

אתיקה, סתירות ודיאלקטיקה במוסר

עיון בהגות היהודית המודרנית מחייב עמידה על היחסים המורכבים והמסובכים שבין ארבעה קטבים: דת, לאום, מדינה וחברה. ארבעה קטבים אלה מגדירים פירמידה, שצלעותיה - המייצגות את היחסים שביניהם - מצביעות על בעיות וקונפליקטים שהטביעו את חותמם על התפתחות האידאולוגיות היהודיות השונות במאות הי"ט והכ"א.¹ היחסים הללו חשובים במיוחד ללימוד תולדות התפתחותן של האידאולוגיות היהודיות השונות בתקופה זו. צלעות הפירמידה המייצגות אותם, מצביעות על קונפליקטים אידאולוגיים שונים. כך, למשל, הצלע לאום-חברה הייתה חשובה במיוחד בתולדות המחשבה הציונית, ובעלת רלוונטיות פוליטית מעשית. המחשבה הציונית חייבת הייתה להתמודד עם ניסיונות לרדוקציה ולביטול של ההווה הלאומית, במסגרת המרקסיזם.

להלן נתמקד בצלע אחרת ממכלול זה, הצלע המייצגת את הקשרים שבין דת וחברה, דהיינו בבעיית הסתירות והקורלציות בין עמדות דתיות ודוקטרינות חברתיות. אחת הבעיות הטרגיות ביותר של ההווה היהודית המודרנית והגותה היא הקשר בין תורותיו הכלכליות והחברתיות של המרקסיזם לבין הפילוסופיה המטריאליסטית. קשר זה, שבין תכניות כלכליות-חברתיות לבין תורות מטפיזיות, הנו, ללא ספק, תוצאה של מה שניתן לכנות מקרה היסטורי, פרי מצב של התפתחות המדע והפילוסופיה כמאה הקודמת. אולם, מקרה זה הפך גורלי, והיה בעוכריה של כל הרמוניה אפשרית בין הדת והסוציאליזם, והמחשבה החברתית היהודית המודרנית הייתה חייבת להתפתח בצלו. בהמשך נתייחס לניסיונות שונים של יצירת הרמוניה זו על ידי ההגות הדתית, כשבמוקד דיונו תעמוד שיטתו של הרב קוק.

לפני שניכנס לניתוח עיקרי שיטתו של הרב קוק, ניתן ללמוד על כיוונה הכללי מתוך השוואה עם הניסיון המקביל של הרמן כהן. משותף לעמדות אלה המאבק נגד העמדה המרקסיסטית 'האורתודוקסית', שקישרה, כאמור, בין מרקסיזם לבין מטריאליזם.

הרמן כהן שלל עמדה זו מתוך נקודת מבט לוגית, אתית ודתית, בהיותה מוותרת על ההבחנה שבין חומר ורוח, ושוללת את עצם אפשרותו של המוסר האנושי. הרב קוק, גם הוא ראה שיטה זו באור שלילי, וקבע שעתידה היא להגיע לידי השלמתה עם התפתחות ההיסטוריה. כפי שנראה, התורה החברתית של היהדות נמצאת בשיטתו בעימות עם הנצרות והסוציאליזם המודרני גם יחד. אולם הביקורת על תנועות אלה אינה שוללת

* התפרסם בתוך: 'י' כהן (עורך), **חברה והיסטוריה**, ירושלים תש"ם, עמ' 137-154.

1. עמדתי על כך במאמרי, 'זהות ואידאולוגיה בהגות היהודית בת-זמננו', **בתפוצות הגולה**, שנה יח, חוברת 77-78, תשל"ו, עמ' 5-15.

קיומם של ערכים חיוביים המתגלמים בהן, ערכים שהם בחינת אורות שניטלו מזיו הקודש ושעתידים לחזור אל ישראל.²

ניתוח זה מעמיד אותנו בפני השונה בעמדות שלפנינו, הבא לידי ביטוי ביחס למרכיב האחר, הקשור באופן מסורתי עם העמדה המרקסיסטית המקורית: הדיאלקטיקה. לדעתי, קרוב הרב קוק למקורה ההגליאני של הדיאלקטיקה, ובעקבות זאת איננו זר למהלך המחשבה המרקסיסטי המתקבל ממהפך חלקי של התפיסה ההגליאנית. לעומת זאת, הרמן כהן מנסה לגזור את המחשבה הסוציאליסטית מהתורה הנאו-קנטיאנית, כשהוא יוצר הקבלה ברורה בין האידאל החברתי המיוצג במושג אחרית הימים, לבין ה'דבר כשלעצמו', הוזהר עם האידאל המדעי. ההתקדמות לקראת האידאל היא אסימפטוטית, כלומר, היא התקרבות מתמדת שאיננה מתממשת במלואה לעולם, למרות שהיא מתקרבת אליו עד לאין סוף. גם דבר זה אינו זר למשנתו של הראי"ה קוק, אם כי כאמור, היא איננה נקייה מתהליכים דיאלקטיים.

בין יהדות לנצרות

נתחיל את דיוננו בסקירה על סוגיה זו בהגותו של הראי"ה קוק, סקירה שתאפשר לנו להצביע על היבט חשוב של הבעיה: היחסים שבין המחשבה החברתית והאתיקה. החברה האנושית היא הבימה העיקרית לפעילותו המוסרית של האדם, ובעקבות כך אחד התחומים שבהם מתגשם ייעודו הדתי - התורה. טענה זו תובן נכונה, אם נבין אותה לאור אלטרנטיבה אחרת, המיוצגת על ידי הנצרות הקלסית. 'המינות' - דהיינו הנצרות - מתוארת על ידי הרב קוק כפי שהיא באה לידי ביטוי בדוקטרינה הקלסית על מלכות שמים שאיננה בעולם הזה:

...הפקרות העולם החמרי בכל ערכיו... עזובת הגוף ביסוד ערלתו וטומאתו ועזובת החיים והחברה, הממלכה והמשטר, בשפלות זוהמתם... עזיבת העולם וכוחותיו הטבעיים אשר נפלו יחד עם חטאת האדם בשפלותם.³

הנצרות התקוממה נגד ה'הפקרות' של האלילות, אך במקומה גרסה 'הפקרת' עולם שאין תקווה לגאלו, שאת ערלתו אין אפשרות למול, שמציאותו היא בבחינת מעוות לא יוכל לתקון. כך נוצר החיץ בין "...שמים וארץ, גוף ונשמה, אמונה ומעשה, ציור ומפעלים,

2. על הסוציאליזם במשנתו של הראי"ה קוק ראה: צ' ירון, **משנתו של הרב קוק**, ירושלים תשל"ד, עמ' 162 ואילך; ובייחוד את הדברים שהובאו בשמו של הרב קוק על ידי ש"ז שרגאי, שם, עמ' 163.

