

התגבשות משנת הגאולה של הראי"ה קוק עד שנת תרס"ו (1906)

חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה

מאת:

רונן בן דוד

הוגש לסנט האוניברסיטה העברית בירושלים

תמוז תשע"ט יולי 2019

התגבשות משנת הגאולה של הראי"ה קוק עד שנת תרס"ו (1906)

חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה

מאת:

רון בן דוד

הוגש לסנט האוניברסיטה העברית בירושלים

תמוז תשע"ט יולי 2019

עבודה זו נעשתה בהדרכתו של

פרופסור משה אידל

תקציר

במוקד עבודה זו ניצב הרצון לחשוף את התפתחות 'מפת הדרכים' הרעיונית של הרב קוק בשלביה הראשונים. מעיון בכתביו השונים ניתן לראות שהרב קוק עמל בשנות העשרים לחייו על גיבושה של 'מפת דרכים' זו, והמשיך לפתח אותה לכל אורך חייו. השימוש במושג 'מפת דרכים' בהשאלה ממפות טופוגרפיות, מאפשר הבנה של מושגי משנה במפה זו, בעיקר מה שכיניתי בשם 'תבליט' ו'תכסית'. ה'תבליט' מתייחס לעקרונות יסוד שאינם משתנים (ממש כמו תואי הקרקע במפה), וה'תכסית' היא המציאות המשתנה והאירועים ההיסטוריים התוכפים בדרך לגאולה (בדומה לשינויים מעל הקרקע במפה כמו ישובים, כבישים וכיו"ב). בעבודה הצגתי שלושה טיעונים מרכזיים ביחס למשנת הרב קוק: הראשון, שיש לרב קוק הגות שניתן לכנות פילוסופית. השני, שמקורה של ההגות הזו במושגים קבליים על פרשנותם עמל ומהם פיתח מהם את 'מפת הדרכים' הבסיסית שלו. השלישי, שהתהוות 'מפת דרכים' זו היא כבר מהשלבים המוקדמים ביותר של כתיבתו המוכרת לנו.

המחקר בעבודה בנוי משלושה חלקים מרכזיים (מעבר לסקירה ביוגרפית וסקירה מחקרית): מקורות השיטה, הצגת השיטה והתעמקות בה. עמדתי על יסודות הגותיים אצל האר"י, אצל רמח"ל, במשנת החסידות ובבית מדרשו של הגר"א. בתי המדרש האלה והכתבים שיצאו מהם מהווים את בסיס 'מפת הדרכים' של הרב קוק, כפי שהצבעתי בעבודה.

בבסיס 'מפת הדרכים' עומדת ההנחה לפיה יש אמת אחת, אלא שהיא מתגלה במציאות בצורות שונות. **פְּלַל אמת**, אך לא הכול אמת. אליבא דהרב קוק, אין אף עמדה או מחשבה או תכונה בנפש האדם שהיא מיותרת, ולכל אלה יש חשיבות בהתהוות ההיסטוריה, המובילה לטוב. אלא שמה שמתחיל כשאיפה טובה מלכתחילה (אורות) מגיע בפועל לחיים לאחר שבירה, ולכן גם זוקק תיקון. ב'מפת הדרכים' עצמה נמצאים שלושה ערכי יסוד שאי אפשר לוותר עליהם, משום שיסודם באלוהות ('תכסית'), אותם כינה הרב קוק בשמות 'הקודש', 'הלאום' ו'האדם'. אף אחד מהם אינו מחזיק את כל האמת אצלו, ורק דיאלוג מעמיק בין הגישות יוכל לגלות את המכנה המשותף של השאיפות האלה ואת החסרונות והיתרונות של כל שאיפה. זאת, בדרך לגאולה, שהיא – לפי הרב קוק – ההגעה לחיים טובים לאדם הפרטי עם עצמו, וגם למין האנושי ולעולם כולו. ההכרה במורכבות תוביל ליעד הזה, תוך שיח בין חלקי המורכבות, על אדני תפיסה של אמת אחת. את האמת הגדולה הנמצאת בבסיס כל שיטה, כינה הרב קוק 'הקודש העליון'.

כיום, לאחר שפנקסים מוקדמים ביותר של הרב קוק הודפסו, ניתן להיכנס ליסודות העבודה הראשונית של הרב קוק. שלל פסקאות קבליות, בהן הוא מבאר את דברי מקובלים שונים (ספר 'הבהיר', הזוהר, רמ"ק, האר"י, רמח"ל, הגר"א, ר' יצחק אייזיק חבר ועוד) ובונה את אבני הבניין של 'מפת הדרכים' שלו. ממחקר זה עולה, שמושגים קבליים כמו 'אדם קדמון', 'חושים דאדם קדמון', 'צמצום', 'שבירה', 'ספירות', 'שלמות והשתלמות', 'אחדות ההפכים' ועוד, הם בסיס השיטה של הרב קוק. ניתן לזהות גם את העיסוק הפרשני-קבלי המעמיק שלו למושג הזמן, וממילא לתהליכים היסטוריים בדרך לגאולה. כמו כן, הרב קוק עסק בהרחבה בשאלת הרע בעולם, תוך שהציע תפיסה לפיה אין לרדד את עומק הרע המתגלה בחיים, ועדיין לזכור שביסודו יש שורש טוב שמבקש להתגלות במציאות, מה שמאפשר לעסוק בתיקונו. הדרך לכך, גם כאן, היא הרחבה של תפיסת הדיאלוג, במהלכו ניתן לחשוף יסודות טובים אלה ולהעלות אותם.

בחטיבת 'הקודש' התמקד המחקר הנוכחי בעיקר במודל 'נחש דטומאה' ו'נחש דקדושה'. הצבעתי על המעבר ממודל מיתי למודל פילוסופי קיומי. מודל הנחשים הוא בבחינת 'תבליט', שעל

בסיסו ניתח הרב קוק תופעות כמו ישו והנצרות, השבתאות, הפילוסופיה המודרנית (תוך שימת דגש על הגותו של ברוך שפינוזה), הציונות והחילון. כל אחת מהתופעות נותחה על ידי הרב קוק לעומק על סמך יסודות ה'יתבליטי' ב'מפת הדרכים' שלו. כמו כן הצבעתי על ההבדל בין התפיסות הרווחות ביחס למגמות אנטי-נומיות וא-נומיות אצל הרב קוק, והצעתי אפשרות אחרת העולה מהטקסטים, תהליכית ודיאלוגית יותר ביחס לתמורות בעולם המצוות וההלכה. הדגמתי זאת דרך העיסוק ביחסו של הרב קוק לאכילת בשר. בהמשך הצבעתי על הדגש המשמעותי שהרב קוק נתן לפיתוח משנה חדשה של טעמי מצוות, כזו שתהיה בבחינת נדבך נוסף על דברי הראשונים, בהתאמה לאתגרים ולתחומי העניין של העת החדשה (מגמות לאומיות מחד גיסא, והומניסטיות-אנושיות מאידך גיסא).

בחטיבת 'הלאום' הראיתי שמודל הנחשים ממשיך להיות בסיסי בהגותו, ודרכו הוא ניתח את הציונות ואת המגמות החילוניות בזמנו. הדגמתי כיצד זיהה את השורש הטוב שהם מציעים, ושבלעדיו לא יתקדם תהליך הגאולה (הלאומי והאוניברסאלי), ומהם החסרונות שלהן. ניתחתי בהרחבה את דבריו של הרב קוק בדבר מהותם ומעמדם של משיח בן יוסף ומשיח בן דוד בשלבים השונים של הגותו המוקדמת. הצגתי מארג חשיבה מקיף, הבנוי אף הוא על יסודות 'מפת הדרכים' הקבלית המקורית שלו, ממנו ניתן להבין את המקום המשמעותי של עולם החומר והחול כבסיס לעולם הקודש והמשמעות.

בחטיבת 'האדם' התייחסתי לסוגיות מתחום המוסר. עיקר העיסוק הוא ב'תיקון המידות' ובמושגי 'הכנעה-הבדלה-המתקה', שמקורם בחסידות. הצבעתי גם על ההבנה הייחודית של הרב קוק את מושג האמונה, על יחסו המיוחד לתפיסת העצמי והעצמיות, וכן למקומם של יצר הטוב ויצר הרע בהתקדמות האדם. להבדיל ממושגי 'הקודש' ו'הלאום', שהרב קוק הבין בעיקר דרך יסודות החשיבה מבית מדרשו של הגר"א, הרי שביחס לאדם ולתיקונו הפרטי והכללי ינק הרב קוק את מקורותיו דווקא מההגות החסידית.

הרב קוק, כהוגה דתי שפגש מציאות של עזיבת הדת דווקא עם תחילת התהליך של 'שיבת ציון', ניסה להבין את שהתרחש בדורו. העיון בפנקסים המוקדמים מאפשר לנו הצצה חשובה ליסודות העבודה' המוקדמת ביותר שלו. בעשרות פסקאות שנכתבו בשנות העשרים לחייו, ניתן לראות כיצד פיתח מושגים קבליים והפך אותם, אט אט, ל'מפת דרכים' הגותית. עצם הפנייה למקורות הקבליים, מצביעה על חשיבותה של הקבלה בעיניו כבר מגיל צעיר ביותר. הרב קוק, שהיה למדן גדול, יכול היה לפנות למקורות אחרים, אך בחר לפסוע דווקא בתלם הקבלי. זאת, במקביל לכתובה רבנית דרשנית 'קלאסית' שאינה מנוסחת בשפה קבלית.

עבודה זו עוסקת בפרק זמן מסוים בחייו של הרב קוק. מהשלבים המוקדמים של כתיבתו, דרך עלייתו ארצה בשנת 1904 ועד לתחילת שנת 1906. הבחירה בפרק זמן זה מאפשרת לדון בעיקר בדברים שהרב קוק כתב עוד בחו"ל, וכן ביישומם הראשוני בסמוך לעלייתו ארצה. במהלך העבודה הצבעתי פעמים רבות על פסקאות מאוחרות ממסגרת זמן זו, על מנת להראות שמדובר ב'מפת דרכים' שהמשיכה לשמש את הרב קוק עד אחרית ימיו.

בעבודה יש מחקר חלוצי מקיף במושגים הקבליים שבפנקסים המוקדמים של הרב קוק ובמעבר שעשה ממודלים קבליים מיתיים לחשיבה פילוסופית עדכנית. התמונה העולה ממחקר זה שונה ממה שהיה מקובל לחשוב עד כה ביחס להתהוות משנת הגאולה של הרב קוק, מקורותיה, עקרונות היסוד שלה וההצעות האוניברסאליות העולות ממנה.

תוכן העניינים

1	מבוא
8	נקודות ציון היסטוריות מרכזיות בחיי הרב קוק 1865-1906
13	סקירת כתבי הרב קוק במסגרת הזמן של המחקר
13	כתבי הרב קוק לפני עלייתו לארץ ישראל
25	כתבי הרב קוק לאחר עלייתו עד 1906
28	מצב המחקר
28	פילוסופיה או קבלה
30	האם ניתן לייחס לרב קוק שיטה פילוסופית
34	בין הגותו ה'מוקדמת' להגותו ה'מאוחרת'
39	'מפת הדרכים' הרעיונית של הרב קוק – יסודות השיטה
47	מקורות השיטה של הרב קוק
47	מקובל – מה טיבו?
50	מסורת הקבלה ממנה ינק הרב קוק
52	יסודות הגותיים בקבלת האר"י
56	יסודות הגותיים בקבלת רמח"ל
58	יסודות הגותיים בקבלה החסידית
67	יסודות הגותיים בקבלת הגר"א
77	סיכום ביניים
78	יחסו של הרב קוק לקבלת האר"י ולחסידות
88	חטיבת 'הקודש העליון'
88	מבוא
89	'אין ראשיתי ו'אדם קדמון' – מושג הזמן
94	'החושים' של 'אדם קדמון'
96	'כתרי ו'אין סוף'
101	צמצום
102	ספירות
104	'שלמות והשתלמות'
113	היחס לרוע ולרע
125	'אחדות ההפכים'
132	סיכום

134	חטיבת 'הקודש'
134	'נחש דטומאה' ו'נחש דקדושה'-ממיתוס למודל פילוסופי
147	יישום התפיסה להגות בימיו של הרב קוק
157	סיכום – המשמעות ההגותית של המודל
159	מצוות וטעמי מצוות
167	טעמי המצוות במשנה המוקדמת של הרב קוק
171	נומיות, א-נומיות ואנטי נומיות
174	אכילת בשר בהווה ובעתיד, בין נומוס לא-נומוס
176	מגמות א-נומיות בכתיבה המוקדמת של הרב קוק
179	חטיבת 'הלאום'
179	'נחש דטומאה' ו'נחש דקדושה' – המשך המודל
192	התפתחות היחס לחילוניות במשנה המוקדמת
195	רחל ולאה, יוסף ויהודה והמשיחים
214	חטיבת 'האדם'
214	'העלאת ניצוצות', 'הכנעה, הבדלה והמתקה'
227	'מפת הדרכים' האמונית בניסוח המוקדם
230	מושג העצמיות במשנת הרב קוק
235	יצר הרע ומקומו בהתפתחות האדם
238	סיכום ומסקנות, תרומת העבודה למחקר הרב קוק
243	ביבליוגרפיה
272	נספח: השתקפות 'מפת הדרכים' של הרב קוק במאמר 'חביון עוז'

מבוא

בני האדם מחפשים משמעות למציאות החיים. כך היה וכך הווה. החיים מזמנים לנו אוסף של אירועים וחויות מסוגים שונים, ואנו מנסים "לעשות סדר" במה שעובר עלינו. אנו מחפשים אחר הסברים, טובים ככל האפשר, אשר ייתנו פשר לחיינו ויגדירו את הדרך בה עלינו לפסוע. עובדה זו חוצה תרבויות ויבשות. קליפורד גירץ, אנתרופולוג בן זמננו, הציע את ההבנה, שלפיה בני האדם מחפשים פשר לחייהם במסגרת התרבות בה הם חיים.¹ מקובל לומר שפילוסופים הוגי דעות מציעים פרשנות לחוויית החיים בתרבות בה הם פועלים.

מתי שיטה תיחשב כפילוסופית? מי יוגדר כפילוסוף? גם אם האדם הסביר לא ידייק בדבריו את ההגדרה לפילוסוף ולפילוסופיה, הרי שאינסטינקטיבית נדע בדרך כלל לזהות את ההבדל בין אמירות בדבר אחרית הימים של קבצן סהרורי בכיכר העיר, לבין הסברי רוחב משמעותיים היוצאים מבית מדרשו של הוגה דעות דגול. הראשון לא ייחשב פילוסוף (לפחות לא במשמעות של מתווה פשר ודרך רציניות) והשני דווקא כן. אך עדיין, דומה שאנו נזקקים להגדרה טובה ומלאה יותר.

עיון בכתביהם של פילוסופים, יוכל אולי להאיר את דרכנו בהגדרת הפילוסופיה והפילוסוף. נקודת ההתחלה ברורה: פילוסופיה, אהבת החכמה, עוסקת בהתוויית דרך חיים ובהגדרת יעדים והאופן אליהם ניתן להגיע או להתקרב. אלא שכאשר נעמיק להתבונן בהסברים של הפילוסופים השונים, נתקשה למצוא הגדרות ברורות ואחידות. אפיקטטוס, הפילוסוף הסטואי בן רומא, ראה בפילוסופיה את הענף שמגדיר ומסביר את האתיקה (תורת המוסר) וחשיבותה בחיי האדם. המטרה של הפילוסופיה, מבחינתו של אפיקטטוס, היא להביא את האדם לשלווה סטואית,² לאורו של מורו הגדול, סוקראטס בן יוון. כלי משמעותי להשיג שלווה זו, הוא היכול של האדם להכיר במגבלות כוחו, וממילא לחלום חלומות פחות נשגבים. החוויות הקשות של חיינו, נובעות – לשיטתו של אפיקטטוס – מחלומות לא ריאליים שאין אנו יכולים לממש, מה שממילא יוצר תסכולים בחיינו. תסכולים אלה מובילים לקנאה, שנאה, תחרות ושאר רעות חולות בחיים החברתיים והאישיים גם יחד. בקיצור: אפיקטטוס טוען כי הפילוסופיה עוסקת באתיקה ובכל מה שקשור אליה, היא מלמדת אותנו להתעלם ככל האפשר מתחומים אחרים בחיים וכשאנו מיטיבים דרכנו לאורה – נגיע לאותה שלווה סטואית נכספת.

האם יש בערכים אלה ממש? וודאי שכן. דומה שכל ערך שחשוב לאדם ולחברה, הוא ערך שיש לעסוק בו, להגדיר אותו ולשאוף לממש אותו באופן כזה או אחר. האם מדובר בהגדרה ממצה לפילוסופיה? התשובה היא, שככל הנראה לא. פילוסופים שונים תיארו את מבנה מציאות החיים באופן שונה זה מזה, והגדירו מטרות ויעדים בזיקה להגדרות אלה. רוב הפילוסופים הגדולים המוכרים שבתולדות המין האנושי, עסקו בדרך כזו או אחרת בסדרת נושאים שכללו בין השאר את: הקיום, המציאות, הנפש, ההכרה, ההיגיון, המוסר, הסיבתיות ומשמעות החיים. הגדרותיהם למושגים אלה, היו שונות זו מזו.

¹ ראה גירץ, פרשנות של תרבויות, וכן גירץ, האדם כהומוסימבוליקוס.
² ר' אפיקטטוס, ספרון המוסר, עמ' 326-340.

במחקר הפילוסופי, קיימות שיטות שונות להגדרת המושג 'פילוסופיה'. ש' שקולניקוב תיאר שני הבדלים בין פילוסופיה לבין סוגים אחרים של ידע מנוסח: הראשון, שהפילוסופיה מציעה ידיעה כוללת, להבדיל מתחומי מחקר נקודתיים. לשיטתו, הפילוסופיה היא "שיטה המקשרת את הריבוי הממשי שבעולם בתוך אחדות אחת".³ השני, שהפילוסופיה לא מבקשת להציע רק צורת מבט על העולם, אלא – בהיותה ידיעה כוללת – היא גם מערכת של ידיעה של עצמה.⁴ בעבודה זו אראה ששיטתו של הרב קוק עומדת בשני הקריטריונים האלה. הגדרה דומה ניתן למצוא גם אצל ב' ראסל, לפיו "הפילוסופיה... שואפת קודם כל אל הדעת. הדעת שאליה היא שואפת היא דעת ממין זה המקנה אחדות ושיטה למערכת המדעים, דעת שהיא פרי בדיקה ביקרתית של יסודות דעותינו הנראות לנו כבטוחות, של משפטינו הקדומים ושל אמונותינו".⁵ כפי שאראה בעבודה, שיטתו ההגותית של הרב קוק עומדת בהגדרה המרחיבה הזו של מושג הפילוסופיה. אזכיר גם את ההגדרה שהציע ק' יאספרס למושג 'פילוסופיה': עניינה של הפילוסופיה הוא במכלול ההווה, הנוגעת לאדם בתור שכזה, הנוגעת לאמת, וכשהיא מתבהרת היא מרגשת יותר מכל גילוי מדעי".⁶ גם כאן, השיטה של הרב קוק שאציג בעבודה עונה לקריטריונים האלה כפי שאראה.

מה, אם כן, הופך אדם להיות הוגה דעות או פילוסוף? אלך בדרכו של ח' שפירא ואתאר בהקשר זה שתי אסכולות.⁷ מצד אחד, מסורת הגותית המבקשת לבחון את המציאות תוך נטרול מקסימאלי של היבטים רגשיים, והישענות על שיח רציונאלי מזוקק ככל האפשר. מן הצד השני ניתן לתאר הוגי דעות המבקשים להציג 'מפת דרכים' מול מכלול החוויה האנושית, הכוללת שיח רגשי וחוויתי בצד השיח השכלי, בלי לתת מעמד בכורה לאחד מן הצדדים. 'מפת דרכים' מעין זו תתקיימה סתירות שלא ניתן לפתור, יהיה מקום לשיח רגשי ולא קוהרנטי, והיא תתמקד בחוויה האנושית ולא רק בתובנה השכלית והאינטלקטואלית. הגות מעין זו מאפיינת סופרים ומשוררים גדולים, וקשה להתעלם מן הרלוונטיות שלה דווקא במציאות בת זמננו, עת השיח הרציונאלי מפנה מקום לאפשרויות שיח חדשות. שפירא מתאר בהקשר זה את הסופר והפילוסוף לב שסטוב, ובאופן עקרוני טוען שהסופרים הרוסיים הגדולים (כמו טולסטוי ודוסטויבסקי) הם פילוסופים מסוג זה. א' שביד⁸ זיהה בקבוצה הזו את ביאליק, ברדיצ'בסקי, ברנר, גניסין, עגנון ואת הרב קוק. השאיפה להגיע לאופן התבוננות כזה על המציאות מאפיינת את החלק הארי של השיח הפילוסופי לדורותיו, ובפרט בעת החדשה.⁹ פילוסוף הוא מי שמנסה להציג 'מפת דרכים' רעיונית,¹⁰ היכולה לשמש את בני דורו מול מציאות החיים שבה הם שרויים. הצגתה של 'מפת דרכים' מעין זו היא בבחינת תנאי מכוון לגיבושה האידיאולוגי של כל קבוצה תרבותית, וממילא תנאי ראשון בהגדרת שיטת חשיבה רעיונית כסוג של פילוסופיה. בין אם המפה 'נכונה' או 'לא נכונה' במושגים של המתבונן בה שהוא בן תרבות אחרת, חשיבותה המרכזית אינה נמדדת בנכונותה האמפירית אלא באמתותה הערכית, ובפשר העקרוני שהיא מכוננת אצל בני אותה

³ שקולניקוב, תולדות הפילוסופיה, עמ' 18.

⁴ שם, עמ' 19.

⁵ ראסל, בעיות הפילוסופיה, עמ' 182.

⁶ יאספרס, מבוא אל הפילוסופיה, עמ' 12.

⁷ שפירא, קהלת הפילוסוף, עמ' 13-23, ובעיקר עמ' 21-23. כפי שהצגתי לעיל, קיימות גישות מרחיבות למושג 'פילוסופיה' גם בתוך המחקר הפילוסופי. על רקע תפיסות מרחיבות אלה, אני משתמש בהמשגה של שפירא, המדייקת – לדעתי – את המשמעות של ההרחבה הזו.

⁸ שביד, התשובה במחשבה היהודית, עמ' 279-280.

⁹ ר' למשל: שקי, קצור תולדות הפילוסופיה, עמ' 11-21, וינריב, פילוסופיה, עמ' 665 ואילך, וכן: לאו, הפילוסופים הגדולים, עמ' 6.

¹⁰ את המושג טבע ב' כהנא בהקשרים פילוסופיים רחבים. אשתמש בו להמשגת 'מפת הדרכים' שהציע הרב קוק.

תרבות. זה גם יהיה המפתח לפיו ניתן יהיה להבין מדוע וכיצד מקבלת קבוצה בעלת מכנה משותף תרבותי, 'מפת דרכים' כזו או אחרת. ק' גירץ הגדיר את ההבדלים שבין התרבויות, בהבדלים האידיאיים (ברמה הרעיונית) ובהבדלים הסמליים (ברמה המעשית).¹¹ במילים אחרות: 'מפת הדרכים' צריכה לכלול הן שאלות מהות במושגים מופשטים בחיינו, והן את ההיבטים היישומיים שיש במושגים אלה.

מהן אבני הבניין של 'מפת דרכים' כזו? מה יהפוך מפה שכזו לתקפה, ומה יוכל לגרום למפה שתשתנה? במילים אחרות: כיצד מקבלת תרבות יסודות מכווננים ומתי, ואיך היא זונחת אותם? על מנת ש'מפת הדרכים' הרעיונית תהיה רלוונטית, עליה להציע תיאור תקף של המציאות תוך שהיא מכילה ארבעה רכיבים מרכזיים, בדומה ל'מפת דרכים' טופוגרפית רגילה, המשמשת את ההולך בדרך:

א. 'תבליט' – כמו במפת דרכים רגילה, בה הבסיס הוא תוואי הקרקע (הרים, גאיות וכו'), כך גם כל אותם החלקים שיש במציאות חיינו שהם בבחינת 'חוק בל יעבור', כלומר: דברים קבועים. במושגים פילוסופיים, הכוונה היא ליסודות קבועים של האתיקה, המטפיסיקה הרעיונית, האסתטיקה ועוד.

ב. 'תכסית' – כל החלקים המשתנים במציאות. במפת דרכים רגילה הכוונה היא למקום את העיר שנבנתה או את הכביש שנסלל, שהרי בלא זה המפה לא תהיה שימושית. ובהתאמה, ב'מפת דרכים' רעיונית ה'תכסית' מתייחסת לאידיאות המשתנות, למשמעויותיהן ולמקומן בחיים.

ג. 'נקודת מוצא ויעד' – ממש כמו מפת דרכים, שמבלי שתכיל את כל הדרך שברצוני לעבור תהיה חסרה במשהו, כך גם 'מפת דרכים' רעיונית שאינה מתייחסת למציאות של ההווה בתוך שאלות רחבות יותר של עבר ושל עתיד תהיה חסרה. 'מפת דרכים' רעיונית, צריכה להכיל את שלושת השאלות היסודיות: מהיכן יצאנו, לאן אנו שואפים להגיע ומה המשמעות האידיאית של המטרה מבחינת הדרך בהווה. 'מפת דרכים' פילוסופית חייבת להכיל גם את מגוון הדרכים האפשריות להגיע מנקודה לנקודה, יתרון של דרכים אלה והמחירים שלהן.

ד. 'אפשרות קריאה' – 'מפת דרכים' תקפה חייבת להיות נגישה וקריאה למעיין בה, לאור הרקע התרבותי וחווית החיים במסגרתם הוא פועל.

בהיעדר אחד מארבעת הרכיבים האלה, תהפוך 'מפת הדרכים' הרעיונית לכזו שקשה מאד לקבלה. במקרה הטוב, בשל יחס של כבוד כלפיה, יגנזו אותה בני התרבות שהלכו עד כה לאורה, או יתהדרו בה כמוצג אותנטי המשקף את עברה העשיר של התרבות. למצער, אם גם כבוד כבר לא נותר כלפיה, היא פשוט תיזרק אחר גוום של בני התרבות התרים אחר מפה חדשה, רלוונטית יותר ובעיקר ישימה.

בבסיס עבודת מחקר זו עומדות כמה הנחות אותן אני מבקש להוכיח:

א. הרב אברהם יצחק הכהן קוק (1865-1935, להלן: הרב קוק) היה פילוסוף, וכתביו הם בבחינת הגות פילוסופית רחבה ומרשימה. הן על פי הקריטריונים הראשוניים שהצגתי לעיל, והן בהגדרות מחמירות יותר של הגדרת פילוסופים את עצמם ככאלה.

¹¹ גירץ, האדם כהומוסימבוליקוס.

ב. שיטתו המרכזית של הרב קוק לא נוצרה בתקופת חייו השנייה, לאחר עלייתו ארצה,¹² אלא ניתן למצוא את רוב רובן של הנחותיו הפילוסופיות כבר בתקופה המוקדמת של חייו, טרם עלייתו ארצה בשנת תרס"ד (1904).

ג. שיטתו הפילוסופית של הרב קוק מבוססת כבר מראשיתה על יסודות קבליים מובהקים.¹³ בדיקת כתביו של הרב קוק מן התקופה שלפני עלייתו ארצה, הקיימים היום לפנינו, כאשר היה בשנות העשרים של חייו, מראה כי השפה הקבלית מהווה בסיס ברור לשיטתו, כפי שאתאר בהרחבה בעבודה זו.

ד. שיטתו של הרב קוק אינה נוגעת ליהודי הדתי או אפילו ליהודי בלבד. הרב קוק הציע מתווה פילוסופי רחב שיש בו רלוונטיות אוניברסאלית, על בסיס החיפוש המשותף לכולם לפשר למציאות ולחיים של משמעות.

בעולם המחקר ובעולם הישיבה רווחת הדעה, לפיה ניסה הרב קוק להציג 'מפת דרכים' רעיונית מעין זו שתיארתי לעיל.¹⁴ עם זאת, נהוג למקד את גבולות ההגות לבני קבוצה מסוימת, ויאמרו כי לאורה של מפה זו צעדו בעבר וצועדים בהווה רבים בני הציונות הדתית. רבים הם הסוברים, עדיין, כי שיטתו של הרב קוק עוסקת בעיקר בנושא הלאומיות הישראלית המתחדשת. תיאוריו הנרחבים על המציאות כולה, על טבע האדם, על העולם הרגשי שלנו ועוד, כל אלה נדחקות הצידה, לכאורה, מול המהפכה הגדולה של גאולת עם ישראל בארצו. גישה רווחת זו, יצרה מצב שבו נושאים אחרים בשיטתו לא זכו לעיסוק עיוני נרחב דיו. 'מפת הדרכים' הרעיונית שלו, נראית לרבים כחסרה את הדרוש כדי להיחשב להגות פילוסופית רחבה. בעבודה זו אנסה לתאר את יסודות שיטתו של הרב קוק, באופן נרחב בהרבה ממה שמקובל לראות במחקר העכשווי.

למחקרים מגוונים מאד ומזוויות מבט שונות, זכתה 'מפת הדרכים' הרעיונית שהציג הרב קוק. זאת, בעיקר בשל אופייה הייחודי והשפעתה דה פקטו במציאות החיים. קולמוסים נשתברו במחקר הדין בשאלת מקורותיהן של תפיסותיו הרעיוניות של הרב קוק, על הלך רוחו וצורת מחשבתו, ועל עמידותן של האידיאות שניסח והאמין בהן בכל לבבו, נפשו ומאודו אל מול המציאות. במסגרת סבך הנושאים הנובעים ממשנתו הרעיונית של הרב קוק, היו מי שעסקו גם בשאלת היחס בין הגותו 'המוקדמת' (בעיקר לפני עלייתו ארצה בשנת תרס"ד, 1904) לבין הגותו 'המאוחרת' (לאחר עלייתו ארצה). כפי שאראה להלן, רווחת הדעה כי הרב קוק עבר סוג של מהפכה רעיונית אל מול המציאות החלוצית החילונית בה פגש בארץ ישראל. העוסקים ביחס בין ההגות המוקדמת להגות המאוחרת של הרב קוק, נעים בין הגדרת השינוי כמשמעותי מאוד לבין הגדרתו כמהפכה של ממש. בין אלה, גם חוקרים וגם תלמידי חכמים מהאסכולות הקרובות ביותר לרב קוק ולמורשתו. בחלק מן ההקשרים, ניתן למצוא התייחסות כזו גם אצל בנו הרב צבי יהודה קוק זצ"ל (1891-1982, להלן: הרצי"ה).

בעבודה זו אני מבקש להראות את שיטתו של הרב קוק כשיטה הגותית כוללת להבנת מציאות חיינו. מנקודת מבטו, הציג הרב קוק משנת גאולה חובקת עולם, ולא רק פנים יהודית או פנים ישראלית. בה בעת אני רוצה להצביע על כך שכבר בשלבים המוקדמים של הגותו, טרם עלייתו

¹² על חלוקה זו לשתי תקופות משמעותיות בהתפתחות הגותו של הרב קוק, ר' להלן בסקירה המחקרית.

¹³ כך, למשל, מתייחס א' שביד למשנתו של הרב קוק, כיצירה פילוסופית מתוך הפוטנציאל הפילוסופי שבקבלה. ר' שביד, תולדות פילוסופיית הדת היהודית, עמ' 39.

¹⁴ קיימת בעניין זה גם דעת מיעוט אחרת, אליה אתייחס להלן בסקירה המחקרית.

ארצה, ניתן למצוא את העיסוק של הרב קוק באבני הבנין המרכזיות של שיטה זו. במסגרת זו, אדון בכמה עקרונות יסוד מכווננים בהגותו העיונית של הרב קוק, כפי שבאו לידי ביטוי בתקופה המוקדמת של חייו, עד עלייתו ארצה, ומיד לאחר מכן. עיקר הניתוח יתבסס על הספרים והמאמרים שכתב בתקופה זו (והתפרסמו עד כה), וכן בראשית תקופת היותו רב בעיר יפו. הרחבתי את העיסוק מעבר למה שנכתב ע"י הרב קוק בחו"ל, והכנסתי לתחום המחקר גם את הספרים 'אדר היקר' (תרס"ה, 1905) ו'עקבי הצאן' (תרס"ו, 1906). הסיבה לכך היא, כפי שאראה להלן, שמקורם של הרעיונות המנוסחים בספרים אלה, הוא בפנקסים שהרב קוק כתב לפני עלייתו ארצה. כוונתי היא לנסות לנסח קווים עקרוניים להבנת יסודות התמה של הגותו העיונית של הרב קוק, ולהראות כי ניתן לגלות את היסודות האלה כבר מראשית כתיבתו המוכרת לנו, משנות השמונים של המאה התשע עשרה. על בסיס הבנתם של היסודות האלה אבדוק כמה מדברי הגותו המאוחרים יותר, שנכתבו לאחר עלייתו ארצה.

מסגרת הזמן של עבודה זו היא עד לשנת 1906. אמנם עלייתו של הרב קוק ארצה בשנת 1904 נחשבת בדרך כלל נקודת מפנה בחייו ובכתיבתו, אך ברצוני להראות שהרעיונות שהציע לאחר עלייתו ארצה, מהווים המשך ישיר וביטוי מאוחר לרעיונות אותם גיבש כבר בתחילת דרכו בחו"ל. ככלל, אצביע על אבולוציה רעיונית בכתביו, להבדיל מהטענה הרווחת לפיה חלה רבולוציה בכתיבתו עם עלייתו ארצה.

בפרק הראשון של העבודה, אציג את הביוגרפיה של הרב קוק מלידתו בשנת 1865 ועד לשנת 1906. בצד התיאור ההיסטורי, אסקור את הרשימה הביבליוגרפית של כתביו עד לשנת 1906 הידועים לנו עד כה.¹⁵ במסגרת תיאורים אלה, אצביע על כיוונים ראשוניים בהבנה של הסוגיות שענייני את הרב קוק והיוו את מרכז הכובד של עבודתו המחשבתית.

בפרק השני אני מבקש להתייחס ליסודות המחשבה של הרב קוק כפי שהתפתחו בתקופה המוקדמת של חייו, מתוך מה שעולה מכתביו בתקופה זו. בפרק זה אתייחס לשלוש צלעות שונות בשיטה: המקור לשיטתו של הרב קוק, האתגר כפי שהוא ניסח אותו תוך התבוננות במציאות זמנו, וההתמודדות על פי יסודות השיטה מול אתגרים רחבים בעולם. בהתמודדות זו אעסוק בהמשך העבודה. בפרק זה אתייחס למקורות ההשראה והשיטה של הרב קוק, בעיקר במסורות הקבליות. בכוונתי לתאר כיצד יסודות מכווננים בקבלת האר"י היוו את אבני הבנין של שיטתו, תוך הבחנה בין תלמים שונים בשיטה זו. אתייחס לקבלת רמח"ל וקבלת הגר"א מוילנה ומקומם בשיטתו של הרב קוק, ומאידך גיסא – התפתחות מושגי קבלת האר"י בחסידות, תוך שימת לב מיוחדת לתנועת חב"ד, והשפעתם על שיטתו הרעיונית.

בפרק הבא אנסח באופן סכמאטי את המודל המרכזי בכתביו של הרב קוק, כפי שהוא עולה מכתביו המוקדמים. פרק זה מהווה חטיבה משמעותית בעבודה. מכאן, אבקש להראות יישומים של עקרונות השיטה, בין בתחומים המתייחסים ישירות לתפיסתו את עם ישראל ותפקידו ההיסטורי ובין בשאלות חובקות עולם שהרב קוק התייחס אליהן, אשר הדיון בהן רחוק מלהגיע לידי מיצוי.

בהמשך, אחלק את נושאי העבודה לארבע חטיבות. קראתי להן בשם 'חטיבת הקודש העליון', 'חטיבת הקודש', 'חטיבת הלאום' ו'חטיבת האדם'. זאת, על סמך שתי הפסקאות הראשונות

¹⁵ כתבים רבים של הרב קוק מתגלגלים עדיין במקומות שונים, וטרם יצאו לאור. ר' על כך סקירה ראשונית אצל סגל, אורות באופל, וסקירה עדכנית אצל יפרח, כדומן על פני השדה.

בקובץ ג, בהן תיאר הרב קוק את האידאות האלה כארכיטיפים אשר "פעולתם היא פעולה נמשכת מחיי האומה בכלל, ושרשיהם מחופשים מצד ההכרה החודרת במרחבי רוח האדם... אלה הם שלשת התביעות העיקריות, שהחיים כולם, שלנו ושל כל אדם, של איזה צורה שהיא, מורכבים הם מהם".¹⁶

אחד החידושים בעבודה זו הוא העיסוק השיטתי בחומר הקבלי שבפנקסים ההגותיים-מיסטיים המוקדמים, פרי עטו של הרב קוק, אשר התפרסמו בשנים האחרונות. מדובר בחומרים רבים, אשר יצאו ע"י שני גופים מרכזיים: "המכון לכתבי הרצי"ה", שם נמצא חלק הארי של כתבי הרב קוק שטרם התפרסמו, ו"המכון להוצאת גנזי הראי"ה". לשני אלה מגמות שונות בפרסום כתבי הרב קוק: "המכון לכתבי הרצי"ה", המחזיק ברוב רובו של החומר, מוציא את הכתבים טיפין טיפין ובאופן מצונזר. "המכון להוצאת גנזי הראי"ה", מבקש לפרסם כל פיסת חומר אפשרית של הרב קוק, תוך נאמנות מקסימאלית למקור. מגמות שונות אלה, והימצאות חלק קטן מן הכתבים בידי שני הגורמים, יצרה מציאות טקסטואלית מיוחדת, הקשורה גם במקורות המרכזיים בהם אשתמש בעבודה זו. אביא דוגמה למציאות מיוחדת זו, ביחס לאחד הטקסטים שאתייחס אליו בעבודתי.

"המכון לכתבי הרצי"ה", המזוהה עם הקו של ישיבת "מרכז הרב" בירושלים, הוציא את 'פנקס יג' בשנת תשס"ד. באותה שנה הוציא ב' אופן, מהמכון לכתבי הראי"ה קוק, את קבוצת ה'קבצים מכתב יד קדשו' של הרב קוק, בתוכם גם 'פנקס יג' (לו קרא בשם 'ראשון ליפו'). ההשוואה בין שתי המהדורות מראה שיש שינויים בטקסט. על שינויים מעין אלה ביחס למקור בכתביו של הרב קוק עמדו רבים.¹⁷ הנוסח המלא, שיצא ע"י "המכון להוצאת גנזי הראי"ה", עשיר ומבואר יותר, ובכמה מקומות בהמשך העבודה אעיר על ההבדלים המהותיים שבין שני הנוסחים האלה. החשיבות המרכזית של ה'קבצים מכתבי' ק' היא, כי הם מכילים פנקס הגות שלם שנכתב עוד בטרם עלייתו של הרב קוק ארצה בשנת תרס"ד (1904). יש בדברים המובאים בקובץ זה כדי לשפוך אור על כל ההבנה ביחס בין הגותו המוקדמת והגותו המאוחרת של הרב קוק, נושאה המרכזי של עבודה זו.

כל מי שעוסק במשנתו של הרב קוק יודע עד כמה לא קל (ולעתים אף כמעט בלתי אפשרי) לתארך בצורה מדויקת את כתבי ההגות שלו הרחבים בהיקפם.¹⁸ להבדיל מאיגרותיו, שברובן המוחלט תוארכו, ולהבדיל מספריו המעטים המתוארכים, דברי ההגות המרכזיים שלו נערכו ע"י בנו, הרצי"ה, ועל ידי תלמידו-חברו הרב דוד הכהן 'הנזיר' (1887-1972, להלן: הרב 'הנזיר'), בתקופות המאוחרות לכתבת הדברים במקור. אמנם זכינו להופעתם של שמונת הקבצים המרכזיים שמהם נערך רובו המוחלט של החומר ההגותי של הרב קוק,¹⁹ בצורה שלימה וללא עריכה משנית,²⁰ אולם גם הקבצים האלה מתוארכים בתוך כתב היד באופן חלקי וקשה לדייק בזמנו של כל אחד מהם. זאת ועוד, מאופן המספור של הפנקסים שיצאו לאור, ניתן להבין כי חומר רב טרם התפרסם (אם נביא בחשבון כי הקובץ הראשון שבין השמונה נקרא בפנקס המקורי פנקס

¹⁶ קובץ ג, א, עמ' שנה-שנז. על מרכזיותה של פסקה זו בהגותו של הרב קוק הצביע כבר י' בן נון, אך במסגרת עבודה זו תקבל הפסקה מעמד משמעותי בהרבה ממה שייחס לה בן נון (ר' בן נון, המקור הכפול, עמ' 221 ואילך).

¹⁷ עיון מעמיק במגמות המהדירים של כתבי הרב קוק ניתן למצוא אצל מוניץ, חוג הראי"ה.

¹⁸ ניסיונות ראשוניים להציג תיארוך לכתבי הרב קוק ניתן למצוא אצל עיטם, סקירת כתבי ההגות.

¹⁹ 'שמונה קבצים', ירושלים, תשס"ד. הדפסה ראשונה: תשנ"ט.

²⁰ מתוך ההקדמה לשמונה הקבצים: "במהדורה זו ניתנים לפני הלומד שמונת קבצי כתב יד קדשו של מרן הראי"ה זצ"ל... בשלימותם, כסדרם, כפי שנכתבו על ידו בכתביה המקוריים" (שם, עמ' 9).

מ"ז, ו'פנקס יג' ממוספר לפי אותה שיטת מספור,²¹ הרי שיש אפשרות שארבעים וששה מפנקסיו הראשונים של הרב קוק אינם מוכרים לנו. עם זאת, סביר להניח שחלק מהכתוב בהם משוקע בכתבתו המוקדמת, טרם עלייתו ארצה). להבדיל משמונת הקבצים, נושא קובץ 'קבצים מכת"י' תאריכים מדויקים יותר, כמו 'אחרון בבו"סק', 'ראשון ליפו' (כך כתב עליהם הרצי"ה בכתב ידו). מיונים אלה חשובים ביותר לענייננו, משום שמדובר בפנקסים שנכתבו קודם לשמונת הקבצים המחשבתיים המרכזיים של הרב קוק.

יתר על כן: הן קובץ 'אחרון בבו"סק' והן קובץ 'ראשון ליפו' כתובים, כמו שאר הקבצים המחשבתיים של הרב קוק, בצורה של אפוריסמים. להבדיל מן החומר הרב שכתב הרב קוק באיגרות ובמקורות אחרים בתקופה זו של חייו, מאפשר אופן הכתיבה הזה, הנושא אופי של יומן יותר מאשר של מאמר פובליציסטי, הצצה נוספת וחודרת לרעיונות היסודיים שעיצבו את הגותו. מקור משמעותי נוסף ורחב היקף שאתייחס אליו בעבודה זו הוא ספר הדרשות המוקדם של הרב קוק 'מדבר שור'. בספר עב כרס זה, שנכתב כולו בתקופת היות הרב קוק רב בעיירות זוימל ובו"סק, מובאות דרשות ארוכות ומלאות תוכן של הרב קוק. רוב העוסקים במחקר הגותו של הרב קוק, ואף אלה שעסקו ועוסקים בהגותו המוקדמת של הרב קוק, לא נתנו דעתם לספר החשוב באופן כללי (אולי בשל אופייה הטרחני של הכתיבה של הרב קוק בספר ארוך ולמדני זה), ובכך פספסו – לדעתי – ניסוחים ראשוניים של הרב קוק לרעיונות שהפכו להיות אבני היסוד של שיטתו העיונית לאחר עלייתו ארצה.

בצד כל אלה, אתייחס בהרחבה לקובץ שיצא לאור ע"י מכון הרצי"ה בשנת תשע"ב: 'פנקסי הראי"ה ג'. מדובר בקובץ המכיל שלושה פנקסים מהתקופה המוקדמת של הרב קוק (פנקס טו, פנקס טז ופנקס לה). שני הראשונים שבהם נכתבו כשהרב קוק היה בשנות העשרים המתקדמות. על חשיבותם הרבה של פנקסים אלה ועל תרומתם הרבה למחקר הגותו של הרב קוק בתקופה המוקדמת בחייו, אעמוד בהרחבה בהמשך העבודה.

²¹ על כך ר' 'שמונה קבצים', מבוא, עמ' 15.

נקודות ציון היסטוריות מרכזיות בחיי הרב קוק 1865-1906

ביוגרפיות רבות נכתבו על הרב קוק. חלקן כבר בימי חייו, וחלקן הולכות ונכתבות גם בימינו. א' רוזנק ערך מהדורה עדכנית על הרב קוק,²² שיש בה עיסוק נרחב בהיבטים ביוגרפיים-היסטוריים ובהיבטים רעיוניים. י' מירסקי כתב את הביוגרפיה הרחבה ביותר ביחס לשנים שעד עלייתו של הרב קוק ארצה (1865-1904). ידיעותינו בנושא זה מתבססות על ליקוטים ממקורות שונים ורבים, חלקם אף סותרים זה את זה, ורובם 'נגועים' לעתים בכתיבה הנושאת אופי של אידיאליזציה. כך כתב רוזנק במבוא לספרו:

במקביל [למחקר האקדמי על הביוגרפיה של הרב קוק] קיימת ספרות ביוגרפית על הרב קוק שנוצרה כמעט כולה במעגלי בית המדרש של חסידיו ותלמידיו. ספרים אלה גדושים בסיפורים ובאירועים שמהם התרחק המחקר האקדמי, והשילוב שבין רעיונותיו לבין קורות חייו נעשה בדרך לא ביקורתית – ודאי שלא כזו היכולה לטלטל את הדימוי של הרב קוק כפי שהתגבש בקרב עשרות אלפי חסידיו.²³

מגמות האידיאליזציה בביוגרפיות הנכתבות ע"י חסידיו של אדם (בחייו, ואף יותר מכך לאחר פטירתו), ידועות. חשיבות ההגעה לתיאור ביוגרפי העומד במבחן הביקורת היא - ללא ספק - משמעותית מאוד. עם זאת, ישנם פרטים ביוגרפיים שגם אם ניסוחם היה ע"י חסידיו של הרב קוק, אין זה אומר שאין להתייחס אליהם. רוזנק עצמו עמד על כך, והוא מביא מובאות אלה בהמשך הספר פעמים רבות.

בהרחבה ביחס לתקופה זו (1865-1904), עסקה עבודת המחקר של י' מירסקי.²⁴ עבודתו של מירסקי עוסקת בביוגרפיה של הרב קוק מלידתו עד עלייתו ארצה. מירסקי ביקש ליצור זיקה והסבר המניחים את הדעת בין תקופת חייו הראשונה של הרב קוק, טרם עלייתו ארצה, לבין התפתחות תורתו הגדולה לאחר עלייתו ארצה והמפגש שלו עם אנשי העלייה השנייה:

נדמה שהיבט אחד, גדול וחשוב בסיפורו של הרב קוק שרוי עדיין כמעט כאבן שאין לה הופכין - שלושים ושמונה שנותיו הראשונות, עד שדרכה כף רגלו על אדמת ארץ ישראל בשנת 1904. מי היה הרב קוק בכל אותם שנים? אילו אירועים, דמויות ותורות עיצבו את דרכו? האם חלו שינויים והתפתחויות בדרכו כבר שם במזרח אירופה? והאם משהו השתנה בו עם עלייתו ארצה?

אכן, עוד לפני שעשה את דרכו לארץ, עשה הרב קוק דרך פנימית ארוכה. מסע זה עיצב את תודעתו העצמית ואת אישיותו בדרך למפגשו ההיסטורי עם ארץ ישראל ועם בני העלייה השנייה. קצרה היריעה מלפרוש את מלוא עושר חוויותיו וכתביו המוקדמים של הרב קוק, אך לפחות ניתן לשרטט קווים ביוגרפיים והגותיים בסיסיים, שהם כשלעצמם

²² רוזנק, הרב קוק.

²³ שם, עמ' 7.

²⁴ מירסקי, ביוגרפיה אינטלקטואלית.

בעבודתו הצביע מירסקי על כך שבשנות חייו המוקדמות של הרב קוק, עוצבו מרכיבים מרכזיים באישיותו ובהגותו. מרכיבים אלה, היוו מעין "הכנה" לקראת המפגש עם המציאות של הישוב היהודי המתחדש בארץ ישראל. דומה שבהיבט זה צדק מירסקי, והערותיו והארותיו ההיסטוריות והביוגרפיות, חלקן לא היו ידועות לפני מחקרו, חשובות ומועילות מאוד להבנת היחס בין הגותו המוקדמת להגותו המאוחרת של הרב קוק. עם זאת, מחקרו של מירסקי אינו עוסק כמעט בכלל בניחות הטקסטים הקבליים המוקדמים של הרב קוק (חלקם אפילו לא היו ידועים כשכתב את עבודתו המקיפה), ומכאן שאציע דרך אחרת משלו.

התיאור הביוגרפי הקצר המובא להלן מבוסס - מעבר לעבודותיהם של רוזנק ושל מירסקי - על כמה מקורות נוספים.²⁶ במיוחד אציין את המחקר ההיסטורי המקיף שערכו ה' כהן וצוותו, והובא בהקדמה לפנקס 'מציאות קטן'.²⁷

הרב קוק נולד בשנת תרכ"ה (1865) בגריווה שבלטביה. אביו, ר' שלמה זלמן, היה ממשפחת "מתנגדים" ליטאית, ואמו, פרה-זלאטה, היתה בתו של 'משפיע' בחסידות חב"ד, מהמקורבים לאדמו"ר בעל ה"צמח צדק". לימים ראו רבים מתלמידיו וחוקרי דמותו בשילוב זה את מזיגת היסוד של דמותו הרוחנית, שהיה בה מן השפע החסידי וחדות המחשבה והפסיקה ההלכתית-שכלתנית מבית מדרשם של המתנגדים. כך תיאר, למשל, הרב מימון:

שני כוחות, ששנים רבות היתה המלחמה נטושה ביניהם: החסידים והמתנגדים, או נכון יותר: החסידות וההתנגדות, שהשפעתם היתה ניכרת על הלך רוחה של היהדות בימים ההם, כל אחד על פי המטבע אשר טבע ולפי השקפת העולם שייצג – השפיעו הרבה על כינוכו של הילד-הנער [הרב קוק] והתפתחותו.²⁸

חשוב לציין, כי מבנה של תא משפחתי שאחד הצדדים בו היה ממשפחה חסידית מובהקת, והשני ממשפחה מיוחסת של מתנגדים, לא היה נפוץ בתקופה הנידונה. וודאי שלא במשפחות מיוחסות בקהילה היהודית המזרח-אירופאית.

האם גם הרב קוק עצמו ראה במזיגה הזו בעלת משמעות בהתפתחות חייו? להלן דברים שכתב פחות משנה לאחר עלייתו ארצה, במסגרת של ספר המספד על חותנו, 'אדר היקר':

כאשר נביט על תכונת הדור ההוא [הכוונה לדור של חותנו] נכיר את יד ד' הנוהגת בשלשלת התולדה, לפני בא הירידה הרוחנית שבדורנו התגברה התנועה הרוחנית במחנה ישראל. הקדושה, החסידות, אהבת תורה ויראת שמים, התרחבה ביחוד בין לומדי התורה, במדה גדולה ונפלאה כדי לצבור בר לשני הרעב אשר החלו לבוא אחריהם.

החסידות, שבאה לרומם קדושת המדות, קדושת האמונה, ההכרה הכללית בקדושתם של ישראל ומעלתם, להגדיל את רגשי הקדש, הנרדמים בלב בטבע, ע"י רוממות ערך התפלה, ולעומתה **ההתנגדות** הכללית, שדאגה הרבה ליסוד המעשי שלא יתמוטט ע"י ההתגברות

²⁵ מירסקי, שנותיו הראשונות.

²⁶ נריה, טל ראי"ה; מימון, הראי"ה; בן שלמה, שירת החיים; רפאל, זכרון ראי"ה; אבידור הכהן, האיש נגד הזרם; רז, מלאכים; צורף, חיי הרב קוק.

²⁷ 'מציאות קטן', עמ' 1-40.

²⁸ מימון, הראי"ה, עמ' יד.

של הנטיה אל הרגש, ועל הפרטים, שהם מעמידי הכללים, שלא יתטשטשו, ע"י הנטיה אל הכללים, ועל כח הדמיון, המתעורר גם ע"י התרגשות של הרגשות טובות, קדושות ואמיתיות, שלא יעבור את גבולו, ויביא תוצאות רעות ומרות לכלל האומה לדורות הבאים.

שני הכחות הללו התחרו זה בזה, לנטע כל אחד את הטוב אשר יראה בחבירו עפ"י אותו הצביון המיוחד לו, ושניהם יחד היו חמושים נגד ההשכלה הברלינית; אשר אף שהיתה מוצאת יסוד נכון לה באומה בתור תביעה אנושית כללית, תוכל רק להיות מצטרפת ומלווה את היסוד העקרי, 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 פרטיה קדושתה והדרה.²⁹

ניתוח זה של הרב קוק את המציאות בה נולד וגדל, מלמד עד כמה הזרמים השונים שהיו במשפחתו ובקהילה בה גדל השפיעו עליו. בשלב מאוחר יותר, פחות משנה לאחר עלייתו ארצה, הוא כבר מתאר את הדברים כהשגחה אלוהית שיצרה מזיגה שבדורות שלפני כן לא היתה אפשרית, על מנת ליצור חזית מול תנועת ההשכלה הברלינאית.

בין השנים 1884-1886 למד הרב קוק בישיבת וולוז'ין, והתקרב במיוחד לראש הישיבה הנצי"ב, הרב נפתלי צבי יהודה ברלין. דמות משמעותית אחרת בחייו באותה תקופה היתה זו של חותנו האדר"ת, ר' דוד רבינוביץ' תאומים, רבה הראשי האשכנזי של ירושלים. חוץ משניהם השפיעו עליו מאד גם ר' מרדכי אליאשברג ור' ראובן מדווינסקי, אשר תרם רבות לדרך הפסיקה של הרב קוק.

בשנת 1888, לאחר שנות לימודים בעיירות לוצין, סמרגון, וולוז'ין ופוניבז', התקבל הרב קוק לרב בעיירה זוימל, במחוז קובנה. את הרבנות קיבל על עצמו בלית ברירה, בעיקר בשל השפעתו של ר' ישראל מאיר הכהן מראדין, 'החפץ חיים'.³⁰ מאוחר יותר, הפך הרב קוק להיות רבה של העיר בויסק. אחד הדברים המרכזיים שניסה הרב קוק לעשות בתקופת רבנות זו היה עריכת והוצאת קובץ 'עיסור סופרים'.³¹ הרב קוק ראה בספרות את הכלי המרכזי דרכו ניתן להעביר רעיונות בציבור היהודי כולו, כשאחד הדגשים במשנתו הרחבה הוא האומה הישראלית בכללותה, ולכן לא פלא שבשער הקובץ כתב: "תעודתו להגדיל תורה ולהאדירה ולהרחיב גבולי החכמה והדעת עם יראת ד' לאגוד יחד מפלגות ישראל בדרך שלום ואהבת אחים נוסד ברצון אדירי עם ד' בדורינו, היי"ו".³²

עיון בהקדמתו של הרב קוק לקובץ מגלה לנו כמה גדולה היתה חיבתו לספרות ולכתיבה פובליציסטית דווקא. הוא קבע כי שום אידיאולוגיה לא תחזיק מעמד ללא גיבוי ספרותי ראוי, המותיר חותם במציאות.³³ יש לזכור את הרקע הכללי של ספרות ההשכלה שהשפיעה באותה

²⁹ אדר היקר, ב. ההדגשות שלי.

³⁰ למקורות רבים על מערכת היחסים שבין הרב קוק לבין ר' ישראל מאיר הכהן מראדין ('החפץ חיים'), ר' קמפינסקי, בין שני כהנים, עמ' 21 ואילך.

³¹ 'עיסור סופרים', ווילנא, תרמ"ח. הדפסה שניה: ירושלים, תשל"ד.

³² שם, בפתיחה.

³³ שם, עמ' 6-7.

תקופה על רבים מבני העם היהודי באירופה, תהליך שהרב קוק התייחס אליו כבר בשלבים מוקדמים של חייו. גישה חיובית זו ביחס לספרות ניתן גם למצוא במאמריו המאוחרים יותר בה'פלס',³⁴ קודם לעלייתו ארצה, ובפרט במאמר 'עצות מרחוק' משנת תרס"ב (1902).³⁵

בשלושים ותשע שנות חייו בחו"ל, מתואר הרב קוק ברוב הביוגרפיות כתלמיד חכם ידען ושקדן, בעל חריפות מחשבה מחד גיסא ומזג נוח מאידך גיסא. הסיפורים על ילדותו, בחרותו ושנות רבנותו בקהילות השונות בלטביה, רוויים תיאורים הן על מידותיו הטובות ואהבתו לכל אדם והן על חוסר המוכנות שלו לפשרנות בתחומי הדת המעשית. עם זאת, כמה סיפורים אחרים מלמדים דווקא על מגמה פולמוסית שלו ולעתים אף התנהלות קנאית.³⁶

לאחר פטירת אשתו הראשונה, אירוע שהשפיע עליו מאוד (כפי שניתן ללמוד הן מכתבתו והן מהתנהלותו לאחר הפטירה), נפגש הרב קוק פעמים רבות עם הרב שלמה אליאשוב, בעל ה'לשם שבו ואחלמה'. בדרך כלל מתוארים מפגשים אלה כשיח שבין תלמיד למורה.³⁷ הרב אריה לויין תיאר מפגשים אלה כנקודת מפנה בחייו של הרב קוק.³⁸ כיום מקובל יותר להתייחס ללימוד המשותף שבין השניים, כמפגש של לימוד הדדי ומחלוקות לא מעטות בין שניהם.³⁹ י' גארב כינה את הרב קוק 'תלמיד חבר' של בעל ה'לשם'.⁴⁰ העיון בפנקסים המוקדמים של הרב קוק מראה כי השיח הקבלי של הרב קוק היה מפותח כבר בטרם מפגשיו התכופים עם בעל ה'לשם'. יותר מכך, ניתן להצביע על מחלוקת מהותית שבין השניים, בעיקר על רקע הבנת מקומו של האדם בתהליך ההיסטורי המוביל לגאולה.⁴¹ כך או כך, וודאי לא ניתן לקבל את הטענה לפיו החשיפה של הרב קוק לשיח קבלי עמוק קרתה רק בהגעתו ארצה.⁴²

אציין כי מעבר לטרגדיה על מות אשתו, חווה הרב קוק טרגדיה נוספת כששימש כרבה של בוויסק, עם מותה של בתו. נתון זה לא היה ידוע עד לאחרונה. מחקרם של המוציאים לאור של

³⁴ 'תעודת ישראל ולאומיותו', תרס"א; 'עצות מרחוק', תרס"ב; 'אפיקים בנגב', תרס"ג-תרס"ד.

³⁵ על יחסו החם של הרב קוק לכתביה ולספרות בנושא מהותי בעיסוקו ברבנות בזוימל ובבוויסק טרם עלייתו ארצה, ר' בהרחבה פישמן, במישור, עמ' ד-ו.

³⁶ מירסקי הביא את הסיפור שהרב קוק סטר בציבור על לחיו של אדם עשיר משום שהקניט תלמיד חכם. סיפורים אחרים הוזכרו כמו העמידה בכניסה לחנות של יהודי שהיתה פתוחה בשבת על מנת לאלצו לסגור אותה, התעלמותו המכוונת מבן קהילתו מבוויסק כאשר פגש אותו לימים בארצות הברית, משום שעבר תהליכי חילון ועוד. ר' על כך גם אצל שרלו, הסובלנות במשנתו. למקורות נוספים על יחסו הקנאי של הרב קוק ר' גם וסרמן, אורות השנאה, וכן אצל הנקין, להכות שורש.

³⁷ כך למשל אצל הרב נריה, טל ראי"ה, עמ' קכג: 'בשנות רבנותו בזוימל נסע [הרב קוק] במיוחד אל גאון חכמי הקבלה רבי שלמה עליאשוב... בכדי לקבל ממנו סתרי תורה'.

³⁸ "והעיד הרה"צ רבי אריה לויין ז"ל, כי בהגיע אותו גאון וצדיק בסוף ימיו לירושלים, היו זמנים שהרב [קוק] זצ"ל היה בא לביתו אחרי חצות הלילה ובמשך כמה שעות למדו יחד עניינים שבסוד" (שיחות הראי"ה עמ' קסג - מתוך פרק שלם על ה'לשם', וכן ב'מועדי הראי"ה עמ' תלה-תס). אגב, הרב קוק העיד כי בשהייתו כחודש [בהיותו בזוימל] עם ה'לשם' "כי היה כאחד הגדולים גם בחלקי הנגלה שבתורה, אלא שגדולתו זאת נשארה באיתכסיא" (שיחות הראי"ה עמ' רפא). אציין כי בצד ההערכה הגדולה שבין השניים, אשר באה לידי ביטוי גם בסיועו של הרב קוק לבעל ה'לשם' כאשר ביקש לעלות ארצה והמשיכה עד פטירתו של ר' שלמה אלישוב, ניתן לזהות בין השיטין גם את המחלוקת ביניהם. כך, למשל, שלח בעל ה'לשם' לרב קוק כתבים שלו בשלהי שנת תרס"ח, ארבע שנים לאחר עלייתו של הרב קוק ארצה. בעקבות זה, כתב לו הרב קוק איגרת תודה חמה (שלא התפרסה מספרי 'אגרות הראי"ה' אלא בקובץ פרטי, מתוך כתבי היד של הרב קוק שבמכון הרצי"ה), ובין השורות רמז גם לכך שמשנת ה'לשם' מתאימה יותר ליתורת הגלות מאשר ליתורת ארץ ישראל' שהרב קוק עמל על ביסוסה: "להוציא אל הפועל כל אשר ברוח ד' עמו, והדברים יתעלו בעילוי אחר עילוי, בבואם אל קודש ד' ואל חבל נחלתו... ואם בפשטי תורה כך, ברזין קדישין על אחת כמה וכמה." (ר' אור יקרות, עמ' 28).

³⁹ אתייחס למחלוקת של הרב קוק על הלשם בהמשך העבודה.

⁴⁰ כך בשיעוריו ובהרצאה שנשא לכבוד צאת ספרו של אביב"י קבלת הראי"ה'.

⁴¹ על כך ר' אצל גארב, מקובל בלב הסערה, עמ' 328 ואילך ובמקורות שהביא שם. ר' גם ברטוב, את מי תקף, וכן ר' אצל פלג, עוד על פולמוסו. למרות המחלוקת הרב קוק העריך מאוד את בעל ה'לשם, ואף כינה אותו "גדול מקובלי דורנו" כפי שהביא גארב, שם.

⁴² ר' למשל אצל גרבר, מהפכת הראי"ה, עמ' 141 ואילך, כולל מקורות אחרים שהביא בדבריו. כיוון מעט שונה ניתן למצוא אצל רוזנק, הרב קוק, עמ' 49-50. רוזנק תיאר כיצד ההשפעה של השיח הקבלי על הרב קוק היתה טרם עלייתו ארצה, אך רמז לכך שהדברים באו לידי ביטוי בהגותו רק לאחר המפגש עם הציבור היהודי בארץ ישראל בת זמנו.

הספר 'מציאות קטן', הם שהובילו למציאת המצבה שעל קברה של הבת. לימים, לאחר מלחמת העולם הראשונה, איבד הרב קוק בת נוספת בנסיבות טראגיות בירושלים.

בשנת 1904, בתיווכו של האדר"ת שהיה אז רבה של ירושלים, הוזמן הרב קוק להיות רבה של יפו.⁴³ למרות שבהיותו רבה של בויסק הכיר הרב קוק מקרוב את מגמות החילון החדשות בקהילה היהודית במזרח אירופה, בהגיעו ארצה הוא פגש לראשונה במסגרת של חיי יומיום את הציבור החילוני בארץ-ישראל. בפרט אתגר אותו המפגש עם חלוצי העלייה השנייה, שחרטו על דגלם אידיאולוגיה לאומית ישראלית אך אנטי יהודית-גלותית (ובוודאי אנטי דתית) כאחת. מול אהדתו את עוצמתם הרוחנית של חלוצים אלה ומול התנהגותם הנורמטיבית שלא היה מוכן לקבל בשום אופן, כתב הרב קוק את עיקר הגיגיו ומאמריו בתקופה בה חי בעיר יפו.

בשנת תרס"ה, 1905, נפטר חותנו האדר"ת. בעקבות כך כתב הרב קוק חוברת הספד על חותנו, הנושאת את השם 'אדר היקר'. שנה לאחר מכן, בלחצו של אחיו – הרב שמואל קוק, כתב הרב קוק את החוברת 'עקבי הצאן', הכוללת סדרה של פרקים, שהמוכר בהם הוא מאמר 'הדור'. על שני החיבורים האלה ארחיב את הדיבור בהמשך העבודה.

במהלך שנים אלה כתב הרב קוק לא מעט. להלן אתאר את הכתבים המצויים בידינו כיום, אותם כתב הרב קוק עד עלייתו ארצה ובתקופה הראשונה לאחר הגיעו ליפו, במסגרת הזמן בה עוסקת עבודה זו – עד לשנת 1906.⁴⁴

⁴³ מירסקי מתאר את ההצעה הנוספת שקיבל הרב קוק באותו זמן, להיות המשגיח בישיבת טלז, את לבטיו ואת ההחלטה שלו לעלות ארצה. על היבטים צורמים אחרים שליוו את עליית הרב קוק ארצה ליפו ר' אצל אבנרי, הרב אברהם.

⁴⁴ רשימה דומה הציג י' אביב"י, אך חלק מן הדגשים בתאור שלי שונים משלו. ר' אביב"י, קבלת הראי"ה, כרך רביעי, עמ' 1771 ואילך. מעניין לראות עד כמה שונה הרשימה שאציג מזו שערך י' רפאל (ורפל) שלוש שנים בלבד לאחר פטירתו של הרב קוק. דווקא ביחס לשנים שטרם עליית הרב קוק ארצה, החומר שעמד בפני רפאל היה חלקי מאוד וחסר. ר' ורפל, כתבי הגרא"י, עמ' 4-7.

סקירת כתבי הרב קוק במסגרת הזמן של המחקר

כתבי הרב קוק לפני עלייתו לארץ-ישראל:

1. עיטור סופרים – תרמ"ח (1888)⁴⁵

ראשית יצירתו של הרב קוק המוכרת לנו, היתה בייסוד הירחון התורני 'עיטור סופרים'. מטרתו היתה לבנות "בית לספרות הרבנית אשר חלק גדול מכבוד האומה תלוי עליה", וכן "לאגד בעבותות אהבה את כל מפלגות האומה המפורדים לקרב לאט עצם אל עצמו".⁴⁶ שאיפתו להגיע באמצעות הירחון ל"איחוד כל המפלגות למען כבוד האומה ותחייתה", מעידה על תפיסתו את האיחוד זה כתנאי ראשון והכרחי לתחיית האומה. מסיבות כלכליות בעיקר, יצאו לאור שני גיליונות בלבד של החוברות. מעמדו של הרב קוק בירחון זה היתה כשל עורך, ולכן דלה שם כתיבתו האישית והיא באה לידי ביטוי בעיקר במבוא לחלק הראשון.

2. מציאות קטן⁴⁷

פנקס רחב היקף שכתב הרב קוק בתקופה בה שימש ברבנות בזוימל. מדובר בפנקס המוקדם ביותר פרי עטו של הרב קוק המצוי כיום לפנינו. הפנקס נכתב כשהרב קוק היה בסביבות גיל 23-24.⁴⁸ בפנקס זה 419 פסקאות, רובן בעלות אופי הלכתי או של דרשות רבניות קלאסיות,⁴⁹ אולם ניתן למצוא בפנקס פסקאות קבליות מובהקות. בין המקורות הקבליים הנמצאים בפנקס: אור נערב לרמ"ק, כמה מכתבי האר"י, מגיד מישרים לר' יוסף קארו, תומר דבורה, תניא, ספר הגלגולים, עץ החיים לר' חיים ויטאל, פתחי שערים לר' יצחק אייזיק חבר, שיעור קומה לרמ"ק וכן מוזכר רמח"ל בכמה פסקאות. חלק מהפסקאות אזכיר בהמשך העבודה.

3. פנקסי הראי"ה ג⁵⁰

בשנת תשע"ב (2012) הוציא 'מכון הרצי"ה' קובץ מכתביו של הרב קוק הנושא את השם 'פנקסי הראי"ה ג'. בכרך זה ארבעה חלקים: שלושה פנקסים טו, טז ולה,⁵¹ וכן לקט מדברי הרב קוק מתקופה שלא צוינה במפורש. בכל הנוגע למחקר על התקופה המוקדמת של הרב קוק, מדובר במכרה זהב של ממש, מהסיבות שאתאר להלן. בשל חשיבות זו, ארחיב את היריעה בתיאור התוכן והאופי של פנקסים אלה.

⁴⁵ נדפס ב'אוצרות ראי'ה', ב, עמ' 777-793.

⁴⁶ ראה בר אילן, תולדות הרב, עמ' 28. וכן ר' רפאל, אנציקלופדיה, ה, עמ' 93-94.

⁴⁷ ה' כהן (עורך), מציאות קטן – פנקס ביכורים, ירושלים (קורן – מגיד), 2018.

⁴⁸ ר' את החשבון שעושה העורך בהקדמה ל'מציאות קטן', עמ' 1-2 ובהמשך שם.

⁴⁹ לסקירה של פנקס זה ר' Mirsky, Rav Kook's Pre-Zionist.

⁵⁰ פנקסי הראי"ה, חלק שלישי, ללא ציון שנת הוצאה במקור. בפועל, יצא לאור בשנת תשע"א (2011). בספר פנקסים טו, טז, לה וכן מאמר הנושא את השם "חביון עז", אליו התייחס יואל בן נון בעבודתו וראה בו מאמר שנעלם (ר' בן נון, המקור הכפול, עמ' 27 ואילך). כמו כן מכיל הספר סדרת פסקאות שהועתקו מכתבי הרב קוק ע"י הרצי"ה, אך את אלה קשה לתארך. לאור הלשון בה נכתבו פסקאות אלה, ניתן להניח שנכתבו לאחר עלייתו של הרב קוק ארצה בתקופה בה כיהן כרבה של יפו (בין השנים 1904-1914).

⁵¹ את המספור של הקבצים נתן הרצי"ה, כפי שתיאר המו"ל בהקדמתו.

תיארוך הפנקסים :

המו"ל תיאר כבר בהקדמה לספר, כי הפנקסים שבספר זה הם "שניים מתקופת זוימל-בויסק ואחד מתקופת בויסק".⁵² את הנימוק לכך שנקב בתאריך זה, הביא המו"ל בהמשך דבריו: "פנקס ט"ו ופנקס ט"ז שניהם נמצאים בכרך אחד הנקרא הפנקס הכפול. תאריך כתיבת הכרך מוערך לשנות הת"ר נו"נין [שנות התשעים של המאה התשע עשרה], שכן נמצאות בו תשובות בהלכה שנדפסו ב"דעת כהן" וצויין שם שנכתבו בשנות הנו"נין".⁵³ נימוק נוסף המובא בדבריו לקביעת התאריך הוא: "גם ברשימות שנעתקו מכה"י [מכתב היד] ב"מוסר אביך" צויין שם שנכתבו בשנות הנו"נין [כידוע נתמנה מרן הראי"ה לרבנות בויסק בשנת תרנ"ה]."⁵⁴ בהמשך, מסביר המו"ל כי פנקס לה הוא מתקופת בויסק (1895-1904), אך ללא ציון נימוק לקביעה זו.

עדות נוספת שניתן ללמוד ממנה על התאריך של שני הפנקסים הראשונים, טו-טז, היא פסקה לו בפנקס טז,⁵⁵ שהיא דרשה אותה נשא הרב קוק במסעו לקידום ספרו 'חבש פאר', מסע אותו ערך בשנת תרנ"א (1891).⁵⁶ מכאן, שהפנקסים טו-טז, לפחות עד פסקה לו בפנקס טז, הם מהתקופה בה היה הרב קוק בן 26 לכל היותר. זו הפעם הראשונה שמתפרסמים פנקסים מתקופה כה מוקדמת בחייו.⁵⁷

עניין נוסף אליו אנו מתוודעים דרך העיון בשני פנקסים אלה, הוא הפסקאות הרבות המהוות את הטיוטה של הספרון "מוסר אביך". דרך כלל, מקובל לראות בספר זה חיבור רציף של הרב קוק משנות התשעים של המאה התשע עשרה. זאת, בשל עדותו של הרצי"ה בהקדמה למהדורה הראשונה של הספרון: "דברי-קדשו אלה נכתבו לפני כ"יובל" שנים, בשנות הנונים, (כמעט בהמשך של פרק-זמן אחד, אך סדרתים לפירוט עניניהם, עם קביעת שמות פרקיהם והוספת מראי-המקומות ובירורים בהערות שלמטה)".⁵⁸ העיון בשני הפנקסים האלה, מלמד כי הרב קוק אכן עסק בכתיבת טיוטה לספר מוסר מפרי עטו, אך סדר הפסקאות והשוואה שלו לתוכן הרציף של הספרון "מוסר אביך", מלמדים כי עריכתו של הרצי"ה היתה משמעותית בהרבה ממה שנהוג היה לחשוב עד כה.

תוכן הפסקאות בפנקסים טו-טז :

כפי שתיאר י' מאיר,⁵⁹ היומנים האישיים של הרב קוק מתאפיינים בשלושה מרכיבים: טיוטות מהן ניתן לערוך רצף שיטתי, קטעי יומן מיסטי ורשימות ורשמים בזיקה לאירועי התקופה. על מאפיינים אלה ניתן להוסיף גם דרשות מזדמנות, קטעי פסיקת הלכה (שהושמטו בעריכת הפנקסים בדרך כלל)⁶⁰ ופסקאות בנושאים שונים שמבטאות את האופן בו נתן הרב קוק משמעות לתופעות שפגש, על פי ראות עיניו. עד לפני כעשור היו מוכרים הפנקסים מתקופות מאוחרות יותר

⁵² פנקסי הראי"ה, חלק שלישי, הקדמה.

⁵³ שם, שם.

⁵⁴ שם, שם.

⁵⁵ שם, עמ' רטו.

⁵⁶ כפי שמתאר מירסקי בהרחבה בעבודתו.

⁵⁷ גם פנקסים אלה יצאו בצורה מצונזרת, כפי שרומז המו"ל בהקדמתו: "שני פנקסים אלו כוללים: דברי הלכה, דברי מחשבה, דרשות והדרנים. בקובץ הנוכחי לוקטו מהפנקסים דברי מחשבה וקבלה ודרשות" (שם, בהקדמה). המילים "לוקטו מהפנקסים" מרמזות על כך שלא כל החומר הובא בפנינו.

⁵⁸ מוסר אביך, הקדמה למהדורה ראשונה, ח"י מנחם-אב תש"ו (1946).

⁵⁹ י' מאיר, תשוקתן של, עמ' 773.

⁶⁰ על כך ר' דברי המהדיר: "שני פנקסים אלו כוללים: דברי הלכה, דברי מחשבה וקבלה ודרשות. בקובץ הנוכחי לוקטו מהפנקסים דברי מחשבה וקבלה ודרשות." (פנקסי הראי"ה ג, הקדמה). בדרך זו, של השמטת הקטעים ההלכתיים בעריכת הקבצים, נקטו גם אחרים כמו ב' אופן, ר' למשל קבצים מכ"י קדשו, א, עמ' 11.

בחיוו של הרב קוק, בעיקר כשהוא היה בגיל 40 עד 60. מעיון בפנקסים שלפנינו, שנכתבו במחצית העשור השלישי לחיוו, ניתן לראות כי הדפוס הזה קיים כבר בכתיבה המוקדמת.

סגנון הכתיבה בפנקסים טו-טז:

מי שמכיר את השפה בה כתב הרב קוק את היומנים האישיים שלו בתקופה המאוחרת יותר, לאחר עלייתו ארצה, יוכל לזהות בנקל כי בפנקסים אלה מדובר בכתיבה מוקדמת. השפה העשירה והדימויים המשתפכים כמעט ולא קיימים בפנקסים שלפנינו. גם הכתיבה ההגותית בפנקסים המתכונת יותר דיסקורסיבית ופחות פיוטית. היבט נוסף שמאפיין את הכתיבה בפנקסים המאוחרים של הרב קוק, וכמעט ולא מופיע בפנקסים שלפנינו, הוא הנטייה לסיים פסקאות הגותיות בציטוט של פסוק (בדרך כלל, פסוק בעל תוכן שמאפשר פרשנות אופטימית והרמונית ביחס לנאמר בפסקה).

מצד שני, ניכרים דווקא ביטויים שכמעט ולא נמצא בכתיבתו המאוחרת של הרב קוק. ביטויים המאפיינים את הכתיבה של כותב צעיר, בעל שפה רבנית בעליל. דוגמה לכך היא סדרת ביטויים שיש בהם הססנות וענוותנות המאפיינות את הכתיבה הרבנית של אדם צעיר. להלן כמה דוגמאות להתבטאויות אלה, אשר נעדרות לגמרי מן השפה המאוחרת יותר של הרב קוק, ואפילו בפנקסים האחרונים שטרם עלייתו ארצה:

- א. "בעזרת הצור ית' וישועתו, אתחיל באימה וביראה לבאר את הנראה לעניות דעתי... אני עני מה אומר. מ"מ, כיון שמאת ד' היתה זאת להודיענו מעט מעומק דבר קדשו, לא אחשך להודיע מה שנראה לע"ד בזה אמרי(ם) אמת, למען כבוד שמו הגדול".⁶¹
- ב. "והבן מאד בדברים, כי ברומו של עולם הם עומדים, והאל הטוב יכפר על שלחי מחשבותי ולשוני לדבר גדולות, כי כל מה שמושג בשכל, ודאי רצונו ית' שנעיין בזה, כדי לדעת גדולתו ותפארתו".⁶²
- ג. "אדבר ביראה הנלע"ד [הנראה לעניות דעתי]...".⁶³
- ד. "...ובפרטים יאיר השי"ת את עינינו".⁶⁴
- ה. "וברחמיו יכפר על התירי פי לפצות שיח, כי פנימיות נפשי חשקה בתורה, ובחסדיו אל יצל מפי דבר אמת, ויזכני להשכיל באמיתו".⁶⁵
- ו. "ועיין והבן, והשם הטוב ית' יכפר אם שגיתי".⁶⁶
- ז. "בעניי אענה חלקי ע"ד [על דבריו]...".⁶⁷
- ח. "אבל יודעי שמו ית' מהסתם משיגים טעם פנימי... יה"ר [יהי רצון] שישים חלקנו עמהם".⁶⁸
- ט. "השי"ת ישים חלקנו עם ההולכים לאורו".⁶⁹

⁶¹ פנקס טו, ד, עמ' לו.

⁶² שם, שם, עמ' לח.

⁶³ שם, ה, עמ' לח.

⁶⁴ שם, מז, עמ' צה.

⁶⁵ פנקס טז, ב, עמ' קלה.

⁶⁶ שם, ו, עמ' קמה.

⁶⁷ שם, טז, עמ' קסד.

⁶⁸ שם, יח, עמ' קע.

פסקאות בעלות תוכן ואופי קבלי:

אחד החידושים המרכזיים בעיון בפנקסים טו-טז, הוא העיסוק הנרחב של הרב קוק במושגים קבליים וניתוחם. מדובר בעשרות פסקאות בהן ניתח הרב קוק מושגים מקבלת הרמ"ק, האר"י ורח"ו, וכן בפרשנות שנתן לדברים שנכתבו ע"י רמח"ל במקורות שונים.⁷⁰ כל אלה, תוך אזכור שמם והמקור לדבריו, אשר נעדרים בקביעות מכתביבתו המאוחרת. פסקאות אלה אינן מותרות מקום לספק ביחס לפרשנות הקבלית של דבריו של הרב קוק. ניכר מהעיון בהן כי הרב קוק היה כבר בשנות העשרים של חייו בעל שפה קבלית מפותחת.⁷¹ בחלק מן הפסקאות הרב קוק ביאר את דבריהם של מקובלים שונים, אך ברוב המקרים נראה שהרב קוק השתמש בפלטפורמה הקבלית ברמה של ציטוטים, שבשלב מאוחר יותר הובילו ליצירת שפה מושגית. להלן אתאר את הדברים ואתיחס לטענה זו בהרחבה.

מיהם המקובלים שאת דבריהם ביאר הרב קוק בפנקסים אלה? מבחינת ההיקף, העיסוק המפורש הנרחב ביותר הוא בדבריו של רמח"ל (פסקאות טו-ג, טו-ט, טו-כג, טו-כז, טו-לד, טו-לה, טו-מ, טו-מג, טו-מו, טו-עא, טו-עה, טז-ב, טז-יז, טז-כז, טז-לא). כמו כן, הרב קוק התייחס גם לדברים של רמ"ק (פסקאות טו-א, טו-יג, טז-ב, טז-יז) וגם של רח"ו (פסקאות טו-ב, טו-ד, טו-מו, טו-נט, טו-ע, טז-ו, טז-טו). האר"י עצמו נזכר במפורש פעם אחת (טז-לא). כמו כן התייחס הרב קוק בקבצים האלה פעמיים לדברים שכתב ר"א חבר (טו-ע, טז-לז),⁷² וכן מזכיר בשמם את ספר 'דרך אמונה' למוהר"ם גבאי ואת דברי הרב עזריאל בפירושו עליהם (טו-לג). המהר"ל מוזכר אף הוא (טז-כו). אין התייחסויות ישירות לכתביהם של מקובלים אחרים, אבל דבריו של הרב קוק מתכתבים גם עם דברים שכתב הגר"א (למשל: טז-כט, והגר"א עצמו מוזכר גם ב: טז-כד). בצד פסקאות פרשניות אלה, קיימות פסקאות רבות בהן הרב קוק התייחס לסוגיות קבליות, ובהמשך העבודה אתיחס לחלק הארי שלהן.

סוגיה נוספת שיש להתייחס אליה, היא ריבוי פסקאות המנוסחות בלשון קבלית מובהקת, ובאופן שונה ממה שניתן למצוא בדרך כלל בכתבי הרב קוק המאוחרים יותר.⁷³ יוצא דופן אחד הוא הספר 'ריש מילין' שנכתב ע"י הרב קוק בתקופת מלחמת העולם הראשונה.⁷⁴ כוונתי היא לניסוח שאינו מתכוון להצפין את השפה הקבלית, אלא משתמש בשפה עצמה כפי שמקובלים קלאסיים נוהגים להתנסח. דומני שחשיפת פסקאות אלה היא אחת התרומות המרכזיות של פנקסים טו-טז למחקר המוקדם על הרב קוק. להלן כמה דוגמאות לצורת הכתיבה הקבלית המוקדמת של הרב קוק, כפי שהיא באה לידי ביטוי בפנקסים טו-טז:⁷⁵

⁶⁹ שם, לד, עמ' רטו.

⁷⁰ לא אכנס לשאלת הכתבים אותם כתב רמח"ל מול הכתבים המיוחסים לו, בה הרכיב י' גארב. לפחות מבחינתו של הרב קוק היה ברור שקל"ח פתחי חכמה נכתב ע"י רמח"ל. ר' גארב, כתביו האמתיים, וכן גארב, מקובל בלב הסערה.

⁷¹ עובדה זו, כשלעצמה, אינה ייחודית לרב קוק. בחורים צעירים בשנות העשרים לחייהם אשר למדו קבלה ודברו את השפה המושגית שלה, היו בסביבתו ובחלקים אחרים של מזרח אירופה. דוגמה לכך היא שלמה מימון.

⁷² על כך ר' שילה, השפעתו של ר' יצחק אייזיק חבר.

⁷³ על הניסיון לנסח מילון שיגשר בין המושגים בהם השתמש הרב קוק בכתביבתו לבין מושגים מקבילים בקבלת האר"י ומקובלים אחרים ר' אביב"י, קבלת הראי"ה, כרך רביעי. אלא שאצל אביב"י הכוונה היא לחשוף רובד נסתר ואולי אפילו מוצפן בטקסט. בפסקאות שאתאר הרב קוק מבקש דווקא להפוך את ההמשגה הקבלית לימפת דרכים. בהמשך העבודה אתיחס למעבר משפה מושגית זו לשפה המושגית בה השתמש הרב קוק בתקופות מאוחרות יותר.

⁷⁴ על הספרון הזה, הרקע להוצאתו והאופי השונה שלו משאר כתבי הרב קוק באותה התקופה, ר' ארנד, ראש מילין; וכן ארנד, עוד על ספר.

⁷⁵ אביא כאן כמה דוגמאות ברצף, ללא הסבר או ניתוח. רוב הפסקאות תתבררנה בהמשך העבודה, כל אחת על פי הקשרה. כוונתי היא להצביע על הייחוד בשפה הזו, השונה מאוד דרך ההתנסחות הרגילה של הרב קוק. חוץ

- י"ג נקודות דז"ת ק"ל, וכ"ב קמץ פתח, קנ"ב. הנקודות הן מעינים, ובה ה' אחרונה, ונמצא כללם ה' אחרונה, ושלטה בחי' ב"ן דהיא נוק' לבדה, ע"כ ביחד עם הה' בגי' נקב"ה.⁷⁶
- בענין כ"ב אותיות, אע"פ שעל עניני המציאות אין לשאול טעם... מ"מ רשות לתן טעם. דהאותיות המה סדרים לגילוי המאורות, ויש גילוי מצד השמיעה וגילוי מצד הראי', הרי ב' אותיות לכל ספי', ואחת הכוללת ענין החיבור האורות להאותיות בתחילת המחשבה, ואחת בסוף המעשה, הרי כ"ב.⁷⁷

פסקאות בעל אופי דרשני-רבני :

כמו בפנקסים אחרים, ניתן למצוא פסקאות בעלות אופי דרשני רבני, שקשה (ולא תמיד אפשרי) למצוא את הקשר בין הנאמר בהן לבין השיח הקבלי הנמצא בפסקאות הסמוכות להן. פסקאות אלה מבטאות את השיח ההגותי עליו הצביע בהרחבה י' מירסקי בעבודתו.⁷⁸ אני מבקש להציע כי הכתיבה הקבלית היא ביטוי להתחבטות הפנימית של הרב קוק עם עצמו בסוגיות בהן עסק, והכתיבה הרבנית והדרשנית היא הניסוח של הדברים כאמירה לרבים. להלן אציין דוגמאות ספורות של פסקאות כאלה :

- הפסקה השנייה בפנקס טו, היא דרשה ארוכה (23 עמודים מודפסים) העוסקת בשכל ולב, היחס ביניהם והצורך להשליט את המוח על הלב. הרב קוק מציע פרשנות לעץ הדעת ולמקומה של הדעת בהקשר זה. כפי שצינתי, י' מירסקי תיאר בהרחבה את המאפיין הזה בהגות המוקדמת של הרב קוק. מעניין לראות כי ארבעת העמודים האחרונים של הפסקה מעבירים את הדיון לשדה השיח הקבלי, ושם גם משתנה השפה בה השתמש הרב קוק. בעיקר לקראת סוף הפסקה, רמז הרב קוק על רעיון אחדות ההפכים המופיע בהרחבה בכתביו המאוחרים יותר:⁷⁹ (הסוגריים שלי, ר"ב) "ע"כ מצו"ה יו"ד ק"א בא"ת ב"ש (המילה מצוה בא"ת ב"ש היא האותיות י-ה-ו-ה)... מפני שאופן הא"ב בסדר א"ת ב"ש הוא שהקצות הרחוקים מתאחדים, ואין שינוי והפרש, וכלם הולכים להתאחד ולהתקרב... א"כ החיצוניות והפנימיות אחדים הם".⁸⁰
- פסקה יא באותו פנקס עוסקת בחטא העגל ועוצמתו. הרב קוק ביקש לבחון את ייחודו של החטא, בכך שמה שעניין את החוטאים היה עצם ההנאה כיעד עצמאי, ולא ככלי לעבודת ה'. גם בפסקה זו עולה התועלת של השכל כמאזן את הרגש בזמן שהוא שולט עליו.⁸¹
- פסקה טו באותו פנקס עוסקת בחשיבות של ההדרגה בלימוד. הרב קוק הציע לא להעמיס על האדם, ככל הנראה הילד או המתבגר, יותר ממה ששכלו מאפשר, משום שאז תתגבר אצלו ההמשגה הרגשית, המתעתעת, והוא יתחבר לרגשות של אי אהבת לימוד התורה ואי

מדוגמאות אלה, ניתן למצוא פסקאות קבליות מובהקות גם בפנקס טו, נט, עמ' קד וכן בפנקס טז, ג, עמ' קלו ; שם, ו, עמ' קמז ; שם, טו, עמ' קסג.

⁷⁶ פנקס טו, ו, עמ' לו.

⁷⁷ שם, מג, עמ' צ.

⁷⁸ שיוצגו להלן בסקירה המחקרית

⁷⁹ למושג 'אחדות ההפכים' ומקורותיו אצל הרב קוק, אתייחס בחטיבת הקודש העליון בהמשך העבודה.

⁸⁰ טו, ב, עמ' לה.

⁸¹ טו, יא, עמ' מב-מג.

הרלוונטיות שלו, ואז יעזוב לגמרי את דרך לימוד התורה. גם כאן, סוגיית עליונות השכל על הרגש עולה בעוצמה.⁸²

פסקאות כאלה פזורות לכל אורך הפנקסים, ואם נבודד אותן מההקשר הרחב ניתן לחזור לדימוי הקלאסי של כתיבה רבנית, ליטאית, שבמסגרתה עסק הרב קוק בצורך לדייק את השכל ולהימנע משיח רגשי מעמיק, ממש כפי שתיאר י' מירסקי. מצד שני, הבנת הפסקאות האלה בהקשרן הרחב, כולל שימת לב לפסקאות קבליות שנכתבו אף הן באותו זמן ובצמידות לפסקאות אלה, מאפשרת לנו היכרות עם יחסו הרחב יותר של הרב קוק ביחס לעולמו הרגשי של האדם. אתייחס לכך ביתר הרחבה במסגרת הניתוח של הפסקאות שמרכיבות את הספר 'מוסר אביך'. בעצם קיומן של פסקאות כאלה בכתביו של רב קהילה בחלקים הליטאיים של אירופה בשלהי המאה התשע עשרה אין שום חידוש. מקומן של הפסקאות בפנקסים, והסמיכות שלהן לפסקאות קבליות מובהקות, בהן השפה המושגית של הרב קוק שונה מהותית, היא המאפשרת לנו הצצה להתפתחות של האופן בו הרב קוק הביע את רעיונותיו והגיגיו. הרב קוק אינו ההוגה הראשון שנקט בכפל שפה מעין זה, אולם בהחלט משתקף מתוך הכתובים כי לא נכון לטעון שהשימוש בשפה קבלית הגיע אצלו בשלבים מאוחרים יותר של חייו.⁸³

סיכום ביניים: החשיבות של פנקסים טו-טז

במסגרת עבודה זו, העוסקת בהתפתחות תורת הגאולה במשנת הרב קוק עוד טרם עלייתו ארצה, נודעת לפנקסים אלה חשיבות גדולה במיוחד. זאת, מכמה סיבות:

- א. פנקסים שלמים (למעט צנזורה והשמטה שאין לנו אפשרות לאמוד את היקפה) מהתקופה בה הרב קוק היה בן 26 לכל היותר. יש לזכור שחלק הארי של העיסוק המחקרי בכתיבה המוקדמת של הרב קוק מתייחס לתקופה בה היה בן 36 עד 39.
- ב. פסקאות קבליות מובהקות בנושאים אשר העסיקו את הרב קוק ביתר הרחבה בהגותו המאוחרת. מתאפשרת לנו הצצה לשלבים בהם המושגים העיוניים שלו קרמו עור וגידים.⁸⁴
- ג. השפה בה השתמש הרב קוק: דומה שיש כאן גישושים ראשוניים של יצירת שפה על מנת להביע את רעיונותיו. את 'מפת הדרכים' שלו. שלא כפי שנטו לחשוב עד כה, השפה הקבלית אינה מאוחרת לניסוחים הרבניים הפילוסופיים אצל הרב קוק, אלא דווקא להפך. השפה הקבלית היא נקודת המוצא, והעידון שלה ובחירת השיח הבנוי על מושגים קבליים אך מנוסח בשפה פחות מאתגרת, באו בשלב מאוחר יותר.

⁸² טו, טז, עמ' מח-מט.

⁸³ כפי שטען למשל גרבר, ר' גרבר, מהפכת ההארה.

⁸⁴ על החשיבות של החומר הקבלי הגולמי בפנקסים האלה, לפני שהדברים עברו עריכה על ידי תלמידיו של הרב קוק, עמדה ל' בר-בטלהיים. היא הדגישה בעיקר את היכולת לראות מה היתה כוונתו המקורית של הרב קוק בניסוחים הקבליים שערך בפנקסים אלה. ר' בר-בטלהיים, מושג הצמצום, עמ' 293 ואילך.

4. חבש פאר – תרנ"א (1891)⁸⁵

בין פרסום החוברת הראשונה לחוברת השנייה של 'עיתור סופרים', קיבל הרב קוק את תפקיד הרבנות בעיר זוימל שבליטא. מקובל להסביר כי כשהתברר לו כי בקרב קהילתו קיימת תופעה של אי הקפדה מספקת על קיום מדוקדק של מצוות הנחת תפילין של ראש במקום הראוי,⁸⁶ פרסם בעילום שם⁸⁷ את הספר 'חבש פאר' על חשיבות הנחת תפילין של ראש באופן שלא יונחו על המצח אלא בתחילת מקום גידול השיער. אציין כי מעבר לעיסוק בחשיבותה של מצוות הנחת תפילין בפני עצמה, עולות בספר סוגיות הקשורות להשקפתו הלאומית של הרב קוק. הספר המודפס לפנינו יצא לאור במתכונתו הנוכחית בשנת תרע"ט (1919), כשמלכתחילה יצא לאור בשנת תרנ"א (1891).⁸⁸ ניתן לראות את הפער בין צורת ההתבטאות של הרב קוק ותכניה כפי שהן באו לידי ביטוי במבוא המחודש שכתב לספר, ביחס לכתובתו המקורית, הן מבחינה צורנית והן מבחינה רעיונית.

5. פירוש לאגדות רבה בר בר חנה⁸⁹

בשנת 1890 כתב הרב קוק פירוש לחמש עשרה אגדות המופיעות בתלמוד הבבלי⁹⁰. מדובר באגדות שיש בהן ממד פנטסטי במיוחד, שהרב קוק פירש אותן בזיקה למקומו של השכל בחיי האדם.⁹¹ בפירוש הכיר הרב קוק כמה מקובלים וסמך את חלק מפירושו על דבריהם: ר' משה קורדוברו,⁹² רי"א חבר⁹³ וכמה פעמים את דברי רמח"ל.⁹⁴ יש אזכורים של 'הזוהר',⁹⁵ של האר"י,⁹⁶ והגר"א מוזכר בהקשרים קבליים מובהקים.⁹⁷ כמו כן, יש כאן הטרמה לעיסוק בישו,⁹⁸ אשר יהפוך מפותח יותר בסמוך להגיעו ארצה, כפי שאראה בחטיבת הקודש בהרחבה. ככלל, חלק מהאגדות מבוארות תוך שימוש במושגים קבליים מובהקים: ספירות, מידת תפארת ומקומה, מידת מלכות ועוד. כמו כן יש כאן הטרמה לעיסוק בנחש, מודל מיתי שהרב קוק פיתח מאוד כפי שאציג בחטיבת 'הקודש' ובחטיבת 'האדם' בהרחבה. החיבור הזה עומד בפני עצמו, כפי שניתן להבין מחתימתו של הרב קוק בסופו.⁹⁹

⁸⁵ 'חבש פאר', ירושלים, תשמ"ה. הספר ראה אור לראשונה בשנת תרע"ט (1919), ובהקדמה למהדורה המאוחרת התייחס הרב קוק באופן שונה לספר מדברים שכתב במהדורה המקורית.

⁸⁶ רפאל, אנציקלופדיה, עמ' 94-97.

⁸⁷ הוא הציג עצמו כמו"ל של הספר, ולמחבר קרא "כדי"י ראשי תיבות של "כהן דעתו יפה".

⁸⁸ 'חבש פאר', עמ' קעא-קעג, הערת המו"ל.

⁸⁹ בתוך: מאמרי הראיה, ב, עמ' 419-448.

⁹⁰ בבלי, בבא בתרא, עג ע"א עד עד ע"א.

⁹¹ מה שגרם למירסקי להסביר שבאותה תקופה העיסוק המרכזי של הרב קוק היה בענייני השכל והתבונה האנושית ולא בענייני קבלה, אלא שבתוך הפירוש משוקעים עניינים קבליים כפי שגם הרב קוק הצביע, כפי שאראה להלן.

⁹² שם, עמ' 427.

⁹³ שם, עמ' 445. את האזכור הזה אפשר לצרף למקורות שהביא א' שילה בהם מזכיר הרב קוק את רי"א חבר, ר' שילה, השפעתו של.

⁹⁴ שם, עמ' 440, 445.

⁹⁵ שם, עמ' 440, 441, 443.

⁹⁶ שם, עמ' 442.

⁹⁷ שם, עמ' 439, 440, 445.

⁹⁸ שם, עמ' 421.

⁹⁹ שם, עמ' 448: "אברך את ה' אשר יעצני ועד כה עזרני להתחיל ולגמור הרהורי לבבי אודות דברי אלקים חיים...". זו עדות נוספת לכך שהרב קוק ראה חשיבות בביאור דברי חז"ל, לא רק ביעין איה' על מסכת ברכות ועל מסכת שבת.

6. מדבר שור – שנות התשעים של המאה התשע עשרה¹⁰⁰

הספר הוא קובץ גדול של 38 דרשות ארוכות, אותן ערך הרב קוק (כך לפי הנאמר בשער, בכתב ידו של הרב קוק¹⁰¹) בהיותו רב בזוימל ומאוחר יותר בבוויסק. הספר לא זכה להתייחסות מחקרית מקיפה, אף לא בעבודות שעסקו בהתפתחות משנתו העיונית וההלכתית של הרב קוק בתחילת דרכו.¹⁰² הספר מנוסח בשפה רבנית-פילוסופית, כדרכם של דרשנים. בדרשות מגולמת משנה סדורה בסוגיות שונות שלכולן התייחס הרב קוק בצורה מלאה יותר ומקיפה יותר בשלבים מאוחרים של חייו. ככל הנראה, לא מדובר בדרשות שנישאו בפני קהל אלא בדרשות כתובות, שבמהלכן משולבים רעיונות נועזים מאוד, המוכרים לנו בדרך כלל משלבים מאוחרים יותר של חייו. ר' ש"ץ אופנהיימר סיפרה¹⁰³ כי הספר נגנב מביתו של הרב קוק, והוא ידע מי גנב אותו ובכל זאת לא התיר לתבוע את הספר מידי הגנב, ואף לא לפרסם את הדבר. כתב היד הוחזר כעשרים וחמש שנה לאחר פטירתו של הרב קוק. היא סיפרה גם ששאלה על כך את הרצי"ה, שקפץ ממקומו לשמע השאלה (כך על פי דבריה), אולם לא התייחס לאפשרות שהסיבה לבקשתו של אביו שלא לחזור אחר כתב היד של הספר הייתה בשל הדעות שהביע בו. הוא רק זכר שאביו ביקש שלא לעסוק בעניין, והבטיח שמי שלקח את כתב היד יחזיר אותו.¹⁰⁴

7. מוסר אביך – שנות התשעים של המאה התשע עשרה¹⁰⁵

במבוא של הספר במהדורה הראשונה, נכתב ע"י הרצי"ה, כי "דברי קדשו אלה נכתבו... בשנות הנונים..."¹⁰⁶. לאחר פרסום פנקסים טו-טז, עולה כי הספרון הזה הוא כולו עריכה של הרצי"ה את כתבי אביו מתקופה זו, לכדי שיטה מוסרית כוללת. כמו כן ניכר שהפסקאות נכתבו מלכתחילה כטיטה לספר מוסר, כפי שניתן ללמוד מאורכן, מצורת הניסוח ומהכתיבה העקבית.

¹⁰⁰ 'מדבר שור', ירושלים (המכון על שם הרצי"ה זצ"ל), התשנ"ט. לגבי קביעת התאריך של הספר: הדף החותם את 'מדבר שור', נושא אופי קלאסי של חתימת ספרים. הרב קוק הודה בדבריו לבורא עולם על הבאת הספר לידי סיום. במסגרת החתימה, מצוין תאריך: "ביום ג' לסדר ויקרא, שלשה ימים לחודש ניסן הת"ר נו"ן וי"ן פה זימל, ועל העבר אברך את ד'..." ('מדבר שור', עמ' שנט). כלומר, חתימת הספר היא לכל המאוחר באמצע שנת 1896. הוכחה נוספת: בפתיחה לכל דרשה כתב הרב קוק הערה שמשייכת את הדרשה לפרשת השבוע. שתי דרשות לפני הדרשה האחרונה, כתב הרב קוק: "להספד הגאון מוהרי"א ז"ל מקאוונא". הרב יצחק אלחנן ספקטור מקובנה נפטר בתאריך כ"א באדר תרנ"ו (6 במרץ 1896), סמוך לתחילת התקופה בה שימש הרב קוק כרבה של בוויסק. עוגן אחר שמאפשר את קביעת התאריך של הספר: בשנת 1899, בהיותו רבה של בוויסק, ביקש הרב קוק להוציא את הספר לאור בצורה מסודרת. בין השאר, הוא כתב הקדמה לספר, לה קרא 'מדבר קדמות'. על התאריך הזה ר' למשל בדבריו של ש' רחמני 'לנבוכי הדור, עמ' 276-277.

¹⁰¹ דף השער הזה הוא גם המקור הכתוב המוכר לנו ביחס לשם משפחתו של הרב קוק. הוא חתם שם כך: "הצעיר ושפל אנשים אברהם יצחק באאמו"ר [בן אדוני אבי מורי ורבי] הרב המופלג בתורה ויראה מוהר"ר [מורנו הרב רבי] שלמה זלמן כהן שליט"א [שיבדל לחיים טובים אמנ] שור המכונה קוק". ר' 'מדבר שור', עמ' א-ב. "שור" בשורוק, בעברית: "רואה", וכך גם "קוק" בידיש "רואה".

¹⁰² גם מחקרו של י' מירסקי (מירסקי, ביוגרפיה אינטלקטואלית), העוסק בתורתו המוקדמת של הרב קוק, לא התייחס כמעט לדרשות שיש בספר.

¹⁰³ ש"ץ אופנהיימר, תרומתה של, עמ' 351.

¹⁰⁴ הרצי"ה העיר על כך בדרך אגב, ר' 'נפש הראי"ה', עמ' סט, אגב סיפור על גנבים שמצא הרב קוק בביתו: "וכן הזהיר, גם בתחילת המחלה וגם בשעותיו האחרונות, שלא לחפש בפרסום את אחד מכתב"ק שנאבד מלפני משך זמן". עדותה של ש"ץ אופנהיימר השלימה, חלקית, את פרטי הסיפור התמוה הזה.

¹⁰⁵ 'מוסר אביך', ירושלים (מוסד הרב קוק), תשל"א

¹⁰⁶ שם, בהקדמה, ללא ציון עמוד.

8. על הציונות - מאמר על חידוש הסנהדרין – תרנ"ח (1898)¹⁰⁷

במאמר עסק הרב קוק בנושא חידוש הסנהדרין, כמבטאת של המרכז הסגולי האידיאלי, דתי ולאומי, בארץ-ישראל. הוא התפרסם בארץ לראשונה בעיתון 'הדביר' בשנת תר"פ (1920), והוא המשך של כמה פרקים שאינם לפנינו. לשאלה, מדוע השתהה הרב קוק כל כך הרבה שנים טרם פרסום המאמר, מציעה מ' לניר שני הסברים:¹⁰⁸

- א. קריאתו של הרב קוק לחיבור בין כינון הסנהדרין לבין התנועה הציונית החילונית היתה נועזת מדי לזמנה. גם לאחר שנים, כשעסק בסוגיה זו (באיגרת משנת תרע"ב), דיבר על חיבור זה כ"מחשבה גדולה... שאין לגשת אליה בלא הכשר והכנה מוקדמת".
- ב. המאמר נכתב לאחר הקונגרס הציוני הראשון, שהשאיר רבים מבין שלומי אמוני ישראל בהתלהבות גדולה. עם זאת, מהקונגרס השני ואילך התחדד אופייה החילוני של התנועה הציונית ורבים מתומכיה ביהדות האורתודוכסית פנו לה עורף.¹⁰⁹

9. השגות על החוברת 'אור ישרים' – תר"ס (1900)¹¹⁰

במסה זו יצא הרב קוק כנגד אותם יהודים דתיים שהתנגדו לרעיון הציוני. הוא הקפיד להבדיל בין 'הציונות' לבין 'הציונים'. הוא טען כי השאיפה הציונית "לברוא לב חדש בעם" מבטאת רעיון של גדולה שיסודו בהררי קודש. במסה זו נוכל למצוא גם כמה רעיונות שהרב קוק חידד לאחר מכן במאמרים ב'הפלס':

- א. אין להתנגד לשוב א"י רק משום שזו משאת נפש של הציונים. יש לשוב הארץ כמצווה עצמאית ערך נעלה בתורה.¹¹¹
- ב. הציונות אינה מהדורה מחודשת של השבתאות או של ההשכלה, באשר אינה מטיפה לפרישה מן הציבור אלא להפך.
- ג. גאולה בדרך הטבע היא דרך ה' הראויה, בעוד הישיבה בחיבוק ידיים תוך ציפייה ניסית לגאולה, דווקא היא "המנסה את ה'".¹¹²

¹⁰⁷ 'אוצרות ראי"ה', ב, עמ' 928-935.

¹⁰⁸ לניר, הראי"ה קוק והציונות, עמ' 58.

¹⁰⁹ על תופעה זו, ר' רביצקי, אביעזר, הקץ המגולה, עמ' 129-133.

¹¹⁰ בתוך: גנזי ראי"ה ג, עמ' 24-28. על קביעת השנה ר' לוי, ד', אור לישרים, עמ' 46-49.

¹¹¹ שם, עמ' 25.

¹¹² שם, עמ' 26.

10. עין איה¹¹³

בתקופה בה כיהן הרב קוק כרבה של זוימל, הוא החל לכתוב פירוש לאגדות שבש"ס ('עין איה', על 'עין יעקב'). עד היום פורסמו ארבעה כרכים של הספר (ברכות א, ברכות ב, שבת א, שבת ב), ולא מצוינת בהם שנה. לאחרונה פרסם אחד מצאצאיו של הרב קוק כמה עלים ממה שטרם התפרסם – 'עין איה' למסכת כתובות. מסתבר שהספרים שלפנינו הם הראשונים, ולכן- ככל הנראה - המוקדמים ביותר.¹¹⁴ לפי דבריו של הרב פילבר, לפחות חלק מן החומר המופיע ב'עין איה' היה כבר מוכן בשנת תרס"ב (1902): "עוד בשנת תרס"ב, בשבתו על כס הרבנות בבויסק, בקש כבר רבנו להוציא לאור את העין-איה, והוא מתייעץ עם חותנו האדר"ת גם על צורת הדפסת הספר".¹¹⁵

יש בדברים האלה משום עדות חשובה על הזמן בו היו הדברים מוכנים להדפסה, אולם מכלל ספק אחר הם אינם מוציאים. יתכן (ואי אפשר להוכיח או להפריך זאת בכלים שבידינו כיום) שהרב קוק הוסיף קטעים נוספים או שינה פרטים במה שכבר כתב, בהיותו בארץ ישראל, עוד לפני פרסומו הסופי של הספר. שאלתי על כך את הרב יי פילבר, המהדיר של 'עין איה', והוא אמר לי כי את שני הכרכים על מסכת ברכות כתב הרב קוק עוד בהיותו בחו"ל, ומה שהוסיף בארץ ישראל נכתב כ'מהדורה בתרא' בסופו של הפירוש לברכות ב. לגבי מסכת שבת, כל שהוא ידע לומר בוודאות, על פי איגרת שכתב הרב קוק לאדר"ת בשנת תרס"ו, כי עד אז הספיק הרב קוק לכתוב פירוש עד לפרק השישי של מסכת שבת (פרק 'במה בהמה'). מה מזה נכתב עוד בחו"ל ומה בארץ, אין לדעת, אולם ברור כי מה שנכתב לאחר מכן נכתב כבר בארץ ישראל, לאחר שנת תרס"ו. עדויות אלה חשובות מאד להכרה מדויקת של 'תורתו המוקדמת' של הרב קוק מול 'תורתו המאוחרת', כפי שהן באות לידי ביטוי ב'עין איה'.¹¹⁶

על העמדה הרווחת בקרב תלמידי הרצ"ה ביחס לספרי 'עין איה', סיפר לי תלמיד קרוב של הרב צבי טאו (הנחשב אחד מתלמידיו המובהקים של הרצ"ה). לפי דבריו של התלמיד, הרב טאו נוהג לומר ש'עין איה' על מסכת שבת חלק ב, הוא "ממש תורת ארץ ישראל" (כלשונו), וניתן לזהות בספר רעיונות רבים הדומים לנאמר ב'אורות הקודש'. אמירה זו משקפת מסורת פנימית בין תלמידיו של הרצ"ה, שמטרתה לנסות להסביר את הפער הרעיוני הניתן לזיהוי בין שאר חלקי 'עין איה' (ברכות א, ברכות ב, שבת א) לבין חלק זה (שבת ב). פער זה נתמך גם בעדותו של הרב יי פילבר.

¹¹³ עין איה – על אגדות חז"ל שביעין יעקב, כרך ראשון: ברכות, פרקים א-ה, ירושלים (המכון ע"ש הרצ"ה קוק זצ"ל), תשנ"ה. כרך שני: ברכות, פרק ו, ירושלים (המכון ע"ש הרצ"ה קוק זצ"ל) תש"ן. כרך שלישי: שבת, פרקים א-ב, ירושלים (המכון ע"ש הרצ"ה קוק זצ"ל), תשנ"ד. כרך רביעי: שבת, פרקים ג-יד, ירושלים (המכון ע"ש הרצ"ה קוק זצ"ל), תש"ס.

¹¹⁴ ראשית, משום שמסכת ברכות היא הראשונה בש"ס. חשוב מכך הוא חלופת המכתבים בין הרב קוק לבין חותנו, שהביא יי פילבר בהקדמה ל'עין איה' ממנה ניתן להבין שהרב קוק התחיל לכתוב את ביאורו למסכת ברכות כבר בזוימל, והמשיך אותו בבויסק. לעניין זה ר' פילבר, עין איה, עמ' רלו-רלח.

¹¹⁵ שם, שם.

¹¹⁶ ר' בעניין זה ביתר הרחבה אצל שרלו, פולמוס המוסר השני. וכן שרלו, העוז והענווה.

11. קריאה גנוזה לרבני ישראל על הדת והציונות – תרס"ב (1902)¹¹⁷

בקריאה זו הביע הרב קוק את עמדתו, לפיה חילוניותה של התנועה הציונית יכולה להיות לרועץ לכל תהליך השיבה לציון, אולם לא פחות מכך הביע את מורת רוחו מעמדתם של רבנים שהעדיפו את ההסכמה של ד"ר הרצל ואנשי התנועה הציונית שלא לעסוק בתחומי הדת אלא רק בתחומים מדיניים. לדעתו של הרב קוק, לפי המאמר, לא היה מקום לחלוקה לאגודות (פרקציות, בלשונו) בתוך התנועה הציונית, אלא למהלך לאומי שיכלול גם עיסוק בקודש, ורק מתוך כך ניתן יהיה למקם את התנועה הציונית כחלק אינטגרלי מתהליך 'אתחלתא דגאולה'. במובנים רבים ניתן למצוא הקבלה כמעט מלאה בין דברים שהרב קוק כתב בקריאה זו, לבין דברים שכתב במקביל ולאחר מכן במאמרי 'הפלס'.

12. שלושת המאמרים ב'הפלס' – תרס"א – תרס"ד (1901-1904)

בשנת תרס"א (1901) פרסם הרב קוק את המאמר 'תעודת ישראל ולאומיותו', ושנה לאחר מכן בשנת תרס"ב (1902) פרסם את המאמר 'עצות מרחוק'. בשנים תרס"ג-תרס"ד (1903-1904) התפרסם המאמר 'אפיקים בנגב'. כולם התפרסמו בכתב העת 'הפלס', אשר נערך ע"י הרב א"ע ראבינאוויץ מפולטבה, שבאותה תקופה היה ממתנגדי הנלהבים של הציונות. ביטאונו, 'הפלס', כתב עת חרדי, שימש בעיקר למתקפה על הציונות על ידי רבנים ממזרח אירופה וממערבה.¹¹⁸ המאמרים משקפים כבר פרוגרמה ערכית שלמה ביחסו של הרב קוק למטרת קיומו של עם ישראל בעולם, האידיאות בהווה ובעתיד של העם והעולם, היחס האמביוולנטי לתנועה הציונית (בעיקר סביב שאלת יחסה של התנועה הציונית לדת) והיחס לחילונים בתהליך הגאולה הקורם עור וגידים. מעמד מיוחד נתן הרב קוק במסגרת המאמרים האלה לרעיון הצמחונות וליחס לבעלי החיים כחלק מתהליך הגאולה העולמית. הרצ"ה נטה שלא לייחס חשיבות למאמרים אלה,¹¹⁹ וכך גם מקובל היחס אליהם בישיבת "מרכז הרב" עד היום. אין להתעלם מדבריו של הרצ"ה, אך בהחלט ניתן להביא בחשבון את הדברים הנאמרים במאמרים אלה, על רקע דברים אחרים שהרב קוק כתב באותה תקופה או בסמוך לה.

העיון במאמרים מגלה תפיסת עולם עשירה של רעיונות ההולכים ומתפרטים לאחר עלייתו של הרב קוק ארצה לכלל משנתו. עד לפני שנים לא רבות, הדיון האקדמי ואף הישיבתי בתפיסתו המוקדמת של הרב קוק, התמקד בעיקר בעולה ממאמרים אלה.

¹¹⁷ התפרסמה לראשונה ע"י הרב י' רפאל, ר' רפאל, זכרון רא"ה, עמ' ז-יד. בעניין זה ר' גם דבריו של קליין, טיוטה נעלמה, עמ' 395-413.

¹¹⁸ כך לפי גולדמן, ציונות חילונית, עמ' 104.

¹¹⁹ בתגובה למאמר של מ"צ נהוראי, כתב כי יש לתמוה על פרסום מאמריו של אביו ב'הפלס', בהיותו במה אנטי-ציונית. הוא אף כינה את הירחון בכינוי 'סירחון', ואף הציע את האפשרות שעורך 'הפלס' ערך שינויים בדברי אביו. כך או כך, טען הרצ"ה, משנת הרב קוק המאוחרת היא הקובעת. ר' נהוראי, מדינת ישראל, עמ' 409-417 וכן ר' הרצ"ה, לבירורי דברים, עמ' 40.

13. אחרון בבויסק – לכל המאוחר אמצע תרס"ד (1904)¹²⁰

לפנקס זה חשיבות רבה בעבודה זו. אם עד כה ניתן היה לשער השערות שונות בדבר משנתו הימוקדמת של הרב קוק, הרי שאפוריסמים רבים בפנקס זה שופכים אור חדש ובהיר על חלק מהסוגיות שהיו נתונות במחלוקת בתוך עולם המחקר. העורך מעיר, כי על סמך סימנים שנתן הרצי"ה בפנקס זה, ניתן להניח כי נכתב על פני כמה שנים. הפנקס פותח בארבעה שירים, שהשני שבהם הוא קינה של הרב קוק על מות אשתו הראשונה מרת בת-שבע, אשר נפטרה ב"ג בניסן תרמ"ט (1889). אחת הפסקאות הארוכות שבפנקס זה,¹²¹ מהווה את ההקדמה ל"שיר השירים" בסדור עולת ראי"ה. על דברים אלה קיימת עדות של ב"מ לוין¹²² כי הם נכתבו ע"י הרב קוק בשנת תרס"א (1901).

14. פנקסי הראי"ה א – לכל המאוחר אמצע תרס"ד (1904)

בעקבות הדיאלוג הנסתר המתנהל בין מכון הרצי"ה, מבית היוצר של ישיבת 'מרכז הרב' בירושלים, לבין המכון להוצאת הספרים שע"י ישיבת 'רמת גן', ולאחר שאלה האחרונים הוציאו את הפנקס 'אחרון בבויסק', החלו להוציא אנשי מכון הרצי"ה את 'פנקסי הראי"ה' (תשס"ח). מדובר בסדרת פנקסים, שהחשובים שבהם לצורך עבודה זו הם ארבעה פנקסים מתקופת בויסק של הרב קוק (לכל המאוחר עד אמצע תרס"ד, 1904). נראה, מתוך הקדמת המו"ל, כי מדובר בחומר שלפחות בחלקו הועתק מכתבי הרב קוק ע"י הרצי"ה. ניתן לזהות בפנקסים חידושים רבים של הרב קוק, בתחומים שעד כה היה מקובל לחשוב שלפני שעלה ארצה לא עסק בהם כלל.

15. פנקסי הראי"ה ב – הספר 'לנבוכי הדור' – לכל המאוחר אמצע תרס"ד (1904)

בחודש סיוון תשי"ע יצא בהוצאת המכון ע"ש הרצי"ה החלק השני של 'פנקסי הראי"ה'. ספר זה כולל שני קבצים: הראשון, עיקרו של הספר (עמ' טו-קעו), נכתב עוד בתקופה שהרב קוק היה רבה של בויסק. כלומר: טרם עלייתו ארצה בשנת 1904. השני, לפי דברי העורכים, הוא חלק מפנקס גדול שכתב הרב קוק בתקופה בה היה רבה של ירושלים. לפי הערכת העורכים, כמובא בהקדמה לספר, מדובר בפנקס שנכתב בין השנים תרפ"א-תרפ"ג (1921-1923). מטבע הדברים, מסגרת עבודה זו עוסקת בתקופה בה נכתב הפנקס הראשון שבין השנים.

פרק זמן ניכר לפני הוצאתו לאור של הפנקס הזה, החל לעבור 'מפה לאוזן', באופן מתחרתי, דרך רשת האינטרנט, נוסח ערוך חלקית של ספר שכתב הרב קוק ולא היה מוכר עד כה בצורתו המלאה. מדובר על הספר 'לנבוכי הדור', שעל קיומו העיד כבר הרב מ' ברלין,¹²³ אלא שלא הכיר את הספר עצמו. פולמוס שלם התנהל באתרי אינטרנט שונים, הן לגבי האותנטיות של הספר והן

¹²⁰ ב' אופן (עורך), 'אחרון בבויסק', בתוך: קבצים מכתב יד קדשו, ירושלים (גנזי הראי"ה), תשס"ו.

¹²¹ אחרון בבויסק, יא, עמ' מ'.

¹²² לוין, הרב קוק, עמ' 38.

¹²³ הנקין, לנבוכי הדור, ובאזכורים שהביא בדבריו.

בשאלת התכנים העולים בו. עם פרסום 'פנקסי הראייה' ב', התברר שהספר שעבר באינטרנט הוא גרסה לא מצונזרת של הנוסח שהתפרסם בפנקסים עצמם, באופן מצונזר. הפרסום העלה דיונים רבים, רובם ככולם ברשת האינטרנט, על המשמעות של הרעיונות המופיעים בספר זה.¹²⁴ מעניינת הערת המו"ל מטעם מכון הרצי"ה בפתח הספר, המתאר את האופן בו נערך כתב היד לפני ההבאה לדפוס: "במספר מקומות הדברים שכתב היד טעונים הסבר רחב מכבשונו של עולם, והם יודפסו בע"ה כשיושלם ביאורם".¹²⁵

חשיבותו של הספר הזה, בדומה לספר 'מדבר שור', הוא באופן הגלוי והנועז בו הציג הרב קוק את עמדותיו ביחס לסוגיות שונות. בעיקר מדובר בהתמודדות מול המודרנה והשלכותיה על העולם בכלל ועל הקיום היהודי בפרט. היחס למדע, לתרבות הכללית, לאבולוציה, להיבטים מסוימים של ביקורת המקרא ועוד, עולים בספר באופן נרחב ובהיר. הפולמוס הנ"ל שכח בחלקו הגדול, כאשר פרסם שחר רחמני את הטקסט של 'לנבוכי הדור' במהדורה מדעית בליווי הערות. לתוכן של אלה אתייחס בהמשך עבודה זו. אציין כי הספר "לנבוכי הדור" לא עמד לנגד עיניו של יהודה מירסקי בעבודתו על התקופה המוקדמת בחייו של הרב קוק.

בשנת תרס"ד (1904) עלה הרב קוק ארצה והחל לשמש כרבה של יפו.

כתבי הרב קוק לאחר עלייתו עד 1906

להלן תיאור דברים שכתב הרב קוק בסמוך לעלייתו ארצה, אליהם אתייחס בעבודתי:

'פנקס י"ג' – 'ראשון ליפו'¹²⁶

הפנקס, הכתוב במתכונת של אפוריסמים (צורת כתיבה המוכרת משימונה הקבצים' של הרב קוק ומכתבים אחרים שלו), נושא את הכיתוב "ראשון ליפו" בכתב ידו של הרב קוק. טרם נערכה התייחסות מחקרית לספרון חשוב זה. בהקדמה לפנקס כתב המו"ל, הרב בן ציון כהנא שפירא – האחראי על המכון על שם הרצי"ה קוק זצ"ל שעל יד ישיבת "מרכז הרב" בירושלים, את הדברים הבאים:

לרגל יובל המאה להופעת אור הראייה בארה"ק [בארץ הקודש] ולבקשת טובים ורבים השואפים להוסיף לקח במשנת הראייה ומזרזים להוציא לאור רשימותיו שעדיין לא

¹²⁴ יי מירסקי, אשר עסק בהגותו המוקדמת של הרב קוק אך החיבור לא היה לפניו בעת כתיבת עבודתו, הציע ניתוח משלו לספר. בין השאר רמז כי הספר לא התפרסם בשל העדר הנושא של ארץ ישראל בין תכניו. בהמשך עבודתי אתייחס לכך ואציע הסבר אחר. ר' Mirsky, The Kook Perplex. מצד שני, יי קלנר הציע שלוש סיבות לכך שהרב קוק גנז בכונה את פרסום הקובץ לאור ניתוח טקסטואלי, שלדעתי לוקה בחסר כפי שאציע בהמשך העבודה. ר' קלנר, לנבוכי הדור. הרב ש' אבינר הבטיח שלא יקרא בספר הזה אף פעם, ר' אבינר, לא אקרא.

¹²⁵ פנקסי הראייה ב, עמ' ח.

¹²⁶ 'פנקס י"ג', ירושלים (המכון על שם הרצי"ה קוק זצ"ל), התשס"ד.

התפרסמו, אנו מפרסמים את רובו ככולו של הפנקס הי"ג. הפנקס מכיל גם דברי הלכה ומאמרים (כגון "המספד בירושלים"), אותם לא פרסמנו בכרך זה.¹²⁷

בכמה וכמה שיחות ארוכות שניהלתי עם הרב בן ציון כהנא שפירא, ביקשתי ממנו לבדוק את חלקי הפנקס שלא הובאו לדפוס, והוא סירב בטענות שונות. כל שאמר לי הוא, שהפנקס הכיל, חוץ מ'המספד בירושלים' (המספד על תיאודור הרצל),¹²⁸ גם את המכתב המוכר בשם 'על במותינו חללים' שכתב הרב קוק לסופר אז"ר¹²⁹ וגם כמה דברי הלכה שלדבריו לא יסייעו לי בעבודה זו. בלית ברירה נאלצתי להסתפק בתחילה בתשובות אלה.

בשלהי תשס"ו יצא לאור פנקס י"ג על ידי בעז אופן, כשהוא נושא את השם 'ראשון ליפו' (להלן: 'ראשון ליפו'). אופן הקפיד על חלוקת הפסקאות על פי המספור המקורי במהדורה שיצאה לאור ע"י המכון להוצאת כתבי הרצי"ה, אולם במהדורה שיצאה תחת ידיו התברר שחלו ידי העורכים על המהדורה הראשונה. במהדורה המתוקנת קיימות שבע עשרה פסקאות שונות שהושמטו ע"י העורכים של המהדורה הראשונה. על המשמעותיות שבהן אעיר במהלך עבודה זו.

אחד הדברים המשמעותיים שנוסף לנו מפרסום הפנקס המלא ע"י אופן הוא, מיקומה של הדרשה המכונה 'המספד בירושלים', אותה נשא הרב קוק כששה שבועות לאחר עלייתו ארצה לזכרו של תיאודור הרצל. על פי העדות קרא הרב קוק את הדברים מן הכתב, ומיקומה של הדרשה ב'פנקס י"ג' הוא בפסקה סה. מכאן ניתן להסיק, כי גם אם הרב קוק כתב את הפסקה ביום בו נשא את הדברים, הרי שכל מה שקדם לה נכתב בשבועות הראשונים שלאחר עלייתו ארצה. קשה להניח כי ההשפעות על תורתו בארץ ישראל יכלו להיות כה משמעותיות במהלך שבועות ספורים. עם זאת, מאחר שניתן למצוא לרוב הרעיונות האלה מקבילות כבר בדברים שהרב קוק כתב בוודאות בהיותו בחו"ל (כמו בפנקס 'אחרון בבויסק' או ב'מדבר שור' ואפילו בפנקסים טו-טז), ניתן גם לקבוע כי מדובר בפיתוח של רעיונות בהם עסק בתקופה שלפני עלייתו ארצה.

'חביון עוז'¹³⁰

י' מאיר¹³¹ הצביע על קיומו של המאמר 'חביון עוז'. הטקסט עצמו לא היה לפניו בעת שכתב את דבריו. י' בן נון¹³² הצביע על כך שהחוברת הודפסה במהדורה חלקית ואז נגנזה על ידי הרב קוק עצמו, כשם שקרה בקובץ 'לנבוכי הדור'. בן נון אף הצביע על החשיבות של החוברת הזו, משום שהיא מכילה את תפיסתו של הרב קוק ביחס למעמדה של התורה במציאות של גאולה ושיבה לארץ, כשהביטוי 'חביון עוז' רומז על מעמד הר סיני מחודש.¹³³ מדובר על טקסט שהרב קוק כתב לאחר עלייתו ארצה, ככל הנראה לפני 'אדר היקר' ו'עקבי הצאן' (תרס"ה, תרס"ו בהתאמה).

¹²⁷ פנקס יג, הקדמה.

¹²⁸ מאמרי ראייה, א, עמ' 98-94. מעניין כי השם "מספד בירושלים" המהווה את הכותרת של הפרסום ב'מאמרי הראייה', אינו תואם את המציאות: הנאום כלל לא נישא בירושלים אלא ביפו. יתכן כי הכוונה היא ל'ירושלים' במשמעות של "ציון", כלומר: ארץ-ישראל בכללה.

¹²⁹ מאמרי ראייה, א, 89-93.

¹³⁰ בתוך: פנקסי הראייה ג, עמ' שא ואילך.

¹³¹ מאיר, "אורות" ו"כלים", הע' 17 בעיקר.

¹³² בן נון, המקור הכפול, עמ' 27 ואילך.

¹³³ שם, שם, בהרחבה.

כלומר: בין שלהי תרס"ד לתחילת תרס"ה. גם בן נון לא ראה את הטקסט עצמו. תהיה הסיבה שבעטייה לא פרסם הרב קוק את הדברים אשר תהא,¹³⁴ הטקסט של 'חביון עוז' התפרסם בפנקסי הראי"ה ג.¹³⁵ בנספח של עבודה זו אתייחס לתוכן המאמר בהרחבה.

'אדר היקר' ו'עקבי הצאן'¹³⁶

שני ספרים שיצאו לאור בסמיכות. הספר 'אדר היקר', שעניינו הספד על חותנו של הרב קוק, האדר"ת, רבה של ירושלים, נכתב כבר בשלהי תרס"ה. בין השורות, ולעתים אף במישרין, חרג הרב קוק מעמדה של מספיד, והציג את עיקרי שיטתו ביחס לרבני ארץ ישראל ואת המסד למושגי 'תורת ארץ ישראל' שלו. הספר 'עקבי הצאן' כולל קובץ מאמרים, שהמפורסם שבהם הוא 'הדור'. בהמשך עבודה זו אנסה לתאר ביתר הרחבה את הקוהרנטיות במאמרי 'עקבי הצאן' ואת עיקרי המהפכה המחשבתית שהוצגה בהם ע"י הרב קוק, וכן אראה את מקורם של חלק הארי של הרעיונות המוצגים בספר זה, בדברים שהרב קוק כתב עוד לפני עלייתו ארצה או מיד בסמוך לכך.

תחום המחקר של עבודתי כולל את הכתבים האלה וכן את האגרות שכתב הרב קוק בתקופה הנדונה (אגרות הראיה, א, עד איגרת לח). לא כל האגרות שכתב מצויות בידינו, אלא בעיקר אלה שלוקטו ע"י הרצי"ה ממקורות שונים.

כללתי בתחומי עבודה זו, העוסקת ביחס בין ההגות המוקדמת להגות המאוחרת של הרב קוק, גם כמה כתבים מהתקופה שלאחר עלייתו של הרב קוק ארצה. זאת משום שבספר 'אדר היקר' ובעיקר בספר 'עקבי הצאן', הציג הרב קוק שיטה פילוסופית מקיפה למדי, שעוסקת ברבדים שונים של הקיום האנושי. לאחר פרסום הפנקסים המוקדמים של הרב קוק, מהתקופה שטרם עלייתו ארצה, ניתן להראות כיצד פסקאות מפנקסים אלה הפכו להיות כתיבה בסגנון של מאמר בספרים הנ"ל. זאת ועוד, דומני שניתן לראות כיצד הספר 'עקבי הצאן' מהווה גירסה עדכנית של הספר 'לנבוכי הדור', שהרב קוק תכנן להוציא לאור כמה שנים קודם להוצאת 'עקבי הצאן', אך לא עשה זאת בסופו של דבר. כאשר אתאר להלן את הדברים, אציג את הנתונים בהרחבה.

עד כאן לתיאור הספרים והכתבים המרכזיים של הרב קוק המצויים כיום בידינו מהתקופה הנדונה ('תורת חו"ל' וראשיתה של 'תורת ארץ-ישראל'). להלן אתייחס לשיטות המרכזיות המקובלות כיום בעולם המחקר, בדבר שיטתו של הרב קוק בתקופה זו.

¹³⁴ ל"י בן נון הצעה משלו, שקשורה בתגובות הצוננות שקיבל הרב קוק לכתבים אחרים שלו שהוציא. אין בידי לאשש או להכחיש עמדה זו, ועדיין מדובר בסברה.

¹³⁵ עמ' שא-שכד. אין לנו יכולת לאמוד האם מדובר בטקסט המלא או בטקסט מצוננר, אך ניתן לראות שמדובר בחטיבה אחת, שיש לה פתיחה וסיום. המו"ל מציין: "שלושת המאמרים דלהלן הן מקובץ מכת"י" [מכתב יד קדש] הנקרא 'חביון עוז'. בעמוד השער רשום: "חביון עז, כולל מאמרים, על דבר גדולת הערך של תלמוד פנימיות התורה בדרך קבע, במובן מאיר, רחב ומקיף, לכלל יחידי הסגולה שבתופשי התורה, וביחוד ליושבים על אדמת הקדש, ויחושו לתשועת ישראל... מאת צעיר התלמידים, אברהם יצחק הכהן קוק, עבד לעם קדוש על אדמת הקודש, בעיר הקודש יפו והמושבות תובב"א [תיבננה ותיכוננה במהרה בימינו אמנן]" (פנקסי הראי"ה ג, עמ' שא). ובסיום המאמר: "והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול ובאו האובדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים והשתחוו לדי' בהר הקודש בירושלים. במהרה בימינו אמנן". (שם, עמ' שכד).

¹³⁶ 'אדר היקר' ו'עקבי הצאן', ירושלים (מוסד הרב קוק), ללא ציון שנה. במקור: ירושלים, תרס"ו.

מצב המחקר :

להלן אתאר את המחקרים המרכזיים שנעשו עד כה בשאלות המרכזיות העומדות בבסיס עבודתי. כוונתי להראות שלרב קוק היתה 'מפת דרכים' רעיונית פילוסופית, שהיא עמדה במובהק על יסודות קבליים ושעמודי התווך שלה התנסחו כבר בתקופה שטרם עלייתו ארצה.

1. פילוסופיה או קבלה

בעולם המחקר מתנהל דיון ארוך בשאלת מקורות היניקה של הרב קוק על הציר שבין רציונאליזם למיסטיקה.¹³⁷ בשאלה זו כבר דנו רבים באריכות.¹³⁸ בשנים האחרונות הולכת ומתגבשת תפיסה סינתטית, המצביעה על מקורות יניקה כפולים, מהפילוסופיה ומהקבלה. א' שילה כתב: "כשבאים לנתח רעיון מסוים אין לשאול: 'האם מקורו של רעיון מסוים המצוי בכתבי הרב קוק הוא מספרות הקבלה או בספרות הפילוסופיה?', אלא יש לנתח את המרכיבים הקבליים והפילוסופיים שבתוך אותו רעיון".¹³⁹ בעבודה אציג את התהוות הרעיונות הבסיסיים במשנת הרב קוק ואראה שהם קבליים במובהק. הפגישה עם רעיונות פילוסופיים היתה מאוחר יותר בחייו, ותבנית החשיבה דרכה התבונן ברעיונות אלה היתה קבלית.

אדון בשאלת מקורות היניקה של הרב קוק בהמשך העבודה, בשל החשיבות של נושא זה בדרך להצגת התזה שלי. בכך איני הולך בדרכו של ב' איש שלום,¹⁴⁰ הממעיט בחשיבותה של שאלת המקורות – הן משום שאין אפשרות להוכיח בוודאות עניין זה, והן משום שהיא מסיחה את הדעת מהעיקר, שהוא המסר הקיומי שביקש הרב קוק להעביר לבני דורו. איש שלום טוען שהרב קוק עצמו "לא היה מודע למקורותיו. הוא יצר הגות מקורית שבה נתעצבו מחדש יסודות רעיוניים ממקורות שונים וקשה לדבר על היזקקות מודעת של הרב קוק למקורות מסוימים".¹⁴¹ לטענתו, הרב קוק עיבד את המקורות וביסס את עולם האמונות היהודי על יסודות חשיבה נטורליסטיים (למרות הטרימינולוגיה האונטולוגית), ללא יסודות מיתיים ותוך הפנמה משמעותית של התודעה המודרנית – מבחינת מרכזיות האדם, חשיבותם של המדע, של תהליכים היסטוריים ועוד. גם אם הוא יונק ממקורות קבליים הרי בסופו של דבר הוא מציע לתלמידיו מושגי אמונה המבוססים על חשיבה נטורליסטית בעלת מאפיינים מודרניים ושאלת המקורות היא בעלת חשיבות משנית.¹⁴²

¹³⁷ בעניין זה מחקרים רבים. בין המוקדמים שבהם, י' אגוס בשנת 1946 (Agus, Banner). המוכרים שבהם: ג' ממלק (Mamlak, Integrity); איש שלום, בין הרב קוק; איש שלום, הרב קוק, עמ' 23-26; אביב"י, היסטוריה; רצבי, הוגים דתיים. וראה עוד בהערה הבאה. אציין כי מחקריו של איש שלום לא יוצרים זהות בין 'רציונליזם' לבין 'פילוסופיה' במובן המדייק והמצמצם של המושג פילוסופיה.

¹³⁸ לדיון מסכם ראה: בינדיגר, תבניות חשיבה, עמ' 12-2 וכן 127-122; שרלו תשס"ד, עמ' 2-4 ובמיוחד הערה 12; בן נון, לאומיות ואנושיות, עמ' 7-8 ובהערה 13 שם מביא רשימה ארוכה של כל המאמרים שנכתבו בנושא זה בהיבטיו השונים.

¹³⁹ שילה, רבדים קבליים, עמ' 2. ההדגשות במקור.

¹⁴⁰ איש שלום הרב קוק, עמ' 23-26.

¹⁴¹ שם, עמ' 26.

¹⁴² בהוצאה החדשה של ספרו, הוסיף איש שלום הקדמה בה הזכיר את המקורות הרבים של הרב קוק שהתווספו בשנים מאז הוציא את המהדורה הראשונה של הספר. תמוה במקצת, שגם לאחר שראה את שפע המקורות הקבליים דווקא במשנה המוקדמת, לא נתן לכך משקל בטיעונו. כך גם בסוף הספר, בהצגת הוויכוח שבינו לבין י' אביב"י, לא התייחס למקורות אלה. ר' איש שלום, הרב קוק (2019), עמ' 21-28, וכן שם, עמ' 436-449.

בעבודתי אציג עמדה אחרת. מאידך גיסא, כבר בשנת 1980 טען י' אביב¹⁴³ כי משנתו של הרב קוק התעצבה על בסיס מקורות קבליים. לטענה זו הצטרפו ל' פיין בשנת 1995¹⁴⁴ וי' גארב ב 2005.¹⁴⁴ אראה שהרב קוק השתמש במושגי יסוד מן הקבלה, והמשיג אותם מאוחר יותר בשפה פילוסופית מודרנית. במערכת היחסים שבין שפת הקבלה (שפת הרזים) ושפת התבונה, המדרגה העליונה היא סוג של שילוב. שילוב אשר בו דווקא ההסברה התבונית, האנושית היא הצינור המועדף להעברת התוכן הנשגב מהעולמות הפנימיים החוצה, אל העולם.¹⁴⁵ זאת משום, שהעולמות הפנימיים של הסוד והעולמות החיצוניים יותר של הפילוסופיה מקיימים ביניהם יחס של נשמה וגוף, המהווים מכלול אחד בדומה למערכת היחסים הבסיסית של נשמה וגוף הקיימת בין האלוהות והעולם.¹⁴⁶ כפי שהאלוהות מופיעה דווקא דרך העולם הריאלי, כך עולם הסוד מופיע דווקא דרך השכל – "ואז דווקא בשכל ימצא את ההתגלות האלהית האמתית. וכל מה שיוסיף חקירה והתפלספות יוסיף קדושת אמונה ודבקות והערות רוח הקודש".¹⁴⁷ יש בדברים כדי ללמד על העדפה של המשגה הקבלית, שהשפה הפילוסופית משמשת ככלי להבנה והפנמה טובות יותר שלה.

ס' שרלו טוענת כי בידה "להכריע את המחלוקת בדבר אופי היצירה של הרב קוק ובדבר מקורות ההשפעה שהיצירה הייתה חשופה אליהם, ואשר נטלו חלק בעיצובה".¹⁴⁸ הכרעתה היא לכוון המיסטיקה הקבלית, הן ביחס למקורות ההשפעה והן ביחס לדמותו האישית של הרב קוק ולאופי יצירתו. אלא ששרלו לא הציעה 'מפת דרכים' רעיונית של הרב קוק, ועסקה בעיקר בדימוי העצמי שלו כ'צדיק' מיסטיקאי בסגנון החסידי, תוך ניתוח בעיקר של הגותו המאוחרת, לאחר עלייתו ארצה. בעבודה אראה כי ניתן להגיע לכדי הבנה שלימה יותר ביחס למקורות היניקה של הרב קוק, למעבר לשפה הפילוסופית ובעיקר ל'מפת הדרכים' ההגותית הרחבה שעליה עמל כבר בהגותו המוקדמת.

לדעתי קשה לקבוע כאן עמדה חד ממדית. החוויות המיסטיות הרבות שמצאה שרלו ב'שמונה קבצים', מתקיימות במקביל למגמה ברורה של פרשנות נטורליסטית לפסוקים ותפילות, שאפשר למצוא ב'עולת ראייה',¹⁴⁹ או ל'תרגום' של מושגי יסוד אחרים הפזורים בכל כתביו ההגותיים. לכן, אין בהכרח סתירה ביו שני הכיוונים - התפיסה האחדותית של הרב קוק מאפשרת להם להתקיים יחד, ומבחינה מסוימת המכלול המתקבל משילובם הינו שלם יותר מאשר קיומם העצמאי והנבדל. אך גם אם שרלו לא תסכים לטענה אחדותית זו, הרי שאי אפשר להתעלם ממגמת ה'תרגום הנטורליסטי' כפי שבאה לידי ביטוי בעבודה זו, ואי אפשר להגדיר את "אופי היצירה" של הרב קוק באופן חד מימדי.

בעבודתו רחבת ההיקף של י' אביב¹⁵⁰ על השפה הקבלית במשנת הרב קוק, נחתם לכאורה הגולל בדיון על שאלת המקורות הקבליים במשנת הרב קוק. אביב¹⁵⁰ מנתח פסקאות רבות הן מהתקופה המוקדמת ורובן המכריע מהתקופה המאוחרת של הרב קוק, ומראה את מקורן

¹⁴³ Fine, Rav Avraham, pp 23-40

¹⁴⁴ גארב, יחידי הסגולות, עמ' 41-56. בכיוון דומה הלך גם י' בן נון, ר' בן נון, לאומיות ואנושיות, עמ' 169-208.

¹⁴⁵ ראה קובץ ו, מב. הובא בפרק ד' הערה 83, וראה שם הדיון כולו.

¹⁴⁶ ארחיב על כך בפרק ב'.

¹⁴⁷ קובץ א, תרנו. ההדגשה שלי. וכן ראה: קובץ ד, מד.

¹⁴⁸ שרלו, צדיק יסוד עולם, עמ' 2.

¹⁴⁹ הדגמה של תרגומים אלה תובא בסוף פרק ח' לגבי 'השגחה פרטית'.

¹⁵⁰ אביב¹⁵⁰, קבלת הראייה, כרכים א-ד.

מבחינה פילולוגית ועניינית בכתבי מקובלים קדומים. ללא ספק, מי שחיפש הוכחות להימצאותה של שפה קבלית ברורה ועשירה בכתבי הרב קוק, קיבל את התשובה בעבודה זו. הוא גם הראשון שנכנס לניתוח של פסקאות מהפנקסים המוקדמים שאליהם אתייחס בהרחבה בעבודתי. בין השאר כתב על הפסקאות הקבליות מהפנקסים המוקדמים: "בשני הפנקסים הללו [פנקסים טו-טז] ביאר הראי"ה סוגיות שלמות בספרי המקובלים, ומכל דבריו הארוכים לא הבאנו כאן אלא כמגע ראש השיבולת. דבריו בפנקסים אלה מלמדים על דרכו בלימוד הקבלה בשבתו בזיימל, והיא ראויה לסקירה שלמה ומדוקדקת".¹⁵¹ בהקשר זה, בעבודתי אציג סקירה כזו בהרחבה גדולה במיוחד. אדגיש, שבעוד שברמה של ניתוח פילולוגי של הטקסט הדברים שאביא מתברכים מעבודתו, אני חולק על אביב"י בשתי נקודות מרכזיות ומהותיות: האחת, האם קיימת בדברי הרב קוק 'מפת דרכים' הגותית ברורה, והשנייה, עד כמה – אם בכלל – ניתן למצוא את מקורותיה כבר בתקופה המוקדמת בחייו, ודווקא על בסיס השפה הקבלית. לגבי שאלת 'מפת הדרכים', אביב"י כמעט ולא עסק בכך, ובוודאי לא הביא את הדברים לכלל שיטה.¹⁵² עבודתי עוסקת בעיקר בהצגת 'מפת דרכים' זו ובהתהוותה. ביחס לשאלת ההבדלים שבין הגותו של הרב קוק טרם עלייתו ארצה לבין זו שאחריה, הצביע אביב"י על שינוי מהותי בכתביו של הרב קוק הן בסגנון והן בתוכן.¹⁵³ בעוד שביחס לסגנון הכתיבה ניתן להצביע על שינויים ובהקשר זה אני מסכים עם הצעתו של אביב"י, דווקא ביחס לתוכן אני חלוק עליו מאוד. בעבודתי אראה איך עיקריה של 'מפת הדרכים' של הרב קוק, אשר נוסחו על בסיס מושגים קבליים כבר בכתביו המוקדמת ביותר, המשיכו להיות רלוונטיים גם בכתביו המאוחרת. השינויים, ביחס לארץ ישראל הקונקרטיה שהכיר לאחר עלייתו ארצה וביחס לעוד כמה נקודות קטנות יחסית, הם שינויים מינוריים ולעתים אף סמנטיים.¹⁵⁴ לעומת זאת, קל לזהות את 'מפת הדרכים' המוקדמת, גם במאות פסקאות ועשרות מאמרים שהרב קוק כתב לאחר שעלה ארצה. בעבודתי אציג את הדברים בהרחבה.

הערה אחרונה, ביחס ל'חוג הראי"ה'. ממשיכי דרכו ומוציאי כתביו של הרב קוק, ובהקשר זה – בראש ובראשונה הרצי"ה, הבינו היטב את המקור הקבלי בדבריו. בה בעת, חשש הרצי"ה מהנכחת יתר של השפה הזו, שיש בה פוטנציאל להרחנת יתר ולברחה ממצאות מעשית של קיום מצוות במסגרת הקהילה הדתית הנורמטיבית. זה אחד המפתחות המרכזיים להבנת השינויים והצנזורות שהוביל הרצי"ה ביחס לכתבי אביו.¹⁵⁵

2. האם ניתן לייחס לרב קוק שיטה פילוסופית?

ב' איש שלום קובע כי "הגותו של הרב קוק היא תפיסת עולם כוללת, בעלת מבנה והגיון פנימי... מבחינה זו לפנינו שיטה פילוסופית שאותה שומה עלינו לגלות מבעד למעטה של ניסוח בלתי שיטתי".¹⁵⁶ די שוורץ התווכח עם ב' איש שלום על השאלה אם ניתן להתייחס למשנתו של הרב

¹⁵¹ שם, שם, כרך שני, עמ' 592.

¹⁵² בעבודתו הוא מציג עקרונות חשיבה של הרב קוק במקרים מסוימים, אך לא עוסק כלל בניסיון לחבר אותם יחד לכדי שיטה.

¹⁵³ אביב"י, קבלת הראי"ה, כרך שני, עמ' 577 ואילך.

¹⁵⁴ ר' למשל עין איה, ברכות ב, פסקה מ, עמ' 21-22. בנושא זה ר' Mirsky, God on Earth.

¹⁵⁵ ר' בהרחבה אצל שטמלר, עין בעין, בעיקר מעמ' 287 ואילך ובמקורות הרבים שהביא שם להבנת מגמה זו.

¹⁵⁶ איש שלום, הרב קוק, עמ' 219-220.

קוק כמשנה רעיונית סדורה.¹⁵⁷ לשיטתו של שוורץ, האפוריסמים הרעיוניים של הרב קוק עברו עריכה, שרק היא מציגה אותם כשיטה רעיונית מקיפה. לפי תפיסתו של ב' איש שלום,¹⁵⁸ חזקה על החוקר המעיין במקורות עצמם, שלפני העריכה, שיזזה את השיטה הרעיונית המקורית (בהקשר זה – של הרב קוק) במלוא היקפה. שוורץ תקף את איש שלום, ואף את שיטתו של אביב¹⁵⁹ ביחס לשיטה הרעיונית של הרב קוק.

כמה הערות על דבריו של ד' שוורץ. ראשית, כמו שאראה בעבודה, ניתן בהחלט 'לחלץ' משנה רעיונית מתוך האפוריסמים הרבים שהרב קוק כתב. שנית, שוורץ טוען לכאורה כי אי אפשר להסיק הגות שיטתית מתוך כתיבה אפוריסמית רחבה של הוגה. טענה כזו מעקרת את היכולת להבין הוגים רבים ומכוננים בפילוסופיה המערבית, שניסחו באפוריסמים את היסודות של שיטתם הרעיונית המקיפה, כמו חלק מהפילוסופים הפרה סוקראטיים, בליז פסקל ופרידריך ניטשה. שלישית, הוא התעלם מאותם קטעים רבים בכתיבתו של הרב קוק, בהם כתב באופן ברור ועקבי דברי הגות מלאים. בעצם, הוא התעלם מכל מה שנכתב ע"י הרב קוק מחוץ לשמונת הקבצים.

ד' שוורץ גם חולק נמרצות על י' אביב¹⁶⁰ אשר תיאר, מנקודת מבטו, את הקשר האמיץ בין הגותו של הרב קוק לבין זו של הרמח"ל. בפרק על מקומו של רמח"ל בהגותו של הרב קוק, אתייחס למאמרו הנזכר של אביב¹⁶¹ ביתר הרחבה, אולם נראה ששוורץ מציע, כמו גולדמן, לא להביא בחשבון את האפשרות שפרדיגמה קבלית יכולה להיות בעלת משמעות פילוסופית. דבריו של שוורץ התפרסמו עוד לפני שהפנקסים שיידונו בעבודה זו יצאו לאור, ודומני שיש סיכוי שאם היו עומדים לפניו הפנקסים המוקדמים במלואם, היה שוורץ מציע תמונה מורכבת יותר.¹⁶⁰

בדומה לאיש שלום (לפחות בהקשר זה) ניתן להתייחס לשיטתו של י' בן שלמה. הוא תפס את משנתו הרעיונית של הרב קוק בראש ובראשונה כמשנה מודרנית.¹⁶¹ בן שלמה יצר חיץ ברור בין הרב קוק לבין "כל תולדות הפילוסופיה היהודית במאה השנים האחרונות" מחד גיסא, וכן לבין "תפיסת העולם החרדית" מאידך גיסא. הוא ראה ברב קוק פורץ דרך אשר תפס את התהליכים ההיסטוריים בזמנו, ופיתח אותם למסגרת שיטה פילוסופית אחת.¹⁶² אלא שלכלל פירעון מלא של השטר הזה לא בא. עד כמה שידי מגעת לא הצלחתי למצוא בדבריו של בן שלמה, במקור הנזכר או באחרים,¹⁶³ ניסוח של גישה מקיפה כזו.¹⁶⁴

כמו איש שלום, כך גם בן שלמה ראה בגורמים בעולם הפילוסופי כמשפיעים מרכזיים על עיקריה של משנתו הרעיונית של הרב קוק. בהקשר של עולם המושגים הקבלי של הרב קוק, ציטט

¹⁵⁷ שוורץ, אתגר ומשבר, עמ' 142-144, 205, 233. בכיוון דומה הלכה גם ר' ש"ץ אופנהיימר, ר' ש"ץ אופנהיימר, אוטופיה ומשיחיות, עמ' 15-19. ש"ה ברגמן אף טען שבכתבי הרב קוק אין שיטתיות אלא שירה בלבד, ר' ברגמן, אנשים ודרכים, עמ' 348.

¹⁵⁸ איש שלום, בין הרב קוק, עמ' 529.

¹⁵⁹ שוורץ, הציונות הדתית, עמ' 201.

¹⁶⁰ הבנה הפוכה לחלוטין מזו של שוורץ, ניתן למצוא אצל רוזנברג, מבוא להגותו, עמ' 27-105, ובעיקר בראשית דבריו.

¹⁶¹ בן שלמה, שירת החיים, עמ' 10.

¹⁶² שם, שם.

¹⁶³ בן שלמה, שלמות והשתלמות; בן שלמה, האידיאליים האלוהיים; בן שלמה, הרוח והחיים; בן שלמה, קבלת האר"י; בן שלמה, קודש וחול.

¹⁶⁴ תודתי לא' רוזנק אשר העיד שקרא כתב יד של ספר מקיף שכתב בן שלמה והיה אמור לתת מענה לחסר הזה. תקוותי שהדברים יצאו לאור בבוא היום.

בן שלמה את ג' שלום, לפיהם הרב קוק הוא דוגמה למיסטיקאי יהודי גדול, אך אין הוא 'מקובל'.¹⁶⁵

לקביעתו של שלום, כי "אין זה מקובל" הצטרף גם בן שלמה וטען, שברור שהרב קוק יונק מושגים ממסורת הקבלה והחסידות, אבל מסלק מהם את המשמעות המיתית, ויוצק להם משמעות מודרנית.¹⁶⁶ כפי שאראה בפרק הבא, תפיסתו של הרב קוק אכן מהווה פיתוח נועז מושגים קבליים יסודיים שמהם יצר את הפרדיגמה היסודית של משנתו. עם זאת, אצביע על מודלים מיתיים מובהקים בכתביה המוקדמת שלו. לדעתי, הרב קוק השתמש דווקא במשמעות המקובלת של המושגים, וחיידד אותה לאור מציאות החיים בה פגש, ממש כשם שעושה כל הוגה המתייחס למציאות חייו מנקודת מבט הגותית מסוימת, דרכה הוא מבקש להבין טוב יותר את ה'כאן' וה'עכשיו' של קיומו.

א' רביצקי התייחס אף הוא לסוגיה זו. בקריאה ראשונה נראים דבריו של רביצקי דומים מאד לאלה של גולדמן, אולם בעיון מעמיק יותר יש לשים לב דווקא להבדל המהותי שבין הגישות, שכן רביצקי התייחס לשינויים בין משנתו המוקדמת למאוחרת של הרב קוק בצורה שונה מזו של גולדמן:

בראשונה, במאמרים המוקדמים, הדגיש הראי"ה קוק ללא לאות את הצורך בהתקדמות היסטורית קצובה ומדודה, "לפי ההדרגה הנאותה שקבע קורא הדורות מראש", ללא פריצות וללא קיצורי דרך. הוא חזר והיתרה בקוראיו מפני הסכנה של "דחיקת השעה", ואפילו בשדה ההתפתחות הרעיונית מדור לדור: "ההתאמצות לעליה בלתי מודרגת", הדגיש הרב בימים ההם, עתידה להוליך ל"שבירת כלים" חברתית, היא תיצור "מהומה ומבוכה ונסוגה לאחור, ו(כך) תתאחר הטובה לבוא לעולם עוד יותר ממה שהיה ראוי לולא דחיקת השעה". לא כל שכן שהוא לא הועיד אז מקום לפריצה והריסה, לאנטיתזה חצופה של "עקבות המשיח": רק "ההשבה לאיתן התורה והמצות, התשובה אל ה', (היא) ראשית הרפואה למחלת הלאומיות הרפה בעמנו".¹⁶⁷

רביצקי אמנם טרם הכיר את הספר 'מדבר שור', והסתמך על דרשותיו של הרב קוק במאמרים ב'הפלס', אולם עיון במשנת הגאולה בספר דרשות חשוב זה מראה שרביצקי צדק בקביעתו. טרם עלייתו ארצה, ראה הרב קוק את הגאולה כתהליך בעל דינמיקה אבולוציונית ברורה התלויה בפרט ובכלל, בדיוק כמו רוב הוגיה המרכזיים של ההגות החסידית. בהמשך דבריו, זיהה רביצקי גם את עוצמת השינוי במשנתו הארץ-ישראלית של הרב קוק:

אך לא כך הם פני הדברים בתפיסתו ההיסטוריוסופית המאוחרת והבשלה של הראי"ה קוק, כפי שהתפתחה בהדרגה לאחר עלייתו לארץ-ישראל. כמובן, הרב לא חדל גם אז ממאמציו להציב סכר בפני ההתפרקות הדתית, אולם עתה, אל מול "שבירת הכלים" בידי החלוצים, הוא גם הגיע לידי ההכרה הנועזת, כי: "לפעמים, כשיש צורך בהעברה על דברי תורה ואין בדור מי שיוכל להראות את הדרך, בא הענין על ידי התפרצות... ועל-ידי

¹⁶⁵ שלום, דברים בגו, עמ' 76.

