. שילוב זה בין מספר מקורות חשיבה מוביל כמעט בהכרח לסתירות מסוימות, שפשרן מתבאר על רקע המודל. כך ניתן להבין מדוע הוא יצא כנגד שפינוזה (בהתאם לגישה הראשונה), היה מוכן לקבל את העמדה הפנתאיסטית (בהתאם לעמדה השנייה), ואף ראה בה עמדה פנימית ונעלה מהעמדה המונותאיסטית המקובלת (בהתאם לעמדה השלישית). שילוב זה עשוי להסביר סתירות נוספות בהגותו, חלקן זכו להתייחסות במהלך המחקר.

6. תפיסת האלוהות של הרב קוק – מהמחקר הנוכחי עלה כי אין לדבר על 'תפיסת האלוהות' של הרב קוק בלשון יחיד, אלא על 'תפיסות האלוהות' שלו, בלשון רבים. עבור הראי"ה תפיסת האלוהות אינה מוגדרת, היא מסע אינסופי שמתקדם לאורך ההיסטוריה, שיש לו פנים וחוץ, צד עליון וצד תחתון. אם נרצה לדמיין זאת באופן ויזואלי נצטרך להשתמש בכל ארבעת הממדים (אורך, רוחב, גובה, זמן) בכדי לראות כיצד היא נבנית.

7. תורת ההכרה של הרב קוק – תורה זו זכתה למספר מצומצם של מחקרים, וביניהם לא נמצא מי שקישר בין תפיסתו זו לתורת ההכרה של שפינוזה. במהלך המחקר הוצגו מספר רב של הקבלות רעיוניות מהותיות בין שתי התפיסות הללו, מה שהוכיח כי פרוייקט 'התיקון' של הרב קוק לא נותר כרעיון מופשט, אלא גם זכה ליישום פילוסופי.

ככותרת למחקר בחרתי לשים את השלישי מבין החידושים הללו, לפי שאני רואה אותו ככותרת המכלילה בתוכה את רוב החידושים האחרים. פרוייקט 'התיקון' של שפינוזה עיצב במידה רבה את הגותו שלו: ההתייחסות לשפינוזה הביאה אותו לנסח חלק גדול מעמדותיו, והביאה לידי ביטוי את המתודולוגיה שבאמצעותה הוא פעל. את ההתייחסויות הישירות לשפינוזה ולפנתאיזם מצאנו בעיקר לאורך תקופת רבנותו בכויסק וביפו, ברם מסתבר כי לעקרונות הפנתאיסטים הוא נחשף עוד קודם לכן; הם טמונים בהגות הליטאית ופזורים לאורך ההגות החסידית. נראה כי המפגש עם התרבות המודרנית, שבראשה הוא זיהה את שפינוזה, הצריך אותו לנסח אותם מחדש, וכך עוצבה הגותו שלו. פרוייקט 'התיקון' מוטבע כה עמוק במשנתו, עד שלהערכתו אי אפשר להבין אותה ללא הבנת אלמנט זה.

'התיקון' של שפינוזה אינו רק אימוץ העמדה הפנתאיסטית, אלא גם פרשנותה ועיצובה מחדש. לאורך המחקר הובהר ההבדל בין הפנתאיזם של הרב קוק ובין זה של שפינוזה. שפינוזה קיבע פנתאיזם רציונלי המורכב מהנחות יסוד אקסיומטיות, ומסקנות לוגיות הנגזרות מהם באופן הכרחי. הפנתאיזם של הרב קוק הוא הומני, ומאפשר קפיצות ודילוגים. שפינוזה חשב כי המציאות סטטית, הרב קוק ראה אותה כנתונה בתהליך של התפתחות. שפינוזה ראה את העמדה הפנתאיסטית כגזירת גורל והגה בה כאמת מופשטת, הרב קוק ראה אותה כחופש ופעל למען קידומה. ניתן לכנות את תפיסת האלוהות של הרב קוק כתפיסה פנאנתאיסטית, אך דומה שהמושג, כפי שהוא מתפרש בפילוסופיה המערבית, אינו מכיל את מגוון המשמעויות שהרב קוק התכוון אליהם. אולי זו הסיבה שהוא נמנע מלהשתמש בו.

למרות מרכזיות פרוייקט 'התיקון' של שפינוזה במשנתו של הרב קוק אין הוא מתכלל את הגותו. תהיה זו טעות לזהות את משנת הראי"ה אך ורק עם התפיסה הפנתאיסטית-מוניסטית. באמתחתו היו מודלים נוספים של מחשבה, שגם בהם הוא עשה שימוש. העמדה הפנתאיסטית הייתה עבורו דרך אפשרית וראויה, אך לא יחידה. הוא נמנע מלהתקבע במבנה יחיד, הוא ביקש כנפי רוח, חיכה לרגע בו 'יקיץ הרוח הגדול המתעלם בסתר נשמתו, ועוד הפעם יצמחו בפתע פתאום כנפי רוחו,

וירקיע לשחקים וימלא עז וגודל, וישאוף שאיפות קדושות טהורות ועליונות המתעלות מכל מורגל ונהוג...¹⁸⁷⁷ פריצת הגבולות עיצבה את תפיסתו הפנתיאיסטית, תפיסתו הפנתיאיסטית לא הגבילה את תעופת מחשבתו.

ג3: כיווני המשך למחקר

זאב הרוי כתב שיש מחקרים הסוגרים דלתות, ויש הפותחים אותן. יש מחקרים שבאים למצות נושא, ויש כאלו הקוראים לצאת וללמוד.¹⁸⁷⁸ המחקר הנוכחי מבקש להיות מהסוג השני ומזמין מחקרי המשך. אבקש להציע מספר כיוונים אפשריים:

1. עיסוקו השיטתי של הרב קוק בשפינוזה ובפנתיאיזם ניוון משלושה כיוונים מרכזיים: מודרניזם, תורת הקבלה ונטייה אישית, שיש שיגדירו אותה כנטייה מיסטית. הרב קוק התמודד עם המודרניות, אימץ את התפיסה הקבלית, וחש באופן אישי-מיסטי את אחדות ההווה בתוכו. עד כה נדון כל אחד מהכיוונים הללו בנפרד. אימוץ עקרונות המודרניזם על ידי הרב קוק נדון על ידי ש"ץ, גולדמן, רוזנברג, איש שלום, רוזנק ואחרים. תפיסתו הקבלית נדונה בהרחבה על ידי רוס, אביב, שוורץ ואחרים, ועולמו הפנימי נדון על ידי שרלו, גארב ואחרים. המחקר הנוכחי מציע את העמדה הפנתיאיסטית כבסיס משותף לשלושת ההיבטים הללו. עמדה זו מזמינה בחינה מחודשת של החלוקה המקובלת במשנת הראי"ה בין מודרניזם, מיסטיקה, וקבלה.

2. מבחינה מתודולוגית הוצעה הבחנה בין שלושה מבנים מחשבתיים בהם השתמש הרב קוק: אמונה, רציונליזם וקבלה. במהלך המחקר נסקרה התנועה בין המבנים השונים: החל בהתבצרות ושמירה על בסיס הדת, דרך הסכמה להכרה דה-פקטו בתפיסות המודרניות, ועד נכונות לאימוץ והטמעה של עקרונות הזמן. הדוגמאות שהוזכרו במהלך המחקר נגעו ליחסו ללאומיות, לתפיסה האבולוציונית, וכמובן, באופן נרחב, תגובתו לפנתיאיזם. מחקר המשך יוכל להתייחס להיבטים נוספים שנתפסו כמאיימים על התפיסה המסורתית: חירות, שוויון, אהבת החיים ועוד. כיצד הרב קוק הגיב כלפיהם? האם גם לגביהם ניתן להבחין בתנועה שאותה הוא מבצע בין המבנים המחשבתיים?¹⁸⁷⁹

3. המחקר הנוכחי טען שהרב קוק ביקש להתמודד עם רוחות המודרנה דרך תיקונו של שפינוזה. הגותו של שפינוזה נגעה לא רק לתפיסת האלוהות, אלא גם לביקורת המקרא. יש לברר מה היה יחסו של הרב קוק לתחום זה:¹⁸⁸⁰ האם גם בו הוא גילה נטייה ל'תיקון', או שמא הוא בחר באסטרטגיה אחרת?¹⁸⁸¹ מה הייתה תגובתו לתחומים אחרים ששפינוזה התייחס אליהם, כגון: אתיקה ופוליטיקה? האם עמדתו לגביהם משקפת את יחסו לתפיסה הפנתיאיסטית? באיזה אופן תפיסתו בתחומים אלו משתלבת עם תפיסתו הדתית והאונטולוגית? בירור שאלות אלו ישלים את תמונת התייחסותו לשפינוזה.

1877 שמונה קבצים, ז' רט.

1878 הרוי, דרכו, עמ' 70-71.

1879

מתודה זו של שימוש במבנים מחשבתיים שונים אומצה על ידי הרב עמית קולא ביחס לביקורת המקרא. ספרו 'הוויה או לא היה: היסטוריה וספרות, שפה דתית ודמות האל' מחולק לשלושה חלקים: בחלק הראשון הוא מבקש הן להמעיט בערכו של המדע, והן לצמצם את יסודות התורה ולהבינם כעקרונות רוחניים, ולא כדוקא כתיאור היסטורי (קולא, הוויה, עמ' 101). בחלק השני הוא מציע לקבל את המדע כמות שהוא, אך יחד עם זאת לשמר את הלשון הדתית המסורתית (שם, עמ' 172-175). בחלק השלישי הוא נעזר בתפיסות קבליות, ובאמצעותן הוא מבקש להציע תפיסה דתית שונה המאפשרת (ואף מאשרת) את אורח החשיבה החילוני הכופר בהתגלות ההיסטורית (שם, עמ' 178-199). הרב קולא מאמץ, באופן לא מודע, את המודל של הרב קוק. יתכן והגדרת המבנים השונים, כפי שבוצעה במחקר זה, עשויה לתרום לשרדה החשיבה הדתית בהיבטים רחבים יותר.

1880

לנושא זה התייחס הרב קוק מספר פעמים, והוא כבר נדון במחקר, אך לא בהקשר השפינוזי. ראו: רוזנברג, ההתגלות המתמדת, עמ' 133-138; הנ"ל, חקר המקרא, עמ' 95-102. רוזנברג ציין את המקורות שהיו זמינים בפניו, למקורות נוספים בהם מתייחס הרב קוק לסוגיה ראו: פרג'ון, החכמה והמדע, עמ' 59-62; שבט, חכמת ישראל, עמ' 326.

1881

אפרים חמיאל התייחס לתגובות אורתודוקסיות שונות לביקורת המקרא, ובחן את עמדותיהם של מהר"ץ חיות, רש"ר הירש ושר"ל (חמיאל, הדרך הממוצעת, עמ' 53-117). ראוי יהיה להשוות את עמדתו של הרב קוק ביחס לעמדותיהם, וביחס לעמדות הוגים אורתודוקסיים נוספים בשאלה זו (ראו חמיאל, שם, עמ' 559).

4. 'תיקונו' של שפינוזה השפיעה על הגותו של הרב קוק, וזו באה לידי ביטוי בפרשנות מושגי הדת שלו. המחקר הנוכחי בחן את מושג הנבואה, והראה כיצד הרב קוק מפרש אותו באופן אימננטי ונטורלי. במחקר קודם בחנתי מספר מצומצם של מושגים נוספים: נס, גאולה ותפילה, והראיתי כיצד כל אחד מהם זוכה לפרשנות דומה, כזו שתואמת למסגרת 'התיקון' הפנתיאיסטי. על מנת לשרטט מפה מלאה יותר של פרשנות הראייה למושגי הדת, ראוי לבדוק מושגים דתיים נוספים, כגון: תשובה, קדושה, עולם הבא ועוד, האם גם בהם ניכרת מגמה דומה? כמו כן, ראויים להיבדק תחומים נוספים הנחשבים כקלאסיים בחשיבה הדתית: היחס למצוות, יחס האדם לגופו, היחס אל המוות ועוד.¹⁸⁸² האם גם אותם מפרש הראייה לאור אותם עקרונות 'התיקון', או שכלפיהם הוא משמר את היחס הדואליסטי הקלאסי?

5. ולסיום: ההתמודדות עם שפינוזה איננה ייחודית לרב קוק, היא מאפיינת הוגים יהודים נוספים בתקופתו: הרמן כהן,¹⁸⁸³ הלל צייטלין,¹⁸⁸⁴ מרטין בובר¹⁸⁸⁵ ואחרים. חקר תגובתו של הרב קוק לאתגר השפינוזי מזמין מחקר השוואתי להוגים נוספים בני התקופה: כיצד הם התמודדו עם האתגר השפינוזי, ובאיזה יחס עומד הפתרון שלהם לעומת זה שלו. מחקר השוואתי יוכל להציג את הגותו של הרב קוק בפריזמה פנורמית של תקופתו.

ראו לעיל בסיכום השער השלישי, עמ' 231 ואילך.
1882 כהן בספרו 'דת התבונה ממקורות היהדות' מתח ביקורת חריפה על שפינוזה, ראו שם, על פי המפתח 'שפינוזה'.
1883 צייטלין חיבר ספר על שפינוזה אשר יצא בוורשא בשנת תר"ס (1900), ראו: צייטלין, ברוך שפינוזה.
1884 ראו בובר, ספינוזה, עמ' י. התייחסותו של בובר לשפינוזה רחבה מכפי שנהוג לחשוב, על המענה הבובריני לאתגר השפינוזי
1885 בכוונתי לכתוב בהזדמנות אחרת. על בובר כהוגה דתי ראו פלאי, דתיות יהודית.

ביבליוגרפיה

כתבי הרב קוק

אגרות	אגרות הראי"ה, ג' חלקים, עריכה הרב צבי יהודה קוק, ירושלים תשכ"ב. כרך ד, עריכה יעקב פילבר, ירושלים תשמ"ד.
אדר היקר	אדר היקר ועקבי הצאן, ירושלים תשכ"ז.
אורות	אורות, עריכה הרב צבי יהודה קוק, ירושלים תשכ"ג.
אורות האמונה	אורות האמונה, עריכה הרב משה גורביץ, ירושלים תשנ"ח.
אורות הקודש	אורות הקודש, ד' חלקים, עריכה הרב דוד כהן, ירושלים תשמ"ה.
אורות התורה	אורות התורה, עריכה הרב צבי יהודה קוק, ירושלים תשל"ג.
אפיקים בנגב	'אפיקים בנגב', צוריאל, אוצרות ב', כרך ב', עמ' 77-130. במקור: הפלס י-יא-יב (תרס"ג), עמ' 597-604, 655-663, 714-722, הפלס א-ב-ג (תרס"ד), עמ' 19-26, 73-80, 138-144.
גנזי הראי"ה	גנזי הראי"ה, ו' חלקים, ירושלים תשמ"ו.
חדריו	חדריו: פרקים אישיים, עריכה רן שריד, מבשרת ציון תשס"ב.
חזון הגאולה	חזון הגאולה: ילקוט דברים של רבנו אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל על תחית עם ישראל ובנין הארץ, עריכה מאיר ברלין, ירושלים תש"א.
חזון הצמחונות	חזון הצמחונות והשלום, עריכה הרב דוד כהן, ירושלים תשכ"א.
לנבוכי הדור	לנבוכי הדור: המכונה מורה נבוכים החדש, ההדרה והערות ש' רחמני, תל אביב תשע"ד.
מאמרי הראיה	מאמרי הראיה, ב' חלקים, עריכה אלישע לנגאור ודוד לנדאו, ירושלים תשד"ס.
עולת ראייה	עולת ראייה, ב' חלקים, עריכה הרב צבי יהודה קוק, ירושלים תשמ"ה.
עין איה	עין איה, עריכה יעקב פילבר, ירושלים תשנ"ד.
עיתור סופרים	עיתור סופרים, וילנא תרמ"ח (מהדורת צילום, ירושלים תשל"ד).
עצות מרחוק	'עצות מרחוק', צוריאל, אוצרות ב', כרך ב', עמ' 66-76. במקור: הפלס כ-כא (תרס"ב), עמ' 457-464, 530-532.
פנקס י"ג	כתבי הרב ר' אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל: פנקס י"ג, ירושלים תשס"ד.
פנקסי הראי"ה	פנקסי הראי"ה, ג' חלקים, ירושלים תשס"ח-תש"ע.
קבצים	קבצים מכתב יד קדשו, ב' חלקים, ירושלים תשס"ו.
קבצים (ב)	קבצים מכתב יד קדשו [כרך ב], ירושלים תשס"ח.
שמונה קבצים	שמונה קבצים: מכתב יד קדשו, ב' חלקים, עריכה יצחק שילת, ירושלים תשס"ד.
תורת השלום	'תורת השלום', אסיף ג כרך ב' (תשע"ו), עמ' 615-642.
תעודת ישראל	'תעודת ישראל ולאומיותו', צוריאל, אוצרות ב', כרך ב', עמ' 25-65. במקור: הפלס א-ב-ג-ד, ז (תרס"א), עמ' 45-52, 82-94, 154-161, 223-228, 428-433.

כתבי שפינוזה

איגרות	איגרות, תרגום ועריכה א' שמואלי, ירושלים תשכ"ד.
אתיקה	אתיקה, תרגום ועריכה י' יובל, תל אביב תשס"ג.

מאמר קצר	מאמר קצר על אלוהים, האדם ואושרו, תרגום ר' הולנדר-שטיינגרט, עריכה י' בן שלמה, ירושלים תשל"ח.
מאמר מדיני	מאמר מדיני, תרגום ח' וירשובסקי, ירושלים תשמ"ב.
עקרוני הפילוסופיה	Baruch Spinoza, "The Principles of Cartesian Philosophy", In: M. L. Morgan (Ed.), <i>Spinoza: Complete Works</i> , trans. by S. Shirley, United States of America 2002, pp. 108-212.
תיאולוגי מדיני	מאמר תיאולוגי מדיני, תרגום ח' וירשובסקי, ירושלים תשמ"ג.
תיקון השכל	מאמר על תיקון השכל, תרגום נ' שפיגל, עריכה י' בן שלמה, ירושלים תשל"ז.

מקורות

אבן שושן, המילון החדש	אברהם אבן שושן, המילון החדש, שבעה כרכים, ירושלים תשמ"ב.
אודי, מילון	Robert Audi (Ed.), <i>The Cambridge Dictionary of Philosophy</i> , 2nd ed., USA 1999.
איראגס, שומר אמונים	הרב עמנואל איראגס, שומר אמונים, ירושלים תשכ"ה.
אלישיב, מכתבי	רבי שלמה אלישיב, 'מכתבי בעל הלשם', בתוך: ספר משנת חסידים, ניו-יורק תשס"ו, עמ' מה-נט.
אלכסנדרוב, מכתבים	הרב שמואל אלכסנדרוב, מכתבי מחקר וביקורת, ספר ראשון, וילנא תרס"ז.
אלתר, שפת אמת	הרב יהודא אריה ליב אלתר, שפת אמת מועדים, כרך ב', אור עציון תשנ"ט.
אפלטון, כתבים	אפלטון, כתבי אפלטון, ה' כרכים, תרגום י"ג ליבס, ירושלים ותל אביב תשט"ו-תשכ"ט.
בובר, בסוד שיח	מרדכי (מרטין) בובר, בסוד שיח: על האדם ועמידתו נוכח ההווה, תרגום צ' וויסלבסקי, ירושלים תשי"ט.
בובר, ספינוזה	הנ"ל, 'ספינוזה, שבתי צבי והבעש"ט', בפרדס החסידות: עיונים במחשבתה ובהיותה, ירושלים תש"ה, עמ' ט-כא.
בובר, תשובה למבקר	Martin Buber, 'Replies to My Critics', In: P. A. Schlipp & M. Friedman (Eds.), <i>The Philosophy of Martin Buber</i> , Illinois 1967, pp. 689-747.
בחי, חובות הלכות	ר' בחי נ' פקודה, ספר חובות הלכות, ב' חלקים, תרגום י' נ' תבון, ווילנא תרי"א.
ביאליק, השירים	חיים נחמן ביאליק, השירים, מהדורת א' הולצמן, ישראל תשס"ה.
בן-גוריון, אגרות	דוד בן-גוריון, אגרות בן-גוריון, כרך ראשון, תרס"ד-תר"פ, תל אביב תשל"ב.
ברנר, כתבים	יוסף חיים ברנר, כל כתבי י. ח. ברנר, שמונה כרכים, תל אביב תרצ"ז.
גבאי, דרך אמונה	ר' מאיר בן גבאי, דרך אמונה, ברלין תר"י.
ג'יקטיליה, שערי אורה	ר' יוסף בן אברהם ג'יקטיליה, שערי אורה, ב' חלקים, מהדורת י' בן שלמה, ירושלים תשל"א.
גרץ, דברי ימי ישראל	צבי גרץ, דברי ימי ישראל, כרך ח', תרגום: ש"פ רבינוביץ, וורשא תרס"ב.
דובנוב, ספר החיים	שמעון דובנוב, ספר החיים, תרגום מ' בן-אליעזר, תל אביב תרצ"ו.
דקרט, הגיונות	רנה דקרט, הגיונות על הפילוסופיה הראשונית, תרגום ד' מנור, תל אביב 2001.
דקרט, כללים להדרכת השכל	René Descartes, <i>Les Règles pour la direction de l'esprit</i> , Traduction et notes par J. Brunschwig. Préface, dossier et glossaire par K. Sang-Ong-Van-Cung, Paris 2002.
דקרט, מאמר על המתודה	הנ"ל, מאמר על המתודה, תרגום י' אור, ירושלים תש"ב.
דקרט, עקרונות	הנ"ל, עקרונות הפילוסופיה, מ' דסקל (עורך), טכסטים פילוסופיים, תרגום ש' ירצקי וש' קרניאל, ישראל 1979, עמ' 13-90.