3. הרב א"ה קוק, **אורות**, ירושלים תשנ"ב, עמ' כב.

אישיות וחברה, עוה"ז ועוה"ב".⁴ הפקרת העולם פירושה הקמת מחיצות בפני החובות הדתיות, צמצום ה"מונע את אור הקודש מהתפשטותו במרחב ההווה".⁵ עמדה זו עוזבת את העולם בצרתו. יתרה מכך, היא מהווה לפעמים הצדקה אידאולוגית להשתלטות הרשעה על העולם הזה, כשהיא מצמצמת את ערכי המוסר לתחומו של היחיד.⁶ כך נוצרת ברית סמויה או גלויה, בהסכמה או באונס, בין הרשעה, השולטת על העולם להנאתה, לבין הכנסייה, המלמדת שהישועה איננה בעולם הזה, ולפיכך אין לצפות לתיקונו ולגאולתו:

אבל כמה אומלל הוא העולם, שהרשעה והחשכה הזאת מרימה בה ראש והיא מתאמרת למבחר מאווייו. כמה אוצרות רשע כלולים תחת שקך נורא ואיום זה, שיש לו טלפי חזיר המתפשטות לעין כל עובר לאמר: ראו שאני טהור.⁷

טלפי החזיר⁸ מהווים סמל ליצירת אידאולוגיה המעניקה לגיטימציה למשטר מושחת, בשם ערכים דתיים ומוסריים.

עד כאן פן אחד בביקורתו של הרב קוק על העמדה המפרידה בין דת לחברה, ביקורת הנערכת בשמו של העולם שהופקר, של החברה שנשארה בערלתה ובזוהמתה. לעומת זה, הפן השני של הביקורת הוא דתי אימננטי:

הפקר של העולם המעשי, הבא מתוך ההתפרצות אל העולם הרוחני בלא סדר ותיקון של קודש, כשם שהוא מונע את אור הקודש מהתפשטותו במרחב ההווה, כך הוא מוריד את ערכו ומחשיך את יפעתו ברום עליון, ונשאר הציור האלוהי, שאין קץ וסוף, ראשית ואחרית לרומו, מן ונשפל. 'אויב חרף ד' ועם נבל נאצו שמך' (תהילים ע"ד, יח). 'תַאֲזוּת ענוים' (שם י', יז) היא גאולת ד'.⁹

צמצום תחום חלותה של הדת מלווה בצמצום "הציור האלוהי", בצמצום תאולוגי. ישנו לפי זה קשר הדוק בין תפקודן של הכנסיות בחברה הפאודלית או בתקופה החדשה כבעלות ברית של אצילים או מלכים אבסולוטיים, לבין התאולוגיה הנוצרית הקלסית. אין להבין את 'השפלת הציור האלוהי', אלא בהקשר תאולוגי רחב יותר. 'הציור האלוהי' הנוצרי מעמיד לפנינו את האל באינקרנציה, כעני הסובל, והגואל על ידי אדם ועולם. אולם האינקרנציה איננה אלא 'השפלת הציור האלוהי' ההופכת אותו, "שאיין קץ וסוף,

4. שם, עמ' כג.

5. שם.

6. "האישיות" בלשונו של הרב קוק, בקטע שצוטט לעיל.

7. שם.

8. על סמל זה עיין גם במאמרי, 'תורה ומדע בהגותו של הרב קוק', מהלכים 8-9, תשל"ה, עמ' 37,

הערה 3.

9. שם.

ראשית ואחרית לרומו", לעני "מך ונשפל". קונצפציה תאולוגית זו נראית לרב קוק 'חירוף ונאצה', גם בשל המסקנה המוסרית החמורה הנגזרת ממנה. לפי החזון הנבואי אין הגאולה מתרחשת כשהאל מזדהה עם העני הסובל, אלא כשהוא שומע "תְּאֹת עֲנוּיִם": "תְּאֹת עֲנוּיִם שִׁמְעַת ה' תְּכִין לִבָּם תִּקְשִׁיב אֲזַנְךָ. לִשְׁפוֹט יִתּוֹם וּדְךָ בִל יוֹסִיף עוֹד לְעֹרֶץ אֲנוּשׁ מִן הָאָרֶץ" (תהילים י', יז-יח). לא השפלת האל, אלא "השפלת ההשגחה והשליטה, ההויה והיצירה", דהיינו, חזון השתלטות הסדר המוסרי על העולם, מביאה "רוממות השקפה והתעלות אין סוף".¹⁰

לפי הרב קוק, השוני היסודי הקיים בין היהדות והנצרות בא לידי ביטוי ביחס למשפט.¹¹ אין לחפש את המיוחד שביהדות במוסר הלאומי, השונה מהמוסר האנושי בתוכנו. יש לחפשו ב"פרשה קטנה שכוללת כל גופי תורה".¹² "בכל דרכיך דעהו" (משלי ג', 1); דרישה זו, "שיוצאת אל הפועל ביחיד סגולה, נחלת הכלל היא באמת"; דהיינו, סגולתה של תורת ישראל נעוצה בעובדת היותה תורה לכלל, ולא רק ליחיד. הערכים החיוביים של המציאות, "הקודש" בלשונו של הרב קוק, אינם בלעדיים לישראל; "יש נטיפות של קודש בכל עם ולשון". המיוחד לישראל הוא דרישת התורה והרגשת האומה שמאותו הקודש "ערכי החיים כולם... צומחים", "על כן המשפטים הם קודש קדשים בישראל".¹³

הנצרות, לעומת זאת, הפכה את הדת לאידאל אינדיבידואלי, ועל ידי זה המיטה אסון על האנושות:

המינות הפקירה את המשפט, תקעה עצמה במדת הרחמים והחסד המדומה, הנוטלת את יסוד העולם והורסתו. ומתוך עקירת יסוד המשפט מתכנו האלוהי, תופסת אותה הרשעה היותר מגושמת, ובאה בוהמא לחדור במשפט הפרטי של האישיות היחידית וחודרת היא בהתפשטות גדולה לנפשות העמים, ובזה מתייסד יסוד שנאת לאומים ועמק רעה של טומאת שפיכת דמים, מבלי להמיש את העול מעל צוואר האדם.¹⁴

אכן, הגאולה תתבטא בתקומתו של המשפט: "אמנם עיני כל מוכרחות להיות נשואות לאור עולם אור ה', אשר יגלה על ידי משיח אלוהי יעקב, והוא ישפט תבל בצדק ידין לאֲמִים בְּמִישְׁרֵיָם" (תהילים ט', ט).¹⁵

10. אורות (לעיל, הערה 3), עמ' כג.

11. שם, עמ' כ-כא.

12. על פי ברכות סג ע"א.

13. שם, עמ' כא.

14. שם.

15. שם. והשווה: שם, עמ' יב.