¹⁶⁶ בן שלמה, שירת החיים, עמ' 16.

¹⁶⁷ רביצקי, הקץ המגולה, עמ' 146.

סתומת אור הנבואה נעשה תיקון זה על-ידי פרצה ארוכת זמן, שמדאבת את הלב מצד חזוניותה ומשמחת אותו מצד פנמיותה!"¹⁶⁸.

רביצקי אכן זיהה את מגמת השינוי בקריאה הריאלית של המציאות הקונקרטיה לאור פרדיגמת היסוד של הרב קוק. שינוי זה עסק במושג קבלי שהרב קוק קרא לו בשם 'דליגה', אילו אתייחס בהרחבה בפרק הבא של עבודה זו. מבחינה הגותית, הרב קוק פיתח (שוב - על סמך מקורות קבליים וחסידים מוקדמים יותר, שאת רובם הזכיר בהגותו המוקדמת), מודל המבוסס על היחס בין "מבררי בירורים" לבין "מעלי עולמות": הראשונים, מעלי הניצוצות הקלאסיים, הולכים בתלם קבוע של התקדמות בהיסטוריה האנושית והלאומית,¹⁶⁹ ואילו 'מעלי העולמות' הם המאפשרים 'דליגה', מציאות של התעלות עולמית כללית. כפי שאראה בפרק הבא, הרב קוק פיתח את המודל זה הסביב דמותו של ישי אבי דוד, לפי ההמשגה הלוריאנית לגביו, וכך ראה בחלוצים 'מעלי עולמות' בעלי יכולת תיקון אדירה, הרבה מעבר ל'מעלי הניצוצות' הרגילים, אולם זיהה גם את פוטנציאל הקלקול של אותם חלוצים, והקרע שהם יכולים להביא בעקבות המהפכה שלהם.¹⁷⁰ הבנה זו יכולה להסביר את תמיהתו המובלעת (והמוצדקת) של רביצקי על המתח הדיאלקטי בהתפתחות האידיאולוגיה במשנתו העיונית של הרב קוק. לדעתי, הרב קוק ראה את הייחוד שבדרך שמובילים החלוצים, ועל הדרך העקרונית חלק להם שבחים רבים. הוא אף ציין לא פעם כי פריצת דרך רעיונית מעין זו יכולה היתה לבוא דווקא דרך אלה שאינם שלומי אמוני ישראל ברמה הדתית, הלכתית והגותית כאחת. עם זאת, הרב קוק סבר שהמהפכה הזו לעולם לא תגיע לכדי מיצוי רק על ידי החלוצים. רק אם החלוצים יחזרו בתשובה ברמה ההלכתית, או לחילופין שלומי אמוני ישראל יקדשו את הרעיונות שמביאים החלוצים, תהא המהפכה הזו לטובה. אם לאו, חלילה, עתידים ניצני המהפכה הזו להפוך למפלצת אוכלת, ביטוי קשה שהרב קוק השתמש בו ביחס לחלוצים ואף ביחס לציונות בכלל בשלבים מאוחרים יותר של חייו. על רקע תפיסה זו ניתן להבין גם את המתח ההלכתי ביחס לחלוצים הציונים החילוניים.¹⁷¹

¹⁶⁸ שם, עמ' 147. כשהתפרסמו שמונת הקבצים, התברר שנוסח חתימת הפסקה שונה במעט. אתייחס אליה בחטיבת 'הקודש' בפרק העוסק בנומיות, א-נומיות ואנטי נומיות.

¹⁶⁹ חשוב לשים לב לכך שגם בהתקדמות ה'קלאסית' של ההיסטוריה לא נתן הרב קוק לגיטימציה לתפיסות הדטרמיניסטיות. המאמרים ב'הפלט', כפי שהוכיח גולדמן, מתייחסים להתקדמות קווית בהיסטוריה ולא לתפיסה מעגלית של האירועים.

¹⁷⁰ לעיל אתייחס לעובדה זו ביתר הרחבה. מעניין שהרב קוק ראה בעצמו שילוב שבין השניים – מחד 'מעלה עולמות', ומאידך 'מברר בירורים': "לפעמים צדיק אחד מורכב משני הכחות, ומשמש שתי רשויות: לפעמים הוא מברר בירורים ולפעמים אחרות מעלה עולמות" ('ערפלי טוהר' עמ' כא). תפיסה זו של הרב קוק את עצמו יכולה להסביר את שרביצקי זיהה בדייקנות: הפרדוקס שבין היחס החיובי לחלוצים לבין מידת החשש העצום מפני תוצאות המהפכה שלהם, ללא ויסות נכון שלה לשיטתו. על תפיסת הרב קוק את עצמו כצדיק, ר' בהרחבה בחלקה הראשון של עבודתה של ס' שרלו "צדיק יסוד עולם" (שרלו, צדיק יסוד עולם).

¹⁷¹ אחד המקומות המרכזיים בהם עסק הרב קוק בחיבור המתבקש וההכרחי שבין הגות לבין הלכה, דווקא בארץ-ישראל, הוא בדברים שכתב שנה וחצי לאחר עלייתו ארצה בספר 'אדר היקר'. בהקדמה לספר, הנושאת את השם 'מעט צרי', תיאר הרב קוק את ייחודם של רבנים בארץ ישראל בעידן של תחייה, וקבע כי אחד האתגרים המרכזיים שעומדים בפניהם הוא הפיתוח של עולם ההגות היהודי. הוא תיאר כיצד עולם ההלכה היהודי התפתח בגלות בצורה נרחבת, כמתבקש, ממש כפי שתיאר זאת במאמרי 'הפלט', אלא שהוסיף כי בארץ-ישראל, כשמתחילים לחיות חיים של עצמאות, לא די לעם-ישראל בהלכה היהודית, שהיא ביסודה מגיבה למציאות החיים הכללית, אלא יש צורך אמיתי בהתוויית דרך ערכית לטווח ארוך, הגות יהודית. ההלכה היהודית, כך לפי דבריו של הרב קוק, תוכל להיכון בחיים של עצמאות רק אם תהיה הגות שורשית ורחבה שתלווה אותה. זאת ועוד, הרב קוק לא חתר בדבריו אלה להגות אחידה מסוג מסוים, אלא דווקא להרמוניה שבין הגויות יהודיות שונות, בבחינת 'אלו ואלו דברי אלהים חיים', ממש כפי שזה התקבל בעולם ההלכתי. ר' אדר היקר, עמ' יג-כ, ובפרט בעמ' יח-יט. בסוגיה זו, של היחס בין הלכה והגות ביתורת ארץ ישראל של הרב קוק, עסקו שלושה חוקרים מרכזיים (א' רוזנק, נ' גוטל, ח' בן-ארצי) והגיעו למסקנות שונות. דומני, כי אף אחד מהם לא ראה לגד עיניו את הרב קוק כפרשן אותנטי של תורת האר"י, כך שהלכה והגות משמשים אצלו בעירבוביה שלימה. ר' סיכום קצר על כך אצל רוזנק, ההלכה הנבואית, בעיקר בפרק הראשון.

בעבודה זו, אטען כי 'מפת הדרכים' של הרב קוק, כפי שתואר בהרחבה בהמשך, חורזת את מכלול הגותו של הרב קוק מראשיתה: התאולוגיה, פרשנות המקורות, התודעה הדתית, היחס למצוות ועוד.¹⁷² אראה כי מקורה של מפה זו במושגי יסוד קבליים מובהקים, כפי שאפשר לראות בפנקסים המוקדמים שכתב, בשנות העשרים לחייו. היחס לכתביהם של הוגים אחרים וההיעזרות בשיטות אחרות, הוא פועל יוצא של תורת הגאולה הקבלית, בפרשנות של הרב קוק, שראשיתה כבר בכתביה המוקדמת שלו. 'מפת דרכים' זו, שיסודותיה נטועים עמוק בקבלת האר"י כפי שהבין אותה הרב קוק, אך גם אצל מקובלים אחרים, יכולה לגרום למעיין בכתביו למצוא קשרים אמיצים הן עם מיסטיקנים, הן עם פילוסופים,¹⁷³ הן עם משוררים וסופרים ועוד. 'מפת דרכים' זו בהחלט שימשה את הרב קוק כגורם המאחד את העולמות השונים והתובנות השונות שהעסיקו אותו, כמי שביקש לתת פרשנות רלוונטית למציאות העולמית כפי שהוא ראה אותה.

3. היחס בין הגותו 'המוקדמת' של הרב קוק לבין הגותו 'המאוחרת'

להלן אסקור את הגישות השונות הרווחות בספרות המחקרית, ביחס לשאלת ההתפתחות במשנתו הרעיונית של הרב קוק, וההבדלים שבין הגותו 'המוקדמת' והגותו 'המאוחרת'. 'קו פרשת המים' שבין השתיים נמתח עם עלייתו של הרב קוק ארצה בשנת 1904, בהיותו בן 39.¹⁷⁴ לא כל מי שעסק באופן שיטתי במחקר על משנתו הרעיונית של הרב קוק עסק גם בצורה ישירה בנושאים אלה. יש אשר נגע בדברים ברמז או בהערת אגב, ויש שהתייחס אליהם בצורה ברורה יותר. המחקרים שעסקו ישירות בנושא זה הם בעיקר של א' גולדמן, ש' רוזנברג, ב' איש שלום, ד' שוורץ, מ' לניר, ר' גרבר וי' מירסקי.

א' גולדמן כתב כי "רוב העוסקים בכתבי הרב קוק נכשלו בטשטוש הממד הכרונולוגי בהגותו. לא רק המבקשים לראות בו את רבם, אלא אף חוקרים רציניים דנים בכתביו השונים כאילו היו מערכת עיונית אחידה".¹⁷⁵ עיקר טענתו של גולדמן היא, כי עמדותיו של הרב קוק השתנו – עם המעבר לארץ ישראל – בצורה רדיקלית. לשיטתו של גולדמן, במאמרי 'הפלס' ניתן לזהות מרכיב נוקשה כנגד העמדה הלאומית-יהודית-ציונית-חילונית, בעוד במסגרת דבריו בארץ-ישראל התמתנה ביקורת זו של הרב קוק בהרבה.

טענה נוספת שהציג גולדמן לקראת סוף דבריו היא, שאת רעיון 'תעודת ישראל' שאב הרב קוק ממשנתו של משה הס. הוא הציע דמיון רעיוני ומושגי בין דבריו של הס, שיצאו לאור בשנת

¹⁷² זאת, בשונה מא' אברמוביץ', אשר טען כי קשה לתת מענה לשאלה מהי משנת הראי"ה דווקא לאור ריבוי המקורות שבידינו. ר' אברמוביץ', כלל ישראל. אברמוביץ' עצמו הצביע במקום אחר דווקא על האפשרות שיש 'מפתח' לשיטה של הרב קוק במושגי השלמות וההשתלמות (בהם אעסוק בהרחבה בהמשך העבודה), כפי שהרב קוק עצמו העיד, ואף הסביר שטרם נחקר הנושא לעומק. במחקרי זה יש משום מענה לחוסר עליו הצביע אברמוביץ'. ר' אברמוביץ', פרסום הקבצים.

¹⁷³ א' שילה עמד על כך שניתן למצוא הקבלות בין הגותו של הרב קוק לבין פילוסופים מודרניים רבים, ממש כשם שניתן לראות את הזיקה העמוקה בין כתביו לבין כתביהם של מקובלים. ר' שילה, רבדים קבליים.

¹⁷⁴ אמנם יש מי שזיהו את התמורה בין ההגות המוקדמת להגות המאוחרת של הרב קוק בצורה שונה מעט: ס' שרלו הציעה נקודת מפנה ראשונה בשנת 1906, ונקודה נוספת בשנת 1913 (שרלו, התפתחות שיטתו, עמ' 96 וכן עמ' 108-106). א' אברמוביץ' מזהה את התמורה המשמעותית סביב שנת 1900 (אברמוביץ', הפנקסים הנעלמים, עמ' 218-220). גם מדבריו של י' בן נון עולה כי שנת 1906 היא שנת מפנה (בן נון, מאת ה', עמ' 356-357; בן נון, הרב קוק ביפו, עמ' קכח-קלד). עם זאת, רוב החוקרים רואים בעליית הרב קוק ארצה את המפנה המשמעותי בכתביו. בכל מקרה, התזה שאציג מנמיכה באופן ניכר את המושגים 'מפנה', או 'מפנה דרמטי' או 'שנוי משמעותי', ביחס להתפתחות 'מפת הדרכים' של הרב קוק, ממוקדמת למאוחרת. הדברים יוסברו בהרחבה בהמשך העבודה.

¹⁷⁵ גולדמן, ציונות חילונית, עמ' 103.

תרנ"ט, לבין דבריו של הרב קוק במאמרים שהתפרסמו ב'הפּלס' שנתיים ומעלה לאחר מכן. בכיוון זה הלכה גם ר' ש"ץ אופנהיימר, אשר כתבה: "אין לי ספק שיותר מכל השפיע עליו [על הרב קוק] משה הס, ששם כל מעייניו ברעיון של עם נושא אידיאה".¹⁷⁶ כסייעתא לדבריה היא צירפה את הדברים ששמעה מהרצי"ה, לפיהם אביו עיין בכתביו של הס. לעניות דעתי אין הוכחתו עומדת במבחן הביקורת לאור יתר כתביו של הרב קוק. במושג 'תעודת ישראל' השתמש הרב קוק מספר לא מבוטל של פעמים בדרשותיו בספר 'מדבר שור', אשר נערך עוד בטרם יציאתם של כתביו הס לאור בעברית. זאת ועוד, את הרעיונות האלה אצל הרב קוק ניתן להבין בצורה רחבה ומלאה יותר על רקע מקורם הקבלי, כפי שאראה בהמשך עבודה זו. אמנם לא מן הנמנע שהרב קוק שכלל את הרעיונות לאור דברים שקרא והכיר בשלבים מאוחרים יותר של חייו, אולם גדול המרחק שבין הבאתם הראשונית בספר 'מדבר שור', תוך יצירת זיקה בין מושג 'תעודה' לבין מושגי 'השלמות' וה'השתלמות' (שוב, במובנם הקבלי) לבין טענתם של גולדמן ושל ש"ץ אופנהיימר, כאילו מדובר במושגים שינק הרב קוק ממשנתו של הס.¹⁷⁷

באופן קטגורי, ניתן להראות כיום כי דבריו של גולדמן בדבר הגותו המוקדמת של הרב קוק, היו ראשוניים וחלקיים. זאת, בעיקר משום שלא היו לפניו כתבים הגותיים מוקדמים של הרב קוק, מלבד שלושת המאמרים שנכתבו בשנים האחרונות לפני עליית הרב קוק ארצה. אל מול טענת גולדמן, לפיה הרב קוק לא עסק בדמות משיח קונקרטי טרם עלייתו ארצה, ניתן לראות כי הרב קוק דווקא עסק הרבה במושגי המשיח הקונקרטיים, ממש כמו התפיסה הלוריאנית כתיאורה במחקר המקובל,¹⁷⁸ וחילק בין מושגי 'ימות המשיח' ו'תחיית המתים'. שימושו במושגי משיח בן-יוסף ומשיח בן-דוד, שוב – כפרסונות קונקרטיות, מופיע כבר בדרשותיו בספר 'מדבר שור'.¹⁷⁹ השימוש שעשה הרב קוק בדמותו של משיח בן יוסף בהספד על הרצל, אינו בא כדי לטעון כי הרצל אכן היה משיח בן יוסף (כפי שהציע גולדמן),¹⁸⁰ אלא דווקא להסביר מדוע יש סיכוי שגם מנהיג התנועה הציונית יכול להיות כזה.¹⁸¹

טיעונו של גולדמן הוא, שהרב קוק ביסס את רעיונותיו המקוריים על מושגים פילוסופיים יהודיים מודרניים, ובהיעדר משענת של ממש פנה, בשלב מאוחר יותר של הגותו, לסמנטיקה הקבלית. גם כאן, כפי שניסה גולדמן להוכיח בהמשך דבריו, לא השתמש הרב קוק במושגים הקבליים באופן מדויק, אלא יצק לתוך הרעיונות המקוריים את משנתו שלו. בעבודה זו אראה כי דווקא הספרות הקבלית היא המקור המכונן של משנתו של הרב קוק, על בסיסה יצר את שיטתו ההגותית ואליה חברו מאוחר יותר גם גורמים אחרים.

¹⁷⁶ ש"ץ אופנהיימר, אוטופיה ומשיחיות, עמ' 16.

¹⁷⁷ על מושגי 'השלמות' וה'השתלמות' כמכוננים אף בכתביו המוקדמים של הרב קוק, ר' למשל 'מדבר שור', הדרוש הששה עשר, עמ' קנה-קנט. ר' גם 'פנקסי הראי"ה', עמ' ו ואילך, סע' י, יא. מושג 'השלמות' בקבלה הלוריאנית מתייחס בעיקר לאור חזר'י, שקשור לעבודת האדם במציאות והעלאת הניצוצות. ר' למשל: הורודצקי, תורת הקבלה, עמ' 115-117.

¹⁷⁸ כפי שהראה יי יעקובסון, האר"י הציג מודל של משיח החורג משאלת הפרסונה ועובר לתפיסה רחבה יותר של תקופה ומהותה (יעקובסון, מקבלת האר"י, פרקים א-ב). לאור הכרה של דברי האר"י, אין צורך למצוא את מקורותיו של הרב קוק בדבריו של הרמן כהן. אמנם אין זה מן הנמנע שהרב קוק, כממשיג מאוחר של המשנה הלוריאנית – כפי שאראה בפרק השלישי של עבודה זו, נפגש עם משנתו של הרמן כהן ואף השתמש בה, אולם אין זה אומר שהיא היוותה עבורו מקור למשנתו בהקשר של המשיח. אדרבה, מסתבר שההפך הוא הנכון.

¹⁷⁹ הדרוש השלושה ועשרים, עמ' רי-רכא.

¹⁸⁰ גולדמן, שם, עמ' 123, הע' 76א.

¹⁸¹ על הפער בין דמותו של משיח בן יוסף המופיעה בספר 'מדבר שור' לבין זו שהוצגה ע"י הרב קוק בהספד שנשא לאחר מותו של הרצל, ר' להלן בחטיבת הלאום.

מ' לניר¹⁸² תיארה באופן מדויק ובהרחבה רבה את ניצניה של הגותו ה"מוקדמת" של הרב קוק, על בסיס ניתוח טקסטואלי מקיף של דברים שכתב עוד בהיותו בחו"ל. למעמד משמעותי זכו במחקרה שלושת מאמרי "הפלס", והיא הציגה לגביהם שיטה רחבה ומקיפה מזו של גולדמן, אשר הצטמצם בעיקר בהיבטים סמנטיים וביסודות ראשוניים שהועלו על ידי הרב קוק במאמרים אלה. ממחקרה של לניר נעדר אמנם ניתוח שיטתי של הספרים 'מדבר שור' ו'מוסר אביך', בהם עסק הרב קוק בהרחבה לא מבוטלת בסוגיות שהיא תיארה כיתורת ארץ ישראל' שלו, אולם ההשוואות שערכה בין רוב החומרים שהתפרסמו מכתבי הרב קוק מתקופת חו"ל של חייו, סללו דרך חשובה בהכרת יסודותיה המרכזיים של משנתו העיונית של הרב קוק.

מעמדה של הלאומיות במשנתו ה'מוקדמת' של הרב קוק, זכה לתיאור נרחב בדבריה של לניר. היא הראתה עד כמה עמד מושג זה כמוטיב מרכזי בכתביו המוקדמים של הרב קוק, ובין השאר טענה שתפיסתו של הרב קוק היא אורתודוקסית באופן אקסקלוסיבי, ואין בה מקום ללאומיות או לכל ערך אחר בפני עצמם.¹⁸³ לדעתו, ארץ ישראל ומימוש הלאומיות הישראלית בה, היוו משאת נפש של הרב קוק כשחי בחו"ל, והיא הפכה למציאות קונקרטי עם עלייתו ארצה, מה שמסביר את העיסוק הקונקרטי הנרחב לאחר הגיעו ליפו. ביחס למושגים הקבליים במשנתו המוקדמת, הרי שאלה לא זכו להדגשה בדבריה של לניר.

לדבריה, השינוי ביחסו של הרב קוק כלפי התנועה הציונית לאחר עלייתו ארצה מבטאים תפיסה חדשה של המציאות הקוסמית וההוויה היהודית במרכזה, או שמא השינוי שחל בהשקפתו של הרב קוק בדבר התנועה הציונית השפיע על הגותו הכללית.¹⁸⁴ תפיסה רדיקלית זו מניחה, שוב, כי בתפיסתו של הרב קוק חל מפנה דרמטי עם עלייתו ארצה. לדעתו, כפי שאסביר בהמשך, בסיס הגותו של הרב קוק לא השתנה, אולם ההמשגה והעיבוד של המושגים עברו סוג של שינוי. איני מזלזל, חלילה, בשינוי זה. אדרבה, מדובר על תמורה של ממש בהגותו של הרב קוק. אולם מכאן ועד למסקנה כי ב'מפץ גדול' הגותי עסקינן, ארוכה הדרך.

ר' גרבר פרסם את מסקנות מחקרו על המהפכה, כלשונו, שעבר הרב קוק לאחר עלייתו ארצה.¹⁸⁵ הוא תיאר את השינוי שעבר על הגותו של הרב קוק לאחר העלייה, כשינוי דרמטי מכונן, תוך שהוא חרג מגדריה של ההשקפה האמונית שעליה התחנך.¹⁸⁶ גרבר תיאר את הרב קוק כמי שעסק בקבלה באופן ראשוני מאד בשנת האבל על אשתו הראשונה, אך נחשף למושגים הקבליים בעיקר לאחר עלייתו ארצה, עת שימש גם כרבה של קהילת חב"ד ביפו.¹⁸⁷ בהמשך דבריו הציע גרבר כי היה משהו שדחף את הרב קוק לעסוק ברזי התורה (הקבלה) באופן מעמיק דווקא אל מול מציאות החיים היהודיים בארץ ישראל שנבנתה בתקופתו. לדעתי אין ממש בטיעונים אלה לאור ניתוח כתביו המוקדמים של הרב קוק, ובהמשך העבודה אראה זאת בהרחבה.

" ביטי עסק בהרחבה בספר 'מוסר אביך'¹⁸⁸ ובהשוואה בינו לבין תורת המוסר שהופיעה בספר 'אורות הקודש' בחלק 'חכמת הקודש'.¹⁸⁹ באופן עקרוני, הציג ביטי את משנתו המוסרית של הרב

¹⁸² לניר, הראי"ה קוק והציונות.

¹⁸³ שם, עמ' 102-103.

¹⁸⁴ לניר, הראי"ה קוק והציונות, עמ' 140.

¹⁸⁵ גרבר, מהפכת הראי"ה. הספר מבוסס על עבודת דוקטורט שגרבר כתב כמה שנים קודם לכן (גרבר, התפתחות חזון).

¹⁸⁶ שם, עמ' 41.

¹⁸⁷ שם, עמ' 58-59.

¹⁸⁸ זאת, מתוך הנחה שהספר עצמו נכתב בזמן שהרב קוק היה רבה של זוימל. היום, לאחר פרסום 'פנקסי הראי"ה ג', אנו יודעים כי הרצי"ה ערך את הספר מתוך הפנקסים.

קוק כיונקת מבעלי תנועת המוסר. הוא למד זאת הן מהיותו תלמיד, ומאוחר יותר בעל מעמד בישיבת וולוז'ין, והן מהעובדה שב'פולמוס המוסר' הוא נקט עמדה לטובת משנתו המוסרית של ר' ישראל מסלנט.¹⁹⁰ בה בעת עמד ביטי על העובדה שהרב קוק פיתח משנה עיונית על בסיס קבלת האר"י ועל פי האוריינטציה של הרמח"ל ושל החסידות (ובפרט חסידות חב"ד), אך ניתק בינה לבין תפיסת המוסר של הרב קוק. ביטי תיאר את המטרה המוסרית העליונה, אולם לא התייחס לדברים הפותחים את הספר ומהווים את תמצית הכרתו המוסרית של הרב קוק. הוא זיהה גם את הביקורת הסמויה של הרב קוק כלפי צורת החשיבה של המתנגדים, לפיה עבודת ה' אפשית רק בלימוד התורה ובקיום המצוות שהן הכשר ללימוד התורה,¹⁹¹ אולם לא התייחס לכך שבה בעת יש כאן גם ביקורת לא פשוטה על תפיסתם המוסרית של ראשי תנועת המוסר. לכל אלה אתייחס בהרחבה בהמשך העבודה.

את ההבחנה בין המידות השונות בנפש האדם תלה ביטי באלבורציה של הרב קוק את כתבי בעלי המוסר,¹⁹² ושוב – לא התייחס לכך שהרב קוק ממש ציטט כמעט קטעים שלמים דווקא מתורת המוסר של חב"ד. למען האמת, מבלי להבין את מודל התשובה החב"די, השונה באופן מובהק מזה של בעלי המוסר, כלל לא ניתן להבין את מושג 'נסירת המידות' שהרב קוק פיתח על בסיס מושג יסודי בקבלת האר"י, כפי שאראה בהמשך עבודה זו.

לא נעלמו מעיניו של ביטי הביטויים הקבליים הרבים שהשתמש בהם הרב קוק בספר 'מוסר אביך',¹⁹³ אולם הדגש הברור בספר על עבודת השכל דווקא גרם לו לחשוב שמדובר בלא יותר מאשר פיתוח של שיטת בעלי המוסר. כך טען שהספר מבטא תפיסה ליטאית קלאסית, אך לא קבלית.¹⁹⁴ כפי שאראה, הספר מבוסס על פנקסים מלאים בניתוחים קבליים, אותם אציג בחטיבת 'הקודש העליון' בעבודה זו.

נ' בינדיגר התייחסה במחקרה המקיף לתפיסת המוסר של הרב קוק.¹⁹⁵ היא ניתחה מובאות רבות מכתביו, אולם הציעה כיוון שונה מזה שאציג בחטיבה האחרונה של עבודה זו. על ההבדלים בין הגישות אעמוד בהמשך העבודה.

י' מירסקי עסק בהרחבה בביוגרפיה של הרב קוק עם הצבעה על מגמות בהתפתחות הרוחנית שלו, עד לעלייתו ארצה בשנת 1904. בעבודה רחבת היקף זו, מאיר מירסקי את ארבעת העשורים הראשונים של חייו של הרב קוק, הן מבחינה היסטורית והן מבחינה הגותית. עבודתו רחבת ההיקף של מירסקי הניחה תשתית משמעותית מאוד הן להבנת הביוגרפיה של הרב קוק והן להתבוננות מעמיקה על תהליכים חשובים בהתפתחות משנתו ההגותית. עובדה היא, שהעיסוק המחקרי והרבי ברב קוק בתקופה שלפני עלייתו ארצה, זכתה בפעם הראשונה להתייחסות רחבת

¹⁸⁹ ביטי, בין מוסר אביך. לא בכדי בחרתי דווקא לעסוק בעבודתו של ביטי, שכן הוא שם לב למשמעות היסודית של שיטת המוסר של הרב קוק דווקא בספר 'מוסר אביך'. אמנם, כפי שאראה בעבודתי, אני חולק על גישתו בכמה נקודות עקרוניות, אולם עם זאת יש לשים לב לחשיבות שנתן לדברים. לא בחרתי לעסוק כמעט בעבודתה של ס' שרלו בנושא זה (שרלו, פולמוס המוסר, וכן שרלו, העוז והענווה) משום שלתדהמתי היא כמעט ובכלל לא תיארה את הספר 'מוסר אביך' כמכיל רעיונות מוסריים ייחודיים. זאת ועוד, למרות שהראתה בצורה משכנעת את "הביקורת הסמויה" (כלשונו, לעניות דעתי זו ביקורת גלויה מאד) של הרב קוק לבעלי 'תנועת המוסר' ולר' ישראל מסלנט בפרט, לא תיארה את מקורותיה של הביקורת כמונעת מכוח תפיסת עולם קבלית-חסידית. תמיהה זו גדלה שבעתיים דווקא לאור העובדה שבעבודת הדוקטורט שלה טרחה שרלו רבות להראות את המקורות החסידיים של תפיסתו של הרב קוק את עצמו ומעמדו, ואת האלבורציות המיוחדות שעשה לתפיסות יסוד אלה.

¹⁹⁰ שם, עמ' 24-27.

¹⁹¹ שם, עמ' 31.

¹⁹² שם, עמ' 32-34.

¹⁹³ שם, עמ' 38-39.

¹⁹⁴ שם, עמ' 41.

¹⁹⁵ בינדיגר, תפיסת המוסר.

היקף בעבודתו של מירסקי. עד היום, אין כמעט עיסוק שיטתי נוסף בתקופה זו בחייו של הרב קוק.

על בסיס מחקריו של מירסקי, עבודתי מתמקדת בהתפתחות 'מפת הדרכים' של הרב קוק ובזיהוי מקורותיה הקבליים. בנושא זה עסק מירסקי מעט מאוד, אולי משום שגם הספר 'פנקסי הראי"ה ג' וגם הספר 'לנבוכי הדור' לא עמדו לפניו. עבודתי מתייחסת בהרחבה רבה למקורות אלה, ובפרט לפנקסים טו-טז שבתוך 'פנקסי הראי"ה ג'.

יש לשים לב לכך שכשעוברים על החומר המופיע בפנקסים, ניתן לראות כיצד פסקאות קבליות מובהקות נמצאות בסמיכות לפסקאות שנכתבו בשפה רבנית קלאסית. במקור, כפי שאתאר בפרק הבא, חלק מהפסקאות הן של כתיבה הלכתית. ניתן לומר כי בד בבד עם ההתנהלות הרבנית הקלאסית של הרב קוק כפוסק מחמיר ודקדקן, עובדה שמירסקי מרחיב את היריעה בעיסוק בה בעבודתו, עסק הרב קוק כבר בשלבים מוקדמים של כתיבתו בפיתוחה של תפיסה נועזת, בכל הנוגע לאופן בו ניתן להתבונן על הנעשה בעולם. מי שמנתח את כתביו של הרב קוק בתקופה המוקדמת ללא היכרות עם הפנקסים האלה, נמצא מתאר את ההתפתחות הרוחנית שלו באופן שאינו מלא. דומני שעבודתי יכולה להוות השלמה לחלקים החסרים במחקריו של מירסקי.

עד כאן לתיאור המצב במחקר מנקודת מבט ביקורתית. כעת אעבור לתאר את 'מפת הדרכים' של הרב קוק, לאחר מכן אציג את מקורותיה של השיטה ואז את ביטוייה השונים בכתיבתו המוקדמת.

מפת הדרכים' הרעיונית של הרב קוק – יסודות השיטה

עד כה הצבעתי על קיומה של שיטה רעיונית-פילוסופית במשנתו של הרב קוק. בעמודים הבאים אני מבקש לתאר את השיטה הזו. בשלב ראשון, אציג את המתווה הרעיוני של הרב קוק באופן סכמטי, ובהמשך אכנס לפירוט 'מפת הדרכים'. לאחר מכן, מוטלת עלי החובה להמשיך לכמה שלבים נוספים:

- א. להצביע על כך שימפת הדרכים' הזו מבוססת על מקורות קבליים והפרשנות הכוללת שנתן הרב קוק לאותם מקורות בכתיבתו.
- ב. להוכיח שעיקריה של 'מפת הדרכים' נמצאים כבר בכתיבה המוקדמת של הרב קוק, ואפילו בכתיבה המוקדמת מאוד.
- ג. להסביר כי בשיטה הזו, באופן אותו ניסח והציג אותה הרב קוק, יש ממד ברור של חידוש, ולא רק תמהיל של רעיונות שהוצגו כבר אצל הוגים וגדולי מחשבה שקדמו לו.

אני מבקש להסביר את אופי הדברים שאציג בעמודים הבאים. בכוונתי להציע בצורה מאוד כללית את עקרונות 'מפת הדרכים' של הרב קוק. בהמשך העבודה אעסוק בהרחבה בהוכחת הדברים, אך בשלב זה אתאר אותם באופן רציף, כסכמה ראשונית. כמעט כל משפט שאכתוב להלן טעון בירור וביקורת, אשר יגיעו בהמשך העבודה. עם זאת, דומני שיש חשיבות בהבנת המכלול לפני הכניסה לבירור הפרטים. לאחר הבירור המעמיק של הדברים, בו אעסוק בהמשך העבודה, אוכל לחזור ולהציג את התמונה הכוללת.

שיטות רעיוניות עומדות, לא פעם, על נקודה ארכימדית (אחת או כמה בודדות), וממילא כל שיטה כזו יכולה להיות מנוסחת מלכתחילה בצורה שבשלב ראשון תיראה פשוטה ואף פשטנית. זה טיבה של הנקודה הארכימדית הרעיונית. כשם שהשלב הוא המבנה הראשוני עליו בנוי גוף האדם כולו, כך גם בתחום הרעיוני, המפגש של 'מפת הדרכים' הראשונית עם המציאות הקיומית, יוצר הרחבת מושגים, התפתחות ופירוט. על מנת להיחשב כשיטה שיש בה ממש, רעיונות ראשוניים אלה צריכים להיות מבוארים, רלוונטיים ובעיקר לעמוד במבחן הביקורת האינטלקטואלית, הקיומית והחוויתית.

לדעתי, הנקודה הארכימדית ב'מפת הדרכים' הרעיונית של הרב קוק היא הטענה כי **בכל אמת**, כלומר: בכל אומה או אדם, בכל טענה או אידיאה, ובעצם בכל פרט מפרטי המציאות, יש יסוד של אמת. זו טענה שיש להבחין בחדות בינה לבין ההנחה ש'הכל אמת'. טיעון זה מתכתב עם החתירה לאמת שמאפיינת את המחשבה האנושית, אך היא שונה מתפיסת האמת בשיח הפילוסופי המודרני, וגם מזו של השיח הפוסטמודרני.

החתירה לאמת היא יסוד הפילוסופיה בכלל, כבר מהתקופה הפרה סוקראטית, ובוודאי במשנותיהם של סוקרטס, אפלטון ואריסטו. קשה להפריז בחשיבותה של הגדרת האמת והדרך להשיג אותה על מנת לחיות חיים שיש בהם פשר ומשמעות. העולם המודרני כולו, מזמנם של דקארט ושפינוזה, התבסס על ניסיון לחדד ולדייק את האמת האחת המזוקקת. בחינת המציאות תוך שימוש במשקפיים כאלה, תוך זיקוק ודיוק האמת האחת, יצרה אופי של שיח שבנוי על פסילת הרעיונות שאינם 'אמתיים'. גם במשנה דיאלוגית יותר, כמו זו של היגל, אשר ביקש להציע מתווה של תזה – אנטי תזה – סינתזה, הסינתזה הסופית מבטלת את מקומן של התזה ושל האנטי

תזה גם יחד. זו הסיבה לכך שמי' רוטנברג הציג את משנתו של היגל דווקא כמשנה דיאלקטית ולא דיאלוגית.¹⁹⁶

המעבר לשיח המכונה כיום 'פוסט מודרני', מוסבר – בין השאר – בחוסר היכולת להכריע בין המתווים השונים של האמת שהציעו ההוגים של העולם המודרני.¹⁹⁷ העובדה שמצד אחד כל הוגה הציג דרך משלו להצגת המפתח להבנת החיים בצורה שאי אפשר לסתור לגמרי, אך מצד שני קיימות אפשרויות שונות זו מזו להצגת אותה מציאות, יצרה מצב של הכלת התפיסות השונות ללא מוטיבציה להכריע. השיח הפילוסופי הקלאסי יורד מגדולתו (אך ממש לא נעלם), והשיח הנרטיבי עולה. אין יתרון לאמת האחת על פני האחרת, ואין בהכרח קוד תרבותי מחייב, לא לקבוצות וגם לא לאדם הבודד, להיות מחויבים לאמת כלשהי באופן עקיב. את המצב החדש שנוצר ניתן לכנות בשם "הכל אמת".

הרב קוק חי ופעל בשיאו של השיח המודרני, שבין מאפייניו החתירה לאמיתות גדולות ולחוויה של אידיאלים נשגבים.¹⁹⁸ עם זאת, בשל העובדה שהחזיק ב'מפת דרכים' שיש בה גם יסוד משמעותי של האדם הפרטי, הוא חזה את נפילתו של השיח המודרני הממשמשת ובאה. השיח הפוסט מודרני שם דגש על הנרטיב והחוויה האישית, מה שמוביל להבנה ש'הכל אמת'. בניסוח של השקפת הרב קוק שהצעתי לעיל, לפיו 'בכל אמת', מקופלת התפיסה לפיה ניתן להציג מגוון של אפשרויות להבנת המציאות, אך בה בעת לא לוותר על עצם קיומה של אמת אחת גדולה. במילים אחרות: הרב קוק הציע מתווה משלב למושג האמת, שאינו זהה לא עם האמת המודרנית ולא עם זו הפוסט מודרנית, אך בהחלט מבוסס על תפיסות יסוד שניתן לזהות בשתייהן. בהמשך העבודה אעמוד ביתר הרחבה על המשמעויות שיש להצעתו של הרב קוק.

לכאורה יש שתי אפשרויות עקרוניות: האחת היא לאפשר לכל אידיאה להתפתח בפני עצמה, תוך ממשקים מינימאליים ככל האפשר עם האחרת, והשנייה היא לפתח דיאלוג בין האמיתות השונות. הרב קוק בחר בצורה ברורה בדרך השנייה: בדרך של דיאלוג. דיאלוג הבנוי על ההנחה שכל אידיאה היא אלוהית ביסודה, ולכן לא ניתן לוותר עליה. בהיותה אלוהית, ניסיון להמעט בערכה יוביל למצב של התפרצות שלה בשלב מאוחר יותר. הרב קוק גם הציע מתווה מעשי לדיאלוג מעין זה, אותו אתאר כשאתייחס למושג הדיאלוג במשנת הרב קוק ביתר הרחבה.

הרב קוק טען, שכל בני האדם באשר הם, על כל ההבדלים שבין תרבויות ובין אדם אחד למשנהו, כולם חפצים ב'טוב' (מושג שאסביר בהרחבה בהמשך העבודה). יותר מכך, כל המציאות חפצה בטוב. זה יסוד הוודאות שיאפשר לנו להגיע לעולם טוב, מרובד ומאוזן. בה בעת, זה גם היסוד שיוביל כל פורענות, שהיא – לפי הבנתו של הרב קוק – ביטוי לא מאוזן ולכן מקולקל של אידיאה טובה. מכאן גם העוצמה האדירה שיש למושג התשובה במשנתו של הרב קוק.

הרב קוק בחר לנסח תפיסות אלה בשפה הגותית המבוססת ומקובעת עמוק בשיח הקבלי כבר מהשלב הראשונים של כתיבתו. לדעתי, מסיבה זו ניתן, לדעתי, לכנותו 'מקובל שלא כמקובל'. השפה הקבלית מאפשרת המשגה מעמיקה על חוויית מציאות החיים, הן מהאדם החוצה והן

¹⁹⁶ מי' רוטנברג הצביע בהרחבה על משנתו של היגל כמשנה 'דיאלקטית' לשיטתו, ולא כמשנה 'דיאלוגית'. ר' רוטנברג, שבעים פנים, עמ' 60-66. א' שילה וא' בילר זיהו את עקרונות היסוד במשנתו של הרב קוק כזהים לאלה של היגל, אך אני מציע דווקא כיוון אחר, המתאים יותר להצעתו של רוטנברג. ר' שילה, רבדים קבליים. ובאופן דומה ר' בילר, הרב קוק והיגל.

¹⁹⁷ ר' למשל בהגדרותיו של אופיר, פוסטמודרניזם עמדה פילוסופית.

¹⁹⁸ אמנם ניתן לזהות גלי פילוסופיה ביקורתית על המודרניות במחצית השנייה של חייו של הרב קוק (הפוזיטיביזם הביקורתית, הדקדנטיות, הפרגמטיזם וההיסטוריציות), אך בתקופה הנדונה בעבודה זו הרב קוק לא נחשף לגלים אלה עד כמה שידנו משגת להבין.

בתוך האדם פנימה. הרב קוק טען כי החתירה לאמת אחת המבקשת למחוק ניסיונות אחרים לתיאור האמת, היא ביטוי של מה שמכונה בקבלת האר"י 'אני אמלוך' – הרצון של כל אידיאה¹⁹⁹ (מידה) להבליט את עצמה על פני חברותיה, תוך תפיסה שרק בה מתבטאת האלוהות, וממילא רק היא נכונה. זה מצב של חוסר איזון. ממילא, השלב הבא, הנובע מתפיסת 'אני אמלוך', הוא – למרבה הצער – 'מיתת המלכים'. זאת משום שאותה אידיאה אמנם מביאה גוון ייחודי שאי אפשר בלעדיו, אבל היא אינה בלעדית. לצדה מתקיימות גם אידיאות אחרות (נקודות מבט שונות לניסוח האמת), שגם בלעדיהן אי אפשר. מה שיאפשר לאידיאות להתקיים הוא מצב דיאלוגי – שאינו פוסל שום אידיאה באופן גורף, אלא מנסה להתחקות אחר יסודותיה הטובים ולהעלות אותם (זו הפרשנות של הרב קוק למושג 'העלאת הניצוצות'). במילים אחרות: להביא לידי ביטוי את היסוד של האמת הנמצא באידיאה הזו, במארג הרחב של המציאות.

לדידו של הרב קוק, הפיכת השפה הקבלית ל'מפת דרכים' רעיונית לא היתה להטוט מחשבתי גרידא. אימוץ מושגי היסוד לפיהם המציאות היא גילוי אלוהי של מערך כוחות סותרים שכולם רוצים להתגלות, ושלכן לא ניתן לוותר על אף אחד מהם, מאפשרת פן נוסף ועמוק של התבוננות על התפתחות המחשבה האנושית. הרב קוק זיהה עיקרון מכוון אחד ביחס למציאות ושלושה צירים בהם העיקרון בא לידי ביטוי. בחייו של האדם ובהוויה כולה. מערך זה של עיקרון מכוון ושלושה צירי ביטוי שלו במציאות נמצא, לפי דברי הרב קוק, בכל חלקי המציאות. זאת ועוד, ביחס לעקרונות אלה הניסוח הפילוסופי המודרני הקלאסי (משפינוזה ואילך) לקה בחסר, משום שהוא לא מצליח לעמוד על עומקה של החוויה האנושית, ודווקא הפיתוח של השפה הקבלית מאפשר יצירת 'מפת דרכים' רלוונטית יותר.

העיקרון המכוון נקרא בפי הרב קוק 'הקודש העליון', והוא כולל את האלוהות ואת תפיסת האלוהות על ידי האדם. זהו עיקרון על, במשנת הרב קוק, משום שרוח אלוהים שורה, לשיטתו, על כל חלקי המציאות. המציאות עצמה, על כל רבדיה, מתנהלת לפי דבריו בשלושה מישורים שונים שיש ביניהם קשר עמוק:

- א. הביטוי המעשי של היחס לאלוהים (ובלשונו של הרב קוק: 'הקודש').
- ב. היחס שבין האדם לבין זולתו (ובלשונו של הרב קוק: 'הלאום').
- ג. מערכת היחסים בין האדם לבין עצמו (ובלשונו של הרב קוק: 'האנושיות').

מעריך היחסים שבין שלושת הכוחות מהווה, כך לפי הסברו של הרב קוק, את המפתח להבנת המציאות כולה, למה שעומד מאחורי התופעות המתגלות וכן את המתווה בו יש לפסוע על מנת להגיע לחיים טובים ומאוזנים יותר. מדובר על תפיסה נועזת של דיאלוג בין התפיסות השונות.²⁰⁰

¹⁹⁹ הזיהוי של המידות הקבליות עם אידיאות הוא עצמו חידוש של הרב קוק כפי שהראה י' אביב"י. ר' אביב"י, היסטוריה, וכן אביב"י, קבלת הראי"ה.

²⁰⁰ ניתן למצוא הטרמה לרעיון של דיאלוג בין הכוחות השונים, בשיר שכתב הרב קוק עוד בהיותו רבה של בוויסק. השיר עוסק במלחמת הדעות בתוך עם ישראל, ובקריאה נרגשת של הרב קוק לקבוצות השונות לעסוק בנקודות החיבור שביניהן ולא במוקדי החיכוך. מוזכרים שם אנשי הקודש (שומרי תורה ומצוה), הלאומיים (חובבי שפת קודש) המשכילים ואוהבי המלאכה. הרב קוק הפציר בנציגי כל קבוצה למצוא את היתרונות שבאחרות: "אל היתרונות פנו, שימו לב, לקנות כל יתרון בכל צד ופינה, להסיר כל חסרון, כל צרה וכאב, למען נהיה לתפארת, לא לשנינה". (ר' 'אחרון בבוויסק', עמ' לג-לד). מוזכרת כאן גם ספירת התפארת, המכונה גם ו' קצוות, שהיא ספירה המחברת את שבע הספירות התחתונות. לחיבור הרמוני כזה קרא הרב קוק כבר אז, על בסיס עקרונות שניסח בפנקסים שכתב שנים קודם לכן בהיותו רבה של זוימל, כמו למשל במאמר 'שלום בשם', ר' אורות הראיה, עמ' טז-יט. אתייחס לכך בהמשך העבודה ביתר הרחבה.

בשתי פסקאות ארוכות ניתח הרב קוק את אופיו של דיאלוג זה (שאני מכנה בשם 'מפת הדרכים' של הרב קוק). להלן אציג ציטוטים נרחבים מפסקאות אלה, ואתאר דרכם את עיקרי הדברים:²⁰¹

שלושה כחות מתאבקים כעת במחננו. המלחמה ניכרת היא ביותר בארץ ישראל, אבל פעולתם היא פעולה נמשכת מחיי האומה בכלל, ושרשיהם מחופשים מצד ההכרה החודרת במרחבי רוח האדם.²⁰²

הנחת היסוד: ניתן לזהות מאבק פנימי בין שלושה כוחות בישוב העברי בארץ ישראל, אך מאבק זה מבטא תפיסה אידיאית רחבה בהרבה, ומאבק מטפיסי בין שלושה כוחות במציאות האנושית בכללה.

אומללים נהיה אם נניח לשלשת הכחות הללו, - שהם מוכרחים להאחד אצלנו, לסייע כ"א מהם את חבירו ולשכללו, ולבצר כל אחד מהם את הקיצוניות שחבירו יוכל להביא בצורה מקולקלת, כשלא יסוייג דרכו בפיזורם, במרידתם זה על זה, ובהחלקם כל אחד למחנה מיוחדת, העומדת כצר למחנה השניה.²⁰³

אי אפשר לוותר על אף אחד מהכוחות האלה, בהיותם שלושתם אידיאיים. כמו כן, יש צורך בשלושתם, כי כל אחד מהם בפני עצמו, גם אם הוא חושב שהוא מייצג את כל האמת, יוכל בקיצוניותו ליצור פעולה של חורבן. קיומם של שלושת הכוחות יחד, מאפשר איזון. בהמשך נראה כי איזון זה מתאפשר על ידי דיאלוג פנימי בין הכוחות.

הקודש, האומה, האנושיות, אלה הם שלשת התביעות העקריות, שהחיים כולם, שלנו ושל כל אדם, של איזה צורה שהיא, מורכבים הם מהם. יהיו המניות של ההרכבה הזאת איך שיהיו, יהיה חלק אחד תופס מקום יותר עקרי, אצל איזה יחיד או אצל איזה ציבור, אבל לא נמצא ולא נוכל למצא שום צורה של חיים שלא תהיה מורכבת משלשתם. ההתמזגות המוכרחת של שלשת התביעות הגדולות הללו מוכרחת היא לבא בכל קבוצה, שיש לה תקווה של חיים עתידיים, ובכל עת שאנו סוקרים בחיינו ורואים אנו איך שהכחות הללו, תחת תעודת התמזגותם, הולכים הם ונפרדים, הננו נקראים לבא להצלה.²⁰⁴

מהם שלושת הכוחות? הרב קוק ראה להם כאן בשמות 'קודש', 'אומה' ו'אנושיות'. בהמשך העבודה אשתמש בביטויים 'קודש', 'לאום' ו'אדם'. אלה שלושה קצוות שיש ביניהם מחלוקת פנימית, אך חייבים לתת מקום לשלושתם אחרת החברה תגיע למקומות בעייתיים מאוד. קבוצה שרוצה לתפקד בצורה טובה ומלאת חיים, חייבת את המיזוג הפנימי. כמו כן, אנשים שונים נמצאים במקומות שונים במשולש הכוחות הזה, אך כולם חייבים להיות חלק מהחיים המשותפים של בני הקבוצה. הרב קוק רמז לכך שמי שמבין את 'מפת הדרכים' הזו לאשורה, נקרא לסייע ביישומה במציאות ('הננו נקראים לבא להצלה').

²⁰¹ שמונה קבצים, קובץ ג, פסקאות א-ב. זמן כתיבת פסקאות אלה חורג ממסגרת הזמן שבה עוסקת עבודה זו. עם זאת, כפי שאראה בהרחבה בהמשך העבודה, מדובר במושגים וברעיונות שנמצאים כבר בכתיבה המוקדמת של הרב קוק, וזכו כאן להמשגה מדוייקת יותר. זו הסיבה שאני מתבסס על פסקאות אלה דווקא בבואי לתאר את אותה 'מפת דרכים'.

²⁰² שם, פסקה א.

²⁰³ שם, שם.

²⁰⁴ שם, שם.

הפירוד יסודתו הוא בצדדים השליליים שכל כח רואה בחבירו, והצדדים השליליים אינם מצד עצמם אינם ראויים לשמם. בכל כח בודד, ביחוד נפשי, מוכרחים צדדים שליליים להיות, בפרט בהתפשטותו היתרה על חשבונם של כחות אחרים. בזה אין להפליא בין הקודש ובין החול. הכל נכנס תחת קו המדה והכל צריך משקל, אפילו רוח הקודש ששורה על הנביאים במשקל הוא שורה. אבל הפרוד במקום שצריכים לאחד מביא שמעט מעט מתרוקן הרוח... ובאופן חיים כאלה המצב נורא, הרוח מתבוקק, עמדת האמת, הכרתה הפנימית ביחד עם אהבתה מתמוטטת והיא הולכת ונעדרת, ע"י מה שנעשית עדרים עדרים.²⁰⁵

כאן ניתח הרב קוק את הסיבה לחשדנות ולעויינות שיש בין בעלי הגישות השונות: כל צד רואה את הקיצוניות האפשרית בצדדים האחרים, וממילא מתבצר בעמדתו. התבצרות זו יוצרת התמוטטות, כי אי אפשר לחברה להתקיים בלי שלושת הכוחות. הרמיזה הברורה כאן למושג האמת: בצורה מתוקנת היא מכילה את החלקים הטובים מכל עמדה, בצורה מקולקלת היא מייצגת עמדה אחת או שתיים מהשלוש ומתעלמת מהאחרות.

שלשת הסיעות היותר רשמיות באומה הם: האחת האורתודוקסית, כמו שרגילים לקראת... השנייה היא הלאומית החדשה, הלוחמת בעד כל דבר שהנטיה הלאומית שואפת אליה, שכוללת בקרבה הרבה מהטבעיות הטהורה של נטית אומה, החפצה לחדש את החיים הלאומיים שלה... השלישית היא הליברלית, שהיתה נושאת את דגל ההשכלה בעבר לא רחוק ועדיין ידה תקיפה בחוגים רחבים, היא אינה מתכנסת בחטיבה הלאומית ודורשת את התוכן האנושי של ההשכלה, התרבות, המוסר, ועוד.²⁰⁶

מהם שלושת הכוחות בפועל? הקודש זו האורתודוקסיה, הלאום זו הציונות והאדם זו התפיסה הליברלית המייצגת עמדה אוניברסאלית ולא לאומית גרידא. כבר כעת ניתן לשים לב לתעוזה שבטיעון: הרב קוק האורתודוקסי, רואה את התפיסה האורתודוקסית רק כחלק מאמת גדולה, ולא כמייצגת את כל האמת. הוא עצמו הסביר זאת בהמשך, כפי שנראה להלן.

הדבר מובן, שבמצב בריא יש צורך בשלשת הכחות יחד, ותמיד צריכים אנו לשאוף לבוא לידי המצב הבריא הזה, באופן ששלשת הכחות הללו יחד יהיו שולטים בנו בכל מילואם וטובם, במצב הרמוני מתוקן, שאין בו לא חסר ולא יתר, ואז יתדבקו יחד באהבה אצילית ומעשית, הקודש, האומה והאדם, ויחד יתועדו היחידים וגם הסיעות, שכל אחד מהם מצא את כשרונותיו יותר מסוגלים לחלק אחד משלשת החלקים הללו, בידידות הראויה, להכיר בעין יפה כל אחד את התפקיד החיובי של חברו.²⁰⁷

הרב קוק הציע כאן כלי מעשי של שיח בין הקצוות: **דיאלוג**.²⁰⁸ דיאלוג בו אף צד לא מוותר על עמדתו, אך מבין שלא כל האמת נמצאת אצלו. אכנה דיאלוג זה בשם 'דיאלוג אמפתי'.²⁰⁹ התיאור

²⁰⁵ שם, שם.

²⁰⁶ שם, פסקה ב.

²⁰⁷ שם, שם.

²⁰⁸ כיוון דומה לזה שהציע הרב קוק ביחס למושג הדיאלוג, ניתן למצוא אצל ד' בוהם, על דיאלוג.

²⁰⁹ ניתן למצוא נקודות השקה בין תפיסת הדיאלוג של הרב קוק לבין זו של מרטין בובר. עם זאת, השוני מהותי מכמה בחינות. ראשית, העוגן של הרב קוק הוא ביאני (העצמי, בלשונו) וממנו מגיעים למערכת יחסים שבין אני לבין

אוטופי: כל צד יזהה את החלקים הטובים שיש בחברו ולא אצלו, ויחד יתחברו כל הצדדים הטובים לכדי מתווה הרמוני של חיים דיאלוגיים. אלא שלדיאלוג הזה יש שלב נוסף, נועז לא פחות מקודמו.

וההכרה הזאת תהיה הולכת ומשתלמת, עד שלא די שיכיר כל אחד את הצד החיובי שיש בכל כח, לדבר הגון ומקובל וראוי להשתמש בו להטבה הכללית של מיזוג הרוח וגם להטבה הפרטית של ביסומו של הכח המיוחד ההוא שהוא מוצא את עצמו שרוי תחת דגלו, אלא שעוד הלאה ילך, עד שגם את התוכן החיובי שיש בהצד השלילי שבכל כח וכת, ע"פ המדה הנכונה, גם כן יכיר לטוב, וידע שלטובתו של הכח המיוחד, שהוא יותר נוטה אליו, צריך הוא להיות מושפע ג"כ באיזה מדה מהכח השולל, שהכח האחר שולל את הכח הזה החביב שלו, מפני שבשליטתו הוא מעמידו על מדתו הראויה לו ומצילו מהגרעון המסוכן של התוספת וההפרזה, וזאת היא העבודה המיוחדת מעבודות הקשות שבמקדש, הקמיצה, שלא יחסר ושלא יותיר.²¹⁰

במסגרת הבנה כללית זו, אפשר להבין את תפיסת הרוע בעולם שהרב קוק עסק בה רבות כבר בשלבים מוקדמים של כתיבתו, כפי שאראה בחטיבת 'הקודש העליון'. הוא הציע מודל של רע במציאות שיש לו שורש טוב. בהמשך העבודה אתאר זאת בהרחבה. כאן זה בא לידי ביטוי בהנחה רדיקלית: לאחר שנוצר שלב ראשון של דיאלוג בין נציגי הכוחות והטוב שבכל אחד מהם התחברו יחד, צריך להגיע שלב שני. בשלב זה, החלק 'הטוב שברע' שקיים בכל כוח, אמור גם הוא להגיע לשיח ההרמוני החדש של בני הקבוצה. יש כאן רמיזה למושגי 'השלמות וההשתלמות' שיתוארו בהרחבה בהמשך העבודה ('וההכרה הזאת תהיה הולכת ומשתלמת'). כמו כן, יש כאן רמז למקומו של הרב קוק עצמו בתהליך: "וזאת היא העבודה המיוחדת מעבודות הקשות שבמקדש, הקמיצה...". הקמיצה נעשתה על ידי הכהן הגדול ביום הכיפורים, סמוך לכניסתו לבית קודשי הקודשים, תוך שהוא מודד במדויק את הכמות של רכיבי הקטורת. הרב קוק עצמו היה כהן ואחד מכינויו הוא "הכהן הגדול מאחיו".

כשנסתכל בשכל טוב בתסיסות, שאנו סובלים מהן כ"כ בדורנו, נדע שאך דרך אחד יש לפנינו: שכל אחד, בין יחיד בין קיבוץ, ישים אל לבו את המוסר הזה, ויחד עם ההגנה, שכ"א [שכל אחד] קרוא להגן על אותו הכח המיוחד שהוא מקושר אליו, ע"פ טבע נפשו וע"פ הרגלו וחינוכו, ידע איך להשתמש בהכחות שהם מוצאים להם מקלטם באנשים אחרים ובסיעות אחרות, שהם זרים לרוחו, למען ישלים את עצמו ואת סיעתו, בין בהצד החיובי של הכחות האחרים ובין בהחלק הטוב של הצדדים השליליים שלהם, שהם יהיו המאמצים באמת את כחו המיוחד במה שישמרו אותו מהקלקלה של הפרזה, הגורמת

אתה. אצל בובר ההבנה הפוכה, האני מקבל משמעות במפגש מול אתה. שנית, ההנחה שכל אחד הוא ביטוי לאור אלוהי שחייב להתגלות בעולם, מובילה לדיאלוג שאין בו יעד של מחיקת האני, ואילו אצל בובר הציר של 'אני-אתה' במיטבו מתבסס על ביטול האני בתוך הציר החדש. שלישית, אצל הרב קוק נראה שהדיאלוג צריך להיות בשלושת המעגלים במקביל: אני מול עצמי, אני מול האחר ואני מול האלוהות (ובהקבלה: האדם, הלאום והקודש). אצל בובר, נראה שמדובר בתהליך שיש בו שלבים והדיאלוג לא אמור לקרות סימולטנית. על מתווה הדיאלוג של בובר ר' מ' בובר, בסוד שיח, עמ' 3-103. על הדיוק של גבולות הגזרה של הדיאלוג שהציע בובר ר' ד' אבנון, הדיאלוג הנסתר, עמ' 13 ואילך, וכן הדוגמאות שהציג בהמשך הספר.
²¹⁰ שם, שם.

חלישות כח וטשטוש צורה. ורק באופן זה נוכל לקוות למצב של חיים הראויים לגוי אחד בארץ.²¹¹

לכל צד בדיאלוג יש יסוד של אמת שאסור לו לוותר עליו, ובמקביל אסור לו לחשוב שכל האמת אצלו. ביטוי ברור של תפיסת 'בכל אמת'. ההקרבה של כל צד אינה פשוטה. ועדיין האלטרנטיבה לדיאלוג זה היא התפוררות החברה. האמת האחת, שהיא שורש לשלושת התפיסות, תתגלה רק כשכל צד יוכל להביא את עצמו לידי ביטוי בשיח.

מובן הדבר, שמה שהכנסנו את הקודש בשדרה של שלשת הכחות, שכל אחד צריך לצמצם את עצמו לפעמים כדי להניח מקום לחבירו, איננו מובן כי אם בצד הטכני והמעשי של הקודש ובצדדים המחשביים והרגשיים המתיחסים לו. אבל עצם הקודש העליון הרי הוא הנושא הכללי, שהצמצום הזה עצמו הרי הוא עבודתו כמו כל העבודות הבאות לשכלול העולם והחיים בכל המובנים, שכלם ברכתם מקודש הם נושאים. על כן המחשבה האידיאלית הרוממה, המחשבה האלהית באמת, חפשית היא מכל צמצומים, והקרבה האלהית היא ממולאה תמיד הרחבה עליונה למעלה מכל גבולים...²¹²

ניתן לשאול כמובן, מה מקומה של האורתודוקסיה ב'מפת דרכים' זו. הרב קוק השיב על השאלה במפורש: יש לחלק בין 'הקודש' האורתודוקסי, שביסודו בנוי על מבנים ברורים של תורה ומצוות, לבין 'הקודש העליון' (שלהלן אסביר שהוא הייצוג של האין סוף ברוך הוא), שמחיה את כל המציאות ומתגלה בכל חלקיה, ולא רק בקודש האורתודוקסי. האמת האחת גם נותנת חיים לכל אחת מהתפיסות (ולכן אי אפשר לוותר על אף אחת מהן) וגם עתידה להתגלות כשכל אחד מהקצוות יביא עצמו לידי ביטוי בצורה מתוקנת.

זוהי 'מפת הדרכים' היסודית של הרב קוק, שיש בה הן תיאור של המציאות והן המלצות להמשך הדרך. בהמשך העבודה אעסוק במקורות שהובילו אותו למפה זו ובעיקר בהתפתחות שלה בשלבים המוקדמים של ניסוחה. לסיכומו של פרק זה אשתמש בארבעת המאפיינים היסודיים שצריכים להימצא ב'מפת דרכים' רעיונית רלוונטית, אשר הצעתי במבוא. אנסה להגדיר אותם כעת בזיקה לתפיסה שהציע הרב קוק:

'תבליט': מבחינה רעיונית, ה'תבליט' הוא סך הרעיונות הקבועים והבסיסיים שעליהם 'בנויה' המציאות. אצל הרב קוק מדובר בעיקר ביסוד האור האלוהי הטוב, בשבירה, בהתפרדות האידיאות שבאה בעקבותיה וביחס לסוגיית הרע בעולם. כל אלה הם רכיבים קבועים במפה של הרב קוק. עיסוק בהרחבה בכל אחד מהם יהיה בחטיבת הקודש העליון.

'תכסית': המציאות המשתנה שהרב קוק הכיר בפועל, ובעיקר האתגר הדתי מול החילון שפגש. תוך שימוש במושגי היסוד של ה'תבליט' (למשל: שהאור האלוהי נמצא גם במקומות החשוכים ביותר, אלא שיש צורך לחשוף אותו), יחד עם הקלסיפיקציה שהציע לכוחות המחשבה בני זמנו, הוא הציע את שלושת האידיאות היסודיות (הקודש, הלאום והאדם). לאלה אתיחס בהרחבה בחטיבת הקודש, חטיבת הלאום וחטיבת האדם. החלוקה שבין 'תבליט' ל'תכסית' מאפשרת הבנה

²¹¹ שם, שם.

²¹² שם, שם.

מעמיקה יותר בדבר שינויים הגותיים. אם השינוי הוא ברמה של 'תבליט', הרי שמדובר בשינוי בעיקרון המכונן. אך אם הוא שינוי ברמה של 'תכסית', הרי שזה ברמה של ההצבה של העיקרון המכונן במציאות, אך לא שינוי של העיקרון המכונן עצמו.

נקודת מוצא ונקודת סיום: המושג המרכזי שהרב קוק הציע כאן הוא הדיאלוג האמפתי. הוא המאפשר לא לבטל אף כוח, ובה בעת יוצא מנקודת הנחה שבבסיס כל הכוחות אור אלוהי גדול המבקש להתגלות במציאות. הדיאלוג, במתכונת שהרב קוק הציע, הוא נועז מאוד ביחס להצעות אחרות שניתנו למתווים דיאלוגיים שונים, אפילו עד ימינו.²¹³ אצל הרב קוק הוא נגזרת מתבקשת וישירה מהבנת מושגי האור האלוהי, הצמצום, השבירה והתיקון.

יכולת קריאה של המפה: כל הגות מציעה דרך לקרוא את המציאות. בסופו של דבר, יכולת הקריאה של 'מפת דרכים' הגותית נמדדת במידת ההתאמה שלה למציאות בכל הנוגע לתיאור פני הדברים, ולהצלחה האפשרית של ההצעה של ההוגה לגבי דרך הפעולה מול האתגרים. כפי שנראה בעשרות רבות של פסקאות שכתב הרב קוק, הוא מציע הצעות אלה ביחס למציאות קונקרטיה בה חי, מה שמאפשר למעיין בדבריו להבין את כוונתו אל נכון.

התייחסות זו ל'מפת הדרכים' מאפשרת להבין טוב יותר שינויים בהגותו של הרב קוק. בכל ההיבטים שאתאר בהמשך העבודה, חלו – מטבע הדברים – שינויים מסויימים. מדובר בתמורות פרשניות, בתחום ה'תכסית', אך לא בשינוי מהותי בתחום ה'תבליט'. תפיסות היסוד של הרב קוק, כפי שאראה בהרחבה, הן קבליות, מוקדמות מאוד וקבועות כל אורך חייו. היישום שלהם משתנה אל מול אתגרי המציאות, לפי כללי היסוד של 'מפת הדרכים'.

²¹³ מושגי הדיאלוג שמציע מ'רוטנברג דומים מאוד לאלה שהציע הרב קוק, אלא שרוטנברג מבסס את משנתו הדיאלוגית על טקסטים חסידיים בעיקר. ר' בעיקר רוטנברג, שבעים פנים לחיים. על מעמדו ועוצמתו של הדיאלוג שהציע הרב קוק, בזיקה למודל שהציע רוטנברג, ר' כהנא, השטיבל והסטארט-אפ, עמ' 16-17, ובהמשך עמ' 19-20.

'מקובל' – מה טיבו?

את הדיון הראשון בספרו 'נתיבי אמונה ומינות', העוסק במהותה של הקבלה ובקבלתה בתחומי המחקר האקדמי המודרני, סיכם י' תשבי בשורות הבאות:

תורת הקבלה לא זכתה לאהדה רבה בחוגי המשכילים ובעלי חכמת ישראל במאה השמונה-עשרה והתשע-עשרה. בני הדורות ההם חיו בגן-עדן, בגן-עדן ממש או באשליה של גן-עדן, האמינו בערכו העליון ובכוחו הכל-יכול של השכל האנושי, באושר הרמוני בחיי הפרט והכלל ובקידמה מתמדת של המין האנושי. הקולות הדיסוננטיים, שבקעו ועלו מספרות הקבלה, לא נעמו לאזניהם. באספקלריא המצוחצחת, שביקשו לראות בה את ההוויה ואת מהות היהדות, לא היה מקום לכוחות דימוניים, שהמקובלים הרבו כל כך לתארם ולדבר עליהם. ועל אחת כמה וכמה, שלא היה לבם פתוח להבנת הסימבוליקה הקבלית, וראו בה הזיות מבולבלות של מטורפים.²¹⁵

מה מאפיין אם-כן את שיטתם של המקובלים, והאם ניתן בכלל לדבר על שיטה מעין זו? לפי תשבי²¹⁶ התשובה נעוצה ב'מפת הדרכים'²¹⁷ הקבלית. המקובל רואה את המציאות כמלאה פגמים, קשיים ומשברים בכל היבט שלה. תפיסה זו אינה שייכת רק במציאות הקונקרטי שלנו, אלא קיימת גם בעולמות הנמצאים בממדים אחרים של המציאות הרחבה. עם זאת, המקובל מציע דרך להתמודד עם האתגרים ולהתגבר על הקשיים: התיקון. בהשקפה ראשונית נראית תפיסה מעין זו באמת 'דיסוננסית', כפי שתיאר תשבי, אולם מבחינה נפשית דווקא דיאלקטיקה זו עשויה להוות קטליזאטור להפיכת מציאות חייו של הפרט, של האומה, של האנושות ושל המציאות כולה לטובה יותר. לאור הבנה זו, יוצרים דבריו של תשבי בהמשך חותם משמעותי מאד מבחינה הגותית:

אך בינתיים נהפך הגלגל ופני הדברים נשתנו כליל. בני המאה העשרים, וביחוד בני הדור האחרון,²¹⁸ גורשו מגן-העדן לתוך הישימון הגדול, והם תועים בנתיבי החיים, מפולגים ונבוכים, ללא מצפן וללא דרך. האידיליה היפה של חוּזי ההשכלה והוּזיה נמוגה כעשן, ההוויה נתגלתה שוב בפרצופה הדימוני המאויים. הגיעה שוב **תקופת החרדה** [ההדגשה במקור], שהמקובלים ודומיהם חשו בה בשעתה ושלא בשעתה, תקופה של התפוררות ותמוטת הערכים...

²¹⁴ רבים עסקו במקורות שיטתו של הרב קוק, כפי שהצבעתי בסקירה המחקרית. אני אציג את היניקה של הרב קוק מהמקורות הקבליים, ובהמשך העבודה אראה בהרחבה שאלה המקורות הראשונים בהם עסק ועליהם כתב בפנקסיו המוקדמים ביותר. בכיוון שונה מעט, ר' שטמלר, מקורות מחשבותיו, ובביבליוגרפיה שהציג שם.

²¹⁵ תשבי, בנתיבי אמונה ומינות, עמ' 22.

²¹⁶ שם, שם.

²¹⁷ ר' בדברי המבוא לעבודה זו.

²¹⁸ הכוונה ככל הנראה למלחמות העולם בכלל ולשואת יהודי אירופה בפרט.

יתכן, שעיון מעמיק בתורת הקבלה, וביחוד במשמעותה של ההשקפה הסימבוליסטית לגבי ערכי היהדות, יוכל להאיר את עניינו ולסייע לנו בבקשת מוצא מתוך המבוכה הגדולה.²¹⁹

מטבע הדברים, אין כל המקובלים מדברים באותה שפה ונוקטים באותן מטבעות לשון. בתולדות הספרות הקבלית ניתן למצוא אפיקים שונים ומשעולים מגוונים. להלן אתייחס לשאלה מהי הדרך הסלולה בה פסע הרב קוק כפי שעולה מכתביו המוקדמים והמאוחרים גם יחד, ומהם המקומות העיוניים בהם ניצב כסולל המשך לאותו נתיב רחב. אולם לפני כן, אני מבקש ללכת בעקבות המושגים אותם טבע תשבי על שני סוגים של מקובלים.

לפי דבריו של תשבי קיימים שני סוגי מקובלים. האחד, בעל "פנים של הגשמה", והשני בעל "פנים של הפשטה" כלשונו. רוצה לומר: קיים מקובל שאופי דבריו הוא כשל בעל חזיונות, ומקובל אחר שאופי דבריו נוטה יותר להמשגה פילוסופית. תשבי לא הציע ליצור דיכוטומיה בין שני אבות הטיפוס האלה, אלא דווקא למצוא את נקודת ההשלמה שביניהם: האחד מתאר את התיאור הסימבולי, המוחשי אך החתום, והשני ממשיג את הדברים באופן מופשט, אך קונקרטי ומבורר יותר. חלוקה זו שימשה את תשבי להבנת היחס בין שני ענקי הקבלה הקדומים: הרמ"ק (ר' משה קורדוברו) והאר"י (ר' יצחק לוריא אשכנזי):

בתולדות הקבלה רואים אנו, שדרכי ההגשמה וההפשטה נתקיימו במפורד כצורות חשיבה מיוחדות גם בהמשך ההתפתחות... שיטות הרמ"ק והאר"י, שנוצרו בסמיכות המקום והזמן, משמשות עדות מובהקת להתמדת השניות בדרכי החשיבה. פירושו של דבר, שתופעה זו... נעשתה תכונת-קבע לתנועת הקבלה.²²⁰

לשאלה המתבקשת מאליה, האם ניתן לראות אחת מדרכי ההגשמה האלה כאותנטית יותר או תקפה יותר מבחינה רעיונית בדברי-ימי הקבלה, התייחס תשבי בהרחבה בהמשך מאמרו. לאחר הבאת השיטות השונות שקדמו לו, טען תשבי (בדומה לג' שלום²²¹) כי לא מדובר בשני אופנים המנוגדים זה לזה, אלא כאלה הניזונים זה מזה. חשובה מאד בהקשרה של עבודה זו הערתו של תשבי לקראת סופו של המאמר, בשאלה היסודית בהבנת מחשבת הקבלה וסמליה – שאלת חורבן העולמות ומשמעותה:

בדיון זה אין מקום לברר את פרטי התמורה, שחלה כאן (בהתפתחות תורת הקבלה אחרי זמנו של האר"י, ר"ב) בפרשת חורבן העולמות, ועלי להסתפק בציון הנקודות הראשיות, **בעיקר לפי כתבי ר' משה חיים לוצאטו, שבהם מסתמן המעבר מן ההגשמה המיתית להפשטה העיונית בניסוח ברור ביותר.**²²²

לפי דבריו של תשבי יוצא, אם-כן, כי אצל הרמח"ל ניתן לראות מהפך, ואולי אף מהפכה בתולדות המחשבה הקבלית, כשהנתיב האחד משתלב בשני: קבלת האר"י מקבלת ממד פרשני

²¹⁹ תשבי, בנתיבי אמונה ומינות, שם.

²²⁰ שם, עמ' 23.

²²¹ Shcholem, Major Trends, pp. 186-201.

²²² תשבי, בנתיבי אמונה ומינות, עמ' 29. ההדגשה שלי.

נוסף ומשמעותי, ונוצרת 'מפת דרכים' פילוסופית. להלן אעמוד על העובדה, כי הרב קוק מתייזב על הרצף הזה של ההתפתחות הקבלית, רצף שעבר שדרוג נוסף בהגות החסידית. אם ראינו עד כה כי מי שמציג פרדיגמה פילוסופית על בסיס הנחות היסוד של השיח הקבלי יכול בהחלט להיחשב למקובל, כעת עלינו לשאול: איזה סוג של פרדיגמה תיחשב לקבלית? האם כל מי שישתמש בטרמינולוגיה מתחום הקבלה ייחשב באופן אוטומטי לבעל שיטה קבלית?

מול שאלה מעין זו ניסה א' גולדמן²²³ להתמודד דווקא בקריאתו בכתבי הרב קוק. גולדמן העיר על כך שניתן למצוא בכתבי הרב קוק מושגים שבקלות ניתן להבין אותם כקבליים, אך עיון מדוקדק בספרות ההשכלה היהודית בת זמנו של הרב קוק, יכול ללמד אחרת. סמנטיקה קבלית, טען גולדמן, אינה בהכרח ראייה לפרדיגמה קבלית. כך למשל כתב:

עיון בספרו של מיעזעס מגלה גם את ההשפעה שהיתה על הרב קוק לתיאור שיטותיו של שלינג בספר זה... אציין כאן רק כמה מוטיבים בכתבי הרב קוק שניתן למצוא אותם אצל שלינג, במיוחד כדרך שמציג מיעזעס את הפילוסופיה שלו:

את הרעיון של אחדות הניגודים... אפשר לטעון כי במקומות שיש דמיון יכול היה הרב קוק למצוא את הרעיון בספרות הקבלה. אבל תפיסת האחדות של הניגודים דומה [אצל הרב קוק ואצל שלינג]. שניהם רואים את הניגודיות כתוצאה מראייה מוגבלת וחלקית, ושניהם רואים את הניגודים מתבטלים באחדות האלוהית...

באורות הקודש מצויה חטיבת קטעים מוקדשת לרעיון של נשמת העולם, שהיא מקור החיות של הבריאה כולה... הרעיון של נשמת העולם הוא עתיק. הוא מצוי אצל אפלטון... אבל דומה כי ניסוח הדברים... וצירוף המוטיבים דומה במיוחד למה שמצוי אצל שלינג, שוב בניסוחיו של מיעזעס...²²⁴

במילים אחרות: גולדמן מצביע על כך שניתן לראות מושגים מסוימים כקבליים, ולטעות ולחשוב שאכן מדובר בפרדיגמה קבלית. ולא היא. דבריו של פאביוס מיעזעס (לייפציג, תרמ"ז, 1887), יוכל להראות כי קיימת אפשרות שמקורם של המושגים, הנראים קבליים, הוא דווקא בפרדיגמה אחרת לגמרי. במקרה הזה: פרדיגמה פילוסופית קלאסית בת המאה התשע עשרה.

כדי להתמודד עם טענתו של גולדמן, עלינו לשאול: מה ייתן לשיטה פילוסופית תוקף של פרדיגמה קבלית? מה יתן לנו, המעיינים, את האינדיקציה שמדובר בשפה קבלית? לדעתי, מי שמעיד על עצמו ששיטתו מבוססת על הקבלה, וניתן לראות כיצד בתפיסת עולם זו באה לידי ביטוי המשגה שהיא ייחודית לעולם הקבלה, ייחשב מקובל. אם הוא מציע שיטה מחשבתית רחבה, ניתן לראות בשיטתו פרדיגמה קבלית. אך טבעי הוא שתתקיימנה זיקות שונות וברמות שונות, בין שיטות חשיבה שונות. ברור שניסוח יסודות קבליים בשפה פילוסופית, יכול להישמע דומה מאוד (לפחות במקרים מסוימים) לרעיונות פילוסופיים אחרים.

בפרק 'דעת אלוהים' שבספר 'עקבי הצאן', ניסח הרב קוק את הדברים באופן ניאו-קנטיאני מובהק. על פניו, דומה שאין כאן שימוש במושגים קבליים בכלל. גולדמן עצמו²²⁵ זיהה בפרק זה השפעה ברורה ממאמרו של משה הס, רומי וירושלים (ווארשה, תרנ"ט). בהמשך דברי אראה כיצד

²²³ גולדמן, זיקתו של, עמ' 120-122.

²²⁴ שם, עמ' 120.

²²⁵ שם, עמ' 117.

פסקאות שכתב הרב קוק בפנקסיו שנים לפני פרסום הספר 'עקבי הצאן', מהוות בסיס לטיעונו בספר. כמו כן, אראה כי פסקאות אלה, בהקשרן, מהוות חלק משמעותי מעולם המושגים הקבלי בו השתמש הרב קוק. עם זאת, אנסה להראות כיצד הרב קוק ממש 'התעקש' לכתוב את הרעיונות האלה בשפה שנשמעת ניאו-קנטיאנית, ואנסה לשער מדוע בחר בדרך זו דווקא. אך לפני כל זה, אנסה להסביר מהי מסורת הקבלה ממנה ינק הרב קוק את שיטתו הפילוסופית.²²⁶

מסורת הקבלה ממנה ינק הרב קוק את תפיסות היסוד של שיטתו

התשובה לשאלה זו נעוצה, בראש ובראשונה, בקבלת האר"י. להלן אראה כי הרב קוק התמקם בשיאו של מודל החשיבה הקבלי אשר החל באר"י, עבר דרך הרמח"ל והשתנה גם במסגרת משנתם העיונית של החסידים ושל המתנגדים.²²⁷ הרב קוק הביא לידי ביטוי במשנתו מרכיבים של שני סוגי ההגות האלה בתוך משנת הקבלה. ה"מעברים" האלה, שבין רמות שונות של הגות קבלית, יכולים לתת מענה מניח את הדעת לביקורת אחרת שהועלתה ע"י חלק מחוקרי הרב קוק. איש שלום²²⁸ במוקדם, גרבר²²⁹ במאוחר ועוד, יצאו כנגד מחקרים שניסו למתוח קווים ברורים וחדים בין משנתו העיונית של הרב קוק לבין הגויות קבליות מוקדמות יותר. אם נראה ברב קוק הוגה חופשי, אשר ינק את עיקרי שיטתו מן המקורות הקבליים אולם לא מצא את עצמו מחויב בצורה נוקשה דווקא לניסוח אחד בהם, נוכל להבין מדוע קשה (ואולי אף בלתי אפשרי) להראות כיוון אחד כמקור בלעדי שלו.

לצורך העניין אשתמש במודל שטבע מ' אידל בספרו 'החסידות בין אקסטזה למאגיה'²³⁰ לגבי מקורות ההגות החסידית: מודל 'הגישה הפנורמית'. הצעתו של אידל התייחסה לבעייתיות במציאת מקורות קבליים מדויקים להוגים חסידיים מוקדמים ומאוחרים. לפי דבריו, אין לחפש אחר מקור אחד, וניתן להסתפק בעובדה כי ההגות החסידית נמצאת ב'שדה השיח' של אסכולות קבליות שונות. לדעתו, לא ניתן למתוח קווים ברורים בין הוגה חסידי לבין המקור הקבלי המדויק שעליו התבסס, פשוט משום שלא היה בהכרח מקור אחד כזה. השפה המושגית והרעיונית שעיצבו, ומקורות העיצוב שלה, הם האינדיקציה הברורה לכך שמדובר בפיתוחים של תורות קבליות. מודע לפן האנאכרוניסטי שנובע מגישתו, כתב אידל:

הגישה שאני עומד להציע עשויה להיראות במבט ראשון היסטורית פחות, אך עם זאת היא שונה באופן רדיקלי מגישתו הקיומית של בובר לא פחות מאשר מן ההיסטוריציות של שלום. נכון שיש נקודות דמיון בין קבלת האר"י והשבתאות וספרות המוסר לחסידות, הן מבחינה ז'נרית-ספרותית והן מבחינת העמדה הדתית העולה מהם, ונכון שהן סמוכות לחסידות מבחינה היסטורית וגיאוגרפית. אך למרות זאת – וכאן אנחנו מגיעים להנחת-

²²⁶ מעניין לציין בהקשר זה, את מאמרו של הרב יהודה ליאון אשכנזי. המאמר הופיע בסמיכות למאמרו הנ"ל של גולדמן, והוא נושא את השם "שימוש במושגים קבליים במשנתו של הרב קוק". במאמר הרבה אשכנזי בדוגמאות המראות עד כמה עמוק מוטמעת ושקועה השפה הקבלית בשיטתו העיונית של הרב קוק. ר' אשכנזי, שימוש במושגים קבליים, עמ' 123 ואילך.

²²⁷ למרות הפערים המהותיים שהיו בין החסידים למתנגדים ביחס להבנת מושגי היסוד של קבלת האר"י, הרי ששני הצדדים קיבלו בצורה ברורה את קבלת האר"י כבסיס מרכזי למשנתם הרעיונית, כפי שאתאר להלן.

²²⁸ איש שלום, הרב קוק.

²²⁹ גרבר, מהפכת הראי"ה.

²³⁰ אידל, החסידות.

היסוד של הגישה שאני מבקש להציג – כאשר מנהיגיה הרוחניים של החסידות ביקשו לבנות לעצמם תבנית דתית-רוחנית ייחודית, עמדו בפניהם אפשרויות רבות יותר ומגוונות יותר מאשר שלושת גופי הספרות הללו.²³¹

את קו המחשבה הזה, אני מבקש להחיל גם על משנתו ההגותית של הרב קוק. גישה פנורמית היא בהחלט בבחינת פתרון הולם לפן האקלקטי בדברי הרב קוק. האלבורציות הקונקרטיים שעשה הרב קוק בהמשגות הקבליות היסודיות, בשילוב עם היכרותו עם יסודותיה של הפילוסופיה המערבית המודרנית והשימוש שלו בלשון שיכולה להשתמע לפנים שונות, הם שגרמו לדעתי לבלבול ולמבוכה אותם ציינו איש שלום ואחרים.

י' תשבי²³² דיבר על אופיו של השיח הקבלי, בעיקר זה היוצא ומתפתח בבית מדרשו של האר"י ואילך. לפי דבריו, המהות המרכזית של השיח הקבלי מעלה ומחדדת את העובדה שהעולם מלא פגמים, הן ברמה של החוויה של הפרט הבודד, והן ברמה של האומה בכלל. קיום מצוות, בהקשר זה, הופך להיות הרבה מעבר לקיום ציווי. קיום המצוות הוא המעשה המאפשר את תיקון העולם, המוטל על הפרט ועל האומה כולה. השילוב הזה, שבין מקומו של הפרט לבין מקומה של האומה בתהליך התיקון העולמי, נמצא כחוט שוזה בכל כתביו של הרב קוק. בעוד בחוגים מסוימים מקובל לראות הרב קוק הוגה שעסק בכלל ובאומה ושם פחות דגש על הפרט, עיון בכתביו מעלה תמונה אחרת. בשנים האחרונות אנו מוצאים חוקרים, ובמקביל – גם כותבי מאמרים ומעבירי שיעורים בעולם הישיבות, המראים עד כמה העיסוק באדם הבודד ובעמידתו אל מול עקות החיים הוא מרכזי בכתביו של הרב קוק.²³³ יש אף שהצביעו על כך שרוב דבריו של הרב קוק עוסקים בחוויה האישית, והחיבור למושגי 'כלל ישראל', 'כנסת ישראל' ו'נשמת ישראל', מגיע דווקא מאוחר יותר בכתביו.²³⁴

מעניין להביא בהקשר זה את דבריו של ה' צייטלין במאמר קצר הון ביסודות הקבלה במשנת הרב קוק. צייטלין זיהה את השיח הקבלי אצל הרב קוק, וגם את הפנורמה הקיימת בשדה שיח זה:

האר"י ז"ל העלה את הקבלה לשמי-שמים העליונים. אף-על-פי שבמשלו האדיר הוא מלביש – כמקובלים שקדמוהו – את כל עולם ועולם מעולמות עליונים בפרצוף אדם... בעצמותו של דבר בנמשל העולמות העליונים הם מופשטים מכל מה שהוא אדם בתכלית ההפשטה.

בא הבעש"ט ז"ל והוריד את העולמות העליונים שבעליונים... אל האדם. בא החב"ד ושם ליסוד מוסד של כל ההסתכלות האלוהית את הכתוב: "ובשרי אחזה אלוה"..." שונה הוא החב"ד מהקבלה הרגילה בזה שהוא, החב"ד, חותר לתוך עומקי העומקים של חיי הנשמה...

בא הרב קוק ז"ל וגילה בקבלה את נשמת הרבים... דבר גדול עשו המסדרים הרבנים רבי דוד הכהן ורבי צבי יהודה קוק שהוסיפו בסוף הספרים את מראי המקומות מתוך כל ספרותנו העתיקה, ביחוד ממאות ספרי הקבלה,

²³¹ אידל, החסידות, עמ' 27.

²³² תשבי, בנתיבי אמונה ומינות, עמ' 11-22.

²³³ ר' למשל רודיק, עצמיות האדם, ובמקורות הרבים שהביא בדבריו.

²³⁴ ר' שם.

שבהם נשען הראייה בקבלתו, אלא שלפי דעתי צריכים היו לציין את ספרי החסידות הבעש"טנית, שעליהם נשען הראייה עוד יותר מעל ספרי הקבלה הראשונים וכתבי האריז"ל. אילו היה סיפק בידי הייתי יכול להוכיח דבר זה באותות ומופתים²³⁵

כעת אתיחס מעט יותר בהרחבה לציר הזה: מקבלת האר"י, דרך הרמח"ל, הגר"א, החסידות ועד לניסיונות הצגת גישה פנורמית מלאה יותר אצל הרב קוק.

יסודות הגותיים בקבלת האר"י

שאלת הרע בעולם, החוויה של האדם שיש רע במציאות החיים והרצון להתמודד אתו, הטרידו תמיד את המחשבה האנושית. הצעות שונות ל"מפות דרכים" ערכיות הוצגו, ביחס לשאלה זו, בכל התרבויות העולמיות. כך גם בתולדות עם ישראל. "תשבי טען, כי "בתורת הקבלה נפתח פרק חדש בשאלת הרע ביהדות".²³⁶ על הרצף המחשבתי החדש שנוצר, הסביר תשבי כי:

קבלת האר"י מהווה מפנה יסודי הן בתורת הבריאה והן בבעית הרע ע"י הכנסת גורמים חדשים, שהם עמודי התווך של כל השיטה: צמצום, שבירה, תיקון... תורת הצמצום, שלפיה התחלת ההוויה היא הסתלקות האור האלהי, אינה מבטלת את עצם האמנציה. פינוי מקום העולמות מאור אין-סוף אין פירושו שבמקום הפינוי נתרחה בריאה במובן הקדום, אלא שהפינוי הוא מעין הכנה לתהליך האצילות. הסתלקות לשם התפשטות.²³⁷

את הציר המחשבתי-עיוני שמקבלת האר"י ועד לחסידות, תיאר "יעקובסון בספרו.²³⁸ בתחילת דבריו הוא תיאר את יסודות האחדות של קבלה זו, לפיה:

אי-אפשר להשיג את האלוהות ולדעתה אלא בהתגלותה הסימבולית בכל העולמות זולתה. ההנחה היסודית בהקשר זה הינה, שזיו אלוהי שופע מתוך חביוני עצמותו של המקור הנעלם ומתלבש בכל נמצא ונמצא... כל יצור, כל נמצא, מכיל בקרבו חיות אלוהית, שגם אם היא מועטת ומצומצמת... היא מהווה את סוד קיומו ושורש הווייתו.²³⁹

כלומר: הבורא הוא אחד ועצמותו אינה ניתנת להשגה, אולם התגלותו במציאות היא מלאה, בכל פרטיה, וביכולתו של המקובל לגלות את האלוהי שבכל נמצא. להבדיל מדרך העיון הפילוסופית הקלאסית, הקוראת לאדם להתבונן במציאות בכלים החושיים והלוגיים אשר לו ודרכם להבינה, הדרך הקבלית שונה באופן מהותי:

²³⁵ צייטלין, הקו היסודי, עמ' י-יא.

²³⁶ תשבי, תורת הרע, עמ' יד.

²³⁷ שם, שם.

²³⁸ יעקובסון, מקבלת האר"י. את עיקר הציטוטים דלהלן הבאתי מספרו, בשל הניסוח הכללי והראשוני שלהם ובגלל הקיצור היחסי בדבריו. על יסודות הקבלה הלוריאנית ניתן לקרוא גם אצל: שלום, פרקי יסוד, עמ' 86-112; תשבי, תורת הרע; אידל, משיחיות ומיסטיקה, עמ' 72-77; אידל, החסידות, חלק א של הספר; אליאור, חירות על הלוחות, עמ' 45-60.

²³⁹ שם, עמ' 14-15.

בדרך התבוננות הפנוימטית, הרוחנית, של האדם, שאיננו מסתפק בצפייה בעולם התופעות החיצוניות, אלא מבקש לחדור בעיני הרוח אשר לו לתוך סודם הפנימי של כל הנמצאים כולם, הוא יכול לגלות בתוך כל נמצא ובמעמקה הגנוזים של כל תופעה את הזיו האלוהי, שמתלבש בקרבם ומפכה בפנימיותם כמעין חתום.²⁴⁰

יעקובסון המשיך ותיאר את אחת התוספות המשמעותיות שקיימות בקבלת האר"י ביחס למתווה הקבלי שהיה נפוץ קודם לה:

בקבלת האר"י... תופס הרעיון המשיחי מקום מרכזי. לא כן בקבלה הקדומה. האינטרס היסודי של קבלה זו, כפי שהוא בא לידי ביטוי במקורותיה המרכזיים, אינו משיחי, היסטורי-קולקטיבי, אלא אישי. לאמור: כפי שדמותו מצטיירת מתוך חיבוריה וכתביה של המחשבה הקבלית הקדומה, לא נושא המקובל את עיניו אל קץ הימים, אל מה שיתרחש באחריתם, אל מה שיהא בעתיד לבוא, אלא אל מה שהיה משכבר הימים, בקדמות הראשית של הבריאה ואף לפני. האינטרס היסודי של הקבלה הקדומה בהקשר זה הוא אינטרס אינדיווידואלי של מי שמבקש תשועה לעצמו ופדות לנשמתו.²⁴¹

מכאן ניתן להתייחס לתפיסה היסודית בקבלת האר"י – מעמדם של הצמצום ושל עשר הספירות. יעקובסון אמנם ראה במודל זה פיתוח מיתי של יסודות פוליתאיסטים במסווה מונותאיסטי, אולם היהדות המאוחרת אשר ראתה עצמה כהולכת לאורה של קבלת האר"י, לא סברה שמדובר בחשיבה אלילית מוסווית. להפך – היא ראתה את קבלת האר"י כנעוצה דווקא ברעיון האחדות. הבורא, היחיד והאחד, מתגלה במציאות בצורות שונות. על האדם לשאוף לאיחודם של כוחות אלה והבאתם לכלל השלמה. בחשיבה האלילית, לעומת זאת, הכוחות האליליים נלחמים זה בזה תוך שהם כפופים למהות אחרת שמעליהם, שהיא היא הקובעת. הנחת היסוד של האר"י פותחת באינסופיותו של הבורא. בתוך אינסופיות זו, אין מקום – לכאורה – למציאות שלנו, הנגלית. הקבלה הקדומה הניחה מודל אצילות הדומה למקורותיה של המחשבה הניאו-אפלטונית, אולם בקבלת האר"י משתנה ומשתכלל המודל:

קביעתה [של קבלת האר"י] פשוטה – אין התפשטות ללא הסתלקות קודמת. כל התפשטות או התגלות חדשה בתהליך ההתהוות של העולמות, בתהליך התגלותם מתוך ההוויה האלוהית, כרוכה בהסתלקות, אשר קודמת לה קדימה הכרחית. הסתלקות זו היא-היא הצמצום, אשר אותו מעמידה קבלת האר"י במרכז תורת ההתהוות והבריאה שלה, תוך שהיא חוזרת וקובעת אותו לפני כל שלב משלבי ההתהוות וההתפשטות בכל ההירארכיה הקוסמית.²⁴²

באותה נקודה שנוצרה ע"י הצמצום (ה'טהירו'), נותרו רק שיירי זיו אורו החיורים (ה'רשימו'), וגם נותרו בה שורשי הדין של הבורא. שהרי בתוך אינסופיות הבורא קיימים אמנם גם יסודות של דין, אולם הם כטיפה בים. לעומת זאת, בחלל הפנוי הם מרוכזים וגם ניכרים באופן עצמאי. כאן כבר מדובר בתובנה מטפיסית מרחיקת לכת ביחס למה שהוכר קודם בקבלה היהודית: שורשי

²⁴⁰ שם, עמ' 15.

²⁴¹ שם, עמ' 16.

²⁴² שם, עמ' 25.

הדין, וביטויים ברוע הקוסמי, מצויים בעולם שיש בו אור של חסד מהבורא, ממש כשם שיש שמרים בין. דימוי זה הוא כפול במשמעותו: ברובד האחד, קיים במציאות חיינו שילוב מלא שבין הטוב לרע, וברובד העמוק יותר, אי אפשר לטוב בלא הרע ממש כשם שאי אפשר לייין בלא שמרים.²⁴³ ויש להדגיש שכוונת הבורא לא היתה "לזרוק" את שורשי הדין לתוך ה'טהירו', החלל הפנוי, כזריקת פסולת שאינה רצויה:

ההוויה האלוהית לא ביקשה להיטהר משורשי הדין ולהשליכם ככלי אין חפץ בו. נהפוך הוא: הכוונה האלוהית היתה, כאמור, להקנות לשורשי הדין תפקיד קונסטרוקטיבי בבנייתם של העולמות... כוח הדין הוא הכוח המשרטט את הגבולות, הוא הכוח הקובע את הגבולות, הוא הכוח המתווה את שעורי קיומו או את גדרי קיומו של העולם כולו. לכן ברור, שכאשר באקט הצמצום הפרישה ההוויה האלוהית מתוך עצמותה את כוח הדין, היא לא בקשה אך ורק להיטהר ממנו, או להשליכו ככלי אין חפץ בו, אלא להיפך: היא ביקשה להשתמש בו כדי לבנות ממנו ובאמצעותו את כלי העולם, שהרי העולם כלי הוא... כלים מכלים שונים, כלים במובן של בתי קיבול, שהם בעצם מהותם בעלי שיעור ומידה.²⁴⁴

לתוך הכלים שנוצרו ב'טהירו' הכניס הבורא קו מאורו האינסופי. קו אור זה נערך לראשונה במערך כולל המכונה 'עקודים' ומאוחר יותר, במערך מפורט יותר, שבו הוקצו כלים ייחודיים לאור המפוצל, הלוא הן עשר הספירות, המכונה 'נקודים'.²⁴⁵ אולם כאן, בשל העומס הרב של האור על הכלים, חלה שבירה שלהם, ונתגלו גם סיגי הרע שהיו גלומים בכלים אלה. שבירה זו לא היתה מקרית:

לפי נוסחה הפופולרי של קבלת האר"י, בעיקר לפי ספרות המוסר הלוריאנית המאוחרת, מתוארת השבירה בנוסח דראמטי כקטסטרופה חמורה... אבל כאשר באים אנו לבחון בקפידה את דבריו (של ר' חיים ויטאל, תלמידו של האר"י, ר"ב), כפי שכבר בררם פרופ' י' תשבי וחקרם לפני ארבעים שנה, מתברר, שהשבירה אינה מאורע קטסטרופלי, תקלה או תאונה חמורה בתוך קצב החיים הפנימיים של ההוויה האלוהית, אלא מעשה מחושב היטב, בבחינת סוף מעשה במחשבה תחילה... השבירה אירעה כחלק מן התוכנית האלוהית לטיהורם של העולמות ולזיכוכם מן הרע... ולבנייתם בדרך זו כעולמות בני קיום, שזרע הפרענות שוב אינו טמון בקרבם. **השבירה היא, אפוא, צורך בניין, והקלקול – צורך תיקון.**²⁴⁶

וכאן אולי מגיע שיאו של המודל הזה לידי ביטוי: בידיו של האדם (בתחילה אצל אדם הראשון ומאוחר יותר בידי המין האנושי) מוטלת עיקר המטלה של ה'תיקון'. למעשה התיקון, שיש לו

²⁴³ על דימוי שמרי היין ומשמעותו הפילוסופית בסוגיות של טוב ורע בעולמה של יהדות, ר' רוזנברג, טוב ורע, עמ' 39 ואילך. בחטיבת 'הלאום' אתייחס בהרחבה למודל זה.

²⁴⁴ יעקובסון, מקבלת האר"י, עמ' 29.

²⁴⁵ לא אתייחס, בשלב זה, למשמעות הפילוסופית המטפיסית של מערך ה'עקודים', 'נקודים' וה'ברודים', שמקורו בסיפור יעקב ולבן בספר בראשית (ל', 31). בקבלת הרמח"ל, ומאוחר יותר בקבלת החסידות, משתכלל המודל ומקבל משמעות חשובה מבחינת המשגת הדברים למציאות חיינו הקונקרטי. בהמשך לציר זה, ניתן להבין גם חלקים נרחבים במשנתו של הרב קוק המאוחרת, הדנים בפירוד והתפרקות ערכית כפלטפורמה מתבקשת וראויה לבנייה טובה יותר של עולם המחשבה היהודי והעולמי גם יחד. עיסוק במושגים אלה חורג ממסגרת עבודה זו.

²⁴⁶ יעקובסון, מקבלת האר"י, עמ' 40. ההדגשה שלי.

משמעות מעבר למכניזם האנושי, נודעת בקבלת האר"י חשיבות מכרעת. שהרי מכאן ניתן להבין את עניינן של המצוות, המהוות את הדרך למעשה התיקון:

כל המצוות, הן שבע מצוות בני נח, המחייבות כל בני-האדם, והן תרי"ג מצוות שניתנו לישראל **משמעותן המהותית היא לשמש אמצעי ומכשיר במלאכת התיקון**. אדם המקיים מצוות מעלה את ניצוצות השכינה מבין הקליפות, וגואל גם את הניצוצות השייכות לשורש נשמתו; הוא מחזיר לתיקונו ולקדמותו את שיעור קומתו הרוחנית. מציאותו של עם ישראל וגורלו בכל ממשותו הנוראה, כל דרכו הסבוכה הרצופה ייעוד וכישלון, ניסיון וחטא חוזרים ונשנים – כל זה נתפס בקבלה הלוריאנית במשמעות עמוקה ביותר: כסמל למעמדה האמיתי של החוויה כולה, ואפילו – עם כל הסייגים הרבים המתלווים תמיד לאמירה זו – כסמל להווייתו של האל עצמו בשלבי התגלותו. דווקא מפני שמציאותו ההיסטורית של ישראל מגלמת באופן שלם כל כך את חוויית הגלות, הרי כולה נעשית סימבולית ושקופה. גלות ישראל אינה אפוא, מבחינה מיתית, רק עונש והעמדה במבחן בלבד, אלא נוסף על כך, ובמובן עמוק יותר, הגלות היא שליחות לשם תיקון. עם ישראל חייב להגיע בגלותו אל כל פינות הארץ וקצותיה, כי בכל מקום מצפה איזה ניצוץ של השכינה לגאולתו משבי הקליפות, **וגאולה זו אינה אפשרית אלא ע"י קיום מצוות**.²⁴⁷

זוהי נקודה המרכזית ההשקפתה של הקבלה הלוריאנית: היא משמשת 'מפת דרכים' בעיקר לנושא של קיום מצוות. לא עוד טעמים המתיישבים עם השכל בלבד, אלא הכרה בכך שבריטואל הדתי הופך כל פרט בעולם בכלל, ובישראל בפרט, לגאולה של השכינה. נקל להבין כיצד "שידרגה" תפיסת עולם זו את המעשה הפרקטי הדתי, קיום המצוות, של בני כל הקבוצות שהלכו לאורה. הפשר שניתן למעשה האדם על-פי תפיסתו של האר"י, מתברר היטב בקטע הבא שנכתב ע"י תלמידו, ר' חיים ויטאל:

ונמצא כי כל תכלית התפילות והמצוות שאנו עושים בעולם הזה אינו אלא לברר וללבן אלו המלכים ולהחיותם ממיתתם... נמצא כי המלאכות הם הוראות היות הדברים צריכים תיקון ע"י מעשינו למטה, כי אם הקב"ה היה בורא מתחילה כדרך שעתיד לעשות בימי המשיח להוציא הארץ גלוסקאות יפות... לא היינו צריכים לטרוח... אבל עתה אנו צריכים לחרוש ולזרוע ולהוציא התבן והקש... ועד"ז [ועל דרך זה] שאר כל המלאכות שבעולם... כי אין דבר בכל הארבע עולמות שאינו נעשה מבירור אלו המלכים, ולכן כל ענייני העולם הזה השפלים שהם מן הבירורים הגרועים אינם יכולים להתברר אלא אחר כמה מלאכות ותיקונים כל זה ע"י המצוות שעושים בני אדם בהם... והנה בוודאי שאין הבירורין מתבררין לא ע"י התחתונים לבדם ולא ע"י העליונים לבדם, והם צריכים זה אל זה...²⁴⁸

²⁴⁷ שלום, פרקי יסוד, עמ' 110-111. ההדגשה שלי.
²⁴⁸ שער המצוות, פרשת בהר, דין השמיטה והיובל.

תפיסת העולם שהציג האר"י התייחסה בעיקר לנושא קיום המצוות. מעשי האדם, ודווקא הריבוי שבהם, הם המפתח להעלאת הניצוצות ובירור המלכים (השבירה נקראת גם 'מיתת המלכים'), וזה מה שמצופה מן האדם. כל האדם.

יסודות הגותיים בקבלת הרמח"ל

במאה השמונה עשרה, בעיצומה של תקופת הרנסאנס, גיבש הרמח"ל גרסה פרשנית-הגותית משלו לקבלת האר"י. כפי שהזכרתי לעיל, תיאר י' תשבי את הרמח"ל ביחס לאר"י, כיחס שבין שני הסוגים העקרוניים של המקובלים: זה המתאר את המציאות המיסטית מחד גיסא, וזה הממשיג את התיאורים לכדי אמירה פילוסופית מאידך גיסא. בדברו על המעבר מהרושם הניכר בקבלת האר"י לגבי פרטי השבירה והתיקון, לבין האופן בו הם הוסברו ע"י הרמח"ל, כתב תשבי: עלי להסתפק בציון הנקודות הראשיות, בעיקר לפי כתבי ר' משה חיים לוצאטו, שבהם מסמן המעבר מן ההגשמה המיתית להפשטה העיונית בניסוח ברור ביותר. א) סוד הצימצום הוצא מפשוטו והפך להגבלתו העצמית של הרצון או הכוח האין סופי הבלתי מוגבל, כדי שיוכל לפעול בגבול ולהמציא ישויות מוגבלות. ב) מציאות גרעין הרע בתחום האלוהות והמאורעות הכרוכים בה נתפרשו כקיום התכנית להנהגת העולם בדרכי התמורות של טוב ורע. ג) שבירת הכלים תוארה כמאורע רצוני מכוון, שבו הוטרמו התוצאות העתידות לבוא בהגברת הרע על הטוב בעולם. ד) הרע נתפס כמכשירה של האלוהות בהנהגת העולם, ובאחרית הימים עתיד הוא להפך לטוב בשובו לשורשו בקדושה, כלומר בתפקיד התיקון נכלל גם התיקון לרע.²⁴⁹

מ' אידל, בהזכירו את הרמח"ל, דיבר בראש ובראשונה על העובדה שאצל הרמח"ל נכרכים יחדיו היסוד המיסטי והיסוד המשיחי:

חשיבות מיוחדת יש לרמח"ל גם מבחינה אחרת. בניגוד לקבלת האר"י, ובמידה רבה בניגוד לשבתאות, שבהן ערך הדבקות לא תופס מקום חשוב, בחיבוריו של הרמח"ל אנחנו יכולים למצוא הדגשה של חשיבות הדבקות יחד עם יסודות מיסטיים נוספים. סביר להניח שיש כאן תזוזה מסוימת ביחס לתפיסות הלוריאניות והשבתאיות הקודמות שהתרכזו בייחוד בתופעת התיקון, כלומר ההשלמה המתרחשת בסמיכות לפרוץ העידן המשיחי. הדבקות היא, לעומת זאת, ערך רוחני פרטי, ומבחינה זו יש אצל רמח"ל מיזוג בין היסוד המיתי-משיחי ובין התפיסה הספיריטואלית של החיים הדתיים. ייתכן מאד, כפי שהציע פר' תשבי, שרמח"ל תרם תרומה לגיבושו של הזרם החשוב הבא של ההגות המיסטית היהודית-החסידות.²⁵⁰

²⁴⁹ תשבי, בנתיבי אמונה ומינות, עמ' 29.
²⁵⁰ אידל, משיחיות ומיסטיקה, עמ' 84-85.

מעבר לדוגמאות שעסקתי בהן כאן, חשוב לעבודה זו מאמרו של י' אביבי²⁵¹. אביבי התייחס בהרחבה ניכרת במאמרו לציר הקבלי המתחיל באר"י, מתפתח אצל הרמח"ל וממשיך אצל הרב קוק. הוא הרחיב מאד בדוגמאות ובניתוחים טקסטואליים רבים כדי להראות הן את חידושו של הרמח"ל ביחס לזה של האר"י והן את השימוש שעשה הרב קוק במושגים מקבלת האר"י ומקבלת הרמח"ל, בעיקר בהצנעה טקסטואלית. עיקר החידוש בקבלת הרמח"ל, כפי שתיאר אותו אביבי, הוא:

השלטון האלוהי המוחלט, שאותו רוצה הבורא לגלות, מופיע מתוך סיכומה של ההיסטוריה כולה. כל מעלותיה וכל מורדותיה מגלים, בסיומה, את השלטון האלוהי ששלט בכל מאורעותיה ובכל קורותיה בכל הזמנים. אדרבה, מורדותיה של ההיסטוריה, הם זמני קלקוליה בפעולות הרשע, הם שיוכחו, לעתיד לבוא, כי אף הם לטובה נתכוננו בידי השלטון האלוהי, ועל כן לא משל בהיסטוריה כל מושל וכל כוח זולת השלטון האלוהי המוחלט. דוקא תנודותיה של ההיסטוריה, שבהן פועלים הכוחות המתקנים והכוחות המקלקלים, הן שיוכחו כי באמת לא התנודדה ההיסטוריה אלא נעה בתנועה קבועה אל גילוי הייחוד, על פי הכוונת השלטון האלוהי הנהיג את ההיסטוריה בפנימיות מהלכיה.²⁵²

ללא ספק מדובר בהתפתחות משמעותית ביחס לקבלת האר"י, עליה נסמכת שיטה זו. בעוד אצל האר"י ההתמקדות בקיום המצוות היא מטרת התיקון הכללי, הרי שאצל הרמח"ל ניתן כבר למצוא גישה פילוסופית המתייחסת לכל מעשה האדם, ובעצם למעשה הבריאה כולה. עם זאת, טענתו של אביבי בדבר 'קץ ההיסטוריה'²⁵³ אינה עולה בקנה אחד עם המקורות עליהם הסתמך, אולם העיסוק בסוגייה חורג ממסגרת הדיון של עבודה זו.

ניכר ממאמרו של אביבי כי ניסה לחצוב נתיב חדש מול המסגרת המקובלת של מחקר כתביו של הרב קוק שעד שנות השמונים של המאה העשרים. הפרדיגמה הקבלית, העולה מכתביו של הרב יותר ויותר ככל שמכירים אותה ומודעים לה, לא זכתה בזמנו לעניין נרחב. ממאמרו של גולדמן, שנידונו בהרחבה לעיל, עלתה תמונה כאילו השימוש במושגים הקבליים במשנת הרב קוק היה שימוש טכני, כתפארת המליצה כמעט, במשמעויות שחורגות מפרשם המקורי של המושגים. כיום השתנתה מגמה זו, ובפרט לאחר עבודתה של ס' שרל²⁵⁴ ופרסום שמונת הקבצים, והמגמה האפולוגטית הזו כבר אינה נצרכת. ההשוואות שערך בין דברי האר"י לבין דברי הרב קוק נראות אף מעט טרחניות. עם זאת, הסתמכותו של אביבי על 'אורות הקודש' בלבד מול שמונת הקבצים ועוד חומרים אחרים שהתפרסמו במהלך עשור ומחצה מאז פרסומו של מאמר זה, מאפשרים לנו

²⁵¹ אביבי, היסטוריה צורך גבוה, עמ' 709-771.

²⁵² שם, עמ' 716.

²⁵³ "עוד לימד רמח"ל כי התיקון הכללי מסיים את ההיסטוריה. אילו נברא העולם על פי הכוונה להיטיב לנבראים בשכר ועונש על פועלם יכולה הייתה ההיסטוריה שלא להסתיים, כי לעולם יקבלו הנבראים שכר ועונש על מעשיהם. מהלכה המתנדנד של ההיסטוריה במעלותיו ובמורדותיו, הנובע מבחירתו המתמדת של האדם בטוב וברע, היה נמשך והולך, והגאולה לא הייתה באה כלל. כיוון שנברא העולם על פי כוונת גילוי הייחוד, חייבת ההיסטוריה להסתיים. השלטון האלוהי המוחלט מניע את מהלכה לקראת גילוי הייחוד, והוא מסיימה בעת גמר התיקון הכללי וגילוי ייחוד השם" (שם, עמ' 717-718). הנחה זו, של 'קץ ההיסטוריה', מניחה את ההיסטוריה האנושית כפי שאנו תופסים אותה מול ענייני הבחירה והשכר והעונש. לפי דעתו של אביבי, לא ייתכן מצב של בחירה בתקופה של 'התיקון הכללי'. דומני, שבחינה מדוקדקת יותר של כתבי רמח"ל יכולה ללמד על הבנה אחרת: אין קץ להיסטוריה, אלא סיום לתקופת העיקודים של האורות, אולם במעלה של האורות הגבוהים (אוזן, חוטם, פה) יש בהחלט משמעות להמשך ההיסטוריה. דומני שדבר זה ניתן לראות גם בדבריו של הרב קוק, ויש מקום להתייחס אל הבנה זו בהרחבה במסגרת אחרת.

²⁵⁴ שרל, צדיק יסוד עולם.

הליכה בנתיב סלול בעוד אצל אביב"י היו הדברים ראשוניים. כמו כן, לעניות דעתי השימוש הסמנטי הנרחב שעשה אביב"י במאמרו חורג לעיתים מהפירוש הראוי של הדברים, וההצעה שאני מציע בעבודה זו – בעקבות התפיסה הפנורמית עליה דיבר אידל – יכולה לסייע יותר בהבנת הקשרים, ולא פחות מכך – ההבדלים, שבין משנתם העיונית של הרב קוק ושל הרמח"ל.

בהמשך העבודה אצביע על הזיקה העמוקה שבין התפתחות 'מפת הדרכים' של הרב קוק לבין הגותו של רמח"ל.²⁵⁵ אראה שהרב קוק התייחס לרמח"ל כפי שהתייחס אליו ח"י ביאליק, למשל, כמי שיצר 'תנועת מלקחיים' של השפעה: על החסידות מצד אחד ועל בית המדרש של הגר"א מצד שני.²⁵⁶ הרב קוק ראה בעצמו מי שמחבר בין בתי המדרש האלה, כפי שאציג בהרחבה בחטיבות השונות בהמשך העבודה.

אצביע על נקודה נוספת של קשר בין שיטתו של רמח"ל לשיטת הרב קוק. אצל רמח"ל מתחיל להתפתח מוטיב רב עוצמה: יסוד הזמן. הזמן ההיסטורי הוא המרחב בו קורה בפועל תהליך התיקון. הרב קוק, כפי שאראה בהרחבה בתיאור המושגים הקבליים שעסק בהם בחטיבת 'הקודש העליון', עסק ביסוד הזמן ביחס לאדם קדמון ולשני צדדיו. הרב 'הנזיר' העיד, כי בעת עריכת 'אורות הקודש' עמד על נקודה זו בכתבי הרב קוק, ולא מצא להם מקור אלא בכתביו של רמח"ל. כשדיבר על כך עם הרב קוק, הסכים אתו האחרון ואמר לו "כדאי הוא רמח"ל לזה". יוצא אם כן, שרמח"ל תרגם מושגים קבליים של האר"י למושגי זמן היסטורי, אלא שהוא עדיין עשה זאת בקווים כלליים. הרב קוק אימץ את התפיסה הרמח"לית ביחס למושג ההיסטוריה, ופיתח אותה בהרחבה עצומה, תוך יישום על התהליכים הספציפיים שהתרחשו בדורו. ניתן לראות את דברי רמח"ל כ'תבליט' ב'מפת הדרכים' של הרב קוק, ואת היישום של הרב קוק כ'תכסית'.

יסודות בהגות הקבלית החסידית

במקביל לרמח"ל, גם בחסידות יש פרשנות עדכנית לשפה הקבלית בזיקה לאתגרי החיים והשעה. בבואנו לדון בחידושה של החסידות ביחס למושגי היסוד בקבלה הלוריאנית,²⁵⁷ עומדים בפנינו כמה קשיים. המרכזי שבהם, הוא השימוש הנרחב שעשו הוגי החסידות במושגים שמקורם לוריאני. לעתים צריך שימת לב מיוחדת על מנת לשים לב לפרשנות השונה שנתנה החסידות לאותם מושגים. 'שדה השיח' נשאר זהה ביסודו, אולם בכמה תחומים חלו התפתחויות משמעותיות בחסידות ביחס לקבלת האר"י המקורית.

²⁵⁵ הרב 'הנזיר' העיד כי: "גם תנועת תחית הקודש למרן הרב זצ"ל [הרב קוק] נוקטת בשיטת רמח"ל". (קול הנבואה, עמ' שטו).

²⁵⁶ כך כתב ביאליק על ההשפעה ההיסטורית של רמח"ל: "משם יצאו שוב, זכים ומטוהרים שבעתים, ופנים אחרות להם, ומראה אחר לגמרי, ויהיו לשלשה ראשים חדשים, הלא הם **שלשת האפיקים הגדולים לשלשת זרמי הרוח הראשיים – תורת אמת, השכלה, חסידות** – אשר שפכו מני אז את ממשלתם העליונה על ישראל לחסד ולברכה, להחיות מתיו ולחדש נעוריו ולהכין לו את ימי גאולתו ותקומתו השלמה מקץ מאתיים שנה". (ביאליק, הבחור מפדובה, ההדגשה שלי). כיוון דומה הציע הרב 'הנזיר' בכתביו: "גדול המקובלים האחרונים היה רמ"ח לוצאטו, והשפעתו עוד נמשכת בדורנו. שלשה זרמים היו בישראל, בדור האחרון, **ההשכלה, החסידות והמוסר**. הם נלחמו זה בזה, וכולם שמו לראשם את רמח"ל". (מונדשין, ר' דוד הכהן, עמ' 80. ההדגשה שלי). להבנה מתונה וביקורתית יותר של הדברים ר' גארב, מקובל בלב הסערה, עמ' 320 ואילך, כולל במקורות הרבים שהביא. במיוחד התייחס גארב למקומם של דברי רמח"ל בתקופה המוקדמת בכתבתו של הרב קוק, ר' שם, עמ' 336-339. הרב נריה הביא עדות לפיה הרב קוק סיפר לרב יצחק הוטרנר כי "סבורני שהנני גלגולו של רבי משה חיים לוצאטו". (הרב נריה, טל רא"ה, עמ' קכב).

²⁵⁷ על הבעיה בתפיסת החסידות כמצגת משנה עקרונית אחידה ופטרונותיה השונים ר' אידל, משיחיות ומיסטיקה; אידל, החסידות; אליאור, חירות על הלוחות; יעקובסון, תורתה של החסידות.

להלן אלך בדרכו של מ' רוטנברג, המציע פרשנות מסוימת לשדה השיח החסידי. רוטנברג,²⁵⁸ מציג את המושג "מוניזם פרדוקסאלי" כבסיס להבנת החידוש המרכזי של החסידות במושגי הצמצום של האר"י. לדבריו, בחברה המבוססת על רעיון ההפרדה שבין הטוב והרע, והפיכתן לשתי רשויות בתודעה האנושית, אין מקום לדבר על תהליך חברתי ואישי כמו 'תיקון':

בחברה ששלטת בה תיאודיציה המניחה כי הרע והטוב הם שתי רשויות נפרדות, שאין לאדם השפעה עליהן, לא יהיה טעם רב לדון בשאלת התנאים המגבירים את המוטיבציה של האדם, שהרי מוטיבציה אינה אלא מילה נרדפת לאפשרויות הפעלתו של הרצון החופשי להיוושע מהרע. לכן ספקולציות באשר לשוני תרבותי בדפוסי סטייה וישועה היו שזורות מימי קדם ועד לתקופתנו אנו בהסברים הספציפיים בהם השתמשו חוקרים והוגי דעות בחברות השונות כדי ליישב את אפשרויות הדו-קיום של ה'אידיאליזם' הטוב הגלום באל עם ה'ריאליזם' והרע השולט בעולם.²⁵⁹

ומהו חידושה של קבלת האר"י בעין החסידות בהקשר זה? ממשיך רוטנברג ומסביר:

תיאודיציה מוניסטית שונה... היא תיאודיצית הצמצום הקבלית. לפי תיאודיציה זו, אשר תשמש לנו בסיס לפרדיגמה החברתית שתוצג בעיקר לפי האינטרפטציה המקובלת בתורת החסידות, לא ההעדר הפסיבי של האל ושל הטוב מאפשר את קיום הרע הארצי ואת יכולתו של האדם להתגבר עליו בכוח פעילותו בעולם, אלא הצמצמותו הרצונית של האל, כדי לפנות מקום לעולם. הצמצום הראשוני של האל, מתוך עצמו לתוך עצמו, על ידי עמעום שפע האור העליון... כדי לפנות מקום לעולם האנושי, אינם מתבטאים בנסיגה חד פעמית המשאירה חלל פנוי, חסר אל, אלא כפעולה של עמעום והישארות ברקע (בבחינת 'רשימו' בלשון הקבלה), המלווה בפעולת גומלין דינמית של צמצום והתפשטות, של נסיגה וחיבוק, היעלמות והתגלות, לאחר 'הסתרת פנים' זמנית. לפי תפיסה דינמית זו של הצמצמות, או עמעום רצוני של האור העליון וההישארות ברקע תוך השארת הרושם ('הרשימו') בעולם, האור ניתן או נאצל באופן כזה, שלא ישרוף את העולמות ולא יסנוור אותם, אלא יינתן, כפי שאמר האר"י הקדוש: 'כפי השיעור המספיק להם להאירם ולחיותם'.²⁶⁰

בדבריו, מצביע רוטנברג על כמה התפתחויות חשובות שעשתה החסידות במושגים היסודיים של קבלת האר"י. ראשית, ריכוך מושג הצמצום והשבירה. בעוד שניתן היה להבין אצל האר"י שמדובר בקטסטרופה של שבר, היחס כאן הוא יחס של רצון אלוהי המבקש לתת מקום לאדם. שנית, לא מדובר על עזיבת האור האלוהי את העולם, אלא על הארה באופן דינמי, מול מעשיו של האדם. מכאן גם היעד הנשגב של האדם בעולם: לגלות את מיצוי האור במיטבו. האור שיתגבר בעולם ככל שהאדם יבחר בטוב. פעולת הגאולה של האדם בעולם, היא התגברות על הרע, אלא שרע זה אינו רע מוחלט אלא הוא בבחינת "כיסא לטוב", כפי שמסביר הבעש"ט, אבי תנועת

²⁵⁸ רוטנברג, קיום בסוד הצמצום, עמ' 33-36.

²⁵⁹ שם, עמ' 33.

²⁶⁰ שם, עמ' 34.

החסידות.²⁶¹ בהקשר זה יצרה החסידות, על בסיס מושגיו של האר"י, סוג של מוניזם פרדוקסלי, כפי שמסביר רוטנברג בהמשך דבריו:

תורת הצמצום הקבלית מכילה אפוא אבני תשתית לפילוסופיה של הפרדוקס, באשר היא מניחה כי רק בכוח הדו-קיום של עמדות או אלמנטים המנוגדים כביכול יש יסוד פונקציונלי ליצירה ולקדמה. שכן רק בכוח הצמצום נוצרה בעולם אפשרות החשיפה של מידת הדין ומידת הרחמים כפעולות אלוהיות המשלימות זו את זו... כך שאחדות והרמוניה אפשריים רק בדרך הדו-קיום ופעולת-הגומלין בין ניגודים, כמידת הדין ומידת הרחמים, כי העולם אינו יכול להתקיים בלי שחומר וצורה, רע וטוב או אני ואתה ישלימו זה את זה אהדדי.²⁶²

מה טיבה של הבנה זו ביחס למושג הצמצום הלוריאני? האם המשמעות היא שהקב"ה עזב, כביכול, את העולם במסגרת הצמצום, או שמא יש להסביר את הדברים אחרת? אחת הסוגיות המשמעותיות ביותר להבנת היחס בין מושגי היסוד הלוריאנים לבין הפירוש שנתנה להם החסידות, היא שאלת היחס לאופי ולמשמעות של מושג ה'צמצום'. במילים אחרות: 'צמצום' כפשוטו או לא? מחלוקת זו, שנראית במבט ראשון כמחלוקת טקסטואלית בלבד, מקפלת בתוכה שתי השקפות עולם שונות לחלוטין בדבר היחס שבין הבורא לבין הבריאה. הפרשנות השונה שניתנה לשאלה זו בחסידות מבית מדרשו של הבעש"ט מחד ואצל המתנגדים, באי ביתו של הגר"א מוילנה מאידך, מסתירה שני כיוונים שונים בתיאולוגיה, ששניהם נסמכים על הקבלה הלוריאנית וסמליה. השאלה שהעסיקה את שני בני הפלוגתא היתה, כיצד זה יתכן כי האינסוף ברוך הוא יצמצם את עצמו? האמנם מדובר בתהליך שהאלוהות 'גזרה' על עצמה, או שמא ה'צמצום' הוא ביטוי מצדו של האדם המתבונן במציאות חייו, בעוד באלוהות עצמה כלל לא חל שינוי?

כך הסביר יעקובסון את הבנת מושג ה'צמצום' בחסידות:

הצמצום שוב אינו מתפרש בשיטה החדשה [החסידות] כאקט של הסתלקות. על פי הנחתה האימנטיסטית המודגשת שוב לא יכולה²⁶³ החסידות לקבל כפשוטה את תורת הצמצום הלוריאנית, המבוססת על הסתלקותה של האלוהות אל מעבר לעולם. היא שוב איננה מדברת על הסתלקות או על פינוי מקום, אלא על התעלמות והתלבשות: האלוהות מתלבשת, מתכסה, מתעטפת בלבושה ומתעלמת. האלוהות שורה בכל כמקדם, ושום צמצום לא חל בה. היא אינה מסתלקת ממקום ומותירתו פנוי, אלא אך ורק מתלבשת, מתכסה, ומעלימה עצמה מעיניה של אלה, שמתהווים או עתידים להתהוות בקרבה. גם ברעיון השבירה חל שינוי מכריע. השבירה שוב אינה מופיעה כמאורע קסטטרופאלי, שכל מערכות ההוויה נתערערו כתוצאה מהתרחשותו. בדברי המגיד ממזריטש, תלמידו של הבעש"ט ויורשו בהנהגה... מוסברת השבירה במשל של חייט, שנוטל אריג וגוזרו

²⁶¹ כתר שם טוב, עמ' 8.

²⁶² רוטנברג, שם, עמ' 35-36.

²⁶³ הביטוי 'לא יכולה' מכניס את החסידות לסד שאין הכרח לנקוט בו. בהחלט ניתן להניח שהמסורת הקבלית שבאה לידי ביטוי בחסידות ביקשה לתת את הפרשנות המלאה יותר למושגי ה'צמצום', הנסמכים גם על דברים רבים שכתב רמח"ל (להלן אדגים אחד מהם, ביחס לקטטרופה של ה'שבירה'), לפיה אין הצמצום אלא כלי בידי הקב"ה המבקש לגלות את עצמו בצורה ראויה בעולמו. הנחת האימננטיה, על פי הבנה זו, אינה בבחינת סיבה אלא דווקא תוצאה של הפרשנות המאוחרת. זאת ועוד, פרשנות זו מאפשרת הנחות פילוסופיות רחבות יותר, העוסקות באופי של פעולת האדם בעולם, ובימפת הדרכים שבמסגרתה הוא פועל.

פיסות פיסות כדי לחשוב ולאחותן ולתפור מהן בגד ראוי. במשל זה ניטל לגמרי עוקצה הקטסטורפאלי של השבירה, והיא שוב אינה נתפסת כחורבן, אלא, אדרבה – כמעשה מתוכנן של תיקון, איחוי ובנייה. תורת הצמצום החסידית, שבה הוצא הצמצום הלוריאני מפשטו...מניחה שביסוד התהליכים הגנוזים...מצוי חפצה הטמיר של האלוהות להתגלות בעולמות התחתונים דווקא.²⁶⁴

שונה הפירוש שניתן לאותם מושגים בעולמם של המתנגדים. על כך כתב שי' רוזנברג, בתארו – בראש ובראשונה – את הבעייה הטקסטואלית העומדת בפני מי שמבקש לחשוף את המחלוקת במלואה:

תורת האר"י היא שפה ומערכת המקובלת על שתי הגישות (חסידים ומתנגדים, ר"ב) גם יחד. מכאן הקושי בחשיפת העמדות השונות המתנסחות לפעמים בניסוחים קרובים עד למאוד...

תפיסה זאת [של האלוהות] איננה אפשרית עבורנו כלל וכלל. אין אנו יכולים לקפוץ אל הצד השני של המסך. שם מצוי העולם האמיתי, אלא שכל המצוי שם שרוי עבורנו בחושך מוחלט. עולמנו הוא עולם שבאשליה, הוא נראה לנו ריאלי, אולם לא כך יראה אותו צופה מבחוץ. טענה זו על אי ממשות אינה מעשית, אך היא מוסיפה לנו אינפורמציה תיאולוגית חשובה, והיא שאין אלוהים נוכח בעולם האשליה, העולם היחידי שאנו תופסים... בחסידות, לעומת זאת...אלהים הוא טרנסנדנטי, אך גם אימננטי.²⁶⁵ בשיטה זאת, כדי לאפשר את הבריאה אין לכבות את האורות אלא רק לעמעם אותם. באור מעומעם זה נוצרים נופי העולם, האובייקטים השונים וגם הצללים.²⁶⁶

כאן נחשף בפנינו הפער במלוא משמעותו: בבית מדרשם של המתנגדים, היחס למציאות האמפירית שבה חי האדם הוא כאל מקום אותו יצר הקב"ה אך אינו מצוי בו בצורה מלאה. בחסידות, לעומת זאת, האימננציה האלוהית היא לב ליבו של תהליך הבריאה. ה'שבירה' נמדדת במושגים שאינם קטסטורפליים,²⁶⁷ וה'תיקון' הוא גילוי רחב יותר של האור האלוהי במציאות, ולא החזרתה של השכינה למציאות. התפקיד של האדם, על פי גישה זו, הוא של 'גילוי' ולא של יצירה חדשה. אחד המשלים החסידיים הקלאסיים, מתאר את הקב"ה כאב המבקש לגלות לבנו סוד גדול, אולם מודע גם לקוצר דעתו של הבן. אי לכך, עוש האב כל שביכולתו על מנת לפשט

²⁶⁴ יעקובסון, מקבלת האר"י, עמ' 86-87.

²⁶⁵ לא כמו יעקובסון, לעיל, אשר התייחס לחסידות כמי שביטלה את מוטיב הטרנסנדנציה ובחרה באימננציה כביטוי אלוהי בלעדי.

²⁶⁶ רוזנברג, תורת הקבלה, עמ' 361. בצורה פשטנית יותר אך לא פחות מדויקת, התייחס לאותה נקודה גם ה' צייטלין, ר' צייטלין, בפרדס החסידות, עמ' 15-20.

²⁶⁷ תיאור זה של השבירה, כתהליך מדורג ולא כקטסטורפה חד פעמית ניתן למצוא כבר בכתביו של הרמח"ל, שתיאר את ה'שבירה' כתהליך איטי ובעל משמעות דווקא ככזה. ר' חוקר ומקובל, עמ' 50 ואילך. נקודה זו צריכה להימדד במלוא משמעותה, דווקא בעולם ההמשגה ההופך את המושגים הלוריאנים לבעלי משמעות פילוסופית, שהרי שבירה חד-פעמית קטסטורפלית, כפי שהיא מתוארת בדרך כלל בעולם המחקר ובחלק מהספרות הקבלית מבתי המדרש של המתנגדים ואחרים, היא בעלת משמעות אחרת לגמרי מזו של שבירה איטית, שאינה בבחינת הסתלקות השכינה אלא דווקא מיעוט אורה במציאות הנגלית, כדי שהאדם יוכל לחוות אותה.

(לצמצם) את דבריו, כך שהבן יוכל להבינם. בנמשל, האב הוא הקב"ה, שאינו מצמצם את עצמו חלילה, אלא הופך את המציאות לכזו שהאדם יכול להכיל במושגי המחשבה והרגש שלו.²⁶⁸ השימוש הנרחב שעשה הרב קוק במושגים הלקוחים מההמשגה הלוריאנית על רבדיה השונים, והעובדה שלא ציין מקורות מדויקים לדבריו, מקשה לא פעם על מתיחת קווים ברורים בין מקור קבלי ספציפי לבין דבריו. עם זאת, המקורות העקרוניים למושגים רבים בהם דן הרב קוק לקוחים, ללא ספק, משרשרת זו, כשהרב קוק בחר במודל החסידי: 'צמצום' שלא כפשוטו, ואימנציה אלוהית בכל חלקי המציאות. אחד הקטעים בהם ניכרת גישתו של הרב קוק לאלוהות הטרנסנדנטית ביסודה אך האימננטית בהוויה כולה הוא:

מקום מנוחתנו הוא רק באלהים.

אבל האלהים הלא למעלה מכל המציאות אשר יוכל להיכנס בקרבנו איזה רגש או רעיון שהוא... על כן יחלש לפעמים כח הרצון וכל עז-החיים באנשים אשר דרישת אלהים היא מגמתם הפנימית.²⁶⁹

צריך להראות את הדרך איך נכנסים אל הטרקלין – דרך השער. השער הוא האלהות המתגלה בעולם, בעולם בכל יפיו והדרו, בכל רוח ונשמה, בכל חי ורמש, בכל צמח ופרח, בכל גוי וממלכה, בים וגליו, בשפירי שחק ובהדרת המאורות, בכשרונות כל שיח, ברעיונות כל סופר, בדמיונות כל משורר ובהגיונות כל חושב, בהרגשת כל מרגיש ובסערת הגבורה של כל גבור.²⁷⁰

כדי להבין פסקה זו, יש לעמוד על דרכה של החסידות בקבלת האר"י ועל יחסו של הרב קוק אליה ביתר הרחבה. אפתח בדרך בה הסבירה ר' אליאור את תרומתה המיוחדת של תנועת החסידות לפיתוחו של המודל הקבלי:

החידוש שהיה גלום בחסידות היה נעוץ בעמדת מוצא חדשה שנתלתה בפסוק "מלוא כל הארץ כבודו"²⁷¹ וחיברה בין התחום האלוהי לתחום הארצי בשעה שפירשה את הפסוק כפשוטו וקבעה שלאמיתו של דבר הכל אלוהות והעולם הגשמי הנראה לעין אינו אלא אחיזת עיניים... רבים מהרעיונות המוצגים בכתבי אבות החסידות קרובים במהותם לרעיונות שהתגבשו בקבלת צפת ובגלגוליה בחבורות הקבליות-חסידיות, אולם החידוש הטמון בחסידות היה בקביעת יחסי גומלין בין תפיסת אל חדשה... לתפיסה חברתית חדשה ("כל האדם", "כלל ישראל"...). שהביאה לפתיחת עולמה של הקבלה לחוגים רחבים.²⁷²

²⁶⁸ ר' יעקובסון, תורתה של החסידות, פרק ב' ומקורות נוספים שהביא שם. גם ב' כהנא התייחס למטפיסיקה החסידית והביא מכלול של מקורות, חב"דיים בעיקר, ביחס לתפיסת העולם הא-קוסמיסטית של בעל התניא ומשמעותה. ר' כהנא, השבירה והתיקון כפרדיגמה, עמ' 32 ואילך.

²⁶⁹ יתכן שבדברים אלה רמו הרב קוק לאותם חלקים של היהדות הדתית אשר בחרו בדרכם של המתנגדים, והפכו את לימוד התורה להיות הכלי היחיד להשגת הבורא ומכאן העדר כוחם. בקטע מאלף כתב על אותו נושא הבעש"ט: "וילמוד בהרבה עניינים ולא בעניין אחד שיראה לו כמשאוי, אף על פי שאי אפשר לדבק עצמו בו יתברך בשעת הלימוד, מכל מקום צריך ללמוד, שהתורה מצחצחת נשמתו של אדם והיא עץ חיים למחזיקים בה, ואם לא ילמוד יבוטל דביקותו. ויחשוב שכמו שבשעת השינה אינו יכול להיות דבוק, כן לא יהיה שעת הלימוד גרוע מהו" (צוואת ריב"ש, פיסקה לה). המגמה של הבעש"ט בדבריו, כמו גם זו של הרב קוק, מכוונת כלפי דרך מסוימת ביחס ללימוד התורה, דרכם של המתנגדים. אולם בעוד שביקורתו של הבעש"ט עוסקת בלימוד התורה מול דביקות, הרב קוק התייחס כבר ליחסו של האדם למציאות הכללית של העולם.

²⁷⁰ 'אורות', 'זרעונים', עמ' קיט.

²⁷¹ ישעיה, ו, 3. ההדגשה במקור.

²⁷² אליאור, חירות על הלוחות, עמ' 55-56.

אולם לא דובר רק בהפיכת הרעיונות הקבליים לנחלת הכלל בהגות החסידית, אלא בשינויי דגם משמעותיים:

החסידות מנסחת את הגותה בטרמינולוגיה לוריאנית, ופירושו של דבר הוא, שהחסידות רואה את עצמה במובן ידוע כממשיכת דרכה של קבלת האר"י. אולם גלוי לעין, שגם כשהיא נוטלת מלוא חופניים מאוצרותיה של הטרמינולוגיה הלוריאנית, היא יוצקת לתוכה תכנים חדשים ובלתי מוכרים.²⁷³

יעקובסון חילק את הדברים לשלוש קטגוריות מרכזיות:²⁷⁴

1. **האימננציה האלוהית בעולם:** בעוד בקבלת האר"י מובעת בצורה ברורה הטרנסנדנציה האלוהית, בינסיגתו של הבורא מתוך חלל ה'טהירו', מדגישה החסידות דווקא את הפן של האור האלוהי שניצוצותיו ממלאים את כל חלקי המציאות ('מלוא כל הארץ כבודו'). בד בבד, מדגישה החסידות את העובדה שהשבירה היתה בכוונת מכוון, ובכך מקהה באופן משמעותי את העוקץ של הקטסטרופה של שבירת הכלים, כפי שהיא ניתנת להבנה ישירות בקבלת האר"י. כוונה זו הופכת למרכזן של התיאולוגיה והתיאוסופיה החסידיות.
2. **מתאוסופיה לפסיכולוגיה:** בכתבי החסידים, מוקדמים ומאוחרים כאחד, ניתן למצוא את המעבר החד שעשתה החסידות בהתייחס למטרותיה של הקבלה ולימודה. בעוד בקבלת האר"י ניכרת הכוונה כי העוסק בקבלה יוכל לגלות ולו טפח מהנעשה בעולמות העליונים ואף להשפיע עליהם באמצעות של דקדוק בקיום מצוות, הרי שבחסידות הפנייה היא דווקא אל נפש האדם פנימה. מתוך הנחה כי קיים גילוי אלוהי בכל נבוא, ובוודאי בכל אדם, עובר מרכז הכובד של עבודת ה' מתוך יסודותיה של הקבלה הלוריאנית, לעבודה פנימית. רעיון ה'איחודים' במקרו-קוסמוס, הומר ברעיון 'ייחודים' במיקרו-קוסמוס, הלוא הוא האדם.
3. **מעבר מגאולת הכלל לגאולת הפרט:** אחד היסודות החשובים שבמשנתה של החסידות, הוא העברת רעיון הגאולה והתשועה מהמישור הלאומי והכלל-קוסמי, אל פדותו של הפרט.²⁷⁵

הרב קוק הכיר והוקיר בעיקר את ההגות החסידית מבית חב"ד, ובפרט זו של האדמו"ר הזקן, ר' שניאור זלמן מלאדי. גם הנתונים הביוגרפיים שלו יכולים ללמד כל כך: אמו היתה מבית של חסידי חב"ד, ואפילו של משפחה הקרובה לאדמו"ר האמצעי מחב"ד.²⁷⁶ עם זאת, אין להסתמך רק על עדויות חיצוניות וכלליות אלה בקביעה כי ההגות החסידית השפיעה על הרב קוק, שהרי ידוע

²⁷³ יעקובסון, מקבלת האר"י, עמ' 86.

²⁷⁴ שם, עמ' 85-88.

²⁷⁵ מ' אידל הסביר כי למרות הסכמתו עם הדברים, הוא אינו רואה בהם חידוש של החסידות אלא שימוש מחדש בדבריהם של מקובלים מהדורות שקדמו לאר"י. על כך ר' אידל, החסידות, עמ' 38-41, וכן Sheholem, The Messianic, pp. 180-202, וכן ש"ץ-אופנהימר, החסידות כמיסטיקה, עמ' 173. במקום אחר פירט מ' אידל את הדברים ביתר הרחבה, ר' אידל, משיחיות ומיסטיקה, עמ' 85.

²⁷⁶ בכמה מקורות גם מוזכרת העובדה שהכיפה הראשונה של הרב קוק היתה עשויה מפיסה ממעילו של האדמו"ר מחב"ד בעל ה'צמח צדק', אולם כמובן שאין להסתמך על נתון זה בפני עצמו כמניע להשפעה הגותית של חסידות חב"ד על הרב קוק. עם זאת, אין להתעלם ממשמעות הדברים ביחס לאופן חינוכו בבית הוריו באופן כללי. ר' למשל צורף, חיי הרב קוק, עמ' 15.

לנו כי בצעירותו התייחס הרב קוק לחסידות בנימה אמביוולנטית.²⁷⁷ מצד שני, אין להתעלם מדברי הרב מ"צ נריה שתיאר בדבריו עדות של הרב קוק עצמו, שסיפר לו שכבר בגיל צעיר למד ועיין ב'תניא' ובלקוטי-תורה' של האדמו"ר הזקן מחב"ד.²⁷⁸ בתקופה בה כיהן כרב בבויסק, היו ידועים השיעורים שהעביר בדרך קבע בליל פסח בבית המדרש של חב"ד בעיר, והוא נחשב כמי שמבין את תורת חב"ד לעומקה. לימים, כשהוצע לו לכהן כרבה של יפו, ביקשו פרנסי העיר מקהילת חב"ד שביפו להזמין אותו באופן רשמי, בשל הצורך הפורמלי לעשות זאת מול נציגי השלטון העות'מני בעיר. הם נעתרו לבקשה, לא לפני שבחנו את ידיעותיו של הרב קוק והתרשמו מהן מאד.

מעבר לפרטים ביוגרפיים אלה, נראה להלן כי ניתן למצוא הדים נרחבים של רעיונותיו של האדמו"ר הזקן, בפרט בספר ה'תניא', בהגותו המוקדמת של הרב קוק. הן בהקשרים מוסריים, בפנקסים המוקדמים ובספר 'מוסר אביך' והן בהקשרים עיוניים, במאמרי 'הפלס' ובמקורות אחרים, ניכרות טביעות משנתו הרעיונית של ר' שניאור זלמן מלאדי. סגל, למשל, התייחס לקשר ההגותי בין בעל ה'תניא' לבין הרב קוק במאמר שכתב בחודש אלול תש"ה, עשור לפטירתו של הרב קוק ומאתיים שנה להולדתו של ר' שניאור זלמן מלאדי מייסד חסידות חב"ד :

אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד. כלל זה יצדק במקרה שלנו רק ביחס לסגנון מליצת היושר בלבד. אולם סגנון המחשבה ועצם תוכיותם של ערכי היסוד והשקפת עולמם של שני המאורות הגדולים – משותפים הם. נציין בזה כמה מן היסודות המשותפים הללו: שניהם כוונו את תורתם לפי דפוסי המחשבה של חכמת הקבלה, אצל שניהם ההכרה ויסוד השכל קודמים למדות ומעשים טובים כקדימת השורש לענפים, נשמת האדם מישראל מזדהית עם נשמת האומה כולה והיא חלק אלוה ממעל, ישראל עליון לכל העמים ופסגת היצירה כלה, מצוות ה' מעלות את החומר לדרגת קדושה להיות מרכבה לשכינה, אהבת ישראל ואחדות האומה קודמת לכל כי רק בשלמות האומה (יבוא) ביטוי הקודש העליון, גאולת ישראל היא גאולת היצירה כלה והשלמת המטרה למענה נוצרה, מלכות ישראל וחוסנו המדיני היא גלוי מלכות ה' בעולם.²⁷⁹

למרות האידיאליזציה הלירית בה תיאר סגל את הדברים, אין להתעלם מתוכנם. איני חושב שניתן למתוח קווים ברורים לפיהם הרב קוק היה ממשיך דרכו של ר' שניאור זלמן מלאדי בלבד, כפי שאראה להלן בהתייחסותו של הרב קוק למשנתו של הגר"א מוילנה, אולם מושגי 'שדה השיח' והתפיסה הפנורמית שהצגתי, ממקמים את שניהם על אותו קו ברור של התפתחות מחשבתית. כמובן שאין לראות בכך מצב שבו הרב קוק הרגיש 'משועבד' באופן אקסקלוסיבי להוגה כלשהו מאותו 'שדה השיח'. בהמשך אותו מאמר הציג סגל ארבע הקבלות טקסטואליות ומהותיות בין דברים שנכתבו ב'תניא' לבין דברים שכתב הרב קוק, כולם מהתקופה שלאחר עלייתו של הרב קוק ארצה. ניתן למצוא גם הקבלות ברורות בין כתבים מוקדמים יותר של הרב קוק לבין ספר

²⁷⁷ בהיותו בגיל בר-מצווה כתב הרב קוק מחזה קצר שנשא את השם 'יונת אלם', שנושאו היחס שבין החסיד המשכיל והמתנגד בעם ישראל. לימים הלך הטקסט המקורי לאיבוד, ובערוך ימיו זכר הרב קוק מהמחזה רק שורה אחת, שביטאה את הרעיון המרכזי שבו: "מאהלי חסידה רגלך שמור ויותר מהנה מציפור הדרור". על כך ר' הרב מנקין (נריה), יונת אלם, עמ' 12, וכן אבן חן, רב ומנהיג, עמ' 15.

²⁷⁸ הרב נריה, שיחות הראי"ה, עמ' רנא.

²⁷⁹ סגל, מן הרב, עמ' 9-10.

ה'תניא'. למשל: בספר 'מדבר שור'²⁸⁰ פיתח הרב קוק רעיון שאת מקורו ניתן לזהות ב'תניא'²⁸¹ לגבי משמעות הביטוי "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". לפי דברי ה'תניא', יכול היה יעקב אבינו לומר "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" לאחר ששמע את בניו מצהירים "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד"²⁸², משום שהצהרתם לימדה אותו שמטרתם לעתיד לבוא היא מטרה ראוייה וכנה, גם אם עדיין לא הגיעו הדברים לידי מימוש במציאות, ותהליך הגאולה – שבאחריתו תקרא המציאות כולה בשם ה' האחד – טרם התממש. הרב קוק אף חידד את הדברים על בסיס דבריו של בעל ה'תניא', והוסיף להם את ממד הזמן, באמירתו כי:

ע"כ פתח הזקן ע"ה [עליו השלום] ואמר "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", שאם עסק האמצעי אינו עצם מלכות השי"ת, שרק בהגיע זמן התכלית ותהיה ההשגה שלמה וההנהגה גלויי באור אלהי אז יהי למלך על כל הארץ, אבל עכ"פ העסק בתורה ועבודה לפי ערך של עכשיו הוא כבוד למלכותו ואינו היפוך ח"ו, ע"כ הוא ראוי לברכה.²⁸³

עד כאן הניסוח זהה כמעט לזה של בעל ה'תניא'. אולם הרב קוק מדגיש במיוחד את ממד הזמן ההיסטורי. הרב קוק לא התייחס לאמונה העתידית כמשהו שעתיד להתגלות, אלא להווה על כל גמיו כמי שבו מתגלה טיפין טיפין המציאות העתידה, ולכן גם על ההווה יש לשמוח ולא רק על העתיד:

נמצא שד"ז [דבר זה] של "ברוך שם כבוד מלכותו" מורה שעדיין לא הגענו אל התכלית המעותדת לנו, אבל מ"מ עלינו להזכיר את עצמנו כי ערך האמצעי שלנו הוא נכבד ומעולה שאינו מתבטל לעולם ועד, ואדרבא שמו וזכרו יתקיים לעד כי הוא מקביל את התכלית.²⁸⁴

דוגמה נוספת להתייחסות של הרב קוק באופן ישיר לקטע זה של ה'תניא' אציג בהמשך עבודה זו ביחס לתורת המוסר של הרב קוק לפי הספר 'מוסר אביך'. הרב קוק התייחס לחסידות פולין באופן ישיר בכמה מקומות בדבריו. לעתים נדמה מעיון ראשוני כי לא נתן לה מעמד מועדף על פני היהדות ההלכתית הליטאית שהכיר. כך למשל כתב:

האורטודוקסיה האשכנזית היא הדרכה נאותה לצדיקים גמורים, בעלי סדר ומשטר בכל הליכות חייהם, מתוקני המדות והמזגים מיסודם, אבל אין בה אותה תכונת הדליגה הראויה לבעלי תשובה.

החסידות לקחה לה את התוכן התשובתי לאופי קבוע, ובשביל כך יש בה אותו הברק הפתאומי, והעליות המחשביות המורדות בכל הדרגות.

היהדות הליטאית יש בתוכיותה תמצית מאוצר שני התוכנים, סידור מודרג לצדיקים, ונוחם פנימי, ואופן התעמרות בעצמיותו, כשהתשובה מחייבת. אלא שעל פי רוב היא מספגת את התשובה לא בדליגה ציורית לבד, אלא בחומר מעשים ובהרבות תורה, וחשבון נפש אטי, ההולך ונמזג בתוך סידור החיים התמידיים.

²⁸⁰ 'מדבר שור', דרוש ששה עשר, בעיקר מעמ' רמח ואילך.

²⁸¹ שער היחוד והאמונה, פרק ז.

²⁸² עפ"י המופיע בתלמוד הבבלי, פסחים, נו ע"א.

²⁸³ 'מדבר שור', שם, עמ' רמח.

²⁸⁴ שם, שם.

וסוף כל סוף צריכים אנו למיזוג פנימי של שלשת הפלגים הללו, והתחברותם של אוצרותיהם המסויימים לעושר גדול אחד.²⁸⁵

קל להרגיש ביחס החסם של הרב קוק לחסידות בכללה גם בקטע הזה, אם כי ברור היה לו כי לכל אחד מן החלקים של היהדות האשכנזית, כפי שהכיר וניתח אותה, יש מקום במבנה הרוחני הכללי של העם. מעניין גם לראות את יחסו של הרב קוק לחסידות חב"ד בכתביו, בכמה מקומות. הוא קרא לה 'החלק התבונה של החסידות החדשה', ויחסו לשפינוזה הועמד על ידו בהנגדה לשיטה שראתה את יסודות הפנתאיזם בצורתם הנכונה: חסידות חב"ד.²⁸⁶

בספרו האריך הרב מ"צ נריה, הנחשב לאחד מתלמידיו המובהקים של הרב קוק, ותיאר את מעמדה של חב"ד אצל הרב קוק, הן מבחינה הלכתית והן מבחינה הגותית.²⁸⁷ להלן עדות חשובה בהקשר זה: "מדי שבת בשבתו היה ה"לקוטי תורה" מונח על שולחן לימודו בחדרו הקטן. הרב היה בקי במכמני ספרי חב"ד, והגדיר בעומק את מהות פרשניה וגדולי משכיליה".²⁸⁸

גם כאן עלינו לנטרל את ממד האידיאליזציה בו השתמש הרב נריה בכותבו על רבו, אולם העובדה המוזכרת כאן, בשילוב ציטוטים רבים של ספר ה'יתניא' בדבריו של הרב קוק, ממקמת אותו כמי שהכיר בצורה טובה את דבריו של האדמו"ר הזקן מחב"ד. לאור זה ניתן להבין יותר לעומק כמה רעיונות שהעלה בדבריו. דוגמה לכך ניתן למצוא באיגרת תשובה שלו לרב מנשה אדלר, אשר כתב פירוש לספרו של הרב 'ראש מילין'. הספר בנוי במתכונת קבלית מובהקת, אולם כבר בפתיחתו ניתן לראות למה התכוון הרב בכתביתו:

המחשבות הקודמות לכל האותיות הן משוטטות בנו פנימה תדיר. אנחנו צריכים לחשוף את האומץ האמיתי שלנו, את צורת האריאליות הנשמטית שבקרבו כדי לעמוד תמיד על אופים של אותם הציורים הבלתי מצוירים, אותם התוארים העומדים למעלה מכל תואר. כדי שנכיר את הדר נשמתנו, ועל פי אותם הרעיונות העליונים יסתעפו אצלנו הסעיפים של המחשבות הפוריות, המתגלמות באותיות, ובהברא בנו האותיות יתגלו הנקודות ממקור המחשבה הקודמת להן, והטעמים יתגונו מאותו המקור העליון. ששם שרויה היא המחשבה הקודמת, המחשפת את האותיות, שהאותיות עצמן בניתוחם קיימים שם בצורה אידיאלית מיוחדת.²⁸⁹

אחד מיסודותיה של הקבלה הלוריאנית, העוסקת בשבירה ובתיקון, הוא עניינו של 'האור החוזר'. המושג הזה, מקבל משמעות עיונית דווקא בהסברו הפילוסופי של הרמח"ל. מה שאצל האר"י הוא בבחינת טעמי קיום מצוות ודקדוקיהם, אצל הרמח"ל 'מפת דרכים' פילוסופית, בחסידות יסוד לאינטרוספקציה ואצל הרב קוק 'מפת דרכים' לאומית בעידן של שיבת ציון בדרך לגאולה השלימה, הוא בעצם תשובות לשאלה: מה המודל הלוריאני אומר לאדם? מהי משמעות

²⁸⁵ קובץ ה, אות סב, עמ' פ. חלוקת הפסקה שלי. הפסקה נכתבה בתקופה מאוחרת למסגרת הזמן של עבודה זו, אך היא משקפת את הלך רוחו הכללי של הרב קוק ולכן אני מציג אותה כאן.

²⁸⁶ הרב נריה, שיחות הראי"ה, עמ' רנז והמקורות שהביא שם. את הדברים עצמם ניתן למצוא בקובץ א, אות צו, עמ' כז. העיסוק בשאלת יחסו של הרב קוק לשפינוזה, גם לאור דברים שכתב בפנקס 'ראשון ליפו', כפי שאראה להלן. על חשיבות העיסוק בשפינוזה ר' גם אצל יובל, שפינוזה וכופרים.

²⁸⁷ הרב נריה, שיחות הראי"ה, עמ' רנא-רסו. יי בן שלמה התייחס לקטע הזה והציע הסבר אחר שלדעתי אינו עומד במבחן הנאמר בטקסט בהקשרו הרחב יותר, ר' בן שלמה, שירת החיים, עמ' 39.

²⁸⁸ שם, עמ' רנו.

²⁸⁹ 'ראש מילין', עמ' ה. גם דברים אלה נכתבו בתקופה מאוחרת למסגרת הזמן של עבודה זו, אך עדיין הם מלמדים על מקורות היניקה ועל הלך הרוח של הרב קוק ביחס לחסידות חב"ד.