דרייפוס, נגיעות	יאיר דרייפוס (הרב), נגיעות בשפת הלב , תל אביב 2013.
הגר"א, אבן שלמה	ר' אליהו מווילנא, אבן שלמה , מהדורת י' מאלצאן, ורשה תרמ"ז.
הגר"ח, נפש החיים	ר' חיים מווילנא, נפש החיים , וילנא תרל"ב.
הגר"ד, איש ההלכה	יוסף דב הלוי סולובייצ'יק (הרב), איש ההלכה – גלוי ונסתר , ירושלים תשל"ט.
הגר"ד, מן הסערה	הנ"ל, מן הסערה: מסות על אבלות, ייסורים והמצב האנושי , ירושלים תשס"ד.
הובס, לוינתן	תומס הובס, לוינתן , תרגום א' אמיר, ירושלים תש"ע.
היגל, ההיסטוריה	Georg W. F. Hegel, <i>Vorlesungen über die Geschichte der philosophie</i> , Vol 3. (The text used is that of the Werke, Jubilee ed., Glockner (Ed.), Stuttgart 1927-39, Vol 19).
היגל, מבוא לתולדות הפי	גיאורג ו"פ היגל, מבוא לתולדות הפילוסופיה , תרגום מ' בן-אשר, ירושלים תשכ"ג.
היגל, שפינוזה	idem, "Spinoza", In: <i>Hegel's Lectures on the history of philosophy</i> , trans. by E.S. Haldane & F.H. Simson, New York 1974, Vol III pp. 252-290.
היינה, ביה"ס הרומנטי	Heinrich Heine, "The Romantic School", In: J. Hermand & R. C. Holub (Eds.), <i>The Romantic School and Other Essays</i> , trans. by H. Mustard, New York 1985.
הס, רומי וירושלים	משה הס, רומי וירושלים , תרגום י' קשת, ירושלים תשמ"ג.
הרצ"ה, אישים	צבי יהודה קוק (הרב), 'אישים מכאן ומכאן', עטורי כהנים 190 (אלול התש"ס), עמ' 1-8.
הרצ"ה, לשלשה באלול	הנ"ל, לשלשה באלול המורחב: פנינים מארחות חייו של מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל , ירושלים תשע"ג.
הרצ"ה, צמח צבי	הנ"ל, צמח צבי , ירושלים תשנ"א.
ויטאל, שער מאמרי הרשב"י	ר' חיים ויטאל, שער מאמרי הרשב"י , ירושלים תשע"ד.
זוסמן, מבחירי צדיקא	יוסף לייב זוסמן (הרב), מבחירי צדיקא: מאמרים ואגרות רשמים וזכרונות מאת הצדיק הירושלמי הרב יוסף לייב זוסמן זצ"ל , ירושלים תשס"ז.
זוסמן, מכתבים	הנ"ל, 'מכתבים לתולדות מרן הראי"ה קוק זצ"ל', מאבני המקום יד (תשס"ב), עמ' 14-37.
זקס, השותפות הגדולה	יונתן זקס (הרב), השותפות הגדולה: הדת, המדע והחיפוש אחר משמעות , תרגום צ' ארליך, ירושלים 2013.
זקס, לרפא עולם שבור	הנ"ל, לרפא עולם שבור: החיים כקריאה לאחריות , תרגום צ' ארליך, ירושלים תש"ע.
יעקב יוסף, בן פורת	ר' יעקב יוסף מפולנאה, בן פורת יוסף , פיוטרקוב תרמ"ד.
כהן, אורות הקודש	דוד כהן (הרב), שיעורי ר' דוד כהן (הנזיר) זצ"ל בספר 'אורות הקודש' , כתב וערך א' מונדשיין, ירושלים תשע"א.
כהן, דת התבונה	יחזקאל (הרמן) כהן, דת התבונה ממקורות היהדות , תרגום צ' וויסלבסקי, ירושלים תשל"ב.
כהן, יסוד קתדראות	הנ"ל, 'יסוד קתדראות לאתיקה ופילוסופיה דתית בבתי המדרש לרבנים', תרגום דוד ניימארק, השלח יג (תרס"ד), עמ' 356-367.
כהן, כתבים	הנ"ל, כתבים על היהדות , תרגום צ' וויסלבסקי, ירושלים תרצ"ח.
כהן, נזיר אחיו	דוד כהן (הרב), ש' כהן ואחרים (עורכים), נזיר אחיו – זכרון לנזיר אלוהים מרן הרב דוד כהן (הרב הנזיר) זצ"ל , חלק א', ירושלים תשל"ח.
כהן, קול הנבואה	הנ"ל, קול הנבואה: ההיגיון העברי השמעי , ירושלים תשל"ל.
כהן, קול צופין	הנ"ל, קול צופין: אגרות וקטעי יומן מכתבי נזיר אלהים מרן הרב רבי דוד כהן זצ"ל אל מורו ורבו – רבן של ישראל מרן הרב רבי אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל , ירושלים תשל"ג.
לוינס, אלהים והפילוסופיה	עמנואל לוינס, אלהים והפילוסופיה , תרגום ד' אפשטיין וע' עסיס, תל אביב תשס"ד.
לוצאטו, מחקרי היהדות	שמואל דוד לוצאטו (הרב), מחקרי-היהדות , ב' כרכים, וורשה תרע"ג.

מאיר הלוי לטריס, 'תולדות החכם החוקר ברוך די שפינצא ז"ל', בכורי העתים החדשים לשנת תר"ו, וינה 1845, דפים כז-לג.	לטריס, ברוך די שפינצא
משה לייב ליליינבלום, כתבים אוטוביוגרפיים, ההדיר: ש' בריימן, ג' כרכים, ירושלים 1970.	ליליינבלום, כתבים
ר' נחמן בן שמחה מברסלב, ליקוטי מוהר"ן, לעמבערג 1876.	ליקוטי מוהר"ן
שלמה מימון, גבעת המורה, מהדורת ש"ה ברגמן ונ' רוטנשטרייך, ירושלים תשכ"ו.	מימון, גבעת המורה
Moses Mendelssohn, <i>Philosophical writings</i> , D. O. Dahlstrom (Trans. and Ed.), Cambridge, UK 1997.	מנדלסון, כתבים
משה מנדלסון, מועדי שחר, תרגום י' הרצברג, קניגסברג תר"ה.	מנדלסון, מועדי שחר
מנחם מנדל מויטפסק, פרי הארץ, מהדורה חדשה, ירושלים תשמ"ז.	מנדל, פרי הארץ
אנונימי, מעיין החכמה, אמשטרדם תי"א.	מעיין החכמה
אנונימי, ספר יצירה, מהדורת לוי-אפשטיין, וורשה תרפ"ב.	ספר יצירה
משה אביגדור עמיאל (הרב), לנבוכי התקופה: פרקי הסתכלות במהות היהדות, ירושלים תש"ג.	עמיאל, לנבוכי התקופה
יעקב פריידינטאל, שפינוזה: קורות חייו ותוכן ספריו, תרגום מ. ראבינוזון, וילנה תרס"ט.	פריידינטל, שפינוזה
Erich Fromm, <i>The Heart of Man: Its Genius for Good and Evil</i> , New York 1964.	פרום, לב האדם
אריך פרום, מנוס מחופש, תרגום תמר עמית, תל אביב תשנ"ב.	פרום, מנוס מחופש
אליעזר צבי הכהן צווייפל, שלום על ישראל, ג' כרכים, זיטאמיר תרכ"ח-תרל"ג (1873-1868).	צווייפל, שלום על ישראל
הלל צייטלין, ברוך שפינוזה: חייו, ספריו ושיטתו הפילוסופית, וורשא תר"ס.	צייטלין, ברוך שפינוזה
רבי משה קורדובירו, פרדס רימונים, ב' כרכים, ירושלים התשע"ג.	קורדובירו, פרדס רימונים
פון פיליפ קראנץ, ברוך ספינאזא: זיין לעבען און זיין פילאזאפיע, ניו-יורק 1905.	קראנץ, ברוך ספינאזא
אב"ן (אברהם בן נחמן) הכהן קרוכמל, אבן הראשה, וינה תרל"א.	קרוכמל, אבן הראשה
ר' חסדאי קרשקש, אור השם, ירושלים תש"ן.	קרשקש, אור ה'
חיים טשרנוביץ (רב-צעיר), פרקי חיים: אוטוביוגרפיה, ניו-יורק תשי"ד.	רב-צעיר, פרקי חיים
שלמה רובין, ברוך שפינוזה ברגשי אהבת אלוהים – הנשקפים בעד אספקלריא מאירה בששה ציורים, קראקא תר"ע.	רובין, ברוך שפינוזה
הנ"ל, מורה נבוכים החדש, ב' חלקים, וינה תרט"ז.	רובין, מורה נבוכים החדש
פרנץ רוזנצוויג, נהריים: מבחר כתבים, תרגום י' עמיר, ירושלים תשכ"א.	רוזנצוויג, נהריים
ר' חיים ויטאל, אוצרות חיים, ירושלים תרס"ז.	ר"ו, אוצרות חיים
ר' יהודה הלוי, ספר הכוזרי, מהדורת י' שילת, ירושלים תש"ע.	ריה"ל, כוזרי
ר' משה בן מימון, מורה הנבוכים, מהדורת מ' שוורץ, תל אביב תשס"ג 2002.	רמב"ם, מורה נבוכים
הנ"ל, משנה תורה, מהדורת ש' פרנקל, ירושלים-בני ברק תש"ן.	רמב"ם, משנה תורה
הנ"ל, פירוש המשניות, מהדורת י' קאפח, ירושלים תשכ"ה.	רמב"ם, פירוש המשניות
ר' משה בן נחמן, כתבי רבינו משה בן נחמן, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ד.	רמב"ן, כתבי הרמב"ן
ר' משה חיים לוצאטו, דעת תבונות, בני ברק תשס"ט.	רמח"ל, דעת תבונות
נחמן קרוכמל, מורה נבוכי הזמן, מהדורת י' עמיר, ירושלים תשע"א.	רנ"ק, מורה נבוכי הזמן
ר' משה קורדובירו, פרדס רימונים, ב' כרכים, ירושלים תשע"ג.	רמ"ק, פרדס רימונים
ר' סעדיה גאון, הנבחר באמונות ודעות, מהדורת י' קאפח, ירושלים תשנ"ג.	רס"ג, אמונות ודעות

רש"ז, ליקוטי תורה	ר' שניאור זלמן מלאדי, ליקוטי תורה , ניו-יורק תשל"ב.
רש"ז, תניא	הנ"ל, תניא , ניו-יורק תשי"ד.
שופנהאואר, רצון ודימוי	ארתור שופנהאואר, העולם כרצון וכדימוי , ב' כרכים, תרגום י' האובן (נבו), תל אביב תשס"ד.
תיקוני זוהר	אנונימי, תיקוני זוהר , קושטא ת"ק.

ספרות משנית ומחקרית

אביב"י, אקדמות	יוסף אביב"י, 'אקדמות לקבלת הראי"ה', י' רקנטי ושי' ברט (עורכים), מה אהבתי תורתך: מתורתה ומדרכה של ישיבת הר עציון במלאות מ"ה שנים להיווסדה , אלון שבות תשע"ד, עמ' קנג-קפא (הודפס לראשונה בתוך: אור חדש 13 (תשע"א), עמ' 14-32).
אביב"י, האחדות	הנ"ל, 'האחדות כמנורה של פרקים: האחדות האצילותית בכתיב הראי"ה', מעשה חשב א (תשע"ו), עמ' 35-54.
אביב"י, היסטוריה	הנ"ל, 'היסטוריה צורך גבוה', מ' בר אשר (עורך), ספר היובל לרב מרדכי ברויאר , כרך ב, ירושלים תשנ"ב, עמ' 709-772.
אביב"י, זוהר רמח"ל	הנ"ל, זוהר רמח"ל , אלון שבות תשס"ט.
אביב"י, מקור האורות	הנ"ל, 'מקור האורות: על "שמונה קבצים" לראי"ה קוק', צהר א (תש"ס), עמ' 93-111.
אביב"י, עולם יבש	הנ"ל, 'עולם יבש או מלא אור וחיים: על מהותו של העולם הזה בעיני הראי"ה', אסיף ג כרך ב (תשע"ו), עמ' 650-683.
אביב"י, קבלת הגר"א	הנ"ל, קבלת הגר"א , ירושלים תשנ"ג.
אבידור הכהן, נגד הזרם	שמואל אבידור הכהן (הרב), האיש נגד הזרם: פרשיות מתורתו וממסכת חייו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל , תל אביב 2002.
אבינרי, משה הס	שלמה אבינרי, משה הס: בין סוציאליזם לצינונות , תל אביב תשמ"ו.
אבלסון, אימנציה	Joshua Abelson, <i>The Immanence of God in Rabbinical Literature</i> , London 1912.
אבן-חן, תורת התארים	אבן-חן, 'תורת התארים החיוביים של הרמב"ם שכל, משכיל ומושכל, צורת העולם, סיבה פועלת, שכל נקנה, נפש הגלגל, נפש העולם?', דעת 63 (תשס"ח), עמ' 19-45.
אבנרי, הראי"ה	יוסף אבנרי, הראי"ה קוק כרבה הראשי של ארץ ישראל (תרפ"א-תרצ"ה): האיש ופועלו , חיבור לשם קבלת תואר 'דוקטור לפילוסופיה', אוניברסיטת בר אילן, רמת-גן תשמ"ט.
אבנרי, זיקתו לצינונות	הנ"ל, 'הרב אברהם יצחק הכהן קוק וזיקתו המעשית לצינונות הדתית', א' שגי' וד' שוורץ (עורכים), מאה שנות ציונות דתית: אישים ושיטות , רמת גן תשס"ג, עמ' 41-78.
אבנרי, חיים נחמן	הנ"ל, 'חיים נחמן ביאליק', שושנה רייך (עורכת), רואי פני הראי"ה , ירושלים תשע"ב, עמ' 54-56.
אבנרי, מסורת וחיידוש	הנ"ל, מסורת וחיידוש – פועלו של הראי"ה קוק כרבה של יפו בשנים: תרס"ד – תרע"ד (1904-1914) , חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, רמת-גן תשמ"א.
אבנרי, פעילותו החינוכית	הנ"ל, 'הרב קוק ופעילותו החינוכית בתקופת יפו', ניב המדרשיה יח-יט (תשמ"ה-תשמ"ו), עמ' 179-198.
אבנרי, תדמית	הנ"ל, 'הראי"ה קוק – תדמית בתהליכי התגבשות', בר אילן כח-כט (תשס"א), עמ' 161-187.
אברמוביץ, האידיאולוגיה	אודי אברמוביץ, האידיאולוגיה של הרצי"ה קוק בעריכת כתבי הראי"ה , חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, רמת-גן תשס"ז.
אברמוביץ, השליחות	הנ"ל, 'השליחות, המונופול והצנוזורה – הרצי"ה קוק ועריכת כתבי הראי"ה', דעת 60 (תשס"ז), עמ' 121-152.
אברמוביץ, הפנקסים	הנ"ל, 'הפנקסים הנעלמים', אקדמות יט (תשס"ז), עמ' 213-221.

הנ"ל, התיאולוגיה הממלכתית של הרב צבי טאו וחוגו , חיבור לשם קבלת תואר 'דוקטור לפילוסופיה', אוניברסיטת בן גוריון בנגב, באר שבע תשע"ד.	אברמוביץ, התיאולוגיה
שמואל אברמסקי, 'נבואה', האנציקלופדיה העברית , כרך כד, ירושלים – תל אביב תשל"ב, עמ' 803-800.	אברמסקי, נבואה
Jacob B. Agus, "On the Nearness of God", In: E. Gellman (Ed.), <i>Essays on the Thought and Philosophy of Rabbi Kook</i> , United States of America 1991, pp. 37-60.	אגוס, על הקרבה
Huw Parri Owen, <i>Concepts of Deity</i> , London 1971.	און, אלוהות
Michael Oppenheim, "The Meaning of Hasidut: Martin Buber and Gershom Scholem", <i>Journal of the American Academy of Religion</i> 49,3 1981, pp. 409-423	אופנהיים, משמעות החסידות
Adolph S. Oko, <i>The Spinoza Bibliography</i> , Boston 1964.	אוקו, בבליוגרפיה
אפרים א' אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות , ירושלים תשל"א.	אורבך, חז"ל
הנ"ל, 'ייחודו של הראי"ה קוק', ב' איש שלום וש' רוזנברג (עורכים), יובל אורות , ירושלים תשמ"ה, עמ' 113-109.	אורבך, ייחודו של הראי"ה
משה בן ציון הלוי אושפיזאי, נצנוצי אורות: עיונים בספר "אורות" למן הגראי"ה קוק , ב' כרכים, ירושלים תשל"ט – תשמ"ד.	אושפיזאי, ניצנוצי אורות
יוסף אחיטוב, 'הרהורים בדבר עתיד היחסים כלפי החילוניים', מ' כהנא (עורך), בחבלי מסורת ותמורה , רחובות תש"ן, עמ' 50-35 (פורסם שוב בספרו של אחיטוב, על גבול התמורה , ירושלים תשנ"ה, עמ' 231-219).	אחיטוב, החילוניים
עמנואל אטקס, 'ההשכלה במזרח אירופה: דברי מבוא', ע' אטקס (עורך), הדת והחיים: תנועת ההשכלה היהודית במזרח אירופה , ירושלים תשנ"ג, עמ' 24-9.	אטקס, ההשכלה במזרח
הנ"ל, יחיד בדורו: הגאון מוילנה – דמות ודימוי , ירושלים תשנ"ח.	אטקס, יחיד בדורו
הנ"ל, 'מבוא – ישיבות ליטא בראי ספרות הזכרונות', ע' אטקס וש' טיקוצ'ינסקי, ישיבות ליטא: פרקי זכרונות , ירושלים תשס"ד, עמ' 56-9.	אטקס, ישיבות ליטא
ע' אטקס וש' טיקוצ'ינסקי (עורכים), ישיבות ליטא: פרקי זכרונות , ירושלים תשס"ד.	אטקס וטיקוצ'ינסקי, ישיבות
הנ"ל, 'לשאלת מבשרי ההשכלה במזרח אירופה', ע' אטקס (עורך), הדת והחיים: תנועת ההשכלה היהודית במזרח אירופה , ירושלים תשנ"ג, עמ' 44-25.	אטקס, מבשרי ההשכלה
Moshe Idel, "Deus sive Natura – The Metamorphosis of a Dictum from Maimonides to Spinoza", In: R. S. Cohen & H. Levine (Eds.), <i>Maimonides and the Sciences</i> , London 2000, pp. 87-110.	אידל, אלוהים או הטבע
idem, 'Martin Buber and Gershom Scholem on Hasidism: A Critical Appraisal', In A. Rapoport-Albert (Ed.), <i>Hasidism Reappraised</i> , London 1996, pp. 389-403.	אידל, בובר ושלום
משה אידל, החסידות: בין אקסטזה למאגיה , ירושלים ותל אביב תשס"א.	אידל, החסידות
הנ"ל, 'הפירוש המאגי והניאופלטוני של הקבלה בתקופת הרנסנס', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ד (תשמ"ב), עמ' 112-60.	אידל, הפירוש המאגי
הנ"ל, קבלה: היבטים חדשים , ירושלים ותל אביב תשנ"ג.	אידל, קבלה
יהודה איזנברג, 'אלישע בן אבויה: תלמיד חכם שסרח', בשדה חמד מא (3) (תשנ"ח), עמ' 25-13.	איזנברג, אלישע בן אבויה
יעקב ב. אייגוס, 'איש המסתורין: לזכרו של הגראי"ה קוק זצ"ל', תלפיות ב' (תש"ה-תש"ו), עמ' 578-528.	אייגוס, איש המסתורין
בנימין איש שלום, 'בין הרב קוק לשפינוזה וגתה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יג (תשנ"ו), עמ' 556-525.	איש שלום, בין הרב קוק
הנ"ל, הרב קוק בין רציונליזם למיסטיקה , תל אביב תש"ן.	איש שלום, הרב קוק

