

הדרך לארץ-ישראל

חזון החסידות המתחדשת לאור תורת הראי"ה קוק

פתיחה

את ההתעוררות החסידית העצומה בימינו אפשר להסביר בכל מיני אופנים, החל מהסברים מיסטיים וכלה בהסברים סוציולוגיים. אך לא עצם הרנסנס החסידי הוא נושא מאמר זה ואף לא חשיבותו - הללו נראים לי פשוטים; אלא האופן, הדרך שבה דבר זה מתרחש. ברצוני כאן לבקר את דרך-התחיה הזו ולהאיר במעט כמה נקודות שלדעתי נעלמות דווקא מעיניהם של אלו העוסקים בהפצת החסידות, וגם מעיני המחפשים, המתמסרים אליה בכל לב.

את כלל הדברים שיובאו להלן אפשר לתמצת במשפט אחד: התנאי ההכרחי לכך שהמהלך החסידי המחודש יצליח, קרי: יהיה משמעותי לפחות כקודמו, הוא *השתלבותה של החסידות בתנאי החיים ואופני החשיבה הנהוגים היום*. כל נסיון לחזור אל החסידות של פעם ולחקות סגנונות חשיבה, דיבור ומעשה מימי פולין הרחוקים - *מכשיל את עצם מגמת התחיה*, אף על פי שבאופן שטחי נראה שהוא מקדם אותה.

הסיבה לכך פשוטה: אי אפשר לחקות תנועה חיה. אך אפשר ואפשר *להתחקות* אחריה, ובעיקר אחרי שרשיה הרוחניים הנצחיים, ואותם לחזור ולתרגם למציאות בת-זמננו. רק כך קיים הסיכוי להצליח בטווח ארוך, ולעורר שינוי עמוק ומהפכני באמת.

אמנה כאן, כאמור, רק כמה נקודות מרכזיות בהקשר זה, ואידך זיל גמור.

מבשרי אחזה אלו-ה

אם באה לאדם במחשבתו התפארות הוא בעולם התפארת, ואם באה במחשבתו אהבה הוא בעולם האהבה, וכן בשאר המידות... אע"פ שהאהבה הבא' עכשיו במחשבתו הוא מעניני העוה"ז, יכול להפשיט עצמו מזאת הגשמיות לדבק עצמו בשרש האהבה העליוני'. ... כל הדיבורים שמדברים בני אדם הוא עולם הדיבור, ומחשבתו הוא עולם המחשבה.

(מגיד דבריו ליעקב, כה-כו)¹

אחת הדרכים לתאר את התפתחות התרבות האנושית היא כמהלך ארוך מטרנסצנדנציה לאימנציה של תפיסת הא-לוקים, מתפיסתו כחיצוני באופן מוחלט לתפיסתו כפנימי באופן מוחלט. בתרבות היהודית זהו המהלך מן התיאורים הגשמיים והאנתרופומורפיים של הא-ל במקרא, דרך היעלמות הנבואה הויזואלית והחלפתה בשמיעה הפנימית בלימוד התורה, ובמקביל - הדגשה גוברת של מקומו של החכם והצדיק, כבמאמרים הידועים: "את ה' אלוהיך תירא לרבות תלמידי חכמים" (פסחים כב, ע"ב), "כל המהרהר אחר רבו כאילו מהרהר אחר שכינה" (סנהדרין קי, ע"א) ועוד רבים; המשך המהלך הוא בשלילת ההגשמה בפילוסופיה היהודית, שהכשירה למעשה את הופעת הקבלה, המדברת כבר אודות אצילות א-לוקית, עולמות רוחניים רבים ומידות א-לוקיות מגוונות, על שער קומת אדם המגיעה עד למאציל עצמו, ועל

¹ מהדורת ר. ש"ץ-אופנהיימר.

אודות הנבואה הבאה לאדם **מפנימיות נשמתו**²; וכלה במהלך החסידי דלעיל המלמדנו לראות בכל תנועה ותנועה של חיינו הפשוטים התפשטות האור הא-לוקי העליון.

בכמה מאמרי "דברי א-לוקים חיים" מבואר, שמה שאמרו חז"ל "עתידין צדיקים שאומרים לפניו קדוש כדרך שאומרים לפני הקב"ה" (בבא-בטרא עה, ע"ב), הוא לא רק באופן של השוואה, אלא שהקריאה 'קדוש' לפני האדם לעתיד לבא תהיה במעלה גבוהה יותר מהקריאה לפני הקב"ה(!).

מהלך האימנציה הזה נבלם, או לפחות נעלם מן העין, בעקבות ההתעוררות הרציונליסטית באירופה, שיצרה שוב מציאות של הסתר פנים והרחקת האדם ממקורו הא-לוקי. אבל בפנימיותה - כך ביאר הרב קוק - לא באה ההשכלה והתרבות החילונית ככלל כי אם ליצור מעין "נסירה" שתאפשר את הופעת הא-לוקי בתוך עצמיות האדם בלי שיו, בייחודא שלים. הקנאה הניטשיאנית בא-לוקים, ורצונו של האדם המודרני להיות חופשי, יוצר, כל-יכול, להיות אלוהי עולמו הוא, יסודה על פי משנת הרב בשאיפה דווקא להתאחדות גמורה:

אי אפשר לאדם להפרד מדבקות האלהית, ואי אפשר לכנסת ישראל להפרד מצור ישעה אור ד' אלהי ישראל. אבל אי האפשרות הזאת, ההולכת ומופיעה בכל הדורות, יש בה הכרח טבעי, שאיננו נותן מקום לבהירות הדעת לגלות את פעולתה. על כן באים ימים שתרדמה נופלת על האדם, והפרצופים ננסרים זה מזה, עד שהפירוד הגמור נעשה אפשרי, ובכללות התרדמה במקום צלע מחוכרת, חיבור טבעי, גב לגב, עומדת תפארת אדם ככליל הדרה, שהבחירה השכלית מכרת לומר "זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי", והעולם מתכווץ בהופעת חיים ותולדות קיימות עדי עד. האפשרויות לדבר "גבוהה גבוהה", על דבר שמד, על דבר כפירה, על דבר פירושים מוחלטים, הן תולדותיה של הנסירה, המביאה לידי ההתאחדות הגמורה, הצורית החפשית, "כמשוש חתן על כלה ישיש עליך אלהיך". החזיון מתגלה ביחוושה של התורה אל האומה, שהחיבור הטבעי הולך ומתפרד ע"י הנסירה התרדמית, וגמר הנסירה הוא תוכן הבנין, המביא לאחדות משוכללת, ותורה חוזרת ללומדיה, וכל בנין למודי ד' ורב שלום בניך.

(אורות עמ' קמב)³

החילוניות - אליבא דהרב - באה לשחרר את האדם והעם מהתלות הילדותית בא-לוקים. שחרור זה מחייב ניתוק ואפשרות לכפירה גמורה, ממש כפי שילד נעשה לבוגר ועצמאי על ידי הפרדת עצמו מהיישות של הוריו, עד כדי המחשבה שאין בינו לבינם ולא כלום. באופן זה נעשה האדם חופשי ובעל בחירה, ורק אז מכיר הוא את עצמו כמות שהוא. מתוך היכרות חופשית עם עצמו יכול האדם לפגוש את הא-לוקי פנים בפנים.

בספרי הקבלה מבואר שזיווג וייחוד אמיתי (בין ספירות שונות, נשמות שונות וכו') יכול להתרחש רק לאחר שכל אחד מהצדדים מוצא בתוכו את הצד שכנגדו. תהליך זה מכונה "התכללות". אולם על מנת שאוכל למצוא אותך בתוכי, צריך אני להשתחרר ממך ולהביט עליך מבחוץ. הסתכלות חיצונית זו היא שמאפשרת לי לזהות אותך גם בתוך עצמי, ובכך נעשה אתה

² ראה שערי קדושה לר"ח ויטל, חלק ג' שער ב' ושם שער ה': שרש נשמת האדם הוא בעולם האצילות, והאדם כולל קומת כל העולמות עד רום האצילות. הנבואה הוא אור האצילות המתגלה על שרש נשמתו וממנו מופיע דרך ענפי נשמתו על כוחו השכלי והמדמה, שם מצטיירים הענינים ציור גשמי כאילו רואה אותם בעין ממש.

³ ועי' אורות הקדש ב', שצז-שצח, על הקנאה המודרנית בא-לוקים המולידה את הכפירה ועל ההרפאות ממנה על ידי גילוי אפשרות ההתאחדות של האדם עם הא-ל.