חיינו ומה תפקידו בעולם? רעיון 'האור החוזר' הוא, שעל האדם, כמתקן ההוויה כולה, להשיב את רסיסי האור הממלאים את המציאות ולהעלותם אל מקורם. שם, במקורם, הם יאירו מחדש את מקורותיהם והאור החדש יהיה לממלא המציאות בצורה האולטימטיבית. כיוון הזרימה הוא מלמטה למעלה, והאחריות לתיקון מוטלת על כתפי האדם בעיקר. אולם מאחרי הבנה זו עומדת גם סכנה לא פשוטה: שהרי לכאורה יוצא שהאדם, במעשים שלו בעולם העשייה, מתקן את האלוהות – הייתכן? מעניינת התייחסותו של הרב קוק לסוגיה זו, כפי שהיא עולה באיגרת משנת תרע"ח לרב מנשה אדלר, על פירושו ל'ראש מילין':

גם זאת אעיר מש"כ כת"ר [מה שכתב כבוד תורתו], "...א"ס ית"ש [אין סוף יתברך שמו], שהוא עצם אור שכלי קדמון". זה צריך לתקן, כי מנוי וגמורה בסוד חכמי אמת, כי חלילה ליחס שום גדר ותואר לא"ס, דלית מחשבא תפיסא ביה כלל [שאין מחשבה שתופסת בו כלל], ולא רמוז אפילו בקוצו ש"י [של יו"ד], כי אם הכל מעיד על מציאותו ושלמותו כביכול, ואפילו תוארים כאלה אינם שייכים לגביה באמת, כי הוא נעלה מכל היגיון ומחשבה... והענין מלא בדי' הזוהר והתיקונים וכל גדולי המקובלים ז"ל, ובס' תניא להגר"ז מלאדי ז"ל כתב בהגהה בראש ספרו שדברי הרמב"ם בתואר הוא המדע הוא היודע הוא הידוע צדקו רק בבחי' חב"ד דאצילות, ולא ח"ו בא"ס.²⁹⁰

השאלה האם הרמב"ם עצמו התכוון למה שפירש אותו 'בעל התניא' היא מעניינת כשלעצמה, אבל אינה שייכת לדיוננו כאן. עמדה זו של הרב קוק, שהבין שגם מתוך דבריו ניתן לטעות ולחשוב שנתן כלים להבנת עצמות הבורא, מדברים בעד עצמם. בסופה של האיגרת הוא אף ביקש מהרב מנשה אדלר למחוק את השורה הזו מפירושו ל'ראש מילין'. במקביל, ניתן להבין כי האזכור מה'תניא' אינו סתמי, שכן אמירות מקבילות ניתן למצוא גם אצל מקובלים אחרים. הרב קוק הכיר, הוקיר והשתמש באופן קבוע בכתביו של האדמו"ר הזקן מחב"ד, בעל 'התניא', ולכן ציטט מדבריו. זאת ועוד, לא מדובר רק על עצם ההכרה העקרונית של הכתבים, אלא על ההמשגה של הרב קוק שממשיכה את אותו רצף עקרוני עליו ממוקמת הגותו של 'בעל התניא'.

יסודות הגותיים בקבלת הגר"א מוילנה

מ' אידל תיאר את ההבדל בין הקבלה הליטאית לקבלה החסידית כך:

הדבר שמבחין את מקובלי ליטא מההגות החסידית בת הזמן והמקום הוא הנטייה הפרשנית לספרות הקבלה הקנונית, והעדר הדגשת הצד הרגשי שבעבודת האל. זוהי קבלה אליטיסטית לעומת המגמה העממית של רוב רובה של הספרות החסידית... במסגרת זו אפשר לראות בקבלת ליטא מגמה תאוסופית-תאורגית בולטת, לעומת תפיסות אקסטטיות ומאגיות, הרווחות לרוב בחסידות. זאת ועוד, בעוד שאצל מקובלי

²⁹⁰ אגרות הראיה, ג, איגרת תתצו, עמ' רז-רח. ההבנה שמדובר בחלוקה שאפשרית רק באצילות, ברישא דלא אתידע, ולא באין סוף, היא אוקימתא משמעותית שעשה הרב קוק בהקשר זה. מתוך ההסבר הנרחב של מושגים אלה שאתאר בחטיבת 'הקודש העליון', יובן החידוש ביתר הרחבה. על היחס בין מושגי האין סוף בחב"ד מול אותו מושג אצל הרב קוק ר' שוורץ, מאין סוף, עמ' 119 ואילך. בהמשך אציג תפיסה שונה מעט ביחס למושג אין סוף אצל הרב קוק.

ליטא, במרכז החיים הדתיים עמדו עולם הטקסטים והרעיונות שבהם, הרי בחסידות נחשבה האישיות הדתית כבעלת מעמד מרכזי.²⁹¹

לחלוקה זו יש חשיבות כמובן גם בכל הנוגע להגות הגר"א ותלמידיו. ד' שליט הצביע על המגמה של הגר"א לדייק את המקורות של תורת הסוד ולדייק על פיהם את תפיסת המציאות, מלמעלה למטה.²⁹² זאת, בשונה מהמטרה המוצהרת ברוב ההגות החסידית, לפיה התיקון יגיע דווקא מלמטה כלפי מעלה. בהמשך דבריו איפיון את ההגות החסידית כהגות של חידוש, להבדיל מההגות של הגר"א ותלמידיו שמתאפיינת דווקא בשימור. כך בהלכה וכך גם בלימוד הקבלה בכל אחד מבתי המדרש. וסיים שליט את האבחנה בקביעה לפיה: "בית המדרש של תלמידי הגר"א מייצג את ההגנה ואת השמירה על בחינת הנצחיות, בעוד תלמידי הבעש"ט מייצגים את קוטב ההתחדשות, ושתי הבחינות משלימות זו את זו".²⁹³

מ' אידל מיקם את הרב קוק כממשיך מסורת הקבלה הליטאית.²⁹⁴ א' שילה הצביע על השפעתו של ר' יצחק אייזיק חבר על פרשנות הקבלה של הרב קוק.²⁹⁵ שילה אף הצביע שם על הרצף הכרונולוגי והפרשני מהתפיסות של רמח"ל, דרך בית מדרשו של גר"א ועד לרב קוק. במחקרים אלה ובאחרים הנזכרים בדבריהם, עולה ההיבט העיוני הקבלי, המשקף את דבריו של מ' אידל, לפיהם מדובר בקבלה אליטיסטית המבקשת להתחקות אחר הפרשנות המקורית של טקסטים קבליים קדומים. בהמשך עבודה זו אציג מודל מרכזי בכתבי הרב קוק, היוצא מפרשנות קבלית מבית מדרשו של הגר"א.

בצד המגמות האליטיסטיות-עיוניות בהגות הגר"א, התייחס י' הרשקוביץ ליסודות המעשיים-ארציים בתפיסת הגר"א, בעיקר ביחס למשיח בן יוסף.²⁹⁶ מדובר בפרוגרמה מעשית, שמלווה את תלמידי הגר"א שעלו ארצה. בעל ספר 'קול התור' התייחס לכפילות הזו במשנת הגר"א, וראה בה שני פנים לגילוי של הגאון בעולם: הפן השמיימי והפן הארצי.²⁹⁷

בסעיף הקודם עסקתי באותם חלקים שהרב קוק אימץ למשנת הגאולה שלו דרך הנתבי הלוריאני הבא לידי ביטוי בחסידות חב"ד, בעיקר בתפיסה האימננטית של הגילוי האלוהי בעולם והיחס שבינה לבין היסוד הטרינסנדנטי וכן הנגזרות הפילוסופיות של הדיון הזה ביחס לאדם.²⁹⁸ בצד זה, כמובן שאין להתעלם מכך שמשנתו העיונית-קבלית של הגר"א אף היא היתה נר

²⁹¹ אידל, דברי הקדמה, עמ' 9.

²⁹² שליט, הגאון והחסיד, עמ' 2 ואילך. שליט אמנם אינו חוקר אלא הוגה עצמאי, אך דומני כי אין להתעלם מדבריו.

²⁹³ שם, עמ' 9. באפילוג של המאמר הוסיף שליט את ההערה: "מעניינת מאוד אחרית-הדברים, הלא היא גלגולן של שתי התנועות – במאה העשרים... דווקא מבית-מדרשו של הגר"א שלכאורה אינו דוגל בהתחדשות, יצא המבשר הגדול של התחדשות התורה בארץ ישראל – הראי"ה קוק... אבל למעשה, אין לומר שהרב קוק היה ממשיך, לא של משנת הגר"א לבדה ולא של משנת החסידות. משנת ההתחדשות-בתורה של הראי"ה קוק... היתה היא-עצמה חידוש, שינק מכל השרשים האפשריים...". (שם, עמ' 9).

²⁹⁴ "אחת הדמויות בעלות ההשפעה שכור מחצבתה היה בליטא". (ר' אידל, דברי הקדמה, עמ' 8). על כך ר' גם אצל שוח"ט, עולם נסתר, עמ' 295 ואילך. בחלק מההיבטים שהציע שוח"ט אני מבקש לציג מתווה מעט שונה, כפי שאציג בהמשך העבודה.

²⁹⁵ שילה, השפעתו של ר' יצחק אייזיק חבר, עמ' 97 ואילך.

²⁹⁶ הרשקוביץ, כיוונים חדשים, עמ' 165 ואילך.

²⁹⁷ שם, עמ' 170. להתייחסות מעט שונה לספר 'קול התור', ר' שוח"ט, עולם נסתר, עמ' 262 ואילך.

²⁹⁸ צ' קויפמן הרחיבה במחקרה בדבר היחס בין הטרינסנדנטי לבין האימננטי באופן כללי, ובעיקר תוך התמקדות בחסידות בתחילת דרכה, ר' קויפמן, בכל דרכיך דעהו, בעיקר בחלק הראשון של הספר (עמ' 25-163).

לרגליו.²⁹⁹ אם בהקשר התיאולוגי והפילוסופי לגבי ה'צמצום שלא כפשוטו' בחר הרב קוק בדרכה של החסידות (ובפרט חסידות חב"ד),³⁰⁰ נשאלת השאלה אילו מוטיבים בתורתו לקח הרב קוק ממשנתו של הגר"א. השאלה מתעצמת גם לאור דברים שהרב קוק כתב ביחס לשילוב של האידיאות השונות בזמננו :

ואיני מוצא את עצמי בזה רואה את חזון השלמות כ"א בחיבורם של כל חלקי הטוב אשר השפעו לנו מכל הצדדים השונים, מאז מקדם ועד הדור האחרון. עבודת הקודש של סלילת הדרך ועשית הגשרים בין התהומות המפרידים, - זאת היא העבודה שהייתי חפץ שתהיה חביבה על כל העוסקים בנשמתא דאורייתא, כמו שהיא חביבה עלי עד לאחת. **ובדורות האחרונים יפה לנו מאד כל שיחתם של תלמידי הגר"א יחד עם תלמידי הבעש"ט, שהיו עומדים במצב ניגודי כ"כ זה לעומת זה בשעתם.** ולא בלא עמל וכשרון תברא לנו ספרות שלמה, שתכשיר את עצמה לאחות את הקרעים הללו ברוח. אבל מה יקרה היא התולדה, שעתידה לצאת מעבודה זאת, שהיא אחויה של האומה בפועל, בשאיפה ברורה למטרתה המרכזית, תשובתה אל חסנה בארצה ברום עילויה.³⁰¹

דומני שלא בכדי בחר הרב בשילוב שבין תלמידי הבעש"ט לתלמידי הגר"א. במקום אחר, כשהציג את אותו רעיון, לא נקב בקבוצה מסוימת אלא באידיאה של השילוב של 'אלו ואלו דברי אלהים חיים' בתחום ההגות.³⁰² אי לכך, אנסה לעמוד על הדברים בהקשרם. באיגרת הני"ל, התייחס הרב קוק לדברים שהתפרסמו במאמר פרי עטו 'דרך התחיה',³⁰³ בו עסק בדרך החינוך הראוייה לעם ישראל עם שיבתו לציון, המשלבת לימוד הלכתי מקיף ולימוד מחשבתי המשמש כקומה שניה, על גבי הפלטפורמה ההלכתית. בין השאר כתב שם :

החסידות יצאה גם היא מתוך התביעה של ההזרמה הנפשית אשר נרדמה. אחרי הנסיון הבלתי-מוצלח של משיח השקר האחרון שבת צבי, שהוריד את ההזרמה הפסיכית למדרגת שגעון ושכרון רשע, ונסתיימה אחר כך בכל נכריותה במשיח השקר החצי רשמי פרנק וסיעתו, אחרי כל אלה היה החשש גדול פן תמאס האומה לגמרי בכל שריד שנשאר בידה מכח הגנוז של ההזרמות הנפשיות החיות, ותשוב רק לשינון האותיות ושמירת המעשים, המצות והמנהגים בגו כפוף ולב רצוף, וסוף סוף לא תוכל להתקיים מחוסר רעננות ורוממות הנפש.³⁰⁴

²⁹⁹ י' אביב"י עסק בהרחבה במושגי היסוד של קבלת הגר"א ביחס לקבלת האר"י ותיאר כמה חידושים בעלי משמעות אצל הגר"א, עם נגזרות ברורות בכתבי הרב קוק. הדברים מצטרפים לדבריהם של מ' אידל, ד' שליט, א' שילה ורבים אחרים. ר' אביב"י, קבלת הגר"א, ובעיקר בעמ' כח-לא.

³⁰⁰ סוגיה זו מעניינת כשלעצמה. אחד מבני השיח החשובים של הרב קוק בתחום הקבלה היה ר' שלמה אליאשוב, בעל 'לשם שבו ואחלמה', שראה את עצמו כממשיך דרכו האותנטי של הגר"א, והסביר את הצמצום כפשוטו. הרב קוק בחר בדרך שאינה כשל רבו-חברו, גם בסוגייה מכוונת זו. על שני נתיבים שונים בהבנת קבלת הגר"א ותפיסתו של ר' שלמה אליאשוב את עצמו כממשיך דרכו האותנטי של הגר"א האריך מ' פכטר, ר' פכטר, קבלת הגר"א, עמ' 119-136.

³⁰¹ אגרות הראיה, א, עמ' שד. ההדגשה שלי.

³⁰² ר', 'מעט צרי', בתוך: 'אדר היקר', עמ' יג-כ.

³⁰³ 'מאמרי ראיה', א, עמ' 1-9. התפרסם לראשונה בתחילת שנת תרס"ו (שלהי 1905), כשנה וחצי לאחר עלייתו של הרב קוק ארצה, כלומר בשלהי מסגרת הזמן של עבודה זו.

³⁰⁴ שם, עמ' 6-7.

עד כאן לגבי המקום המיוחד של תורת החסידות בהתפתחותו של עם ישראל מבחינה רוחנית, בפרט לאחר משבר השבתאות. אולם דווקא לאור המעמד המיוחד של החסידות לפי דבריו של הרב קוק, יש לקרוא בעיון את המשכו של הקטע:

ואולם נטיה פנימית היתה בקרבה לשמר נטיה זו שלא יצא ממנה מה שיצא מהנטיות של ההזרמות הבלתי נורמליות שקדמו לה – והיא אהבה געגועית נפלאה לאומה, אהבת ישראל הכללי ואהבת היחידים הפרטים עמדו בתוך הזרמה נפשית זאת כעמודי איתן אשר לא יזחו ממקומם מפני כל רוח פרצים. בכל זאת לא היה הדבר מספיק, והדורות הבאים היו יכולים לאבד את הטובה החיה הזאת ולהפכה לרועץ, לולי שנתמרקה ביסורים ע"י תבערת ההתנגדות מהזיו היותר עליון של נקודת הנשמה הישראלית במובן הלמוד והחנך המעשי, שאמנם כפל בקרבו גם את ההזרמה החיה, אבל אצלו היה זה טפל לגבי עיקר. זאת היא הפסיכיקה התורית של הגר"א, שעמדה לשטן נגד הרחבת ההזרמה הנפשית האלוהית של הפסיכיקה של הבעש"ט, שלא היתה מבוססה כל צרכה בחנוך הלמודי והיה מקום להתירא שלא תתנכר במשך הימים.³⁰⁵

כמנהגו, העניק הרב קוק בדברים אלה משמעות מטפיסית למציאות ההיסטורית הקונקרטי. הוויכוח הקשה שבין החסידים לבין המתנגדים, הוא שהציל את החסידות מגורלה של השבתאות. הרעיונות הרוחניים החסידיים האדירים, שמגלים את האמת האלוהית הרחבה בעולם, לא יכולים לעמוד ללא קומה ראשונה בנויה היטב של הלכה ולמדנות מבית מדרשו של הגר"א. שילוב זה, שלאורו ניתן להבין את דבריו של הרב קוק באיגרת הנ"ל "ובדורות האחרונים יפה לנו מאד כל שיחתם של תלמידי הגר"א יחד עם תלמידי הבעש"ט", הוביל – לפי המשך דבריו של הרב קוק – לכך ש:

מחלקת לשם שמים זאת בנתה, דווקא ע"י שני יסודותיה המתרוצצים זה בזה, שפיר שמים עדינים וזכים, מלאים חן ותפארת, על הככר הגדול של כנסת ישראל בגולה. ורק ע"י היותו ושכלולו של חוג שחקים זה יכול להתכונן יסוד ארצי ותחיה מעשית לישראל בארץ אבות, עם כל הנטיות הראליות העוזרות אותה בימינו, שאמנם גם הן אינן אלא מכשירות אל התנועה הפסיכית האלהית³⁰⁶

כלומר: יסוד משמעותי לתחית עם-ישראל בארצו, חייב להיות יסוד פיסי וראלי. מעיון בפסקה הבאה מובן שהרב קוק התכוון בדבריו אלה ללאומיות ('הפסיכיקה הלאומית', בלשונו). על גבי יסוד הלאומיות הזה עתידה כנסת ישראל לבנות מחדש וביתר שאת את המארג הרוחני המקורי שלה, שבו הרוח מתגלה על גבי פלטפורמת החומר, ממש כשם שבמאות השנים האחרונות של הגלות זה קרה לחסידות, שהחיתה בעולם היהודי בשורה דתית משמעותית דווקא על גבי היסודות הראליים של ההתנגדות, הנטועים עמוק 'בקרקע הרוחנית' של העולם. מעניין לציין, כי הפרסום האחרון של הפנקסים המוקדמים של הרב קוק, מגלה כי העיסוק ביחס שבין החסידות וההשכלה, מצוי בעוצמה גם בתורתו המוקדמת של הרב קוק:

³⁰⁵ שם, שם.

³⁰⁶ שם, עמ' 7.

יסוד המחלוקת שהקים הגר"א ז"ל נגד החסידים בעיקרה הוא שהרים ראש החסידים [הבעש"ט] הכונה על המעשה, והיתרון ליחידי סגולה להתנהג לפעמים במעשה ע"פ ראות עינם לצאת מדרכה של תורה, היא בנויה על יסוד שלימות היחיד, אבל ההשלמה הלאומית צריכה שתעשה עיקר המעשה והיחיד אפילו יהיה גדול מאוד צריך שיגרר אחרי הציבור בכל דבר שנחתם במנין כמו פסוקות של דברי חז"ל במשנה ובגמרא.³⁰⁷

ביקורתו של הגר"א כנגד הבעש"ט והחסידות, מוצגת כאן כמחלוקת בין יהדות השמה את הדגש על 'גאולת הפרט' (החסידות) לבין זו שהדגש בה הוא על הכלל ולא על הפרט. מעניין לראות שהמתח העקרוני, אשר קיבל מקום מהותי בכתבי הרב קוק בתקופות מאוחרות יותר, העסיק אותו כבר טרם עלייתו ארצה. מעניין לא פחות לראות, כי דווקא לאור העובדה שהרב קוק לא העדיף עקרון אחד על משנהו, וראה את המתח הנכון שבין 'אנושיות' לבין 'לאומיות' ככזה המתקיים באיזון ולא בהכרעה, אזי במחלוקת שבין החסידות להתנגדות נקט הרב קוק בכלל "אלו ואלו דברי אלוהים חיים". במילים אחרות, הרב קוק הסביר כאן, במילים ספורות, מהו העיקרון ההגותי שקיבל מן החסידות ומהו העיקרון שקיבל מדברי הגר"א.³⁰⁸

לאור האמירות והעדויות העקיפות שאציג להלן, ולאחר שהסברתי שעיקר החידוש שלקח הרב קוק מבית המדרש החסידי עסק ביחס שבין הטרנסצנדנטיות לאימננטיות ולמשמעותה המיוחדת של האימננטיות כביטוי ראוי להתגלות ה' בעולם, דומני שניתן להניח כי הרב קוק שאב מהיחס שבין ההתנגדות לחסידות לא רק יסודות בחינוך (מה קודם למה בדרך ההוראה), אלא גם יסוד מטפיסי מובהק. לשיטתו, האפשרות להגיע למשמעות המלאה יותר של הבנת המציאות, הבאה לידי ביטוי במטפיסיקה החסידית אשר העלתה על נס את ערך האימננציה, יכולה להגיע רק על בסיס הפלטפורמה של הכרת הישות ומשמעויותיה מבית מדרשו של הגר"א. שהרי כמו שהראיתי בסעיף הקודם, ראה הרב קוק בתפיסה המטפיסית הנוטה לאימננטיות את ההסבר האותנטי האמיתי למציאות חיינו, אולם חסרונה הוא ב'ביטול הישות'. שהרי אם הצמצום אינו כפשוטו, המשמעות היא שהישויות בעולם הן מעין 'אחיזת עיניים' במושגים של האדם. דווקא תפיסת הצמצום כפשוטו, מבית מדרשו של הגר"א דרך ר' חיים מוולוז'ין בספרו 'נפש החיים', תגרום לאדם לעסוק במציאות הקונקרטי, בטרם יעבור למסע בעולמות עליונים או במשמעות רוחנית של אחדות אלוהית כללית השואפת לסינתזה. להבדיל מהאופן המקובל באופן העיון המחשבתי של הפילוסופיה המערבית, הרואה בחתירה לאמת ערך נעלה שהכל מתגמד לידו, ראה הרב קוק בהגעה לאמת המטפיסית המלאה יותר, תהליך הדרגתי שאין לעשות בו 'קיצורי דרך'.³⁰⁹ תפיסה זו מאפיינת גם רעיונות אחרים שעסק בהם כמו היחס שבין 'תורת גלות' לבין 'תורת ארץ-ישראל',³¹⁰

³⁰⁷ פנקסי הראי"ה א, אות ג, עמ' ו'.

³⁰⁸ ככלל, ראוי לציין כבר כעת כי המתח העקרוני בין תפיסה כללית-לאומית, לבין תפיסה פרטית-הומניסטית, העסיק את הרב קוק מאוד. שוב, גם כאן מקובל לחשוב כי מדובר במתח שעסק בו לאחר עלייתו ארצה, אך העיון בפנקסים מתקופת בויסק מראה כי עסק בו כבר קודם לכן. ר' למשל: 'פנקסי הראי"ה א, עמ' ו' ואילך, פסקאות ז, ח, יג, יד, כג, כד, לד, לה, לו.

³⁰⁹ העמדה העקרונית המהותית הזו של הרב קוק שונה במובהק מהאופן בו הציג הרצי"ה את בית מדרשו של אביו, כבית מדרש השואב את מקורותיו ההלכתיים, החינוכיים והעיוניים מבית מדרשו של הגר"א ותלמידיו. לעתים מזומנות הביא הרצי"ה לידי ביטוי בדבריו תפיסה ביקורתית כלפי עולם המחשבה החסידי מול הערצה להגר"א ותלמידיו, ובפרט ר' חיים מוולוז'ין מחבר 'נפש החיים'. עמדה זו הולכת ומתחדדת גם בקרב ממשיכי דרכו של הרצי"ה היום, ודבריו המקוריים של הרב קוק ביחס שבין שתי הגישות הולכים ומתעמעמים. על העמדה של הרצי"ה בנושא זה ר' למשל הרצי"ה, חסידות ומתנגדות.

³¹⁰ ר' להלן בהרחבה בחטיבת 'הלאום'.

היחס שבין 'לאומיות' ראשונית לבין המשמעות הרחבה של הלאומיות בעם-ישראל,³¹¹ היחס שבין הלכה למחשבה³¹² ועוד. העיסוק בכל אלה חורג ממסגרתה המצומצמת של עבודה זו.

מעבר לתפיסה המטפיסית והחינוכית שהזכרתי כאן, ברצוני להציע שני ממדים מרכזיים נוספים שהרב קוק עסק בהם באינטנסיביות, וניתן להניח כי שאב את יסודם ממשנתם של הגר"א ותלמידיו: תפיסת המשיחיות ומשמעות הלאומיות.

בעבודתו על תורת הגאולה של הגר"א מוילנה, התייחס ר' שוח"ט³¹³ להשפעות הרבות שהיו לרמח"ל על הגר"א ותלמידיו בתפיסת הגאולה ובהבנת מושגי משיח בן יוסף ומשיח בן דוד.³¹⁴ לאותו נושא התייחס באופן שונה יי ליבס,³¹⁵ והציע כמה פירושים משמעותיים של תלמידי הגר"א ביחס לשבתאות, תוך שימוש מקיף בנושאי 'נחש דקדושה' ו'נחש דטומאה' שהזכרתי לעיל ביחס לרמח"ל, וארחיב לגביהם בפרק הבא של עבודה זו. לאור מחקרים אלה, ניתן להניח כי את המשמעות הקונקרטיית שנתן הרב קוק למשיחיות בהקשר האנושי ולא רק כההליך גאולה אלוהי, הוא שאב מהבנת היסוד של מושגים אלה אצל הגר"א ותלמידיו. על חשיבות מושגי משיח בן יוסף ומשיח בן דוד אצל הגר"א, כפי שמשתקף בספר 'קול התור',³¹⁶ ובעיקר על האמירה המיוחדת שם להגר"א – לפיה לעתיד לבוא עתידים המשיחים להתאחד ואין חובה שמשיח בן יוסף ימות (רעיון בו השתמש הרב קוק ב'מספד בירושלים' באריכות), כתב גם א' ציפורי.³¹⁷ בין השאר הוא מנה ארבעה יסודות בתורתו המשיחית של הגר"א: לקראת סוף תהליך הגאולה שני המשיחים פועלים יחד, משיח בן יוסף (המסמל חומר) ומשיח בן דוד (המסמל את היסוד הרוחני בתהליך הגאולה) יפעלו יחד כשהתהליך יקרה בצורה ראויה, ולכן משיח בן יוסף לא ימות, משיח בן יוסף הוא המרכזי בפעולה לקראת הגאולה השלימה ולכן אין להמתין לניסים מן השמים ויש להתחיל לעשות מעשה ארצי להבאת הגאולה, התגלות מלאה יותר של משיח בן דוד ומעבר לגאולה שלא בדרך הטבע יקרה רק לאחר עלייה ארצה וקיבוץ גלויות. נקל לראות את האלבורציה שעשה הרב קוק ליסודות אלה, שאמנם הוזכרו חלקית בחסידות אך בצורה מינורית והרבה פחות קונקרטיית, בעומדו בפועל מול המציאות של האומה השבה לארצה.³¹⁸

מוטיב משמעותי אחר במשנת הגאולה של הרב קוק היה ערך הלאומיות בתהליך הגאולה. לפי דבריו, שיבת עם ישראל כולו (דתיים ושאינם דתיים גם יחד) לציון, היא תנאי בסיסי בתהליך הגאולה הכולל, והיא החלה להתרחש בימיו. א' מרגנשטרן הראה את הרצף הברור שבין יחסם של הגר"א וחלק מתלמידיו המובהקים לשאלת שיבת עשרת השבטים וחיבורם לאומה הישראלית השבה לארצה, לבין יחסו של הרב קוק לאותה סוגיה, מנקודת מבטו של מי שראה את העליות לארץ ישראל בימיו כחלק משיבת הלאומיות הישראלית לארצה.³¹⁹ לא בכדי נידונו במחקר

³¹¹ העיסוק בנושא זה בצורה רחבה, מתוך נקודת מבט קבלית, מופיע כבר בשלושת המאמרים ב'הפלס'.

³¹² כמו למשל בקטע 'מעט צרי' המהווה הקדמה לספרו 'אדר היקר'.

³¹³ שוח"ט, תורת הגאולה.

³¹⁴ שוח"ט, עולם נסתר, 310 ואילך.

³¹⁵ ליבס, תלמידי הגר"א, עמ' 255-290.

³¹⁶ יי ליבס העיר במאמרו הנ"ל כי יש מקום לעורר ספקות ביחס לאוטנטיות של דברי הגר"א כפי שהם משתקפים בספר 'קול התור', ותלה את הדבר בשכתוב הספר ע"י מהדירו, שלמה זלמן רבלין (ליבס, תלמידי הגר"א, עמ' 257-258 וכן הע' 15). מנקודת מבטו של הרב קוק, לדיון ההיסטורי החשוב הזה לא היתה משמעות מיוחדת, כיוון שהוא ראה בספר 'קול התור' ביטוי אותנטי של עמדותיו של הגר"א, כמו רובם המכריע של אנשי דורו. דומני שגם דבריו של יי הרשקוביץ, כיוונים חדשים, המגמה הזו ביחס להבנת הרב קוק את דברי הגר"א כמשתקפים בספר 'קול התור' רק מתחדדת.

³¹⁷ ציפורי, התורה המשיחית, עמ' 89.

³¹⁸ על כך ר' באריכות אצל רביצקי, הקץ המגולה, פרק שלישי (עמ' 111 ואילך), ובמקורות הרבים שהביא שם.

³¹⁹ ר' מורגנשטרן, מקומם של, עמ' 207-235.

בהרחבה גישותיו הפרגמטיות של הגר"א ביחס לעלייה לארץ-ישראל וההתיישבות בה,³²⁰ ואף ניסיונותיו הפרטיים לעלות ארצה.³²¹

מעבר לשלושת הנושאים המרכזיים שהזכרתי עד כה: היחס לתפיסת הישות מבחינה מטפיסית וחינוכית, היחס למשיחים ומשמעותם בתהליך הגאולה של עם ישראל ובארצו והיחס ללאומיות, ניתן לזהות גם התייחסויות אחרות של הרב קוק לבית מדרשו של הגר"א. למשל, עיסוקו של הרב קוק בעולם ההלכה של הגר"א היה ברור (לדוגמה: בספר 'באר אליהו' על פירוש הגר"א לשולחן-ערוך 'חושן-משפט', ועוד). אזכיר את עדותו של הרב דוד מינצברג, אשר בא לפני הרב קוק בשנת תרפ"ז, לבקש ממנו לכתוב הסכמה על ביאורו של הרב אשלג לכתבי האר"י. באיגרת לרב אשלג לאחר הפגישה הזו, תיאר הרב ד' מינצברג את הדברים ששמע בפגישה מפי הרב קוק:

החכמה הזאת [תפיסת מושגי הגאולה בישדה השיח' הקבלי] היא למעלה מן השכל האנושי... וכל המקובלים האחרונים תלמידי האר"י הקדוש ז"ל, שהיו חכמים גדולים, לא הרהיבו עוז בנפשם להסביר הדברים במושגים שכליים, עד רבי משה חיים לוצאטו ז"ל, שרצה להסביר באיזה ענפים הקרובים אל השכל, והבעל שם טוב ז"ל שהיה בזמנו אחז בדרך אחרת. אחריהם בא הגר"א ז"ל והתיר לעצמו לבאר בקצת מקומות, אך מועטים הם. ולעומתו הרב בעל התניא ז"ל התיר הרצועה יותר, ומקרב הדברים מאד אל השכל.³²²

'כל התורה כולה על רגל אחת'. הרב קוק תיאר כאן, לפי העדות של אחד מבחירי תלמידיו של הרב אשלג - בעל פירוש 'הסולם' - מחשובי המקובלים של הדורות האחרונים, את שרשרת ההמשגה של קבלת האר"י: המעבר להמשגה רציונאלית אצל הרמח"ל, הפיתוח של החסידות, של הגאון מוילנה ובעיקר של האדמו"ר הזקן, ר' שניאור זלמן מלאדי, בעל ה'תניא'.

למה התכוון הרב קוק בדבריו על הגר"א? מה וכיצד "התיר לעצמו לבאר בקצת מקומות" ומה פשר התוספת שהוסיף הרב קוק "אך מועטים הם"?

סדרה של תיאורים ביוגרפיים הביא הרב נריה בספרו, לפיהם היה הרב קוק בבחינת תלמיד של הגר"א, ובעיקר דרך תלמיד חשוב של הגר"א, ר' חיים מוולוז'ין, בספר 'נפש החיים'.³²³ אולם שוב, מעבר לעדויות אישיות של תלמידים, ניתן למצוא הדים לרעיונות קבליים של הגר"א בדבריו של הרב קוק, בכמה מקומות. אחת הדוגמאות המאלפות לכך נמצאת באיגרת ששלח הרב קוק בשנת תרס"ח, ארבע שנים לאחר עלייתו ארצה:

ע"ד [על דבר] האמונות הזרות אומר לכ"ג [לכבוד גאון] את דעתי, כי לא הבלעתם והריסתם היא מטרת אורם של ישראל, כמו שאין אנו מכוונים הרס כללי לעולם ולאומי כולם, כי-אם תקנתם והעלאתם, הסרת סיגיהם, וממילא יצטרפו בזה למקור ישראל, להשפיע עליהם טללי אורות. "והסירותי דמיו מפיו ושיקוציו מבין שיניו ונשאר גם הוא לאלוקינו", וזה נוהג אפילו באלילות, וקל-וחומר בדתות הנסמכות בחלק מיסודותיהן על אור תורת ישראל.³²⁴

³²⁰ למשל אצל שוח"ט, ארץ ישראל.

³²¹ ר' שיטתו של בן צבי, הגר"א וניסיונותיו, ואת התפיסות האחרות ביחס לסוגיה זו אשר הציג שם ודחה אותן.

³²² מופיע אצל הרב נריה, שיחות הראי"ה, עמ' רנ. ההדגשות שלי. המעמד אירע מאוחר ממסגרת הזמן של מחקר זה, אך לטעמי הוא מעיד על כיוון החשיבה הכללי של הרב קוק.

³²³ שם, עמ' קצו-ריג.

³²⁴ 'אגרות הראי"ה', א, איגרת קיב, עמ' קמב.

עד כאן, הדברים כבר בבחינת חידוש לא פשוט. הרב קוק הציע בקצרה את חזון התיקון העולמי הכללי, הכולל תיקון והעלאת ניצוצות ("תקנתם והעלאתם והסרת סיגיהם") ברמה האוניברסלית. דומני שעד היום יש לא מעט הוגים דתיים ורבנים שמתקשים לאמץ חלק מדברים אלה ("לא הבלעתם והריסתם היא אורם של ישראל..."). לענייננו יש לשים לב להמשך הדברים – המקור בו נתלה הרב קוק לאמירה רדיקלית זו של תיקון:

וגדולים דברי הגר"א ז"ל: "ואת עשו שנאתי – את הטפל לעשו, אבל עקרו שהוא ראשו בהדי אבהן דעלמא גניז, ועל כן "ראיתי פניך כראות פני אלוהים" אמר איש האמת יעקב איש תם, ודברו לא ישוב ריקם, ואהבת האחים של עשו ויעקב, של יצחק וישמעאל, תעלה על כל אותן המהומות, שהרשעה הנכרכת בטומאתה הגויה גררה אותן, תתגבר עליהן ותהפכן לאור ולחסד עולם. דעה רחבה זאת, ממותקת במתקה ודבשה של תורת אמת, צריכה להתלוות עם כל אורחותינו באחרית הימים, למחתם אוריתא בהיכלא דמלכא משיחא בהפיכת מרירא למתיקא וחשוכא לנהורא [לחתימת התורה בארמונו של מלך המשיח בהפיכת מר למתוק וחושך לאור].³²⁵

הרב קוק הציע כאן רעיון קבלי קלאסי והשתמש בו ביחס לתיקון: המקור הקבלי מדבר על כוחותיו של עשו שיש בהם חיוביים ויש בהם שליליים. החיוביים, הבאים לידי ביטוי בסמל של 'ראשו של עשו', עולים עם אבות העולם ונגנזים לטוב בעולם הבא, והשליליים שנואים לפני המקום. הרב קוק כבר התייחס לחילוק עקרוני זה לגבי עשו כהליך קיומי המהווה את חובת התיקון הכללית של עם ישראל: הוצאת האורות הטובים (במקור - ראשו של עשו) מהסיגים והקליפות (במקור - הטפל לעשו). ניתן לראות בהסבר זה דוגמה נוספת מצוינת לקונקרטיזציה הקיומית של עם ישראל שיצר הרב קוק לאור האידיאה הקבלית, והפעם – מבית מדרשו של הגר"א.

בספר 'מדבר שור' הקדיש הרב קוק דרשה שלימה לשאלת בגדי עשו שעטה על עצמו יעקב. הרב קוק התייחס ל'בגדי עשו' במשמעות הקבלית שלהם – מסמלי הפירוד, ריבוי הפרטים שלכל אחד מהם משמעות עצמאית. יעקב, הוא המסוגל, בלובשו אותם, לאחד את הפרטים, אבל גם לשלם מחיר לא קטן בזה:

והנה בעצם כח הפירוד מיוחס לאומות העולם כמש"כ [כמו שכתוב] גבי עשו "נפשות" רבות] וכח האחדות מיוחד לעם ישראל...

וזהו שאמרו בזהר שנרמז כל ענין של הקטגוריא של שרו של עשו והשי"ת נתן עצה ליעקב ע"י התורה שהיא האם המישרת, והעצה היתה ע"י שלבש בגדי עשו, והיינו שנמצא ג"כ כח הפירוד בכח ישראל, שעצם כח הפירוד שייך לעשו, מ"מ כיוון שבאמת לענין עבירות אין רצון של כל אחד מישראל שיחטא חברו, נמצא שלענין זה בגדי עשו עולים לו וע"כ הוא משיג הברכות, וכמו כן ישיגו זרעו הברכות.³²⁶

³²⁵ שם, שם.

³²⁶ 'מדבר שור', הדרוש התשעה עשר, עמ' קפב-קפז.

מעניין לראות את צורת המשגה הקבלית של הרב קוק בקטע הזה, בתקופה שקדמה לעלייתו ארצה ולהתפתחות הציונות והעליות הציוניות לארץ בכלל. המשגה היסודית, בדבר לקיחת בגדי עשו ע"י יעקב מכוח עצתה של האם רבקה, תביא בסופו של דבר לתיקון חיובי בעולם שרק עם ישראל יוכל לעשותו. עם זאת, קשה שלא לשים לב להיעדר האלברציה המאוחרת יותר של הרב קוק, בה עסק לאחר עלייתו ארצה – הסבר קונקרטי לדברים לאור המציאות החברתית והדתית שהכיר בעם-ישראל בארץ-ישראל המתמלאת מחדש. התייחסות אקטואלית זו, לנוכח המצב שפגש בארץ-ישראל, נעדרה לחלוטין מדרשותיו ב'מדבר שור', הן בדרשה שהוזכרה לעיל והן בדרשה אחרת, מפורטת יותר, בה התייחס הרב קוק לכך שיעקב היה חייב ללבוש את בגדי עשו, אולם לא הזכיר שום רלוונטיות ספציפית לדברים אלה.³²⁷

באיגרת אחרת שכתב הרב קוק בשנת תרס"ח, בה התייחס לכוונת המכותב "ליסד ישוב ע"פ שלומי אמוני ישראל, ברוח אמת של תורה ויראה", מעניין לראות שלא התלהב מהרעיון, ואף הסביר (שוב – בהמשגה קבלית מבית מדרשו של הגר"א) את טעמו:

מסופקני על הוצאת הדבר לפועל, מפני רפיון הידים שאנו פוגשים, בעוה"ר [בעוונותינו הרבים] דוקא אצל היראים. וידועים דברי הגר"א ז"ל, שהעוסקים לשמה אינם זריזים כ"כ כהעוסקים שלא לשמה, שהנטיה של הפניה החמרית מוסיפה זירוז, וכ"ה בני"ד [וכן הוא בנדון דידן], שהאש מן ההדיוט, אע"פ שהיא נמוכה, מ"מ אותם שמציבים לפניהם רק תועלת קרובה חמרית, פרטית או כללית, הם זריזים בעבודתם, והיראים שמחשבתם משוטטת במרומים הם רפויי ידים בעוה"ר [בעוונותינו הרבים], יתן ד' וקויו יחליפו כח.³²⁸

קשה להתעלם מחדות דבריו של הרב קוק: כשנוצר שילוב בין הצד החומרי של האומה והצד הרוחני, אל לו לצד הרוחני לנסות להחליף את הכוח החומרי. לפחות בתחילתה של הדרך, פרץ העשייה המשמעותי יוצא דווקא מן החלקים החומריים. בהמשך אותה איגרת הסביר הרב קוק כי העיסוק הרוחני הראוי, המתאים ליראי ד' (הדתיים) הוא דווקא "לחזק את יסוד היהדות בישוב החדש... רפואה בדוקה לזה היא כשיעזרנו השי"ת לקבע ישיבה גדולה מיוחדת לישוב החדש, כי בזה יתגדרו הרבה וידעו שיש להם קנין של תורה".³²⁹ ניתן להבין רעיון זה על בסיס היסטורי – התנוונות הישוב הישן מול פריחת הישוב החדש, אולם הרב קוק בחר דווקא ב'מפת הדרכים' המקורית שלו – המשגה הקבלית, והפעם – מבית מדרשו של הגר"א. ושוב, קשה להתעלם מן האלברציה שעשה הרב קוק בדבריו המקוריים של הגר"א: במקור, הגר"א חילק בין עוסקים בתורה לשמה לבין אלה העוסקים שלא לשמה, והסביר מדוע המוטיבציה ('זריזות' בלשונו) של האחרונים גדולה יותר. הרב קוק כבר לקח את אותו דפוס חשיבה והתייחס דרכו למצב בהקמת הישוב הציוני בא"י בימי העלייה השנייה: לא עוד לימוד תורה הוא ברקע אלא בנין הארץ והאומה, כשמובילי הצד החומרי (החופשיים) עדיפים בזריזותם המעשית מזו של אחיהם היראים (הדתיים). מעבר לתפילה לעתיד לבוא ("וקויו יחליפו כח"), הציע הרב קוק ליראים דווקא לעסוק במה שהם באמת יכולים לקדם בישוב הישן – חיזוק יסוד היהדות בישוב החדש. ושוב, בל נשכח כי כל זה כחלק מחוסר הזדהות עם ההצעה להקים ישוב על טהרת התושבים הדתיים בארץ ישראל.

³²⁷ שם, הדרוש התשעה ועשרים, עמ' רסה-רעב.

³²⁸ 'אגרות הראיה', א, איגרת קז, עמ' קל-קלא.

³²⁹ שם, שם.

רעיון קבלי נוסף שהופיע גם אצל הגר"א³³⁰ ומאוחר יותר אצל הרב קוק, עוסק בקשר שבין משה רבנו, התורה והגאולה העתידה: "הגאולה האחרונה לא תהא אלא בזכות משה רבנו ועל ידי התורה".³³¹ תורתו של הרב קוק עוסקת רבות במעלתו של משה רבנו בהקשר של התורה ואחרית הימים.³³² כך כתב, למשל, לאחר תיאור שלוש המידות שיש במחשבת אנוש בעולמות שלנו:

במדה השמימית העליונה, יש שכל כך מתגבר המעין העליון של המחשבה העליונה, המתעלה מכל תוכן של ציור, עד שלא די שמרוב שפעה באים לידי הבטאה הגיונים כלליים, אלא אפילו תכונות פרטיות ופרטי פרטיות באות לידי גילוי על ידה. וזהו הרז של אספקלריא המאירה, שראה משה שכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש בכל דקדוקי תורה וכל דקדוקי סופרים, הכל כלול בה בהופעה כללית ובהבלטה פרטית, חיה וקיימת, אמיצה ומתנחלת לדור דורים.³³³

ללא ההמשגה הקבלית המקורית, הקטע יכול היה להילמד בצורה חסרה. אולם ההמשגה הקבלית הלוריאנית, לפיה העולמות הנמוכים (בי"ע = בריאה, יצירה ועשייה) הם תעתיק מואצל של העולם המקביל העליון (אצילות), ותיקונם של העליונים אינו יכול לקרות בלי תיקונם של התחתונים, המושגים ברורים הרבה יותר. שהרי כל תהליך ההפרטה של האורות, החלוקה לפרטים ולפרטי פרטים נפרדים זה מזה, קשורה דווקא ל'עולמות הפירוד', שלנו. אולם מזווית הסתכלות מאוחדת, כל המחלוקות של עולמנו מניבות את את האחדות השלימה. ומשה רבנו, אשר חזה באחדות מלאה זו, הוא הבא לידי ביטוי גם בגאולה העתידה, בשל הסתכלותו באספקלריא המאירה (פירוש שונה מזה של הרמב"ם, למשל, לאותו מושג).

בספר 'אורות' ניתן למצוא השלמה של רעיון זה:

האבות משפיעים הם את הצד הטבעי בכנס"י [שבכנסת ישראל], ומשה רבנו את הצד הלמודי. והם ממוזגים זה בזה ומשפיעים זה ע"ז [על זה]. **ולעתיד לבא יתחבר לגמרי משה עם האבות, ויגלה במשיח בצורה כלולה מכל**, ולמעלה ראש ינשא הצד הטבעי שבכנס"י, "מחשבתם של ישראל קודמת לכל", ויתראה לעין כל שהוא שורש לכל התורה כולה, וכפי תגבורת הצד הטבעי של האומה יתגדל העונג של חייה, והקדושה תהא מדושנת נחת ועונג לאין קץ ותכלית.³³⁴

גם כאן ניתן לראות כיצד הקטע פותח בהסבר עקרוני של ההמשגה הקבלית, האבות ומשה רבנו, ובהתאמה - צד טבעי וצד לימודי. אולם בהמשך הדברים ההמשגה עוברת אלברציה מעניינת: הצד הטבעי הופך לבסיס הכרחי לקדושה שלימה, וייצוגו של משה (התורה) תהפוך שלימה דווקא

³³⁰ את מקורותיו ניתן למצוא כבר אצל האר"י, ופיתוח משמעותי שלו מבחינה פילוסופית כבר ערך רמח"ל. ר' תשבי, בנתיבי אמונה ומינות, עמ' 169-185. עם זאת, אי אפשר להתעלם מהמשמעות הייחודית של משה כחלק מתהליך פיסוי של קיבוץ האומה לארצה עליה הצביע הגר"א. ר' למשל אצל מורגנשטרן, מקומם של, עמ' 218-219.

³³¹ 'תיקוני זוהר', דף סד ע"ב.

³³² לסקירה רחבה בהקשר זה ר' שטרנברג, בעקבותיו של.

³³³ קובץ ח, אות רכג, עמ' תעא. אמנם מדובר בפסקה מאוחרת בהרבה מבחינה היסטורית ביחס למסגרת הזמן בה עוסקת עבודה זו, אך היא משקפת הלך רוח של הרב קוק שאת מקורותיו ניתן לזהות כבר בכתיבה המוקדמת שלו. ר' למשל ביחס למקומו של משה בתהליך הגאולה: אחרון בביוסק, פסקה כד, עמ' מה. וכן שם, פסקה כט, עמ' נ-נא. וכן שם, פסקה לה, עמ' נג-נד.

³³⁴ 'אורות', עמ' קג, אות ט. ההדגשה שלי. לפי הלשון ניתן להבין שמדובר בפסקה מאוחרת של הרב קוק, אך שוב, בשילוב הפסקאות האחרות שהבאתי לעיל כבר מתקופת חייו המוקדמת, היא מלמדת על הלך רוחו ואופן המחשבה שלו כבר מהשלבים המוקדמים של כתיבתו.

על בסיס ההתפתחות החומרית והטבעית של עם ישראל. או אז, הסביר הרב קוק, תובן מרכזיותו של עם ישראל – בלעדיו אי אפשר להגיע להרמוניה הרצויה שבין החומר לרוח, שהיא הפלטפורמה לגאולת המציאות כולה. ושוב, רעיון קבלי מקורי על מעורבותו של משה בתהליך הגאולה, מתפרש ע"י הגר"א באופן קונקרטי יותר ומקבל אופי יישומי חד הרבה מעבר לכך, אצל הרב קוק. כך ניתן להבין גם את חתימת הסעיף הראשון מ'זרעונים' שבו כתב הרב קוק בהקשר של היחס שבין חכמה לנבואה ולמה שמעליהם:

במשך הזמן הרב נתגבר עסק החכמים על עסק הנביאים והנבואה נסתלקה... על כן באחרית הימים שצמיחת מהלך שיבת אור הנבואה תתחיל להופיע... וזו [הנבואה, ר"ב] תכיר בכללה את גדל פעולת החכמה ובענות צדק תקרא "חכם עדיף מנביא"... ונשמתו של משה תשוב להופיע בעולם.³³⁵

דומני שניתן להצביע על היבט נוסף באינטגרציה שעשה הרב קוק בין תפיסות חסידיות לתפיסות מבית מדרשו של הגר"א. ג' שלום כתב במאמר ביקורת על תפיסת החסידות של מ' בובר,³³⁶ טען שלפי הסבריו של בובר יוצא שהחסידות יצרה תפיסה של ספיריטואליזציה יתר למציאות. לדעתי, השילוב שעשה הרב קוק בין התפיסות החסידיות הנוטות לניתוק מהמציאות הקונקרטי לבין התפיסה מבית מדרשו של הגר"א הרואה את המציאות של כאן ועכשיו כמוקד לגאולה, מאזן את הביקורת האפשרית הזו של ג' שלום. בתורת הגר"א ארץ ישראל, השלטון בה והעם העולה לציון ויושב על אדמתה הם קונקרטיים לגמרי, והרוח שמכוחה תהליך הגאולה הופך להיות ממשי, מגיעה מרעיונות יותר מופשטים וספיריטואליסטיים שניתן למצוא בשדה השיח החסידי.

סיכום ביניים:

לסיכום הציר הקבלי שהצגתי לעיל, אני מבקש לחזור על המושג 'שדה שיח'. אחרי שראינו שהרב קוק התייחס למושגים הקבליים מבית מדרשה של הקבלה הלוריאנית, ניתח את עיקריהם, למד אותם והשתמש בהם במשנתו הרעיונית, ניתן אולי להבין את יתרונה של 'השיטה הפנורמית' שהזכרתי בהקשר זה, כבסיס להבנת שיטתו הקבלית של הרב קוק. להבדיל ממה שהיה מקובל עד כה במחקר, כשכל מי שרצה למצוא את יסודותיו הקבליים של הרב קוק פנה לאפיק מסוים של הקבלה הלוריאנית, אני מנסה להציע את המבוע עצמו. הרב קוק, לפי העולה מתוך דבריו ומתוך העדויות העקיפות, עסק ב'מפת דרכים' קבלית. עם זאת, ודווקא לאור היכרותו הטובה עם הספרות הקבלית והמוטיבציה שלו ליצור המשגה מעשית בת דורו למושגים אלה, הוא לא צמצם את עצמו לתלם אחד של הקבלה, אלא עסק במושגים מתוך עמדה של פיתוח אישי לאור ה'מפה' הבסיסית. ג' שלום תיאר זאת כך בעיקר לגבי 'אורות הקודש', ורבים הלכו בעקבותיו, אולם להלן אראה (חוץ מהדוגמאות הרבות שכבר הבאתי לעיל) כי יסודות המשגה הקבלית במשנתו העיונית של הרב קוק ניכרים בעליל עוד טרם עלייתו ארצה.

³³⁵ שם, עמ' קכא.

³³⁶ שלום, פירושו של מרטין בובר, עמ' 361 ואילך.

חשוב לי לציין, כי אין בכוונתי לטעון כי מקורותיו של הרב קוק הם רק קבליים. מטבע הדברים כל הוגה המבקש להיות רלוונטי לימיו יוצר דיאלוג בין שיטתו לבין מציאות חייו. אי לכך, מציאת הדים של פילוסופים מערביים (כמו קאנט, הגל, שלינג³³⁷ או הרדר המודרניים, ומאידך גיסא אפלטון הקלאסי) או יהודים (הס, ברגסון, הרמן כהן ועוד) בדבריו של הרב קוק, לא זאת בלבד שאין בה כדי לסתור את הבנת 'שדה השיח' המקורי שלו, אלא אדרבה, להעשיר אותה במושגים בני זמנו. הרב קוק התייחס לתהליכים העקרוניים החלים במציאות בהמשגה קבלית עקרונית, ועל בסיס תיאור זה השתמש באירועים בני זמנו, שהתאימו ואף הרחיבו המשגה זו בימיו, לפי הבנתו. זו גם הסיבה לכך, שלא ניתן למצוא קטעים שלמים בהגותו שאפשר לראות שמקורם המובהק הוא משל פילוסוף כזה או אחר, אבל כמעט ולא ניתן למצוא קטעי הגות שלו שאינם מתבססים על מודל החשיבה הפילוסופי-קבלי, שמקורו בציר האר"י – רמח"ל – חסידות/הגר"א. וגם אם יאמר האומר כי אינם בהכרח מבוססים על הקבלה כי ניתן להבין אותם גם בלעדיה, חשוב להדגיש כי ההבנה הבנויה הן על עושרו העצום של הטקסט של הרב קוק (שאינו לתפארת המליצה בלבד) והן על עומק הרעיונות שהציג, היא שלימה יותר ואפשרית רק לאחר היכרות מעמיקה עם מושגי הקבלה הלוריאנית, ההמשגה השכלית והנפשית שעשו לה הרמח"ל ובעלי החסידות והגר"א ותלמידיו. על הציר הזה שומה עלינו למקם את הרב קוק, כמקובל בן זמננו³³⁸ שהתייחס להתפתחויות מתבקשות במושגי היסוד של קבלת האר"י, כבסיס לקיום יהודי בארץ ישראל, בעולם של התערורות רוויות סתירות מהחלומות על הגאולה שאותם חלמו בגלות.

יחסו של הרב קוק לקבלת האר"י ולחסידות

בספר 'נפש הראי"ה לשלושה באלול' הביא הרצי"ה את העדות הבאה ביחס לאביו: "ביחס לעניני דעות ומחשבות שהביע ביחוד בדברי ספרות [אמר הרב קוק]: "אין שום דבר מהדעות והמחשבות שלי שאין לו מקור בכתבי האר"י ז"ל".³³⁹

אמירה זו משמעותית דווקא משום שהיא עדות ישירה של הרב קוק. שהרי מי שמכיר את אופן החשיבה הלוריאני יוכל לגלות את המקורות הרבים של דברי הרב קוק ב'שדה השיח' של קבלת האר"י על נקלה, אולם הרב קוק העיד כי הוא לא רק השתמש לעיתים בהמשגה מבית מדרשו של האר"י, אלא שהיא התודעה וההשקפה הפילוסופית בה התייחס לעולם המחשבה בכלל. אמנם ניתן להתייחס לדברים באופן "טכני" ולבדוק במפתחות של ספריו עד כמה ציטט את האר"י או את ה'זוהר', (לא מעט, אבל הוא ציטט גם לא מעט את הרמב"ם למשל), אולם דומני שבעדות זו

³³⁷ על ההסתייגות מהמהלך של זיקת הרב קוק לשלינג כביאור לתורת 'אחדות ההפכים' ר' רוזנק, על הזיקה, בעיקר בעמ' 45-52.

³³⁸ בתחילת העבודה הצעתי את הביטוי 'מקובל שלא כמקובל'. דומני שביטוי זה יכול להיות הולם לדברים המתוארים כאן.

³³⁹ 'נפש הרב', עמ' נ. הקביעה הנחרצת בעדות זו גרמה לרבים לחפש את מקורותיו של הרב קוק בקבלת האר"י בלבד. ר' למשל אצל נדב, מקורות הראי"ה, ובמקורות הרבים שהצביע עליהם. כפי שאראה בהמשך העבודה, התמונה ביחס למקורותיה הקבליים של 'מפת הדרכים' של הרב קוק רחבה בהרבה. תהליך דומה של התמקדות והצטמצמות בעדות מסוימת של הרב קוק, ניתן לראות גם ביחס לעדויות על התבטאויות שלו לפיהם היה גלגול של נשמתו של ר' נחמן מברסלב. אציין כי קיימות גם עדויות שהרב קוק העיד על עצמו כמי שהיה גלגול נשמת רמח"ל וגם גלגול נשמת האר"י. הצמצום לקו מחשבה אחד אינו עולה בקנה אחד עם המקורות הרבים בכתבי הרב קוק אשר יוצגו בפרקים הבאים.

יש קריאה להבנה רחבה יותר בדבריו של הרב קוק: בין כל הרעיונות שלו מבצבצת השפה הפילוסופית הלוריאנית, זו של צמצום-שבירה-תיקון ומשמעויותיהם לפרט וללאום. בהקשר זה מעניין לראות את הדברים אותם כתב ג' שלום על הרב קוק, והוזכרו לעיל באינטרפטציה שנתן להם י' בן שלמה. במאמר הנושא את השם 'מיסטיקה יהודית בימינו' הזכיר שלום שלוש דמויות חדשות של מיסטיקנים יהודים: ר' אהרל'ה רוט (עלה ארצה בשנת תרפ"א, ירד שוב ועלה שוב בשנת ת"ש וחי בירושלים עד לפטירתו בשנת תש"ו), הרב קוק, ובאופן כללי יותר - תנועת חב"ד. בשלושתם מצא ג' שלום ביטויים מודרניים של הקבלה המסורתית, ועם זאת גם יסודות של התפתחות מחשבתית ביחס לתפיסות החסידיות שקדמו להן. בהקשר זה כתב שלום:

כבר אין הם [הרב קוק ורבי אהרל'ה רוט] מקובלים במובן המדויק, כאותם מקובלי "בית אל" או הקודמים להם. הקורא ספרו של הרב קוק "אורות הקודש" מבין מיד שאין זה מקובל; זהו אדם גדול, שתירגם ניסיונו הדתי, שינק מירושת הדורות, ללשון בני אדם.³⁴⁰

אולם אם נתייחס לקטע זה בדבריו של שלום בפני עצמו, ניתן להגיע לטעות ביחס לכוונתו. בהמשך הוא ציין כי:

משותף לכל שלוש תופעות אלה [ר' אהרל'ה רוט, הרב קוק ותורת חב"ד של הרבי האחרון מלובביץ'] בימינו הוא משהו מוזר מבחינת בעייתנו: הם ממעטים ככל האפשר את היסוד המיסטי שבהשראתם, כמעט עד כדי חוסר היכרות מכל וכל...

כאשר הרב קוק – שהוא קרוב ביותר לתפיסה מיסטית מובהקת, גם במסקנות שהסיק מהשראתו והבנתו – ביקש לשמור ולהסיק מסקנות מהגדרותיו, נתקל באותה התנגדות הידועה לרבים מבימינו, הזוכרים את המחלוקת המרה שהיתה כאן בירושלים, מפני שהרב קוק ביקש להבין את תופעת החולין של הדור... כתופעה של גילוי חיובי של הניסיון המיסטי הגדול המתבטא ביצירת האומה ובגילויי שר-האומה. היתה זו אותה דחיפה חדשה ומקורית, שהביאה את הרב קוק לבקש להבין מצדו את מעשה החלוצים שעברו על הלאומים שבתורה או שמוכנים היו לעבור עליהם, שלא קיימו כלום מהמצוות המעשיות שבתורה, ובכל-זאת ביקש להצדיק אותם בפני הציבור או בפני מי שהוא למעלה מהציבור... כמליץ יושר שכל לשונו בענין זה רוויה מושגים מעולם המסורת המיסטית של עמנו.³⁴¹

חשוב לזכור את ההקשר של המאמר הזה: ג' שלום שאל את השאלה האם יתכן חידוש של ממש בתפיסות המיסטיות בזמננו. בעיקר המאמר הוא היצר על כך, שפיתוחים בתחומי הקבלה אפשריים, עדיין, רק מתוך נקודת מבט של מחויבות לתורה ולמצוותיה. נקודת מבט זו חשובה מאד ברצף המחשבתית שהתפתחת מהפילוסופיה הקבלית הלוריאנית, אולם העיסוק בה אינו שייך לעניינינו כעת. עם זאת, מעניין לראות את הניסוח בו בחר שלום לשאול את אחת השאלות המרכזיות במאמרו:

³⁴⁰ שלום, דברים בגו, עמ' 76.

³⁴¹ שם, עמ' 77-78.

האם יש אפשרות של חידוש בכתבי הקבלה, **כפי שראינו חידוש זה בכתבי הרב קוק בצורה בולטת**; האם יש מקום **להמשך, לרציפות כזאת**, גם למי שעומד מחוץ לתחומים אלה של שומרי המסורת ההלכתית?³⁴²

יוצא אם-כן מדבריו של שלום, שהוא ראה ברב קוק אחד המפתחים (ואולי המפתח בה"א הידיעה) של המיסטיקה היהודית בזמננו. הוא זיהה גם יסודות של חידוש בכתבי הקבלה, מתוך מסורת של המשך ורציפות בה. ואת היכולת הזו של המיסטיקאי, גם הנועז ביותר, תלה שלום דווקא במחויבות היסודית שלו לתורה ומצוות:

מי שקיבל פעם על עצמו חומרת אמונה זו ומידת ביטחון זו, כמו הרב קוק או רבי אהרל'ה רוט ואחרים, חומרת כלל זה של "תורה מן השמים" בצורה מדויקת, ללא כחל ושרק, הרי מכאן ואילך הוא זוכה למעין חירות מפליאה מאוד, חירות שתולדות הקבלה מעידות עליה כמאה עדים. הוא נעשה כאילו בן-בית, הוא יכול לחשוף שכבות-שכבות, נדבכים-נדבכים, באותה הבנה ששערי הדרוש לא יינעלו בה, ולא דוקא מפני שכשרונו של האדם עצמו אינו בלתי-מוגבל.³⁴³

דומני שיש בדבריו האחרונים של שלום הערה חשובה על הבנת היסוד המיסטי בכתביו של הרב קוק באופן כללי. זיהוי יסודותיה של השיטה הקבלית הלוריאנית בכתבתו העיונית, על פי דבריו על עצמו שאין דבר שאמר שאין לו יסוד בכתבי האר"י ז"ל, הוא רק שלב ראשון בהבנת הרעיונות שלו. הרב קוק ביקש להציע מתודה דתית רחבה במציאות חייו, על יסודותיה של הפרדיגמה הבסיסית אותה ראה כ'מפת דרכים' נכונה. ברור שהוא פיתח את הדברים בצורה משמעותית, אולם כל עוד מחויבותו הראשונה היתה להלכה היהודית לדורותיה, הדבר היה אפשרי. תפיסות אלה, שאנו רואים אצל הרב קוק בראשית הגותו, הולכות ומתגבשות בהמשך חייו. מעניין לראות כיצד הן משתקפות אצל דמויות אחרות בנות זמנו, שנחשפו לרעיונות שהציע. אי לכך, בין שלל הביקורות הנרחב שזכה להן הרב קוק מאנשים שונים, מעניינת אותי בהקשר זה דווקא הביקורת שהובעה כלפיו ממי שינק את עיקרי תורתו מאותו 'שדה שיח' ממש: החסידים בני זמנו. באיגרת שכתב הרב קוק בהיותו רב בירושלים, לרב שלמה זלמן סלונים מיפו, הוא התייחס למשמעות ריבוי ומגוון המקורות הקבליים במשנתו העיונית:

אמנם גדול ונשגב הוא הלמוד במקצוע החב"ד. המקצוע המחכים והמאיר ביותר את תורת הרב קדוש ישראל הבעש"ט נ"ע [נוחו עדן] שבודאי לגאולה הוכן. אמנם אני רגיל תמיד להעיר את גדולי עמנו שלא להסתפק רק במקצוע אחד, גם בחלק הרוחני שבתורה... יחד עם המקצע של החב"ד צריך לשנן את חכמת חכמינו הקדמונים, החוקרים האלהיים, עד הדורות האחרונים. וכן כל שיטות המקובלים וכל ארחות גלויי הרזים של הגר"א ז"ל ותלמידיו. וע"י השתלבות הרעיון והרחבתו יצא אור גדול לקדושה ולגבורה

³⁴² שם, עמ' 78. ההדגשות שלי.

³⁴³ שם, עמ' 79.

ולדרכי שלום בכללות האומה, ומכל הרוחות יחד יתנוצץ אורו של משיח בהתחלת-הופעותיו, להאיר את דרכי תחיתנו.³⁴⁴

באיגרת ארוכה שכתב לאביו בשנת תרפ"א, התייחס הרצי"ה לביקורות שונות שהושמעו כלפי דבריו של אביו ע"י גדולי האדמו"רים אותם ביקר ולהם הראה את הספר "אורות" שערך מכתבי אביו. וכך הוא תיאר:

ביחוד הרב מבורשוב, שהוא אולי החשוב מבין הרבנים היושבים פה, גאון צעיר, גדול באמת בתורה ובירא"ה [וביראת השם]... נתתי לו לקרוא את 'אורות' והתרהי"ש [התברות הישראלית], והתפעל מאד ואמר שהוא כחו של הרמ"ע מפאנו, וצר לו שלא נפגש עם כקמ"א [כבוד קדושת מור אבלי] ותאב להכירו.³⁴⁵

ובהמשך האיגרת הנ"ל:

נתתי להרבי מצורטקוב את האורות, ושאלני אח"כ על כקמ"א [כבוד קדושת מור אבלי] אם הוא בעל "חב"ד", ואמר אח"כ: "מה יש לדבר? – הלא הוא גדול בישראל!". וכשהעירותיו על הקושיות ועל הקינטוריות ופרטתי לו את דברי הפרקים ל"ד וכי חזר באותו סגנון בביטול שאין לחוש לדברי ההתנגדות לזה כלל... ופשוט שהגשמיות הישראלית קודש היא והעיקר לעבוד בא"י, ועיקר עבודת הכשרים צ"ל [צריכה להיות] בתורה ובמלאכה, והשאר יעשה ע"י אחרים הראויים לזה, ואיך להתייחס אליהם בפרטיות צריך ישוב וסדור פרטי...

הנני להזכיר עוד את הרבי מבין הצעיר, שהוא כמדומה אולי החשוב שבין הרביים היושבים פה... הוא התקשה באיזה מקומות ב"אורות", אמנם בכבד-הראש הראוי, ושוחחנו בזה ובנוגע לזה בפרטיות, וטרח למצוא מקורות לפרק ל"ד ומ"ה, ולזה האחרון מצא מפורש בזהר שמות, ולכי וכ"א מסכים הוא כמובן לגמרי, כמו הצורטקובי והסדיגורי, ואצ"ל [ואין צריך לומר] ההוסיאטיני.³⁴⁶

ניתן להניח כי באיגרת זו, של בן הכותב לאביו בדבר ספר שערך מכתביו, הוא תיאר בעיקר את ה'זרועות הפתוחות' בהן התקבל הספר, אולם עם-זאת לא ניתן להתעלם מהאופן של הביקורת שהוא מתאר: מציאת מקורות בזהר והסכמה עקרונית עם המתודה. זו בדיוק המשמעות של המושג 'שדה שיח' בהקשר שלנו: רבי חסידי הבקיא בתורת החסידות ומקורותיה התייחס לדבריו של הרב קוק מתוך אותה שפה מושגית יסודית. האדמו"רים המצוטטים כאן זיהו את הרב קוק כמי שנמצא אתם באותו 'שדה שיח', גם אם לא הסכימו אתו. חשוב להזכיר בהקשר זה את הפרובלמטיקה הכללית ביחסה של תנועת החסידות לציונות ולשיבת ציון המודרנית. כצפוי, לא היתה עמדה חסידית אחת. יסוד הדברים בשאלה הכפולה: האם גאולה בדרך הטבע או בנס, ואם בדרך הטבע – האם ע"י שומרי תורה ומצוות או לאו דווקא. לשאלה הראשונה בחרו חלק מגדולי החסידות לענות בדרך הטבע, על סמך דברים שהופיעו כבר אצל רבי יעקב יוסף הכהן מפולנאה,

³⁴⁴ 'אגרות הראיה', ד, איגרת אי"מ, עמ' סה. גם כאן מדובר במקור מאוחר מתקופת המחקר בה עוסקת עבודה זו, ועדיין האיגרת מהווה השלמה להלך הרוח של הרב קוק. התביעה של הרב קוק היא לשילוב של קבלת הגר"א עם קבלת חב"ד, על מנת ליצור תשתית רחבה ויציבה ל'מפת הדרכים' המתוארת בעבודה זו, כפי שאראה להלן בהרחבה.

³⁴⁵ 'נפש הרב', עמ' קנד.

³⁴⁶ שם, שם.

סופרה הראשון של החסידות ותלמידו המובהק של הבעש"ט, אשר הביא בחשבון את האפשרות של גאולה בדרך הטבע.³⁴⁷ לגבי השאלה השנייה המחלוקת היו רבות ומורכבות יותר, ונעו בין תמיכה מסויגת בציונות ועד התנגדות עזה ועיקשת.³⁴⁸ הרב קוק לקח את עיקריה של הגישה החסידית וקידם אותם במעלה אחת קדימה: יש ערך, דווקא לפי ההבנה הלוריאנית את תהליך הגאולה, למה שעושים אותם כופרים מישראל. ועל כך, בפרק הבא.

איגרת נוספת וחשובה בהקשר זה, גם אם מאוחרת יותר, היא האיגרת שכתב האדמו"ר מגור, רבי אברהם מרדכי אלטר, אשר היה חובב ארץ-ישראל מובהק. לאחר ביקורו בארץ בשנת תרפ"א כתב לבני משפחתו ולקהילתו את השקפתו בענייני ארץ הקודש.³⁴⁹ חלק לא מבוטל מאיגרתו הוקדש למפגשיו עם הרב קוק ולדמותו של הרב קוק בעיני החרדים. וכך הוא תיאר אותו:

והנה בחו"ל הי' מושג וציור אחר ממה שהוא באמת. כי עפ"י הידיעות היה נחשב הרה"ג הרא"ק שי' [הרב אברהם קוק שיחיה] כאילו הי' רב נאור ורודף שלמונים, ויצאו נגדו בחרמות וגדופים... והרה"ג ר' אברהם קוק שי' הוא איש האשכולות בתורה ובמידות טרומיות. גם רבים אומרים כי הוא שונא בצע.³⁵⁰

כאן מגיע תיאור נרחב של מחלוקתו העקרונית של הרבי מגור עם הרב קוק על הבנת מעמדם של פושעי ישראל בתהליך הגאולה, ויחסו של הרב קוק להתעמלות. הרבי מגור הסביר למשפחתו כי: אהבתו לציון עוברת כל גבול, ואומר על טמא טהור ומראה לו פנים... ומזה, באו הדברים הזרים שבחבוריו... להגדיל התעמלות פושעים ולהחניפם באופן נבהל, לקרות להם שלום עליכם מלאכי השרת וכו' מלאכי עליון, זה מרגיז החרדים באופן שא"א לתארו.³⁵¹

ואם לא די בכל האמירות האלה כדי ללמד, כי מדובר במחלוקת לא פשוטה הקשורה לאותו 'שדה שיח', נשים לב לדברים הבאים באיגרת:

גם שיטתו בענין העלאת הנצוצות הוא דרך מסוכן; כל עוד שאינם שבים מפשע, אז הנצוצות אין בהם ממש, ומביא בזה סכנה לנפשות טהורות ונקיות, שיתחברו עי"ז לפושעים בכח יפייתו של יפת; גם סכנה על העוסק בזה, כאשר הורונו רבותינו זצ"ל. והרי החכם מכל אדם עסק בזה, כדרש המדרש לאהובם לאביהם שבשמים, המה הנצוצות הללו, שנאמר ע"ז "היחתה איש אש בחיקו וכו'", ולכן הורונו חז"ל חכמים הזהרו בדבריכם וכו' ועל החכם מכל אדם אמרו בקשו לגנוז ס' קהלת, הגם שאמרו אח"כ יפה אמר שלמה, ולמה הודיעונו שבקשו לגנוז, והכל ללמוד דעת גם על איש דגול מרבבה.³⁵²

כאן ברור כי המחלוקת האידיאולוגית בנויה על קבלת אותן אידיאות יסודיות. העלאת הנצוצות בעולמה של חסידות התפרשה, בדרך כלל, באופן אותו ביטא בדבריו האדמו"ר מגור: על

³⁴⁷ על כך ר' באריכות אצל אלפסי, החסידות ושיבת ציון, עמ' 5-7 ומקורותיו שם, וכן שם, עמ' 95-97.

³⁴⁸ שם, עמ' 91-100.

³⁴⁹ באופן חלקי, ניתן למצוא את האיגרת אצל אלפסי, החסידות ושיבת ציון, עמ' 125. את האיגרת השלימה ניתן למצוא באוסף מכתבים, תשכ"ז, עמ' עג-פג.

³⁵⁰ אוסף מכתבים, שם, עמ' עז.

³⁵¹ שם, עמ' עח.

³⁵² שם, שם.

מנת לגלות את ניצוצות האור האלוהי אצל הפושעים שבישראל עליהם לשוב קודם בתשובה, ורק לאחר מכן ניתן יהיה לקבלם, ע"י ההכרה בערכו החיובי של האור שלהם. אצל הרב קוק, כבר עם עלייתו ארצה, ניתן לראות שינוי במגמה זו:

לא כל הרשמים הבאים בנפש פועלים עליה לטובה, כי הרבה מהם פועלים לרעה ג"כ... אבל אין דבר שלא יפעול על הנפש, מכל רושם הבא עליה, בין מצד מצבה בין מצד מקריה. ע"כ כל מיני המצבים שעוברים על האדם לכל פרטי פרטיהם ולכל מקריהם היותר שונים ויותר דקים, הכל הם מילואים למלא בהם את צביון הנפש, ועל ידם תטביע את חותם פעולותיה, מחשבותיה ורגשותיה. והכוחות השופעים ממנה על העולם הכללי, תלויים הם באיכותם לפי ערך התייחסותם לאותם הרשמים. ע"כ אין לך כל רושם עובר על האדם שאינו נועד לתעודה. וחייב אדם להיות שמח בכל העובר עליו, ולדעת שהכל הן תוצאות מהמחשבות הטובות שדי' חושב על יצוריו.³⁵³

עד כאן, לכאורה הבנה חסידית קלאסית ביחס למושגי העלאת הניצוצות. אולם בהמשך ניכרת תפיסתו החדשה של הרב קוק בהמשגה של העלאת ניצוצות:

ובודאי יוצא הדבר אל הפועל ביותר ע"י הידיעה הכללית והפרטית, **בערכם של הרשמים ויחושם זה לזה ולהכלל**. ואינה דומה הפעולה המתגלה למי שמשגי את הענין בדרך כלל, למי שמשגי בפרטיות. והכל תלוי באיכות ההשגה ובהירות ציורה, שמתחלפות לפי מעלת האדם והכנותיו הקודמות, **והן הן העלאת הניצוצות**, שראוי לכוין עליהם בכל ענין, בתור "בכל דרכיך דעהו", לרבים מבעלי עיון ומארי דחוכמתא.³⁵⁴

ניתן לראות כאן את ניצניה של פריצת הדרך הרעיונית של הרב קוק בהמשגה הקבלית: להבדיל מהחסידות, החלק הראשון של הפסקה, שבה העלאת הניצוצות היא פרטנית ורק בחלקים הטובים ולא בטומאה, כשמדובר במושגים כלליים – של כלל האומה – יש חשיבות להעלאת הניצוצות גם ממקומות טמאים ובעייתיים. זו דרך חדשה ביכולת האידיאולוגית להסתכל על מעשיהם של הפושעים שבישראל, כשהם חלק מ'כלל ישראל'. הרב קוק אף טוען שזו ההבנה הנכונה של המושג 'העלאת ניצוצות'. לאור תפיסות מעין אלה, לא פלא כי האדמו"ר מגור ביקר את שיטתו בענין העלאת ניצוצות, שהיא אכן שונה ממה שמקובל בחסידות. בכיוון זה ניתן למצוא גם כמה קטעים אחרים בפנקס ראשון ליפו, דרכם ניתן לעקוב על השינוי שחל במושגי הצמצום והתיקון אצל הרב קוק ביחס לחסידות:

ע"כ [על כן] לא די שאין השגת האמת המופשטת מעכבת כ"א [כי אם] היא מחזקת את היסוד המעשי, כמו שהחכמה האלהית היא פועלת כל המציאות אע"פ שהיא רוממה באין סוף, "המגביהי לשבת, המשפילי לראות בשמים ובארץ". וכמו כן כל הניגודים הנמצאים בין העולם הרוחני והחומרי ובין מחזיקיהם, הכל תלוי לפי ריבוי הסיגים שבהשגה. **וכפי ברירות ההשגה תתמעט המחלוקת, ויבושר השלום**, "ת"ח [תלמידי חכמים] מרבים שלום בעולם שנאמר וכל בניך לימודי ד'", השגה מופשטת, "ורב שלום בניך", בשכל

³⁵³ ראשון ליפו, טו, עמ' פג-פד.

³⁵⁴ שם, שם. ההדגשות שלי.

המעשי, "אל תקרי בניך אלא בוניך" בפועל, בכל דבר של שכלול ושל תיקון, יהיה רוחני או גשמי, כל שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם.³⁵⁵

לכאורה זו העלאת ניצוצות קלאסית, אולם גם כאן ניתן לראות כי הרב קוק התייחס להעלאת ניצוצות כללית ולא רק אצל הטהורים והצדיקים. ההתבוננות בקטע הזה היא דוגמה מצוינת לטעות שניתן להבין בכתביו המוקדמים של הרב קוק: אם מסתכלים על הקטע בפני עצמו, נראה שמדובר כאן במחשבה חסידית-חרדית קלאסית, אולם בהשוואה לקטעים האחרים העוסקים באותו נושא המפוזרים בפנקס ראשון ליפו עצמו ניתן להבין בצורה מלאה יותר את הרפורמציה שעשה הרב קוק באותם מושגי יסוד, על אדניה של אותה תפיסת עולם מקורית. נעבור לדוגמה נוספת מתוך 'ראשון ליפו', בהקשר של העלאת ניצוצות. להלן דברים המראים שהרב קוק היה מודע לסכנות שהעלה האדמו"ר מגור, תוך שהתייחס להעלאת הניצוצות הפסולה של שלמה המלך:

בכל ע"ז [עבודה זרה] שבעולם יש גרעין של טוב אלא שהוא מכוסה בגל של אשפה גדול מאד, לפי ערך הדמיונות וירידת המוסר של האדם והאומה. אפשר להעלות על לב דרך לזקק את מנהגי הע"ז עצמם ולגלות על פיהם ענייני אמת ויושר לפי תכונתה של כל אומה. זאת היתה כוונתו של שלמה שהניח לבנות במות לע"ז לנשיו, שחשב לטהר את עצמות ע"ז מזוהמתה, מ"מ לא עלתה בידו.³⁵⁶

בצד אלה, אני מבקש להצביע על היבט משמעותי נוסף בתפיסתו של הרב קוק את העלאת הניצוצות, בשונה מהתפיסה הרווחת בחסידות חב"ד. בחסידות חב"ד דברו על העלאת ניצוצות מז' הספירות התחתונות, שבע מידות הרגש והנפש. הרב קוק דיבר על העלאת ניצוצות גם באידיאות מחשבתיות, כלומר גם בגי' עליונות, מידות החב"ד (חכמה, בינה ודעת). וכך כתב כבר בפנקסים המוקדמים:

מפני שאחיזת הסט"א [הסטרא אחרא] אינה כ"א בו"ק [כי אם בו' קצוות], בחי' ז"א [בחינת זעיר אנפין], ולמעלה מזה אין שטן ואין פ"ר [פגע רע], ע"כ נעשה ג"כ במה שמושג לשכל, שעל מציאותו ית' ימצאו מופתים מכריחים, והמופת כתב הרמב"ם במו"נ... שאין בעל התאוה יכול לחלוק עליו. אבל ענין חידוש העולם, שתלוי בימים הששה ימי המעשה, לא בא מופת, ונמנע ממנו. מפני שבבחי' ירידתם לנו, שולט הסט"א [הסטרא אחרא]. ואם היה מבורר במופת, ממילא היתה ההשגחה, והשכר ועונש, ושכל העניינים נמשכים אחרי המעשה הטוב וההפך, שהמה עיקרי' מתחייבים מחידוש העולם למסתכל, וכיון שהיה השכל מחייב, היה גם הבעל תאוה מוכרח בהאמתו, ול"ה מקום הקלקול במוחין שבגוף, וכח הבחירה יסד השי"ת שיהי' כולל כל הקומה כמו שהוא בגוף, ע"כ, ההטבה הגמורה שלא יהיה המופת נמצא ע"ז, ותושג הידיעה בתורה כברור המופת ויותר, אבל ע"י הכנת האדם בחכמה וכשרון מעשה שיכיר ענין האמונה והיושר.³⁵⁷

³⁵⁵ פנקס י"ג, אות עא, עמ' נו. ההדגשה שלי.

³⁵⁶ ראשון ליפו, קכה, עמ' קמז-קמח.

³⁵⁷ פנקס טז, אות טו, עמ' קסג.

הפסקה עוסקת בשאלת מקומם של השכל ושל הרגש באמונה. לפי מודל השבירה של האר"י, כמו שהוא מוצג אצל רמח"ל,³⁵⁸ השבירה היתה רק בשבע הספירות התחתונות (חסד עד מלכות) ולא בשלוש העליונות של השכל (חכמה, בינה ודעת). אלא שבשל שבירת התחתונות, העליונות נפגמו וכביכול "זזו" ממקומם המתוקן. הרב קוק התחיל את דבריו בפסקה בכך שרק בחלק הרגשי (ו"ק, הספירות חסד, גבורה, תפארת, נצח הוד ויסוד, המבטאות את העולם הרגשי של האדם) יש אפשרות של סיטרא אחרא. מעבר לביטוי הקבלי המקורי של הסיטרא אחרא, כסובסטנציה של כוח שלילי מהצד האחר של האלוהות, הרב קוק נתן כאן פרשנות אחרת למושג, לפיה מדובר בעצם האפשרות לראות את אותה המציאות ולתת לה הסבר אחר.³⁵⁹ ברגע שקיימות אפשרויות שונות לראות את המציאות, ואין הכרח באחת מהן, הרי שקיימת בחירה חופשית באמת. כשהבחירה קיימת לגבי השאלה איך לפרש את המציאות, הרי שהאפשרות הנוטה לצד של אמונה הופכת להיות יציבה יותר: לא בהכרח כי אם ברצון, בבחירה. לאור המודל הקבלי היסודי, שהספירות של השכל נפגמו אך לא נשברו, דומני שניתן להבין את מקומם של דברי הרמב"ם בפסקה. דברי הרמב"ם מסבירים מהו הפגם. דבריו מסבירים מה היה קורה אם המופת היה ברור וחד משמעי: הבחירה לא הייתה קיימת, והאמונה הייתה חלשה ולא יציבה.³⁶⁰

אחת הנגזרות של ההבדל שבין תיקון החב"ד לבין תיקון הז' תחתונות הוא ביחס של חסידות חב"ד לתנועת ההשכלה, להבדיל מיחסו של הרב קוק. בעוד שראשי חסידות חב"ד לא ניסו להתמודד עם זיקוק הרעיונות של המשכילים, הרב קוק השקיע בכך מאמצים גדולים. זמן לא רב לאחר עלייתו ארצה הוא כתב:

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' בתכלית הגונה שאפשר לאדם להשיג לפי שכלו וכח נשמתו. 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, ובזה הניצוץ עולה למקום קדשו.³⁶¹

³⁵⁸ כך למשל: "שבעה תחתונים נשברו, ואחורי החכמה ובינה לא נשברו, אלא שירדו" (חוקר ומקובל, עמ' 50). מקור הדברים הוא בספר 'עץ החיים', יא, ז. התיאור של רמח"ל את השבירה הוא אבולוציוני ולא קטסטרופלי. נראה שהרב קוק, שלקח הרבה רעיונות בסיסיים מרמח"ל, השליך מכאן גם על האור החוזר, שמדובר בתהליך תיקון מרובה שלבים ולא שיקרה בבת אחת.

³⁵⁹ כעין מה שנאמר במשנה במסכת אבות, בשאלה מדוע נברא העולם בעשרה מאמרות (כלומר: בתהליך) ולא במאמר אחד (במעשה בריאה חד פעמי): "אלא להיפרע מן הרשעים, שמאבדן את העולם שנברא בעשרה מאמרות, ולתן שכר טוב לצדיקים, שמקיימין את העולם שנברא בעשרה מאמרות" (אבות, פרק חמישי, משנה א). המשנה מתארת כאן את ההבדל שבין צדיקים לבין רשעים, כהבדל שתלוי בפרשנות השונה על אותן עובדות שנראות במציאות. האפשרויות השונות לפרשנות על אותן עובדות, הן הכוח המאפשר בחירה, אשר מבדילה בין הצדיק לבין הרשע.

³⁶⁰ על חשיבותו של המופת השכלי בדרך לאמונה, כתב הרב קוק מאוחר יותר בקובץ ו: "הבינה החודרת הישראלית נוקבת בזה את התהומות עוד יותר מההרגשה, שיכולה לפעמים מפני הצד החלש שלה לספוג איזה רוח זר. בזה הפרט נתעלתה בינתו הקרה של המורה [מורה הנבוכים] על שירתו היוקדה של הכוזרי. שהראשון הכיר בריחוקה של החמריות הקדומה בכל גווניה, ואנו בתור בניו של אברהם ותלמידיו של משה [רמז לרמב"ם], אמוני הנביאים, הקוראים לשא עינים לשמים לראות מי ברא אלה, ולא נשפל לשום השפלה סברית קדורה, המחנפת את הציור החלש של האדם, ומנתקת אותו בעומק חייו בחשאי משלהבת החיים של הדבקות הרעננה של מקור החיים, מקור הרחמים, מקור החסד, וגודל הענוה... וכשההרגשה מתעלה עד מרומי הבינה [שהיא במידות המושכל, מעל למידות הרגשיות שהן ו"ק], מכירה היא שרק מקוריות חלוטה בחיי כל החיים" (קובץ ו, קפח, עמ' רמז-רמח). זו הרחבה של אותו רעיון שראינו כאן בפנקס שנכתב בזוימל, תוך הוספה של הדיוק של תפקידו של עם ישראל בתהליך ההתבוננות והפרשנות של העולם. הבחנה זו, המתייחסת ספציפית לעם ישראל, אינה קיימת בפסקה בפנקס טז.

³⁶¹ קובץ א, פסקה עח.

בתשובה לשאלה כיצד מעלים ניצוצות, הציע הרב קוק את המתווה הבא: השכל, הרעיון המקיף ובעיקר "בכל הרעיונות והדעות המשוטטות בעולם". ההנחה שמעלים ניצוצות גם ברעיונות שכמה רשעים השתמשו בהם לרעה, שונה באופן מהותי מהחשיבה של התלם המרכזי בחסידות. על רקע דברים אלה תובן הביקורת שהבאתי לעיל של האדמו"ר מגור על תפיסת העלאת הניצוצות של הרב קוק. המקור שהבאתי כאן הוא מתחילת תקופת יפו, אך ניתן להצביע על הטרמה של הרעיונות האלה כבר ב'לנבוכי הדור', טרם עלייתו ארצה:

א. פרק ד: הרב קוק הסביר שלאור המחשבות החדשות ביחס לשאלת גיל העולם וההתנגשות הפוטנציאלית בין המחקר המדעי בתחום זה לבין התורה, צריך לבדוק מה נקודת האור של דעה זו ובמה היא שוגה. זו דוגמה להעלאת ניצוצות קלאסית בתחום הגי העליונות. הוא עצמו אף הבין את מידת החידוש ולכן כתב: "הרי אנו חייבים לבאר לאמתה של תורה... אף על פי שההכרח יאלצנו לבאר דברים שהיה מהראוי להעליםם..."³⁶².

ב. פרק יג: הפרק הארוך נפתח בטיעון עקרוני: "ישנם הרבה דברים שהעבודה והמרי הם קרובים זה לזה. טענות רבות יש בעולם הרעיונות, שכשהם לעצמם החמיצו את הלבבות... ורק בתוספת ביאור כל שהוא... ישובו אלה הדעות בעצמן להיות מזהירות את הלבבות ומקרבות אותם לתורה ולאמונה"³⁶³. כבר כאן קריאת כיוון ברורה להעלאת ניצוצות דווקא בעולם הדעות. ובהמשך הפרק ביתר שאת: "מעולם לא הכאיבה והרבתה את פצעי עמנו, כי אם הקיצוניות וההפרזה שבכל הדרכה... אמנם עם זה באו לנו חסרונות רבים רוחניים וחומריים... חסרון המדעים הנחוצים לאדם... וגם חסרונות מוסריים"³⁶⁴. גם כאן קרא הרב קוק לבירור מעמיק של העולם המדעי, עולם המחשבה, החב"ד (מידות השכל), בצד העלאת הניצוצות- הבירור- בעולם המוסרי, הקשור בז' תחתונות (מידות הרגש).

ג. פרק יד: הפרק נפתח בשאלת היחס למחשבות הקיימות בעולם שמקורן אינו בתורה: "ישנם אחרים שסוברים, שאי אפשר לאדם שיהיה לבבו תמים באמונה... כי אם כשיחשוב שאמונות אחרות כולן הן שוא... והדבר הוא ללא אמת"³⁶⁵. המסקנה של הרב קוק בהמשך הפרק מלמדת ישירות על העלאת ניצוצות (בירור בירורים) בתחום המחשבה (החב"ד): "על כן, להציל את צעירי דורינו משחיתות רעות כאלה צריכים אנו להעמיק בערכן של אמונות אחרות על פי התורה"³⁶⁶.

ד. פרק טו: רעיון דומה ובניסוח ברור יותר, לפיו חייבים לעסוק בבירור בירורים, העלאת הניצוצות, גם בתחומי השכל והמחשבה. וכך כתב הרב קוק: "ביותר בדורנו, (ש)רבו הדעות המקולקלות והן מתפשטות מאוד, (ש)עד שרבו הבנים שאבדו את היתרון הפשוט של תמימות האמונה. על כן, אין לנו דרך אחר כי אם להשיבם באופן מדעי מבורר, לברר את צד החיוב יושר הטבעי..."³⁶⁷. בהמשך הסביר הרב קוק כי אחת הנגזרות של קריאה זו

³⁶² לנבוכי הדור, תחילת פרק ד, עמ' 34.

³⁶³ שם, תחילת פרק יג, עמ' 83.

³⁶⁴ שם, פרק יג, עמ' 91.

³⁶⁵ שם, פרק יד, עמ' 99.

³⁶⁶ שם, שם.

³⁶⁷ שם, פרק טו, עמ' 107.

היא עיסוק מוגבר בטעמי המצוות באופן שבו הברור הזה יחבר את הכופרים ובעלי הדעות המקולקלות חזרה לתפיסות היסוד של התורה. גם כאן, העלאת ניצוצות בתחומי השכל השייכות לגי עליונות.

בקטע אחרון שאציג בהקשר זה, שיש בו קורטוב לא מבוטל של תעוזה, עסק הרב קוק ביחס ל"חופשיים" (הליברלים) והניצוצות שיש בהם:

סגולת החופש היא הוראה על מעמד טבעי כזה שמצד עצמו יחשק כבר בהנהגה יותר שלמה ומתוקנת, וזה בא אחר עמל גדול וידיעה שלמה בהשכלת החיים. וכל זמן שהציור הפנימי לא יוכל להתרומם, להתרחב ולהתעמק בעומק היותר נעלה **עד כדי להרגיש יפה את כל הקוים היותר דקים הנמצאים בענפי החיים וכל הסכסוכים שנמצאים בהם**, ולדעת שעכ"ז מטרתנו חזקה ובינתו ברורה שיבחר תמיד את הטוב, כל זמן שזה לא הוברר לו, לא בא עדיין לעלמא דחירו ואיננו בן, רק עבד.³⁶⁸

במידת הזהירות המתבקשת מנקודת מבטו, עסק כאן הרב קוק בליברליות. ביסוד הדברים עומדת המשגה לוריאנטית שפותחה בחסידות, העוסקת בתיאור שלפיו האור האלוהי הגיע לעולם בצורה של קווים. קו, מעצם טיבו, יש לו ממשות ועצמאות, וכך גם כל אידיאה הקיימת בעולם, יש לה עצמאות וממשות. היכולת האמיתית להגיע להרמוניה מלאה, היא איחוד כל הקווים לאלומת האור האלוהי המקורי, או בהמשגה הפילוסופית: איחודן הנעלה של כל האידיאות. ולכל אידיאה יש מה לתרום עבור איחוד זה. הרב קוק זיהה דווקא אצל החופשיים, הליברליים, יסוד נעלה – אבל גם דק (כלומר: שברירי ומסוכן), שבהגיעו של האדם למדרגה זו של חופש של ממש, יוכל להתעלות ולהיות מול הקב"ה במעלת "בן". אולם כל עוד החופש הוא רק חיקוי לחופש האמיתי, והאדם משעבד את עצמו על מנת להשיג את אותו החופש המדומה, הוא כפוף למערכת אחרת של "יש" ולכן אינו אלא "עבד".

עד כאן תיארתי את המקורות הקבליים המרכזיים של 'מפת הדרכים' שהציע הרב קוק. לא נכנסתי כאן לחלוקות פנימיות בתוך בתי המדרש השונים, למקומה של תפיסת ר' נחמן מברסלב בשיטתו של הרב קוק, למקומם של דברי המהר"ל ועוד. הדברים שהבאתי הם הסכימה המרכזית, כפי שעולה הן מתוך הטקסטים של הרב קוק והן מעדויות עקיפות. בפרק הבא אעבור לתאר ביתר הרחבה את היסודות של 'מפת הדרכים' עצמה.

³⁶⁸ ראשון ליפו, קה, עמי קמא. ההדגשה שלי.

חטיבה ראשונה: 'הקודש העליון'

מבוא

הרב קוק, כהוגים דתיים אחרים בעת החדשה, עמד מול מציאות חברתית-תרבותית שבה נשברו מוסכמות יסודיות של העם היהודי. מדובר בשבירה של פרדיגמות בסיסיות במחשבה היהודית ובעצם הגדרת היהודי. כמי שהחזיק במושגי יסוד קבליים, חיפש הרב קוק את יסודות השבר במושגים של השבירה מבית מדרשו של האר"י. את ההתפוררות שראה את ניצניה זיהה כתחילתו של תהליך גדול ורחב בהרבה. על המהלך הרחב התבונן דרך מושגי השבירה הקבלית, שבאה לאחר צמצום והולכת לקראת תיקון. שבירה שאינה בהכרח קטסטרופאלית (כפי שהציע רמח"ל), אלא תהליך מכוון ההולך לקראת עולם טוב ומתוקן יותר. 'מפת הדרכים' הקבלית הזו הוותה את הסטרקטורה עליה בנוייה שיטתו של הרב קוק. זה נכון גם לגבי הגותו המוקדמת וגם לגבי הגותו המאוחרת יותר.

בפנקסים המוקדמים, ניתן לזהות את היסודות של יצירת הזהות בין מושגים קבליים מופשטים, לבין מציאות אמפירית. בפרק זה, אני מבקש ללקט את הזיהויים האלה, מפסקאות שונות, ולהראות כיצד הפכו להיות למארג מושגי במשנתו של הרב קוק. מארג זה הוא 'מפת הדרכים' עליה אני מצביע בעבודה זו. העובדה שבאותה תקופה ממש נכתבו פנקסים טו-טז והפנקס 'מציאות קטן', יכולה ללמד אותנו משהו משמעותי על אופי המחשבה והכתיבה של הרב קוק. הפסקאות הקבליות הן בבחינת טיוטה של רעיונות. מחשבות של הרב קוק עם עצמו, תוך ניסיון לייצר פרדיגמה שתתן פשר לחוויות שלו. פנקסים טו-טז מלאים בפסקאות כאלה כפי שיוצג להלן. מאידך גיסא, פנקס 'מציאות קטן' מלא בכתיבה רבנית קלאסית של הרב קוק, ובניסוחים שלו לרבים. מי שמכיר את הפסקאות הקבליות באותה תקופה, ימצא להן הד גם בדרשות אלה, אולם הדרשות יכולות לעמוד גם בפני עצמן. 'כתיבה כפולה' מעין זו מאפיינת גם את הדרך בה התנסח הרב קוק בהמשך חייו. במידה מסויימת, האפוריסמים הם בבחינת טיוטות של מחשבות, והפסקאות הארוכות, הדרשות והמאמרים, הם הניסוח בפועל, שבדרך כלל המושגים הקבליים הקלאסיים נעדרים מהם.

תפיסת האלוהות העסיקה מאוד את הרב קוק, כמו גם מקובלים רבים אחרים. כבר בפנקסים המוקדמים אנו רואים את החשיבות הרבה שייחס לעיסוק במושג האלוהות: "ובאמת עיקר התכלית, הוא ידיעת הבורא ית' כפי האפשרי".³⁶⁹ לשיטתו, הימנעות מעיסוק בפנימיות התורה, תוביל בסופו של דבר לנטישת קיום מצוות ולנטישת הדת בכלל.³⁷⁰ עיון בפנקסים המוקדמים מאיר באור חדש את שלבי ההיווצרות של התפיסה הזו. הרב קוק הציע פרשנויות שונות למושגים בהם השתמשו מקובלים לפניו, מרמ"ק, דרך האר"י ועד רמח"ל, על מנת לבנות את תפיסת האלוהות שלו. פנקסים אלה לא עמדו בפני י" בן שלמה,³⁷¹ ת' רוס³⁷² ורבים אחרים, אשר ניסחו

³⁶⁹ פנקס טז, ד, עמ' קלח. בפרק הבא אתייחס לפסקה ארוכה חשובה זו בהרחבה.

³⁷⁰ הרעיון מופיע באריכות בכתביו המאוחרים יותר, לאחר עלייתו ארצה, אולם העיון בפנקסים המוקדמים מגלה שהתפיסה הזו הייתה קיימת כבר בתחילת דרכו. ר' שם, שם, עמ' קלח-קמד.

³⁷¹ ר' בין השאר: בן שלמה, שלמות והשתלמות; בן שלמה, האידיאלים האלוהיים; בן שלמה, שירת החיים; בן שלמה, קבלת האר"י.

³⁷² ר' בין השאר: רוס, מושג האלוהות (חלק ראשון); רוס, מושג האלוהות (חלק שני).

את תורת האלוהות של הרב קוק על פי כתביו המאוחרים יותר. הפרק הזה מהווה השלמה לגישות שהוצגו עד כה, ובה בעת יוצר בסיס טקסטואלי איתן לאותן תפיסות ולאותם רעיונות מאוחרים שנמצאים בכתיבה המאוחרת יותר של הרב קוק. דרך העיון בפנקסים טו-טז, ניתנת לנו האפשרות לראות כיצד ליקט הרב קוק סדרת רעיונות ממקובלים שחיו לפניו, ומהם יצר מארג של שיטה אותה אני מכנה בעבודה זו בשם 'מפת דרכים'. בסיס השיטה הוא תפיסת האלוהות, ובה תעסוק חטיבה זו. המושגים אליהם אתייחס יובאו להלן בסדר שאינו מחייב, וחלקם אף שזורים זה בזה בפסקאות. לאחר שאביא את הסבריו של הרב קוק, אתאר את יסודות 'מפת הדרכים' העולים מהם.

מראש אציין, כי מושגי יסוד במשנת הרב קוק כמו 'אחדות ההפכים' או 'שלמות והשתלמות', נרמזים בפסקאות שאביא להלן, לעתים, באותה פיסקה. הרב קוק התייחס הן למושגים והן ליחס ביניהם. אתאר את המושגים אחד לאחד, גם אם תהיה בכך לעתים תחושה של כפילות. בדרך זו אוכל להסביר ביתר קלות ובהירות את יסודות 'מפת הדרכים' העולה מהשימוש ומהמימוש של מושגים אלה בתחום ההגות.

'אין ראשית' ו'אדם קדמון' – על הבנת מושג הזמן והרצף ההיסטורי

כפי שאראה, תפיסתו של הרב קוק את אירועי זמנו מתבססת על הבנה קבלית של התפתחות בכלל, ושל מושג הזמן בפרט. בפנקסים המוקדמים שלפנינו, נמצא דיון קבלי מפורט על ראשיתו של מושג הזמן. שני המושגים הרלוונטיים לרב קוק הם 'אין סוף' (א"ס) ו'אין ראשית' (א"ר), שניהם תיאורים של האלוהות. בעוד שהמושג א"ס מתייחס לרמה מסוימת של אי הבנה ויכולת השגה באלוהות, הרי שהמושג א"ר נחשב עוצמתי יותר ממנו. הרב קוק עצמו תיאר זאת כך בכתביו המאוחרים יותר:

כשהתעלות הצפיית מתגברת בנו, הננו מתגאים ברום ענוה, לדבר הגות שיח קודש, ומתעלים אנו ממעל לאותו התוכן הנשא, של רזי רזים, מקור הברכה של התוספת ממעל לה.

וכשאנו אומרים ביטוי אין סוף, לבנו מלא רגש שאלה ושקיקה פנימית אל ביטוי אין ראשית, והננו חשים, שאין ראשית אינו נהגה גם בהגות ביטוי המחשבי היותר כמוס וגנוז. באין סוף מונחה היא השלילה של אפשרות התוספת, כי מה יוסיף על אין סוף, על השלמות המתעלה מכל עומק הדר עז. ויש מכון לריכוז מלכותי, לכונן השלמה בלתי פוסקת המתעלה, בגרעון המכשיר את התוספת, בצמצום המכשיר את ההרחבה. וכיון שההתאצלות העליונה בטויה, הננו כבר מורשים לומר, שעומק ההתעלות הבלתי סופית הרי היא מתעלה בשחרור עליון בהבדלת האורים, שדין התוספת נוהג בהם, מהמקוריות, העוצם שאין בו ערך של התעלות מרוב תעצומו. ורק בשביל היכולת הבלתי סופית הזאת לחולל סופים והגבלות, שיהיה כלי ברכה לעדנת שעשועי עולמים, שבביעת טוב מתק תענוגים עדינים, בספינת אחדותם. יש כח הבטאה, קול דממה דקה.

אבל באין ראשית לא יחוקה ערך נורא זה. ומה יושיט לנו, אם נשכיל לחשוב על מרום התעצומה, על עומק מקור כל מקור, נעלה מכל הוית הווי הויות, שם אין שרעף, גם בערכי הערכים הבלתי נערכים.

אך לאלהים דומי נפשי, כי ממנו תקותי.³⁷³

דברים אלה, שנכתבו ככל הנראה במהלך המחצית הראשונה של מלחמת העולם הראשונה, כשהרב קוק שהה בסט' גאלן שבשווייץ,³⁷⁴ מתארים שתי תפיסות של עוצמת האלוהות. 'אין סוף' ו'אין ראשית', כשכל אחת מהן מבטאת פן אחר של תפיסה באלוהות. משמעות הדברים היא זו: יש מצבים בהם הרצון האנושי כל כך עז ('כשהתעלות הצפיית מתגברת בנו'), עד שאדם מחפש מושגי יסוד באלוהות. גם מושגים אלה, המנוסחים בתורת הסוד ('רזי הרזים'), הם רק ביטוי של תחושה עמוקה בהרבה מהמילים המתארות אותה. הביטוי 'אין סוף' מתאר משהו שמעבר להבנת האדם, אך הרצון האנושי מחפש משהו בעל עוצמה גדולה יותר מביטוי זה ('שאלה ושקיקה פנימית'): 'אין ראשית'. בביטוי זה, יש אפילו עוצמה גדולה מזו של הא"ס. ההבדל היסודי בין אין סוף לבין אין ראשית: האין סוף כבר מדבר על כמות, אלא שהיא בלתי ניתנת לספירה. האין ראשית הוא תיאור ללא כלום, שכלל לא ניתן לתאר.³⁷⁵

האם ניתן למצוא התייחסות מוקדמת יותר למושגים אלה בכתביו של הרב קוק? להלן פסקה מוקדמת מאוד בה התייחס הרב קוק למושג הא"ר. יתכן שמקורם של דברים הוא במסורת החב"דית ביחס למושג הא"ר המוזכרת בשם המגיד ממזריץ',³⁷⁶ או במקור הקדום יותר בדבריו של רמ"ע מפאנו.³⁷⁷ כך או כך, הרב קוק פיתח את הדברים כפי שנראה. הפסקה הארוכה, יחסית, פותחת בקריאת כיוון כללית:

בעזרת הצור ית' וישועתו, אתחיל באימה וביראה לבאר את הנראה לעניות דעתי, בדברי רבינו בע"ח [בעץ חיים] שער עגולים ויושר בתחילתו, בשאלה חקירה ב' למה נברא העולם דוקא בזה הזמן, ובתשובתו. והנה, אם הרח"ו [הרב חיים ויטאל] ז"ל כבר הקדים שיסתכן האדם בעסקו בשאלה זו, אני עני מה אומר. מ"מ, כיון שמאת ד' היתה זאת להודיענו מעט מעומק דברי קדשו, לא אחשוך להודיע מה שנראה לע"ד [לעניות דעתי] בזה אמרי(ם) אמת, למען כבוד שמו הגדול.³⁷⁸

הפתיחה עצמה מלמדת על פסקה יוצאת דופן. זו לשון מוקדמת מאוד של הרב קוק המלאה בהתנצלויות (אתחיל באימה וביראה, אני עני מה אומר, מאת ד' היתה זאת), לשון רבנית המאפיינת את הכתיבה המוקדמת שלו. עם זאת, האמירה "לא אחשוך להודיע מה שנראה לע"ד בזה..." רומזת על תפיסה של משמעות עצמית גבוהה, בצד ההתנצלות המתכתבת עם הענווה בתחילת הדברים. לעצם העניין, הרב קוק מבקש לתת מענה לשאלה ששאל ר' חיים ויטאל, מדוע נברא העולם דווקא בזמן הזה? לכאורה, השאלה אינה רלוונטית, שהרי בריאת העולם יצרה גם את מושג הזמן, ממילא נופלת הרלוונטיות של בריאה דווקא בזמן הזה. אך הרב קוק המשיך:

³⁷³ קובץ ז, פסקה עא.

³⁷⁴ כך לפי הערת המהדיר, ר' שמונה קבצים, קובץ ז, עמ' רפה.

³⁷⁵ מעניין לראות את התפתחות היחס למושג האין סוף במתמטיקה, בעיקר מהמחצית השנייה של המאה העשרים. מתמטיקאים מדברים על סוגים שונים של אין סוף, ועל האפשרות לכמת אותם. כמו כן, יש אין סוף שגדול מאין סוף אחר. מושג האין סוף מקבל כך ממד רציונאלי. האין ראשית, לעומת זאת, כלל לא אפשרי להכלה במושגים המתמטיים, העוסקים במה שיש ולא במה שאין. גם כאן ניתן לראות את ההבדל בין עוצמת מושג האין סוף לעוצמה הגדולה בהרבה של מושג האין ראשית. סיכום על זה ר' אצל ח' שפירא, אין סוף – המסע שאינו נגמר.

³⁷⁶ ר' אצל גאלאמב, סדר ההשתלשלות, עמ' כא ובהערות שם.

³⁷⁷ פלח הרימון, שער ד, פרק ג.

³⁷⁸ פנקס טו, פסקה ד, עמ' לו-לח.

מ"מ י"ל [מכל מקום יש לומר], שיש מקום אל השאלה, והוא שבאמת במחויב המציאות אין שייך כלל זמן וראשית, והנה זאת אין להקשות כיון שרצה לברא העולם הי' לו לברא אותו ג"כ באופן שלא תהי' לו זמן וראשית, והוא ענין אחד עם חיוב המציאות, שבמחויב המציאות אין זמן וראשית, ובאפשר המציאות שייך זמן וראשית. וזו ודאי אינה שאלה שיברא מה שהוא מחויב המציאות, כי מה שהוא מחויב המציאות אינו ברי' רק בורא. והוא יתעלה כבר קדם במציאותו והוא הכל.³⁷⁹

כלומר: יש לחלק בין הבורא כשלעצמו, שלא שייך בו זמן וראשית (אין ראשית), לבין הנבראים, שלכולם יש נקודת התחלה. הנבראים גם אינם מחויבים במציאות, כיוון שחיוב זה אפשרי רק בבורא עצמו. חלוקה זו הובילה את הרב קוק להתייחס למושג ביניים – נמצא שאינו בורא אלא נברא, והוא עצמו כביכול מעין הבורא, שלמות מוחלטת. כאן חידש הרב קוק הבנה מקורית ביחס למושג הקבלי 'אדם קדמון',³⁸⁰ במשמעות של תחילת הזמן:

א"כ [אם כן], אנו שואלים, יברא רק אפשר המציאות, אלא שאנו מצירים גם אפשר המציאות שאפשר להבראות קודם. ע"ז [על זה] באה התשובה שא"ס ב"ה [שאין סוף ברוך הוא] המציא כל מה ששייך לומר שיהיה נמצא, ע"כ המציא ענין א"ק [אדם קדמון] לכל הקדומים, שאין בו שום גרעון, כ"א מה שאינו מחויב המציאות, ובו יש מקום לענין זמן, וממנו השתלשלו העולמות כסדרן עד העוה"ז שעלי' אנו שואלים למה לא נבראת קודם.³⁸¹

כלומר: 'אדם קדמון' הוא היבט מסוים של האינסוף ב"ה שיש בו ממד של יש מאין, ולפניו לא שייך לדבר על מושגים כמו זמן. לאחר מכן, כאשר מתקיימת סטרוקטורה ראשונית, גם אם בלתי ניתנת להכרה, אפשר להתחיל לדבר על כללים, וממילא יש מקום למושג הזמן. 'אדם קדמון' הוא מודל³⁸² הביניים המחבר את האינסוף ב"ה לעולמנו.³⁸³ זאת ועוד. במשנתו המאוחרת יותר, עסק הרב קוק רבות בסוגיית הזמן. הוא לא השתמש במושג 'אדם קדמון' באף אחת מהפעמים בהן עסק בזמן ובהשלכותיו, אך דומני שניתן לראות בפסקה זו את המקור הקבלי של הרעיונות שנוסחו לאחר מכן בצורות אחרות. תפיסת הזמן של הרב קוק, שכאן ניתן לראות את ניצניה הברורים, התפתחה בשלבים מאוחרים יותר לכדי תמה גדולה בכתביו, במסגרתה מתקבל מענה סינתטי למערכת היחסים שבין עבר לעתיד ולכך שההווה מכיל בתוכו את מה שהיה ואת מה שיהיה. כך למשל, בפסקה הבאה:

אצל האלהות, הזמן הוא נצחי, ע"כ איננו זמן, מ"מ אינו אובד שום יתרון שיש לזמן באשר הוא זמן. הגבול הוא באין סוף וממילא איננו גבול, ומ"מ איננו אובד את היתרון שיש לגבול באשר הוא גבול. השינוי הוא שיווי, ומ"מ איננו אובד את היתרון שיש לשינוי. ואנו

³⁷⁹ שם, שם.

³⁸⁰ על מושג זה באופן כללי והקשרו אצל הרב קוק, ר' להלן בהרחבה. על המשמעות של האנתרופומורפוס בקבלה ר' אידל, קבלה היבטים חדשים, עמ' 132 ואילך. וכן הנ"ל, דמות האדם שמעל לספירות.

³⁸¹ פנקס טו, שם, שם.

³⁸² אני משתמש במושג 'מודל' ולא במושג 'דמות' משום שהרב קוק עצמו עשה מאמצים לא להתייחס ל'אדם קדמון' כדמות אלא כמושג מופשט יותר. למשל, כאשר הציגו בפניו גליונות של אנציקלופדיה למושגי יסוד ביהדות בה היה ציור של 'אדם קדמון' הקבלי, הוא הסתייג מכך מאוד.

³⁸³ מ' אידל התייחס לדמות האדם שמעל לספירות, והצביע על פרשנויות שונות לדמות האנתרופומורפית של 'אדם קדמון' כמתווך בין עולם האלוהות לעולם הספירות. ר' אידל, דמות האדם.

יכולים לדבר בהשגת אלהות מה שאנו משיגים מצד הזמן הגבול והשינוי, ואנו יודעים שהדיבור הוא מצד הנצח האין סוף והשיווי, וכל המתראה בזמן גבול ושינוי הוא אספקלריא שאינה מאירה, המקבלת מנצח אין סוף ושיווי, שהוא אספקלריא המאירה.³⁸⁴

גם כאן התייחס הרב קוק ליחס שבין האינסוף שמעל לזמן לבין ההתגלות האלוהית שבתוך הזמן. כך לגבי הזמן שהוא גם נצחי (וממילא לא ליניארי) וגם סופי. הרב קוק כרך כאן גם את מושג השינוי, שבעצם גם הוא טבוע מלכתחילה בבריאה, ובכל זאת יש לו משמעות מצד עצמו. מושג האספקלריא, ה'משקפיים' דרכם ניתן להתבונן על המציאות, הוא המוטיב דרכו הסביר את הסתירה ביחס לזמן הסופי מול האינסוף בפסקה זו. דומני שמבנה הפסקה הזו וגם התוכן שלה, דומים מאוד לפסקה שהבאתי קודם מפנקס טו. עם זאת, הסגנון שונה ובוודאי המושגים הקבליים לא נמצאים כאן. זו דוגמה נוספת, לדעתי, שקריאת דבריו של הרב קוק בתקופות שלאחר עלייתו ארצה, יכולה להתאפשר בשתי צורות: הראשונה – ללא שימוש במושגים הקבליים, והשנייה – תוך הכרת המושגים הקבליים הנמצאים מבחינתו ברקע של דבריו. כמו כן, הרב קוק לא השאיר את המושגים הקבליים במקום גבוה ומופשט, אלא ניסה לבנות מהם 'מפת דרכים' להבנת ההווה ואתגריו ברמה העיונית-פילוסופית ובה בעת גם ברמה המעשית-קיומית. האמנם ניתן לראות כאן משמעות פילוסופית של 'מפת דרכים' או שהדברים יכולים להישאר בגדר של פרשנות לדברי האר"י? המשך הפסקה מלמד שהרב קוק לא הסתפק רק בפרשנות הטהורה:

ולפי"ז [ולפי זה] יש לנו ב' ענינים, העתה, עליו יש לשאול למה אינו קודם ויש לו יחס עם הקודם, ועוד, מה שאין ראשית לו, שאין שייך עליו כל שאלה של זמן. וע"כ צ"ל שיש ע"ז [ועל כרחק צריך לומר שיש על זה] אמצעי, דבר שיהיה שייך שהוא התחלה לזמן, ומ"מ לא יהי' שייך לומר עליו שיהי' קודם, מפני שתהי' התחלתו כ"כ קדומה, שמה שהוא קודם לו, הוא מה שאין לו ראשית, והוא דבק ואחד כמו שהיינו אומרי' מחויב המציאות.³⁸⁵

כלומר: ההווה ('העתה' בלשונו של הרב קוק) הוא המעניין אותנו, ה'אין ראשית' הוא מקור התשובה, ו'אדם קדמון' הוא החוליה המחברת את העבר הלא נמדד בזמן להווה הנמצא על רצף ליניארי. התוכן של ההווה לקוח מהאינסוף עצמו, וממילא חשיבות הזמן והתהליך בדרך לגאולה. מודל זה נותן פשר בעיקר להווה, בהיותו מחובר בקשר עמוק וברור עם הנקודה הקודמת לתחילת הזמן. המשיך וכתב הרב קוק:

ולפי"ז [ולפי זה], מציאות הזמן תלויה במעלה, מעלת מחויב המציאות אין מצדה זמן, ואנו רואים שמצדנו יש זמן, וע"כ [ועל כרחקנו] יש לזה התחלה, נמצאת מכחו של מחויב המציאות, ב"ה [ברוך הוא]. וזהו ענין א"ק [אדם קדמון] לכל הקדומים, שאין ענינו כ"א [כי אם] אפשר המציאות, ומעלה גדולה מזאת היא חיוב המציאות. וכיון שהעולמות הולכים כולם במעלתם, זה תחת זה, מוכרח הדבר, כמו שאנו אומרים שחילוף המעלה גרם חילוף זה, של אין ראשית ואין שייכות של זמן לענין היות הקדימה היותר קדומה,

³⁸⁴ קובץ א, פסקה ק. מקורות נוספים בהם ניתן לראות את תפיסת הזמן המגובשת יותר של הרב קוק ככלי להבנת המציאות בהווה ואתגריו בצורה מלאה יותר: קובץ א, טו; קובץ א, סו; קובץ א, עא; קובץ א, קיז; קובץ א, קכג; קובץ א, קסו. כל אלה, רק בקובץ הראשון משמנות הקבצים. גם בקבצים האחרים ניתן למצוא עיסוק נרחב בסוגיה זו, שמסתבר שהעסיקה מאוד את הרב קוק.

³⁸⁵ פנקס טו, אות ד, עמ' לו-לח.

ככה גרם ענין חילוף המעלות, ענין המציאות שיהי' נמצא כמו שהוא עתה במעלתו, לא גדול יותר ולא קטן יותר. א"כ [אם כן], ממילא א"א ג"כ (אי אפשר גם כן), שיהי' יותר קדמון או יותר מאוחר.³⁸⁶

המושג 'אדם קדמון' מתאר בדרך כלל את מודל העל של התגלות האינסוף ב"ה בעולם, מקבל אצל הרב קוק ממד נוסף: ממד של זמן. רצף שמאפשר תהליך של גאולת עולם. רצף שיש בו אפשרות מדידה ובעיקר אפשרות לראות את ההווה כמקושר לאינסוף: יוצא ממנו, יונק ממנו את משמעותו ומכאן הולך גם לעתיד טוב יותר. אציין שוב כי תפיסה זו של גאולת העולם, הנובעת מעצם מושג הזמן, התפתחה הרבה יותר בשלבים מאוחרים של כתיבתו של הרב קוק.³⁸⁷ כאן ניתנת לנו ההזדמנות לחשוף את ראשית התהוותה, כפיתוח של מושג קבלי בסיסי ומובהק, מתוך תודעה של פרשנות קבלית (בהקשר זה: לדברי האר"י ור' חיים ויטאל, כפי שציין הרב קוק עצמו בתחילת הפסקה).

הסיפא של הפסקה הארוכה, מחזירה אותנו לאופן ההתבטאות של הרב קוק בסוגיות כאלה בצעירותו:

והבן מאוד בדברים, כי ברומו של עולם הם עומדים, והאל הטוב יכפר על שלחי מחשבותי ולשוני לדבר גדולות, כי כל מה שמושג בשכל, ודאי רצונו ית' שנעיין בזה, כדי לדעת גדולתו ותפארתו.³⁸⁸

שוב, הפן הכפול: ההתנצלות מחד גיסא ("והאל הטוב יכפר...") וההכרה בנכונות עצם הצגת הדברים גם אם יש בהם טעות מאידך גיסא. עצם ההכרה של הרב קוק שכל מה שמושג בשכל הוא בוודאות רצונו של ה' שיתגלה בעולם, יש בה תפיסה קבלית מובהקת של נוכחות אלוהית בכל. בצד זה, ניתן לשים לב לתפיסה לפיה הרצון האלוהי נמצא מעל לשכל, והשכל הוא גילוי של הרצון הגבוה.³⁸⁹

מוטיב הזמן כמהלך הקשור בתיקון האנושי אך לא באלוהות, מופיע בצורה ברורה בשלבים המאוחרים יותר של כתביו של הרב קוק. כך למשל, בקובץ השני:

צריכים להשכיל, כמו שאין שייך זמן לגבי הנצחיות, ומכל מקום כל המציאות שיש בזמן ודאי כלולה היא בנצחיות בשלימות יותר גדולה, כן אין שינוי לגבי השיווי העליון, ומכל מקום כל קוי השינויים נמצאים בשוה ומשוה בשלימות 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. והננו באים לסדר תפילה ועבודה, וכל ההופעות שבאות לנו על ידי כל כל מיני ההזרחות, בתוכן שלם, והדביקות האלהית משעשעת את רוחנו.³⁹⁰

³⁸⁶ שם, עמ' לח.

³⁸⁷ כך למשל ב'אורות התשובה', פרק ד, פסקה א: "שוטפים הם זרמי התשובה... מפני שהם באים ממקור החיים בעצמם, שהזמן בעצמו הוא רק אחד מהתבניות המצומצמות שלו".

³⁸⁸ שם, שם.

³⁸⁹ ממה שמצאתי, מוטיב זה מופיע במשנתו המאוחרת של הרב קוק תוך שימוש במושג 'אדם קדמון' רק פעם אחת בקובץ ב, פסקה פא.

³⁹⁰ קובץ ב, פסקה קמט. פסקה זו דומה מאוד לפסקה שהבאתי לפני שני עמודים מקובץ א, פסקה ק.

”החושים” של ’אדם קדמון’

המודל הלוריאני של ’אדם קדמון’ אינו מודל של מתווך סתמי. הוא נובע מהבחירה להציב ארכיטיפ של אדם בין האינסוף למציאות המוגבלת. אם האינסוף ב”ה בחר דווקא בדמות אדם כאידיאה הבסיסית של המציאות, יוצא שניתן להבין את המציאות בה אנו חיים על פי ההסתכלות בעצמנו, כבני אדם. אם כך הדבר, הרי שגם תכונותיו של האדם הארצי הן ביטוי קונקרטי לתכונות הארכיטיפיות שיש ל’אדם קדמון’. זו תפיסה בה הלכו מקובלים שונים כמו ר’ חיים ויטאל,³⁹¹ שלדבריו התייחס הרב קוק בפסקה הבאה שאציג, ביחס ל’אדם קדמון’.

אדבר ביראה הנלענ”ד [הנראה לעניות דעתי] בדי’ חושים דא”ק [דאדם קדמון], ראוי שמיעה ריח דיבור. הנה זה נכיר בהקב”ה, שהוא חכם, רוצה, חי, יכול. אבל אין ערך ושיווי למדות הנבראים עם מדותיו, ע”כ [על כן] אין ליחסם לו רק בשלילת הפכס. אבל מצד הבריאה, הרי ברצונו ית’ לגלות כפי המושג, והמושג אינו בכל אלה בהשגה אחת, כי מושג ענין החכמה בהשגה א’, והרצון השגה שני’, וכן להלן. אמנם לכאורה מספיק חכם, רוצה יכול חי מה מוסיף. אבל לעי”ד, חי הוא זולת החכמה בשתיים. כי החכמה לא תובן כ”א [כי אם] באמת ושקר, אבל טוב ורע, צדק ועול, זהו מצד החיים האמתיים. ועוד, החכמה לא תשיג רק דברים נבדלים, והוא ית’ הרי פעל ארץ וחמרים ג”כ, והכל א’ כמעט.³⁹²

שוב, פתיחה בסגנון המוקדם של הרב קוק (’אדבר ביראה’). לעצם הדברים, הרב קוק העביר את העיסוק המיסטי המופשט במושגי ’אדם קדמון’ למקום יותר קונקרטי של ’מפת דרכים’ בעולמנו. הוא התחיל את דבריו בתיאור תכונותיו של הקב”ה (חכם, רוצה, חי, יכול), תוך הסבר שאמנם לא מדובר בתיאור ארצי של תכונות אלה, ובכל זאת הן מייצגות את התנהלותו של הקב”ה בעולם. הביטוי ’אין ליחסם לו רק בשלילת הפכס’, הוא דו משמעי: מצד אחד, אי אפשר לדבר על הקב”ה במושגי בני אדם, אך בה בעת לא ניתן להעלות על הדעת את ההפך מאלה (לא חכם, לא רוצה, לא חי, לא יכול), לכן ניתן לייחס אותן לקב”ה. זו דוגמה לגישתו הרחבה של הרב קוק, לפיה העיסוק במידותיו של הקב”ה ובהתגלותו בעולם לא יכול להישאר מופשט.

בהמשך, ניתן למצוא הד לעמדה מעניינת של הרב קוק כלפי השכל עצמו. מקובל לטעון שבדברי הרב קוק המוקדמים, השכל מקבל את עמדת הבכורה. זו עמדה מקובלת בקרב החוקרים.³⁹³ כאן ניתן להצביע על מגמה אחרת: אם החכמה היא העיקר, שאל הרב קוק, אז בשביל מה צריך את ההיבטים האחרים של רוצה, יכול וחי? ותשובתו: א. החכמה, מעצם טיבה, עוסקת באמת ושקר. מערכת מושגים זו אינה כוללת את הטוב והרע, הצדק והעוול ועוד. על מנת להסביר את דברי הרב קוק, אשתמש במושגים שמציע מ’ רוטנברג:³⁹⁴ החכמה (במשמעות של השכל), היא ביסודה דיאלקטית וחותרת. היא עובדת במערכת של שחור ולבן, או-או. אבל החיים הם דיאלוגיים, ואת רוב התופעות אי אפשר לנתח באיזמל המנתחים של השכל. אם נרצה להבין את מערכת החיים,

³⁹¹ עץ חיים, היכל א, שער ד.

³⁹² פנקס טו, אות ה, עמ’ לח.

³⁹³ ראה בעיקר אצל מירסקי והמקורות שהביא.

³⁹⁴ דיאלקטיקה מול דיאלוגיה. רוטנברג, שבעים פנים.

נזדקק להמשגה רחבה יותר ממה שיש לחכמה להציע. בהמשך נראה מה הנגזרת של אמירה זו ביחס למושגי 'אדם קדמון'. ב. החכמה יכולה לדייק רק דברים נבדלים, כלומר שונים במובהק זה מזה, אבל בעולם שוררת אחדות יסודית שקיימת בכל, מה שאומר שהחכמה לא יכולה להיות הכלי היחיד להבין את המציאות.

ואם החכמה אינה המדד התקף להבנת מציאות החיים, מה כן? הרב קוק טען, שהמערכת דרכה ניתן להתבונן על המציאות, היא האדם. באדם טבועות תכונות הפוכות ואישיותו מורכבת, ובכל זאת הוא כולל הכל בתוכו. יסוד הדברים, הוא בהבנה של הרב קוק ש'אדם קדמון' מייצג אף הוא את אותו עניין: ריבוי תכונות שמאוגדות יחד במבנה אחד, שבדומה לו האדם בעולם הזה, הקונקרטי. הדברים נכתבו כאן על ידי הרב קוק בצורה ראשונית מאוד, אך בשלבים מאוחרים יותר של הגותו קבלו משנה תוקף.³⁹⁵ הרב קוק חיבר את המודל המיסטי העליון והמופשט, לימפת דרכים' קונקרטית להתנהלות במציאות העכשווית: יש מקום וצורך לכל חלקי המציאות, ולא רק לחלק מהם. וכך המשיך הרב קוק את ההסבר בפסקה עצמה:

והנה החכמה היא ראוי, זה פשוט. בינה, היא ענין הרצון, ע"כ [על כן] היא אם הבנים, ולא ביאור החכמה לבד, דא"כ היינו חכמה. וזוהי שמיעה שמתיחסת תמיד אל הרצון, שמע תשמעו, הכונה לרצות. ריח הוא ענין החיים, כמש"כ [כמו שכתוב] רוי"ח באפיו, וקיי"ל [וקיימא לן] מחוטמו. דיבור הוא יכולת, דבר מלי שלטון, בדבר ד' שמים נעשו, וכל מעשה בראשית מאמרות כתוב בהם. והמדות בחיים נכללו, ז"א [זעיר אנפין]³⁹⁶ בחוטם, ויכולת נוקי' [נוקבא], מקבלת מכל אלה, שהרי לפי החכמה והרצון והחיים, כן היכולת.³⁹⁷

הרב קוק השתמש כאן במודל הקבלי של עין-אוזן-חוטם-פה (ובהתאמה אצל 'אדם קדמון': ראייה, שמיעה, ריח, דיבור) בשני מובנים לפחות. הראשון, המודל התהליכי. כשם שבי'אדם קדמון יש איסוף האורות המפורדים למקום אחד, כך גם באדם הקונקרטי בעולם קורה תהליך כזה. והואיל ומדובר בתהליך, זה לא קורה בבת אחת. השני, השימוש במושג המיסטי המופשט של 'אדם קדמון' כבסיס לימפת דרכים' קונקרטית בחיי האדם בעולם הזה כאן ועכשיו. גם כאן, המשמעות היא דיאלוגית: אי אפשר לאחד ללא השני.

עניין נוסף הנרמז בדברי הרב קוק קשור להבנה שלו את מערכת עשר הספירות בחלוקה לקבוצות של מושכל-מורגש-מוטבע. ובהתאמה: מושכל זו החכמה, מורגש זה הרצון ומוטבע זה החיים. המערכת המשולשת הזו, משמשת בחסידות כמפתח להבנת נפש האדם:³⁹⁸ השכל, הרגש ועולם המעשה. הרב קוק הסביר את ארבעת החושים של 'אדם קדמון', ראייה, שמיעה, ריח ודיבור, דווקא סביב שלושת השלוש של המידות ואחר כך מידת המלכות (נוקבא, המקבלת מכל אלה). יש כאן אמירה מעט מוסווית, לפיה היכולת של האדם בעולם הזה לחיות חיים טובים קשורה באיזון הנכון שבין החכמה (השכל), הרצון (הקשור לעולם הרגש) והחיים בפועל. רעיון זה מופיע כאן ברמה ראשונית, ובהמשך הגותו של הרב קוק יעלה בצורה רחבה ועשירה יותר. גם כאן ניתן

³⁹⁵ כך, למשל, בפסקה היסודית של 'מפת הדרכים' שהצגת בבסיס עבודה זו (קובץ ג, פסקאות א-ב), הציג הרב קוק מבנה מציאות דיאלוגי ולא דיאלקטי. יתר על כן, דיאלוגיה זו יכולה להתרחש על פי דבריו, רק כאשר מתבוננים על המציאות באופן פנורמי. כמובן שנכנסים לכאן גם מושגים קבליים אחרים כמו 'אני אמלוד' ו'מיתת המלכים', כפי שעוד אבאר בהמשך העבודה.

³⁹⁶ יתכן אמנם שהכוונה היא 'זאת אומרת', אך דומני שעל פי ההקשר 'זעיר אנפין' מתאים יותר. זעיר אנפין כולל את כל ו' הקצוות ומתבטא באיחוד של האורות דרך החוטם, אחרי שהיו בפיבוד באוזן, בדרך לפה המאחד סופית.

³⁹⁷ פנקס טו, אות ה, עמי' לח-לט.

³⁹⁸ על כך ראה בהרחבה אצל כהנא, שבירה ותיקון.

לראות כיצד לקח הרב קוק את המושג המיסטי-תאולוגי המופשט של 'אדם קדמון' ומשך ממנו 'מפת דרכים' פסיכולוגית-קונקרטיית הקשורה בחיי האדם בפועל בעולם הזה.

'כתר' ו'אין סוף'

בהקדמה לשער השלישי בספרו 'פרדס רימונים', כתב ר' משה קורדוברו: "הנרצה בשער זה הוא לשאת ולתת בענין המבוכה נפלה בין המקובלים לדעת אם אין סוף הוא הכתר עצמו או זולתו. וזה שמו אשר יקראו לו אם האין סוף הוא הכתר".³⁹⁹

בבסיס המחלוקת, הסביר הרמ"ק, עומדות שתי אפשרויות: האחת, לפיה יש זהות בין האין סוף לבין הכתר. המשמעות של תפיסה זו, לפי הרמ"ק, היא שניתן להגיע לאין סוף עצמו, משום שכתר היא אחת הספירות בנות ההשגה. מאידך גיסא, אם אין זהות בין השניים, הרי שגם מי שיצליח להגיע להשגת הכתר, לא יגיע להשגת האין סוף. הרמ"ק עצמו צידד באפשרות השנייה, ויוצר הפרדה בין הכתר לבין האין סוף, וכך הוא דחה את האפשרות לזהות ביניהם:

והנה הסברא הזאת דחוייה מכמה טעמים איבעית אימא קרא איבעית אימא סברא. הסברא היא, כי מאחר שהמאציל נבדל מנאצלו בכמה עניינים. ראשונה שהנאצלים הם נופלים תחת הזמן והוא אינו נופל תחת הזמן. ואין רצוני לומר זמן כפי הנראה ממשוטן של דברינו, אלא הכוונה שכבר היה זמן שלא היו נאצלות כמו קודם האצילות. וזה אחד הדברים הנמנעים באין סוף שלא היתה מציאות שלא ימצא, אלא הוא מחויב המציאות והוא המציא הזמן ולא שהוא בעל זמן ח"ו [חס ושלום]. ובענין זה יובן אמרו ראשון ואין ראשית לראשיתו כי עם שנאמר ראשון וכל לשון ראשון מורה על שיש לו ראשית כי אמת שהוא ראשון לכל הבאים אחריו אבל לשון ראשון מורה על התחלת זמן. ועל כן אמר שהוא ראשון ועם כל זה אין ראשית לראשיתו, ולשון ראשון אינו אלא לשלול שלא קדם אליו זולתו.⁴⁰⁰

רמ"ק מדגיש את ההפרדה הזוהרית בין כתר לבין אין סוף, כבסיס להבנת היכולת של האדם להשיג את האלוהות. העולמות נאצלים מהאין סוף, ובכל הנוגע לנאצלים יש אפשרות להגיע להשגה. האין סוף עצמו אינו יכול להיות מושג, אך בתארנו אותו אנו משתמשים במילים של משיגים. הביטוי 'אין ראשית' אינו מלמד על זמן כלשהו שחל באין סוף, אלא מתאר תיאור מצדנו כבני אדם, הזקוקים לשפה מוכרת על מנת לתאר גודל. מכאן הביטוי 'ראשון ואין ראשית לראשיתו', שהוא פרדוקס מצדנו כנאצלים, אך אפשרי מצד האין סוף שבאמת לא חלים עליו כללי הזמן.

הרב קוק עסק בשאלה זו בזיקה לדברי רמ"ק:⁴⁰¹

קצת ביאור בענין אם א"ס הוא הכתר, דכבר נמנה וגמר האלקי הרמ"ק ז"ל בספ"ר, דא"ס בחי' לחוד וכתר לחוד. ולע"ד תוכן החקירה תתבאר ע"פ מה שהאיר לנו עיינין האלקי רמ"ח

³⁹⁹ פרדס רימונים, הקדמה לשער שלישי.

⁴⁰⁰ שם, שער שלישי.

⁴⁰¹ כבר כאן ניתן לראות שמקורותיו הקבליים של הרב קוק עשירים בהרבה מקבלת האר"י או קבלת רמח"ל בלבד. על תופעה זו, של ריבוי מקורות קבליים שהיו לרב קוק, הצביע בהרחבה י' אביבי בארבעת חלקי מילון הראי"ה.

לוצאטו ז"ל בענין לימוד חכמת האמת, שכל מה שאנו מדברים בסדרי ההנהגה האלקית הוא לפי המונח שרצה האדון ית"ש [יתברך שמו] להאציל ולסדר, אבל הבחי' כפי מה שיכול לפעול ברצונו, ע"ז [על זה] אין לנו דברים ולא גדרים ולא תפיסת מחשבה.⁴⁰²

עד כאן, לכאורה, הרב קוק הסביר את דברי רמ"ק ושזר בהם את דברי רמח"ל, אך לא הוסיף עליהם: כתר ואין סוף אינם זהים, האין סוף אינו בר הגדרה ומה שאנו בכל זאת מגדירים זה לפי קוצר דעתנו וקוצר יריעת השפה בה משתמשים תוצרי ההאצלה. אך הרב קוק המשיך:

והנה, היו פלוסופים הרהיבו עז לדבר גם בענין היכולת, כמו שדברו מחכמי ישראל שלא ידעו מקבלת החכמה האלקית, ויש מהם גזרו שיש נמנעות עצמיות, אבל באמת כמעט מבורר, שלרוב הדברים שחשבו נמנעות עצמיות אינם אלא לפי מה שנסדר בחק שכלנו, הלקוח מבנין החושים והמושכלות הראשונות, שתוכיותם בנוי על המפורסמות או המוסכמות, ואין אתנו יודע להשכיל איזה גדר בהפשטת כליו מכל סיגי החושים הנמוזגים בתוכו.⁴⁰³

כפי שראינו בפסקה הקודמת, גם כאן יש לרב קוק התייחסות מורכבת לשכל. מצד אחד, השכל הוא הכלי להבנת המציאות, מצד שני, השכל עצמו אינו 'נקי' מהטיות חושיות שיכולות לעוות אותו. יתר על כן, לפי הרב קוק בעצם אין אפשרות לדבר על 'שכל טהורי'.⁴⁰⁴ מה יהיה על כן, לשיטת הרב קוק, המפתח להבנת המציאות? חוויית השניות שבין היכולת לחקור ולהבין עד ה'כתר', לבין אי האפשרות להבין הכל, שהיא אי האפשרות להבין את האין סוף.

בהמשך הפסקה מתואר מקומו של הרצון האלוהי. מכל אין סוף האפשרויות שעמדו, כביכול, לפני האין סוף, בחר דווקא במציאות אותה אנו מכירים, שהיא שתתממש בפועל. כאן גם ניתן לראות את ניצניה של הגישה של הרב קוק ביחס שבין 'שלמות' (אין סוף) לבין 'השתלמות' (כתר לכל היותר).⁴⁰⁵ וכך המשיך וכתב הרב קוק באותה פסקה:

א"כ [אם כן] לפי החושבים שיש ענין חיוב קיים באיזה פרט או כלל, לדידהו הרצון העצמי מצד היכולת שהוא א"ס ב"ה [אין סוף ברוך הוא], ומה שהוא שלמות הוא מחויב לפי דעתם בחק היכולת, אבל לפי אמתת החכמה, שעיקר השלמות בפעולותיו העליונות, שאין אתנו יודע עד מה, והם פועלים בבב"ת [בבלתי בעל תכלית], כענינו ית' שאין לנו דיבור ומחשבה בזה כלל, ומה שנתגלה לנו אין בזה תנאי החיוב כלל, כ"א [כי אם] רצונו השלם... והפעולות שהם בחק שלמותו ית' א"צ כלל שיהי' נודע לשום נברא חלילה לו.⁴⁰⁶

גם כאן ניתן לראות את ביקורתו של הרב קוק על השיח הרציונאלי. שדה השיח הפילוסופי חותר להכרה של המושגים בצורה מלאה. המושגים הקבליים אין סוף וכתר, מאפשרים תפיסה אחרת של המציאות: האין סוף ברא את השכל וגם את החושים, לכולם יש מקום במציאות הנאצלת – כלומר בעולמנו. מתוך הבנה בסיסית כזו, אין אפשרות להשיג את האמת המוחלטת (השלמות)

⁴⁰² פנקס טז, אות ב, עמ' קלד.

⁴⁰³ שם, עמ' קלד-קלה.

⁴⁰⁴ במקום אחר התבטא הרב קוק ביחס לפילוסוף ע' קאנט: "לא לקנט נשוב, כ"א [כי אם] לים סוף, לסיני, ולירושלים... ולכל אהובינו שהם חיינו ומשוש לבנו עדי עד". (אגרות הראיה, א, אגרת מד, עמ' מח).

⁴⁰⁵ למושגים אלה אתייחס בסעיף הבא.

⁴⁰⁶ שם, עמ' קלה.

בהיותה בלתי מושגת, אבל אפשר להגיע לרמה גבוהה של הבנה של המציאות הנאצלת (כאן קרא לה הרב קוק 'כתר', ובהמשך בפנקס טז אות ג, ישתמש במושגים 'להשתלם' וגם 'להשתלמות'). מכאן יובן גם סיומה של הפסקה הזו:

א"כ הכתר, שהוא כלל תכלית הרצון מכל מה שיהיה בסוף כל מעלה שייכות לנבראים, אין זה הדרך מחויב, שבחק א"ס אפשר דרך אחר, אלא שיש בחי רצון שסדר אופן זה... א"כ א"ס לא זהו כתר.⁴⁰⁷

האין סוף כולל אין סוף אפשרויות, ואי אפשר לשאול מדוע בחר הבורא דווקא במציאות שלנו. לכן אי אפשר לשאול שאלות על האין סוף, שהוא השלמות שאינה ברת השגה, לא בשכל ולא ברגש.⁴⁰⁸ ספירת 'כתר', לעומת זאת, מייצגת כבר את האפשרות שנבחרה להתממש בפועל, ולכן אפשר לשאול עליה.

מעניין לראות שוב את תודעתו העצמית של הרב קוק ביחס לדברים שכתב. המשפט הבא, החותם את הפסקה, מלמד על תודעה זו. בניסוחים כאלה הוא כמעט ולא השתמש בכתיבתו המאוחרת יותר: "וברחמיו יכפר על התירי פי לפצות שיח, כי פנימיות נפשי חשקה בתורה, ובחסדיו אל יצל מפי דבר אמת, ויזכני להשכיל באמיתו".⁴⁰⁹

נושא זה העסיק את הרב קוק גם בשלבים מאוחרים יותר של כתיבתו המוקדמת. בסדרת הפסקאות שלהלן, ניכר שהמושגים 'כתר' ו'אין סוף' הופכים להיות תבנית להבנת תהליכים מוסריים ונפשיים. גם מההקשר וגם מהלשון ניתן לראות שמדובר בפסקאות הנקראות יחד:

מצד ראשית הפעולות, מצד האלהות, אין להבחין צד רצון או הכרח טבעי בחקו, רישא דלא אתידע. אבל ברור כי הנמשך להשגתינו הוא בערך המשלים את כל צדדינו המוסריות ביחוד, ובהשגת היחש אל הרצון יש לנו יסוד לכל שלימות, על כן היחש של האלהות לשכלינו ומעשינו ופעולותינו והנהגתינו הוא יחש של רצון. על כן בטחון ותפילה וכל דרכי מוסר היוצאים מרצון, כעבודה אהבה וכיוצא בזה, יש להם מקום חזק במציאות בכל אופן.⁴¹⁰

מידת כתר משמשת כאן בכפילות: מצד האלוהות, היא בבחינת 'רישא דלא אתידע', ומצד הברואים יסוד לכל השלימות. ההבחנה בין הכתר לבין האין סוף נמצאת ברקע ואפילו מתפתחת (להלן נראה כי היא בולטת הרבה יותר). בהתפתחות העולמות, כל מלכות של עולם עליון, משתלשלת להיות כתר של העולם שמתחתיו. לפי זה, מלכות של אין סוף, הופכת לכתר של כל מה שמתחתיו, וזו נקודת הראשית של אדם קדמון, שאצלו נוצרת הכפילות. מצד האלוהות המתגלה באדם קדמון, אין הבדל בין רצון לבין הכרח, אך מצד הברואים ההבדל קיים. מצד האלוהות כל המחשבות והמעשים של הברואים קשורים לשלמות, אך מצד הברואים לאו דווקא. המורכבות הזו יוצרת את אפשרות התיקון, בדרך לגילוי השלמות. כל מעשה מצד הברואים קשור, בסופו של דבר, בתיקון שבדרך לאלוהות ולשלמות. המשך הרב קוק:

⁴⁰⁷ שם, שם.

⁴⁰⁸ דברים דומים כתב הרב קוק בפנקס טו, אות כג: "וראו לי דעת, שכל הכינויים, אפי' א"ס, ועילת כה"ע (כל העילות), ג"כ רק מצד הרצון הבב"ת (הבלתי בעל תכלית) יש לדבר כן, וע"ז (ועל זה) מסובב ענין הצמצום וכל המאורות, אבל לא בבעל הרצון ב"ה, שאין לנו שם על שלמותו". בפסקה הבאה אתיחס גם לדברים אלה בהקשר אחר.

⁴⁰⁹ שם, שם.

⁴¹⁰ פנקסי הראי"ה, א, פסקה יח, עמ' כט.

ואם יתכן שיש צד שלימות שהוא למעלה מציוור רצון, הוא דבר אשר לא לאדם ניתן להשיג, כי הוא נוגע להשגת עצמותו ית', שאין דרך לזה בחק נברא. ואולי כטבע כל חסרון שמוליד השתדלות, זאת ההעלמה היא סבת תנועת החיים. אמנם נראה שורש הרצון הוא צד השלם באמת, וכל צד של הכרח אינו שלם, על כן אי אפשר כלל לשם הכרח להמצא, כי אם רצון כל הרצונות, נעלה מכל מה שאנו יכולים לתאר ברצון.⁴¹¹

עד כאן ההקדמה התאורטית. ההמשגה הקבלית ברורה, לרבות הרמיזה לביטוי 'רעוא דכל רעוין'.⁴¹² אלא שהרב קוק המשיך בפסקה הבאה וביאר את המשמעות של הדברים בחיי האדם: אם יחשב אדם שיוכל להשיג כל האמתיות, יתעצב בהשגה, כי יכבד עליו שלא הגיע לתכליתו, והעצבון הוא נגד טבע השלימות. אמנם בהיותו מחליט כי ההגעה להאמתיות אי אפשר לו בהחלט, כי אם ציור היותר נאות לפי חוקו, אם כן כל שלימותו הוא עסק הדרישה, על כן הוא תמיד בטוב לבב.⁴¹³ אלא שבמדה היותר גבוהה יש ציור לשמחה ומנוחה עם הציור שיש אפשר להגיע להשגה, והוא בהבנה שגם האיחור והכבדות והמניעה שעומד לשעה, הכל מכוון לשלימות בסוף, ואם כן כשם שההשגה היא שלימות מוחלטת בשעתה, כך מניעתה בזמן המניעה טובה מוחלטת, אלא שלטובת מניעת ההשגה אין ציור בהשתדלות כי אם להיפך, להשתדל בהשגה, וכל מה שלמעלה מגבול היכולת הוא צד הטובה שראוי לעמוד בה בשמחה. וזה מבא לענוה על פי האמת.⁴¹⁴

קיימות שתי מדרגות בהשגת האמת. המדרגה הנמוכה יותר היא זו של מי שמשגיח חלקית, ולכן אצלו יש מקום לציור. ממילא כל ציור כזה יתברר מאוחר יותר כחלקי ולכן לא מדויק.⁴¹⁵ הדרגה הגבוהה יותר היא של מי שמבין שלא יוכל להבין, אך עדיין משתוקק להתקרב לבורא. במצב כזה אין אמנם יכולת לדמיין ציור כלשהו, אך אי היכולת היא עצמה עלייה במדרגה עבור אדם זה. בסופו של דבר, המדד הקובע הוא שמחת האדם, כי העצב הוא "נגד טבע השלימות". במילים אחרות: ניתן להגיע למידת כתר "מלמטה", בדרך של ציור, או להתייחס אליה "מלמעלה", ללא יכולת לצייר, כי היא רישא דלא אתידע. הרב קוק לא הסתפק בניתוח מחשבתי כללי זה, ובפסקה הבאה הוא הביא את הממד הפסיכולוגי הנובע מהתיאור עד כה:

לפעמים תמצא אדם שמפני בחירתו, דעותיו, או חינוכו ומנהגיו, כבש את שאיפות החמדות הגסות הנהוגות ברוב בני אדם, ומפני כך אין לו שאיפות של התפשטות החיים, כעשות קנין רב וכבוד וחירות וכיוצא בזה, אך מפני שלא הקים שאיפות גבוהות ראויות לנהל את כל אנושיותו, על כן הנה הוא נופל בבהמות, ובכל מגעו בעניני החושים יעבור על המדה, ותשפילהו נפשו בהנהגה כזאת. אבל מתוך שלא הקים טכסיס שלם לרע כי אם במקרה, הוא נח להיות מתוקן. אמנם יאכל ישתה וכיוצא בזה יותר מן המדה, אבל ירגיש כי אינו בדרך הנכונה, ויעמוד לסוף על דרך הנכון. אמנם המתקשר עם שאיפות רוחניות

⁴¹¹ שם, שם.

⁴¹² רצון כל הרצונות.

⁴¹³ שם, פסקה ח.

⁴¹⁴ שם, שם.

⁴¹⁵ במקום אחר כתב הרב קוק כי כל ציור באלוהות הוא עצמו עבודה זרה, אלא שהאדם זקוק לציור על מנת לעבוד את האל (קובץ א, ג, עמי יג).

שהן היפך התכלית, הוא נלכד בפח שקשה להשיבו, כי אם באור גדול של אור דעת ד' להזריח בנפשו, אז יוכל להשתמש בכוחות הרעות גם כן לטובה רבה וכוח רב.⁴¹⁶

המושגים המופשטים של הפסקאות הקודמות, שהתחילו מהיחס בין הכתר לאין סוף, הופכים כאן להיות קונקרטיים: שני סוגים של בני אדם שעלולים לטעות, ולכן לא להגיע לשמחה בחייהם. האחד, זה שגדל בלי התמודדות של ממש מול המציאות והצליח לבנות חיים מוסריים בטוחים. אדם כזה, כשהוא נתקל בשאיפות גבוהות מאלה שהוא מכיר, עלול להתרסק, הואיל ואין לו כלים להכיל רצונות אלה. אדם כזה אינו נכנס להתמודדות מורכבת מדי, הוא יוכל אמנם לטעות בהתנהלות שלו, אך בסוף יגיע לדרך הנכונה. מצד שני, מי ששואף שאיפות רוחניות בעייתיות, נמצא במקום קשה הרבה יותר. הוא מגיע לתחושות מוטעות שהצדק אתו, דווקא בשל המוטיבציה הרוחנית שלו. לאדם כזה יש להציע אור גדול יותר מזה שנדבק בו, על מנת להראות לו את דרך המילוט מ'אינפלציה רוחנית'.⁴¹⁷ סופו של דבר, הפנייה לאחד מצדדי הכתר, הארצי או העליון, ללא איזונים ודיאלוג פנימי, יוצרת אינפלציה לשני הכיוונים, שכל אחד מהם בעייתי כשלעצמו. יש כאן מעין הקדמה לדיון של הרב קוק על 'נחש דקדושה', אותו אציג בהרחבה בחטיבת הקודש ובחטיבת הלאום. הרב קוק טען שאם לא עושים את ההפרדה הראויה, הציור החלקי של הממשות החומרית עלול להיתפס כדבר עצמו, כמציאות כולה. כאן שורש האלילות וכאן גם שורש לדבריו של שפינוזה, כפי שאראה בהרחבה בחטיבה הבאה של העבודה, חטיבת הקודש.

בפסקה הבאה, החותמת את רצף הפסקאות הזה, חזר הרב קוק למושגי היסוד הקבליים: אמנם נראה שאין לאדם כח להיות נקשר למעלה ממעלת רצון בחק האלקות, אף על פי שאין סוף הוא נשגב ונעלה מרצון מכל מקום **כתר נקרא רעוא** ונקרא גם כן **אין סוף**, שזה תכלית השגת האדם בדרך כללות על כל פנים שמועילו להטבתו האמיתית, וביותר נשגב אין לו כלל ציור. על כן כל ציורי העבודות, אהבה ויראה ובטחון, וכל רגש לב אמת, יהי רק במעלת הרצון, ונאמר חיים ברצונו.⁴¹⁸

התוספת 'למפת הדרכים': ההתבוננות במציאות חשובה ואף מסקרנת, אך היא אפשרית עד גבול מסוים ולא בכלי אחד. השכל, שנברא מכוח הרצון של האין סוף, מוגבל. הרגש וודאי שמוגבל. אז מי צודק? ובמילים אחרות: כיצד ניתן להגיע לאמת? בסעיף זה עולה תשתית לשיח דיאלוגי, בו כל צד מציג הבנה חלקית בתפיסת המציאות. הרב קוק השתמש כאן במושג הקבלי המובהק המתייחס לספירת כתר ולדבריהם של רמ"ק ורמח"ל שקדמו לו, והפך אותם לבסיס לתפיסה

⁴¹⁶ שם, פסקה ט, עמ' כט-ל. ניתן לזהות את שני השאיפות האלה, שכל אחת מהן לוקה בחסר מסיבה שונה, כשורשים של השיח המודרני מול השיח הפוסטמודרני. אכן, כך ניתח הרב קוק את שורש המודרניזם במקומות שונים, עליהם אצביע גם בהמשך עבודה זו. בשלבים מאוחרים יותר של הגותו, עלו הדברים באורות, גם ביזרעוניים וגם ביצמאון לאל חי.

⁴¹⁷ מושג הלקוח מהגותו של ק' יונג, ומשמעותו: מי שמגזים בנטייה לכיוון של ארכיטיפ אחד ומתרחק מארכיטיפ אחר שגם הוא רוצה להתממש במציאות חייו, יוצר תחושת כאב פנימי בלתי פתיר. מתוך ההקשר של הפסקאות שלאחר זו, עולה כי הרב קוק התייחס בדבריו אלה לכופרים מעם ישראל בזמנו. מכאן יובן מדוע בפסקה יב כתב (ההדגשה שלי): "ראוי להשכיל כי פריקת עול התורה והמצוות הוא חורבן לאומה, חלילה... על כן אפילו רק מצד המבט הלאומי לבדו ראוי לאיתן התורה והמצוות כולן... אבל בהכיר ערך יתרון הלאומיות, ואיך היא מתחזקת לעד רק על ידי שמירת התורה הקדושה... יכיר ממילא ששמירת כל פרט כהלכתו עבודת ד' היא, ויש עלי' שכר טוב... אם כן עולה בידו על ידי הלאומי רגשי דת, שהוא ציור קרבת אלקים...". לפנינו עוד שימוש במודל של הציור לטובת ענין לאומי מובהק, ולא רק מיסטי.

⁴¹⁸ שם, פסקה י, עמ' ל. ההדגשות שלי.

עקרונית של גישה למציאות במסגרת 'מפת הדרכים' הכוללת שאת ניצניה ניתן לזהות כבר בשלב זה של חייו. דומני שיש כאן גם התחלה של תפיסה ביחס למושג אחדות ההפכים: ההפכים מקורם אחד ולכן אין אחד מהם שצודק ושני שטועה, אלא כל אחד מביא פן מסוים באמת הגדולה. גם לכך אתייחס בסעיפים הבאים בפרק זה.

צמצום

כבר עמדו על המקורות של הרב קוק בכתבי רמח"ל, בעיקר בהתמקדות בספר 'אדיר במרום'. מהפסקאות שאני מציג בעבודה זו, ניכר שהמקורות של הרב קוק רחבים בהרבה, גם בכתבי רמח"ל וגם באחרים. בכל אופן, הדברים הבאים מובאים בכתבי הרב קוק כפרשנות לדברים שפירש רמח"ל בספר 'אדיר במרום'.