- איש שלום, חירות האדם הנ"ל, 'דת, תשובה וחירות האדם במשנת הרב קוק', ב' איש שלום וש' רוזנברג (עורכים), **יובל אורות**, ירושלים תשמ"ה, עמ' 295-329.
- איש שלום, מודרן-אורתודוקס Benjamin Ish-Shalom, "Rabbi A.I. Kook as an authority figure for modern Orthodoxy", In: M. Z. Sokol (Eds.), *Engaging Modernity; Rabbinic Leaders and the Challenge of the Twentieth Century*, New Jersey 1997, pp. 57-78.
- אלדר, חוטא נשכר גד אלדר, "שלא יהא חוטא נשכר": להבנת משמעות חטא עץ הדעת, **צהר י"ב** (תשע"ב), עמ' 47-43.
- אלטמן, פילוסופיה דתית Alexander Altmann, *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, New York 1969.
- אליאור, קבלה וחסידות רחל אליאור, 'הזיקה שבין קבלה לחסידות: רציפות ותמורה', **דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות ג'** (תשמ"ו), עמ' 107-114.
- אליאור, ראשית החסידות הנ"ל, "מלוא כל הארץ כבודו" ו"כל אדם", בין תחיה רוחנית לתמורה חברתית בראשית החסידות, מ' חלמיש (עורך), **עלי שפר: מחקרים בספרות היהודית מוגשים לכבוד הרב ד"ר אלכסנדר שפרן**, רמת גן תש"ן, עמ' 29-40.
- אליאור, תמורות הנ"ל, 'תמורות במושג האל במחשבה היהודית', כרם דוד (עורך), **מגוון דעות והשקפות בתרבות ישראל**, ב' (תשנ"ב), עמ' 13-35.
- אלישיב, הקדמה נתנאל אלישיב, 'הקדמת העורך', **דעת אלהים**: על המפגש בין האדם לבין אלוהיו מאת הרב אברהם יצחק הכהן קוק מבואר על ידי חגי לונדין, עלי תשע"ג, עמ' 13-19.
- אליקים, המבנה אליקים, 'על המבנה הארכיטקטוני של הספר "מערכת האלוהות"', **קרית ספר** סד א' (תשנ"ב-תשנ"ג), עמ' 289-304.
- אנטונובסקי, המודל אהרן אנטונובסקי, 'המודל הסולוטוני כתאוריה מכוונת בקידום הבריאות', **מגמות** לט (1998), עמ' 170-181.
- אנדרהיל, מיסטיקה Evelyn Underhill, *Mysticism: A Study of the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, New York 1955.
- אריאל, בדרכו של הרואה עזריאל אריאל, 'בדרכו של הרואה הגדול', יוסף נועם רימון (עורך), **תורה עבודה ומה שביניהם: אסופת מאמרים בענייני השעה ליובל התשעים להסתדרות הפועל המזרחי**, פתח תקווה תשע"ד, עמ' 100-103.
- אריאלי, אינטגרציה נחום אריאלי, 'אינטגרציה בהגותו של הרב קוק', ב' איש שלום וש' רוזנברג (עורכים), **יובל אורות**, ירושלים תשמ"ה, עמ' 129-152.
- אריאלי, המחשבה היהודית הנ"ל, **המחשבה היהודית בימי הביניים: המשך או מפנה**, ירושלים תשנ"ה.
- אריאלי, העת החדשה אריאלי, "העת החדשה" ובעיית הסקולריזציה – עיון היסטוריוגרפי, י' גפני וג' מוצקין (עורכים), **כהונה ומלוכה: יחסי דת ומדינה בישראל ובעמים**, ירושלים תשמ"ז, עמ' 165-216.
- באט, לחשי ההויה אבי באט, "לחשי ההויה": עיון בשיר של הראי"ה קוק, **אקדמות** ב (תשנ"ז), עמ' 51-66.
- בארט, האדם האי-רציונלי William Barrett, *Irrational man: a study in existential philosophy*, New York 1958.
- בארי, אוהב ישראל יהושע ב' בארי, **אוהב ישראל בקדושה: הגות רוחו ושיח לבבו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל**, ה' כרכים, תל אביב תשמ"ט.
- בארי, תרבות רעה נורית בארי, **יצא לתרבות רעה: אלישע בן אבויה – אחר**, תל אביב 2007.
- בזק, שערי אמונה אליהו בזק, **שערי אמונה: שיעורים בספר הכוזרי**, מאמר ראשון, מצפה רמון תש"ע.
- בטלהיים, ברתולד Anton Bettelheim, *Berthold Auerbach: Der Mann, sein Werk - sein Nachlaß*, Stuttgart 1907.
- ביאסטי, אמת וודאות Franco Biasutti, "Truth and Certainty in Spinoza's Epistemology", In: E. Curley, W. Klever and F. Mignini (Eds.), *Spinoza's Epistemology*, vol.2 of *Studia Spinozana*, Hanover 1986, pp. 109-128.

- ביטי, בין פילוסופיה לקבלה | יהודה ביטי, **בין פילוסופיה לקבלה בהגותו של הרב דוד כהן (תרמ"ז-תשל"ב): עיון בספר "קול הנבואה"**, חיבור לשם קבלת תואר 'דוקטור לפילוסופיה', אוניברסיטת בן גוריון בנגב, באר שבע תשס"ח.
- ביל, שפינוזה | Pierre Bayle, "Spinoza", In: *The Dictionary Historical and Critical of Mr Peter Bayle*, The Second Edition, New York 1984, Vol V, pp. 199-224.
- בילר, הראי"ה קוק והיגל | אביעד בילר, 'הרב קוק והיגל', **עלון שבות בוגרים ז' (תשנ"ה)**, עמ' 133-175.
- ביק, מורה הנבוכים | אברהם ביק, 'מורה הנבוכים במשנתו', י' רפאל (עורך), **זכרון ראיה**, ירושלים תשמ"ו, עמ' צא-קו.
- בירן, המתודה הגיאומטרית | Laura Byrne, "The Geometrical Method in Spinoza's Ethics", *Poetics Today*, Volume 34, Number 1-2 (2013), pp. 443-474.
- בכלר, שלוש מהפכות | זאב בכלר, **שלוש מהפכות קופרניקניות**, חיפה תש"ס.
- בכרך, גזענות | צבי בכרך, **גזענות בשרות הפוליטיקה: מן המוניזם אל הנאציזם**, ירושלים תשמ"ה.
- בלומן, השיבה | עוז דוד בלומן, **השיבה אל המטפיזיקה: קודש ותודעה במשנתו של הרב צבי ישראל טאו**, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשע"ג.
- בלומן, רוח החיה | הנ"ל, 'רוח החיה באופנים: הזמנה לתורת הכרה מבית מדרשו של הראי"ה קוק', **אסיף ג כרך ב' (תשע"ו)**, עמ' 744-717.
- בלידשטיין, עקרונות | יעקב בלידשטיין, **עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם: עיונים במשנתו ההלכתית**, רמת גן תשמ"ג.
- בלייר, שפינוזה | R.G. Blair, "Spinoza's Account of Imagination", M. Green (ed), *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, New York 1973, pp. 328-318.
- בלפר, בצפיית הישועה | אלה בלפר, "בצפיית הישועה השלמה" – ציונות, חילוניות ומשיחיות בתורות הרבנים קוק, האב והבן, **בר אילן כח-כט (תשס"א)**, עמ' 269-294. (הודפס מחדש בתוך: אלה בלפר, **זהות כפולה: על המתח בין ארציות לרוחניות בעולם היהודי**, רמת-גן תשס"ד, עמ' 184-200).
- בלפר, זהות כפולה | הנ"ל, **זהות כפולה: על המתח בין ארציות לרוחניות בעולם היהודי**, רמת-גן תשס"ד.
- בן ארצי, הישן יתחדש | חגי בן ארצי, "הישן יתחדש והחדש יתקדש": בקורת הדת ודרכים להתחדשות בהגותו המוקדמת של הראי"ה קוק, **אקדמות ג' (תשנ"ז)**, עמ' 9-28.
- בנג'מין, היסטוריה | לודי ט' בנג'מין, **היסטוריה של הפסיכולוגיה המודרנית**, תרגום: נ' לפידות, תל אביב תש"ע.
- בן-נון, המקור הכפול | יואל בן-נון, **המקור הכפול של השראה וסמכות במשנת הראי"ה קוק**, חיבור לשם קבלת תואר 'דוקטור לפילוסופיה', האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ט.
- בן-נון, השראה וסמכות | הנ"ל, **המקור הכפול: השראה וסמכות במשנת הרב קוק – לאחד את הבלתי מתאחד**, ירושלים תשע"ד.
- בן-נון, השראת רוח הקודש | הנ"ל, 'מאת ה' מתוך הנשמה: השראת רוח הקודש על-פי הראי"ה קוק', ב' איש-שלום (עורך), **בדרכי שלום: עיונים בהגות יהודית מוגשים לשלום רוזנברג**, ירושלים תשס"ז, עמ' 353-376.
- בן-צבי, הדימוי העצמי | שרה בן צבי, **ונפשי דורכת עוז: הדימוי העצמי של הרב קוק – קריאה חדשה לאור פרסום שמונה קבצים**, מעלה גלבוע תש"ע.
- בן שלמה, בעיית הפנתיאיזם | יוסף בן שלמה, 'בעיית הפנתיאיזם במיסטיקה תיאסטית', מ' חלמיש ומ' שורץ (עורכים), **התגלות אמונה תבונה: קובץ הרצאות**, רמת גן תשל"ו, עמ' 71-86.
- בן שלמה, האידיאליזם | הנ"ל, 'האידיאליזם האלוהיים' בתורתו של הרב קוק, **בר אילן כב-כג (תשמ"ח)**, עמ' 73-86.
- בן שלמה, האתגר | הנ"ל, **האתגר של השפינוציזם**, ירושלים תשע"ב.
- בן שלמה, הערות למאמר קצר הנ"ל, 'הערות', שפינוזה, **מאמר קצר על אלוהים, האדם ואושרו**, תרגום ר' הולנדר-שטיינגרט, עריכה י' בן שלמה, ירושלים תשל"ח, עמ' 202-364.
- בן שלמה, מבוא | הנ"ל, 'מבוא', יוסף בן אברהם ג'יקטיליה, **שערי אורה**, מהדורת בן שלמה, ירושלים תשמ"א, עמ' 7-44.

- בן שלמה, מבוא למאמר קצר הנ"ל, 'מבוא', שפינוזה, **מאמר קצר על אלוהים, האדם ואושרו**, מהדרות בן שלמה, ירושלים תשל"ח, עמ' 11-115.
- בן שלמה, מבוא לתיקון הנ"ל, 'מבוא למאמר על תיקון השכל', שפינוזה, **מאמר על תיקון השכל**, ירושלים תשל"ז, עמ' 1-19.
- בן שלמה, על הפנתיאיזם הנ"ל, 'על הפנתיאיזם במיסטיקה היהודית לפי גרשם שלום ומבקריו', **דעת** 50-52 (תשס"ג), עמ' 461-481.
- בן שלמה, פרקים הנ"ל, **פרקים בתורתו של ברוך שפינוזה**, ישראל 1983.
- בן שלמה, קבלת האר"י הנ"ל, 'קבלת האר"י ותורת הרב קוק', **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל** י (תשנ"ב), עמ' 457-449.
- בן שלמה, שירת החיים הנ"ל, **"שירת החיים": פרקים במשנתו של הרב קוק**, תל אביב תשמ"ט.
- בן שלמה, שלמות והשתלמות הנ"ל, 'שלמות והשתלמות בתורת האלהות של הרב קוק', **עיון** לג (תשמ"ד), עמ' 289-309.
- בן שלמה, שפינוזה הנ"ל, 'ברוך שפינוזה', **האנציקלופדיה העברית**, כרך לב, ירושלים-תל אביב תשמ"א, עמ' 284-293.
- בן שלמה, תורת האלוהות הנ"ל, **תורת האלוהות של רבי משה קורדובירו**, ירושלים תשכ"ה.
- בן ששון, משנות ההגות יונה בן ששון, 'משנות ההגות של הראי"ה קוק והרי"ד סולובייצ'יק: היסודות המיתודולוגיים – עיון משווה', ח"י חמיאל (עורך), **באורו**, ירושלים תשמ"ו, עמ' 353-510.
- בראון, פרשת דרכים בנימין בראון, 'פרשת דרכים ללא מוצא', **אקדמות** ב' (תשנ"ז), עמ' 85-99.
- בר-אילן, עד ירושלים מאיר בר-אילן (הרב), **מולודז'ין עד ירושלים**, ג' כרכים, תל אביב תשל"א.
- ברגמן, אמונה Samuel Hugo Bergman, *Faith and Reason*, trans. by A. Jospe, New York 1963.
- ברגמן, אנשים ודרכים שמואל הוגו ברגמן, **אנשים ודרכים: מסות פילוסופיות**, ירושלים תשכ"ז.
- ברגמן, דקרט הנ"ל, 'דקרט רנה', **האנציקלופדיה העברית**, כרך יג, ירושלים-תל אביב תשכ"ח, עמ' 64-77.
- ברגמן, הוגים ומאמינים הנ"ל, **הוגים ומאמינים: מסות**, תל אביב תשי"ט.
- ברגמן, השיחות הפילוסופיות הנ"ל, "'השיחות הפילוסופיות" של משה מנדלסון', **עיון** כ' (תשכ"ט-תשל"ל), עמ' 71-78.
- ברגמן, קנט הנ"ל, **הפילוסופיה של עמנואל קאנט**, ירושלים תש"ם.
- ברגמן, תולדות הפילוסופיה הנ"ל, **תולדות הפילוסופיה החדשה**, ירושלים תשל"ד.
- ברגמן, תורת ההתפתחות הנ"ל, 'תורת ההתפתחות במשנתו של הרב קוק', (ללא ציון שם העורך), **שיטתו של הרב קוק במחשבת היהדות: בעיות נבחרות**, ירושלים תשכ"ג, עמ' נז-סט.
- ברגר, משנתו ההתפתחותית דב ברגר, **משנתו ההתפתחותית של הראי"ה קוק ותורת האבולוציה**, חיבור לשם קבלת תואר 'דוקטור לפילוסופיה', אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשע"ה.
- ברדח, פני משיחך אמנון ברדח, 'פני משיחך: ערכו המוחלט של הפרט במשנת הראי"ה', **אסיף** ג כרך ב' (תשע"ו), עמ' 745-778.
- ברויאר, דברים לזכרו יצחק ברויאר, 'דברים לזכרו של הרב הראשי הראי"ה קוק', ר' הורביץ (עורכת), **יצחק ברויאר: עיונים במשנתו**, רמת גן תשמ"ח, עמ' 181-188.
- ברטל, נאומו ישראל ברטל, "'יהי רצון שלא תארע תקלה על ידי", נאומו של הרב הראי"ה קוק: דברי פרשנות', ש' כץ ומ' הד (עורכים), **תולדות האוניברסיטה העברית בירושלים: שורשים והתחלות**, ירושלים 1997, עמ' 323-329.
- ברטלר, יצירת ההיסטוריה Marc Zvi Brettler, *The Creation of History in Ancient Israel*, London 1995.
- בריסון, אדם וחברה Gladys Bryson, *Man and society: The Scottish inquiry of the eighteenth century*, Princeton, New Jersey 1945.
- ברייסון, שפת אם Bill Bryson, *Mother Tongue*, London 1991.

בריימן, המיפנה במחשבה	שלמה בריימן, המיפנה במחשבה הציבורית היהודית בראשית שנות השמונים: מ.ל. ליליינבלום, 'ע' אטקס (עורך), הדת והחיים: תנועת ההשכלה היהודית במזרח אירופה , ירושלים תשנ"ג, עמ' 425-455.
ברנפלד, דעת אלהים	שמעון ברנפלד, דעת אלהים , ורשה תרפ"ב.
ברעלי, אלוהים והטבע	גלעד ברעלי, 'אלוהים והטבע – בעיית הקיום והמוניזם של שפינוזה', עיון ס' (תשע"א) , עמ' 141-154.
ברק, ההשפעה המעצבת	אוריאל ברק, 'ההשפעה המעצבת של תיאור מדרגת הנבואה הראשונה במורה הנבוכים על תפיסת אתחלתא דגאולה בחוג הראי"ה', א' אלקיים וד' שוורץ (עורכים), הרמב"ם בנבכי הסוד: מחווה למשה חלמיש , רמת-גן תשס"ט (דעת 64-66), עמ' 361-415.
ברק, השקפתו של הראי"ה	הנ"ל, 'השקפתו של הראי"ה קוק על טיב זיקתו של פרנץ רוזנצווייג לקבלה', דעת 67 (תש"ע), עמ' 97-116.
ברק, חוג הראי"ה	הנ"ל, חוג הראי"ה: פרספקטיבות חדשות – הראי"ה קוק ותלמידיו המובהקים בראי המתודולוגיה המשולבת , חיבור לשם קבלת תואר 'דוקטור לפילוסופיה', אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ט.
בת-יהודה, מרדכי גימפל	גאולה בת יהודה, 'יפה, מרדכי גימפל', אנציקלופדיה של הצינונות הדתית , כרך ב', ירושלים תש"ך, עמ' 522-538.
בת-יהודה, רבי שמואל	הנ"ל, 'רבי שמואל אלכסנדרוב – ח' בטבת תרכ"ו (1865) – י"ז בחשוון תש"ב (1941)', סיני ק' (תשמ"ז) , עמ' קצה-רכא.
גאי, הנאורות	Peter Gay, <i>The Enlightenment: An Interpretation</i> , New York 1967.
גארב, דרכים	יהונתן גארב, 'דרכים עוקפות הלכה: עיונים ראשוניים במגמות א-נומיות במאה העשרים', אקדמות יד (תשס"ד) , עמ' 117-130.
גארב, הופעותיו	הנ"ל, הופעותיו של הכוח במיסטיקה היהודית מספרות חז"ל עד קבלת צפת , ירושלים תשס"ה.
גארב, הראי"ה קוק	הנ"ל, 'הראי"ה קוק – הוגה לאומי או משורר מיסטי?', דעת 54 (תשס"ד), עמ' 69-96.
גארב, יחידי הסגולות	הנ"ל, 'יחידי הסגולות יהיו לעדרים': עיון בקבלת המאה העשרים , ירושלים תשס"ה.
גארב, מקורות	Yoni Garb, 'Rabbi Kook and His Sources: From Kabbalistic Historiosophy to National Mysticism', In: M. Shron (Ed.), <i>Studies in modern religions and religious movements and the Babi-Baha'i faiths</i> , Leiden 2004, pp. 77-96.
גארב, מושג הכוח	הנ"ל, 'מושג הכוח בחוגו של הראי"ה קוק', י' עמיר (עורך), דרך הרוח: ספר היובל לאליעזר שביד , ב (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, יט), ירושלים תשס"ה, עמ' 753-770.
גארב, נבואה	הנ"ל, 'נבואה הלכה ואנטינומיזם על פי "שמונה קבצים" לראי"ה קוק', ז' גרים ואחרים (עורכים), שפע טל: עיונים במחשבת ישראל ובתרבות יהודית מוגשים לברכה זק , באר שבע תשס"ד, עמ' 267-277.
גודמן, חלומי	מיכה גודמן, חלומי של הכחורי , אור יהודה תשע"ג.
גוטל, חדשים גם ישנים	נריה גוטל, חדשים גם ישנים: בנתיבי משנתו ההלכתית-הגותית של הרב קוק , ירושלים תשס"ה.
גוטל, פרוטוקול	הנ"ל, 'פרוטוקול "האגודה להוצאת כתבי הרב קוק" – מסמך', י"א מובשוביץ (עורך), קובץ מאמרים ומחקרים בתורה ובמדעי היהדות לזכרו של הרב משה חיים הלוי בקצנלנבוגן זצ"ל , ירושלים תשס"א, סיני כז-קכז (תש"ס-תשס"א), עמ' ש-שמג.
גוטליב, מחקרים	אפרים גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה , תל אביב תשל"ו.
גוטמן, הפילוסופיה	יצחק יוליוס גוטמן, הפילוסופיה של היהדות , ירושלים תשי"א.
גוטמן, ירושלים למנדלסון	הנ"ל, "ירושלים" למנדלסון ו"המסכת התאולוגית-המדינית" לשפינוזה, ש"ה ברגמן ונ' רוטנשטרייך (עורכים), דת ומדע: קובץ מאמרים והרצאות , ירושלים תשט"ו, עמ' 192-217.
גולדמן, התגבשות	אליעזר גולדמן, 'התגבשות השקפותיו המרכזיות של הרב קוק – הכתבים מהשנים תרס"ו-תרס"ט', בר אילן כב-כג (תשמ"ח) , עמ' 87-120. (נדפס מחדש בתוך: אליעזר גולדמן, מחקרים ועיונים - הגות יהודית בעבר ובהווה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 183 – 216).