חלק ממני גם בלי נוכחותך הממשית. זיהוי פנימי זה הוא שמאפשר את הקשר האמיתי, קשר שיש בו אינטימיות, אהבה הדדית ועומק אינסופי.

כך גם ביחס שבין האדם לא-לוקיו. הנסירה החילונית באה ללמדנו שא-לוקים לא נמצא רק מחוצה לנו, אלא לא פחות מכך בתוכנו עצמנו, במציאות העצמית הגבוהה, האינסופית והטרנסצנדנטית שלנו. אדרבה, מציאותו בתוכנו היא אמיתית יותר מאשר מציאותו מחוצה לנו, והתלות בא-לוקים החיצוני היא תלות אינפנטילית שיש להשתחרר ממנה. כמאמר ר' יוחנן במדרש: "הרשעים מתקיימין על אלהיהם ופרעה חולם והנה עומד על היאור (בראשית מא, א). אבל הצדיקים אלוהיהם מתקיים עליהם, שני והנה ה' נצב עליו וגו' " (בראשית רבה סט, ג).

הסתר-הפנים המודרני איננו אלא מצב קיומי-דתי חדש: **א-לוקים נעלם מבחוץ ומחכה לנו מבפנים**. הדגש מושם בתרבות המודרנית על העצמיות והאוטונומיה של האדם. אך מסתבר שה"עצמי" איננו זהה אוטומטית עם התודעה, ואפילו לא עם "האני". העצמי (self) - הסביר ק"ג יונג ועוד רבים - הוא טרנסצנדנטי ואוניברסלי ממש כא-לוקים עצמו. השאיפה לא-לוקים מוחלפת, אם כן, בחברה המודרנית בחיפוש אחר העצמי, ואף היא, כבחיפוש הדתי, אינסופית ודורשת התמסרות ושכחה עצמית - ביטול הישות (האגו). העצמי שלי מופיע כאלוהי, מושא הערצתי, מציב הגבולות והמצווה הפנימי שלי. מתגלה הוא ברצונותיי הכמוסים, בחלומותי, בנטיות הנפש, בטעויות, בהצלחות גדולות, ואפילו במחלות. היו שדברו⁴ על החלפת מושג הא-ל במושג "לא-מודע", האישי והקולקטיבי, ואף טענו שכל ענין ה"א-לוקים" הוא השלכה של ה"לא-מודע" אל הקוסמוס. על פי אותם פסיכולוגים, הדבקות באלקים צריכה להתחלף בעבודת ההקשבה למסרים מן הלא-מודע, הקשבה שמטרתה הסופית היא איחוד בין המודע ללא-מודע. בדומה לקטגוריות הדתיות, גם בתוך החלקים הלא-מודעים אפשר להבחין בין צדדים מוארים, מופלאים, עליונים, מעין מלאכיים, לבין צדדים אפלים, יצריים, חיתיים ומסוכנים, המאיימים לבלוע את העולם היציב, הרציונלי והמוסרי ולהשליט תוהו ובוהו וחורבן.

זיהוי זה, עד כמה שנראה הוא חדש בהקשר המערבי, בתורת הקבלה קיים הוא זה מכבר: הדרגות הגבוהות של הנשמה הן לא מודעות, וככלל, הזוהר מתאר את התפתחות האדם כתהליך של הפנמת חלקים יותר ויותר גבוהים לתוך האני. תחילה מוכלת באני רק הנפש, ואחר-כך על ידי מעשיו זוכה הוא לרוח, זכה יותר - נותנים לו נשמה⁵, ועליות כלליות אלו מתפרטות לאלפי מדרגות שלפיהן נבחנת דרגת מודעותם העצמית של האנשים, שהיא על פי הזוהר גם דרגת צדיקותם (!).

האריז"ל משתמש בביטוי "אורות מקיפים" לציין חלקים מן הנשמה שעדיין אינם - או לעולם לא יהיו - חלק אינטגרלי מהמודע. בעיקר מדובר על הדרגות "חיה" ו"יחידה", הראשונה מכונה "אור מקיף הישר" והשניה "אור מקיף החוזר". לעומתם קיימת הנפש הבהמית שאף היא בחלקה הגדול לא-מודעת, ושרשיה גבוהים משל הנפש הא-לוקית. פנימיות היחידה (כתר שבכתר) מכונה בזוהר "רישא דלא אתידע", מה שמאשר את הקשר שבין נקודת העצמי, אי-המודעות, והא-לוקי שבאדם; שהרי ה"רישא דלא אתידע" הוא המקשר בין המאציל לנאצלים. זהו לא-מודע מוחלט, בהיותו גם בלתי מודע לעצמו, ולא רק לאחרים. זוהי נקודת האחדות הגמורה חסרת השניות, ולכן אין בה מודעות אלא היא ההוויה השרויה בתוך עצמה. נקודת העצם האנושית הזו היא עצמה הנקודה הא-לוקית שבאדם, המקום שבו האנושי והא-לוקי הופכים לאחד. היחידה חלק היא מיחידו של עולם, ובתור שכזו, האוחז בה כאוחז

⁴ פרויד, יונג ועוד.

⁵ ע"י זוהר ח"א, רז, א; ח"ב צ"ד, ב. וכן ע"י בשער הגלגולים להאריז"ל הקדמה א', שם מבואר שהדברים מתייחסים גם לדרגות העליונות של הנפש - החיה והיחידה.

בא- לוקות עצמה, על פי הכלל הידוע שמביא הבעש"ט בשם הראשונים, שהאוחז בחלק מן האחד אוחז בכולו.⁶

הדגש המודרני על גילוי הא-לוקים בתוך העצמי, או אפילו זיהוי עם העצמי, עשוי להחזיר לשימוש ממשי ויומיומי ביטויים עתיקים כמו: "א-לוהי אברהם", "פחד יצחק", "אביר יעקב", "א-להא דר' מאיר", וכו'. האלקים האישי שלך הוא הפרצוף הפנימי שלך, שרשך באצילות ואף למעלה ממנה. לא-לוקים אישי זה - ורק אליו - אפשר להתקשר באופן אינטימי. וכך מובא במדרש:

אנכי ה' אלהיך. 7 א"ר לוי נראה להם הקב"ה כאיקונין זו שמראה פנים לכל צד. אלף בני אדם מביטין בה והיא מבטת בכולן. כך הקב"ה כשהיה מדבר כל אחד מישראל היה. אומר עמי הדבור מדבר אנכי ה' אלהיכם אין כתיב כאן אלא אנכי ה' אלהיך. אמר רבי יוסי בר חנינא לפי כחו של כל אחד ואחד היה הדבור מדבר עמו. ואל תתמה המן שהיה יורד לישראל כל אחד ואחד היה טועמו לפי כחו... ומה אם המן כל אחד ואחד היה טועם לפי כחו הדבור על אחת כמה וכמה. אמר דוד קול ה' בכח, בכחו אין כתיב כאן אלא בכח בכחו של כל אחד. אמר להם הקב"ה לא בשביל שאתם שומעין קולות הרבה [יש אלוהות הרבה]. אלא הווי יודעים שאני הוא אנכי ה' אלהיך.

(ילקוט שמעוני, שמות, רמז רפ"ו)

לא מקרי הוא, שחז"ל הם אלו שחשפו את הפן הפרטיקולרי אפילו בגילוי הא-לוקי שהוא במובהק כלל-ישראלי - מעמד הר-סיני. כפי שצינו לעיל, זו הייתה מגמתם לאורך כל הדרך: סלילת הדרך האישית לכל אחד להתחבר אל העניין הא-לוקי, חיבור אמיץ ונצחי, מתוך מקומו הוא, ומתוך דרכו הוא.