לבאר מש"כ [מה שכתב] החסיד רמ"ח לוצאטו ז"ל באד"ר בריש פירושו, בענין שהאברים מצטיירים ע"י הצמצום של העדר ההתפשטות, כי אם היתה ההתפשטות בכל מקום בשוה אין מקום לציור, כמ"כ ההנהגה, ע"י א"ל בחסד מתפשטת, וע"י שד"י בגבורה מצטיירת. כי הסדר המחוכם בעולם, כשנבחן ענינו, נמצאו בנוי על יסודות חיוב בענין... אלא שנצטמצמה הפעולה בגדר, ונתפשטה בחכמה ויכולת, ונראית כונת החכמה, וגבוה מעל גבוה שומר, והדברים מודיעים כבודו, שהוא תכלית הכל.⁴¹⁹

הצמצום מאפשר לאין סוף האחד להתגלות במציאות בצורות שונות, שלכל אחת מהן מקום ובכל אחת מהן יש צורך. הצמצום מאפשר את גילוי מידת הדין וגם את מידת הרחמים, שלמרות שבשורשן אין מחלוקת ביניהן, לכל אחת מהן גדרים משלה, וחריגה מהם תגרום לנזקים קשים. במקום אחר נמצא רעיון דומה:

ולפי"ז [ולפי זה], מה שצמצם הוא ית' הנהגתו כדי שתהי' לנו השגה ודבקות בו ית', ונאמר בדברי חכמי האמת שזולת זה ל"ה [לא היתה] מציאות לנבראים, י"ל שלי"ה [יש לומר שלא היתה] מציאות לנבראים שיקבלו החסד היותר גדול והטובה היותר שלמה. ולפי"ז למדנו שורש עוצם הטובה היא כפי המצויר לנו, בהדמות לדרכיו ית', מדת הענוה המושלמת בצדק, וזוהי ענות צדק. ועולם, הוא מענין העלם ג"כ כמש"כ [כמו שכתבו] ז"ל, חסד יבנה⁴²⁰

גם כאן חוזר ההסבר שהצמצום מאפשר את אחדות ההתגלות האלוהית בנבראים השונים זה מזה. בהמשך הפסקה הדברים מתחדדים יותר:

י"ל דחז"ל [יש לפרש דברי חז"ל] הוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו, שבפשוטן של דברים מי לא ידע כל אלה, ואיך שייך לומר ח"ו על בורא כל היקום מאפס שהעולם

⁴¹⁹ פנקס טו, סעיף ט, עמ' מא-מב. לפסקה זו ולחלק מהפסקאות שאציג בהמשך ביחס לצמצום התייחסה לי בר-בטלהיים, תוך שהדגישה את החשיבות של בחינת החומר הגולמי של הרב קוק ביחס למושגים הקבליים ללא עריכת תלמידיו. ר' בר-בטלהיים, מושג הצמצום, עמ' 293 ואילך. הפסקאות הקבליות שאני מציג בחטיבה זו רבות מאוד, ודרך ניתוחן ניתן להבין בצורה מלאה יותר את 'מפת הדרכים' ההגותית של הרב קוק, שנוצרה על בסיס המושגים הקבליים אותם ניתח בהרחבה כפי שניתן לראות.

⁴²⁰ פנקס טו, סעיף יח, עמ' קסח-קסט.

מקומו. אמנם כל מה שאנו מדברים הוא רק מצד מה שאנו משיגים מרצונו ית' והנהגתו. והנה, אם הוא כד' הפילוסופים שא"ז כלל בגדר נבראים השגתו ית', וזהו מענין החיוב המוחלט, א"כ ההודעה מכבודו לזולתו א"א כ"א ע"י [אי אפשר כי אם על ידי] העלם, ויגודר בדרך השאלה זה הענין כאילו העולם מקומו, פירוש סבת גילוי לזולתו, אף שבדאי הוא מקומו ש"ע. אבל כשיאמר שאפשר בחק המציאות נבראים משיגים עצמותו ית' ג"כ, אם הי' רוצה הוא ית' לברא אותם בהכנה כזאת, אלא שא"ז טובה להם, כיון שהיתה ידיעה בלא דבקות ואינה באה להנהגה, א"כ מציאותו לנו הי' אפשר להיות מושג ג"כ בלא עולם, והיינו מציאות הצמצום, דלכן נקרא המציאות עתה עולם, א"כ אין העולם מקומו, רק הוא מצד עומק טובו מקומו של עולם, כדי לגלות עומק הטוב להטיב בתכלית⁴²¹

מעבר להסבר הזה, המשיך הרב קוק והתייחס לאותה נקודה גם מצד ההבנות השונות ביחס למושג הרע:

מ"מ [מכל מקום] זה הענין של טעם הפיכת הרע לטוב אינו כ"א טעם לפי שלמות ההנהגה, אבל יודעי שמו ית' מהסתם משיגים טעם פנימי מחותמו של הקב"ה שהוא אמת, יה"ר שישים חלקנו עמהם.⁴²²

⁴²³ ספירות

סוגיית הספירות מופיעה מספר פעמים בפנקסים המוקדמים. בדרך כלל, בזיקה למושג קבלי אחר הקשור בהתגלות האין סוף במציאות החיים. בקטע הבא, שבהמשך פרק זה אתייחס אליו ביתר הרחבה, התייחס הרב קוק לדבריו של רמ"ק – לפיהם יש חשיבות לספירות ולמספר שלהן – וכתב את הדברים הבאים:

פ"י [פירוש], שהפילוסופים עמלו הרבה איך יצא מהאחד הפשוט דברים מתחלפים, וע"כ עמל עלה בידם ליחס ריבוי המציאות מסיבת עילת השכליים. ע"ז [על זה] באתה התורה ללמדנו, שאינו כן. שלפי דבריהם, ח"ו, לא הי' אפשר לבריא, כ"א [כי אם] ע"י המצאת השכליים וסדריהם בעילה ועלול, והכתוב מעיד נוטה שמי לבדי וגו'. אלא מצד שהוא ב"ה כולל כל השלמות מצד פשיטותו ואחדותו, אינו דומה לכל נמצא שא"א לו להמציא רק מה שהוא בחוקו, ויש לומר דבר מוגבל, שזהו בחוקו וזה לא, אבל הבורא ב"ה, כשם שיכול לפעול דברים פשוטים, כך הוא יכול לפעול דברים מורכבים ומשתנים. וכשאנו מתבוננים בו מצד פשיטותו, נמצא ענין הא"ס ב"ה, וכשנתבונן מצד יכולתו לברוא דברים משתנים ומורכבים, נמצא הספירות כולם. והנה, אם הי' בורא סדר הבריא כפי מחשבת הפילוסופים, ע"י אמצעות השכליים, והי' הריבוי נמצא מצד חילוף השגותיהם, אז לא

⁴²¹ שם, שם, עמ' קסט-קע.

⁴²² שם, שם.

⁴²³ על הספירות באופן כללי ר' מ' אידל, קבלה היבטים חדשים, עמ' 151 ואילך.

היינו משיגים ממנו יתעלה זה הכח של הוצאת דברים מורכבים, והיי' ענין הספירות נשאר כמוס ונעלם, אבל חכמתו ית' גזרה שיהי' אור, והאציל ההיות.⁴²⁴

הרב קוק הציג כאן שתי תפיסות: התפיסה הפילוסופית ותפיסת התורה. ניתן לשים לב, שכאשר עסק במושגים קבליים, ההנגדה לתפיסה הפילוסופית רווחת בכתביו המוקדמים מאוד.⁴²⁵ הבנת מושג הספירות, לפי פסקה זו, מאפשרת להסתכל על הבורא בצורה מורכבת ולא רק חד ערכית. הספירות, בהיותן שונות זו מזו ובכל זאת כולן התגלויות של האין סוף, מאפשרות הן את הבנת המורכבות בשכל והן את הכלת המורכבות ברגש. לפי הרב קוק, מדובר בחסד שעשה הבורא עם העולם, בכך שהאציל עצמו דרך הספירות, ואפשר לנו את העבודה ואת הבחירה.

במסגרת של פסקה בה עסק בביאור לדברי רמ"ק המתבססים על ספר יצירה, הסביר הרב קוק: יש להתעורר, מה ששולל הספר יצירה שלא נאמר שהם חמש או שהם עשרים, מה היינו חושבים באומרנו כך. ואולי, אם הי' הדרך אחד, בין מה שמתגלה מה' הימניויות בין מה' השמאליות, רק שהשמאל אורו מועט, הי' מקום לומר שהמה חמש. אבל באמת, הדרכים הימניים ענינם מיוחד, והשמאליים ג"כ מיוחדים בענינם, אי"כ הם עשר. ואם היינו אומרים, שהדרכים המתגלים בבריאה הם אחרים, לא מה שמתגלים באצילות, היו עשרים. אבל אינו כן, שאינם כ"א להודיע מה שבאצילות, אי"כ הם עשר, והתחתונים צל לעליונים. והמכריע הוא עד, שע"י שני הצדדים ביחד דוקא נשלם הענין.⁴²⁶

אפשר להבין כאילו אין משמעות ספציפית למספרים שהציג, אלא יש חשיבות רק לדעת שמדובר בעשר ספירות אלה בלבד, לא יותר ולא פחות. הרב קוק הציע פירוש לאפשרויות הטעות: עשרים או חמש. דרך פירושו ניתן להבין את תפיסתו ביחס לעשר הספירות. החלוקה שהוא התייחס אליה כאן היא של חמש ימניות מול חמש שמאליות, כשכל חמישייה מביאה אור מיוחד משלה.⁴²⁷ חמש הימניות מוארות יותר (צד החסד גובר על הדין) ולכן היה חשש שנבין שהנהגת האין סוף בעולם היא רק ע"י מידות הרחמים המיוצגות בצד ימין. מול זה, הסביר הרב קוק, הנכון הוא לדעת שגם מידות הדין, השמאליות, הן הנהגה אלוהית, ואור עצמאי, גם אם בעוצמה נמוכה יותר. הספירות, מנקודת המבט התחתונה – האנושית, מיועדות להודיע לנו מה שיש באצילות והם ביטוי חיזור למידות הגדולות שבאצילות (שאינם כ"א להודיע מה שבאצילות, אי"כ הם עשר, והתחתונים צל לעליונים). פסקה זו כשלעצמה יכולה להתפרש בקלות סביב הנקודה המיסטית הגבוהה, אולם גם מנקודת המבט האנושית, שלא יכולה להתעלם מכל עשר הספירות. בעצם, הוא הציע מתווה שיש בו התכתבות גם עם דרכו של המיסטיקאי המבקש לעלות לעולם האצילות ולהתכלל באורות הגבוהים (הספירות של האצילות), וגם עם איש ההגות של העולם הזה, שרוצה לתקן עולם כאן מול ההיסטוריה והמציאות התרבותית הריאלית, והרב קוק מציע לו את 'מפת הדרכים' מבוססת

⁴²⁴ פנקס טו, פסקה יג, עמ' מג-מד.

⁴²⁵ ר' להלן בפרק זה בנושאים הבאים. זאת, להבדיל ממה שהציע י' מירסקי, שבתקופה זו בחייו השכל והפילוסופיה היו הגורמים הקבועים והקובעים במשנתו. דומני שלאור המקורות האלה, העוסקים בבסיס שיטתו ההגותית, ניתן להציע תמונה מעט יותר מורכבת.

⁴²⁶ פנקס טו, סעיף יג, עמ' מד.

⁴²⁷ קיימות כמובן חלוקות אחרות במבנה הספירות, שהרב קוק היה מודע להן והתייחס אליהן בפנקסים אלה. למשל, החלוקה לפי חב"ד חגי'ת נה"י.

הספירות. זאת, בהנחה שמה שקורה בעולם הזה הוא צל של תהליכים דומים הקורים באצילות.⁴²⁸

פסקה אחרת בה הסביר הרב קוק את הספירות כגורם האמצעי שבין האור האלוהי לבין מציאות חייו של האדם, עוסקת ביחס בין שני השמות שניתנו לספירות אצל המקובלים: ענין שהספירות נקראת בשם אורות ובשם ספירות. הנה פירשו⁴²⁹ שספירות מלשון ספיר, ע"ש [על שום] הזוהר והבהירות. וי"ל ההבדל בין ב' השמות, דהנה תכלית הכל היא הידיעה האמיתית, וכפי מה שנתבאר במ"א בע"ה [במקום אחר בעזרת השם],⁴³⁰ בתנאי שתהי' מודבקת להנהגה, שאם היא בלא הנהגה כלל אינה שלמות... והנה, הספיר, עליו לבדו תחול הראי', אבל האור אמצעי הוא לראות ע"י [על ידו] דבר אחר. א"כ [אם כן], כשהדיבור בספירות, מצד השגת התכלית לפי"ע עוה"ז [לפי ערך עולם הזה] יקראו בשם ספירות, וכשידובר בהם מצד שמביאים לקבל אור יותר מופלא, הם אורות.⁴³¹

מעבר לחלוקה בפרשנית הטכנית, מקננת כאן תפיסה של הרב קוק לפי לספירות, למידות, יש גם ממד קונקרטי וגם ממד ארכיטיפי. ככלל, הפרשנות הרואה קשר בין הקונקרטי לבין הארכיטיפי וגילוי אלוהי בשניהם, מאפיינת גם פרשנויות רבות של הרב קוק בהגותו במוקדמת, כפי שעוד נראה שוב בהמשך עבודה זו, והן תפיסה פילוסופית גדולה יותר שתאפיין את הגותו בשלבים מאוחרים יותר של חייו.

⁴²⁸ עיסוק נוסף בספירות בפנקסים אלה ביחס לתוכן ולמספרן: פנקס טו, סעיף יג, עמ' מה, ביחס לירידת המידות ותיקון המידות. במקום אחר בפנקסים המוקדמים (פנקס טו, סעי' מג, עמ' צ-צב), הזכיר הרב קוק את דבריו של רמח"ל (קל"ח פתחי חכמה, פתח יד), לפיהם אין מקום לשאול מדוע קיימות דווקא 22 אותיות בשפה העברית. הרב קוק עצמו פותח ואומר שאין רשות לבקש טעם אבל מותר לתת טעם. הטעם הוא: "האותיות המה סדרים לגילוי המאורות, ויש גילוי מצד השמיעה וגילוי מצד הראי', הרי ב' אותיות לכל ספירה, ואחת הכוללת ענין חיבור האורות להאותיות בתחילת המחשבה, ואחת בסוף המעשה, הרי כ"ב". גם כאן ניתן להבין שמדובר בטקסט של מיסטיקן העוסק בעולמות עליונים, אלא שהרב קוק בהמשך אותה פסקה ממשיך את המודל הזה עד ליחס בין הנבואה לחכמה, ואז ליחס בין שופט וכהן. דומני שניתן לראות כאן גם הערה הקשורה בתודעה עצמית של הרב קוק כמגלה דרך השם בעולם בשני התיבים, בהיותו גם כהן וגם שופט (רב ומנהיג קהילה). בדומה לכך בפסקה אחרת בפנקס זה: "כהן ושופט, שניהם מוציאים דין לאמתו, אלא הכהן, ע"פ סגולות המצות שהן זולת טעמי מצות, והשופט, ע"פ דיני המצות והפולולים הפשוטים, ואנו צריכים לבקש הסגולות שבמצות, וזה יהי' עיקר הלימוד בביאת הגואל כפי הנראה..." (פנקס טו, סעיף י, עמ' מב). כמו כן, יש כאן ניצנים של תודעת הנבואה שלו על עצמו, שהתפתחה מאוד לאחר עלייתו ארצה, בזהותו את הכהן והנביא כמי שבאים שניהם ממידת החסד, להבדיל מהשופט והפוסק הבאים ממידת הדין. בשתי הפסקאות האלה, ניתן כבר לראות אבני יסוד של 'מפת דרכים' קיומית, שיש בה הרבה מעבר לתיאור מיסטי של דרכי האצילות דרך הספירות. זאת, כשהספירות מהוות את הבסיס לאבני הדרך במפה זו. באותה פסקה יש גם נגיעות ראשונות בתפיסתו הכללית של הרב קוק ביחס לטעמי המצוות, שחשוב מאוד לעסוק בהם בימינו, מול טעמי תורה שיש לגלות, כשגם שני אלה נובעים משתי התגלויות היסוד של עשר הספירות בעולם המעשה: הראיה והשמיעה. הכהן והשופט מוזכרים עוד בדברי הרב קוק, ודומה שהעניין העסיק אותו ברמה של התודעה האישית, כך, למשל, בהקדמה לעין אי"ה (ברכות א, עמ' טז), בהסבר שהוא נתן לשאלה מדוע צריכה התורה להזכיר גם את הכהן וגם את השופט אשר יהיה בימים ההם: "ואם היה דרך דרישת התורה אחד לשניהם, לכהן ולשופט, אין צורך לפרט... הכהן הונח שיהי' איש אשר רוח אלהים בו, הכהן הגדול הי' שיהי' מדבר ברוה"ק, הוא יוכל באר פרטי תורה ע"פ עקריה ורוחה הכללי. לא כן השופט, לא יבא למדה זו אבל ידמה מילתא למילתא, וע"פ הפרטים המפורסמים, יברר דינו בדברים שנעלמים ממנו... והננו מצוים לשמע אל שניהם, כפי מעמד הדור...". שוב, התודעה הכפולה שלו, כמי שמביא גם את בשורת הכהן וגם את בשורת השופט. בדומה לכך, בשמונה קבצים: קובץ ב, שמא; שם, רפו, קובץ ג, ל; קובץ ה, קסו.

⁴²⁹ ככל הנראה הרב קוק התכוון כאן לדבריו של רמ"ק, פרדס רימונים, שער ד, פרק ה.

⁴³⁰ כנראה הרב קוק התכוון לפסקאות בהן עסק בספירות בהקשר של השתלמות. אבאר פסקאות אלה בסעיף הבא, העוסק בשלמות והשתלמות.

⁴³¹ פנקס טו, אות יז, עמ' קסו.

'שלמות והשתלמות'

מושגי השלמות וההשתלמות במשנת הרב קוק נידונו בעבר בהרחבה במחקר.⁴³² י' בן שלמה תיאר בהרחבה את מקומם של המושגים 'שלמות' ו'השתלמות' בכתביו של הרב קוק.⁴³³ לדבריו, היחס בין השלמות להשתלמות הוא הנושא המרכזי במשנתו המטפיסית של הרב קוק. בדבריו, הציג בן שלמה פרשנויות שונות שאפשריות למושגים האלה במשנת הרב קוק, בעיקר תוך רצון להציע שמשנתו אינה בהכרח פנאטאיסטית⁴³⁴ ושאלת האקוסמיזם בדבריו נתונה לפרשנויות שונות. הפנקסים המוקדמים שלפנינו לא היו לפני בן שלמה. להלן אנסה להראות את ההתחלות הראשוניות של התפיסה הרחבה של הרב קוק ביחס לשלמות ולהשתלמות.

בפנקסים המוקדמים שלפנינו התייחס הרב קוק לנושא של השלמות פעמים מספר. המושג 'השתלמות' מופיע בפנקס טז.⁴³⁵ אעבור על פסקאות אלה לפי סדרן בפנקסים.

בפנקס טו יש פסקה אותה פתח הרב קוק באמירה: "בעה"י [בעזרת השם יתברך] ביאורים והערות לספר הקדוש קל"ח פ"ח [פתחי חכמה]". במסגרתה, התייחס הרב קוק לעניין האור הישר והאור החוזר. מדבריו עולה כי המושג שלמות מתייחס, מנקודת מבטו, לאין סוף, והכתר הוא מתחת לו.⁴³⁶ להלן נראה מה כתב רמח"ל ומה הוסיף על גביו הרב קוק:

יש בספירות אור ישר ואור חוזר משני מינים. א': שאחר שירדו המדרגות מכתר עד מלכות, חוזר מלכות ונעשה כתר, וכן בדרך הזה עד שכתר נעשה מלכות. וזה מראה שלמות הא"ס ב"ה, שממנו יוצא הכל, והוא סוף הכל, והיינו: "אני ראשון ואני אחרון", והוא מתגלה כך בראשונה כמו באחרונה. והמדרגות – כל הקרוב קרוב אליו מתגדל בשמו, ומה שהיה מלכות נעשה כתר. והמין הב': שום אור אינו משלים ענינו אלא כשיוצא ועוד חוזר למקורו. והיינו כי יורד עד למטה בכח, ואחר כך מדי עלותו מניח למטה מדרגה מה שמניח, והוא מתעלה. ואז המדרגה נשארת בבנינה, וכן כולם.⁴³⁷

כלומר: האור שיצא מהכתר והתפרס על פניי הספירות, ירד למטה למעלה (אור ישר) ובתיקון הוא חוזר למקורו (אור חוזר). מצד האין סוף, השלמות, זה פיזור על מנת לאסוף. הוצאה על מנת להחזיר ולהכניס. כך המלכות, הספירה התחתונה, חוזרת להתחבר עם הכתר, הספירה העליונה. על פי הבנה זו, לאחר שנעשה התיקון, אין שום רושם שנשאר בדרך. בהבנה השנייה שהציע רמח"ל, עולה כבר רובד נוסף: כל ספירה שחוזרת למקורה, משאירה את הרושם שלה במקום בו היתה בזמן הירידה. הירידה היא בכוח, בעל כורחה של הספירה, אך התוצאה היא שהיא משאירה רושם חשוב לפני שהיא עולה בחזרה למקום ממנו ירדה. על פי זה, המלכות בעצם גם חוזרת לכתר וגם משאירה רושם במקום בו היתה בירידה. ניתן אולי לדמות זאת לשרשרת קישוט מקופלת

⁴³² רוס, מושג האלוהות של הרב קוק; איש שלום, הרב קוק; אציין כי מחקרו המקיף של י' סילמן על תורת ישראל בין שלמות להשתלמות, הולך בנתיב אחר לגמרי ממה שאני מנתח בעבודה זו. גם המקורות שהוא התייחס אליהם בדברי הרב קוק, אינם כוללים את הפנקסים שיש לפנינו היום, והוא מתייחס לאורות הקודש' ולכמה מאגרות הראי"ה. ר' סילמן, קול גדול, עמ' 11 וכן בעמ' 71.

⁴³³ בן שלמה, שלמות והשתלמות.

⁴³⁴ כנגד שיטתו של רוטנשטרייך למשל, ר' רוטנשטרייך, המחשבה היהודית.

⁴³⁵ אות ג, עמ' קלו.

⁴³⁶ כפי שראינו גם בסעיף הקודם בהרחבה.

⁴³⁷ קל"ח פתחי חכמה, פתח טז, עמ' מו.

שטוחה, שאחרי שהיא נפתחת הצורה החדשה שלה נשארת עומדת. כלומר, התיקון אינו מחיקת עולם הספירות אלא תהליך מקביל של עלייתן בד בבד עם השארת רושם ברורה.

הרב קוק השתמש בדברי רמח"ל והוסיף עליהם שני נדבכים נוספים. האחד: בעוד רמח"ל מדבר על הדברים 'בעולמות עליונים', הרב קוק הציע לשים לב לזווית ההסתכלות מצד הנבראים. השבירה אמורה להוביל לתיקון, ועל מלאכת התיקון אחראים הנבראים עצמם. התיקון קורה בהתנהלות של הנבראים ולא מתחולל רק בעולמות עליונים:

המין הא' מובן, שהמלכות נעשית כתר מצד גילוי השלמות בכל הדרגין, והיא האחרונה יותר קרובה לרצון א"ס ב"ה כביכול יותר מכל המאורות, וכולם הכנה לה, ונמצא מה שהיא רחוקה מהתכלית היא מלכות, והכתר רחוק מהתכלית מכולם. ואח"כ כשעולים מהמלכות ברוממות מעלתה להבין כל הדרגין, מגיעים לגילוי הכתר כפי המעלות הראויות להתעלות לפי גדולתה לעת השלמות, חוזר הכתר שנעשה מלכות לבחי' כתר, ומלכות שנעשית כתר למלכות, וכן עוד ילכו מחיל אל חיל.⁴³⁸

התכלית, בקטע הזה, היא העולמות התחתונים, הארציים. הכתר הוא הנקודה הגבוהה אבל גם הרחוקה ביותר מהמציאות האמפירית, בעוד המלכות היא הנמוכה אך הקרובה יותר למציאות. בתיקון, כל אחד מהם יחזור למקומו, הכתר יתקרב למציאות המתוקנת והמלכות תעלה. התהליך הזה הוא מחזורי ומתמיד, ועל זה רמז הרב קוק במילים "וכן עוד ילכו מחיל אל חיל".

אלא שלרב קוק יש כאן גם חידוש מרכזי נוסף המתייחס למושג השלמות ולדרך השואפת להגיע לשלמות זו. בשלבים מאוחרים יותר, קרא הרב קוק לדרך זו בשם 'השתלמות', אך מקור ההמשגה כבר בפנקסים המוקדמים⁴³⁹ ולכן אשתמש בו בתיאור דבריו של הרב קוק, כפי שעולה גם מתוך הטקסט עצמו. השלמות וגם ההשתלמות שתייהן כלולות באין סוף. להבדיל מהאין ראשית, שם אין מקום למושג הזמן, באין סוף כבר יש התייחסות לזמן. האידיאה העליונה של הזמן היא באין ראשית, שהוא מעבר לכל אפשרות של זמן. באין סוף, שיש בו מושג של זמן, מתגלה גם השאיפה לשלמות המוחלטת של האין ראשית, שהיא מעל הזמן. אם מחברים זאת למודל השלמות וההשתלמות, מקבלים את תפיסת הרב קוק ביחס לשאיפה הכללית של המציאות כולה. היחס שבין שלמות להשתלמות, הוא הקבלה ליחס שבין האין ראשית לאין סוף. חשוב להבין זאת, על מנת לראות כיצד תרגם הרב קוק את המושגים המופשטים הקבליים להמשגה קונקרטי לגמרי בחיינו בעולם הזה. המלכות, המתעלה לעומת הכתר ('השתלמות'), היא גילוי מיוחד של הרצון האין סופי. כלומר, שהיא עצמה גילוי של השלמות. החלוקה לדרגות קשורה ברצונו של האין סוף שאנו נבין שיש כאן דרגות ורמות שונות של התגלות אלוהית. כלומר, על עצם קיומו של האין סוף אפשר להעיד ברמה ראשונית כבר בתחילת ההאצלה, בעולם האצילות. ההכרה המורכבת והמדויקת יותר, אפשרית רק כשיש רבדי בריאה מצד האין סוף, בעולם הבריאה. זו המשמעות שיצק הרב קוק לדבריו של רמח"ל, אותם ניתן היה להשאיר במשמעות של תיקון בעולמות עליונים בלבד, ולא בהכרח מצדם של הנבראים:

⁴³⁸ פנקס טו, אות כג, עמ' סא.

⁴³⁹ פנקס טז, אות ג, עמ' קלו.

אבל בענין אצילות⁴⁴⁰ האורות, דרוש אור ישר ואור חוזר בענין אחר. הנה, זה הקשר שרצה א"ס ב"ה [אין סוף ברוך הוא] ליתן להמשיגים זיו כבודו... היינו שהם מכירים קצת משלמותו הבב"ת [הבלתי בעל תכלית],⁴⁴¹ ודאי זו השלמות כלולה היא בא"ס ב"ה, מצד אחדותו הכוללת כל השלמויות. א"כ הוכן קישור בין המשיגים לענין א"ס ב"ה, מצד כלילות זו השלמות בא"ס ב"ה, וזה בעצמו ירידת השורש. וכיון שבא למקום, היינו, שראוי להעשות בפועל שיתגלה זה האור למשגים, מתעלם השורש שהוא הבלתי בע"ת, ונראה זה האור הרצוי שיתגלה. וכפי ערך ההעלם, כך יהי מספר המדרגות שיתגלו, כי כל הענין שלא נסתלק מהשגה, ענין הא"ס ב"ה א"א שיהי מושג, וחס ושלוש שיחולק בדרגין, ע"כ המדרגות מבונות⁴⁴² ממילא ע"י ההעלם.⁴⁴³

בפסקה אחרת בהמשך הפנקס, הסביר הרב קוק את הדברים ביתר בהירות, וכך גם יובן הביטוי 'ירידת השורש':

מענין סילוק גילוי שלמותו ית', שמצד זה נתגלו הברואים וכל הנמצאים. הנה, כיון שתכלית הכונה לאשתמודע לי [להודיע לו], ותבא הדעת, ע"י השכלה מהמאוחר אל הקודם, מסבה לסבה עד סבת כל הסבות ית'. והנה, גילה הוא ית' רצונו בדרך מיוחד, באופן שיהיו סדרי הסבות מתקשרים זה בזה, כדי שע"י מה שנשיג הסבה הקרובה לנו מרצונו ית', נדע ענין אמתי ברצונו ית' למעלה מזה, שראוי להיות סבה לגילוי זה, ואצלנו, הרצון שלמטה קרוב לנו, סבה לגילוי הרצון הגבוה ממנו.⁴⁴⁴

מטרת ירידת השורש אליה התייחס הרב קוק בציטוט הקודם, היא יצירת תהליך הדרגתי של תיקון שתלוי בנבראים. בכל מקום בדרך לתיקון בו נמצאת הבריאה, מתגלה אור שמתאים למצב ההווה, ועל ידי הגילוי שלו במציאות ניתן לעלות למדרגת התיקון הבאה. זה תהליך הדרגתי של עלייה שבו כל שלב בנוי על קודמו. נראה שזה הפירוש שנתן הרב קוק לדבריו של רמח"ל בפירוש השני, לפיהם כל ספירה שחוזרת למקורה משאירה רושם במקום בו היתה. בהמשך הפסקה בה פתחתי סעיף זה, כתב הרב קוק:

והנה, כל הדרגין, מובנים רק מצד הבריאה.⁴⁴⁵ אבל זאת ההשגה הכללית שלזו השייכות, זו מושגת לנו גם קודם בריאת העולם, אע"פ שא"ז [אף על פי שאין זו] הנהגה פרטית. וזהו, קודם שנברא העולם היי הקב"ה הוא ושמו בלבד. הכונה, אנו משיגים ענין מציאותו בלא העולם, וענין היחס שיש למה שהוא עתה, עמו ית', שמצדו ודאי אין שינוי, א"כ מעולם היי זה מצד אחדותו.⁴⁴⁶

⁴⁴⁰ כאן מדובר על האורות הראשונים שהתגלו בעולם האצילות.

⁴⁴¹ דומני שהביטוי 'קצת משלמותו' יכול להתפרש, על פי המושגים שהרב קוק עצמו השתמש בהם מאוחר ביותר בחייו, כ'השתלמות'.

⁴⁴² אולי טעות וצריך להיות כתוב 'מובנות'.

⁴⁴³ שם, שם.

⁴⁴⁴ פנקס טו, אות לו, עמ' פד.

⁴⁴⁵ בעוד החלק הראשון עסק בעולם האצילות, מעביר אותנו הרב קוק להמשך ההשתלשות, לעולם הבריאה.

⁴⁴⁶ שם, עמ' סא-סב.

האור הישר והחוזר באצילות נותן את עצם אפשרות ההשגה, האור המתגלה בבריאה מאפשר לדייק את המושגים האלה. אף השגה אינה שלמה, כי השלמות נמצאת רק באין סוף עצמו, אך כל השגה חשובה הן מצד עצמה והן כקרב קפיצה להבנה הגבוהה ממנה. מכאן גם סיכום הדברים:

א"כ, ב' השגות הם, וזהו ענין הכתר, הקדום כקדמות א"ס ב"ה. ואיך שיהי, הענין מושג, ומוכר מזה גדולתו א"ס ב"ה. מ"מ, הרי הוא מצד ראיית הנבראים. אין להעריך כלל ענין השגה זו, להשגת א"ס ב"ה הנמנעת. וזהו אמרם ז"ל, כתר עליון אע"ג דאיהו אור צח אור מצוחצח, אוכס הוא לגבי עילת כל העילות [אף על גב שהוא אור לבן אור מצוחצח, שחור הוא ביחס לעילת כל העילות].⁴⁴⁷

המציאות כולה נעה בתהליך לכיוון השלמות. תהליך זה, ההשתלמות, בנוי באופן הדרגתי. כל השגה חשובה מצד עצמה וגם כמדרגה בדרך להבנה הגבוהה ממנה. אין אפשרות להגיע לשלמות, אך ניתן להתקרב למושגים הנובעים ממנה. כמו שהרב קוק סיים פסקה זו:

וראוי לדעת, שכל הכינויים, אפי' א"ס [אין סוף], ועילת כה"ע [כל העילות], ג"כ רק מצד הרצון הבב"ת [הבלתי בעל תכלית] יש לדבר כן, וע"ז [ועל זה] מסובב ענין הצמצום וכל המאורות, אבל לא בבעל הרצון ב"ה, שאין לנו שם על שלמותו.⁴⁴⁸

התפיסה של 'בלתי בעל תכלית', יכולה להוביל למקום של שלילת התארים, לפיה ניתן להגדיר את האל דרך מושגים על דרך השלילה. הרב קוק, בעקבות רמח"ל, הלך בדרך אחרת.⁴⁴⁹ אפילו המושגים המופשטים מכולם כמו הבלתי בעל תכלית או אין סוף, הם עצמם מושגים מגבילים בהיותם נתונים לניסוח ראשוני, מה שלא שייך בשלמות עצמה המכילה גם את אחדות ההפכים, מושג שיוצג בהמשך פרק זה.

בהמשך הפנקס, התייחס הרב קוק ליחס בין שלמות להשתלמות באופן מעט שונה. גם כאן, כפירוש שהציע לדבריו של רמח"ל בקלי"ח פתחי חכמה, פתח כ"ו. כך כתב רמח"ל:

זה האור שנאצל היה נקרא רשימו מן האור הקדום, שלרוב גדולתו לא היה מושג. וסוד זה הרשימו הוא הנקרא מקום כל הנמצא, לפי שהוא נותן להם מציאות, מה שלא היה נותן הבלתי-תכלית. זה המקום נקרא שהוא חלל, והוא פנוי מאור הא"ס ב"ה, דהיינו שאין הבלתי-תכלית נמצא בו כבתחלה.⁴⁵⁰

הרב קוק התייחס בפירושו לדברים, בשני שלבים. בשלב הראשון, בתפיסת הרשימו כספירת מלכות של האין סוף. בשלב השני, הוא בדק האם מדובר כספירה רגילה או שונה במהותה משאר דרכי השתלמות הספירות. נתחיל מהשלב הראשון:

⁴⁴⁷ שם, עמ' סב.

⁴⁴⁸ שם, עמ' סג.

⁴⁴⁹ המתכתבת עם דבריו של ניקולאוס קוזאנוס, אשר קיבל את התפיסה היסודית של Docta Ignorantia (כמו הבלתי בעל תכלית), אך הוסיף לה את ממד ההתקדמות בדרך להשגה ואת המגבלה בדרך להשגה. קוזאנוס מדמה את התהליך למצולע החסום במעגל, שככל שתהיינה בו יותר צלעות כך הוא יתקרב לגבולות המעגל, אך בהגדרתו כמצולע הבנוי מקווים ישרים לא יוכל להגיע אף פעם למעגל עצמו. אני משתמש בהמשגה זו של קוזאנוס, משום שיש בה – לדעתי – מפתח להבנה טובה יותר של מושגי 'שלמות' והשתלמות של הרב קוק. אין כוונתי לכרוך בין הגותו של קוזאנוס לבין שיטתו המחשבתית של הרב קוק. דומני שהרב קוק הציע מודל דומה ביחס למלאכת התיקון של האדם את המציאות: כל שלב בתיקון מגלה אור חשוב, שכמוהו כמו עוד צלע במצולע ההולך ומשתכלל. זו ההשתלמות. עם זאת, לשלמות עצמה לא ניתן להגיע, שהרי היא כמו המעגל. ר' ברגמן, תולדות הפילוסופיה, בפרק הראשון העוסק בניקולאוס קוזאנוס.

⁴⁵⁰ קלח פתחי חכמה, פתח כו, עמ' סו.

הרשימו נקי' [נקרא] מקום וגם שורש. מקום, מצד סיבה שיוכלו נבראים להמצא, ושורש, שהם נמצאים דוקא ע"פ האופנים המתראים מצד הרשימו בחיבור הקו. והרשימו הוא בחי' מלכות דא"ס, שכולל כל מה שהוא רצוי בא"ס ב"ה שיצאו להראות, כל הפרטים שיושגו ע"י ההעלם בחיבור הכח המתגלה מהאור, כמו מלכות, הכוללת כל עניני הספי' (הספירות) לפי הצריך להעמדת הנבראים התחתונים.⁴⁵¹

הרשימו מאפשר "מקום" משום שהוא הבסיס לקיומם של הנבראים, ובה בעת הוא גם נותן את התוכן למה שניתן יהיה להשיג באותו מקום. בכך הוא מבטא את אור אין סוף ממנו יצא. מכאן שהרשימו הוא כמו מלכות, שהיא התגלות תחתונה שמאפשרת התבוננות על המקור ממנו יצאה. אך האם ההקבלה מלאה? האם ניתן להתייחס לרשימו ביחס לאין סוף, כמו לספירת המלכות ביחס לספירות שקדמו לה? המשך הרב קוק וכתב:

וצ"ע לע"ד [וצריך עיון לעניות דעתי], אם הרשימו כלול מא"ס ב"ה ממש כמו מלכות מהספירות, והיינו שהעליות אין להן גבול ממש גם מצד המשיגים, או שכלול רק מהרצון של א"ס ב"ה לברא הנבראים, ולא מענין א"ס ב"ה, מפני שיש תכלית להעליות עד המקום שהמאציל ב"ה יודע שהוא הטוב להם. מלשון מלכות דא"ס ועשר ספי' הגנוזות בא"ס ב"ה שהזכירו הגאונים, נראה דהרשימו מצד הרצון הרצוי, וממה שנראה לענין המלכות למטה נגד הספי', ומצד הסברא, שא"ס ב"ה ראוי שיהי' א"ס לטוב. וי"ל שהנקודה המשגת, תמיד בחי' הרשימה היא. ומ"מ התעלותה לפי המושג, וע"ז שייך לומר בחי' ע"ס [בחינת עשר ספירות] הגנוזות. אבל המושג, זה א"ס להמעלות שתלך מחיל אל חיל. וזהו, ואנחנו מה, ענין הנקודה המשגת לבדה. אבל כל השאלות והמושגים הכל מצד א"ס ב"ה, אפי' בבחי' ההשגה והידיעה.⁴⁵²

בעוד ספירת מלכות בתיקונה מתחברת עם הכתר, הרי שהרשימו (מלכות דאין סוף) לא מתחבר לגמרי עם האין סוף. האין סוף נשאר מחוץ לאפשרות ההשגה. זה פן נוסף של תפיסת ההשתלמות של הרב קוק: לא השתלמות העשויה להגיע לשלמות, אלא השתלמות שהשלמות עבורה היא כמו כוכב הצפון - מתווה כיוון, למרות שבלתי אפשרי להגיע אליה.

בהקשר אחר התייחס הרב קוק למושגי השלמות וההשתלמות, דרך העיסוק ביחס שבין אורות כללים, וביחס למושגים אור מקיף ואור פנימי. כך כתב בפסקה שהוא עצמו נתן לה את הכותרת הבאה: "הערה בענין אורות וכלים. פנימיות וחיצוניות דכלים. פנימי ומקיף דאורות". לשונו של הרב קוק כאן מסורבלת מעט, אך אי אפשר להתעלם מהמשמעות הקבלית שנתן כאן הרב קוק ליחס בין השכל לבין מה שמעליו:

כל רצון שכלי עליון המתגלה בשלמות גילוי, מובן ממנו ענין קדושת עצם הרצון שהוא מהו פועל. ומזה נבא להכיר, כונה פנימית עליונה יותר שיש בזה, שגרמה שיתגלה לנו זה הרצון בסדר זה ואופן זה בהנהגה. ובודאי יש טעם ע"ז [על זה], והנה הטעם הוא יותר מופלא באורו מעצם הדבר המתראה, אמנם הטעם ישנו בשני אופנים, הרצון של הטעם בעצם עשיית זאת הפעולה השכלית, והרצון המסבב שיהי' זה הטעם עיקרי, מפני התכלית

⁴⁵¹ פנקס טו, אות כג, עמ' סב.

⁴⁵² שם, עמ' סב-סג.

שיעשה זה הדבר כשיצורף אל ענין כלל ההנהגה. ובודאי גם הטעם שיש בעצם סדר זה הגילוי השכלי לנו, הוא יותר מופלא מעצם הגילוי, אבל הטעם שיש בתכלית זה הרצון ומה שיגרום בפעולת הויתו, הוא יותר גבוה גם מהטעם של הרצון שיש בעצם סידורו. שהטעם של סידורו, אין אנו חוקרים כ"א [כי אם] מה מחשבה היתה שגרמה להוציא כך וכך, אבל הטעם התכליתי, אנו אומרים מה סיבה גרמה שתחשוב המחשבה כך וכך כדי שיצא כך וכך.⁴⁵³

שתי רמות של הבנה מול ההתגלות האלוהית: מה הסיבה להתגלות דווקא בצורה כזו (שזה הפן השכלי הרגיל), וגבוה מכך: מה הסיבה העליונה שגרמה לכך שנחשוב מה הסיבה להתגלות הזו. זה פן נוסף ביחס למושגי השלמות וההשתלמות, וממילא התהליך של ההשתלמות משתכלל כל הזמן, אך נשאר אינסופי ביחס לשלמות. זה פירושו של הרב קוק למושגי האור הפנימי והאור המקיף, כפי שהוא עצמו הסביר בהמשך:

א"כ [אם כן], אע"פ שעצם הרצון המתגלה לנו הוא שכלי רוחני, רצון אלהי ממש, מ"מ [מכל מקום], נעשה כלי, שע"י [שעל ידיו] אנו מכירים המחשבה שפעלה גילוי בזה האופן, והוא בפנימיות הכלי, וזהו אור פנימי, והמחשבה שחשבה מרחוק התכלית של החשבון שיהי עשוי כך, זהו אור מקיף.⁴⁵⁴

ניתן לראות כאן תשתית לתפיסה שהרב קוק באר ביתר הרחבה בשלבים מאוחרים יותר של התפתחות הגותו. לפי זה, האור המקיף הוא ההשתלמות והאור הפנימי הוא השלמות, ואור אין סוף נוכח גם בשלמות וגם בהשתלמות. כאן, עדיין כמושגים מיסטיים מופשטים,⁴⁵⁵ אך בשלבים מאוחרים יותר של הגותו (כפי שאציין בסוף סעיף זה) גם בהקשרים של מעשה התיקון האנושי בעולם הראלי שלנו לגווניו השונים. מדובר בהנחה שההשתלמות היא שורש המציאות שלנו, 'האורות המקיפים' שלה. השלמות המדוברת היא רמת השלמות שהושגה בכל שלב ושלב, ולא השלמות העליונה.

כך המשך הרב קוק את הרעיון גם בהמשך הפסקה:

אמנם התכלית של הצירוף בהנהגה הכללית, הוא פועל מצד המושג לנבראים המשיגים, א"כ אור המקיף הוא בחיצוניות הכלי, ועומד רחוק ממנו. והרצון הקדוש שיש בעצם זה הסדר העצמי, לבד הסדר התכליתי הכולל, כי משלמות החכמה העליונה, שלבד הדרוש אל התכלית הכללית, יש רצון שלם וחכמה נכונה בעצם הדבר, וזהו האור הפנימי, ששורה בפנימיות הכלי, והוא דבק בכלי שהוא פועל בקרוב זה הרצון. ונמצא כי חיצוניות הכלי זך יותר בעצם, שהוא מצד עליונות המחשבה של המקיף בעצם. ומ"מ נראה פנימיות הכלי יותר זך, מפני שקרוב להשיג בחינה זו של פנימיות הרצון הקרוב, א"כ הוא נדחק בכלי וממלא אותו ונבלע בו, אבל החיצוניות עומד הרחק, ומצד

⁴⁵³ פנקס טו, סעיף לו, עמ' פב-פג.

⁴⁵⁴ שם, עמ' פג.

⁴⁵⁵ כך גם בפסקה אחרת העוסקת באור מקיף ובאור פנימי, בזיקה לדבריו של הרב יצחק אייזיק חבר על האורות, כשאור מקיף הוא ההשקפה הכללית והעקרונית על המציאות והאור הפנימי עוסק בפרטים. ר' פנקס טו, סעיף ע, עמ' קיט. על הקשר בין הרב יצחק אייזיק חבר לרב קוק ר' למשל אצל שילה, השפעתו של, ובמקורות שהביא שם.

זכותו ועומק תכליתו העליון, עושה העצה העליונה עצות מרחוק אמונה אמן. ואם שגיתי
השם הטוב יכפר בעד, ע"כ [עד כאן] הערה.⁴⁵⁶

הכלי הופך לזך יותר, משמעותי יותר, בשל האור הפנימי. האור המקיף הוא חיצוני ונותן
השראה, בעוד האור הפנימי "נדחק בכלי וממלא אותו ונבלע בו" והופך להיות חלק ממנו.⁴⁵⁷ גם
כאן, הפסקה הקבלית עדיין עוסקת במיסטיקה מופשטת ולא בהכרח קשורה לחייו,⁴⁵⁸ אך
בשלים מאוחרים יותר בהגותו של הרב קוק הפכו המושגים ביחס לאורות לרלוונטיים יותר
בחיים המציאותיים.⁴⁵⁹

סוגית השלמות וההשתלמות העסיקה את הרב קוק לא מעט בפנקסים המוקדמים שלפנינו.
בניסוחים שונים, כתב הרב קוק דברים דומים למה שראינו עד כה, בפנקס טו סעיפים לו, מד,
ובפנקס טז סעיפים ג, יב (לקראת סוף הפסקה). ניסוח אוטופי ופנטסטי במיוחד על ההגעה
שלמות, ניתן למצוא בפסקה אחרת מתקופה זו:

א"כ [אם כן], זה המקרב רצונו אל השלמות, אינו כ"א [כי אם] נותן מקום למי הדעת
שיתפשטו בלבבו, ממש כמו שהים⁴⁶⁰ מתפשט מחמת הרוח אל השפה על החול לכסותו...
ולע"ל [ולעתיד לבוא] כשיבוער הרע, לא יהי הכרח כלל להתעוררות רוח, כי כבר תהיה
השלמות בפועל גמור ולא בכח, א"כ ידמה כאילו הרוח מנשב תמיד עד שא"א לגלי הים
המכסים שישובו וישאירו הארץ חרבה ויבשה... ע"כ נקראים ימוהמ"ש [ימות המשח]

⁴⁵⁶ שם, שם. הסיומת מתאימה לכתבים המוקדמים של הרב קוק, כפי שתיארתי לעיל בסקירת הפנקסים.
⁴⁵⁷ נשים לב לכך, שהחלוקה לפיה מצד האידיאה החיצונית יותר זכה, ומצד התודעה הפנימיות, מהווה הטרמה ליחס
של הרב קוק מאוחר יותר לחלוצי דורו. חיצוניות מעשיהם יכולה להיות יותר זכה מתודעתם, אך בכך לא די. ב'מפת
הדרכים' של הרב קוק, כבר בשלב ה'תבלטי', צריך תמיד את שני הצדדים. ובהקשר זה, ב'תכסית', לא די במעשה
וחיבים גם את ההקשר האידיאי הנכון שלו.

⁴⁵⁸ כך גם בפסקה אחרת בפנקסים המוקדמים, העוסקת באותו כיוון ביחס לאור המקיף והפנימי. ר' פנקס טז, סעיף
ו, עמ' קמה-קמח.

⁴⁵⁹ קובץ א, פסקה צב, ביחס למעשה התשובה של האדם; קובץ א, פסקה קכב, ביחס לתפיסות של תורת האבולוציה
וההלימה בינו לבין התפיסות הקבליות של השלמות וההשתלמות ומושגי אור פנימי ומקיף; קובץ א, פסקה רפח,
ביחס למוסר; קובץ א, פסקה תס, רצון חלקי המציאות (הדצ"מ, דומם צומח חי ומדבר) השואפים להתחבר לרצון
האלוהי; קובץ א, פסקה תקעה, הצדיק המאחד את האורות המקיפים והפנימיים ובכך מאחד הפכים; קובץ א, פסקה
תרכד, איחוד המציאות ע"י עם ישראל ואומות העולם יחד; קובץ א, פסקה תתה, צדיקים יחד עם עמי הארץ ופושעים
גואלים עולם בחיבור לאורות השונים; קובץ א, פסקה תתנה, חיבור האור הפנימי שבנשמה עם האור המקיף הכללי
בעולם דרך התורה; קובץ ב, סעיפים נו-נו, תורה שבכתב כאור מקיף ותורה שבעל פה כאור פנימי, כשתורה שבעל פה
גדולה בשורשה מתורה שבכתב; קובץ ב, סעיף קב, המוסר העולמי (אור פנימי) ודבר ה' (אור מקיף) המתחברים
לתיקון עולם; קובץ ב, סעיף ריט, אנשים פרטיים רואים סתירה בין חלקים שונים של המציאות וערך בכל פרט בפני
עצמו (אור פנימי) והצדיק צריך להראות את הקשר והחיבור בין החלקים (אור מקיף) ואז מתחברים האורות; קובץ ג,
פסקה לו, הקדושה כביטוי לחיבור שבין המשמעות של כל פרט (אור פנימי) והמשמעות הכללית (אור מקיף); קובץ ג,
פסקה צח, הנשמה מחפשת את החיבור בין האור הפנימי שבכל פרט במציאות אשר נראה שונה מהאחר, לבין האור
המקיף המחבר הכל חד למארג התגלות כללי במציאות; קובץ ה, פסקה ריז, ההתבוננות של האדם במורכבות שבתוכו
מאפשרת לו להתבונן ולהבין טוב יותר את המורכבות העולמית לרבידה השונים, כי שתי המורכבויות הן גילוי של
אותו אור; קובץ ו, סעיף לב, כל רעיון חדש בעולם מגיע בצורה כוללנית (אור מקיף) ובשלב שלאחר מכן באים בני אדם
ופורטים אותו לפרטים (אור פנימי); קובץ ו, פסקה רמח, עם ישראל מביא את האור הפנימי ואומות העולם את האור
המקיף ובאיחוד תקרה ההתאחדות באלוהות (מהמקרים הבודדים בהם התייחס הרב קוק לאוניומיסטיקה:
"לאשתאבא בנופא דמלכא" על פי הציטוט שהביא, תהליך שיקרה עם התאחדות האורות. על האוניומיסטיקה
בקבלה ר' אידל, קבלה היבטים חדשים, עמ' 77 ואילך. על האוניומיסטיקה אצל הרב קוק ר' שילה, ממשות האדם.
הרב קוק הציג בכתביו המאוחרים שני מודלים של אוניומיסטיקה, האחד של דג במים והשני של טיפה במים. אלה שני
ביטויים לחוויות אוניומיסטיות שונות, הדג נבלע במים אך נשאר בעצמותו המקורית, אך הטיפה נבלעת במים ונעלמת
לגמרי בתוכם).; קובץ ז, סעיף א, השכל והמוסר כביטוי לאור מקיף ואור פנימי (בדומה לפסקה שראינו כאן); קובץ ז,
סעיף לא, תיקון עולם ע"י עם ישראל שיש בו אור פנימי (יעקב) ואור חיצוני (ישראל).

⁴⁶⁰ השימוש במוטיב הים אצל מקובל אינו מקרי. יש כאן רמיזה לחיבור שבין מים דוכרין למים נוקבין כביטוי לסיום
תהליך ההשתלמות והגעה לשלמות מוחלטת. זאת ועוד, דומני שיש כאן גם רמיזה למושג ההתכללות באלוהות
(האוניומיסטיקה) עליו דיבר הרב קוק בפנקסים המאוחרים יותר, כפי שהצגתי בהערה הקודמת.

שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ, שא"צ החפץ כ"א [שאין צורך החפץ כי אם] להוציא לפועל, וכבר יצא.⁴⁶¹

זה בפנקסים שלפנינו מתקופת היותו רבה של זוימל (1895 לכל המאוחר). בפנקס לה, שנכתב בעת שהיה רבה של בויסק, ניתן כבר למצוא יישום מעשי הרבה יותר ברור בשימוש שעשה הרב קוק במושגי השלמות וההשתלמות.⁴⁶² ככלל, אני מבקש להצביע על התהליך שעבר על הרב קוק בניסוח 'מפת הדרכים' שהציע: מלכתחילה שימוש במושגים קבליים מובהקים שעומדים בפני עצמם, ומאוחר יותר שימוש בהם כדי לתת כיוון התבוננות על המציאות הקונקרטית בה אנו חיים. דוגמה לשימוש במושגי השלמות וההשתלמות במשנתו המאוחרת יותר ניתן לראות בפסקה הבאה. השפה הקבלית המובהקת נעדרת כאן, אם כי לפי ההקשר שהבאנו עד כה אי אפשר להתעלם ממנה. הרב קוק בעצם מסביר כאן כיצד יתכן שהאלוהות נמצאת גם בשלמות וגם בהשתלמות, ומתייחס למהלך האנושי של התיקון בנתיב היסטורי מוסרי, ולא בהקשר המיסטי הגבוה של תיקון:

מה אנו חושבים על דבר המטרה האלהית בהמצאת ההויה. אומרים אנו, שהשלמות המוחלטת היא היא מחויבת המציאות, ואין בה דבר בכח, כי אם הכל בפועל, אבל יש שלמות של הוספת שלמות, שזה אי אפשר להיות באלהות, שהרי השלמות המוחלטת האין סופית אינה מניחה מקום להוספה, ולמטרה זו שהוספת שלמות גם היא לא תחסר בהויה, צריכה ההויה העולמית להתהוות, ולהיות לפי זה מתחלת מתחתית היותר שפלה, כלומר ממעמד של החסרון המוחלט, ושתלך תמיד הלוך ועלה להעליה המוחלטת. וההויה נוצרה בתכונה כזו, שעדי עד לא תחדל מהתעלות, כי זאת היא פעולה אין סופית. וכדי להבטיח את העליה בעצמותה של ההויה נוצרה כולה בעילוי עליון, והעילוי היה יותר מכדי השעור שתוכן מוגבל יכול להיות בפועל, אף על פי שהוא יכול להיות בכח, על כן בהופעת ההויה בפועל נתקלקלו הדברים, והכחות נסתבכו זה בזה, והנם עוסקים במלחמה חריפה, עד שתנצח המחשבה המוחלטת האין סופית של הטוב, ויתוקן הכל, בצירוף העילוי של נתינת מקום להשלמתה של עליה בלתי פוסקת, שזהו ערך מיוחד, שבזה הבריאה משלמת את כבוד בוראה.⁴⁶³

עדות נוספת על מקומה הדרמטי של שאלת השלמות וההשתלמות במשנת הרב קוק לשיטתו הוא, אפשר לראות בתיאור של הרב 'הנזיר' על שיחה שלו עם הרב קוק בנושא:

אמש כשהראני מרן הרב שליט"א את המאמר על כתבי הרב קוק מאת רמון, שבו הביע חסרון הריכוז הפילוסופי שבהם... הודיע לי ג"כ [גם כן] מעיקרי שיטתו כדלקמן: השלמות האלוהית היא מוחלטה, שאין בו כל חיסרון... אך מצד שני, ההתעלות וההתרוממות מעלה בקודש – ג"כ שלימות היא. ויהי חיסרון בשלמות, אם לא תהיה התעלות בה... כשם שבשלמות יש שלמות מצד החסרון, כך בשלמות יש שלמות מצד ההתעלות. והנה זהו יסוד ועיקר לכל השיטה, ההתעלות בנפש האדם, ההשתלמות

⁴⁶¹ פנקס טז, אות יב, עמ' קסא.

⁴⁶² פנקס לה, אות יא, עמ' רמט-רנ. לפסקה זו אתייחס להלן בסעיף העוסק במושג הרע.

⁴⁶³ שמונה קבצים, קובץ א, תמג, עמ' קכד.

וההתפתחות בדורות, התיקון, הכל הוא מושפע חיוב הקודש העליון, ושם תנועה, ענין ההתעלות.⁴⁶⁴

קשה להפריז בחשיבות של העדות הזו. אל מול הטענה של י"צ רימון שכביכול לרב קוק אין שיטה פילוסופית,⁴⁶⁵ הסביר הרב קוק עצמו לתלמידו הקרוב, עורך 'אורות הקודש', כי לא זו בלבד שיש שיטה (שעל יסודותיה הקבליים אני מצביע בעבודה זו), אלא היא נובעת מנקודה של שלמות והשתלמות, ששתיהן פעולות של האלוהות.⁴⁶⁶

חשוב לשים לב שהרב קוק השתמש במילה 'שלמות' במשמעות כפולה: לעתים, בהקשר של השלמות העליונה של האין סוף שאי אפשר להשיג אותה, אך לעתים רבות גם בהקשר של יעדים שהוא ראה בהם בני השגה בפועל. את החילוק ניתן להבין מההקשר של כל פסקה וממלשונה. השימוש הכפול לא נעלם גם מעיניו, וכך כתב בתקופה מאוחרת יותר בחייו:

מבינים אנו בשלמות האלהית המוחלטה שני ערכים של השלמה. ערך אחד של השלמה, שמצד גדלה וגמירתה אין שידך בה הוספה של מעלה. אבל אם לא היה האפשרות של הוספה, היה זה בעצמו ענין חסרון, כי השלמות ההולכת ונוספת תמיד יש בה יתרון ותענוג, ואיזה מן העלאה שאנו עורגים לה כל כך, הליכה מחיל אל חיל, אשר על כן לא תוכל השלמות האלהית להיות חסרה מזה היתרון של הוספת הכח. ועל זה יש בהאלהות הכשרון של היצירה, התהוות העולמיות הבלתי מוגבלת, ההולכת בכל ערכיה ומתעלה. ונמצא שהנשמה האלהית העצמית שבהויה, המחיה אותה, הוא העילוי התמידי שלה, שהוא יסודה האלהי, הקורא אותה להמצא ולהשתכלל. וכל מה שהמדע הולך ומתבסס על יסוד ההתפתחות, הולך הוא ומתקרב אל האורה האלהית היותר בהירה...⁴⁶⁷

זו פסקה שחורגת מתחום המחקר של עבודה זו, אך היא מסבירה את השימוש הכפול של הרב קוק במושג 'שלמות' במשנתו. גם לכך ניתן למצוא הטרמה בכתבי הרב קוק בתקופה המוקדמת, ב'עין איה'.⁴⁶⁸ בפסקאות שאביא בחטיבות השונות שבהמשך עבודה זו, ההבחנה תהיה חשובה ומשמעותית.

⁴⁶⁴ הדברים מצוטטים אצל ב' איש שלום, בין רציונאליזם למיסטיקה, עמ' 25. ההדגשה שלי. גם איש שלום זיהה את החשיבות של העדות הזו, אך המקורות הרבים הפרוסים כיום לנגד עינינו בתחילת התהוות 'מפת הדרכים' של הרב קוק לא היו לפניו. דומני שכיום לעדות הזו משקל יותר גבוה, וודאי בהקשרה של עבודה זו.

⁴⁶⁵ לגישה הזו במחקר בן זמננו התייחסתי בתיאור המחקרי בראשיתה של עבודה זו.

⁴⁶⁶ מקורות נוספים בהגות המוקדמת של הרב קוק בהם התייחס לסוגיית השלמות וההשתלמות באופן דומה לפסקאות שהבאתי כאן: פנקס לה, אות ו, עמ' רמג-רמד (בפסקה זו חילק הרב קוק בין שני סוגים של שלמות, שלמות האדם מול עצמו ושלמות האדם מול זולתו. זו תפיסה שמתכתבת מאוד עם החלוקה שלו בין המושגים שלימים קרא להם 'הלאום' ו'האדם', כפי שאבאר בהמשך); פנקס לה, אות יא, עמ' רמט-רנ; פנקס לה, אות כח, עמ' ערב-רעג; פנקסי הראייה ג, נספחים, אות ל, עמ' שלט; שם, אות נה, עמ' שנד-שנה.

⁴⁶⁷ קובץ ד, פסקה סח, עמ' כג-כד.

⁴⁶⁸ 'עין איה', ברכות א, מג, עמ' 140: "הלא תכלית החיים היא קרבת אלהים והוא ית' אין סוף לשלמותו, ע"כ כל מעלת האדם היא שבכל עת יוסיף מעלה בקרבתו אל השם ית', וזאת השאיפה אין לה תכלית ולעולם לא יוכל האדם לומר בזה די".

היחס לרוע ולרע

מקומו של הרע בעולם מעסיק, בפועל, את כל עולם המחשבה. בין אם מקבלים את ההנחה שהרע תלוי במעשינו ובין אם לאו, בין אם מכירים ביכולת של האדם להשפיע עליו או שלא, הרי שכל הוגה דעות המבקש להציג 'מפת דרכים' חייב להתייחס לסוגיה זו. מקובל, הרואה באין סוף המאציל את הטוב המוחלט, יכול להציע בדרך כלל אחד משני מתווים: או שהרע מנותק מהאין סוף, או שהרע נתפס בעינינו בטעות כרע, ובעצם הוא טוב. כמובן ייתכנו גם כיווני ביניים, כמו: הרע עכשיו הוא רע, אך בעתיד – לאחר שיתוקן – יובן שהוא היה טוב שבור.

הרב קוק עסק בכתביו המוקדמים בסוגית הרע כמה וכמה פעמים, ובכל הפסקאות נמצא השיח הקבלי ברקע. אציג את הדברים על פי הסדר הכרונולוגי בפנקסים, ואחר כך אנסה להתייחס לעולה מהם. הפסקה ממנה אתחיל, היא פסקה הפותחת במילים "בעה"י [בעזרת השם יתברך] הערות לספר הקדוש פרדס רימונים להרמ"ק זללה"ה [להרב משה קורדוברו זכרונו לברכה לחיי העולם הבא].⁴⁶⁹ במחקר עלתה השאלה לגבי מקורות שיטתו הקבלית של הרב קוק, וההנחה הרווחת היא שקבלת האר"י היא המקור המרכזי.⁴⁷⁰ זאת, בין השאר, בשל דבריו של הרב קוק עצמו. "בן שלמה כבר העיר⁴⁷¹ שיש אפשרות שהרב קוק הושפע גם מרמ"ק, ואף הצביע על תפיסת השלמות וההשתלמות ככזו שמתאימה דווקא לדבריו של רמ"ק. פסקה זו, בפתחה שלה וגם בתוכנה, מלמדת שכנראה מקורותיו הקבליים של הרב קוק היו רחבים יותר ממשנת האר"י. "אביב"י⁴⁷² הציע שיטה רחבה יותר, לפיה ינק הרב קוק את תפיסתו הקבלית ממספר רב של מקורות. נעניין בקטע הבא:

שי"ג פ"ד (שער ג, פרק ד), בספר יצירה (פ"א, ה) עומק הרע, עיי"ש (עיין שם), רע לאו דוקא. מ"מ צ"ע [מכל מקום צריך עיון], איך לקח אפי' לכינוי. ולע"ד [ולעניות דעת], כל העמקים, הכונה, לא עצם הדבר, כ"א עומק הדבר ושרשו, א"כ [אם כן], אפי' רע ממש אי"ש [אין שם], שעומק הרע טוב גמור הוא, ואין עוד מלבדו כתיב, אפי' מ"כ [מציאות כזאת].⁴⁷³

בספר יצירה, פרק א משנה ה, מופיע תאור עשר הספירות באופן שונה ממה שמקובל בספרות הקבלית המאוחרת יותר: עומק ראשית, עומק אחרית, עומק טוב, עומק רע, עומק רוס, עומק תחת, עומק מזרח, עומק מערב, עומק צפון, עומק דרום. מושג עומק הרע יוצא דופן ברשימה, הואיל והוא מתאר דבר שלילי ביחס לאלוהות.⁴⁷⁴ הרמ"ק, שחש בבעיה, מציע לה פתרון כשהוא יוצר את ההשוואה בין הספירות של ספר יצירה לבין הספירות המקובלות בזוהר: "וטוב ורע הם גדולה והגבורה ונקראים טוב ורע, מפני שהחסד פועל פעולת הטוב והשכר, והגבורה פועל פעולת

⁴⁶⁹ פנקס טו, אות יג, עמי מג.

⁴⁷⁰ ר' בסקירה המחקרית בתחילת העבודה.

⁴⁷¹ י"ב בן שלמה, שלמות והשתלמות.

⁴⁷² אביב"י, קבלת האר"י.

⁴⁷³ פנקס טו, יג, עמי מו. הלשון מאוד שונה מצורת ההתנסחות של הרב קוק באותם נושאים שנים לאחר מכן, אך הניתוח הקבלי מובהק.

⁴⁷⁴ על מקומו של הרע כתוצאה של המחשבה הרעה של האל והתגלגלות הרעיון לקבלת האר"י, ר' אידל, המחשבה הרעה. הרב קוק הציע כיוון אחר בהבנת הרע מנקודת המבט של המקובלים שאת דבריהם הביא, כפי שניתן לראות בפרק זה.

הדין והעונש. ועכ"ז לישנא דרע לאו דוקא [ועם כל זה, הלשון 'רע' אינה בבירור].⁴⁷⁵ כלומר, המושג 'רע' על פי רמ"ק אינו רע בדווקא אלא כינוי כללי למידת הדין, שמתוך שמביאה גם עונשים משאירה חותם רע. הרב קוק ביקש לעסוק בכל זאת במושג 'רע', תוך שהוא שם את הדגש על הלשון של ספר יצירה בביטוי 'עומק הרע'. שאלתו של הרב קוק על דברי רמ"ק היא: גם אם השימוש במושג 'רע' הוא רק בהשאלה, בכל זאת, מדוע בחר בעל ספר יצירה להשתמש במושג כה חד? וכן הציע הרב קוק את עמדתו, שלימים תהפוך להיות בסיס רחב לכל 'מפת הדרכים' שלו: ההבדל בין המציאות של תופעה לבין העומק שלה. ההבדל בין התופעה לבין השורש שלה. והוא קבע: "כל העמקים, הכונה, לא עצם הדבר כי אם עומק הדבר ושרשו". כלומר: יש הבדל בין הופעת הרע בעולם לבין המקור של הרע, השורש שלו, שהוא טוב גמור. זו תפיסה שאינה מנסה לגמד את הרע, אלא להכניס אותו להקשר: אם מקורו טוב, אז גם אם ביטוי כעת רע, הוא בר תיקון. לימים, תעמוד גישה זו בהתמודדות שהציע הרב קוק עם מגוון של אתגרים ורוע: מהתנהגות בעייתית של חלק מעם ישראל, דרך הכפירה במהותה, הנצרות ודתות אחרות, עמלק ואפילו בעל פעור, הקשה שבעבודה הזרה.⁴⁷⁶ מצד שני, הרב קוק התייחס באותה צורה, ועל פי אותה 'מפת דרכים' גם לתהליכים פסיכולוגיים נפשיים המתרחשים בתוך נפש האדם. כל התנהגות רעה של אדם או של קבוצה, של עם או של תרבות, היא אכן רעה, אך היא גם בת תיקון. ומה נותן את הכוח לתיקון? השורש הטוב. הביטוי 'שורש' מתייחס למקום ממנו יונק הצמח את המזון. וביחס לתופעות עולמיות: גם אם הביטוי שלהן במציאות רע, היסוד הטוב שבהן מפכה כל העת. מכאן גם סיום הפסקה: "ואין עוד מלבדו כתיב, אפילו מציאות כזאת". כלומר, האלוהות הטובה מתגלה בכל חלקי המציאות, אפילו במציאות כמו של הרע. הרע הוא בר תיקון. בהמשך אנסה לבדוק האם תפיסה זו יכולה לעמוד בהלימה עם תפיסת הרע שהציג האר"י.

מקור אחר אליו חייב להתייחס מי שמציע גישה מעין זו של הרב קוק, הרואה ברע בעל שורש טוב, הוא הפסוק בישיעה: "יוצר אור ובורא חושך עושה שלום ובורא רע".⁴⁷⁷ לכאורה, משתמש מלשון הפסוק שהרע אינו רק ביטוי פגום של שורש טוב, אלא יצירה בפני עצמה. על כך כתב הרב קוק את הדברים הבאים:

כיון שכל הבריאה מורה כבודו של האדון ב"ה, והמושג הוא לפי שלמות צלם האדם, ושלמות צלם האדם היא כשיהי' שונא רע ואוהב טוב. ע"כ, אין מיוחס ענין הרע אל הבורא ית'. אע"פ שבאמיתיות הוא בורא רע, כי אין עוד מלבדו, אבל זה יושג בכל המדרגות כשיראה הרע מתוקן, אבל כ"ז שהוא נראה רע אין שמו של האדון ב"ה נקרא עליו.⁴⁷⁸

המשיך הרב קוק והסביר את הדברים:

הנה, הנקודה המשגת השלולה מכל גשם ותאריו, רק משגת מה שהיא, דהיינו, מה שרצה האדון ב"ה שיושג ממנו לנבראים. כשהיא טהורה לגמרי, היינו, אע"פ שמצדו ית' אין

⁴⁷⁵ פרדס רימונים, שער ג, פרק ד.

⁴⁷⁶ תיקון בעל פעור, כלומר: זיהוי יסוד הטוב שיש אפילו בעבודה זרה קשה זו, כתנאי לגאולה שלמה, מופיע אצל הרב קוק גם בפנקסים המוקדמים. ר' פנקס טו, אות לב, עמ' עד. בפסקה זו הסביר הרב קוק את ההבדל בין מאכל שהאדם אוכל ואינו מייצר פסולת (המין) לבין מאכלים שמייצרים פסולת (צואה), שהטלתה מול בעל פעור היתה הדרך לאותה עבודה זרה). ואז כתב: "ומשה רבינו ע"ה נקבר מול בית פעור, לבטל קליפה זו, ומזה נמשך עד הנה מזון ישראל בקדושה, לא מצד נטי' לרע, לפע"ד".

⁴⁷⁷ ישיעה, מה, 7.

⁴⁷⁸ פנקס טו, אות כח, עמ' סו.

מקום לשום מציאות, כיון שהוא ית' מחויב המציאות ושלם בתכלית השלמות, וכל שלמות במציאות א"א שלא תהי' כלולה בו מצד אחדותו, וכל מציאות היא שלמות, א"כ הכל בו, וא"א להמציא מה שהוא נמצא. רק להיטיב ולהחזיר מה שאינו טוב לטוב, והיינו, מה שאפשר שידומה שהוא רע, שהוא עכ"פ העדר מצד זה האפשרות, שזה יגלה בכל הכח האפשרי מצד ההשגה, כשיהי' מי שישגי ויבטל בכל המדרגות, שיראה ממש איך הכל טוב מצד טובו של האדון ב"ה. והנה שימצא העלם, הוא דבר משלים השלמות. שהרי זו השלמות, המתפשטת מצד הנבראים. דהיינו, כשמשער המשיג מה שהוא עלול מהשי"ת ותלוי בו, ומכיר רוממותו, ומתפשטות מזה כמה ידיעות של חכמה ושלמות, מצד היחס שבין המשיג למושג ב"ה. אע"פ שהכל כלול באחדותו ית', מ"מ בפועל גמור יוצא מצד הנבראים. וכיון שיש נקודה משגת ברצונו ית', יוכל להיחשב כל ההעדר, שזהו הרע, וצריך לשוללו, ואיך יגלה, כ"ז [כל זמן] שהמשיג אינו נחשב, מצד שהוא משיג, ומכיר שהוא רק העלם וחסרון, אבל בשלמות ההשגה, אין עוד כ"א [כי אם] המושג ב"ה [ברוך הוא].⁴⁷⁹

את העיקרון הזה, הדגים הרב קוק לקראת סופה של הפסקה, ביחס לרע:

וענין ההעלם שפעל ההשגה, הוא בנוי רק ע"פ זה האופן, ולא יותר. אין מקום שימשך מהמשיג, כ"א כפי הענין של המושג ב"ה. אבל בהעלם המושג יותר מהמשיג, לא ימצא המשיג אפשרות בעצמו שיהי' הנמשך ממנו כפי המושג, כי רואה ענין המושג אינו בערך הנמשך ממנו. ואם הי' השגתו פחותה, הי' אפשר להמשיך כפי המושג. אבל בידיעתו מהמושג הרבה, אינו מוצא להמשיך כפי המושג, והמשיך כפי המשיג, ונמצאו קלקולים גדולים כל כמה שירדה המשכתם. כי ענין המשיג נתעלם מהם, וזהו ואצנע להו, והם נפלו, ולי"ה [ולא היתה] ההמשכה כענין המושג מצד עצמו, רק כענין המושג מצד המשיג. וזה הי', לצורך החזרת הרע לטוב. ותראה, שראשית ע"ז בעולם, היתה מצד ריבוי האור. שאמרו אי אפשר שיעבדוהו גושי עפר ח"ו [חס ושלום], ונמשך מזה שבירה, וקלקול אחר קלקול. וכשיתבררו כל המדרגות, יראה שאין המשכה אחרת אפשרית כלל. א"כ אין להמשך כ"א [כי אם] אחרי השי"ת לעולם, אחרי ד' ילכו.⁴⁸⁰

ביאור הדברים: מצד המושג (האין סוף) גם מה שיהפוך בהמשך תהליך ההשתלשלות להיות רע הוא טוב. אלא שמצד המשיג (האדם), שמתקשה להכיל את האור הגדול, הוא רע. במילים אחרות: שורש הרע הופך לרע ממש. הבריאה של הרע היא מצד בני האדם (המשיגים) ולא מצד האל עצמו. ממילא, מדובר בתהליך הפיך, ככל שתהיה התקרבות למושג, לשורש, לאין סוף ב"ה. הרב קוק הדגים זאת מסביב לענייני עבודה זרה, שהתחילו בעולם דווקא מתוך הבנה טובה לכאורה, שלא יעלה על הדעת שהאדם, שיסודו בעפר, יצליח לעבוד את האלוהות הטהורה, וממילא עברו לדרגות הביניים והתחילה עבודה זרה. זו דוגמה לרע, שיסודו בטוב, שהתחיל בטעות ובנמיכות קומה והתפתח לרע עולמי שלם. מצד המושג, מצד האדם, זו בריאה של האל ("בורא רע"), אך לא 'מצדו'. כך מתאפשרת הנוסחה שהרב קוק הציע: שהרע בשרשו טוב, אך במציאות הוא באמת רע, ועדיין בר תיקון.

⁴⁷⁹ שם, שם, עמ' סו-סז.

⁴⁸⁰ שם, שם, עמ' סז-סח.

התייחסות נוספת של הרב קוק בהקשר זה, נמצא גם בהערות שלו על קל"ח פתחי חכמה :
 בביאור הענין, שצריך הרע לצאת אל הפועל, כד שלא יהי' אפשר לחשב שיש שליטה לרע
 בפ"ע ח"ו (בפני עצמו חס ושלום). והיינו, שהקב"ה בטובו מטיב לנשמות בתכלית הטובה,
 ושלמות הטובה היא ההכרה האמיתית והידיעה השלמה ע"פ אמתת הידיעה. והנה,
 אמתת הידיעה מחייבת, שיש אפשרות לחשב שיש רע באפשר ואולי יש לו שליטה. ואע"פ
 שיש יכולת בידו ית' שלא יחשבו זאת, אבל אין זו ההטבה הגמורה, שא"כ הי' מחסרם זו
 השלמות של ההכרה האמיתית. ע"כ ברא את הרע, כמה שיש באפשרות לחשב שתהי'
 שליטה לרע נתן לו כ"כ, ובטלו בסוף, א"כ הכל רואים שאין לרע שליטה, ואין מלכות, רק
 לו לבדו יאתה מלוכה, ב"ה.⁴⁸¹

הפסקה מתייחסת לדברי רמח"ל:

רצונו של המאציל ית"ש הוא רק טוב, ולכן לא יתקיים שום דבר אלא טובו. וכל מה שהוא
 רע בתחילה, אינו יוצא מרשות אחר ח"ו, שיוכל להתקיים נגדו, אלא סופו הוא טוב ודאי.
 ואז נודע שלא יש רשות אחר אלא הוא.⁴⁸²

רמח"ל, נאמן לשיטתו שהמאציל טוב ומטרתו להיטיב, הסביר מה מקומו של הרע: אין רע
 מוחלט, וכל רע יתוקן בסופו של דבר. כשיהיה התיקון, יתברר שאכן הכל בא מרשות אחת, ואין
 מקור לרע שהוא אחר ממקור הטוב. כלומר: גם אם בפועל רואים רע, הרי שמקורו טוב ואחריתו
 – לאחר תיקון – היא טובה, וממילא מציאות הרע היא זמנית והרע אינו סובסטנציה קבועה. הרב
 קוק המשיך כיוון זה והסביר, שכל שורש של מחשבה שיש בעולם מגיע אף הוא מהאל.⁴⁸³ ממילא,
 גם האפשרות של המחשבה הרעה באה מהאל,⁴⁸⁴ שרצה שנתקן את הרע ונראה שאין עוד מלבדו.
 שורשי המחשבה באים מהאל, אבל הם ניתנים לפרשנות האדם. הבחירה בדרך המחשבה ובאופי
 הפרשנות לשורשים האלוהיים, נתונה לאדם. אם הרע טבוע באין סוף, כי הכל נמצא באין סוף,
 ניתן לחשוב שהרע בעל יכולת שליטה. נתן לו האין סוף אפשרות להתייחד בפני עצמו ולנסות
 לשלוט, ואז – על ידי תהליך התיקון – יתברר שאין לו שליטה באמת. כלומר, המחשבה שהאין
 סוף נתן לאדם בשילוב עם הבחירה החופשית, עלולה ליצור בעיה בשלבים הראשונים, אך הופכת
 את התיקון למלא יותר ולעשיר יותר לעתיד לבוא. יש כאן דגש על השיטה ההיסטורית של רמח"ל,
 שהרב קוק פוסע בעקבותיה כפי שראינו בכמה מקומות בעבודה זו. על פי זה המשיך הרב קוק
 וחתם את הפסקה:

ודומה לזה, שההנהגה שתהי' ע"י שכוי"ע [שכר ועונש] הי' כדי שלא תהי' בושה, ומאן
 דאכיל דלאו דילי' בהית לאיסתכולי באפי' [מי שאוכל ממה שאינו שלו מתבייש להסתכל
 בפניו של מי שנתן לו], אע"פ שבידו לעשות שלא יתביישו, מ"מ [מכל מקום], אין זו תכלית
 טובה ושלמות, כיון ששורת החכמה מחייבת דמאן דאכיל דלאו דילי' ראוי הוא שיהי'

⁴⁸¹ פנקס טו, אות לה, עמ' פא-פב. ההדגשות שלי.

⁴⁸² קלח פתחי חכמה, פתח ב.

⁴⁸³ רעיון עליו חזר גם בפסקה מעט מאוחרת יותר: "א"א לזולל לגמרי ברעיונות, במחשבות, ובהרגשות של עצמו, ק"ו

[קל וחומר] בחלומות, שיש בהם גרעינים הראויים לשימת לב, להטבת המעשים ולהארת דרך החיים. אבל צריכים
 להזהר מאוד לבור את הבר מן התבן... כי כל אלה הן קרני הוד של תוכן חי ומאיר השופע משפע זיו חי העולמים,
 להחיות בהם את בריותיו בחיי גוף ובחיי נשמה, וגם אחרי הצמצומים הרבים יש בהם פילוש אור". (פנקסי הראי"ה ג,
 נספחים, אות מו, עמ' שמח).

⁴⁸⁴ על כך ר' אידל, המחשבה הרעה.

בהית לאיסתכולי באפי, ואם יעלמו מהם דרכי האמת אין זו שלמות. וכיון שלא יעלם מהם, יהי אחת משני אלה, או שיקבלו צער הבושה, או מניעת ההסתכלות, ושתיהן אינן שלמות. אבל מצד הראות מציאות הרע והאפשרות לבטלו, ותלוי הביטול בבניא [בבני אדם], כל מה שיגיעו יהי דילהון, וינהרו אל ד' ואל טובו.⁴⁸⁵

חשיפת שורשיו הטובים של הרע, וממילא ביטול קיומו במציאות, יאפשרו תהליך השתלמות מלא יותר בדרך לשלמות. זו הסיבה שהמאציל הביא את הרע לעולם כדבר עצמאי. רק כך אפשר להגיע להבנה הנכונה ולתיקון המלא. כל אפשרות אחרת לא תסייע להגיע להבנה המלאה.

פסקה נוספת העוסקת ברע, תוך הסבר קבלי מובהק של הרב קוק, מתייחסת לסטרא אחרא: ענין הקו שלא עד סוף המקיף. לעי"ד [לעניות דעת], הפעולות שעושה א"ס ית' [אין סוף יתברך], ע"י [על ידיו] נפעל הכל בערכנו ג"כ בצורת צל, והעיקר פעולותיו ית', וממילא חקק שיהיו בגבול אצלנו. אבל כ"ז [כל זה] במדרגת הקדושה, אבל הסט"א [סטרא אחרא] לא יגורך רע, ע"כ היא אל זר, שאין הפעולות שנעשות מצדה נפעלות בצורת צל לדברים העליונים פועל הוא ית' בערכו, וזהו דלא נגע הקו במקיף עד הסוף, כדי שיהי סיגים, ומ"מ הם פועלים ע"י רצונו ית' לתכלית התיקון.⁴⁸⁶

על פי הסבר זה, ה'סטרא אחרא' אינו כוח דמוני הנלחם בטוב האלוהי, אלא יצירה אלוהית ששרשה בטוב, שבפועל לא הוכנסו בה מספיק אורות – וזאת בכוונה תחילה, על מנת לייצר את הסיגים (הקליפות) שתחייבנה את מלאכת התיקון. גם סיגים אלה פועלים מכוח רצונו של האל, שהוא רצון טוב שהולך לקראת תיקון. זה ביטוי נוסף לתפיסה שגם הרע, שהוא אכן רע, שורשו בטוב ובכוונה אלוהית. שני צדדים בדבר: מצד אחד, הרצון האלוהי הוא שהרע יופיע במציאות כך שיהיה אפשר לתקן אותו, מצד שני, התיקון אפשרי רק משום ששורשו של הרע בטוב, והוא רע רק בשל פעולה יזומה של העדר אור. הרב קוק המשיך את הפסקה באותו כיוון ביחס לרע:

ולעי"ד בחי' [ולעניות דעתי בחינה] זו, שהפעולה היא בעצמה זו שעושה ית' בבחי' בב"ת [בלתי בעל תכלית], היא בחי' גוף, שאינה המשכה של ציווי ורצון בלבד, אבל בסט"א [בסטרא אחרא], שאין שם כ"א מצד ציווי ורצון ולא עצמיות, א"כ הם רוחות בלא גופים.⁴⁸⁷

כלומר: העדר האור האלוהי בבסיס היניקה של הסטרא אחרא, המייצג את הרוע בפסקה זו, גורם לכך שהסטרא אחרא יהיה חלש. הרוע חלש מהטוב. צד שמאל חלש מצד ימין. ממילא, רצונו של הסטרא אחרא הוא להיות מחובר ככל האפשר לקודש, למקור הכוח. הסטרא אחרא, שאין בו רצון עצמי אלא ביטוי לרצון האלוהי (שמתבטא במציאות בצורה שבורה של רע), הוא רוח ללא גוף. במעבר לחשיבה אידאית: רעיון שאינו חזק דיו על מנת להישאר לצמיתות, וממילא בר תיקון. ושב והמשיך הרב קוק:

ונלעי"ד [ונראה לעניות דעתי] דנוקבא דתהו"ר [דתהום רבה] מכוון ברשימו נגד הקו במקום שהקו כלה קודם שמגיע עד אור המקיף, כי ע"י ריבוי קדושת הקו גורם שכהמס

⁴⁸⁵ שם, שם, עמ' פב.

⁴⁸⁶ פנקס טז, אות ו, עמ' קמה.

⁴⁸⁷ שם, שם.

דונג מפני אש יאבדו וכו', ושם הוא ענין כליון לרע, עד שאפ"י רשימו לא נשאר להם. וכ"מ [וכל מקום] הרשימו שמתפשט במקום שאין קו, הוא עצם תהו"ר. ע"כ הרשימו גרועה ופחותה, מ"מ [מכל מקום] יש בזה מה שנתברר, ועיין והבן, והשם הטוב ית' יכפר אם שגיתי.⁴⁸⁸

כיליון הרע אינו מחיקת כל מה שיש בו, אלא הסרה של כל החלקים של הרע שבהם אין אפילו מעט אור של הרשימו. ואם נחזור לתחילת הפסקה, קו האור אינו מגיע עד סוף המקיף, וממילא הרשימו המתפתח בהעדר אור הוא בבחינת "תהום רבה" (בפסוק בתהלים: "צדקתך כהררי אל משפטיך תהום רבה אדם ובהמה תושיע היי")⁴⁸⁹, כלומר: מידת הדין, המייצגת את מידת הגבורה, צד שמאל, הרוע, מקבלת כוח מוחלש מנותק מקו האור, ולכן היא ברת תיקון. המשפט האחרון של הרב קוק מאפיין את כתיבתו המוקדמת: "והשם הטוב יתברך יכפר אם שגיתי". התנצלות וענווה שלא מוצאים בכתיבתו המאוחרת המוכרת לנו. בפסקה בכללה הציע הרב קוק הסבר קבלי לכך שהרוע הוא בן תיקון, ועדיין אין לבטלת את המשמעות הרעה שלו במציאות. זו תפיסה משמעותית של מושג התיקון האפשרי גם במקומות הנראים ככאלה שאין בהם שום דבר טוב. שוב, הרע באמת רע, אך בשל העובדה ששורשו בטוב, ומצד שני אין בו אור אלוהי מובהק, אפשר לתקן אותו. כבר בפנקסים המוקדמים ניתן לראות יישומים מעשיים של תפיסה זו ביחס לתורת המוסר, להבנת היחס לכפירה ולקיום מצוות ועוד, כפי שאראה בפרקים הבאים. גם הפסקה הזו לא נשאר רק במשמעות הניתוח התאורטי של הדברים. הרב קוק מציע בחציה השני גם משמעויות מעשיות לתפיסה זו של הרע:

והנה, המדות הן יסוד לתורה ומצות, ומ"מ אינן כ"א [כי אם] אמצעיות ולא שלמות אחרון... ונמצא שהרע שבהן מקרי, משא"כ [מה שאין כן] בעבירה ח"ו, בכל אי' [איסור] שבתורה הרע עצמי.

והנה יש דוגמא למדות עם בחי' עגולים שבעולמות, כמו שבבחי' עגולים אין תלוי כ"כ [כל כך] בפרטי מעשים, כמ"כ [כמו כן] אין ענין המדות מסור כ"כ [כל כך] לבחירה פרטית במעשים, אלא שיכול ע"י השתדלות לקבוע טבע, והיינו עגולים שמתפעלים ע"פ [על פי] יושר. וענין המצות הוא בחי' [בחינת] יושר. והנה היושר עיקר, והעגולים פועלים וכלים בהנהגת ה', כמ"כ [כמו כן] המדות פועלות בהנהגת התומ"צ [התורה והמצוות], וכ"מ [וכל מקום] שיהיו מדותיו יותר ברורות, תעלה בידו שלמותו ביתר שאת, והם כלים נאים שמרחיבים דעתו של אדם.⁴⁹⁰

כלומר, המידות, שבאו לאחר התגלות האור של אדם קדמון, הן שונות זו מזו ויש צורך לאזן ביניהן. מכאן, כפי שהסביר הרב קוק, הן אינן "השלמות האחרון", ובלשונו של הרב קוק במקומות אחרים, הן בבחינת השתלמות.⁴⁹¹ תהליך התיקון, האיזון ביניהן, יוביל לשלמות.

⁴⁸⁸ פנקס טז, אות ו, עמ' קמה.

⁴⁸⁹ תהלים, לו, 7.

⁴⁹⁰ פנקס טז, אות ו, עמ' קמה-קמו.

⁴⁹¹ בפסקה אחרת (פנקס טז, אות יד, עמ' קסב) כתב הרב קוק דברים דומים: "שהמדות אינן שלמות אחרון מצד עצמן, כי הנצחיות בדעת תלויה, אלא שאין הדעת מתדבקת כ"א במי שמדותיו ישרות, נמצא שבלא מדות א"א [אי אפשר] לאחוז בדעת שהיא שלמות אחרונה, ותוה"ק [ותורתנו הקדושה] כיוונה על שלמות אחרונה, והאמצעיים שע"י [שעל ידיהם] תושג, בתורת מכשירין... (ואם המדות מקולקות מתעורר הרע שבהם... והאדם הנדבק בנצחיות השכל, הוא קופה, כלי המחזיק ברכה, ובלא מדות א"ל [אין לו] אזניים".

ממילא, הרע שבא לידי ביטוי בסיגים של כל מידה (יותר מדי חסד, יותר מדי דין וכו'), הוא לא רע מוחלט אלא רע בר תיקון. כאן כבר לא מדובר על מפה תאורטית בלבד, אלא על יישום שלה בשדה המעשה הקיומי של האדם. אלא שהרב קוק חילק כאן בין "רע מקרי", כלומר: רע שהוא בר תיקון בזמן שמוזהים את שורשו הטוב, לבין "רע עצמי", שאותו קשה הרבה יותר לתקן (אך גם הוא בר תיקון). מה מאפיין את הרע העצמי? איסורי תורה. התורה נותנת את הכיוון להבחנה שבין הטוב לרע.

על רקע הבחנה זו, מובנת המשך הפסקה, על היחס שבין תורה למצוות: המצוות הן מעשים קונקרטיים, ומכאן שהן בבחינת יושר. התורה היא אידיאות, ומכאן שהיא בבחינת עיגולים. העיגולים באים לידי ביטוי במציאות בפועל (מתפעלים) על ידי הקו הישר, אותו קו שבתחילת הפסקה הרב קוק הזכיר שאינו מגיע עד סוף המקיף, כלומר: המצוות מאפשרות את הביטוי המלא ככל האפשר של התורה. חלוקה זו שבין תורה למצוות, עתידה להיות משמעותית בתורתו המאוחרת יותר של הרב קוק ביחס לצורך לתת טעמי תורה חדשים למצוות, אחרת אנשים פשוט יפסיקו לקיים אותן.⁴⁹² על כך, ביתר הרחבה, בחטיבה הבאה בעבודה זו.

ביטוי נוסף למקומו של רע היכול להיראות מוחלט ובעצם אף הוא בן תיקון, ניתן למצוא בפסקה הבאה בפנקס. עניינה הוא משיח בן יוסף ומשיח בן דוד (תוך דיון ביחס שבין רחל ללאה), ואתיחס לפן זה בדיון על שני המשיחים במשנתו המוקדמת של הרב קוק. אגב אורחיה, התייחס הרב קוק לעניין עמלק:

וזה לעומי? [לעומת זה], יש בבחי' [בבחינת] רע ג"כ מה שאינו תלוי בבחירה, ג"כ ע"י מה שצופה ית' בענין סוף הבחירה, וזהו מחיית עמלק. והוא מתנגד לברית, שכריתת ברית לזרעו אחריו של א"א ע"ה [אברהם אבינו עליו השלום] ודאי תלוי בקדושה זאת שלמעלה מהבחירה... ועמלק הי' כנגד זה, ע"כ הי' חותך מילותיהם [הכוונה היא למקום ברית המילה, ר"ב] וזורקן... ומ"מ ראוי לנו לגלות שלא הי' עיקר כ"א מצד הבחירה, ובחירתו הרעה גרמה לו חלק רע...⁴⁹³

לטובת ענייננו בהקשר הנוכחי, אציין בעיקר את העובדה שגם רע שהוא קרוב יותר להיות מוחלט, כמו הרע שמתבטא על ידי עמלק, הוא בר תיקון. כל זה, משום ששורש כל המציאות, והרוע בכלל, הוא אור אינסוף. מדובר בתיקון קשה יותר, אך זה האופק שהרב קוק ראה לנגד עיניו. את ההסבר כאן הוא ביסס על דרשת חז"ל⁴⁹⁴ לפיה העמלקים נלחמו מלחמה רוחנית על עם ישראל, במהלכה קצצו את אברי המין של הגברים בישראל, כביטוי למלחמה שלהם בברית המילה. שוב, גם מלחמה קשה כמו זו שנגד עמלק, תסתיים בסופו של דבר בתיקון ולא רק במחייה. מדובר בהנחה שאינה עולה בקנה אחד עם דברי הפסוק, לפיהם הציווי הוא "תמחה את

⁴⁹² מקובל להזכיר בהקשר זה את המאמר 'טללי אורות', אך ניתן למצוא את ניצניה של התפיסה כבר בפנקסים המוקדמים, כמו למשל בפסקה זו ובפסקאות אחרות שאתיחס אליהן בהקשרים של א-נומיה ואנטי נומיה אצל הרב קוק. כמו כן, הרב קוק תיאר את הדברים בהרחבה ב'לנבוכי הדור' (פרקים ט, י, יב) ובמאמרים שהתפרסמו בעיתון 'הפלס' (בעיקר ב'תעודת ישראל ולאומיותו'). כפי שצינתי, מדובר בנושא בעל משמעות רחבה אצל הרב קוק, תוך בחינת המציאות בה קיימת דווקא עזיבה של קיום המצוות במקביל לעלייה בחיבור לאידיאלים הגדולים של מימוש עצמי של עם ישראל. בפסקה זו ובאחרות בפנקסים אלה ניתן לראות איך המבנה הקבלי המובהק הוא היוצר את הזיקה שבין האידיאה האלוהית לבין הסמלים של המצוות, אם נשלב את ההגדרה של ק' גירץ לדברים.

⁴⁹³ פנקס טז, אות ז, עמ' קנ.

⁴⁹⁴ תנחומא, דברים, כי תצא, אות י.

זכר עמלק מתחת השמים, לא תשכח".⁴⁹⁵ הרב קוק פתר זאת על ידי דיוק בלשון הפסוק ("מתחת השמים"):

מדת האהבה השרויה בנשמת הצדיקים היא כוללת את כל הברואים כולם, ואינה מוציאה מן הכלל שום דבר ולא עם ולשון, ואפילו עמלק אינו נמחה כי-אם מתחת השמים, אבל ע"י הזיכוך מתעלה הוא לשורש הטוב, אשר הוא מעל לשמים, ונכלל הכל באהבה העליונה, אלא שצריך כח גדול וטהרה עצומה ליחוד נשגב זה.⁴⁹⁶

לאור הפסקה הנוכחית שהבאתי, ניתן להבין בצורה מלאה יותר גם את היחס לרע המוחלט (שאינו לגמרי מוחלט), וגם את המושג "לשורש הטוב" שבפסקה זו מתפרש כקו שבנוקבא. האהבה העליונה היא הזיקה לאור אינסוף שבו גם הרע מתכלל עם הטוב ונבלע בו, והתיקון מחייב ייחוד מורכב, שמתאפשר רק למי שמצליח להשיג כוח גדול וטהרה עצומה.⁴⁹⁷ סדרת מושגים קבליים, שמי שאינו בקי בשפה הקבלית יכול לראות בהן פרפרזה לירית. הפסקאות המוקדמות מבהירות היטב שמדובר בפיתוח של מושגים קבליים.⁴⁹⁸

הפסקה הבאה אליה אתייחס היא פירוש למדרש שהרב קוק מצטט מספר 'כד הקמח' לרבנו בחיי, לפיו הקב"ה אמר לאברהם שבזכות ברית המילה שעשה, יעמוד מזרעו מי שיבאר את התורה שבשמים לשון. הרב קוק ביקש להבין את הקשר בין ברית המילה לבין שבעים הלשונות של ביאור התורה.

אמנם ראוי להקדים מה שהפילוסופים חשבו שאין חסרון בהחלט בפעל, והרע אינו נמצא, כ"א העדר, מפני שחשבו שאי אפשר שתסכים ההשגחה לברא רע, כי האדון ב"ה רק טוב ירצה, אך על הרעות הנמצאות בעולם, לדעתם הם העדרים והעדרם בא מהכרח החומר, וע"כ צריך להודות בטבע החיוב. אך לפ"ז אי אפשר שימצא בגוף האדם חסרון קנוי, כ"א שלילת השלמות, ולפ"ז ל"ה [ולפי זה לא היה] מקום למילה, כי השלמות אפשר להקנות אפי' במקום שמשולל, אך אם יש בו רע קנוי אי אפשר להשלים כי אם בסורו. והנה לפ"ז יש לחקור אם אפשר שזאת התורה האחת תתן שלמותה לכל העולם כולו, או לכל עם לפי ענינו ראוי תורה אחרת. והדבר תלוי בטבע החיוב, אם טבע החיוב נמצא, אי אפשר לסדר לכל העמים סדר ע"פ תורה אחת, שאפשר שטבע החיוב יגרום להם צורך בהנהגה אחרת. אבל אם אין חיוב בטבע, והכל פועל ד' הוא, הרי אפשר לסדר כל הנהגה ע"פ תורה אחת, והשי"ת יתקן ויכוון הכל, שיהיו ראויים לקבל הנהגתם על פי זאת התורה. והנה, אם טבע החיוב נמצא, אזי הרעות שבעולם י"ל שהם רק מהעדרים, ומה שלא נשלמו הוא מטבע חיוב החומר. והנה, ענין המילה מורה שיש חסרון קנוי, בחומר, שאם הי' רק שלילת שלמות הרי אפשר לתקן בשכל, וכיון שיש חסרון קנוי ע"כ [על כן] החסרונות בכונה נעשו כדי שיתוקן יותר משלא הי' חסרון, ולא מהכרח החיוב. וכיון שכן,

⁴⁹⁵ דברים, כה, 19.

⁴⁹⁶ מידות הראי"ה, אהבה, אות ו.

⁴⁹⁷ כך למשל כתב הרב קוק בפסקה מתקופת בויסק: "מציאות הלאומיות בעולם, לא היתה ראויה להתקיים בתור דעה אידיאלית... מצד הרוחניות אהבת הבריות בכללה ראויה שתכריע אותה, אלא מפני שישראל הם משמשים לאור של עולם דוקא ע"י לאומיותם, ע"כ [על כן] נשתמר זה הרגש בכל תקפו...". (פנקסי הראי"ה ב, פנקס ב, כט, עמ' סא). הדברים מתכתבים עם ההבנה הכללית של הרב קוק ביחס ללאומיות שאמורה לעבור מן העולם, אותם אתאר בחטיבת הלאום בפרק על משיח בן יוסף ומשיח בן דוד.

⁴⁹⁸ על גאולת עמלק אצל הרב קוק ר' בהרחבה אצל ברק, האם תיתכן, ובמקורות הרבים שהזכיר במאמר. ברק לא הביא את המקור הזה מפנקס טז, ודומני שהוא מהווה השלמה לתפיסה שהציע במאמרו.

אין טבע לחיוב והכל מעשה ד'. ע"כ גם התורה אפשרית בשהיא אחת ותשלים את כל העמים, ולא ידחה טבע החיוב את הדבר.

וזהו ענין שכ"ד [שכל דיבור] ודיבור שיצא מפי הקב"ה נחלק לע' לשון, להורות שבתורה האחת אפשר להעמיד הדרכת כל העמים, וזהו בשלילת טבע החיוב, וע"ז מורה ברית מילה, ע"כ נקרא משו"ה [משום הכל] אברהם אב המון גויים. וז"ש [וזהו שנאמר] שעתיד משה לצאת ממך שיתרגם התורה בע' לשון, והיינו סוד ד' ליראיו ובריתו להודיעם, וזהו באמת סוד יכולת ד' יתב' שהיא בלתי בע"ת [בעלת תכלית].⁴⁹⁹

הרב קוק הציע כאן הבדל בין התפיסה הפילוסופית (אותה דחה, כפי שראינו במקומות קודמים)⁵⁰⁰ לבין התפיסה התורנית לשיטתו. הפילוסופיה, הסביר הרב קוק, לא רואה ברע דבר מהותי אלא רק העדר טוב. ברית המילה משמשת כאן כמעין הוכחה מצד הרב קוק לדבר רע שיש להעבירו שהוא מהותי ולא רק העדר טוב. מכאן, הציע הרב קוק, שהרע אמנם קיים במציאות, אלא שיש אפשרות לתקנו משום שיש בו שורש טוב. תפיסה זו היא לשיטתו תפיסה אוניברסלית, לכן התורה בעצם ניתנה לעולם כולו, אלא שבכל תרבות הרעיונות האלה מתפרשים באופן שונה. במושגים של 'מפת הדרכים': ה'תבליט' הוא התפיסה האוניברסלית, וה'תכסית' תלוית תרבות. משה מסמל כאן לא רק את מתן תורה, אלא גם במשמעות של גאולת משה רבנו אליה התייחס הרב קוק בכמה מקומות בכתביו, כפי שאתאר בפרק העוסק בחשיבה הלאומית בכתביו המוקדמים.⁵⁰¹

פסקה נרחבת אחרת בה התייחס הרב קוק לסוגיית הרע בצורה מעט יותר דרמטית:

בעצם אין רע במציאות. והבירור בזה, שכל רע אינו כ"א מה שהוא נגד הרצון, ומה שהוא לגמרי כפי הרצון אינו רע כלל, ואדרבא טוב. אמנם, ההכרות הפנימיות, אין ידיעתן ידיעה מצד שמכיר קצת בלב, רק יש בזה עומק גדול, וכל מה שיחקק הדבר יותר אצלו, וידע בשכלו ענין הטוב שיש בזה, יהי חושק מלב ונפש אל הדבר ההוא. וכיון שיהי רצונו נוטה לזה לגמרי, אינו רע כלל רק טוב. ע"כ [על כן], כל האמצעיים הנדרשים לתכלית טובה, כפי גודל הרושם שירשם טובה של התכלית, כן יתפשט הטוב גם על האמצעיים.

והנה, אפילו יסורי הגוף שמרגישים מרירותם, אין הטעם כי אם מפני שהגוף אין בו דעת להבין תכליתם וטובם. ואפילו יסורים שהם לתכלית גלויה ונודעת, כמו חתיכת אבר להציל הגוף, מרגיש הגוף ביסורין לשעה... אבל אם הי' נשפע על הגוף שפע שכלי, עד שיהי מרגיש הרגשת השכל ממש... ודאי השערת השכל מכוננת את הרצון, ואינו מרגיש כ"א [כי אם] עונג ונח"ר [ונחת רוח], מצד שע"פ [שעל פי] הרצון השכלי הוא טוב ונאות.⁵⁰²

מתוך הדוגמה שהביא הרב קוק לדבריו, נראה שאין כוונתו לומר שהרע הוא טוב, אלא שהדרך בה אנו מבינים את המציאות היא הבסיס להגדרות שלנו לטוב או לרע. ככל שההבנה תהיה יותר

⁴⁹⁹ פנקס לה, אות יא, עמ' רמט-ר.

⁵⁰⁰ בניגוד לעמדתו של מירסקי, לפיה התפיסות הרציונאליות-פילוסופיות הן המהוות את בסיס שיטתו של הרב קוק בתקופה זו בחייו.

⁵⁰¹ כיוון משלים ביחס בין אברהם אבינו למשה רבנו, כארכיטיפים של גאולת העם מול גאולת העולם, ניתן למצוא בפנקס אחרון בבויסק, סעיף כד, עמ' מה-מז. התייחסתי לכך גם בפרק הקודם.

⁵⁰² פנקס טז, אות לד, עמ' רי. דיונים רבים בנושא זה ניתן למצוא בשלבים מאוחרים יותר אצל הרב קוק בעיקר בקובץ ז, שנכתב ברובו בשנתיים הראשונות של מלחמת העולם הראשונה.

מלאה, כך דברים שאנו תופסים כרעים יתגלו כאמצעיים לתיקון ולהגיע למציאות טובה יותר. על רקע זה ניתן להבין את ההדרגה שהציע הרב קוק בהמשך הפסקה ביחס לרע:

והנה, בהשתוות הרצון לקבל הגבורות בנח"ר [בנחת רוח] גדולה, וממילא יהפכו לעונג, ישנם שני דרכים זה למעלה מזה, ועוד דרך שלישי עולה על גביהם. הדרך האחד, להבין שכל מה שמזדמן רע בעולם הוא רק לתכלית הטוב הבא מזה, וממילא כל מה שיחשוק יותר בטוב, יערב לו הרע הנדמה, שאינו רע לפי האמת. הדרך השני, שיכיר עצם ענין הדין, אע"פ שהוא חזק ותקיף מאד, אבל הוא בעצמו שלמות, שהאדם ע"פ [על פיה] יחי, כענין אבירי הלב... שכל מה שיתגבר יותר ענין הדין, יכירו שהוא יותר דרך שלמות להם... והנה... אין זה בידו של אדם בבחירתו, כ"א [כי אם] מתנה מאת השי"ת חלף עבודתו להתקדש... אלא... להורות שיש עוד דרך להשוות הרצון עם העשוי מגזירתו של מקום ב"ה [ברוך הוא], והוא דרך שפל גם מהדרך השני. היינו, ע"י ההתבוננות האמיתית איך שכל רעה תכלית לטובה גמורה, וזהו כמו המים המכבים אש, שאין האש מתבטל מגדרו, רק בעצמותו הוא היפך, אלא שהמים דוחים אותו... ע"כ א"ז [על כן אין זה] השפע נחשב לשפע חסד גמור, שהרי מראה מקום לרע, אלא שעושהו אמצעי לטוב...⁵⁰³

שלוש הרמות של תפיסת הרע הן: הראשונה, לחשוב שבגלל שהרע מוביל לטוב, אז צריך להשתדל ליהנות ממנו ולא לסבול ממנו. נראה שהרב קוק מסתייג מהעמדה הזו. השנייה, שהואיל והרע הוא רצון אלוהי בדרך לטוב, אז גם אם הוא לא נעים, נכון לסבול אותו בלי להתלונן ולהרגיש ייסורים מאהבה וכך לגמד אותו. השלישית, לא רק שלא לגמד אותו, אלא לראות שהרע אכן קשה והסבל אכן גדול ולא לנסות למזער את הקושי, אבל כן להאמין באפשרות לתקן. זו הערה חשובה מאוד של הרב קוק עצמו על ההבנה שלו את מושג הרע, שהוא רע במציאות אך שורשו בר תיקון. ממילא יובן הסיכום שהרב קוק עשה לפסקה:

והנה למדנו, כי בהגלות האמת אין רע במציאות אפילו מצד המקבל וההרגש. אמנם, לעומת זה, הרצון הולך אחרי השכל, שכשהשכל נגמר לגמרי, ינטה הרצון לטוב, מפני שרואה תכלית כל דבר, ואי אפשר שתהיי סבה מניעתו [תנועתו] לרע, כי יכיר שמה שנדמה לו רע מצד מצות השי"ת ורצונו, כיון שהוא רצונו של הקב"ה הוא ממש טוב.⁵⁰⁴

לסיכום, תפיסתו של הרב קוק את הרע מורכבת. מצד אחד, הוא מזהה את שורשיו בטוב (עומק הרע טוב), אך מצד שני לא מזלזל בו ומתייחס אליו כסובסטנציה. הוא אינו עוצם עיניו מול הרוע ואינו מתעלם ממנו, אך בה בעת מציע גם דרך התמודדות מולו, הנובעת מההנחה שמדובר במהות ששורשה בטוב, וממילא היא בת תיקון.⁵⁰⁵ תיקון זה, הסביר הרב קוק, אפשרי רק כאשר מזהים את השורש הטוב של הרע, ומחפשים נתיב אחר כדי להביא שורש זה לידי ביטוי במציאות.

⁵⁰³ שם, שם, עמ' ריג-ריד.

⁵⁰⁴ שם, שם, עמ' ריד. באופן דומה הסביר הרב קוק את מקומו של הרע בפנקסי הראי"ה ג, נספחים, אות לה, עמ' שמב: "בעולם מצד עצמו לא יש שום סתירה. ההויה היא אור השלום, שמו של הקב"ה. מה שרעיון סותר רעיון, פעולה סותרת פעולה, ורצון סותר רצון, זהו רק מדוחק המקום של כלי הקיבול של משיגי הרשמים...".

⁵⁰⁵ כפילות זו הביאה חוקרים להציע הצעות שונות משלי ביחס להבנת הרוע במשנת הרב קוק. ר' למשל גלמן, הרע וצידוקו, בפרט מעמ' 149 ואילך. הניתוח של הפסקאות המוקדמות שהבאתי כאן, מצביע על פרשנות אחרת של הרב קוק למקורות הקבליים המוקדמים אותם ניתח.

בפנקסים המוקדמים אנו רואים את התהוות השיטה, ובשלבם מאוחרים יותר הופכים הדברים לימפת דרכים רחבה יותר מנקודת מבט יהודית ואנושית כאחת.⁵⁰⁶

בפסקה אחרת המהווה לדעתי חתימה ממצה לפרק זה, התייחס הרב קוק בהרחבה לתהליך ההשתלמות בדרך לשלמות, כתהליך של מיגור הרוע. זו פסקה ארוכה שבחלקה הראשון מדבר הרב קוק על הקשר שבין המים העליונים והמים התחתונים, כביטוי למים דוכרין ולמים נוקבין, כך שהמים של העולם הזה הם ביטוי של המים העליונים. "והקב"ה גזר ששורש כח המים ישאר רק למעלה, וכאן ישאר חומר המים שהיא רק ניצוץ מגודל הכח המימי ויכנס בתוך הארץ אע"פ שטבעו להיות מקיפו מכל צד".⁵⁰⁷ בהמשך הפסקה הדברים מבוארים:

והנה, המתגלה לנו כעת, אינו כ"א [כי אם] החכמה האנושית, שאפשר להיות כלולה בהכרה עם לויית הגוף, הרי החכמה באמת היא, שהמים הם מלאים ורבים, אבל אינו מתגלה על הגוף כדי שלא יחרב וישם. כי בהתגבר הכח השכלי הרבה, כלי הגוף ימטו. והנה, זה הכח האפשרי לבא אל האדם, לא יבא אליו בהכרה גלוי, רק הוא עומד מוכן לשלמות זו שעתידה לו להתגלות עליו, כמו שהמים שבים אינם נראים לארץ כ"א [כי אם] שטחם החיצון. וכמ"כ [וכמו כן] כמו שהמים נעשו קטנים ומצומצמים... כמ"כ כל כללי החכמה ודרכי היושר הנכנסים בלבם של אדם הם ממש כל עניני החכמה העליונה הגדולה, אלא שהם מצומצמים, שאין אנו מכירים את התפשטותם. כמו, אנו חבת החכמה ואהבת היושר ויתרון הצדק ושנאת הרשע והעול, אבל כל אלו הדברים, שהם אמיתיים באין שיעור, יש להם מקום מוצא של התפשטות אורח לחיים בחכמה רבה, רק שאצלנו נעשו מצומצמים בתור קבלת הדברים ע"י [על ידי] נטי' והרגש והסכס פירסום והכרה.⁵⁰⁸

מה שמתואר כאן בפועל הוא תהליך ההשתלמות ("עומד ומוכן לשלמות זו שעתידה להתגלות עליו"). ההשתלמות היא תהליך הדרגתי ביחס למציאות העולם והמציאות החושית של האדם ("רק שאצלנו נעשו מצומצמים בתור קבלת הדברים ע"י נטי' והרגש והסכס פירסום והכרה"). אלא שאין אנו חווים רק פיסה מהתמונה הגדולה, אלא תמצית של התמונה הגדולה ("הם הם ממש כל עניני החכמה העליונה הגדולה, אלא שהם מצומצמים, שאין אנו מכירים את התפשטותם"). ומה אמור לקרות במסגרת תהליך ההשתלמות:

והנה, כמו שהרוח שמנשב על המים מניע את המים ומתגלים אל היבשה למקום של"ה [שלא היו] מתגלים בלא מניע, כן הרצון לעמוד על סוד העבודה והיושר זהו הרוח האמיתי המנשב על ים החכמה, שהרצון מגיע למעלה עד הכח הנפשי שאינו מורגש בגוף ועושה גלים, עד שהחלק הנגוב וריק ממים שעל שפת הים, שהוא חלל הלב שאינו נגלה בו עומק החכמה העליונה, ע"י גלי רוח הרצון מתראים לפרקים, ותדירותם תהיה כפי התמדת

⁵⁰⁶ על השימוש בשורש הטוב של תופעות בעייתיות ככלי לתיקון אותן תופעות במשנתו המאוחרת של הרב קוק, ר' למשל: תיקון הכפירה על ידי זיהוי שורשה הטוב (קובץ א פסקה קעט), תיקון דכדוך רוחני על ידי זיהוי השורש האלוהי הטוב (שם, קפא), העלאת הרע על ידי הצדיק תוך חיבור לשורש הנשמות (שם, רי), תיקון המידות הנפש האדם על ידי מציאת השורש הטוב (שם, רנח), תיקון הכפירה על ידי הצדיק המכיר בשורש נשמתו הטוב של הכופר (שם, שכ), השורש הטוב בפגם הברית הוא החיבור לחיים (שם, שנו), השורש הטוב של האנרכיה (קובץ א, צ, וכן קובץ ב, שנב), השורש הטוב של הסוציאליזם (קובץ א, פט) ועוד רבים אחרים.

⁵⁰⁷ פנקס טז, אות יב, עמ' קס.

⁵⁰⁸ שם, שם, עמ' קס-קסא.

הרוח... א"כ [אם כן], זה המקרב רצונו אל השלמות, אינו כ"א נותן מקום למי הדעת שיתפשטו בלבבו, ממש כמו שהים מתפשט מחמת הרוח אל השפה על החול לכסותו".⁵⁰⁹

ההשתלמות מתוארת כאן כהליך דינאמי, בו נוצר חיבור בין הנשמה הפנימית של האדם, המכירה את החכמה העליונה, לבין שכל האדם המגלה את הדברים בהדרגה. כמו המים (הנמשלים לתורה ולחכמת התורה בתחילתה של פסקה זו), המגיעים לחול, כך התורה מתחברת לרצון להשיג את המושגים המוכרים לנו בצורתם המלאה יותר. זה בסיס אופיו של תהליך ההשתלמות, שבהמשך הגותו של הרב קוק יהווה פן מרכזי בהבנת כל תהליך התקדמות בחשיבה האנושית. אלא שבהשתלמות עצמה לא די. לתהליך הזה יש יעד, שכאשר יגיע, ימוגר גם הרע:

ולע"ל [ולעתיד לבוא] כשיבוער הרע, לא יהי הכרח כלל להתעוררות הרוח, כי כבר תהיה השלמות בפועל גמור ולא בכח, א"כ ידמה כאילו הרוח מנשב תמיד עד שא"א [שאי אפשר] לגלי הים המכסים שישבו וישאירו הארץ חרבה ויבשה, ע"כ [על כן] תמלא הארץ דעת את ד' כמים לים מכסים, עצם הים, ולא השפה שצריך עזר הרוח ואינו קבוע, אבל תהי הדעת את ד' בגילוי תמיד ואין צורך לעזרת הרוח. ע"כ [על כן] נקראים ימוהמ"ש [ימות המשיח] שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ, שא"צ [שאיין צריך] החפץ כ"א להוציא אל הפועל, וכבר יצא.⁵¹⁰

הרצון האנושי והרצון הכללי במציאות נזקקים בתהליך ההשתלמות. זו מתאפשרת רק כאשר רואים את השלמות כיעד. אלא שהשלמות המלאה היא בבחינת 'כוכב הצפון' שאילו לא ניתן להגיע. כשהרב קוק דיבר על שלמות כיעד בר השגה, הוא התכוון לשלבי ביניים בדרך האינסופית, שבה כל שלב טוב ממשנהו.⁵¹¹ הרצון לטוב אכן יתחלף בחוויה קבועה של טוב. זו השלמות אותה ראה הרב קוק לנגד עיניו, וממילא הנגזרת שלה, ההשתלמות, היא ביטוי לרצון להגיע לטוב. כל מחשבה שיש במציאות, כל תהליך שקורה, ינותחו על ידי הרב קוק כביטוי של רצון לטוב,⁵¹² שהוא עצמו חלק מההשתלמות שבדרך לשלמות. לעתיד לבוא, הרע יבוער.⁵¹³

⁵⁰⁹ שם, שם, עמ' קסא.

⁵¹⁰ שם, שם, שם. ובפסקה אחרת באותו פנקס ביתר הרחבה: פנקס טז, אות יח, עמ' קסז-קסח.

⁵¹¹ הבנה זו של מושגי השלמות וההשתלמות, תסביר פסקה שנכתבה מאוחר יותר, בזמן מלחמת העולם הראשונה. הרב קוק תיאר שלבים שונים של התקדמות: "ישנם בתוך הרגשת הבשר ניצוצי דמיון. ובתוך הדמיון ניצוצי שכל. בתוך השכל ניצוצי רוח הקודש, בתוך רוח הקודש ניצוצי נבואה, בתוך הנבואה ניצוצי אספקלריא מאירה, בתוך אספקלריא מאירה ניצוצי זיהרא עלאה דאדם הראשון, בתוך זיהרא עלאה דאדם הראשון ניצוצי אור החיים של אחר התקון השלם של כל העולמים, אחר תחיית המתים ויום שכולו שבת. ומי שעניו פקוחות בא מכל הרגשת בשר למעלה למעלה, עד אור החיים של אור עולמים שלאחר תחיית המתים. של גילוי עדן עולמי עולמים. במקור חייהם, כי עמד מקור חיים. ומתוך חשבון ארוך זה נמשכים והולכים נחלי דעה, נחלי יראת שמים ויראת חטא, נחלי מדות תרומיות. נחלי חרות עליונה, נחלי אהבה. ואורחות כבוד עד אין חקר". (קובץ ו, פסקה קמו, עמ' רלג-רלד). מתואר כאן תהליך עם עצירות ביניים, שכל אחת מהן היא שלמות ביחס לשלב הקודם, ושלב נוסף בהשתלמות ביחס ליעד הבא.

⁵¹² כך למשל במשנתו המאוחרת יותר: "אותה ההסתכלות הרשעה, הפיסימיתית, הקיצונית, שנתבטאה בפילוסופיה החדשה על ידי כפרנים כשופענהווער וחביריו, כמו כל צדדי המציאות, יש לה מקום, ובכל בכלל אין לך דבר שאין לו מקום". (קובץ ד, פסקה ככד, עמ' מה).

⁵¹³ מקומות נוספים בכתביה המוקדמת של הרב קוק בהם עולים רעיונות דומים ביחס לרע ומקומו בעולם: פנקס לה, אות ו, עמ' רמג-רמד; פנקס לה, אות כח, עמ' ערב-רעג; פנקסי הראי"ה ג, נספחים, אות מא, עמ' שמו; שם, אות מב, עמ' שמו-שמוז; שם, אות מג, עמ' שמוז. להתייחסויות שונות בהקשר של סוגיית הרע בכתביה המוקדמת של הרב קוק ר' אשכולי, תפיסת הרע.

אחדות ההפכים

אחד המושגים המוכרים ביותר במחקר על משנת הרב קוק הוא 'אחדות ההפכים'.⁵¹⁴ בקצרה: הרעיון הוא שגם אם במציאות אנו נתקלים בדבר והיפוכו, אין זה מלמד דווקא על סתירה, אלא על אפשרויות שונות המשלימות זו את זו. יש שראו בהבנה של הרב קוק השפעה הגליאנית (תזה-אנטיתזה-סינתזה)⁵¹⁵ ויש שהתייחסו להשפעת מושג 'נשיאת ההפכים' החסידי. להלן אראה את ההופעות הראשונות של המושג בכתביו, את ההקשר הקבלי ואת ההבנה שיש לתת לדעתי למושג זה מנקודת מבטו של הרב קוק.

רמזים מטרימים לעמדתו של הרב קוק, ניתן למצוא בפסקאות הראשונות של פנקס טו. למשל, בחלק מפסקה ארוכה שמנוסחת כדרשה רבנית קלאסית, כתב הרב קוק:

אמנם לעתיד, בודאי יהי' זה הכח השכלי מתאחד עם הכח הפועל להקביע בלב האדם אמונה פשוטה ותמימת דרך, שהיא מעולה לעת כזאת ממנו מחמת תמידותה, כי תמימת התמים ואמונת המאמין לא תסור ממנו רגע, אבל ההבהקה המעולה, אם כי בהירה וזכה היא, והיא עצם נועם קדושת הנפש המתחטאת לפני קונה באהבה והדרת קודש, מ"מ רק לעיתים רחוקות תהי' ענינה כזה, אבל לעת שיתאחדו שני אלה הכוחות הצפונים בנפש, תהי' ההבהקה מורגשת ונודעת ועזה, גם תמידית בלא הפסק רגע.⁵¹⁶

הרב קוק דיבר כאן על שכל ורגש, שכאשר הם יתאחדו יחד למרות השוני העצום ביניהם, יהיה מקום גם להבהקה הגדולה, שבלי איזון בין השניים עלולה להגיע למקומות שאינם טובים. יש כאן יותר מרמז לרעיון של אחדות ההפכים.

הפסקה הבאה פותחת בהערה של הרב קוק המלמדת על העיסוק שלו בתקופה המוקדמת בנתינת אינטרפוטציות עצמאיות למושגים קבליים מוקדמים: "בעה"י [בעזרת השם יתברך] הערות לספר הקדוש פרדס רמונים להרמ"ק זללה"ה [הרב משה קורדוברו זכרונו לברכה לחיי העולם הבא]. "ההערה הראשונה מתייחסת לדברים שכתב רמ"ק בשער הראשון ב'פרדס רימונים':

מפני שלא נבא לומר מרוב הדוחק מפני קוצר ידיעתינו שאין במציאות כי אם האחד הפשוט. לזה אמר כי הם ממש מספר. ולשון הספירות הוא לשון מספר, שישפוט בהם המספר ואף אם הם בלי מה. והעד על זה שמים, שהם ספירות לשון מספר כדפירשנו. ולהכריח שהם מספר ושמספרם י' אמר מספר י' אצבעות. והכתוב אמר 'כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך'. והנה מן הכתוב יוכרח כי בריאת שמים וחיליהם הם ע"י האצבעות

⁵¹⁴ מושג 'אחדות ההפכים' נדון לא רק בהקשרה של משנת הרב קוק. ר' אליאור התייחסה אליו ביחס למשנת חב"ד (אליאור, אחדות ההפכים), כך גם התייחס לדברים י' דן (שם). א' רוזנק עסק בנושא בהרחבה בעבודת הדוקטורט שלו, כמו גם בספרים ומאמרים שפרסם לאחר מכן (רוזנק, ההלכה הנבואית; רוזנק, הרב קוק; רוזנק, סדקים). מנקודת מבטו, מדובר בנקודה המהותית בהגותו של הרב קוק. כך גם הסביר בהרחבה את הפסיקה ההלכתית של הרב קוק, כפיתוח של מושג 'אחדות ההפכים'. מה שאני מנסה להראות בחטיבה זו, הוא מנעד רחב בהרבה של מושגים קבליים, המהווים – יחד – את המארג הבסיסי עליו בנוייה משנתו של הרב קוק.

⁵¹⁵ כמו למשל אצל בילר, הרב קוק והיגל. וכן שילה, רבדים קבליים.

⁵¹⁶ פנקס טו, פסקה ב, עמ' יח-יט.

שהם כינוי אל ספירותיו של ממ"ה (מלך מלכי המלכים). והנה האצבעות הם י' א"כ נמצאו שהספירות שבהן היה בריאת העולם הן י'.⁵¹⁷

רמ"ק מסביר שהמספר עשר ספירות אינו סתמי, וחשוב להבין שמדובר במספר התגלויות של הבורא בעולם, ולא להישאר עם הבנה מוטעית (קוצר דעתנו) לפיה יש אלוהות אחת, הרמטית, בלבד. עשר ספירות הן ריבוי דווקא. הרב קוק המשיך את דבריו וכתב:

פי' [פירוש], שהפילוסופים עמלו הרבה איך יצא מהאחד הפשוט דברים מתחלפים, וע"כ עמל עלה בידם ליחס ריבוי המציאות מסיבת עילת השכליים. ע"ז באתה [על זה באה] התורה ללמדנו, שאינו כן. שלפי דבריהם, ח"ו, לא הי' אפשר לבריאה, כ"א [כי אם] ע"י המצאת השכליים וסדריהם בעילה ועלול, והכתוב מעיד נוטה שמי' לבדי וגו'. אלא מצד שהוא ב"ה כולל כל השלמויות מצד פשיטותו ואחדותו, אינו דומה לכל נמצא שא"א לו להמציא רק מה שהוא בחוקו, ויש לומר דבר מוגבל, שזהו בחוקו וזה לא, אבל הבורא ב"ה, כשם שיכול לפעול דברים פשוטים, כך הוא יכול לפעול דברים מורכבים ומשתנים. וכשאנו מתבוננים בו מצד פשיטותו, נמצא ענין הא"ס ב"ה, וכשנתבונן מצד יכולתו לברוא דברים משתנים ומורכבים, נמצא הספירות כולם. והנה, אם הי' בורא סדר הבריאה כפי מחשבת הפילוסופים, ע"י אמצעות השכליים, והי' הריבוי נמצא מצד חילוף השגותיהם, אז לא היינו משיגים ממנו יתעלה זה הכח של הוצאת דברים מורכבים, והי' ענין הספירות נשאר כמוס ונעלם, אבל חכמתו ית' גזרה שיהי' אור, והאציל ההיות.⁵¹⁸

הביקורת של הרב קוק על הפילוסופים, דומה במהותה כאן ובפסקאות אחרות. ככלל, הרב קוק תפס את השיח הפילוסופי כשיח רציונאלי העוסק בחלוקה החדה שבין אמת לשקר. השיח של התורה, לפי דבריו, דווקא מאפשר מורכבות. במושגים של מ' רוטנברג ניתן לנסח זאת כך: השיח הפילוסופי הוא שיח הרמטי, בעוד השיח התורני (לשיטת הרב קוק) הוא שיח הרמנויטי.⁵¹⁹ עשר הספירות כעשרה ביטויים שונים של האלוהות, שאי אפשר בלי אף אחד מהם, מאפשרים את השיח המורכב. לא זאת בלבד, אלא שכאשר מתבוננים על הבורא האחד מתקבלת התמונה המרוחקת של אין סוף ברוך הוא, בעוד שכאשר מתבוננים על המציאות המורכבת, מתקבלת התמונה של עשר הספירות. זו דוגמה נוספת לשימוש שהרב קוק עשה במושגים קבליים מובהקים, על מנת לתת 'מפת דרכים' למציאות שלנו. המורכבות של העולם אינה מאתגרת את הרב קוק, אלא דווקא מהווה הוכחה, לשיטתו, להתגלויות האלוהיות השונות בעולם. החשיבה ההרמטית הפילוסופית, לא יכולה להכיל את המורכבות הזו. מכאן, תהיה קצרה הדרך לדבר על מושג הדיאלוג, שהרי אם בכל חלקי המציאות יש התגלות אלוהית, וההתגלות ביסודה היא אחת, ותפקיד האדם הוא לייחד ולאחד, הרי שאי אפשר לעשות זאת ללא דיאלוג כלשהו בין החלקים השונים. ברמה הראשונית, זו מהות תפיסת אחדות ההפכים: הפכים הנובעים מן האחדות שיצרה

⁵¹⁷ פרדס רימונים, שער ראשון, פרק א.

⁵¹⁸ פנקס טו, פסקה יג, עמ' מג-מד.

⁵¹⁹ לפי רוטנברג, פרשנות 'הרמטית' היא חד ממדית, מייצגת אמת אחת בלבד ולא מאפשרת שום פרשנות אחרת למציאות. פרשנות 'הרמנויטית', לעומת זאת, מציגה צד אחד בפריזמה רחבה של אפשרויות להתבונן על המציאות, שלכל אחת מהן יש מה להציע על מנת להעשיר את חוויית החיים. ר' רוטנברג, שבעים פנים, עמ' 35-36, 71-77; רוטנברג, פרדס הנפש, עמ' 177-180.

כל אחד מהם, ומכאן שהם מחוברים בשורשם ולא מנותקים זה מזה. מדובר באחד העקרונות הבולטים ב'מפת הדרכים' שהציע הרב קוק, כפי שאראה ביתר הרחבה בהמשך העבודה. בהמשך אותה פסקה, חזר הרב קוק והדגיש את האמירה שלו ביחס למורכבות:

מתוך הדברים המבוארים לעיל בענין הספירות, איך שע"ז מושלל דעת הפילוסופים אשר לא ראו אור תורה, נבין ענין החיוב לסדר עניני העבודה והתפילה דוקא ע"פ דרך תיקון הספירות, כמו שסדרו המקובלים הבאים בסוד ד' ז"ל. שהרי שני דרכים יש בטעות ח"ו [חס ושלום], או שאין הא"ס בחוקו ח"ו היכולת לפעול דברים משתנים ומורכבים, או שביכולתו, רק שהוא ענין שפל וחסרון שלמות לחוקו העסק בזה.⁵²⁰

שתי אפשרויות יש בטעות ההרמטית (הפילוסופית), שביסודה מדברת במושגים של או-או. או שהאין סוף, בהיותו אחד, לא יכול לברוא דברים מורכבים ושונים, או שהוא יכול אך הם בדרגה נמוכה. מול תפיסה זו, הציע הרב קוק את התפיסה של המקובלים (ההרמנויטית) לפיה יש מורכבות ואין סתירה. אלא שהדברים לא נשארים ברמה של דיון מופשט, והוא המשיך ל'מפת הדרכים' של המושגים, למשמעות של החלוקה הזו ביחס לתפילה:

ולפ"ז, הי' מקום לכל עניני התפילות כפי פשוטם, גם לפי דעת התועים, היינו, שעכ"פ עילת כל העילות הכל מודים שהוא האדון א"ס ב"ה, א"כ התפילה תכוון שיעשה הוא מעשה פשוט לפי ענינו, ועי"ז יושפע אחרי כמה ירידות המבוקש המורכב. וזה הדרך, יש בו הפסד גדול לאמונה ולאמת. שלפ"ז, היתה כל בקשה עדיין תלוי' בעניין השכליים המשתלשלים ח"ו, והוא רע גמור לחשוב כן. אבל האמת היא, שהא"ס ב"ה מצד שלמותו פועל כל הדברים המורכבים והמשתנים בעצמו, מצד שהוא כולל הכל בשלמותו. א"כ, אין דרך לפרש שאליו לבדו ענינו מיחלות ולו נבקש, כ"א מצד חשבינו בענין הספירות, והתכללותם בא"ס ב"ה מצד אחדותו ושלמותו הגמורה. ולפ"ז, להמשכילים בעם, אין זה רק ליתר שאת, כ"א חובה גמורה. שאין אפשר כלל דרך עבודת אמת בשלמות, זולת דרך החכמה שהורונו ז"ל.⁵²¹

בפסקה זו כרך הרב קוק יחד הן את מושגי השלמות וההשתלמות שראינו לעיל והן את המורכבות וההכלה של ההפכים. כמו כן, בהדגמת הדברים דרך התפילה, הציע הרב קוק יסוד של דיאלוג. יסוד זה יתפתח בהמשך משנתו ביתר הרחבה. ניתן לראות איך המושגים שהתייחסתי אליהם עד כה בפרק זה מתחברים יחד: האין סוף והכתר, השלמות וההשתלמות, הרע ושורשי הרע והמורכבות. התרגום של אלה ל'מפת דרכים' רעיונית, מהוות את הציר המרכזי במשנתו הרעיונית של הרב קוק, על היבטיה השונים בחיי הרגש של הפרט, באתגרים של הקבוצה והעם ובעצם במציאות כולה. על פי קריטריונים אלה עתיד הרב קוק לבדוק כל נושא שנתקל בו והתייחס אליו בכתביו.

ניתן לטעות ולחשוב שהמושג 'אחדות ההפכים' צופן בחובו השטחה, לפיה מה שנראה כהפוך אינו הפוך באמת. אלא שבדבריו של הרב קוק קיימת חשיבות גדולה למקום שכל צד בהפכים מבטא. כיוון שהנחת היסוד שלו היא שיסוד כל תופעה ומחשבה הוא באור האלוהי שצריך

⁵²⁰ פנקס טו, סעיף יג, עמ' מה.
⁵²¹ שם, שם, עמ' מה-מו.

להתגלות במציאות, ואור זה כשלעצמו הוא טוב, הרי שאי אפשר להשטיח ולנטרל אף מחשבה. אדרבה, יש לנתח לעומק כל מחשבה, גם זו שנראית מנוגדת לגמרי לתורה ולא להיות, ולזהות את השורש האלוהי שהיא מבטאת במציאות. לפי הבנה זו, 'אחדות ההפכים' משמעותה יצירת תמונה גדולה שונה ממה שחשבנו בדרך כלל, שבה האחדות האלוהית נמצאת ברקע והיא מתגלה במציאות בצורות הפוכות זו מזו. הדיאלוג שבין ההופעות האלה הוא שייצור את התמונה האלוהית השלימה.⁵²²

במקום אחר בפנקסים המוקדמים ניתן למצוא התייחסות מעט שונה לאותה סוגיה. זאת, במסגרת ההערות שלו לספרו של רמח"ל קל"ח פתחי חכמה. רמח"ל כתב: "יחוד האין סוף ב"ה הוא – שרק רצונו ית' הוא הנמצא, ואין שום רצון אחר נמצא אלא ממנו, על כן הוא לבדו שולט, ולא שום רצון אחר. ועל יסוד זה בנוי כל הבנין". על כך הסביר הרב קוק:

בביאור שרצון היחיד לבדו שולט, וא"א לאמר שרצונו הי' לתן השליטה לפי שעה. והעולה מהדברים, שדבר זה הוא מוכרח ממש, כמו שחיוב המציאות מחויב. ואם היינו מבינים לפי האמת ענין חיוב המציאות והאחדות, היינו מבינים כי א"א כלל שלא יהי' יחיד בשליטה. אלא מפני שאין אנו מבינים היטב ענין חיוב המציאות והאחדות, נדמה לנו שחיוב השליטה הגמורה הוא דבר בפ"ע [בפני עצמו], ובאמת הוא נכלל כבר בחיוב המציאות והאחדות, אלא שלפי ערכו צריך פירוש.⁵²³

התפיסה האנושית, הסביר הרב קוק, עוסקת בתובנות ובתבניות רציונאליות. אם האין סוף הוא מובדל, אין לכאורה מקום להתעסקות שלו בעולם המוגבל. התפיסה הקבלית היא דינמית יותר, ולפיה מורכבויות יכולות לדור יחד בכפיפה אחת. תפיסה רציונאלית רואה את השלמות רק באין סוף הנפרד מהמציאות האמפירית, חייבת להתעלם מן הפרטים בהיותם חסרים. אפשרות רציונאלית אחרת היא התעלמות מהאין סוף עצמו ועיסוק בפרטים בלבד. התפיסה הקבלית רואה את הפרטים השונים זה מזה כביטויים של האין סוף, המתגלה בכולם כל העת. הוא עצמו מתגלה במציאות על כל רבדיה. יש אחדות גם אם המציאות נתפסת בעינינו כרצף של הפכים. על רקע הבנה זו, דבריו של הרב קוק בפסקה שלאחר מכן הם המשך ישיר. הוא התייחס לדבריו של רמח"ל: "רצונו של המאציל ית"ש הוא רק טוב, ולכן לא יתקיים שום דבר אלא טובו. וכל מה שהוא רע בתחלה, אינו יוצא מרשות אחר ח"ו, שיוכל להתקיים נגדו, אלא סופו הוא טוב ודאי. ואז נודע שלא יש רשות אחר אלא הוא".⁵²⁴ על כך כתב הרב קוק:

הביאור, שא"א [שאי אפשר] כלל יציאת השליטה מרשותו ית' אפי' לפי שעה, כי כיון שהיתה השליטה יוצאת לגמרי, שוב אין דרך בטוח שתשוב אל התכלית, ואם אנחנו אומרים שהוא בטוח שישוב הכל אל תכלית הטוב, א"כ בודאי לא יצאה מרשות העליון היחיד אפילו לשעה.⁵²⁵

שתי הנחות יסוד שראינו אצל הרב קוק גם קודם לכן: האין סוף הטוב שולט בכל ומתגלה בכל, וכן שההיסטוריה היא תהליך של תיקון המכוון לטוב. ממילא עולה השאלה, עד כמה מכוון האין

⁵²² כיוון שונה, המבקש לחבר בין כללי הלוגיקה לרעיונות הקבליים ביחס למושג אחדות ההפכים, מציע מ' מוניץ. ר' מוניץ, היסוד הלוגי לאחדות הניגודים.

⁵²³ פנקס טו, סעיף לה, עמ' פ.

⁵²⁴ קל"ח פתחי חכמה, פתח ב.

⁵²⁵ פנקס טו, סעיף לה, עמ' פ.

סוף את הרע? הרי אם הוא מתגלה ושולט בכל חלקי המציאות, משמע שזה נכון גם לגבי הרע? המשך הרב קוק:

וצ"ל [וצריך לבאר] ענין הבחירה במעשה האדם, היינו שהאדון ב"ה ראה בחכמתו כמה מהרע צריך לשלמות גילוי אחדותו ית', וכמה ענינים רעים צריך שיעשו כדי לקימו ולהחזיקו, וצוה בכלל לסור מהרע, והבחירה נתונה, מי שרוצה לסור ולעשות הטוב יתענג על שטוב ד' מיד, ומי שאינו שומע לעצה, עושה ג"כ רצונו ית', שמחזק את הרע שצריך לכלל המציאות, והרע ממילא מתגלה ע"י [על ידיו], אבל אוי לרשע רע. ונמצא שאין בעולם נגד רצונו ית'...⁵²⁶

הרע נזקק לצורך גילוי הטוב, אך אין חובה על האדם לבחור ברע. הבחירה החופשית תייצר גם ברירה טבעית, כשחלק יבחרו בטוב וחלק ברע. הבוחרים בטוב, יגיע מהר יותר להתענג על טוב ה'. הבוחר ברע יגיע אף הוא לאותו מקום, שהרי מקור הכל באחדות, ובכך יגלה גם הוא את רצון ה' הטוב, אלא שבינתיים יהיה שקוע ברע. בכל מקרה, הטוב והרע מאותו מקור ומובילים לאותה תוצאה. עוד ביטוי לאחדות ההפכים: ההפכים מגיעים מאותו מקום אחד ומובילים לאותה אחדות. ובהמשך דבריו, דימוי נוסף לאחדות ההפכים:

ובאמת, החיות של כל דבר היא רק רצונו ית', ובהסתלקות רצונו אין חיים, ככתוב חיים ברצונו, א"כ, א"א כלל שיהיו אלה הרצונות ההפך מרצונו, כי מאין להם חיים. ודומה הדבר, כמו שאומר, אין אבר אחד מהגוף יכול לילך למקום שאין הגוף הולך, מפני שהוא מחובר לו, וא"ת [ואם תאמר], הרי אפשר לכרות אותו מהגוף וילך למקום אחר ג"כ, ע"ז נשיב, בהכרתו א"א שילך, מפני שחיותו בטלה, ע"כ הרע רק מגולה לכאורה להיפך, ותתגלה האמת ויתבטל⁵²⁷

השימוש בדימוי של אברים בגוף האדם,⁵²⁸ כשהגוף כולו הולך לאותו מקום, הוא דימוי לאותה אחדות הפכים. כמו כן, החיים והרצון משחקים תפקיד משמעותי בתיקון בכלל ובפסקה זו גם כן, והם המתווה המאפשר את ההכלה של מורכבות ויצירת דיאלוג בין תפיסות שונות. בפסקה זו, הרעיון עדיין יכול להישמע תאורטי ומופשט, ברמת ה'תבליט', אלא שבהמשך התפתחות הגותו של הרב קוק הוא הופך ל'תכסית' ב'מפת הדרכים' העשירה שהציע ביחס למציאות שפגש. הן בנוגע לנפש האדם פנימה, המכילה את ההפכים בתוכה ואין בכך סתירה, הן בהיבטים תרבותיים וחברתיים⁵²⁹ והן בהבנת היחס לרשעים בחברה, שאף הם מבטאים את אותה אחדות אלוהית.⁵³⁰ אדגים את השימוש שעשה הרב קוק במושגי אחדות ההפכים מפסקה שנכתבה טרם עלייתו ארצה בתקופה בה היה רבה של בויסק, בה הוא גם רומז לעצמו ברמה האישית במילים האחרונות בפסקה:

השלמות היא מכילה התאחדות ההפכים. על כן האמונה היותר פשוטה ותמימה צריכה להיות קבועה בלב עם האהבה אל החכמה והמחקר השלם והברור, כאשר נתבאר לנו

⁵²⁶ שם, שם.

⁵²⁷ שם, עמ' פא.

⁵²⁸ יתכן שיש כאן רמיזה למודל 'אדם קדמון' שהסברתי לעיל.

⁵²⁹ על השימוש הרחב של הרב קוק ביישום הרעיון של 'אחדות ההפכים' ר' מוניץ, היסוד הלוגי לאחדות ההפכים, ובמקורות הרבים שהביא שם; רוזנק, ההלכה הנבואית, עמ' 44 ואילך.

⁵³⁰ לכך אתייחס בהמשך עבודה זו ביתר הרחבה בחטיבת הלאום.

במקום אחר בענין יחש עומר דשעורין לבי הלחם שמן החיטים, וקישורם זה לזה על ידי הספירה.⁵³¹ והוא הדין האהבה, אהבת הבריות על פי התוצאות היותר רחבות של מדת לב טוב, עם הקנאה לשם ד' ותורתו כתולדה מחוייבת מצד שנאת הרע הצריכה להיות קבועה בנפש עמוק עמוק, שנראים כהפכים, והם צריכים להתאחד בלב החפץ בדרך השלמות של תורתנו הקדושה, ביחוד למי שראוי להיות מנהיג על העדה.⁵³²

הפסקה פותחת בקביעה העקרונית המובנת לאור הפסקאות שראינו עד כה: השלמות מכילה התאחדות ההפכים. לא רק שלהפכים יש בה מקום, אלא שצריך להיות תהליך של התאחדות. זה כבר תהליך דיאלוגי אקטיבי, שאי אפשר בלעדיו בדרך לתיקון, לפי דבריו של הרב קוק. תהליך זה של דיאלוג נרמז גם בפסקה אחרת שהרב קוק הפנה אליה, שם הוא דיבר על ההבדל בין עומר שעורים (הקשור לפסח) ועומר החיטים (הקשור לשבועות) שמה שמחבר אותם הם ימי ספירת העומר. יתכן שיש כאן רמז לספירה במשמעות של מערכת הספירות, היוצרת את הבידול ומאפשרת את החיבור בה בעת. המשך הדברים עוסק ביחס לרשעים, ככל הנראה פורקי עול המצוות. מצופה, הסביר הרב קוק, שהאדם יוכל להכיל שני ערכים: שנאת הרע ואהבת האדם גם אם הוא רשע. אמנם אלה הפכים, אך הרצון ליצור דיאלוג מחבר, שבו יש גם לרשע מה לומר, מתאפשר על בסיס ההנחה שיש אחדות. המילים האחרונות בפסקה כבר מתייחסות, ככל הנראה, אליו עצמו, שכן הפסקה נכתבה בתקופה בה היה רבה של העיר בויסק, וכבר חווה לא מעט קשיים מול עוזבי הדת של ימיו. הרב קוק קרא בדברים למנהיגי העדה, לא להיות רק בעמדה דיאלקטית, אלא לומר את שלהם מתוך דיאלוג ואמפתיה כלפי עוזבי הדת.⁵³³

בתקופה מאוחרת יותר בחייו, השתמש הרב קוק במוטיב של אחדות ההפכים כשיטה קיומית, כחלק מהותי מ'מפת הדרכים' שלו. כך, למשל, במקור הבא וכך במקומות רבים אחרים כפי שיצויין בהערות השוליים שבסוף פסקה זו:

המחשבה על דבר האחדות של המציאות בכלל, מביאה למחשבה של אחדות הנשמות באופן פשוט, ומיד היא משפיעה על ידי תולדתה זו את ההשפעה היותר טובה, את האידיאל של השלום והאהבה הכללית, שכל המידות הטובות האישיות והחברותיות צומחות ממנו. אחדות הנשמות מביאה לידי הכרה את הרעיון של מציאות עובדים רוחניים. מתעלים בעילוי פנימי, שלא את עבודתם האפשרית להיות מוחשת מוקיר העולם, כי אם את השפעתם על הזיקוק הנשמתי, והארת החיים כולם, על ידי הוייתם העצמית. ובהם האושר העליון נמצא בקביעות, וגורל הטוב של כל אנשי המעשה מגיע להם לפי אותה המידה שהם דבקים באנשי קודש הללו, שאור ד' חי ופועל בבירות גדולה

⁵³¹ הכוונה לפסקה מוקדמת יותר באותו פנקס: פנקס אחרון בויסק, פסקה כ, עמ' מד. גם פסקה זו עוסקת במערכת היחסים שבין הצדיקים לכופרים, על בסיס תפיסת אחדות ההפכים של הרב קוק. את אותו מוטיב בהקשר של אחדות ההפכים, ניתן לראות בתקופה מאוחרת יותר, בקובץ הראשון משמונה הקבצים, פסקה שפג.

⁵³² אחרון בויסק, פסקה כח, עמ' מט-נ.

⁵³³ זו גם התקופה בה נכתב הספר 'לנבוכי הדור', שגם בו ניתן לראות את היחס האמביוולנטי כלפי עוזבי הדת. גם שם ניכר שתפיסת אחדות ההפכים נמצאת ברקע של הדברים, שוב, לא בצורה של השטחת תפיסותיהם של עוזבי הדת, אלא דווקא בניסיון מעמיק להבין את השורש המשמעותי של תפיסתם. ר' למשל: החשיבות של שבירת פרדיגמות דתיות קלאסיות שמתאפשרת דווקא בהבנה של מושג החירות כביטוי לחופש האלוהי הטבוע באדם, פרק מו, עמ' 222-235. בין השאר: "יסוד החירות שאליו מתאוה מין האדם בטבעו, הוא שיהיה יכול להיות על פי טבעו הטהור בלא שום מעיק ומכריח... כאשר נבא לכלל חשבון בטבע הטהור של האדם... נמצא ברור שהאמונה היא לאדם טבע נטוע, טבע מחוייב בכלל". כלומר: בבסיס עזיבת חוקי הדת יושבת תשוקה קיומית, שהרב קוק מזהה בינה לבין האמונה, לחירות שמקורה באלוהות עצמה. כן נמצא התייחסות למקום של תפיסות שונות הבאות ממקום של שלילת הדת בבניית עולם דתי מלא יותר: פרק לו, עמ' 183 ואילך, פרק נב, עמ' 255-258.

ומליאה מאד בנשמתם. מעולם ידענו רז זה, גודל תפקידם של תלמידי חכמים בעולם, של צדיקים וערכם. ידענו מהכתוב ומדברי חז"ל במקומות רבים. אמנם נשפל הדבר החי הזה מסיבות שונות, מפגמים שבאו באותם הראויים לבוא לידי מידה זו על ידי המתדמים אליהם, ומירידה כללית בעולם, מהתנוונות החיים על ידי הגלויות הרבות. באה החסידות המאוחרת, והשתדלה לתקן ענין זה, להחזיר את הערך החי של הצדיק ופעולתו הסגולית, שהוא רעיון מיסטי וחברותי ביחד, שעוד צריך הרבה לתשומת לב הצד החיובי והשלילי שבה.⁵³⁴

סיכום

בפרק זה הצגתי בהרחבה את המקורות הקבליים שבבסיס שיטתו המחשבתית של הרב קוק. אציג אותם בקצרה: האין סוף ברוך הוא מתגלה בעולם, על כל רבדיו, באופן מורכב. מורכבות זו, הבאה לידי ביטוי בספירות, אינה אקראית אלא מכוונת, מתוך מטרה ליצור תהליך תיקון מרובד. השתלמות בשלבים, כשבאופק נמצא מושג השלמות שבה לא אין רע. בינתיים, צריך לזכור שהרע קיים בעולם, והוא ללא ספק רע שצריך למגר. בצד המלחמה הזו ברע שבמציאות, חייבים לזכור שגם בו יש ניצוץ אלוהי ולכן שורשו בטוב. שורש זה הוא המאפשר את תהליך התיקון. תהליך התיקון מוטל על כל חלקי הבריאה, ובוודאי על כל בני האדם. הגילוי האלוהי שבכל אחד ואחת חייב לבוא לידי ביטוי בתהליך הכללי של תיקון עולם. כל תופעה, ולו הקשה מכולן, שורשה בטוב. ממילא יובן שהדיאלוג בין כל חלקי המציאות הוא הכלי המאפשר את תהליך תיקון עולם. אדגיש, כי בחינת מגוון המקורות הקבליים שאותם פירש הרב קוק ושהצגתי במסגרת חטיבה זו, מלמד אותנו כי השימוש שלו רחב הרבה מעבר לרעיון של 'אחדות ההפכים'. דווקא בחינת עומק של השתלשלות המושגים מ'אדם קדמון', דרך הבנת מושגי הזמן בקבלה, העיסוק ברוע והשלמות וההשתלמות, מלמדת על מארג רחב ועשיר מבחינה מושגית, ש'אחדות ההפכים' היא רק חלק מסוים ממנו.

⁵³⁴ קובץ ג, קנו, עמ' תט-תי. ושימושים דומים במוטיב אחדות ההפכים בתורתו המאוחרת יותר (אזכיר רק את המקור ולא אבאר את המקורות): קובץ א, פסקה נד, תיקון תכונות הפוכות פנימיות באדם; קובץ א, פסקה סד, הצורך ברשעה כההליך מתקן לבינוניות רוחנית; קובץ א, פסקה רי, הצדיק כמחזיק הפכים ומתקן את הרע בעולם; קובץ א, פסקה תקעה, כנ"ל; קובץ א, פסקה תקעת, כנ"ל, כשהצדיק מבין שהפער בין הטוב לרע קטן מאוד לאור העובדה שבשניהם ניצוץ אלוהי; קובץ ז, פסקה קסב, כנ"ל; קובץ ח, פסקה קפח, כנ"ל; קובץ ג, פסקה לב, כנ"ל; קובץ א, פסקה רעט, החוויה של יכולת הכלת הפכים בנפש כביטוי ליכולת לעמוד מול השכל שלכאורה לא מצליח להכיל הפכים; קובץ א, פסקה תרצ, העליות והירידות בחיים שתייהן מובילות למצב של עליה; קובץ א, פסקה תשצח, חירות המחשבה וחורבן המחשבה המתאחדים בהיותם לא שונים מהותית זה מזה כי יונקים מאותו שורש; קובץ א, פסקה תתכו, העברות והזכויות מגיעות מאותו שורש ולכן אפשרי שזדונות יפכו לזכויות בתהליך התשובה (מתכתב עם מושגי הכנעה-הבדלה-המתקה, ר' להלן בפרק על תורת המוסר); קובץ ג, פסקה רא, כנ"ל; קובץ ה, פסקה ט, כנ"ל; קובץ ז, פסקה נו, כנ"ל; קובץ ב, פסקה קב, אמונה וכפירה דומות זו לזו כי אינן יכולות לתאר את כל האמת ובסוף תתאחדנה למרות שהן נראות הפוכות; קובץ ב, פסקה קכז, כל המציאות היא גילוי אלוהי לכן ההבדל בין הפריטים השונים הוא ברמת הגילוי ולא בשאלה אם יש גילוי; קובץ ב, פסקה רע, אין להיבהל מתחושה של הפכים כי בשורש הכל מחובר; קובץ ג, פסקה רכא, יראת ה' ואהבת ה' משלימות זו את זו למרות שהפוכות; קובץ ה, פסקה רס, המרירות שבמציאות מתהפכת למתיקות; קובץ ו, פסקה קכד, עשו ויעקב והתיקון של עשו; קובץ ו, פסקה ככו, גם החלקים הטכניים של קיום המצוות קשורים בעליות אש הקודש העליונה למרות שנראים רחוקים מהעוצמה הרוחנית; קובץ ז, פסקה ד, אין הפכים במציאות והם רק נראים כך; קובץ ז, פסקה ח, גם דעות שמקורן בעולם החול מבטאות רעיון שישודו בקודש; קובץ ז, פסקה קעג, כל עוד יש דברים שנראים בעולם סותרים התיקון לא נשלם.

כשהצגתי את 'מפת הדרכים' בפרק הקודם, הראיתי עד כמה היא מבוססת דיאלוג. לא זו בלבד, היא גם מבוססת על ההנחה שאין לאף צד בדיאלוג מונופול האמת המוחלטת, אך יש אמת מוחלטת שניתן לגלות אותה יחד, מתוך אותו 'דיאלוג אמפתי'. הרב קוק תיאר שם כיצד 'הקודש העליון' חובק את כל חלקי המשוואה, הקודש, הלאום והאדם.⁵³⁵ בפרק זה הצגתי את תפיסות היסוד של 'הקודש העליון' והראיתי עד כמה המקור להן הוא קבלי במובהק. בפרקים הבאים אתייחס לשלושת החלקים המרכזיים ב'מפת הדרכים' הדיאלוגית של הרב קוק: 'הקודש', 'הלאום' ו'האדם'. בכל אחד מהם אציג את התפיסה המוקדמת של הרב קוק ביחס לאותו מושג, ובקצרה אצביע על ההתפתחות שחלה בשיטתו בשלבים מאוחרים יותר.

⁵³⁵ שמונה קבצים, קובץ ג, פסקאות א-ב.

חטיבת 'הקודש'

בפסקאות שעל בסיסן תיארתי את עקרונות היסוד של 'מפת הדרכים' שהציע הרב קוק, הוא דיבר על שלושה עקרונות: הקודש, הלאום והאדם. אחר כך הסביר, שמעל כולן (ובעצם בשורש של שלושת העקרונות) נמצא העיקרון שהוא כינה בשם 'הקודש העליון'. בחטיבה הקודמת תיארתי בהרחבה את המבנה של 'הקודש העליון' ואת מקורותיו הקבליים. זה בעצם ה'יתבליט' של 'מפת הדרכים'. שלושת החטיבות הבאות של העבודה, תעסוקנה בשלושת העקרונות: הקודש, הלאום והאדם. בשלושתן נראה כי הרב קוק התמודד בשאלת מהות הרע והדרך להתמודד אתו. נראה זאת בחטיבת הקודש בעיקר דרך מודל הנחשים, בחטיבת הלאום בהמשך פיתוח של מודל זה וביחס לציונות ובחטיבת האדם בעיקר בשאלות של מוסר.

הקודש העליון הוא השורש של כל חלקי המציאות לפי הרב קוק. אלא שבמציאות באים לידי ביטוי שלושה כיווני מחשבה והתנהלות מרכזיים: הקודש, הלאום והאדם. הקודש מתכתב עם ההיבטים הדתיים של המציאות. מכאן הנושאים שאציג בחטיבה זו.

'נחש דטומאה' ו'נחש דקדושה' – ממיתוס למודל פילוסופי

בפרק הקודם ראינו כיצד הכמיהה לאלוהות מהווה יסוד משמעותי בשיטתו המוקדמת של הרב קוק. לעיסוק הנרחב שלו באלוהות עצמה, בשלמות ובהשתלמות יש השלכות רחבות על שאלת הופעת הרע בעולם, מהווה אבן יסוד משמעותית בעיסוק המוקדם של הרב קוק, וממילא בהתהוות 'מפת הדרכים' שלו. הפסקאות הבאות שאציג, נכתבו על ידי הרב קוק שבועות ספורים לאחר עלייתו ארצה. כפי שאראה, יש בהן התייחסות שמציעה 'מפת דרכים' ביחס לקודש והשאיפה לאלוהים מחד גיסא, וניתוח של המוטיבציה של מחפשי האלוהות שהולכים בדרך פסולה וממילא מגיעים למקומות לא טובים ולא ליעד הנכסף. כמו כן, נראה שיש כאן מודל שהוא קבלי מיתי ביסודו, ההופך להיות מודל פילוסופי להבנת תופעות שונות במציאות.