- גולדמן, זיקתו של הרב הנ"ל, 'זיקתו של הרב קוק למחשבה האירופית', ב' איש שלום וש' רוזנברג (עורכים), יובל אורות, ירושלים תשמ"ה, עמ' 115-122. (נדפס מחדש בתוך: אליעזר גולדמן, מחקרים ועיונים - הגות יהודית בעבר ובהווה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 217 - 224).
- גולדמן, יהדות גולדמן, ירושלים תשס"ט.
- גולדמן, כתבי הרב קוק הנ"ל, 'כתבי הרב קוק בשנים תר"ע-תרע"ג', א' שגי' ונ' אילן (עורכים), תרבות יהודית בעין הסערה: ספר היובל ליוסף אחיטוב, עמ' 347-387.
- גולדמן, מחקרים גולדמן, מחקרים הנ"ל, מחקרים ועיונים - הגות יהודית בעבר ובהווה, ירושלים תשנ"ז.
- גולדמן, ציונות חילונית גולדמן, ציונות חילונית, תעודת ישראל ותכלית התורה: מאמרי הרב קוק ב"הפלס", תרס"א-תרס"ד, דעת 11 (תשמ"ג), עמ' 103-126. (נדפס מחדש בתוך: אליעזר גולדמן, מחקרים ועיונים - הגות יהודית בעבר ובהווה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 159 - 182).
- גולדשטיין, שפינוזה Rebecca Goldstein, *Betraying Spinoza: The Renegade Jew Who Gave Us Modernity*, New York 2006.
- גולומב, פילוסופית הקיום גורן, הספירה העליונה יעקב גולומב, מבוא לפילוסופית הקיום: אקזיסטנציאליזם, תל אביב תש"ן.
- גורן, הספירה העליונה שלמה גורן (הרב), 'הספירה העליונה', הרב ש"י הכהן ואחרים (עורכים), נזיר אחיו חלק א', ירושלים 1977, עמ' א - ז.
- גיא, הולנד Pieter Geyl, *The Netherlands in the Seventeenth Century*, 2 vols, London 1961.
- גילר, זוהר Pinchas Giller, *Reading the Zohar: the sacred text of the Kabbalah*, New York 2001.
- גיימס, החוויה הדתית ויליאם גיימס, החוויה הדתית לטוגיה, ירושלים תשכ"ט.
- גייקובס, העלאת הניצוצות Louis Jacobs, 'The Uplifting of sparks in later Jewish Mysticism', in: A. Green (Ed.) *Jewish Spirituality*, New York 1987, vol II, pp. 99-126.
- גייקובס, מחפש האחדות idem, *Seeker of Unity*, New York 1966.
- גלמן, הפחד והרעדה Jerome I. Gellman, *The Fear, the Trembling and the Fire: Kierkegaard and Hasidic Masters on the Binding of Isaac*, New York & London 1994.
- גלמן, הרע וצידוקו גלמן, 'הרע וצידוקו במשנת הרב קוק', דעת 19 (תשמ"ז), עמ' 145-155.
- גלמן, ותמות שרה הנ"ל, "ותמת שרה": בין שרה לאברהם בסיפור העקדה, אקדמות ג (תשנ"ז), עמ' 83-91.
- גלמן, ציון וירושלים הנ"ל, 'ציון וירושלים - המדינה היהודית על פי הרב אברהם יצחק קוק', עיונים בתקומת ישראל 4 (1994), עמ' 505-514.
- גלמן, שגיאתו של בובר Gellman Jerome, 'Buber's blunder: Buber's replies to Scholem and Schatz-Uffenheimer', *Modern Judaism* 20,1 (2000), pp. 20-40.
- גלעד, תורת-שפינוזה עמיהוד גלעד, דרכה של תורת שפינוזה לשיטה פילוסופית, ירושלים תשמ"ו.
- גנחובסקי, עליאשברג אליהו משה גנחובסקי, הרב מרדכי עליאשברג: תולדותיו מחשבותיו והלך רוחו, ירושלים תרצ"ז.
- גראופה, היהדות המודרנית משה ה. גראופה, היהדות המודרנית בהתהוותה: 300 שנות מחשבת ישראל בגרמניה, ירושלים ותל אביב תש"ן.
- גרבר, מהפכת ההארה ראובן גרבר, מהפכת ההארה: דרכו הרוחנית של הראי"ה קוק, ירושלים תשס"ה.
- גרוס, ר' חיים מוולוז'ין בנימין גרוס, 'על תפיסת-עולמו של ר' חיים מוולוז'ין', בר אילן כב-כג (תשמ"ח), עמ' 160-121.
- גרט, אמת Don Garret, "Truth and Ideas of Imagination in the *Tractatus de Intellectus Emendatione*", In: E. Curley, W. Klever and F. Mignini (Eds), *Spinoza's Epistemology*, vol.2 of *Studia Spinozana*, Hanover 1986, pp. 61-92.
- גרט, שפינוזה idem, "Spinoza", In: E. Sosa and J. Dancy (Eds.), *A Companion to Epistemology*, Oxford: Basil Blackwell 1992, pp. 488-490.

גרינברג, חזון אוטופי	משה גרינברג, 'האם יש חזון אוטופי במקרא?', כאן ועכשיו; עיונים בהגותו החברתית והדתית של מ.מ. בובר , עורכים: ש' טלמון ואחרים, ירושלים תשמ"ג, עמ' 140-143.
גרינולד, רעיון התשובה	איתמר גרינולד, 'רעיון התשובה במשנותיהם של הרמב"ם ושל הרב קוק', ב' איש שלום וש' רוזנברג (עורכים), יובל אורות , ירושלים תשמ"ה, עמ' 229-244.
גרנות, שיעורים	תמיר גרנות, שיעורים על איגרות הראי"ה , אתר בית המדרש הוירטואלי של ישיבת הר עציון, בכתובת: http://www.etzion.org.il/vbm/search_results.php?subject=%E0%E2%F8%E5%FA+%F8%E0%E9%E4&koteret%E0%E2%F8%E5%FA%20%E4%F8%E1%20%F7%E5%F7
	אוחזר בתאריך 15/09/2014
גרנות, תורה ומדע	הנ"ל, 'תורה ומדע על פי איגרת צא של הרב קוק', המאיר לארץ 65 (תשס"ו), עמ' 403-435.
גרץ, דברי ימי ישראל	צבי היינריך גרץ, דברי ימי ישראל , כרך ו, תרגום א' בן-אורי, תל אביב תשי"ט.
גרץ, תולדות	מרדכי ברויאר ומיכאל גרץ, תולדות יהודי גרמניה בעת החדשה , כרך א', ירושלים תשס"א.
דאדון, דפוסי תגובה	מרדכי דאדון, דפוסי תגובה בהגות יהודית ניא-אורתודוכסית מול אתגרים מביקורת היהדות של שפינוזה וקאנט , חיבור לשם קבלת תואר דוקטור בפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ז.
דה-דין, הלוגיקה השפינוזית	Herman de Dijn, "Spinoza's Logic or Art of Perfect Thinking", In: E. Curley, W. Klever and F. Mignini (Eds), <i>Spinoza's Epistemology</i> , vol.2 of <i>Studia Spinozana</i> , Hanover 1986, pp. 15-25.
דורמן, ויכוחי שפינוזה	מנחם דורמן, ויכוחי שפינוזה באספקלריה יהודית , תל אביב תש"ן.
דינבורג, אמנציפציה	בן ציון דינבורג, 'אמנציפציה', האנציקלופדיה העברית , כרך ד, ירושלים-תל אביב תשכ"ח, עמ' 71-110.
דינסטאג, נבואה	ישראל דינסטאג, 'הנבואה במשנת הרמב"ם-ביבליוגרפיה', דעת 37 (תשנ"ו), עמ' 193-228. (הודפס שוב אצל משה חלמיש (עורך), 'דעת הרמב"ם: ילקוט מאמרים בחקר משנת הרמב"ם', דעת (תשס"ד), עמ' 725-760).
דיסון, ארבעה מוטיבים	יונינה דיסון, 'ארבעה מוטיבים ב"אורות הקודש"', דעת 24 (תש"ן), עמ' 44-86.
דלבוס, שפינוזה	Victor Delbos, <i>Le Spinozisme</i> , Paris 1950.
דלה-רוקה, שפינוזה	Michael Della Rocca, <i>Spinoza</i> , London and New York 2008.
דן, על הקדושה	יוסף דן, על הקדושה דת מוסר ומיסטיקה ביהדות ובדתות אחרות , ירושלים תשמ"ד.
דן, קבלת האר"י	הנ"ל, 'קבלת האר"י בין מיתוס ומדע', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל י (תשנ"ב), עמ' 36-9.
דסקל, אוניוורסלים	מרסלו דסקל, 'אוניוורסלים ואוניוורסליות – דמיון ותבונה', מ' ברינקר ואחרים (עורכים), ברוך שפינוזה – קובץ מאמרים על משנתו , ישראל תשל"ט, עמ' 18-34.
דשן, שני זרמים	Shlomo Deshen, "Two Trends in Israeli Orthodoxy", <i>Jedaism</i> , 27 (1978), pp. 397-409
האובן, הפילוסופיה היוונית	יוסף האובן (נבו), תולדות הפילוסופיה היוונית , ישראל תש"ס.
הברמן, שירת הרב	א. מ. הברמן, 'שירת הרב', סיני יז (תש"ה), עמ' ו-כב
הד, תרבות ההשכלה	מיכאל הד ועמוס הופמן, תרבות ההשכלה: הגות ואמנות באירופה של המאה ה-18 – מבואות היסטוריים , תל אביב תשנ"ב.
הדרי, ההלכה בהגותו	ישעיהו ח' הדרי, 'ההלכה בהגותו של הראי"ה קוק', י' אייזנר (עורך), הגות והלכה: ספר הכינוס השנתי למחשבת היהדות , ירושלים תשכ"ח, עמ' נז-עד.
הדרי, התשובה	הנ"ל, התשובה במשנתו של הראי"ה קוק וצ"ל , ירושלים תשט"ו.
הדרי, שני כהנים	הנ"ל, 'שני כהנים גדולים', י' רפאל (עורך), הראי"ה , ירושלים תשכ"ו, עמ' קנד-קסה.
הוטנר, הראי"ה	יהושע הוטנר, 'הראי"ה על פי תולדותיו', י' רפאל (עורך), זכרון ראי"ה , ירושלים תשמ"ו, עמ' קז-קכב.

Mark A. Holowchak, <i>Radical Claims in Freudian Psychoanalysis: Point/Counterpoint</i> , USA 2012.	הולווק, טענות רדיקליות
יואל הופמן, 'מהות וככות: תורת המידות' לשפינוזה ו"ההתעוררות האמונית" הבודהיסטית, א' יסעור ואחרים (עורכים), ברוך שפינוזה: 300 שנה למותו , חיפה תשל"ח, עמ' 73-84.	הופמן, מהות וככות
רבקה הורוביץ, 'שד"ל ושפינוזה', ש' פוקס (עורכת), ברוך שפינוזה: 300 שנה למותו , חיפה תשל"ח, עמ' 167-186.	הורוביץ, שד"ל
הינריך היינה, 'לתולדות הדת והפילוסופיה באשכנז', כתבי היינה , כרך א, תרגום: ש' פרלמן, ירושלים תשי"ט, עמ' 153-284.	היינה, לתולדות הדת
אביה הכהן, 'לפגוש את הרב, לפגוש את עצמנו', דעות 71 (תשע"ה-תשע"ו), עמ' 5-8.	הכהן, לפגוש את הרב
צמח הלפרין, הרב הנזיר כממשיכו של הרמן יחזקאל כהן , חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשע"ה.	הלפרין, הרב הנזיר
Stuart Hampshire, <i>Spinoza</i> , Melbourne 1951.	המפסייר, שפינוזה
איתם הנקין, "לנבוכי הדור" של הראי"ה קוק: מבוא לחיבור שלא הושלם, אקדמות כה (תש"ע), עמ' 171-188.	הנקין, לנבוכי הדור
זאב הרוי, 'דרכו של נוראל בפיענוח סודות מורה הנבוכים', דעת 32-33 (תשנ"ד), עמ' 71-67.	הרוי, דרכו
הנ"ל, 'הרמב"ם ושפינוזה: על ידיעת טוב ורע', עיון כה , ב-ג (תשל"ח), עמ' 167-185.	הרוי, הרמב"ם ושפינוזה
Warren Zev Harvey, "Ishq, hesheq, and amor Dei intellectualis", In: S. Nadler (Ed.), <i>Spinoza and Medieval Jewish Philosophy</i> , United Kingdom 2014, pp. 96-107.	הרוי, חשק
הנ"ל, 'כיצד שיתק ליאו שטראוס את חקר "מורה הנבוכים" במאה העשרים', עיון נ (תשס"ב), עמ' 387-396.	הרוי, כיצד שיתק
הנ"ל, 'כיצד להתחיל ללמוד את מורה הנבוכים ח"א פ"א', דעת 21 (תשמ"ח), עמ' 5-23.	הרוי, מורה הנבוכים
הנ"ל, 'מיתוס בתר-מקראי ובתר-פילוסופי', ח' פדיה (עורכת), המיתוס ביהדות , אשל באר שבע ד' (תשנ"ו), עמ' 112-117.	הרוי, מיתוס
idem, "A Portrait of Spinoza as a Maimonidean", <i>Journal of the History of Philosophy</i> , volume 19, number 2 (1981), pp. 151-172.	הרוי, שפינוזה תלמידו
הנ"ל, 'תורת הנבואה הסינאטטית של ריה"ל והערה על ספר הזוהר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יב כרך א (תשנ"ו), עמ' 141-155.	הרוי, תורת הנבואה
דוד הרטמן, 'תשובה לישעיהו ליבוביץ', פתחים: רבעון למחשבת היהדות ג-ד (47-48) (תשל"ט), עמ' 78-83.	הרטמן, תשובה לליבוביץ
מיכאל הרסגור, עידן האורות , ישראל 1984.	הרסגור, עידן האורות
צ'ארלס הארטסהורן, 'אלהים במחשבה הפילוסופית הכללית', האנציקלופדיה העברית , כרך ג, ירושלים-תל אביב תשכ"ו, עמ' 467-478.	הארטסהורן, אלהים
Charles Hartshorne, "Pantheism and Panentheism", In: M. Eliade (Ed.), <i>The Encyclopedia of Religion</i> (Vol. 11), New York 1987, pp. 165-171.	הארטסהורן, פנתיאיזם ופנאנתיאיזם
וולף, הפסיכולוגיה הביולוגית של זיגמונד פרויד, זיגמונד פרויד, כתבי זיגמונד פרויד, כרך ראשון: מבוא לפסיכואנליזה , תל אביב תשכ"ו, עמ' xi-xvi.	וולף, הפסיכולוגיה הביולוגית מ' וולף, מבוא
Abraham Wolf, "introduction", In: A. Wolf (Ed.), <i>The correspondence of Spinoza</i> , trans. and with an introd. by A. Wolf, London 1928, pp. 23-69.	וולף, מבוא
וולפסון, המחשבה היהודית בימי הביניים: מסות ומחקרים , תרגום מ' מיזליש, ירושלים תשל"ח.	וולפסון, המחשבה היהודית
Harry A. Wolfson, <i>The Philosophy of Spinoza</i> , London 1934.	וולפסון, הפילוסופיה של שפינוזה

Alfred N. Whitehead, <i>The concept of nature, Great Britain 1920.</i>	ויטהד, הקונספט
מרדכי וילנסקי, חסידים ומתנגדים: לתולדות הפולמוס שביניהם בשנים תקל"ב-תקע"ה , ב' חלקים, ירושלים תש"ן.	וילנסקי, חסידים ומתנגדים
Margaret D. Wilson, "Spinoza's theory of knowledge", D. Garrett (Ed.), <i>The Cambridge Companion to Spinoza</i> , New York 1996, pp. 89-141.	וילסון, תיאוריית שפינוזה
שמואל הכהן וינגרטן, 'החת"ם סופר וההשכלה', סיני 12 (תש"ג), עמ' שס-שסט.	וינגרטן, החת"ם סופר
צבי וינמן, 'משנה ראשונה במקומה עומדת', אקדמות ו' (תשנ"ט), עמ' 69-71.	וינמן, משנה ראשונה
צבי ורבלובסקי, 'נבואה', האנציקלופדיה העברית , כרך כד, ירושלים-תל אביב תשל"ב, עמ' 798-799.	ורבלובסקי, נבואה
הנ"ל, ר' יוסף קארו: בעל הלכה ומקובל , תרגום י' צורן, ירושלים תשמ"ג.	ורבלובסקי, ר' יוסף קארו
Mark Verman, <i>The Books of Contemplation: medieval Jewish mystical sources</i> , New York 1992.	ורמן, ספרי העיון
שמואל ורסס, החסידות בעיני ספרות ההשכלה, ע' אטקס (עורך), הדת והחיים: תנועת ההשכלה היהודית במזרח אירופה , ירושלים תשנ"ג, עמ' 45-63.	ורסס, החסידות
שלמה יוסף זוין, 'הרב ומשנתו', סיני יז (תש"ה), עמ' לו-סא.	זוין, הרב ומשנתו
ברכה זק, בשערי הקבלה של רבי משה קורדובירו , ירושלים תשנ"ה.	זק, בשערי הקבלה
אמנון ז'קונט, שלמה רובין (1823-1910): ספריית השכלה של איש אחד , חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2006.	ז'קונט, שלמה רובין
משה חלמיש, משנתו העיונית של ר' שניאור זלמן מליאדי: יחסה לקבלה ולראשית החסידות , חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ו.	חלמיש, משנתו העיונית
חרל"פ, סגנונו של הראי"ה לובה רחל חרל"פ, 'סגנונו של הראי"ה קוק: בין פרוזה לשירה, בין הגיונות לליריקה – מבנים סינטימיים ותבניות תחביריות מיוחדות בכתיבת ההגות של הראי"ה', ילקוט הלשון למכללות לחינוך (2011), עמ' 161-180.	חרל"פ, סגנונו של הראי"ה
גדי טאוב, 'הקדמה', ג' טאוב (עורך), תולדות הרעיונות: הנאורות, ירושלים תשע"ז , עמ' 26-9.	טאוב, הקדמה
פינחס טורברג, 'בצאתי מוולוז'ין א', ר' מלאכי (עורך), כתיב פינחס טורברג עם תולדותיו ורשימת מאמריו , ניו יורק תשי"ג, עמ' קכט-קלו.	טורברג, בצאתי מוולוז'ין
מאשה טורנר, 'הרלוונטיות של "מורה נבוכים" לאדם היהודי בימינו', דעת 32-33 (תשנ"ד), עמ' 85-95.	טורנר, הרלוונטיות
מרדכי טייטלבוים, הרב מלאדי ומפלגת חב"ד , כרך ב, ירושלים תש"ל.	טייטלבוים, הרב מלאדי
Harold H. Joachim, <i>A Study of The Ethics of Spinoza</i> , New York 1964.	יואכים, אתיקה
idem, <i>Spinoza's Tractatus De Intellectus Emendatione: a commentary</i> , Oxford 1958.	יואכים, שפינוזה
ירמיהו יובל, 'ביקורת הדת ופירוש המקרא: בין שפינוזה לקאנט', עיון י"ז ד' (תשכ"ו), עמ' 240-269.	יובל, ביקורת הדת
הנ"ל, 'מבוא: המהפכה הפילוסופית של שפינוזה', שפינוזה, אתיקה , תרגום י' יובל, תל אביב תשס"ג, עמ' 17-69.	יובל, מבוא
הנ"ל, שפינוזה וכופרים , תל אביב 1989.	יובל, שפינוזה וכופרים
משה (מקס) ימר, איינשטיין והדת: פיזיקה ותיאולוגיה , תרגום ב' צ' הרמן, ישראל 2007.	ימר, איינשטיין והדת
יורם יעקבסון, תורתה של החסידות , תל אביב תשמ"ו.	יעקבסון, החסידות
הנ"ל, 'תורת הבריאה של ר' שניאור זלמן מלאדי', אשל באר-שבע א (תשל"ו), עמ' 307-368.	יעקבסון, תורת הבריאה
רגב יעקובוביץ, מרטין בובר: המקרא כגורם מעצב בהגותו הדיאלוגית ובהגשמה הציונית , עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב תשע"א.	יעקובוביץ, בובר