ה"שפת-אמת" מרחיב ומחדד עקרון זה:

כתיב פנים בפנים דיבר ה' עמכם, איתא יבוא טוב ויקבל טוב מטוב לטובים. כי הפנימיות שבכל דבר טוב הוא רק שנחערב טוב ורע ע"י החטא. ובשעת קבלת התורה שהיה חירות לגמרי נתברר הטוב הגנוז דכתיב וירא אלקים את האור כי טוב ויבדל כו' שגנוז לצדיקים... כמו כן פנימיות בני"ה הוא טוב, והוא תורה שבע"פ שכתוב חיי העולם נטע בתוכנו. וזה בעצמו פירוש אנכי ה' אלקיך הוא חלק אלקי ממעל שנגנוז בכל איש ישראל. וכתיב ה' עוזי ומעוזי והתורה נקראת עוז. לכן גם כח תורה שבע"פ נקרא עוז ונקרא מעוזי, שהשי"ת נתן עוז בעצם נפשות בני"ה... וכתיב וכל העם רואים את הקולות כו' ההר עשן וירא העם כו'. וקשה וירא השני מיותר. אכן יש לומר שראו במאורות הללו שנתגלה להם ראו את עצמותם, כמו שאמרו חז"ל פנים בפנים כו' כאספקלריא שכל אחד רואה שם צורה שלו ע"ש. והוא פירוש כמים הפנים לפנים כו'. כמו שמתגלה פנימיות האדם אל התורה כן מתגלה אליו פנימיות חלקו בתורה דיש לכל נפש ישראל חלק בתורה לכן נדמה התורה למים. ולכן יצאה נשמתן ע"ש שראו כל אחד ברוח"ק (=ברוח הקודש) את עצם נפשו למעלה. לכן וינועו שנתפעלו מאוד איך הם בעולם השפל וצורתם חקוקה למעלה.

(שפת אמת לשבעות, מאמרי שנת תרל"ט, ד"ה "כתיב")

⁶ ראה כתר שם טוב, קיא.

⁷ הדגשים שלי, וכן להלן בשאר הציטוטים.

על פי השפת אמת מתאחד לגמרי החיפוש העצמי עם החיפוש הא-לוקי: ככל שתראה את עצמך באור בהיר יותר כך תראה את א-לוקיך באור בהיר יותר. הקב"ה מופיע אליך דרך שרשך העליון. אין דרך אחרת.

מפליא בעיני איך למרות כל הדברים הללו, השזורים בכל תורת החסידות⁸ ומפוזרים לרוב בכתבי הרב קוק, עדיין ישנם מחנכים רבים המחלקים בין "עבודת ה'" ל"עבודת עצמי". וכי העמקת ההיכרות עם עצמי איננה העמקת ההיכרות עם בוראי? וכי יכול אני להתקשר אל בוראי שלא דרך עצמי? כל ספרי המוסר והקבלה מלאים הדרכות בעניי עבודה רוחנית אישית - הטבת המידות, זיכוך המחשבות וכד', על מנת להפוך את הנפש והגוף לכלי להשראת השכינה ורוח הקודש. לא העבודה הרוחנית האישית היא עבודה-זרה, להיפך: ההתנתקות מן העצמי והפיכת הא-לוקים לאובייקט חיצוני היא שהופכת את "עבודת ה'" למושג מנוכר שכל בעל נפש יפה סולד ממנו; לעבודה זרה, זרה למהותו הפנימית של האדם, מנוכרת לאישיותו ושאירותו, המחנכת את האדם להפנות עורף לעצמו, וממילא - לחבריו, ולאדם בכלל. א-לוקים עצמו ההופך לזר מפסיק להיות מעניין באמת והברית עמו נעשית לעול כבד ובלתי נסבל, היוצר טינה ומרירות פנימית שסופה להתפרץ ברבות הימים, בדור כזה או אחר. אך התפרצות זו בחוצפה כלפי שמיא בדורותינו, היא עצמה ביטוי דווקא לעדינות נפש וחפץ עמוק לקרבת א-לוקים אמתית, ביטוי לבריאות נפש וחוסן נשמה.

רק התפיסה של העבודה הפנימית כעבודת ה', היא שתאפשר את החיבור - הנחוץ כל כך - בין החלקים הטובים שבפסיכולוגיה המודרנית לבין החסידות והעולם הדתי בכלל, ותביא לאיחודן של בעיות-הנפש עם שאלות הרוח.

עבודת ה' באמצעות הצדיק

בקרב הציבור הדתי כיום, ובעיקר בקרב חוזרים בתשובה וחסידים חדשים רבה הנהייה אחר מקובלים וצדיקים בחיפוש אחר מורה דרך רוחני, "רִבֵּה". במקביל, בעולם החילוני גוברת והולכת הנהייה אחר מרפאים, חוזים, אסטרולוגים ומתקשרים למיניהם. את החיפוש אחר מורה רוחני יש לחלק, לעניות דעתי, לשניים: עצם החיפוש, ודרך החיפוש.

עצם המגמה היא חיובית ואף חיונית, לדעתי, לכל עבודה רוחנית שתהיה. היא ביטוי לצמאון רוחני גדול, לרצון לגדילה והתפתחות רוחנית, וביחס לעולם הדתי - אף לדבקות ממשית בבורא ית'. מאז ומעולם היווה הצדיק את הקשר החי שבין האדם הפשוט לא-לוקים, ודרכו (ובאמצעות שימושו - "גדול שימושה יותר מלימודה") עשוי ברבות הימים גם החסיד עצמו להפוך לצדיק.

ואולם, בדרך החיפוש מוצא אני כשלים רבים. מכיר אני אנשים רבים שמבלים שנים רבות בחיפוש אחר "הרבי" שלהם, עוברים הם דרך רבנים, צדיקים ומקובלים רבים, אך נשארים בסופו של דבר בודדים ועזובים לנפשם עם בעיותיהם היותר אינטימיות וכאובות. ישנם שנוהים אחרי רב מסוים בדבקות רבה ומוכנים לשלם מחיר כבד של צמצום רוחב ועומק נשמתם, מעוף חשיבתם ומגוון רגשותיהם לכדי מימדיו של אותו ה"רבי", כשבתוך תוכם הולכת ומצטברת טינה כלפיו, ולעתים כלפי המערכת הדתית כולה. אפשר להאריך עוד הרבה בפרוט הבעיות והמחלות שצצות היום עקב חיפושים שגויים אלו, אך מטרתי כאן היא לעמוד על שרש הבעיה ולא על ענפיה.

הסיבה העיקרית, לעניות דעתי, שמוסד הרבנות ככלל נחלש כל-כך בדורות האחרונים, ושמעטים הם הרבנים והמדריכים הרוחניים הגדולים, הוא השינוי הגדול שעברה המחשבה

⁸ עוד על הא-לוקי שבאדם ועל האדם כגילוי א-לוקות ראה בהרחבה במאמרו של הגר"י גינזבורג "צדיק יסוד עולם", בספרו לב לדעת.

האנושית במאתיים השנים האחרונות עם התפתחותם של הכיוונים הליברליים והדמוקרטיים. במונח "דמוקרטיה" כוונתי כאן לא שליטה שלטונית גרידא אלא לצורת חשיבה ותפיסת המציאות האנושית הדמוקרטית, הווה אומר: הדגש על ערכי החופש והשוויון המוחלט בין בני האדם.

ה"רְבֵּה" החסידי ינק את סמכותו הטבעית מאותו המקום שינק ממנו, להבדיל, האציל, הדוכס או הקיסר. שלטון הרבי על חסידיו היה חלק ממערכת חשיבה אנושית רחבה יותר הנושאת אופי פטריארכלי ואריסטוקרטי, מערכת שהתנפצה סופית רק בתקופת מלחמת העולם הראשונה. מאפייניה היו, בין השאר: דפוסים של שליטה ברורה של האדון על משרתיו, פער מעמדות, נתינת משקל רב לייחוס המשפחתי, ועוד. בתוך הקשר תרבותי זה צמח באופן טבעי שלטונו הבלעדי וחסר-הגבולות של הרבי על כל שטחי החיים של תלמידיו, ייחוס קדושה מיוחדת ומעמד אצולה לצאצאי הרבי, וכו'.

תהליך הדמוקרטיזציה שהלך וצמח במקביל לתנועת ההשכלה ולאקדמיזציה של התרבות, פורר בהדרגה את האוטוריטות למיניהן. ההשכלה, או מה שנקרא בזמנו "הנאורות", החזירה את ערך הליברליות והשוויון באופן כל-כך עמוק לתודעתו של האדם המודרני, כך שגם אם מחשבתו האישית המודעת מתנגדת לרעיון השוויון והשלכותיו, נשאר הוא במהותו דמוקרטי. השוויון איננו כיום **אידיאל**, הוא **מציאות** פשוטה ויומיומית, האוויר אותו אנו נושמים, הבסיס עליו אנו מתקיימים; וברובד העמוק שבנו אין אנו יכולים לראות את עצמנו קיימים אחרת.