בין יהדות לסוציאליזם

העימות בין היהדות והנצרות מעמיד אותנו בפני תפיסות שונות של הדת; השוואת היהדות והסוציאליזם - בפני תפיסות שונות של המוסר. שונות זו היא שונות שבגישה, למרות ההסכמה המעשית, שלפעמים קיימת בפועל. מבחינה זו מהווה הדיון שלפנינו חלק מסוגיית היחסים שבין המוסר הדתי למוסר שמקורו באדם. כדי להסביר את עמדתו בסוגיה זו משתמש הרב קוק בסמלים קבליים:

שני דברים מאירים בישראל, המוסר הטהור בכל שאיפותיו בכללות העולם, באדם ובכל חי ובכל ההווה כולה, והידיעה שהכל נובע מהקריאה בשם ד' ובכל אורותיו היוצאים ממנו, הבאים ברעיון, עד שיצא שם הנכתב והנקרא, והיוצאים בדרך תולדות של כינויים והרגשות, שהם כולם אותות של מציאות עליונה בעושר הוויתא. המוסר בלא מקורו הוא אור פנימי מרכזי, שאין לו מקיף, סביבה מקורית, סופו להתדלדל וערכו בעמידתו גם כן ממועט הוא. ההופעה הנפשית לקישור האלוהי, כשאין המוסר וערכיו מאירים כראוי, הוא תוכן מקיף חסר מרכזיות.¹⁶

בקטע שלפנינו מנוסחת ההבחנה שבין המוסר האלוהי לבין המוסר האנושי באמצעות ההבחנה הסמלית שבין האור המקיף לאור הפנימי. הרקע לסמל הוא כמובן תורת הצמצום. הדברים הנמצאים בחלל שנוצר על ידי הצמצום עומדים בין שני אספקטים אלה של האור.¹⁷ אנו מודעים למקור האור המקיף, שבא מן האין-סוף המקיף. אין אנו מודעים למקורו של האור הפנימי, למרות שגם הוא מקורו באין-סוף. האור הפנימי, הוא "המוסר הטהור", נמצא בלב כל אדם בצורה של שאיפה להיטיב לאדם, לחי ואף להוויה כולה. לעומת זה, האור המקיף פירושו "הידיעה שהכל נובע מהקריאה בשם ד' ובכל אורותיו היוצאים ממנו". המוסר הרי הוא אחד מביטוייו של הקודש. ואכן, למוסר מקור דתי, אולם אין זה מקור היסטורי או ספרותי, אלא מטפיזי.

בעיות המוסר האנושי באות כך לידי ביטוי ביחסים שבין שני אורות אלה. אי-האיחוד ביניהן יוצר את המתח שבין מוסר אוטונומי "בלא מקורו, הוא אור פנימי מרכזי שאין לו מקיף", לבין המוסר הדתי ההטרונומי "תוכן מקיף חסר מרכזיות". הראשון - "סופו להתדלדל". לעומת זה חוסר האור הפנימי מתבטא בחוסר המרכזיות, בפגם

16. הרב אי"ה קוק, **אורות הקודש ג**, ירושלים תשמ"ה, עמ' טו-טז. והשווה: **אורות** (לעיל, הערה 3), עמ' קמ.

17. השווה, למשל, קל"ח פתחי חכמה, מהד' ורשה תרמ"ח, עמ' 40-36.

בהפנמת המוסר, ואז "אין המוסר וערכיו מאירים כראוי", בין היתר בגלל הסתירה האפשרית שבין המצווה לנטייתו הטבעיות של האדם,¹⁸ בעיה שעליה נעמוד להלן. לפי הבנה סמלית זו, ההבחנה בין האור המקיף לאור הפנימי קרובה להבחנה שבין הטרנסצנדנטי והאימננטי. לכל רעיון ואידאל - בחינת אור מקיף, מקבילה נטייה הקיימת בלב האדם - בחינת אור פנימי. אין המוסר הטבעי הדוגמה היחידה להקבלה זו; ניתן למצוא בכתבי הרב דוגמה נוספת, המתייחסת למעמדה של התורה. למרות מקורה ההתגלותי אין התורה הכרח הבא מן החוץ וכפוי על העם. מעקרון ההתגלות משתמע שלתורה מקור טרנסצנדנטי. אולם רעיון בחירת ישראל מבטיח שקיימת התאמה בין המקור הטרנסצנדנטי לבין רוח האומה, המקור האימננטי של האדם.¹⁹ הקבלה זו בין ניסוחו הדתי של האידאל לבין ניסוחו האנושי, עוזרת לנו גם בהבנת תופעת הסוציאליזם. הליברליזם והסוציאליזם הן תנועות המבטאות את השאיפות המוסריות של האדם המודרני במלחמתו נגד 'הרשעה והחשכה'.²⁰ באיגרת מד,²¹ אחת התעודות החשובות ביותר להבנת מחשבתו של הרב קוק בעשור הראשון של המאה העשרים, מתייחס הרב לבעיית יחס היהדות לשתי תנועות אלה. מאחורי דינונו של הרב עומדת ההנחה המקובלת שתיתכן סינתזה בין היהדות ובין הליברליזם, בדומה לזו שהושגה על ידי יהדות מערב אירופה, אולם לא תיתכן סינתזה כזו עם המרקסיזם, השולל לחלוטין את הדת, בשם אתאיזם לוחם. אולם, הרב קוק שולל הנחה זו. החזונות המוסריים השייכים ל"מרחב המתפשט"²² של האנושות כולה, של האדם באשר הוא אדם, הם גם באים "בבטחה אל אוצר החיים הפרטי של ישראל", אוצר בו אנו מוצאים "כל גרעיני הצמיחה לאושר ולחיים". אין אנו צריכים ואף אין אנו יכולים "להמית מאומה", דהיינו לשלול את אותם הערכים האוניברסליים החיוביים, למרות שבסיטואציה מסוימת מעורבים בהם יסודות הסותרים את הקיום היהודי ואת עקרונות היהדות. היהדות "מהפכת את הכל לאור, חשיכא לנהורא, ומרירו למתיקא". לא המתתו של הסוציאליזם, אלא המתקתו היא המשימה שלפני המחשבה היהודית.

והטוב שבמטריאליזמוס ההיסטורי יעמוד בעצמו לימיננו, כשנברר בבטחה אין שאי אפשר שתתקיים כשיטה קבועה, ישנה או מחודשת, עם כל ענפיה ושריגיה, כ"א צריכה

18. כך מבין אני קטע קשה זה. הניסוח נראה כלקוי. קיימים אף הבדלים קלים בין הנוסח באורות הקודש לבין הנוסח באורות. ראה: צ' ירון (לעיל, הערה 2), עמ' 133 ואילך. למרות הבדלים קלים, קיימת לדעתי הסכמה עקרונית ביני לבין צ' ירון (ז"ל) בפירוש סוגיה זו.
19. שתי דוגמות אלו להתאמה שבין המקיף והפנימי מתאימות לחלוקה המסורתית שבין המצוות השכליות לשמעיות.
20. על ביטוי זה עיין אורות (לעיל, הערה 3), עמ' כג.
21. הרב אי"ה קוק, אגרות הראיה א, ירושלים תשמ"ה, עמ' נ.
22. שם.