אלחנן יקירה, 'אחרית דבר: דקרט וראשיתה של הפילוסופיה החדשה', דקרט, הגיונות על הפילוסופיה הראשונה , תרגום ד' מנור, תל אביב 2001, עמ' 140-201.	יקירה, אחרית דבר
צבי ירון, משנתו של הרב קוק , ירושלים תשל"ד.	ירון, משנתו
יוסף חיים ירושלמי, 'דברי שפינוזה על קיום העם היהודי', דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים ו (תשמ"ד), עמ' 171-213.	ירושלמי, דברי שפינוזה
Jonathan I. Israel, <i>Radical Enlightenment, Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750</i> , New York 2001.	ישראל, השכלה רדיקלית
יובל כאהן, "האמונה האלוהית": שיטתו הפנתאיסטית של הרב קוק – מטאפיזיקה, תאולוגיה, מיסטיקה, עבודה סימביונית בעלת אופי מחקרי מוגשת כחלק מהחובות לקבלת תואר מוסמך במחשבת ישראל, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ה.	כאהן, האמונה האלוהית
דוד כהן (הרב), 'מערכת חכמת הקודש', הראי"ה, אורות הקודש , כרך א, ירושלים תשמ"ה, עמ' 17-24. הדפסה ראשונה, סיני יא (תש"ב-תש"ג), עמ' רפו-רצב.	כהן, חכמת הקודש
הנ"ל, 'יסוד הכללות', רפאל (עורך), הראי"ה , ירושלים תשכ"ו, עמ' י-יט.	כהן, יסוד הכללות
הראל כהן, 'כצאת השמש בגבורתו: מרן הראי"ה קוק זצ"ל במערכה על צדקת ה"אורות", מאבני המקום יג (תשס"א), עמ' 54-65.	כהן, כצאת השמש
דוד כהן (הרב), 'מערכת מוסר הקודש להרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל', סיני (תש"ך) – תשכ"א), עמ' שסז-שפג.	כהן, מוסר הקודש
הנ"ל, 'משנת מרן הרב זצ"ל: שיחה עם אנשי העתונות תשרי תשכ"א', (ללא ציון שם העורך), שיטתו של הרב קוק במחשבת היהדות: בעיות נבחרות , ירושלים תשכ"ג, עמ' ה-י.	כהן, משנת מרן
הנ"ל, 'רצון העולם ב"חכמת הקודש"', הראי"ה, אורות הקודש , כרך א, ירושלים תשמ"ה, עמ' 24-30. הדפסה ראשונה, סיני יז (תש"ה), עמ' ל-לה.	כהן, רצון העולם
ברוך כהנא, 'זמנו של משורר האהבה', דעות 71 (תשע"ה-תשע"ו), עמ' 9-15.	כהנא, משורר האהבה
Jacob Katz, Berthold Auerbach's Anticipation of the German-Jewish Tragedy, <i>Hebrew Union College Annual</i> , Vol. 53 (1982), pp. 215-240	כ"ץ, ברתולד
יעקב כ"ץ, לאומיות יהודית: מסות ומחקרים , ירושלים תשל"ט.	כ"ץ, לאומיות יהודית
Shalom Carmy, "Rav Kuk's theory of knowledge", <i>Tradition</i> 15, 1-2 (1975), pp. 193-203.	כרמי, תיאוריית הידע
Norman Lamm, <i>Faith and Doubt: Studies in Traditional Jewish Thought</i> , New York 1971.	לאם, אמונה וספקנות
idem, "Harmonism, Novelty, and the Sacred", In: L. Kaplan & D. Shatz (Eds), <i>Rabbi Abraham Isaac Kook and Jewish Spirituality</i> , New York 1995, pp. 159-177.	לאם, הרמוניות
idem, "On Synthesis", In: E. Gellman (Ed.), <i>Essays on the Thought and Philosophy of Rabbi Kook</i> , United States of America 1991, pp. 145-155.	לאם, על הסינתזה
נחום לאם, תורה לשמה: במשנת רבי חיים מולוויץ ובמחשבת הדור , ירושלים תשל"ב.	לאם, תורה לשמה
נתנאל לדרברג, 'החזרה המענגת לרצון', אסיף ג' (תשע"ו), עמ' 857-883.	לדרברג, החזרה המענגת
הנ"ל, 'ודאות במשנת הרב', פרי עץ הגן א (תשנ"ח), עמ' 285-304.	לדרברג, ודאות
הנ"ל, 'שלמות והשתלמות – הכרה ורצון: ודאות במשנת הרב, חלק ב', פרי עץ הגן ג (תשס"ב), עמ' 303-338.	לדרברג, שלמות
יאיר לוברבוים, צלם אלהים: הלכה ואגדה , ירושלים ותל אביב תשס"ד.	לוברבוים, צלם אלהים
אהוד לוז, 'הלכה ואגדה במשנתו של הרב קוק', <i>AJS Review</i> , Vol. 11, No. 1 (1986), pp. 1-23	לוז, הלכה ואגדה
הנ"ל, 'ספירטואליזם ואנרכיזם דתי במשנתו של שמואל אלכסנדרוב', דעת 7 (תשמ"א), עמ' 121-138.	לוז, ספירטואליזם

לוי, ההשפעות היהודיות	זאב לוי, 'לשאלת ההשפעות היהודיות על הפילוסופיה של שפינוזה', ש' פוקס (עורכת), ברוך שפינוזה: 300 שנה למותו , חיפה תשל"ח, עמ' 147-165.
לוי, הרמנויטיקה	הנ"ל, הרמנויטיקה במחשבה היהודית בעת החדשה , חיפה-ירושלים תשס"ו.
לוי, פתח-דבר	הנ"ל, 'פתח-דבר', ז'נבייב בריקמן, יהדותו של שפינוזה , בתרגום ר' מידן, ירושלים תשנ"ד, עמ' 7-11.
לוי, שפינוזה ומושג היהדות	הנ"ל, שפינוזה ומושג היהדות , ספריית פועלים, תל אביב תשל"ב.
לוי ושראוס, הקדמה	זאב לוי ומיכאל שראוס, 'הקדמה', א' יסעור ואחרים (עורכים), ברוך שפינוזה: 300 שנה למותו , חיפה תשל"ח, עמ' 9-15.
לוי, מפרקי זכרונותי	בנימין מנשה לוי, 'מפרקי זכרונותי', סיני יד (תש"ד), עמ' קפה-רג.
לוי, פנתאיזם	Michael .P. Levine, <i>Pantheism: A Non-Theistic Concept of Deity</i> , London & New-York 1944.
לוינגר, תפישת האלהים	יעקב לוינגר, 'תפישת האלהים של הרב קוק', דעות ל (תשכ"ו), עמ' 291-297.
לוינסון, הגנה הרמנויטית	John D. Levenson, 'The hermeneutical defense of Buber's Hasidism : a critique and counterstatement', <i>Modern Judaism</i> 11,3 (1991), pp. 297-320.
לחובר, בספרות ההשכלה	פנחס לחובר, 'שפינוזה בספרות ההשכלה העברית', פ' לחובר, על גבול הישן והחדש: מסות ספרותיות , ירושלים תשי"א.
ליבוויץ, גוף ונפש	ישעיהו ליבוויץ, גוף ונפש: הבעיה הפסיכו-פיזית , תל אביב תשמ"ג.
ליבס, אהבת האל	יהודה ליבס, 'אהבת האל וקנאתו: על השניות הדיאלקטית שהיא לבה ומהותה של הדת', דימוי 7 (תשנ"ד), עמ' 30-36.
ליבס, המיתוס היהודי	הנ"ל, 'de Natura Dei - על המיתוס היהודי וגלגולו', מ' אורון וע' גולדרייך (עורכים), משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל , ירושלים תשנ"ד, עמ' 243-297. מופיע גם במרשתת pluto.huji.ac.il/~liebes/zohar/naturadei.doc , אוחדור בתאריך 23/06/2016.
ליבס, המשיח של הזוהר	הנ"ל, 'המשיח של הזוהר - לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי', הרעיון המשיחי בישראל, יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום , ירושלים תשמ"ב, עמ' 87-236.
ליבס, הרהורים	הנ"ל, 'הרהורים על המשמעות הדתית של מחקר הקבלה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יח (תשס"ה), עמ' 197-208.
ליבס, יהדות ומיתוס	הנ"ל, 'יהדות ומיתוס', דימוי יד (תשנ"ז), עמ' 6-15.
ליבס, מיתוס	הנ"ל, 'מיתוס לעומת סמל בזוהר ובקבלת האר"י', ח' פדיה (עורכת), המיתוס ביהדות , אשל באר שבע ד' (תשנ"ו), עמ' 192-209.
ליבס, תודעתו העצמית	הנ"ל, 'תודעתו העצמית של הגאון מווילנה ויחסו אל השבתאות', א' אלקיים וח' פדייה (עורכים), חלמיש למעינו מים: מחקרים בקבלה, הלכה, מנהג והגות מוגשים לפרופ' משה חלמיש , ירושלים תשע"ו, עמ' 603-622.
ליבס, תורת היצירה	הנ"ל, תורת היצירה של ספר יצירה , ירושלים תשס"א.
ליפשיץ, הרב	אליעזר מאיר ליפשיץ, 'הרב', כתבים , כרך ב, ירושלים תש"ז, עמ' רכו-רמד.
ליפשיץ, רואה האורות	חיים ליפשיץ, רואה האורות , ירושלים תשנ"ה.
ליפשיץ, שבחי רא"ה	הנ"ל, שבחי רא"ה , בית אל תש"ע.
ללוד, חלק מהטבע	Genevieve Llyod, <i>Part of Nature: Self-Knowledge in Spinoza's Ethics</i> , Ithaca and London 1994.
לניר, הרב קוק והציונות	מיכל לניר, הרב קוק והציונות: גלגולה של תקווה , תל אביב תשע"ה.
מאהלר, מלחמתו	רפאל מאהלר, 'מלחמתו של יוסף פרל בחסידות', ע' אטקס (עורך), הדת והחיים: תנועת ההשכלה היהודית במזרח אירופה , ירושלים תשנ"ג, עמ' 64-88.
מאיר, אורות וכלים	יונתן מאיר, "'אורות' ו'כלים': בחינה מחודשת של 'חוג' הראי"ה קוק ועורכי כתביו", קבלה יג , עמ' 163-247.

- מאיר, פילוסופים קיומיים
מאיר, תשוקת הנשמות
מגי, וידויו של פילוסוף
מוניץ, חוג הראייה
מופס, אישיותו של האל
מורגנשטרן, עשרת השבטים
מורו, השפעתו
מוריסון, אמת
מוריסון, ביקורתו
מיגניני, תיאורית שפינוזה
מיזס, הפילוסופיה החדשה
מירסקי, ביוגרפיה
מירסקי, הרב קוק
מירסקי, ישיבת וולוז'ין
מלכיאל, אידיאולוגיה והלכה
מנקין, שפינוזה
מרגולין, גאולה פנימית
מרגולין, מקדש האדם
נאור, הקדמה
נאור, הרב קוק
נאור, זדונות כזכויות
- אפרים מאיר, **פילוסופים קיומיים יהודים ברב שיח**, תרגום מ' מאיר, ירושלים תשס"ד.
- יונתן מאיר, "תשוקתן של נשמות אל השכינה": בירור מסכת הקשרים בין הראייה קוק להלל צייטלין וי"ח ברנר', **דרך הרוח: ספר היובל לפרופ' אליעזר שבייד** (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יט) תשס"ה, עמ' 737-785.
- בריאן מגי, **וידויו של פילוסוף**, ישראל תשס"א.
- מאיר מוניץ, **חוג הראייה וערכת כתביו של הרב קוק**, חיבור לשם קבלת תואר 'דוקטור לפילוסופיה', אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ט.
- Yochanan Muffs, *The Personhood of God: Biblical Theology, Human Faith and the Divine Image*, Woodstock 2005.
- אריה מורגנשטרן, 'מקומם של עשרת השבטים בתהליך הגאולה: מהגאון מוילנא עד הראייה קוק', מ' חלמיש ואחרים (עורכים) **הגר"א ובית מדרשו**, רמת גן תשס"ג, עמ' 207-235.
- Pierre-François Moreau, "Spinoza's reception and influence", In: D. Garrett (Ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, New York 1996, pp. 408-434.
- John Morrison, "Truth in the *Emendation*", In: Yitzhak Y. Melamed (Ed.), *The young Spinoza: a metaphysician in the making*, oxford 2015, pp. 66-91.
- James C. Morrison, "Christian Wolff's Criticisms of Spinoza", *Journal of the History of Philosophy* (Vol 31, 3) (1993), pp. 405-420.
- Filippo Mignini, "Spinoza's Theory on the Active and Passive Nature of Knowledge", In: E. Curley, W. Klever and F. Mignini (Eds), *Spinoza's Epistemology*, vol.2 of *Studia Spinozana*, Hanover 1986, pp. 27-60.
- פביוס מיזס, **קורות הפילוסופיה החדשה**, לייפציג תרמ"ז.
- Yehudah Mirsky, *An Intellectual and Spiritual Biography of Rabbi Avraham Yitzhaq Ha-Cohen Kook from 1865 to 1904*, for the Degree of Doctor of Philosophy, Harvard University 2007.
- idem, *Rav Kook: Mystic in a Time of Revolution*, New haven & London 2014.
- שמואל ק. מירסקי, 'ישיבת וולוז'ין', הנ"ל (עורך), **מוסדות תורה באירופה בבנינם ובחורבנם**, ניו-יורק תשט"ז, עמ' 86-1.
- מלכיאל, אידיאולוגיה והלכה בהיתר המכירה של הרב קוק, **שנתון המשפט העברי** כ (תשנ"ה-תשנ"ז), עמ' 169-211.
- Charles H. Manekin, "Spinoza and the determinist tradition in medieval Jewish philosophy", In: S. Nadler (Ed.), *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*, United Kingdom 2014, pp. 36-58.
- רון מרגולין, 'גאולה פנימית כדרך לתיקון העולם: כיצד חיבר מרטין בובר את ספרו גוג ומגוג', **הצינונות** כא (תשנ"ח), עמ' 99-120.
- הנ"ל, **מקדש אדם: ההפנמה הדתית ועיצוב חיי הדת הפנימיים בראשית החסידות**, ירושלים תשס"ה.
- Bezalel Naor, "Translator's Preface", In: Rabbi Abraham Isaac Kook, *Orot*, trans. and with an introd. by B. Naor, New Jersey 1993, pp. 1-7.
- idem, "Rav Kook and Emmanuel Levinas on the 'non-existence' of God", *Orot* 1 (1991), pp. 1-11
- בצלאל נאור, "זדונות נעשות כזכויות" – במשנתו של הרב קוק, ד' כוכב (עורך), **עפר האילים: ספר זכרון לע"נ הקדוש עופר אליהו כהן הי"ד**, עמ' 299-312.

idem, "Plumbing Rav Kook's pantheism; a response to Professor Benjamin Ish Shalom", In: M. Z. Sokol (Eds), <i>Engaging Modernity: Rabbinic Leaders and the Challenge of the Twentieth Century</i> , New Jersey 1997, pp. 79-89	נאור, תשובה
אסף נברו, 'תיקון': מקבלת האר"י לגורם תרבותי, מחקר לשם קבלת תואר 'דוקטור לפילוסופיה', אוניברסיטת בן גוריון בנגב, באר שבע תשס"ו.	נברו, תיקון
סטיבן נדלר, ספר שחושל בגיהנום: שפינוזה והולדת העידן החילוני, תרגום א' שטיר, תל אביב תשע"ז.	נדלר, חושל בגיהנום
Steven Nadler, "Introduction", In: S. Nadler (Ed.), <i>Spinoza and Medieval Jewish Philosophy</i> , United Kingdom 2014, pp. 1-12.	נדלר, מבוא
הנ"ל, שפינוזה: ביוגרפיה, תרגום ד' אילון, תל אביב תשס"ז.	נדלר, שפינוזה
מיכאל צבי נהוראי, 'הרב ריינס והרב קוק – שתי גישות לציונות', ב' איש שלום וש' רוזנברג (עורכים), יובל אורות, ירושלים תשמ"ה, עמ' 209-218.	נהוראי, הרב ריינס והרב קוק
הנ"ל, 'הערות לדרכו של הרב קוק בפסיקה', תרביץ נט, ג-ד (תש"ן), עמ' 481-505.	נהוראי, פסיקה
אהוד נהיר, האתגר השפינוזי בעיני הרב אברהם יצחק הכהן קוק, עבודה שוות ערך לתזה כחלק מהדרישות לשם השלמות לתואר שלישי, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשע"ד.	נהיר, האתגר השפינוזי
משה נחמני, אור יקרות: קשרי הידידות בין רבי שלמה אלישיוו זצ"ל מחבר הספר 'לשם שבו ואחלמה', ומרן הראי"ה קוק זצ"ל, רבה הראשי של ארץ ישראל, תשע"ג.	נחמני, אור יקרות
סבטלנה נטקוביץ', 'בן אבויה, שפינוזה ואקוסטה: מדמויות לימינליות לגיבורי מופת של ההשכלה', זהויות 2 (תשע"ג), עמ' 55-71.	נטקוביץ', בן אבויה
הנ"ל, אלישע בן אבויה כגיבור ההשכלה: עיצוב דמותו של אלישע בן אבויה ושאלת הזהות היהודית של המשכילים, 1872-1830, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בן גוריון בנגב 2006.	נטקוביץ', גיבור ההשכלה
דוד בן שלמה ניימרק, תולדות העיקרים בישראל, כרך ב', אודיסה תרע"ג.	ניימרק, תולדות
צביה נרדי, 'תמורות בתנועת ההשכלה ברוסיה בשנות השישים והשבעים של המאה הי"ט', ע' אטקס (עורך), הדת והחיים: תנועת ההשכלה היהודית במזרח אירופה, ירושלים תשנ"ג, עמ' 300-327.	נרדי, תמורות בהשכלה
משה צבי נריה, בשדה הראי"ה: דמותו, דרכו ונאמני רוחו של מרן הרב אברהם-יצחק הכהן קוק, כפר הרא"ה תשמ"ז.	נריה, בשדה הראי"ה
הנ"ל, חיי הראי"ה: תקופת יפו – ימי העלייה השנייה. פרקי תולדותיו של מרן, גאון ישראל וקדושו, הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל: אורחותיו והגותו, תל אביב תשמ"ג.	נריה, חיי הראי"ה
הנ"ל, טל הראי"ה: ל"ט שנותיו הראשונות של מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, כפר הרא"ה תשמ"ה.	נריה, טל הראי"ה
הנ"ל, מועדי הראי"ה: חגים וזמנים בהגותו ובאורח חייו של מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, ירושלים תש"ע.	נריה, מועדי הראי"ה
הנ"ל, רבינו: לדמותו ולדרכו של מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק, תל אביב תשכ"א.	נריה, רבינו
הנ"ל, שיחות הראי"ה ואורות משנתו, תל אביב תשל"ט.	נריה, שיחות הראי"ה
David Savan, "Spinoza and Language", In: M. Grene (Ed.), <i>Spinoza: A Collection of Critical Essays</i> , New York 1973, pp. 73-100.	סוון, שפינוזה
זאב סולטנוביץ, בינה לעיתים: עיון בהיסטוריה ובזהות יהודית, כרך א, ישראל תשס"ב.	סולטנוביץ, בינה לעיתים
נחום סוקולוב, ברוך שפינוזה וזמנו: מדרש בפילוסופיה ובקורות העיתים, פריז תרפ"ט.	סוקולוב, ברוך שפינוזה
Piet Steenbakkens, "The Geometrical Order in the Ethics", In: O. Koistinen (Ed.), <i>The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics</i> , New York 2009, pp. 42-55.	סטנבקקס, הסדר הגיאומטרי