כבר עמד יי ליבס בהרחבה על המיתוס הזוהרי העוסק בשני נחשים הבאים על האיילה ומהזיווג נולד המשיח.⁵³⁶ האחד הוא נחש שלילי, בבחינת הנחש שנוצר ממטהו של משה מול המצרים, והוא נושך את האיילה. השני הוא הנחש החיובי, החזק כמו מטהו של משה, והוא אשר מזיווג נולד המשיח. לימים, כפי שהראה ליבס, הגר"א ואנשי חוגו פיתחו את המיתוס הזה, והגר"א אף ראה עצמו כביטוי של הנחש דקדושה, הנחש שיכול להביא את המשיח, מול שבתאי צבי, הנחש דטומאה, שיכול רק לנשוך ולהזיק אך לא להביא תועלת.

מיתוס שני הנחשים, שהוא מיתוס קבלי מובהק, עמד לנגד עיניו של הרב קוק. הרב קוק השתמש במוטיבים הקבליים, ועל בסיסם הציע תפיסה הגותית על הקודש, על מצבו המתקן ועל הקלקולים האפשריים בו. כל זה, כבר בשלבים המוקדמים ביותר של הגותו. לדעתי, זו דוגמה

⁵³⁶ ליבס, צדקת הצדיק וכן ליבס, תלמידי הגר"א. בהקשר של האר"י וחוגו ר' ליבס, תרין אורזילין. המאמרים רחבי ההיקף מאירים באור חדש את היחס של הגר"א ושל תלמידיו לשבתאות ולשבתאי צבי עצמו, ואף את תפיסת הגר"א את עצמו כמי שבא לתקן את הקלקול של שבתאי צבי.

כבדת משקל להשפעת קבלת הגר"א על 'מפת הדרכים' שהציע הרב קוק, כפי שנראה להלן. כך כתב בימים הראשונים לאחר עלייתו ארצה:

כבר נודע שכשם שיש נחש דטומאה, שורש הרע והרשעה, כך יש נחש דקדושה, בת נחש, שהוא ישי אבי דוד, שעליו נאמר כי משורש נחש יצא צפע...⁵³⁷

בשלב זה, ההצגה היא מיתית.⁵³⁸ הנחש מתבטא במציאות בשתי צורות, נחש דטומאה ונחש דקדושה.⁵³⁹ ישי אביו של דוד המלך, נתפס כמייצג את הנחש דקדושה. מקורו של הזיהוי הוא בדרשה בתלמוד הבבלי לפיה ארבעה מתו בעטיו של נחש, שאחד מהם הוא ישי אביו של דוד.⁵⁴⁰ אלא שבעוד כוונת דברי התלמוד הבבלי היא שגם צדיקים לא יכולים להימלט מהמוות, שהוא דינו של כל אדם ללא יוצא מן הכלל, הרב קוק הציע כאן פרשנות אחרת. בעטיו של נחש = בשל היותו מבטא תפיסה מסוימת של הנחש. לפי דבריו של הרב קוק, הנחש הוא אב טיפוס הבא לידי ביטוי במציאות בשתי צורות, נחש דקדושה ונחש דטומאה. כבר בפסוקי התורה ניתן לזהות את הכפילות ביחס לנחש: מצד אחד הוא הקורא לאדם להיות אלוהים ("והייתם כאלוהים לדעת טוב ורע")⁵⁴¹, ומצד שני הוא אבטיפוס לרוע עולמי ("הוא ישובך ראש ואתה תשופנו עקב")⁵⁴². כבר בפסוקי התורה הנחש הוא מיתוס. הרב קוק, כהמשך להבנה שלו את המושגים הקבליים, המשיך את המיתוס והציע על בסיסו את המודל ההגותי שאציג להלן.

והנה הנחש הולך הוא על גחון, מפני ששורש הרשע איננו מתכונן כי אם על ידי השיקוע היותר גמור בחומריות, עד שאיננו יכול לזוז מהעפר כלל והוא מוכרח ללכת על גחוננו. הטיבוע בחומריות וגסות גורם שכל מעדני עולם הם נטעמים לו בטעם עפר, מפני שהכח החומרי כל כך מושל עליו עד שאין מקום כלל ליתר רגשות ענג שהם רמים בערכם מעפר גס.⁵⁴³

כאן מוצג צדו החומרי, הירוד של הנחש – הוא מסמל את מי ששקוע במציאות חומרית, בעפר. מי שמצוי במקום החומרי, הוא גם "תקוע" בה ("עד שאיננו יכול לזוז מהעפר כלל"). מנקודת מבט נמוכה זו, אין הבדל בין רמות שונות של חומריות, והכל מקבל את אותו טעם. עונג הופך להיות דבר גס ושטחי. לעונג רוחני אין מקום אצל מי ששקוע בחומריות.

⁵³⁷ ראשון ליפו, פסקה י, עמ' פ. באותו פנקס, פסקה סה1 היא הנאום שנשא הרב קוק באזכרה לתאודור בנימין זאב הרצל, כששה שבועות לאחר עלייתו ארצה. משמע, הפסקה הזו נכתבה בטווח של שבועות ספורים לאחר הגעתו ליפו, ומשקפת ככל הנראה תפיסות שהתפתחו אצלו כבר בחו"ל. להלן נראה את מורכבות המודל ואת ההשלכות העקרוניות שלו במשנת הרב קוק בכללה בסוגיות יסודיות של שיטתו.

⁵³⁸ ב' איש שלום טען שהשימוש של הרב קוק במושגים הקבליים דל, ו"דין הוא מקל וחומר במיתוס הקבלי. כמעט שאין למצוא בכתביו המרובים של הרב קוק יסודות מיתיים, ומובן שאין לדבר על רמזים לאמונה מיתית". (איש שלום, הרב קוק, עמ' 224). כפי שאראה בעמודים הקרובים, הרב קוק הציע מודל מיתתי מובהק, לרבות סימבוליקה קבלית, והפך אותו למודל פילוסופי המתכתב עם 'מפת הדרכים' שלו, ולא כפי שקבע איש שלום. אציין כי איש שלום עצמו עסק בדימוי של הנחש בהקשר של פרשנות המהרי"ל, אך לא שייך זאת לרב קוק. ר' איש שלום, תנין לויתן ונחש.

⁵³⁹ הדברים מתכתבים עם לשונו של ר' יצחק אייזיק חבר, מתלמידי הגר"א, בביאורי אגדות, המוזכר כמה פעמים בפנקסים של הרב קוק. ר' את המקורות שהובאו בלקט באורי אגדות ממסכת סוטה. ר' גם אצל שילה, השפעתו של.

⁵⁴⁰ בבלי, שבת, נה עמ' ב.

⁵⁴¹ בראשית ג, 5.

⁵⁴² שם, שם, 15.

⁵⁴³ ראשון ליפו, פסקה י, עמ' פ.

אמנם טעם העפר הוא שורש לכל הטעמים, שכולם נצמחים ממנו, אלא שאינם מפותחים בו כלל, אלא הם כלולים בכח, בכח הקדושה, הכח הכללי, שהוא שורש הקדושה בנפש האדם, הוא הקישור הפנימי כל אחד לפי ערכו בדביקות האלהות.⁵⁴⁴

הרב קוק, נאמן לתפיסה שהוצגה בפרק הקודם, לפיה בכל מקום יש שורש של אלוהות, וממילא ניצוץ של קדושה, הציב את התפיסה הזו גם כאן. אפילו מי ששקוע בחומריות, מחובר בעצם לניצוץ של קדושה, משום שהעפר הוא המקום ממנו צומחת המציאות כולה (צמחים, בעלי החיים הניזונים מהם ובני האדם). אלא שהקדושה אצלו נמצאת ברמה גולמית, בכוח ולא בפועל. וכאן גם הדברים מפורשים: מדובר בבני האדם, שכל אחד נמצא במקום אחר ביחס לדבקות באלוהים. שורש הקדושה מתפרש בצורות שונות אצל בני אדם שונים. זה בא לידי ביטוי או בנחש דקדושה, או בניצוץ של קודש המופיע אצל נחש דטומאה. אבל לא די בכך. הרב קוק הגדיר זאת גם כשאיפה הטבועה בכל המחשבה האנושית, ממש לא רק היהודית או הדתית: והמושג הכללי הזה הוא האב לכל החכמות וכל המעשים הטובים, וכל התורה כולה, וכל לימודי השכל והיושר כולם.⁵⁴⁵

ולעומת זאת 'נחש דקדושה' מהווה תמונת ראי של 'נחש דטומאה', הוא מסמל תפיסה לפיה הכל קדוש, הכל נובע מאותו מקום של 'קודש עליון', וממילא אין חשיבות לפרטים אלא רק לעקרונות. מדובר בבני אדם שיש להם נטייה של קדושה גבוהה, וגם הסבר מדוע מדובר בדבר בעייתי (הכינוי 'נחש דקדושה' מתאר גם ביקורת): "אמנם נמצא מי ששקוע בטבע נפשו הטובה, בטבע התכונה האלהית של המושג הכללי, עד שאינו יכול לזוז ממנו כלל להתרומם בפרטים".⁵⁴⁶ כלומר: אנשים שהם בבחינת 'נחש דקדושה' עסוקים מאוד באידיאל של התכללות באלוהות, עד שמתוך העיסוק בכלליות הזו אין הם מחוברים לפרטים.

ומדוע חשוב להיות מחוברים לפרטים? נזכור שהרב קוק התייחס באריכות למושגי השלמות וההשתלמות, ואף ראה בהם בניין אב של שיטתו העיונית, כפי שהראיתי בפרק הקודם. לענייננו, אין אפשרות להגיע לשלמות בלי השתלמות. כל ניסיון לדלג מעל שלבים בדרך, יחבל באפשרות התיקון המלאה. ישי אבי דוד מייצג, לפי התפיסה הזו, אדם שחפץ בחיבור לאלוהות תוך התעלמות מתהליך התיקון. זו הסיבה לכך שגם הוא נפטר מן העולם, בעטיו של זה שהוא ביטוי לנחש דקדושה.

אלא שבטומאה יש לפעמים מעשים המעוררים את הנחש לדלג דילוגים, ולפעמים הם מתקנים לו בחינת רגלין, דהיינו על ידי התעוררות רבה לרדוף החומריות גם על ידי תחבולות השכל ודרכי הרשע. כן בקדושה, על ידי התעוררות קדושה של גודל הערך של הוספת היוקר שבעצם השורש של הקדושה, הבא על ידי הרחבת הפרטים, אפשר לתקן שידלג הנחש דקדושה דילוגין, ויתוקנו לו בחינת הרגלין, ויטעם גם כן טעם מעדנים פרטיים.⁵⁴⁷

⁵⁴⁴ שם, שם.

⁵⁴⁵ שם, שם.

⁵⁴⁶ שם, שם.

⁵⁴⁷ שם, שם.

עונשו של הנחש המקראי הוא הליכה על גחון. קיצוץ רגליו. חוסר האפשרות לעלות מעל העפר. האדם המייצג תפיסה זו של הנחש, מרותק גם הוא למציאות החיים. מי שחי בגבהים של 'נחש דקדושה' מחובר לאידיאלים נשגבים ואינו מסוגל ללכת למקומות החומריים והארציים. מי שמחובר דווקא לעולם החומר, אינו מסוגל לעלות ברגליו לעולם הרוח. אבל, והאבל גדול, יש אפשרות של "דליגה". הדילוג הוא אפשרות היציאה מהסטטיות הקבועה. לאנשים שהם בבחינת נחש דטומאה, יש מצבים של התגברות גדולה במיוחד של העולם החומרי. לאנשים שהם בבחינת נחש דקדושה, יש אפשרות לפעמים להתחבר גם לפרטים השונים ולא רק לאידיאל של קדושה, ואז הם חווים את המציאות בצורה רחבה ומאוזנת יותר.

ומכל מקום כל אחד הוא חוזר לטבעו הקבוע, ואתתא הדרא לניחותא, על כן אין דרכי הלימודים וההדרכות שוים לכל אדם, כי אם כל אחד לפי ערך נטיית נפשו ושורש קדושתה.⁵⁴⁸

בסופו של דבר, כל אדם שונה מחברו, וכל אחד צריך לזהות אצל עצמו את היסודות השונים שיש בשאיפה שלו לקדושה ולתקן את עצמו על פיהם. זו אמירה ברורה על הפרטיקולאריות בתהליך התיקון, שהיא אינדיבידואלית לכל אדם על פי טבעו. בחטיבת האדם שבהמשך עבודה זו, ארחיב על כך בהקשר של תורת המוסר של הרב קוק, הנובעת – בין השאר – מהתפיסה המוצגת כאן.

נשים לב שבשלב זה הרב קוק לא הציג זהות קונקרטיית לכל אחד מהארכיטיפים שהציג. הוא לקח מודל מיתי והעביר אותו למודל הגותי בצורה ראשונית. בהמשכו של הפנקס, עדיין בשלבים הראשוניים לאחר הגעתו ארצה, כתב הרב קוק:

בכלל, התרכזות כח חיים אדיר במקום אחד שממנו משתלח כח להחיות ענפים רבים, הוא סימן למצב טוב וחיים מלאים... אמנם יש מקום לקיבוץ ב' המעלות, שלימות המרכז, והתרבות החיים בכל חלק פרטי.⁵⁴⁹

מדובר בפיתוח של תפיסת השלמות וההשתלמות. השלמות נותנת את הכוח לפרטים במציאות, והם מצדם שואפים לשלמות. ברור שבלי פרטי המציאות, בשלמות לבדה אין שינוי וממילא אין תיקון. התיקון קורה בפרטים, בהשתלמות.

זהו מעלת רשב"י [רבי שמעון בר יוחאי] וחבריו, המביטים על חיי שעה ועסקיהם בעין בהירה ששופטתם לדברים נמוכים יותר מדאי לתעודת איש המעלה, שהוא כל אחד מישראל כשישתלם כראוי. אבל דרך המיצוע, שגם עליי יעבור ודאי זמן הגון, הוא לרכוש את כח ההתרכזות והכרת כח החיים הרוחניים באופן אדיר במקום אחד.⁵⁵⁰

לכל אדם מישראל יש מטרה: השתלמות לפי אופיו וטבעו האישי. רשב"י וחבריו מייצגים כאן את הכמיהה לשלמות לאחר התיקון.⁵⁵¹ זו השאיפה של כל אדם מישראל, ובינתיים, בתהליך

⁵⁴⁸ ראשון ליפו, שם.

⁵⁴⁹ ראשון ליפו, פסקה לח' 2, עמ' צו. מדובר בפסקה שצונזרה בפנקס המקביל, פנקס י"ג, במהדורת מכון הרצ"ה.

⁵⁵⁰ שם, שם.

⁵⁵¹ מקור הדברים בבבלי, שבת, יא ע"א. הבבלי מתאר אנשים שכשהם לומדים תורה ומגיע זמן התפילה, אין הם צריכים להפסיק מלימודם בשביל להתפלל. ר' יוחנן מסביר שמדובר באנשים מיוחדים, "כגון רשב"י וחבריו". הרב

ההשתלמות, כל אחד צריך להגיע להכרת כוח החיים הרוחניים לפי אופיו ובדרכו האישית. ממילא הסביר הרב קוק כי:

וזהו ענין איסור הבמות, לסמן יסוד עבודת ד' במרכזיות האומה, כדמות הלב והמוח בבעלי חיים השלמים, ואז העבודה המעשית באה לתעודתה. אמנם בעצם המטרה כל פרטי הוא כבר תכלית, ופנימיות הלב של כל אחד מישראל הוא מקדש ד', אבל התכלית שהעבודה המעשית תוכל להביא הוא ההתרכזות, שהוא הדרך לחיי עולם שכל אחד ואחד יש לו מדור לפי כבודו...⁵⁵²

שוב, דגש על ההשתלמות כתהליך אינדיבידואלי, לאומי וכלל עולמי כאחד. כמו כן, הסבר על מעשה המצוות, בהקשר זה – ההקרבה בבמות ואחר כך איסור ההקרבה בבמות לטובת המשכן או המקדש, כתהליך השתלמות גם כן בדרך לאחדות. ובהגיענו ליעד, לכל אחד יש את המקום שלו. עד כאן לא הוזכר הנחש, אלא שבהמשך הפסקה הדברים מבוארים בבהירות:

והנחש המקולל אין חייו תלויים הרבה במרכזו... ויש נחש דאורייתא, בכח עליון ונשגב שמגיע לכלליות הפרטים, שממנו תוצאות לכח חיויא דרבנן, ודוקא זה התכלית הוא מאגד את כל היקום בכל פרטיהם היותר נמוכים, לתכלית היותר נשגב שהוא החיים הפנימיים, שהם נראים מחולקים בלבם של כל אחד ואחד, ובאמת אינה כי אם אחדות גמור להאחד האמיתי יתעלה שמו לעד. והוא הנחש דתלי ברקיע, החובק את כל החיים ומאגדם, ודוקא זה הכח הכללי גורם שלא יפול צרור ארץ, ושלא ידח ממנו נדח.⁵⁵³

הנחש המקולל, מתרחק מהשילוב שבין המרכז לבין הפרטים. 'נחש דטומאה' כמי שנמצא על האדמה כחלק מהקללה עליו, לא יכול להגביה ולראות את התמונה המלאה. כפי שראינו בפסקה הקודמת, 'נחש דקדושה' עסוק רק במרכז ומתעלם מהפרטים, ו'נחש דטומאה' שקוע בפרטים כשלעצמם ואינו מבחין ביניהם. כאילו היה כל אחד מהם 'תקוע' במרכז ואינו מחובר לתמונה המלאה. אבל יש נחש שלישי וגבוה משניהם: נחש דאורייתא, הנחש של התורה. הנחש השוכן בשמים ומנחה את הארציות כלפי מעלה, וממנו יוצא כוח נחש דרבנן, שמבטאים את הכוח המאחד הכללי בצורה של קיום מצוות, שמתכתבות עם פרטי המציאות שנראים סותרים את האחדות העליונה. יש כאן ביטוי לרעיון של אחדות ההפכים שתיארתני בפרק הקודם: "ובאמת אינה כי אם אחדות גמור להאחד האמיתי". לא אחדות שמטשטשת את הפרטים, אלא דווקא אחדות שמביאה לידי ביטוי את המקום של כל פרט. בשילוב עם הרעיון שהוזכר בתחילת הפסקה, לפיו לכל אדם מישראל יש חיבור פרטי לקדושה ותהליך השתלמות פרטי, ניתן לראות כאן הטרמה די ברורה של רעיון הדיאלוג העומד בבסיס 'מפת הדרכים' של הרב קוק כפי שתוארה לפני שני פרקים.

קוק הסביר כאן, שייחודם הוא בכך שהגיעו לשלמות ואינם זקוקים עוד לתהליך ההשתלמות הבא לידי ביטוי בתפילה.

⁵⁵² ראשון ליפו, פסקה לח2, עמ' צו.

⁵⁵³ שם, שם, עמ' צו-צו.

עד כאן התיאור של הרב קוק היה כללי. יש בני אדם כאלה ויש כאלה. האם ניתן למצוא זיהוי מפורש של הרב קוק לבי אדם המבטאים את אותם אבות טיפוס של נחשים, נחש דטומאה ונחש דקדושה? כך כתב הרב קוק בהמשך אותו פנקס:

ישי אבי דוד נקרא ג"כ נח"ש, אשר בא על אביגיל בת נחש, גי' [גימטריא] משי"ח.⁵⁵⁴ הנחש הוא ארוך כו"יו המשלים ליו"ד, ובצד זה היה בו שורש לסיג הממשיך וי"ו במקום יו"ד. וגלגל עינו של נחש דומה לאדם, והוא פגם בעין באמרו "עיניה טרוטות" שע"כ גרשו רבי יהושע בן פרחיה, ונשמט העי"ן, "ועי"ני רשעים תכלינה", משמו התולדתי. מ"מ [מכל מקום] אינו מטמא כ"א [כי אם] כקוץ בעלמה אע"פ שממית ומרבה טומאה, ע"כ רק בצואה רותחת הוא נידון, שסוף סוף מזרע ישראל בא, ולא כבלעם בשי"ז [בשכבת זרע] רותחת שיש בה לא רק מיאוס לבד כ"א גם טומאה, והוא נחש ממש שטומאתו מצורפת עם הטומאה הבאה מחמתו. והדברים הדמיוניים יש להם יחש בשכל, כי הדמיון הוא פועל שכלי שלא עלה למעלתו וזיקוקו, וכקוף בפני אדם נחשב, ומוצא מקום באומות העולם שאין מעלתם להיות נהנים מאור הקדושה כ"א ע"י מסוה עב כשי"ק, "אלביש שמים קדרות ושק אשים כשותם", ד' מאות איש של עשו, נחשירכן, העי"ן במקום היו"ד⁵⁵⁵

ישי אבי דוד מייצג את הנחש דקדושה. הוא משתוקק לאלוהות הנשגבת ומתעלם בדרך מפרטי המציאות אותם צריך לתקן. הוא מלא קדושה, אך קדושה זו אינה מתקנת במציאות דבר. דוד בנו, המחובר למציאות החומרית, הוא המודל של התיקון, של מלך המשיח: אשר רוצה להתחבר לאור האלוהי אך לא מוותר על העמל הרב בתיקון המציאות החומרית.⁵⁵⁶ מצד שני, אצל ישו הנוצרי, נחש דטומאה.⁵⁵⁷ האות יו"ד של ישי, מתארכת כנחש היורד כלפי מטה, והופכת להיות ישו. מלכתחילה היה שמו ישוע, אלא שהעי"ן ירדה משום שישו היה עסוק בהתבוננות במעשיה של אותה אישה, ור' יהושע בן פרחיה זיהה את התנהגותו המבישה.⁵⁵⁸ דמות נוספת שמזוהה כאן עם נחש דטומאה היא זו של בלעם. אלא שבעוד ישו נתפס כמי שכונתו טובה אבל דרכו לא, בלעם כבר נחשב למי ששקוע לגמרי בטומאה. זו הסיבה לכך שעונשו של ישו הוא בצואה רותחת, ביטוי

⁵⁵⁴ מקור הזיהוי הזה של הרב קוק כאן הוא, ככל הנראה, בדברי האר"י ב"שער הגלגולים" (הקדמה לג, ההדגשות שלי): "וכאשר עוד נתגלגל [קין] בישי אבי דוד, אז נתקן לגמרי בחי' קין, ולכן נקרא נחש, כמ"ש הפסוק אשר בא אל אביגיל בת נחש, ואמרו רז"ל בת מי שמת בעטיו של נחש, לרמוז כי ישי גמר להתקן כל זוהמת הנחש, שנתעברה בנפש זו של קין. אך עכ"ז מת בעטיו של נחש, בחטאו של אדם. ואז בישי נשלם לגמרי יותר מנחשו".

⁵⁵⁵ ראשון ליפו, פסקה קלב, עמ' צא. אותם מוטיבים: ישו כמי שנוולד עם נשמה גדולה וכלים גדולים אך גם עם קליפות, ובחר בקליפה, וזה בבחינת זוהמת הנחש, ונידון בצואה רותחת, נמצאים כבר בכתיבה המוקדמת ביותר של הרב קוק. ר' מציאות קטן, פסקה קפ, עמ' רפז-רפח. הניסוח של הרב נועז יחסית לרב חרדי בזוימל, קהילה דתית קטנה וסגורה במזרח אירופה של זמנו: "והנה י"ל [יש לומר] שבאמת בחינת הקליפה מצד נפשו של משיח... ירדה באמת בגוף אותו האיש וממילא הכרח שיהיה לו כלים גדולים... והיה יכול להפוך עצמו לטוב, להודיע בעולם אמיתת התורה שיקבלו האומות עליהם ז' מצוות בני נח, ולהודיע להם מעלת ישראל, אז היה הרע שלו מתברר, והטוב מתעלה, אך קלקל... וי"ל [יש לומר] שזהו ענין דינו בצואה רותחת שהרי הקליפה הוא באמת צואה והוא המתורות מהקדושה".

⁵⁵⁶ בשלב מאוחר יותר בהגותו, התייחס הרב קוק להבדל שבין שאול המלך לבין דוד המלך, על פי אותו העיקרון: "שאלו היה יותר גדול מדוד ולכן בעצם נשמתו האירה מדת הרחמים גם על עמלק. אבל זו היא מדה שהיא רק מכשרת מלוכה, מאירתה לתקופה, ואינה יכולה להמשיכה, מפני חשכת העולם, ומתוך כך אינה יכולה להעלות את העולם. אבל חסידי עולם צריכים להיות בכל דור, אוחזים במדותיו של אברהם, ברעיון, שחסדם מתפשט על הכל, ומוצאים הם את הטוב בכל מקום, ותורת חסד על לשונם". (קובץ א, תמד, עמ' קכה). כלומר: שאול מייצג מידה שהיא גבוהה מזו של דוד, מידת החסד המוחלט, אלא שעם מידה כזו אי אפשר לתקן את חשכת העולם, אלא רק לתת מדי פעם 'קריאת כיוון' לאן המציאות צריכה לשאוף. גאולת עולם בפועל היא על ידי דוד, שלא בחל במלחמות.

⁵⁵⁷ הטרמה של העיסוק בישו ניתן למצוא בביאורו של הרב קוק לאגדות רבה בר בר חנה (עמ' 421). אלא ששם מדובר עדיין בהתייחסות ראשונית, בעוד שבמקורות האלה ההתייחסות בימפת הדרכים רחבה ועשירה בהרבה. זו עוד דוגמה ליתכסית' שהרב קוק הלביש על יסודות ה'תבליט' הקבליים המוקדמים בשיטתו.

⁵⁵⁸ על פי בבלי, סנהדרין, קז ע"ב.

לחומריות באופן קיצוני, ודינו של בלעם בשכבת זרע, שהיא כבר טומאה שרחוקה מאוד מהתיקון.⁵⁵⁹

המודל הזה המשיך להתפתח גם בשנים שלאחר מכן אצל הרב קוק. בסדרת פסקאות בתחילת הקובץ השני מתוך שמונה הקבצים⁵⁶⁰, עסק הרב קוק בהבדל בין שני סוגי אנשים החפצים לדבוק בקדושה, מעלי עולמות ומבררי בירורים:

ישנן שתי שאיפות אצילות: בירור בירורים, והעלאת עולמות.⁵⁶¹ הראשונה היא מידת כל אדם, ועבודת הצדיקים של הדורות קשורה ברעיון יסודי זה. והשניה היא מידת יחידי עולם, ואבות עולם, שאור רוח אפינו משיח ד' זורח בהם. מחשבתם קשורה ביסוד עבודתה. עבודת השבת, שהיא מדושנת עונג, היא למעלה מעבודה הראשונה, ואור עולם זורח על ישראל מקדושת העלאת העולמים.⁵⁶²

כלומר: כל בני האדם, במודע או שלא במודע, עוסקים בבירור בירורים שהוא העלאת ניצוצות. זו מלאכה שיש בה ממד סיזיפי. אך יש אנשים יחידי סגולה שמעלים את המציאות בבת אחת למעלה. בהתאמה לפסקאות הקודמות, מעלי העולמות יוצרים אירועים של "דליגה", של נחש דקדושה שמקבל רגליים. זה תהליך קוסמי (שבת מדושנת עונג) והוא מתכתב עם גאולה עליונה ('יאור עולם זורח על ישראל'). האמנם תפיסת הגאולה כאן קשורה למודל הנחש שהצגתי קודם? הפסקה הזו היא פתיחה לשבע פסקאות העוסקות כולן ביחס בין מעלי עולמות למבררי בירורים. יש בהן רמיזות ברורות למושגי 'אור מקיף' ו'אור פנימי', ליחסו של הרב קוק לרע, למעמדו של הצדיק ואפילו לרמיזה עצמית של הרב קוק בדבר אותם צדיקים שהם גם מעלי עולמות וגם מבררי בירורים. כל הנושאים קשורים מאוד לעבודה זו, אך חורגים ממסגרת הזמן שלה. עם זאת, הפסקה החותמת את הרצף הזה, מלמדת שהרעיונות שהעלה כאן בפסקאות הם ביטוי מעט מאוחר אך לגמרי ישיר למוטיב הנחשים המוקדם ב'מפת הדרכים' שלו:

בשביל שנשמתו של משיח היתה מושרשת בקליפת עמון ומואב, הניגוד לאור אלהים שבעממיות וגזעיות. והשורש ההרגשי והפסיבי ביחוד הזה, שייך הוא דוקא בענף הנקבי שבקליפה זו, שהוא היותר עז וקשה מהצד הזכרי שבה, נמתק משום כך הענף כולו ויצא מזוהמתו.

ונמצא שדוד עצמו, שעל ידו נתעוררה עוד פעם השאלה של עמוני ולא עמונית, הוא בכח נשמתו. שאורו של משיח התגלה בה כבר בכל צביונו בפנימיותו, גרם להוראה זו של היתר, שיצאה מדרשת עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית. וזה בא כבר בתכונה של העלאה, כלומר לא רק הניצוץ הפרטי עולה, אלא שבכחו כל העולם עולה, והכל מתמתק.

⁵⁵⁹ האזכור המקורי של העונשים של כל אחד מהם הוא בבבלי, גיטין, נו ע"ב – נו ע"א.

⁵⁶⁰ הקובץ השני נכתב ביפו, אך לא ברור באילו שנים. למרות שמדובר בפסקאות שבתחילת הקובץ, איני יכול להתייחס אליהן ככאלה שנמצאות במסגרת הזמן של עבודתי, עד 1906. עם זאת, הן מלמדות על מודל ברור יותר, שראשיתו, כפי שאראה, בדברים שכתבתי עד כה.

⁵⁶¹ ברמה ראשונית ובוסרית ניתן לראות את החלוקה הזו כבר בחו"ל, בפנקס 'אחרון בבוסק' (פסקה כג, עמ' מה): "בכל חכמה ישנם מרחיבים ומעמיקים. המרחיבים פועלים על הכחות של המושגים שיתרבו, וכן מופיעים הם ידיעות שטחיות בהמון, ומתרבים על ידי זה היודעים בכמות. המעמיקים אמנם הם חודרים לעומק האמת שבכל מושג, ומשפיעים לא על כמותה של התבונה כי אם על איכותה. ישנם כאלה גם כן בהשפעה המוסרית של עבודת ד'... מובן הדבר שעם שלמראית עין תראה פעולת ההרחבה יותר מורגשת, מכל מקום באמת פעולת ההעמקה היא יותר אדירה ונצחית, רק שההרחבה צריכה להתלוות אתה גם כן". המרחיבים הפכו להיות מעלי העולמות והמעמיקים הם מבררי הבירורים, וצריך את שניהם בתהליך הגאולה.

⁵⁶² קובץ ב, פסקה מז, עמ' רסו.

וישי, שהוא מאותם שמתו מעטיו של נחש, היה מהעוסקים בהעלאת העולמות, שאינם צריכים שום מגמה חוץ מעצם נטייתיהם, וכלום נתכוין ישי אבי להעמידני, אמר דוד, ונקרא נחש, שאינו מכוון כי אם לנטיית הנשיכה לבד.

ובציור הנפש הפנימי ישנם צדיקים, שאם יותן להם חופש גמור, מתדמה בדעתם שהיו משמידים את הכל, את כל החי ואת היקום כולו. כדי שיחודש הכל בצורה יותר מעולה, ובכל מקום שנתן עיניו מיד נשרף, מפני שהם אינם יכולים להסתגל לשפלותה של הבריאה המוגבלת, וכל זה הוא מפני עומק הגבורה של שלהבת הקדושה שבהם, שאינם סובלים כל דבר חוץ מהשלימות המוחלטת האלהית.

ומאש קודש זה יצא כל חום הזריזות של חסד, משפט וצדקה, ומתגלה באור הנשמה החוש העליון של מורח ודאין. והיכה ארץ בשבט פיו, וברוח שפתיו ימית רשע, והיה צדק אזור מתניו, והאמונה אזור חלציו, וגר זאב עם כבש, ונמר עם גדי ירבע, כשיופיע משיח, נחש דקדושה.⁵⁶³

חזרנו לקישור של הארכיטיפי עם הקונקרטי. ישי הוא 'מעלה עולמות'. הוא מייצג אדם שכולו עסוק בקדושה וממילא הוא מתנתק מהבלי העולם הזה. יש כאן כוח עצום של מעלה עולמות, אך לברר בירורים (להעלות ניצוצות) הוא אינו מסוגל. משיח צריך גם להעלות ניצוצות, לכן דוד, שבא מישי אבל גם עסוק מאוד בהבלי העולם הזה, הוא האב המכונן של מלך המשיח. דמויות שמגיעות לעולם עם תבנית כמו זו של ישי יכולות להתייחס בבזו למציאות החומרית ואפילו לשאוף להשמדתה ("ובכל מקום שנתן עיניו מיד נשרף" הוא הביטוי ביחס לרשב"י, אשר הוזכר במפורש בפסקאות המוקדמות יותר ביחס לנחש כפי שראינו לעיל). בכלל, הערבוב שבין משיח לבין הנחש קשור לתפיסה קבלית מוקדמת בהרבה, המתבססת על הגימטריא לפיה "נחש" שווה "משיח" (358). אלא שעד כאן המילה נחש עצמה טרם עלתה. ישי ודוד, מלך המשיח ובסוף הרמיזה מהפסוקים בספר ישעיהו על ביאת גואל צדק. סיום הפסקה, כמנהגו של הרב קוק, בפסוקים המבטאים את מה שכתב בפסקה עצמה. אלא שיש תוספת של ארבע מילים אחר כך: "כשיופיע משיח, נחש דקדושה". ארבע המילים האלה לא היו כתובות בפסקה במקור⁵⁶⁴ והרב קוק הוסיף אותן בכתב ידו כאשר הרב 'הנזיר' הביא לפניו את גליונות 'אורות הקודש' טרם הדפסתם. גם בלי המילים האלה, הקשר למודל הנחשים שהזכרתי לעיל ברור, אך רצונו של הרב קוק להוסיף את המילים מחזק את הקשר למודל, ויותר מכך את חשיבותו של המודל.⁵⁶⁵

מעניין להשוות דברים אלה, לדברים אחרים שכתב הרב קוק על ישי ביעין איה', שהם בבחינת הטרמה לרעיונות המפותחים יותר שהצגתי כאן. בפירושו על הקטע בתלמוד הבבלי (שבת, נה ע"ב) המתאר את הארבעה שמתו בעטיו של נחש, ובתוכם גם ישי אבי דוד,⁵⁶⁶ התייחס הרב קוק למותו של ישי "בעטיו של נחש" במשמעות מעט שונה מהקטעים שהזכרתי כאן: מצד עצמו היה ישי שלם, ולכן מותו היה רק מצד ההכרח הנובע מהחטא הקדמון, בעטיו של הנחש. גם בהמשך

⁵⁶³ קובץ ב, פסקה נג, עמ' רסז.

⁵⁶⁴ ואכן, במקור בשמונה הקבצים הן חסרות.

⁵⁶⁵ מאוחר יותר, הרב קוק הסביר שמי שעוסק בתיקון ונתקל בנחש, אל יבהל, כי דווקא הנחש הבא להזיק במקום של קודש, הופך את הגאולה להיות שלימה ומלאה יותר: "אפילו נחש כרוך על עקיבו לא יפסיק. אם התכונה הגופנית מאפילה את העולם... לא יחת ולא יבהל, והוא יעשה את שלו... וכריכת הנחש לא תמעט את אומץ הרוח, כי אם עוד תגדלהו..." (קובץ ה, פסקה רפב, עמ' קפז).

⁵⁶⁶ 'יעין איה', שבת ב, עמ' 42.

דבריו⁵⁶⁷ התייחס הרב קוק לישי כאותה נקודת אור שאין בה מתוס, הבאה לידי ביטוי בבית דוד, שלעתיד לבוא יהיה גם הוא כזה. במקום אחר בעין איה,⁵⁶⁸ התייחס הרב קוק לדרשת חז"ל⁵⁶⁹ על הפסוק בבראשית המתאר את הבור אליו השליכו האחים את יוסף: "והבור ריק אין בו מים"⁵⁷⁰ ומפרשים חז"ל "מים אין בו אבל נחשים ועקרבים יש בו". לפי הסברו של הרב קוק, שני סוגים של קשיים עמדו בפני יוסף, ולעתיד לבוא גם בפני עם ישראל בגלות. האחד – מכוחם של מזיקים שבהזיקם אין הם מפסידים מכוחם (עקרבים), והשני, מכוחם של המזיקים שבהזיקם הם עצמם מאבדים מכוחם לזמן קצוב (נחשים). מטרת שניהם היא לא לאפשר לעם ישראל להשתקע בגלות. כיוון ששני הקטעים האלה נכתבו עוד בתקופת חז"ל של הרב קוק, יתכן בהחלט שהאמירה שבפנקס ראשון ליפו, בתחילת תקופת יפו, על 'נחש דקדושה' ו'נחש דטומאה', היא אלבורציה של רעיון הנחש שהזכיר גם בחז"ל, אבל בהקשר השלילי בלבד.⁵⁷¹ ישי, שהיה בתקופת הגלות הצדיק המוחלט, הפך בתחילת תקופת א"י למקור שממנו יוצא גם דוד אבל גם ישו. ממילא, גם מותו מקבל מעמד אחר: צדיקות תמימה מעין זו לא מסוגלת להכיל רשע ובוודאי שלא לתקנו. לכן התפקיד מוטל על זרעו לעתיד לבוא.

הטרמה נוספת לרעיונות המגובשים יותר, נוכל לראות בפנקס האחרון בבויסק. בפסקה הבאה לא נמצא אזכור של הנחש, אך היא עוסקת בישו כמי שניסה לבטא גאולה בדרך לא טובה, מול המשיח שיביא גאולה על ידי תיקון העולם החומרי ולא השטחני או התעלמות ממנו:

הבל הי' רחמי יתירי, כדכתיב בזוהר, ולא הי' גם כן בכלל תיקון העולם כמו שת שהי' כדמות וצלם אדם, כלול במדות ממוזגות, וקין הרגו מפני שהוא קינא דמסאבותא, דין יתר.

אמנם במשך הדורות מתחברים ב' הכוחות ועומדים משקלם, על ידי משה דאתפשטותיה בכל דור ודור.

ומסיטרא דהבל, רחמי יתיר, בא מי שבקש לטשטש את העולם, להרחיב גבול ההשפעה של התורה במקום שאי אפשר כלל שתתכונן בהם מפני יסודם הרע, ורק במשך דורות רבים אפשר שיתוקנו מפני שגובן של ישראל. אמנם ההתאמצות להשפיע שמה, מסבבת צרות רבות לישראל, וממילא גם כן לעולם.

והבנים הבאים מקין הם נתעלו לשבת בלשכת הגזית, תרעתים, שמעתים שוכתים. מכחם נסתבב שנהרג במשפט קדוש,⁵⁷² ותחת הסרפד יעלה הדס, איש צמח שמו, שיהי' צדק אזור מתניו והאמונה אזור חלציו, ושפט בצדק דלים והוכיח במשור לענוי ארץ, לא לרשעים וגאים. והכה ארץ בשבט פיו וברוח שפתיו ימית רשע, להעביר רוח הטומאה מן הארץ. ועד צדק ישוב משפט ואחריו כל רשעי לב.⁵⁷³

⁵⁶⁷ שם, שם.

⁵⁶⁸ עין איה, שבת א, עמ' 67-68.

⁵⁶⁹ בבלי, ברכות, כב ע"א.

⁵⁷⁰ בראשית, לז, 24.

⁵⁷¹ ר' למשל גם 'חבש פאר', עמ' סב, שם דיבר הרב קוק על הינחש הארורי' ללא הסממנים החיוביים. כזכור, גם 'חבש פאר' הוא יצירה מתקופת חז"ל שלו.

⁵⁷² הרב קוק השתמש כאן בזיהוי מורכב: יתרו מכונה בתורה 'קיני', וקיימת מסורת המבינה כינוי זה כמשיך אותו לשושלת של קין. מבניו, לפי התלמוד הבבלי (סוטה, יא ע"א), ישבו הדיינים שבסנהדרין ('יתרו שברח - זכו מבני בניו שישבו בלשכת הגזית, שנאמר: 'ומשפחות סופרים יושבי יעבץ תרעתים שמעתים שוכתים המה הקנים הבאים מחמת אבי בית רכב', וכתוב: 'ובני קיני חתן משה וגו'''), וישו הומת מכוחם של חכמי הסנהדרין. קשה להתעלם מן הביטוי 'שנהרג במשפט קדוש' בו השתמש כאן הרב קוק.

⁵⁷³ אחרון בבויסק, פסקה לח, עמ' נה-נו.

קין והבל מבטאים שתי אידיאות שהעולם זקוק להם אך לא יכול להתקיים עם אף אחת מהן בפני עצמה: דין ורחמים. קין, נציג מידת הדין, הרג את הבל, נציג מידת הרחמים, ושת – בנם השלישי של אדם וחוה ממזג את שני הכוחות וממילא מהווה תיקון לעולם (כך גם בדברי אדם עצמו בהסבר לשם 'שת': "שת לי אלהים בן אחר תחת הבל כי הרגו קין").⁵⁷⁴

משה, עמוד השדרה של תהליך הגאולה כולו, מהווה את תמצית המזיגה הראויה בין הכוחות, וכוחו מתגלה בעם ישראל. שוב, מנקודת מבט אידיאית, הרב קוק זיהה כאן את הפוטנציאל הכפול והמתווכח באופן מתמיד בתוך עם ישראל, כמעין נקודת ציון לעולם כולו במציאת המינון הנכון של היחס שבין שתי האידיאות האלה, שעל פניו לא יכולות להסתדר האחת עם השניה.

אלא שהרב קוק המשיך את הרעיון דרך היחס שבין ישו לבין משיח העתיד לקום מעם ישראל. 'מי שבא לטשטש את העולם הוא ישו, שהביא לידי ביטוי את מידת הרחמים והחסד משום שבשורשו היה שייך ל'סיטרא דהבל', אלא שהרעיונות הגיעו לעולם בצורה מקולקלת. במקומו, עתיד לקום בעולם כוח נכון של הבאת המזיגה שבין דין לחסד, כוחו של משיח בן דוד⁵⁷⁵ (הרב קוק ציטט כאן סדרת פסוקים מהתנ"ך העוסקים, על פי המסורת המקובלת בעם ישראל, באופיו של מלך המשיח). להלן עוד נראה את היחס שבין ישו לבין ישי ודוד בן ישי בצורה נרחבת יותר ומפורשת יותר אצל הרב קוק.

יתכן שאת הזיהוי בהקשר של הבל אחי קין שבין ישו לבין משיח בן יוסף (שלמרות שזה בא מצד הטומאה וזה מצד הקדושה, שניהם מבטאים אידיאות נכונות הבאות לעולם בצורה שאינה ראויה וחייבות 'למות' בדרך לגאולה הראויה), שאב הרב קוק מדברי האר"י ב'שער הגלגלים',⁵⁷⁶ לפיהם משיח בן דוד הוא גלגול של קין, ומשיח בן יוסף הוא גלגול של הבל. על פי זה ניתן להבין שהרב קוק רמז כאן בפסוק 'תחת הנעצוץ יעלה ברוש ותחת הסרפד יעלה הדס', למשיח בן דוד שהוא תיקון של 'נחש' שמקורו בקין. כך קרא הרב קוק לישו בשם 'קוץ' בראשון ליפו פסקה קלב. ישו ביקש להתעלם מהעולם הזה ולהגיע ישר לקדושה, והמשיח מבית דוד מבקש לתקן את המציאות, וזו הדרך הנכונה לגאולת עולם.⁵⁷⁷

מעניין לראות את הפיסקה הזו בדברי הרב קוק בפנקס 'אחרון בבוניסק' על רקע קודמותיה. הפסקה האחרונה, פסקה לח, באה במקבץ של כמה פסקאות העוסקות כולן, במישרין או בעקיפין, במשיח ובאופיו. בפסקה לה, הפותחת מקבץ זה, נתן הרב קוק את אחד מהסבריו היסודיים והמוקדמים על מציאות הכפירה בעולם, ועל הצורך בקיומה דווקא על רקע התקדמות העולם לקראת תהליך של אמונה כללית:

כל פעל ה' למענהו. גם הדברים היותר רעים יש בהם תועלת כללי, מוסרי או חומרי, והכל בכלל תקונו של עולם הוא, עד שעמד דוד המלך ע"ה גם כן על תועלת מציאות השגוען

⁵⁷⁴ בראשית, ד, 25. ר' על כך גם בפסקה אחרת מתקופת בוניסק, פנקסי הראי"ה א, פנקס ב, לג, עמ' סג-סד.

⁵⁷⁵ מעניין לראות את ההסבר המיוחד שהרב קוק נתן כאן להוצאתו להורג של ישו: חכמי הסנהדרין, נציגי מידת הדין, הם האחראים להוצאתו להורג של ישו, נציגה הקיצוני של מידת הרחמים, ומכאן הביטוי "שנהרג במשפט קדוש".

⁵⁷⁶ הקדמה לג.

⁵⁷⁷ ר' אברהם אבולעפיה בעל התודעה העצמית המשיחית, מתאר בכתביו כיצד לפי מצבי הרוח השונים שלו היה בתודעה של משיח בן דוד, או משיח בן יוסף או ישו (שגם הוא בן יוסף, שהרי אביו של ישו היה יוסף הנגר). מדובר בכתבים שהרב קוק לא הכיר ככל הנראה. בכל מקרה, יש הקבלה בין התפיסה הזו של הרב קוק לזו של אבולעפיה. על כך בהרחבה ר' אצל 60-93. Idel, A Kabbalist, pp.

בעולם, על ידי מעשה הבא לידי. ומזה אנו דנים גם כן להמון מדות רעות ודיעות רעות, שמציאותם...נצרכת לכלל.

הכח הדמיוני, שהוא בכלל ענין יצר הרע, צריך הוא ודאי לעולם, ורמזו חכמים ז"ל שבמציאות הקרבנות ניתן שפע גם כן לצד הרע, ועל כן הי' עשן המערכה מתעקם קצת לצד צפון. כלומר, כל זמן שעוד יש רע בעולם הצריך מירוק, צריך גם כן שיהי' האדם מחזיק באהבת עצמו, לפעמים במדה יתירה, וכמה מדות טובות מעולפות הן בצעיף של מדות רעות וחסרונות מוחלטות, שהם זוכים להגנה כשומר לפרי עד שיגמר הבישול, ואז המוץ ינדף והפרי ישאר לאכלה ולתרופה.

המציאות של הכפירה הגסה הנמצאת בנפשות, שאינן יכולות להרגיש את הדרת הקדושה והוד נועם ד', צריכה היא לשני שימושים. האחת, שמפני שהציורים האמיתיים, המביאים את האדם למעלתו באהבת תורה ויראת שמים, מצד כח הדמיון הכוזב של האדם והשיקוע היתר שבכלל האנושי בענינים החמריים על ידי זה, מעלים חלודה גם כן על המושגים הרוחניים, מפני שהם מציירים אותם בדמיונות כוזבים. אף על פי שתכליתם הפנימי הנהו מצא על כל פנים, אבל אי אפשר להביא את האנושיות לתכליתה כי אם על ידי צירוף המושגים הרוחניים בדעת ד' ודרכיו בדעה טהורה, בשפה ברורה, ולא יכנף עוד מוריד. על כן נמצאת הכפירה בכל קודש במין האנושי, מפני שאצל הכופרים הוא מפני העדר מציאות המושגים הרוחניים בלבבם הערל, ולכן אין מקום גם כן לדמיונות כוזבות שלהם להמצא. ואותה התכונה של השלילה של הדמיונות, משפעת היא הכפירה בכחה השלילי, עד שיעזרו על ידה יודעי ד' והחרדים אל דברו להפשיט את מושגיהם האמיתיים מקליפות הדמיונות.

ורמזו חכמים ז"ל גבי משה רבנו ע"ה, שכולם נעשו לו אוהבים, וגם מלאך המות מסר לו דבר, ומי שעוסק בתורה לשמה אמרו שגם מלאך המות אוהבו, כי גם ממקור ההעדר והרע יוצא שימוש טוב, וכמצד שהי' העולם לולא החטא יהי' לו הנחש שמש⁵⁷⁸ גדול.⁵⁷⁹

משה מסמל את היכולת להכיל את הכפירה העולמית ככלי לאמונה, והשילוב הזה הוא מטרתו של תהליך הגאולה השלימה והכללית בעולם. הוא משתמש בנחש ככלי שרת, שמש, להכרת האמונה הגורפת, מופיע כאן במפורש. על רקע אידיאת משה, המייצגת את שלמות המידות לקראת הגאולה המליאה, ניתן להבין רעיון נועז נוסף שהציע הרב קוק בהסבר מקום קבורתו של משה על פי הנאמר בתורה – שאמנם לא נודע במדויק אך נאמר עליו "ויקבור אותו בגיא" בארץ מואב מול בית פעור ולא ידע איש את קברתו עד היום הזה".⁵⁸⁰ נזכור כי משה מסמל את תהליך הגאולה השלם,⁵⁸¹ זה שמסכם את עבודתם של משיח בן יוסף ומשיח בן דוד, סמל להתפתחות האידיאית העולמית השלימה לפי הרב קוק:

⁵⁷⁸ מקור הביטוי "שמש" (משמש) ביחס לנחש, ובפרט בהקשר של שני הנחשים, הוא – ככל הנראה – בתלמוד הבבלי, סנהדרין, נט ע"ב: רבי שמעון בן מנסיא אומר: חבל על שמש גדול שאבד מן העולם, שאלמלא (לא) נתקלל נחש, כל אחד ואחד מישראל היו מזדמנין לו שני נחשים טובים, אחד משגרו לצפון ואחד משגרו לדרום להביא לו סנדלבוניים טובים ואבנים טובות ומרגליות. ולא עוד אלא שמפשילין רצועה תחת זנבו, ומוציא בה עפר לגנתו ולחורבתו".
⁵⁷⁹ 'אחרון בבוסיק', פסקה לה, עמ' נג-נד.

⁵⁸⁰ דברים, לד, 6.

⁵⁸¹ על מקומו של משה במשנת הרב קוק המאוחרת יותר, ר' שטרנברג, בעקבותיו של .

יסוד הדעה היא ההבדלה. ההבדלה בין קודש לחול, בין אור לחושך, בין טמא לטהור, בין ישראל לעמים. ועל ידי כח ההבדלה אין אדם מתבלבל מאמונתו, כי יודע הוא שכל חקות העמים תוהו. ומניעת ההבדלה היא שגרמה לרשעי עולם לדבר על ד' תועבה, כענין שנחרב מלך אשור... וחסרון ההבדלה וחסרון ההבדלה הוא מתפלש גם כן בגרועים ונחלשים שבכל דור... וביותר הוא מתגלה באמונה שיש הבדל ביתרון שבין החכמה והסיכלות, אמנם למידה זו באים באופן מדעי דווקא בעלי דעה נכונה, שמכירים יפה כח ההבדלה.

וזה הי' סוד קבורתו של משה רבינו ע"ה מול בית פעור, היותר גסה וכעורה שבאמונות של עובדי עבודה זרה, להבחין שמפני שיש מציאות לאמונות הבל בעולם, משום הכי אין אורו של משה רבינו ע"ה, הרועה הנאמן, שממנו השתתה אמונת האורה והאמת, מתגלה בכל הדרו, והוא קבור ומכוסה ואין איש יודע את קברו.

כי אי אפשר כלל להשיג מפני מה אורה גלויה כזאת מכוסה מפני רבים מבני אדם, אלא שהיסוד להעלם אור הבהיר הזה שאינו מאיר עדיין בכל עז אורו, הוא מפני מציאות אמונות ההבליות, שיסודם המורגש הוא בית פעור, שאפילו אדוקי עבודה זרה הכירו גנותה והבליותה,⁵⁸² מכל מקום כיוון שיש במציאות האנושיות מקום בנפשות להמשך אחר הבל כזה, כבר הוא מספיק לחלושי הנפש להחליש בלבם זהר האמונה...⁵⁸³

דומני שיש בציטוטים האחרונים שהבאתי כדי להראות על מה שמייצג משה בתהליך הגאולה הכולל. שילוב ראוי בו הרע הופך כונניות לטוב, וגם מה שהיה נחשב כרע מתהפך לטוב, כשמה הוא המייצג הסופי של הרעיון ובדרך עומדים המשיחים. יש כאן מארג של רעיונות שפגשו בחטיבה הקודמת ביחס לרע, לשורשו הטוב ולתהליך תיקונו, בצד פיתוח נרחב של עיקרון השלמות וההשתלמות, כל אלה בדרך לגאולת עולם בדרך הנכונה.

אני מבקש להציע פן נוסף של הדימויים שראינו בעמודים האחרונים. שתי פסקאות מוקדמות מאוד של הרב קוק, שבמבט ראשון לא נראות קשורות למהלך שתיארתי כאן, מתבררות כשלבים מוקדמים של התפיסה שהוצגה כאן ואף של פסקה מאוחרת יותר שאראה בהמשך. כל זה סביב מה שמייצגת הנצרות באופן בעייתי מאוד בתהליך הגאולה.

הרב קוק התייחס בפסקה מוקדמת מאוד⁵⁸⁴ לארבעת החושים של 'אדם קדמון': ראייה, שמיעה ריח ודיבור. על הריח כתב הרב קוק: "ריח הוא ענין החיים". בהמשך הפסקה: "ז"א [זעיר אנפין] בחוטם ויכולת נוק' [נוקבא]". כלומר: הריח, מידת התפארת שמתכללת את ו' הקצוות (מידות הרגש) מפרנסת את המלכות, המידה הנקבית הקשורה לגאולה ולמשיח. בפסקה אחרת באותו פנקס הרחיב הרב קוק את הדברים:

⁵⁸² הכוונה לכך שדרך עבודת 'בעל פעור' היתה על ידי הטלת הצרכים עליה. מוטיב הסירחון שייך גם כאן.
⁵⁸³ 'אחרון בבויסק', פסקה כט, עמ' נ-נא. בפסקה אחרת באותה תקופה כתב הרב קוק: עבודת פעור, תכונתה היתה, הירוס כל צדק ויושר והנהגה טובה. כי הכוחות הרעים שבאדם, שהיא חלאת הנפש וזוהמתה, הא צריכה להנהגת תרופתה ההיפוך מהנהגת תרופת הגוף. תרופת הגוף, כשהחלאתה מתקבצת, דוחין אותה לחוץ והוא מתרפא, ורפואת הנפש... לכבוש הכוחות הרעים ולמנע יציאתם מן הכח אל הפועל ובוזה יתגבר הכח הטוב על הרע. אמנם עובדי הפעור טעו בדמיונם להשוות רפואת הנפש לרפואת הגוף, וטענו כי כל כח רע הדוחק לב האדם, רפואתו היא שיוציאו מן הכח אל הפועל מחוץ לנפש... והוא דרך רע וזדון... גם בימינו נשאו שרידים מעובדי הפעור, הסבורים שכל מחשבה רעה שנקלטת במוחם העקום, שהיא הצואה והסרחון הנפשי, יטיבו אם יוציאוה לחוץ". (פנקסי הראי"ה א, פנקס ב, ג, עמ' מו-מז). הרב קוק ניתח כאן את הבעיה העמוקה בעבודת הפעור, בזהות שיצרו העובדים בין הצורך הפיסי להוציא את הרע (עשיית הצרכים) לצורך הרוחני. בתחום הרוחני, הסביר הרב קוק, לא מוציאים ומנכיחים את הרע, אלא עושים טוב ובכך מתקנים את הרע. ביטוי נוסף למקום של בעל פעור הזוקק תיקון, ובצד זה גם תפיסה נפשית מיוחדת של תיקון שהציע הרב קוק, אליה אתייחס בחטיבת האדם בהרחבה.

⁵⁸⁴ פנקס טו, פסקה ה, עמ' לח-לט. גם הלשון שלה מוקדמת. היא פותחת במילים "אדבר ביראה הנלעני"ד [הנראה לעניות דעתי] בדי' חושים דא"ק [אדם קדמון]".

ענין ריח טוב ור"ר [וריה רע], כי רוח החיים בחוטמא, ובחוטמא אתידע פרצופא, ששם משכן הרוח, שהוא עיקר דרגא דב"נ... וכשהרוח נטפל אל הנשמה אז הריח ביראת ד', וח"ו [וחס ושלוס] בהיפך עלה באשו ותעל צחנתו. וענין הרוח, הוא המגדיל והמרחיב כל מדה ותשוקה למעלה מגבולה.

והנה הריח רע עיקר[ו] מדבר שהוא מותרות מהחומר, וזהו ענין פסולת המאכל, שאחר שנברר החלק הטוב שבו נשאר הפחות, והריח רע שייך לו.

כי כשנבין בדרכי ההנהגה האלקית, נראה איך המעשים ערוכים בחכמה ומשפט צדק... כי הנה האדם מחטאו רמו עיניו, ורוחו לא יאמר די לכל דבר ערב, עד שעניו יקחו בכל דבר... יותר מהנדרש... והנה עינא ולבא סרסורא דחטאה, והפתח ליצר הלב הוא ראיית העיניים... והשי"ת [והשם יתברך] עשה חסד, שהנראה לעין מהמזון, הוא הרבה יותר גדול בשיעורו מכפי הדרוש לו, ונמצא שהבא ונשאר בבנין האדם הוא רק מה שראוי לפי השכל שיהי' ניקח. ומה שלקח מיצר הלב וטומאת העין... ממקום הטינופות באו... ונמצא שענין הצואה וריח רע, ענינו ממש מרוח הטומאה והרע, שהוא ההיפך מקדושה... אבל ג"כ נדרש הוא לקיום העולם לעת כזאת, כ"ז [כל זמן] שהרע שולט.

מ"מ [מכל מקום] מי שעלה למעלה שרואה עולמו בחייו, ואין לבו נפתה כלל, כ"א [כי אם] מה שבעטיו של נחש עדיין נמשך מעט גם במעולים הרבה, שהרי המיתה על כל פרוסה...⁵⁸⁵

בפסקה המוקדמת הזו נוכל למצוא את רכיבי היסוד מהם בנה הרב קוק את מודל הנחש מאוחר יותר. העין הרואה וגורמת ללב לרצות הרבה מעבר למה שצריך (האות עי"ן של שמו של ישוע, העובדה שראה את עיניה הטרטוטות של האכסנאית), הצואה כמבטאת את החיבור המוגזם לעולם החומר והנחש הנמצא ברקע. נשים לב גם ליחס למציאות החומרית לפי הפסקה הזו: החסד שעשה הבורא עם האדם, שאנו רוצים יותר ממה שצריך ואת המתח הזה אמורים לנהל על ידי כוח השכל, שזו מלאכת התיקון. בשילוב עם הפסקה הקודמת שהזכרתי, כל המהלך הזה נטוע כבר במקור קבלי קדום, העוסק בחושים של 'אדם קדמון', על פי פרשנותו של הרב קוק. אורות אוזן, חוטם ופה מבטאים יחסים קדומים של חיבור בין אורות כללים. השבירה מתחילה דווקא באורות העיניים, והרב קוק התייחס כאן לטומאת העין דווקא. לא פלא שהחלק האחרון בפסקה שעוסקת באיזונים שבין חומר ורוח, בין טומאה לקדושה, מדבר על תיקון הרע באופן גורף ומי אמור להוביל מלאכת תיקון זו:

והנה, כבר אמרנו, שמי שצריך לעשות תיקון בענין הרע, עליו החובה שיהי' נקי לגמרי מכל תערובות ורושם רע, שלא ימשכהו הרע ח"ו... הי' צריך לזה דוקא יעקב, בחיר שבאבות, שלי"ה [שלא היו] בו סיגים בכלל... לא כאברהם ויצחק שמהם יצאו עשו וישמעאל... ולא הביט עין ביעקב⁵⁸⁶

כשבאים לתקן את הרע, את עולם החומר, צריך לבוא עם 'ארגז כלים' שיאפשר את התיקון. אחרת הרע ימשוך את המתקן לעולם החומרי. בעולם שלנו משמשות בערבוביה הקדושה והטומאה, ודווקא בעולם זה התיקון אפשרי. זה העולם שהוא תוצר של הנחש, אך מי שמתייחס

⁵⁸⁵ פנקס טו, פסקה עג, עמ' קכב-קכד. החלוקה לפסקאות פנימיות במקור.
⁵⁸⁶ שם, עמ' קכד.

אליו נכון יוכל למגר בו את הרע. הצואה (בה נידון ישו, אשר זלזל בתפיסה החומרית כפי שראינו קודם בניתוחו של הרב קוק⁵⁸⁷) היא חסד ותמרור אזהרה למה עלול לקרות למי שלא יוצר את האיזון הנכון במלאכת התיקון. לא מופרך להניח שכאשר בא הרב קוק לנתח את מעמדה של הנצרות בעולם, הנצרות שאותה זיהה כבסיס המחשבה העולמית המערבית, וכבר היה מצוייד בדפוסי חשיבה ראשוניים אלה, הוא יצר אלברציה משמעותית ובנה את מודל הנחשים היוצא מהעולם המיתי לעולם ההגות ולחלק משמעותי ב'מפת הדרכים' הפילוסופית שלו. זאת ועוד, כפי שנראה בהמשך, הרב קוק ניתח על פי מודל זה הן את הנצרות, הן את שפינוזה, הן את השבתאות, הן את הציונות וגם את מה שמסמל בעולם בלעם. לאור הדברים שראינו כאן, שמי שמגיע מזרע יעקב הוא בעל פוטנציאל לתקן, נוכל להבין את הפער שבין בלעם (שאינו מזרע ישראל) לבין כל האחרים שהם מזרע ישראל באופן ישיר (שפינוזה, שבתאי צבי והציונות) או עקיף (הנצרות).⁵⁸⁸ ועוד הערה על הנצרות והצואה. ראינו במודל הנחשים את ההסבר לכך שישו נידון בצואה רותחת. בפנקס המוקדם ראינו את הקשר לריח של הצואה. וכך כתב הרב קוק ביפו, בתקופה החורגת מטווח השנים בו עוסקת עבודה זו (אך מתארת את שנות ילדותו), אך מהווה המשך ישיר לדברים ומלמדת על התפתחות צורת החשיבה שלו: "בילדותי הייתי מרגיש סרחון של בית הכסא מבית התפלות של הגויים, אף על פי שהיו לכאורה נקיים מאוד, ועמדו בתוך גן של עצים טועים".⁵⁸⁹ שוב, יש כאן גם רמיזה לקשר ל'בעל פעור'.

והערה אחרונה לגבי גאולת משה המביא את האיזון הנכון שבין קודש לחול בעמל של תיקון החול (השתלמות בדרך לשלמות), מול ישו המבטא מודל של קדושה תוך ניתוק מהחול (שלמות ללא השתלמות), וממילא מציע הצעה לא מאוזנת שלא עתידה להתקיים. כפי שראינו לעיל, כבר בכתובה המוקדמת הסביר הרב קוק שגאולת משה תבוא רק לאחר גאולת בעל פעור. הפולחן של בעל פעור היה על ידי הטלת צואה עליו. ברמה האידיאית, לקדושה המתוקנת יהיה מקום בעולם כשהאופציה של קדושה מקולקלת, בעל פעור, תעבור מן העולם. ניתן לזהות את הקשר שבין בעל פעור שעבודתו בצואה, לבין ההסבר שנתן הרב קוק לישו ולנצרות, שריחה ריח צואה.

יישום התפיסה להגות בימיו של הרב קוק

הרב קוק ניסה לחבר את עקרונות 'מפת הדרכים' שלו, למציאות חייו ולאתגרים אותם חווה בזמנו. להפוך 'תבליט' למקור להבנת ה'יתכסית'. עד כה ראינו את הניתוח העקרוני של הרב קוק ביחס לקדושה. השאיפה לקודש נמצאת בבסיס המציאות. יש מי שמוצא אותה בניתוק מחיי

⁵⁸⁷ ניתוח בו המשיך ביתר שאת בפסקאות מאוחרות יותר. למשל, בקובץ ה, אשר נכתב במהלך מלחמת העולם הראשונה כאשר שהה הרב קוק בשוויץ. בקובץ זה יש הרבה פסקאות העוסקות בניתוח הנצרות (המינות) שכוחה האידיאלי יצר את המציאות שהובילה למלחמה העולמית. הניתוחים הם המשך לדברים שראינו כאן ובמודל המשיחים המגובש יותר. ר' למשל פסקאות נב, צז, צח, קמו ועוד. להלן אציג פסקה אחת כלשונה בשל הקשר הישיר למושגים שתיארת כאן.

⁵⁸⁸ הרב קוק התייחס לישו כמי שהיה "בעל כח אישי נפלא" ואמר דברים בזכות ההזרמה הנפשית שייצג, אך עדיין בא בביקורת נוקבת למה שהציע ישו, והסביר דרך זה נפילות גדולות של עם ישראל בעבר. ר' דרך התחיה, עמ' 1 ואילך. המאמר נכתב בשנת 1906, בשלהי התקופה בה עוסקת עבודה זו.

⁵⁸⁹ קובץ ב, פסקה נח, עמ' רסח. ומאוחר יותר, בתקופה שחי בלונדון עם סיום המלחמה, כתב על הנצרות: "שלפעמים נתמה על החפץ של הריח החרוף אשר לבקשת הקודש שנודף ממנה, אבל מיד נרגיש ריח של בשר... עד שמתהוה לבשר חמורים... היא הגורמת שעקבתא דמשיחא מתגלה גם כן על רכיבתו של חמור זה, שבאמת איננו חמורו של משיח עדיין... כי אם טולא דכותפא דחמריה [צל הגללים של החמור]" קובץ ח, פסקה רנד, עמ' תעט. מעניין לציין כי ק' יונג העיד על חלום שהיה לו בילדותו, שהוא עומד ליד כנסייה ומזהה מעליה ישבן גדול ממנו יוצאת צואה על אותה כנסייה. ר' יונג, זכרונות חלומות מחשבות, עמ' 49.

העולם הזה (במודל: ישי אבי דוד), אך הוא אינו יכול להביא גאולה, כי הוא מנותק מעולם החומר. יש מי שמנסה להשיג אותה תוך טשטוש העולם החומרי (במודל: ישו), וגם הוא עתיד ליפול, כי אי אפשר לקודש בלא חול. ויש מי שמביא גאולה, כלומר: מתקן את החול בדרך להתגלות הקדושה, וזה המשיח (משיח בן דוד ולימים משה רבנו). להלן נראה כי הרב קוק התייחס במודל שלו גם לפילוסופיה בת זמננו, תוך התמקדות בדמותו של שפינוזה.

שאלת יחסו של הרב קוק לברוך שפינוזה ותורתו זכתה בעבר להתייחסות מחקרית.⁵⁹⁰ דווקא לאור עיון בדברים שכתב הרב קוק על שפינוזה בפנקס "ראשון ליפו", ובזיקה למודל שהצגתי עד כה, אני מבקש להוסיף נופך משמעותי לדברים שנכתבו בעבר.

ראשית, לאור עיון בפנקס "ראשון ליפו", בו התייחס הרב קוק לשפינוזה בשמו ובאופן ישיר בשלושה אפוריסמים, ניתן להבין כי הרב קוק הגיע לארץ עם עמדה מגובשת לגבי שפינוזה ולא הכיר את תורתו לראשונה בארץ-ישראל. שנית, הרב קוק התייחס לשפינוזה כמי שהביא לעולם תורה פילוסופית מאד בעייתית, דווקא משום שקיימים בה יסודות משמעותיים. כפי שאראה, שפינוזה, לפי הרב קוק, היה 'נחש דקדושה' בדיוק בשל חלקי הקדושה המצויים במשנתו ומאיימים להשפיע שפע בעייתי על האנושות ועל עם ישראל בפרט. נעבור על הפסקאות בפנקס זה אחת לאחת.

על עיקר ההבחנה בין משמעות שיטתו של שפינוזה לבין המודל הלוריאני כפי שבא לידי ביטוי במשנתה העיונית של החסידות, כתב הרב קוק:

אחד מהחסרונות העיקריים שבשיטת שפינוזה שמגלה כל זוהמתה, הוא מה שעל פיה אין השכל האנושי צריך להיות עסוק באלהיות תמיד, שנפסק קשר ההשגה האין סופית לגמרי וההסתכלות בסדר ההנהגה אין לה כל מעמד, וממילא האדם זונח את הרדיפה לדעת את ד' שכבר קנה לו בטשטוש, באופן שדומה לו שכבר השיג הכל, וממילא הוא פונה למטה והולך מטה מטה. והשאיפה הגדולה של הצמאון הטבעי להתענג על ד' הוא מחליף בצמאון של כל תאוה גסה ועכורה עד שהרשעה מוכרחה להולד. ע"כ נקראו אלו המשכיחים שם ד' "עושי רשעה", אע"פ שבעצמם אינם פועלי רשע מ"מ הם הנם יסוד הרשע בעולם. וישראל שנחלתם נחלת יעקב בלי מצרים, "נתן אמת ליעקב", הם העדים לגרש הזוהמא של השקר הזה, היפוך אותם אשר ניסו אל וקדוש ישראל התוו, ולא זכרו את ידו יום אשר פדם מני צר. "עמד וימדד ארץ ראה ויתר גוים ויתפצצו הררי עד, שחו גבעות עולם הליכות עולם לו", "בית יעקב לכו ונלכה באור ד'".⁵⁹¹

כמו כל שיטה עיונית אחרת, כך גם זו של שפינוזה מכילה "אוכל ופסולת", ניצוצות וקליפות, זהב וסיגים. אלא שהרמיזה על הנחש כאן ברורה: "כל זוהמתה", "לגרש הזוהמא של השקר הזה". מדובר בזוהמת הנחש. יתכן שהרב קוק רמז כאן גם לדבר נוסף, על סמך הפסוק בפרשת הקללה בספר דברים "הגר אשר בקרבך יעלה עליך מעלה מעלה ואתה תרד מטה מטה"⁵⁹² –

⁵⁹⁰ ר' למשל אצל איש שלום, הרב קוק, עמ' 55 ואילך; ור' המקורות המובאים ב'לנבוכי הדור', עמ' 134, הע' 4.
⁵⁹¹ ראשון ליפו, פסקה קלה, עמ' קנא. קדם לכך ניתוח שערך הרב קוק ביחס לתפיסת שפינוזה ב'לנבוכי הדור', פרק כה, עמ' 134-135: "אמנם ההכרה הבהירה תוכל גם היא להתפצל לשני דרכים: או שיכיר את האלהו 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... לפי הביאור המשלים של שיטה זאת, יש עמה מקום לתורה למצות ואמונה תמימה, והיא מסתייעת בדברי קבלה, וקבלת האריז"ל העמוקה יותר...".
⁵⁹² דברים, כה, 43.

שפינוזה, המומר, הוא בבחינת "הגר אשר בקרבך", אשר גרם למצב שבו האדם "הוא פונה למטה והולך מטה מטה". ומהי זוהמתה של שיטתו של שפינוזה? הרב קוק ראה בפנתאיזם, לפי הנאמר בקטע זה, תפיסה שמגבילה את מושג האלוהות בעצם יומרתה להגדירו. הגבלה זו מתחילה דווקא ממקום חיובי (הגדרת האלוהות ככלל המציאות, הקדושה הטוטאלית, זו של הנחש), אולם סופיותה של האלוהות לפי תפיסה זו גורמת לאדם בהכרח לנהל מלחמת קיום פנימית בתוך המציאות ה'סיגורה'. מלחמה זו מביאה בהכרח לגילוי של רוע. למרות שבדיוניו על שפינוזה הרב קוק לא משתמש במפורש במושג 'נחש דטומאה' לגביו, יוצא מן התבנית של המודל המתואר כאן כי גם שפינוזה הוא בבחינת 'נחש דטומאה', כמו ישו. הוא מתחיל מהשתוקקות פנימית (ולא מודעת) לקודש, אך מתעלם ממקומו של עולם החול בדרך למימוש הקדושה במציאות. לאור הזיהוי הזה, תובן הפסקה הבאה:

השיטה השפינוזית עם סיגיה יחד היא הפוכה לגמרי מאורן של ישראל. ע"כ [על כן] היתה יד ד' בהרגשה על הרבנים הצדיקים באמשטרדם להרחיקו מישראל. היא חוללה את העת החדשה עד (על!): כל צרותיה ובכלל האנטישמיות, עד ששפינוזה וביסמרק הם דוגמת בלעם והמן.⁵⁹³

שפינוזה הציע תפיסה שיש בה שורש קדושה: הכל אלוהים. אלא שבתפיסה זו יש טשטוש, ואין מקום להעלאת הניצוצות מהחול, שהיא הכרחית בדרך לגאולה. דווקא משום שהרעיון ביסודו נכון, היה חשש שמשנתו של שפינוזה תחדור לבית המדרש היהודי. לכן, הסביר הרב קוק, צדקו חכמי אותו דור כשהחרימו אותו. התהליך הזה דומה לניתוח של הרב קוק ביחס לישו: הוא מגיע מעם ישראל, הוא מציע קדושה תוך טשטוש עולם החול והוא מוקע על ידי חכמי ישראל שבזמנו. במקום אחר התייחס הרב קוק לשיטה הדטרמיניסטית הנובעת ממשנתו הפילוסופית של שפינוזה:

השפינוזיות שחשבה שהמהות האלהית היא 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 שהן מעורבות זו עם זו ע"פ הפגישות של גילוי כל העליון העצמי, עתיקא קדישא.

וכאשר כל שהדעה הולכת ומתרחבת היא מוצאת את המציאות יותר עשירה, מזה אנו למדים שכל שיתרומם יותר כח הדעת יבא בעצמו עד אותה האיתניות להכיר את גודל

⁵⁹³ ראשון ליפו, פסקה ק"ז, עמ' קמ. ב'אוצרות הראיה' מופיע המשך חשוב לקטע הזה: "אם לא הורחק היה מתערב עם כלל ישראל והיה מחבר חיבורים עיקרים והיו מתקבלים כערך המורה נבוכים, הכוזרי וכיו"ב. ובדאי עם זה היה מחבר איוו חידושים תורנים בהלכות או בהגדות כפי כשרונו והיו גורמים להתקבלות דעותיו באלהות והיו חלילה גורמים לפוצץ את יסודם של שונאי ישראל. אלא שהיו מתגלות התולדות בימים הבאים ובנסיבות רבות. אמנם מתוך שהיה עם כל זה מזרע ישראל על כן יש בפנימיות שלו עיקר יסודי שאחר צירוף מרובה הוא נכנס אל המחנה המתחיל לצרפו... (כאן נתלש דף שלם מן יומנו של ראי"ה) 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". הרמיהו בסוף הדברים לשפינוזה ברורה (ברוך בנדיקט אספינוזה, בשמו המלא), אלא שיש לשים לב ל'ארור' שאינו רק ההפך מברוך, אלא גם כינוי לנחש ("ארור אתה מכל הבהמה ומכל חית השדה" בראשית, ג, 14). על חשיבותו של קטע זה והיעדר הדף הרלוונטי מהמחברת של הרב קוק הצביעה לראשונה ר' ש"י אופנהיימר, ראה ש"י אופנהיימר, תרומתה של, עמ' 353-354.

העושר של המציאות שמתעשרת בעושר של אין סוף, שממעל להסכום של הכל הגלוי והמושכל, שהוא באין ערוך וקץ יותר מרומם מכל הגלוי וכל המתיחש לו, וגם שמכריע את עושר הכחות שבעשיה, שלא רק העוני של ההתפתחות האיטית פועל, אע"פ שהוא ממולא עם כל תנאיו, כ"א גם מה שהוא יותר רחב ממנו, הדליגה שמתממת אותו, נס וטבע, עגולים ויושר. "אפס כי לא יהיה בך אביון", "ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם", דא ארעא קדישא, כנסת ישראל.⁵⁹⁴

אם האלוהות היא סך המציאות, והמציאות 'סגורה' במשמעות של היותה ניתנת להבנה רציונאלית (לפי שפינוזה עצמו) או אמפירית, ברור מדוע מתחייבת מזה תפיסה דטרמיניסטית. אולם הרב קוק התייחס לימפת דרכים רעיונית המכילה את ה'דליגה', אותה קפיצה רעיונית שבה לידי ביטוי במציאות התרבותית, במקביל להתקדמות האיטית הנראית כמוכיחה את התפיסה הדטרמיניסטית. דליגה זו אפשרית, מבחינה רעיונית, רק בעולם בו משמשים יחד הנגלה והנסתר, "נס וטבע, עגולים ויושר".⁵⁹⁵ דווקא השילוב שלהם יחד הוא שיוכל להביא את המציאות למצב של גאולה: עולם בו אין אביון ולא אוכלים בו לחם במסכנות – עולמו של אדם הראשון שקודם לחטא.⁵⁹⁶ את ההבנה הזו חידד הרב קוק עוד קודם לכן, בפסקה שכתב עוד בחו"ל ביחס שבין תורת האבולוציה ('התפתחות' בלשונו) לבין השיטה שהוא ראה בה עיקרה של יהדות, ה'דליגה'. ניתן לשים לב לכך שהרב קוק לא דחה את התפיסה האבולוציונית מכל וכל, אלא שאל את עצמו מה תרומתה לעולם:

דרכו של הרמב"ם היה ליחס דרכי המופתים ליסוד היסודות,⁵⁹⁷ למציאות השי"ת, ולכל מדע גדול הנוגע לשרשי תורה, יותר לפי ציור של דעת קדמות העולם. וטעמו ביאר, מפני שעם החידוש אין אנו צריכים לאריכות של מופתים, כי הדבר מבואר שכל מחודש מסודר יש לו מחדש מסדר.

⁵⁹⁴ שם, פסקה קיב, עמ' קמד.

⁵⁹⁵ המושג "עגולים ויושר" הוא מושג הלקוח מקבלת האר"י. משמעותו המקורית היא שהאור האלוהי נכנס לכתחילה לכלים, עשר הספירות, שהן בבחינת 'עגולים' בשל מושלמותם. מאוחר יותר ירד האור הזה אט אט אל המציאות, בצורה של קו ישר, 'יושר'. בשלב מאוחר יותר, נוצר עיגול בקצהו של הקו, אלא שעגול זה אינו מחובר ביסודו אל העיגול העליון, ויש לו מעמד עצמאי. חלק ממלאכת התיקון היא חיבורם של העיגולים. (על כל זה ר' הורודצקי, תורת הקבלה, עמ' 123-128). לאור הכרת המושגים הלוריאנים אליהם התכוון הרב קוק כאן היא: שאידיאות יכולות לבוא לידי ביטוי במציאות החיים רק כאשר יש משהו קונקרטי להישען עליו. הנגלה הוא המציאות הקונקרטי, והנסתר היא האידיאה שמאחוריו. תפיסה זו, הרואה משמעות רוחנית לכל דבר שקיים בעולם אך גם משמעות בפני עצמה הן למציאות והן לרוחני שמאחריה, היא בעלת משמעות פילוסופית עצומה. להבדיל מתפיסת 'עולם האידיאות' האפלטונית, לפיה המשמעות האמיתית נמצאת רק בעולם האידיאות והמציאות הקונקרטי של חיי האדם היא לכל היותר תעתיק חיוור שלה, התפיסה הלוריאנית רואה את ה'יושר' (המציאות הקונקרטי) כבעלת ממשות אור אלוהי בפני עצמה, שבלעדיו לא יוכלו ה'עגולים' להגיע לידי השלמה. מעמדה של המציאות הקונקרטי של חיינו עולה בערכו לאין ערוך ממשמעות החיים במשנת אפלטון וממשיכי דרכו, לפי הבנה זו.

⁵⁹⁶ באופן דומה התייחס הרב קוק לאותם מושגים גם ב'עין איה', בפסקאות שכתב עוד בתקופה המוקדמת בחו"ל (בזוימל או בתחילת שנות רבנותו בבוניסק): "כבר נתבאר אצל חכמי האמת סוד העיגולים ויושר, עיגולים מורים הנהגה הטבעית, ויושר מורה הנהגה שמצד המעשים, שבה יש ימין ושמאל, וכל פרטי דרכי הנהגת האדם בבחירה בזה רשומים" (עין איה, ברכות א, מד, עמ' 20). כפי שראינו בפרק הקודם, בהחלט יתכן שזו פרשנות של הרב קוק למושגי מידת הייחוד ומידת המשפט של רמח"ל. במידת המשפט, היושר, יש מקום לדין ורחמים (ימין ושמאל). לעומת זאת, במידת היושר, הטבעית, אין מקום להתבונן על הקושי שבמציאות. ישי אבי דוד מייצג אף הוא את הניתוק ממידת המשפט, כפי שראינו לעיל. לדברים דומים בעין איה, ר' גם עין איה, ברכות א, נו, עמ' 26.

⁵⁹⁷ לפי ההבנה המקובלת במחקר, פרשנותו של הרב קוק לדברי הרמב"ם עומדת בסתירה לתפיסות המקובלות ביחס לדברי הרמב"ם לגבי ניסים. אולי זו הסיבה שבי' אופן, המהדיר של 'אחרון בבוניסק', הציע בפרשנותו שהמילה 'מופת' מגיעה כאן בפסקה פעמיים בשני פירושים שונים. כאן: במשמעות של הראיות השכליות, שהרי הרמב"ם לא ייחס את הניסים ליסוד היסודות ולמציאות השם יתברך. בהמשך, כשהרב קוק כתב: "המופתים הקדמונים", נראה שהוא התייחס לניסים. ר' 'אחרון בבוניסק', עמ' רמו-רמו. בחינה מדוקדקת יותר, החורגת מתחום עבודה זו, מראה שלרב קוק היתה דרך קריאה אחרת בדברי הרמב"ם. ממילא, אין צורך להציע פרשנויות שונות למושג 'מופת' בפסקה זו. על הרב קוק והרמב"ם ר' מירסקי, הרמב"ם והרא"ה. לביקורת על הדרך בה הציג הרב קוק את דברי הרמב"ם ר' רביצקי, על דעת, עמ' 177, 180.

בדרכו יש גם כן ללכת על דבר שאלת הדילוג שבמציאות וההתפתחות, השגור עתה בעולם. עם הדילוג, המופתים הקדמונים מתישבים על הדעת וציורי האמונה עומדים במילואם, בצביונם שכבר נתפרש בדברי הראשונים, ונדרשים לכל מבקשיהם באמת. עם ההתפתחות אמנם עוד לא נתבארו הדברים כהוגן.

על כן אף על פי שאין לנו אחראין לשיטת ההתפתחות יותר מלכל שיטה פילוסופית שכבר נבחנו עד כמה יש בהם בטחון של אמת קיים עדי עד, מכל מקום לא גרועים המה ציורי ההתפתחות שקובעים מקום בדורנו, מציורי הקדמות שכבר שלל הרמב"ם מהם כח המופת בדורו...⁵⁹⁸

לאור הדברים האלה ניתן להבין בצורה טובה יותר את צמד הקטעים בהם עסק הרב קוק במונותאיזם והבעיה שהוא עלול להציב בפני האדם הדתי. זה גם המקום בו תיאר הרב קוק את החלק החיובי שבמשנתו של שפינוזה, כשהיא ללא סיגיה. מדובר בפסקה מוקדמת בקובץ, כך שהגיוי שהיא נכתבה פרק זמן לא ארוך לאחר עלייתו של הרב קוק ארצה, בדומה לפסקאות שהבאתי מפנקס 'ראשון ליפו':

טבע הדבר הוא, שבהשקפה הרגילה, אותה ההתבוננות האלהית הבאה מהדעה המונוטאיסטית, שהיא ההשקפה היותר מפורסמת גם מצד האמונה, היא מסבבת לפעמים עצב וחלישות נפש, מפני הרפיון הבא ברוח האדם וציוור, שהוא בתור נמצא מסובב, מוגבל וחלש, רחוק הוא מההשלמה האלהית, המאירה באור תפארת גבורתה... פחות מההשקפה הזאת מיגעת את האדם ההשקפה המונוטאיסטית הנוטה להסברה השפינוזית כשהיא מזדככת מסיגיה, המובלטת בחלקים רבים ממנה בהחלק התבוני של החסידות החדשה, שאין שם דבר מבלעדי האלהות.⁵⁹⁹

הבעיה עם ההבנה ה'קלאסית' של המונותאיזם, לפי דברי הרב קוק, היא בתחושת האפסות שנגרמת לאדם כשהוא חושב על מקומו אל מול האל הנשגב.⁶⁰⁰ דווקא הפנתאיזם השפינוזי, מבשר בשורה מונוטאיסטית מסוג אחר, אלא שהוא מעורב עם סיגיו. ללא סיגיו, זו בשורה דתית של ממש על פי המודל הלוריאני כפי שבא לידי ביטוי בחסידות ("החלק התבוני של החסידות החדשה" היא, ככל הנראה, חסידות חב"ד): "אין שם דבר מבלעדי האלהות". סיגים אלה, כפי שראינו קודם לכן, הם תפיסת המציאות כבעלת מבנה סגור ותפיסת ההיסטוריה כבעלת זרימה דטרמיניסטית, כפי שנובע מהבנה זו.

כמעט כל הקטעים שהוזכרו כאן, כמו גם שני הקטעים הבאים בהם התייחס הרב קוק לשפינוזה, נכתבו בתחילת דרכו בארץ ישראל. הצבעתי גם על ההטרמה בהתייחסות לשפינוזה עוד

⁵⁹⁸ 'אחרון בבויסק, פסקה נה, עמ' סו-סז. רעיון זה הביא הרב קוק בפנקס ראשון ליפו, פסקה קד1, עמ' קמא.

⁵⁹⁹ קובץ א, צה-צו, עמ' כו-כז.

⁶⁰⁰ מעניין לראות בהקשר זה את הפרשנות המיוחדת שהציע הרב קוק למושגים 'זעיר אנפין' ו'אריך אנפין' בקובץ א, סה, עמ' יח. לפי הצעתו שם, למושג 'מונותאיזם' יש שני פנים המשלימים זה את זה: "המחשבה בענין האלהות, בשני הצדדים שלה, דהיינו הצד האחד, בצורה המדברת על דבר הבורא והבריאה מכל אחד בפני עצמו כאילו הוא נושא לעצמו, אלא שהם מחוברים יחד מתוך שהבורא מחיה את הבריאה והבריאה מקבלת חיים מהבורא, והצד השני שאין שם שום מציאות של בריאה כלל, והשם בריאה הוא רק מושאל מצדנו, אנו נבראים אנחנו רק מפני צמצום השגתנו, ובאמת הכל הוא בורא, אלהים, אבל הכל הוא ענין אחר ותוכן אחר, שאין לו שום ערך אל התגלות חלקית, ואלהים הוא דוקא הכל ולא חלק מצד שהוא חלק... על כן אין תרופה אחרת כי אם לסדר את הרעיון באופן כזה, שתהיה המחשבה הראשונה מלבישה לעולם את השניה, ולא יגלו לעולם כי אם הראשונה בתור לבוש לשניה, העליונה ממנה, זעיר אנפין מלביש את אריך אנפין, ודי הוא האלהים".

מתקופת בויסק, ב'לנבוכי הדור'. 'פנקס י"ג' הוא "ראשון ליפו", קובץ א ב'שמונה קבצים' מתוארך לתקופת יפו, 'ערפלי טוהר' גם הוא שייך לתקופת יפו, והן 'אדר היקר' והן 'עקבי הצאן' יצאו לאור בשנת תרס"ו, כשנתיים לאחר עלייתו של הרב קוק לארץ ישראל. עם זאת, קשה להסיק מסקנות ברורות בשאלה כיצד נחשף הרב קוק לדבריו של שפינוזה, וממילא כיצד הבין ועיבד אותם. מה שברור הוא, כי הרב קוק ראה במשנתו של שפינוזה עוד דוגמה (אולי אחת המשמעותיות בכתביו של הרב קוק בכלל), לאידיאה של חיבור לקדושה, אשר סיגיה הובילו אותה "מטה מטה" כלשונו. מעניינת מאד בהקשר של תחילת תורת ארץ-ישראל של הרב קוק, התייחסותו לשפינוזה בהקשר הלאומי. לאחר הסבר ארוך בשאלת היחס שראה הרב קוק בין החלק המעשי של התורה לבין החלק האמוני והלאומי, הוא הדגים מה יכול לקרות בעם ישראל כשמוותרים על החלק המעשי של התורה, תורה שבעל-פה:

שאם היו אנשים למשל אפילו כשפינוזה וריסר וכיוצא בהם, משיגים שיש עוד במציאות אפילו רק אידיאל של אחרית ותקוה לישראל, לשוב ולחיות חיים לאומיים, על אדמתו כימי עולם וכשנים קדמוניות, לא היו נושאים בשום אופן מההרגשה הגדולה של המוסר האדיר, הנחמד והנעים, הנמצא בעומק המצות המעשיות כולן, שבאמת עיקר תעודתן הוא בארץ ישראל ובזמן התחיה הלאומית הגמורה, אבל כמה כדאי הוא התכלית הזה הנעלה לרדוף אחריו ברגש מלא עז ד' של עבודת דור דורים, "אף על פי שאני מגלה אתכם מן הארץ לחוף לארץ, היו מצויינים במצוות, שכשאתם חוזרים לא יהיו לכם חדשים, שירמיהו אמר הציבי לך ציונים, אלו המצוות שישראל מצויינים בהם", והמאור שבתורה ובמצות היה מחזירם למוטב לגמרי.⁶⁰¹

ההבדל המודגש שבין האידיאה שהביאה לעולם האומה הישראלית לבין האידיאה האלילית, הוא ב'גבולות הגזרה' של הבנת המציאות. האליליות, מעצם טיבה, התייחסה תמיד למציאות מנקודת מבט שמלמטה למעלה, והכילה את המציאות בכלים האנושיים וכך גם הבינה אותה. ככל שהתקדמו בני האדם במיצוי יכולותיהם התבוניות, כך הלכה והתפתחה תפיסת המציאות על ידם, אלא שמושגי היסוד של תפיסתם נותרו מוגבלים לאותם כלים אנושיים. תורת ישראל מציעה אופק רחב הרבה יותר מהכרת המציאות במישור התבוני, והכרת האופק הזה כרוכה גם בהיבטים מעשיים – המצוות. הריטואל ההלכתי, לפי דבריו של הרב קוק, אינו נמדד רק במושגים ההלכתיים-טכניים שלו, אלא בעיקר בהיותו מכונן אמירה מוסרית שהיא מעבר לתבונתו של האדם. שפינוזה וריסר, בדברים האלה של הרב קוק, טעו בדיוק בנקודה הזו: ההבנה שיש אופק מעבר לתפיסת המציאות ההיסטורית של ימיהם. הרב קוק התייחס כאן לאופק הלאומי, הבא לידי ביטוי בימיו בתהליך מואץ של 'שיבת ציון', וטען כי אם היו מצרפים שפינוזה וריסר לשיטותיהם גם את האופק הזה, ומכאן היו שומרים על ייחודו של עם ישראל בהקשר הלאומי, וזה – לפי דברי הרב קוק – אפשרי רק במערכת של קיום מצוות, אז היו חוזרים "למוטב לגמרי". יש לשים לב לכך, שהרב קוק התייחס כאן שוב לדבריו של שפינוזה כמערכת פילוסופית שהיתה יכולה להיות מתוקנת, אך מומשה כתפיסה עקרה ומעקרת לטווח ארוך. זאת, משום שאם אין היסטוריה יהודית ייחודית, אין לפי הרב קוק מקום להשתלמות אמתית.

⁶⁰¹ אדר היקר, עמ' מ. למשמעות המושג 'ציונים' בהקשרו הרחב ובמשנתו של הרב קוק בפרט ר' רביצקי, נביא מול חברתו, ובעיקר בעמ' 69-70.

בקטע הבא, ניתן לראות את עיקרי תפיסתו של הרב קוק את משנתו של שפינוזה בסיכום נוקב וברור, בהתייחס לרוב הנקודות שהוזכרו עד כה. בשיתוף עם הנאמר בקובץ א והקטעים ב'פנקס יי"ג', עולה כאן תמונה ברורה דווקא על מושגי דעת האלוהים אליהם התייחס הרב קוק. יש לזכור את ההקשר של הדברים: לאחר שהתייחס הרב קוק למונותאיזם הקלאסי, שמתאר רק פן חלקי של האלוהות ("קוראי בשם ד', שלא ממקור ישראל, אינם יכולים אחרת, כי-אם שיעשו את קריאת האחדות הילדותית לחטיבה תכליתית, מבלעדי דרכי האורה שהם מוכרחים להיות נובעים מהאידיאלים האלהיים"),⁶⁰² הוא הגיע לשפינוזה:

בעת החדשה בשרש 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 העקרי, ביחוד בסמיות העין וההתנכרות לטבע היהדות שבקרבו⁶⁰³

קרי, שפינוזה – "מחולל העת החדשה" (המודרניזם) לפי הרב קוק – מגיע ממקום של כמיהה לקודש העליון, כמו ישו, אך מציע בפועל רעיונות אליליים. כאן גם המקור להעיר על היחס בין המושג 'אלילות' לבין המושג 'עבודה זרה' אצל הרב קוק. האלילות היא האידיאה הזרה, הלובשת ופושטת צורה במהלך הדורות, ועומדת במלחמה אידיאולוגית מתמדת מול האידיאה האלוהית. 'עבודה זרה' לעומתה, היא החלק הפרקטי בו מתלבשת האלילות בזמן מסוים. ביטול 'יצרא דעבודה זרה' המופיע בתלמוד לפי הבנה זו, אינו ביטולה של האלילות, הממשיכה לפעם במציאות בצורות שונות, אלא ביטול הפרקטיקה המיתולוגית שלה. האלילות עצמה ממשיכה, באותו מבנה של התנהלות, ומחפשת דרכים לפרוץ למציאות, כמו אצל שפינוזה:

ההשכחה של האידיאלים האלהיים מוכרחת היא להגביר שנאה לישראל, דוגמת השנאה של רומי האלילית ליהודה, מפני הניגוד הגדול של עצמות הצביון של החיים כולם שביניהם, וביותר כשהיא מתעצמת באיזה צורה מדעית.⁶⁰⁴

קבלתה של משנתו של שפינוזה בעולם המערבי, יצרה מתווה של ניתוק בין הקודש לחול, וממילא התעמקות בעולם החומרי ללא האופק של קדושה. בשילוב עם הקטע מפנקס 'ראשון ליפוי' שהובא לעיל, בו השווה הרב קוק את ביסמרק ושפינוזה להמן ולבלעם, הדברים מבוארים ביתר שאת. ומכאן יובן גם ההמשך – מדוע הוחרם דווקא שפינוזה:

יד ד' היתה על ראשי הקהילה האמשטרדמית אז להוציא מן הכלל את מי שחשב להשכיח את האידיאליות של הקריאה בשם ד', ע"י הקריאה המהממת לעצמיות, שאין עמה לא עז ולא ענוה, לא קדושה ולא שמחה, לא טהרה ולא חיים של חפץ לפעולת אמת, בקציצת הנטיעות האידיאליות, שהיא באמת רק קריאה לאל נכר, אל אחר, והכשר גדול לבסוף להתרוקנות המחשבה.⁶⁰⁵

⁶⁰² 'עקבי הצאן', עמ' קלג.

⁶⁰³ שם, שם.

⁶⁰⁴ שם, עמ' קלד.

⁶⁰⁵ שם, שם.

יש כאן תוספת ביחס לדברים המקבילים בפנקס 'ראשון ליפו': היחס לשאלת העצמיות. מה בין עצמיות מבית המדרש של הפילוסופיה המודרנית לבין עצמיות מבית מדרשה של הקבלה הלוריאנית ובפרט של החסידות: שהראשונה שמה לה את העצמיות למטרת על, ולכן הפסיקה לעסוק בשאלות הגדולות הקשורות במה שמעבר לעצמיות, ואילו העצמיות החסידית, המודגשת כל כך בהגותו של הרב קוק, מושתתת על יסוד ההתבטלות. דווקא כשהאדם מכיר בערכו, ומכיר בכך שלכל אחד אחר ערך עצמאי, ניתן ליצור מכנה משותף המבוסס על קבלת האחר. התבטלות, במשמעות של שקיפות.⁶⁰⁶ זה, לדעתו של הרב קוק, יסוד הבנת הפער בין התפיסה היהודית-דתית לבין התפיסה הפילוסופית-המודרנית ביחס לאדם. זה גם אחד מעיקריה של 'מפת הדרכים' הרעיונית שהציג הרב קוק. דווקא על רקע הבנה זו של יסוד העצמיות ניתן להבין את אחת הפסקאות הבאות של הרב קוק באותו מאמר:

במעמד הנפש פנימה יש עריגה אל העצמיות של כל נושא חביב, שהוא מקור להתוארים המתחשים, אבל לא תכנס התשוקה הזו לעולם בגבול הכרה מסומנת. אם תרצה ביחס האלהות להתפרנס מזה, יש לה רק שני דרכים: ההרגשית של שפיכת הנפש, שהוא גם כן מקור לרגש הדתי, או ההשכלה הפילוסופית, האסכולית, שהשלילה היא כחה ועזה.⁶⁰⁷

במילים אחרות: העריגה אל העצמיות של האדם, שהיא ביטוי לרצון להידבק בקודש – צלם אלוהים שבאדם, מבקשת להתגלות במציאות בצורה קונקרטית. הדיכוטומיה שיצרה כבר הפילוסופיה היוונית בין השכל לבין הרגש, מחייבת את האדם לבחור באחד משני תלמים: או דרך הרגש, או בדרך שכלית-תבונית. כל אחת מהאופציות היא בעייתית בפני עצמה. בחסידות חב"ד הודגש הפער בתוך מבנה עשר הספירות בין ה'מושכל' (חכמה, בינה ודעת) לבין ה'מורגש' (חסד, גבורה ותפארת). השילוב שבין מושכל למורגש יוצר את ההוויה הראויה של האדם, היכולה להביא את עצמיותה בעולם המעשי בפועל (ה'מוטבע', ספירות נצח, הוד ויסוד). את השילוב הזה עשה הרב קוק גם בהמשך הדברים:

אמנם זאת השלילה היא הטובה והנחמדה, שכשהיא מתערבת עם הרגש הטבעי, המיוסד בעומק הנפש מצד העריגה העצמית, לנשא ומרומם מכל רעיון ורגש, תחולל סדרים נאים ומתוקנים בארחות החיים ותסדר דברים תיאולוגיים הגונים וישרים⁶⁰⁸

דווקא השילוב הראוי שבין הכוח הרגשי, הפורץ מלא עוצמה, לבין הכוח הפילוסופי, האצור והבוחר ביסודו (זו ההבנה של החיוביות שהקנה הרב קוק לפילוסופיה: "אמנם זאת השלילה היא הטובה והנחמדה"), יוכל להביא את העצמיות למקומה הראוי, בזרימה בתלמים ולא בפריצת סכרים. אמנם, כפי שהסביר הרב קוק בהמשך, גם בכך לא די, וכדי להביא את הדברים למציאות צריך ממד נוסף – המוטבע, במציאות האידיאלית:

המחשבה המטפיסית, העסוקה בדרכי השלילה הטובה, שכללה היא התעלות הכרת האלהות לפי התכונות השליליות שבפילוסופיא הרגילה, היא אמנם הנה בעלת חשבון ודעת, אבל לא תתן להחיים מזון מעדן ומבריא חיובי. על כן גם הדברים הנולדים מחבור

⁶⁰⁶ על תפיסת מושג ה'התבטלות' החסידית במשמעות של שקיפות עמדה ר' אליאור, ר' אליאור, אחדות ההפכים, עמ' 100. את הדברים הרחוב מאד במשמעותם המטפיסית והפסיכולוגית ב' כהנא, ר' כהנא, השבירה והתיקון כפרדיגמה, עמ' 32-34.

⁶⁰⁷ 'עקבי הצאן', עמ' קלה.

⁶⁰⁸ שם, שם.

שני אלה יחד, אינם עדיין מן המובחר, ואינם ראויים לקליטה קבועה באוצר הרוח האנושי להקבע בתור מקור חיים לעדי עד. רק חלקים מיוחדים בשדי המחקר והרגש האלהי ימלאו אלה הקצוות הבאות במשא ומתן עם העצמיות האלהית, אבל לא בזה יהיה נטוע עץ החיים להחיות עם רב.⁶⁰⁹

על רקע הדברים האלה ניתן לחזור ולהבין את עוצמת הפוטנציאל שהיה גלום במשנתו של שפינוזה ואת עוצמת ההתרסקות של אידיאות אלה, כשהן היו מעורבות בסיגים של אליליות שהתגלו דרכן:

קציצת הנטיעות האידיאליות, שהיא באמת רק קריאה לאל נכר, אל אחר, והכשר גדול לבסוף להתרוקנות המחשבה. שהרי אין כלל, אחר הידיעה הברורה והמבוכרת [מועדפת], שום ידיעה עצמית לאדם, לא רק בחק האלהות, כי אם בכל מושג. וכל האמת הטהורה תוכל להתבסס רק על מוסד האידיאליות הטבעית להמטבע האלהית של דרכי ד', ברוממות עוזם באהבתם היחושית, שתמצא באומה שלמה בכל מלואיה ונצחיותה, שרק בשלום האנושיות כולה לה שלום.⁶¹⁰

וכאן מגיע אולי אחד הקטעים הדרמטיים ביחסו של הרב קוק לשפינוזה, ובעצם ליחסו הכללי לאידיאות שהוא רואה כפסולות. הרי לכאורה עולה מאליה השאלה – אם מדובר באידיאה אלילית, כל כך בעייתית ובזויה, כיצד בעצם היא נתפשה כל כך בעוצמה בתרבות הפילוסופית המודרנית? ואולי דווקא מתפיסתה אפשר להבין כי לא מדובר באידיאה כל כך בעייתית? תשובתו של הרב קוק לשאלה זו, כמו לשאלות מקבילות במקרים רבים אחרים, נעוצה אף היא בהבנת מושגי היסוד של ההמשגה הקבלית ביחס לגילוי הקב"ה בעולם. שהרי הסטרא אחרא, מעצם טיבה, מכילה את כל יסודות הקדושה, אלא שבצורה שלילית. כוחה לא בא לה בשל טומאתה, אלא דווקא בשל קדושתה המקורית. אלא שהמשיכה לקדושה גולמית זו הופכת לקסטטרופה בשלב מאוחר יותר, שבו משלמת האנושות מחיר על הבחירה החלקית. הרע, לפי הבנתו של הרב קוק, אינו אלא עיוותו של הטוב, ומלאכת העלאת הניצוצות ('בירור בירורים', במערכת המושגים של נחש וישן) היא מציאת היסודות האלוהיים החיוביים בכל חשיבה עולמית וזיכוכם. הזיכוכ, הוא פעולה המתייחסת לסיגים, סיגי הטומאה שדבקו בקדושה, להבדיל ממלאכת הצירוף, שהיא הבנייה מחודשת לגמרי לאידיאה. אצל שפינוזה, 'נחש דקדושה', אכן היו יסודות אלה ולכן גם נתפסה האידיאה שהציג, אלא שסיגיה של אידיאה זו יהוו את המחיר של העולם המודרני בסופו של דבר. ודווקא בשל עוצמתם המקורית של הדברים, היה היחס לשפינוזה אחר:

לולא המרחיקים הללו [רבני אמשטרדם] אז הלא היה איש כזה נחשב בין חכמי ישראל, ספריו היו נחשבים כספרי חקירה אלהית נאמנים וראויים לבא בקהל, ואין לשער את כח הנפץ שהיה צפון בהם, למעמד הרוחני והלאומי של ישראל, ובאיזה צורה איומה היה יוצא כשהיה גם העז העברי נוסף אליו. ואין להעריך כמה כחות היו אובדים ומביאים גם כן בהלה נוראה ומחלה ממושכת, עד שהיה בא ההכשר הגמור של התעלות הרוח, עד כדי להכיר את האפיסה שבהם, ביחוד בימים שלא התעלתה עדין תורת המוסר והאידיאליות

⁶⁰⁹ שם, עמ' קלו.

⁶¹⁰ שם, עמ' קלד.

למעלתה הפולרית ולמדרגת חכמה מסודרת, בהכשר להכנס בכל שדרותיה של החברה האנושית, שהיא נכונה להיות בסיס נאמן לשערי כנסת ישראל שיפתחו בעולם, למעלה למעלה מכל שיטה אריסטוקרטית, המתגדרת רק בהגיונים יבשים, שתו המות חקוק על מצחם, "לא המתים יהללו י-ה ולא כל יורדי דומה". כמה היו פועלים להזיק, אם היו נכתבים בלשון הקודש, והיו מתובלים גם כן בדברי תורה בגילוי פנים שלא כהלכה... יותר ויותר ממה שפעלו כל אלה בהיותו יושב הרחק מן המחנה בדד ונבדל.⁶¹¹

כאן התייחס הרב קוק לממד נוסף העולה בהגותו – שאלת המוסר. לשיטתו, עיבוד ראוי של רעיונות כשל שפינוזה אפשרי רק במסגרת תרבותית בה השיח מושתת על ערכי מוסר שאינם "אריסטוקרטיים", כלומר: שאינם דיפרנציאליים ביחס לבני אדם שונים. האם מדובר בתורת המוסר שהכיר מבית מדרשו של ר' ישראל מסלנט? לדעתי לא. הרב קוק התייחס כאן דווקא לתורת המוסר החסידית, כפי שהיא גם משתקפת בכתביו המוקדמים משנות השמונים של המאה התשע-עשרה בספר 'מוסר אביך', אלא שאתייחס לזה ביתר הרחבה בסעיף הבא בעבודה.

שאלה אחרונה שנשארת פתוחה במבנה הפילוסופי שבנה כאן הרב קוק היא לגבי חלקי הקדושה אצל שפינוזה: כיצד יעלו הניצוצות שבתורתו?

אמנם 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 ע"י מירוקו, ליבונו וצירופו⁶¹²

שפינוזה, שהיה מזרע ישראל, יכול היה להביא לעולם בשורה כה חשובה, למרות שבמתכונת אותה הביא היא אלילית, ומכאן הצל הנורא שהטיל. בדבריו "הננו מוכשרים עכשיו להוציא גם מהרמון הזה איזה תוך תמציתי", מתכוון הרב קוק לעצמו, ובהקשר זה – ככל הנראה – כממשיך המוטיב האימננטי של חסידות חב"ד.⁶¹³ בקטע שהזכרתי לעיל מקובץ א, מוזכרת במפורש חסידות חב"ד ("החלק התבוני של החסידות החדשה") כמבטאת של העלאת הניצוצות ללא הסיגים במשנתו של שפינוזה. הרעיון לפיו האלוהים הטרנסנדנטי אין-סופי ורחוק אבל חלק ממנו, בו הוא עצמו בחר, מתגלה במציאות כולה (שלמות והשתלמות), דומה על פניו לזה של שפינוזה, אך גם שונה באופן מהותי. ההמשגה הלוריאנית, כפי שהיא באה לידי ביטוי במשנת החסידות, מוסיפה את ממד הרצון: כשם שהקב"ה ברא את העולם לרצונו, מכוח טובו, כך גם יסודו של האדם הוא בחתירה למציאת הטוב, ועיקר עניינו בעולם הוא הביטוי לרצון. אותו רצון, הוא ההופך את האדם להיות יוצר, ומתדמה בכך לבורא. אולם מעבר לכך, קיימת גם אינסופיותו של הבורא: כיוון שהמערכת היסודית של המציאות אינה מוגדרת ומוגבלת, הרי שהבאה לידי ביטוי של העצמיות אינה מוגבלת מכורח נסיבות כאלה ואחרות. זו אולי הנקודה המרכזית בה משנת החסידות

⁶¹¹ שם, שם.

⁶¹² שם, עמי קלד-קלה.

⁶¹³ הדברים האלה מהווים השלמה לקטע שהציגה ר' ש"ץ אופנהימר ביחס לשפינוזה, בו כתב הרב קוק בין השאר: "אבל הבעש"ט צרפו בלא ידיעה את מי הוא מצרף... ועדיין לא נגמר העיבוד, והולך הוא ונגמר וכשיגמר הענין לגמרי יהיה יוצא מכלל ארור ויבא לכלל ברוך" (ש"ץ אופנהימר, תרומתה של, עמי 354. ההדגשה שלי, ר"ב).

(בעיקר כפי שהיא באה לידי ביטוי בחלקיה העיוניים של חסידות חב"ד, אותה הכיר הרב קוק (היטב) שונה במובהק מזו של שפינוזה.

מדבריו האחרונים של הרב קוק ניתן גם להסיק מסקנה חשובה לגבי יחסו עקרוני לפילוסופיה של המודרניזם. כיוון שפינוזה הוא "מחולל העת החדשה" לשיטתו, ושפינוזה הביא לעולם עיקרון מהותי בלבד שאינו נכון, הרי שמעמדה של הפילוסופיה המודרנית אצל הרב קוק הוא של יסודות אלוהיים הבאים לידי ביטוי בעולם בצורה שאינה שלימה. הבנה זו היא מהפכנית, כשמדובר בהוגה דעות יהודי דתי שראה בחילון איום מוחשי על עם-ישראל. חשיבות ההכרה ביסודותיה של הפילוסופיה המודרנית, יכולה לנבוע דווקא מההמשגה הקבלית. אם שפינוזה הוא הופעת 'נחש דטומאה', הרי שיש בו יסוד עליון שהעולם צריך לגלותו, ובסופו של דבר התהליך יגיע לידי מיצוי כשסיגיה של שיטתו יזוככו. זיכוכך זה, ממש כמו ההופעה הראשונה של הרעיונות של שפינוזה בערש הפילוסופיה המודרנית, קשור גם למושג 'מעלה עולמות' שהוזכר לעיל – מדובר במעין 'קפיצת דרך' בהתקדמות האנושית, שתמיד יש בה יסוד אלוהי, אלא שלא תמיד היא באה מלכתחילה לעולם בצורה מתוקנת.⁶¹⁴

סיכום: המשמעות ההגותית של המודל

ההמשגה הרמח"לית לפיה נחש = משיח, מקבלת אצל הרב קוק תנופה משמעותית. ביסוד הדברים, כפי שהם באו לידי ביטוי בפיתוח שערך הרמח"ל במושגי ה'נחש' בקבלת האר"י, גאולת העולם יכולה לבוא דווקא מתוך התייחסות למכלול המציאות וגם, ואפילו בעיקר, במציאות השבורה והרוויית סבל. יש נחש עליון, המהווה את הקדושה במלואה. יש נחש דקדושה, המתחבר לקודש אך לא מצליח להעלות ניצוצות בחול. ויש נחש דטומאה, המבקש את הקדושה אך שוקע יותר ויותר באתגרי החומר והחול. לא בכדי יש הקבלה (על בסיס הגימטריא) בין הנחש למשיח, שהרי גם משיח יוכל לגאול רק מתוך המציאות הארצית והכרת בעיותיה ולא ממעלה לה.⁶¹⁵ עם ישראל, על פי תפיסה זו, צריך לגאול את העולם ע"י עמידה מול 'נחשים' המושכים לצד הטומאה, ולגלות את יסודות הקדושה במקומות אלה.

כפי שהזכרתי בתחילת דיון זה, אזכור שני הנחשים, שהאחד טמא והשני טהור, מופיע כבר במקורות קבליים קדומים. שני הנחשים מנסים לעבר את האיילה שמרחמה יצא מלך המשיח, אלא שאחד עושה זאת על ידי נשיכה ברחם האיילה החתומה, המאפשרת את מעשה העיבור, והשני על ידי העיבור בפועל. י' ליבס הצביע על כך שהן אצל הגר"א עצמו והן בבית מדרשו, דרשו

⁶¹⁴ במשנתו המאוחרת יותר של הרב קוק, הוא התייחס לתנועת החסידות כמי שרק היא היתה מסוגלת באמת להעלות ניצוצות מן המינות, ולצורך של פעולה זו דווקא בעת החדשה. ר' קובץ ז, קלא (עמ' שסב), וכן שם, קלא (עמ' שסה).

⁶¹⁵ על פי זה ניתן להבין את אחת התפילות אשר לוקטו בספר תקט"ו תפילות שניסח רמח"ל, תפילה נח. ההקדמה לתפילה היא: "דן – נחש דקדושה – פעולתו היא לדחות כחות הרעים מאחיזתם ברגלי הקדושה. ואין לך דבר המחזיק לנחש דקדושה בפעולתו זאת כמו קיווים [משורש ק.ו.ה.]. של ישראל". ובהמשך אותה תפילה: "שכך יעקב [משורש ע.ק.ב.]. כשהיה רואה נחש שהוא שקר רודף אחר הרגלים האלה, שסנחש אחר לעומתו, שנא' בו יהי דן נחש, אבל כדי שיתחכך נחש זה הקדוש על אותו הנחש הטמא להעביר אותו לא מצא כוח יותר כמו קיוי, פתח ואמר לישועתך קיויתי ה', והרי ישראל מקוים לך ומיד תחזיק נחש שלהם שהוא משיח להעביר נחש זה האחר שקר טמא" (תקט"ו תפילות, עמ' סד-סה).

דרשות על הנחשים האלה הן ביחס לאדם והן ביחס לשבתאי צבי.⁶¹⁶ אחד הדורשים הוא ר' יצחק אייזיק חבר, המצוטט מספר פעמים בדבריו של הרב קוק כבר בפנקסים המוקדמים ביותר.⁶¹⁷ אולם עדיין מדובר על תיאור מיתי-תאורטי, שהגר"א זיהה את הנחש דטומאה כשבתאי צבי. בהחלט יתכן שהרב קוק, שהכיר את המקורות האלה, פיתח את הדברים האלה. הן ביסוד החיובי שיש בנחש דטומאה והן בזיהוי הבעיה שיש בנחש דקדושה, אין הוא פוסע בדרך שהציעו הגר"א ותלמידיו. מצד שני, הזיהוי הקבלי של נחש דטומאה עם אדם,⁶¹⁸ יכול להיות מקור או לפחות השראה להסבר של הרב קוק ביחס לישו. הזיהוי עם שפינוזה, ובוודאי עם הציונות – כפי שאראה בחטיבת הלאום, הוא לגמרי שלו.

במיתוס הקבלי, 'נחש דטומאה' אמנם מכאיב, אך גם פותח את האפשרות של לידת המשית. דומני שהרב קוק בניתוח שהראיתי כאן, עוסק בעצם באותה שאלת יסוד: כיצד דווקא תופעות היסטוריות בעייתיות בתולדות ישראל, מהוות דווקא פתח להתקדמות לקראת הגאולה. נזכור גם את התפקיד המהותי של מושג הזמן במשנתו של הרב קוק, אותו הוא מתרגם לכרונולוגיה ההיסטורית, ונוכל לראות את אחד היסודות המהותיים ב'מפת הדרכים' שלו.⁶¹⁹ אצל הרב קוק, בדומה למושגי 'העלאת הניצוצות' הכלליים שעברו אלברוציה, גם המחויבות של עם ישראל השתנתה. לא עוד המתנה לקב"ה שיתקן את הנחשים דטומאה ואז להתחבר לאור האלוהי שבהם, אלא עמידה אקטיבית מול נחשים אלה. ישו, כמו שראינו, היה 'נחש דקדושה' מלכתחילה, תקווה לתיקון של ממש (להבדיל מבלעם שכולו טומאה). הוא בא לעולם עם בשורת אהבת הרע הנכונה ביסודה, אולם נפל גם הוא בסבך הטומאה. שפינוזה גם הוא זוכה למעמד 'נחש דקדושה' אצל הרב קוק, אולם נופל גם הוא למדרגת בלעם ('נחש דטומאה' שאת מקומו קשה הרבה יותר לתקן).

אצל שפינוזה יש גם ייחוד נוסף. הרב קוק תלה בו את החידוש המרכזי של המודרניזם הפילוסופי ('מחולל העת החדשה', כלשונו), וממילא את יסודות החשיבה החילונית.⁶²⁰ אולם למרות הפן הדתי המובהק בו התייחס הרב קוק למשנתו של שפינוזה, את עיקר הטיעון המהותי כנגד תורתו הוא תלה דווקא בהיבט פילוסופי מובהק: הרצון ומשמעותו האתית. שהרי שפינוזה, תלמידו של דקארט, היה ממבשריה של תפיסה שיצרה את עקרונות החירות המשמעותיים של העת החדשה, אך בד בבד גם יצרה דפוס פילוסופי לפיו המציאות היא מערכת סגורה של חוקים קבועים, שבהם יש להתמודד. היופי העצום שיש בתפיסה מעין זו מאפשר לאדם הבנה עמוקה יותר של חייו, אך במקביל גם מעקר כל אפשרות לאופק של מציאות חיים אחרת, טובה יותר, נקייה מרוע. הימצאותם של תהליכים קשים וכואבים במציאות החיים הופכת להיות 'הכרח', וההגות המודרנית כולה (לפחות כמו שהבין אותה הרב קוק) הפכה להיות מונעת מחוקיות נוקשה

⁶¹⁶ ליבס, צדקת הצדיק וכן ליבס, תלמידי הגר"א. המאמרים רחבי ההיקף מאירים באור חדש את היחס של הגר"א ושל תלמידיו לשבתאות ולשבתאי צבי עצמו, ואף את תפיסת הגר"א את עצמו כמי שבא לתקן את הקלקול של שבתאי צבי.

⁶¹⁷ פנקס טו, פסקה ע, עמ' קיט. א' שילה התייחס בהרחבה למובאות של הרב יצחק אייזיק חבר אצל הרב קוק ומשמעותן מבחינת 'שדה השיח' הקבלי של הרב קוק. ר' שילה, השפעתו של.

⁶¹⁸ ר' במקורות שהציע ליבס במאמרו דלעיל.

⁶¹⁹ משל האיילה והנחשים נידון גם במקורות חסידיים שהיו מוכרים לרב קוק. אלא שבמקורות האלה, בדרך כלל הדגש הוא על הסבל והייסורים הפיסיים שיעברו על עם ישראל לפני ביאת המשיח (ר' למשל בהרחבה אצל גרנות, זהות יהודית וכן אצל הנ"ל, זכרון השואה ובמקורות שהציג שם, וכן אצל ר' צדוק הכהן מלובלין, פוקד עקרים, אות ד ועוד). הפרשנות בבית מדרשו של הגר"א שמדובר בכוחות רוחניים בעייתיים, היא ככל הנראה זו שעמדה לנגד עיני הרב קוק כאשר פיתח את המודל ויישם אותו על שבתאי צבי, ישו, שפינוזה וגם דמויות ארכיטיפיות כמו ישי אבי דוד. בחטיבת הלאום אראה איך הוא השתמש באותו מודל גם לגבי היחס לציונות, מה שיכול להסביר את יחסו להרצל ולהספד שהספיד אותו שבועות ספורים לאחר הגיעו ארצה, כפי שאראה בחטיבה הבאה.

⁶²⁰ ר' בן שלמה, פרקים בתורתו של, עמ' 16-22.

ונטולת אופק חיובי של שינוי והתקדמות. היופי העצום של האימננציה האלוהית אותו ביטא שפינוזה בעוצמה,⁶²¹ הפך לתחום סגור של כללים התובע מהאדם הישרדות ולא התקדמות. מול תפיסה זו העמיד הרב קוק את יסודות האמונה היהודית בניסוחם הקבלי, אשר לפיהם אינסופיותו ורצונו המתגלה במציאות של האלוהים הם המאפשרים ואף מחייבים את האדם, לרצות לשנות את מציאות חייו, לרצות להתקדם, לבחור ולשוב בתשובה. כל אלה אפשריים במסגרת שאינה 'סגורה' אלא דינמית.

שפינוזה ניסח בצורה כל כך חדה את הרעיון המרכזי הקושר בין האל, החוקיות היחידה, לבין המציאות הכללית של העולם. לא בכדי ראה הרב קוק את הסכנה ביצירת עולם מחשבה המבוסס על יסוד זה, הנשמע על פניו כימלוא כל הארץ כבודו' המוכר מעולם השיח היהודי. וכאן גם מקומה של החסידות לפי הרב קוק, ובפרט חסידות חב"ד ("החלק התבוני של החסידות") וכן של הבעש"ט עצמו: האלוהים מתגלה במציאות, אך לא בצורה מלאה. את 'העצמות' בכבודה ובעצמה לעולם לא נבין ולא נדע, גם לא במציאות של גאולה כללית, אולם גילוייה עשירים ומספקים אפשרויות אינסופיות להתקדמותו (או למצער לנסיגתו) של האדם. גילוי המוסר במציאות אינו אפשרי במושגי אלוהות שהם טרנסנדנטיים בלבד, אולם גם לא במציאות שהיא כולה אימננטית, וממילא 'סגורה' ומוגבלת. הרצון, יסוד צלם האלוהים שבאדם לפי תפיסה זו, הוא אכן העומד בקדמת הבמה, ולא נדחק לשוליים ע"י כורח המציאות.⁶²²

במאמר 'דרך התחיה'⁶²³ תיאר הרב קוק את הדרך לגאולה ולמשיח: הוא הזכיר את ישו, את שבתאי צבי ואת הציונות. במאמר לא מוזכר הנחש וגם לא מושגי השלמות וההשתלמות, אין סוף ואין ראשית וכו'. לאור ההיכרות עם הפסקאות המוקדמות, ניתן לראות כי הדברים שנכתבו שם הם ביטוי למודל שנבנה על בסיס מיתוס עם פרשנות מסוימת של הקבלה, כפי שהרב קוק הבין את הדברים. בעקבות רמח"ל, ההיבט ההיסטורי נכס בצורה משמעותית לימפת הדרכים של הרב קוק ביחס למשיח ולגאולה. ההשתלמות היא משיחית. הן אלה (שבתאי צבי וישו) והן הציונות שאתייחס אליה להלן, הם ביטויים של שאיפה רוחנית גבוהה לגאולה, אך לוקים בבעיות רבות בביטוי השאיפה הזו במציאות. הצגתי כאן את ההתפתחות של המודל מהמיתוס הקבלי. לדעתי, הבנה של עוצמת המודל אצל הרב קוק, יכולה להאיר באור ברור יותר ניתוחים עתידיים שלו לגבי מגוון רחב של תופעות שחווה בחייו, לרבות מלחמת העולם הראשונה על הרוע העצום שבא לידי ביטוי במהלכה, היחס לסוציאליזם ועוד רבים אחרים. בחטיבה הבאה, חטיבת הלאום, אצביע על השימוש במודל זה בדבריו האמביוולנטיים של הרב קוק ביחס לציונות.

מצוות וטעמי המצוות

קדושה, לדברי הרב קוק, כפי שראינו בסעיף הקודם, מחייבת מלאכה של בירור בירורים, העלאת ניצוצות. הדרך הבסיסית של בירור הבירורים היא על ידי קיום המצוות. הרב קוק חי בתקופה בה ראה לנגד עיניו איך הנוער מתרחק מקיום המצוות בפועל, ולכן הציע דרך עכשווית ועדכנית

⁶²¹ ר' ברגמן, תולדות הפילוסופיה, עמ' 240-246, וכן: אגסי, מבוא לפילוסופיה מודרנית, עמ' 45-48.

⁶²² חלק מהבנות אלה ניסח בצורה גולמית ובמנותק מההקשר הרחב של ההמשגה הקבלית מ"ז סולה, ר' סולה, הוגה הדעות, עמ' 3-4.

⁶²³ מופיע במאמרי הראייה א, עמ' 1 ואילך. המאמר פורסם בשנת 1906, בשלהי התקופה בה עוסקת עבודה זו.

לעסוק באתגר הקיומי החדש, ובין השאר גם בנושא טעמי המצוות. כבר בפנקס הקדום שלפנינו, 'מציאות קטן', תופס נושא המצוות מקום נרחב (באופן ישיר כעשרים פסקאות ובאופן עקיף אותו מספר פחות או יותר). כך למשל, בהסבר שנתן על דרשת חז"ל,⁶²⁴ לפיה רק על ישראל (ולא על גויים), בשעה שעושים רצונו של מקום מוסיפין כוח:

אם כן יש להבין, כי עצם התיקון שדבר מצוה פועל בנפשו ודאי לא ימנע גם מחוטאים. אך עיקר פעולת מצוה היא בהצלחת המציאות כולה, עד שכלא נחשב הצלחתו העצמית. וזה אי אפשר מצד שהוא שנאו לפני השי"ת [השם יתברך] לא תבוא על ידו התקשרות אלקות בעולמות, ושפע טוב במציאות כולה.

אם כן מצינו שאצל עכו"ם [עובד כוכבים ומזלות] עיקר פעולת המעשים נוגע רק אל עצמו, ולא אל דבר זולתו, ואצל ישראל עיקר הפעולה הוא רק בדבר זולתו שהוא המציאות כולה.⁶²⁵

הדברים האלה, החוזרים במקומות אחרים ובצורות שונות בפנקס זה, מלמדים על עוצמת התוצאה של קיום מצוות, אפילו שלא לשמה, בתיקון עולם. הביטוי "התקשרות אלקות בעולמות" בפנקס בו עסק הרב קוק בארבעת העולמות על פי הקבלה⁶²⁶, מלמד על מקורותיה הקבליים של מחשבתו, והמילה 'עולמות' בלשון רבים אינה סתמית. בפסקה אחרת באותו פנקס, הקשר בין קיום המצוות (ביטוי של ההשתלמות) לבין השאיפה לשלמות ברור בהרבה:

וכשנבא חשבון, תכלית תורה הקדושה היא בשנים בכללם: שעל ידה נקנה לנו השלמות, זכרון השי"ת [השם יתברך] שזכרהו תמיד ונאהבהו, אשר זה מצד עצמה היא מעלה עליונה מאד, לבד המעשים טובים הנמשכים מזה, רק זכרון שמו של הקב"ה הוא טובה גדולה ותכלית גדול לברואים. גם עוד עיקר מטרתו של הקב"ה היא המעשים הנמשכים מסדר התורה הקדושה, שהוא ע"ד [על דרך] היושר שראה הקב"ה כמו שראוי להיות מסודר לפי סדר העולם. ודבר זה לקוח בעיקרו מצד 'והלכת בדרכיו'... דהיינו לשמור ההנהגה המסודרת מאת הקב"ה שהיא בודאי עיקר התכליות כולם, שעל ידי זה רצה הקב"ה שתהיה הנהגתו מתנהגת.⁶²⁷

כך לגבי המעמד העקרוני של המצוות: הן המתווה בדרך לשלמות, שהיא רצון הקב"ה לתיקון עולם. בפנקס הזה גם אין כמעט הטרמה לנושא טעמי המצוות, שהעסיק אותו מאוד כבר בתקופת רבנותו בבויסק, שם פגש את תהליכי עזיבת הדת והיה מוטרד מהם מאוד. בספר 'לנבוכי הדור' ביקש לתת מענה לדור דרך עיסוק מחודש בנושא של טעמי המצוות:

בדורינו, שהדעות נסתבכו עד מאד והפילוסופיא בכלל ירדה ממעלתה אצל רבים, אין דרך רפואת הלבבות הנבוכים בא רק מבירורים של מופתים מופשטים ועניני חכמה נעלים לבדם, כי אם צריך לעשות עיקר, דבר שהוא קיים לעד ולא ייתכן לשום אדם בעל תכונה אנושית להכחישו, והוא היושר והצדק... הם עומק החכמה ויסודה ורק על פיהם נוכל לבא בדין עם כל אדם... על כן, בתור שער להכנס לשמירת התורה ויראת ד', עלינו לבאר

⁶²⁴ איכה רבה, א, לג.

⁶²⁵ מציאות קטן, פסקה ע, עמ' קט.

⁶²⁶ אבי"ע, אצילות, בריאה, יצירה ועשייה. כך בפסקאת רעא, שפט, שפ, כולן ב'מציאות קטן'. לחלקן אתייחס בהמשך.

⁶²⁷ מציאות קטן, פסקה ס, עמ' קלט-קמ.

את חיובי התורה כולם... על פי חק דרישת הצדק והיושר. ולביאור זה תעזור הרבה התבוננות בטעמי תורה וביחוד הצד הלאומי שבהם. כשישתלם האדם בשמירת התורה על פי ההכרה של דרישת היושר הטבעי, יעלה בזה ממעלה למעלה עד שישכיל גם כן טהרת יראת ד' ואהבתו... על כן, הרחבת טעמי תורה ומצוות וההשויה וההרחבה של ארחות המוסר הטבעיות על פי דרכה של תורה, המה עקרי העבודה שעלינו לעבוד בדורינו בכתבת ספרים המביאים לתיקון הדור.⁶²⁸

'מפת דרכים' ברורה בהקשר זה: המצוות הן הדרך להתקרבות לשלמות, לקדושה, לכן צריך לקיימן. אם יש אתגר בקיום מצוות אצל הדור הצעיר, צריך לעסוק בטעמי המצוות. לא רק באופן בו דנו בטעמי המצוות בתקופת הראשונים, אלא דרך התפיסה המוסרית החדשה ההולכת ותופסת את מקומה של התפיסה הפילוסופית בעולם. יש לומר שהרב קוק נאה דרש ונאה קיים. רק בספר זה, שנכתב טרום עלייתו ארצה, עסק בנושא טעמי המצוות בפרקים ז, ט, י (כולל עיסוק אינטנסיבי בטעמי כמה מהמובילות במצוות הקשורות בכשרות), יב, יד, טו, טז, כ, ל, לב, מב, מה, מז. נושא זה גם העסיק אותו במאמרים ב'הפלס'⁶²⁹ ואף המשיך להעסיק אותו לאחר עלייתו ארצה.⁶³⁰

כבר בשלבים המוקדמים בחייו אפשר היה לראות את יחסו כלפי טעמי המצוות. ריבוי העיסוק בפרשנות קבלית ובמושגים קבליים בכתובה המוקדמת של הרב קוק, בא לידי ביטוי גם בהתייחסותו למעמדן של המצוות. להלן אראה חלוקה שהציע, בין הפן החיצוני (מעשה קיום המצווה) והפן הפנימי (משמעות המצווה, כביטוי של מושג המוחין). כל זה, בפסקה מהפנקסים המוקדמים. בשל אורכה של הפסקה, אתייחס אליה לפי חלקים, וגם זה בדילוגים:

...דהנה רבנו הקדוש שסדר המשנה שבה מתבארות כל הלכות שבתורה שבע"פ, והן מיוסדות על פי ענין סתרי תורה, והמכוון שיגיע אדם עי"ז לתכלית ידיעת השי"ת, כמו ששואלים ביום הדין צפית במרכבה כו'.⁶³¹

הנחה ראשונה: ההלכות בנויות על יסודות מיסטיים ("סתרי תורה"). הנחה שניה: יש ציפייה שהאדם יגיע דרך ההלכות, תוך כוונה נכונה, לתכלית ידיעת השי"ת.⁶³² על רקע הנחות אלה, המשיך הרב קוק והציע מתווה התנהלות:

והנה צריך האדם להקדים תחילה לדעת דיני התורה וטעמיהם באופן ברור, ודרך הפלפול הישר בהם להבין דבר מתוך דבר, להורות כדת של תורה, ואח"כ יפנה לחכמה האלוקית בעיקר זמנו, וישים זמנים לשמור תלמודו לחזור עליו. אבל לא יוציא כל ימיו רק בפלפולי הלכה, ולא תמצא ידו להכנס בפרדס כלל. ובאמת עיקר התכלית, הוא ידיעת הבורא ית'

⁶²⁸ לנבוכי הדור, פרק ג, עמ' 32-33.

⁶²⁹ 'תעודת ישראל ולאומיותו' (תרס"א), 'עצות מרחוק' (תרס"ב), ו'אפיקים בנגב' (תרס"ג).

⁶³⁰ במאמר המקיף 'טללי אורות' ובעוד סדרת מאמרים קצרים ואגרות לא מעטות. ר' תיאור נרחב על יחסו של הרב קוק לטעמי המצוות אצל רוזנק, ההלכה הנבואית, עמ' 326 ואילך.

⁶³¹ פנקס טז, ד, עמ' קלח. הרב קוק בחר בדרשה מתוך מדרש משלי (פרשה י), ולא בדרשה הקלאסית המוזכרת בבבלי, שבת, לא ע"א, לפיה השאלות ששואלים את האדם אחרי מותו אחרות: "נשאת ונתת באמונה? קבעת עתים לתורה? עסקת בפריה ורביה? צפית לישועה? פלפלת בחכמה? הבנת דבר מתוך דבר?". הסיבה לכך נעוצה בלשון הדרשה שאינה מצוטטת בדבריו כאן. מדובר בדרשה על אדם שהגיע אחרי מותו לפני הקב"ה כשתלמודו בידו, ואז שואל אותו הקב"ה: "בני הואיל והתעסקת בתלמוד, צפית במרכבה? צפית בגאווה?". כלומר, הדרשה עצמה מדברת על מי שלומד תורה בהיבט הלכתי (תלמוד) והקב"ה לא מסתפק בכך אלא מצפה לעיסוק גם במרכבה.

⁶³² על מקומה של ידיעת האלוהות כמרכיב יסודי בעבודת האדם ובחובה המוטלת עליו, הרחבתי בפרק הקודם.

כפי האפשרי. והנה דיני תורה הם במטטרו"ן, סוד עבד, וסוד טו"ר כשר פסול, ומשנה בסוד אמה העברי, כמבואר בדברי הרח"ו ז"ל בהקדמת עץ חיים. ורבינו הק' ודאי נשמתו היתה בסוד תורה שבע"פ, בפנימיות שלה, ובחי' דיני המשנה היא רק אמתא דבי רבי.⁶³³

קביעה מפתיעה לרב ליטאי, שהיה ידוע באותה תקופה בהקפדתו היתרה בקיום מצוות לחומר. ⁶³⁴ קיום המצוות חשוב כמעשה חיצוני שמכשיר כניסה לפרדס, שהיא העיקר. מי שמשקיע את עצמו בפלפולי הלכה (הן בלימוד והן בקיום) ולא נכנס פנימה לפרדס, פשוט מחמיץ את הדבר האמתי. מצד שני, צריך לשמור על קשר עם העולם ההלכתי ולא לעסוק רק בפנימיות ('וישיש זמנים לשמור תלמודו לחזור עליו'). המטרה היא ידיעת השם יתברך ומעשה המצוות רק מכשיר את הדרך לשם. הרב קוק השתמש כאן במושג הייחוד, ממאפייני קבלת האר"י, בהמשגה קבלית הלקוחה מדברי ר' חיים ויטאל. דיני התורה (שבכתב) הם במטטרו"ן, ⁶³⁵ סוד העבד העברי, והמשנה (דיני תורה שבעל פה) בסוד אמה עברייה. הייחוד ביניהם מתאפשר ע"י ר' יהודה הנשיא, שנשמתו בסוד תורה שבעל פה. ההמשגה הקבלית ברורה, והרב קוק ציין במפורש את מקורה, תופעה שנעדרת בדרך כלל מהכתיבה בפנקסים המאוחרים יותר. כאן המשיך הרב קוק להמשגה קבלית אחרת:

והנה הדינים הם בסוד קווצותיו תלתלים, על כל קוץ וקוץ תילי תלים של הלכות, והן בחי' השערות. אבל הפנימיות היא המוח עצמו, והשערות רק שער הן להכנס עי"ז אל הפנימיות. אבל אם יאמר האדם כל ימי חייו, וגם עד זקנה ושיבה ושכבר מילא כריסו להיות בקי בדיני תורה, שאין לו כ"א עסק ההלכות ופלפוליהם, כי באמת אפשר להרחיב פלפולי הלכה עד שיהי' צריך בזה לעסוק כל ימיו, אבל א"י [אין זה] הדרך הטוב אשר הורה לנו ד' יתב', כי צונו לדעת אותו ידיעה אמיתית, א"כ ודאי ראוי שלא להרבות בעניני פלפולי ההלכות כ"א המוכרח למעשה המצות, ואח"כ להתעמק בחכמה המביאה לידיעת הבורא ית'. וכשיארע ספק בדין, יוציא בשכלו בתולדות ההלכות. כי בענין הברקת השכל, גם העסק באלקיות ודאי מבריק את השכל ומאמתו יותר ויותר, וכיון שלא תחסר לו הידיעה לא ישל, והשי"ת רגלי חסידיו ישמור.⁶³⁶

שוב, מדובר בתפיסה נועזת למדי ביחס למעשה המצוות וביחס לאפשרות ליצור שינוי הלכתי או לתת פתרון הלכתי למציאות חדשה. מי שמקיים הלכה ודרך קיום זה נכנס לעובי הקורה, ידיעת השם יתברך, ממילא לא יטעה בפסיקת הלכה חדשה. בעצם, דווקא מי שמתעסק בהלכה בלבד ובפלפוליה כל הימים עלול לאבד את המשמעות הרחבה יותר של התורה, כי חסרה לו הקומה

⁶³³ פנקס טז, ד, עמי קלט.

⁶³⁴ אתייחס לכך בהמשך ביחס למהלכים א-נומיים של הרב קוק ביתר הרחבה. על הרב קוק טרם עלייתו ארצה כפוסק ליטאי מחמיר ר' אצל רוזנק, הרב קוק, עמ' 11-43. תיאור דומה ואף ביתר הרחבה אצל מירסקי, ביוגרפיה אינטלקטואלית, וכן מירסקי, שנותיו הראשונות.

⁶³⁵ מטטרו"ן נחשב כמי שחותר להתבוננות ישירה אל האלוהות ומכאן דווקא מגיע לטעות של שתי רשויות. בספרות הקבלית נוצר הזיהוי שבין חנוך למטטרו"ן, כשעל חנוך נאמר "ואיננו כי לקח אתו אלהים" (בראשית, ה, 24). היעלמות זו יצרה לגבי תובנה של דמות שחפצה להגיע לאלוהות, ולכן אין לה מקום בעולם הזה, כפי שהרב קוק מסביר זאת כאן. ר' על דמותו של מטטרו"ן והזיהוי לחנוך בהרחבה אצל אידל, חנוך הוא מטטרו"ן.

⁶³⁶ פנקס טז, ד, עמי קלט. רעיון דומה מופיע גם בפנקס טו, לד, עמ' פ: "כמו שמעשה המצות התלויים על האצילות המה כפשוטן, ושרשיהם למעלה, הי"נ [הכי נמי] הן כיוצא בהן".

הנוספת.⁶³⁷ ההבחנה בין שערות הראש הגלויות, לבין המוח הנסתר, אמנם נסמכת על מדרשי חז"ל,⁶³⁸ אולם מגיעה לפיתוח נרחב במסגרת השיח הקבלי אליו רמז כאן הרב קוק.⁶³⁹ בהמשך הפסקה הסביר הרב קוק את ההתקררות של האדם המבוגר כביטוי לצורך לעסוק יותר בפנימיות, ידיעת השם, ופחות בחיצוניות, במעשה ההלכתי: "וזהו דאמרה (שפחתו של רבי יהודה הנשיא לרבה, כפי שמתואר בבבלי, ראש השנה, כו ע"ב) עד מתי אתה מסלסל בשערך, כיון שזקנת כנוס אל החצר הפנימית, להתענג על ד"י". אם נביא בחשבון את הפיתוח הנרחב שעשה הרב קוק למושג העלאת הניצוצות, במשמעות של העלאת הניצוצות במוחין (בהתייחס לאידיאלים האנושיים שכולם ממקור גבוה וצריכים תיקון), הרי שהדברים שנכתבו בפסקה זו בהחלט מטרימים את התפיסה הרחבה יותר שנמצא בהמשך חייו בפנקסים ובכתבים אחרים. האם ש בדברים האלה ביטוי לרעיון עליונות השכל כפי שמתארים אותו י' מירסקי ואחרים? דומני שהרב קוק עצמו ענה לשאלה בהמשך הפסקה, תוך התייחסות ללגלוג שלגלו הנערים על אלישע הנביא, תוך שימוש בביטוי "עלה קרח"⁶⁴⁰:

וי"ל [ויש לומר] דהיינו דכתיב בנערים דאלישע שהתקלסו בו ואמרו עלה קרח, דהם לא האמינו בחכמת האמת שכל עניני המעשה וההלכות הם נובעים מעומק המחשבה של החכמה הסתומה. אי"כ, גם מי ששכלו מתעלה מאד, ונתרחק הרבה מעניני החושים, מ"מ, כיון שבתורת ד' חפצו, שליט הוא בתורה המעשית שבעוה"ז, כי השערות יונקות מהמוח. אבל התועים, שחושבים שכל ענין התורה הוא רק דקדוקי ההלכה שמקורם בשכל החומרי לבד, וא"ל [ואין לה, לתורה] אחיזה במקום יותר נעלה, אי"כ מי שמסתלק מעניני החושים לגמרי אין לו שום אחיזה בתורה שהם חושבים, ודומה להם שנסתלק עי"ז מקור נביעת השער לגמרי ונקרחו ממנו. אע"פ שבהכרח יודה כל איש שיש חכמה נעלמת, אבל לא ידעו שהיא משפעת חיות לחכמה המעשית בהלכות שבתורה, אי"כ חשבו שמי שנתעלה כ"כ, שוב אי"ל [אין לו] עסק כלל עם בני אדם, וראוי לו להסתלק מהעולם לגמרי. אבל תעו מדרך השכל, כי איש אשר אלה לו, תורתו משתמרת, מפני שיש לה חיות מאור העליון, ותמיד עוסק בכל פרטי המעשה ע"י עסקו בגדולות שבמעשה מרכבה.⁶⁴¹

דומני שניתן לראות כאן הבדל בין תפיסת השכל המיוחסת בדרך כלל לרמב"ם, אליה התייחס י' מירסקי בקביעתו שבתקופה זו בחיי הרב קוק הוא עוסק בעליונות השכל, לבין תפיסת השכל במשמעות של מוחין, אליה התייחס כאן הרב קוק במפורש. המוחין כולל תפיסת מציאות רחבה בהרבה מאשר היכולת לדייק את הבנת המציאות בשיח הרציונאלי. המוחין מחבר את האדם על אלוהיו. דווקא מי שתופס את השכל באופן מצומצם יותר (הנערים, בדוגמה שניתח כאן הרב קוק), לא מצליח להבין זאת עד הסוף.⁶⁴²

⁶³⁷ כיוון דומה ניתן למצוא בצוואת ריב"ש (דף עא) המיוחסת לבעש"ט, שם יש עדיפות ברורה לדבקות בה' יתברך על פני לימוד התורה: "אף על פי שבשעת הלימוד אי אפשר לדבק עצמו בו יתברך, מכל מקום צריך ללמוד... ואם לא ילמוד יבוטל דבקותו".

⁶³⁸ למשל: בבלי, עירובין, כא ע"ב.

⁶³⁹ השערות מחוברות לראש, למוחין, והן בבחינת צינורות היוצאים מהמוחין, אלא שהן צרות ומוגבלות. הן גם מפתח לדינים. הרב קוק מתייחס כאן לשערות כביטוי של דינים, הלכות, שמי שעוסק בפרטיהן יותר מדי מתרחק מהשורש שלהן, המוחין.

⁶⁴⁰ מלכים ב, ב, כג.

⁶⁴¹ פנקס טז, ד, עמ' קמ.

⁶⁴² עיקרון דומה נמצא בפנקס טז, אות כ, עמ' קעג-קעה.

בצד זה, אני מבקש להצביע גם על היבט ביוגרפי אפשרי של הרב קוק כאן. בתקופת הרבנות בזוימל ואף קודם לכן, היה הרב קוק ידוע כמחמיר וכקנאי גדול. עיסוקו הרב בעניינים קבליים היה לשם דבר. הוא גם זכה לביקורות לא מעטות בהקשר זה.⁶⁴³ יתכן שעל רקע זה הרחיב כאן הרב קוק בתשובה לטענות אלה, באומרו כי הטענות האלה לא מביאות בחשבון שדווקא מי ששקוע במעשה מרכבה ובניסיון לדעת את השם יתברך, זוכה לכך שגם הוראותיו בנגלה נכונות ומדויקות יותר ("תורתו משתמרת, מפני שיש לה חיות מאור העליון, ותמיד עוסק בכל פרטי המעשה ע"י עסקו בגדולות שבמעשה מרכבה"). על רקע הבנה זו, ניתן לראות את המשך הפסקה כממשיך קו זה, תוך התייחסות חז"ל בדרשה על הנערים שלגלו על אלישע הנביא, שהיו מנוערים ממצוות:⁶⁴⁴

וי"ל [ויש לפרש] בזה מליצת חז"ל מאי נערים, שמנוערים מן המצות, מאי לשון מנוערים. וי"ל שבאמת נובלת חכמה של מעלה, תורה, ועיקר חלוקת דרבנן שבג"ע היא פנימיות התורה. והמצוות הן בתורה שער וקליפה קדושה שומר לפרי, בתור עשייתן הגשמית המוכרחת מאד. וכהגוף לנשמה, דכל המצות נדחות בפקו"י [בפיקוח נפש] משום וחי בהם, ה"נ [הכי נמי, כך גם כן] עיקר המעשה, והרבה עיונים נדחים בשביל מעשה מצוה של חובה. ולא שהגוף עיקר מצד עצמו, רק מצד בחירת הנשמה. וכמ"כ [וכמו כן] במעשה ותורה הפנימית, הדברים מכוונים. והנה, כשמעשה המצוה נאחזת ע"י האמונה עכ"פ [על כל פנים], בשרשה וחיותה, אינה כ"א מפארת ומעטרת החלוקת דרבנן. אבל כשלא תאחז בקדושה, או מצד שלא יאמין בזה ח"ו, או מצד שאינו מכוין להלכה, בזדון או ברישול חלילה, אינו נתפס להיות לזאת המעשה מקור ועטרה ויפוי ממקור עליון, נמצא שהמעשה מצד חומריותו לבדו, וטרדת השכל והכלים בחמרים ודאי מסבבת חסרון לחכמה האמיתית, והיא כאבק העולה בבגד, שצריך שינער אותו לנקותו.⁶⁴⁵

כמה הערות על הפסקה :

- הרב קוק טען שפסיקת הלכה המבקשת לחבר את המשמעות עם הפן המעשי הקיומי, היא היחידה העשויה להיות נכונה לכתחילה. כל פסיקה המתייחסת רק למעשה המצווה החיצוני אינה קולעת למטרה, ולא זו בלבד, אלא שצריך לדחות אותה ("כאבק העולה בבגד, שצריך שינער אותו לנקותו"). כבר כאן מדובר על ביקורת מול נורמה של פסיקה טכנית נטולת הקשר רחב, אותה הכיר הרב קוק היטב סביבו.⁶⁴⁶ ביקורת זו אף מתחדדת יותר לקראת סוף הפסקה, בביקורתו כלפי מי שעוסקים בהלכה בהרחבה אך לא נוגעים במשמעות שיש לקיום המצוות: "ואם חשבו המעשים לנפרדים, ממילא לא ידעו איך מתקשרים בחיי עולם ע"י תורה ומצות, וכפי גודל שכלם גרם להם בסוף השחתה של ע"ז,

⁶⁴³ אחת מהן היתה, למשל, כאשר לא מינו אותו בשלב מוקדם לרבה של בויסק כיוון שהיה נחשב מחמיר מדי. סיפור זה וכמה אחרים דומים לו, מופיעים אצל מירסקי, ביוגרפיה.

⁶⁴⁴ על פי בבלי, סוטה, מו ע"ב.

⁶⁴⁵ פנקס טו, ד, עמ' קמ.

⁶⁴⁶ על החידוש של הרב קוק בכל הנוגע לצורך ליצור חיבור מהותי בין מעשה המצוות לבין האידיאה המשתקפת במעשה זה, כמו גם ביקורתו על מגמות פסיקה הלכתית אחרות שפגש, ר' רוזנק, ההלכה הנבואית, עמ' 115 ואילך; רוזנק, הרב קוק, עמ' 217 ואילך.

שחפשו במה לדבק מעשים... וקצצו הנטיעות... וממילא גרם שלא פעלו כל הדברים הראויים לפעול...⁶⁴⁷.

• בהמשך לפסיקת ההלכה באופן הנכון, הרב קוק רמז בפסקה הזו על מעמד של פוסקי ההלכה המתנהלים בדרך המחברת מצווה וטעם, נגלה עם נסתר, מעשה עם חיבור רוחני. בכך הוא הציב תשתית לרעיונות שנמצאים גם בפנקסים המוקדמים וגם בכתביה המאוחרת יותר, לפיהם תורה שבעל פה (בחינת מלכות) יכולה להתהפך ולעלות על תורה שבכתב. כך למשל בהמשך פסקה זו: "וכשהשערות מסורקות ומפורדות, ומסיגן מנוקות, שהוא בא מצד גירסא והבנה ברורה במקומו, אז יפה להיות השערות קלועות, והוא תיקון המלכות, סוד תורה שבע"פ, והוא פלפול של אמת ע"י שלוב הנחות של ההקדמות האמיתיות, שהאמת יוצאת מהן..."⁶⁴⁸ או במקום אחר בפנקסים המוקדמים, בשפה קבלית גם כן: "נודע, שביו"ד וגם בה' נמצא וי"ו דל"ת, שהוא דו פרצופין. אלא שביו"ד הוא לא בכתבתו כ"א באמירתו, ובה' בכתבתו לא באמירתו. מפני דאבא יסד ברתא, וא"י ברא, א"כ תורה שבכתב בה' ע"כ ד"ו שלה בכתב, ותורה שבע"פ מיו"ד ע"כ ו"ד שלה בע"פ".⁶⁴⁹ בשלבים מאוחרים יותר בחייו, ניסח הרב קוק את אותו רעיון בצורה שונה, באופן שהפך הקבלי רק רמז בו. כך למשל בפסקאות שנערכו בספרון 'אורות התורה', בעיקר בארבעת הפסקאות של הפרק הראשון. למשל: "תורה שבע"פ מונחת בעצם אופיה של האומה... בהתגלותה נמוכה היא תורה שבע"פ מתורה שבכתב... אבל בצורה הפנימית הלא התורה ניתנה לישראל בשביל סגולתם הפנימית העליונה... ונמצאת עליונה תורה שבע"פ בשרשה משורש תורה שבכתב..."⁶⁵⁰.

• הרב קוק הציב כאן יסודות לתפיסתו ביחס לטעמי המצוות. להלן אתייחס לנושא זה ביתר הרחבה. לשיטתו, קיום מצוות ללא הכרת הטעם שלהן וללא חיבור לטעם, הוא מעשה חסר שעתיד לעבור מן העולם. על רקע זה יובן יחסו לירידת מעמד ההלכות בעולמם של משכילים יהודים ובעולמם של החלוצים בארץ ישראל. כמו כן, המוטיבציה שלו לנסח טעמים למצוות כבר בפנקסים המוקדמים (יבואר להלן), מקבלת משנה תוקף.

• קליפה ופרי: סוגיה נרחבת זו בתולדות הקבלה, מתייחסת לכפל המשמעות של שני אלה. הקליפה טפלה לפרי שהוא העיקר, אך הפרי לא יכול להתפתח בלי הקליפה שמגנה עליו. משמע: לשניהם יש מקום וחשיבות, אלא שעל ציר הזמן הכרונולוגי, בשלבים הראשונים החשיבות היא של הקליפה, ובשלבי ההבשלה, יש להסיר אותה. בדבריו של הרב קוק כאן, המצוות הן הקליפה והמשמעות היא הפרי. ניתן אולי לראות כאן בסיס לשיח אנטי נומי, אך בהתחשב במגוון הביטויים של הרב קוק אליהם התייחסתי קודם לכן, אני מעדיף להציע תפיסת עולם רחבה בה המצוות אינן בטלות במשמעות של העלמות, אלא מקבלות את המקום הראוי להן (כמו הקליפה של פרי האגס וכמו השערות על ראשו של אדם).

היחס בין מצוות לבין הרעיונות שעומדים מאחריהן העסיק את הרב קוק גם בהמשך חייו. ניתן לראות זאת באחד הקטעים החשובים ביזרעונים⁶⁵¹, בצורה מפותחת יותר ומשמעותית יותר. יש

⁶⁴⁷ פנקס טז, ד, עמ' קמג-קמד.

⁶⁴⁸ שם, שם, עמ' קמג.

⁶⁴⁹ פנקס טו, נא, עמ' צט.

⁶⁵⁰ אורות התורה, א, א.

לשים לב לא רק לצד השווה שבין הדברים, אלא בעיקר לאלבורציה שעברו הדברים אצל הרב קוק. הדברים הבאים נכתבו על ידיו כעשור לאחר כתיבתם של הדברים שראינו לעיל ב'עין איה'.⁶⁵¹ בפסקה הראשונה של 'זרעונים'⁶⁵² דיבר הרב קוק על חסרון התפיסות המונותיאיסטיות כפי שהוא בא לידי ביטוי עד לזמנו: ההכרה באל עליון גורמת גם לחלישות-דעת של המאמין, המבקש להביא את עצמיותו לידי ביטוי במציאות. הפתרון לבעיה זו הוא הכרת האלוהות בכל המציאות. ובלשונו של הרב קוק שם:

צריך להראות את הדרך איך נכנסים אל הטרקלין – דרך השער. השער הוא האלהות המתגלה בעולם, בעולם בכל יפיו והדרו, בכל רוח ונשמה, בכל חי ורמש...⁶⁵³

אולם הרב קוק גם מודע לכך שהחיים אינם רצף של חזיונות קודש, כמו מעמד הר סיני, אלא דווקא עיסוק ביומיומיות. מטרתה של ההתגלות הראשונית היא להתוות דרך ולסמן מטרה, ומתוך ההבטה במטרה ניתן לראות גם את האורות הקטנים (הניצוצות) המתגלים בכל אחד ואחד. החובה הרגילה של האדם עוסקת דווקא בבירור המציאות הסיזיפית, תוך הכרה שיש בה גילויים חלקיים של אור ההתגלות המלא:

השמים נפתחים ואנו רואים מראות אלהים, אבל אנו יודעים שזהו מצב ארעי לנו, הברק יחלף והננו יורדים לשבת עוד לא בפנים ההיכל אלא בחצרות ד'. וכשתביעת האורה באה עד הנקודה היותר גבוהה אז מתחלת היא לשאוב שפע אור גדול מהמאור הגנוז שיש בקרבה פנימה, ומתוך תוכה מתגלה לה שהכל שואב אור ממקור היותר עליון, ושהעולמים כולם וכל אשר בהם אינם כי-אם גילויים שהם נדמים לנו כעין נצוצות פרטיים מהתגלות האורה העליונה, אבל כשהם לעצמם הם כולם חטיבה אחת, התגלות אחת.⁶⁵⁴

כיצד מוצאים את הדרך להעלות ניצוצות אלה בעולם בו ההתגלות החד-פעמית היא בבחינת אירוע מכונן אולם לא דבר יומיומי? זאת ועוד, הרי הסכנה הטמונה בחיים שאין בהם התגלות היא שכחת ד', ומה נעשה כנגד זה בעולם המציאות היומיומית? בקטע הבא ב'זרעונים' התייחס הרב קוק לשאלה זו:

המצות המעשיות כולן ופרטי הלכותיהן, בכל דיוקם הנמרץ, איך בהמשך הזמן על-ידי קיומם ותלמודם, הרגלם וחבתם, יצא הנעם הפנימי החבוי בהם, וזרם-החיים האלהי הטהור יגרש בעזו את חשכת עבודת-אלילים מבלי תוכל עוד קום, ואיך העזיבה האטית המזלזלת במעשים, בענפים ודיוקים, מפתחת דרך של הרס, מאבדת את הכלים שבהם יקלט הרוח העליון.⁶⁵⁵

לאור חשיבותם העצומה של המעשים, המצוות הקיומיות, רעיון שהרב קוק חוזר עליו בעקביות כתנאי לחיים טובים, ניתן גם להבין את קביעתו בסופו של הקטע הנ"ל:

⁶⁵¹ כך לפי דבריו של הרצ"ה בהקדמה למהדורה המחודשת של 'אורות' – הקטעים הנקראים 'זרעונים' יצאו בקובץ "התרבות הישראלית" קודם למלחמת העולם הראשונה (תרע"ד, 1914). בהנחה שהדברים ב'עין איה' נכתבו לאחר עלייתו של הרב קוק ארצה (תרס"ד, 1904), עברו כעשר שנים בין כתיבת שני הקטעים.