היא זימור וניכוש, צירוף וזיכוכך, והחלק שבה יהיה לעולם, ככל טוב, מתאים עם אורם של ישראל, עוזם ונצחם.²³

הסוציאליזם כפי שהוא מופיע לפנינו במעטה המטריאליזם ההיסטורי, הנו ללא ספק "יליד רעיון אנושי של רגע היסטורי מתנועע",²⁴ כפי שטוען הרב קוק במפורש בנוגע לליברליזם. מכאן - שהוא ישנה את צורתו. דבר זה איננו בבחינת אפשרות בלבד. הוא יהפוך להכרחי להבטחת המשך קיומו. הסוציאליזם צריך "זימור וניכוש, צירוף וזיכוכך", ואין ספק ש"צירוף" זה פירושו התנערותו מהזיקה אל האתאיזם הסותר בעצם מהותו את הסוציאליזם.

הסתירות

עיון במשנתו של הרב קוק בסוגיית המוסר החברתי, מעמיד אותנו בפני בעיות שהגות המאה העשרים ניסחה לאחר מכן בכל חריפותן. כדי לאפשר דיון סיסטמתי בבעיות אלו ננסה להלן להקנות פרובלמטיות זו מסביב לארבעה מוקדים, שבהם ניתן לראות, לדעתי, את הסתירות היסודיות שעליהן צריכה העשייה המוסרית להתגבר. על האחרונות שביניהן עומד הרב קוק במפורש. אולם, מן הראוי, לדעתי, לעמוד עליהן במכלול הסתירות כולן, שאותן ננסה לתאר להלן.

הנחש

הסתירה הראשונה היסודית היא, ללא ספק הטרגדיה, של אי-אפשרות המימוש הטוטלי של המוסריות. העולם הזה שוב איננו גן עדן של הרמוניה, והסמל היסודי המתאר אותו הוא הנחש: "ואיבה אשית בינך ובין האשה ובין זרעך ובין זרעה הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב" (בראשית ג', ט). אין אפשרות להתקיים, אלא תוך מאבק ללא פשרות. האלטרנטיבה האפשרית היחידה היא בין "הוא ישופך ראש" - לבין "ואתה תשופנו עקב".²⁵ לפנינו נמנעות אובייקטיבית, ועל ידה מצויה הנמנעות הסובייקטיבית. כשקבעו חז"ל שאין השכינה שורה אלא על חכם, גיבור ועשיר, עמדו על העובדה שאין הפעילות המוסרית מתאפשרת אלא לאחר מילויים של תנאים; למשל: השחרור מהמחסור ומהפחד.

23. שם.

24. שם.

25. השתמשתי כאן בנחש כסמל לסתירה הראשונה. במסורת ההגותית מסמל על פי רוב הנחש את הסתירה השנייה.

לפתח חטאת רובץ

הסתירה השנייה מתבטאת בעובדה, שהעשייה המוסרית נתקלת בהתנגדות של רצונות ומאוויים הקיימים בנו. הנחש איננו רק סכנה חיצונית, אלא הוא מצוי בנו כמסית לרע: "ואליך תשוקתו ואתה תמשל בו" (בראשית ד', ז), כלשונו של רש"י: "ואליך תשוקתו - של חטאת, הוא יצר הרע, תמיד שוקק ומתאוה להכשילך..." (רש"י, שם). בסתירה זו מצוי הציר שעליו סובבת ספרות המוסר הקלסית, שעמדה על הפער שבין הסכמה אינטלקטואלית לאידאל מסוים, לבין רגשותינו ומעשינו המנוגדים לו.

עץ פרי עושה פרי

הסתירה השלישית היא זו הקיימת בין המטרה לאמצעים.²⁶ סתירה זו נוסחה על ידי הרב קוק באמצעות דברי חז"ל על חטא הארץ, אלא שבדבריו אין הוא מצביע על סתירה, אלא על אי-התאמה בלבד.

דברי חז"ל ידועים. ההבדל בין מצוות ה' לארץ: "תדשא הארץ... עץ פרי עֲשֶׂה פרי" (בראשית א', יא), לבין ביצוע מצווה זו - "ותוצא הארץ... ועץ עֲשֶׂה פרי" (שם, יב), משמשים רקע לרעיון חטא הארץ:

מתחילת הבריאה ראוי היה טעם העץ להיות גם הוא כטעם פריו. כל האמצעים המחזיקים איזה מגמה רוחנית גבוהה כללית, ראויים היא להיות מוחשים בחוש נשמתו באותו הגובה והנועם שעצם המגמה מורגשת בו כשאנו מציירים אותה. אבל טבע הארץ, התנוודות החיים, ולאות הרוחניות כשהיא נסגרת במסגר הגופניות, גרם, שרק טעמו של הפרי, של המגמה האחרונה, האידיאל הראשי, מורגש הוא בנעמו והדרו, אבל העצים הנושאים עליהם את הפרי, עם כל נחיצותם לגידול הפרי, נתעבו ונתגשמו ואבדו את טעמם. זהו חטא הארץ.²⁷

הרב קוק מפרש בכתביו אגדת חז"ל זו בשלוש צורות שונות. הראשונה - המצויה באיגרת צא - מקשרת בין קללת הארץ לבין חטאה. הארץ לא נתנה את כל ברכתה, הגבילה את עצמה. כאן גלומה דווקא הנחמה. אין העולם ניתן לאדם במלוא הפוטנציאל שבו, בגין הסכנה שהוא ישתמש בו לרעה. באיגרת זו מהדהדים מוטיבים קודמים. כך כותב הרב שמשון רפאל הירש על העונש המוטל על האדם:

הוא מקשה על האדם את דרך ההנאה, לבל תרווינה תאוותיו הבהמיות, למען השפיל את גאוותו ולהשיב את לבו אל עצמו ואל אביו שבשמים, למען יכיר שיש גבול לכוחו וידע

26. ראה על בעיה זו את הניתוח המאלף של ח"י הדרי וצ' ירון, **פרקים במשנתו העיונית של הרב קוק**, ירושלים תשל"ו, עמ' 75-73.

27. הרב א"ה קוק, **אורות התשובה**, מרכז שפירא תשמ"ז, עמ' מט.