- Matthias Steup, "Epistemology", E. N. Zalta (Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/epistemology/>>. סטפ, אפיסטמולוגיה
- רן סיגד, **אכסיסטנציאליזם: המשך ומפנה בתולדות התרבות המערבית**, ירושלים תשל"ה. סיגד, אכסיסטנציאליזם
- מאיר סיידלר, 'ברוך שפינוזה – מעצב תדמית היהדות עבור ההשכלה האירופית', **דעת** 54 (תשס"ד), עמ' 29-45. סיידלר, ברוך שפינוזה
- עקיבא א. סימון, 'המורשת החיה של מ"מ בובר', **בתפוצות הגולה** שנה י"ט 84/83 (חורף תשל"ח), עמ' 50-76. נדפס שוב בתוך: ע"א סימון, יעדים צמתים נתיבים: הגותו של מרכזי מ' בובר, תל אביב תשמ"ה, עמ' 291-344. סימון, המורשת החיה
- צחי סלייטר, שמואל אלכסנדרוב – דת ולאומיות בהגותו של שמואל אלכסנדרוב' **דעת** 82 (תשע"ו), עמ' 285-319. סלייטר, שמואל אלכסנדרוב
- משה סמבטיון, **שפינוזה גנב ספרותי**, תל אביב תש"ט. סמבטיון, שפינוזה
- משה ש. סמט, 'האורתודוקסיה ביהדות מזרח אירופה', **מהלכים** 3 (אדר ב' תשל"ל), עמ' 27-15. סמט, יהדות מזרח אירופה
- אוריאל עיטם, 'סקירת כתבי ההגות של הראי"ה', **צהר** יח (תשס"ד), עמ' 19-38. עיטם, סקירת כתבי
- צדוק עלון, **שפינוזה – רציונליסט ומיסטיקן: על הסתירה במשנתו של שפינוזה**, תל אביב תשע"ו. עלון, שפינוזה
- חביבה פדיה, 'פגם ותיקון של האלוהות בקבלת ר' יצחק סגי-נהור', **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל** ו' חוברות ג-ד (תשמ"ז), עמ' 157-285. פדיה, פגם ותיקון
- Sir Frederick Pollock, *Spinoza, his life and philosophy*, New York 1966. פולק, שפינוזה
- Amos Funkenstien, *Theology and the Scientific Imagination: from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, New Jersey 1986. פונקנשטיין, תיאולוגיה
- Marvin Fox, "Rav Kook: Neither Philosopher nor Kabbalist", In: L. Kaplan & D. Shatz (Eds): *Rabbi Abraham Isaac Kook and Jewish Spirituality*, New York 1995, pp. 78-87. פוקס, הרב קוק
- Roy Porter, *The Enlightenment*, London 1990. פורטר, הנאורות
- Richard H. Popkin, *Spinoza*, England 2004. פופקיין, שפינוזה
- Lawrence Fine, "Abraham Isaac Kook and the Jewish Mystical Tradition", In: L. Kaplan & D. Shatz (Eds), *Rabbi Abraham Isaac Kook and Jewish Spirituality*, New York 1995, pp. 23-40. פיין, הרב קוק
- idem, "The Contemplative Practice of Yihdin in Lurianic Kabbalah", in: A. Green (Ed.) *Jewish Spirituality*, New York 1987, vol II, pp. 64-98. פיין, עבודת הייחודים
- idem, *Physician of the soul, healer of the cosmos: Isaac Luria and his kabbalistic fellowship*, Stanford 2003. פיין, רופא הנשמה
- שמואל פיינר, 'המפנה בהערכת החסידות – אליעזר צווייפל וההשכלה המתונה ברוסיה', ע' אטקס (עורך), **הדת והחיים: תנועת ההשכלה היהודית במזרח אירופה**, ירושלים תשנ"ג, עמ' 336-379. פיינר, אליעזר צווייפל
- הנ"ל, 'ההשכלה: קריאתה של הנאורות היהודית ליקיצה הגדולה', ג' טאוב (עורך), **תולדות הרעיונות: הנאורות, ירושלים תשע"ז**, עמ' 236-261. פיינר, ההשכלה
- הנ"ל, **השכלה והיסטוריה: תולדותיה של הכרת-עבר יהודית מודרנית**, ירושלים תשנ"ה. פיינר, השכלה והיסטוריה
- הנ"ל, **משה מנדלסון**, ירושלים תשס"ה. פיינר, משה מנדלסון
- הנ"ל, 'כתינוק הנושך שדי אמו – פוסט השכלה בקץ המאה התשע-עשרה', **אלפיים** 21 (2000), עמ' 59-94. (הודפס מחדש בספרו: **מלחמת תרבות: תנועת ההשכלה היהודית במאה ה-19**, ירושלים תש"ע, עמ' 298-335). פיינר, פוסט השכלה

הנ"ל, 'ראשית החילון ביהדות אירופה', א' בר-לבב ואחרים (עורכים), תהליכי חילון בתרבות היהודית , רעננה תשע"ג, עמ' 185-292.	פיינר, ראשית החילון
הנ"ל, 'שמואל דוד לוצאטו וההשכלה שכנגד', ר' בונפיל ואחרים (עורכים), שמואל דוד לוצאטו – מאתיים שנה להולדתו , ירושלים תשס"ד.	פיינר, שד"ל
שלמה פינס, "'המאמר התיאולוגי-מדיני' לשפינוזה, הרמב"ם וקאנט", בין מחשבת ישראל למחשבת העמים , ירושלים תשל"ז.	פינס, המאמר התיאולוגי
Shlomo Pines, "Introduction", Moses Maimonides, <i>The Guide of the Perplexed</i> , trans. S. Pines, Chicago 1963, I. pp. lvii-cxxxiv.	פינס, מבוא
הנ"ל, 'על סוגיות אחדות הכלולת בס' עזר הדת ליצחק פולקר ותקבולות להן אצל שפינוזה', מחקרים בקבלה בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות מוגשים לישעיה תשבי במלאת לו שבעים וחמש שנים , ירושלים תשמ"ו, עמ' 395-458.	פינס, סוגיות אחדות
א. הראל-פיש, ציונות של ציון , תל אביב תשמ"ב.	פיש, ציונות
י"ל הכהן פישמן, 'רבי מרדכי עליאשברג ז"ל', סיני כרך ו (ת"ש), עמ' א-ה.	פישמן, מרדכי עליאשברג
מרדכי פכטר, 'התשתית הקבלית של תפיסת האמונה והכפירה במשנת הרב קוק', דעת 47 (תשס"א), עמ' 69-100.	פכטר, התשתית הקבלית
הנ"ל, 'עיונים ויושר – לתולדותיה של אידאה', דעת 18 (תשמ"ז), עמ' 59-90.	פכטר, עיונים ויושר
הנ"ל, 'קבלת הגר"א באספקלריה של שתי מסורות', מ' חלמיש ואחרים (עורכים) הגר"א ובית מדרשו , רמת גן תשס"ג, עמ' 119-136.	פכטר, קבלת הגר"א
ארו פלג, 'עוד על פולמוסו של ר' שלמה אלישוב נגד "המקובלים שבדורנו"', דעת 79-80 (תשע"ה), עמ' 183-203.	פלג, על פולמוסו
Guttorm Floistad, "Spinoza's Theory of Knowledge in the Ethics", In: M. Grene (Ed.), <i>Spinoza: A Collection of Critical Essays</i> , New York 1973), pp. 101-127.	פלוסטר, תיאוריית הידע
יושי פרג'ון, "'החכמה והמדע נתון לך": אסופת מקורות מוערת', י' ברנדס ואחרים (עורכים), בעיני אלוהים ואדם: האדם המאמין וחקר המקרא , ירושלים תשע"ה, עמ' 17-161.	פרג'ון, החכמה והמדע
שי פרוגל, 'הולדת החילוניות מתוך הפילוסופיה', א' בר-לבב ואחרים (עורכים), תהליכי חילון בתרבות היהודית , רעננה תשע"ג, עמ' 67-153.	פרוגל, הולדת החילוניות
יהודה פרידלנדר, 'אלישע בן אבויה סניגורם של ישראל?: שקיעי הלכה ותפקודם בפארודיה הסאטירית 'משנת אלישע בן אבויה' מאת משה לייב ליליינבלום', מחקרי ירושלים בספרות עברית יד (תשנ"ג), עמ' 241-259.	פרידלנדר, אלישע
Maurice Friedman, 'Interpreting Hasidism: the Buber-Scholem controversy', <i>Leo Baeck Institute Year, Book 33</i> (1988), pp. 449-467.	פרידמן, ויכוח בובר-שלום
Gil S. Perl, "No Two Minds are Alike": Tolerance and Pluralism in the Work of Nezi'v, <i>The Torah U-Madda Journal</i> , Vol. 12 (2004), pp. 74-98.	פרל, סובלנות ופלוורליזם
G. H. R. Parkinson, "Language and Knowledge in Spinoza", In: M. Grene (Ed.), <i>Spinoza: A Collection of Critical Essays</i> , New York 1973, pp. 60-72.	פרקינסון, שפה והכרה
משה י' צוריאל, אוצרות הראי"ה: לקט מאמרים מפתחות וביאורים לכתבי מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצוק"ל , ד' כרכים, תל אביב תשמ"ח.	צוריאל, אוצרות א'
הנ"ל, אוצרות הראי"ה: לקט מאמרים מפתחות וביאורים לכתבי מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק , מהדורה חדשה ומורחבת, ה' כרכים, ראשון לציון תשס"ב.	צוריאל, אוצרות ב'
אפרים צורף, חיי הרב קוק , ירושלים תש"ז.	צורף, חיי הרב קוק
הלל צייטלין, ספרן של יחידים: כתבים מקובצים , ירושלים תש"ם.	צייטלין, ספרן
משה צינוביץ, "עץ חיים": תולדות ישיבת וולוז'ין – מוריה, חייה, תלמידיה ותורתה , תל אביב תשל"ב.	צינוביץ, עץ חיים

עדי צמח, מבוא לאסתטיקה , תל אביב תשל"ז.	צמח, מבוא
הנ"ל, 'כיצד ניתן להציע פירוש ליצירת אומנות', עיון יז (תשכ"ו-תשכ"ז), עמ' 113-137.	צמח, פירוש
Walter Kaufmann (Ed.), <i>Existentialism: from Dostoevsky to Sartre</i> , Cleveland and New York 1956.	קאופמן, אקזיסטנציאליזם
מנחם צבי קדרי, 'אקדמות לתיאור לשונו של הרב א"י הכהן קוק', א' שגי' וד' שוורץ (עורכים), מאה שנות ציונות דתית: אישים ושיטות , רמת גן תשס"ג, עמ' 255-260.	קדרי, לשונו של הרב
הנ"ל, מירושת לשון ימי הביניים , תל אביב תשל"ל.	קדרי, לשון ימה"ב
John Cottingham, "Introduction", In: J. Cottingham (Ed.): <i>The Cambridge Companion to Descartes</i> , New York 1992, pp.1-20.	קוטינגאם, מבוא
ציפי קויפמן, בכל דרכיך דעהו: תפיסת האלוהות והעבודה בגשמיות בראשית החסידות , רמת גן תשס"ט.	קויפמן, בכל דרכיך
יחזקאל קויפמן, תולדות האמונה הישראלית , שמונה כרכים, תל אביב תרצ"ז-תשכ"ג.	קויפמן, האמונה הישראלית
עמית קולא, הווייה או לא היה: היסטוריה וספרות, שפה דתית ודמות האל , עין צורים תשע"א.	קולא, הווייה
Edwin M. Curley, <i>Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics</i> , New Jersey 1988.	קיוורלי, מאחורי המתודה
idem, "Experience in Spinoza's Theory of Knowledge", In: M. Grene (Ed.), <i>Spinoza: A Collection of Critical Essays</i> , New York 1973, pp. 25-59.	קיוורלי, ניסיון
Wim N. A. Klever, "Spinoza's life and work", In: D. Garrett (Ed.), <i>The Cambridge Companion to Spinoza</i> , New York 1996, pp. 13-60.	קלוור, חיי שפינוזה
יוסף קלוזנר, היסטוריה של הספרות העברית החדשה , כרך ב', ירושלים תשי"ב.	קלוזנר, היסטוריה
קלוזנר, מאפלטון עד שפינוזה הנ"ל, מאפלטון עד שפינוזה: מסות פילוסופיות , ירושלים 1955.	קלוזנר, מאפלטון עד שפינוזה
הנ"ל, פילוסופים והוגי דעות , כרך א, ירושלים-תל אביב תרצ"ד.	קלוזנר, פילוסופים
הנ"ל, כל כתבי ד"ר שלמה רובין , ורשא תר"ע, עמ' XX-V.	קלוזנר, שלמה רובין
שרה קליין-ברסלבי, שלמה המלך והאזוטריזם הפילוסופי במשנת הרמב"ם , ירושלים תשנ"ז.	קליין-ברסלבי, שלמה המלך
הנ"ל, 'פירושי הרמב"ם למשלי א' ו"להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם", מ' חלמיש (עורך), עלי שפר: מחקרים בספרות היהודית מוגשים לכבוד הרב ד"ר אלכסנדר שפרן , רמת גן תש"ן, עמ' 121-132.	קליין-ברסלבי, פירושי
עוזי קלכהיים, 'היש הכרעה להלכה בענייני דעות?', על מדין (תשנ"ב), עמ' 46-66.	קלכהיים, היש הכרעה
יוסף קלנר, 'שני מכתבים לברור דברים בשיטת הרב', י' קלנר, מילון הראי"ה: ערכים ומונחים מכתבי הרב ראי"ה קוק זצ"ל , ירושלים תשע"ג, עמ' תרעו-תרעט.	קלנר, לברור דברים
הנ"ל, 'מחקרים, באורים והשוואת להגדרות ולמושגים', י' קלנר, מילון הראי"ה: ערכים ומונחים מכתבי הרב ראי"ה קוק זצ"ל , ירושלים תשע"ג, עמ' תרלז-תרעה.	קלנר, מחקרים
אליס קלפרייס, כמו שאינשטיין אמר , תרגום א' בר נתן, אור יהודה תשנ"ט.	קלפרייס, כמו שאינשטיין
יעקב קלצקין, ברוך שפינוזה, חייו, ספריו, שיטתו , ליפסיה תרפ"ג.	קלצקין, ברוך שפינוזה
Ernst Cassirer, "Some Remarks on the Question of the Originality of the Renaissance", <i>Journal of the History of Ideas</i> 4 (1943), pp. 49-56.	קסירר, הערות
idem, <i>The philosophy of the Enlightenment</i> , translated by Frintz C. A. Koelln and James P. Pettegrove, Princeton 1951.	קסירר, הפילוסופיה
Lawrence J. Kaplan, "The love of God in Maimonides and Rav Kook", <i>Judaism</i> 43,3 (1994) 227-239.	קפלן, אהבת האל

idem, "The Rav Kook and the Jewish Philosophical Tradition", In: L. Kaplan & D. Shatz (Eds.): <i>Rabbi Abraham Isaac Kook and Jewish Spirituality</i> , New York 1995, pp. 41-77.	קפלן, הרב קוק
צבי קפלן, 'הרב קוק כמשורר', שיטין: מאמרים ורשימות , תשי"ג עמ' לו-ס.	קפלן, הרב קוק כמשורר
אברהם קפלן, 'שפינוזה ופרויד', תרגום ש' ברמן, ש' פוקס (עורכת), ברוך שפינוזה: 300 שנה למותו , חיפה תשל"ח, עמ' 85-110.	קפלן, שפינוזה ופרויד
חיים קרייסל, 'אלוהי הרמב"ם: אלוהי אברהם או אלוהי אריסטו?', ח' פדיה וא' מאיר (עורכים), יהדות - סוגיות, קטעים, פנים, זהויות: ספר רבקה , באר שבע תשס"ז, עמ' 359-367.	קרייסל, אלוהי הרמב"ם
זאב אריה רבינר, אור מופלא: מרן הרב קוק זצ"ל , תל אביב תשל"ב.	רבינר, אור מופלא
אביעזר רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים: משיחיות, צינות ורדיקליזם דתי בישראל , תל אביב תשנ"ג.	רביצקי, הקץ המגולה
הנ"ל, 'סימפוזיון: תרומתה של משנת הרב קוק להגות יהודית מתחדשת', ב' איש שלום וש' רוזנברג (עורכים), יובל אורות , ירושלים תשמ"ה, עמ' 358-363.	רביצקי, יובל אורות
הנ"ל, 'נביא מול חברתו במחשבה היהודית החדשה', י' כהן (עורך), חברה והיסטוריה , ירושלים תשמ"ה, עמ' 155-172.	רביצקי, נביא מול חברתו
הנ"ל, 'חדש מן התורה? על האורתודוקסיה ועל המודרנה', א' שגיא (עורך), אמונה בזמנים משתנים: על משנתו של הרב י. ד. סולובייצ'יק , ירושלים תשנ"ז, עמ' 445-460.	רביצקי, על האורתודוקסיה
שלמה רובין, הגיוי שפינוזה: על האלהות התבל ונפש האדם או שיטת הפילוסופיה של שפינוזה , קרקא תרנ"ז.	רובין, הגיוני שפינוזה
הנ"ל, מבוא , בתוך: ברוך שפינוזה, חקר אלוה עם התורה אדם, תרגום ש' רובין, וויצן (וינה) תרמ"ה, עמ' v-lviii.	רובין, מבוא
אברהם רובינשטיין, 'מבוא', אליעזר צבי הכהן צווייפל, שלום על ישראל , מהדורת א' רובינשטיין, ירושלים תשל"ג, עמ' 7-33.	רובינשטיין, מבוא
Rodis-Lewis Geneviève, "Descartes' life and the development of his philosophy", In: J. Cottingham (Ed.): <i>The Cambridge Companion to Descartes</i> , New York 1992, pp. 21-58.	רודיס-לואיס, דקרט
idem, <i>Descartes: His Life and Thought</i> , New York 1999.	רודיס-לואיס, דקרט ב'
יוחאי רודיק, חיים של יצירה: ישיבת "מרכז הרב" לדורותיה – הגות, חינוך ומעשה, חלק ראשון (תרפ"א – תרצ"ה, 1921-1935), ירושלים תשנ"ח.	רודיק, חיים של יצירה
שלום רוזנברג, "ההתגלות המתמדת" – שלושה כיוונים, מ' חלמיש ומ' שוורץ (עורכים), התגלות אמונה תבונה: קובץ הרצאות , רמת גן תשל"ו, עמ' 131-146.	רוזנברג, ההתגלות המתמדת
הנ"ל, 'הראי"ה והתנין העיוור: אורות הקודש ומשנתו של שופנהאואר', ח"י חמיאל (עורך), באור , ירושלים תשמ"ו, עמ' 317-352.	רוזנברג, הראי"ה והתנין
הנ"ל, 'חקר המקרא במחשבה היהודית הדתית החדשה', א' סימון (עורך), המקרא ואנחנו , תל אביב תשל"ט, עמ' 86-119.	רוזנברג, חקר המקרא
הנ"ל, 'מבוא להגותו של הראי"ה', ב' איש שלום וש' רוזנברג (עורכים), יובל אורות , ירושלים תשמ"ה, עמ' 27-105.	רוזנברג, מבוא להגותו
הנ"ל, 'סתירות ודיאלקטיקה במוסר החברתי, בהגותו של הראי"ה קוק ושל הרב א"ש תמרת', י' כהן (עורך), חברה והיסטוריה: הכינוס השנתי למחשבת היהדות , ירושלים תש"ס, עמ' 154-137.	רוזנברג, סתירות
הנ"ל, 'תורה ומדע בהגותו של הרב קוק', מהלכים ח-ט (תשל"ה), עמ' 35-49.	רוזנברג, תורה ומדע
הנ"ל, תורה ומדע בהגות היהודית החדשה , ירושלים תשמ"ח.	רוזנברג, תורה ומדע בהגות
אבינועם רוזנק, 'הרב קוק כפונדמנטליסט הלכתי לאור יחסו לאברהם ול"אבות"', מ' חלמיש ואחרים (עורכים), אברהם אבי המאמינים: דמותו בראי ההגות לדורותיה , רמת גן תשס"ב, עמ' 311-330.	רוזנק, אברהם