בתוך הקשר כזה, החיפוש אחר אדם כריזמטי בעל סמכותיות טבעית אבסולוטית, כזה שאוכל להתבטל אליו, שיורה לי מה לעשות בכל תחום - הוא חיפוש נואל, מפני **שלא קיים, ולא יכול להיות קיים מישהו כזה**. הרוחב העצום שאנו חיים בתוכו בעידן ההיפר-תקשורת, עידן המידע הנגיש, המגוון העצום של דעות, שיטות ואורחות-חיים שכל ילד וילדה נחשפים אליו, יוצר מצב שאין בנמצא אדם שיכול להקיף לגמרי את מציאותו של אדם אחר.

יתירה מזו: גם אם מישהו מסוים עשוי להקיף את דעתי בתחומים רבים, תתעורר בתוכי - כאדם שהחופש הוא אוויר נשימתו - התנגדות עזה ופנימית להתמסרות טוטאלית אליו, ואולי דווקא בגין החשש שהוא עשוי לשלוט על נשמתי!

לצער, אנשים רבים עדיין לא מבינים עד כמה טוטאלי ובלתי הפיך הוא מהפך זה ברוח האדם. לא זו אף זו: על פי גישתו של הרב קוק, אין זה מהפך שטחי וחילוני במהותו, אלא מהפך בעל שרשים דתיים עמוקים, אצבע-א-לוקים ממש. מהלך זה הוא התגשמות נבואתו של ירמיה, שכמה מאחרוני האדמו"רים הרבו לצטט: "ולא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לאמר דעו את ה', כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם" (ירמיה לא, ג').

אם נדקדק בדברי הנביא, נמצא כי המצב של "לא ילמדו עוד איש את רעהו" איננו נובע מכך שאין כבר "קטנים" ו"גדולים". מדרגות והבדלים בין בני אדם תמיד יהיו. המהפך בא ממקום עמוק יותר: אמנם אתה גדול ממני, אבל אין זה רלוונטי, מכיוון שלפני הקב"ה כולנו שווים. הגאולה השלימה היא המצב שבו הקטן מתחבר מתוך כליו הוא אל הקב"ה ישירות ללא הצורך בתיווכו של הגדול.

זהו עומק הדין של העצמיות, זהו עומקו של המהלך הליברל-דמוקרטי. הדברים כמובן קשורים בקשר הדוק לדברים שנאמרו לעיל בענין העצמיות וחווית המציאות הא-לוקית בתוך האדם עצמו.

⁹ ראה אורות הקודש א', עמ' צה-צו, קעה-קעה, ובחלק ג', עמ' קלט-קמא.

נביא כאן התייחסות אחת של הרב קוק לנושא זה:

העולם הרוחני בונה כל אחד ואחד לעצמו בקרבו. כל תכונת ההקשבה אינה כי אם הכשרה לבנין הנצחי העצמי של היחיד, כל מרכז התורה הוא הפסוק של שמו הפרטי. זהו כל כובד הדין, כל עומק השאלה, כל איום האחריות, כל חיבוט הקבר.

ויש אשר הקשבתו היא כל כך מפולשה, עד שאובד הוא את הריכוז העצמי, יודע הוא שמות רבים, רק את שמו שכת, ולא ידע. אז כל עמלו לריק הוא, ואין לו תקנה כי אם על ידי ערלת און כבירה, שמונעתו מכל הקשבה, ואחרי ההירוס הגדול הזה, החרשות, שהיא איבוד כללי, חרשו נותן לו דמי כולו, הוא שב ומתחדש בצורה חדשה, תהפך כחמר חותם, ויתיצבו כמו לבוש.

רוי הרזים של עת לעשות לד' הפרו תורתך, חיזוק לבן של רשעים ונעילת דלתי תשובה מהם, זהו עומק החסד, המיית הרחמים העליונים מעל כל גבול.

אבל כמה רע ומר הוא צער גלגול יצירה זה, איבוד כל התכנית הקדמונית והתחדשות האופי בפנים חדשות, אפר תחת כפות רגלי צדיקים, ומדרס לכל היקום, וממעמקים תהומיים הללו, עולם חדש מתכונן, אפס המץ, ברוך עמי מצרים ומעשה ידי אשור, מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק.

(אורות הקודש ג', עמ' קלט)

נראה כי בחלקו האחרון של הפרק, בדברו על "עת לעשות לה' הפרו תורתך" ועל חיזוק ליבן של רשעים, מרמו הוא למהלך הליברלי הרדיקלי שהיה בזמנו כרוך כמעט תמיד במרד בתורה וברבנים. המרד בצווים החיצוניים, אפילו כשהם באים מן השמים או מפי קדושי-עליון, שרשו על פי הרב הוא בצורך של הדור, דור התחיה, להתעמק בהקשבתו העצמית. בסופו של דבר, בטוח הוא הרב שההקשבה העצמית הזו תוליד חזרה אל חיק התורה והמצוות, אבל באופן מעולה יותר, בשינוי צורה משמעותי: התורה תיהפך לחיים, לחוויה אישית עצמית. על כל פנים, הן במהלכו של היחיד לקראת עצמאות רוחנית והן במהלכו של העם בכללו, יש מן ההכרח בשלב של מרד בסמכויות ושל חרשות רוחנית. חרשות שכמוה כמוות רוחני, אבל אין להמנע ממנה.

במקומות אחרים הוא כותב כי הדמוקרטיה תעלה לבסוף לשרשה בקודש שהוא המצב של "לא ילמדו עוד איש את רעהו" וכו'¹⁰. יחד עם זה לא הייתה לרב הערכה רבה כלפי הדמוקרטיה בלבושה החילונית, והוא ראה אותה כשטחית ואפילו מסוכנת מבחינה רוחנית, מכיוון שהיא מרדדת את התרבות ומתייחסת לכולם כשווים באופן פורמלי-חיצוני, מבלי לגלות את נקודת השוויון הפנימית שקיימת באמת בבסיס הנפש האנושית. השוויון החיצוני, יותר ממה שהוא מביא לעליית מדרגתם של הנמוכים שבחברה, גורם הוא לטשטוש ההבחנה הערכית, וסופם של התכנים הרדודים והנמוכים דווקא להשתלט על התרבות, ולהפוך אותה כולה לשטחית¹¹. דברים אלו אנו חוזים לצערנו כיום במלוא עוצמתם.

מהו, אם כן, תפקידו של הרב בעידן השוויון והחופש?

¹⁰ ראה אוצרות הראייה ב' עמ' 742, מאמרי הראייה א' עמ' 62.

¹¹ ראה אורות האמונה עמ' 56: "כל חופש של דעות בחיים החמוניים התדיריים הוא ענין שאין לו כל מובן". ושם עמ' 60: "כשהרצון הפנימי נמוך אז אם העולם מרושם עפ"י המקוריות השפלה של האישיות הכל הוא מנוגל והרוס. במצבה הנמוך מוכרחת היא האישיות להשתלם עפ"י השפעה מהאנשים הנעלים יותר, אעפ"י שהדבר הוא חיצוני לה." וראה גם אורות הקודש ד' עמ' תסו.

הרב הוא אותו האדם המהווה מבחינתי מימוש של דמות-פנימית (ארכיטיפ) שאני מעוניין לפתח בתוכי, חלק שבי הצריך תיקון, ואותו האדם מייצג את התיקון שלו. אני בוחר את הרב הנוכחי שלי מתוך מודעות מלאה, תוך תיחום מידת השליטה וההשפעה שלו עלי.

יכול הוא לייצג את האוהב שבי, הירא שבי, הילד שבי, וכו'. מאותה הבחינה שבה הוא המורה שלי אני עשוי להתמסר אליו בכל לבי, אבל בשאר התחומים - אינני יכול ואינני רשאי להתכופף בפניו. בעידן שבו אנו חיים, האדם מוכרח להשאר אוטונומי ביחס לחייו ולהחלטותיו. רק מתוך אוטונומיה זו פונה הוא לעזרה ובקשת הדרכה מגורמים שמבחוץ. יתכן שלעתים, לתקופה מסוימת, אמצא אדם שייצג בעיני את עצם נשמתי - ויהא זה אם כן "רבי המובהק". אך גם אם באופן חיצוני ידמה אז הקשר ביננו לקשר של רבי וחסיד, הרי פנימית שונה הדבר לחלוטין: אני הוא שבחירתי לקבל את מרותו על מנת להתפתח ולהגיע בסופו של דבר אל מקורותי העצמיים.