שתפקידו וגדולתו צריכים להיות שונים וממעל לדברים העשויים להיות נתונים לו או להילקח ממנו.²⁸

קרבה יתרה לפירושו של הרב קוק מצויה בפירוש התורה לנצי"ב. הקללה "ארורה האדמה בעבורך" (בראשית ג', יז), מתפרשת על ידי רש"י ב"משל ליוצא לתרבות רעה והבריות מקללות שדים שינק מהם" (רש"י, שם). הנצי"ב מביא פירוש נוסף: "בעבורך... משמעו לטובתך, דאחר דסר ממך אהבת ה', הטוב טוב לפניך שיהא האדמה ארורה ותבוא לידי בעיצבון תאכלנה... לטובת האדם".²⁹ רעיונות אלה של רש"י ושל הנצי"ב משתזרים יחד בדבריו של הרב קוק באיגרת צא. למוטיב ראשון זה, מתווספים בטקסט שלפנינו שניים נוספים. מוטיב שני - הופך את חטא הארץ למאורע קוסמי, לסמל של חדירת החומר לעולם. מוטיב שלישי - הוא ראיית חטא הארץ, כאמור, כאי-התאמה בין המטרות והאמצעים, והיא הסתירה השלישית שעליה עומדים אנו כאן.

מן הראוי להבחין, לדעתי, באופן חד, בין הסתירה השלישית והראשונה. בסוג הראשון נוצרת הסתירה בין הערך המוסרי לבין מטרה אחרת, רצויה או אף הכרחית. הפרדיגמה של הנחש מדגימה מקרה שבו עצם ההישארות בחיים תלויה בעשייה בלתי מוסרית: ההריגה. בסוג השלישי נוצרת הסתירה בעקבות העובדה שעשייה מוסרית מסוימת כורכת אתה כתנאי הכרחי את ההזדקקות למעשים בלתי מוסריים. זו ההבחנה הקיימת בין בעיית "פיקוח נפש דוחה..."³⁰, לבין בעיית "מצווה הבאה בעבירה". ניתן כמובן להתעלם מהבעייתיות הראשונה, ולטעון שעצם ההישארות בחיים אף היא ערך מוסרי, ובעקבות זה למחוק את ההבחנה בין שני סוגי הסתירה. לדעתי השמירה על ההבחנה חשובה. אלו הם מקרים שונים, ושניהם נבדלים גם מהסיטואציה הנוצרת על ידי הסתירה הרביעית.

זיווג הפרצופים

הסתירה הרביעית היא זו הקיימת בערכים - בינם לבין עצמם. הבעיה הקלסית של ספרות המוסר המסורתית היא המתח שבין החובה לבין הקשיים שמימושה גורם, דהיינו - הסתירות הראשונות. אולם דא עקא, פיענוחה של החובה איננו פשוט לחלוטין. על כל סיטואציה נתונה, ניתן ליישם ערכים שונים, המביאים אותנו לפעמים לידי מסקנות סותרות. פירוש הדבר הוא שאין לעמוד על יישומן של האידאות ללא הזדקקות לדיאלקטיקה מוסרית.

על הדיאלקטיקה שבין הדעות השונות עומד הרב קוק במקומות שונים. כך באיגרת של שנת תרס"ז לר"א ניוירט, כותב הוא:

28. הרב ש"ר הירש, **אגרות צפון**, ירושלים תשל"ו, עמ' כ.

29. **העמק דבר**, שם.

כלל גדול אומר לכבודו, שההשקפה היותר מאירה בענייני אמונות ודעות, כמו בכל עניינים נשגבים, היא לצאת מהחוג הצר, שבו נמצאים שיטות מחולקות, הצוררות זו את זו ומבטלות אלו את אלו, ולבוא עד מרום הפסגה, שמשם נשקפות כל הדעות בשרשן, איך שכולן עלולות למקום אחד...³⁰

הדעות השונות יכולות לנבוע מ"שינוי תנאים בארחות החיים ובמצב הנפשות... המחלק ביניהן".³¹ אלו הן אפשרויות שונות המבטאות גוונים שונים של האמת, לפעמים תוך סתירה הדדית. אולם יש והדיאלקטיקה מקורה בעולמן של האידאות עצמן. דיאלקטיקה זו בוטאה על ידי הרב קוק באמצעות סימבוליקה קבלית, יציאת האורות מהאדם הקדמון, שהיא "מושג מטיפיזי ע"ד השכל האלהי כפי מה שהוא מושג להמחשבה הכללית".³² להלן ננסה לשחזר את פירושו של הרב קוק לסימבוליקה זו, כטוענת לקיומם של שלושה שלבים שונים בהתפתחות האידאות.

השלב הראשון הוא של האידאות המופיעות בצורתן האטומית והמבודדת: 'עולם הניקודין'. השלב השני הוא בניין פרצופים, סטרוקטורות, מהאידאות האטומיות. אולם רק השלב השלישי מאפשר את שיווי המשקל, כשהפרצופים באים לידי זיווג. הפרצופים מסמלים אמנם מבנים של אידאלים, אולם הם עומדים בסתירה אלו לאלו, ויכולים להגיע לידי איזון אך ורק על ידי זיווגם.³³ זיווג הפרצופים הוא ההקבלה הקבלית של הדיאלקטיקה ההגליאנית.

מוסר והיסטוריה

הסתירה הרביעית מחד, ושלוש הסתירות הראשונות מאידך, מעמידות אותנו בפני שני מובנים של הדיאלקטיקה: הדיאלקטיקה שבין האידאות, והדיאלקטיקה ההיסטורית של הופעת האידאות ומימושן. בין שתי דיאלקטיקות אלו יש למתוח הבדל עקרוני. הדיאלקטיקה שבאידאות - חיובית מעיקרה. הדיאלקטיקה ההיסטורית מחקה את מתח האידאות, אך נכנס בה מרכיב נוסף, שהנו תוצאת קיומו של החטא.

30. באיגרת עט מ"ב בתמוז תרס"ז, **אגרות הראיה** א (לעיל, הערה 21), עמ' פד.

31. שם.

32. **אגרות הראיה** א (לעיל, הערה 21), עמ' קסב. הראיה קוק מבקר בחריפות את ר' יהודה דוד אייזנשטיין, בעל **אוצר ישראל**, שצייר את האדם הקדמון כדי להמחיש את הסימבוליקה הקבלית.

33. ניתחתי דוגמה ל'זיווג' פרצופים במאמרי 'זהות ואידיאולוגיה בהגות היהודית בת-זמננו' (לעיל, הערה 1).

עצם קיומו של תהליך היסטורי מעוגן בדינמיות העולם. אין האידאות באות לידי מימוש מחוץ לזמן, אלא תוך תהליך מתפתח. תהליך זה של התפתחות תוך התעלות הנו החוק הראשון של המציאות. הסברו מכריח אותנו לחרוג מעבר לגבולות הטבע אל מהותה של הבריאה. העולם שמקורו באלוהים שואף לחזור אליו, על דרך שהמים 'שואפים' להגיע לגובה מסוים בכלים שלובים. שאיפה זו מתבטאת בעקרון ההתפתחות, שהופך כך להיות זהה לרעיון התשובה.