הנ"ל, 'אינדיבידואליזם וחברה, חירות ונורמה: קריאה חדשה בכתבי הראי"ה קוק', אקדמות י"ד (תשס"ד) , עמ' 89-116.	רוזנק, אינדיבידואליזם
הנ"ל, 'אקדמות מילין', ש' בן-צבי, ונפשי דורכת עוז: הדימוי העצמי של הרב קוק – קריאה חדשה לאור פרסום שמונה קבצים , מעלה גלבוץ תש"ע, עמ' 9-12.	רוזנק, אקדמות
הנ"ל, הגיונות במחשבת ישראל: בעקבות שיעוריו של אביעזר רביצקי , ירושלים תשע"ה.	רוזנק, הגיונות
הנ"ל, ההלכה כמחוללת שינוי: עיונים ביקורתיים בפילוסופיה של ההלכה , ירושלים תשס"ט.	רוזנק, ההלכה
הנ"ל, ההלכה הנבואית: הפילוסופיה של ההלכה במשנת הראי"ה קוק , ירושלים תשס"ז.	רוזנק, ההלכה הנבואית
הנ"ל, 'הלכה, אגדה ונבואה בתורת ארץ-ישראל לאור "אחדות ההפכים" במשנת הראי"ה קוק', א' שגיא וד' שוורץ (עורכים), מאה שנות ציונות דתית: אישים ושיטות , רמת גן תשס"ג, עמ' 261-286.	רוזנק, הלכה
הנ"ל, הרב אברהם יצחק הכהן קוק , ירושלים תשס"ז 2006.	רוזנק, הרב קוק
הנ"ל, 'מי מפחד מקבצים גנוזים של הרב קוק?', תרביץ סט, ב (תש"ס), עמ' 257-291.	רוזנק, מי מפחד
הנ"ל, סדקים – על אחדות ההפכים, הפוליטי ותלמידי הרב קוק , תל אביב תשע"ג.	רוזנק, סדקים
הנ"ל, 'ההלכה הנבואית והמציאות בפסיקתו של הרב קוק', תרביץ סט, ד (תש"ס), עמ' 591-618.	רוזנק, פסיקתו של הרב
הנ"ל, "'תורת ארץ ישראל", הנבואית במשנת הראי"ה קוק', א' רביצקי (עורך), ארץ ישראל בהגות היהודית במאה העשרים , ירושלים תשס"ה, עמ' 26-70.	רוזנק, תורת ארץ ישראל
נתן רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה , ב' כרכים, תל אביב תש"י.	רוטנשטרייך, המחשבה
הנ"ל, זמן ומשמעות: על קיום האדם ומידותיו , תל אביב תשל"ד.	רוטנשטרייך, זמן ומשמעות
הנ"ל, סוגיות בפילוסופיה , תל אביב תשכ"ב.	רוטנשטרייך, סוגיות
הנ"ל, עיונים במחשבה היהודית בזמן הזה , תל אביב תשל"ח.	רוטנשטרייך, עיונים
תמר רוס, אל-מוות, חוקיות הטבע, ותפקיד ההשגה האנושית בכתבי הרב קוק, דעת 36 (תשנ"ו), עמ' 35-46.	רוס, אל-מוות
Tamar Ross, "The Elite and the Masses in the Prism of Metaphysics and History: Harav Kook on the Nature of Religious Belief", <i>The Journal of Jewish thought & philosophy</i> , New York 1991, pp. 355-367.	רוס, האליטה
הנ"ל, 'המגמה האנטי רציונלית בתנועת המוסר', מ' חלמיש (עורך), עלי שפר: מחקרים בספרות ההגות היהודית, מוגשים לכבוד הרב ד"ר אלכסנדר שפרן , רמת גן תש"ן, עמ' 162-145.	רוס, המגמה
idem, "The Cognitive Value of Religious Truth Statements: Rabbi A. I. Kook and Postmodernism", In: Y. Elman & J. S. Gurock (Eds.): <i>Hazon Nahum: studies in Jewish law, thought, and history presented to Dr. Norman Lamm on the occasion of his seventieth birthday</i> , New York 1997, pp. 479-528.	רוס, הערך ההכרתי
הנ"ל, הקודש והחול במחשבת הרב קוק , עבודת גמר לתואר שני, ירושלים תשל"ח.	רוס, הקודש והחול
הנ"ל, 'הראי"ה קוק ופוסט-מודרניזם', אקדמות י (תשס"א) , עמ' 185-224.	רוס, הראי"ה
יעקב רוס, 'הערות ביחס לזיקת המוסר לדת בשיטת הרב קוק', (ללא ציון שם העורך), שיטתו של הרב קוק במחשבת היהדות: בעיות נבחרות , ירושלים תשכ"ג, עמ' עא-צג.	רוס, זיקת המוסר
idem, "Science and Secularization in the Service of Faith: Rabbi A.I. Kook's Theory of Truth", R. Livneh-Freudenthal & E. Reiner (Eds.), <i>Streams into the Sea; Studies in Jewish Culture and Its Context</i> , Tel Aviv 2001, pp. 178-190.	רוס, מדע
תמר רוס, 'מושג האלוהות של הרב קוק', דעת 8-9 (תשמ"ב), עמ' 109-128, 39-70.	רוס, מושג האלוהות

רוס, מיתוס	הנ"ל, 'מיתוס, סטרוקטורה ומציאות בכתבי הרב קוק', ח' פדיה (עורכת), המיתוס ביהדות , אשל באר שבע ד' (תשנ"ו), עמ' 262-239.
רוס, סובלנות	הנ"ל, 'בין פלורליזם מטפיסי לליברלי: עיון מחודש בגישתו הסובלנית של הרב קוק', א' שגיא ואחרים (עורכים), יהדות פנים וחוץ: דיאלוג בין עולמות , ירושלים תש"ס, עמ' 406-388.
רוס, סמכות ואוטונומיה	הנ"ל, 'סמכות ואוטונומיה בהוראת מחשבת ישראל: עיון בכמה קטעים מכתבי הרב קוק', ז' ספראי וא' שגיא (עורכים), בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל , תל אביב תשנ"ז, עמ' 439-421.
רוס, שני פירושים	הנ"ל, 'שני פירושים לתורת הצימצום: ר' חיים מוולוז'ין ור' שניאור זלמן מלאדי', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב (תשמ"ב), עמ' 169-153.
רוסטובסקי, שד"ל	שרה רוסטובסקי-הלפרין, שד"ל והתנגדותו לרמב"ם , תל אביב תשי"ד.
רות, שפינוזה	חיים יהודה רות, שפינוזה , תרגום י' אור, ירושלים תשל"ד.
רות, שפינוזה ודקרט	Leon Roth, <i>Spinoza Descartes and Maimonides</i> , New York 1963.
רחמני, מורה נבוכים החדש	שחר רחמני, מורה נבוכים החדש והשלכותיו על הזיקה בין דת ומדע בהגות הרב קוק , חיבור לשם קבלת תואר 'דוקטור לפילוסופיה', אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשע"ג.
רייך, גימפל יפה	שושנה רייך, 'הרב מרדכי גימפל יפה', שושנה רייך (עורכת), רואי פני הראי"ה , ירושלים תשע"ב, עמ' 137-135.
רימון, המשורר	יוסף צבי רימון, 'המשורר, רבי יוסף צבי רימון', שושנה רייך (עורכת), רואי פני הראי"ה , ירושלים תשע"ב, עמ' 321-320.
רימון, משורר היהדות	הנ"ל, משורר היהדות: לדמותו הרוחנית של הרב א. י. קוק , תל אביב תרע"ט (הודפס לראשונה בהעברי כרך כה-כו, נדפס שוב במהדורת צילום, תשמ"ב).
רכלבסקי, חמורו של משיח	ספי רכלבסקי, חמורו של משיח , תל אביב 1998.
רנץ, מפסיכיות לאקטיביות	Ursula Renz, "From the Passive to the Active Intellect", In: Yitzhak Y. Melamed (Ed.), <i>The young Spinoza: a metaphysician in the making</i> , oxford 2015, pp. 287-299.
רפ, הומניזם	אורי רפ, הומניזם – הרעיון ותולדותיו , תל אביב תשנ"א.
רפאל, הראי"ה	יצחק רפאל, 'הראי"ה זצ"ל על הדת והצינונות', י' רפאל (עורך), זכרון ראי"ה: קובץ מאמרים במשנת מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק עם מלאות חמשים שנה להסתלקותו , ירושלים תשמ"ו, עמ' ה-יד.
רפפורט, הרב קוק וניטשה	Jason Rappoport, 'Rav Kook and Nietzsche: A Preliminary Comparison of their Ideas on Religions, Christianity, Buddhism and Atheism', <i>The Torah U-Madda Journal</i> Vol. 12 2004, pp. 99-129.
שבט, החלטתו	ארי י' שבט, 'החלטתו של הרב קוק לצמצם את חזונו ללימוד מחקר-מדעי בישיבת מרכז הרב', טללי אורות טו (תשס"ט), עמ' 174-149.
שבט, חכמת ישראל	הנ"ל, 'חכמת ישראל בקדושתה': חזונו של הרב קוק ללימוד ביקורתי-מדעי אמיתי, טללי אורות יג (תשס"ז), עמ' 340-309. (הודפס מחדש באסיף ג חלק ב' (תשע"ו), עמ' 976-943).
שבט, מבחנים מעשיים	הנ"ל, 'מבחנים מעשיים המבטאים את אהדת הרב קוק ללימוד תורה ביקורתי-מדעי', טללי אורות יד (תשס"ח), עמ' 271-243.
שבט, על הלימוד	הנ"ל, 'איך לנו לירא מביקורת': על הלימוד המדעי של הרב הנזיר ויחסו של הרב קוק, צהר לא (תשס"ח), עמ' 114-99.
שביד, החילונית	אליעזר שביד, 'החילונית מנקודת הראות הדתית: משנתו של הראי"ה קוק', היהדות והתרבות החילונית , תל אביב תשמ"א, עמ' 142-110.
שביד, הנבואה	הנ"ל, 'הנבואה במשנת הראי"ה קוק', נביאים לעמם ולאנושיות , ירושלים תשנ"ט, עמ' 214-190. (פורסם לראשונה תחת השם: 'נבואה מתחדשת לעת ראשית הגאולה' דעת 78 (תשנ"ז), עמ' 103-83).
שביד, המאה ה-19	הנ"ל, תולדות ההגות היהודית בעת החדשה: המאה התשע-עשרה , ירושלים תשל"ח.

הנ"ל, תולדות ההגות היהודית במאה העשרים, תל אביב תש"ן.	שביד, המאה ה-20
הנ"ל, 'השפעת הרמב"ם על תנועת ההשכלה', א' ארליך ואחרים (עורכים), על פי הבאר: מחקרים בהגות יהודית ובמחשבת ההלכה, מוגשים ליעקב בלידשטיין, באר שבע תשס"ח, עמ' 593-609.	שביד, השפעת הרמב"ם
הנ"ל, חשיבה מחדש: פריצות דרך במחשבה היהודית הדתית והלאומית במאה-20, ירושלים תשנ"א.	שביד, חשיבה מחדש
הנ"ל, טעם והקשה: פרקי עיון בספרות המשחבה היהודית בימי הביניים, רמת גן תש"ל.	שביד, טעם והקשה
הנ"ל, 'תיאולוגיה לאומית-ציונית בראשיתה – על משנתו של הרב יצחק יעקב ריינס', מחקרים בקבלה בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות מוגשים לישעיה תשבי במלאת לו שבעים וחמש שנים, ירושלים תשמ"ו, עמ' 689-720.	שביד, ריינס
אבי שגיא, 'הרב סולובייצ'יק: הגות יהודית לנוכח המודרנה', א' שגיא (עורך), אמונה בזמנים משתנים: על משנתו של הרב י. ד. סולובייצ'יק, ירושלים תשנ"ז, עמ' 461-500.	שגיא, הגות יהודית
הנ"ל, 'הדת היהודית: סובלנות ואפשרות הפלורליזם', עיון מד (תשנ"ה), עמ' 175-200.	שגיא, סובלנות
שמעון גרשון רוזנברג, זאת בריתי: גרות, חילון, נישואים אזרחיים, אלון שבות תשע"ב.	שג"ר, זאת בריתי
מנחם שדמי, שפינוזה: בעיות ופרקים של תורתו לאור המרקסיזם, תל אביב תשמ"ט.	שדמי, שפינוזה
דב שוורץ, 'אורות הקודש – חיבור משותף?', סיני קז (תשנ"א), עמ' סט-פב.	שוורץ, אורות הקודש
הנ"ל, אמונה על פרשת דרכים, תל אביב תשנ"ו.	שוורץ, אמונה
הנ"ל, אמונה ותבונה, תל אביב תשס"א.	שוורץ, אמונה ותבונה
הנ"ל, 'הציונות הדתית ואמנות הכתיבה – עיון ראשוני', מ' הלינגר (עורך), המסורת הפוליטית היהודית לדורותיה: ספר זיכרון לדניאל י' אלעזר, רמת גן תש"ע, עמ' 307-332.	שוורץ, אמנות הכתיבה
הנ"ל, ארץ הממשות והדמיון, תל אביב תשנ"ז.	שוורץ, ארץ הממשות
הנ"ל, אתגר ומשבר בחוג הרב קוק, תל אביב תשס"א.	שוורץ, אתגר ומשבר
Dov Schwartz, <i>Central Problems of Medieval Jewish Philosophy</i> , Leiden 2005.	שוורץ, בעיות מרכזיות
idem, "Religious Zionist attitudes toward Spinoza", <i>Studies in Zionism</i> , vol 14, no. 2 (1993), pp. 147-168.	שוורץ, גישות
משה שוורץ, הגות יהודית נוכח התרבות הכללית, ירושלים ותל אביב תשל"ו.	שוורץ, הגות יהודית
דב שוורץ, הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק: התפילה כחוויה, רמת גן תשע"ו.	שוורץ, הגותו הפילוסופית
הנ"ל, הוגים קוראים: הוגים יהודים במאה העשרים מתמודדים עם המסורת, ירושלים תשע"ו.	שוורץ, הוגים קוראים
הנ"ל, 'החידושים הרעיוניים שב"זכרונות הרב הנזיר"', (ללא ציון שם העורך), יונתי בחגווי הסלע, ירושלים תשמ"ז, עמ' 198-208.	שוורץ, החידושים
הנ"ל, 'הציונות הדתית בין היגיון למשיחיות', תל אביב תשנ"ט.	שוורץ, הציונות הדתית
הנ"ל, 'הראי"ה והנזיר – הערות לתולדותיו של מפגש רעיוני', ברקאי ה (תשמ"ט), עמ' 221-216.	שוורץ, הראי"ה והנזיר
הנ"ל, 'הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים', רמת גן תשס"ו.	שוורץ, הרעיון המשיחי
הנ"ל, 'בין שמרנות לשכלתנות (הגותו העיונית של חוג הרשב"א)', דעת 32-33 (תשנ"ד), עמ' 143-182.	שוורץ, חוג הרשב"א
הנ"ל, 'חקר המודלים ומשנתו של הוגה נשכח', דעת 34 (תשנ"ה), עמ' 153-156.	שוורץ, חקר המודלים
הנ"ל, 'מחשבת חב"ד: מראשית ועד אחרית', רמת גן תשע"א.	שוורץ, מחשבת חב"ד
הנ"ל, 'משנתו של הרב י"ד סולובייצ'יק בראי ההגות הציונית-הדתית: החילון והמדינה', א' שגיא (עורך), אמונה בזמנים משתנים: על משנתו של הרב י. ד. סולובייצ'יק, ירושלים תשנ"ז, עמ' 123-145.	שוורץ, משנתו של הרב

הנ"ל, סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים , רמת גן תשס"ב.	שוורץ, סתירה והסתרה
הנ"ל, 'עריכה מול יצירה – עוד על עריכת "אורות הקודש" לרב קוק', דעת 24 (תש"ן), עמ' 92-87.	שוורץ, עריכה מול יצירה
idem, <i>The religious genius in Rabbi Kook's thought: national "saint"?</i> , Edward Levin (trans.), Boston 2014.	שוורץ, קדוש
הנ"ל, 'מראשית הצמיחה להגשמה: תולדות התנועה הציונית-הדתית ורעיונותיה', א' כהן וי' הראל (עורכים), הציונות הדתית: עידן התמורות , ירושלים תשס"ד, עמ' 134-24.	שוורץ, ראשית הצמיחה
Daniel B. Schwartz, <i>The first modern Jew: Spinoza and the history of an image</i> , Princeton, New Jersey 2012.	שוורץ, שפינוזה
עזריאל שוחט, 'ההשכלה היהודית', האנציקלופדיה העברית , כרך טו, ירושלים-תל אביב תשכ"ב, עמ' 561-533.	שוחט, ההשכלה היהודית
רפאל ב' שוח"ט, 'הפרשנות ההיסטוריוסופית הקבלית של הגר"א והשפעת רמח"ל עליו ועל בית מדרשו', דעת 40 (חורף תשנ"ח), עמ' 152-125.	שוח"ט, הפרשנות
Elijah J. Schocht, 'The Nature of Lithuanian Jewry: The Legacy of the Gaon of Vilna', In: M. Hallamish & Y. Rivlin & R. Shuchat (Eds): <i>The Vilna Gaon and his Discipline</i> , Ramat-Gan 2003, pp. 71-90.	שוחט, יהדות ליטאית
רפאל ב' שוח"ט, 'פירוש הגר"א למשנת חסידים: משל ונמשל בכתבי האר"י', קבלה , ג (תשנ"ח), עמ' 365-302.	שוח"ט, פירוש הגר"א
Moshe Sokol, 'How Do Modern Jewish Thinkers Interpret Religious Texts?', <i>Modern Judaism</i> , Vol. 13, No. 1 (Feb., 1993), pp. 25-48.	שוקול, הוגים יהודיים
יקיר שושני, בקשר לאלהים , תל אביב תשס"ה.	שושני, בקשר לאלהים
יובל שטייניץ, טיל לוגי מדעי לאלוהים ובחזרה , תל אביב תשנ"ח.	שטייניץ, טיל לוגי
עדין שטיינזלץ, 'הבעייתיות ב"אורות הקודש"', י' רפאל (עורך), הראייה , ירושלים תשכ"ו, עמ' קב-קה.	שטיינזלץ, הבעייתיות
חגי שטמלר, עין בעין: משנתו של הרב צבי יהודה קוק , ירושלים תשע"ו.	שטמלר, עין בעין
שאול שטמפפר, השיבה הליטאית בהתהוותה , ירושלים תשנ"ה.	שטמפפר, השיבה הליטאית
Leo Strauss, "On Abravanel's Philosophy Tendency and Political Teaching", In: J.B Trend & H. Loewe (Eds), <i>Isaac Abravanel: six lectures</i> , Cambridge 1937, pp. 95-129.	שטראוס, אברבנאל
idem, "The Literary Character of The Guide of the Perplexed", in: S. W. Baron (Ed.), <i>Essays on Maimonides</i> , New York 1941, pp. 37-91.	שטראוס, אופיו הספרותי
idem, <i>Spinoza's Critique of Religion</i> , New York 1965.	שטראוס, ביקורתו
ליאו שטראוס, 'רדיפה ואומנות הכתיבה', ירושלים ואתונה: מבחר כתבים , ירושלים תשס"א, עמ' 166-141.	שטראוס, רדיפה
רחל שיחור, 'המתודה של בוכר בחקר החסידות', דעת 2-3 (תשל"ח-תשל"ט), עמ' 246-241.	שיחור, המתודה של בוכר
אלחנן שילה, 'פרשנות הרב קוק לקבלת האר"י: הופעת נשמות חדשות ותיקון העולם', עיונים בתקומת ישראל 18 (2008), עמ' 77-55.	שילה, פרשנות הרב קוק
הנ"ל, רבדים קבליים בהגותו של הרב קוק, זיקתם לפילוסופיה של היגל ולרוח התקופה , עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן תש"ס.	שילה, רבדים קבליים
Schaeder, <i>The Hebrew Humanism of Martin Buber</i> , trans. N. J. Jacobes, Detroit 1973.	שכדר, הומניזם עברי
Oded Schechter, "Temporalities and Kinds of Cognition in the Treatise on the Emendation of the intellect, the Short Treatise, and the Ethics", In:	שכטר, עראיות

- Yitzhak Y. Melamed (Ed.), *The young Spinoza: a metaphysician in the making*, oxford 2015, pp. 238-254.
- שלום, דברים בגו
- גרשום שלום, דברים בגו, תל אביב תשל"ו.
- שלום, הירירה
- הנ"ל, אברהם כהן הירירה בעל 'שער השמים': חייו, יצירתו והשפעתה, ירושלים תשל"ח.
- שלום, הרעיון המשיחי
- Gershom .G. Scholem, *The Messianic idea in Judaism and other essays on Jewish spirituality*, New York 1971.
- שלום, זרמים עיקריים
- idem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1941.
- שלום, עוד דבר
- הנ"ל, עוד דבר - פרקי מורשת ותחיה (ב), תל אביב תש"ן.
- שלום, פרקי יסוד
- הנ"ל, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, תרגום י' בן שלמה, ירושלים תשמ"א.
- שלום, קבלה
- idem, *Kabbalah*, Jerusalem 1974.
- שלום, מבוא
- אפרים שמואלי, 'מבוא', שפינוזה, איגרות, תרגום א' שמואלי, ירושלים תשכ"ד, עמ' 58-7.
- שלום, האידאולוגיה
- שמעוני, האידאולוגיה הציונית, תרגום ס' מילוא, ירושלים תשס"א.
- שלום, הרב קוק
- דוד שניאור, הרב קוק והרב אלכסנדרוב: דיאלוג על מאמר "הדור", עבודת גמר לתואר שני, טורו קולג', יולי 2002.
- שלום, השכלה
- אוטו עמנואל שפיר, 'השכלה', האנציקלופדיה העברית, כרך טו, ירושלים-תל אביב תשכ"ב, עמ' 502-532.
- שפירו, הפרספקטיבה העולמית
- David S. Shapiro, "On World Perspective", In: E. Gellman (Ed.), *Essays on the Thought and Philosophy of Rabbi Kook*, United States of America 1991, pp.187-210.
- ש"ץ, אוטופיה
- רבקה ש"ץ-אופנהיימר, 'אוטופיה ומשיחיות בתורת הרב קוק', כיוונים 1 (1978), עמ' 15-27. (נדפס מחדש בתוך: רבקה ש"ץ-אופנהיימר, הרעיון המשיחי מאז גירוש ספרד, ירושלים תשס"ה, עמ' 211 – 223).
- ש"ץ, האינטגרציה
- David Shatz, "The Intergration of Torah and Culture: Its Scope and Limits in the Thoughts of Rav Kook", In: Y. Elman & J. S. Gurock (Eds.): *Hazon Nahum: studies in Jewish law, thought, and history presented to Dr. Norman Lamm on the occasion of his seventieth birthday*, New York 1997, pp. 529-556.
- ש"ץ, הרב קוק
- idem, "R. Kook and Modern Orthodoxy: The Ambiguities of 'Openness'", In: M. Sokol (Ed.), *Engaging Modernity: Rabbinic Leaders and the Challenge of the 20th Century*, New Jersey 1997, pp. 91-115.
- ש"ץ, הקבלה
- רבקה ש"ץ-אופנהיימר, 'הקבלה – מסורת או חידוש (דיון היסטורי והשלכותיו)', מ' אורון וע' גולדרייך (עורכים), משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, ירושלים תשנ"ד, עמ' 447-458.
- ש"ץ, חסידות
- הנ"ל, החסידות כמיסטיקה: יסודות קוויאטיסטיים במחשבה החסידית במאה הי"ח, ירושלים תשכ"ח.
- ש"ץ, נוכח האל
- הנ"ל, 'אדם נוכח אלהים ועולם במשנתו החסידית של בובר', מולד 149-150 (דצמבר 1960), עמ' 596-609.
- ש"ץ וקפלן, מבוא
- David Shatz and Lawrence Kaplan, "Introduction", In: L. Kaplan & D. Shatz (Eds.): *Rabbi Abraham Isaac Kook and Jewish Spirituality*, New York 1995, pp. 1-20.
- שקד, הדת העממית
- שאול שקד, 'בין יהדות לאיסלאם: כמה עניינים בתחום הדת העממית', פעמים 60 (תשנ"ד), עמ' 4-19.
- שקולניקוב, הקדם-סוקראטיים
- תולדות הפילוסופיה היוונית: הפילוסופים הקדם-סוקראטיים, תל אביב תשמ"א.