⁶⁵² 'צמאון לאל חי', בתוך: אורות, עמ' קיט-קכ.

⁶⁵³ שם, עמ' קיט. רעיון מקביל לדברים שכתב הרב קוק בצורה חדה יותר בקובץ א, צה-צו, עמ' כו-כז. הדיון בקטע זה הובא לעיל בהקשר של עיון בדברי הרב קוק ביחסו למשנתו של שפינוזה, ר' לעיל בסעיף הקודם.

⁶⁵⁴ שם, עמ' קכ.

⁶⁵⁵ שם, 'יחם עדיף מנביא', עמ' קכ-קכא.

והוצרכה עבודת הכללים להמסר לנביאים ועבודת הפרטים לחכמים. וחכם עדיף מנביא, מה שלא עשתה הנבואה... עשו החכמים בהרחבת התורה... במשך הזמן הרב נתגבר עסק החכמים על עסק הנביאים והנבואה נסתלקה... על כן באחרית הימים, שצמיחת מהלך שיבת אור הנבואה תתחיל להופיע... אז שנאת הפרטים תתגבר.⁶⁵⁶

הרב קוק תיאר כאן, דווקא לאור 'מפת הדרכים' הכללית הקבלית, את מעמדן הרופס של ההלכות המעשיות דווקא בעידן של התחדשות וגאולה. בהיעדר נבואה, הלך האור הראשוני והתעמעם, ודווקא מה שהיה אמור לשמור עליו, העולם ההלכתי הקיומי, הפך לעיקר. בשיבת ציון, במצב בו חוזרת הנהירה לאור העליון ולרעיונות אידיאליים נשגבים, הופכת ההלכה היהודית להיות שנואה ('שנאת הפרטים תתגבר').⁶⁵⁷

טעמי המצוות במשנה המוקדמת של הרב קוק

עד כה ראינו את החשיבות הגדולה שהרב קוק נתן לנושא טעמי המצוות ברמה העקרונית. עד כדי כך, שמצוות בלא טעם אינן שוות יותר מאבק שיש לנער מהבגד. הנימוק שהביא הרב קוק הוא קבלי מובהק (זיווג של התורה שבכתב עם תורה שבעל פה, עבד עברי בחינת מטטרון עם האמה העבריייה, תורה שבעל פה, בירור של טוב ורע). להלן נראה כיצד הרב קוק לא היה רק נאה דורש, אלא גם נאה מקיים. טעמי המצוות שהוא מביא בפנקסים המוקדמים, הם בעיקר סביב סוגיות הקשורות באכילת בשר:

ענין אי' [איסור] בישול בב"ח [בשר בחלב] לע"ד [לעניות דעתי]. הנה דם נעכר ונעשה חלב, הרי גבורות ממותקות בחסדים. וענין החומר, הוא מתוקף הגבורות, שהוא ממש סוד הרשימו, הכל היה מה"ע, והוא יותר גבורות מדם, שהרי הדם הוא הנפש, עכ"פ [על כל פנים] פנימיות, והחומר מצד תוקף הגבורות. א"כ, המבשל בשר בחלב, מכניס החלב לתוך הבשר ומבטלם, מהפך הדינים הממותקים לחסדים, לדינים תקיפים. ועיקר האי' ע"י בישול, שגבורות האש מתגברות על החסדים שבמים, ומחזק הדינים מאוד.⁶⁵⁸

שנים ספורות לאחר מכן, כשהרב קוק עוסק באותה סוגיה בדיוק והביא טעם לאיסור אכילת בשר וחלב, השפה המושגית שלו השתנתה:

⁶⁵⁶ שם, עמ' קכא. מעניין לראות בהקשר זה, פיסקה קטנה אך נועזת מאוד של הרב קוק – בהיותו רב אורתודוכסי מובהק – אותה כתב עוד בכתביו המוקדמים ביחס להלכה שהתפתחה בגלות, טרם עלייתו ארצה ('אחרון בבוסיק', פסקה ח, עמ' לח): "מעט רוח נוגה שנמשך מאיזה ענינים של דינים ומנהגי ישראל, הוא מוכרח בגלות, להשקיט מעט את החשק לצהלת החיים, שאין בידינו בשום אופן למלאותם, בשברנו הגדול בגלותנו".
⁶⁵⁷ על המשמעות הפילוסופית הייחודית של תפיסה זו, לאור תפיסות אחרות על הנבואה המוצגות במשנתם של אחד-העם ומ' בובר, ר' רביצקי, נביא מול חברתו, עמ' 75-78.

⁶⁵⁸ פנקס טו, מ, עמ' פח. בהמשך הפסקה הסביר הרב קוק על אותו רצף מדוע אין האיסור הזה שייך אצל המלאכים (הא ראייה, המלאכים שבאו לבקר את אברהם אכלו בשר בחלב, ר' בראשית, יח, פס' ו-ח). וכן על בסיס אותו עיקרון של התגברות הדין על הרחמים, הסביר הרב קוק את האיסור הקל יותר של עוף בחלב, ואת העדר האיסור בדגים וחלב, וכן את האיסור הקל יחסית של דגים עם בשר. שתי פסקאות לאחר מכן, התייחס הרב קוק לטעם ההלכה לפיה מותר לאכול כחל (עטין של פרה) אך עדיף להימנע מכך: "והנה מי שכחו יפה למתק הגבורות, ע"י הכנסן בחסדים והכנס החסדים בהן, עבודה גדולה היא. והנה, כחל, אע"פ שהוא מהבשר, מ"מ, כיון שענינו להשפיע החלב המתהפך מדם, ש"מ (שמע מינה) שיש לו אחיזה לחסדים... אבל בדורות החלושים והתגברות הדינים החיצונים, אין ראוי להכניס כלל, כי יתהפכו ח"ו החסדים לדין... ואנו לחסד צריכים ומיחלים" (פנקס טו, מב, עמ' צ).

איסור חיבור הבשר עם החלב יכפול את הרושם המוסרי שראוי להיות רישומו הולך ונחקק גם כן מעת המעבר, בעוד לא צמח האור הזרוע לעתיד לבוא, אף שעוד לא נשלם חינוך האנושיות להיות מובנת הערת הלב, לעת המאושרה שתוכל בנקל ההערה השכלית להופיע שלא לבד, אכילת בשר ראויה למניעה, מצד מעלת המוסר הנאור כאשר יתנשא לראש, כי אם גם אל החלב הנחלב יש ערך חטא וגזל מוסרי, כשיהיה נלקח באופן הדומה ללקיחת הבשר, על ידי צערו והפסדו של החי, על ידי מניעת התפתחות טובת ילדיה, שיוכרו אז, מטעם שערי צדק הנפתחים בעולם, לבעלים הברורים של קנייניהם הטבעיים, שהם להם מתנת אלוקים נכבדה".⁶⁵⁹

ה'יתבליטי' מתפרש על ידי ה'יתכסיתי'. העיקרון נשאר דומה, ורק השפה השתנתה. ה'יחסד' הקבלי הפך ל'מוסר' המודרני.⁶⁶⁰ עולם מתוקן הוא עולם שבו החסד מנצח את הדין, המוסר מנצח את יצר האדם. העיסוק בסוגיות של מערכת היחסים שבין האדם לבעלי החיים היווה מוקד להבנת טעמי המצוות גם בכתיבה המוקדמת מאוד של הרב קוק וגם בכתיבה המוקדמת לפני עלייתו ארצה. עם זאת, השפה מושגית הקבלית המובהקת העוסקת בערבוביה שבין דין לרחמים והתעוררות הדינים בבישול בשר בחלב, התחלפה בשפה מוסרית העוסקת בצער בעלי חיים כלפי האם ובביטוי הכפול של שחיטת הבשר והגזל של החלב. ביתר שאת ניתן למצוא הנמקה זו בדברי הרב קוק במאמר 'טללי אורות' משנת תר"ע:

תערובות הבשר והחלב – זהו כבר עוון כבד, עבודה משוזרת כולה בעושק החיים, עושק הנפש והרכוש. והחלב, הטבעי כל כך יונק הרך, למען יתענג על שדי אמו, לא נוצר רק להלעיט בו את קיבתך, בהיותך כל כך קשה ואכזרי עד כדי אכילת בשר. זכות היונק קדומה וטבעית יותר מזכותך עליו.⁶⁶¹

כך לגבי בשר בחלב, וכך גם בעניין סימני הטהרה של הבהמות והחיות המותרות באכילה. התורה מונה שלושה סימנים שהם שניים: מפריסת פרסה ושוסעת שסע וכן מעלת גרה. ביחס לפרסה, לשון הפסוקים אינה אחידה, פעם בלשון הווה (מפריסת פרסה), פעם בלשון עתיד (יפריס) ופעם בלשון עבר (הפריסה).⁶⁶² הרב קוק התייחס לדיוק זה בלשון הכתוב:

נלע"ד [נראה לעניות דעתי]⁶⁶³ דמשי"ה [דמשום הכי] כתיב במינים אחרים מפריס פרסה בלשון הווה, ובאחרים יפריס עתיד, ובאחרים הפריסה עבר, משום דיש נפ"מ [נפקא מינה] באיכות המינים ופנייתם בסימניהם לטהרה, בין קודם החטא של עה"ד (עץ הדעת) ואחריו ובין לע"ל [לעתיד לבוא], ובפרטים יאיר השי"ת עינינו.⁶⁶⁴

⁶⁵⁹ אפיקים בנגב, אות טז. המאמר התפרסם בשנת תרס"ג, קצת יותר מעשור לאחר כתיבת הפסקה הקודמת שהבאתי. וכן בלשון כמעט זהה ב'לנבוכי הדור', פרק י, עמ' 71. גם זה מהמחצית השנייה של תקופת כהונתו של הרב קוק כרבה של בויסק.

⁶⁶⁰ דומני שהתובנה הזו יכולה להישלם חלק מטיעוניה של נ' בינדיגר ביחס למושג המוסר אצל הרב קוק. ר' בינדיגר, תפיסת המוסר.

⁶⁶¹ מאמרי הראיה, א, עמ' 26.

⁶⁶² ויקרא, יא, א-ח.

⁶⁶³ ביטוי שמופיע בווריאציות שונות בפקקים המוקדמים ונעדר מהכתיבה המאוחרת יותר של הרב קוק. עמדתי על כך בתיאור הפנקסים האלה.

⁶⁶⁴ פנקס טו, מז, עמ' צה.

הרב קוק סתם ולא פירש בפירוט, אך קבע עיקרון, לפיו לא כל הבהמות והחיות האסורות לאכילה נמצאות במעמד הלכתי שווה. הטעם לכך, הוא המעמד השונה ביניהן בכל הנוגע לתקופה שלפני חטא אכילת עץ הדעת טוב ורע לבין התקופה שאחרי האכילה, וכן בין זה לבין מה שיהיה לעתיד לבוא.

יש לשים לב לכך, שסוגיות הלכתיות הקשורות במערכות היחסים שבין האדם לבין בעלי החיים העסיקו מאוד את הרב קוק עוד לפני עלייתו ארצה. מעבר למקורות שהזכרתי לעיל מהמאמר 'אפיקים בנגב' וכן מהספר 'לנבוכי הדור', כך גם בפנקס אחרון בבוסק (ד), במקומות שונים בפירושו 'עין איה' (למשל: ברכות, פרק ששי, כה, וכן שם, סה, וכן שבת, פרק שני, פ וגם פח וגם קפה) וכן באגרות הראי"ה (למשל: א, איגרת קעת, עמ' רל) ועוד.⁶⁶⁵ אלא שגם כאן, נאמן הרב קוק לשיטתו העקרונית בדבר העלאת ניצוצות באידיאות המתגלות במציאות. מחד גיסא, זיהוי רעיון חדש כביטוי של אידיאה אלוהית המבקשת להתגלות במציאות, ומאידך גיסא, הגבלת הרעיון הזה והכרה בחסרונו בדרך בה הוא מתגלה בפועל בצורה של 'אני אמלוד'. כך, כבר בשלבים מוקדמים של כתיבתו (בשנת תרנ"ח), הוא זיהה בתנועה הצמחונית בת זמנו ניצוצות של רעיונות מוסריים נעלים, אך בה בעת קבע:

לא נפלאת היא, אחי, להכיר כי גם התעודה העליונה של "וגר זאב עם כבש" אינה צריכה להיות משל, כי אם דברים כמשמען, וגם היא תיעשה על ידי האנושיות. הזיה טפלה היא להקדים הרחמים המרובים על בעלי חיים בלא עת, בעת אשר דמי אדם ניגרים כמים בעבור חפץ עממי. בעין בוז נביט על 'חברת צער בעלי חיים' של המתחסדים האנטישמיים, החומלים על כלב וחזיר כואב, בעת שימם למרמס חוצות עם שלם, ומקשיחים רחמם מאנשים ברואים בצלם אלוקים.⁶⁶⁶

כיצד עולים השניים בקנה אחד? איך יתכן שהצמחונית מבטאת אידיאה אלוהית נכונה ועדיין זוכה לביקורת כה קשה מצד הרב קוק? התשובה טמונה בהבנת תהליך העלאת הניצוצות, שהוא הדרגתי ואי אפשר לדלג בו על שלבים.⁶⁶⁷ כל ניסיון לבטא אידיאה בעוצמה גדולה בלי להתחשב באידיאות אחרות, עלול להוות ביטוי ל'אני אמלוד' ולכן להוביל גם ל'מיתת המלכים'. כך גם בהמשך דבריו של הרב קוק שם:

על כן, באין אומר ודברים, באין גבול ואין מצרים, נאמר כי שאיפתנו האחת, הרוממה והנשגבה, היא לעשות רצון אבינו שבשמים. "וכל מעשיך יהיו לשם שמים". היא התורה הכוללת את כל עמקי הקולטורה לאחר שתבוא לשכלולה. אבל בזירות ובריחה מן ההזיה הטפלה, המקפצת על ההרים ואינה יודעת עת וזמן לכל חפץ, אשר בזה תשחית ותחבל, תחת מגמתה להיטיב המעשים.⁶⁶⁸

במילים אחרות: האידיאה האלוהית המופיעה בתנ"ך, המתארת חזון כלל עולמי של מערכות יחסים מאוזנות בין האדם לבין בעלי החיים, עתידה להתממש. הרעיונות החדשים של הצמחונית הם ביטוי לאידיאה זו. אלא שמימוש אידיאה חייב להיות בתהליך. כל ניסיון לקצר אותו, יוביל

⁶⁶⁵ ריכוז נרחב של מקורות אלה ניתן למצוא אצל נחמני, תשע"ה.

⁶⁶⁶ על הציונות ועל חידוש הסנהדרין, בתוך: 'אוצרות הראייה' ב, עמ' 235.

⁶⁶⁷ להבדיל מהעלאת עולמות שבה ניתן לדלג מעל שלבי ביניים, כפי שהסברתי באריכות סביב מודל הנחש והיחס בין המושגים 'מבררי בירורים' ו'מעלי עולמות'.

⁶⁶⁸ על הציונות ועל חידוש הסנהדרין, בתוך: 'אוצרות הראייה' ב, עמ' 236.

לחוסר איזון, אשר ירחיק את מימוש האידיאה הגדולה במקום לקרבו. הרמיזה של הרב קוק במילים "המקפצת על ההרים", מתייחסת לפסוק "קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות".⁶⁶⁹ זו ביקורת על ניסיון לממש אידיאה בדרך של 'דליגה' (מדלג על ההרים), שגורמת לערבוביה בין עיקר לטפל. מגמה זו של תהליך הדרגתי במסגרת הרחבה של ההתקדמות המוסרית של המין האנושי ביחסו לבעלי החיים, ניתן למצוא גם בפנקס אחר שנכתב בתקופת בויסק. שם נמצא גם תוספת חשובה לעניין הגדרת מסגרת הזמן של התהליך הזה :

זבחי בע"ח יתמעטו מאכילת רשות ודאי, כי הכתוב אומר "כי תאווה נפשך לאכל בשר", ואיך תאווה הנפש השלמה לאכול הבשר החי... לצרכי חובת היום, יתכן להיות שעוד יעמדו בע"ח רבים במשך תקופה שלמה על מפתן שלימות כזה שירגילום להקריב חייהם, לקרבן לד', לאות על ההכרה הגדולה של הטובה הבאה להם... או שיהיה עדיין איזה צורך להחזיק כח המשכה בגבורה בעולם, שלא יחזור הגרוע והשפל שבמין האנושי לעשות בבחירה מעשים רעים, לעשות נסיגה לאחור בשלימות המוסרית, ויהיו הקרבנות מוציאים דבר זה אל הפועל. או שהסנהדרין אז ימצאו לנכון, ע"פ הכח שיש להם לעקור דבר מה"ת בשא"ת [מהתורה בשב ואל תעשה], לפטור מקרבנות החובה של מין החי... והמקרא מסייע שקרא הכתוב לקרבן לחם "את קרבני לחמי לאישי", ואח"כ אומר "את הכבש אחד", הא כיצד? כל זמן שבע"ח קרבים לתשמיש הרשות, עשה בע"ח לגבוה, אבל כשבע"ח אינם קרבים לרשות, עשה הקרבנות מלחם... וע"כ נאמר "וערבה לד' מנחת יהודה וירושלים כימי עולם וכשנים קדמוניות", כי הנשארת אחרי ההשלמה העליונה האנושית ראוי שתהיה המנחה... ויוכל להיות שע"פ סנהדרין וע"פ נביאים תשוב העבודה לבכורות, כיון שימצא ע"ז [על זה] מקרא מפורש בתורה, א"ז [אין זה] עוקר דבר מה"ת [מהתורה] כ"א מקיים את התורה, וכיון שהבכורות נפסלו ע"י חטא העגל אי אפשר שיהיה דבר של חטא קיים לעולם, כי התשובה קדמה לעולם... אמנם זה החזיון הוא לימים רחוקים מאד, ויוכל להיות שתיקון העולם בתה"מ [בתחיית המתים] יהיה לפני זה, ואז באמת כמה ענינים ישתנו, לפי ערך הזמן, רק הרשעים הם האוכלים פגה את עץ הדעת, ולא ידעו גודל הערך של כל דבר בשעתו.⁶⁷⁰

כמה הערות על פסקה זו, היכולה להוות מעין סיכום למה שראינו עד כה :

- הנחה ראשונה : אם אכילת בשר קשורה בתאוה, ותאוה אינה דבר שראוי שישאר בזמן התיקון העולמי, הרי שברור לרב קוק שאכילת בשר תתמעט. ממילא, יתמעט השימוש בבעלי חיים לקרבנות בהדרגה. שוב, חשיבות על ההפחתה בתהליך ולא בבת אחת. להלן אכנה זאת 'א-נומיות תהליכית'.
- ניתן לכאורה למצוא בסיס לתפיסה אנטי נומית ביכולת של הסנהדרין לבטל הלכה. אלא שהרב קוק עצמו מכניס את ה'ביטול' הזה למסגרת הלכתית: כוחם של הסנהדרין כאן הוא להפוך מצוות עשה של הקרבה למצב של "שב ואל תעשה". במילים אחרות: הרב

⁶⁶⁹ שיר השירים, ב, 8.

⁶⁷⁰ פנקסי הראי"ה א, פנקס א, ו, עמ' ח-י.

קוק מתאר את הפסיקה האפשרית הזו כחומרה, ובוודאי לא כביטול הלכה המבטא הקלה הלכתית.⁶⁷¹

- תורת התשובה של הרב קוק רחבה מאוד. גם בפסקה זו ניתן למצוא הד לרעיון המרכזי של תורת התשובה הזו: כל חטא עתיד להתכפר, ולכן כל מצב שנוצר כתוצאה מחטא עתיד להיות מתוקן. כך בחטא הבכורות וכך, בעצם, גם בחס לחטא אדם הראשון. ממילא, גם החזרה למצב של אי אכילת בשר בעלי חיים, כפי שהיה לפני חטא אדם הראשון, היא הכרחית.
- כל זה יקרה לעתיד לבוא. מתי הוא אותו עתיד לבוא? האם תנועת הצמחונות בת זמנו, על הרעות החולות שיש בה לשיטתו, מרמזת על ביאת הקץ? כאן הרב קוק הציע מושג זמן רחב מאוד "ויוכל להיות שתיקון העולם בתחיית המתים יהיה לפני זה". זאת ועוד: גם במועד זה, עדיין יהיה תהליך ולא ביטול קרבנות בבת אחת. הרב קוק אפילו הציע אפשרות שבמצב הביניים בעלי החיים עצמם, מיוזמתם, יתנדבו להקריב עצמם: "יתכן להיות שעוד יעמדו בע"ח רבים במשך תקופה שלמה על מפתן שלימות כזה שירגילום להקריב חייהם, לקרבן לדי', לאות על ההכרה הגדולה של הטובה הבאה להם".⁶⁷²
- המושגים הקבליים המובהקים, הרעיון של הגלגול בבעלי החיים העומדים לקרבן של חוטאים, כל אלה אינם נמצאים כאן. החסד שב והופך למוסר, והדין להיפך ממוסר ראוי. לא חסד ורחמים, אלא טוב ורע.

נומיות, א-נומיות ואנטי נומיות: על יחסו של הרב קוק למעמדן של המצוות

מן הצד השני, הרב קוק עסק גם בשאלת המעמד ההרמטי של המצוות משך הדורות וניתן למצוא בדבריו כמה הצעות פורצות דרך בהקשר זה. כבר עמד בהרחבה י' גארב⁶⁷³ על כך, שאצל מקובלים רבים ניתן למצוא מגמות הרואות במצוות ובחובה לקיימן מציאות לא קבועה, אשר יכולה וצריכה לעבור שינויים. הוא תיאר הבדל מהותי בין עמדתו של ג' שלום, אשר זיהה חיץ בין פוסק ההלכה לבין המקובל, לבין העמדה העולה ממחקרו של מ' אידל, היוצר זהות גדולה יותר בין הפוסק לבין המקובל. גארב אף זיהה הבדל בין מגמות 'עוקפות הלכה', אותן הוא מכנה מגמות א-נומיות, לבין מגמות 'נוגדות הלכה', אותן הוא מכנה 'אנטינומיות'. ההכרה בכך שאותו אדם יכול להיות פוסק הלכתי המחמיר על קוצו של יו"ד, ובה בעת גם מקובל בעל רעיונות נועזים שיש בהם היבטים נוגדי הלכה, מהווה אתגר בהבנת דרכה של אותה דמות. האם יש כאן חציון (split) בין תפיסה רעיונית לתפיסה הלכתית? האם הן משלימות זו את זו ויכולות לדור בכפיפה אחת?

⁶⁷¹ תובנה דומה ניתן למצוא בסוגיה מוסרית אחרת בה עסק: ביטול הלכת 'אשת יפת תואר' שבספר דברים. גם שם מדובר בעצם בחומרא ביחס לפסוקים. ר' פנקסי הראי"ה, א, פסקה לד, עמ' כט-ל. מקום נוסף בו באה התפיסה הזו בכתביו לידי ביטוי הוא ההתנהלות המוסרית בזמן מלחמה, גם שם הרב קוק ראה בזה חומרא ביחס למה שנאמר בתורה. על אלה, ר' אגרות הראיה א, אגרת פט, עמ' ק. האיגרת באה כתשובה למכתב ששלח לו תלמידו משה זיידל, חודשיים לאחר עלייתו של הרב קוק ארצה, בשלהי יוני 1904. לנוסח האיגרת ר' אור האורות, הראי"ה קוק לתלמידו.

⁶⁷² בשל מגמות עולמיות ביחס לצמחונות וטבעונות, חזרו דבריו של הרב קוק להיות רלוונטיים בשנים האחרונות במסגרת דיונים על יחסה של היהדות לאכילת בשר. בין השאר, מעסיקה רבים השאלה האם הרב קוק היה צמחוני. ר' למשל שמש, חזון הצמחונות והשלום. ככל הנראה הרב קוק נהג בדרך כלל לאכול בשר רק בשבתות. ר' לקט עדויות על כך אצל אור האורות, האם הראי"ה.

⁶⁷³ גארב, יחידי הסגלות, עמ' 140 ואילך. לראשית המחקר ר' גארב, דרכים עוקפות. וכן ר' גארב, נבואה.

שאלה זו משמעותית בבואנו לדון ביחסו של הרב קוק לסוגיית קיום המצוות. לכאורה, בעיון קצר בכתביו ניתן למצוא מגמות סותרות. מחד גיסא, פוסק דקדקן ומחמיר מאוד, ומאידך גיסא, הוגה דעות קבלי שבדבריו רמיזות ברורות על שינוי במעמדן של חלק מן המצוות, ואפילו אפשרות של ביטולן. ניתן אולי ללכת בכיוון של חציון, וכך להסיר את הקושיה. אני מבקש להציע דרך אחרת, בין השאר – על סמך דברים שהרב קוק כתב כבר בפנקסים המוקדמים, אשר יכולים להוות מפתח להבנת שיטתו בתחום זה.⁶⁷⁴

כבר בפנקסים המוקדמים, התייחס הרב קוק למצוות כביטוי מעשי של רעיונות קבליים: עיקרי הדברים, המה הדברים המפורשים, שבאו בקבלה, והמה יסודות חזקים שלא ימוטו. ולא שיהי אפשר להטותם לכל צד... ואם יראה איזה מחלוקת, צריך לדעת שורש הדבר, ופעמים שיהי עולה בידנו לישוב ברצות ד' דרכנו, אבל לא להפליג הדברים... כמו שבמעשה המצוות התלויים על האצילות המה כפשטן, ושרשיהם למעלה,⁶⁷⁵ ה"נ [הכי נמין] הן כיוצא בהן.⁶⁷⁶

כלומר: הבסיס להבנת המציאות הוא בחכמת הקבלה, והמצוות הן ביטוי לחכמה זו. כך שגם אם יש סתירות ושינויים במעשה המצוות, הם תמיד יהיו ביטוי יותר מדויק של עקרונות החשיבה הקבליים. ממילא, יחסו של הרב קוק לקיום מצוות, כפי שעולה כבר בכתביו המוקדמים, הוא שמדובר בביטוי מעשי של עקרונות רוחניים. ממילא, שינוי בקיום מצוות ייחשב דיוק גדול יותר בעיקרון רוחני קבלי. אחת המשמעויות במתבקשת מקביעה זו היא שככל שלימוד קבלה ילך ויגדל, וממילא העקרונות הקבליים יהיו מבוררים ומדויקים יותר, כך השינויים ההלכתיים ייקרו בהתאמה. וזו גם תחילתה של הפסקה הזו:

עכ"פ [על כל פנים] למדנו, שהלימוד כפשטא בחכמת הקבלה, הוא לימוד גדול וקדוש, מביא לחכמה והצלחה, רק שיהי בשמירת התנאים,⁶⁷⁷ מבריחת הגשמות והפירוד והריבוי חיון.⁶⁷⁸

ובפסקה מוקדמת אחרת, בה תיאר את לימוד ההלכה כשלב בדרך לביטוי סתרי תורה, תוך שהוא השתמש בהמשגות קבליות מובהקות:

דהנה רבינו הק' [הקדוש, הכוונה היא לר' יהודה הנשיא מסדר המשנה] שסדר המשנה שבה מתבארות כל הלכות שבתורה שבע"פ, והן מיוסדות על פי ענין סתרי תורה, והמכוון

⁶⁷⁴ במסגרת עבודה זו לא אכנס לעיון מעמיק בשיטתו ההלכתית של הרב קוק. כיוונים שונים נאמרו ביחס לסוגיה זו, והמרכזיים שבהם באו לידי ביטוי בעבודותיהם של א' רוזנק, נ' גוטל וחי' בן ארצי.

⁶⁷⁵ דברים דומים ניתן לראות במקום אחר בפנקסים המוקדמים, פנקס טו, אות ע, עמ' קיט-קכ. שם הקביל הרב קוק בין התורה לאור מקיף, ובין המצוות לאור פנימי.

⁶⁷⁶ פנקס טו, אות לד, עמ' עט-פ.

⁶⁷⁷ הרב קוק לא הוסיף את התנאי של גיל ארבעים כתנאי בסיס ללימוד קבלה. ככלל, תנאי זה לא נמצא בכתביו המוכרים לנו עד כה. נזכור שהוא היה בשנות העשרים לחייו כשהוא כתב את הפסקה הזו. בין הנחשבים כממשיכי דרכו של הרב קוק בזמננו, חלה נסיגה משמעותית מעמדת היסוד הזו של הרב קוק, ולימוד הקבלה מותר, לדידם, רק למי שמילאו כרסם בש"ס ובפוסקים ועברו את גיל 40, וגם לא לכל אלה (ההפך הגמור מדברי הרב קוק כאן, לפיהם לימוד הקבלה משמעותי גם ללא הבנת עומק, מה שהוא קרא לו "הלימוד כפשטא בחכמת הקבלה"). ר' למשל אצל אבינר, לימוד תורה. שינוי זה התחיל במורשת של הרצי"ה, אשר מיעט במקומה של הקבלה בתורת אביו ושם את הדגש בעיקר על המסורת של ר' חיים מוולוז'ין, ובית מדרשו של הגר"א. עדות להימנעותו של הרצי"ה מלימוד קבלה אפשר למצוא בסיפור שמביא ר' הילר, שבצעירותו (שנות העשרים לחייו) בא לרצי"ה עם שאלות בקבלה, והרצי"ה ענה לו, עד שדפקו בדלת ואז ביקש הרצי"ה שיחביא את הספר כדי שלא יראו אותו לומד קבלה עם תלמיד צעיר. ר'

<https://www.yeshiva.org.il/midrash/11322>

⁶⁷⁸ שם, שם, עמ' עט.

שיגיע אדם עי"ז [על ידי זה] לתכלית ידיעת השי"ת [השם יתברך]... ודרך הפלפול הישר בהם להבין דבר מתוך דבר... ואח"כ יפנה לחכמה האלקית בעיקר זמנו... אבל לא יוציא כל ימיו רק בפלפול הלכה, ולא תמצא ידו להכנס בפרדס כלל. ובאמת עיקר התכלית, הוא ידיעת הבורא ית' כפי האפשרי... כמבואר בדברי הרח"ו ז"ל [הרב חיים ויטאל זכרו לברכה] בהקדמת עץ החיים...

והנה הדינים הם בסוד קווצותיו תלתלים, על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות, והן בחי [בחנית] השערות. אבל הפנימיות היא המוח עצמו, והשערות רק שער להכנס עי"ז [על ידי זה] אל הפנימית. אבל אם יאמר האדם כל ימי חייו, וגם עד זקנה ושיבה ושכבר מילא כרסו להיות בק בדיני תורה, שאין לו כ"א [כי אם] עסק ההלכות ופלפוליהם, כי באמת אפשר להרחיב פלפול הלכה עד שיהי צריך לעסוק בזה כל ימיו, אבל אי"ז [אין זה] הדרך הטוב אשר הורנו ד' יתב' [השם יתברך], כי צונו לדעת אותו ידיעה אמיתית, א"כ ודאי ראוי שלא להרבות בענייני פלפול ההלכות כ"א [כ אם] המוכרח למעשה המצות, ואח"כ להתעמק בחכמה המביאה לידיעת הבורא ית'. וכשיארע ספק בדין, יוציא בשכלו בתולדות ההלכות... וכיון שלא תחסר לו הידיעה לא יכשל, והשי"ת רגלי חסידיו ישמור.⁶⁷⁹

שוב, תפיסה נועזת למדי לדמות שנתפסת כדקדקנית בתחום ההלכתי. הרב קוק כתב כאן בעצם שצריך ללמוד הלכה על מנת לדעת כיצד להתנהל ברמה הבסיסית, אך המהות היא לא ההלכה אלא המחשבה על האלוהות (המחשבה הקבלית). זאת ועוד, אם יחשוש אדם שברגע נתון לא יידע כיצד לפסוק הלכה לאור זה שלמד מעט מדי, הרב קוק מרגיע אותו ואומר לו ששכלו יהיה מספיק על מנת לתת פסיקה נכונה ושאלם הוא באמת עוסק במחשבה על האלוהות, האל יצליח את דרכו ולא ייתן לו לטעות. מצד שני, מי שילמד הלכה כל ימיו, ודבר זה הרי אפשרי, סוטה מהדרך הנכונה שהאל רוצה מהאדם. ההלכה היא, בסופו של דבר, ביטוי חיצוני טכני למהות גדולה בהרבה, והיא בבחינת שער (gate) ללימוד באלוהות, וגם בבחינת שיער הראש המכסה על המהות האמיתית שהסמל שלה הוא המוח. אלא שגם כאן, הרב קוק לא קרא למרד אנרכיסטי של מיעוט בלימוד ההלכה. בהמשך הפסקה הוא התייחס לצורך בזה שהלימוד באלוהות לא ידלג על ההלכה:

והשערות הקדושות צריך שיהיו מסודרות, והיינו להעמיד כל הלכה על מכונה, ואז יונקת יפה מהמוח, ואינה פוגמת, אדרבה מוספת חן וכבוד. ועי" קציצתם הנטיעות, והשחתת הפאות, גורמים ודאי ערוב וסיבוך בשער העליון... והוא תיקון המלכות, סוד תורה שבע"פ, והוא פלפול של אמת עי"י שילוב הנחות של ההקדמות האמיתיות... אבל פרטי הלכות שבמעשה המצות, מי שלא ידע קשר המעשים בדברים העליונים הקיימים, יחשבם למקרים מדולדלים... ואם יחשבו המעשים לנפרדים, ממילא לא ידעו איך מתקשרים בחיי העולם עי"י תורה ומצות...⁶⁸⁰

⁶⁷⁹ פנקס טז, אות ד, עמ' קלח-קלט. ובהמשך הפסקה הארוכה הרעיון חוזר, ר' שם, עמ' קמא-קמב.

⁶⁸⁰ שם, עמ' קמא-קמג. מעניין לראות כיצד, בהספד שנשא הרב קוק על אדם שנפטר שהוא מכנה בשם "אדם כשר", הוא כתב את הדברים הבאים: "אדם כשר מהדור הישן הוא יקר מאוד בדורנו. מעוצם מיעוטו, ועם המיעוט הדרישה גדולה מאוד, כי אנו צריכים לבעי"ב [לבעלי בתים] יראי ד'... והתקוה, בעוה"ר [בעוונותינו הרבים], מתרחקת מפני מצב היהדות שמתרופף בדור הצעיר... יש למצוא בעלי צדקה, יש למצוא אנשים טובי לב, אבל היהדות תובעת בעי"ב יראים, בעי"ב שמתפללים כיהודים, שקובעים עתים לתורה, שמכבדים ואוהבים את התורה, זה אנו צריכים למלאות..." (פנקס לה, אות מג, עמ' רפ"ט-רצ). הרב קוק לא וויתר על המקום של ההלכה הקיומית הפשוטה כבסיס לקיומו של העם היהודי, הוא רק קרא לא לחשוב שבכך יהיה די. הצורך העמוק הוא בנתינת פשר לאותן הלכות יסודיות. עוד ביטוי לתפיסה היסודית של הרב קוק לפיה יש מקום לסמל (ההלכה) וגם למהות (התורה) האלוהות

כאשר זו תפיסת היסוד הנמצאת ברקע דבריו של הרב קוק, ניתן להבין פסקאות אחרות העוסקות בשינויים הלכתיים. להלן דוגמה מדבריו של הרב קוק בתקופה בה חי ביפו, בין השנים 1904-1914:

לפעמים יש צורך בהעברה על דברי תורה, ואין בדור מי שיוכל להראות את הדרך, בא הענין על ידי התפרצות. ומכל מקום יותר טוב הוא לעולם שיבוא ענין כזה על ידי שגגה, ובזה מונח היסוד של מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין. רק כשהנבואה שרויה בישראל אפשר לתקן ענין כזה על ידי הוראת שעה, ואז נעשה בדרך היתר ומצוה בגלוי. ועל ידי סתימת אור הנבואה, נעשה תיקון זה על ידי פרצה, שמדאבת את הלב מצד עצמה, ומשמחת אותו מצד תכליתה.⁶⁸¹

הנחת היסוד עליה בנויה פסקה זו: "לפעמים יש צורך בהעברה על דברי תורה", מביאה בחשבון את הצורך שיש לפעמים לבטל הלכה מסוימת. עמדתו של הרב קוק נועזת למדי בעניין זה. כשאין פוסק המוכן לקחת על עצמו את הובלת השינוי ("ואין בדור מי שיוכל להראות את הדרך") באותו דור שבו יש מקום לשינוי, השינוי יקרה מלמטה, מתוך העם ("בא הענין על ידי התפרצות"). התפרצות זו, הסביר הרב קוק, אינה חייבת להיות מרד מודע, והיא יכולה לקרות בכלל בשוגג. יש עדיפות לכך שהשינוי יקרה מתוך שגגה ולא מתוך מלחמה מודעת בהלכה. כך הוא הסביר את הכלל "מוטב יהיו שוגגין ואל יהיו מזידין" באופן שונה מהמקובל.⁶⁸² בתקופה בה יש נבואה, אפשר לתת הכשר לשינויים אלה ע"י הוראת שעה של נביא ("אפשר לתקן ענין כזה על ידי הוראת שעה"). אך בתקופה בה הנבואה לא מתגלה ("סתימת אור הנבואה", ודוק: לא שאינה קיימת), קורים השינויים ההלכתיים על ידי מרד, "פרצה" בלשונו. מרד זה אמנם מכאיב כלפי חוץ, אך בעומקו הוא מרד חיובי ונכון ("שמדאבת את הלב מצד עצמה, ומשמחת אותו מצד תכליתה").⁶⁸³

אכילת בשר בהווה ובעתיד – בין נומוס לא-נומוס

פסקה זו ועוד כמותה, בצירוף הדוגמאות שהביאו רוזנק, גוטל, בן ארצי וגארב במחקריהם, מכשירות את הקרקע להנחה שניתן לזהות מגמות א-נומיות בכתבי הרב קוק. האם ניתן למצוא מקורות לתפיסה זו כבר בכתביו המוקדמים יותר? י' מירסקי עמד בהרחבה על התפיסות הנועזות העולות מתוך דבריו של הרב קוק טרם עלייתו ארצה, במאמרים בביטאון 'הפלס'.⁶⁸⁴ דומני שניתן להכליל ולומר, שבכתביו של הרב קוק במחצית השנייה לכהונתו כרבה של בויסק, בין השנים 1904-1901, נמצאים כמה רעיונות המתארים את התקופה של 'לעתיד לבוא'. להלן אתמקד

עצמה והכרתה), ולא להסתפק בלראות בסמל שלב בר חלוף בדרך למהות. עוד דוגמה לכך שהמחשבה שלו אינה מבטאת מגמות אנטי נומיות או א-נומיות, אלא קוראת לחיבור שבין הנומוס לבין האידיאות שמאחריו.

⁶⁸¹ קובץ ב, ל, וכן במקבילה ערפלי טוהר, עמ' טו.

⁶⁸² למקורו של הביטוי "מוטב יהיו שוגגין" ר' תלמוד בבלי, ביצה, ל ע"א.

⁶⁸³ להסבר נוסף על מגמה זו בכתבי הרב קוק ר' בן ארצי, החדש יתקדש, עמ' 22-31, ובעיקר עמ' 28-29.

⁶⁸⁴ מירסקי, ביוגרפיה.

בדוגמה אחת מרכזית, היחס לאכילת בשר.⁶⁸⁵ המקורות שלהלן הם מתוך הספר 'לנבוכי הדור', המאמר 'אפיקים בנגב' והפנקס 'אחרון בבוסיסק', שלושתם נכתבו בתקופה המוקדמת, בשלוש השנים האחרונות לפני עלייתו ארצה בשנת 1904.

הרב קוק זיהה את ההיתר לאכול בשר כמעין 'הוראת שעה' היסטורית, גם אם ארוכת שנים. הוא גם תיאר כיצד היתר זה, שנבע מהירידה המוסרית של האדם, היה מחויב המציאות. זאת, בין השאר, על מנת לתעל את מידת הדין השלטת בעולם שאינו מתוקן מוסרית, לכיוון של בעלי החיים. אם לא כך, הסביר הרב קוק, הייתה מידת הדין פועלת על בני אדם אחרים, והאדם היה מתיר לעצמו אכילת בשר אדם אחר.⁶⁸⁶ אך מה יהיה בעתיד? על כך השיב הרב קוק:

הקרבנות, אמנם ודאי, כל זמן שהמצב המוסר האנושי מוצא להכרח או לישר לפניו, להשתמש לצרכיו החומריים להריגת בעלי חיים, ראוי שהתשמיש היותר תכליתי, דהיינו הוראת ההכרה הפנימית בחובת ההודאה להאל הטוב, תהיה על ידי קרבנות של בעלי חיים, ועוד יימשך אולי גם כן בעבור התקופה ההיא, והמוסריות תתנשא עד להבחיל בשר כל חי... על כן תהיה הערת הקרבנות, שפועלת על כל פנים על המתעסק איזו הערה שיש צורך עדיין במדת הדין בעולם. אמנם כשיתרומם העולם עד האופן היותר נשגב שלא יהיה צורך כלל בשום שמירה, אז ודאי סנהדרי גדולה היושבת במקום אשר יבחר ד' יעמיקו בתורה, אם יתכן לזבח אז לד' כל חי, כאשר אין האדם יכול לרצות בזה בשום אופן מצד הכרתו המוסרית, ונאמר 'לרצנכם תזבחו'. וכיון שאי אפשר שיהיה בזה רצון אנושי שלם, ודאי יהיה כח ביד בית דין הגדול להחליף את הקרבנות של הבהמות למנחות מן הצמחים, ועל זה נאמרה התעודה האחרונה 'וערבה לד' מנחת יהודה וירושלים', דוקא מנחה ולא זבח. ועל זה נאמר בדחז"ל: כל הקרבנות בטלים ותודה אינה בטלה, מוסב על הלחם שהוא עיקר גדול בה.⁶⁸⁷

הקרבנות, לב העבודה בבית המקדש, עתידים להתבטל. והסיבה לכך היא סיבה מוסרית. לא מדובר באנטי נומיות, שבבסיסה יושבת ההנחה שצריך לבטל את הנומוס, המצוות. את הצעת הפרשנות של הרב קוק כאן, אני מציע לכנות ב'א-נומיות הדרגתית'. היא נובעת מתהליך ההשתלמות, שבבסיסו ההבדל בין ההווה לבין 'לעתיד לבוא'. כך גם לגבי 'לעתיד לבוא מצוות בטלות', לא אנטי נומוס אלא 'א-נומיות הדרגתית': אבולוציה של פסיקה הלכתית שיש בה היבטים א-נומיים לעתיד. אלא שעד כה הסביר הרב קוק את המהלך של הביטוי על פי מקורות ההלכה עצמם (פסוקים ודרשות חז"ל), ולא כמהלך היוצא מול המקורות. לשיטתו, העובדה שהתנ"ך משובץ פסוקים המלמדים על השינוי העתידי, מאפשרת את הרחבת מושגי הנומוס הקלאסיים. הרב קוק הכניס לדבריו גם את מעמדו של בית הדין הגדול, אשר יכול לשנות הלכות. גם כאן, דומה שמדובר בהרחבה גדולה ביחס למושגים ההלכתיים המקובלים על סמכותו של בית הדין הגדול. דומני שניתן לדייק בדבריו של הרב קוק עניין נוסף: היבט גאולי הקשור בשיבת עם ישראל לארצו. השינוי יכול לקרות רק בליווי גושפנקה של "סנהדרי גדולה היושבת במקום אשר יבחר ד'". במילים אחרות: לאחר שיבת עם ישראל לארצו והקמת בית המקדש.

⁶⁸⁵ ליקוט מקורות מגוונים מכתביו של הרב קוק בעניין זה, ניתן למצוא בספרו חי ראי – הצמחונות והיחס לבעלי החיים במשנת הרב קוק זצ"ל (נחמני, תשע"ה).

⁶⁸⁶ חזון הצמחונות והשלום, עמ' יד.

⁶⁸⁷ לנבוכי הדור, פרק י', עמ' 71-72.

בהמשך דבריו העיר הרב קוק הערה חשובה על מעמד פסיקת ההלכות ע"י בית הדין הגדול: מובן הדבר, שאי אפשר להגביל פרטי התקופות שיהיו מסורות רק לבית הדין הגדול במקום אשר יבחר ד', וכל אשר יגזרו בפירוש התורה והגבלתה, בין על פי טעמא דקרא, בין על פי שימצאו סמך מן התורה, כיון שחברה לזה דעת בית הדין הגדול הרי זה תורה שלמה. והחולק על זה הוא זקן ממרא, שלא ימצא חוטא מגונה כזה בזמן השלמות.⁶⁸⁸

במילים אחרות, המגמה האנטי נומית לכאורה, מעוגנת עצמה בהבנה רחבה יותר של הנומוס. מעמדו של בית הדין הגדול הוא על-זמני, ועצם החלטתו הופכת לנומוס. עד כדי כך, שמי שיחלוק על ההבנה שתשנה את המציאות ההלכתית ביחס לקרבנות, גם אם יהיה לו נימוק טוב, הרי הוא זקן ממרא.⁶⁸⁹ אלא שכאן הוסיף הרב קוק הערה המתבססת על ההבנה שלו את מה שיקרה לעתיד לבוא: "שלא ימצא חוטא מגונה כזה בזמן השלמות". זו רמיזה ברורה לרעיון הבסיסי של 'שלמות והשתלמות' ב'מפת הדרכים' הכללית שלו, שכפי שראינו קשור מאוד בהבנת מושג הזמן באלוהות ובמציאות כולה. דומני, שניתן ליצור רצף בין התפיסה העולה כאן ובסוגיות אחרות, לפיה שינוי עתידי בהלכה יקרה בכפוף לשינוי מוסרי, לבין הדברים שהבאתי לעיל על כך שלפעמים, בהעדר סמכות הלכתית שתוביל שינויים, השינוי יבוא מלמטה.⁶⁹⁰

מגמות א-נומיות בכתיבה המוקדמת של הרב קוק

עד כה ראינו את המגמה הזו בכתיבה המוקדמת של הרב קוק, בשלביה המאוחרים, עד ערב עלייתו ארצה. זאת, לאחר שנחשף למשכילים ולאופן מחשבתם וכן להגות הפילוסופית המערבית שסוגיות של מוסר והתפתחות המין האנושי היו משמעותיות בה. האם ניתן למצוא התייחסות לשאלות אלה גם בהגותו המוקדמת בתקופת בה כיהן כרב בעיירה זויםל? בפנקס 'מציאות קטן' התייחס הרב קוק לעניין בהרחבה,⁶⁹¹ אך הטיעונים עדיין ראשוניים. הוא הסביר את שתי השיטות, מצוות בטלות לעתיד לבוא או לא בטלות, ולא נראה שהוא צידד באחת מהן במובהק. אחר כך הסביר שגם לפי השיטה שמצוות בטלות לעתיד לבוא, זה נכון רק לגבי מצוות הקשורות לפעילות האיברים, אך לא למצוות הקשורות במחשבה. לעומת זאת, פרק זמן קצר לאחר מכן, הציע תפיסה מעט שונה:

מצוות בטלות לע"ל [לעתיד לבוא], ולא פטורים לע"ל מהמצות. י"ל ענין ביטול, כמו ביטול דאיסורין, שהדבר ישנו, ואינו פועל וניכר בפ"ע [בפני עצמו], מצד שמה שרבה עליו מבטלו, ה"נ בזה"ז [הכי נמי בזמן הזה] בטל טעם המצות לעצמם, למעשה המצות, ולע"ל מרוב החכמה, יאר אור טעם המצות, עד שיהיו מצות בטלות מאורה, נגד האור של הטעמים שהוא גדול.

וי"ל ויש לומר] דאין אנו יכולים להנות מאור הטעם, כ"א ע"י [כי אם על ידי] זכייתנו במעשה המצות בפועל, באופן שגורמים שינעם לנו אור ד' המתגלה ע"י הטעם. והנה,

⁶⁸⁸ לנבוכי הדור, פרק י', עמ' 72.

⁶⁸⁹ כלומר: מורה הוראה שאינו נוהג לפי החלטת רוב חברי הסנהדרין, ובכך ממרה את פיהם.

⁶⁹⁰ לא מפליא למצוא בדבריו של הרב קוק תביעה גדולה מהרבנים בארץ ישראל, להיות אלה שיובילו שילוב של הכלל "אלו ואלו דברי אלוהים חיים" בהלכה וגם בהגות. ר' בהרחבה בהקדמה ל'אדר היקר', 'מעט צרי'.

⁶⁹¹ מציאות קטן, פסקה סח, עמ' קד-קה.

אוה"ע [אומות העולם] הנשארות, לא יוכלו לקבל אור הטעמים, מצד העדר שלמותם במעשה המצות, ויהיו גרים גרורים כדי לאחוז במעשה, כדי להאיר מאור הטעם. ולפי שבמצות צצית כתיב ועשיתם את כ"מ [כל מצוותי], יאחזו מכל הגויים בכנף איש יהודי.⁶⁹²

הרב קוק ביאר בפתיחת קטע זה את דרשת חז"ל לפיה מצוות בטלות לעתיד לבוא.⁶⁹³ הפרשנות שהוא נתן למילה בטלות אינה של מחיקת המצוות אלא ירידת מעמדן הטכני. כמו בביטול איסורים, שהאיסור לא נעלם אלא השפעתו כבר לא ניכרת. כלומר: אם התערבב איסור עם מאכל מותר, וכמות המאכל המותר עולה על פי 60 (או 100 או 200, תלוי במקרה), אז למרות שבוודאות יש בתערובת הזו דבר איסור, הוא לא ניכר ולכן לא מתחשבים בו. במילים אחרות, האמירה האנטי נומית, שהיא לכאורה ברורה כל כך אצל חז"ל, התפרשה אצל הרב קוק באופן עדין בהרבה. יוצא מדבריו כאן, כי גם לעתיד לבוא יקיימו מצוות, אלא שהמשמעות שלהם תהיה כה גדולה ומאירה, עד שהמעשה עצמו יהיה פשוט בהרבה מאשר עול מצוות כשהטעם לא מספיק ברור או כשהקשר בין מעשה המצווה לבין הטעם שלה אינו ניכר. אם נצרף את המגמות עליהן הצביעו יי גארב ואחרים שהוזכרו לעיל, ונפרש אותם על פי הפסקה הזו, הרי שניתן לומר שהרב קוק ראה לנגד עיניו מציאות בה מעשה המצוות מתעמעם ביחס לאור גדול יותר של משמעות המצוות. זאת ועוד, אי אפשר יהיה להתחבר לאור הגדול של טעמי המצוות בלי לקיים אותן בפועל ("דאין אנו יכולים להנות מאור הטעם, כ"א ע"י זכיינתו במעשה המצוות בפועל").

על רקע המשמעות הגדולה שתהיה בעיני האדם מטעמי המצוות, הרב קוק הציע כאן גם ממד לאומי: המשמעות הזו אינה רק משאת נפשם של עם ישראל, אלא גם של הגויים. על רקע תובנה זו, הסביר הרב קוק את הפסוק מזכריה: "כה אמר ד' צבאות, בימים ההמה אשר יחזיקו עשרה אנשים מכל לשונות הגוים, והחזיקו בכנף איש יהודי לאמר נלכה עמכם כי שמענו אלהים עמכם".⁶⁹⁴ לפי דבריו, הרצון של הגויים להחזיק בכנף בגדם של עם ישראל, הוא ביטוי לניסיון של הגויים להתחבר למשמעות של טעמי המצוות שתשרה בעולם. והקשר לכנף, הוא מצוות הציצית עליה נאמר "צצית הכנף", וגם נאמר עליה "וראיתם אתו וזכרתם את כל מצות ד'".⁶⁹⁵

אציין כי בפסקה זו טעם המצוות קשור יותר בהיבט שכלי ("מרוב החכמה יאר אור טעם המצוות"). העניין המוסרי המופיע בקטעים המאוחרים יותר שציטטתי לעיל, לא נמצא כאן. הבנה זו עומדת גם במבחן ההנחה של יי מירסקי, לפיה בתקופת הרבנות בזוימל, תפיסת השכל וההבנה הרציונאלית העסיקה את הרב קוק מאוד. מצד שני, ניתן לראות אצל הרב קוק לא פעם זיהוי בין השכל לבין המוסר (העלאת ניצוצות במוחין, כפי שהסברתי בפרק הקודם), כך שאין הכרח ליצור דיכוטומיה בין הצדדים. כמו כן, צריך לשים לב שבפסקאות סמוכות באותו פנקס, כשהרב קוק התייחס לטעמי המצוות, ההסברים שהוא נתן היו קבליים.⁶⁹⁶ להלן אתייחס לפסקה אחרת

⁶⁹² פנקס טו, נד, עמ' קא.

⁶⁹³ בבלי, נדה, סא ע"ב. גם אצל חכמי התלמוד זו מחלוקת אם מצוות בטלות או לא. הרב קוק לא הזכיר את העמדה לפיה מצוות לא בטלות, כלומר: הוא קיבל את העמדה שמצוות אכן בטלות, אלא יצק תוכן רך מאוד לאמירה הזו כפי שאראה.

⁶⁹⁴ זכריה, ח, כג.

⁶⁹⁵ במדבר, טו, מ.

⁶⁹⁶ רק לדוגמה: בפסקה נג, פסקה אחת לפני זו שהבאתי כאן, התייחס הרב קוק לאיסור בשר תאוה לדור המדבר. בדבריו הוא הביא את דברי רמח"ל מ"אדיר במרום" על מדרגת בעלי החיים קודם לחטא, שהיו במדרגת אדם שבזמן הזה. אמנם גם שם ההסבר של הרב קוק הולך לכיוון של חכמה: "ונראה שדור המדבר, כיון שהיה מבחינת הארת

בפנקסים המוקדמים, בה יצר הרב קוק את הקשר בין מעשה המצוות לבין המוחין.⁶⁹⁷ זאת, במשמעות המשלבת את השכל עם סתרי תורה.

לסיכום, דומני שאם נצא מנקודת הנחה שדבריו של הרב קוק במקורות שונים מתכתבים זה עם זה, הרי שניתן ליישם את הדברים גם בסוגיית הא-נומיות והאנטי נומיות. הרב קוק התייחס למצוות כביטוי חיצוני (כלי) למהות רחבה ועמוקה יותר. מהות זו, בעלת משמעות שכלית ביסודה, מתפרשת בשלב מאוחר יותר בהיבט מוסרי יותר. החיבור בין הרציונאלי למוסרי התאפשר בשל הפירוש של הרב קוק למושג המוחין ולהעלאת הניצוצות, גם במעשה המצוות. ביטול מצוות או רפורמות בקיום המצוות, הם בעצם ביטוי לעליית האור האלוהי בעולם ולחזרה לתקופה שלפני חטא אדם הראשון. מדובר במצב של תיקון עולמי, המכונה בפיו "שלמות", על פי הבנתו את מושגי השלמות וההשתלמות בעיקר עפ"י רמח"ל. בכל מקרה, אני חושב שאין צורך לראות בדברים אלה חתרנות תחת קיום המצוות, אלא מחשבות על הדרך לתיקון עולם.

החכמה, היה יותר קרוב למדרגת קודם החטא... אם כן גם בהמות שלהם נתעלו מהארה זו קרוב לקודם החטא". על רקע מעלת הבהמות הזו, המשיך הרב קוק והסביר, הותרה אכילת בשר רק בקדושה. ועוד הוא המשיך והסביר, שככל הנראה הבהמות במדבר, היו צריכות תיקון ע"י גלגול: "ועו"ל (ועוד יש לומר) ע"פ ענין הגלגולים, שבקדשים היו כדי לתקן, וזה ששחט לחולין פגם, והפסיד הנפש. ואולי היו הגלגולים בבהמות שמתנוצצות בהן הארת קודם החטא, כדי שיתוקנו יותר". בכל מקרה, ההיבט המוסרי העולה בדבריו בתקופה מאוחרת יותר, נעדר כאן.⁶⁹⁷ פנקס טו, ד, עמ' קלח-קמד.

חטיבת 'הלאום'

'נחש דטומאה' ו'נחש דקדושה' – המשך המודל

בתחילתה של החטיבה הקודמת, חטיבת 'הקודש', הצגתי בהרחבה את מודל 'נחש דקדושה' מול 'נחש דטומאה' שהציע הרב קוק. לדברים יש המשך, כפי שאראה להלן, ביחסו של הרב קוק לתנועה הלאומית המרכזית בעם ישראל של זמנו, התנועה הציונית.

לכאורה, אם הציונות היא אכן כלי שגלגל הקב"ה למציאות חיינו, הרי שגם אם יש דברים ייחודיים לה, עדיין היא קשורה בטבורה דווקא בנושאי דגל האמונה הדתית בעולם – האורתודוקסים. האמנם כך התייחס הרב קוק לחילוניות? במאמריו הציע גולדמן כי התשובה לכך חיובית, תוך שהוא מבסס את דבריו על המקורות המרכזיים שהכיר מהתקופה שבה כתב הרב קוק קודם עלייתו ארצה, המאמרים ב'הפלס'.⁶⁹⁸

העיון במאמרי 'הפלס' בהחלט מלמד על מגמה לא פשוטה ביחסו של הרב קוק לציונים. הביטויים הבודדים אותם ציטט גולדמן אכן מלמדים על יחס מתנשא כלפי הציונים מצדו של הרב קוק. אלא שכמו במקומות אחרים בכתבי הרב קוק, התבוננות מעמיקה יותר באותם טקסטים, ובפרט לאור דברים שהרב קוק כתב כבר בארץ-ישראל, לאחר שהכיר בערכם של אנשי העלייה השנייה בעיקר, וכל זה תוך השוואה להמשגה הקבלית, יכולה בהחלט ללמד על תמונה מורכבת יותר.

ננסה לעמוד על התפתחות יחסו לציונות לאור דבריו במאמר 'עצות מרחוק', שהתפרסם ב'הפלס' בשנת תרס"ב. את המאמר פתח הרב קוק בקביעה דרמטית:

הכל אוהבים את הגבורה והכל רוצים להיות גבורים, ביותר בעת מלחמה תאות הגבורה מתעוררת עד מאד, וגם החלשים יתאוו להיות גבורים בהריחם מלחמה. אולם לא בכל עת טובה היא הגבורה, לפעמים תציל החלישות יותר מהגבורה, ולא החלישות הפנימית, החלישות של מיעוט הכוחות, כ"א [כי אם] החלישות החיצונה הבאה מגדולת הנפש של הממשלה ברוחו, "איזהו גבור הכובש את יצרו...".⁶⁹⁹

עיקר טיעונו של הרב קוק בפתחת מאמר זה היה, כי להבדיל מסופרים ציונים ומשכילים רבים, שכתבתם הפובליציסטית נשאה אופי לוחמני וקנטרני כלפי היהדות המסורתית, אל להם לסופרים הדתיים לענות במטבע זהה. למרות ההכפשות, על היהדות הדתית המסורתית ("חרדית" בלשונו) לעסוק באסטרטגיה הכללית וממנה לגזור את אופן התגובה הרצוי להתקפות הקשות כנגדה.

⁶⁹⁸ ר' בסקירה המחקרית בתחילת עבודה זו.
⁶⁹⁹ 'עצות מרחוק', עמ' 8.

ומהי באמת האסטרטגיה הראויה? הרב קוק קרא לציבור החרדי הנמנה על קוראי "הפלס" לשים לב לשניות המופלאה שזימן הקב"ה לעם ישראל עם פרוץ הציונות החילונית בעלת הצביון המתריס כלפי הדת היהודית בעוצמה מחד גיסא, אך נאמן ללאומיות היהודית מאידך גיסא. מהבדלה חשובה זו גזר הרב קוק את המחשבה, לפיה בימים בהם עוסק עם ישראל באידיאות גדולות וחובקות עולם (כמו הלאומיות) מוטלת חובה על "שלומי אמוני ישראל" (כלשונו) להציב מול הרעיונות הנשגבים הבאים לידי ביטוי בצורה שטחית את הרעיונות המלאים של תורת ישראל. לשיטתו של הרב קוק, דבר זה אפשרי רק בעיסוק מתמיד בחלק של תורת ישראל הדן באידיאות, ולא בעיסוק חוזר ונשנה רק בחלק המעשי-הלכתי של התורה:

אמנם רשום הוא החלק המוסרי שבתורה, החלק של חובות הלבבות, של הלכות דעות, שברבות יודעיו ולומדיו בעמנו, תגבר רוחו ותתרומם אל על. הנסיון הורה לנו כי ברבות הספרים, תרב הספרות וישוטטו רבים ותרבה הדעת... בטוחים אנו כי אם אך יתחילו חכמי דורנו, הגדולים הצדיקים, יראי ד' ונבוני לב, לקבע עתים לעסוק בחלק של הלכות דעות שבתורה, שאמנם כבר יש לנו בו ספרות גדולה וארוכה... רבו ג"כ [גם כן] הספרים האחרונים, שאולי בהיותם נערכים לבדם כשהם לעצמם לא ישוו לנפש רבים, אבל בשים עין, כי כל הספרים ספרי המוסר והדיעות יחד ראויים הם להיסקר בסקירה אחת, ויחדיו יבנו בנין הדיעות הישראליות הגדול והנהדר...

וכמה גדולה היא החובה על כל חכם מצויין בישראל, להיות רגיל ובקי בספרות הגדולה והרחבה המוסרית והדעית שבתורה... אין ספק שבהתרבות בנו יודעים ובקיאים בכל הספרות המוסרית שלנו, מיראי ד' וגדולי תורה, שיתרבו ג"כ החרפים והמחדשים במקצע זה הנעזב, ועמנו נוהה מאד, ושוקק לדברים חדשים המשיבים את רוחו⁷⁰⁰

את הרב קוק הניעו כאן כמה הנחות יסוד:

1. הנחלת מורשת ישראל האמיתית אינה יכולה להישען על העיסוק ההלכתי בלבד, עם כל חשיבותו הקריטית לקיומה של האומה, אלא חייבת להישען גם על עיסוק הגותי ומוסרי.
2. העיסוק בתחום זה, שכבר עסקו בו בישראל רבים וטובים (הרב קוק מנה את חז"ל בחלק האגדי של משנתם ואת הראשונים והאחרונים שעסקו בנושאים אלה) אם כי לא די, הנו תנאי הכרחי על מנת להתמודד מול הקשיים הערכיים שמציבה הציונות החילונית בהגותה העכשווית, ולכן אסור להימנע ממנו.
3. החובה לעסוק בהגות ובמוסר שבתורה מוטלת על תלמידי החכמים של היהדות המסורתית.
4. וחיידוש חשוב נוסף של הרב קוק, עליו חזר בהמשך דרכו ההגותית פעמים רבות כפי שנראה גם להלן: אין ביטוי אידיאי אחד נכון לחלק הרעיוני שבתורה, אלא דווקא דיון פורה בהיבטים שונים של המחשבה הישראלית יוכל להוליד ניסוח מחשבות מלא יותר: "ויחדיו יבנו בנין הדיעות הישראליות הגדול והנהדר".

מכאן פנה הרב קוק לעסוק בנושא ההרמוניה בין האידיאות, הזרמים הרוחניים והחלקים השונים בעם, שהוא לשיטתו ערך דתי ראשון במעלה, אלא שהוא בא לידי ביטוי בהגות הלאומית

⁷⁰⁰ שם, עמ' 11.

בכללה ובצינונות בפרט כדמות: "הענק, שגופו גדול וידי ורגליו גסות וארוכות... ובגעל נפש נביט על מי שגופו גדול מאבריו או קטן מאבריו... אפס ההרמוניא נחסרה ותעכור את רוח המתבונן על המראה".⁷⁰¹

את הנטייה של סופרי ההשכלה לנסות להשיג הרמוניה בין כל חלקי המציאות ולא להתעלם מכוחות כאלה ואחרים שפועלים בתוכה, ראה הרב קוק כרגש טבעי של האדם. ברגשות מעין אלה קיים תמיד יסוד ראוי וטוב, הבא לידי ביטוי במציאות החיים עם רכיבים בעייתיים אותם יש לסנן וע"י כך להחזיר את האידאה למקורה הטוב:

רגש טבעי הוא דבר טוב ויפה, אבל כל דבר שבטבע צריך בירור ותיקון מלאכותי. כל מעשה בראשית צריכים להתקן, ע"כ [על כן] גם רגש הטבעי של יראת ד' טהורה, של קנאת ד' שהיא באמת מדה טובה ונעלה... חלילה לנו להשאירו רק על טבעו, ולתת לו מהלכים ולהעריצו רק לפי טבעו... והחילוק גדול מאד: כשיראת שמים פועלת בלב רק ע"פ [על פי] טבעה, אז היא עומדת להלחם על כל דבר הנראה לו לאדם בהשקפה הראשונה נגד רגילתו בציור יראת ד', ולפעמים, והפעמים הם רבים מאד ותכופים, ימצאו דברים רבים שלפי הציור הטבעי המורגל של יראת שמים הם דברים רעים ומזיקים, אבל כשנעמיק... נמצאם שהם דברים טובים ויפים... (ו)חובתנו גדולה גם לתומכם ולקרבים.⁷⁰²

הרב קוק הציע כאן עמדה מחשבתית רדיקלית מאד, הנשענת על רעיונות קבליים מובהקים של שבירה ותיקון: עמידה לעומתית מול רעיונות המבקרים את עולמה של תורה, למרות שהיא מובנת מאוד, עלולה לגרום לדבר ההפוך מהנכון. שהרי עיון מעמיק באידיאות המסתתרות מאחרי אמירות, יוכל לגלות כי אי אפשר בלי כל אחת מהן.⁷⁰³ צורת מחשבה זו, שבהמשך חייו של הרב קוק הלכה והעמיקה, ראתה בביקורת האנטי דתית של זמנו (ודווקא בה) ביטוי לרעיונות נכונים. והרב קוק ממשיך את ביקורתו הקשה כנגד צורת הכתיבה המתגוננת של רבנים כלפי הצינונות החילונית:

אמנם העם העומדים מנגד... [אשר] חפץ ללכת ע"פ [על פי] הדרך הממוצעת, לקיים טוב תורה עם דרך ארץ, ולפי הנטייה החומרית עוד אצלם הד"א [הדרך ארץ] עיקר והתורה טפילה, כשרואה שהסופרים החפשים מציעים את טענותיהם על החסרונות המורגשות שישנם בסדרי חיינו, דבריהם לוקחים את לבם... ע"כ [על כן] כשיבא אחר כך אחד מן הסופרים הנאמנים ליראת ד' ללחום עמהם בביטול כללי, כאלו אין התביעות תביעות, לא יכנסו הדברים בלב כלל.⁷⁰⁴

במילים אחרות: ביקורת נגדית על דברי "הסופרים החופשיים", מחודדת וקשה ככל שתהיה, לא זאת בלבד שלא תשיג את מטרתה אלא אף תחדד את הביקורת על שלומי אמוני ישראל, משום

⁷⁰¹ שם, עמ' 12.

⁷⁰² שם, עמ' 14.

⁷⁰³ גם כאן ניתן למצוא הטרמה לרעיונות אלה כבר בכתיבה מוקדמת יותר, בתקופת היותו רבה של זוימל: "הדבר ידוע שהתחלקות מפלגות בעם גדול, היא דבר מועיל לשכלולו של העם כשהולכות בנתיב הצדק, כמו מפלגת חכמים, חסידים, אומנים, איכרים. ואפילו מפלגות של דעות מחולקות בדרכי המוסר וההנהגה, במדיניות או בעבודת ד', מביאה כל אחת תועלת וטובה, כי כל מפלגה משכללת מקצע מיוחד שמועיל לעבודת הכלל ושלמותו. אמנם כל זה אינו מדובר כ"א בשיטות ומפלגות כאלה, שאינן נוגעות בחיי העם העקרי להרסו. אבל הכתות הרעות העומדות בישראל לפעמים להרס תורה ומצות, שהן בית חייהם של ישראל, הן אינן נולדות מטבע רוח הכללי של העם, כמו שאר כתות ומפלגות המועילות לשכלול והתפתחות". ר' עין איה, ברכות א, קכד, עמ' 48.

⁷⁰⁴ שם, שם.

שגם בתוך המחנה הדתי רוב הציבור יודע כי חלק מן הביקורת עליו מוצדקת. הדרך הנכונה להתמודדות היא דווקא בהתבוננות על כלל חלקי המציאות, תוך הכרה בכך שהצד של הסופרים החופשיים הוא חלק מהותי ונצרך במציאות הכללית. חשוב לשים לב לכך, שלא מדובר כאן על תפיסה פונקציונאלית של החילוניות אשר למרבה הצער אי אפשר להתעלם מחצי ביקורת סופריה השנונים, אלא בצורת התבוננות כללית, הרואה את הציבור הדתי כמי שחסר בו משהו שדווקא הציונות החילונית יכולה לתרום לו. לפי גישה זו, תובן התייחסותו של הרב קוק ליחס שבין ישראל לאומות העולם: בעם ישראל הגרעין הערכי המהותי שבבואו לידי ביטוי מושלם יוביל לגאולת העולם, אלא שההתפתחות של האידיאות הכלליות שבעולם היא הקטליזטור להבנה טובה יותר של גרעין זה.

לשיטתו של הרב קוק יכולים הדברים לבוא לידי ביטוי דווקא בעולם הספרות, אשר קנה לו תאוצה של ממש בתקופת ההשכלה. כיוון שמדובר בנושא כה רחב, תביעתו של הרב קוק ברורה: לא בספר אחד או בספרים אחדים תבוא התשועה המורגשת, כ"א [כי אם] בספרים רבים, בהמון חוברות גדולות וקטנות במאמרים טובים ויפים תדירים... כתובים עברית וזארגונית [יידיש] וממלאים ג"כ [גם כן] מקום הגון בספרות השפות החיות, השומות בפי רבים מאחינו⁷⁰⁵

הרב קוק המשיך את דבריו בניתוח הספרות העברית של זמנו:

עלינו להוכיח ולהראות גלוי את המשגה הגדול של הספרות הזמנית, שבכללה היא מתחלקת לשני חלקים: או שהיא עומדת כצר לתורה ומצוה ואמונה, או שהיא מנערת את חצנה ומסחת את דעתה לגמרי מלהתעסק לחזק את שמירת התורה והמצוה... כאלו הדבר הגדול הזה, שהוא כל חיינו, הוא דבר צדדי⁷⁰⁶

אל מול גישה זו הציע הרב קוק לעסוק בקשר ההדוק שבין הדת והלאום בעם ישראל, ובכך שאין אפשרות לנתק בין השתיים. במילים אחרות, לשיטתו דווקא העיסוק בביקורת על הדת היהודית בתוככי עם ישראל הוא בבחינת קרש קפיצה הכרחי לעיסוק בסוגיות הגדולות השבות להעסיק את האומה הישראלית בתקופה של תחייה ושיבה ערכית ומעשית לציון. בעצם, קרא הרב קוק לרבנים החרדים למהפכה של ממש: לא זו בלבד שאי אפשר להסתפק במגננה במתכונת של "הסתגרות" או בהתקפה שנונה וצינית, אלא מוטלת עליהם חובה דתית, דווקא בדורם, לעסוק בלימוד וכתובה של נושא שנוח במהלך ההיסטוריה של עם ישראל בגלות.

לקראת סופו של המאמר, השתמש הרב קוק בכמה ביטויים קשים כלפי החילונים הציוניים, ביטויים שאי אפשר למצוא כמותם בתקופה שלאחר עלייתו ארצה:

גם אם תרצו להתרעם על חז"ל, לא תשנו לכל עם ישראל את האמור בגמרא ובפוסקים, באין חולק. כ"ז [כל זמן] שאיש ישראל נכנס לבית אחיו מישראל, ויודע ששולחנו הוא לו פיגול, מפני הטריפות שבו, ובניו הם פגומים ומזהמים ע"פ דת תוה"ק [תורתנו הקדושה], מפני שאין אשתו טובלת במקוה כשרה כדין תורה, אז נקעה נפשו ממנו הרבה יותר ויותר

⁷⁰⁵ שם, עמ' 13.

⁷⁰⁶ שם, עמ' 15.

באין ערוך מבן עם אחר, שהוא אוהבו ומכבדו באמת, אם אדם הגון הוא במידות אנושיות...

החושבים אתם [הכוונה לסופרים החופשיים] שתכריעו את הכף ותהפכו את כל המון אחינו לעוזבי תורה ומצוה? זאת המחשבה אולת היא מצדכם, במחילה מכבודכם!⁷⁰⁷

בחלקו האחרון של המאמר הציב הרב קוק את שני היסודות הערכיים שעתידיים ללוות את אופי אמירותיו בשנים שלאחר מכן:

1. החלוקה בתוך עם ישראל ל"חרדים" ו"נאורים" יוצרת מין Split⁷⁰⁸ שמחייב ניכור הדדי.

דווקא חשיבה משותפת והזנה הדדית של רעיונות יכולה ליצור את השלמות הראויה של הלאומיות הישראלית, כפי שהיא אמורה לקרות. לקרע שבין שתי החטיבות האידיאולוגיות יש להתייחס כמנוף רב עוצמה להבנה רחבה יותר של מהותה של האומה הישראלית, ועיקר ייעודה בעולם.

2. מצד שני, אין לראות בכך קריאה לוותרים מצד היהדות החרדית, משום שסובלנות מסוג זה יוצרת טשטוש ערכי. באופן אידיאלי, אף אחד לא צריך לוותר על תביעתו. אבל האחר, בביקורתו, יכול להצביע על מקומות שהתרחבו אצל הראשון באופן לא סביר.

דומני, שניתן לראות אצל הרב קוק במאמר הזה חלוקה מאד ברורה בין האידיאלים והערכים של בני הקבוצה החופשית, 'נחש דקדושה', שלדעתו הם ביטוי חדש ומתבקש לאידיאלים שהיו רדומים בעם ישראל בחשכת הגלות, לבין ההתנהלות המעשית שלהם מבחינה נורמטיבית, שלא די בכך שהיא בעייתית מבחינה הלכתית, אלא גם עתידה להוביל לאסון לאומי אם תתמיד. האידיאלים, המבטאים אמת נעלית שחייבת להופיע בעולם, חייבים לעבור תהליך של זיכוך. וממילא, גם החלק הפרקטי של החיים יגיע לתעודתו. אשר על כן, חלה חובה חשובה על סופרים שלומי אמוני ישראל ביחס לחילונים:

ע"כ כל אותן הנדחים שהתקרבו מפני התנועה הלאומית, דעו נאמנה שאם לא תחישו להאיר את חייהם הפנימיים במאור אש דת, באור תורה ומצוה, לא לאורך ימים יעמוד החיל הזה, שחיות יהדותו תלויה על השערה ויותר גדולה תהיה חלילה הסערה, של הנסיגה לאחור מיאוש מפח נפש ואפיסת תקוה, מאלו היו הולכים תמס [נמסים] ונבלעים בגויים מבלי משים.⁷⁰⁹

עד כאן לגבי עצם היחס הדואלי, עוד לפני עלייתו ארצה. דואליות, שכמו שראינו לעיל נשארה גם לאחר עלייתו ארצה. בכאב עמוק כתב הרב קוק את הדברים הבאים בשנת תרס"ז, בהקדמה לחוברת 'עץ הד' בדבר אתרוגים בלתי-מורכבים מארץ ישראל שגידולם והפיקוח על העבודה בהם נעשה על ידיו:

ובפרט בימינו אלה, אשר כל אלה אשר חיבתם לציון היתה באין רוח מנשמת אלהים חיים באין קדושת אמת ואמונת אמן קשורה בקשר אמיץ ולב טהור באהבה אלהית

⁷⁰⁷ שם, עמ' 16.

⁷⁰⁸ מושג שלקוח מדבריה של התאורטיקנית הפסיכואנליטיקאית מלאני קליין, שמשמעותו יצירת חיץ בין שני חלקים שצריכים לחיות בהרמוניה יחד. ה split מוביל לכאב ולחוסר מימוש עצמי.

⁷⁰⁹ שם, עמ' 17.

נצחית... כל אלה הלבבות הרחוקים מזה הולכים הם ונפרדים מעל אהבת אה"ק [ארץ הקודש]; אהבתם שהיתה חמרית ודמיונית, כלעומת שבאה כן הלכה, ומטיבותם של קרובים שנהפכו מאוהבי א"י בלא דרישת ד' השוכן בציון מקרב לב ונפש, לשונאיה ומנדיה, במשך זמן קצר... ע"כ [על כן] עתה כאשר הסיגים ובדילים הגמורים הנם מוכנים להפרד מעל ארץ חמדה ומדרישתה, ומכל העניינים המסתעפים ממנה, ומכנסת ישראל בכלל, הנה הגיע העת לכל אוהבי שם ד' באמת... לשוב בחמדה גלויה לאהבת ארץ חמדה ולהחזיק בבנינה...⁷¹⁰

האומנם ראה הרב קוק בציונות ובציונים "כלים טכניים" בתהליך הגאולה ותו לא? ננסה לעמוד על היחס שבין שני קטעים בתקופות שונות של חייו. הראשון, מתוך 'עין איה' למסכת שבת חלק א', שכל שאנו יכולים לומר לגביו הוא שנכתב לפני שנת תרס"ו⁷¹¹ והשני מתוך 'זרעונים' שנכתב כנראה לאחר מלחמת העולם הראשונה.⁷¹² בשני הקטעים התייחס הרב קוק על הציונות, אולם ההבדל שביניהם משמעותי מאד.

בקטע הראשון התייחס הרב קוק לדברי התלמוד הבבלי (שבת, ל ע"א) בהם מובעת שאלה קשה כלפי שלמה המלך על סתירה פנימית בדבריו ועל דברים שאמר כנגד דבריו של דוד אביו:

הפלטת הערת התמיהה הבאה לפני הגלות אור החכמה בעניינים עמוקים, הוא דבר מועיל מאד להיות הרושם שבא מאור החכמה מחוקק אח"כ בנפש בכל כחו. וזה יהיה לנו לאור על הערך של העניינים הסבוכים הבאים מצד סידור ההנהגה והדיעות המשובשות והשיטות הרעות שמתגברות בעולם להאפיל ולהקדיר את אור האמת, כי הוא מתוקן מראש כדי להרשים יפה בערכו את האמת של אור ד' כשיתגלה במועדו. שלפי אותה התגברות שחקקה בנפש ההתרגשות של הפליאה שבאה בסערה ובהתרגשות עצומה, כן יותר יורגש בזהק זיו האמת. מובן הדבר שלדרוש פרטי, שהוא קטן בערכו וכלא נחשב לעומת כללות האורה העתידה להתגלות במלאת אור ד' את כל העולם, די התעוררות קלה של התנגדות היוצאת מפי מעיר בתור שאלה ותמיהה, אבל לגודל הערך של האור הגדול, אור הדעת את ד' שצריך שיתפשט יפה בעתיד, צריך שיהי רושם התמיהה לפי ערך זה בא בכח גדול, עד שלשלימות רישומו צריך שיצא מנפשות כאלו שאינם מוצאים בנפשם שום התנגדות לכח התנגדותם, ובחוצפא גדולה יתנשאו לסדר את ערכי המבוכה. וזהו צד הטוב שיצא באחרית הימים דוקא מאותם החצופים שהתאמצו בכל עז לכסות ולהאפיל את האור האלהי, "כל פעל ד' למענהו וגם רשע ליום רעה".⁷¹³

העיקרון הרוחני המצוי בקטע הזה הוא, שכדי שחכמה תתגלה בצורה מלאה, יש חשיבות גם לאנטי תיזות, לחצאי האמיתות ואפילו לשטחיות. העיסוק בכל אלה יגרום, בסופו של דבר,

⁷¹⁰ ראש אמיר, עמ' יא.

⁷¹¹ בהקדמה ל'עין איה' הביא המו"ל, הרב י' פילבר, אזכור של איגרת שכתב הרב קוק לחותנו, האדר"ת, בתחילת שנת תרס"ו. לפי אגרת זו, עד אז היו כתובים כבר גיליונות 'עין איה' עד הפרק השישי של מסכת שבת. דיברתי על הדברים עם הרב פילבר ושאלתי אותו האם כשערך את הכתבים, הכניס דברים מאוחרים יותר לפני ההדפסה. הוא אמר לי שלא, וכי את כל החומר על מסכת ברכות כתב הרב קוק כבר בחו"ל (ומה שכתב בארץ הוכנס שם כ'מהדורא בתרא'), ואת מה שכתב על מסכת שבת כתב מאחרי עלייתו ארצה ואולי אף חלקית עוד בבוסק. לניתוח טקסטואלי היסטורי מלא יותר של הקביעה הזו, ר' אצל בינדיגר, תפיסת המוסר, עמ' 41 ואילך ובמקורות שהביאה שם.

⁷¹² פורסם ב'אורות', אשר יצא לאור לראשונה בשנת תר"פ, כשנתיים וחצי לאחר תום מלחמת העולם הראשונה.

⁷¹³ 'עין איה', שבת א, אות לד, עמ' 79.

להכרה בערכה של האמת הרוחנית השלמה.⁷¹⁴ זוהי תפיסה מוכרת מאוד ב'שדה השיח' הקבלי, שהרי אם הקב"ה טוב, ומטרתו להיטיב, וגם 'מלוא כל הארץ כבודו' ו'לית אתר דפנוי מיניה', מה תפקידם של הדברים הרעים (המחשבות הרעות והמעשים הרעים) במציאות? אלא, שהחלקים הפגומים שבמציאות חיינו אינם 'רעים', אלא 'שבורים', כלומר: יש בהם יסוד חיובי הלקוח במקורו מעולמות גבוהים, אלא שהם באים לידי ביטוי במציאות בצורה 'שבורה'. על האדם מוטלת חובת העלאתם וזיכוכם מסיגיהם. כך גם בקטע הזה: יש חשיבות דווקא לאותן מחשבות המבקשות להאפיל על האמת בהציען חצאי אמיתות, משום שאכן יש בהם רסיסים של האמת הרחבה. דווקא אחרי המיצוי שלהן, יהיה מעמדה של האמת האלוהית המתגלה בעולם גדול ואיתן לאין שיעור, בהיותה מכילה את כל רסיסי וחצאי האמיתות שהיו לפניו ומספקת מענה נרחב לחידות החיים. וזה הצד החיובי של אחד מסימני 'עקבתא דמשיחא' המופיעים במשנה במסכת סוטה – 'חוצפא יסגה', כלומר (לפי הבנת הרב קוק כאן): רעיונות חדשים שיזרמו למציאות ויציעו לה חצאי אמיתות, שקשה מאד יהיה לעמוד מולן. לעתיד לבוא, עמידה זו תתאפשר דווקא לאור הבעיות שתצמחנה מחצאי אמיתות אלה.

קשה להתעלם מההקבלה המתבקשת בין הדברים האלה לבין משנתו הכללית של הרב קוק, אשר ראה בציונות את אחד מסימניה הבולטים של תקופת 'עקבתא דמשיחא', וביטא זאת בצורה רחבה, בין השאר, גם בדברים שנשא לאחר מותו של הרצל. הציונות, לפי הבנה זו, היא כוח עצום שיש בו גרעין אמת אבל גם לא מעט סיגים, וחשיבותה עתידה להתגלות בגאולה השלימה. חשוב לשים לב לכך, שבשונה מהקטע הבא שנראה, הרב קוק לא דיבר כאן על תפקיד ייחודי לציונות, ואפילו לא על צורך בקיומה, אלא על היותה מבטאת אמת שבורה שעתידה להיות מתוקנת לעתיד לבוא. בהיעדר היכרות עם דברים אחרים של הרב קוק, ניתן לזהות כאן אמירה חסידית קלאסית: הניצוצות עתידים להתעלות, אבל חובה זו לאו דווקא מוטלת על כלל בני האדם. עתיד הקב"ה להעלות ניצוצות אלה, ואז נוכל להתחבר עימם. אם כבר, חובת העלאתם מוטלת על ה'צדיקי' (בחסידות) או על גדולי הדור ('מבררי הבירורים' או 'מעלי העולמות', אצל הרב קוק). לאור הבנה זו ניתן גם להבין את סיום דבריו של הרב קוק בקטע הנ"ל:

והנה יש חכם עיוני, שאין דרכי חכמתו משפיעים למעשה, הוא אם יהיו דבריו לפעמים סותרים זא"ז [זה את זה] אין כ"כ הפסד. אבל מי שהוא ג"כ חכם מעשי שע"פ חכמתו צריכה הנהגה בכלל להיות נסדרת, הוא אם יהיו בדבריו ושטתו דרכים של הפכים וסתירות, אין קץ לכל הרעה המעשית שתצא מזה. ע"כ אנת שלמה מלכא, שחכמתך היא חכמה משפיעה להנהגה, היא מחוייבת ביותר שתהיה משוכללת ערוכה באין קרעים וסתירות. ומצד החכמה המקובלת שהיא חכמתך, אין ראוי שתמצא בהם סתירה לדברי דוד אביך. ומצד הסוכלתנות, שהיא התבונה הבאה מקירות לב עצמך, אין ראוי שיהיו דבריך סותרים זא"ז. רק חותם התמימות והשכלול, ההתאמה והאחדות, ראוי שימצא בהם, כי רק באופן כזה תראה האמת האחדותית.⁷¹⁵

⁷¹⁴ רעיון מעין זה הביע הרב קוק כבר במקום אחר ב'עין איה', ככל הנראה סמוך לעלייתו ארצה: "הפליאות המזדמנות על חקי ההשגחה ויתר הלימודים הטובים שהם אורו של עולם, הם מוכנים בהשגחה נפלאה ע"פ סדרי החכמה האלהית, שעל ידם יתרומם האדם לבינה יותר גבוהה מההבנה השטחית... אמנם כדי שתעורר הפליאה את כח החושב ורגשות הלב באופן מלא... צריך שתהיה הפליאה הולכת בכל תוקפה ומשרטת שרט גדול בנפשות רבות... אז, רק אז, תתקבל בכל כח האמת הברורה כשתבא לפתור את השאלה המסובכה" (עין איה, שבת א, אות נט, עמ' 36).

⁷¹⁵ 'עין איה', שבת א, אות לד, עמ' 79. שאלה חשובה החורגת בהיקפה מתחום הדיון שלנו כאן היא, האם ראה הרב קוק את עצמו כאחד מאותם צדיקים שיכולים ליצור שינויים של ממש במציאות? בעבודתה הוכיחה ס' שרלו שכן

לאור כל הדברים האלה, ניתן להבין בצורה מלאה יותר את הקטע הבא, הרלוונטי לענייננו: 'הנשמות של עולם-התהו'. לאחר שהסביר הרב קוק את מעמדן של המצוות בתקופה בה אידיאלים חוזרים ומתבקשים בעולם, הוא תיאר את עוצמתם של האידיאלים האלה ופריצתם מול המהלך הקלאסי של ההתנהלות בעם-ישראל:

ההדרכה הרגילה של תום ויושר, בשמירת המידות הטובות וכל דת ודין, זהו ענין תהלוכות עולם-התיקון. וכל ההתפרצות מזה, בין מצד קלות דעת והפקרות ובין מצד עלית דעת והתעוררות רוח עליון, הוא מענין עולם-התהו; אלא שיש הפרש גדול בפרטים של עולם התהו עצמו ובנטיותיו לשמאל או לימין. האידיאליסטים הגדולים רוצים בסדר יפה וטוב, מוצק ואדיר כזה, שאין בעולם לו דוגמא ויסוד, על כן הם מהרסים את הבנוי לפי מדת העולם. המעולים יודעים גם לבנות את העולם הנהרס, אבל הגרועים, שהנטיה האידיאלית היותר עליונה נגעה בהם רק נגיעה כל שהיא, הם רק מחבלים ומהרסים, והם הם המושרשים בעולם-התהו בערכו הנשפל.⁷¹⁶

שני מושגי יסוד קבליים הביא הרב קוק לידי ביטוי בדברים אלה:

1. עולם התהו

אחת מהנחות היסוד שבשדה השיח הקבלי היא, שקיימים שני עולמות. הראשון, עולם-התהו, הוא עולם שקדם לעולם-התיקון. הוא פחות ממנו במעמדו הרוחני, ובמובנים רבים באים בו הדברים לידי ביטוי בצורה גולמית, לעומת עולם התיקון. חומר הגלם הרוחני, שמקורו ב'עולם התהו', הוא בעל פוטנציאל עצום. השאלה היא כיצד יבוא לידי ביטוי בפועל. בחלוקה שערך הרב קוק בקטע זה הנחת היסוד שלו היא, שכל מציאות של 'התפרצות',⁷¹⁷ בין אם לחיוב ובין אם לשלילה, מקורה ב'עולם התהו'. מבחינה זו ראה הרב קוק את 'עולם התהו' כיסוד כל התקדמות במציאות החיים, על ההרסנות המביאות מהפכות גדולות ועל ההזדמנות לקידמה. ושוב, השאלה היא האם אותה קדמה זורמת לעבר הטוב או שמא, חלילה, לרע. ניתן בהחלט למצוא הקבלה בין הדברים האלה לבין דברים אחרים שראינו שהרב קוק כתב ב'ערפלי טוהר' בדבר היחס שבין 'מעלי עולמות' לבין 'מבררי בירורים'. שורש נשמתם של מעלי העולמות היא ב'עולם התהו' ולכן ישי הוא גם אבי דוד וגם מקור לישו ואף לשפינוזה. לעומת זאת, 'מבררי הבירורים' הם מעלי הניצוצות, אנשי 'עולם התיקון'.

2. צד שמאל וצד ימין

הביטוי המרכזי של ה'שמאל' מול ה'ימין' במושגים הקבליים מדבר על היחס בין הכוחות העליונים הפועלים לחיוב לבין הכוחות העליונים הפועלים לשלילה. כוחות הימין הם בבחינת

(שרלו, צדיק יסוד עולם). לאור הבנה זו, ניתן לראות בדבריו של הרב קוק כאן ביטוי נוסף לחובה שהבין שמוטלת עליו; שלא כמו חכמים אחרים, שעוסקים בתחום העיוני בלבד ולכן השפעתם דלה, דווקא עליו – כמי שעוסק בפועל במציאות ומשלב מבחינה עיונית קבלה ופילוסופיה – מוטלת חובה גדולה להוציא תחת ידיו משנה סדורה ושלמה, נטולת סתירות, הנושאת את "חותם התמימות והשכלול, ההתאמה והאחדות... כי רק באופן כזה תראה האמת האחדותית".

⁷¹⁶ 'אורות', עמ' קכא-קכב.

⁷¹⁷ לעיל ראינו שהרב קוק השתמש במושג 'דליגה' בצורה דומה למה שהוא קרא כאן בשם 'התפרצות'. הכוונה היא למצב בו המציאות עושה מעין 'קפיצת-דרך' מחשבתית, שלא כפי שהיה מתבקש מתפיסת עולם שהיא דטרמיניסטית ביסודה.

יזכר' וכוחות השמאל הם בבחינת 'נקבה'. וכוחם של כוחות הימין חזק יותר ועז יותר משל כוחות השמאל, אלא שלפעמים חל היפוך. צד שמאל מסמל בקבלה את הדין וצד ימין את הרחמים. מציאותם של שני הכוחות המנוגדים, השמאל והימין, הדין והרחמים, היא הכרחית בכל מציאות, ובלעדיה אין היא שלימה ("פרצוף", בלשונם של המקובלים). הרב קוק לומד מכך, שינשמות דתהו' מביאות תמיד למהפכות, אלא שאם נטייתן היא ל'שמאל', הן תיצורנה מהפכה שיש בה שבירת עולם ישן ללא הצעה טובה מספיק לבניית עולם חדש, ואלה שנטייתן ל'ימין' תבאנה גם לבניה של תפיסת עולם חדשה, רחבה ומושלמת יותר. הדברים האלה מתייחסים לתנועה הלאומית הציונית, שהרב קוק התייחס אליה בדואליות כבר מלכתחילה, במאמרים מ'הפלס'. הוא ראה בהם מוביליה של מהפכה רעיונית חשובה מאד אך גם חילונית מאד ('שמאל'), אולם ציין כל הזמן את חשיבות הכוחות הדתיים, בעלי המחויבות לתורה ולמצוותיה, כגורמים מאזנים ('ימין') להתפרצות ראויה זו. תמיד יהיה מי שיוכל להביא את המהפכה למקום ראוי, אולם המחיר בינתיים עלול להיות כבד מנשוא וכואב מדי.

אם הרב קוק היה מסיים את דבריו כאן, לא היינו רואים שינוי בינם לבין מה שכתב בעין איה', שבת א', שהזכרתי לעיל. כאן הביע הרב קוק את הרעיון לפיו התפרצות אידיאולוגית בעולם מקורה בחיפוש אחר פרדיגמת חיים מלאה וטובה יותר, מי שיעשה זאת על אדני קודש יעשה דבר טוב ומי שיעשה זאת מתוך מקור אחר, תוהו, מקום שבו האידיאלים האלוהיים באים לידי ביטוי בצורה שבורה שלהם, יעשה רק רע. אמנם גם בפרץ אידיאלים זה יש יסודות חיוביים (נגיעה כל שהיא⁷¹⁸), אולם לא יותר מכך. האלבורציה המרכזית נמצאת דווקא בהמשך הדברים:

נשמות דתהו גבוהות הן מנשמות דתיקון. גדולות הן מאד, מבקשות הן הרבה מן המציאות, מה שאין הכלים שלהן יכולים לסבול. מבקשות הן אור גדול מאד. כל מה שהוא מוגבל, מוקצב ונערך, אינן יכולות לשאתו. הן ירדו ממעלתן מראשית הנטיה של ההויה להולד, התרוממו כשלהבת ונדעכו. שאיפתן הבלתי סופית לא תכלה, הן מתלבשות בכלים שונים, שואפות הרבה יותר ויותר מהמדה, שואפות ונופלות. רואות שהן כלואות בחקים, בתנאים מוגבלים שאינם נותנים להתרחב לאין קץ, למרומים אין די, והן נופלות בתוגה, ביאוש, בחרון, ומתוך קצף – ברשע, בזדון, בשפלות, בכיעור, בתיעוב, בהירוס, בכל רע. התסיסה החיה שלהן איננה שוקטת, מתגלות הן בעזי-פנים שבדור. הרשעים בעלי הפרינציפים, הפושעים להכעיס ולא לתאבון, נשמתם גבוהה מאד – מאורות דתוהו. בחרו בהרס והנם מהרסים, העולם מתשטש על ידם והם עמו. אבל תמצית האומץ שיש ברצונם היא הנקודה-של-קודש. שכשהיא נספגת אל הנשמות, המשוערות במהלכן, היא נותנת להן את עז-החיים. ביותר הן מתגלות באיזה אחרית-ימים, בתקופה שלפני הרת עולם, שקודם להויה יצירת חדשה ונפלאה, בתחום שעל התרחבות הגבולים, בטרם לדת חק שממעל לחקים.⁷¹⁸

קשה שלא לשים לב לתעצומות נפשו של הרב בכתבו דברים אלה. דווקא מתוך נקודת מבט קבלית מובהקת, לפיה אין תהליך משמעותי שקורה בעולם הרוחני והפילוסופי שאין בו יסוד של קדושה, התבונן הרב קוק במעשי התנועה הלאומית הציונית בכאב. עם זאת, הוא זיהה את עוצמתן המקורית דווקא בפרדיגמה הקבלית, ולאור תפיסת עולם זו ציין גם את חשיבות פריצת

⁷¹⁸ שם, עמ' קכב.

הדרך שהתנועה החילונית מובילה (ישנאת הפרטים תתגבר... יצאו הניצוצות של התחלת אור הנבואה מנרתיקים'), וגם את הסכנה העצומה של הריסת הכל בלא מציאת פתרון מחשבת-ערכי ארוך טווח. ולא בכדי קורים הדברים דווקא בימים של 'עקבתא דמשיחא':

בעתותי גאולה מתגברת חוצפה. וסער מתחולל הולך וזעף, פרצים אחר פרצים יפרצו, חוצפה מחוצפה תגדל, מאין קורת-רוח בכל האוצר הטוב של האור המוגבל והמצומצם מפני שאיננו ממלא את כל המשאלות כולם, מפני שאיננו מגלה את כל הרזים ואיננו משביע את כל המאוויים. בועטות הן בכל, בחלק הטוב, בגרעיני האשר המוביל אל המנוחה ושלוות העולמים, המוביל אל עדני עד, אל רוממות נצחי נצחים. בועטות וזועפות, משברות ומכלות, יורדות לרעות בשדי זרים, משפיקות בילדי נכר, מחללות גאון כל צבי ואין נחת. מראות הן הנשמות הלוהטות האלה את כחן, ששום סיג והגבלה לא יוכל לעצור בעדן, והחלשים שבעולם הבנוי, בעלי השיעור והנימוס, מתבהלים משאתם.⁷¹⁹

התעוררות רוחנית לשני הצדדים, לימין וגם לשמאל, מאפיינת את ימי 'עקבתא דמשיחא'. 'חוצפה יסגה', לפי דבריו של הרב קוק כאן, הוא ביטוי שלילי לרעיון רוחני נכון. מי שיעשה את הפריצה מתוך הכלים הנאמנים (המצוות והחלק המעשי של התורה, למרות היותו מערכת חוק טכנית ולכאורה נטולת משמעות ערכית) שיובילו לעתיד לבוא למטרה, גילוי האושר העולמי, ירוויח מכך, ומי שיבחר בבגיזה 'בכל... בגרעיני האשר המוביל אל המנוחה ושלוות עולמים' יביא חלילה לרעה גדולה. דווקא משום כך נבהלו שלומי אמוני ישראל מן הציונים ולא ידעו כיצד להכיל את העוצמות הרוחניות האדירות שלהם. וכאן באה לידי ביטוי עיקר עמדתו של הרב קוק מול הפרץ העצום של כפירה יחד עם השיבה לציון ובנין הארץ:

אבל באמת לא היה פחד, רק חטאים בעלי נפשות חלושות וחנפים הם פוחדים ורעדה אחזתם. אבל גבורי כח יודעים, שגלוי-כח זה הוא אחד מהחזיונות הבאים לצורך שכלולו של עולם, לצורך אמוץ כחותיה של האומה, האדם והעולם. אלא שבתחלה מתגלה הכח בצורת התהו, ולבסוף ילקח מידי רשעים וינתן בידי צדיקים, גבורים כאריות, שיגלו את אמתת התקון והבנין, בעז-רוח של שכל צלול ואמיץ ובאמץ-נפש של הרגשה והתגלות מעשית קבועה וברורה.

הסופות הללו יחוללו גשמי נדבה. ערפלי חשך אלו יהיו מכשירי אורים גדולים. "ומאופל ומחושך עיני עורים תראינה".⁷²⁰

כאן בא לידי ביטוי שיאה של תפיסה זו: הכאב העצום והקושי הרב הבאים לנוכח עמידה מול תעצומות רוחניות שליליות אלה, מכסים על העובדה שדווקא הן המבשרות את ההתעוררות העולמית לטובה. אותן שאלות ותהיות המביאות בשלב הראשון לידי כפירה תבאנה, לעתיד לבוא, לכדי אמונה שלימה ומלאה יותר. דווקא לאור התפיסה היסודית ב'שדה השיח' הקבלי, זה טיבם של תהליכים רוחניים מתפרצים, ולכן 'חוצפה יסגה' הולך עם 'עקבתא דמשיחא'. קשה אמנם לראות זאת, אולם קושי זה נובע מחלישות הדעת של המתבוננים במציאות החיים. בסופו של

⁷¹⁹ שם, שם.

⁷²⁰ שם, שם.

דבר, התעוררות רוחנית מתחילה ממשבר רוחני, והחשיבות הגדולה היא בגילוי יסודותיו של משבר זה לצורך תיקונו המלא.

מעניין לראות בהקשר זה התייחסות נוספת של הרב קוק לאותה נקודה בדיוק בקובץ א, המהווה – במידה מסוימת – השלמה לתפיסת 'נשמות דתהו' שלו:⁷²¹

הנשמות שעל ידם מתגלה חוצפא דעיקבא דמשיחא, הם הגבוהות מאד בשרשם הגרעיני, אבל לעומת זה השתפלו הרבה בתוכנם הסגנוני החיצוני. כללות צירופם אל הכלל הוא מעולה מאד,⁷²² ובפרטיותם זיקוק וצירוף הרבה הם צריכים⁷²³

אולם למרות המעמד שנתן כאן הרב קוק לכאורה למעלתם המיוחדת של בעלי 'נשמות דתהו', דווקא שימת לב לקטע הזה בהקשרו מגלה את התמונה המלאה בדברי הרב קוק ביחס לאותן נשמות. בקטע שלפני כן קבע הרב קוק כי:

הנטיה שמתגלה בצדיקים עליונים, שכל נטות חפצם וכל רעיוני לבבם הנם מלאים קודש של מטרות נשגבות, המביאים ברכה רבה לעולם כולו, מתגלה היא בכנסת ישראל סמוך לגאולתה האמיתית. **גילוי זה מתראה בתחילה דוקא בנשמות הירודות שבה, המתבלטים בגוייתה הכללית דוגמת אברי המעשה בגופו של אדם.** בכלל הרעיונות הנם גם כן החלומות והשאיפות הבלתי ברורות.⁷²⁴

נקל לראות כי גם כשהרב קוק התייחס לאידיאות המשמעותיות שמקורן ב'נשמות דתהו', הוא לא שכח כי עדיין מדובר על אידיאות ברמה גולמית. ללא ההמשגה הקבלית, ניתן היה להבין את הקטע הזה, כאילו נאמר שלמרות העוצמות שיש בנשמותיהם של הציונים החילוניים בוני הארץ, הם בבחינת 'נשמות הירודות'. אולם הבנת ההמשגה הקבלית ביחס ל'אברי המעשה בגופו של אדם' משנה את התמונה, ואולי אף הופכת את המשמעות הראשונית של הדברים. שהרי ב'שדה השיח' הקבלי, כוחות המעשה' הם הכוחות האידיאיים שבלעדיהם שום התגלות של האור אינה אפשרית. אלא שכמו אבריו של האדם אין הם מודעים או מבינים את משמעות מעשיהם. המודעות, השכל, ההכוונה הפילוסופית והאידיאות, שייכות לתחום כוחות המחשבה' (ספירות החב"ד מקור החכמה העליונה, להבדיל משבע ספירות הרגש וההתנהלות הפיסית), אלא שלפעמים דווקא בהן מתגלה אור שמקורו גבוה מן המחשבה, אור הבוקע מן הכתר. בכלל יש לזכור, כי מושג 'העלאת הניצוצות' מכיל גם את האפשרות להיפוך המגמה הכללית, ולא פעם מה

⁷²¹ קשה לקבוע את המיקום הכרונולוגי של תפיסה זו אצל הרב קוק ביחס למודל ה'נשמות דתהו'. קובץ א הוא אכן הראשון שבין הקבצים, אלא שהוא משתרע על פני השנים תרס"ד – תרע"ד, כלומר: מעלייתו של הרב קוק ארצה ועד למלחמת העולם הראשונה. עם זאת, קשה שלא לשים לב לקשר ההדוק בין הדברים האלה לבין הדברים שהרב קוק כתב ב'זרעונים', וכיוון שראינו שמקור החשיבה הזו אצל הרב קוק הוא כבר בקטעים מתוך 'עין איה', לכל המאוחר בשנת תרס"ו (1906), הרי שמדובר במודל חשיבה מוקדם מאד בתורת ארץ ישראל שלו.

⁷²² רעיון דומה מאוד ובשפה כמעט זהה ניתן למצוא בכתביו המוקדמים יותר: "שתעודת האדם לא תגמר לעולם, כ"א בצירופו אל הכלל. אמנם מי שיעסוק בענייני הכלל, עליו לשום לב כי א"א להיות הכלל מוצלח, כ"א כשיהי' פרטיו מוצלחים, וא"א להפריטים שיהיו מוצלחים זה מזה, כ"א בהיות כל אחד שוקד ג"כ על שלמותו הפרטית" (עין איה, ברכות, פט, עמ' 37. כך גם שם, קיח, עמ' 47).

⁷²³ קובץ א, אות תשכד, עמ' ר. המשך הדברים מעניין מאד בתפיסתו של הרב קוק את עצמו ומעמדו: "תפילת הצדיקים שבדור מכוונת היא להצלתם של אלה מגיהנם, בין אם אותם הצדיקים יודעים אלה הרזים ומתכוונים אליהם, בין כשהם הולכי תם, שבכוונתם לשמים בכליות, באהבת הטוב, החסד, הרחמים ונועם ד', באהבה וביראה מחוברים אל התורה והחכמה לפי מדרגתם". על כך ר' בהרחבה אצל שרלו, צדיק יסוד עולם, עמ' 46. בצדק היא הפנתה את תשומת הלב לכך שהרב קוק, שראה בעצמו אחד מן הצדיקים, ראה גם בתפילתו כלי מתקן של נפילת האידיאות העליונות בצורה שהן נשמות דתהו. עם זאת, דומני שניכר שהרב קוק לא דיבר כאן רק על עצמו, ולא כפי שהסבירה ס' שרלו שם.

⁷²⁴ קובץ א, פסקה תשכג, עמ' ר. ההדגשה שלי.

שהיה תחתון וירוד לפני העלאת הניצוצות יהפוך להיות גבוה ועליון כתוצאה מהיפוך זה. אם נבין כך את דבריו של הרב קוק, הרי שינשמות הירודות שבה' הן דווקא אלה שבהן הכוחות הגדולים ביותר אלא שאין הם מכוונים למקום הנכון, בדיוק כמו שהרב קוק הסביר ביחס ל'נשמות דתהו'. לאור כל זאת, ניתן להבין אולי בצורה מלאה יותר ביטוי אחר שהרב קוק השתמש בו כמה וכמה פעמים בכתביו ביחס לציונות וביחס לעולם החילוני היהודי בכלל. כך למשל:

יסוד צדקת הצדיקים בכל דור ודור נתמך הוא גם ע"י הרשעים, שעם כל רשעתם כ"ז [כל זמן] שהם דבוקים בחפץ לבם לכללות האומה, עליהם נאמר "ועמך כולם צדיקים", וחיצוניות הרשעות שלהם מועילה היא לאמץ כחם של צדיקים "כדורדיא לחמרא"⁷²⁵ [כשמרים לין, ההדגשה שלי], והפרוד המדומה חותר הוא תחת יסוד הקדושה כולה, כמעשה עמלק שזנב את הנחשלים, פליטי הענן, "שלח ידיו בשלומיו, חלל בריתו"⁷²⁶

הביטוי הקשה הזה ביחס לתנועה הציונית החילונית, "כדורדיא לחמרא", והשוואתה לרשעים שבכל דור, עורר חוקרים אחרים שהלכו בדרכו של גולדמן והסבירו את היחס של הרב קוק לתנועה הציונית החילונית כמבוסס על תפיסה פטרנליסטית הרואה בחילונים כלי שרת עבור הדתיים.⁷²⁷ זאת ועוד, בקטע הזה למשל ניתן לראות גם את השוואה של הרשעים שבכל דור ודור לעמלק, ביטוי קשה ללא ספק. אולם דומני, שלאור התמונה המורכבת שסיפק הרב קוק ביחס לחילונים גם במקורות אחרים, ובפרט לאור המודל הקבלי של 'נשמות דתהו' שהשתמש בו, ניתן להציע לדברים הסבר אחר.

נתחיל מן הביטוי "כדורדיא לחמרא". ניתן כמובן לפרש אותו "שמרי היין", שהם דבר המסריח שיש לו מקום במציאות החיובית רק כמסייע להתהוות היין, אולם קשה להתעלם מן העובדה כי התירוש והשמרים אינם יכולים להפוך לין כשהם לעצמם. יותר מכך, השמרים מתסיסים את התירוש, מה שאומר שבנמשל, התנועה הציונית מביאה אתה תסיסה חיובית, שבלעדיה לא תהיה התקדמות בתהליך הגאולה. אלא שבתסיסה זו לא די. מצד שני, התירוש עצמו אולי נעים לשתייה, אך הפוטנציאל שלו להיות יין טוב בהרבה, אלא שבלי השמרים זה לא יקרה. יוצא שהנמשל נועז הרבה יותר ממה שניתן להבין על פניו: אי אפשר לצדיקים בלא הרשעים, ממש כשם שאי אפשר לרשעים בלא הצדיקים. ברור שהרב קוק נקט עמדה אורתודוכסית מובהקת ביחס לגישתו לחיים בכלל ולמציאות הארצישראלית בת ימיו בפרט, אולם הבחירה בעמדה זו לא מחקה את מודעותו לכך שבלעדיהן גם עמדתו לא שווה דבר. כך ניתן להבין למשל בקטע הבא בו דן הרב קוק בפלגים השונים שיש באומה הישראלית תוך שימוש במושג 'דורדיא לחמרא':

אין קץ לרעות הגשמיות והרוחניות של התפרדות האומה לחלקים, אף על פי שפירוד גמור, כהעולה על לב המנתחים באכזריות, לא אפשר, והיה לא תהיה. זאת היא ממש מחשבה של עבודה זרה כללית, שהננו בטוחים עליה שלא תתקיים, אשר אתם אומרים נהיה כגויים כמשפחות הארצות לשרת עץ ואבן, אם לא ביד חזקה אמלוך עליכם. וככל מחשבה של עבודה זרה היא מחריבה ומדאיבה אפילו כשלא באה ולא תבוא לידי מעשה. יסוד צדקת הצדיקים בכל דור ודור נתמכת היא ברשעת הרשעים, שבאמת אינם רשעים

⁷²⁵ הרב קוק השתמש בביטוי זה כמה וכמה פעמים ביחס לאותו ענין. ר' קובץ ב, רכ; שם, רפד; קובץ ו, רעג; קובץ ח, רמו; 'ערפלי טוהר', עמ' עז; שם, עמ' קב; 'מאורות הראי"ה', שבועות, עמ' קנט.

⁷²⁶ 'אורות', עמ' עד.

⁷²⁷ ר' למשל רביצקי, הקץ המגולה, עמ' 153-163 ובמקורות הרבים שהביא שם. ר' גם אצל נהוראי, הרב ריינס.

כלל כל זמן שהם דבוקים בחפץ ליבם לכללות האומה, ועמך כולם צדיקים, וחיזוניות הרשעות שלהם מועילה לאמץ כחם של צדיקים **כדורדיא לחמרא** (ההדגשה שלי, ר"ב). ועל ידי הפירוד המדומה חותרים תחת יסוד הקדושה כולה, עושים מעשה עמלק שזינב את הנחשלים, פליטי הענן. שלח ידיו בשלומיו חילל בריתו.⁷²⁸

קשה לראות בדברים האלה, בהם מסביר הרב קוק את המושג בו השתמש גם במקומות אחרים, משום איפוס ומחיקה של הפלגים האחרים באומה הישראלית.⁷²⁹ אדרבה, השורה "יסוד צדקת הצדיקים בכל דור ודור נתמכת היא ברשעת הרשעים, **שבאמת אינם רשעים כלל** כל זמן שהם דבוקים בחפץ ליבם לכללות האומה" מלמדת על כוונה אחרת. מסתבר, שהרב קוק אשר תר כל העת אחר מודל גאוני שלם, ראה את הנוכחות של האנטי-תיזות כתנאי הכרחי ליצירת הסינתזה האידיאלית העתידה להיוולד.

על רקע זה ניתן אולי להבין גם את ההשוואה בין אותם "שמרי יין" לבין "עמלק" דווקא לאור דברים שהרב קוק עצמו כתב על עמלק בשלב מוקדם של משנתו:

אהבת הבריות צריכה להיות חיה בלב ובנשמה, אהבת כל האדם ביחוד, ואהבת כל העמים כולם, חפץ עילויים ותקומתם הרוחנית והחומרית, והשנאה צריכה להיות רק על הרשעה והזוהמא שבעולם... מדת האהבה השרויה בנשמת הצדיקים היא כוללת את כל הברואים כולם, ואינה מוציאה מן הכלל שום דבר ושום עם ולשון, ואפילו עמלק אינו נמחה כי אם מתחת השמים, אבל ע"י הזיכוך מתעלה הוא לשורש הטוב, אשר הוא מעל לשמים, ונכלל הכל לאהבה העליונה.⁷³⁰

גם כאן ניתן לראות כי בעוד בסמנטיקה רבנית קלאסית היחס לעמלק הוא רק שלילי, הרב קוק דווקא הלך בתלם שיסודו ברעיון כי הכל מעם ה' ולכן בכל יש טוב, התלם הקבלי, וראה את הטוב אפילו בעמלק. מסתבר, שההשוואה בין 'עמלק' לבין 'חמרא לדורדיא' מלמדת על אידיאה שבורה שיש לתקן, אך בה בעת יש בה יסוד שהאידיאה המתוקנת זקוקה לו ולא יכולה בלעדיו.

דומני, כי לאור הבנה זו בשאלת יחסו של הרב קוק לחילונים, ניתן להבין בצורה טובה יותר את האלברוציה הקיימת בדברי הרב קוק ביחס לאידיאות המרכזיות המשמשות בעולם, החל מהכתבים המוקדמים, דרך 'המספד בירושלים' ועד מסת 'שלושת המחנות', כפי שאראה בפסקה הבאה.

⁷²⁸ קובץ ב, פסקה רפג, עמ' שכד-שכה.

⁷²⁹ מעניין לראות, למשל, את משמעות המושג 'דורדיא לחמרא' בדברים שהרב קוק כתב סמוך להגיעו ארצה, ב'פנקס יג' (פסקה סא1, עמ' קה): "לולא הקלקולים שנעשו בעולם, בתחילה בחטא אדם, ואחר כך המבול, הפלגה, ואחר כך בבחירתו של ישראל כשנתבסס העולם, לולא הירידה של חטא העגל והתולדות שיצאו ממנו, היה יצרא דעבודה זרה עומד בתקפו והי' מועיל לישוב העולם ותיקונו, **כחמרא דיתיב על דורדיא, שהדורדיא פועל לטובה על היין**. ותוכן הדבר, כי משמיא פלגא לא יהבי. כי המציאות הכללית שם השם יתברך שילך על ידי הכחות הכלליות, והבחירה האנושית תבא לעזרת הטוב והמוסר, לצדד את הכחות הכלליות לצד הטוב".
⁷³⁰ 'מוסר אביך', עמ' נו, אות ה-ו.

התפתחות היחס לחילוניות במשנה המוקדמת

לאור ההבנה שניסיתי להציג עד כה ביחסו של הרב קוק לחילון ולחילוניים בני זמנו, ברצוני להראות בשורות הבאות את המהלך המחשבתי אותו עשה הרב קוק מימיו בחו"ל עוד בהיותו רב בבויסק ובזוימל (בספר 'מדבר שור'), דרך דברים אותם גיבש בשלהי ישיבתו בחו"ל (המאמרים ב'הפלס'), ניסח באופן ראשוני סמוך לעלייתו ארצה (בהספדו על הרצל) ומעט לאחר מכן ניסח בצורה עשירה ומלאה יותר (מתווה שלושת הכוחות העומד בבסיס 'מפת הדרכים' שאני מציג בעבודה זו). ברצוני להראות כי טיעונו המרכזי של הרב קוק לגבי סבך האידיאות העולמיות מבוסס על קלסיפיקציה של האידיאות לשלושה חלקים, כי יסוד חלוקה זו נמצא כבר בכתביו המוקדמים, וכי האלברוציה של 'מפת דרכים' זו התרחשה לאחר הגיעו ארצה. כמו כן אראה, כי בתחילת התקופה שלאחר עלייתו לארץ הדגיש הרב קוק דווקא שתיים מתוך האידיאות האלה, הקודש והלאום, אך כבר באותה תקופה הציג את האידיאה הליברלית כשלישית.⁷³¹ דומני כי יש כאן דוגמה טובה לטענה הכללית שלי, לפיה הרעיונות המאוחרים של הרב קוק התגבשו כבר בכתביו המוקדמים אך בצורה גולמית, ועברו תהליך של חידוד והעשרה לאור המציאות בה פגש עם עלייתו ארצה. כל זאת, לאור 'מפת הדרכים' הקבלית אותה אימץ הרב קוק כבר בתחילת דרכו העיונית.

שבועות ספורים לאחר שעגנה ספינתו של הרב קוק בנמל יפו, נפטר ד"ר ב"ז הרצל. הרב קוק התבקש לשאת לו דברי הספד בטכס אזכרה שנערך ביפו, בסניף הבנק האנגלו-פלסטיני. במקום אחר בעבודה זו הארכתי בדבר הרקע לדברי הספד אלה, טיבם ומשמעותם, אולם כאן ברצוני להתעכב על הקטע בדבריו בו תיאר הרב קוק את האידיאות המרכזיות בעולם בכלל ובעם ישראל בפרט:

וצריך להבין בכלל למה אנו צריכים לשני משיחים, משיח בן יוסף ומשיח בן דוד, והרי התכלית המכוון הוא שנשיא אחד יהיה לכולם...אמנם כשם שיצר השי"ת [השם יתברך] באדם הגוף והנשמה, ולעומתם הכוחות הנוטים להחזיק קיום הגוף על מכונו...וכן הכוחות המחזיקים כח הנשמה הרוחנית... ותכלית השלמות הוא שיהיה הגוף אמיץ ומפותח כראוי והנשמה בריאה וחזקה ומשוכללת, מושכת אחריה בכוחה האדיר את כל כוחות הגוף האמיצים והחזקים לתכלית השכל הטוב והטהור חפץ העליון ב"ה בעולמו, כן הכין בישראל ביחוד שני אלה הכוחות, הכוח המקביל לערך הגוף האנושי...שהוא הבסיס הנכון לכל התוכניות הגדולות והקדושות שישראל מצויינים בהן...והצד השני עצם הכח לשכלול הרוחניות בעצמה. וההבדל שביניהם, שלהצד הראשון יש דוגמה בין כל עמי הארץ לישראל...והצד השני הוא הענין המתייחד לישראל עצמם, שע"ז [שעל זה] נאמר

⁷³¹ כך במאמר 'שלום בשם' שנכתב עוד בהיותו בזוימל, בשנת 1895. ר' אורות הראיה, עמ' טז-יט. המאמר כולו הוא קריאה לחיבור בין חלקי העם השונים, והבטחה של הרב קוק (שלא התממשה באותה תקופה) להוציא לאור בטאון שיתן במה לעמדות השונות שבאו לידי ביטוי בחברה היהודית בת זמנו. ניכר שהנושא העסיק אותו כבר אז, אך לכדי הניסוח השיטתי המלא יותר של 'קודש', 'לאום' ו'אדם' טרם הגיע עד לאחר עלייתו ארצה. זו עוד דוגמה להתפתחות שהיא ברמת היתכסית (זיהוי הכוחות בפועל ויצירת הקלסיפיקציה שלהם) אך לא ברמת היתבליטי (לפיו לכל הכוחות והמחשבות יהיה תמיד מקום במלאכת 'העלאת הניצוצות' ואי אפשר לוותר על אף אחד מהם). דברים דומים ניסח הרב קוק גם בבויסק, כמו בשיר המופיע באחרון בבויסק, עמ' לב ואילך.

"ד' בדד ינחנו" ו"ובגויים לא יתחשב", מצד תורת ד' והקדושה העליונה המיוחדת לישראל עם קדוש.⁷³²

לכאורה הפיתוח ברור: עם עלייתו ארצה דיבר הרב קוק על שתי אידיאות, הקודש והלאום, אבל הטרמה ליחס לליברליות כבר מצאנו בזוימל ובבוויסק, ובשלב מאוחר יותר הוא כבר הכניס את האידיאה האנושית-הומניסטית (הליברליות, כמו שהוא מכנה אותה) כאחד משלושת הכוחות המרכזיים.⁷³³ זאת ועוד, במספד התייחס הרב קוק ל'קודש' כאל דבר ייחודי לעם ישראל בעוד ה'לאום' מהווה בסיס לאידיאה כלל אנושית, הרי שבפסקאות על שלושת הכוחות הרב קוק כבר טען כי המלחמה בין שתי האידיאות האלה, כמו גם האידיאה האנושית, "ניכרת היא ביותר בארץ ישראל, אבל פעולתם היא פעולה נמשכת מחיי האומה בכלל, ושרשיהם מחופשים מצד ההכרה החודרת במרחבי רוח האדם", כלומר: כל האידיאות נמצאות בצורה מחודדת בעם ישראל אך במקורן שייכות למין האנושי כולו.⁷³⁴ אלא, שעל מנת לטעון כי יש כאן התפתחות של דבר חדש, עלינו להראות כי הרעיון של האוניברסליות לא עלה בכתביו של הרב קוק כאידיאה בעלת משמעות קודם לכן. ולא היא.

בדרשה ארוכה הפותחת בהבדל שבין שינוי שמו של יעקב לישראל לבין שינוי שמו של אברם לאברהם, כתב הרב קוק ב'מדבר שור' את הדברים הבאים, שנים לא מעטות טרם עלייתו ארצה, שהם בבחינת קינה לתפיסה של הלאומיות:

והנה יש חק אחד הנוהג בעולם עפ"י הסכמת המין האנושי כמעט כולו, ולפי ההשקפה הראשונה נוכל לומר שגם תוה"ק [תורתנו הקדושה] לא תסתרהו, אבל כאשר נדקדק אחריו בשום שכל, נמצא את יסוד החוק הזה והנה איננו בנוי על יסוד היושר האמיתי. ותוה"ק, אם כי לא תסתור את הפעולות הנמשכות עפ"י החוק ההוא, אבל אינה מסכמת עליו מצד הטעם המוסכם אצל המון האנשים, כ"א [כי אם] מטעם נשגב עומד עפ"י יסוד היושר האלהי. החוק הזה הוא חוק התייחדות כל אומה ואומה בממשלתה ומלכותה, והחפץ הנטוע בלב כל אומה להגדיל שלטונה וידה על כל סביבותיה... וכבר שפכו דמים רבים גם מלכים בעלי צדק ויושר לתכלית הגדלת ממשלתם והצלחת עמם, ולא חשו על ההפסד המגיע מזה לעם זולתם.⁷³⁵

⁷³² 'מאמרי הראיה', א, עמ' 94. במקור: 'ראשון ליפוי', פסקה סה1, עמ' קט ואילך. כפי שצינתי לעיל, חשיבות הפרסום של הפנסק הזה ללא הצנזורה של מכון הרצ"ה, היא – בין השאר – ביכולת למקם את הדרשה הזו של הרב קוק במקומה המקורי ומכאן לראות מהו התיארוך של אלה שקדמו לה באותו פנסק. גישה דומה לזו ניתן למצוא בדבריו של הרב קוק במאמרים שפרסם בבטאון 'הפלס'. עם זאת, מעניין לראות דווקא את התייחסויותיו לסוגיה זו בפנסקו המוקדמים, ר' 'פנסקי הראי'ה' עמ' לט ואילך פסקאות: ח, יד, כט, ל, מ, מא, מב.

⁷³³ כמו שצינתי לעיל, ניתן לראות את הטרמה למקום של התפיסה הליברלית אצל הרב קוק כאחד משלושת הכוחות, עוד בהיותו בזוימל ובבוויסק.

⁷³⁴ כך כתב כבר בבויסק: "ישראל הם עלולים יותר לפירוד ומחלוקת מכל אומה, מפני שריבוי הציונים שמתחלקים בעמים רבים, כלולים בישראל ביחוד". (אחרון בבויסק, טז, עמ' מג). זו תפיסה שיש בה שילוב של עם ישראל עם הממד האוניברסאלי בהגותו של הרב קוק: הואיל ועם ישראל אמור להביא בשורה של דיאלוג לעולם, הרי שכל הכוחות העולמיים אמורים לשרות בו. ממילא, הואיל שיש בו כל כך הרבה כוחות, פוטנציאל הוויכוח הפנימי בעם ישראל גבוה במיוחד.

⁷³⁵ 'מדבר שור', הדרוש השנים ועשרים, עמ' ר ואילך. בטרם אמשיך, אציין כי התפיסה לפיה לכל בני האדם אמור להיות מקום שווה בעולמו של קב"ה, אפשרית רק על בסיס הנחה שהיא קבלית ביסודה. שהרי בחירת עם ישראל מאוחרת היא לבריא האדם, ובהנחה שהשראת שכינה היא בכל, אזי לפחות על פניו אין – ולא יכול להיות – יתרון לאחד על פני חברו. ההנחה הקבלית לפיה השבירה היא תהליך רצוני של קב"ה ובעקבותיה יבוא תיקון מלא יותר ומפורט יותר לעולם, באה לידי ביטוי גם כאן: ההפרדה של בני אדם לעמים, והפרדת העמים לבני אדם בודדים, היא בבחינת שבירה שכאשר תגיע לתיקונה המלא תהיה המציאות שלימה ועשירה יותר ממה שהיתה קודם לכן. שוב, ניכור כי את הדברים האלה כתב הרב קוק בסוף שנות העשרים לחייו, הרבה לפני עלייתו ארצה.

מתבקשת השאלה, אם יסוד הלאומיות הוא בעייתי ומביא לשפיכות דמים בעולם, מדוע תפיסת עולמה של יהדות מבוססת על בחירת עם אחד כ"ראש חץ" של האנושות? ובכלל, מה טיבה של בחירה זו בתוך מערכת אנושית שבה לכולם יש מקום? לכך התייחס הרב קוק ביחס לשינוי שמו של אברהם מאברם:⁷³⁶

והנה לכאורה ממשפט התורה ומציוויה אל בני ישראל בעניין כבישת האומות והורשת הארץ, היתה הדעת נותנת בהשקפה הראשונה ששמה לפנינו המשפט לבכר טובת עצמנו ועמנו, ולדחות עבודה טובת זולתנו מבני אדם. אבל באמת הדעה הישרה לא תשקוט בזה, כי השי"ת שרחמיו על כל מעשיו, למה יעשק יגיע כפיו, כביכול... ע"כ בראשית כריתת הברית עם אבינו הראשון ע"ה כזאת הודיע שלא כן הדברים, וכי **עצם הרעיון של הגבלת עם מעם אחר מצד עצמם, תועבה הוא לפניו ית'... והתכלית האמיתית היא לבקש את ההצלחה הגמורה האמיתית אל כל יצורי הי"ת, שזהו כבודו ית', ורצונו שכל בריותו, יהיו שלמים בשלמותו...**⁷³⁷ אלא שההצלחה האמתית למין האנושי בנויה היא ע"י בחירת עם נבחר שאינו מתערב עם כל העמים, כטבע השכל שאינו מתערב עם החומר, והוא יהיה פועל על כל המין האנושי לשכללו ולהציגו אל התכלית הטובה שהי"ת מבקש ודורש ממנו... ע"כ אין יוצאים למלחמת רשות כ"א ע"י מלך, אורים ותומים וסנהדרין, כדי לדעת אם נוכח הרצון האלהי דרכה של מלחמה... ע"כ כתוב בתורה בעניין שמירת המצוות "כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים אשר ישמעון את כל החוקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה", והדבר יפלא בהשקפה ראשונה, איך נעזב הפניה העיקרית שהיא הצלחתנו האמיתית ונשתוקק אל הכבוד שיכבדו אותנו אומות העולם. אמנם הוא דברנו אשר אמרנו, כי לא בשביל עצם רדיפת הכבוד נאמרו הדברים הללו, כי רדיפת הכבוד היא מידה נמאסת אצל ישראל... אבל הכוונה בסיפור ענין זה איך שע"י שמירת התורה ישיגו התכלית האמיתית הנכספת והיא לעשות רצון הי"ת בהשלמת המין האנושי, כי העמים יכירו ע"י כבודם של ישראל... וע"י **ז יתרוצו ללכת באור ד' וישתלמו כראוי.**⁷³⁸

קשה להתעלם מן העובדה, שהרב קוק הציע בדבריו אלה תפיסה אוניברסלית רדיקלית למדי, ממנה ניתן להסיק הן שבחירת עם ישראל היא לצורך העולם והן שהצורך הזה בהחלט יכול להשתנות כשהבחירה תמצה את עצמה ותגרום לגויים להגיע למיצוי תעודתם. בכל מקרה, ניתן בהחלט לקבוע כי יש כאן יסוד ברור של חשיבה אוניברסלית, שהרב קוק עתיד היה לקרוא לה

⁷³⁶ אציין כי את אותו מודל, באופן מוקטן וחד יותר, סביב דמותו של אברהם דרך משה רבנו, הציג הרב קוק גם בפנקס 'אחרון בבויסקי' (פסקה כד, עמ' מה): "בקטרוגם של מלאכי השרת על משה רבנו ע"ה בקבלתו את התורה, צר הקב"ה קלסתר פניו של משה דומה לשל אברהם, ואמר להם 'לא זהו שאכלתם אצלו?'. מדתו של אברהם אבינו ע"ה להודיע שם ד', שהיא פעולה רוחנית... שמתוך ההכרה של אחדות אדון אחד ומיוחד בעולם, נמשכת הטב המדות, והאחווה הכללית שבין המין האנושי מתגברת. על כן תורה זו, אף על פי שהיא רוחנית ושכלית, מכל מקום לא יטענו עליה מלאכי השרת שאינה מתיחסת לילוד אשה. אבל תורת משה שהתרחבה כל כך בקיום מצות רבות דתיות, שנראות כאילו דבר אין להן עם המצב האנושי, על כן טענו שהם מיוחסים רק למלאכי השרת, בעלי הציוורים הרוחניים המופשטים. אבל באמת... מדותיהם של מלאכי השרת הם בעיקרם מכוונים גם כן לאותו התכלית העצמי של שלום הבריות ותורת החסד של אברהם אבינו ע"ה... אם כן ממש אותו קלסתר של אברהם אבינו הוא קלסתר פניו של משה רבנו ע"ה... ומה שמחלקים בין הרגש הדתי לרגש המוסרי, אינו כי אם בהשקפה שטחית, והדבר מאומת ביחס לדיעות אחרות...".

⁷³⁷ מגמה אוניברסלית זו ניתן לראות גם בכתבים מוקדמים אחרים שלו. למשל: "צריך להשריש, שתכלית במטרה של הלאומיות של ישראל אינה חזקינו לעצמינו וכבישת עמים וכיו"ב, דברים שכל העמים משתוקקים להם מרוב אהבת עצמם, כ"א מפני שהלאומיות שלנו מביאה ברכה ושלמות לכל העולם כולו. ע"כ בתחילת בנינה, שסוף מעשה במחשבה תחילה, היא בשביל תקנת ואהבת כל המין האנושי". (עין איה, ברכות א, קעה, עמ' 69. וכן ר' שם, קעז וכן שם, קעז).

⁷³⁸ 'מדבר שור', הדרוש השנים ועשרים, שם, בהמשך. ההדגשות שלי.

בשם "אנושיות".⁷³⁹ עם זאת, אני מבקש לציין כי קיים הבדל מהותי בין הדברים כאן, במדבר שור', לבין 'מסת שלושת המחנות'. מהדברים בדרשה במדבר שור' עולה, כי מדובר כאן על אידיאה שאמורה להיות ברקע של ההתנהלות של עם ישראל בעולם, בעוד לאידיאה הדתית ולאידיאה האנושית יש קבוצות של אנשים בעם ישראל המבטאים אותן בפועל. 'מסת שלושת המחנות', לעומת זאת, הרב קוק כבר זיהה כי יש קבוצה של בני אדם שעניינם עיסוק בסוגיות של האדם באשר הוא, אוניברסליזם והומניזם.⁷⁴⁰

על פי כל הנאמר לעיל, ניתן להניח שמשנתו המאוחרת יותר של הרב קוק ביחס לחילונים, ממש כמו זו המוקדמת, בנויה ביסודה על ההנחה כי כל מחנה מביא לעולם תפיסה אותה חייבים להכיל גם בעלי המחנות האחרים. האורתודוקסיה, על פי תפיסתו המאוחרת יותר, צריכה לעמוד מול חשיבה לאומית ומול חשיבה הומניסטית, שתי מתודות שעל פניו סותרות זו את זו וסותרות גם יחד את יסוד הקודש של האורתודוקסיה, ובכל זאת לנהל אתן משא ומתן ערכי שבאחריתו היא צריכה להיות משודרגת במה שלא היה לה קודם. זאת ועוד, ממש כמו אצל עמלק הרב קוק ראה את העמידה מול הטוב שבשיטות האחרות שלב מקדים ליכולת לזכך את הטוב גם מתוך החלקים השליליים שבכל שיטה. ללא ספק מדובר כאן על תפיסה נועזת מאוד.⁷⁴¹

רחל ולאה – יוסף ויהודה והמשיחים

שאלות הקשורות בלאומיות ישראל, במשיחיות לגווניה ורבידה השונים והיחס בין אלה, העסיקו את הרב קוק כבר בשלבים המוקדמים של חייו. עיון בכתביו המוקדמים, מגלה כי עוד טרם עלייתו ארצה ניתן למצוא בכתביו התייחסות שונה, בגוונים שונים, לשאלת בין יוסף ויהודה ובין רחל ולאה. כמי שביקש להציע 'מפת דרכים' ולא רק פרשנות גרידא, המשמעויות של הפרשנויות השונות מובילות לתובנות שונות ביחס לתהליכי הגאולה.

להלן אצביע על התובנות השונות שהציע הרב קוק, לפי סדר כרונולוגי, בתקופה שעד עלייתו ארצה. המקורות בהם אעסוק בפרק זה הם פנקסים טו-טז (זוימל, עד 1891),⁷⁴² מדבר שור (זוימל, עד 1896)⁷⁴³, פנקס אחרון בבויסק (בויסק, 1904) והפנקס הראשון ליפו (יפו, החל מ 1904).⁷⁴⁴

⁷³⁹ גם כאן ניתן לזהות אצל הרב קוק רעיונות דומים כבר בכתביו המוקדמים. בפנקס 'אחרון בבויסק' כתב הרב קוק (פסקה ה, עמ' לו): "משיח בן יוסף הנו התכונה של לאומיות ישראל מצד עצמם. ובאשר התכלית האחרון אינו התגדרות לאומיות, כי אם השאיפה לאחד כל באי עולם למשפחה אחת – שגם לזה צריך גם כן מרכז מיוחד... על כן כשצריך העולם לעבור גם כן מענין הלאומיות אל הכללות, צריך להיות גם כן כעין הריסה אל הדברים שהושרשו מצד הלאומיות הצרה, שיש עמה המגרעות של אהבה הפרטית היתירה. על כן עתיד משיח בן יוסף להיות נהרג, ומלכות אמתית וקיימת תהי' משיח בן דוד. נמצא שביטול יצר הרע והריגת משיח בן יוסף קרובים זה לזה, שבביטול התייחסות הלאומית מצד הכוסף של הטוב הכללי, עוד צעד אחד והרע יהיה מבווער גם כן מחיי היחידים. על כן פליגי (=חולקים, ר"ב) חז"ל בפרק החליל על פסוק והביטו אלי את אשר דקרו, אם הוא על משיח בן יוסף שנהרג או על יצר הרע שנהרג."

⁷⁴⁰ חשוב לציין גם, כי הדברים האלה של הרב קוק שנכתבו בין 1904 ל 1914, עוד בטרם מלחמת העולם הראשונה, מבטאים רעיון שהולך ומוכיח את עצמו יותר ויותר ככל שמתקדמים בזמן. ההגות המערבית חזר לעסוק בעוצמה רבה ברעיונות של הומניזם אוניברסלי אחרי מלחמות העולם, בעוד שסוגיית הלאומיות הולכת ומאבדת את מקומה בשח התרבותי והבין-תרבותי.

⁷⁴¹ א' רביצקי טען כי הרב קוק הציע אמנם שיטה מחשבתית המבוססת על הרמוניה ואחדות ההפכים, אולם בפועל אין במשנתו די כדי להפוך את השיטה הזו לקיומית. הראיה, לשיטת רביצקי, היא מה שקרה בציבור של אלה המחשיבים עצמם כממשיכי דרכו של הרב קוק, שבסופו של דבר פנו לניכור ולא להכללה של החילונים בשדה השיח התרבותי-יהודי שהציעו. דומני שהוא צדק בנייתוחו את מה שקרה לאותם ממשיכי דרך, אלא שקשה לי להניח כי האשמה באי השארת מתווה ערכי קיומי. לטעמי, המתווה קיים וכתוב בבירור, השאלה היא עד כמה מוכנים ללכת איתו. בהכללה ניתן לומר, כי רוב ממשיכי דרכו של הרב קוק בחרו להדגיש את הערך הלאומי בדבריו (כגון זה הכולט במספד בירושלים) ולהצניע מאוד את יחסו הבסיסי של הרב קוק לאוניברסליות.

⁷⁴² על קביעת התאריך של פנקסים אלה, ר' לעיל בתחילת העבודה בתיאור הפנקסים.

את הפסקה שלהלן, מתוך פנקס טז, אצטט בדילוגים קלים :
ענין לאה ורחל.

כתיב חלק ד' עמו, יש קדושה גמורה ושלמה בנשמתן של ישראל, שאינה תלויה במעשים ובחירה, והבחירה להעלות גם הנפש והרוח. מ"מ ח"ו (מכל מקום חס ושלוס) בפגם, נפגם גם החלק הגבוה, אבל יתוקן לא ידח ממנו נדח.
והנה, על השורש הטוב שלא יפסד, שייכת הודאה. ועל שורש הבחירה, בקשה צריך, כי אלמלא הקב"ה עוזרו אי"י (אינו יכול) לו.⁷⁴⁵

רחל היא אמו של יוסף (לימים : משיח בן יוסף) ולאה היא אמו של יהודה (לימים : דוד המלך ובעתיד משיח בן דוד). מקורה של לאה הוא בספירת הבינה, ומקורה של רחל בספירת מלכות. לעתים, לאה היא גם מלכות של בינה שנעמדת מול זעיר אנפין. רחל, לעומת זאת, שורשה בספירת מלכות ממש. זה מסביר דברים חשובים בפסקה : לאה היא בינה והבינה היא מהחב"ד, והחב"ד נפגעים אך לא נופלים בשבירה. לכן היא קשורה בסגולה. המלכות, רחל, נמצאת בשבירה ולכן גם נופלת, אבל גם בעלת פוטנציאל תיקון גבוה בהיותה 'חותם המתהפך' החוזר למידת כתר. הרב קוק התייחס לחלק הקבוע, הסגולי, בנשמה של עם ישראל,⁷⁴⁶ ומולו החלק של נפש ורוח של ישראל, שניתן להעלותם, אבל זה כבר תלוי בבחירה – במעשה האדם. הסגולה יכולה אמנם להיפגם, אך כיוון שמדובר בסגולה אלוהית, הפגם עתיד לעבור מן העולם. זו כשלעצמה תפיסה שלמימים תהיה מרכזית בכתביו של הרב קוק : כל תופעה מבטאת אידיאה וכל אידיאה היא בעלת ניצוץ אלוהי, ולכן אידיאה לא יכולה לעבור לגמרי מן העולם, אלא לכל היותר הופעתה הלא מאוזנת עלולה להידחק ולהידחות לשלבים מאוחרים יותר בהיסטוריה. כל מה שתלוי בבחירה, הסביר הרב קוק, קשור גם לתפילה, לבקשה לזכות בו. לעומת זאת, על מה שקיים בסגולה טבעית, שייכת תודה. על רקע החלוקה הזו, המשיך הרב קוק והתייחס ללאה ורחל :

לאה הודתו לקב"ה, כדחז"ל עד שבאת לאה ל"יה [לא היה] אדם שהודה לקב"ה, וזהו הפעם אודה, אבל הוא למעלה מהנהגת הבחי', ובת"ת [ובתפארת] אחוזה, תורה שבכתב, ומניה נפיק תושבע"פ. ועיקר השלמות ע"י הבחירה. רצה יעקב ברחל, דהיינו בחירה טובה וקדושה ע"י בקשה והתחזקות, וזהו עיקר היופי, ע"כ היתה יפ"ת ויפ"מ [יפת תואר ויפה מראה].⁷⁴⁷

לאה באה מבינה אך אחוזה במידת התפארת, זעיר אנפין, המייצגת את מידת השלמות כפי שהיא מתייחסת לעולמנו. במקום של שלמות יש יתרון של הטוב, אך בה בעת אין בה תנועה של התקדמות. לכן לאה קשורה יותר באמירת תודה על הקיים, מאשר בתפילה על מה שחסר. החיבור

⁷⁴³ על קביעת התאריך של הספר 'מדבר שור, ר' לעיל בתיאור המקורות של עבודה זו.

⁷⁴⁴ אין כוונתי לעסוק במקורות שונים מפנקס זה, אלא בהספד שנשא הרב קוק על הרצל. התאריך של הספד זה ידוע, שבועות ספורים לאחר עלייתו של הרב קוק ארצה. אתייחס לכך בהמשך.

⁷⁴⁵ פנקס טז, ז, עמ' קמט-ק.

⁷⁴⁶ א' שילה התייחס לנושא הנשמות בכתביו של הרב קוק. פסקה זו יכולה לתרום להשלמת טענותיו. ר' שילה, פרשנות הרב קוק.

⁷⁴⁷ פנקס טז, שם. מ' אידל העיר על כך שבחוגו של הרב קוק הופחת העיסוק בהיבטים הנשיים של האלוהות. ר' אידל, קבלה וארוס, עמ' 222. דומני שהעיון בכתביו של הרב קוק עצמו, לרבות פסקאות קבליות כמו זו, הקושרת בין יופיה הנשי של רחל לבין ספירת מלכות שהיא מידת השכינה, מוכיח שהוא עצמו לא נמנע מכך, אלא תלמידיו וממשיכי דרכו. הדבר נכון גם לגבי מודל הנחשים שתיארתי לעיל בהרחבה רבה, שגם הוא במקורו מודל מיני מובהק.

בין לאה לבין תודה, מצוין במפורש בפסוקי ספר בראשית, כנימוק לקריאת שמו של יהודה (שלימים יצא מזרעו דוד המלך, וממנו משיח בן דוד): "ותהר עוד ותלד בן ותאמר הפעם אודה את ה' על כן קראה שמו יהודה".⁷⁴⁸ יהודה, בנה של לאה, שממנו יצא לעתיד משיח בן דוד, מתואר כאן כביטוי לאותה שלמות, שבה אין מקום לתפילה על חיסרון אלא לתודה על הקיים. הרב קוק העיר כאן גם על היחס שבין תורה שבכתב, שקורה במידת התפארת ובלאה, שהיא שלימה, להבדיל מהתורה שבעל פה שיוצאת ממנה שיש בה תנועה ודינמיקה. היא חסרה וזקוקה להשלמה ע"י מעשה האדם שקשר בבחירה. רחל מייצגת את הצד הקשור בבחירה ולכן בהתקדמות. תורה שבעל פה שצריכה השלמה. רחל קשורה גם בתפילה, בתנועה, בהתקדמות לכיוון של השלמות. יעקב, שהוא ממידת תפארת, רצה לשאת את רחל על מנת להכניס פן של תנועה והתקדמות בחייו (ובחיי עם ישראל לעתיד). "ועיקר השלמות ע"י הבחירה", כלומר: האדם צריך להיות בתנועה כלפי מעלה כדי להרגיש חוויה של התקדמות. אלא שלכל צד, גם לשלמות וגם להתקדמות⁷⁴⁹ יש את התרומה שלו. לא נכון לסמוך על ההבטחה הסגולית, ואדם צריך להיות במצב של תפילה:

וח"ו [וחס ושלו] הסמיכה רק על החסד הנתון מראש, נהמא דכיסופא⁷⁵⁰ הוא, וזהו עיני לאה הרכות. מ"מ, מדת החסד העליון הצופה ומביט ענין הבחירה, גזרה שע"י בחירתו בטוב יתנו לו במתנה חלק הנפש הקדושה, וכמ"כ כל ישראל, ע"י מה שצפוי לפניו ענין בחירה שלהם הטובה. אבל זה א"א בענין הידיעה שמתגלה בז"א בזעיר אנפין], הנתונה להנהגת תומ"צ [תורה ומצוות] ע"פ הבחירה, שאם היתה מתגלה היתה הבחירה כבר בטלה, ע"כ נעשה זה שלא בידיעתו.⁷⁵¹

ההשגחה האלוהית (מידת החסד העליון), אשר רצתה שליעקב תתווסף הקדושה בנפש, ואחר כך יהיה זה בכל עם ישראל,

וזה לעומ"ז [לעומת זה], יש בבחי' רע ג"כ מה שאינו תלוי בבחירה, ג"כ ע"י מה שצופה ית' בענין סוף הבחירה, וזהו מחיית עמלק. והוא מתנגד לברית, שכריתת ברית לזרעו אחריו של א"א ע"ה [אברהם אבינו עליו השלום] ודאי תלוי בקדושה זאת שלמעלה מהבחירה, דמה שנוגע לבחירה איך יצויר ברית מובטח, ועמלק הי' כנגד זה, ע"כ הי' חותך מילותיהם של ישראל וזורקן כו' כדחז"ל. ומ"מ ראוי לנו לגלות שלא הי' עיקר עונשו כ"א מצד הבחירה, ובחירתו הרעה גרמה לו חלק רע, ע"כ אין עמלק נופל כ"א ביד בני' של רחל, שהיתה עקרה כדי שתרבה תפילה, כדחז"ל שהקב"ה מתאוה לתפילתם של צדיקים.⁷⁵²

עד כאן, הנחת היסוד הרוחנית להבנת היחס בין יוסף ויהודה, משיח בן יוסף ומשיח בן דוד. משיח בן יוסף מזרעה של רחל, מה שמלמד על הפעולה הגדולה שהוא אמור לעשות וכן על השינויים שיקרו בו, יסוד שלימים יאפשר לרב קוק להסביר את הדינמיקה בתנועה הציונית שיש

⁷⁴⁸ בראשית, כט, לד.

⁷⁴⁹ הרב קוק לא השתמש כאן במושג ההשתלמות, למרות שהמושג מופיע כבר בפנקסים המוקדמים, אך הכוונה דומה.

⁷⁵⁰ לחם של כיסופים וגעגועים. לחם שצריך להשתדל כדי להשיגו. רמח"ל משתמש בביטוי בכתביו, וכפי שראינו עד כה, רעיונותיו של רמח"ל מופיעים בפנקסים טו-טז עשרות פעמים.

⁷⁵¹ פנקס טז, שם.

⁷⁵² שם, שם.

בה יסודות חיוביים (עליות) ויסודות בעייתיים יותר (מורדות). משיח בן דוד מזרעה של לאה, מה שיסביר את הקביעות של גילוי משיח זה לעתיד לבוא.

בהמשך הפסקה עבר הרב קוק לדבר על המשיחים ישירות:

ע"כ כל עיקר הגלות וצער החורבן רק ברחל תליא מילתא, כי נקודה העליונה לא תשתנה לעולם, אלא שאינה מאירה באור גדול כ"כ, וע"כ משיח בן יוסף קודם, להעיר מצד כחה של רחל אתערותא מצד הבחירה, ואח"כ השי"ת יתמוך גורלינו מצד שבט מיהודה, שהוא מצד ההודאה שבאת לאה והודתו, וזה א"א להדחות, ע"כ מי שזה בבחי' זו לא ידחה, ודוד זכה לכסא עולם. וע"כ לא עמד משכן שילה, שהי' רק מצד רחל, וזהו אהל שיכן באדם, דתלוי כולו בבחירה לבד, ובאמת נוסף על הבחירה מתנתו ית' דרושה, ותורה עש"כ [על שום כך] נקראת מקח גם מתנה, לקח טוב נתתי כו', דכלילא מתרוויהו, ורחל ולאה דוקא שתייהם בנו את בית ישראל.⁷⁵³

רחל נזכרת בנבואתו של ירמיה הנביא⁷⁵⁴ כמי שקשורה לחורבן בית המקדש הראשון וליציאת עם ישראל לגלות.⁷⁵⁵ על פי דבריו עד כה, נקודת היסוד של רחל (מידת היסוד היא מידתו של משיח בן יוסף) היא גבוהה ואלוהית, אלא שהביטוי שלה במציאות קשור בעליות ומורדות, חורבן וגאולה. זה השלב הראשון של הגאולה: גאולת משיח בן יוסף שמגיעה על ידי מאבק מול המציאות. משיח בן דוד, מזרעה של לאה, קשור כבר ביציבות עולמית. כך ניתן להבין את היחס בין המשכן, הזמני, שעמד בשילה שבנחלת שבט בנימין בנה של רחל, לבין בית המקדש, הקבוע, שעמד בנחלת שבט יהודה. סיים הרב קוק והסביר, שצריך את שני השלבים, גם את הפן התהליכי שמחייב תפילה (גאולת משיח בן יוסף) וגם את הפן הקבוע והשלם יותר (גאולת משיח בן דוד). בשולי הדברים, הסביר הרב קוק גם אמירה על התורה, שגם בלימודה ובקניינה יש שני שלבים: מקח ומתנה. מקח מחייב עמל (מקח וממכר) אך במתנה לא עמלים. מכאן ניתן להבין כיצד אפיין הרב קוק את דמותו של משיח בן יוסף (התהליכי), מול דמותו של משיח בן דוד (השלם). כך גם בפסקה הבאה בפנקס, בה עסק הרב קוק בדמותו של דוד המלך:

משי"כ [מה שכתוב] בדוד גיבור חיל וד' עמו, ודרשו חז"ל שהלכה כמותו בכ"מ [בכל מקום]. דב' [שני] דברים צריכים לקביעות הלכה של אמת, כוחות נפשו בחכמה וכשרון דעת כמו שהוא בטבע, ואהבת השי" [השם יתברך] ויראתו כדי שתהיה עזרת ד' עמו... וע"כ היתה... מקום מושב הסנהדרין, חצי בקודש וחצי בחול, להורות על אלו הבי' עניינים. וזהו גבור חיל, בטבע, וד' עמו, מצד דבקו בו, ע"כ הלכה כמותו.⁷⁵⁶

דוד המלך וממילא משיח בן דוד, המייצג את האידיאל השלם, שיש בו איזון שבין קודש לחול, בין כוח וגבורה לבין אהבת השם ויראתו. יוסף, לעומת זאת, הוא התהליכי, הוא המייצג עליות ומורדות, הוא הדינאמי. זה דימוי שונה מה שמקובל בהגות חב"ד, שמתארת את יוסף כצדיק

⁷⁵³ שם, בהמשך.

⁷⁵⁴ ירמיה, לא, 14.

⁷⁵⁵ מסורת זו התרחבה מאוד בספרות המדרש ובליטורגיה היהודית. המוטיב של מקום קבורתה של רחל היה מהמוטיבים הנפוצים והמצויים יותר על קירות בתי הכנסת במזרח אירופה, בה גדל הרב קוק.

⁷⁵⁶ פנקס טו, ח, עמ' קנא.

מושלם, שדווקא בשל כוחו הנעלה יכול לרדת לקליפות ולגאול את המציאות עד לזמנו של משיח בן דוד.⁷⁵⁷

שנים ספורות לאחר מכן, התייחס הרב קוק לאותה סוגיה בספר 'מדבר שור'. בדרשה לפני התקיעה בשופר, כרך הרב קוק את השופר של ראש השנה עם שופרו של משיח ועם הגאולה העתידית. לדבריו, עם ישראל צריך בשביל להיגאל גם זכות אבות וגם אחדות בתוכו. הגלות, הסביר הרב קוק, היא חסד מהקב"ה וקשורה אף היא באחדות ופירוד:

והנה בעצם כח הפירוד מיוחס לאומות העולם... וכח האחדות מיוחד לישראל, והקב"ה עושה חסד עם ישראל שנותן להם ג"כ זכות זו של פירוד במקום שהוא לטובתם. ובודאי כשהקב"ה נותן יפוי כח של הפירוד כדי שלא יקטרג המקטרג, הוא נותן פירוד גמור... כאילו הי' כ"א [כל אחד] עם בפ"ע [בפני עצמו], כדי שלא יפגעו בו כלל מעשים רעים של חבירו כשעושה תשובה. והדין נותן כן בישראל... כשעושה תשובה ניכרת למפרע קדושת הרצון שלא ניח"ל [ניחא ליה] כלל בחטאו ומכ"ש [ומכל שכן] בחטא אחרים... והעד ע"ז [על זה] הוא הגלות שנעשתה ג"כ לתכלית זו, שהרי פזר השי"ת אותנו בין כל העמים כארבע רוחות השמים, לתן מקום למדת הרחמים לומר שהם נחשבים כאומות מפוזרות כ"א בפ"ע [כל אחת בפני עצמה], ואין אחד פוגע בחברו ע"י מעשים רעים שגרם שיעשה חברו כיון דלא ניח"ל [ניחא ליה, טוב לן].⁷⁵⁸

עם ישראל הוא ביסודו שלם, אלא שבאופן פרדוקסלי הביטוי של פוטנציאל אחדות זה במציאות הקלוקלת הוא דווקא על ידי פירוד. בתנאים מתוקנים, ההפרדה הזו יוצרת שלמות טובה יותר,⁷⁵⁹ אלא שכדי לממש את הנפרדות הזו צריך כל חלק בעם לדייק את עצמו. הגלות מאפשרת דיוק זה, שכן התהליך העובר על כל אחד מחלקי העם אינו מושפע מתהליכים העוברים על החלקים האחרים. לפי הסבר זה, מכאן הקשר שבין הגלות לבין מידת הרחמים. הגלות גם מאפשרת גילוי של ייחודו של כל חלק בעם. אלא שלעתיד תבוא הגאולה, במהלכה יהיה צורך לחבר בין כל חלק שכבר דייק את עצמו, וכך המשיך הרב קוק:

והנה נודע שצורת כל אומה ניכרת בלשונה שהלשון היא לפי הטבע הכולל של האומה, ע"כ יוסף שהיה הא' [האחדות] הכולל קדושת כל ישראל שהרי כל ישראל על שמו נקראו, בא גבריאול ולמדו שבעים לשון שיהיה כולל בתוכו ג"כ כח הפירוד מכל האומות, להורות שלענ"כ החובות יחשבו כמפורדים.⁷⁶⁰

יוסף הצדיק מבטא את האחדות השלמה הפוטנציאלית. שלמות זו היא כה קיצונית, עד שצריך התערבות עליונה של המלאך גבריאול שילמד את יוסף שבעים לשון ויאפשר לו להגיע למקום של פירוד. פירוד מהעמים, הופך את יוסף להיות המודל של משיח בן יוסף, המוביל את הבידול

⁷⁵⁷ ר' למשל אצל שוורץ, מחשבת חב"ד.