תפקיד חשוב יותר של הרב בימינו הוא להקשיב לתלמיד, לקלוט את יחודיותו ולהקנות לו כלים להתוודע יותר ויותר אל חלקי נשמתו. עבודה זו, שבדורות עברו הייתה מסורה בידי גדולי המקובלים והאדמו"רים, נעשית עתה מחויבת המציאות לכל מורה, בין השאר הודות לעובדה שהכלים לקשב פנימי השתכללו מאוד בדור האחרון, עקב התפתחות הפסיכולוגיה והמודעות הגוברת והולכת למורכבות נפש האדם וצרכיה.

בתפקידו זה של הרב, משתנה מהותית היחס שבינו לבין התלמיד. הרב קרוא עתה להקשיב לתלמידו יותר מאשר לדבר, ולהכיל את מציאותו, על מנת שיוכל להבינו כראוי ולעוץ לו עצה שתבטא את פנימיותו של התלמיד (שאוילי איננה מודעת עדיין לו עצמו) ולא את פנימיותו של הרב. תכניו של הרב עצמו והדרך האישית שלו אינם רלוונטיים כלל לגבי התלמיד, ולא אותם צריך הוא לשמוע מפי רבו.

המובן הרדיקלי ביותר של דרך חינוכית זו מתגלה, אליבא דהרב קוק, אצל המשיח, שהוא "איננו מבחוץ לנו, רוח אפינו הוא"¹², ומבטא הוא את פנימיותנו עצמה, ומכאן כוחו כגואל.

החילוני כ"יהודי הפשוט"

אחד הגילויים העיקריים של החסידות הוא - כידוע - "היהודי הפשוט". דמות אפרורית וצדדית זו מהעידן הטרומ-חסידי, הפכה בעיני החסידים לדמות כמעט נערצת.

כמה מדבריו של הבעש"ט בענין היהודי הפשוט כפי שעברו במסורת החב"דית:

פשיטות העצמות של עצמות אינסוף ב"ה (=ברוך הוא) מתגלה בפשיטות של האיש הפשוט.

(כתר שם טוב, הוספות, סעיף קנה)¹³

¹² אורות הקודש ג', קמא.

¹³ המקור ביידיש.

איש הפשוט הוא כשדה זרועה אשר למטר השמים תשתה מים ותתן יכולה. והתלמיד חכם הוא כשדה בית השלחין אשר בעלי' משקה אותה ולפיו תתן את יכולה. וכמו המצייר שהוא אמן נפלא בציור הנה כל אומנתו הוא כשמצייר את השדה ותבואתה כאשר הם באמת כפי הדר הטבע שהטביע הקב"ה בה. וכל אומן שציורו מתאים יותר אל הטבע יותר הוא גדול באומנתו. וכן הוא באיש הפשוט ובבן תורה: בן תורה כשדה בית השלחין, ויכול להיות שהיכול ממנה הוא טוב יותר מיכול שדה רגילה, אבל הדר הטבע שהטביע הקב"ה שהוא האמת הוא כשדה אשר למטר השמים תשתה מים יותר מבית השלחין.

(שם, קנח)

ובשם האדמו"ר הריי"צ מובא, ש"מצווה לפרסם... שהמעלה של האיש הפשוט אין להעריכה"¹⁴.

עקב תכונה זו של הערצת-הפשיטות, ותכונות חסידיות נוספות, היו מבין החוקרים בדורות האחרונים¹⁵ שהתייחסו אל החסידות כאל תנועה רומנטית¹⁶. יחד עם זה יש להדגיש: החסידות איננה תנועת שיבה אל הטבע. אין היא רואה את האדם הפשוט כאדם אידיאלי, ואין היא מתעלמת מהגסות והשלילה שכלולים באישיותו. אמנם מדרגתו העצומה של היהודי הפשוט היא הראשוניות שלו, אותו טוב ספונטני שבו. אולם לראשוניות זו הוא עצמו איננו מודע ולכן איננו מסוגל ליהנות מפרותיה. רק הצדיק, שהוא אדם מורכב ומעובד מאוד, יכול לראות את הפשיטות הא-לוקית שגנוזה ביהודי הפשוט ולגלותה. הצדיק הוא האמן - במשל של הבעש"ט, אותו אדם עירוני שאיננו שייך כלל לטבע אך הוא יוצא אל הטבע על מנת לצייר אותו ולמסור את רשמיו לאנשי העיר. הצייר חושף בטבע יופי נאצל שלא קיים בנוף העירוני, אך יופי זה נגלה לעיניו במלא תפארתו עקב רגישותו המיוחדת, ואיננו נראה בטבע עצמו לעין רגילה. נמצא שלעולם יהא ציור הטבע יפה מהטבע עצמו, כיון שהציור מעלה את הטבע לרששו הרוחני. כך הוא גם ביחס שבין האדם הפשוט לצדיק, שחושף בו את דרגת פשיטות העצמות שגנוזה בו, ובתור שכזה מציג אותו בפני התלמידי-חכמים.

הבעש"ט לא הטיף, לפיכך, לתלמידיו להפוך ליהודים פשוטים ולזנוח את לימודיהם, אלא ללמוד את הגדלות הגנוזה בפשטות ולרכוש אותה כחלק מדמותם הרוחנית, ובלשון המשל - להפוך לציירים.

הלמדנים והפשוטים צריכים על פי הבעש"ט ללמוד ולקבל זה מזה. הלמדן יכול לקבל מן הפשוט את נקודת הפשטות והישירות הרוחנית, ובכך להתעלות מעל למידתו השכלתנית המעכבת בעדו מלהשיג דבקות שלמה בבוראו, דבקות שהיא "למעלה מטעם ודעת". הדבקות תאפשר לו אמנם להתלבש בלבושי הפשטות, אך לא תהפוך אותו לעולם "טבעי" ופשוט כמו היהודי הפשוט.

מאידך, הערכתו של הלמדן והחסיד את הפשיטות תאפשר לו לתקשר עם היהודים הפשוטים ועל ידי כך להעלותם וללמדם תורה, כפי מידת האפשר.

אך כאן נעצור: הדברים הללו יפים היו לתקופה שבה המתח הגדול (ואף הקרע) בתוך העם היה בין תופשי התורה ליהודים הפשוטים (ה"עמי ארצות"), הללו ייצגו בעיני הראשונים את "הפך התורה". אך בתקופה המודרנית, עם התפשטות ההשכלה, נשתנתה התמונה ונעשתה

¹⁴ כתר שם טוב, הערה 322. המקור ביידיש.

¹⁵ כגון בובר, דובנוב, ועוד. וראה: "טלמון, רומנטיקה ומרי, עמ' 137.

¹⁶ התנועה הרומנטית החלה להתפתח באירופה בערך באותה התקופה, וכמה ממייסדיה - ביניהם ז'ן ז'אק רוסו, חיו ופעלו בזמנו של הבעש"ט.

מורכבת פי כמה. ה"יהודי הפשוט" נעלם. גם לאנשים היחסית-פשוטים יש כיום רמת השכלה יסודית, ועל כל פנים בודאי שאין הפשיטות עומדת כדיכוטומית אל מול התורה, בעידן שבו כוח הלמדנות דועך והולך, והמנהיגים הרוחניים מעודדים ברובם את תלמידיהם לעבודת ה' פשוטה ותמימה.

הקרקע הגדול פעור כיום, כידוע, בין שני ציבורים, ה"דתני" וה"חילוני" (או ה"אנטי דתי"). החילוני - ולא היהודי הפשוט - הוא אס כן האנטיגון לתורה. אך האמנם ניתן ליצור חסידות שתגשר על פער זה מבלי ליצור קרע בעולם התורה עצמו?

ברור, כי ישנו לפחות הבדל מהותי אחד בין היהודי הפשוט ליהודי החילוני: הראשון היה אדם מאמין וירא-שמים בדרכו, ואילו השני - לא, לפחות במוצהר. כאן נעשית עבודת הסנגוריה קשה הרבה יותר. אמנם ראינו ביטויים חריפים של חז"ל כלפי עמי-ארצות, אבל על כל פנים החשיבו אותם כיהודים¹⁷. ולעומת זאת, בענין האפיקורסים דעתם ברורה: הרי הם כגויים לכל דבריהם ואין להם חלק בעולם הבא¹⁸.