שקולניקוב, תולדות	שמואל שקולניקוב, תולדות הפילוסופיה היוונית: מתאלס ועד אריסטו: חלק א' הפילוסופים הקדם-סוקראטיים , ירושלים תשל"ה.
שרביט, בסבך הפוליטי	דניס שרביט, 'יהודי אירופה בסבך הפוליטי, בין חילון מבוולל לחילון מברדל', א' בר-לבב ואחרים (עורכים), תהליכי חילון בתרבות היהודית , רעננה תשע"ג, עמ' 585-713.
שרביט, הרב קוק	יוסף שרביט, 'הרב קוק ומאורעות תרפ"ט', י' רפאל (עורך), זכרון ראי"ה , ירושלים תשמ"ו, עמ' קמד-קנב.
שרגאי, הקבלה והחסידות	שלמה זלמן שרגאי, 'הקבלה והחסידות במשנת הראי"ה', י' רפאל (עורך), זכרון ראי"ה , ירושלים תשמ"ו, עמ' קנג-קפה.
שרלו, דימו אותך	יובל שרלו (הרב), 'דימו אותך ולא כפי ישך', אקדמות כח (תשע"ג), עמ' 7-26.
שרלו, הסובלנות	הנ"ל, 'הסובלנות במשנת הרב קוק – בחינה מחודשת', א' בוק ואחרים (עורכים), על דרך האבות , אלון שבות תשס"א, עמ' 499-516.
שרלו, משיחיות ומשיח	סמדר שרלו, 'משיחיות ומשיח בחוג הרב קוק', מורשת ישראל 2 (תשס"ו), עמ' 42-87.
שרלו, צדיק	הנ"ל, צדיק יסוד עולם: השליחות הסודית והחוויה המיסטית של הרב קוק , רמת גן תשע"ב.
שרלו, צדיק יסוד עולם	הנ"ל, 'צדיק יסוד עולם-שליחותו המיסטית של הרב קוק', דעת 49 (תשס"ב), עמ' 99-136.
שרלו, קול דודי	הנ"ל, 'קול דודי דופק – יצירה, השראה ונבואה בחווייתו המיסטית של הרב קוק', מדעי היהדות 43 (תשס"ה-תשס"ו), עמ' 131-138.
שרלו, שיטת המוסר	הנ"ל, 'התפתחות שיטת המוסר של הרב קוק בחיבור עין איה: עיון בפסקה מתוך המחברת האחרונה של כתב היד', דעת 43 (תשנ"ט), עמ' 95-123.
שרלו, תורת ארץ ישראל	יובל שרלו, תורת ארץ ישראל לאור משנת הראי"ה , היספין תשנ"ח.
תשבי, משנת הזוהר	ישעיה תשבי, משנת הזוהר , הוצאת מוסד ביאליק, חלק א, ירושלים תש"ט.
תשבי, תורת הרע	הנ"ל, תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י , ירושלים תשמ"ד.

As indicated, the disclosure of Rabbi Kook's complete attitude towards the Spinozan challenge confirms that this issue actually envelops the entire corpus of his thought, both in terms of content and methodology. The discovery of this attitude enables a better understanding of other issues in his thought, with epistemology serving as a representative example. The identification of his unique "tikkun" project constitutes a breakthrough that will require his interpretive and theological thought to be revisited by scholars, so as to integrate them into part of a more complete and comprehensive picture.

Other facets of critical study, including those related to the influence of Spinoza's thought upon Jewish thought, those related to the worldview of moderate maskilim, and those related to the activities and attitudes of Rabbi Kook's students and successors, will all greatly benefit from this research.

perspective while some are re-evaluated. It seems that Rabbi Kook's intensive preoccupation with Spinoza's conception of pantheism has shaped his own thought to a large extent: a philosophy which in its entirety reflects a "corrected" pantheistic attitude, and comprises an original interpretation of both pantheism and Judaism. Rabbi Kook's pantheism is of a different character than Spinoza's, and his conceptual framework of Judaism has a different meaning than the classical meaning attributed to it in mainstream Orthodoxy. Rabbi Kook emerges then as a modern thinker who originated and articulated a conception of Jewish pantheism. This unique approach consolidates the different models of thought that were presented in the second section, adopting a rational philosophical position but giving it a unique and particularistic interpretation, and examining it using existential criteria. It seems, therefore, that the project of 'rectifying' pantheism unifies Rabbi Kook's thought, and interweaves the three different models of thinking from a methodological perspective.

Each section offers a new perspective in the study of Rabbi Kook's thought:

- 1) The first section presents sources of influence on Rabbi Kook from Enlightenment literature that had not yet been disclosed. Throughout this section Rabbi Kook's affinity to certain Enlightenment viewpoints are examined, while emphasizing both the opportunities that enabled him to come in contact with Spinoza's philosophy and the motives that caused him to take advantage of these opportunities.
- 2) The second section presents a methodological innovation in understanding the way in which Rabbi Kook's philosophy came about. Diverse and polarized positions have been presented on this subject, and the methodological approach offered here sees these viewpoints as different models of thinking that exist simultaneously within Rabbi Kook's work. This explains the many contradictions in his thought, and clarifies how one body of thought can be subject to so many different interpretations.
- 3) The third section comprehensively outlines the way in which Rabbi Kook deals with Spinoza's pantheism, and uncovers the "tikkun" project that he took upon himself. To the best of my knowledge, it is the most extensive reference to this topic thus far, inasmuch as it includes letters that have only recently been published. In the course of this section it is demonstrated for the first time how Rabbi Kook utilized practical Kabbalah and transformed it into a critical philosophical method.
- 4) The fourth section examines the connection between Rabbi Kook's epistemology and Spinoza's. This connection is examined here for the first time, and it raises significant parallels that can illuminate Rabbi Kook's epistemology. This comparative method may serve as an example for the study of other philosophical issues in Rabbi Kook's thought.
- 5) The innovation of the final section lies in an original analysis of Rabbi Kook's concept of faith. There are three primary meanings of this concept in his teachings: faith as a fundamentalist position, faith as recognition of the third type of cognition, and 'faith' as an expression of 'life'. These three meanings constitute different aspects of Rabbi Kook's "reformed" pantheism.

characterized by rationalism and logical determinism, while his is characterized by emotion and imagination, process and internal dynamics

The fourth section examines how Rabbi Kook applied the principles of "correction" ('tikkun') in the philosophical and hermeneutic field, as his idea of "correction" is transformed from theory to practice. This transformation is examined from an epistemological perspective. Epistemology is one of the most difficult concepts in Spinoza's philosophy. Many scholars claim that his view is embedded in his ontological conception, and the same is true of Rabbi Kook's epistemology. Both accepted the assumption that there are three types of cognition: imagination (*opinion vel imagination*), reason (*ratio*) and intuition (*scientia intuitiva*). Both of them, rooted in a monistic perspective, saw the third type as the highest form of consciousness and the way one achieves personal redemption, that is, uniting directly with truth itself. For both of them, achieving consciousness is a goal in and of itself and not only an instrumental way of ensuring scientific knowledge. For both, the criterion for distinguishing the truth is an internal one that is represented by pleasure or delight. However, there are significant differences between them: Spinoza distinguished between the second and third types of cognition, which he saw as truth, and the first type of cognition, which he regarded as false. Rabbi Kook on the other hand, connected the three types of cognition, and considered them to be intertwined. Spinoza condensed reality within the limits of rationalism, whereas Rabbi Kook included other elements like emotion and imagination. Spinoza sought to reach the general and unifying concept of God by cognition, while Rabbi Kook sought, through cognition, to reach the unique and inimitable concept of the individual. Rabbi Kook's treatment of epistemology is an example of how he applied the idea of his "rectification" and transformed it from an abstract position into a structured method of thought. This idea of "rectification" is also reflected in the unique style of his writings. While Spinoza wrote in a geometrical-rational manner, specifically in the second type of cognition, Rabbi Kook wrote poetically and intuitively, that is, in the third type of cognition.

Looking at the 'correction' in the prism of epistemology has ramifications in the area of hermeneutics. Thus, in the fourth section, Rabbi Kook's interpretation of the concept of prophecy is examined in terms of its relationship to Spinoza's. A monistic viewpoint does not allow for understanding prophecy as a supernatural intervention in human consciousness. Indeed, Rabbi Kook's interpretation of prophecy is complex and multifaceted; sometimes it is perceived as an assignment and sometimes as an inner emanation. Throughout the discussion it appears reasonable that Rabbi Kook's various references to Spinoza's writings can be analyzed according to the model of thought presented in the second section. It also turns out that Rabbi Kook's view of prophecy constitutes a 'correction' of Spinoza's interpretation of this concept. The discussion has thus made a full circle: the two fundamental theses discussed in the first three sections – the models of thought and that of "rectification"- are shown to be consistent with one another, and reveal the way in which Rabbi Kook faced the challenges of modernity.

The fifth section is devoted to conclusions. Key issues that emerged during the course of the study are dealt with anew, this time with an overview that was made possible after focusing on a number of details. Insights presented throughout the work are presented again from a different

- First, the social-cultural perceptions of the modern era - Rabbi Kook identified Spinoza as one of the central figures who created modern-day thought that became popular in general and also in Judaism in particular: rationalism, critical analysis, secularization, etc.
- Second, the Kabbalistic position - Pantheistic concepts are an integral part of Kabbalistic doctrine in general, and of R. Shneur Zalman of Liadi and R. Chaim of Volozhin in particular. Rabbi Kook, who was strongly influenced by both Torah giants, attempted to clarify the difference between their Orthodox position and that of the heretical Spinoza.
- Third, an inner experience - Rabbi Kook felt himself to be part of the infinite Divine unity, and his experience of life was a pantheistic one, and in this sense he felt a spiritual closeness to Spinoza, which led him to endeavor to 'purify' his soul ('tikkun') and his teachings.

The second section deals with the issue of methodology. Every discussion in Rabbi Kook's teachings is based on a response - sometimes articulated, sometimes not - to two fundamental questions: first, should Spinoza's theoretical positions be regarded as systematic? Second, in what context should they be understood? Rabbi Kook himself dealt with this issue and argued that they should be approached rationally and understood as systematic thought. The early scholars of Rabbi Kook tended to adopt this position, but today there are those who object to it because it originally was not written as systematic thought and because it is difficult to discern a clear coherent structure within it. This approach distinguishes between four diverse models of thought that exist concurrently in Rabbi Kook's works:

- First, a rabbinic-halachic model.
- Second, a national model (Rabbi Kook integrated these first two approaches under the influence of Rabbi Yehuda HaLevi).
- Third, a rational model, in which Rabbi Kook relies on the heritage of the rational Jewish thinkers of the Middle Ages, and especially on Maimonides' encounter with Aristotelian and Neoplatonic philosophy as he understood it.
- Fourth, a Kabbalistic-mystical model, based on the Sefirot and on the teachings of Rabbi Isaac Luria.

An examination of the various models and the distinctions between them will allow for a better understanding of the way in which Rabbi Kook dealt with philosophical views in general and with the challenges of the modern era in particular. The methodological analysis in the third section serves as the key to clarifying his complex position on pantheism.

The third section at the heart of the study deals with the philosophical aspect. In this chapter Rabbi Kook's references to Spinoza's pantheistic teachings are discussed while distinguishing between two important points: "clarification" - a variety of criticisms vis-a-vis Spinoza's pantheism, and "tikkun"- a proposal for a correct pantheistic approach. The conclusion of the section is twofold: on the one hand, Rabbi Kook accepted the pantheistic view as a correct and even progressive point of view within conventional monotheism. On the other hand, the pantheistic conception proposed by Rabbi Kook is different from Spinoza's. Spinoza's is

Abstract

Rabbi Avraham Yitzchak HaCohen Kook, from the beginning of his writing in Boisk to the end of his period of residence in Jaffa, dealt with the teachings of Baruch Spinoza both directly and indirectly, sometimes mentioning his name explicitly but usually only alluding to it. The sum of all these references offers up a vague picture: on the one hand, an ambivalent and inconsistent position emerges, but on the other, we have here an unprecedented collection of references as opposed to his citations of any other philosopher.

The critical questions that should be asked are the following:

- Why did Rabbi Kook relate to Spinoza in such an unusual way?
- Is there an internal logic that links the various references?
- What did he seek to achieve through them?

The central thesis presented throughout the study is that Rabbi Kook identified Spinoza as a representative of modern Western culture, and viewed his pantheism as an elementary conceptual model that threatens Judaism as a religion and as a society. With these two premises he sought to deal systematically and comprehensively with the aim of 'correcting' both (Hebrew: 'tikkun'): Spinoza in the Kabbalistic sense of the term, and the conception of pantheism in the philosophical sense of the term. For Rabbi Kook, these two senses came together: the Kabbalistic 'tikkun' is the clarification of the positive elements within the problematic philosophical position and their rearrangement so that they conform to an orthodox religious outlook. Thus he conducted an intellectual-theoretical discussion of philosophical significance, while making use of a Kabbalistic-mystical technique. The "amendment" that Rabbi Kook sought to make to Spinoza and pantheism was accomplished in two ways: first - criticism and identification of errors; and second - improvement, adoption and assimilation of the positive contents. His approach to Spinoza was a combination of both of them. The criticism and the identification of the errors enabled the improvement, and the improved model underwent a stage of adoption and assimilation within the accepted Orthodox framework. All of these together make up Spinoza's 'tikkun', or rectification project, which eventually influenced and shaped his own philosophy.

The critical inquiry will comprise four different aspects: historical, methodological, philosophical, and hermeneutic applications, with a section devoted to each. The first section, from a historical perspective, examines Spinoza's role in modern philosophy in general and in the Jewish Enlightenment in particular, while trying to understand why Rabbi Kook chose to focus on his character and his teachings. In the course of the overview, the writings that were available to Rabbi Kook and through which he was exposed to Spinoza and his philosophy will be presented. The section concludes with the premise that three factors led him to focus on this field:

5.2.3 “Life” as Truth	251
Chapter Three: Assessment: The Unfinished Story	255
5.3.1 Criticism of Rabbi Kook	256
5.3.2 A Summary of the New Findings in this Study	260
5.3.3 Further Directions for Research	262
Bibliography	264
Rabbi Kook’s Writings	264
Spinoza’s Writings	264
Sources	265
Secondary and Research Literature	268
English Abstract	I

3.3.4 Turning towards the Self – The Fourth Critique	146
3.3.5 The Hidden Truth – The Fifth Critique	153
Summary	158
Chapter Four – ‘Tikkun’: Pantheism According to Rabbi Kook	161
3.4.1 Introduction to Rabbi Kook’s Conception of ‘Tikkun’	161
3.4.2 Developmental Pantheism: Pantheism as a Process and as a Generality	167
3.4.3 Pantheism – Supreme Holism	172
3.4.4 Belief – The Perception that cannot be grasped	178
3.4.5 Perfection and Becoming – Rectifying Spinoza’s Ontology	182
Summary of Part Three	187
 Section Four – Epistemology: ‘Spinoza’s Rectification’ – From Theory to Practice	 192
Chapter One – Imagination: ‘Rectification’ of Spinoza’s Epistemology	193
4.1.1 Introduction – Dualistic Consciousness, Monistic Consciousness	193
4.1.2. Spinoza and a Third Type of Consciousness	195
4.1.3 Rabbi Kook’s Epistemology	200
4.1.4 The ‘Rectification’ of Spinoza’s Idea of the Conscious	212
Summary	221
Chapter Two – Implications of Epistemology on the Conception of Prophecy	223
Chapter Three – The Purposes of Epistemology	231
Summary of Part Four	237
 Section Five – Conclusions, Closing, and Assessment	 240
Chapter One: Summary – Rabbi Kook’s Relationship to Spinoza and Pantheism	240
5.1.1 The Reasons that caused Rabbi Kook to deal with Spinoza	240
5.1.2 ‘Tikkun’ – Rabbi Kook’s Pantheistic Stance	241
5.1.3 Epistemology – Assimilating the Spinozan ‘Tikkun’ in Rabbi Kook’s thought	243
Chapter Two: Conclusion and Evaluation – Pantheism in Relation to the Entirety of Rabbi Kook’s thought	248
5.2.1 The Assumption of a Rational System in Rabbi Kook’s thought	249
5.2.2 Rabbi Kook’s Different Patterns of Thinking	249

Table of Contents

Abstract	x
Introduction	1
Section One: The Choice of Spinoza as an Object for Rehabilitation	10
Chapter One – “The First Modern”: Spinoza as the Forerunner of Modern Philosophy	11
Chapter Two – “The First Secular”: Spinoza’s Place in Haskalah Literature	17
Chapter Three – Rabbi Kook’s Acquaintance with Spinoza’s Philosophy	26
1.3.1 Motives	26
1.3.2 Opportunity and Feasibility	40
Chapter Four – Summary and Conclusions	52
Section Two: How to Read Rabbi Kook’s Writings	55
Chapter One: The Question of Systemization	56
Chapter Two: The Question of Context	62
Chapter Three: Three Patterns of Thought	69
2.3.1 Belief	76
2.3.2 Rationalism	86
2.3.3 Kabbalah	93
2.3.4 Rabbi Kook’s Original Thinking	97
Summary	101
Appendix I	105
Appendix II	107
Section Three: The ‘Rehabilitation’ of Spinoza	111
Chapter One – Spinoza’s Pantheism and its Relationship to Traditional Judaism	113
Chapter Two – Rabbi Kook’s Pantheism	119
Chapter Three – ‘Inquiry’: A Critique of Pantheism	126
3.3.1 The Middle of the Road – The First Critique	127
3.3.2 Hastening the End of Days – The Second Critique	130
3.3.3 Revealing the Secret – The Third Critique	135

This work was carried out under the supervision of

Dr. Hanoch Ben-Pazi

Department of Jewish Philosophy

Bar-Ilan University

'TIKKUN'

The Spinozian Challenge in Rav Kook's Writings

Ehud Nahir

Department of Jewish Philosophy

Ph.D. Thesis

Submitted to the Senate of Bar-Ilan University

Ramat-Gan, Israel

July 2017