ההתפתחות ההיסטורית מהווה חלק של ההתפתחות הקוסמית ונתונה גם היא לחוקים דומים, עד כאן הדברים מקבילים. אלא שההתפתחות ההיסטורית קשורה בעשייה האנושית, וזו יכולה להביא לידי הפרעות בתהליך זה, הפרעות הבאות לידי ביטוי במהותה הדיאלקטית של ההתפתחות.

חלק אחד מן התופעות הדיאלקטיות מקבל את הסברו בעצם התהליך ההתפתחותי. המעבר בין שלב לשלב מלווה פעמים רבות במשברים רוחניים. כך, למשל, רוח האדם מגיעה לפעמים לשלב מתקדם יותר, לעומת הרעיונות שלא התפתחו באותו קצב. פער זה מתבטא במשבר, דוגמת בעייתן של אותן נשמות גדולות, שאינן יכולות למצוא את סיפוקן במציאות הרוחנית הקיימת, ואינן רואות עדיין את העידן הבא. הסבר נוסף של התופעות הדיאלקטיות נעוץ בקיומו של החטא. התהליך ההתפתחותי נמשך למרות החטא, אולם אז הוא מקבל אופי דיאלקטי. בעקבות החטא תופיע התנועה המנוגדת, שתבליט את תיקונו, אך לפעמים על חשבון דברים חיוביים אחרים. רק הסינתזה בין התנועות המנוגדות תביא לידי גאולה, תוך מאבקים ומכאובים.

מרוכות הדוגמות האפשריות לניתוח בעיות מוסריות לאור סתירות אלה. הפרדיגמה לדיון זה היא, לדעתי, עמדת הרב קוק בסוגיית הצמחונות. לפנינו אידאל שאינו יכול להתגשם בתקופתנו, בגין הסתירות הקיימות בו, אך שיתגשם בעתיד, בעקבות ההתקדמות ההיסטורית: "כלל החוקים פונים בעיקרם אל העתיד".³⁴ אכילת הבשר היא דוגמה להשתלטות האדם על הטבע, והמצוות הקשורות באכילה מהוות מחאה כנגד השתלטות זו:

לא, תעודת הגדי איננה דווקא להיות לברות לשיניך החדות, שהוחדו אמנם גם מורטו לרגלי השפלתך וזוללותך באכילת בשר, והחלב ממילא לא נועד להיות לתבלין לך למלאות את תאוותך השפלה.³⁵

34. הרב אי"ה קוק, **חזון הצמחונות והשלום**, ירושלים תשמ"ג, עמ' לד. על סוגיה זו ראה גם: מ"צ נהוראי, 'טעמי המצוות במשנת הרב', **ספר מתתיהו**, ספר העשור לשיבת בני עקיבא בנתניה, נתניה תשל"א, עמ' 211-223.

35. שם, עמ' ל.

אם אכילת הבשר ולקיחת הצמר הן סמל לעריצות האדם בטבע, הרי שהעבדות היא סמל לעריצות האדם בחברה. אין ספק שהחברה האידאלית היא חברה ללא עבדות, אולם חזון הגשמת אידאל זה בהווה הוא מקסם שווא; זאת בגין העובדה שרק לכאורה מתארת העבדות מצב חוקי השייך לעבר. אין הבדל עקרוני בין מעמד העבדים לבין הפרולטריון. הטרגדיה של העבדות היא בהיותה 'חוק טבעי', אולם, שלא כאצל אריסטו, אין המושג 'חוק טבעי' יוצר זכויות, אלא אך ורק קובע קיומם של צרכים. אין הכוונה למצב טבעי של עבדות בנוסח הקלסי הנקבע על ידי מעמד האדם, אלא שכתוצאה ממצב חברתי נתון, קיימת שכבה חברתית שבפועל מתפקדת כמעמד עבדים. וכך כותב הרב קוק:

שיש הכרח טבעי במצב האנושי שיהיו מקצתם עבדים... ואם לא יהיו עבדים ע"י החוק, יהיו עבדים ע"י מכריח עצמי מדאגת קיומם, א"כ לא הרוח השחרור³⁶ מאומה בכלל המין האנושי, זולת לפי אותו הערך של התמעטות הצורך למלאכת עבדים בכלל, שזה הולך ומתקדם ע"י ההתפתחות של חרושת המעשה, שהאדם רודה על ידה ביותר בכחות הטבע.³⁷

אכן, גם בחברה המודרנית קיימת עבדות, לא "עבדות חוקית" אלא - "עבדות טבעית".³⁸ עבד הוא אותו הפרולטריון המורכב מפועלים אצל "אותם שקנו להם נכסים מרובים, שהם משתמשים בכח המשפט לשכר עובדים עניים לעבודתם". פועלים אלו הם "עבדים בטבע מצד ההכרח החברותי". שחרור העבדים איננו תמיד תוצאה של קידום מוסרי דווקא, אלא לפעמים דווקא תוצאה של התפתחות מנוגדת. הדברים מקבילים לקונצפציה המרקסיסטית על השפעת התפתחות הטכנולוגיה על המוסר החברתי. באופן פרדוקסי, דווקא העובדה שהעבדים חדלו להיות רכוש כספי, הביאה לידי הרעת מצבם החומרי, והפכה אותם לפגיעים יותר:

עכשיו אנחנו צריכים להערות מוסריות לדאוג בעד חיי העובדים, החומרי והמוסרי, והעשיר שלבו אטום לועג לכל צדק מוסר, ויותר נוח לו שבמנהרה יחסר אור ואויר, אע"פ שעי"ז יתקצרו חייהם של עשירות אלפים אנשים, ויעשו חולים אנשים, רק שלא יוציא מכיסו עשירות אלפים שקלים לכוון את המנהרה במצב יותר טוב, ואם לפעמים תפול מכרה, ויקברו חיים עובדיה, לא ישים על לב, כי ימצא עבדים אחרים נשכרים.³⁹

36. הטקסט שלפנינו ללא ספק משובש.

37. **אגרות הראיה** א (לעיל, הערה 21), עמ' קב. איגרת זו אינה נקייה מאלמנטים אפולוגטיים.

38. שם, עמ' צה.

39. שם.

בין תורה לאידאולוגיה חברתית

החוק צריך להתחשב בנתונים החברתיים והכלכליים הקיימים, הגורמים לתופעה כלשהי להיות בבחינת הכרח טבעי. זוהי המשמעות העמוקה של האמרה "בראתי יצר הרע, ובראתי לו תורה תבלין" (קידושין ל ע"ב). התורה, המהווה אמת נצחית, באה לידי ביטוי כתבלין ליצר הרע של תקופה: "כל זמן שהעבדות הטבעית תהיה מוכרחת להיות נהוגה בחברה האנושית, 'בראתי יצה"ר בראתי לו תורה תבלין', תהיה העבדות החוקית מבסמתה ומחזירתה לטובה".⁴⁰ יישומו של המוסר הוא אכן פונקציה של הסיטואציה ההיסטורית.