ואמנם רואים אנו כי החסידות נסוגה אחור בענין האפיקורסים, ואפילו אדמו"רים הנחשבים "אמיצים" בדעותיהם בדרך כלל, פסקו בענין זה באופן חד משמעי, שאין לשאת ולתת עמהם. ידועים דברי הגנאי הרבים של ר' נחמן מברסלב על המשכילים החילוניים של תקופתו¹⁹, ואפילו בדברי ר' צדוק הכהן מובא, ש"לא יתחבר עם רשעים ואפילו לעשות מצוה" (צדקת הצדיק, מח).

שונה מהם היה הרב קוק, שדבריו בענין הכפירה והחילוניות חורגים הרבה מעבר ל"לימוד זכות" בעלמא. נביא כמה דוגמאות לכך (נוסף על מה שהובא לעיל):

הביטול של התוכנים המורגלים, לעומת הסברתם הקודמת, בעיני הקדושה והאמונה, הוא גורם חידוש לטובה בעולם, והתוכן של הקדושה ובהירות דעת ד' יוצא על ידי זה אל הפועל בכל מלא תקפו.

וזה בא על ידי שתי תכונות בטבע השינוי הבא על ידי הביטול, שהוא כעין רקב המוקדם להצמיחה הגרעינית להפריה חדשה הנותנת רב תבואות. התכונה האחת היא, שהרקבון משחרר הוא את כח החיים, הגנוז בנקודה הלחוצה של הכמות המצטרה של הגרעין, ואז יצא הכח בכל חופשו, ומוליד את ההפריה הנאדרה. והשנית, שהביטול הקודם של הצורה החיצונה נותן מקום בלא מעצור לחידוש הצורה החדשה ברב שכלול, באין צורך לסבול מהגרעונות שנתעצמו בהצורה הישנה, ואז נשארת היא רק ההשפעה של הצדדים הנעלים לברם, שהם מתנחלים לדורי דורות.

וכיוצא בו נעשה באור הקודש, שלתכלית השתילה החדשה של כרם בית ישראל, באופן שיהיה אור הנבואה האמתית חוזר בסגולת האומה, מוכרחים הערכים המורגלים, על פי צורתם

¹⁷ ראה למשל אבות דר' נתן פרק טז, משנה ד: "מלמד שלא יכוין אדם לומר אהוב את החכמים ושנא את התלמידים אהוב את התלמידים ושנא את עמי הארץ, [אלא אהוב את כולם] ושנא את המינין ואת המשומדים ואת המסורות".

¹⁸ ראה רמב"ם הלי עירובין ב, טז, שהשווה אפילו מחלל שבת בפרהסיא לנכרי. וראה משנה סנהדרין י, א, ושם בגמרא צ"ט ע"א, וכן ר"מ הלי ע"ז ב, ה.

¹⁹ ראה למשל לקוטי מוהר"ן קכג, ובח"ב פרי י"ט. חיי מוהר"ן פסי תז-תכה. אמנם ר' נחמן עצמו עסק הרבה בסוף ימיו בקירוב המשכילים שבעיר אומן, וזו הייתה על פי דבריו אחת הסיבות "על דרך-הנגלה" למגוריו שם. וידועים הסיפורים בעניין הקירובים הרבים מצידו אליהם דווקא. אבל באזני תלמידיו הרבה לנגות את תפישת העולם של ההשכלה (ככל הנראה ביקש לגונן עליהם מפניה), ובאופן זה עברה המסורת האנטי-משכילית בברסלב.

הדרך לארץ-ישראל

התאריה, שנתקיימו אחרי הפסק הנבואה, להיות מתשטשים, על ידי כח החוצפא שבעקבתא דמשיחא. ומכח הרקבון הזה יצא אור חדש ומאיר בשפעת נגהו, כעצם השמים לטוהר.

(שמונה קבצים, קובץ ח', רי) 20

בעקבתא דמשיחא, כל המתחבר בנטיית לבבו לתשועת ישראל הוא בעל נשמה של צדיק עליון, שאי אפשר למודרו במידה בינונית.

(ערפלי טהר עמ' כז) 21

האמונות הנפולות, מביאות הן את הכפירה, כדי להטהר מהן, והיא ממרקת בחריפותה את כל הזוהמא שיש באמונה, ופוגעת גם באמונה הטהורה, כדי למרק את טהרתה ולעשותה כזהב מזוקק.

(אורות האמונה עמ' 39) 22

לפעמים ימצא כופר שיש לו אמונה חזקה פנימית מאירה נובעת ממקור הקדושה העליונה, יותר מאלפי מאמינים, קטני אמונה. דבר זה נוהג באישים פרטיים, וכן בדורות, ועל כולם נאמר צדיק באמונתו יחיה.

הענינים הרוחניים הפנימיים שקודש האמונה נוסד עליהם הגם רוממים באמת מכל לשון, וכל ההרצאות הדיבוריות אינן נותנות כ"א צל קלוש מתוכנן. ולפעמים נמצאות נשמות כאלה שהן קולטות את צל הגוונים שע"פ הדיבורים בצורה הפוכה לגמרי ממהותם, ואז כפירתם היא אמונה ממש, כחותם המתהפך...

שתי מדות וסבות ראשיות נמצאות להכפירה בקודש. אחת רוממה ואחת שפלה. השפלה היא באה מתוך גסות הרוח ועכירת החומר... והסבה הרוממה... באה מתוך כח נעלם רוחני מלא עוז ושאיפה בלתי מוגבלה. שהנשמה שוקקה היא להיות מוארה באור קודש מלא יפעת אמת מוחלטת, עד שהיא שואלת מעצמה ציורים טהורים מה שאין בכחה כלל לציירם, וע"י מה שהיא רואה שכל מה שהוא מצוייר במקרא ובמסורת, במנהג ובקבלה, ובכל מה שעולה על לב נאמן באימון דתי וקישור רוחני, הכל הוא עדיין מוגבל חשוך ועכור לגבי אותה התיאור המאוה מתוך צמאונה הנמרץ של הנשמה לשחרור טהור ומרחב נשגב ונאדר בקודש, על כן מבלי דעת, שלא ע"י הנזירה מככר הקודש והרצאות מושגיו, תבא אל אותה הנחלה והמנוחה הרוחנית שהיא שואפת, כ"א דוקא בהתעמקה בהם ובהתרגלה בארחותיהם, שרק אז תלך מחיל אל חיל, והמסגרים יפתחו לפניו, ומחירות אל חירות תצעדו. מהעדר ידיעה זו ומחוסר

20 הובא בשינויים באורות הקודש א, קנב. דברים חשובים נוספים מובאים בערפלי טוהר, עמ' טז-יז ("הקדושה" וכו'), ולא הובאו כאן מחמת האריכות. בשני המקורות, כמו גם במקומות נוספים, מובא המינוח "החוצפא דעקבתא דמשיחא" שמקורו במשנה סוטה (ט, טו) - "בעקבות משיחא חוצפא יסגא", כפרשנות דתית של הרב לתופעה החילונית. אף תחילתה של הפסיקה הבאה רומזת למשנה הני"ל.

21 ברור כי כאן התייחסות ספציפית לחלוצים בני זמנו שלא היו ברובם דתיים (בלשון המעטה). על ידי שייכותם לתשועת ישראל הם חורגים לדעת הרב מהקטגוריות הדתיות הרגילות, וכל אמת המידה לגביהם משתנה. דומני שממירות מעין זו הן היסוד ליחס המאוד סלחני - מחד, ועד כדי הערצה - מאידך, מצד תלמידי הרב אל מנהיגי מדינת ישראל וצבאה על אף חילוניותם המובהקת וגישתם האפיקורסית לחיים ולהנהגה המדינית.

22 הוצאת לאנגסאם, י-ם תשנ"ח.

סבלנות, תבעט בפעם אחת בכל המצוייר המסור והמקובל מכל ארחות הקודש, ותבקש לה מסילות בתהו ילל ישימון אשר לא תמצאם לעולם.

... ובצדק נוכל לומר שבתוך הכפירה הישראלית גם של רשעי ישראל הרוחניים היותר מושפלים, מונחת היא סגולת אמונה טהורה, הרבה יותר ממה שהיא נמצאת בכל רוח האימון המתפשט בכל האמוניות המפוצלה של כל המון עמים רבים.