⁷⁵⁸ מדבר שור, הדרוש התשעה עשר, עמ' קפב-קפג.

⁷⁵⁹ במקום אחר בהגותו במוקדמת, בפנקס האחרון בבוניסק, כתב הרב קוק דברים אלה בצורה מפורשת יותר: "ישראל הם עלולים יותר לפירוד ומחלוקת מכל אומה, מפני שריבוי הצביונים שמתחלקים על פני עמים רבים כלולים בישראל ביחוד... על כן שינויי דעות בכמה עניינים רוחניים וחומריים אינו מעכב, ואדרבה מועיל, מכל הטפוסים יצא הדבר הטוב הכללי" (אחרון בבוניסק, טז, עמ' מג).

⁷⁶⁰ שם, שם, עמ' קפג.

הלאומי שבין עם ישראל לשאר האומות. עם ישראל נקרא על שמו של יוסף, לפי הנאמר בתהלים
 "נהג כצאן יוסף".⁷⁶¹ הפירוד, הגלות, חייב לבוא, אך כך גם הגאולה אותה יוביל משיח בן יוסף:
 וי"ל דה"ט דאמרי' בגמ' [ויש לומר דהיינו טעמא דאמרינן בגמרא] דלא גמר עד שהוסיף
 לו אות ה' בשמו וגמר⁷⁶²... שהעוה"ז נברא בה"א והעוה"ב נברא ביו"ד, והנה יוסף שהיה
 דבק באחדות מאד לא הי' ראוי כלל שיחול בו ענין הפירוד, וענין הפירוד הוא עיקרו
 בעוה"ז, כי לעוה"ב ניכרת אחדותם של ישראל... ועי"י שהוסיף לו שם ה' בשמו שבה כלול
 כח עוה"ז שהוא עלמא דפירודא, חל בו הכח לקבל ג"כ כח הפירוד לשעה שיצטרך, כדי
 שיהי' מוכן להגן על ישראל מבי' הצדדים.⁷⁶³

דמותו של יוסף, כפי שהיא מצטיירת בקטע זה, נראית שונה ממה שראינו בפנקס טז. יוסף
 מסמל כאן את האחדות המוחלטת, יוסף הצדיק, דימוי המתאים יותר לדמותו של יוסף בכתבי
 חב"ד.⁷⁶⁴ על מנת להיות מסוגל לגאול את ישראל דווקא בגלות (בהקשר כאן – במצרים, בהקשר
 של משיח בן יוסף – כלל הגלויות), צריך התערבות אלוהית של המלאך גבריאל ואף של הקב"ה
 עצמו שמוסיף לשמו את האות ה' על מנת לאפשר לו ליצור את החיבור עם האומות בעולם הזה.
 יוסף, בלי התוספת הזו, שייך למציאות האחדותית של העולם הבא. השילוב שבין העולם הבא
 לעולם הזה, בין הקודש לחול, נותן לו את המנוע ואת הכוח למעשה הגאולה המשיחי. כבר כאן
 ניתן לראות את ההבדל בין דברי הרב קוק לבין ההבנה של חב"ד ביחס ליוסף הצדיק. רק כשהוא
 מצויד בכוח כזה, הוא יכול לקבל את צורת הפירוד של העולם הזה. גאולת משיח בן יוסף, היא
 היכולת לחבר את חלקי העם מחדש, בצורה מתוקנת, כשכל כוח מכיר בייחודו. רעיון זה הפך משך
 השנים למוטיב רחב יותר בהגותו של הרב קוק, ולימים הוא ניסח אותו באותן פסקות המדברות
 על הקודש, הלאום והאדם, ככוחות שונים שכולם אלוהיים ולכן כולם נצרכים, ובעם ישראל באים
 לידי ביטוי כוחות אלה עי"י קבוצות שונות שחייבות לנהל דיאלוג מדייק.

את דמותם של יוסף ויהודה אנו מוצאים בספר 'מדבר שור' גם בדרוש העשרים ושלושה, דרשה
 לפרשת 'וישב' (סיפור מכירת יוסף ותחילת הירידה מצרימה, מקומו של יהודה בסיפור המכירה
 וירידתו של יהודה שהובילה להקמת השושלת ממנה נולד לימים דוד המלך). הדרשה ארוכה
 ומפורטת ועוסקת ברובה ביחס בין משיח בן יוסף ומשיח בן דוד. הציטוטים שלהלן בדילוגים, תוך
 שימת דגש על דמותם ועל היחס בין שני המשיחים. כך פתח הרב קוק את תיאור המטרה בדרשה
 זו:

וראוי לברר מהו ענין יוסף ובמה כחו גדול במה שרומז אל המקום אשר לו בפעולת כלל
 ישראל עד שכל ישראל נקראי על שמו, מה שא"כ [שאין כן] בכל השבטים שאינם נקראים
 על שמם כ"א יהודה שעל שמו נקראו מפני שזכה במלכות, אבל יוסף הלא לא זכה
 במלכות קיימת לדורות ובמה איפוא יקרא כל ישראל על שמו? גם ראוי לברר בעה"י
 [בעזרת השם יתברך] מהו ענין התרין משיחין דאמרו [שני המשיחים שאמרו] חז"ל, משיח

⁷⁶¹ תהלים, פ, 2.

⁷⁶² הדברים מבוססים על דברי הבללי, סוטה לו ע"ב, המתארים את השיח שבין פרעה לבין עבדיו, כשביקש פרעה
 למנות את יוסף כמשנה למלך: "אמרו איצטגניני פרעה עבד שלקחו רבו בעשרים כסף תמשילחו עלינו? אמר להן גיוני
 מלכות אני רואה בו. אמרו לו אם כן יהא יודע שבעים לשון? בא גבריאל ולימדו שבעים לשון. לא הוה קגמר (לא
 הספיק ללמוד הכל) הוסיף לו אות אחת משמו של הקב"ה ולמד, שנאמר עדות ביהוסף שמו בצאתו על ארץ מצרים
 שפת לא ידעתי אשמע". הרב קוק התייחס בדבריו לאותה תוספת של האות ה"א המוזכרת בתהלים פא, 6.

⁷⁶³ שם, שם, עמ' קפג.

⁷⁶⁴ ר' שוורץ, מחשבת חב"ד, עמ' 271 ואילך, ובמקורות הרבים שהביא שם.

בן יוסף ומשיח בן דוד, אשר פעולת משיח בן דוד לא נעלמה מעין כל שהוא היושב על כסא דוד להכין לסעד כסא ד', אבל משיח בן יוסף מה ענינו? גם לבאר למה דוקא יוסף הוא שטנו של עשו, ולא אחר מהבנים [הכוונה לבני יעקב], שכולם זרע קודש נטע ד'?⁷⁶⁵

כמנהגם של דרשנים, ביקש הרב קוק לכרוך את הסבר סיפור מכירת יוסף, המחלוקת שמתגלה בו בין יהודה ליוסף, לתהליך העתידי של משיח בן יוסף מול משיח בן דוד. הוא פתח את הדרשה עצמה בקביעה:

וכאשר נחזור להתבונן בדברים הללו אולי יתבאר לנו בע"ה קצת תוכן השנאה של האחים הקדושים הללו מה ראו על ככה ומה הגיע אליהם כי הכל מיד ד' היתה זאת. אבל עלינו לדעת כי קלקולם של גדולי עולם הללו לא יסוב ח"ו על מרכז של פחזות ורע נפש, כ"א קשור בעומק מועצות ודעת. ואם כי החטיאו את המטרה, אבל גם חטא זה נעשה לברכה לדור אחרון.⁷⁶⁶

מכירת יוסף ע"י האחים נתפסת באופן מסורתי בצורה אמביוולנטית. מחד גיסא, בפיט "אלה אזכרה" מדובר על חטא נורא שהכפרה עליו היא בלא פחות ממותם של עשרת הרוגי מלכות, ומאידך גיסא ניתן למצוא גם אמירה כמו: "א"ר יהודה בר שלום ישיבה אחת שישבו בעצה אחת למכור את יוסף כלכלה את העולם שבע שנים בשני רעבון".⁷⁶⁷ הרב קוק בחר להשתמש בלשון הדרשה בתנחומא, ואף להרחיב אותה: לא זו בלבד שהמכירה של יוסף הביאה צמיחה כלכלית למצרים, אלא גם באופן מטפיסי עוד תביא כלכלה (במשמעות של דבר חיובי) לעולם כולו. דומני שניתן לזהות כאן את הדפוס של רמח"ל המחלק בין מידת הייחוד ומידת המשפט, כשמידת המשפט עוסקת בהנהגת הקב"ה בעולם דרך מידת הדין המתבקשת, אך מידת הייחוד היא זו שדרכה, לעתיד לבוא, ניתן יהיה לראות כיצד מעשה שהוא בעייתי בשלב מסוים בהיסטוריה, הופך למעשה שדווקא קידם תהליכים היסטוריים לטובה, בהשגחה האלוהית.⁷⁶⁸ לפי ההמשגה הקודמת הדברים מתחברים לכדי תמונה מלאה יותר. תורה=יוסף=משה, לעומת נבואה=יהודה=סגולת ישראל. לפי זה יוצא שיהודה קשור גם הוא ללאומיות בדרך של תיקון עתידי.

הרב קוק התחיל את ההסבר בקביעה כי סגולת ישראל, בין מבחינה עצמית ובין מול שאר העולם, קשורה לשני עניינים שאמנם צריכים להתחבר אבל במהותם הם שונים זה מזה: קדושה שקשורה בבחירה של הקב"ה את עם ישראל, שאינה משתנה בשום מצב, וגם אין לה הסבר על פי ההיגיון, וקדושה הקשורה בתורה ובקבלת התורה ע"י עם ישראל.⁷⁶⁹ כאן שאל הרב קוק איזו משתי הסגולות חשובה יותר, זו הטבעית או זו הקשורה בקבלת התורה. תשובתו הראשונית:

⁷⁶⁵ מדבר שור, הדרוש השלושה ועשרים, עמ' רי.

⁷⁶⁶ שם, שם.

⁷⁶⁷ מדרש תנחומא, כי תשא, ב, ב.

⁷⁶⁸ כיוון דומה וביתר הרחבה ניתן למצוא בקובץ ה, פסקה י וכן בבמקבילה, באורות התשובה, פרק יא, פסקה ו.

⁷⁶⁹ מעניין לראות את קביעתו של הרב קוק לפיה: "אם היתה בחירת ישראל מושגת בשכל מצד יתרונו לבד, הי' השכל מחייב ח"ו שתבטל בחירה זו בביטול היתרון בקלקול מעשיהם" (שם, עמ' ריב). אפשר לראות בדברים אלה כמתייחסים לחטאם הכללי של עם ישראל שהוביל לחורבן וגלות, אך דומני שנכון לזהות גם מגמה בת זמנו של הרב קוק. רעיון בחירת עם ישראל לא היה קביל גם על חלק מהמייצגים את השיח הליבראלי בתוך עם ישראל, מנימוקים רציונאליים. הרב קוק בעצם ענה להם, שאמנם מבחינה רציונאלית הם אולי צודקים, אך נקודת המבט האלוהית היא הרבה מעבר להגיונית. דומני שגם כאן ניתן לראות כיצד המודל של קודש-לאום-אדם יכול לתת 'מפת דרכים' שתאפשר את ההבנה של השיח הזה על ייחודו של עם ישראל. במובנים רבים, הקושי בקבלת הרעיון של עם נבחר היה קטן יותר בימיו של הרב קוק, כשהלאומיות היתה בשיאה, אך גדל דווקא בימינו כשהשיח הלאומי העולמי עובר שלטלה עזה.

"ובאמת אמרו חז"ל במדרש שהתורה נבראת בשביל ישראל". לאחר קביעה זו עבר הרב קוק לנתח את מעשיו של יעקב אבינו. על פי דבריו, ביעקב היו כלולים גם הקדושה הטבעית וגם הרצון לקבלת התורה. "ועיקר מבטו של יעקב, אע"פ שהי' כולל ב' השלמויות הללו, מ"מ כל מעינו הי' בתורה"⁷⁷⁰. אלא שבשימת הדגש על החלק של התורה בבחירת עם ישראל יש בעיה: "רבים יהיו עפ"י שלא יהיה להם חלק ונחלה בקדושת ישראל אותן שריפו ידיהם מן התורה. ובאמת רצון השי"ת לחשוב מחשבות לבל ידח ממנו נידח"⁷⁷¹. בשלב זה בדרשה, עבר הרב קוק לדבר על יוסף: גם אל יוסף מסר (יעקב) כל חכמתו, והי' עיקרו של יוסף קבוע בשלמות התורה... והי' מתאמץ שיהי' דרך זה העיקרי בהנהגת ישראל. והנה להגן על ישראל בפני אויביהם... העיקר הוא שמירת התורה... ע"כ כח של יוסף הוא העיקר בהבטחת שמירתן של ישראל, ע"כ הוא שטנו של עשו, כי אור התורה הוא משמר קדושתן של ישראל בגלות. אבל לענין עצם המעלה של ישראל... דבר גדול הוא מעלתן מצד עצמם.⁷⁷²

יוסף מבטא את "שלמות התורה". בהמשך הסביר הרב קוק שמעלת התורה גדולה ממעלת הנבואה, משום שהנביא לא יכול לומר דבר מדעתו והחכם יכול. האחים מבטאים את הצד של הנבואה ויוסף את הצד של התורה. הרב קוק הרחיב הסברים בהמשך הדרשה לגבי היחס בין התורה לבין הנבואה. מחד גיסא, התורה מאפשרת הרבה יותר והנבואה מגבילה, ומאידך גיסא התורה מדויקת הרבה יותר והנבואה קשורה לאינסוף ולכן היא מבטאת משהו נטול גבולות. יוסף קשור בתורה ויהודה, המוביל שבשבטים, קשור בחכמה. משיח בן יוסף קשור בשמירה על עם ישראל ע"י התורה, ומשיח בן דוד קשור בגילוי העצמיות של עם ישראל שאינה נכנסת לתבניות הקלאסיות של החוק התורני. האם לעולם מחלוקת? המשיך הרב קוק:

והנה כח הנבואה וכח התורה אינם מתחלקים כ"א בזמן הזה, כ"י שאור התורה עוד לא נתגלה בשלמותו, וטעמי תורה הם יקרים בעוה"י. משא"כ [מה שאין כן] לעוה"ב⁷⁷³ כשיתן השי"ת דעה והשכל בלב כולם ויתן תורתו בלבנו... ולענין טעמי תורה יגלה השי"ת לעין כל עם ד' כבוד וזיו התורה בטעמי העליונים, עד שיהי' המשפט שעל פי הנבואה גלוי לכל כענין משפט התורה הפשוט, שזה עצמו יהי' משפט התורה... אז לא יהיה מקום כלל לחלוק אלו הבי' הנהגות. ואז באמת יתגלה לעין כל, שמצד עצמה גדלה מאד מעלת ההנהגה ע"פ עצם קדושתם של ישראל, שממנה באה השפעת הנבואה, אלא שמחמת מגרעות שיש בעוה"י מצד קיצור שכל האנושי ותגבורת התאוות ומדות הרעות, הי' צריך שתהי' הנהגה זו נגבלת כ"י שהיו אלה המפריעים, אבל לעתיד יהי' הכל דבר אחד.⁷⁷⁴

יוסף והאחים מייצגים שתי תפיסות עולם ששתיהן נכונות בשורשן, אלא שהתגלותן בעולם היא תהליכית. נטייתו של הרב קוק להרמוניזציה באה כאן לידי ביטוי בעוצמה רבה: כל הצדדים צודקים, ובה בעת כל אחד לא צודק לחלוטין. האחים (משיח בן דוד) מייצגים אופק עתידי שיבטא

⁷⁷⁰ שם, עמ' ריג.

⁷⁷¹ שם, שם.

⁷⁷² שם, עמ' ריד.

⁷⁷³ הרב קוק השתמש כאן בביטוי "עולם הבא" במשמעות של "לעתיד לבוא". גם כאן דומני שניתן לזהות את החשיבה של רמח"ל ביחס להיסטוריה כגילוי מתמשך של האמת האלוהית, ואת הרעיון שעולם הבא נקרא כך לא במשמעות של עולם אחר משלנו, אלא במשמעות של עולם שלם יותר המתגלה ובה בתהליך היסטורי בו מסתתר הרצון האלוהי.

⁷⁷⁴ שם, עמ' ריט-רכ.

את המהות המקורית של הדברים, ויוסף (משיח בן יוסף) מבטא את התהליך ההכרחי בדרך למיצוי. כך גם המשך דבריו, החותמים את הדרשה:

וזהו דבר הנבואה ביחזקאל "הנה אני לקח את עץ יוסף אשר ביד אפרים וגוי ונתתי אותם עליו את עץ יהודה ועשיתם לעץ אחד והיו לאחד בידי", שלא יהיה מקום לחילוק ופירוד אלה המעלות. וזהו ענין תרין משיחין [שני משיחים], כי להגין על ישראל כ"ז שהרעות שולטות ולכלות כח הרע, צריך משיח בן יוסף... ואח"כ יהי משיח בן דוד, שהוא יהי הרועה את ישראל ע"פ מעלתם בהתאחד עץ יהודה ועץ יוסף, והנהגת הנבואה גם הנהגת התורה יחד יבאו בשלום... ע"כ כל זמן שהדברים צריכים הכנה, מי הוא המכין, יוסף, שכחו עומד בכל עת צרה שאז ענינו נפרד מענין כח יהודה והשבטים כולם, רק אח"כ יהיו לעץ אחד.⁷⁷⁵

בצד התפיסה התהליכית שהרב קוק הציע כאן, אני מבקש להציע עוד שלוש תובנות שמסתרות בדרשה זו. הראשונה: ביחס לעוזבי התורה בעם ישראל. הרב קוק חווה כבר בתקופת חייו הראשונה את החילון, וכפי שהראיתי במקומות אחרים בעבודה זו הוא ראה בכך מכה קשה לעם ישראל. בה בעת, עזיבת התורה (המיוצגת ע"י יוסף) לכיוון של רוחניות רחבה יותר ונטולת מעצורים, נתפסת על ידו כקשורה בנבואה (המיוצגת ע"י האחים ובעיקר יהודה, ולימים משיח בן דוד). כלומר, ניתן לראות בדרשה הזו הטרמה די ברורה לרעיונות אותם ניסח הרב קוק ביתר בהירות לאחר עלייתו ארצה. התפיסה של 'נשמות דתהו', לפיה העוזבים לכאורה את עם ישראל בעצם עושים מעשה גאולי עמוק, בהחלט יכולה להיות המשך ישיר של הדברים שנאמרו בדרשה זו. גם הפסקה בה דיבר הרב קוק על מיתת משיח בן יוסף כשלב מקדים לגאולה השלימה, נרמזת בעצם בדרשה הזו. השנייה: עד להתממשות העתידית ההרמונית, תפקידם של שומרי התורה בזמננו הוא להגן על ישראל כל זמן שהרעות שולטות ולכלות כוח הרע צריך משיח בן יוסף. במילים אחרות, נציגי התורה וחכמיה לא צריכים להתפתות ולחשוב שכיוון ששורש הוא עמוק ואמתי, אז הוא עצמו נכון. נזכור, כי בתחילת הדרשה הבטיח הרב קוק לתת מענה לשאלה מדוע כוחו של יוסף גדול עד כדי כך שנקראו ישראל על שמו. אם נבין שהרב קוק ראה באורתודוקסיה, ובוודאי בו עצמו, ביטוי של כוח התורה של יוסף, מקבלת השאלה תשובה ברורה. מול התופעות יש לעמוד בעוצמה, תוך הבנה שהן 'רעות שולטות' ו'כוח הרע'. הרב קוק קרא כאן למעשה מורכב ואמביוולנטי מאוד, אך לדעתו מדובר במעשה אפשרי. כל אופציה אחרת, זו שתדחה את הרעיונות של עוזבי התורה או זו שתקבל את הרעיונות בהיותם מבטאים אידיאה אלוהית עמוקה, תהיה חסרה ולא תסייע להתקדם לקראת הגאולה. מדובר, לדעתי, ברובד מורכב ומבלבל של 'מפת הדרכים' שהרב קוק הציע. עם זאת, המשמעות של הדברים היא קריאה לדיאלוג כנה ועמוק בין הצדדים השונים בעם ישראל, תוך הכרה בחשיבות הטענה העמוקה של כל צד. השלישית: המבקשים למצוא בכתביו של הרב קוק מגמות א-נומיות ואנטי נומיות, יכולים להתפרנס גם מהעולה מהדרשה הזו. לעתיד לבוא, הסביר הרב קוק, ייבלע כוח התורה (כולל המעשית) במסגרת כוח הנבואה הגדול ממנו לאין ערוך. גם כאן, אני מבקש להיות נאמן לדרך בה הצעתי להסביר מגמות אלה של הרב קוק: לא ביטול הלכות אלא המשך קיומן במסגרת שיח קיומי רחב הרבה

⁷⁷⁵ שם, עמ' רכ-רכא.

יותר, שנקרא כאן בשם הכולל 'נבואה'. מציאות קיומית שתכלול את ההלכה כחלק אינטגרלי ממנה.⁷⁷⁶

בפנקס האחרון בבויסק התייחס הרב קוק בחדות רבה יותר ביחס לסוגית שני המשיחים: משיח בן יוסף הנו התכונה של לאומיות ישראל מצד עצמם. ובאשר התכלית האחרון אינו התגדרות לאומית, כי אם השאיפה לאחד כל באי עולם למשפחה אחת – שגם שזה צריך גם כן מרכז מיוחד, מכל מקום אין הכונה כולה רק המרכז כי אם פעולתו גם כן על הכלל הגדול⁷⁷⁷ – על כן כשצריך העולם לעבור מענין הלאומיות אל הכללות, צריך להיות גם כן כעין הריסה אל הדברים שהושרשו מצד הלאומיות הצרה, שיש עמה המגרעות של אהבה הפרטית היתירה. על כן עתיד משיח בן יוסף להיות נהרג, ומלכות אמתית וקיימת תהיה משיח בן דוד. נמצא שביטול יצר הרע והריגת משיח בן יוסף קרובים זה לזה, שבביטול ההתייחסות הלאומית מצד הכוסף של טוב הכללי, עוד צעד אחד והרע יהיה מבוער גם כן מחיי היחידים. על כן פליגי חז"ל בפרק החליל⁷⁷⁸ על פסוק והביטו אלי את אשר דקרו, אם הוא על משיח בן יוסף שנהרג או על יצר הרע שנהרג.⁷⁷⁹

כאן ניתן לזהות אלבורציה בהבנת המושגים 'משיח בן יוסף' ו'משיח בן דוד'. בעוד השניים מהווים שני כוחות שונים בתוך עם ישראל, הן בפנקס טז והן במדבר שור', הרי שסמוך לעלייתו ארצה, בפנקס האחרון שכתב בבויסק, תיאר הרב קוק את שני המשיחים כשתי מגמות עולמיות. ה'תבליטי' ביחס למשיחים הופך ל'תכסיתי' מול מציאות החיים שהרב קוק פגש, בתוך 'מפת הדרכים' הכללית שבנה. כשבבסיס תורתו ההנחה שהחלוקה ללאומים היא ענין זמני בעולם (אך נצרך לטובת תיקון עולם), תיאר כאן הרב קוק את נחיצותו ואת מותו של משיח בן יוסף כביטוי לאותה תודעה לאומית. משיח בן יוסף אמור להביא לביטוי גדולת ישראל ולהבאתם לארץ ישראל (צריך גם כן מרכז מיוחד), זו לא המטרה הסופית. האידיאל, נקודת הסיום שעל 'מפת הדרכים',

⁷⁷⁶ לסוגיה זו התייחסתי בהרחבה בחטיבה הקודמת של עבודה זו.

⁷⁷⁷ רעיון זה ניתן למצוא גם קודם לכן במשנת הרב קוק, בספר הדרשות 'מדבר שור' (ההדגשות שלי): "והנה לכאורה ממשפט התורה ומציוויה אל בני ישראל בענין כבישת האומות והורשת הארץ, היתה הדעת נותנת בהשקפה הראשונה ששמה לפנינו המשפט לבכר טובת עצמנו ועמנו, ולדחות עברה טובת זולתנו מבני אדם. אבל באמת הדעה הישרה לא תשקוט בזה, כי השי"ת שרחמיו על כל מעשיו, למה יעשק יגיע כפיו, כביכול... ע"כ בראשית כריתת הברית עם אבינו הראשון ע"ה כזאת הודיע שלא כן הדברים, וכי **עצם הרעיון של הגבלת עם מעם אחר מצד עצמם, תועבה הוא לפניו ית'... והתכלית האמיתית היא לבקש את ההצלחה הגמורה האמיתית אל כל יצורי הי"ת, שזהו כבודו ית', ורצונו שכל בריותיו, יהיו שלמים בשלמותו...** אלא שההצלחה האמתית למין האנושי בנויה היא ע"י בחירת עם נבחר שאינו מתערב עם כל העמים, כטבע השכל שאינו מתערב עם החומר, והוא יהיה פועל על כל המין האנושי לשכללו ולהציגו אל התכלית הטובה שהי"ת מבקש ודורש ממנו... ע"כ אין יוצאים למלחמת רשות כ"א ע"י מלך, אורים ותומים וסנהדרין, כדי לדעת אם נוכח הרצון האלהי דרכה של מלחמה... ע"כ כתוב בתורה בענין שמירת המצוות "כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים אשר ישמעון את כל החוקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה", והדבר יפלא בהשקפה ראשונה, איך נעזב הפניה העיקרית שהיא הצלחתנו האמיתית ונשתוקק אל הכבוד שיכבדו אותנו אומות העולם. אמנם הוא דברנו אשר אמרנו, כי לא בשביל עצם רדיפת הכבוד נאמרו הדברים הללו, כי רדיפת הכבוד היא מידה נמאסת אצל ישראל... אבל הכוונה בסיפור ענין זה איך שע"י שמירת התורה ישיגו התכלית האמיתית הנכספת והיא לעשות רצון הי"ת בהשלמת המין האנושי, כי העמים יכירו ע"י כבודם של ישראל... ע"י **יתרצו ללכת באור ד' וישתלמו כראוי**" (מדבר שור, דרוש שנים ועשרים, עמ' רב). הדרשה כולה עוסקת בלאומיות מאוזנת מול לאומיות שאינה מאוזנת. עשו נחשב בדרשה ככוח שרוצה לבטל את הבידול הלאומי: "כח ההתאחדות עם העולם גבר בעשו, אבל ע"י נאבדה ממנו רשימת הקדושה שהיא ברכת אברהם", ואצל יעקב "גבר כח ההתייחסות, כי השקיף כי רק זהו מה אשר ד' דורש ממנו כדי לשמור קדושת עצמו. שני הכוחות מקורם ביצחק שקיבל אותם מאברהם, לכן לעתיד לבוא שניהם צריכים לבוא לידי ביטוי בעולם. מהפסקה שהבאתי כאן, עולה כי הרב קוק ראה בביטוי של שני הכוחות ענין שיש לו משמעות היסטורית, ראשית הלאומיות המתבטאת אצל יעקב ואחריה ההתאחדות עם העולם בצורה מתוקנת, מבלי לאבד את הייחוד והעצמיות).

⁷⁷⁸ בבלי, סוכה, נב ע"א. מדובר על הספד שלא ברור מיהו מושא ההספד: "פליגי בה (חלוקים בזה) רבי דוסא ורבנן, חד אמר על משיח בן יוסף שנהרג, וחד אמר על יצר הרע". בפסקה הבאה אתייחס ביתר הרחבה להספד זה ולמה שלמד ממנו הרב קוק.

⁷⁷⁹ אחרון בבויסק, ה, עמ' לו. להשלמת הענין מנקודת מבטו של הרב קוק, ר' פנקס 'ראשון ליפו', כג, עמ' פו-פח. בפסקה ארוכה זו כרך הרב קוק את שחיטת היצר הרע עם הוויכוח שבין עשו ליעקב.

הוא ביטול הלאומיות. בלי משיח בן יוסף לא תבוא גאולת עולם, אלא שגאולת עולם לא תהיה שלימה כל עוד הלאומיות של עם ישראל היא מובהקת, ובמילים אחרות: כל עוד משיח בן יוסף חי. מותו של משיח בן יוסף מבטא כאן את המעבר מהנהגתו להנהגה יותר אוניברסלית.

ברור שהרב קוק ראה בתהליך הזה מטרת שיא עולמית, אך תהליך שיתמשך עד לעתיד לבוא. אפשר לראות זאת מההצמדה בין ביטול הלאומיות לבין ביטול היצר הרע, חזון אחרית הימים. מעניין לראות את המקום של הלאומיות ואת המקום של יצר הרע במושגים של 'יתבליט' ו'יתכסית' במסגרת 'מפת הדרכים' עליה אני מצביע בעבודה זו. אם ב'יתבליט' הכוונה היא לרעיונות קבועים שלא זזים אף פעם (ממש כמו ההר או הגיא במפה הרגילה), הרי שהרב קוק מתאר את הלאומיות, כולל ייחודו של עם ישראל בתוכה, ואפילו את יצר הרע, כתופעות בעלות אופק של 'יתכסית'. הדבר הקבוע הוא דווקא המקום לכל בני האדם ולא הלאומיות, לכן הלאומיות היא כלי משמעותי אך לא מטרת על. כמו שכביש במפה רגילה מהווה כלי מעבר נכון ובטוח מנקודה א' לנקודה ב' ששתיהן קשורות ל'יתבליט'. כך גם ברמיזה ברורה כאן ביחס ליצר הרע: שורשי הרע טובים (כפי שהראיתי בדבריו של הרב קוק ביחס לרע בחטיבת הקודש העליון), אך ביטוייו בעולם שלנו בעייתיים. לעתיד לבוא, כשנעבור משלב ה'יתכסית' ההכרחי לשלב ה'יתבליט' הנכסף, גם יצר הרע יעבור מן העולם.

שבועות ספורים לאחר עלייתו של הרב קוק ארצה, נפטר תאודור הרצל. למרות שהרצל סימל אצל אנשי 'הישוב הישן' דמות שהיתה יכולה להוביל את עם ישראל להתבוללות (ולכל הפחות לחילון נרחב) וממילא דמות בעייתית, הסכים הרב קוק להספיד אותו במעמד רשמי שנערך בבנק אנגלו פלסטינה (בשנת 1904 שלטו התורכים על ארץ ישראל). שמו של הרצל עצמו לא הוזכר בהספד, אך הרב קוק תיאר את משנתו ביחס לשני המשיחין, וממילא ביחס ללאומיות (שבאה לידי ביטוי בתנועה הציונית על פי הבנתו של הרב קוק) בהרחבה בדברי ההספד:

וצריך להבין בכלל למה אנו צריכים לשני משיחין, משיח בן יוסף ומשיח בן דוד, והרי התכלית המכוון הוא שנשיא אחד יהיה לכולם, ודוד עבדי נשיא להם לעולם. אמנם כשם שיצר השי"ת באדם הגוף והנשמה, ולעומתם הכוחות הנוטים להחזיק קיום הגוף על מכונו... וכן הכוחות המחזקים כוח הנשמה הרוחנית... ותכלית השלמות הוא שיהיה הגוף חזק ואמיץ ומפותח כראוי, והנשמה בריאה וחזקה ומשוכללת... כן הכין בישראל לחוד שני אלה הכחות, הכח המקביל ערך הגוף האנושי, השוקק לטובת האומה... והצד השני עצם הכח לשכלול הרוחניות בעצמה. וההבדל שביניהם, שלהצד הראשון יש דוגמא בין כל עמי הארץ לישראל... והצד השני הוא הענין המתיוחד לישראל עצמן... מצד תורת ד' והקדושה העליונה המיוחדת לישראל עם קדוש. והנה מתחילה הוכנו ב' הכחות הכלליות בשני השבטים שהוכנו למלוך על ישראל, אפרים ויהודה, שהוא כלל יוסף ויהודה. וכמו בתחילה, מעשה אבות סימן לבנים. יוסף היה המשביר, ששלח אותו אלקים לפליטה גדולה להחיות עם רב, והחיה את יעקב ובניו בחיי החומר... והיה נבלע בין האומות, וידע שבעים לשון, שהוא מורה על הצדדים שיש יחש שיווי בין ישראל לעמים כולם, ומכל מקום ידע כח קדושתו... ויהודה מיוחד לכח ישראל המיוחד... והנה תכלית בחירת מלכות

בית דוד היה שיהיו ב' הכחות נכללים כאחד, ולא די שלא יהיו סותרים זה את זה כי אם עוזרים זה לזה...⁷⁸⁰

כאן מנוסח היחס בין המשיחים במושגים 'גוף' (משיח בן יוסף) ו'נשמה' (משיח בן דוד).⁷⁸¹ הדימויים דומים לאלה מ'מדבר שור', אך לא זהים. גוף ונשמה זקוקים זה לזה ואין האחד יכול להתבטא בלי השני, כמו שהרב קוק הסביר גם כאן. העדר איזון בין השניים מוביל לחורבן וגלות, גלות שומרון וגלות יהודה. יוסף ידע שבעים לשון, כמו שראינו ב'מדבר שור' ויוסף מייצג את התורה כשהוא מתבטא בצורה מתוקנת. גוף ללא נשמה, ללא תורה, הוא גוף חסר ולא מאוזן, וכשאין איזון אין התקדמות. הרמיזה לכיוון התנועה הלאומית הציונית, שמחדשת את כח הגוף של עם ישראל אך עלולה להיסחף למקום שאינו מאוזן, ברורה למדי. אך הביקורת מופנית גם כלפי השיח הדתי, ה'נשמה', שיכול להיות לא מאוזן. בהמשך ההספד, הזכיר הרב קוק את הביטוי 'עקבא דמשיחא', עקב המשיח, שמתאר את הצד הבעייתי של כל אחד מהמשיחים:

וכמו שהכחות המגבירות את הרוחניות הם מכשירים למדת משיח בן דוד, שהתעודה התכליתית היא עיקרו ויסודו... אלא שאי אפשר שתהיה הרוחניות מפותחת כראוי אם לא יהיו שלמים עמה כל הקניינים החומריים הנדרשים לאומה שלמה ומשוכללת, כן ההתנערות לבקש חוזק לאומי, חומרי... הם הכשרת משיח בן יוסף. וכשהם משתמשים בערבוביא מצרת הגלות ומקוצר הדעות ופיזור הכחות, הם חבלי משיח הכוללים חבלי שני המשיחים... שתי העקבות של תרין משיחין⁷⁸²

העקב הוא החלק הפגיע בגוף האדם כאשר הוא מתקדם.⁷⁸³ כשאדם פוסע צעד קדימה, החלק הראשון של הגוף הנוגע בקרקע הוא העקב. הוא גם קשור ליחסים שבין האדם לבין הנחש: "הוא ישובך ראש ואתה תשופנו עקב", וראינו שנושא הנחש והפוטנציאל של 'נחש דקדושה' העסיקו את הרב קוק ממש באותם ימים בהם הספיד את הרצל.⁷⁸⁴ בכל התקדמות יש ממד של תנועה זורמת ותנועה מגבילה, ואת זה מסמל כאן העקב. קשה להתעלם מהחזון מלא הקסם שהרב קוק צייר, במסגרתו ילכו יחד הגוף עם הנשמה וכל צד יכיר בחסרונו האישי וביתרון של חברו. בה בעת תיאר הרב קוק גם את ההפך מחזון זה, את המציאות בה גם הגוף וגם הנשמה מבקשים להביא עצמם לידי ביטוי בלי להתחשב בכוח השני. זו מציאות לא טובה לה תורמים שני המשיחים, זה העקב שצריך לתקן. אם עד כה עסק הרב קוק בסמלים כלליים, הרי שבהמשך ההספד הוא אמר דברים הרבה יותר קונקרטיים:

⁷⁸⁰ הביטוי דומה מאוד לדרך בה התנסח הרב קוק בפסקה העוסקת בשלושת המחנות בעם ישראל, שעל בסיסה בנוי הסדר של עבודה זו. שם הוסיף הרב קוק יחד עם הלאומיות ועם הנטייה לאוניברסליות גם את הקודש: "הדבר מובן שבמצב בריא יש צורך בשלושת הכחות יחד, ותמיד צריכים אנו לשאוף לבוא לידי המצב הבריא הזה באופן ששלושת הכחות הללו יחד יהיו שולטים בנו בכל מילואם וטובם, במצב הרמוני מתוקן... להכיר בעין יפה כל אחד את התפקיד החיובי של חברו... אלא שעוד הלאה ילך, עד שגם את התוכן החיובי שיש בהצד השלילי שבכל כח וכח, ע"פ המדה הנכונה, גם כן יכיר לטוב". (קובץ ג, א-ב).

⁷⁸¹ על תודעה של ר' אברהם אבולעפיה כלפי עצמו, כמשיח, במשמעות של גוף ונפש בהקבלה למשיח בן יוסף ומשיח בן דוד, ר' Idel A Kabbalist.

⁷⁸² 'ראשון ליפני', סה 1, עמ' קיב.

⁷⁸³ 'עקב אכילסי', למשל.

⁷⁸⁴ ההספד הוא פסקה סה בפנקס הראשון שכתב הרב קוק בארץ ישראל. כל 64 הפסקאות שקודמות לו, נכתבו במהלך ששת השבועות מאז עלייתו ארצה ועד שנשא את דברי ההספד. הפסקה העוסקת בהרחבה בנחש דקדושה היא פסקה י בפנקס זה, מה שמלמד על סמיכות של כחודש בין הפסקאות.

והנה בתור עקבא דמשיח בן יוסף, נתגלה חזיון הציונות בדורנו, הנוטה לצד הכללי ביותר. ומצד חסרון הכשרתנו אין הכחות מתאחדים להשכיל מעבר מזה איך שההכשר הכללי לישראל אינו כי אם בסיס ליסודו המיוחד, ועל כן צריך שתהיה ההנהגה מכוונת לתכלית ההתעלות המיוחדת, ולהיות מושפעת הרבה מהסגולה של יחידי הדור, צדיקים וחכמי תורה הרבה, ולעומת זה ההכרה שהחפץ לחזקם של ישראל והתנערותם בתור אומה חיה, עם כל צרכיה החומריים, שהוא דבר נכון כשמצטרף לכל התכונה הראויה, גרמה עד כה שלא הצליחה במעשיה, עד שחסרון ההצלחה גרמה לסכסוכי דעות וריב אחים שהלכו בדרך מסוכנה כזאת עד שהמנהיג הראשי נפל חלל מעוצר רעה ויגון. על כן ראוי לנו לשום אל לב, להשתדל לנטית ההתאחדות של עץ יוסף ועץ יהודה, לשמח בהתנערות חפץ החיים הבריאים האנושיים המפעם בכלל האומה, ולדעת שהתכונה הזאת אינה תכליתם של ישראל, כי אם הכשר הגון כשיגודל על פי דרכו⁷⁸⁵

קל לזהות את הביקורת כלפי התנועה הציונית בשל חוסר האיזון שיש בה. סכסוכי דעות וריב אחים (ביטוי המושאל במתכוון מסיפור יוסף ואחיו) גרמו לפטירתו של הרצל בטרם עת "מעוצר רעה ויגון".

יש כאן גם ביטוי למושג 'מיתת המלכים' שהרב קוק החיל אותו גם על אידיאות: אידיאה היא אלוהית ביסודה, אלא שבאלוהות האידיאות השונות שוכנות בצוותא וגם אנו בעולמנו צריכים לשאוף להרמוניה זו. כשאידיאה אחת טוענת לבלעדיות, ל'אני אמלוד', או אז מגיעה 'מיתת המלכים'. דומני שלא מספיק ניתנה הדעת לביקורת של הרב קוק פנימה לתוך מחנהו. לא בכדי אמר הרב קוק שצריך "לשמח בהתנערות חפץ החיים הבריאים האנושיים המפעם בכלל האומה". בני 'הישוב הישן' ראו בתנועה הציונית ביטוי לגנאי ולא לשבת. הרב קוק העביר עליהם ביקורת, על כך שינשמה' ללא 'גוף', לא תצליח להתקיים במציאות. 'משיח בן דוד' לא יבוא בלי השלב ההכרחי של 'משיח בן יוסף'. זו הכוונה בדבריו "שתי העקבות של תרין המשיחין". זו דוגמה ראשונה לשימוש שהרב קוק עשה במודלים אותם פיתח עוד בטרם עלייתו ארצה, והפך אותם לקונקרטיים לאור מציאות החיים.

הרב קוק לא הזכיר במפורש את שמו של הרצל במהלך כל ההספד, אלא עסק באידיאה הרעיונית של משיח בן יוסף ואופן ביטויה הראוי. בהחלט יתכן לומר שמשמעות הדברים היא דווקא הפוכה מזו של גולדמן: שהרי גולדמן טוען כי הזיקה שיצר הרב קוק בין הרצל לבין משיח בן יוסף מלמדת כי השאלה הפרסונלית של המשיח היתה עבורו משנית, ואילו ניתן להבין כי דווקא בשל העובדה שהרב קוק ייחס משמעות רבה לשאלת המשיח (כולל ברמה הפרסונלית), ולא ראה את הרצל ככזה, הוא בחר לעסוק במעמד האזכרה שנערך לכבודו של הרצל באידיאה הנכונה, תוך רמיזה ברורה כי הרצל אינו כזה. על זה בדיוק קונן הרב קוק לקראת סוף האיגרת הנ"ל, בכותבו לחותנו כי גילו פנים בדבריו שלא ככוונתו. כל כך היה ברור לרב קוק כי דבריו היו מחוורים, עד שסיים את האיגרת בשאלה רטורית רווית תסכול, שבמידה מסוימת (כפי שנראה) עתידה היתה ללוות אותו בכל מהלך חייו ואף לאחר פטירתו מן העולם ובעצם עד היום: "ומה אעשה שלדברים נכונים כמו אלה נמצאים אחדים שחושבים שהם סניגורין חלילה לדברי רשעים".

⁷⁸⁵ שם, שם, עמ' קיד-קטו.

עם זאת, ניתן לכאורה לזהות כאן אלבורציה שערך הרב קוק במושגי הגאולה של משיח בן יוסף מול משיח בן דוד ביחס לאותם מושגים בכתביו המוקדמים. המעיין ב'מדבר שור' בדרוש התשעה עשר למשל,⁷⁸⁶ מגלה כי הרב קוק התייחס שם ליוסף במשמעות הקבלית הקלאסית – מידת יסוד הכוללת הכל ברמה הרוחנית. במקום אחר בספר, בדרוש השלושה ועשרים⁷⁸⁷ בא לידי ביטוי פן אחר של מידת היסוד של יוסף, מידת התורה השלמה, "יוסף הצדיק". מול מקורות קדומים אלה מתקופת חייו בבוסק או בזוימל, הרואים ביוסף מידה א-היסטורית וכמעט אמורפית, ההמשגה של יוסף ב'מספד בירושלים', לאחר עלייתו של הרב קוק ארצה, היא הרבה יותר קונקרטי ובעלת משמעות מעשית בחיי העם, בעיקר מול הציונות החילונית.⁷⁸⁸ לדעתי לא מדובר כאן בשינוי מהותי בגישתו של הרב קוק, אלא דווקא ביישום של המודל העקרוני. ניתן לראות כאן דוגמה נוספת למעבר מ'תבליט' ל'תכסית'. ברמת ה'תבליט', אין שינוי בעמדתו של הרב קוק, ולפיה הוא קורא את 'מפת הדרכים' גם לאחר הגיעו ארצה. ברמת ה'תכסית' הוא נחשף למציאות קונקרטי, אליה הוא התייחס לאור אותם מושגי יסוד שגיבש בשנים שטרם עלייתו.

מאגרת שכתב הרב קוק לחותנו, האדר"ת, זמן קצר לאחר שנשא את ההספד, ניתן ללמוד מעט יותר על הלך רוחו סמוך למעמד ההספד.⁷⁸⁹ את האיגרת ניתן לקרוא בשתי דרכים: האחת, לפיה מדובר בהתנצלות של הרב קוק, אשר חי בארץ בסך הכול שבועות ספורים לפני מותו של הרצל. אם נלך במתווה זה, הרי שהרב קוק לכאורה מודה כאן בטעותו. אולם קיימת אפשרות אחרת, נכונה יותר לדעתי, אשר מתאימה ל'מפת הדרכים' של הרב קוק עליה אני מצביע בעבודה זו: לא לחשוש גם מביקורת קשה, כל עוד מטרת הדיאלוג הכנה היא לחשוף יסודות של קודש גם במקומות שנראים כרחוקים מתפיסה של קודש. כך או כך, הרקע לאיגרת הוא ניסיון של הרב קוק להסביר לחותנו מדוע בכלל הסכים להספיד את הרצל, שהיה מהדמויות הפחות אהודות על בני הישוב הישן. האיגרת כתובה בלשון רבנית קלאסית וניכר בה הכבוד שהרב קוק רחש לחותנו, הגם שקשה להתעלם מכך שלא חשש להביא לידי ביטוי גם את תפיסתו האישית:

נוסף ע"ז [על זה] הלאוני בימים אלה דברי המאורעות,⁷⁹⁰ שמהם נוכחתי את אשר כבר ידעתי מראש, כמה כבוד הוא ללכת בדרך הי"ת [השם יתברך] הטובה והישרה רק למען שמו ית' [יתברך] ואהבתו, ביותר במקום שכבר קדמו דברי ריבות וחילוקי דיעות שונות המרגיזים לבבות, כמו שהוא בעוה"ר [בעוונותינו הרבים] באה"ק [בארץ הקודש] בכלל ובעי"ק ירושת"ו [ובעיר הקודש ירושלים תיבנה ותיכונן] בפרט, מ"מ [מכל מקום] עם ידיעתי בכבוד הענין, חלילה לי מחטא לדי ולסור מדרך הסלולה שסללו לנו חז"ל בדרכה ש"ת [של תורה] להיות מתלמידיו ש"א [של אהרון]⁷⁹¹ אוהב שלוי [שלום] ורודף שלוי אוהב את הבריות ומקרבן לתורה, שבזה בחרתי מנעורי, ותל"י [ותהילה לה' יתברך] ראיתי בה

⁷⁸⁶ 'מדבר שור', הדרוש התשעה עשר, עמ' קפג.

⁷⁸⁷ שם, הדרוש העשרים ושלושה, עמ' רי-רכא.

⁷⁸⁸ על הפער בין הבנת מעמדו של יוסף בגאולה בכתביו חב"ד מול הבנת מעמדו בכתביו הרב קוק, ובפרט ב'מספד בירושלים', עמד בהרחבה ד' שליט, וניתח את התפיסה החב"דית כגלותית וא-היסטורית ביסודה, מול דברי הרב קוק שקיבלו אקטואליזציה היסטורית קונקרטי מול הציונות. עיון בדרשות שהזכרתי כאן מלמד כי הרב קוק עסק ביוסף בהיותו בחו"ל בצורה זהה לזו שבחב"ד, ורק לאחר עלייתו ארצה שינה את משמעות דמותו בתהליך הגאולה. ר' שליט, יוסף ויהודה, עמ' 2-10.

⁷⁸⁹ לכיוון אחר בהבנת תוכנו של ההפסד ר' אבנרי, הרב אברהם, עמ' 56 ואילך. י' אבנרי לא הכיר את המושגים הקבליים המוקדמים בהגותו של הרב קוק, וכנראה בשל כך התייחסותו לסיפור מגיעה מכיוון אחר ממה שאני מציע כאן.

⁷⁹⁰ הכוונה היא לתסיסה שהיתה נגד הרב קוק על כך שהסכים להספיד את הרצל.

⁷⁹¹ אהרון הכהן. הרב קוק רמז על עצמו, כיוון שהוא היה כהן גם כן.

עדנה סימן ברכה לפי עניי.⁷⁹² וכבר גליתי את דעתי במאמרי בהפלס,⁷⁹³ איך ראוי ללכת בתביעות ודרישות שהם צרכי השעה למען כבוד שם השי"ת [השם יתברך] וכבודה של תורה, לא בצעקות ומריבות, ולא בהרחקות מופלגות לכל מי שנמצא עליו שמץ דופי, כ"א [כי אם] בדברי חן ושכל טוב, בעבותות אהבה וחבלי אדם למשכס.⁷⁹⁴

עד כאן, הסבר ראשוני בנימה מתנצלת, ובצדו נימוק תועלתני לכך שהרב קוק הספיד את הרצל למרות שנמצא עליו שמץ דופי. במקרים כאלה, הסביר הרב קוק, עדיף לנקוט בטקטיקה מקרבת ולא מרחיקה. הוא גם העיד על עצמו שכך נהג בעבר וזו אכן היתה דרך עדיפה. נימה זו של התנצלות והצטדקות, אף מתעצמת בהמשך דבריו:

הנה באו אלי שני נכבדים... ובקשו ממני... באשר הם מתאספים בבית הבאנק פה לעשות אות כבוד לד"ר הרצל, והם מוצאים שגם המתנגדים על הציונות לא יכחשו כי מחשבות לטובה היו בלבו, ואע"פ שלדאבון לבבינו לא מצא הדרך הישרה, מ"מ אי אפשר לקפח אפילו שכר שיחה נאה, ואין מהנימוס שלא לעשות זכר של אבל לכבודו בבית של פומבי כהבאנק אנגליא פלשתינא דפה. ואם לא אלך שמה, אחרי שהם מתכבדים לקרוא את היותר נכבדים שבעיר, הריני מבזה את כל המסיבה כולה לפי דעתם ברבים. וכו כן עלבון גדול כזה אי אפשר שיעבור מבלי שנאה עמוקה וגדולה העושה פירות, לי בפרט ולכל תלמידי חכמים ויראי ה' בכלל. והנה עם כל צערי הגדול על שבאתי למדה זו, אשר רבים מיראי ה' השרידים שהם חביבים עלי כגופי ונפשי ממש יתמהו עלי, לא יכולתי להשיב ריקם פני הנכבדים כאלה, שהיה הדבר דומה כאילו ממש גרשתים מעל פני, בפרט שהם הקדימו הכנה כבדה כזאת רק הקדמה לשילוח הכרטיס ושילוח העגלה, שחששו על כבודם שמא לא אקבל.

ואנכי ידעתי עד כמה היה עלול אות שנאה ובוז כזה לסכסך הלבבות ולעצור בעד ההשפעה הטובה הראויה לצאת בחסדי השי"ת [השם יתברך] על מעמד היהדות של העיר והמושבות על פי דרך השלום והמישור שבו אחזתי מעודי. והסכמתי בנפשי שאין לנו שום צד היתר לדבר זה לגרום איבה ותחרות, והכנת נזק למוסדות הצדקה שפה עיר הקודש⁷⁹⁵ ולת"ת [תלמוד תורה] שערי תורה בפרט, שכולם משתתפים בקיומו ב"ה. ע"כ [על כן] הבטחתיים לבא. ממילא מובן שאחרי ההסכם לבא, לא חפצתי כלל לסרב מלדבר שמה איזה דברים, כי חשבתי למשפט, כי בדברי יהי תועלת בע"ה, שלא יעזו יתר המדברים לדבר סרה על השי"ת ותורתו ועל חכמי ישראל, ותל"י [ותהילה לה' יתברך] שכן היה, ודברתי דברי כמובן בנחת ובנימוס, אבל גליתי את היסוד של חסרון ההצלחה שבכל המבקש שלהם, מפני שאינם שמים את יסוד היסודות בראש, קדושת השי"ת ושמו הגדול, שהוא הכח המקיים את ישראל, כמשל המפתח והשלשלת הגדולה⁷⁹⁶ שבדחז"ל [שבדברי

⁷⁹² רמז ברור לכך שדרך השלום והקירוב עדיפה, כפי שגם נראה בהמשך האיגרת.

⁷⁹³ הכוונה היא לשלושת המאמרים אותם פרסם הרב קוק בין השנים 1901-1904, עוד לפני עלייתו ארצה, 'אפיקים בנגב', 'תעודת ישראל ולאומיותו' ו'עצות מרחוק'.

⁷⁹⁴ נפש הראי"ה, עמ' קח.

⁷⁹⁵ הכוונה היא לעיר יפו.

⁷⁹⁶ מקור הדברים בתלמוד הירושלמי, תענית, פרק ב, הלכה ו. המשל מדבר על מפתח קטן שיכול לפתוח את ארמון המלך, והמלך מחבר את המפתח הקטן לשלשלת גדולה ותולה אותה על צווארו, שמא ילך המפתח לאיבוד. והנמשל, שהקב"ה משתף את שמו בישראל, שמא ילכו לאיבוד בין האומות. הרב קוק השתמש בדברי הירושלמי כאן, כביטוי

חז"ל], ולאידך גיסא מוטל ג"כ על יראי ד' להתייחס אל כל מי שרוצה לעשות איזה דבר טוב לישראל אפ"י באופן חומרי ורחוק, באהבה ושלו, ולהמשיכו לדרך ד' הטובה, לא בטענה כללית להפריעהו ממעשיו, כ"א [כי אם] בטענה מפורשת, לתבוע את הקירוב לשם ד' ותוה"ק [ותורתו הקדושה], שאז אפשר שכל הכחות המשתמשים עתה לרעה יהפכו לטובה.⁷⁹⁷

הרב קוק תיאר כאן נימוק ענייני, ריאל פוליטי, מדוע היה נכון להיעתר לבקשה להגיע למעמד ההספד על הרצל. הוא מנה גם היבט של חילול ה' אם לא יגיע, גם את העובדה שהיוצאים נגד דרך ה' עושים זאת בטעות ולא במזיד וגם טקטיקה חינוכית, לפיה התנהלות בדרך של נימוס ודרכי נעם תוביל בסוף גם את הטועים אל הדרך הנכונה. אולם בהמשך האיגרת, הרב קוק הוסיף גם נימוק אחר, שיסודו בהבנה שלו בדברי ספר הזוהר:

ולע"ד [ולעניות דעתי] נראה שזה אחת מהכונות הגדולות המרומזות בזוהר בראשית, דרך מתיבתא דבהיכלא דמשיח אמר דמאן דלא מהפך חשוכא לנהורא ומרירו למתיקו לא יהא חולקי הכא,⁷⁹⁸ דהיינו שקירוב הגאולה יבא דוקא ע"י ההשתדלות להפוך את הכחות הרעים לטובים, ולא לדחות את הרעים, שיוכל להיות שהם רעים מצד אונס של מדיחים, והם אינם חייבים כ"כ [כל כך] בזה, ואיך נדחה אבן אחרי הנופל.⁷⁹⁹

כאן הנימוק מתייחס לתפיסתו העקרונית של הרב קוק, לפיה כל תפיסה שקיימת בעולם, גם אם היא מוטעית, מבטאת אידיאה אלוהית נכונה שבאה לידי ביטוי במציאות בצורה מעוותת, שבורה. על פי תפיסה זו, אין מקום לשום סוג שהוא של הימנעות משיח עם מי שאינו מסכם אתם. אדרבה. בתקופה של משיחיות, 'מתיבתא דבהיכלא דמשיח', יש חובה ליצור דיאלוג עם הטועה, לא כדי שישנה את דעתו מן הקצה אל הקצה, אלא שיראה מה שורש עמדתו ולפיו ינסח עמדה זו במציאות. במילים אחרות, לרב קוק אין רצון לגרום לאחר לחשוב כמוהו, אלא לגרום לאחר לחשוב את עמדתו בבהירות, תוך שהיא משקפת אידיאה ייחודית, ובלבד שהאידיאה תהיה ברורה. הן ברורה במשמעות של מובנת, והן ברורה במשמעות של מבוררת מסיגים וטעויות. קיים פעם עצום בין תפיסה כזו לבין תפיסה של 'החזרה בתשובה' קלאסית, שיכולה בקלות לנבוע מחלקה הראשון של האיגרת, כפי שראינו עד כה. דומני, שעל רקע דברים אלה צריך גם לקרוא את הסיפור אותו תיאר הרב קוק בהמשך האיגרת:

ותל"י [ותהילה לה' יתברך] שאני רואה זה בחוש, כי באתי לרחובות ושם מצאתי שהצעירים מקולקלים בעוה"ר [בעוונותינו הרבים] בדיעות ומסתמא ה"ה [הוא הדין] במעשים, ולא דחיתים כ"א [כי אם] קרבתיים, גם דברתי לפניהם דברי חכמה ושכל טוב שמתוכם הבינו עכ"פ הבנה כללית איך אורה של תורה דוחה את כל צללי החושך והרשעה של הדעות הרעות שנתרבו בעוה"ר בזה"י [בעוונותינו הרבים בזמן הזה], ופעל עליהם הרבה לחבב את התורה ולהתקרב הרבה, עד שספרו שבשבת אחרי היותי שמה לא גלחו

לנקודה קטנה שיש בעמדותיהם של הציונים החילוניים, שכאשר יתחברו אליה יתגלה המפתח הקטן לחיבור עם הקב"ה. על המוטיב של שלשלת כמקשרת בקשר ישיר את האדם לקב"ה, ר' אידל, שלשלאות קסומות.⁷⁹⁷ נפש הראי"ה, עמ' קט.

⁷⁹⁸ תרגום: מי שלא הופך חושך לאור ומר למתוק לא יהא חלקו כאן. הרב קוק רמז כאן לתפיסת עולם רחבה יותר: בימות המשיח (היכלא דמשיחא, היכל המשיח), אי אפשר להמשיך להתווכח עם דעות לא נכונות בדרך הרגילה. בתקופה זו יש לעסוק בחיזוק הצד החיובי, האור והמתוק, ולא בהבלטת הטעות, החושך והמר.⁷⁹⁹ ינפש הראי"ה, עמ' קיא.

את זקנם, אע"פ שלא דברתי עמהם אפי' רמז אחד מפרטי תוכחה של פרצה מעשית, כ"א בכללות. ואני סומך שאחרי שהניצוץ האלקי של אהבת השי"ת ויראתו האמתית יכנס לתוך הלב, יעשה פעולתו בכח אלקי יותר הרבה ממה שאפשר לו לעשות אם נכניסו אנחנו בזרוע וכח מעשי מן הצד, ויותר ממה שנראה בחוש יש תיקון ברגשי הלב שהוא העיקר.⁸⁰⁰

דומני שניתן לראות כאן בדברי הרב קוק הסבר עם מתווה כפול: טקטיקה וגם אסטרטגיה. טקטית, לא יעזור אם נעמוד מול הטועים וננסה להרביץ בהם תורה בכוח. הרב קוק השתמש בביטוי 'זרוע וכח מעשי מן הצד', כשהכוונה היא, שלא בדרך הטבע. לדרך זו, דרך התוכחה הרבנית הקלאסית שהיה מצופה ממנו לנהוג בה, אין סיכוי. אבל יש כאן קומה נוספת – אסטרטגית: הצעירים האלה הם אכן אידיאליסטים, אלא שהאידיאה הנכונה שהם מייצגים מוצאת את ביטוייה באופן "שבור". את האידיאה הזו צריך לתקן ולא לשנות, כי העולם זקוק לה. לכן אין כוונתו של הרב קוק למחוק את מעשיהם אלא לנתב אותם לחשיבה מחדש על האידיאה עצמה. זאת ועוד, העיסוק בפרטים (הביטויים המעשיים הרבים של אי קיום הלכה, למשל) הוא בסופו של דבר מעשה סיזיפי ועקר. עיסוק במהות הוא העיקר, ובסוף ישתנו גם המעשים. מכאן ההדגשה החשובה על כך שספרו לו, שבשבת שלאחר שדיבר אתם לא גלחו את זקנם, למרות שלא דיבר אתם בכלל על 'תוכחה של פרצה מעשית'. הרב קוק השתמש כאן בשורש כל"ל ('הבינו על כל פנים הבנה כללית', 'כי אם בכללות') לא במשמעות של שטחי, אלא דווקא במשמעות ההפוכה של הבנת העומק העקרוני. זו גם התוויה חינוכית עם חותם ייחודי, שהוא עצמו מסביר שהתנסה בה בעבר והיא הצליחה יותר מהתוכחה הרבנית הרגילה. הואיל והדברים נכתבו לחותנו, שהיה אז רבה של העיר ירושלים, יש לקרוא את הפסקה הבאה באיגרת בשימת לב מיוחדת. הרב קוק בא בביקורת על הרבנים שבארץ ישראל (רובם ככולם אז בני הישוב הישן) ועל דרכם מול תופעות החילון החדשות:

ואיך אפשר לי להפקיד נפשות רבות, עם קדוש באה"ק [בארץ הקודש], שעיינו נשואות עליהם שיתנחלו על אדמת קדשנו... אנחנו חייבים לשא ולסבול בשביל קדושת שמו ית' ובשביל אהבתו וכבודו של ישראל, וחלילה חלילה לנו לפסוק ע"פ [על פי] אומדנא המונית על כל איש שנראה בו שמץ דופי בין במעשים בין בדיעות, שהוא כבר יצא מכלל אחוה,⁸⁰¹ ושכבר אין אנו חייבים באחריות נשמתו, ועוד להיות נהפך לשונא לו ורודפו, דבר זה הוא טעות גמור ומוחלט שאין אנו רשאים לקבלו משום אדם, וכדחז"ל על דבר מופלג שהוא בר מהלכתא, אפי' אמרה לי יהושע ב"נ מפומי לא צייתנא לי [אפילו אמר לי זאת יהושע בן נון מפיו, לא אציית לו]. ובדור הזה המסובך כ"כ במבוכות והומות וריב לשונות, אם אותן התי"ח שת"ל [התלמידי חכמים שתהילה לאל] זכו לשם, לא יכירו את כח פעולתם, ויתבטלו מכל מי שיבא בהתלהבות דמיונית, שלא לבקש בשביל זה שלומם ותקנתם של ישראל, השי"ת הוא יודע מה יוכל דבר זה לגרום... כל מגמתנו צריכה להיות רק לכבוד שמים שיתרבה, ולהיות מצפים לישועה ע"י תשובתו של ישראל, שרק ת"ח יוכלו בדרכיהם הטובים ובחוט של חסד שימשך עליהם בזכות התורה לסבב זה. ואל יקטן

⁸⁰⁰ שם, עמ' קיא-קיב.

⁸⁰¹ כלומר: שאינו נחשב עוד אח.

בעינינו תיקון מועט, כי ההתחלה הקטנה תוכל לסבב דברים גדולים באחרית, וה' יהיה גומר עלינו אם נעשה את אשר בידינו.⁸⁰²

הקריאה של הרב קוק היא דווקא לתלמידי החכמים, שבמקום לעסוק בעלבונם האישי ובעלבונה של תורה, צריכים להוביל תהליכים דיאלוגיים שמטרתם חשיפת היסודות הטובים של האידיאות המתבטאות באופן שבור או חלקי. תביעה זו, עתידה לקבל משנה תוקף פחות משנה לאחר מכן, כשהרב קוק כתב את 'אדר היקר', לזכר חותנו, והדגיש שם מאוד את מעמדם הייחודי וההיסטורי של תלמידי החכמים שבארץ ישראל.⁸⁰³ השלב הזה בגאולה, גאולת משיח בן יוסף – כפי שתיאר הרב קוק בדברי ההספד שלו על הרצל, הוא שלב ביניים הכרחי בדרך לשלב הבא בגאולה: גאולת משיח בן דוד. גם על כך רמז הרב קוק בהמשך דבריו:

ועלינו לתקן הדבר על להבא להיות כוח קדושת התורה עומד בראש התכלית, שיהיה זה בבן ישי בראש, והרצון של ההטבה החומרית תהיה נסמכת עלי, ולא הוב שלומן וכבודן ואהבתן של ישראל באמת, אז יאר ד' פניו אלינו ויצליחנו בכל מעשינו, בתחילה בישועה של קמעא קמעא, כדברי רבנו הק' [הקדוש] בירו' [בירושלמי] על אילת השחר, ואח"כ באור גדול ומפליא כימי צאתינו מארצ"מ [מארץ מצרים].⁸⁰⁴

עלינו, על הרבנים, לתקן את הדרך בה אנו נוהגים להתייחס לבעיות הרוחניות מכאן ולהבא. במקום להוכיח ולהוקיע, לנסות לשקף ולהתחבר, מתוך הבנה עמוקה כי הכופרים מבטאים אף הם אידיאה אלוהית. כך נוכל לעבור מגאולת משיח בן יוסף ('ההטבה החומרית') לגאולת משיח בן דוד (בן ישי בראש). או בביטוי האחר בו השתמש בקטע: מגאולת משיח בן יוסף ('בישועה של קמעא קמעא') לגאולת משיח בן דוד ('באור גדול ומפליא').

האם הרב קוק היה מודע למחיר של התנהלות מורכבת מעין זו? האם הכיר בכך שמי שאינו מכיר את ה'אני מאמין' שלו, יכול להבין את הדברים אחרת לגמרי? מהפסקה האחרונה באיגרת עולה שבהחלט כן, אך אין זה גורם לו לשנות את עמדתו העקרונית:

אח"כ באו אלי אחרים ואמרו שאחדים גילו פנים בדברי שלא ככונתי. ועם השימוש בשכל טוב ובמידות טובות נועיל הרבה יותר מבצעקות וקללות חלילה. ומה אעשה שלדברים נכונים כמו אלה נמצאים אחדים שחושבים שהם סניגורין חלילה לדברי רשעים, אמנם בטחתי בשמו ית' שכל יראי ה' יכירו וידעו כי דרך השלוי היא דרך ה' האמיתית שבה נצליח, ויותר אנו חייבים להתחזק בה בעת כזאת.⁸⁰⁵

הרב קוק מודע לכך שיהיה מי שיראה בעמדה כמו שלו, נתינת לגיטימציה לתפיסות מוטעות. אכן, קל יותר להוכיח את האחר במושגים דיכוטומיים. אך דיאלוג המושתת על ההבנה שגם אצל האחר, אפילו אם הוא רשע, מסתתרת אמת אלוהית שהעולם זקוק לה בדרך לגאולה, הוא הדרך הנכונה להתנהלות. הביטוי 'בטחתי בשמו יתברך' אינו סתמי. הוא מבטא את התפסה לפיה גאולה היא גילוי שם ה' בעולם, על כל רבדיו של שם זה. 'דרך השלום' אותה מזכיר כאן הרב קוק, אינה

⁸⁰² שם, עמ' קיב-קיג.

⁸⁰³ תוך שימת דגש על החיבור שיש ליצור בין תפיסת הקודש, תפיסת הלאום ותפיסת האדם, הליברלית. ר' מעט צרי', הקדמה ל'אדר היקר', עמ' יג-כ.

⁸⁰⁴ שם, עמ' קיב-קיג.

⁸⁰⁵ שם, עמ' קיד.

דרך של פיוס והשטחת קונפליקטים, אלא דווקא עיסוק במהות הקונפליקט ולא רק בתוצאותיו המעשיות. זו הדרך הנכונה ('דרך ה' האמיתית שבה נצליח'), ובוודאי בתקופת עקבתא דמשיחא (בעת כזאת!).

אם נחבר את המסר העולה מתוך ההספד על הרצל יחד עם העקרונות המוצגים באיגרת זו, ניתן לומר את הדברים הבאים:

- א. אנו בתקופה של התגלות משיח בן יוסף
- ב. ההוכחה לכך היא עליית המוטיבציה הלאומית בעם ישראל והרצון להגיע לארץ ישראל המתבטא גם בדרכים מעשיות.
- ג. כל אדם מישראל יש בו ניצוץ מנשמת משיח בן יוסף, כלומר: חלק ייחודי מתוך הכמיהה הלאומית הכללית הרוצה להתגלות בעולם. גם הרצל עצמו.
- ד. על מנת להביא את כל המוטיבציות האישיות האלה לידי מימוש צריך גם לעבוד יחד מתוך קירוב ולא מתוך בדלנות, וגם לדייק את המוטיבציה של כל אחד על מנת ליצור אחדות מסוג חדש, בה לא מוותרים על הייחוד האישי.
- ה. כשנצליח לעשות זאת, יבוא השלב הבא – גאולת משיח בן דוד.
- ו. הרבנים שבארץ ישראל הם הדמויות המרכזיות מהן מצופה לעשות זאת.
- ז. החשש מטעות כשפועלים במתווה כזה תמיד יהיה קיים, אך דרך הדיאלוג האמפתי נכונה יותר מכל דרך אחרת, לכן טעויות אינן סיבה להימנעות מדרך זו.

בסיומה של חטיבה זו אני מבקש להציע השערה. בחטיבה הקודמת, חטיבת הקודש, ראינו את הניתוח הנרחב שהציע הרב קוק לנצרות. מעניין לראות שאין אנו מזהים ניתוח כזה בתקופה בה חי בחו"ל טרם עלייתו ארצה, אלא רק אחרי שהגיע לארץ ישראל.⁸⁰⁶ הדבר תמוה. לכאורה, דווקא ברוסיה ובליטא פגש הרב קוק את הנצרות, וכאן בארץ את השלטון התורכי? יתכן, שעם עלייתו ארצה זיהה הרב קוק בציונים ביתר עוצמה את מה שזיהה אצל היהודים המשכילים והליברלים בבויסק: את המוטיבציה הכנה והעמוקה לעסוק בהפרחת השממה בארץ ישראל. מצד שני, הוא ראה בכאב גדול את עזיבת הדת על ידי אותם חלוצים. לא מן הנמנע שהוא חיפש אירוע היסטורי דומה של יהודים שמבקשים לבטא אידיאלים נכונים אך בצורה לא נכונה, וכך החל לעסוק בהבנה עמוקה יותר של התהליך שעשה ישו בשעתו ושפינוזה בשעתו. אלה, בשילוב עם המודל שיצר מתוך המושגים הקבליים, התחברו למארג הבסיסי ביותר ב'מפת הדרכים' שהציע. מפה העוסקת בגאולה כביטוי לתהליך ההשתלמות, למשיחי שרק כמעכבי גאולה אך מביאים רעיונות שחייבים לזאות את הניצות האלוהי שיש מאחריהם, ולתפקידם של תלמידי החכמים שבדורות של שיבת ציון והתקדמות לגאולה השלימה.

⁸⁰⁶ למעט הטרימה כללית מאוד בפירוש לאגדות רבה בר בר חנה, ר' מאמרי הראיה, ב, עמ' 421. וכן הטרימה נוספת בימציאות קטן, כפי שהראיתי בחטיבת 'הקודש'.

'העלאת ניצוצות' ומושגי 'הכנעה-הבדלה-המתקה' בתפיסת המוסר⁸⁰⁷ של הרב קוק⁸⁰⁸

ספרו הקצר של הרב קוק 'מוסר אביך' טרם זכה לעיון חלקי במסגרת המחקר האקדמי, ולעניות דעתי לא פחות מכך גם במסגרת עולם הישיבה, אצל המגדירים עצמם כממשיכי דרכו המרכזיים של הרב קוק. במבט ראשון, ניתן לראות בדבריו של הרב קוק בספר ביטוי לרעיונות של בעלי המוסר כמו ר' ישראל מסלנט,⁸⁰⁹ אולם – כפי שאראה להלן – מדובר בטעות, הנובעת לדעתי מסיבות ביוגרפיות בעיקר.⁸¹⁰ כעת, כשבידינו פנקסי המקור של 'מוסר אביך' מהם ליקטתי את רוב המקורות בחטיבת 'הקודש העליון', ניתן להבין בקלות שהספרון הקצר מלא כולו בדימויים קבליים מובהקים, אולם לא פחות מכך – תורת המוסר המשתקפת בו מקבילה דווקא למודל המוסר החסידי, בעיקר זה הבא לידי ביטוי בספר 'תניא' ובשאר כתביו של ר' שניאור זלמן מלאדי, השונה במהותה מזו של בעלי המוסר.⁸¹¹ העיסוק הקבלי הנרחב בספרון זה, מהכתבים הראשונים של הרב קוק המצויים בידינו, שם לאל הן את טענתו של גולדמן לפיה השימוש שעשה הרב קוק במושגים קבליים הוא מאוחר ולתפארת המליצה בלבד,⁸¹² והן את טענותיו של גרבר עליהם הצבעתי בסקירה המחקרית.

הנושא הראשון בו עסק הרב קוק בספר הוא יסודות האמונה. בדומה לרמב"ם ולהוגים אחרים בימי-הביניים, ניסח הרב קוק חמישה עיקרי אמונה יסודיים, שחשוב מאד להבינם. הנחת היסוד של הרב קוק היא, שלא ניתן להגיע לעיסוק בסוגיות מוסריות ללא הכנה מתאימה בתחומי הדעת והשכל, ולכן ניסח את היסודות האלה. בהמשך העבודה אנתח את כל חמשת העקרונות, אך כאן אני מבקש להצביע על הראשונה שבהן, לפיה האמונה היא תנועה בסיסית בנפש האדם.⁸¹³ ההנחה שיש יסוד אלוהי טוב בכל אדם, ולכולנו רצון לא מודע להתקדם לטוב, היא בסיסית בהבנת תורת המוסר של הרב קוק.

⁸⁰⁷ להבנת המושג 'מוסר' אצל הרב קוק, ר' בהרחבה אצל בינדיגר, תפיסת המוסר, במבוא ובמקורות הרבים שהביאה שם. ר' גם אצל מירסקי, החוק שלאחר. אציין כי א' רביצקי היה בין הראשונים שעמדו על החשיבות של תורת האדם ותורת המוסר בכתביו של הרב קוק, כפי שמעיד א' רוזנק, הגיונות במחשבת ישראל, בפרק על הרב קוק.

⁸⁰⁸ חלק מהדברים שאציג בתחילת חטיבה זו, כבר פרסמתי בעבר. ר' בן דוד, יסודות בתורת.

⁸⁰⁹ על עיקרי תפיסת התשובה במשנתו המוסרית של ר' ישראל מסלנט ר' פכטר, תפיסת התשובה, עמ' 257-276. המקורות שהביא ואופן ניתוחם מחדדים את ההבדל שבין גישתו של ר' ישראל מסלנט ביחס לתשובה לבין זו של הרב קוק.

⁸¹⁰ ר' עבודתו של ביטי, בין מוסר אביך והערותי עליה בתחילת עבודה זו.

⁸¹¹ ההבדל המהותי בין תורת המוסר החסידי, ובפרט החב"די, לבין תורתם של בעלי המוסר כמו ר' ישראל מסלנט, הוא בתפיסת המחשבות הרעות והמידות הרעות הבאות אל האדם. בעוד בחסידות ראו במידות אלה ערבוביה של כוחות טובים ושבורים שיש להבדיל ביניהם אך בשום אופן לא לדחות את הכל, היתה גישתו של ר' ישראל מסלנט שונה לגמרי. וכך למשל קבע כי אי אפשר לשנות את טבע האדם ו'כוחותיו הכהים': המגמה צריכה להיות 'כיבוש היצר' בלבד וכן 'אילוף המידות הרעות', דווקא משום שלדעתו אי-אפשר לתקן באמת (בהיפוך מוחלט מהגישה החסידית). על כך, ר' מאמר בירורי המידות, עמ' 130-135. ביטי ניסח בצורה ממצה את המשמעות של דבריו אלה של ר' ישראל מסלנט: "ביסוד המגמה המינימאליסטית באתיקה של הגרי"ס, עומד לא ויתור למציאות האפורה והתפשרות כי אם רצון לשפר את מה שניתן באמת לשפר בלי לחיות באשליות ובתחושה מדומה של "היטהרות" שהיא בעצם הדחקה פסיכולוגית של כוחותיו ונטיותיו השליליים של האדם" (ביטי, בין מוסר אביך, עמ' 18). על הבדלים משמעותיים אלה שבין השיטות עמדה גם ס' שרלו (שרלו, פולמוס המוסר, וכן שרלו, העוז והענווה), אולם תיארה אותם באופן מעט חיוור, כמעט ולא הדגישה את הספר 'מוסר אביך', וכתוצאה מכך הסבירה את ההבדל שבין הגישות בצורה חלקית. על כך ר' למשל שרלו, העוז והענווה, עמ' 351-353, וכן שם, עמ' 352, הע' 13.

⁸¹² לעיל, עמ' 16 ואילך.

⁸¹³ 'מוסר אביך', עמ' יז-יח.

היבט נוסף המופיע כבר בכתיבה המוקדמת של הרב קוק ביחס למוסר ולמעשה המוסרי של האדם, כביטוי להתגלות האינסוף באורות המאורגנים בצורה של אדם קדמון, כפי שראינו בהרחבה בחטיבת 'הקודש העליון':

ע"כ [על כן] חובה ראוי היא להרבות בחקר הנפשות ע"פ [על פי] שרשי הגוף ודרכיו, כי בזה הדרך ישועה קרובה, שידע האדם בראשית כניסתו אל דרך ד' כי לעצמו הוא חש, ולא יהיו הדברים מופלגים ממנו עד שתתחולל דעתו עליו.⁸¹⁴

החיבור שבין גוף לנפש הוא מובהק, לא כי כך קבעו רופאים, אלא משום שזה סדר השתלשלות האור האלוהי בעולם. ממילא יובן מדוע בהמשך התייחס הרב קוק דווקא להומאופתיה,⁸¹⁵ הרואה קשר הדוק בין גוף לנפש, וכיצד היא מוכיחה את הזיקה הזו. מכאן גם יובן חצייה השני של פסקה ארוכה זו, הקורא לאדם שחש בחולי נפשי (רגשי) לחזור לבירור מושג האמונה:

הנה, תכונת טבע בריאות הנפש היא ראשית דבר, קביעות האמונה, יראת ד' הטבעית, תמימות דרך במדות בינוניות, שלא ללכת אחרי שרירות הלב בכל פנות שהוא פונה... והנה, המכשול העקרי לא יבוא כ"א [כי אם] מחסרון הידיעה בפרט, ולפעמים יתעלם מהלב הציור, אך הוא קשור ודבוק בהנהגותיו ע"פ תורת ד', ולא ישכח ח"ו [חס ושלום], רק יתעלם. ותיכף בהתחילו לעסוק בתורה, יסור המכשול, וענן ההעלם כליל יחלוף משמש צדקה ומאור תורה, וממילא תשוב תכונת הטבע, שהיא מדת היושר, בהכרת האמת ששם השי"ת בנפש האדם, כמש"כ עשה האלקים אה"א [את האדם] ישר.⁸¹⁶

אני מבקש להצביע על שני ביטויים חשובים של הרב קוק כאן: "תמימות דרך במדות בינוניות" וכן "תכונת הטבע, שהיא מדת היושר". תפיסות שונות ביחס למוסר נובעות מאמונות יסוד ביחס לאופיו של האדם. מי שמאמין שהאדם ביסודו הוא חוטא, תוצאה של נפילה וחטא קדמון, מציע מהלך מוסרי תואם.⁸¹⁷ מי שמאמין שהאדם ביסודו הוא טוב, מציע מהלך מוסרי שונה.⁸¹⁸ לדעתי, הרב קוק לקח את מודל השבירה והתיקון הלוריאני-חסידי כבסיס ההתנהלות של האדם.⁸¹⁹ כלומר, האדם הוא ביסודו טוב, ומשתוקק לעשות טוב. טוב אינו רק עניין רוחני, הוא גם עניין קיומי בעולם הזה. טוב כזה יכול בנקל להפוך להיות דומיננטי מדי ולהאפיל על אפשרויות אחרות (אינפלציוני, בלשונו של ק' יונג), וממילא שבור ובעייתי. תיקון של טוב זה הוא, בראש ובראשונה, חזרה של האדם עצמו למחשבה על מי הוא ומה הוא. מעשה התיקון נובע כאן מהתבוננות פנימית של האדם לתחושותיו ורגשותיו. גם הפסיכותרפיסט בן זמננו רוצה לסייע לאדם להתבונן לתוך עצמו בצורה 'נקייה' ככל האפשר. הרב קוק הציע, שמי שיתבונן פנימה דרך נקודת מבט אמונית, לפיה האדם בבסיסו הוא טוב וישר, יגלה שינפילותו הן בסוף אינפלציות וחוסר איזון של יסודות טובים שמתגלים במציאות בצורה לא טובה. יש כאן תפיסה מאוד

⁸¹⁴ פנקס טז, אות יא, עמ' קנה.

⁸¹⁵ שם, עמ' קנו. מייסד ההומאופתיה הוא ד"ר סמואל הנמן (1755-1843), כך שבהחלט סביר שהרב קוק הכיר תפיסה טיפולית זו כשהיתה בחיתוליה.

⁸¹⁶ שם, עמ' קנו.

⁸¹⁷ ר' ניתוח נרחב בכיוון זה אצל רוטנברג, נצרות ופסיכיאטריה.

⁸¹⁸ שם, ובמקומות אחרים בספריו, מציע רוטנברג תפיסה נפשית המתבססת כולה על דיאלוג פנימי בדרך לתיקון.

⁸¹⁹ על המודל בכלל בהקשר של נפש האדם ר' בעבודתו הרחבה אצל כהנא, שבירה ותיקון. על הקשר של הרב קוק לתפיסה הזו ר' שם, עמ' 271-273. המחבר מעיד שיש קשר הדוק בין תורת הנפש החסידית, ובפרט זו של חסידות חב"ד, לבין תורת הנפש של הרב קוק.

אופטימית על אופי האדם ועל היכולת להתקדם מבחינה אישית ומוסרית (כמו גם בהקשרים של תיקון חברה, על פי המודל הבסיסי לפיו הקודש, הלאום וגם האדם מונהגים מכוח הקודש העליון האלוהי).⁸²⁰

אך לא מדובר כאן רק על מודל מופשט של אינטרוספקציה. הרב קוק הסביר, שכיוון שכל המידות (המייצגות את הספירות) הן אלוהיות, אי אפשר לוותר על אף אחת מהן. תיקון אינו יכול להיות רק מחיקה של התנהגות רעה, כי הסיכוי של זה להחזיק מעמד לטווחים ארוכים נמוך. ולמה? משום שהרע עצמו הוא אינפלציה של שורש טוב, ושורש טוב אינו יכול להיעלם.⁸²¹ אז מה כן עושים? חוזרים לתפיסה של איזונים, על ידי מציאת השורש הטוב במעשה הרע. שוב, לא הצדקת הרע ולא הגדרת הטוב כרע, אלא זיהוי המוטיבציה החיובית שהביאה בסופו של דבר למעשה שאינו טוב.⁸²² ניתן להגיע לכך כשרואים נגד העיניים מודל של איזון ('מידות בינוניות' בלשונו של הרב קוק, כלומר: איזון בין כל הספירות). דומני שיש כאן הרחבה משמעותית של תפיסת 'שביל הזהב' של הרמב"ם, וודאי באופן שונה ממה שהבינו אותו בעלי המוסר. מכאן, שסביר להניח שלרב קוק תהיה מחלוקת עם בעלי המוסר שבבתי המדרש שלהם הוא גדל. בהמשכו של פרק זה, אראה שמחלוקת כזו אכן היתה.

לאור הבנה יסודית זו ניתן להבין גם את מבנהו של הספר: הפרק הראשון עוסק במצוות יראת ה', הפרק השני עוסק בכוחות הנפש של האדם ופיתוחם לאור הבנת יראת ה', הפרק השלישי עוסק במידות הנפש ובירורן מבחינה שכלית, והפרק הרביעי עוסק בחשבון הנפש של האדם. מבנה הספר משקף את ההנחה היסודית של הרב קוק, כי חובה על האדם לפתח את יסודות המחשבה המוסרית שלו מבחינה שכלית, ורק על בסיס זה יוכל להגיע למיצוי כוחות נפשו מבחינה מוסרית. נקל לראות את הקשר העמוק שבין תפיסה זו לבין תורת המוסר מבית המדרש של חסידות חב"ד, לפיה רק הדברים שמתיישבים על דעתו של האדם יכולים לפעול לטובה במציאות. חלוקה זו מבוססת על היחס שבין שלושת הספירות הראשונות, ספירות השכל (חכמה, בינה ודעת) לבין שבע ספירות הרגש וטבע האדם (חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד ומלכות).

אחד היסודות הראשונים שהרב קוק עסק בהם בספר זה הוא יסוד השמחה. בחירה זו עשויה להיראות תמוהה במקצת, אם אכן מניחים שהרב קוק הלך בדרכם של בעלי המוסר מבית המדרש של ר' ישראל מסלנט, אולם מובנת מאד דווקא לאור התפיסה הקבלית, ובפרט החסידית, העומדת לדעתי ביסודו של הספר. את השמחה תלה הרב קוק כמבטאת מיידית דווקא של היראה (שוב, רעיון שפותח בעיקר בתורת החסידות):

מכלל לימוד היראה הוא להבין בעצמו מה הם הדברים הגורמים לו שיכבד עליו ענין היראה. ראשית העבודה היא שתהיי בשמחה ובטוב-לבב... ויש אפשרות לשמחה בלא טוב-לבב והיא אינה רצויה, ויש מקום לטוב לבב ללא שמחה.⁸²³

הסיכוי המשמעותי של האדם להגיע לשמחה, הוא לתלות את השמחות של חייו בערך גבוה יותר. 'שמחה' ללא 'טוב-לבב', אמר הרב קוק, לא יכולה להחזיק מעמד, משום שהיא נשאת

⁸²⁰ ר' על כך אצל כהנא, שבירה ותיקון, ובמקורות הרבים שהביא בדבריו.

⁸²¹ אינפלציה הוא מושג מהפסיכואנליזה היונגיאנית, שמשמעותו היא ניפוח של ערך מולד – ארכיטיפ – אחד, תוך דריסת ארכיטיפ אחר שמצוי גם הוא בנפש האדם.

⁸²² על כך עמדתי בפרק העוסק ברע. הרב קוק מזהה את הרע כרע במציאות, אך בשל העובדה שיש בו שורש טוב, הוא גם בר תיקון. אך בשום פנים לא בר הצדקה כפי שהוא.

⁸²³ 'מוסר אביך', עמ' לב-לג. ביתר הרחבה בפנקס טז, אות יא, עמ' קנו-קנט.

בעולם המעשי החומרי. דווקא ההכרה כי מאחרי כל שמחה קיים גם יסוד רוחני, בשיתוף עם ההבנה כי למרות שאנו חיים בעולם חומרי עדיין איננו מאבדים את 'צלם האלוהים' שבנו, תביא את האדם לשמחה של ממש, כזו שיש בה גם 'טוב-לבב'. מדובר ברעיון שבמובהק לקוח מ'שדה השיח' הקבלי במשמעותו בחסידות, ולא מעולמם של בעלי המוסר. מעניינים בהקשר זה דבריו על היחס שבין השכל לבין המעשים, הנתמכים לכאורה על דברי חז"ל אולם הפירוש שנתן להם הרב קוק חדשני ומבוסס על רעיון קבלי מובהק ביחס שבין מידת 'זכר' לבין מידת 'נקבה':

אם קדם הכוח השכלי מבלעדי זה [שמחה וטוב-לבב], אע"פ שהשקפתו טובה ורצויה, מ"מ הוא רחוק מדרך פעולה מיושבת, כי-אם בעמל גדול, וכמו מעשה קוף. וזה נרמז בדחז"ל "איש מזריע תחלה יולדת נקבה, אשה מזרעת תחלה יולדת זכר", כי אם המעשים הנקראים בשם "תולדות", באים רק מצד השכל בלא היסוד של תיקון המדות, הם חלשים כנקבה ואינם בני-קימא, ואם הם באים מצד תיקון המדות ע"י חנוך טוב והרגל חזק, כאשה שהיא ברשות בעלה, הם מבוססים וחזקים.⁸²⁴

יסוד השמחה כערך מכונן ביכולתו של האדם להביא את ייחודו לידי ביטוי במציאות החיים, הופיע כבר בכתבים מוקדמים אחרים של הרב קוק. הוא הציע תפיסה, לפיה לכל אדם ייחוד משלו בעולם, וזה יכול לבוא לידי ביטוי רק כשהאדם חי בשמחה של ממש, כלומר – מביא לידי ביטוי את תכונות היסוד האמיתיות שלו ולא הולך שבי אחר נורמות חברתיות העלולות לעקר איכויות אישיות. בפסקה הבאה, הנועזת יחסית, יש להבין על רקע ההתנהלות הקבועה בלימוד שהיתה מקובלת בעולם הישיבות ממנו יצא הרב קוק, אך בה בעת את תהליך החילון אותו הכיר כבר מקרוב:

הרבה יצאו לתרבות רעה מפני שבגדו בתכונתם. כיצד, הרי שאחד מוכשר לדברי אגדה, וענייני הלכה אינם לפי תכונתו להיות עסוק בהם בקביעות, ומתוך שאינו מכיר כשרונו הוא משתקע בגמרא ומפרשים מפני שרואה שכן הוא המנהג, והוא מרגיש בנפשו שנאה למה שעוסק בהם, כיון שבאמת אין ההשתקעות בעניינים האלה לפי טבעו. ואם היה מוצא את תפקידו להתעסק באותו המקצע המקביל לתכונת נפשו, אז היה מרגיש מיד שאותה הבחילה שבאה לו בעסקו בהלכה לא באה מצד של איזה חסרון עצמי באופן של הלימודים הקדושים והנחוצים הללו, אלא מפני שנפשו אינה נוטה להם ומבקשת מקצע אחר לקביעותה, אז הי' נשאר נאמן ומעולה לקדושת התורה, ועושה חיל במקצע שלו, ועוזר על ידי אותן שידן גוברת רק בהלכה להטעימן מנועם האגדה, הפיוט והרגש. אבל כיון שאינו מכיר סיבת בחילותו...מתפרץ ונעשה שונא וער לתורה ולאמונה, והולך מדחי אל דחי...והדבר תלוי לפי התכונה וטבע הנפש של כל אחד ואחד.⁸²⁵

הרעיון הבא שהרב קוק התייחס אליו הוא רעיון התיקון הלוריאני, ושוב – בעיקר במשמעות החסידית.⁸²⁶ בשונה מהתפיסה של בעלי המוסר, שראו בחומר יסוד נקלה שיש להתעלות מעליו ולהגיע לדרגות רוחניות גבוהות, הרב קוק בחר דווקא במודל של 'העלאת ניצוצות' המתייחס לחומר ככזה שיש בו אור אלוהי שאי אפשר בלעדיו. פעולה זו, הסביר הרב קוק, יוצרת מצב של

⁸²⁴ שם, עמ' לו.

⁸²⁵ 'אחרון בבוזיק', פסקה נב, עמ' סד.

⁸²⁶ שם, עמ' לו-לח.

חיזוק היסוד האלוהי בדברים החומריים ומעלה אותם למקורם הנכון. שוב, עלינו לזכור כי במחשבה הקבלית הלוריאנית, האלוהות באה לידי ביטוי בכל, אלא שיש מי שמביא את היסוד האלוהי שבו לידי ביטוי במציאות בצורה לקויה (תאוות לא מרוסנות) ויש מעלה אחרת, של הבאת אותם יסודות למקום של קדושה, 'העלאת ניצוצות'. לפי דבריו של הרב קוק כאן, משמעות העלאת הניצוצות היא נתינת החשיבות הראויה לעולם החומר. בהמשך לכך, הסביר הרב קוק תופעה חשובה מאד בעולם המוסר: כיצד יתכן שאדם עושה את הדבר הראוי ועדיין יש בו עצבות? בעלי המוסר הציעו לאדם להתמיד בדרכו ולא להיבהל מהעצבות, אולם בשדה השיח הלוריאני בעולם החסידות הציעו הסבר אחר בו הלך גם הרב קוק. לפי דבריו, העצב נובע מכך שהאדם משיג בכל פעם נקודה אחת, קו אחד, מעשה אחד, ולא ממשיך הלאה כדי לראות שכל ההישגים האלה חוברים יחד לאור גדול. הרב קוק השתמש במושגים 'קו' מול 'אור מקיף' כדי להסביר זאת: העלאת ניצוצות היא באיטיות, דבר אחרי דבר, בצורה של 'קוים', ומכאן גם העצב. אלא שכל שהאדם יתמיד בפעולתו, לא זאת בלבד שהוא לא יהיה צריך להתמודד עם עצב גדול, אלא דווקא ישמח כשיכיר בכך שהכל חובר לעולם של אורות גדולים, ולא רק של קוים מצומצמים.

כאן הביא הרב קוק את דבריו של רמח"ל בספר 'אדיר במרום'⁸²⁷ ביחס למבול, תיבת נח ותחילת אכילת בשר בעולם. לדעתו, בעקבות רמח"ל, אכילת בשר היא ביטוי למצב זמני שיש בעולם, הנובע מחוסר היכולת של המין האנושי להכיר בכך שהאלוהות נמצאת בכל חלקי הבריאה, והמצב הזה עתיד לעבור מן העולם. מעבר זה יקרה ביחס ישר להכרה ההולכת וגוברת בעולם למהות הרוחנית המצויה מעבר למציאות הקונקרטי. אכילת הבשר מסמלת את הגסות של האדם, אלא שגסות זו אינה פגם שיש לעקור אלא מציאות ביניים שאחריה יגיע התיקון לשלבים מתקדמים שלו.⁸²⁸

על רקע עקרונות אלה ניתן להבין בצורה טובה יותר את הפסקה המכונה 'בכל דרכיך דעהו'.⁸²⁹ לאחר שדיבר הרב קוק על העיקרון, לפיו על כל אחד מוטלת משימה ייחודית של 'העלאת ניצוצות', דרכה יגיע לשמחה של ממש, ניתן להבין שאצל כל אדם יבוא הדבר לידי ביטוי בצורה שונה. להבדיל ממשנתם של בעלי המוסר, שבדרך כלל לא קראו לאדם לעסוק בעצמו ברמה האינדיבידואלית אלא דווקא ליצור כלים כלליים לעבודת ה' שיתאימו לכולם, קרא הרב קוק לכל אחד למצוא את הקב"ה בכל מעשה קטן. כאן נתן הרב קוק פרשנות מאד ייחודית לתפיסת הצמצום:

כששתדל בכל שכלו וכחותיו לעשות את מה שהוא עושה בתכלית השלמות בכל צדדי השלמות, נמצא שהוא יודע את השי"ת בכל הדרכים. והב' [בכל דרכיך דעהו] הוא ב' ה"בתוך", שבעצמותם של הדרכים הוא יודע את הקב"ה. ע"כ הוא פרשה קטנה שאין הציווי בה גדלות והרחבה של חכמות ומחשבות, אדרבא צמצום בדבר זה שהוא עסוק לבדו, ומי"מ כל גופי תורה תלויים בה, כי בזה יעשה הכל כשורה ומזה ימצא כבודו של הקב"ה בתכלית, ורמזו חז"ל בדבריהם: זמן תפלה לחוד וזמן תורה לחוד, והבן.

⁸²⁷ פירושו של רמח"ל לספר ה'אידרא'.

⁸²⁸ את הרעיון הזה בדבר ערך הצמחונות ההולך וקונה לו תאוצה בעולמנו, כביטוי לימות המשיח, ביטא הרב קוק בהרחבה רבה במאמר 'אפיקים בנגב' אות ו-יא, עמ' 65-80. מפליא בעיני שגולדמן, אשר עסק בהרחבה במאמרים מ'הפלס' לא התייחס לכך, ואף קבע כי עיסוקו של הרב קוק במושגים קבליים התחיל רק לאחר עלייתו ארצה. דוגמה זו, של רעיון קבלי מבית מדרשו של רמח"ל כולל האלבורציה המשמעותית שהרב קוק עשה לו, היא דוגמה קלאסית לשימוש בהמשגה קבלית בשדה השיח הפילוסופי אצל הרב קוק.

⁸²⁹ 'מוסר אביך', עמ' לט-מ.

כשאדם פועל איזה דבר של שלימות, בין במחשבה בין במעשה, צריך לשמח בחלקו ולא ירדוף אז אחרי דבר אחר, כי כל העולם כולו מתקפל לפניו אז דוקא בפרט זה (שתי השורות האחרונות הן תוספת של הרב קוק מתקופה מאוחרת יותר).⁸³⁰

הצמצום, לפי תפיסה זו, הוא הדרך המיועדת לאדם שלא 'להתפזר' וכתוצאה מזה לשקוע במרה שחורה. אדם המרוכז בדבר מסוים ומנסה לעשותו בצורה טובה ככל יכולתו, צריך להבין – לפי דברי הרב קוק כאן – כי זה מה שאכן מצופה ממנו ברגע זה. כך בתפילה, כך בלימוד תורה וכך בכל מעשה שהאדם עושה: בכל דרכיו הוא יודע את ה'.

בהמשך דבריו עסק הרב קוק במושג קבלי אחר שפותח במשנת החסידות – התבטלות.⁸³¹ שלא כמו שניתן לצפות (וכמו שהבינו רוב בעלי המוסר והקצינו בתפיסת נובהרדוק), ההתבטלות אינה כניעה ומיעוט של האדם ויכולותיו, אלא דווקא להפך: מידת הגאווה היא התפרטות של האדם והכרתו בערך עצמו תוך התעלמות מהסובב אותו, והיא בבחינת 'קו', ואילו ההתבטלות, הנובעת מההכרה של האדם בערך עצמו ובה בעת בערכם של הסובבים אותו, אינה מיעוט עצמי חלילה אלא דווקא בבחינת 'אור', התפשטות:

והנה כל זמן שהאדם מדמה בעצמו שמצד עצמו יש בו חשיבות, יש לו איזו המשכה שעכ"פ יעשה הטוב שהוא התורה והמצווה בשביל שיגיע לו טוב, ואינו יכול כל כך להבין שכיון שיש בזה הדבר מילוי רצון הבורא נמצא ונשגב ויקר מכל יקר ועילוי שבעולמות כולם, לאין קץ ותכלית, וא"כ אין מקום בשכל ופחיתות גדול הוא שיהי' נערך טוב המגיע לו מצד עצמו. אבל כשיבין האדם, שכל עילוי שיכול לחשוב על עצמו אין זה בחק עצמו כלל, שגם עילוי המציאות היותר שפל רק מצד הבורא ית' הוא לו... אך עכ"פ ראוי לאדם לצייר בעצמו, שכל הרעות הן רק העדר הטוב... וכל החשיבות שיש בכל המציאות הם מקרים מדומים בהם ושייכותם רק לו יתעלה.⁸³²

על רקע זה עבר הרב קוק לעסוק באחת הסוגיות היסודיות בעולם ההמשגה הקבלית: העובדה שהקב"ה ברא את העולם לרצונו, ואין הכרח במציאות.⁸³³ הרב קוק תלה בהבנת הרצון האלוהי המתגלה בעולם את עיקר ההבדל שבין היהדות לבין האלילות, המתבטאת בין השאר גם בפילוסופיה היוונית האפלטונית. בסוגיה מכוננת זו אצל הרב קוק הארכת לעיל, כשהבאתי את התייחסותו המקיפה של הרב קוק למשנתו של שפינוזה, ובעיקר בהבדל המהותי שזיהה הרב קוק בין משמעות דבריו של שפינוזה לאדם לבין המשמעות הנראית על פניה דומה, אך השונה בתכלית, של חב"ד. כפי שראינו, הספר 'מוסר אביך' מביא לידי ביטוי בעיקר ביטויים של הרב קוק לרעיונות לוריאנים לפי ההבנה הרווחת לגביהם בתורת חב"ד.⁸³⁴ סוגיית הרצון היא ללא ספק אחת המשמעותיות בתורת המוסר של האדם, ולא בכדי תלה בה הרב קוק את המשמעות הרבה הזו.

⁸³⁰ שם, שם.

⁸³¹ שם, עמ' מט-נב.

⁸³² שם, עמ' מט.

⁸³³ שם, עמ' נא-נט.

⁸³⁴ עוד דוגמה טובה לכך היא דבריו של הרב קוק בהמשך: "ההשקפה השטחית על המדות הטובות היא ג"כ התחלה טובה, והמביאה לשלמות במשיכת יופין והדרן, אבל יש מדות שהן מצרניות (=שכנות, ר"ב) מטבען, וכשרוצה האדם לצייר בו איזו מדה, שלא באופן ברור, תמשך ממילא אחריה הסמוכה לה, אע"פ שאינה הגונה ואינה ראויה לחפצו. וצריך האדם להעמיק לדעת להפריד בכח החכמה והבינה, שעולות למעלה מטבען של המדות [חסד גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד ומלכות], ומכניסות את המדות בחדריהן ומציירות אותן כראוי ומפרידות הראוי להפריד, כל מדה

כאן הגיע הרב קוק לעיסוק באחת הסוגיות המרכזיות בתורת המוסר של החסידות בשונה מתורתם של בעלי תנועת המוסר. אחד הפיתוחים המשמעותיים של תורת המוסר החסידית מבית מדרשו של הבעל שם טוב, הוא המודל המשולש של הכנעה-הבדלה-המתקה. משמעותו של מודל זה מהפכנית והוא ייחודי למשנתה של החסידות, כבר מבית מדרשו של הבעש"ט. להלן אסקור את עיקרו של המודל, אסביר את ייחודו ולאחר מכן אראה כיצד השתמש בו הרב קוק בספר 'מוסר אביך'.⁸³⁵

הבעש"ט עצמו חילק את שלבי התיקון, ברמה הנפשית, לשלושה חלקים, וכך נכתב בשמו: זה סוד חשמל שקיבלתי ממורי הבעש"ט סוד הכנעה והבדלה והמתקה שצריך בכל עסק תורה ותפילה וזה שכתוב ח"ש מ"ל, שצריך לחשות עד שמל וכורת הקליפה אז ימלל וידבר למתק הדינים... לכך תיבת מל סובל ב' פירושים א' דיבור ב' כריתה והבדלה וזה נמשך מזה וזה שכתוב ח"ש מ"ל, שצריך להכרית הקליפות ואחר כך מל דיבור בעסק תורה ותפילה שהוא הבדלה והמתקה.⁸³⁶

אולם מהו בדיוק פישרו של מודל תשובה זה? כיצד הוא אמור לבוא לידי ביטוי במציאות החיים ומה החידוש המיוחד שיש בו? על כך ניתן ללמוד בספר 'ערבי נחלי' לר' דוד שלום מסורוקה, מתלמידי תלמידיו של המגיד ממזריטש:

מחשבה זרה ולא טובה הנופלת לאדם היא קומה שלמה, אלא שהיא פגומה, ואם האדם ידחנה – הפילה ממדרגתה והרגה, ולכן אין ראוי לדחותה אלא יתקנה. ואופן התיקון כך הוא: בתחילה, כשבאה מחשבה זו לאדם, ימשיך על עצמו יראה גדולה ובושה מלפני השם יתברך ואז יחזיק אותה מחשבה, דאם לא כן יש חשש שמא תקלקל אותו, מאחר שאין דוחה אותה... ולכן מוכרח תחילה להמשיך על עצמו יראה, עד שיבין שעל ידי זה לא תעשה בו המחשבה פרי להרע. ואז ידקדק היטב במחשבה ההיא, וישכיל מה טוב ומה רע בה, ואז יבדיל הרע, וידבר או יעשה הטוב שבמחשבה ההיא. ונמצא שהביא אותה המחשבה לעולם הדיבור או המעשה, ומפגם והכתם שהיו בה נדחו.⁸³⁷

רעיון מקביל, תוך שימוש במושג המילה, מופיע אצל הרב קוק כבר בפנקס טו. וכך הוא כתב: ג' חלקי התשובה, עזיבה, חרטה וקבלה, נגד מילה, פריעה, מציצה. עזיבה, להפריד הרע ממש, חרטה, לקחת חלקי הרע ולעשותם טוב, קבלה, להחליש הכח הרע שלא נפרד. מילה, מפרדת, פריעה, מדבקת למעלה ומחזירה לטוב, מציצה מחלשת הרע.

ממדה שהיא מצרנית בטבעה... וזהו כעין הנסירה שזכר האר"י ז"ל" (מוסר אביך, עמ' ס). מעניין לראות את הפיתוח שהציע למושג 'נסירה' ר' פוירשטיין, בהקשרים אקטואליים. ר' פוירשטיין, ניסור הדעות, עמ' 9-13. גם מ' פאלוך זיהה את היסודות החסידיים, ובפרט אלה שמבית מדרשה של חב"ד, כיסודות מכוננים בתפיסת נפש האדם של הרב קוק. ר' פאלוך, בורא נפשות.

⁸³⁵ את הסקירה של מודל הכנעה-הבדלה-המתקה אערוך בעיקר בעקבות מחקרו המקיף של ב' כהנא בנושא זה. ר' כהנא, השבירה והתיקון כפרדיגמה, עמ' 168 ואילך. ביטוי מעשי למשנת התשובה בחסידות חב"ד במסגרת מודל זה, דברים שיכולים לסייע בהבנת מקורותיו של הרב קוק בספר 'מוסר אביך' ר' כהנא, השבירה והתיקון.

⁸³⁶ כתר שם טוב, תורה כח. מקור אחר המתאר את המודל של הכנעה-הבדלה-המתקה בשם הבעש"ט, באופן שונה,

מופיע אצל בעל 'דגל מחנה אפרים'. לניתוח מקור זה וחשיבותו בהיבטים ריטואליים, ר' בהרחבה אצל Idel, Models of pp. 50-54.

⁸³⁷ מצוטט אצל צייטלין, בפרדס החסידות, עמ' 31.

ע"פ דרך התורה מבינים תועלת החרטה, וכי רצון האדם פועל ממש הטוב. אבל דרך השכל האנושי, עזיבה וקבלה יוכל להבין, ולא חרטה.⁸³⁸

קשה להתעלם מההדהוד של רעיון ההכנעה, ההבדלה וההמתקה בקטע הזה. הרב קוק הציע כאן תובנה המבוססת על ההנחה שיסודו של האדם הוא טוב, ושהרע הוא דבר מקרי וחולף ("וכי רצון האדם פועל ממש הטוב"). לאור זאת, התשובה אפשרית כל העת. אך מהי דרך התשובה? הלכת חז"ל מתייחסת לכאורה להיבטים רציונאליים של עזיבת החטא, חרטה על המעשים הרעים וקבלה לעתיד שלא לעשות רע (דרך שהרב קוק ביקר כפי שנראה להלן). הרב קוק הציע כאן פרשנות המביאה לידי ביטוי מבנה מורכב יותר, שמקורו ככל הנראה במושגי הכנעה, הבדלה והמתקה. לצורך זה, יצר הרב קוק השוואה עם מושגי ברית המילה, מילה, פריעה ומציצה.⁸³⁹ המילה היא כמו ההכנעה, מעשה של חיתוך, הפריעה היא פתיחה ופריסה לעומק של החטא על מנת להבין מה בכל זאת יסודותיו הטובים, ובמציצה מפרידים בין הרע לטוב. דומני שניתן לשים לב לתובנה נוספת של הרב קוק, שאינה עולה בהכרח בקנה אחד עם המושגים החסידיים. לפי דבריו, הרע אינו נעלם לעולם, אבל ניתן להחליש אותו מאוד ("מציצה מחלשת הרע"). האם בכך הקהה הרב קוק את האופק של מיגור הרע בעולם? בהמשך הפסקה הוא נתן לכך מענה:

דהמתחיל במלחמת הרע ואינו גומר הוא סכנה. והגיבורים רוצים להראות גבורתם, לפגע בהרע במקום שאינו כלה, ומ"מ ינצחנו. כמתחרה את הדוב וזורק חיצו באחד מאבריו, שסכנתו מרובה, ואם ינצחנו בזה האופן, גדלה גבורתו. אבל אפי' לגיבורי' א"א, כ"א כשמעור עיניו תחילה, והיינו שמצד השכל מבטלו. ומ"מ טוב או להרגו לגמרי כדוד, והרוצה לנצחו באופן המפואר, יתפלל לקב"ה ע"ז... ואז הכל חוזר לטוב בישועת ד'.⁸⁴⁰

בכל הפסקה, ביאר הרב קוק כי היכולת להתמודד מול הרע בעולם ובנפש אינה יכולה לנבוע מתובנה שכלית צרופה לפיה הרע בר מיגור, אלא ממה שהוא קרא בשם "דרך התורה". כוונתו, לדעתי, לתורת הקבלה. גם כאן המשיך הרב קוק בפרשנות הקבלית, לפיה הפכים נטועים יחד, יסודם בקודש עליון, וממילא כיוון שהקב"ה עצמו ציווה גם לצאת נגד החלק הבעייתי שבהם (הרע), הוא גם יסייע בדינו להגיע לכך ("ואז הכל חוזר לטוב בישועת ד").⁸⁴¹ מיגור הרע אמנם קשה, אך הרב קוק הציע עוד טכניקה כאן: "כשמעור עיניו תחילה", כלומר: להתבונן על הרע לא מנקודת מבט שכלית, אלא עדיף לעזור את העיניים ואז ניתן להתבונן בדרך שהוא קרא לה בשם "דרך התורה". כך ברע והעמידה שלו באופן כללי, וכך בתשובה האישית של האדם מול מעשי הרעים.

על היחס לרע ככזה שניתן למתן בצורה משמעותית, גם אם לא למחוק אותו לגמרי, ניתן ללמוד מדבריו של הרב קוק בפסקה סמוכה לקודמת: "יעקב במדת ת"ת [תפארת] נאחז, שענינה מכריע בין חסד וגבורה, ופונה יותר אל החסד, ובענינו, נמצא ענין חסדים וענין גבורות, ומיזוגם. נמצא,

⁸³⁸ פנקס טו, כד, עמ' סג.

⁸³⁹ דימוי ברית המילה כביטוי לתשובה מופיע כבר בתורה: "ומל ה' אלהיך את לבבך ואת לבב זרעך". זאת ועוד, ברית המילה היא ביטוי למעין חזרה בתשובה שעושה האדם סמוך ללידתו, לכאורה כדי להסיר פגם מולד. הרב קוק עצמו עסק בברית המילה כביטוי לחזרה בתשובה אצל דוד המלך, המופיע גם בהמשך הפסקה המצוטטת כאן, על כך ר' פנקס טז, כא, עמ' קעו. בהקשר דומה ר' פנקס טו, נ, עמ' צח.

⁸⁴⁰ פנקס טו, שם.

⁸⁴¹ גם כאן ניתן לשים לב למעמדו של דוד כמי שמצליח למגר את הרע.

שהחסד ניכר בתפארת, והגבורה נעלמת".⁸⁴² שוב, פרשנות פסיכולוגית להמשגה קבלית. ספירת תפארת היא האמצע שבין חסד לגבורה. גבורה היא מדת הדין, שורש הרע. תפארת היא הספירה המיוחסת ליעקב. בספירת התפארת מתמזגים החסד והגבורה, הרחמים והדין, ועכשיו השאלה את מה רואים יותר. תשובתו של הרב קוק: "שהחסד ניכר בתפארת והגבורה נעלמת". האם כוונתו שהדין נמחק? והרי הגבורה היא מידה אלוהית, וככזו אינה יכולה לעבור מן העולם? לכן אני מציע לפרש "נעלמת" במשמעות של מתכסה, מתכסה ע"י החסד. נותרת בעלת גוון חיוור ולא משפיעה את השפעתה הרעה. אמירות אלה של הרב קוק מתכתבות מאוד עם הרעיונות שלו ביחס לרוע, שיש לו ממשות בעולם, אך הוא בר תיקון אחרי מציצה, וממילא בר החלשה. יעקב הוא האב טיפוס של עם ישראל, שאמור לעשות זאת בעולם. ובפסקה אחרת באותו פנקס כתב הרב קוק על יעקב:

והנה כבר אמרנו, שמי שצריך לעשות תיקון בענין הרע, עליו החובה שיהיה נקי לגמרי מכל תערובות ורושם רע, שלא ימשכהו הרע ח"ו לגורוהו בחרמו. ע"כ, כשהי' צריך להקביע על דורות הבאים ענין המכוון כנגד פדרים ואברים, שהוא לעת לילה, דמותא שליט, הי' צריך לזה דוקא יעקב, בחיר שבאבות, שלי"ה בו סיגים כלל, כי מטתו שלמה, לא כאברהם ויצחק שיצאו מהם עשו וישמעאל, והוא יכול לתקן הכל, ולא יגורו רע, כי לא כאלה חלק יעקב, ולא הביט און ביעקב.⁸⁴³

נחזור לתהליך התשובה לאור מושגי ההכנעה, ההבדלה וההמתקה. התשובה, לפי תפיסה זו, מתחילה מנקודת מבט מהפכנית הרואה בכל מעשי האדם ה'רעים' ביטוי לרצון נשמת-אלוהי אלא שהוא "שבור", ולכן גם אין לדחות את "המחשבה הרעה" באופן טוטאלי, שהרי בכך יאבד האדם ניצוץ אלוה ממעל. עם זאת, ברור הן לבעש"ט והן לממשיכי דרכו, להבדיל מהמקובל בתורות השבתאיות למשל, כי יש לדחות מחשבה רעה, אך בה בעת לא לנסות להעלים אותה. העלמתה, תביא בהכרח גם לחזרתה ולעצבות עצומה לאדם. כבר כאן ניתן לראות את אחד ההבדלים המשמעותיים בין גישה מוסרית זו לבין גישתם של בעלי המוסר: בעוד האחרונים ראו בכל מחשבה רעה דבר שיש לדחות ולכלות, ביקשו בחסידות להדגיש את היסוד החיובי בכל מחשבה, גם אם היא מנותבת בפועל למקום לא ראוי. זו המקבילה למודל 'נשמות דתוהו' ו'נשמות דתיקון' של הרב קוק, בו עסקתי בסעיף הקודם, לפיו יש איכויות אדירות דווקא ב'נשמות דתוהו' אלא שהן עלולות לבוא לידי ביטוי במציאות בצורה שבורה ולא ראויה, אם לא תעבורנה את תהליך התיקון.

מכאן גם המשך החידוש של משנה זו: ההבדלה היא היכולת לגלות את היסודות החיוביים שבאו לידי ביטוי באותה מחשבה רעה וההמתקה היא להעלותן בצורה מזוככת מסיגים (תיקון קלאסי). לא כאן המקום לדון בהיבטים המשמעותיים שיש לגישה זו בתחום הפסיכולוגיה והפסיכופתולוגיה,⁸⁴⁴ אולם לאור הבנת המודל הזה וההבדלים המהותיים שבינו לבין תורת המוסר מבית מדרשו של ר' ישראל מסלנט ניתן בהחלט להבין בצורה מקיפה יותר את דבריו של הרב קוק ב'מוסר אביד', למשל בקטע הבא:

⁸⁴² פנקס טו, כה, עמ' סד.

⁸⁴³ פנקס טו, עג, עמ' קכד.

⁸⁴⁴ עליהם דן בהרחבה ב' כהנא בעבודתו הנרחבת, ר' כהנא, שבירה ותיקון.

ענין המצרים [שכנים, הכוונה היא למידות השכנות לטובות שהן עצמן שבורות] שבין המדות וטשטוש גבוליהן הוא מכמה סבות. פעמים המדה סמוכה לחברתה, מצד ציוריהם השטחיים שוים הם, וכל מדה אי-אפשר שיקנה האדם אותה כי-אם כשיציירנה ציור חזק, וכשלא ישלים את ציור המדה המבוקשת בברור גמור יצא יותר, מהמדה המבוקשת ממנו, או פחות, מהדומות לה בציוריהן השטחיים רק לפום ריהטא. וצריך על זה חקירה פרטית על כל המדות וענייניהן, איך הן מתמצרות אלו באלו וע"י מה הן מתמצרות, כדי לדעת אפשרות הפרדתן.⁸⁴⁵

לאור המודל הנ"ל, הדברים מחוורים: מעורבות בפועל בחייו של כל אדם מידות טובות עם "חברותיהן" הלא-טובות, ועל כל אדם מוטלת חובת ההבדלה ("חקירה פרטית" בלשונו של הרב קוק, כי היא משתנה באופייה בין אחד לשני, הכל לפי מבנה הנפש הפרטי של כל אחד ואחת), על מנת לנפות את המידות הרעות מן הטובות ולהעלותן, ההמתקה. יש לשים לב לכך, שהרב קוק התייחס למודל זה בצורה רחבה יותר ממה שהזכרתי לעיל בחסידות. בעוד בתורת החסידות מדובר על מודל הקשור למחשבות רעות, הרב קוק הרחיב אותו גם לכלל המידות, שכפי שתיאר בעצמו שתי פסקאות קודם לכן, מדובר בכל מידות ה'מורגש' (חסד, גבורה ותפארת) ובכל מידות ה'מוטבע' (נצח, הוד ויסוד וכן מלכות). זו תפיסת מוסר מהפכנית למדי, שלימים הרב קוק יפתח אותה במשנת התשובה שלו, המושתתת כולה על רעיון חסידי מובהק מבית מדרשו של הבעש"ט, שמבוסס אף הוא על החידושים העקרוניים בקבלה הלוריאנית.⁸⁴⁶ לאור דברים אלה ניתן גם להבין את המושג 'נסירה' שהרב קוק השתמש בו, ויש מי שטרח רבות כדי לנסות להבינו,⁸⁴⁷ 'נסירה' היא הכינוי להבדלה בלשונו של הרב קוק. וכך הסביר:

רבו המדות שצריכות נסירה, שכל-זמן שהן דבוקות זו בזו לא תביאנה פרי ברכה. אמנם יש כחות נפשיים שהם מתמצרים בהרבה צדדים בכחות רעים ברוב שמושיהם, וישנם שמתמצרים רק במעט רעים, וההבחנה בזה תועיל להורות הדרכים שבהם תצא המדה לחירות מבין שכניה הרעים.⁸⁴⁸

כרעיון מהפכני, חותם מוטיב הנסירה את הספרון 'מוסר אביך', ומכאן ואילך התייחס הרב קוק ביתר הרחבה לכמה נקודות שעסק בהן קודם לכן, כפי שהראיתי. ניתן אם-כן לזהות בפנקסים המוקדמים ובספר 'מוסר אביך' שנערך על פיהם, שינוי עקרוני ביחס לתורת המוסר הליטאית.⁸⁴⁹

⁸⁴⁵ 'מוסר אביך', עמ' סא.

⁸⁴⁶ את הרעיון הזה, לפיו מודל ההכנעה-הבדלה-המתקה אינו חל רק על מחשבות רעות וזרות אלא על כלל המידות, ניתן למצוא כבר בכתבים של חסידות חב"ד בצורה ראשונית כפי שהראה כהנא. ר' כהנא, ה'תשס"ד, עמ' 173 ואילך.

⁸⁴⁷ ר' למשל אצל ביטי, בין מוסר אביך, עמ' 34-35 וכן עמ' 38.

⁸⁴⁸ 'מוסר אביך', עמ' סג. כאשר שמים לב לכך שהרב קוק משתמש במודל של הכנעה-הבדלה-המתקה, נוכל למצוא בכתביו המאוחרים יותר הדים רבים לכך. למשל: כשהוא יוצר זיקה ברורה בין מצוות ברית המילה, בה האדם נפטר ממשוהו דווקא על מנת להתקדש בחלק הנותר מאותו דבר בדיוק, לבין התהליך הנפשי שאדם צריך לעבור על מנת לתקן דרכיו, כתב הרב קוק: "חלקים ידועים של הדמיון ושל הרצון משליכים בתור פסולת, חותכים וזורקים בתור ערלה, והמותר עולה ומתקדש" (שמונה קבצים, א, תנא). חשיבותה של הפסקה דווקא בשל הקשרה: העיסוק של הרב קוק ביתרונותיו החשובים של עולם הדמיון האנושי ככוח מכונן בעולם (ולא ככוח שיש לברוח ממנו, כפי שהיה מקובל בשיטתם של אנשי 'תנועת המוסר' הקלאסיים): "יש להעלות את הדמיון האנושי, ואת כל הרצונות הטבעיים שלו, בין ביחוד בין בצבור, להרום היותר עליון. והעליה השכלית והשירית העליונה מורידה היא רצונות ודמיונות נשגבים, המביאים ברכה רבה. וכשהזרמים, העולים והיורדים. נפגשים בדרכם, בתכונה הרמונית, הוה עונג אצילי, ושמחת עדנים, המתגלה לישרי לב." (שם, שם, תג).

⁸⁴⁹ על הקמתה של ישיבת וולוז'ין מתוך רצון להצג שיטה טובה יותר ושונה מזו של החסידות וההשכלה, ותכני הלימוד בישיבה גם בהקשר של לימודי המוסר, ר' מירסקי, ישיבת וולוז'ין.

המקובלת בישיבת וולוז'ין למשל, שם למד הרב קוק, בהביאו את עיקריה של התפיסה המוסרית החסידית השונה במהותה מזו של בעלי המוסר ומבוססת ביסודה על יסודותיה של החסידות ועל עקרונות 'שדה השיח' של הקבלה הלוריאנית. מעניין רק לציין כי לקראת סופו של הספר מצאנו התייחסות נדירה של הרב קוק לפני עלייתו ארצה, הן לכלליות האומה⁸⁵⁰ והן לארץ ישראל וחשיבות העלייה אליה במסגרת תהליך הגאולה,⁸⁵¹ אולם ללא ספק עברו רעיונות אלה פיתוח של ממש לאחר עלייתו של הרב קוק ארצה, ואף קודם לכן במאמריו ביחס לציונות.

לא פשוט לקבל את ההנחה לפיה יצא הרב קוק כנגד מתודת המוסר מבית מדרשו של ר' ישראל מסלנט, ועוד בתקופה שטרם עלייתו ארצה, פרק זמן קצר לאחר עזיבתו את ישיבת וולוז'ין.⁸⁵² יתכן שזו הסיבה לכך שכל מי שעסק במחקר תורת המוסר של הרב קוק נמנע מלבדוק רעיונות אלה במשנתו מפרספקטיבה חסידית, המציגה משנת מוסר השונה במובהק מזו של "בעלי המוסר". הצבעתי על כך שהמקור לתפיסת המוסר של הרב קוק הוא חסיד, וכסייעתא נוספת להצעתי אני מבקש להביא חלק קטן מאחת מהאיגרות המוקדמות של הרב קוק, שנכתבה עוד בטרם עלה ארצה:

הגאון ר' ישראל מסלאנט ז"ל ידוע ערך צדקתו ותם דרכו לרבים, בכ"ז [בכל זאת] השתדל ליסד לימודי היראה בעמנו ולא עלתה בידו כראוי, וזה מטעם עיקרי שאין שום דרך נקבע כ"א [כי אם] על דרכה האמיתי, הנפשות רואות את האמת אע"פ שאין יודעות פרטיו, אע"ג דאינהו לא חזו מזלייהו חזי. הצעה שאינה מיוסדת אל עומק האמת אינה מתקבלת על הלב כ"א בכפייה, וע"כ רבו המתקוממים לנגדה. הוא ז"ל הרבה לדבר רק על הרחבת רעיוני מוסר, ואמר שדרך ההצלה היא רק רגשת הנפש וסערת הרוח, והרבה להרחיב לימודי רעיונות רק ביראת בעונש [כנראה טעות, וצ"ל העונש]. ולא זו הדרך שתורת ד' נוסדה עליה. אמת הדבר כי יראת העונש הוא פתח גדול אל השלמות בתחילת הישרת האדם, אבל לעשות יסוד מוסד אל הכלל אי אפשר כי אם לדבר אל החכמים להורות הדרך לנבונים שיקנו תחבולות, וע"י שיהיו הם שלמים לפי ערכם, ישכילו בעצמם איך להישיר ההמון לפי ערכם לחכמי לב⁸⁵³

ביקורתו של הרב קוק כלפי ר' ישראל מסלאנט בקטע הזה היא, שתורת מוסר הבנויה אך ורק על אדני יראת-חטא והמוטיב המרכזי של 'סור מרע', אינה יכולה להחזיק מעמד.⁸⁵⁴ היא אמנם הכנה לקראת מערכת מוסרית אחרת הבנויה על אדני 'עשה טוב', בה כל אדם מביא את ייחודו האלוהי לידי ביטוי בעולם. בהמשך דבריו, בסופה של האיגרת הנ"ל, חידד הרב קוק את ביקורתו גם כלפי אופן הלימוד המקובל בישיבות הליטאיות בכללן, כהמשך ישיר לביקורתו על תורת המוסר הליטאית הקלאסית:

⁸⁵⁰ שם, עמ' פד.

⁸⁵¹ שם, עמ' פה.

⁸⁵² הצבעתי על תופעה זו בפני "מירסקי כשהיה בשלבים האחרונים של עבודת הדוקטורט שלו, והוא אמר לי שרצה לטעון כך, אך חשש מכך שטרם מצא מי שמסכים עם הטעון הזה. בעבודתו הסופית הוא כתב טיעונים דומים לאלה שהבאתי כאן, אלא שעדיין הביא אותם בצורה מינורית יחסית.

⁸⁵³ אוצרות הראי"ה, ב, עמ' 311. האיגרת אינה מופיעה בספרי 'אגרות ראי'ה', ועורך הספר, מ' צוריאל כתב בפתחה שלה: "בהשגחה עליונה הגיע לידינו העתק ממאמרו של הרב, שכתב זמן קצר לפני עלייתו לא"י... (שם, עמ' 303).

⁸⁵⁴ בצורה כמעט זהה הציג הרב קוק את הדברים גם בפנקס המוקדם ביותר, מציאות קטן: "והנה זהו עיקר התשובה להכיר ענין הרע, והטובה שיש בפרידה ממנו... אחרי שהכיר שהרע הוא רע, צריך הוא לדחותו ממנו, והדחייה באה על ידי תשובה אמיתית וחזקה... אבל כל זמן שאינו מכיר שהוא רע... רק פורש מהרגל ומצות אנשים מלומדה... ואפילו אם מיראת העונש הפחותה, אינו יודע כלל שהוא רע, ואין עיקר רצונו נפרד ממנו". ר' מציאות קטן, פסקה רה, עמ' שלב-שלה.

כאשר תתרבה הידיעה והלימוד בענייני היראה לאמתתה, אשר אי אפשר להצליח בה כראוי, כ"א ע"י צירוף ידיעה הגונה ולימוד נכון בחכמת האמת,⁸⁵⁵ שהיא יסוד התורה והיראה, אז יגדלו הנפשות להבחין בין איש לאיש, ליתן לכל אחד הדרך ישרה לפי עניינו. אי אפשר שכל הנפשות יהיו שווים בלימודיהם. יש מוכשר לדבר אחד יותר מזולתו... כל אחד לפי דרך השכלתו...

וכיון שחסרו לנו ספרים בפרטי היראה, עלינו החובה להשלים החיסרון, עם ההשתדלות בהקדמת התורה והאזרתה, ובכללה חכמת האמת, שידיעתה תשכיל הלבבות למצוא עצות נאמנות למלאות החיסרון וכל מעוות לתקן.⁸⁵⁶

הרב קוק התייחס בדבריו אלה לחיסרון הכללי בארון הספרים היהודי: ההתבססות היתרה על נושא היראה. זו אמירה תמוהה למי שמכיר את ספרי המוסר לדורותיהם, אולם היא מתבררת הרבה יותר במארג הכללי של גישתו של הרב קוק לנושא המוסר בפרט ולתורת ארץ-ישראל בכלל. לפי שיטתו, איסוף הנתיבים השונים בתורה לכדי מרבד שלם עליו יהיה ניתן לומר 'אלו ואלו דברי אלוהים חיים' הן בהלכה והן בהגות,⁸⁵⁷ אפשרי בשילוב שני תנאים משמעותיים: בארץ-ישראל עצמה ולא בגלות ובלימוד מוסר מתוך הכרה בכוחו המבקש להתקדם של האדם ולא רק מתוך דגש של מניעה.

מקור דומה, אם כי מחודד יותר, נמצא בין האפוריסמים המוקדמים בכתיבתו בבוניסק: לפי המורגל בלימוד המוסר, לא יתכן שיתקבץ באדם אהבת עולם הזה ואהבת עולם הבא, כמו שלא יתקבצו האש והמים בכלי אחד... אמנם ישנה דרך שלמה יותר, שאהבת עולם הזה עומדת במילואה וערכה הראוי לה, ואהבת עולם הבא... היא מבטלת את אהבת העולם הזה בכל דבר שאם תבא שם תפגום אותה.⁸⁵⁸

גם כאן הביקורת על העמדה הקלאסית של תורת המוסר ברורה: היא יוצרת תחושה של 'או או' בעוד העולם נבנה על יסוד של 'גם וגם', יסוד שהוא קבלי על פי הבנת הרב קוק. על רקע זה, ניתן להבין ביקורת מחודדת יותר של הרב קוק כלפי ר' ישראל מסלנט, בדברים שעוד כתב בחו"ל:

הרבה כחות מתדלדלים מפני סדרי הלימוד שאינם על דרך הישר. הרגל הפלפול אמנם הוא טוב במידה שאינה גוזלת כשרונות יותר חשובים, וביחוד לאלו שאינם מוכשרים להגיונות מופשטים הרבה. אבל ההרגל שהפלפול הוא עקרי, שלט אפילו על נפש כהגרי"ס ז"ל [הגאון רבי ישראל סלנט זכרונו לברכה], שאם הסכימה דעתו ללכת בדרך הראשונים ולהוציא את כשרונו הגדול על תלמוד חלק העיוני שבתורה במנוחת נפש, אז היה מוצא הרבה לכתוב ולהועיל, ולא היה מוריש את הדור רק את המוסר הקולט יותר את ההתרגשות מהעיון והדעת, כי אם היה מאיר באור גדול בדעת ה'.

⁸⁵⁵ ככל הנראה הכוונה לתורת הקבלה.

⁸⁵⁶ שם, עמ' 312.

⁸⁵⁷ ר' ההקדמה ליאדר היקר, שם הסביר הרב קוק נושא זה בהרחבה.

⁸⁵⁸ 'אחרון בבוניסק', לט, עמ' נו.

אמנם לא היה הדור ראוי להרחבה בדברי דעת אלקים, ועוד היה צריך רק להעמיק הרגש. אבל עכשיו חובה והכרח הוא להרחיב הדברים בערך לימודי, עם צירוף ההתרגשות הממוצעת, שהיא גם כן דרושה להטביע בלב עמקי המוסר בהדרכה.⁸⁵⁹

מסתבר אם כן, כי תורת המוסר המוקדמת של הרב קוק, המשתקפת בפנקסים המוקדמים ובספרון 'מוסר אביך', ובמקביל – התפיסה ההיסטוריוסופית שהצבעתי עליה בחטיבות הקודמות, הופכות עם עלייתו ארצה ולאחר מכן לימפת הדרכים להבנת כוחותיו של הפרט, כוחה של האומה וליסוד מהותי בתורת הגאולה הכללית שלו.

מעניין לראות, כי לאחר פרסום 'פנקסי הראי"ה', אנו יכולים למצוא הדים לאותה תפיסת מוסר, המושתתת על יסודות קבלת האר"י, גם בכתבים מוקדמים אחרים של הרב קוק. בקטע שלהלן, נוכל לראות הן את הדי קבלת האר"י והן הדים ברורים למשנת חב"ד:

הרבה מעשים בתורה ובמצות מכוונים כדי להישיר את הכוח המדמה האנושי אל מול המעשים הטובים המכוונים למול האמת הטהורה של השכל הטוב. ההפסד היותר גדול שבא ע"י המתחכמים מעולם הוא שאינם מכירים כמה האדם צריך לפתח את כח דמיונו, שיהיה מכוון לנוכח הטוב, וכי אע"פ שכולנו חכמים, מ"מ הננו בני אדם אחוזים בשליטת כח הדמיון עלינו, וזהו חלק עקרי במציאותנו, וחיינו המוסריים והחומרניים ברובם נעוצים ביסוד הכח המדמה הבא מכחן של שטחיות החושים, ע"כ רבה היא התכונה הצריכה לפתחו ולהשלימו.⁸⁶⁰

עד כאן, הדברים מתכתבים עם תפיסות אפלטוניות קלאסיות ביחס לכוח הדמיון ככוח המשחית את האדם. אלא, שכדרכו, הרב קוק המשיך את דבריו תוך עיסוק בשאלה מהו היתרון של הכוח המדמה, מה ייעודו בעולם ומה בני האדם 'מרוויחים' ממנו בהיותו במאגר היכולות שלהם:

וצריך לדעת שכח זה הוא נוצר באדם, וכל המצוי בו הוא ג"כ מציאות, לא פחות ממה שמצוי בחוש, ע"כ צריך להתחשב עמו הרבה, ורק בהשלמת החשבון עמו כראוי, אפשר לעלות על טהרת השכל.

והוא עוזר את האדם שלא יפול מהדרכתו הטובה, בהיותו פוסע בחומריות, מה שאין השכל המופשט יכול לעשות זאת.

ומכוון בדברי האר"י ז"ל שהחשמל ממנו נעשה מעקה שלא יפול הנופל מעולם הכסא, וכמו שנעשה בחי' מנעלים. החשמל הוא נוגה השכל בכח המדמה, סוד הקשת בענן, ודוקא ע"י [על ידיו] נמצא אות הברית שלא יהיה מבול בעולם, שלא יבאו בני אדם לשחת מעשיהם, ולפני המבול לא היה דרך כ"א השכל הגדול לבדו, ומתוך שלא נתקן לו בית יד לצבת ע"י השלמת המדמה ע"י מעשים וציורים נאותים, נשחת האדם ע"י יצר לבו הרע. ומהקשת יצא שינוי הגוונין ע"י הענן.

ויש קשת בגווני נהירין, כח המדמה בטהרתו, ויש בו ג"כ קשין דפירי מכח הטעויות שאפשר לפול בכוחו, ומ"מ ע"י שהאור מתפלש בהם נעשה לאות ברית.

⁸⁵⁹ שם, מו, עמ' ס. לכיוון דומה של הבדל בין תפיסת החסידות והרב קוק מחד גיסא לבין זה של 'תנועת המוסר' ור' ישראל מסלנט, ר' רוזנברג, מה יש.
⁸⁶⁰ פנקסי הראי"ה, א, פסקה מב, עמ' קמג.

והפעולות המוסריות, ביחוד הדתיות, המכוונות לכבד את ד' לפי ציור המדמה, הוא יסוד הברית, ויוצאים ממנו פרטים, היינו השבחת ד', שימצאו דתות לכל אומה, המחזקים את הצדק בעולם, ושימצא בהם אחת יסוד, שמחזקת מעוז הציורים האמיתיים, ומקשרתם אל השכל המעשי, תורת ישראל המאירה באורה הפנימי בבית ישראל, ומפיצה קרניים ג"כ לב"נ [לבני נח, או לבני נכר].

והוא אות ברית בין אלקים לבין האדם בכללו, שמונע עכ"פ מהשחתה.⁸⁶¹

'מפת הדרכים' האמונית – ניסוח מוקדם של הרב קוק

עד כה תיארתי בחלקים המצטרפים לכדי תצרף גדול, את יסודותיה של 'מפת הדרכים' שהרב קוק הציע ככלי להבנת המציאות ולהתמודדות עם תהליכים שעוברים בתוך העם היהודי ובעצם בעולם כולו. יסודות אלה נוסחו על ידו לכדי תפיסה רחבה יותר בספר 'לנבוכי הדור', ולאחר מכן בצורה מהודקת יותר בספרים 'אדר היקר' ו'עקבי הצאן'.

ובכל זאת, האם ניתן למצוא כבר בפנקסים המוקדמים הכתובים במתכונת של אפוריסמים לא סדורים, שימוש בעקרונות היסוד האלה? דומני שאחד המפתחות הגדולים שהרב קוק השאיר לנו להבנת שיטתו הכוללת, הוא יחסו למושג האמונה. יחס המובע בהירות ובאורח יוצא דופן יחסית לכתובה אורתודוקסית, כבר בפנקס טו.

כמו רבים לפניו, הציע הרב קוק מבנה של עיקרי אמונה. אלא שהרב קוק, בשונה מקודמיו, התחיל את המבנה בהגדרה הבסיסית של מהי אמונה, ורק לאחר מכן הציג את הנגזרות של עיקרי האמונה הנובעים מהגדרה זו. בזמן עריכת הספר 'מוסר אביך', על בסיס פנקסים טו-טז, החליט הרצי"ה להשתמש בפסקה זו כאחת משתי ההקדמות לספר ('מעין הקדמה' בלשונו). דומני שניתן לראות בדברים הקדמה כללית ליסודותיה של שיטת הרב קוק, כפי שהוצגה בעבודה זו עד כה. ראשית, שני הסעיפים הראשונים מתוך החמישה:

אלה המה סדרי הדברים שעליהם ראוי לסדר עיוניו להועיל לעצמו וזולתו.

א. אמתת גדר האמונה. צורתה כמו שהיא מיושבת בנפש, והכרח גודל אמתתה. שאין גבול ב"אמת" למעלה מזה. ע"פ (על פי) דברים מבוררים ומאומתים בשכל ובחוש ובמפורסם.

ב. באמתת הבורא יתעלה, במציאותו יתברך ויתרומם, בגדלו, השגחתו, והמדות הקדושות המיוחסות לו, והעניינים האמוניים המתחייבים מזה. באימותים מבוררים ומחויבים, חתומים בחותם האמת והצדק היושר והנועם הטהור והאמיתי, המקובל קיבול טבעי אל הדעת, ומרנין ומרחיב ומשמח את הנפש.⁸⁶²

החלוקה בין מושג האמונה המופיע בסעיף א כתנועה בנפש האדם ומושג שקשור בחושיו של האדם, לבין האמונה בבורא הקשורה יותר בשכל ובלמוד, אינה מובנת מאליה. אבל היא קשורה

⁸⁶¹ שם, שם.

⁸⁶² פנקס טו, אות עב, עמי קכא.

לעמדתו היסודית של הרב קוק ביחס למושג האמונה, שהיא תנועה בנפש כל אדם, וקשורה במוטיבציה של כל בן אנוש להיות טוב. לא מדובר כאן על לימוד שלימדו אותנו, אלא על תכונה המוטבעת בנו. זיהוי תנועה נפשית זו כאמונה, הוא חידוש גדול של הרב קוק. הגדרה זו מאפשרת להתייחס לכלל המחשבות וההתנהגויות האנושיות באשר הן, כביטוי לתשוקה עמוקה לטוב. תפיסה זו גם מאפשרת להתייחס למצבים לא טובים כשבירה, ולרצון לטוב כתיקון. כל זה כרוך אצל הרב קוק תחת הכותרת 'אמונה'. שנים בודדות לאחר כתיבת דברים אלה, ניסח הרב קוק את הרעיון הזה ביתר דיוק:

כאשר נבא לכלל חשבון בטבע הטהור של האדם, בין הנטיה לאמונה או לכפירה, בכללות, נמצא ברור, שהאמונה היא לאדם טבע נטוע, טבע מחוייב בכלל. כל יסודי החיים בכללות בחיי החברה לא יוכלו כלל להתקיים אם לא יתחבר עמם כח האמונה, במה שראוי להאמין, ובמידה שראוי להאמין. החיים המוסריים לא ימצאו מעמד כל עיקר מבלעדי משען האמונה. אין החברה האנושית יכולה להעזר מעזר השיתוף בכל כשרון של חכמה ודעת, כי אם בעזר האמונה... ויותר מכל אלה עומדת בחוזק עז טבע האדם – האמונה באלהות. זאת התכונה היא מגלה לנו את טבע האדם, בין בחייו הפרטיים בין בחיי הציבור. יחש לאלהות מרגיש האדם בעצם טבעו, על כן, לא נמצא שום קיבוץ אנושי שיהיה קיים ומסודר באיזה אופן, שיהיה בלא זיקוק לאמונה באלהות, יהיה באיזה סגנון שיהיה. וזה מראה לנו בגלוי את טהרת הטבע של הנפש האנושית.⁸⁶³

אם בסעיף הראשון תיאר הרב קוק את האמונה כתנועה בנפש האדם, הרי שבסעיף השני הוא עסק דווקא בהיבט של התרומה של מושג הבורא ביחס לאמונה.⁸⁶⁴ לאחר שראינו פסקאות רבות בהן תיאר הרב קוק את האלהות מנקודת מבט קבלית, הרי שהמילים "גדלו, השגחתו, והמדות הקדושות המיוחסות לו, והעניינים האמוניים המתחייבים מזה", הם ביטוי לאינסוף והאין ראשית, לאדם קדמון, לספירות ולמורכבות חיי האדם. כלומר, עיקר האמונה הראשון מדבר על האור הגדול. עיקר האמונה השני מדבר על האתגר של הכלים במציאות לבטא את האור הזה.⁸⁶⁵ שלושת הסעיפים הבאים הם כבר הפרוגרמה המעשית איך לשקלל את היחס בין האורות לבין הכלים:

ג. באמתת התורה אשר בידינו, מאת אדון כל המעשים יתברך שמו, לרועה נאמן משרע"ה (משה רבנו עליו השלום). בגודל קדושתה, ברוממות מעלתה, בהדרת אורה, ובגדל אשרה, שמאשרת להוגי' ודורשי' באמת ותמים, בקדושת מצוותי' והדרם, ואיך שהיא זיו העולם ושלמותו, בהכרח והכרה ברורה, בדברים ברורים ומאומתים.

⁸⁶³ לבוכי הדור, פרק מו, עמ' 222-223.

⁸⁶⁴ כיוון שונה להבנת מושג 'אמונה' אצל הרב קוק הציע א' נדב, אך בדבריו הוא לא התייחס לדברים האלה של הרב קוק, מהם עולה הגדרה ברורה ל'אמונה' לשיטתו. ר' נדב, מקורות הראי"ה, עמ' 237 ואילך.

⁸⁶⁵ התייחסות יוצאת דופן ליחס בין שתי אלה ניתן למצוא בדברים שכתב בבוניס: "מה היא הזיה ומה היא אמונה ראויה אין למהר לקבע מסמרות. אמנם היסוד הכללי הוא רק שמי שמטביע בעצמו לתרץ את פליאותיו הפנימיות בהשקפתו על המציאות הכל ע"פ [על פי] סיבות שאינן מבוררות לו, הוא קרוב להזיה, אבל מי שמחפש סיבות נכונות, אם יאמין ג"כ שישנם דברים שהם למעלה משער פליאותיו, איננו בעל הזיה. ולהיפך, מי שמתאמץ לגזור על ביטול כל מה שלא תשקיפהו השערותו, הוא הוזה גמור. ע"כ [על כן] החושב שיש מציאות למוזיקים, לסגולות, לחשים, קמיעות, גלגולים, רוחות וכיו"ב איננו בעל הזיה כלל. למופת הם אנשי השם שהחזיקו באלה האמונות... כהיש"ר מקאנדיאה... אבל מי שמתרץ לעצמו כל חזיונותיו הטבעיים ע"פ [על פי] דרכים שאינן תופסם ואינן יודע להם הדרגה, זהו בעל הזיה גמור". (פנקסי הראי"ה א, פנקס ב, עמ' מב). זה ביטוי נוסף לכך, שאמונה צריכה להיות תנועה בנפש, ואז היא תיחשב כאמונה גם אם היא עלולה להיתפס כהזיה, אפילו אם אינה עומדת בהלימה לתפיסה רציונאלית.

ד. באמתת תורה שבע"פ, שצוה הקב"ה למשה רבנו ע"ה, ושנמסרה לחכמים דור לדור, הנכללים במשנה ותלמוד וספרי חז"ל הנלוים להם, בגודל אמתתה וקדושתה... ובקדושת הנחלים המתפשטים ממנה.⁸⁶⁶

ה. באמתת חכמת הקבלה, בהכרח מציאותה, בהצלחת יודעי ועוסקי, בתועלתה הכללית, ושהיא מתרוממת מעל כל חכמה ומתנשאת מכל ידיעה. והכרח העסק בה... למען דעת את ד' ולדבקה בו יתעלה.⁸⁶⁷

תורה (עקרונות על וקריאת כיוון כללית), מצוות (פרקטיקה שמבטאת אידאות) ומשמעות עומק של הדברים בחייו של האדם. זה המפתח לעיקרי האמונה של הרב קוק, וזה גם המקום המיוחד של תורת הקבלה בהקשר זה. דומני שניתן להבין את המודל שמציע הרב קוק, לאור מודל דומה שהציע ק' גירץ להבנת תרבות, כמי שמבקשת להציע לבניה 'מפת דרכים', שיש בה אידאות וסמלים המבטאים אותן, וצורך בהלימה בין אלה לאלה.⁸⁶⁸ כך אצל הרב קוק צריך לשים לב למארג של כל חמשת העקרונות, ואי אפשר לאחד בלא השני. כך, למשל, עתיד היה הרב קוק לומר באספת רבנים מובילים ביפו בשנת תרס"ח (1908) את הדברים הקשים הבאים ביחס לעזיבת הדת בזמנם:

אחינו היקרים, חכמי התורה וסופרים משפיעים, גם אנו נואלנו וחטאנו. למדנו וחקרנו, לפלפלו וחדשנו, כתבנו וציירנו, אבל שכחנו את האלהים ועוזו, לא שמענו לקול נביאי האמת, לקול מעולי חכמי דורות עולמים, לקול הצדיקים והחסידיים, חכמי המוסר וחכמי העיון והרזים, שצוחו והכריזו בקולי קולות כי סוף נהר של התלמוד המעשי לבדו להיות יבש וחרב, אם לא נמשוך לתוכו תמיד מים מני ים, מימא דחוכמתא וקבלה, מים דעת האלהים, מים טוהר האמונה הטהורה הנובעת מנשמתנו פנימה משרשה ממקור חיים⁸⁶⁹

העיקרון נשמר, המצוות הן ביטוי לאידיאות גדולות. אידיאות אלה צריך לחשוף בתהליך אבולוציוני. אי עיסוק בענייני האידיאות יגרום, בסופו של דבר, לעזיבת המצוות המעשיות. מושג האמונה במיטבו יוכל לסייע בעמידה מול הסחף הזה, הנובע מחוסר חיבור למעשים טכניים לא רלוונטיים. שנתיים לפני כן תיאר הרב קוק את הדור כמי ש"דברים מקוטנים ומקומטים חדלו לקחת את לבבו".⁸⁷⁰

⁸⁶⁶ בבויוסק כתב הרב קוק: "אחדותם של ישראל, א"א כ"א [אי אפשר כי אם] בשמירת תורה שבע"פ דוקא, שאז נמצא מרכז המאחד את כל האומה ע"י הנהגות השוות והחיים המוסריים, אבל אם היה מונח לפרש כל אחד לפי סברתו ודמיונו בתורה שבכתב, היה נחלק העם לרסיסים בהנהגתו, והיתה בטלה חלילה תכלית התורה הכללית היוצאת דוקא משלמות הכלל כולו. ומזה נמשך ג"כ [גם כן] חיוב השמיעה לדברי חכמים ג"כ [גם כן] בתקנותיהם". ר' פנקסי הראי"ה א, פנקס ב, ט, עמ' מד-מה.

⁸⁶⁷ פנקס טו, אות עב, עמ' קכא-קכב.

⁸⁶⁸ ר' למשל גירץ, האדם כהומוסימבוליקוס.

⁸⁶⁹ אורות, קריאה גדולה, עמ' קא.

⁸⁷⁰ לשון בה השתמש הרב קוק לתאר את אופיו המיוחד של הדור שמחפש דברים גדולים, וממילא מצוות, שהן קטנות ומקומטות באופיין, הפסיקו להיות עבורו רלוונטיות. ר' מאמרי הראי"ה, א, עמ' 78.

הרב קוק ראה ערך בכך שכל אדם יכיר את חוזקותיו, את חולשותיו וידע מה מקומו ב'מפת הדרכים' ביחס לשלושת הכוחות. אך לא מדובר רק בזוהר חיצונית ביחס לחברה. כפי שראינו בחטיבה זו, יש ממד ברור של שיח פנימי ואישי של האדם עם עצמו, תוך הנחה שלכל אדם איכויות ואתגרים שייחודיים לו. גם בניסוח של 'מפת הדרכים' ניתן למצוא רמז לכך שלא מדובר רק באנשים שונים המבטאים כוחות שונים (הקודש, הלאום והאדם), אלא בשלושת הכוחות האלה פועלים גם בתוך כל אדם פנימה:

שלשה כחות מתאבקים כעת במחננו. המלחמה ניכרת היא ביותר בארץ ישראל, אבל פעולתם היא פעולה נמשכת מחיי האומה בכלל, ו**שרשיהם מחופשים מצד ההכרה החודרת במרחבי רוח האדם**... הקודש, האומה, האנושיות, אלה הם שלשת התביעות העקרויות, שהחיים כולם, שלנו ושל כל אדם, **של איזה צורה שהיא**, מורכבים הם מהם... לא נמצא ולא נוכל למצא **שום צורה של חיים** שלא תהיה מורכבת משלשתם... בכל כח בודד, ביחוד נפשי, מוכרחים צדדים שליליים להיות, בפרט בהתפשטותו היתרה על חשבונם של כחות אחרים. בזה אין להפליא בין הקודש ובין החול. הכל נכנס תחת קו המדה והכל צריך משקל, אפילו רוח הקודש ששורה על הנביאים במשקל הוא שורה. אבל הפרוד במקום שצריכים לאחד מביא שמעט מעט מתרוקן הרוח, ותחת ההכרה חיובית - במעמד הכח המיוחד, לפחות, **לאותה האישיות** או הקבוצה, שהיא הולכת ומתחסרת, מפני הצימוק שהולך ומתגבר באותו הכח המיוחד, הבודד בזרוע נגד טבע הרוח להיות מתאחד עם עוד יסודות המשלימים אותו - באה רק הכרה שלילית לפרנס את החיים, וכל בעל כח מיוחד מלא הוא רק מרץ של אש ביחס לשלילתו של כח האחר או האחרים שאינו חפץ להכירם. ובאופן חיים כאלה המצב נורא, הרוח מתבוקק, עמדת האמת, **הכרתה הפנימית ביחד עם אהבתה מתמוטטת** והיא הולכת ונעדרת, ע"י מה שנעשית עדרים עדרים.⁸⁷²

אם בחטיבת הלאום ראינו את החלוקה לקבוצות בעם ישראל מנקודת מבטו של הרב קוק, הרי שבהקשר של האדם פנימה, צריך להסביר למה התכוון הרב קוק בשלושת הכוחות האלה. ההדגשות בקטע מלמדות שהרב קוק זיהה עצמיות מורכבת שיש בכל אדם, ונטייה אנושית פנימית להתעלמות מהיבטים שונים שלה. מושג העצמיות תופס מקום נכבד בהגותו המאוחרת יותר של הרב קוק.⁸⁷³ בהמשך ל'שדה השיח' החסידי, הוא זיהה את הרבדים השונים והסתירות בנפש האדם כביטוי לספירות המתגלות בכל אחד. לאור החשיבות העצומה של זיהוי כוחות הנפש השונים, לא פלא שסוגיות של עצמיות, חרות ואינדיבידואליות העסיקו אותו כה הרבה. להלן אציג פסקה מתקופה מאוחרת יחסית בכתבתו, בה הדברים מנוסחים בבירור רבה. לאחר מכן אציג פסקה מוקדמת בה ניתן למצוא הטרמה של אותו רעיון:

⁸⁷¹ להיבטים אחרים של מושג העצמיות, ביחס לשפינוזה, ר' לעיל בחטיבת הקודש.

⁸⁷² קובץ ג, פסקה א. ההדגשות שלי.

⁸⁷³ רק בשמונה הקבצים ניתן למצוא עשרות רבות של פעמים את הביטוי, בהטיות שונות, כולן בהקשר של עצמיות האדם. בעריכת 'אורות הקודש' ייחד הרב 'הנזיר' חלק שלם לנושא העצמיות ('אורות הקודש' ג, סדר חמישי), מתוך הבנת חשיבות הנושא במשנת רבו. על חשיבות נושא העצמיות במשנת הרב קוק הצביע בהרחבה ב' כהנא בסדרת מאמרים (ר' למשל: כהנא, אורות הנפש; כהנא, מתחת להכרה ומעליה; כהנא, הנשמה מחפשת כלים)

ואני בתוך הגולה, האני הפנימי העצמי, של היחיד ושל הציבור, אינו מתגלה בתוכיותו רק לפי ערך הקדושה והטהרה שלו, לפי ערך הגבורה העליונה, הספוגה מהאורה הטהורה של זיו מעלה, שהיא מתלהבת בקרבו,

חטאנו עם אבותינו, חטא האדם הראשון, שנתנכר לעצמיותו, שפנה לדעתו של נחש, ואבד את עצמו, לא ידע להשיב תשובה ברורה על שאלת איך, מפני שלא ידע נפשו, מפני שהאניות האמיתית נאבדה ממנו, בחטא ההשתחואה לאל זר,

חטא ישראל, זה אחרי אלהי נכר, את אניותו העצמית עזב, זנח ישראל טוב.

חטאה הארץ, הכחישה את עצמיותה, צמצמה את חילה, הלכה אחרי מגמות ותכליתות, לא נתנה את כל חילה הכמוס להיות טעם עץ כטעם פריו, נשאה עין מחוץ לה, לחשוב על דבר גורלות וקריירות.

קטרגה הירח, אבדה סיבוב פנימיותה, שמחת חלקה, חלמה על דבר הדרת מלכים חיצונה, וכה הולך העולם וצולל באבדן האני של כל אחד, של הפרט ושל הכלל.

באים מחנכים מלומדים, מסתכלים בחיצוניות, מסיחים דעה גם הם מן האני, ומוסיפים תבן על המדורה, משקים את הצמאים בחומץ, מפטמים את המוחות ואת הלבבות בכל מה שהוא חוץ מהם, והאני הולך ומשתכח, וכיון שאין אני, אין הוא, וקל וחומר שאין אתה.