הבנה אחרת של התורה כתבלין ליצר הרע מצויה אצל בן דורו של הראי"ה קוק, ר' אהרן שמואל תמרת. הרב תמרת רואה כמטרת התורה - לימוד האדם לחיות חיים מוסריים נכונים. זו ראייה אנתרופוצנטרית בעליל: "מה איכפת להקב"ה אם אתה זוכח מן הצואר או מן העורף..., הרי ששפתי כל חכמי התורה ברור מללו שהתורה והמצוות ניתנו למען הצלחת האדם ולא לטובת הקב"ה".⁴¹ במסגרת הבנה זו של התורה, רואה הרב תמרת את המצוות השמעיות כמכוונות לחנך ולפתח את האדם כדי שיוכל לחיות חיים מוסריים. התורה היא אכן "תבלין", כדי שהאדם יוכל להשתלט על היצר הרע שבתוכו ולשים לפניו מטרה מעין זו. השקפה זו רואה את העימות שבמוסר במה שכינינו לעיל הסתירה השנייה, זו שבין החוק לבין הלב. התורה מהווה תבלין לסתירה זו; לעומת זה רואה הרב קוק את מלוא כובדה של הסתירה הראשונה, שפירושה שבסיטואציה היסטורית ראלית אין אפשרות לממש את הדרישות המוסריות באופן טוטלי.

הוויתור על הדרישה המוסרית האבסולוטית בשם הסיטואציה ההיסטורית, פירושו יצירת אידאולוגיה. מונח זה, ללא ספק, רב-משמעי הוא. אולם אם נרשה לעצמנו מנה מסוימת של חופש סמנטי, נוכל להעמיד שלוש אלטרנטיבות בעימות - המיתוס, האידאולוגיה והאוטופיה.

ההבדל המידי ביניהן הוא, לדעתי, בהתייחסות למערת הזמנים. המיתוס פונה כלפי העבר, האוטופיה כלפי העתיד, והאידאולוגיה כלפי ההווה. אך אוריינטציה זמנית זו פירושה גם מידה שונה של השלמה עם המציאות הקיימת. מול האוטופיה, הבאה להציב אלטרנטיבה ברורה ושונה, מתבססת האידאולוגיה על העולם הראלי, שממנו עליה לצאת במימוש האידאל. התבססות זו על העולם הראלי, שהיא לכאורה הכרחית המציאות, תביא אותנו אל עבר הסתירה השלישית, זו שבין המטרות והאמצעים. אולם היא מביאה

40. שם.

41. הרב א"ש תמרת, מוסר התורה והיהדות, ווילנא תרע"ב, עמ' 12 ואילך.

אותנו לידי סכנה נוספת, איומה ממנה, והיא - קידוש המציאות, מציאות כלשהי, כפי שהיא. על סכנה זו שבאידאולוגיה עמד בצורה חריפה הרב א"ש תמרת.⁴²

כדי להסביר את תפקידה של האידאולוגיה, מציע לנו הרב תמרת להבדיל בין שני מיני "השחתות": "ההשחתה שמצד הגוף, נופלת תחת גדר טוב ורע", ו"ההשחתה שמצד השכל". דוגמות ל"השחתה" הראשונה הן הרציחות הטבעיות הבאות מתוך יצר התאוה או הכעס, "בלי שום אמתלאות ותואנות לטהרה ולהצדיקה... רציחה פשוטה בלי תירוץ בצדה על מה ולמה התחוללה". לעומתה "הרשעויות שמצד השכל השובב" נעזרות בשכל, בשקר ובערמה, כ"רציחות והרדיפות שאומות העולם מרדפים את ישראל זה אלפי שנים בעבור שלא ישתחו לצלמיהם",⁴³ או כרדיפות ה"צדיקים" המזויפים שבקרב ישראל גופא, המרדפים את אחיהם בתואנות של "יראת שמים".⁴⁴ דוגמה ל"רשעה עם תירוץ ערמומי בצדו" - היא העבדות, שאיננה רק פעולה מצד יצרו הרע של האדם "הטבוע בו מטבעו", אלא גם קשורה גם בשכל, היוצר הטעיה וזייפנות, כדי להפוך אדם לאדון על חברו: "שגופו של חברו וכל אשר לו יהא קנוי אליו כקניין חפץ; שהאדמה שהעבד דורך עליה... שהאוויר שהוא נושם... שכל שבתו וקמו ארחו ורבעו הכל הם בתור קניניו של האדון".⁴⁵ דבר זה לא ייתכן אלא "על ידי גניבת דעת, על ידי זיוף שכלי". זיוף זה מקורו ביצירת אידאולוגיה, "כח והרשאה מאת אלהיהם לרמוס עליהם". האידאולוגיה יוצרת צידוק לעובדות, אולם גם מסייעת ליצירתן, ובכך נהפכת לנבואה שמממשת את עצמה: "שישתדלו תחלה להחזיק את עבדיהם בחושך ובכערות למען תהא להם אח"כ תואנה למשול במ בהראותם באצבע על מדרגתם השפלה בדעת שצריך לפי זה למושכם ברסן כבהמה".⁴⁶ האידאולוגיות לומדות את התורה "על מנת לעקמה ולסרסה ולהשיג על ידה 'פאטענט' לשאת 'קנה-רובה'". דבר זה איום כשלעצמו, אולם איומה יותר היא העובדה ש"העבדים בעצמם מאשרים במעשיהם ובמחשבותיהם המה את השקר של אדוניהם".

באיזה כח הוציאה אשכנז לפניו את רבבות בניה לשחיטה? בכח הגולמיות של יתר העם מנגד בקור רוח, ועוד זמרו והעריצו את מגפת המלחמה בתפילות ובשירים פטריוטיים,

42. שם, עמ' 33.

43. כלומר, כדי להציל את היהודים מטעותם.

44. שם, עמ' 34.

45. שם, עמ' 37.

46. שם.

ובכח שאפילו הקרבנות בעצמם הרגישו רק את הכאב ולא את העוול והשקר הנעשה להם.⁴⁷

מקרו-אתיקה בסבך הסתירות

אנו נסיים אקספלורציה זו בשאלות מימושה של התאוריה המוסרית, בבעיה נוספת השייכת למה שניתן לכנות המקרו-אתיקה, הדנה בבעיות מוסריות של חברות, ולא של יחידים. ואכן, שינוי זה ממיקרו-אתיקה למקרו-אתיקה מאפיין את השינוי בבעיות האתיקה היהודית עם הקמת המדינה, ועוד לפני זה, עם השאיפה לחזרה לבימת ההיסטוריה.