(שם, עמ' 46-43)

דברים אלו, שהם כטיפה בים מאמרו של הרב בענין זה, לא משאירים מקום לספק: הרב התייחס ליהודי החילוני של תקופתו באותה הגישה של הבעש"ט כלפי עמי-הארצות. כמו הבעש"ט, גם אצל הרב, החילוני מייצג איזו ראשוניות ופשיטות שהיא בו-זמנית נמוכה וגבוהה מהעולם התורני. חזרה אל ראשוניות זו מפוררת את הבנינים הקודמים, מטהרת ומזככת אותם, ומאפשרת בניה חדשה על גבי הריסותיהם, הכוללת את הצדדים הטובים שנלקחו מהם.

בנייתה של יהדות ארצי-ישראלית על בסיס ההשכלה והחילוניות נראתה אז - ועדיין נראית - לרוב האנשים בלתי אפשרית, ממש כפי שלא נראתה אפשרית בנייתה של חסידות על בסיס עמי הארצות²³. דומני שגם תלמידי של הרב נסוגו ברובם מעמדותיו החריפות בעניינים אלו, מרגע שנאלצו להתמודד עם ההשלכות המעשיות הנובעות מהן.

אחת הבעיות היא, שגם הרב עצמו, למרות דבריו הנחרצים, מיעט מאוד לעסוק בהשלכות המעשיות של תפיסתו הכללית (למעט בעניין הלאומי), ואף לא סימן את הדרך לכך. כך השאיר הוא את גמר המלאכה לדורות הבאים, בהם לא קמו אנשי חזון כמותו שימשיכו לסלול את הדרך.

והנה בדורנו, בו דומה שמתמשך חלק נוסף מחזונו של הרב, ואנשים רבים נוהים אחר לימוד רזי-תורה ועבודת החסידות לגווניה, נרתעים אף הם מלהשתמש בכלים הפנימיים שרכשו על מנת להתמודד עם המציאות המודרנית החילונית בה הם שרויים. בתנועת התשובה שלהם בועטים הם במציאות ומבקשים לאמץ הרגלי חשיבה, דיבור ומעשה מימים שהיו ואינם (עם כל הקסם שבהם!), ואינם עמלים להעלות איתם את ניצוצות הקדושה הרבים, הבלועים בתרבות המערבית החילונית, שהרב קוק הצביע עליהם.

התעלמות זו, מעבר לכך שהיא מהווה החטאה גדולה של המטרה, עלולה להוביל לדעתי, בסופו של דבר, לנפילה וחזרה לנקודת ההתחלה. מי שסובר שישנם מהלכים לאומיים הסטוריים שבטעות יסודם, ושאינן הם תורמים דבר למנטליות הדתית והלאומית, כופר הוא לדעתי בהשגחה העליונה. בנו של הרב, ר' צבי יהודה זצ"ל, היה מכנה אנשים מסוג זה "צדיקים שאינם מאמינים".

עיקר עבודתה של החסידות כיום צריך, לעניות דעתי, להתמקד בהעלאת התכנים החיוביים הקיימים בתקופתנו אנו ובידודם מתוך האלמנטים השליליים המעורבים בהם²⁴. רק באופן זה תוכל היהדות להתגבר על הגלים הסוערים ששוטפים אותה מכל עבר, ולהפכם לגלי תשובה והתעוררות רוחנית בקודש.

²³ וכמאמר חז"ל המפורסם (אבות ב, ה): "אין בור ירא חטא ולא עם הארץ חסיד!"

²⁴ בהקשר זה יש להזכיר את דבריו הברורים של ר' צדוק הכהן, שלמרות התנגדותו המעשית לצינונות, ראה את עיקר עבודת ה' בדרך "עקבתא דמשיחא" בהעלאת הטוב מתוך הרע שבתרבות. ועיי' צדקת הצדיק קיא.

הדרך לארץ-ישראל

אך מהי המשמעות של בניית יהדות על אדני החילוניות? לשם כך, צריכים אנו להבין באיזה מובן היהודי החילוני הוא "בסיסי" ופשוט יותר מהיהודי הדתי. אנסה להעלות נקודות מספר:

פשיטות אמונית

לאדם הדתי חשוב מאד להתעסק באופן מודע במציאות הא-לוקית. תפילות, מחשבות, תורות, דרשות, הסברים, וכיו' וכיו'. כל אלו מביאים במשך הזמן לריבוי של הגדרות לא-לוקים ולענין הדתי בכלל, הגדרות שפעמים רבות חוסמות את הגישה הפשוטה והישירה לא-ל חי.

החילוני, לעומת זאת, איננו חושב על א-לוקים הרבה ואינו עוסק בו. אך כאן בא העוקץ: האם בעולם שחיים בו בשפה "חילונית", א-לוקים נמצא שם פחות, או שמא - פחות בתודעה ויותר במציאות עצמה?

האם אין כשל בסיסי בכך שאנו הדתיים רוצים להכיל את א-לוקים בתודעתנו המצומצמת? "לית מחשבה תפיסא בך כלל!" - צווח כנגדנו מאמר התיקוני-זוהר הידוע.

- במובן מסויים, הבריחה מהעיסוק האובססיבי בא-לוקים, והחיים במונחים פשוטים, חוליים, מפנה מקום לנוכחות הא-לוקית החזקה והטהורה ביותר. ודווקא הרדיפה אחריו - מעלימה אותו וחוצצת בפניו.

אינטימיות דתית

כשאני שומע אנשים חילוניים מדברים על א-לוקים, משום מה זה נשמע לי אמין יותר.

למשל: שני נערים ישבו לפני באוטובוס. אחד שאל את חברו: "תגידי, אתה מאמין באלו-הים?". - הרגשתי, ששאלה כזו מבחינתם הייתה שאלה אינטימית למדי. בקונטקסט חילוני, להאמין בא-לוקים זה לא דיבורים בעלמא, זה לא חלק ממערכת אידיאולוגית. זה ממש. זה הדבר עצמו. ודווקא מכיוון שזה משהו חריג, כמעט מחתרתי, שהרי זה מקשר אותך במידת מה עם ההם, הדתיים.

כמה מתגעגע אני לתחושה מחתרית כזו בעולם הדתי!

עשיה לשמה

החילוני איננו מתפלסף. הוא חי.

מדוייק יותר: קודם כל הוא חי. אחר כך, אם בכלל, הוא מתפלסף.

אוהב הוא את החיים, את אהוביו, את עיסוקיו, מבלי להתנצל ומבלי להצדיק אותם מבחוץ. החיים הם שווים, נקודה.

החופש של החילוני מהצורך לעשות דברים "לשם שמים", מאפשר לו לעשות אותם לשמם.

הרבה מדברים אצלנו בצחוק, ולעתים בכאב, על העובדה שהדתיים מזלזלים בעניינים מעשיים (אפילו אם הם קשורים לקדושה). את הסיבה לכך אפשר לנעוץ בביטויי זלזול רבים כלפי העולם הזה וכלפי "החומר" המפוזרים לרוב בתורה שבעל-פה, בעיקר באלף השנים האחרונות.

אבל שרש הדברים, גם של הביטויים הללו עצמם, נעוץ עמוק יותר, בעצם האופי הדתי: הדתי לעולם איננו נמצא בתוך מה שהוא עושה. תמיד שרויה תודעתו מחוץ לדברים. זהו מצב של חוסר פשיטות וחוסר אחדות. מכיון שבעומק לבו איננו מאמין שימצא את אלו-היו בתוך החיים עצמם, בתוך היחסים הבין-אישיים עצמם, בתוך העיסוקים עצמם, נצרך הוא לעשות "לשם ייחוד" על כל מעשה. בכך יוצר הוא שניות בינו לבין המעשה, פוגם הוא בשלמות המעשה,

ובעומק הדברים - מחולל שניות (מבחינתו) באחדות הגילוי הא-לוקי עצמו, מפריד הוא בין קודש-ברך-הוא לשכינתיה.

עומק האמונה שגנוז במנטליות החילונית, האכסיסטנציאליסטית, הוא שהמשמעות, האינסופיות, מצויה בחיים עצמם ולא מחוצה להם. אל תחפשו את א-לוקים בשמיים, הוא ירד כבר לארץ. מצוי הוא כאן, ועכשיו.

יתירה מזו: החילונית חושפת בפנינו את האמת העמוקה, שהקיום הוא קודם למהות²⁵. הקיום והעשייה הממשיים הם גילויים קרובים יותר לעצמות הא-לוקית מהמחשבות בדבר מהות רוחנית נבדלת.