רוח אפינו משיח ד', זהו גבורתו הדר גדלו, איננו מבחוץ לנו, רוח אפינו הוא, את ד' אלהינו ודוד מלכנו נבקש, אל ד' ואל טובו נפחד, את האני שלנו נבקש, את עצמנו נבקש ונמצא, הסר כל אלהי נכר, הסר כל זר וממזר, וידעתם כי אני ד' אלהיכם, המוציא אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים, אני ד'.⁸⁷⁴

הפרפרזה של הרב קוק על הפסוק ביחזקאל⁸⁷⁵ היא, שבעוד שהנביא מדבר על עצמו, הרב קוק הסביר שה'אני' של כל אחד נמצא בגלות. זאת ועוד, שורש כל החטאים הוא התנכרות לעצמיות, לאני של כל אחד. הניסיון ללכת בדרך שאינה מתאימה לעצמי מתפרשת על ידיו כהליכה בדרכו של הנחש. הרב קוק מנתח כך הן את חטא אדם הראשון, הן את חטא הארץ, הן את חטא הירח והן את חטא העגל של עם ישראל. והוא המשיך והסביר שהבריחה מה'אני' מהווה את יסוד כל הנפילות מאז ("וכה הולך העולם וצולל באבדן האני של כל אחד, של הפרט ושל הכללי"). בהמשך הפסקה השתמש הרב קוק בביטוי קשה כלפי המחנכים המנסים להסביר לדור הבא מה נכון לחשוב, תוך התעלמות מהצרכים האישיים של כל מתחנך ("באים מחנכים מלומדים... משקים את הצמאים בחומץ"). לאבדן הציבור לעצמיות יש מחיר כבד מאוד על פי דבריו, הניכור: "וכיון שאין אני אין הוא, וקל וחומר אין אתה". מה הפתרון הגאולי למצב? "רוח אפינו משיח ד'", אפינו במשמעות של הרוח הפנימית האישית של כל אחד. גאולת הרוח העצמית. וחיבור להבנה שה'אני' הוא גילוי אלוהי. 'אני ד' אלהיכם', כלומר: ה'אני' הוא התגלות השם.

⁸⁷⁴ קובץ ג, פסקה כד. 'מפת הדרכים' מנוסחת באותו קובץ בפסקאות א-ב. לאור קצב הכתיבה המהיר של הרב קוק, ניתן להניח שמדובר בפסקאות שנכתבו זו בסמוך לזו.

⁸⁷⁵ יחזקאל א, 1: "ואני בתוך הגולה על נהר כבר נפתחו השמים ואראה מראת אלהים".

ללא ספק מדובר בתפיסת עצמיות נועזת מאוד.⁸⁷⁶ האם ניתן לזהות את שורשיה כבר בשלבים מוקדמים של כתיבתו? להלן דברים שכתב הרב קוק בשבועות הראשונים לאחר עלייתו ארצה: לולא הקלקולים שנעשו בעולם, בתחילה חטא אדם, ואחר כך המבול, הפלגה, ואחר כך בבחירתו של ישראל כשנתבסס העולם, לולא הירידה של חטא העגל והתולדות שיצאו ממנו, היה יצרא דעבודה זרה עומד בתקפו והי' מועיל לישוב העולם ותיקונו, כחמרא דיתיב על דורדיא, שהדורדיא פועל לטובה על היין... כי המציאות הכללית שם השם יתברך שילך על ידי הכחות הכלליות, והבחירה האנושית תבא לעזרת הטוב והמוסר, לצדד את הכוחות הכלליות לצד הטוב. אם כן כמו שיש בנפש האדם נטיות לכמה דברים נעלים... קל וחומר שעצומה בקרבו הנטיה לקרבת אלהים.⁸⁷⁷

בחלק הזה של הפסקה, הנושא הוא העצמיות, אך המושג עצמו עדיין לא מוזכר. ההכרה בכך שהנטיות הנפשיות האישיות שבכל אחד לדברים נעלים מוזכרת במפורש. נזכור שתפיסה זו קדומה בהרבה אצל הרב קוק, וכבר כשעסק במושג הרע תיאר אותו כמי שיש בשורשו טוב שמתגלה במציאות בצורה שבורה.⁸⁷⁸ בהמשך הפסקה הזו יצר הרב קוק ניתוח היסטוריוסופי על בסיס תובנות אלה, דרכו הסביר את מקומה של העבודה הזרה בשאיפת האדם לטוב, את התהליכים שעברו על עם ישראל בחורבן ועוד, אך כל אלה פחות שייכים לענייננו.⁸⁷⁹ סיומה של הפסקה הארוכה חוזר למקום הפרטי של כל אחד במסגרת הרחבה של הגאולה, על בסיס 'מפת הדרכים' העקרונית שלו, לפיה בכל אדם יש ניצוץ שהוא חלק מהאמת האלוהית הגדולה המבקשת להתגלות בעולם:

מכל מקום, אחרי הבירור בעקבתא דמשיחא, דוקא עם החוצפא דיסגא, ראוי להיות ממשידך כח חורז בכל הנפוצות הפרטיות, ולאחדם יחד בחוברת, ולהגבילם על פי שכל שופט. אז תהפך הקללה לברכה, ותחת נטיה טבעית שעל כל פנים לא היתה יכולה כל כך להתרומם... תשוב תשוקת קרבת אלהים שכלית כולה. ואחרי הבירור של כל הכחות היותר טובים... ואת כל המדות הטובות בכללות האדם על נכון, ילוו כולם באהבה ורוח משפט אל התכלית הכללית של קרבת אלהים.⁸⁸⁰

העצמיות של כל אחד, כשהיא מתוקנת, תתחבר במהלך דיאלוגי רחב עם זה של חברו, ובכך תהיה התגלות אלוהית שלימה בעולם. אותו רעיון כמו שהוא מנוסח ב'מפת הדרכים', במהלך משולב הן של קבוצות והן של העצמיות הפרטית של כל אחד. דווקא הכפירה בימי 'עקבתא דמשיחא', תוביל לבירור מעמיק יותר של רצון האדם הפרטי ורצון בני האדם בכלל. הפרטי והלאומי חוברים יחד, ואי אפשר לאחד בלא השני.⁸⁸¹

⁸⁷⁶ לא מפתיע לראות שבקרב תלמידי תלמידיו של הרב קוק בימינו מנסים לצמצם מאוד את הנועזות של דברי הרב קוק כאן, וליצור זהות בין 'עצמיות' לבין 'כלליות' בדבריו. ר' למשל טאו, בקשת האני העצמי. כפי שראינו, הרב קוק זיהה את 'מפת הדרכים' הן בכלל והן בתוך הפרט, אך וודאי לא יצר זהות בין השניים.

⁸⁷⁷ 'ראשון ליפוי', פסקה סא1, עמ' קה-קו. זו פסקה שצונזרה בפנקס יג.

⁸⁷⁸ ר' בהרחבה בחטיבת 'הקודש העליון' בפרק על הרע.

⁸⁷⁹ בהחלט ניתן לראות בהם הטרמה למאמר 'מהלך האידיאות בישראל' שהתפרסם על ידי הרב קוק שמונה שנים לאחר מכן בשנת 1912.

⁸⁸⁰ 'ראשון ליפוי', פסקה סא1, עמ' קז.

⁸⁸¹ חמש פסקאות לאחר מכן נמצא ההספד שנשא הרב קוק אחר פטירתו של הרצל, בו הזכיר את ימי 'עקבתא דמשיחא' ואת מגוון הרעיונות שיעלו בהם מכוח הכפירה, כחלק ממארג אמוני חדש שעתיד להיווצר בעולם. אולי אפילו מדובר בפסקה שהיא טיוטה לחלק מהרעיונות שנשא בהספד עצמו.

עד כמה משמעותי היחס לכל פרט בפני עצמו? ביחס ללימוד תורה, הבאתי לעיל את הפסקה שיש בה ביקורת כלפי גישתו העקרונית של ר' ישראל מסלאנט ובעלי תנועת המוסר. שם הציע הרב קוק סדרי לימוד אחרים התואמים את הדרך בה מתנהל הדור, לפי הבנתו.⁸⁸² אלא שעדיין מדובר בהנחייה עקרונית לדור, ואין בה ביטוי למקום הפרטי של כל אדם בלימוד התורה. בפנקס 'אחרון בבויסק' ניתן למצוא פסקאות בעלות כיוון דומה, שעוסקות בצורך לשנות דגשים בלימוד התורה על מנת לחבר לחיק היהדות את הדור באופן כללי.⁸⁸³ אך ניתן למצוא גם כיוון אחר בדבריו שמתייחס דווקא לפן האישי ולתכונת הנפש הפרטית (עצמיות) של כל אדם:

הרבה יצאו לתרבות רעה מפני שבגדו בתכונתם. כיצד, הרי שאחד מוכשר לדברי אגדה, ועניני הלכה אינם לפי תכונתו להיות עסוק בהם בקביעות, ומתוך שאינו מכיר כשרונו הוא משתקע בגמרא ומפרשים מפני שרואה שכן הוא המנהג, והוא מרגיש בנפשו שינאה למה שעוסק בהם, כיון שבאמת אין ההשתקעות באלו הענינים לפי טבעו. ואם הי' מוצא את תפקידו להתעסק באותו המקצע המקביל לתכונת נפשו, אז הי' מרגיש מיד שאותה הבחילה שבאה לו... לא באה... אלא מפני שנפשו אינה נוטה להם...⁸⁸⁴

כל אדם מתחבר לתורה בדרך אחרת. מצב בו לומדים תורה מתוך מחוייבות לסדרי לימוד כלליים ('מפני שרואה שכן הוא המנהג') עלול להוביל לבחילה מלימוד תורה ומהתורה בכללה. הכל, רק משום שהאדם נכנע לתכתיב הכללי של דרישות עקרוניות, בעולם הישיבות בעיקר, ולא שם לב למקום הפרטי שלו. אלא שהפסקה מסתיימת בניתוח רחב היקף יותר של התופעה של התעלמות מצרכיו האישיים של כל לומד, והשפעותיה הכלליות:

אבל כיון שאינו מכיר סיבת בחילותו, והוא מתגבר נגד טבעו, אז תכף כשנפתחים לפניו איזה דרכים של הפקר, מתפרץ ונעשה שונא וער לתורה ולאמונה... ומהם יצאו מה שיצאו מבני פריצי עמינו, המתנשאים להעמיד חזון ולסמות עינו של עולם. וחילוק המקצעות מתרחב והולך, עד שמי שנטייתו חזקה לחכמות מיוחדות, גם הוא צריך ללכת לפי נטייתו הפנימית...⁸⁸⁵

ברור שמדובר בתפיסה המתייחסת לכל פרט ולנטיות האישיות שלו. הניתוח של מי שיצא כופר דווקא מתוך בית המדרש, רק משום שלמד בתחומים שלא מדברים אליו ברמה האישית, מתכתב ככל הנראה עם תופעות שראה הרב קוק בתקופה בה למד בישיבת וולוז'ין, או לאחר מכן במפגש שלו עם תלמידי חכמים שעזבו את הדת מבני הקהילה בבויסק. בכך שם הרב קוק דגש משמעותי מאוד על הפרט ונטיית לבו (עצמיות), כחלק מהתהליך הכללי של עזיבת הדת אותו ניסה לנתח

⁸⁸² 'אחרון בבויסק', פסקה מז, עמ' ס. נושא סדרי לימוד התורה וחיבור הדור אליה העסיק מאוד את הרב קוק כבר בחו"ל כפי שראינו. ר' בעיקר את המובאות הרבות ב'לנבוכי הדור' פרקים ב, ה, 11, ט, י, יא, יב, יג, טו, כ, כג, כז, לד, לח, מה, מז, נג. עם זאת, כמעט כל האזכורים האלה נוגעים להנחיות כלליות כלפי "הדור" ו"כנסת ישראל בכללותה" או "האומה הישראלית", אך אין בהם עיסוק בפרט ובעצמיותו ביחס ללימוד תורה ולמקומה של התורה כגורם מעצב בחייו של היחיד. אפילו ביטויים בהם השתמש כמו "תביעה פנימית מוסרית" ('לנבוכי הדור', פרק מז, עמ' 238), מתייחסים לדור באופן כללי ולא לאדם הפרטי.

⁸⁸³ 'אחרון בבויסק', פסקאות כז, לו, מו, מט, נ, נא ועוד.

⁸⁸⁴ שם, פסקה נב, עמ' סד.

⁸⁸⁵ שם, שם.

ולהציע לו פתרונות שונים במהלך חייו.⁸⁸⁶ ניתן למצוא הטרמות לרעיונות האלה כבר בשלבים מוקדמים יותר של כתיבתו של הרב קוק, למשל ב'מדבר שור':

כולם יכולים לעבוד בכל הדרכים הכל לפי הצורך. אלא שמכל מקום כל אחד מוטבע **במדה פרטית ג"כ בפני עצמו ע"פ שורש נשמתו**, וג"כ ע"פ מזג גופו, ואע"פ שאין שורש הנשמה וגם המזג מכריח את האדם שלא לסור מדרכו, מ"מ ודאי תשוקתו יותר גדולה בעבודה שטבעו מוכשר לה.⁸⁸⁷

אחרי שהכרנו את מודל הנחש בהרחבה בחטיבות הקודמות, דומני שניתן להבין טוב יותר את הביטוי "לסמות עינו של עולם" שהרב קוק השתמש בו כאן. סמיות העין קשורה בנחש. לא פלא שמאוחר יותר, בפסקה העוסקת בעצמיות ובהתנכרות אליה כמקור החטאים בעולם - בה פתחתי סעיף זה - חזר הרב קוק על מוטיב הנחש ביתר שאת: "חטא האדם הראשון, שנתנכר לעצמיותו, **שפנה לדעתו של נחש, ואבד את עצמו**, לא ידע להשיב תשובה ברורה על שאלת איך, מפני שלא ידע נפשו, מפני שהאניות האמיתיות נאבדה ממנו."⁸⁸⁸ אם הנחש מסמא עיניים, מה שצריך לעשות בסדרי לימוד תורה הוא דווקא לפקוח את העיניים של כל אדם ולחבר אצלו בין הנטייה העצמית שלו לפי נפשו הפרטית, לבין לימוד התורה שמתאים לו.

המושג 'עצמות הפרט' עלה אצל הרב קוק בכתביו המוקדמים גם בהסבר יוצא דופן שנתן לאיסורי העריות:

מיסודי איסורי עריות הוא **התעצמות** האהבה רק **בעצמות הפרט**, כי גם אהבת המשפחה היא **אהבה עצמית** נרחבת, על כן יסוד התרחבות מושג האהבה לזולתו יכונן מיסוד תולדות, מהתאחדות החלקים, על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו... אמנם **אהבת עצמו** במדה הראויה, היא מיסודי חוקי המוסר. אמנם שמירה גדולה צריך שלא יבא **לביטול העצמיות**, ביחוד בישראל, כי נטיית הקודש מאברהם אבינו ע"ה [עליו השלום] הי' להתפשטות החסד בעולם... על כן מלכות בית דוד הי' צריך להיות ממואב ועמון... וזהו מצאתי דוד עבדי, שאמרו חז"ל היכן מצאתיו, בסדום, מקום **אהבת עצמו** הגדולה ביותר, מלח סדומית שמסמא את העיניים.⁸⁸⁹

הרב קוק הציע ניתוח פסיכולוגי נועז לאיסורים שאסרה התורה לקיום יחסי אישות שבין קרובי משפחה. הכל מתחיל מאהבת האדם את עצמו. אהבת המשפחה, היא אהבת עצמו מורחבת. בלי האיסור, עלולה הייתה להיווצר הצדקה עצמית למעשה כה נורא, כי לכאורה מדובר במעשה מתוך אהבת אמת לבני משפחה. אלא שהמשכיות העולם צריכה לבוא מתוך חיבור עם הזולת שאינו בן משפחה. הרב קוק המשיך והסביר, שמצד שני אין לזלזל במקום של אהבת העצמי של כל אדם. בפרט בקוד המוסרי של עם ישראל, בני אברהם אבינו שהצטוו להרבות חסד (אהבה) בעולם. יתר על כן. אפילו המשיח, מבית דוד, בא ממשפחתה של רות שהיתה במקור מואביה. מואב הוא הבן

⁸⁸⁶ קיים פער בין דבריו של הרב קוק ביחס לחשיבות העצמיות, לבין הדרך בה מפרשים את הדברים בחלק מעולם הישיבות היום. ר' למשל הרב טאו, בקשת האני העצמי. לכיוון שונה במעט, אך עדיין רחוק מההבנה שאני מציע כאן ר' רודיק, עצמיות האדם.

⁸⁸⁷ 'מדבר שור', דרוש ג, עמ' כד. ההדגשה שלי. דברים דומים באותו ספר גם בדרוש ו, עמ' נג; דרוש ח, עמ' סו; דרוש ט, עמ' עד; שם, עמ' עט; דרוש יד, עמ' קיט.

⁸⁸⁸ קובץ ג, פסקה כד. ההדגשה שלי. ור' התייחסות לפסקה ביתר הרחבה לעיל.

⁸⁸⁹ 'אחרון בבוסיק', פסקה י, עמ' לט. ההדגשות שלי.

של לוט ובתו, זיווג של איסורי עריות מובהקים של אב ובת. כלומר, השורש של אהבת העצמי הוא טוב, הוא יכול לבוא לידי ביטוי במציאות בצורה בעייתית ומסוכנת, והוא יתוקן דווקא בביאת המשיח, שמגיע מגנאלוגיה של איסורי עריות.⁸⁹⁰ זו דוגמה נוספת לשימוש של הרב קוק במודל העקרוני שלו ביחס לתפיסת הרע ששורשו בטוב אך הופעתו באמת רעה ובעייתית. בצד זה, יש כאן רמיזה נוספת לנחש: הדרשה על מציאת דוד דווקא בסדום, עוררה אצל הרב קוק אסוציאציה של מלח סדומית, שחז"ל אמרו עליו שהוא "מסמא את העיניים", ביטוי זהה ליחס לארס הנחש המסמא את העיניים, על שלל המשמעויות הקבליות של מושג זה.

לא מצאתי אזכור מפורש למקומו של העצמי בפנקסים מתקופת זוימל, אך העיקרון של חשיבות העצמי והפרט מופיע בכמה מקומות ב'עין איה', בתקופה שלפני עלייתו של הרב קוק ארצה. כך למשל:

שלמות האדם היא שיהיה משתדל בשלמות עצמו הפרטי בכל האפשרי. אבל עם זה יהיה נגד עיניו כי אין שלמותו הפרטית נגמרת כי אם בשלמות הכלל כולו והצלחתו בהצלחה הלאומית הישראלית, ומזה יעלה להצלחה האנושית בכללה. ויש להשמר, שלא תשיאהו תשוקתו להשלמת הכלל למעט בשלמות עצמו... כי אי אפשר להצליח את הכלל כי אם בהיות כל אחד מפרטיו שלמים ומוצלחים.⁸⁹¹

העיסוק בשלמות העצמית, בלי לשכוח שכל אחד הוא חלק מכלל גדול, הוא התנאי לגאולת עולם. בלי שכל פרט מגיע למצב של שלמות עצמית, אי אפשר להגיע לגאולת הכלל. הרב קוק לא וויתר על מקומו של הפרט כנקודת מפתח בדרך לתיקון עולם.⁸⁹²

יצר הרע ומקומו בהתפתחות האדם

בחטיבת 'הקודש העליון' הצגתי את תפיסתו של הרב קוק ביחס לרוע ולרע בעולם. הראיתי כיצד הרב קוק לא נמנע מלקרוא לרע בשמו, אבל ניסה תמיד לזהות את שורשו הטוב. זה ה'תבליט' היסודי ב'מפת הדרכים' שלו ביחס לרע. בחטיבת 'הקודש' ראינו איך התייחס הרב קוק לנצרות, לשפינוזה ואפילו לעמלק, כתופעות בעייתיות (ביטוי לרוע), אבל גם ככאלה שניתן לתקן כי ביסודן יש רצון טוב שמבקש להתממש במציאות. בחטיבת 'הלאום' ראינו איך הציונות מקבלת ניתוח דומה (אם כי רך בהרבה, כמובן, מזה של הנצרות או עמלק). אלה יישומי ה'תכסית' ב'מפת הדרכים' שלו, על פי המציאות בה פגש בחייו. יישום נוסף של היחס לרוע בהקשר של חטיבה זו, חטיבת 'האדם', הוא ביחס להבנת היצר הרע ומקומו בהתפתחות של האדם. כך כתב ב'עין איה' על מסכת ברכות:

הכוחות שבאדם, הטובים והרעים, תכליתם להשתמש בהם בדרך הטובה, ע"כ [על כן] כוחות הרעים שמצד היצה"ר [היצר הרע] אין זה עצה טובה להחלישם ולמעטם, כי

⁸⁹⁰ כך גם בפסקה מאוחרת יותר: "אהבת הקרובים ואהבת אשה, הם שני מיני אהבה שאסורים שיגעו זה בזה, כי כל אחד מקלקל את חברו בהיותו נוגע, בנפש וביסוד העולם... וזהו סוד איסור עריות שאר בשר. ואיסור שתי אחיות הוא גם כן פגיעה באהבת האחוה על ידי האישות..." (קובץ ו', פסקה סח, עמ' רי).

⁸⁹¹ עין איה', ברכות, א, קלד, עמ' 53. רעיון דומה ניתן לראות גם ב'עין איה', ברכות, א, ד, טו, עמ' 112.

⁸⁹² למקורות נוספים במשנתו המוקדמת, בדבר חשיבות התפיסה העצמית ומקומה של העצמיות בתהליך תיקון עולם, ר' ראשון ליפו, ה, עמ' עז-עח; שם, ט, עמ' פ; שם, יא, עמ' פא; שם, טו, עמ' פג-פד; שם, כג, עמ' פו-פט; שם, כז, עמ' צא; שם, לג, עמ' צב-צג; שם, מט, עמ' קא-רב; שם, סו, עמ' קטז; שם, סז, עמ' קטז-קיו; שם, עח, עמ' קכא.

לפעמים יהיו נצרכים לתכלית טובה ולא יוכל להנות מטובם. ע"כ הטוב שבהדרכות הוא שיהיו הכוחות כולם במילואם וטובם, רק שהכוחות הטובים יהיו השליטים בנפש והרעים כפופים תחת ידם. **כי באמת גם הרעים טובים המה**, בשמרם את גבולם, **והנה מצד טבע האדם הכוחות הרעים המה נעורים ומוכנים לפעולה יותר מהכוחות הטובים**. ע"כ ירגיז אדם יצה"ט [יצר הטוב] לעורר הכוחות הטובים שיהיו מוכנים לפעולה... וכ"ז [וכל זה] יתכן באדם שההרגש המוסרי יפה בו, ומרגיש מעצמו כל הדרכים הטובים. אבל מי שנפשו לא נטהרה כ"כ [כל כך], אינו מרגיש יופי הדרכים הטובים, עד שיקבלם מהתורה והלימוד, ע"כ יעסוק בתורה, פירוש בתורת אותם הדרכים הטובים שצריך להגבירם בנפשו... והנה ע"י הידיעה יקנה כח ההתעוררות לכסוף אל הדרכים הטובים. אבל אם נפשו עופלה כ"כ, שאין הידיעה מספקת לעורר הכוחות הטובים שבנפשו, אז צריך לעורר את כח הרגש, שהוא עושה בנפש רושם יותר מהידיעה... שסגולת ק"ש היא לעורר את הרגש הטוב... וכל אלה הדרכים יכוננו רק להחזיק את הכוחות הטובים, אבל לא להחליש שום כח מכוחות הנפש. אלא שאם עכ"פ לא אזיל, אז ההכרח להשתמש במדה שהיא מחלשת את הכוחות הרעים, הבאים לעבור גבולם ע"י הדמיון הכוזב... ע"כ יזכיר לו יום המיתה...⁸⁹³

הנחת היסוד: הכוחות הרעים הם אכן רעים בהתגלותם במציאות, אלא שבשורשם הם טובים. בכל הכוחות שיש באדם, יש צורך במציאות. אצל כל אדם הכוחות שונים זה מזה. השורש הטוב שלהם הוא הסיבה להצעה המוסרית המפתיעה של הרב קוק: לא לנסות להחליש אותם,⁸⁹⁴ אלא לרתום אותם לטוב.⁸⁹⁵ זה ביטוי נוסף לרעיון של 'הכנעה-הבדלה-המתקה': לא מחיקת יצר הרע אלא המתקנתו. והדרך לשם: ההבדלה בדרך השכל, בדרך הדעת. יתר על כן, היצר הרע ויטאלי יותר מן היצר הטוב, ודווקא משום כך ביטויו במציאות החיים יכול להיות בעייתי, 'שבור'. תיקונו אינו בהכנעתו, אלא בהמתקתו עם היצר הטוב. והכלי לכך הוא התורה.⁸⁹⁶ במקום אחר באותה תקופה, הסביר הרב קוק את אותו רעיון דרך יישום של מושג 'אחדות ההפכים':

יסוד הכוחות הרעים הוא הפירוד ומניעת האחדות, כי השלום הוא כלי המחזיק ברכה. ובכח האחדות נמצאת מצות אהבת רעים, ומתוכה יבא לאהבת השי"ת. אבל הנפרד אינו מבקש כ"א תאוותו וחפצו... כי הפירוד גורם להיות נשתקע בתאוות חומריות, מאחר שאינו מרגיש כ"א את עצמו.⁸⁹⁷

⁸⁹³ יעין איה', ברכות א, כד, עמ' 13. הדגשה שלי.

⁸⁹⁴ להפך מתפיסת בעלי המוסר, כפי שראינו בחלק הראשון של חטיבה זו.

⁸⁹⁵ וכך כתב הרב קוק בפסקה אחרת ב'יעין איה': "כל המדות שחקק השי"ת בטבע האדם ונפשו, אין בהן אחת שתהא רעה בהחלט, עד שהיתה טובה לנפש בהיותה נעדרת. כי הפועל טוב פעל הכל לטוב, רק צריך שישתמש בכל אחת כשעתה וכמדתה. מזה יצא שאין לדחוק אפי' המדה הרעה, יותר מדאי, באופן שלא לתן לה שום מקום, כ"א [כי אם] מקומה המצומצם ראוי לתן לה, ולהשתדל לתקנה". (יעין איה', ברכות א, סט, עמ' 30). ההדגשות שלי.

⁸⁹⁶ רעיון דומה הציע הרב קוק כבר בפנקס 'מציאות קטן', המוקדם שבפנקסים. ר' 'מציאות קטן', פסקה סו, עמ' צז; שם, פסקה פ, עמ' קלד; שם, פסקה קסט, עמ' רסו.

⁸⁹⁷ יעין איה', ברכות א, מו, עמ' 21. לביטויים נוספים של תפיסה זו אצל הרב קוק ר' גם בן פזי, היצירות.

מעבר לדברים שהוזכרו כבר בפסקה הקודמת, יש כאן תוספת חשובה. כשהצגתי את 'מפת הדרכים' של הרב קוק הצבעתי על היסוד הדיאלוגי העמוק שבה. 'אחדות ההפכים', כפי שהסברתי, אינה השטחה של הבדלים ושונים, אלא יצירת מרקם שמאפשר לשונים לחיות יחד, תוך הבנה שכל אחד מביא פן ייחודי שאי אפשר בלעדיו, והאחר דווקא ממתן את הצדדים הרעים של אותו אחד. כך, הסביר כאן הרב קוק, גם בתחום הנפש. מכאן השימוש באהבת הרע (החבר, האחר) של הרב קוק כאן,⁸⁹⁸ וכך גם ברור שאהבה זו מתקנת את הרע שבתוכו ומובילה לאהבת ה' הכללית, בעולם ובתוך נפש האדם פנימה.⁸⁹⁹

בפרק זה הצבעתי על יסודות בתורת האדם, העצמיות והמוסר של הרב קוק. הראיתי כי מדובר שוב ב'יתכסות' לרעיונות היסוד הקבליים, ה'יתבליטי' של 'מפת הדרכים' שלו. ביסוד הכל עומדת הכמיהה לטוב שהיא התגלות של האין סוף במציאות. ה'שבירה' גרמה לכך שבאדם יש יסוד טוב שמתבטא בצורה רעה. התיקון לכך אינו במחיקת הרע, משום שאינה אפשרית בהיותו ביטוי לטוב אלוהי שאינו יכול להיעלם. הרב קוק הציע אופציה של תיקון ותיעול של הויטאליות הבאה מן הרוע שבאדם, למקומות טובים ('המתקה', בלשון החסידות). ההנחות של 'אחדות ההפכים' ושל 'שלמות והשתלמות', באים לידי ביטוי גם בהקשר של נפש האדם ותורת המוסר, ולא רק בתובנות הלאומיות והכלליות בעולם. בכך נחתמת הצלע השלישי במשולש הכוחות עליו הצבע הרב קוק ב'מפת הדרכים' שלו, האדם. ומעל לשלושת התנועות, 'הקודש', 'הלאום' ו'האדם', מושגי היסוד המהווים ביטוי ל'יתבליטי' של 'הקודש העליון'.

⁸⁹⁸ כך כתב גם בביוסק: "אדם נשחת ראוי לשנאתו רק מצד חסרונו, אבל מצד עצם צלם אלהים שלו, ראוי להוקירו באהבה. גם לדעת שמציאות יקרת ערכו היא יותר עצמית לו ממציאיות מקריו הפחותים. ע"כ [על כן] קריעת ע"ה [עם הארץ] כדג היא דוקא מגבו, ולא מצד פניו שבהם אור הצלם" (פנקסי הראי"ה א, פנקס ב, טז, עמ' נ). זו דוגמה נוספת לביטוי ברמת ה'יתכסות' של תפיסת הרע של הרב קוק כפי שהוגדרה ב'יתבליטי': אכן יש רוע במציאות של אדם נשחת, אלא שיש שם שורש טוב גדול יותר שמבקש להתגלות. האמביוולנטיות הזו יכולה לסייע בשאלה שהציג ש' רחמני בדבר יחסו של הרב קוק לרשעים שבישראל כפי שעולה מדבריו ב'לנבוכי הדור'. רחמני הציע שמדובר בתפיסה שהשתנתה לגמרי עם עלייתו של הרב קוק ארצה. לפי הפסקה הזו, עולה שגם כאן יש ביטוי לתפיסת הרע הבסיסית של הרב קוק, שלא השתנתה במהותה בזוימל, בביוסק וגם לאחר עלייתו ארצה, גם אם קבלה דגשים מסויימים שונים לאור המציאות בה פגש. על כך ר' רחמני, לנבוכי הדור, עמ' 295 ואילך (ובפרט במקורות שהביא בעמ' 298 ובאופן בו הוא מנתח אותם).

⁸⁹⁹ כך גם ב'עין איה', ברכות א, קלד, עמ' 53; שם, קסח, עמ' 66; שם, קעב, עמ' 68; שם, כד, עמ' 77; שם ברכות ב, כב, עמ' 178; שם, מט, עמ' 230; שם, קטז, עמ' 300 ועוד.

סיכום ומסקנות

בתחילת עבודה זו הצהרתי על הכוונה להציג שלושה טיעונים מרכזיים ביחס למשנת הרב קוק: הראשון, שיש לרב קוק הגות שניתן לכנות פילוסופית. השני, שמקורה של ההגות הזו במושגים קבליים עליהם עמל ופיתח מהם את 'מפת הדרכים' הבסיסית שלו. השלישי, שההגות 'מפת הדרכים' הזו היא כבר בשלבים המוקדמים ביותר של כתיבתו.

הרב קוק, כהוגה דתי שפגש מציאות של עזיבת הדת דווקא עם תחילת התהליך של 'שיבת ציון', ניסה להבין את שהתרחש בדורו. הפנקסים המוקדמים מאפשרים לנו הצצה חשובה ל'סדנת העבודה' המוקדמת ביותר שלו. בעשרות פסקאות שנכתבו בשנות העשרים לחייו, ניתן לראות כיצד פיתח מושגים קבליים והפך אותם, אט אט, ל'מפת דרכים' הגותית. עצם הפנייה למקורות הקבליים, מצביעה על חשיבותה של הקבלה בעיניו כבר מגיל צעיר ביותר. הרב קוק, שהיה למדן גדול, יכול היה לפנות למקורות אחרים, אך בחר לפסוע דווקא בתלם הקבלי. עצם ההשוואה בין דברים שכתב בפנקס 'מציאות קטן', שרובו דרשות רבניות קלאסיות ויש בו מעט מקורות קבליים באופן יחסי, לבין החומר הקבלי הרב שנכתב באותה תקופה בפנקסים טו-טז, מלמדת על הפרדה מסויימת בין הכתיבה האישית לבין אופן ההתנסחות מול הקהל.

אלא שלא מדובר בשתי תורות שונות. במהלך העבודה הבאתי עשרות רבות של פסקאות שנכתבו בתקופה בה היה רב בזוימל, ומאוחר יותר בבויסק, והצגתי את ההתאמה בין הנכתב בהן לבין הניסוחים הקבליים הראשונים.

הצבעתי על קיומה של שיטה מסודרת שניתן לחלץ מהאפוריסמים שלו, כמו גם ממאמרים שכתב בחייו בהזדמנויות שונות. כיניתי את השיטה בשם 'מפת דרכים', על מנת להראות עד כמה מדובר במשנה הגותית רחבה ולא רק ברעיונות שהם בבחינת זעיר פה וזעיר שם. איני טוען שהרב קוק התקבע על שיטה שניסח בגיל צעיר ולא זו ממנה. אדרבה, בדיוק לצורך כך הבדלתי בין המושגים 'תבליט' ו'תכסית', כביטוי לעקרונות יסוד קבועים של השיטה, שאינם בני שינוי, מול היישום שלהם במציאות ההיסטורית בה חי. המפגשים של הרב קוק מול האתגרים שפגש בחייו, החזירו אותו שוב לעקרונות היסוד של המפה, תוך שהוא מציב בהם את המציאות הקונקרטית. השינויים אינם במהות המפה, אלא בהצבה בפועל. הצגתי את הדברים החל משאלות היסוד של השיח הקבלי, כפי שהרב קוק הבין אותו, ועד פרטי המציאות בת זמנו.

עבודה זו עוסקת בפרק זמן מסוים בחייו של הרב קוק. מהשלבים המוקדמים של כתיבתו, דרך עלייתו ארצה בשנת 1904 ועד לתחילת שנת 1906. כפי שהסברתי במבוא, הבחירה בפרק זמן זה מאפשרת לדון בעיקר בדברים שהרב קוק כתב עוד בחו"ל, וכן ביישומם הראשוני בסמוך לעלייתו ארצה. במהלך העבודה הצבעתי פעמים רבות על פסקאות מאוחרות ממסגרת זמן זו, על מנת להראות שמדובר ב'מפת דרכים' שהמשיכה לשמש את הרב קוק עד אחרית ימיו.

את המפה ניסחתי על בסיס פסקאות בהן עסק הרב קוק במפורש בניסיון להציע פרדיגמה חובקת עולם, העוסקת הן באדם בינו לבין עצמו והן בעם ישראל ובמציאות האוניברסלית. בעקבות המושגים שהוא עצמו טבע, חילקתי את עיקר העבודה לארבע חטיבות: 'הקודש העליון', 'הקודש', 'הלאום' ו'האדם'.

'מפה' זו מתחילה מהמושגים הראשוניים ביותר של החשיבה. מושג הזמן, ההיסטוריה, מושגי התפתחות ותנועה, כל אלה העסיקו מאוד את הרב קוק. הוא חיפש מקורות להתייחסות אליהם

מתוך מושגי יסוד קבליים של 'אדם קדמון', חושים של 'אדם קדמון', שלמות והשתלמות ואחדות ההפכים. זה בשלב הכנת התשתית למפה, אותו אני מכנה 'תבליט', כלומר: זיהוי והבנת העקרונות היסודיים האלה במציאות. אלא שהרב קוק לא הסתפק בכך. הוא עמל על פיתוח המודל להבנת המציאות בת זמנו בפועל. בדיון הנרחב על 'נחש דטומאה' ו'נחש דקדושה', הראיתי כיצד המודל המיתי הקבלי הופך להיות התייחסות להבנת תהליכי הגאולה בהם חזה, לישו ולנצרות, לציונות, להגות הפילוסופית המערבית בעת החדשה ואפילו להנהגה הרבנית שאת חלקה ביקר מאוד.

מבחינת מקורות המפה, אפשר להצביע על יניקה ממקורות קבליים שונים בחטיבות השונות. הוכחתי שמושגי 'הקודש העליון' לקוחים ממקורות קבליים קדומים יחסית, ולא רק מכתבי האר"י, אלא גם רמ"ק, רמח"ל, 'ספר הבהיר' ועוד. המקורות המרכזיים בחטיבת 'הקודש' ו'הלאום' לקוחים בעיקר מדברי רמח"ל ובית מדרשו של הגר"א. בחטיבת 'האדם' ניתן דווקא להצביע על יניקה ממקורות חסידיים, בעיקר מחסידות חב"ד. בסיומת הזו ניתן מענה מדויק יותר לשאלה מה מעמדן של החסידות ושל תורת הגר"א במשנת הרב קוק.

לשימוש בהמשגה הקבלית יש משמעות נוספת. הצעתי את המושג 'מקובל' שלא כמקובל על מנת לעמוד על משמעות זו. הרב קוק פיתח שפה מחשבתית-הגותית שמקורותיה קבליים, אך התייחס אליה בעיקר כ'תבליט'. בשלב המעבר ל'תכסית', הוא עזב את השפה הקבלית (אם כי המשיך לרמוז עליה לכל אורך הדרך), והציע ניסוחים אותם ראה כהגות מערבית. לא פלא שחוקרים רבים זיהו מגמות סותרות מבחינת הניסוחים של הרב קוק: שפה קבלית מול שפה פילוסופית. המקורות הרבים שהבאתי מלמדים שהבסיס ('התבליט') קבלי והיישום ('התכסית') יותר פילוסופי. בהקשר זה, איני דוחה לגמרי את טיעוניו של איש שלום, אשר הצביע על כפילות השפה, למרות שהצעת הפרשנות שלו אינה עולה בקנה אחד עם ממצאי המחקר שלי.

בניגוד למושגי הפוסטמודרניזם העכשווי, הנחת היסוד של הרב קוק היא שיש אמת אחת, אלא שהיא מתגלה במציאות בצורות שונות. בכל רעיון או עמדה יש יסוד של אמת, ובה בעת אף אחד אינו מחזיק את כל האמת אצלו. זאת ועוד, כלל הרעיונות מתחלקים לשלוש הקטגוריות דלעיל, שהן בעצם האדם מול עצמו (האדם), האדם מול הזולת (הלאום) והאדם מול חוויית ה'מעבר למציאות' (הקודש). לפי דברי הרב קוק, חלוקה זו היא אוניברסאלית. כפי שהצגתי, לרב קוק היה חשוב מאוד להציג משנה הגותית חובקת עולם, ולא להסתפק רק במחשבה פנים יהודית-דתית. תפיסת היסוד שלו היא, שבחירת ישראל מגיעה עם אחריות עצומה, ורק האומה הישראלית תוכל לשמש מודל לחיקוי ולהוביל את העולם, אל הטוב הנכסף. יש בתפיסה זו גם היבטים מפתיעים. הניסוחים בהם השתמש לפני עלייתו ארצה, לפיהם תועבה לחשוב שהי יעדיף עם אחד על פני עם אחר, נשמעים זרים לרבים מנושאי לקחו ולומדי משנתו. אלא שלא מדובר על שינוי בתפיסה. בדיקת כלל התייחסויות של הרב קוק לעניין בחירת עם ישראל מלמדת על משנה מורכבת שלא עברה שינוי רבולוציוני עם עלייתו ארצה, אלא בעיקר מעבר אבולוציוני. גם כאן, שאלת האיזון בין הפן הלאומי לפן האוניברסאלי באה לידי ביטוי בעוצמה.

המפגש של הרב קוק עם החיים הקונקרטיים בארץ ישראל, החזיר אותו למושגי היסוד של 'מפת הדרכים'. כבר שבועות ספורים לאחר עלייתו ארצה החליט לא להתנגש עם החלוצים והציונים בני זמנו, ובא להספיד את הרצל. בהספד תיאר בלשון לא קבלית, מוטיבים קבליים רבים בהם עסק שנים לפני כן. תפיסת היחס בין משיח בן יוסף למשיח בן דוד וכן תפיסת ימי 'עקבתא דמשיחא', חברו יחד למשנה דיאלוגית מעשית, כפי שהסביר גם באיגרת לחותנו. שוב, מדובר על אותו 'תבליט', עם התייחסות ל'תכסית' אותה פגש בפועל. הרב קוק מצא עצמו בוויכוח לא פשוט עם

חלק גדול מהרבנים שהובילו את אנשי 'הישוב הישן' אז בארץ, אך לא וויתר על עמדות היסוד שלו, לפיהם כל אדם מביא אתו חלק מהאמת האלוהית הגדולה, וממילא יש לנהל דיאלוג עם כל אדם באשר הוא. כינתי דיאלוג זה בשם 'דיאלוג אמפתי', על מנת לאפיין אותו כדיאלוג בו אף צד לא צריך לוותר על עמדות היסוד שלו, אך על כל הצדדים מוטלת החובה להיות אמפתיים אחד כלפי השני, ולחתור לחיים משותפים. כך בקבוצות שונות בעם ישראל, וכך באנושות כולה. בהקשר זה, משנתו של הרב קוק אוניברסאלית, והוא קרא לתיקון עולם שבאחריתו ביטול הלאומיות. זו אחת הפרשנויות שלו למותו של משיח בן יוסף.

חידוש חשוב נוסף של הרב קוק קשור לדיאלוג שכל אדם צריך לנהל עם עצמו. זה אחד הביטויים החשובים של מושג 'האדם', כפי שהרב קוק התייחס אליו ב'מפת הדרכים'. משנת התשובה של הרב קוק, כבר בשלביה הראשונים, יונקת מאותם עקרונות של 'תכסית': בכל אדם יש שורש טוב שמבקש להתגלות במציאות, ברע חייבים לטפל ולא לנסות למחוק את עוצמתו, אך בה בעת לזכור שיש שורש אלוהי טוב בכל אחד המבקש להתגלות במציאות. תוך שימוש במושגים ששאב מהחסידות, של 'הכנעה – הבדלה – המתקה', יצר הרב קוק מתווה מוסרי דיאלוגי גם לאדם בינו לבין עצמו. הרב קוק פיתח סביב עקרונות היסוד שלו גם את מושג העצמיות, גם את אופן ההתמודדות עם יצר הרע וגם תפיסות מוסריות אנושיות אחרות.

בשלבם מאוחרים יותר בחייו, הן בתקופת יפו המתקדמת, הן במהלך מלחמת העולם הראשונה בשוויץ ובלונדון והן לאחר חזרתו לירושלים, המשיכו הנושאים האלה להעסיק אותו מאוד. שוב, הוא חזר לאותה 'מפת דרכים' שהתחיל לנסח בהיותו רב צעיר בזוימל, מתוך המקורות הקבליים. כתמיד, ניסה הרב קוק לחשוף את השורש של תופעות. כך ביחס למקומה של הנצרות בתרבות המערבית שהביאה עצמה למלחמת העולם, כך ביחס לאנרכיה, לליברליזם, לפנאטיות, ללאומיות שהחלה להראות אותות של לאומנות ועוד.

כפי שראינו, את אותה 'מפת דרכים' עקרונית הגותית, החיל הרב קוק גם על נפש האדם. ניתן למצוא כבר בכתביו המוקדמים תובנות נועזות, המתאימות לשיח הפסיכודינאמי והאנליטי המתקדמים יותר. גם כאן, הרעיון שינק מהקבלה לפיו 'בכל אמת', היה נר לרגליו. לכן קרא לאדם שלא להתעלם מהקולות הפנימיים שלו, ולתת מקום משמעותי לעצמי ותחושות האישיות, ולא ללכת שבי אחרי תפיסות שעלולות להקטין אותו.

התמונה העולה מעיון בכתביו המוקדמים והמאוחרים של הרב קוק היא, שהוא ביקש להציע סינתזה בין מושגים של 'צמצום כפשוטו' לבין אלה של 'צמצום שלא כפשוטו'. הוא ראה את החשיבות של כל צד, וגם כיצד החיסרון של כל עמדה יכול לקבל מענה ב'מפת דרכים' שיש בה סינתזה בין העמדות.

אסיים עבודה זו בפסקה שנכתבה מעט מאוחר יותר ממסגרת הזמן של מחקר זה, אך יש בה כדי להצביע על השילוב של 'מפת הדרכים' עם חוויית החיים של הרב קוק. נקודת המבט היסודית שלו היא שקורים בעולם דברים נפלאים. תהליכים היסטוריים מואצים שמקדמים באופן משמעותי את הגאולה. לכל אחד מהתהליכים צד חיצוני וצד פנימי. הצד הפנימי הוא תמיד שורש הטוב האלוהי המבקש להתגלות במציאות. הצד החיצוני הוא המפגש עם מורכבות הקונקרטיות של החיים. המפתח להביא את מגוון התהליכים למקום טוב, אליבא דהרב קוק, הוא חיבור של החיצוני עם הפנימי. לא לחשוש מאחדות ההפכים, אלא לראות בתהליך ההשתלמות ביטוי לאותה אחדות, וממילא תיקון לרע. בלשונו, בפסקה זו: חיבור של הנהגת ה' בעולם במתכונת של 'זעיר

אנפין' עם זו של 'אריך אנפין'. זה המפתח היסודי להתבוננות על תהליכים מעולם הקודש, על תהליכים מעולם האומה והלאומיות ועל תהליכים בתוך נפש האדם פנימה:

המחשבה בענין האלהות בשני הצדדים שלה - דהיינו: הצד האחד, בצורה המדברת על 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, והצד השני, שאין שם שום מציאות של בריאה כלל, והשם בריאה הוא רק מושאל מצדנו, אנו נבראים אנחנו רק מפני צמצום השגתנו, ובאמת הכל הוא בורא, אלהים, אבל הכל הוא ענין אחר ותוכן אחר, שאין לו שום ערך אל התגלות חלקית, ואלהים הוא דוקא הכל ולא חלק מצד שהוא חלק - המחשבה הזאת פועלת בכל צד מצדיה פעולה מיוחדת על רוח האדם.⁹⁰⁰

קיימות שתי תפיסות יסודיות ביחס שבין העולם והאלוהות: האחת, לפיה הבורא בפני עצמו והבריאה בפני עצמה אלא שהבריאה יונקת את שורשיה מהבורא, והשניה, לפיה הכל הוא אלוהות ואין מקום לחוויה של הקונקרטיים של העולם הפיסי. לפי הרב קוק, לשתי האפשרויות האלה יש מקום בחיינו. בחוויה הקיומית שלנו. וכך המשך והסביר:

ההגיון והחשבון באים מצד המחשבה של הערכת העולם והבריאה לשני ענינים. אמנם השירה ומשאות הנפש באות מההסתכלות השניה, של מציאת האפסיות של הכל חוץ מהאלהים.

הצד הרציונאלי של תודעתנו מתייחס למציאות כמו בתפיסה הראשונה, עולם לחוד ואלוהות לחוד. ולעולם מבנה וסדר משל עצמו. אולם העולם הרגשי, הפואטי, הרצון וההשתוקקות, כל אלה שייכים לתפיסה של אינסופיות שהיא הרבה מעבר לקונקרטי ולמוגבל. זו התפיסה השניה, לפיה הכל אלוהות ואין הגבלה. ובפועל אנו פוגשים מורכבות זו במקומות שונים בחיים:

ומלאות כבוד אלהים בכל המוסר, הוא ענף מורכב מהגיון ושירה במיזוג נכון, כשיחסר ממנו כח אחד, לא יוכל לעמוד. על כן כאשר ע"פ ההדרכה של המחשבה הראשונה, של החילוק שבין המחשבה עד האלהים ועד העולם, מתגלה התאר של צדקת אלהים, של גודל המוסר המופיע לנו ע"פ המחשבה ביחס אל האלהים, והמוסר הזה מתמלא בחוקי בהגיון וחשבון, כשאח"כ באה המחשבה השניה עד האלהות, שצדקתו והדרת המוסר המתמלא מזכרונו כבר נקבע יפה בנשמה, מתגברת השירה ע"י ההצטיירות העליונה המלהיבה של אין עוד מלבדו, ומוסיפה היא פרי ברכה גם להמוסר.⁹⁰¹

המוסר הראוי הוא זה שיש בו שילוב שבין מערכת חוקים ונורמות המבוססים על שכל, תוך הבנה שזה ביטוי לרצון האלוהים בעולם, ואחר כך הקומה הנוספת של הכרה בכך שיש משהו שהוא הרבה מעבר לחוק הקבוע. החוויה הקיומית של "אין עוד מלבדו". זה המעבר מ'יראת החטא' ל'יראת הרוממות' שהרב קוק הרבה לדבר עליו. המעבר מ'תשובה מיראה' ל'תשובה מאהבה'. מעבר שמתאפשר רק אם מחזיקים ביד את 'מפת הדרכים' המתארת את ה'גם וגם' ואף

⁹⁰⁰ קובץ א, פסקה סה, עמי יז.
⁹⁰¹ שם, שם.

קוראת לממש את הערך הזה של 'דיאלוג אמפתי' על בסיס ההנחה שיבכל אמת' בחיים. אך מה קורה אם תופסים רק צד אחד של המשוואה הזו:

אבל אם בראשית המחשבה לא תסתמן כ"א [כי אם] 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, כמו שהיא מתעלה על כל המחשבות והגבולים, מ"מ האדם איננו יכול לתפוש מחשבה רוממה מערכו המוגבל בכל מלא הודה - וערכי המוסר לעולם נדרשים שיהיו נייעורים וחוזרים ונייעורים בכל הליכות החיים - עד אשר נראה היא הסכנה שתוכל להתפשט מהתגברות המחשבה השניה על הראשונה. אלא שגם בהתגברותה של המחשבה הראשונה, שכנפיה קצוצות, יוכל ג"כ רוח האדם לשקע, וע"י השיקוע יוכל לאבד חמודות רבות.⁹⁰²

כל צד בפני עצמו (ההבנה מבית מדרשו של הגר"א מול ההבנה החסידית) יכול להיות בעייתית. בפועל, הרצון לברר את מושגי הקודש מחדש, בלי לשאול את שאלת המקור, עלול להיות הרה אסון. הציונות המבקשת לחדש ושוכחת להתבונן על מקורותיה העמוקים בתולדות העם, היא בעייתית. הקריאה לביטוי עצמי לכל אדם, בלי לשים לב לחשיבות הנומוס וההגבלה כדי למנוע אנרכיה, היא בעייתית. אין מנוס מהשיתוף שבין התפיסות, שהרב קוק ראה בעצמו את מי שיכול לבשר עליו, ב'מפת הדרכים' שהציע, ואף ללמד את פרטיו. כבר מתחילת הנהגתו הציבורית, בימי זוימל, עסק בבירור מעמיק של מושגים קבליים על מנת לבנות את המפה הזו. זאת, מתוך הבנה שעולם הקבלה מאפשר מערכת משמעותית של 'גם וגם', של 'דיאלוג אמפתי' מקיף וחובק עולם בדרך לגאולה השלמה. ומכאן הכרזתו בסיום הפסקה הזו, ובתורתו בכלל:

על כן אין תרופה אחרת, כ"א [כי אם] לסדר את הרעיון באופן כזה שתהיה המחשבה הראשונה מלבישה לעולם את השניה, ולא יגלו לעולם, כי הראשונה בתור לבוש לשניה העליונה ממנה. ז"א מלביש את א"א [זעיר אנפין מלביש את אריך אנפין], ודי הוא האלהים.⁹⁰³

בתחילת העבודה תיארתי את 'מפת הדרכים' ככזו שיש בה התייחסות ל'יתבליטי', ל'יתכסית', לנקודת מוצא ונקודת סיום וליכולת הקריאה שלה. הרב קוק התאמץ כבר בראשית כתיבתו ההגותית להנגיש את 'מפת הדרכים' ולא רק לתאר אותה ברמה העקרונית. במהלך העבודה הצבעתי רק על חלק מהסוגיות בהן עסק כבר במשנתו המוקדמת, והצבעתי על כך שאותם נושאים המשיכו להעסיק אותו גם בכתביו המאוחרים יותר. עברו שנים, וחלק גדול מאלה שנחשבים ממשכי דרכו המיידים, לומדים פחות ופחות את החלקים האלה במשנת רבם. כיום, יש צורך להנגיש את כתבי הרב קוק הרבה יותר מבעבר, הן בשל קשיי שפה והן בשל קשיי המשגה. ובכל זאת, דומני שמלאכת הפיענוח שווה את התוצאה: 'מפת דרכים' עשירה, שאינה מתחמקת מקשיים, אך עדיין רואה את האופק הבהיר המתקרב ובא.

⁹⁰² שם, שם.

⁹⁰³ שם, שם.

ביבליוגרפיה**כתבי הרב קוק:**

יאגרות הראיה', ירושלים (מוסד הרב קוק), תשנ"ה.

יאדר היקר' ועקבי הצאן', ירושלים (מוסד הרב קוק), תשכ"ז. הודפס לראשונה בירושלים, תרס"ו.

יאוצרות הראי"ה', עורך: הרב משה יחיאל צוריאל, ראשון לציון (ישיבת ההסדר), התשס"ב.⁹⁰⁴

יאורות', בעריכת הרצי"ה, ירושלים (מוסד הרב קוק), תשמ"ב. הודפס לראשונה בירושלים, תרפ"א.

יאורות הקודש', א-ד, בעריכת הרב "הנזיר", ירושלים (מוסד הרב קוק), תשמ"ה. הודפס לראשונה בירושלים, כרך א-ב בשנת תרל"ח, כרך ג בשנת תשכ"ג.

יאורות הראיה', ירושלים (מוסד הרב קוק), 1985. הודפס לראשונה בירושלים, תש"ל.

יאורות התורה', בעריכת הרצי"ה, ירושלים (מוסד הרב קוק), תשמ"ה.

יאחרון בבוסק', בתוך: קבצים מכתב יד קדשו, ירושלים (המכון להוצאת גנזי הראי"ה), תשס"ו, עמ' יז-עג.

יאפיקים בנגב', תרס"ג – תרס"ד, בתוך: תעודת ישראל ולאומיותו, הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, הוצאת "ישיבת הר עציון", תשל"ב.

יבאר אליהו', ירושלים (מוסד הרב קוק), תשמ"ב.

יחבש פאר', ירושלים (מוסד הרב קוק), תשמ"ה. הודפס לראשונה ורשה, תרנ"א. יצא לאור מוהדר בתוספת הקדמה חדשה מאת הרב קוק: ירושלים, תרע"ט.

⁹⁰⁴ סדרת ספרים זו נכללה במסגרת כתביו של הרב קוק למרות שהיא מכילה גם לא מעט מן האינטרפטציות של העורך, בעיקר משום שהשימוש בספרים בעבודתי היה בהקשר של המקורות עצמם. במקרים שהשתמשתי לא רק במקורות של דברי הרב קוק שבספרים ציינתי זאת במפורש.

ילנבוכי הדור', מהדיר : רחמני, שחר, תל אביב (ידיעות ספרים), 2014.

ימאמרי ראייה', א-ב, עורכים : הרב א' אבינר, הרב ד' לנדאו, ירושלים (נחלה), תשמ"ד.

ימאורות הראיה', ירושלים (המכון על שם הרצי"ה קוק זצ"ל), תשנ"ד.

ימדבר שור', ירושלים (המכון על שם הרצי"ה קוק זצ"ל), התשנ"ט.

ימוסר אביד', ירושלים (מוסד הרב קוק), תשל"א. הודפס לראשונה בשנות התשעים של המאה התשע-עשרה.

ימציאות קטן, פנקס ביכורים, בית אל (מגיד), 2018.

ינפש הראייה לשלושה באלול', א-ב, ירושלים (מכון הרצי"ה), תשס"ג.

יעין איה', מסכת ברכות (א-ב), מסכת שבת (א-ב), ירושלים (המכון להוצאת כתבי הרצי"ה), תשנ"ד.

יעיטור סופרים', ירושלים, תשל"ד. נדפס לראשונה : ווילנא, תרמ"ח.

יעץ הדרי', ירושלים, תרס"ז.

יעצות מרחוק', תרס"ב, בתוך : תעודת ישראל ולאומיותו, הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, הוצאת "ישיבת הר עציון", תשל"ב.

יערפלי טוהר', מהדיר : הרב י' שילת, ירושלים (המכון ע"ש הרצי"ה קוק זצ"ל), ה'תשמ"ג.

יפנקס י"ג', עורך : בן ציון כהנא שפירא, ירושלים (המכון ע"ש הרצי"ה קוק זצ"ל), תשס"ד.

יפנקס טו', בתוך : 'פנקסי הראייה', ג, עמ' יא-קכז.

יפנקס טז', בתוך : 'פנקסי הראייה', ג, עמ' קלא-רלב.

יפנקס לה', בתוך : 'פנקסי הראייה', ג, עמ' רלה-רצז.

יפנקסי הראייה', א-ג, עורכים : בן ציון כהנא שפירא, זאב נוימן, ירושלים (המכון ע"ש הרצי"ה קוק זצ"ל), תשס"ח-תשעא.

יראש אמירי, בתוך: 'עץ הדר', ירושלים (מוסד הרב קוק), תשנ"ג. הודפס לראשונה בירושלים, תרס"ז.

יראש מילין, ירושלים (מוסד הרב קוק), תשמ"ח. נדפס לראשונה: תרע"ז.

יראשון ליפו, בתוך: אופן, בעז (מהדיר), קבצים מכתב יד קדשו, ירושלים, תשס"ו, עמ' עה-קסב.

שמונה קבצים מכתב יד קדשו, ירושלים (ללא ציון הוצאה), תשס"ד. נדפס לראשונה בשנת תשנ"ט.

'תעודת ישראל ולאומיותו', תרס"א, בתוך: תעודת ישראל ולאומיותו, הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, הוצאת "ישיבת הר עציון", תשל"ב.

מקורות:

אוסף מכתבים, תשכ"ז =

אוסף מכתבים מכ"ק מרן האדמו"ר זצ"ל מגור, ירושלים, תשכ"ז.

אפיקטטוס, ספרון המוסר =

אפיקטטוס, ספרון המוסר, מיוונית: ד' גולדמידט, בתוך: שי לישעיהו – ספר היובל לר' ישעיהו וולסברג-אביעד, תל אביב (הפועל המזרחי), תשט"ז, עמ' 326-340.

ביאור ופירוש, תרפ"א =

באור ופרוש, הדביר, ירחון לתורה ולחכמת ישראל, שנה ג', קובץ ז-ט, ירושלים, תרפ"א.

במדבר רבה, וילנה =

במדבר רבה, מהדורת וילנה, ירושלים, תשכ"א.

חוקר ומקובל =

ר' משה חיים לוצטו (רמח"ל), חוקר ומקובל, בני ברק (בית הסופר), תשי"ב.

כתר שם טוב =

ר' ישראל בן אליעזר (בעש"ט), כתר שם טוב, ניו יורק (קה"ת), תשמ"ז.

לקוטי תורה =

שניאורסון, מנחם מנדל (מלובביטש, צמח צדק), לקוטי תורה, ניו יורק (קה"ת), תשמ"ב.

לקט באורי אגדות ממסכת סוטה =

<https://www.halachabrura.org/agada/sot09b.htm>

מאמר בירורי המידות, תשל"ג =

'מאמר בירורי המידות', בתוך: כתבי ר' ישראל סלנטר, מהדורת מרדכי פכטר, ירושלים, תשל"ג, עמ' 130-135.

צוואת ריב"ש =

ר' ישראל בן אליעזר (בעש"ט), צוואת ריב"ש, כתר שם טוב, ניו יורק (קה"ת), תשמ"ב.

קול הנבואה =

ר' דוד כהן ('הנזיר'), קול הנבואה, ירושלים, תש"ל.

שער המצוות =

ר' חיים ויטאל, שער המצוות, פרשת בהר, דין השביעית והיובל, ירושלים (אור הספר), תשל"ד.

תיקוני זוהר =

ביאור הגר"א מוילנה, תיקוני זוהר, ווילנא, תרכ"ז.

תקט"ו תפילות =

ר' משה חיים לוצאטו, תקט"ו תפילות, בני ברק (אולמן), תשל"ט.

מחקרים ומאמרים:

אביב"י, היסטוריה צורך גבוה =

אביב"י, יוסף, היסטוריה צורך גבוה, בתוך: בר-אשר, משה (עורך), ספר היובל לרב מרדכי ברויאר, ירושלים (אקדמון), תשנ"ב, עמ' 709-771.

אביב"י, מקור האורות =

אביב"י, יוסף, מקור האורות – על 'שמונה קבצים' לראי"ה קוק, בתוך: אריאל, עזריאל (עורך), צהר – כתב עת תורני, א, תש"ס, עמ' 93-111.

אביב"י, קבלת הגר"א =

אביב"י, יוסף, קבלת הגר"א, ירושלים (כרם אליהו – המכון להוצאת ספרי הגר"א), תשנ"ג.

אביב"י, קבלת הראי"ה =

אביבי, יוסף, קבלת הראייה, כרכים א-ד, ירושלים (יד יצחק בן-צבי), תשע"ח.

אבידור הכהן, האיש נגד הזרם =

אבידור הכהן, שמואל, האיש נגד הזרם, תל אביב (ידיעות אחרונות), 2002.

אבינר, לא אקרא =

הרב אבינר, שלמה, לא אקרא את "לנבוכי הדור",

<https://www.kipa.co.il/%D7%99%D7%94%D7%93%D7%95%D7%AA/%D7%94%D7%A8%D7%91-%D7%90%D7%91%D7%99%D7%A0%D7%A8-%D7%9C%D7%90-%D7%90%D7%A7%D7%A8%D7%90-%D7%90%D7%AA-%D7%9C%D7%A0%D7%91%D7%95%D7%9B%D7%99-%D7%94%D7%93%D7%95%D7%A8/>

אבינר, לימוד תורה =

הרב אבינר, שלמה, לימוד תורה – נושאים בלימוד (שו"ת) [http://shlomo-aviner.net/index.php?title=%D7%9C%D7%99%D7%9E%D7%95%D7%93_%D7%AA%D7%95%D7%A8%D7%94_%D7%A0%D7%95%D7%A9%D7%90%D7%99%D7%9D_%D7%91%D7%9C%D7%99%D7%9E%D7%95%D7%93_\(%D7%A9%D7%95%22%D7%AA\)](http://shlomo-aviner.net/index.php?title=%D7%9C%D7%99%D7%9E%D7%95%D7%93_%D7%AA%D7%95%D7%A8%D7%94_%D7%A0%D7%95%D7%A9%D7%90%D7%99%D7%9D_%D7%91%D7%9C%D7%99%D7%9E%D7%95%D7%93_(%D7%A9%D7%95%22%D7%AA))

אבן חן, רב ומנהיג =

אבן חן (אדלשטיין), יעקב, רב ומנהיג – חייו ודמותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק הרב הראשי הראשון לארץ-ישראל, ירושלים (אלינר), תשנ"ט.

אבן שושן, אברהם, המלון העברי המרוכז, ירושלים (קרית ספר), 1990.

אבנרי, הרב אברהם =

אבנרי, יוסי, הרב אברהם יצחק הכהן קוק, רבה של יפו, תרס"ד-תרע"ד (1904-1914), פרק מתוך עבודת מוסמך: מסורת וחידוש, פועלו של הראייה קוק ביפו בשנים תרס"ד-תרע"ד, רמת גן (בר אילן), תשמ"א.

אבנון, הדיאלוג הנסתר =

ד' אבנון, מרטין בובר – הדיאלוג הנסתר, תל אביב (עם עובד), 2011.

אברמוביץ', הפנקסים הנעלמים =

אברמוביץ', אודי, הפנקסים הנעלמים: מאמר ביקורת, אקדמות, 19 (2007), עמ' 221-213.

אברמוביץ', כלל ישראל =

אברמוביץ', אודי, כלל ישראל והאני הקיומי,

<https://musaf-shabbat.com/2015/08/14/%D7%9B%D7%9C%D7%9C-%D7%99%D7%A9%D7%A8%D7%90%D7%9C-%D7%95%D7%94%D7%90%D7%A0%D7%99-%D7%94%D7%A7%D7%99%D7%95%D7%9E%D7%99-%D7%90%D7%95%D7%93%D7%99-%D7%90%D7%91%D7%A8%D7%9E%D7%95%D7%91%D7%99%D7%A5/>

אברמוביץ', פרסום הקבצים =

אברמוביץ', אודי, פרסום הקבצים, עלון שבות 156-157, אלון שבות (ישיבת הר עציון), תש"ס.

אגסי, מבוא לפילוסופיה מודרנית =

אגסי, יוסף, מבוא לפילוסופיה מודרנית, תל-אביב (משרד הבטחון), תשנ"ו.

אופיר, פוסטמודרניזם עמדה פילוסופית =

אופיר, עדי, פוסטמודרניזם עמדה פילוסופית, בתוך: גור זאב, אילן (עורך), חינוך בעידן השיח הפוסטמודרני, ירושלים (מאגנס), תשנ"ז, עמ' 148-160.

אור האורות, האם הראייה קוק =

אור האורות, האם הראייה קוק ובנו הרצייה היו צמחוניים?

<http://www.orhaorot.022.co.il/BRPortal/br/P102.jsp?arc=918692>

אור האורות, הראייה קוק לתלמידו =

אור האורות, הראייה קוק לתלמידו משה זיידל,

<http://www.orhaorot.022.co.il/BRPortal/br/P102.jsp?arc=972240>

אור יקרות =

(ללא ציון שם מחבר), אור יקרות: קשרי הידידות בין רבי שלמה אלישוב זצ"ל ומרן

הראייה קוק זצ"ל, ירושלים (אור האורות), תשע"ג.

אידל, דברי הקדמה =

אידל, משה, דברי הקדמה, בתוך: דעת כתב עת לפילוסופיה יהודית וקבלה, חוברת 79-80

קבלת ליטא מהגר"א עד הרב קוק, רמת גן (אוניברסיטת בר אילן), תשע"ה.

אידל, דמות האדם =

אידל, משה, דמות האדם שמעל הספירות, דעת, 4, חורף תש"ס, עמ' 41-55.

אידל, החסידות =

אידל, משה, החסידות בין אקסטוזה למאגיה, תל אביב (שוקן), תשס"א.

אידל, המחשבה הרעה =

אידל, משה, 'המחשבה הרעה' של האל, תרביץ, מט, ג-ד, תש"ס, עמ' 356-364.

אידל, חנוך הוא מטטרון =

אידל, משה, חנוך הוא מטטרון, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרך ו, תשמ"ז, עמ' 151-170.

אידל, משיחיות ומיסטיקה =

אידל, משה, משיחיות ומיסטיקה, תל אביב (משרד הביטחון), תשנ"ב.

אידל, קבלה וארוס =

אידל, משה, קבלה וארוס, ירושלים ותל אביב (שוקן), 2010.

אידל, שלשלאות קסומות =

אידל, משה, שלשלאות קסומות טכניקות וריטואלים במיסטיקה היהודית, ירושלים (מכון שלום הרטמן), תשע"ו.

איש שלום, בין הרב קוק =

איש שלום, בנימין, בין הרב קוק לשפינוזה וגיתה – יסודות מודרניים ומסורתיים במשנתו של הרב קוק, בתוך: אליאור, רחל ודן, יוסף (עורכים), קולות רבים – ספר הזיכרון לרבקה ש"ץ-אופנהיימר, ירושלים (האוניברסיטה העברית - המכון למדעי היהדות), תשנ"ו.

איש שלום, הרב קוק =

איש שלום, בנימין, הרב קוק – בין רציונליזם למיסטיקה, תל אביב (עם עובד), 1990.

איש שלום, הרב קוק (2019) =

איש שלום, בנימין, הרב קוק בין רציונליזם למיסטיקה, תל אביב (רסלינג), 2019.

איש שלום, תנין לויתן ונחש =

איש שלום, בנימין, תנין לויתן ונחש – לפרו של מוטיב אגדי, דעת, 19, תשמ"ז, עמ' 101-79.

אליאור, אחדות ההפכים =

אליאור, רחל, אחדות ההפכים, ירושלים (מוסד ביאליק), תשנ"ו.

אליאור, חירות על הלוחות =

אליאור, רחל, חירות על הלוחות, תל אביב (משרד הביטחון), תש"ס.

אלפסי, החסידות ושיבת ציון =

אלפסי, יצחק, החסידות ושיבת ציון, ת"א (מעריב), התשמ"ו.

אנציקלופדיה של הציונות הדתית, עורך: יצחק רפאל, ירושלים, תשמ"ג, חלק ה', עמ' 90-422.

ארנד, עוד על ספר =

ארנד, אהרן, עוד על ספר "ראש מילין" לראי"ה קוק, סיני, קי (סיון תמוז תשנ"ב), עמ' קצ-קצב.

ארנד, ראש מילין =

ארנד, אהרן, ספר "ראש מילין" לראי"ה קוק, דעת, 27, תשנ"א, עמ' 73-85.

אשכולי, תפיסת הרע =

אשכולי, הלל, תפיסת ה"רע" בעין (הר)אי"ה, בתוך: מאבני המקום, יב, בית אל, תש"ס, עמ' 137-172.

אשכנזי, שימוש במושגים קבליים =

אשכנזי, הרב יהודה ליאון, שימוש במושגים קבליים במשנת הרב קוק, בתוך: ב' איש שלום ושי' רוזנברג (עורכים), יובל אורות – הגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, ירושלים (אלינר, בית מורשה), תשמ"ח, עמ' 123-128.

בובר, בסוד שיח =

מ"מ בובר, בסוד שיח: על האדם ועמידתו נוכח ההווה, ירושלים (מוסד ביאליק), תשי"ט.

בוהם, על דיאלוג =

בוהם, דייויד, על דיאלוג, תל אביב (פראג), 2018.

ביאליק, הבחור מפדובה =

ביאליק, חיים נחמן, הבחור מפדובה,

https://benyehuda.org/bialik/habaxur_mipadova.html

ביטי, בין מוסר אביך =

ביטי, יהודה, בין "מוסר אביך" ל"מוסר הקודש", קווי יסוד להתפתחות הגותו המוסרית של הראי"ה קוק, עבודה מסכמת לסיום לימודי מ.א., ירושלים (האוניברסיטה העברית), תשנ"ט.

בילר, הרב קוק והיגל =

בילר, אביעד, הרב קוק והיגל, בתוך: עלון שבות בוגרים, ז, אלון שבות (ישיבת הר עציון), אלול תשנ"ה.

קמפינסקי, בין שני כהנים =

קמפינסקי, מנחם, בין שני כהנים גדולים: מרן "החפץ חיים" ומרן הראי"ה קוק, בני ברק (בב"י), תשע"ה.

בינדיגר, תבניות חשיבה =

בינדיגר, נעמה, תבניות חשיבה בכתבי הרב קוק, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, 2010.

בינדיגר, חזיון תעתועים =

בינדיגר, נעמה, 'חזיון תעתועים והתנשאות האנושות': התמודדות הרב קוק עם מצבי קונפליקט בין מוסר התורה למוסר הטבעי, בתוך: דעת, 84, תשע"ח, עמ' 427-442.

בינדיגר, תפיסת המוסר =

בינדיגר, נעמה, תפיסת המוסר של הרב קוק – מטא אתיקה, אתיקה נורמטיבית ויישום, מחקר לשם קבלת תואר דוקטור בהנחיית עודד ישראלי, באר שבע, 2016.

בן ארצי, גם משנה ראשונה =

בן ארצי, חגי, גם משנה ראשונה היא ציונית – תגובה לתגובה, בתוך: 'אקדמות' כתב-עת של לומדי בית מורשה בירושלים, ו, טבת, תשנ"ט, עמ' 73-75.

בן ארצי, החדש יתקדש =

בן ארצי, חגי, החדש יתקדש – הרב קוק כפוסק מחדש, תל אביב (ידיעות אחרונות), 2010.

בן ארצי, הישן יתחדש =

בן ארצי, חגי, הישן יתחדש והחדש יתקדש, בתוך: 'אקדמות' כתב-עת של לומדי בית מורשה בירושלים, ג, אב-אלול תשנ"ז, עמ' 9-28.

בן דוד, יסודות בתורת =

בן דוד, רונן, יסודות בתורת המוסר של הרב קוק, מורשתנו, יח (תשס"ט), עמ' 125-146.

בן נון, המקור הכפול =

בן נון, יואל, המקור הכפול, השראה וסמכות במשנת הרב קוק לאחד את הבלתי מתאחד, ירושלים (הקיבוץ המאוחד), 2014.

בן נון, הרב קוק ביפו =

בן נון, יואל, הרב קוק ביפו: השראה, כתיבה ועריכה, סיני, קמב (תשס"ח), עמ' קכז-קמז.

בן נון, לאומיות ואנושיות =

בן נון, יואל, מאת ה' מתוך הנשמה: השראת רוח הקודש על פי הראייה קוק, ב' איש שלום, ע' ברהולץ (עורכים), בדרכי שלום: לכבוד פרופסור שלום רוזנברג, ירושלים, תשס"ז, עמ' 353-367.

בן נון, מאת ה' =

בן נון, יואל, מאת ה' מתוך הנשמה: השראת רוח הקודש על פי הראייה קוק, בתוך: איש שלום, בנימין, ברהולץ, עמי (עורכים), בדרכי שלום: לכבוד פרופסור שלום רוזנברג, ירושלים, תשס"ז, עמ' 353-376.

בן פזי, היצירות =

בן פזי, חנוך, היצירות אצל הרב קוק, בתוך: קידר, אסא (עורך), שיחות עם היצר הרע, תל אביב (ידיעות אחרונות), 2007, עמ' 155-163.

בן צבי, הגר"א וניסיונותיו =

בן צבי, יצחק, הגר"א וניסיונותיו לעלות לארץ-ישראל, בתוך: סיני – ירחון לתורה ולמדעי היהדות, לד, תשיד.

בן-שלמה, האידיאלים האלוהיים =

בן-שלמה, יוסף, האידיאלים האלוהיים בתורתו של הרב קוק, בתוך: ספר השנה של אוניברסיטת בר אילן, חוברת כב-כג, תשמ"ח, עמ' 73-86.

בן-שלמה, הרוח והחיים =

בן-שלמה, יוסף, הרוח והחיים במשנת הרב קוק, בתוך: דברי האקדמיה הישראלית למדעים תשמ"ח, כרך שביעי, חוברת 11, עמ' 257-274.

בן-שלמה, פרקים בתורתו של =

בן-שלמה, יוסף, פרקים בתורתו של ברוך שפינוזה, תל-אביב (משרד הביטחון), תשמ"ג.

בן-שלמה, קבלת האר"י =

בן-שלמה, יוסף, קבלת האר"י ותורת הרב קוק, בתוך: מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, י, תשנ"ב, עמ' 449-457.

בן-שלמה, קודש וחול =

בן-שלמה, יוסף, קודש וחול במשנת הרב קוק, בתוך: אליאור, רחל, ודן, יוסף (עורכים), קולות רבים – ספר הזיכרון לרבקה ש"ץ אופנהיימר, ירושלים (האוניברסיטה העברית – המכון למדעי היהדות), תשנ"ח, חלק ב, עמ' 495-524.

בן-שלמה, שירת החיים =

בן-שלמה, יוסף, שירת החיים – פרקים במשנתו של הרב קוק, תל אביב (משרד הביטחון), תשמ"ט, 1989.

בן-שלמה, שלמות והשתלמות =

בן-שלמה, יוסף, שלמות והשתלמות בתורת הא-להות של הרב קוק, בתוך: יובל ומנדס-פלור (עורכים), בין עיון למעשה, מחקרים לכבוד נתן רוטנשטרייך, ירושלים (מאגנס), תשמ"ד, עמ' 289-309.

בר אילן, תולדות הרב =

בר אילן, מאיר, תולדות הרב, בתוך: צוריאל מ"י (עורך), אוצרות רא"ה, א, תל אביב - אשדוד, תשמ"ח.

בר-בטלהיים, מושג הצמצום =

בר-בטלהיים, לילך, מושג הצמצום ופנתיאיזם בכתבים הלא-ערוכים של הרב קוק, בתוך: שורץ דב ועוד (עורכים), דעת, 83, רמת גן (בר אילן), תשע"ז (2017), עמ' 293-335.

ברגמן, אנשים ודרכים =

ברגמן, שמואל הוגו, אנשים ודרכים: מסות פילוסופיות, ירושלים, תשכ"ז.

ברגמן, תולדות הפילוסופיה =

ברגמן, שמואל הוגו, תולדות הפילוסופיה החדשה מניקולאוס קוזאנוס עד תקופת ההשכלה, ירושלים (מוסד ביאליק), תש"ל.

ברטוב, את מי תקף =

ברטוב, את מי תקף בעל הילשם? על פולמוס פרשנות הקבלה, <http://archive.is/Bx6l>

ברק, האם תיתכן =

ברק, אוריאל, האם תיתכן גאולת עמלק? עיון משווה בהשקפותיהם של הרא"ה קוק ושל הר"מ חרל"פ, דעת (73), קיץ תשע"ב.

גארב, יחידי הסגלות =

גארב, יהונתן, "יחידי הסגלות יהיו לעדרים": עיונים בקבלת המאה העשרים, ירושלים, תשס"ה.

גארב, דרכים עוקפות =

גארב, יהונתן, דרכים עוקפות הלכה: עיונים ראשוניים במגמות א-נומיות במאה העשרים, אקדמות, יד, ירושלים (בית מורשה), עמ' 117-130.

גארב, כתביו האמתיים =

גארב, יהונתן, כתביו האמתיים של רמח"ל בקבלה, קבלה 25 (תשע"א), עמ' 165-222.

גארב, מקובל בלב הסערה =

גארב, יהונתן, מקובל בלב הסערה: ר' משה חיים לוצאטו, תל אביב, 2014.

גארב, נבואה =

גארב, יהונתן, נבואה, הלכה ואנטינומיזם על פי 'שמונה קבצים' לראי"ה קוק, ז' גריס, ח' קרייסל, ב' הוס (עורכים), שפע טל: עיונים במחשבת ישראל ובתרבות היהודית מוגשים לברכה זק, באר שבע, תשס"ד, עמ' 267-277.

גוטל, חדשים גם ישנים =

גוטל, נריה, חדשים גם ישנים – בנתיבי משנתו ההלכתית-הגותית של הרב קוק, ירושלים (מאגנס), תשס"ה.

גוטל, מכותבי ראייה =

גוטל, נריה, מכותבי ראייה – חוגי מכותביו של הרב ר' אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, ירושלים (מכון הרצי"ה קוק), תש"ס.

גולדמן, הגות יהודית =

גולדמן, אליעזר, הגות יהודית אורתודוקסית מול המודרנה, בתוך: סטטמן, דני, ושגיא, אבי (עורכים), מחקרים ועיונים – הגות יהודית בעבר ובהווה, ירושלים (מאגנס), ועין צורים (מרכז יעקב הרצוג), תש"ס, עמ' 141-158.

גולדמן, התגבשות השקפותיו =

גולדמן, אליעזר, התגבשות השקפותיו המרכזיות של הרב קוק – הכתבים מהשנים תרס"ו-תרס"ט, בתוך: ספר השנה למדעי היהדות והרוח (כב-כג), רמת גן (אוניברסיטת בר-אילן), תשמ"ח, עמ' 87-120.

גולדמן, זיקתו של =

גולדמן, אליעזר, זיקתו של הרב קוק למחשבה האירופית, בתוך: רוזנברג, שלום ואיש שלום, בנימין (עורכים), יובל אורות – הגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, ירושלים (אלינר), תשמ"ה.

גולדמן, ציונות חילונית =

גולדמן, אליעזר, ציונות חילונית, תעודת ישראל ותכלית התורה – מאמרי הרב קוק ב"הפלס" תרס"א-תרס"ד, דעת 11 (תשמ"ג), עמ' 103-126.

גירץ, האדם כהומוסימבוליקוס =

גירץ, קליפורד, האדם כהומוסימבוליקוס, בתוך: מחשבות, כתב העת של חברת IBM בישראל, טבת, תש"מ, עמ' 15-27.

גירץ, פרשנות של תרבויות =

גירץ, קליפורד, פרשנות של תרבויות, ירושלים (כתר), 1990.

גלמן, הרע וצידוקו =

גלמן, יהודה, הרע וצידוקו במשנת הרב קוק, בתוך: דעת, 144-145, קיץ תשמ"ז.

גרבר, התפתחות חזון =

גרבר, ראובן, התפתחות חזון התחייה הלאומית במשנת הראי"ה קוק, עבודה לשם קבלת ד"ר, ירושלים (אוניברסיטה עברית), תשנ"ב.

גרבר, מהפכת הראי"ה =

גרבר, ראובן, מהפכת הראי"ה – דרכו הרוחנית של הראי"ה קוק, ירושלים (ההסתדרות הציונית העולמית), תשס"ה.

גרנות, זהות יהודית =

גרנות, תמיר, זהות יהודית ומשמעות השואה במשנתו של בעל 'נתיבות שלום' מסלונים, אתר VBM של ישיבת הר עציון.

גרנות, זיכרון השואה =

גרנות, תמיר, זיכרון השואה בהגותו של האדמו"ר מסלונים בעל 'נתיבות שלום', אתר VBM של ישיבת הר עציון.

הדרי, שני כהנים =

הדרי, ישעיהו ח., שני כהנים גדולים, בתוך: רפאל, יצחק (עורך), קובץ הראי"ה, ירושלים (מוסד הרב קוק), תשכ"ו.

הוטנר, הראי"ה על פי =

הוטנר, יהושע, הראי"ה על פי תולדותיו, בתוך: רפאל יצחק (עורך), זכרון ראי"ה, ירושלים (מוסד הרב קוק), 1986.

הורודצקי, תורת הקבלה =

הורודצקי, ש"א, תורת הקבלה של רבי יצחק אשכנזי אר"י ורבי חיים ויטאל – רח"ו, ירושלים (מכון קמ"ח), ללא ציון שנה.

הכהן, קול הנבואה =

הכהן, שאר ישוב, קול הנבואה – קול ה', בתוך: שבת דעת, מקור ראשון, י"ט באלול תשס"ה, עמ' 4-5.

הכהן פישמן, תולדות הרב =

הכהן פישמן, י.ל., תולדות הרב, בתוך: הנ"ל (עורך), אזכרה לנשמת הגאון הצדיק הרב רבי אברהם יצחק הכהן קוק, א, ירושלים, תרצ"ז, עמ' ז-קסז.

הכהן מימון, הראי"ה =

הכהן מימון, הרב י.ל., הראי"ה – רבי אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים (מוסד הרב קוק), תשכ"ה.

הנקין, להכות שורש =

הנקין, איתם ווסרמן אברהם, להכות שורש: הראי"ה קוק והקרן הקיימת לישראל, ירושלים (הוצאת המחברים), תשע"ב.

הנקין, לנבוכי הדור =

הנקין, איתם, לנבוכי הדור – סקירה ראשונית סובייקטיבית,
http://ravtzair.blogspot.co.il/2010/05/blog-post_31.html

הרצי"ה, חסידות ומתנגדות =

קוק, הרב צבי יהודה הכהן, חסידות ומתנגדות, בתוך: שנה בשנה – להלכה לאגדה ולמחשבת היהדות, ירושלים (היכל שלמה), תש"ס.

הרצי"ה, לבירורי דברים =

קוק, הרב צבי יהודה הכהן, לבירורי דברים יסודיים בתמימותם, בתוך: עמודים – בטאון הקיבוץ הדתי, 360, ת"א (העשור), מרחשוון תשל"ו.

הרשקוביץ, כיוונים חדשים =

הרשקוביץ, יצחק, כיוונים חדשים לחקר "קול התר", בתוך: בתוך: דעת כתב עת לפילוסופיה יהודית וקבלה, חוברת 79-80 קבלת ליטא מהגר"א עד הרב קוק, רמת גן (אוניברסיטת בר אילן), תשע"ה.

וינמן, משנה ראשונה =

וינמן, צבי, משנה ראשונה במקומה עומדת, בתוך: 'אקדמות' כתב-עת של לומדי בית מורשה בירושלים, ו, טבת, תשנ"ט, עמ' 69-71.

וינריב, פילוסופיה =

וינריב, אלעזר, פילוסופיה, בתוך: פראוור יהושע ועוד (עורכים), האנציקלופדיה העברית, ירושלים (חברה להוצאת אנציקלופדיות בע"מ), תשל"ה.

וסרמן, אורות השנאה =

וסרמן, הרב אברהם, אורות השנאה, בתוך: תבואות, כתב העת של ישיבת כרמיאל, תשע"ה, עמ' 43-59.

ורפל, כתבי הגרא"י =

ורפל (רפאל), יצחק, כתבי הגרא"י קוק זצ"ל – רשימה ביבליוגרפית, ירושלים (העברי), תרצ"ח.

זילברנר, מרכס קרל =

זילברנר, אדמונד, מרכס קרל, בתוך: האנציקלופדיה העברית, כד, עמ' 457-463.

חמיאל, באורו =

חמיאל, חיים י', באורו – עיונים במשנתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל ובדרכי הוראתה, ירושלים (ההסתדרות הציונית העולמית), תשמ"ו.

טאו, בקשת האני העצמי =

טאו, הרב צבי ישראל, בקשת האני העצמי, ירושלים (שירת ישראל), תשע"ו.

יאספרס, מבוא אל הפילוסופיה =

יאספרס, קארל, מבוא אל הפילוסופיה, חולון (שילה), 1990.

יובל, שפינוזה וכופרים =

יובל, ירמיהו, שפינוזה וכופרים אחרים, תל-אביב (פועלים), תשמ"ח.

יונג, זכרונות חלומות מחשבות =

יונג, קרל ג., זכרונות חלומות מחשבות, תל אביב (רמות), תשנ"ד.

יעקובסון, מקבלת האר"י =

יעקובסון, יורם, מקבלת האר"י עד לחסידות, תל אביב (משרד הביטחון), תשמ"ד.

יעקובסון, תורתה של החסידות =

יעקובסון, יורם, תורתה של החסידות, תל אביב (משרד הביטחון), 1992.

יפרח, כדומן על פני השדה =

יפרח, יהודה, כדומן על פני השדה: הכתבים האבודים של הרב קוק

[https://musaf-](https://musaf-shabbat.com/2017/09/05/%D7%AA%D7%92%D7%95%D7%91%D7%95%D7%AA-%D7%9C%D7%92%D7%9C%D7%99%D7%95%D7%A0%D7%95%D7%AA-%D7%A7%D7%95%D7%93%D7%9E%D7%99%D7%9D-1047/)

[shabbat.com/2017/09/05/%D7%AA%D7%92%D7%95%D7%91%D7%95%D7%AA-](https://musaf-shabbat.com/2017/09/05/%D7%AA%D7%92%D7%95%D7%91%D7%95%D7%AA-%D7%9C%D7%92%D7%9C%D7%99%D7%95%D7%A0%D7%95%D7%AA-%D7%A7%D7%95%D7%93%D7%9E%D7%99%D7%9D-1047/)

[%D7%9C%D7%92%D7%9C%D7%99%D7%95%D7%A0%D7%95%D7%AA-](https://musaf-shabbat.com/2017/09/05/%D7%AA%D7%92%D7%95%D7%91%D7%95%D7%AA-%D7%9C%D7%92%D7%9C%D7%99%D7%95%D7%A0%D7%95%D7%AA-%D7%A7%D7%95%D7%93%D7%9E%D7%99%D7%9D-1047/)

[%D7%A7%D7%95%D7%93%D7%9E%D7%99%D7%9D-1047/](https://musaf-shabbat.com/2017/09/05/%D7%AA%D7%92%D7%95%D7%91%D7%95%D7%AA-%D7%9C%D7%92%D7%9C%D7%99%D7%95%D7%A0%D7%95%D7%AA-%D7%A7%D7%95%D7%93%D7%9E%D7%99%D7%9D-1047/)

כהנא, אורות הנפש =

כהנא, ברוך, אורות הנפש – תיקון המידות במשנת הרב קוק, סדרת מאמרים באתר

פסיכולוגיה יהודית של מכון רוטנברג.

https://www.jewishpsychology.org/archive/press/orot_hanefesh_1.pdf

כהנא, הנשמה מחפשת כלים =

כהנא, ברוך, הנשמה מחפשת כלים – על חינוך, משברים וחיפוש זהות, בתוך: אקדמות,

כתב העת למחשבה יהודית, יד (תשס"ד), עמ' 31-51.

כהנא, השבירה והתיקון =

כהנא, ברוך, "התיקון" החב"די כמודל פסיכותרפי, בתוך: נבון, חיים (עורך), תשובה

ופסיכולוגיה, אלון שבות (תבונות), תשס"א.

כהנא, השבירה והתיקון כפרדיגמה =

כהנא, ברוך, השבירה והתיקון כפרדיגמה לפסיכופתולוגיה ופסיכותרפיה, חיבור לשם

קבלת תואר דוקטור, ירושלים (האוניברסיטה העברית), ה'תשס"ה.

כהנא, מתחת להכרה ומעליה =

כהנא, ברוך, מתחת להכרה ומעליה – נפש האדם ותיקונה במשנת הראי"ה, אסיף, ד,

איגוד ישיבות ההסדר, תשע"ז.

לאו, הפילוסופים הגדולים =

לאו, סטיבן, הפילוסופים הגדולים, תל אביב (מטר), 2010.

ליון, הרב קוק =

לוין, בנימין מנשה, הרב קוק, קובץ 'אלומה', ירושלים, תרצ"ו.

ליבס, צדקת הצדיק =

ליבס, יהודה, צדקת הצדיק: יחס הגאון מוויילנא וחוגו כלפי השבתאות, בתוך: קבלה 9 (תשס"ג), עמ' 225-306.

ליבס, תלמידי הגר"א =

ליבס, יהודה, תלמידי הגר"א, השבתאות, והנקודה היהודית, בתוך: חלמיש, משה (עורך), דעת – כתב עת לפילוסופיה יהודית וקבלה, (50-52), תשס"ג, עמ' 255-290.

ליבס, תרין אורזילין =

י' ליבס, "תרין אורזילין דאילתא" - דרשתו הסודית של האר"י לפני מותו", בתוך: קבלת האר"י: דברי הכנס הבינלאומי הרביעי לחקר המיסטיקה היהודית לזכר גרשם שלום (= מחקרי ירושלים למחשבת ישראל כרך י), עורכים: ר' אליאור וי' ליבס, ירושלים תשנ"ב, עמ' 113-169.

ליפשיץ, תולדות הרב =

ליפשיץ, רא"מ, תולדות הרב, בתוך: הכהן פישמן, הרב י"ל (עורך), אזכרה, ירושלים, תש"ז.

לוי, אור לישרים =

לוי, דב, אור לישרים – מניפסט אנטי ציוני ותגובות אחדות, בתוך: הציונות, יט, 1995.

לניר, הראי"ה קוק והציונות =

לניר, מיכל, הראי"ה קוק והציונות – גלגולה של תקווה, עבודה לשם קבלת תואר ד"ר, אוניברסיטת ת"א, תש"ס.

מאיר, תשוקתן של =

מאיר, יונתן, "תשוקתן של נשמות אל השכינה" בירור מסכת הקשרים בין הראי"ה קוק להלל צייטלין ויוסף חיים ברנר, בתוך: עמיר, יהודע (עורך), דרך הרוח, ספר היובל לאליעזר שביד, ב, ירושלים (האוניברסיטה העברית, מכון ון ליר), תשס"ה, עמ' 771-818.

מונדשין, ר' דוד כהן =

א' מונדשין (עורך), שיעורי מורנו ר' דוד כהן בספר אורות הקודש, ירושלים, תשע"א.

מוניץ, היסוד הלוגי לאחדות הניגודים =

מוניץ, מאיר, היסוד הלוגי לאחדות הניגודים בתורת הרב קוק, בתוך: עלון שבות 134-133, אלון שבות (ישיבת הר עציון), תשנ"ה.

מוניץ, חוג הראי"ה =

מוניץ, מאיר, חוג הראי"ה ועריכת כתביו של הרב קוק, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תשס"ט.

מורגנשטרן, מקומם של =

מורגנשטרן, אריה, מקומם של עשרת השבטים בתהליך הגאולה: מהגאון מוילנא ועד הראי"ה קוק, בתוך: חלמיש, משה ועוד (עורכים), הגר"א ובית מדרשו, רמת גן (אוניברסיטת בר-אילן), תשס"ג, עמ' 207-235.

מירסקי, ביוגרפיה אינטלקטואלית =

מירסקי, יהודה, ביוגרפיה אינטלקטואלית רוחנית של הראי"ה קוק מ 1865 ל 1904, עבודה לשם קבלת דוקטור, אוניברסיטת הרוורד.

מירסקי, החוק שלאחר =

מירסקי, יהודה, החוק שלאחר האהבה: מקומו של המוסר בעריכת אורות הקודש, דברים בקונגרס העולמי ה 15 למדעי היהדות, ירושלים, אוגוסט 2009.

מירסקי, הרמב"ם והראי"ה =

מירסקי, יהודה, הרמב"ם והראי"ה קוק: בחינה מחודשת, ב"י שורץ ואחרים (עורכים), איגוד: מבחר מאמרים במדעי היהדות, כרך א, ירושלים, תשס"ח, עמ' 397-406.

מירסקי, ישיבת וולוז'ין =

מירסקי, שמואל ק., ישיבת וולוז'ין

<http://www.daat.ac.il/daat/chinuch/mosdot/volozin-2.htm>

מירסקי, שנותיו הראשונות =

מירסקי, יהודה, שנותיו הראשונות של הרב קוק,

<http://www.daat.ac.il/encyclopedia/value.asp?id1=846>

הרב מנקין (נריה), יונת אלם =

הרב מנקין (נריה), משה צבי, יונת אלם, בתוך: רפאל, יצחק (עורך), במישור – שבועון לספרות ולשאלות הזמן, שנה א, גליון לג, ג' באלול ת"ש, ירושלים.

נדב, מקורות הראי"ה =

נדב, אלישע, מקורות הראי"ה: עיון בשני מקורות לפסקאות של הרב קוק, בתוך: ביגמן, עקיבא ועוד (עורכים), פתוחי חותם, ג, פתח תקוה (ישיבת ההסדר), עמ' 237-252.

הרב נריה, טל ראי"ה =

הרב נריה, משה צבי, טל ראי"ה, תל אביב (מוריה), תש"מ.

הרב נריה, שיחות הראי"ה =

הרב נריה, משה צבי, שיחות הראי"ה, תל אביב (מוריה), תשל"ט.

נהוראי, הרב ריינס =

נהוראי, מיכאל צבי, הרב ריינס והרב קוק – שתי גישות לציונות, בתוך: הציונות הדתית בתמורות הזמן, תשמ"ט, עמ' 25-34.

נהוראי, מדינת ישראל =

נהוראי, מיכאל צבי, מדינת ישראל במשנתו של הרב קוק, בתוך: עמודים – בטאון הקיבוץ הדתי, 358, ת"א (העשור), אלול תשל"ה, עמ' 417-409.

סגל, אורות באופל =

סגל, חגי, אורות באופל: על הסתרת עשרות אלפי כתבי יד של הרב קוק ע"י הנהלת מרכז הרב, ניסן תשס"ה

<http://www.yoel-ab.com/katava.asp?id=63>

סגל, מן הרב =

סגל, מנחם, מן הרב עד הרב, בתוך: החשמונאי, אלול תש"ה.

סולה, הוגה הדעות =

סולה, מ"ז, הוגה הדעות, בתוך: הבוקר – עשרים וחמש שנה לפטירת הרב קוק ז"ל, ירושלים, 26/8/1960.

סילמן, קול גדול =

סילמן, יוחנן ד', קול גדול ולא יסף – תורת ישראל בין שלמות להשתלמות, ירושלים (מאגנס), תשנ"ט.

עיטם, סקירת כתבי ההגות =

עיטם, אוריאל, סקירת כתבי ההגות של הראי"ה, בתוך: צהר, יח, אביב תשס"ד.

פאלוך, בורא נפשות =

פאלוך משה, בורא נפשות רבות: תפיסות מבנה הנפש בראשית החסידות ופיתוחן במשנת הרב קוק, בתוך: אסיף, ד, איגוד ישיבות ההסדר, תשע"ז, עמ' 35-78.

פזרשטיין, ניסור הדעות =

פּוּרְשֵׁטִיין, הרב רפי, ניסור הדעות, בתוך: אריאל, הרב עזריאל (עורך), צהר כתב עת תורני, גליון כ"ג, תשרי תשס"ו – מהדורה מיוחדת.

= פילבר, עין איה

פילבר, יעקב, עין איה – נוסח יפו, בתוך: לאורו, ירושלים (ההסתדרות הציונית העולמית), תשנ"ה.

= פכטר, קבלת הגר"א

פכטר, מרדכי, קבלת הגר"א באספקלריה של שתי מסורות, בתוך: חלמיש, משה ועוד (עורכים), הגר"א ובית מדרשו, רמת גן (אוניברסיטת בר-אילן), תשס"ג, עמ' 119-135.

= פכטר, תפיסת התשובה

פכטר, מרדכי, תפיסת התשובה במשנת ר' ישראל סלנטר ותנועת המוסר, בתוך: איש שלום, בנימין, רוזנברג, שלום (עורכים), יובל אורות – הגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, ירושלים (אלינר), תשמ"ה, עמ' 257-276.

= פלג, עוד על פולמוסו

פלג, ארז, עוד על פולמוסו של ר' שלמה אלישיב נגד "המקובלים שבדורנו", דעת, 79-80, תשע"ה, עמ' 183-203.

= פליישמן, הגל

פליישמן, יעקב, הגל גאורג וילהלם פרידריך, בתוך: האנציקלופדיה העברית, יג, תשכ"א, עמ' 380-388.

= פרנקל, שמועות ראי"ה, תרצ"ט

פרנקל, קלמן אליעזר, שמועות ראי"ה – נחמת ישראל, ירושלים (הסנה), תרצ"ט.

= צורף, חיי הרב קוק

צורף, אפרים, חיי הרב קוק, ירושלים (הוצאת הספרים הארץ-ישראלית), תש"ח.

= צייטלין, בפרדס החסידות

צייטלין, הלל, בפרדס החסידות והקבלה, תל אביב (יבנה), ה'תשמ"ב.

= צייטלין, הקו היסודי

צייטלין, הלל, הקו היסודי בקבלה של הרב קוק ז"ל, בתוך: ההד, אב-אלול, תש"י.

= ציפורי, התורה המשיחית

ציפורי, אילן, התורה המשיחית של הגר"א בספר "קול התור", בתוך: כרמל, יוסי (עורך), הגר"א מוילנא, קרני שומרון, תשנ"ח.

קויפמן, בכל דרכיך דעהו =

קויפמן, ציפי, בכל דרכיך דעהו: תפיסת אלוהות ועבודה בגשמיותבראשית החסידות, רמת גן (אוניברסיטת בר אילן), תשס"ט.

קליין, טיוטה נעלמה =

מ' קליין, טיוטה נעלמה מכתבי השחרות של הרב קוק על אודות הציונות החילונית, בתוך: מ' אורון וע' גולדרייך (עורכים), משואות – מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל, ירושלים ותל אביב, 1994, עמ' 395-413.

קלנר, לנבוכי הדור =

קלנר, יוסף, לנבוכי הדור – פרסום כתב היד של הרב קוק, בתוך: http://bhol-forums.co.il/topic.asp?topic_id=2789611&whichpage=2#R_9

ראסל, בעיות הפילוסופיה =

ראסל, ברטרנד, בעיות הפילוסופיה, ירושלים (מאגנס), תשמ"ב.

רביצקי, הציבי לך ציונים =

רביצקי, אביעזר, "הציבי לך ציונים לציון: גלגולו של רעיון", בתוך: הנ"ל (עורך), על דעת המקום, ירושלים (כתר), 1991, עמ' 34-73. וגם בתוך: ארץ ישראל בהגות היהודית בימי-הביניים, ירושלים (יד יצחק בן צבי), תשנ"א, עמ' 1-39.

רביצקי, הקץ המגולה =

רביצקי, אביעזר, הקץ המגולה ומדינת היהודים, תל אביב (עם עובד), תשנ"ח. הדפסה ראשונה: תשנ"ג.

רביצקי, נביא מול חברתו =

רביצקי, אביעזר, נביא מול חברתו במחשבה היהודית החדשה – אידיאה ומציאות אנושית בהגותם של אחד העם, בובר והרב קוק, בתוך: בתפוצות הגולה, 81-82, תשל"ז, עמ' 69-80.

רביצקי, על דעת =

רביצקי, אביעזר, על דעת המקום: מחקרים בהגות היהודית ובתולדותיה, ירושלים (כתר), 1991.

רודיק, עצמיות האדם =

רודיק יוחאי, עצמיות האדם כבסיס חינוכי במשנת הראי"ה קוק זצ"ל, שמעתין 123-124 (תשנ"ו), עמ' 130-136.

רוזנברג, טוב ורע =

רוזנברג, שלום, טוב ורע בהגות היהודית, תל אביב (משרד הבטחון), תשמ"ה.

רוזנברג, מבוא להגותו =

רוזנברג שלום, מבוא להגותו של הראי"ה, בתוך: איש שלום, בנימין ורוזנברג, שלום, (עורכים), יובל אורות – הגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, ירושלים (אלינר-ההסתדרות הציונית העולמית), 1985, עמ' 105-27.

רוזנברג, מה יש =

רוזנברג, שלום, מה יש מתחת לשטיח

<https://musaf-shabbat.com/2017/01/17/%D7%9E%D7%94-%D7%99%D7%A9-%D7%9E%D7%AA%D7%97%D7%AA-%D7%9C%D7%A9%D7%98%D7%99%D7%97-%D7%A9%D7%9C%D7%95%D7%9D-%D7%A8%D7%95%D7%96%D7%A0%D7%91%D7%A8%D7%92/>

רוזנברג, תורת הקבלה =

רוזנברג, שלום, תורת הקבלה ב'נפש החיים', בתוך: שנה בשנה, ירושלים (היכל שלמה), תשנ"ח, עמ' 370-357.

רוזנק, הבבלי הירושלמי =

רוזנק, אבינועם, הבבלי הירושלמי ו'תורת ארץ ישראל' הנבואית במשנת הראי"ה קוק, בתוך: רביצקי, אביעזר (עורך), ארץ-ישראל בהגות היהודית במאה העשרים, ירושלים (יד בן צבי), תשס"ה, עמ' 70-26.

רוזנק, הגיונות במחשבת ישראל =

רוזנק, אבינועם, הגיונות במחשבת ישראל בעקבות שיעוריו של פרופ' אביעזר רביצקי, ירושלים (זלמן שז"ר), 2015.

רוזנק, ההלכה הנבואית =

רוזנק, אבינועם, ההלכה הנבואית – הפילוסופיה של ההלכה במשנת הרב קוק, ירושלים (מאגנס), תשס"ז.

רוזנק, הפילוסופיה של =

רוזנק, אבינועם, הפילוסופיה של ההלכה במשנתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, ירושלים (האוניברסיטה העברית), תשנ"ח.

רוזנק, הרב קוק =

רוזנק, אבינועם, הרב קוק, בתוך: רביצקי, אביעזר (עורך), גדולי הרוח והיצירה בעם היהודי, ירושלים (מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל), תשס"ז.

רוזנק, מי מפחד =

רוזנק, אבינועם, מי מפחד מקבצים גנוזים של הרב קוק, תרביץ, סט, ב, תש"ס, עמ' 291-257.

רוזנק, סדקים =

רוזנק, אבינועם, סדקים – על אחדות ההפכים, הפוליטי ותלמידי הרב קוק, תל אביב (רסלינג), 2013.

רוזנק, על הזיקה =

רוזנק, אבינועם, על הזיקה בין חוקר למושא מחקרו: תאוריה ופרקסיס, בתוך: עיר-שי רונית ושוורץ דב (עורכים), רוח חדשה בארמון התורה – ספר יובל לכבוד פרופ' תמר רוס עם הגיעה לגבורות, רמת גן (בר אילן), 2018, עמ' 41-67.

רוטנברג, נצרות ופסיכיאטריה =

רוטנברג, מרדכי, נצרות ופסיכיאטריה – התיאולוגיה שמאחורי הפסיכולוגיה, תל אביב (משרד הביטחון), 1994.

רוטנברג, פרד"ס הנפש =

רוטנברג, מרדכי, "פרדס הנפש": הגשר הפסיכו-תרפויטי בין הרציונאלי למיסטי, ירושלים (אקדמון), 1996.

רוטנברג, קיום בסוד הצמצום =

רוטנברג, מרדכי, קיום בסוד הצמצום, ירושלים (מוסד ביאליק), תש"ן.

רוטנברג, שבעים פנים =

רוטנברג, מרדכי, שבעים פנים לחיים רה-ביוגרפיה מדרשית כפסיכותרפיה אישית, ירושלים (מוסד ביאליק), תשע"ב.

רוטנשטרייך, המחשבה היהודית =

רוטנשטרייך, נתן, המחשבה היהודית בעת החדשה, שני כרכים, תל אביב, 1966.

רוס, מושג האלוהות (חלק ראשון) =

רוס, תמר, מושג האלוהות של הרב קוק (חלק ראשון), בתוך: דעת, כתב עת לפילוסופיה יהודית וקבלה, רמת גן (בר אילן), חורף תשמ"ב, עמ' 109-128.

רוס, מושג האלוהות (חלק שני) =

רוס, תמר, מושג האלוהות של הרב קוק (חלק שני), בתוך: דעת, כתב עת לפילוסופיה יהודית וקבלה, רמת גן (בר אילן), קיץ תשמ"ב, עמ' 39-70.

רז, מלאכים =

רז, שמחה, מלאכים כבני אדם – הרב אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים (קול מבשר), תשנ"ד.

רימון, עצי החיים =

רימון, יוסף צבי, עצי החיים – דברים על גדולי האומה, ירושלים (מוסד הרב קוק), תש"ו.

רכלבסקי, חמורו של =

רכלבסקי, ספי, חמורו של משיח, ת"א (ידיעות אחרונות – חמד), 1998.

רפאל, אנציקלופדיה =

י רפאל (עורך), אנציקלופדיה של הציונות הדתית.

רפאל, זכרון ראי"ה =

רפאל, יצחק, זכרון ראי"ה, ירושלים (מוסד הרב קוק), תשמ"ו, עמ' ז-יד.

רצבי, הוגים דתיים =

רצבי, שלום, הוגים דתיים על המדינה החילונית, בתוך: עיונים בתקומת ישראל: מאסף לבעיות הציונות, היישוב ומדינת ישראל, 11, תשס"א, עמ' 1-24.

שביד, התשובה במחשבה היהודית =

שביד, אליעזר, התשובה במחשבה היהודית של המאה העשרים, בתוך: איש שלום, בנימין, ורוזנברג, שלום (עורכים), יובל אורות, הגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, ירושלים (אלינר, בית מורשה), 2005 (מהדורה ראשונה: 1988), עמ' 277-294.

שביד, תולדות פילוסופיית הדת היהודית =

שביד, אליעזר, תולדות פילוסופיית הדת היהודית בזמן החדש – תקופת ההשכלה, תל אביב (עם עובד), 2001.

שוורץ, אתגר ומשבר =

שוורץ, דב, אתגר ומשבר בחוג הרב קוק, תל אביב (עם עובד), 2001.

שוורץ, הציונות הדתית =

שוורץ, דב, הציונות הדתית בין הגיון למשיחיות, תל אביב (עם עובד), 1999.

שוורץ, מאין סוף =

שוורץ, דב, מ"אין סוף" ל"אור אין סוף" בהגות הראי"ה: למקורותיה של ההבחנה בחסידות חב"ד, בתוך: רוח חדשה בארמון התורה: ספר היובל לכבוד פרופ' תמר רוס עם הגיעה לגבורות, רמת גן (בר אילן), 2018, עמ' 119-165.

שוורץ, מחשבת חב"ד =

שוורץ, דב, מחשבת חב"ד מראשית ועד אחרית, רמת גן (בר אילן), תשע"א.

שוח"ט, ארץ ישראל =

שוח"ט, רפאל, ארץ ישראל במשנת הגר"א – ארץ ישראל והעלייה אליה בכתבי הגר"א מוילנא, בתוך: עמנואל, יונה (עורך), המעיין, תמוז, תשנ"ח.

שוח"ט, עולם נסתר =

שוח"ט, רפאל ב', עולם נסתר בממדי הזמן: תורת הגאולה של הגר"א מוילנא מקורותיה והשפעתה לדורות, רמת גן (בר אילן), תשס"ח.

שוח"ט, תורת הגאולה =

שוח"ט, רפאל, תורת הגאולה של הגר"א מוילנא מקורותיה והשפעתה לדורות, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, רמת גן (אוניברסיטת בר אילן), תשנ"ח.

שטמלר, מקורות מחשבותיו =

שטמלר, חגי, 'מקורות מחשבותיו מפכים הם רק מאהלי שם': למקורות מחשבותיו של הראי"ה קוק כפי שהם משתקפים בפולמוסו עם הרב ד"ר אהרן קמינקא, בתוך: דעת, 82, תשע"א, עמ' 321-346.

שטמלר, עין בעין =

שטמלר, חגי, עין בעין – משנתו של הרב צבי יהודה קוק, ירושלים (בניין התורה), 2016.

שטרנברג, בעקבותיו של =

שטרנברג, מתניה, "בעקבותיו של הרועה הנאמן": היבטים בדמותו של משה רבנו בכתבי הראי"ה קוק לאור מקורותיו, עבודת מוסמך, באר שבע, 2013.

שילה, השפעתו של =

שילה, אלחנן, השפעתו של ר' יצחק אייזיק חבר על פרשנותו של הרב קוק לקבלה, בתוך: דעת כתב עת לפילוסופיה יהודית וקבלה, חוברת 79-80 קבלת ליטא מהגר"א עד הרב קוק, רמת גן (אוניברסיטת בר אילן), תשע"ה.

שילה, ממשות האדם =

שילה, אלחנן, ממשות האדם והעולם בחוויה האוניו-מיסטית של הרב קוק, בתוך: עונים בתקומת ישראל, כרך 25, 2015, עמ' 64-37.

שילה, פרשנות הרב קוק =

שילה, אלחנן, פרשנו הרב קוק לקבלת האר"י: הופעת נשמות חדשות ותיקון עולם, עיונים בתקומת ישראל, 18 (2008), עמ' 77-55.

שילה, רבדים קבליים =

שילה, אלחנן, רבדים קבליים בהגותו של הרב קוק, זיקתם לפילוסופיה של היגל ולרוח התקופה, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, תש"ס.

שלום, דברים בגו =

שלום, גרשום, דברים בגו, תל אביב (עם עובד), תשל"ו.

שלום, פרקי יסוד =

שלום, גרשם, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, (מגרמנית: בן שלמה, יוסף), ירושלים (מוסד ביאליק), תשמ"א.

שלום, פירושו של מרטין בובר =

ג' שלום, פירושו של מרטין בובר לחסידות, בתוך: ג' שלום, דברים בגו (ב), תל אביב (עם עובד), 1982, עמ' 382-361.

שליט, הגאון והחסיד =

שליט, דניאל, הגאון והחסיד על-זמניות מול התחדשות היסטורית, דברים שנאמרו בכנס "הגותו הפילוסופית-קבלית של הגר"א מוילנה", אוניברסיטת בר אילן, תשנ"ח.

שליט, יוסף ויהודה =

שליט, דניאל, יוסף ויהודה בשמיים ובארץ, תדפיס שלא פורסם (ללא ציון שנה).

שמש, חזון הצמחונות והשלום =

שמש, יעל, חזון הצמחונות והשלום במשנתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק,

<https://anonymous.org.il/art391.html>

שפירא, קהלת הפילוסוף =

שפירא, חיים, קהלת – הפילוסוף המקראי, אור יהודה (כנרת, זמורה, ביתן), 2011.

שקולניקוב, תולדות הפילוסופיה =

שקולניקוב, שמואל, תולדות הפילוסופיה היוונית – הפילוסופים הקדם סוקראטיים, תל אביב (יחדיו), 1981.

ש"יץ אופנהימר, אוטופיה ומשיחיות =

ש"יץ אופנהימר, רבקה, אוטופיה ומשיחיות בכתבי הרב קוק, בתוך: כיוונים, חוברת 1, תשל"ט, עמ' 16.

ש"יץ-אופנהימר, החסידות כמיסטיקה =

ש"יץ-אופנהימר, רבקה, החסידות כמיסטיקה, ירושלים (מאגנס), תשכ"ח.

ש"יץ אופנהימר, תרומתה של =

ש"יץ אופנהימר, רבקה, תרומתה של משנת הרב קוק להגות היהודית המתחדשת, בתוך: איש שלום בנימין ורוזנברג שלום (עורכים), יובל אורות – הגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, ירושלים (אלינר), תשמ"ה, עמ' 351.

שקי, קצור תולדות הפילוסופיה =

שקי, יצחק, קצור תולדות הפילוסופיה, כרך ראשון: הפילוסופיה היוונית, תל אביב (משפט ומדינה), 1946.

שרלו, הסובלנות במשנת =

שרלו, הרב יובל, הסובלנות במשנת הרב קוק – בחינה מחודשת, בתוך: בזק, הרב אמנון ועוד (עורכים), על דרך האבות – קובץ מאמרים בנושאי תורה וחינוך, אלון שבות (תבונות), תשס"א, עמ' 499-517.

שרלו, התפתחות שיטת =

שרלו, סמדר, התפתחות שיטת המוסר של הרב קוק בחיבור 'עין איה', דעת, 43 (תשנ"ט), עמ' 95-123.

שרלו, העוז והענווה =

שרלו, סמדר, העוז והענווה: שיטת המוסר של הרב קוק מול מוסר העצמה של ניטשה, בתוך: גולומב, יעקב (עורך), ניטשה בתרבות העברית, ירושלים (מאגנס), תשס"ב, עמ' 347-374.

שרלו, פולמוס המוסר =

שרלו, סמדר, פולמוס המוסר השני, עבודת מוסמך, ירושלים (טורו קולגי), תשנ"ה.

שרלו, צדיק יסוד עולם =

שרלו, סמדר, צדיק יסוד עולם – השליחות הסודית והחוויה המיסטית של הרב קוק, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תשס"ד.

= שרלו, תורת ארץ ישראל =

שרלו, יובל, תורת ארץ ישראל לאור משנת הראי"ה, חיספין (ישיבת הגולן), ה'תשנ"ח.

= תשבי, בנתיבי אמונה ומינות =

תשבי, ישעיה, בנתיבי אמונה ומינות, ירושלים (מאגנס), תשמ"ב.

= תשבי, תורת הרע =

תשבי, ישעיה, תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, ירושלים (מאגנס), תשנ"ב.

= Agus, Banner

J.B. Agus, Banner of Jerusalem: The Life, Times and Thoughts of Abraham Isaac
Kuk – the late Chief Rabbi of Palestine, New York, 1946.

Fine, Rav Abraham =

L. Fine, Rav Abraham Isaac Kook and the Jewish mystical tradition, L.J.
Kaplan D. Shatz (ed), Rabbi Abraham Isaac Kook and Jewish Spiritually, New
York, 1995, pp 23-40.

Idel, A Kabbalist =

Idel, Moshe, A Kabbalist "Son of God" on Jesus and Christianity, in: Stahl,
Neta (ed.), Jesus Among the Jews, Routledge, 2012, pp. 60-93.

Idel, Models of =

Idel, Moshe, 'Adonay Sefatay Tiftah' Models of Understanding Prayer in
Early Hasidim, Kabbalah: Jurnal for the Study of Jewish Mystical Texts 18
(2008), pp. 7-111.

= Mamlak, Integrity

G. Mamlak, 'On the Integrity of Judaism', E. Gellman (ed.), Essays on the
Thought and Philosophy of Rabbi Kook, New York, 1991, pp 156-167.

= Mirsky, The Kook Perrplex

Mirsky, The Kook Perrplex

<http://www.jewishideasdaily.com/691/features/the-kook-perplex/>

Mirsky, God on Earh =

Mirsky, Yehuda, God on Earth: 'Erez Yisrael' and the Re-Enchantment of Political Zionism, <http://perspectives.ajsnet.org/the-land-issue-spring-2014/god-on-earth-rav-kook-erez-yisrael-and-the-re-enchantment-of-political-zionism/>

Mirsky, Pav Kook's Pre-Zionist =

Mirsky, Yehuda, Rav Kook's Pre-Zionist Spiritual Diary
<https://www.tabletmag.com/jewish-arts-and-culture/268192/rav-kooks-pre-zionist-spiritual-diary>

Shcholem, Major Trends =

, Major Trends in Jewish Mysticism, New York (Scholem Books), 1941

Gershom, Sholem

Shcholem, The Messianic =

Gershom Sholem, The Messianic Idea in Judaism, New York (Schoken .Books), 1972

נספח: השתקפות 'מפת הדרכים' של הרב קוק במאמר 'חביון עוז'

י' מאיר⁹⁰⁵ הצביע על קיומו של המאמר 'חביון עוז'. הטקסט עצמו לא היה לפניו בעת כתיבת המאמר. י' בן נון⁹⁰⁶ הצביע על כך שהחוברת הודפסה במהדורה חלקית ואז נגנזה על ידי הרב קוק עצמו, כשם שקרה בקובץ 'לנבוכי הדור'. בן נון אף הצביע על החשיבות של החוברת הזו, משום שהיא מכילה את תפיסתו של הרב קוק ביחס למעמדה של התורה במציאות של גאולה ושיבה לארץ, כשהביטוי 'חביון עוז' רומז על מעמד הר סיני מחודש.⁹⁰⁷ מדובר על טקסט שהרב קוק כתב בסמוך ל'אדר היקר' ול'עקבי הצאן' (תרס"ה, תרס"ו בהתאמה). גם בן נון לא ראה את הטקסט עצמו. תהיה הסיבה שבעטייה לא פרסם הרב קוק את הדברים אשר תהא,⁹⁰⁸ הטקסט של 'חביון עוז' התפרסם בפנקסי הראי"ה ג.⁹⁰⁹ בשל העדר ניתוח מחקרי שלו עד כה, אבקש להציג בנספח זה ניתוח ראשוני, על בסיס 'מפת הדרכים' הקבלית של הרב קוק שהצגתי בעבודה.

במאמר ארבעה פרקים. אתאר את הנאמר בכל אחד מהם בקצרה. אני מבקש להצביע על תפיסה מגובשת יותר של 'מפת הדרכים' של הרב קוק, ולהצביע על יסודותיה הקבליים, כפי שהם עולים הן מלשון הכתוב עצמו והן בהקשר של תוכן הדברים.

בפרק הראשון תיאר הרב קוק את הצורך של מבשרי הבשורה בעם ישראל, תלמידי החכמים שאכפת להם ממה שקורה בעולם ("היחידים בעלי הכשרון, וביחוד חשובי הרוחניות"),⁹¹⁰ להיות באיזון בין גאון לבין ענווה. כלומר: בין התנהלות שקטה מתוך ענווה, לבין צורך לומר דברים בקול גדול ללא חשש. הרב קוק הצביע על שני כוחות שהגיעו להקצנה ("מההפרזה הקיצונה של שני הקצוות, שאלה שמו לבם כלב אלהים, ואלה נדמו כבהמה...")⁹¹¹. ההפרזה הזו היא ביטוי לתפיסה ש הרב קוק למושג 'אני אמלוד', המתאר ספירה (אידיאה, אצל הרב קוק) המנסה להשתלט על האחרות בשם זה שהיא ביטוי לאלוהות. מול תפיסה זו הציע הרב קוק את תפיסת הדיאלוג ב'מפת הדרכים' שלו. הרב קוק הסביר שחזרתו של עם ישראל לארץ ישראל ותחילת ההתבססות המחודשת בה, אינה תהליך מקומי כלפי העם לבדו, אלא כלפי כל העולם, במציאות בה יש אינפלציה של רעיונות וצריך איזון ("זריחת אורן של ישראל בעולם היתה מכוונת ג"כ נגד הרעה

⁹⁰⁵ מאיר, "אורות" ו"כלים", הע' 17 בעיקר.

⁹⁰⁶ בן נון, המקור הכפול, עמ' 27 ואילך.

⁹⁰⁷ שם, בהרחבה.

⁹⁰⁸ לי' בן נון הצעה משלו, שקשורה בתגובות הצוננות שקיבל הרב קוק לכתבים אחרים שלו שהוציא. אין בידי לאשש או להכחיש עמדה זו, ועדיין מדובר בסברה.

⁹⁰⁹ עמ' שא-שכד. אין לנו יכולת לאמוד האם מדובר בטקסט המלא או בטקסט מצוננר, אך ניתן לראות שמדובר בחטיבה אחת, שיש לה פתיחה וסיום. המו"ל מציין: "שלושת המאמרים דלהלן הן מקובץ מכת"י"ק [מכתב יד קדשן] הנקרא "חביון עוז". בעמוד השער רשום: "חביון עוז, כולל מאמרים, על דבר גדולת הערך של תלמוד פנימיות התורה בדרך קבע, במובן מאיר, רחב ומקיף, לכלל יחידי הסגולה שבתופשי התורה, וביחוד ליושבים על אדמת הקדש, ויחוו לתשועת ישראל... מאת צעיר התלמידים, אברהם יצחק הכהן קוק, עבד לעם קדוש על אדמת הקודש, בעיר הקודש יפו והמושבות תובב"א [תיבננה ותיכוננה במהרה בימינו אמנן]" (פנקסי הראי"ה ג, עמ' שא). ובסיום המאמר: "והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול ובאו האובדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים והשתחוו לדי' בהר הקודש בירושלים. במהרה בימינו אמנן". (שם, עמ' שכד).

⁹¹⁰ פנקסי הראי"ה ג, עמ' שג. כפי שאראה בעיון בספר 'אדר היקר', הרעיון הזה נמצא גם שם ביתר עוצמה.

⁹¹¹ שם, עמ' שב.

האחרונה של ההפרזה של השפלות, כמו נגד הראשונה שהיא הפרזת הגאווה⁹¹². ביקורתו כלפי תלמידי החכמים שמחמיצים את גודל השעה ולא מספקים רעיונות חובקי עולם, אלא נשארים בדל"ת אמות של הלכה עולה כמה פעמים במאמר ("למה לא יתפרץ הרעיון של שאיפות גבוהות גם בחוגם של תופשי התורה, למה לא נודיע ברבים שתלמודה של חכמת האמונה בהרחבה ובאורח מלא מדע ושירה, הוא חלקנו ומגמתנו היותר עליונה, וכי בו תלויים הם רובי עיקרי הלכות ציבור").⁹¹³ המושג התפרצות, שהרב קוק הציע כאן, אינו מקרי. מתוך נאמנות לתפיסה הקבלית שלו, לפיה רעיונות ארכיטיפיים (אידיאלים אלוהיים) יופיעו בכל מקרה, ואם ינסו להשתיק אותם זה יבוא בצורה של התפרצות, הרב קוק תיאר תהליך זה של אינפלציה רעיונית במושג התפרצות בכמה מקומות בכתביו.⁹¹⁴ הוא התייחס להתפרצות הזו כמשהו חוקי, שחייב לקרות ("כי חק הוא שכל רוח נלחץ מוצא הוא מקום לגבות את חובו, ולצאת בסערה מכל סדק שהוא מוצא על ידו איזו הרוחה...").⁹¹⁵ בהמשך אף מדייק את ביקורתו: "זאת היא פעולתה של השפלות הקיצונית, שמביאה רק שעמום ולא תועלת".⁹¹⁶ ללא ספק ביקורת נוקבת במיוחד כלפי העוסקים בלימוד התורה וההלכה בבית המדרש. הרב קוק קרא להם לצאת ולומר אמירות תורניות על העולם ועל החיים, ולא לשקוע בלימוד משעמם שלא מביא תועלת. לימוד שעד דור אחד לפני כן היה עיקר הלימוד בעם ישראל, כפי שהבין זאת הרב קוק. הפרק הראשון נחתם באמירה נועזת אף יותר: "הבטלנות והשיעמום, הריחוק מכל העולם החי והמעשי, שאנו רגילים לפעמים לפגוש אותו באותם שנראים שהם כשקועים בעניינים רוחניים בענייני קדושה יראה ואמונה, איננו בא כ"א [כי אם] מצד הטיפול הארעי שבהם".⁹¹⁷ ובהמשך במשל קבלי מוכר: "עת הלידה הגיע, פתיחת הקבר באה ע"י דמים שוטפים רבים, עלינו לעזור לאומללה הצועקת בחבליה. יציאת הראש, הפדחת, מקום במחשבה והרעיון, הוא יסוד הלידה".⁹¹⁸ בתורה יש הרבה מעבר למה שתלמידי החכמים מציגים בפני הציבור, ובעת של משבר דם הלידה, צריך לראות את פוטנציאל הלידה של תורה רחבה יותר ממה שהיה מקובל לחשוב, ולא לחשוש מתהליכים מהפכניים. לימים, קרא הרב קוק לתורה השלמה הזו בשם 'תורת ארץ ישראל'.⁹¹⁹ הביטוי שלה כאן בקטע מצביע על האור האלוהי שמקורו בתפיסה הקבלית ('החובה היסודית בזמנינו להוציא את אורה של תורת אמת מנרתיקה, כדי להאיר לכל ישראל, גם ליושבים במרחקים, גם לכל העולם כולו').⁹²⁰ הרב קוק גם הבטיח לחכמי הדור שאם יעסקו בתורה בהרחבה, כלומר יכניסו את תורת הקבלה ללימוד התורה וליצירה התורנית (כפי שנראה להלן), תהיה להם סייעתא דשמיא ('מיד יכנס בנו אות הרוח

⁹¹² שם, עמ' שב. זה מקור אחד מתוך כמה במאמר זה, בו המגמה האוניברסלית של תיקון עולם, כשעם ישראל מוביל אותה, מופיע בבירור. ביטוי זה המתייחס לאור, כמו ביטוי דומה כמה שורות לפני כן: "האורה האלוהית הופיעה...". רומז על התפיסה הקבלית של גילוי האורות האלוהיים במציאות, שהן האידיאות האלוהיות.

⁹¹³ שם, עמ' שג.

⁹¹⁴ אצביע על כמה מקורות שמדגימים זאת, רק בשני הקבצים הראשונים, שהתיארוך שלהם רלוונטי לתקופה הראשונה שבה חי הרב קוק בארץ ישראל: קובץ א, יז; שם, יט; שם, סג; שם, סד; שם, קלה; שם, קנה; שם, קנט; שם, קסז; שם, רנט; שם, רסה; שם, שכב; שם, תט; שם, תצז; שם, כ; ב, ל, פסקה שבעטייה ביקש הרצ"ה שלא לפרסם את 'ערפלי טוהר' כפי שהראה מ' מוניץ בעבודתו, ר' מוניץ, חוג הראי"ה; שם, רמא.

⁹¹⁵ פנקסי הראי"ה ג, עמ' שג.

⁹¹⁶ שם, שם.

⁹¹⁷ שם, עמ' שו.

⁹¹⁸ שם, עמ' שו-שז.

⁹¹⁹ המושג מופיע הרבה במשנתו. ר' למשל, מאמרי הראי"ה א, עמ' 78 ואילך. המקורות נאספו יחד והוסברו אצל י" שרלו, תורת ארץ ישראל, וכן בסדרת מאמרים של הנ"ל.

⁹²⁰ פנקסי הראי"ה ג, עמ' שג.

הקדוש החקוק בכנסת ישראל כולה... המעופפת בגנזי עדן ושבע צחצחותי".⁹²¹ זאת ועוד, הוא קרא לתלמידי החכמים שלא לחשוש מהכפירה המתפרצת, כי מדובר בשלב הכרחי בדרך להעלאת הניצוצות, הברור הגדול בדרך לגאולת עולם ("כך הוא טבעם של הרעיונות האלהיים בעיני תורה, עבודה, מוסר ויראה, שהם בתחילתם מרים בטעמם וחשוכים במראיתם, הם מדאיבים את הנפש ומקטינים את הרוח בראשית התגלותם").⁹²²

בפרק השני, הקצר במיוחד (עמוד אחד), הסביר הרב קוק שהאתגר הוא לא רק כלפי הקורה בהווה, אלא גם – ואולי אפילו בעיקר – כלפי העתיד. יתכן שניתן יהיה לעצור חלקית את הסחף של עזיבת הדת בהווה, אך הסחף יימשך ביתר שאת בעתיד, אם תלמידי החכמים שבהווה לא יציעו תפיסת עולם תורנית שחורגת מבית המדרש ומדברת עם אתגרי התקופה. "לא רק אל ההווה כ"א [כי אם] גם אל העתיד, צריך שיהיה נעוץ חפץ לבבינו... מה שלא יצא עדיין מן ההעלם אל הגילוי, הוא הרבה יותר מאוים ויותר מחריד מכל מה שכבר יצא... עלינו החובה לקדם את פני הרעה, ולהפך לטובה את הרעה הצפונה בחדרי לבב, קודם שיצאה אל הפועל".⁹²³ בצד נבואת הזעם, גם 'מפת דרכים' ברורה של גאולה ההולכת לטוב: "הכל יהפך לטובה, לאורה גדולה, ע"י חדוש הרוח, והסברת הסגנון ככל הנדרש גם לדור יבא, בכל עמקי תורה השכליים הפנימיים... כדי שיאיר האור האלהי בכל חדרי הנשמות של הדורות הבאים".⁹²⁴ מי יביא את הברכה הזו אם לא יוסף, משיח בן יוסף ("ואין משביר אלא יוסף... כיוסף, להכין בר לשני רעב, הנראים בחזון,⁹²⁵ בעד השנים הבאות, ואז מהפכים את הרעה לטובה").⁹²⁶

בפרק השלישי, הציע הרב קוק 'מפת דרכים' רעיונית רחבה ומנומקת יותר. הוא הסביר שהמציאות כולה הולכת לקראת מצב טוב יותר, ועל רקע זה כל נפילה היא רק אפשרות לגלות צדדים שלא היו מוכרים קודם לכן. הן המשקפיים דרכן הוא התבונן על המציאות כפי שהבין אותה, והן הדרך שהציע להתמודד עם אתגרי הזמן, נובעים מתורת הקבלה כפי שהבין אותה. כך בתחילת הפרק, "להרחיב את דעת רזי התורה וגנזיה ע"פ [על פל] מובנס היותר צח ויותר מרומם... היא גם תולדה נאמנה מביסומו של עולם ועלייתו מתוך מחשכי קליפות הערפלים הרוחניים, הסובבים אותו מכל עבריו".⁹²⁷ כך גם בהמשך:

עתה, כשם שאחנו הולכים ומתחייבים בכך, ללמד בהרחבה, בביאור ובברור את רזי וצפוני תורה, כך היכולת הולכת גם היא ומתרחבת, והדברים בעצמם הולכים ומתבררים... ומתבססים ובאים לידי הכרה מדעית, שיכולה להיות נאמרת בשפה ברורה ובדעה חזקה ומתקוממת, לא רק בפנימיות נשמת ההוגה והחושב הנעלה.⁹²⁸

⁹²¹ שם, עמ' דש. ביטויים קבליים ללא ספק.

⁹²² שם, עמ' שח. הביטוי יחזור על עצמו בראשית קובץ ב, כשהרב קוק תיאר את המציאות של הכפירה בזמנו ועזיבת המצוות, והתייחס אליה כמי "שהיא מדאבת את הלב מצד עצמה, ומשמחת אותו מצד תכליתה", ר' קובץ ב, ל.

⁹²³ פנקסי הראי"ה ג, עמ' שח.

⁹²⁴ שם, שם.

⁹²⁵ דומני שניתן להניח שהחזון שהרב קוק דיבר עליו הוא 'מפת הדרכים' שאני מציע לשים אליה לב בעבודה זו.

⁹²⁶ שם, עמ' שח-שט. הרב קוק עסק בהרחבה בענייני יוסף ומשיח בן יוסף מנקודת מבט קבלית בכתביו המוקדמים של הרב קוק, כפי שהראיתי בהרחבה בפרקים הקודמים.

⁹²⁷ שם, עמ' שט.

⁹²⁸ שם, עמ' שי.

קריאה ברורה להוצאת לימוד הקבלה מלימוד פנימי של יחידי סגולה, לרשות הרבים, ולעשות זאת ללא חשש, גם אם יהיו לכך מחירים.⁹²⁹ כך בביטוי קבלי ברור: "והפרק הזה, תיקון הזעיר אנפין, של ההשלמה, תלוי הוא בידי עובדים טובים... וממילא הננו מתקרבים ע"י זה ג"כ להגמר היותר עליון, אל התכלית הגבוהה, אל תיקון האריך אנפין, שהעין מתעששת מצפייתו".⁹³⁰ הסיבה לצורך הזה מבחינת הרב קוק ברורה: העולם חי במושגים של יראה, של היררכיה וכפיפות, והסדר העולמי משתנה. תורת הסוד מציעה לנו את ההבנה שמדובר במעבר מ'תשובה מיראה' ל'תשובה מאהבה', אלא שעצם המעבר קשה וכואב, גם אם מגמתו לטובה: "התשובה המדולדלת שמיראה ושעל ידי יסורים, האדם מתדלדל ומתטרף ממנה... הנפש הבריאה... היא סולדת ממנה, והיא קרובה רק אל תשובה מאהבה, שהיא יונקת מזיו הבינה, ואור השכל האלהי מאיר הוא עליה".⁹³¹ ההמשגה הקבלית ברורה. בחציו השני של הפרק השלישי, תיאר הרב קוק ביתר הרחבה את 'מפת הדרכים' העתידית שלו: עולם שבו לאומים חיים בשלום זה עם זה, בתחילה בהיבטים פיזיים כלכליים, ואחר כך במסכת רעיונית חובקת עולם שבה יש מקום לכל עם ולצביון שלו בתוך המארג הכללי. "לאט לאט חודרת היא ההכרה, שחילוק האומות הוא חילוק אורגני בכל הגויה האנושית כולה, המתפשטת על פני כדור ארצנו, ודרישת טובת הכלל כולו היא באמת התולדה היותר מזהירה של הצדק העליון".⁹³² ובהמשך:

היחש הלאומי, כשיגמר בדרך שלום ואורה, לא יעמד באמצע דרכו, לא יצמצם את עצמו רק בהמבט החומרי, הכלכלי והמדיני... הוא יחדור עמוק עמוק ג"כ אל סוד שיח נשמתם, ויבקש את הנקודה האלהית שבלבבם, לעשות גם בזה מכולם חטיבה אחת אורגנית.⁹³³

הרב קוק לא הבטיח שהכל יזרום על מי מנוחות. בהחלט ייתכנו שלבים בדרך של מלחמות קשות, ונזכור שהדברים נכתבו כמעט עשור לפני מלחמת העולם הראשונה: "ואף שעלולים הם מתוך העליה המופלגת אל פחת עמוקה מאוד, לא תוכל נפילה זו להשאר במצבה הנשחת, שהרי סוף כל סוף באה מתוך רוח נדיבה וחפץ טהור".⁹³⁴ כפי שהצבעתי בפרקים הקודמים, 'מפת הדרכים' המוקדמת של הרב קוק רואה בלאומיות כוח אלוהי ארכיטיפי, שאמור להישאר גם בעולם מתוקן. כך גם כאן, בשלב מאוחר יותר בכתיבתו:

אין המגמה העליונה של האנושיות המשוכללת הביטול של השדרה הלאומית... כי הלא דוקא ע"י החילוק הלאומי דומה היא האנושיות לפרדס נאה, העשוי שורות שורות נאות ומחוטבות, שכ"א עומדת לעצמה בזיוה ותפארתה, וכולן יחד עוטות אותו הוד והדר כללי... אותן ההרגשות העדינות והטובות, המלאות זיו תפארת, שהלאומיות הנבדלת נותנת, היא כ"כ נאורה ועדינה, כאותם ההרגשים שחילוק המשפחה נותן.⁹³⁵

ההמשגה הקבלית ברורה: מידת התפארת, המכונה גם ו' קצוות, מקבצת בהרמוניה את המידות שסביבה. זיו התפארת שהלאומיות נותנת, ביטוי שחוזר כאן פעמיים, היא ההנכחה של כל תפיסה

⁹²⁹ במקום אחר התבטא הרב קוק בחזונו: "יחידי הסגלות יהיו לעדרים", ביטוי שהפך לשם ספרו של י" גארב (גארב, יחידי הסגלות), אשר עוסק בהתרחבות העצומה של לימוד הקבלה במאה העשרים, כמו שהציע הרב קוק שיקרה.

⁹³⁰ פנקסי הראי"ה ג, עמ' שי.

⁹³¹ שם, עמ' שיא-שיב.

⁹³² שם, עמ' שיב.

⁹³³ שם, עמ' שיג.

⁹³⁴ שם, עמ' שיב-שיג.

⁹³⁵ שם, עמ' שיג.

לאומית כחלק מתוך תפיסה אחת רחבה, ולא כתפיסות המתנגדות זו לזו. גם מקומו של תהליך קיבוץ הגלויות בהקשר זה הופך אצל הרב קוק לברור יותר:

הרעיונות הללו הם הם הגורמים היותר פנימיים המעוררים בנו את חפץ תקומתנו הרוחנית בא"י, מקום בית חיינו, הארץ המרכזית לאוצר הרוח הדתי לכלל האנושות, והככר שבו נזרעו גרעיני השלום האלהי, אשר יתנו פריים בשפע רב בבא עתם.⁹³⁶

שיבת עם ישראל לארצו אמנם קורית בפועל בהקשר של התעוררות לאומית כלל עולמית, אך המטרה של עם ישראל גדולה בהרבה: יצירת החיבור בין העמים, ללא ביטול אף אחד מהם, בדרך ליצירת הפרדס שבתכנית האלוהית. הפרדס מהווה כאן רמיזה ברורה לגן העדן, וגם לחכמת הסוד שצריכה להתגלות על מנת שכל זה יקרה.

הפרק הרביעי, החותם את המאמר, חוזר לקריאה לתלמידי החכמים. המטרה מבחינתו ברורה: "וההכרה האורגנית הרוחנית, שתוסיף ע"י ריבוי צבעיה הוד והדר לרוח האדם הכללי, יופיע בקרבה אור חיים וזיו הוד מהדר אור ההכרה העליונה של אור אין סוף, המחיה כל...".⁹³⁷ בדרך לשם ביקש הרב קוק להנכיח את תורת הקבלה יותר ממה שהיה עד כה, כי רק היא יכולה להציע מצע נרחב של גאולת עולם על ידי העם השב לארצו: "עתה החובה כפולה ומכופלת להסיר את הבורות של החלק המדעי שבתורה. זה החלק של כל עניני הלב, התלוי ברגשות, בדעות ובאמונות, שהוא כללות תוכן האגדה, המוסר, והמחקר, הקבלה והעיון".⁹³⁸ למה התכוון הרב קוק בדבריו אלה, ניתן להבין ביתר דיוק במשפטים שבהמשך:

ע"כ [על כן] הגיע הזמן לנו להשתדל ביותר, שבארץ ישראל תהיה נפוצה הרבה דעת החלק העיוני שבתורה... שכבר נתאזרחו ע"י גדולי הדורות בספרות התורה, והבנת תעופת דעת רזי תורה, דעת הקבלה לכל צדדיה, בידיעה הנותנת ליודעה אורה וחיים... ומביאה אותו לידי חפץ פעולת אמת... אל חפץ הטבת הכלל.⁹³⁹

החזון של הרב קוק ביחס ללימוד הקבלה והנכחת תכניה הוא לא פחות מפנטסטי: נתינת פשר משמעותי לחיים, לקראת מציאות עולמית טובה ומלאה יותר. השתלמות חשובה בדרך לשלמות המצופה. לא זאת בלבד, אלא שלימוד הקבלה ישפיע גם על המוטיבציה לקיים הלכה:

וסוף כל סוף לא פרטי הדינים ופולפוליהם הם כל יסוד התכלית של חכמת התורה, אע"פ שהם חלק חשוב וגדול ממנה, העיקר הוא הבנת חכמת ישראל מיסודה ומקורה, חכמתא וקבלה, המפיצה אורה על עצמה וגם על ההלכה.⁹⁴⁰

גם כאן לדעתי אין לראות באמירה הזו אמירה א-נומית, אלא קריאה לשילוב מלא יותר של סמלים עם אידיאות, כפי שהצבעתי בהרחבה כשדנתי במגמות הא-נומיות אצל הרב קוק. על איזו קבלה דיבר כאן הרב קוק, הוא עצמו הסביר:

⁹³⁶ שם, עמ' שטז-ש"ז.

⁹³⁷ שם, עמ' ש"ז.

⁹³⁸ שם, שם.

⁹³⁹ שם, שם.

⁹⁴⁰ שם, עמ' ש"ח.

לא זכינו עד עתה לשום ישיבה קבועה, שתהיה מטרתה לקבע לימוד עיקרי ויסודי בחכמת התורה הפנימית, לכל צדדיה... אצל אחדים מהחסידים נמצאו ג"כ קובעים ללימוד חלק המוסר ע"ד [על דרך] חסידות וחב"ד, אבל בהיותו רק סגנון מיוחד ודרך מיוחד... לא יוכלו לבא למדרגה רמה וכוללת, לידיעה שלמה מחוורת ומקפת... ומיעוט הלימוד הביא את המצב לתכונה איומה מאוד.⁹⁴¹

מהי אותה תכונה איומה – בני הדור הצעיר, שאינם מכירים את החלקים האלה של התורה, נחשפים לחשיבה החילונית ודרכה רואים בתורה טקסט מאובן ומיושן ולא רלוונטי: "וההמון העומד מחוץ לגבולה של תורה, שכבר טעם מעט מתכונת המוסר החלוני הכללי, ורגשו פותח במקצת ביחש לתביעה אנושית, כשהוא מוצא את אויר היהדות כ"כ [כל כך] שפל ונדחק... הוא בא לידי מאסה של תורה".⁹⁴² אלא שהמטרה בלימוד הקבלה לגווניה אינה רק כלפי הדור הצעיר בעם ישראל: "ע"י אור אבוקתה של פנימיות תורה נאיר ונזכך אפילו את כל הליכות הרעיון והמחשבה האמוניות והאלהיות של כל עם ולשון, בין אותם העמים שכבר שאבו מבארנו... בין על כל העולם אפילו האילי הגמור לכל צדדיו, כי יחושנו הכללי האנושי הוא מתעלה מעל לכל עם ולשון".⁹⁴³ הרב קוק חתם את הפרק, ואת המאמר כולו, בקריאה הקלאסית שלו לעשות את הדברים בדרך של אבולוציה ולא של רבולוציה. בתהליך. בדיאלוג שבין העמדות השונות: "בצעדים מדודים נעשה את מעשנו, בסדר ובמתינות, בנתינת ריוח לגן ולרוח... באהבת אחים והתגלות הלב לטובה ולשמחה... בחיבור תורה עבודה וגמילות חסדים גם יחד, במושג אחד בריא וכללי. מטע כזה, כאשר רק נחל לכוננו, יעלה ויצמח. זהו באמת מטע לשם, ועץ חיים".⁹⁴⁴ שוב רמיזה לגאולה השלמה, לגן עדן ולתורה בשלמותה ("עץ חיים היא למחזיקים בה").

בארבעת פרקי המאמר הזה, אשר התפרסם בזמנו במספר מצומצם של כשלושים עותקים, שטח הרב קוק את משנתו ביחס לגאולת ישראל ותיקון עולם. הציר המרכזי הוא לימוד והנכחת החלקים המחשבתיים שבתורה ולא ההלכתיים בלבד, וכן עיסוק מקיף ומעמיק בתורת הסוד, שבה ראה הרב קוק את המפתח להצגת תכנים שהעולם כולו משתוקק אליהם. כל התכנים האלה מבוססים על מושגים קבליים אותם פיתח במשנה הקדומה שלו, כפי שראינו בהרחבה בעבודה זו, אולם השפה בה מוצגים הדברים היא אחרת. גם כאן, השינוי ברור, אך נכון יותר לדבר על אבולוציה שפתית ומושגית⁹⁴⁵ ולא על מהפכה דרמטית.⁹⁴⁶ הצבת מושגי 'תבליט' ו'יתכסית' ב'מפת הדרכים' ההגותית של הרב קוק, מאפשרת גם כאן את ההבנה ששיטת היסוד של הרב קוק לא השתנתה, אבל ההתייחסות למציאות, על פי אותה שיטה, עברה שינויים על פי מה שראה לנגד עיניו בצורה קונקרטי. 'מפת הדרכים' היסודית, היא שאפשרה לו להציע את ההצעה של הדיאלוג האמפתי גם בימים שהאתגר נראה היה מאיים במיוחד.

⁹⁴¹ שם, עמ' שיט.

⁹⁴² שם, עמ' שיט-שכ.

⁹⁴³ שם, עמ' שכא.

⁹⁴⁴ שם, עמ' שכג.

⁹⁴⁵ כמו שתיאר בהרחבה רבה י' אביב"י בארבעת כרכי 'קבלת הראי"ה', אם כי בפרשנות אחרת ממה שאני מציע כאן.

⁹⁴⁶ כפי שהציעו חוקרים רבים שאת דבריהם הצגתי בסקירה המחקרית בתחילת עבודה זו.

Table of Contents

Introduction	1
Central events in Rav Kook's life (1865-1906)	8
Review of Rav Kook's writings during the time period of the study	13
Rav Kook' writings prior to coming to Israel	13
Rav Kook's writings from the time he came to Israel until 1906	25
The state of the study	28
Philosophy or Kabbalah?	28
Can we attribute a philosophical approach to Rav Kook?	30
Between Rav Kook's 'early' and 'later' thought	34
Rav Kook's conceptual 'road map' – foundations of the approach	39
Sources of Rav Kook's approach	47
What is a Kabbalist?	47
The Kabbalistic tradition that Rav Kook drew from	50
Foundations of the thought of the Kabbalah of Ari	52
Foundations of thought of the Kabbalah of Ramchal	56
Foundations of thought of the Hassidic Kabbalah	58
Foundations of thought of the Kabbalah of the Vilna Ga'on	67
Intermediate summary	77
Rav Kook's relation to the Kabbalah of Ari and Hassidism	78
'The supreme holiness'	88
Introduction	88
'No beginning' and 'Adam Kadmon' – the concept of time	89
The 'senses' of 'Adam Kadmon'	94
'Keter' and 'Ein Sof'	96
Tzimtzum	101
Sefirot	102
Perfection and completion	104

Relationship with evil	113
'Unification of opposites'	125
Summary	132
'The holy'	134
The 'snake of impurity' and the 'snake of holiness' – from myth to philosophical model	134
Application of the approach to the thought of Rav Kook's time	147
Summary – the significance of the model for Rav Kook's thought	157
Commandments and the reason behind commandments	159
Reasons for commandments in the early thought of Rav Kook	167
Nomianism, anomianism, and anti nomianism	171
Eating meat in the present and future, between nomos and anomos	174
Anomian trends in the early writings of Rav Kook	176
'The nation'	179
The 'snake of impurity' and the 'snake of holiness' – continuation of the model	179
The development of the attitude to secularism in Rav Kook's early thought	192
Rachel and Leah, the messianic Joseph and Judah	195
'The human'	214
'Uplifting the sparks', 'submission, separation and sweetening'	214
The early formulation of the 'road map' of faith	227
The concept of individuality in the thought of Rav Kook	230
The evil inclination and its role in human development	235
Summary, conclusions and the contribution of this work to the study of Rav Kook	238
Bibliography	243
Appendix: Rav Kook's 'road map' as seen in the article 'Chevion Oz'	272

Abstract

At the heart of this work is the desire to reveal the initial stages development of the 'road map' of the thought of Rav Kook. From a study of his various writings it can be seen that in his twenties Rav Kook worked on consolidating this 'road map', and continued developing it throughout the rest of his life. The use of the term 'road map', borrowed from topographical maps, allows for an understanding secondary concepts in this 'road map', particularly what I call 'terrain' (תבליט) and 'ground cover' (תכסית). The 'terrain' refers to fundamental ideas which are unchanging (like topographical features on a map), the 'ground cover' refers to the changing reality and historical events that occur on the path to Redemption (similar to the above ground changes recorded on a map, such as towns, roads, etc.). In this work I present three central claims regarding the teachings of Rav Kook. First, that the thought of Rav Kook can be described as a philosophy. Secondly, that Kabbalistic concepts are at the source of his thought, which he labored to interpret and from which he developed his fundamental 'road map'. Thirdly, that this 'road map' already existed in the earliest stages of Rav Kook's known writings.

This study is comprised of three main parts (beyond the biographical survey and methodological survey): the sources of the approach, the presentation of the approach and an in depth study of it. I develop the foundations of the thought of the Ari, the Ramchal, Hassidic teachings and the school of the Vilna Ga'on, As I point out in this study, these schools of thought and the literature they produced form the basis of Rav Kook's 'road map'.

At the foundation of the 'road map' is the assumption that there is one truth, but a truth which is revealed in reality in various forms. In everything there is truth, but not everything is true. According to Rav Kook, there is no position or thought or attribute of the human soul that is superfluous, they are all important in the formation of history, which leads to good. However, what begins as an initial good aspiration (lights) is realized in life only after breaking, and therefore also requires correction. In the 'road map' itself, there are three basic values that cannot be dispensed with, because they are based on the Divine ('terrain'). Rav Kook called them 'the holy', 'the nation' and 'the human'. None of them contains the entirety of the truth, and only a

deep dialogue between these aspects can reveal the common denominator, drawbacks and benefits of these aspirations. This is all on the way to Redemption, which - according to Rav Kook - is attaining a good life for the individual himself, for the human race and for the entire world. The recognition of complexity will lead to this goal, in the course of a discourse between the elements composing this complexity, while resting on the pillar of the concept of one truth. Rav Kook called the great truth that lies at the root of each system 'the supreme holiness'.

Today, after Rav Kook's earliest notebooks have been published, one can enter Rav Kook's initial 'workshop'. These comprise a collection of Kabbalistic passages in which he explains the words of various kabbalists (Sefer HaBahir, the Zohar, Ramak, Ari, Ramchal, the Vilna Gaon, Rabbi Yitzchak Isaac Hever, etc.), the building blocks of his 'road map'. This study shows that Kabbalistic concepts such as 'Adam Kadmon', 'Tzimtzum', 'shattering', 'sefirot', 'perfection and completion', 'unification of opposites' and others are at the foundation of Rav Kook's approach. One can also identify his exegetical Kabbalistic preoccupation with the concept of time and the historical processes on the way to Redemption. In addition, Rav Kook dealt extensively with the question of evil in the world, suggesting that the depth of evil that is revealed in life should not be dismissed, and yet it must be remembered that at its foundation there is a good root that seeks to be revealed in reality. This allows one to be engaged in its repair (tikkun). The way to this, too, is an expansion of the concept of dialogue, in which these good elements can be revealed and 'uplifted'.

In the section about 'the holy', the current study focused mainly on the model of 'the snake of impurity' and 'the snake of holiness'. I pointed to the transition from a mythical model to an existential philosophical model. The model of the snakes is categorized as 'terrain', on the basis of which Rav Kook analyzed phenomena such as Jesus and Christianity, Sabbateanism, modern philosophy (with emphasis on Baruch Spinoza's thought), Zionism and secularization. Each of these phenomena was analyzed by Rav Kook in depth on the basis of the 'terrain' elements of his 'road map'. I also pointed out the difference between the prevailing perceptions of antinomian and anomian tendencies in Rav Kook's thought and suggested another alternative that arises from the texts, more procedural and dialogical in relation to the changes in the world of mitzvot and halachah. I demonstrated this through dealing with Rav Kook's attitude toward eating meat. Later, I pointed out the significant emphasis Rav Kook gave to developing a new teaching regarding the reasons for the commandments, an

additional layer added to the teachings of the Rishonim, in accordance with the challenges and areas of interest of the modern era (national trends on the one hand, and humanistic on the other).

In section about 'the nation' I showed that the model of the snakes continues to be fundamental in his thought, and through this model Rav Kook analyzed Zionism and the secular trends of his time. I demonstrated how he identified the good root that they offer, without which the process of Redemption (national and universal) will not advance, as well as their disadvantages. I extensively analyzed Rav Kook's remarks regarding the nature and status of the Messiah son of Joseph and the Messiah son of David in the various stages of his early thought. I presented a comprehensive fabric of his thought, built on the foundations of his original Kabbalistic 'road map', from which one can understand the significant position of the world of physical matter and the secular as the basis for the world of holiness and meaning.

In the section about 'the human' I dealt with moral issues. The main focus is on the perfection of character traits ('Tikkun HaMiddot') and on the concepts of 'submission - separation – sweetening', which originated in Hasidism. I also pointed to Rav Kook's unique understanding of the concept of faith, his special way of relating to the perception of the self and of selfhood, and of the place of the good and evil inclination in the progress of man. In contrast to the concepts of 'the holy' and 'the nation' which Rav Kook understood mainly through the foundations of the thought of the school of the Vilna Gaon, in relation to man and his personal and general correction (tikkun), Rav Kook drew his sources from Hassidic thought.

As a religious thinker who confronted the reality of abandoning religion at the very beginning of the 'return to Zion' process, Rav Kook tried to understand what was happening in his time. The study of the early notebooks gives us an important glimpse into his earliest 'workshop'. In dozens of paragraphs written in his twenties, one can see how he developed Kabbalistic concepts and gradually transformed them into a 'road map' of his thought. The very reference to Kabbalistic sources points to the importance of Kabbalah in his eyes from a very early age. Rav Kook, who was a great scholar, could have turned to other sources, but chose to take the Kabbalistic line. This is in addition to 'classical' homiletic rabbinical writings that are not formulated in Kabbalistic terms.

This work deals with a particular period of Rav Kook's life, from the early stages of his writing, through his immigration to Israel in 1904, and to the beginning of 1906.

The choice of this period allows us to discuss mainly the matters that Rav Kook wrote about while still abroad, as well as their initial application shortly after his immigration to Israel. This will demonstrate that this is a 'road map' that continued to serve Rav Kook until the end of his life.

This work contains a comprehensive pioneering study of the Kabbalistic terms in the early notebooks of Rav Kook and of his transition from mythical Kabbalistic models to contemporary philosophical thinking. The picture which emerges from this study differs from what was previously accepted thus far regarding the emergence of Rav Kook's teachings of Redemption, its origins, its basic principles and the universal proposals that arise from it.

This work was carried out under the supervision of:

Professor Moshe Idel

The Development of Rabbi Abraham Yitchak Hacoen Kook's Doctrine of Redemption until 1906

Thesis for the degree of
"Doctor of Philosophy"

By

Ronen Ben David

Submitted to the Senate of the Hebrew University of Jerusalem

July 2019

The Development of Rabbi Abraham Yitchak Hacohen Kook's Doctrine of Redemption until 1906

Thesis for the degree of
"Doctor of Philosophy"

By

Ronen Ben David

Submitted to the Senate of the Hebrew University of Jerusalem

July 2019