בהגות הדתית היהודית בראשית המאה עדים אנו להרגשה שהחזרה אל ההיסטוריה מעמידה את העם היהודי בפני אתגרים מוסריים חדשים. כך כותב הרב תמרת:

במה תיבחן מידת האמונה שבלב? על ידי מעשים והנהגות המתאימים אליה, אל האמונה הזאת, ואשר גלל כן צריך כמו האדם הפרטי כן עם שלם לסדר את כל ארחות חייו על יסוד המליצה הנזכרת בתוספות 'יותר יש לאדם ליוזר עצמו שלא יזיק אחרים משלא יזוק'.⁴⁸ יען כי בזמן שהאדם משתדל לשמור את אגרופו לבלי להזיק בו את אחרים הרי הוא ממליך בזה על העולם את אלוהי האמת והמשפט ומוסיף גבורה במלכות הצדק, והגבורה הזאת כבר תגן אליו שלא יזוק גם הוא מאחרים, מה שאין כן אם משים כל מעיניו 'לשמור רק את עצמותו' הוא ומחזיק תמיד את אגרופיו הכן להגן מהתנפלות אחרים עליו, הרי בזה גופא הוא מחליש את כח הצדק ומעורר את מדת הרשע, בתארו בדמיונו רק ציורים מבהילים לאמר שהכל רוצים לבלעהו ושאינו לו להישען רק על כח אגרופיו ונמצא כופר במלכות האמת והצדק ומושיב לכסא את כח האגרוף. ומהיות שהאגרוף מטבעו הנהו בעל הבחנה קלושה מאוד, לכן יתחלף אצלו באחרונה בין הגנה להתנפלות וממגין על עצמו באגרופו שלא להינזק יעבור להיות בעצמו מזיק ומחבל את אחרים...

בדרשתו מסביר הרב תמרת על ידי רעיון זה את דברי ההגדה: "ועברתי... בלילה הזה' (שמות י"ב, יב) - אני ולא שליח". הנקמה נעשית על ידי הקב"ה ולא על ידי האדם, כדי שהנרדפים לא יהפכו ברגע השחרור לרודפים. האיסור לצאת מפתח הבית מקבל עכשיו פירוש חדש ומפתיע: "תאני רב יוסף: מאי דכתיב 'ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר' (שמות י"ב, כא) - כיון שניתן רשות למשחית אינו מבחין בין צדיקים לרשעים..."

47. שם, עמ' 39. דברים אלה נאמרים בקונטקסט של דרשה על שעבוד מצרים. השעבוד הקשה ביותר הוא "שכבר קהו רגשותיהם והודו בלבם שלמצרי בעל האזור האדום עם החרב המצומדה על ירכו, יש לו זכות גמורה להכות איש עברי..."

48. תוספות, בבא קמא כג ע"א, ד"ה וליחייב בעל הגחלת.

(בבא קמא ס ע"א). בצורה מפתיעה מפרש הרב תמרת את המאמר הזה כמכוון לא אל מלאך המוות, אלא אל "המשחית שבהם גופא", שמכיוון שניתנה לו רשות שוב לא יבחין בין צדיק לרשע, ו"ממגן" ייהפך ל"רודף". המצווה לא לשוב מצרימה, פירושה שלא ניקח אתנו בחזרנו אל החיים העצמאיים את הביטחון בכוח האגרוף המאפיין את המצרים, ולפיכך לא ירבה לו המלך סוסים, פן ישיב את העם - מצרימה.⁴⁹ לעומת הדרישה המוסרית החד-משמעית שבדברי הרב תמרת, מדגיש הרב קוק את בעיות מימושה בעולם הראלי:

וענייני המלחמות, אי אפשר היה כלל, בשעה שהשכנים כולם היו זאבי ערב ממש, שרק ישראל לא יילחם... רק עם צפיה להביא את האנושיות למה שהיא צריכה להיות, אבל לא לדחוק את השעה.⁵⁰

הסתירה הקיימת בין הדרישות המוסריות לבין המציאות, איננה אלא תוצאה של החטא:

לולא חטא העגל היו האומות יושבות ארץ ישראל משלימות עם ישראל... ולא היתה שום שיטת מלחמה נוהגת... רק החטא גרם ונתאחר הדבר אלפי שנים... וחטא העגל יימחה לגמרי... והעולם יתוקן באורח שלום ורגשי אהבה.⁵¹

מסקנות העמדה הזו הן מרחיקות לכת: "עזבנו את הפוליטיקה העולמית מאונס שיש בו רצון פנימי, עד אשר תבוא עת מאושרה, שיהיה אפשר לנהל ממלכה בלא רשעה וברבריות".⁵² הגלות איננה לפי זה תוצאה של אסון ועונש בלבד. הגלות היא "אונס", אולם יש בה מטרה פנימית - עזיבת בימת ההיסטוריה בתקופה שבה הפוליטיקה הייתה אפשרית אך ורק תוך שימוש באכזריות וברבריות. היד הנסתרת המנהלת את ההיסטוריה גזרה עלינו את הגלות כי בחלה נפשנו בחטאים האיומים של הנהגת ממלכה בעת רעה.

'יעקב שלח לעשו את הפורפירא':⁵³ 'יעבך נא אדני לפני עבדו' (בראשית ל"ג, יד), אין הדבר כדאי ליעקב לעסוק בממלכה, בעת שהיא צריכה להיות דמים מלאה, בעת שתובעת כישרון של רשעה. אנו קיבלנו רק את היסוד כפי ההכרח לייסד אומה, וכיוון

49. בעקבות דברים אלה חוזר הרב תמרת על הסכנות הכרוכות באידאולוגיה. ליל הפסח (ליל 'שימורים') מסמל את אלוהי המשפט והצדק השומר על ישראל, כשהארם אינו חייב להגן על עצמו באגרופו.

50. אגרות הראיה א (לעיל, הערה 21), עמ' ק.

51. אורות (לעיל, הערה 3), עמ' יד.

52. שם, עמ' ק.

53. על פי בראשית רבה פרשה עה ד, מהד' וילנא עמ' קמד.

שנגמל הגזע הודחנו ממלוך, בגוים נתפורנו, נזרענו במעמקי האדמה, עד אשר עת הזמיר הגיע וקול התור יישמע בארצנו.⁵⁴

”עת הזמיר”, מועד הגאולה, איננו רק מועד קבוע המתקרב, אלא אף מסמך תקופה חדשה של “זמיר עריצים” וזמיר עריצות.

בימי מלחמת העולם הראשונה ניתן היה להאמין שתקופה חדשה מתקרבת: “הדשאים עומדים על פתח הקרקע”.⁵⁵ בעייתה המחודשת של המחשבה הדתית בימינו בשטח זה נעוצה בעובדה שמצב אידאלי זה לא התממש, והמציאות עודנה מעמידה אותנו בפני בעיות החיים בעולם של סתירות.

54. שם.

55. קריאה גדולה, אורות, עמ' ק'.