האחדות שבין הטבע לקדושה מהותית היא לעניינה של ארץ ישראל (להלן: א"י) ולאופי החיים הדתיים בה. בזוהר הקדוש לפרשת שלח²⁶ מובא, שמשה לא נכנס לארץ מפני שמידתו היא מידת השמש (התורה, מידת תפארת), ואורה של א"י הוא אור הלבנה (מידת מלכות, כנסת ישראל), ובהכנסו יתכלל אורה באורו ולא יהיה ניכר. רק יהושע שפניו כפני לבנה ראוי הוא לארץ ולא יעמעם את אורה²⁷.

א"י היא הארת השכינה, הטבע, הקודש שבחול, ולא הארת הנס, הקודש שבקודש²⁸. אך בהמשך הדרוש חושף הזוהר את שרשה העליון של א"י, שהוא הפשיטות העליונה: "היש בה עץ אם אין" - מבקש משה מהמרגלים לברר, ומרמז להם על שאלתם שמכבר: "היש ה' בקרבנו אם אין", שמפרשה הזוהר כשאלה על המידה הא-לוקית המנהיגה את ישראל. אף כאן, "העץ" הוא עץ-החיים, מידת התפארת, ו"אין" הוא מידת הכתר, הרצון העליון.

אמר להם, אם תראו שפירות העצים הם כשאר ארצות העולם, יש בה עץ - עץ החיים, ולא ממקום עליון יותר. ואם תראו שפרי הארץ גדול ומשונה מכל מקום בעולם, תדעו שמעתיקא קדישא נמשך אותו שינוי עליון.

²⁹ (זוהר שלח קנח, ע"ב)

פירות הארץ שהביאו המרגלים היו כידוע שונים מאוד מהרגיל. מה שהוכיח שא"י אם כי מידתה העצמית היא מידת המלכות, הארת הטבע, שרשה הוא למעלה ממידת עץ-החיים, למעלה משרש התורה - מקום אחיזתו של משה. האין התחתון והאין העליון נעוצים זה בזה.

²⁵ זהו ביטוי של סרטור (ראה: מ' ברינקר, ז'אן פול סרטור - דרכי החירות, הוצ' משרד הבטחון, עמ' 46-47). אני משתמש בביטוי זה כאן בהקשר דתי, על פי דבריו הידועים של אדמו"ר הזקן בכמה מקומות על קרבתה של המוחשיות דווקא אל העצמות. ראה למשל: תניא, אגרת הקדש, כ; תורה אור, צ, ב; לקוטי תורה לפר' פינחס, עח, ב. וכן ראה דרך מצוותיך לאדמו"ר צמח-צדק, דף קכח, ב ואילך. יסוד הדברים כבר בכתבי האריז"ל: מה שנמוך יותר שרשו גבוה יותר, בסוד "נעוץ סופן בתחילתן". מבחינה קבלית מזוהה "הקיום" עם ספירת המלכות ו"המהות" עם החכמה (כח-מה). בדרך רגילה משתלשלת המלכות מן החכמה ומקבלת את תכונתה וטעם חייה ממנה. אבל בשרשה נעוצה המלכות בפנימיות הכתר, ברישא-דלא-אתידע. ה"אין" והסתמיות שלה שרשם הוא האין העליון, גילוי הא-לוקות הקודם לכל הגדרה ומובנות. האכסיסטנציאליזם הוא לפי זה העלאת המלכות אל הכתר.

²⁶ דף קנז, ע"א.

²⁷ מוסק מתוך ההמשך, שם קנח, ב. כמו כן, מובאים הדברים במפורש בתחילת פרשת וילך (רפג, ע"ב).

²⁸ ראה אורות התחיה כח.

²⁹ התרגום שלי.

הדרך לארץ-ישראל

בא"י שולטת, אם כן, בלשונו של המהר"ל, מידת הפשיטות. פשיטות זו שהינה, בין השאר, פשיטות מהתורה, אין משמעה, חלילה, שלילה של תורה ומצוות. פירושה הוא שהחיים הארץ-ישראלים שואפים לנקודה שבה לא קיימות המצוות כמצוות אלא כטבע; נקודה שבה נעלם הפער שבין המצווה למצווה, הבורא והנברא, הנותן והמקבל. תביעת אחדות מופלאה זו היא מקור הייסורים בדרך לא"י ובחיים בתוכה³⁰.

המצב החילוני, הלא-תורני, הוא לפיכך חלק אינטגרלי ממהותה של א"י. אך כשם שהבעש"ט לא הטיף לתלמידיו להפוך לעמי-ארצות, גם הרב קוק לא הטיף להפוך לחילוניים, חלילה. החילוניות, במדרגתה הנמוכה, מרמזת היא לדבריו למדרגה הרוחנית העליונה של א"י, המעלה של הפשיטות מתורה ומצוות, מדרגת זיהורא עלאה דאדם הראשון, שבה מרכזיות האדם איננה סותרת בכחא-זה את ייחוד הבורא³¹.

אך עליית החילוניות לשרשה תוכל להעשות רק על ידי היווצרותה של קונספציה דתית חדשה, כזו המסוגלת להכיל בתוכה את היתרונות החילוניים. זוהי תורת א"י ואף תורת משיח - אליבא דהרב ז"ל.

תורת א"י היא תורת החיים. החיים כתורה, הממשות כתורה. כל הערכים והאידיאלים שהולבשו בתורת חו"ל בלבושי תורות ודרשות, צריכים ליהפך לחלקים אורגניים, לחלק מהבשר והדם הממשיים שלנו. החיים הופכים להיות מושא המחקר, הלימוד והעיבוד במקום התורה המופשטת. **ומתוך החיים עצמם** נוציא את כל מה שהוצאנו בדורות עברו מתוך התורה, ואף מעבר לכך.

בא"י מתגלה, שההלכה איננה ביסודה כי אם הקשבה ארוכה לחוקי החיים הפנימיים³². מזוגה היא בטבע האדם והעולם ואינה עומדת מחוצה לו. התנאים והאמוראים מופיעים אלינו בהקשר זה כאנשים שחיו **חיים אמיתיים**, ומימרותיהם נבעו מתוך רגישותם הגבוהה לאיכות החיים. מי שעובר על דבריהם אינו חוטא להלכה, אלא לחייו עצמם. כמוכן, שחלק חשוב מן התורה מתייחס לרבדים נסתרים ועמוקים יותר של החיים, שאינם כלולים במונחי הטבע שלנו. אבל גם כאן יצטרך הלימוד לתת דגש על מרחב החיים והחוקיות החדשה שמתייחסות אליהן המצוות הבלתי-מובנות עדיין. ההלכות הסתומות יגלו לנו חיים עליונים ולא-ידועים, חיי חיים.

המעבר מתפיסה תיאורטית של התורה לתפיסתה כחיים יתאפשר לדעתי רק על בסיס דיאלוג ממושך ופורה בין הדתי לחילוני (הן הסקטוריאלי והן זה הפנימי, שבנפש כל אחד) סביב התורה עצמה. במפגשו הממשי עם החילוני, יוכרח הדתי לתרגם את מושגיו המופשטים למושגי חיים וטבע. תרגום זה הוא כפי שראינו מדברי הזוהר - גם עליה וגם ירידה לעולם הדתי. חיצונית, זוהי ירידה מהאידיאה למציאות. אך פנימית זוהי עליה מדתיות דיכוטומית לדתיות אחדותית.

ואתה בן אדם קח לך עץ אחד וכתב עליו ליהודה ולבני ישראל חבריו ולקח עץ אחד וכתוב עליו ליוסף עץ אפרים וכל בית ישראל חבריו: וקרב אתם אחד אל אחד לך לעץ אחד והיו לאחדים בידך: ... ועשיתי אתם לגוי אחד בארץ בהרי ישראל ומלך אחד יהיה לכלם למלך ולא יהיו-עוד לשני גוים ולא יחצו עוד לשתי ממלכות עוד: ... וטהרתו אותם והיו לי לעם ואני אהיה להם לאלוהים:

(יחזקאל לו טו-כג)

³⁰ ראה דרך חיים למהר"ל עמ' ח.

³¹ ראה ערפלי טוהר עמ' טז-יז, "הקדושה".

³² ר' נחמן סיפר לאחר בואו ממסעו לא"י, שבא"י הוא השיג את מדרגת קיום המצוות של האבות, דהיינו היכולת לקיים מצוות מתוך החיים הטבעיים עצמם ולא באופן שאנו מקיימים אותן היום.