

ממשות הנס במשנת הראי"ה: חירות, מוסר והפולמוס עם שפינוזה והנאורות

א. מבוא	י. "לעולם יהא הנס" - הנס כקטגוריה
ב. יחסם של הרמב"ם והמהר"ל אל הניסים	נצחית המניעה את התעלות העולם
ג. הניסים בעת החדשה	יא. תורת האבולוציה וה'דילוגים' - טיעון
ד. יחסו של שפינוזה לאפשרות הנס	נגד גישת שפינוזה
ה. הניסים ב'מאמר תיאולוגי-מדיני'	יב. התעלות ללא מקור - הראי"ה
ו. 'הנאורות המתונה' - השפעת שפינוזה	והגאולות המודרניות
בתוך היהדות המודרנית	יג. ה'דילוג' במרחבי החיים השונים
ז. ניסים - למה מלכתחילה	יד. הנס במקביל להנהגות תורניות
ח. ההפרדה בין האתיקה לאונטולוגיה היא	בתנועות השונות ביהדות
מדומה	טו. סיכום - קדושת הטבע באה רק לאחר
ט. זיקתם של הניסים אל העתיד	הפנמת בשורת הנס בתודעת האדם

א. מבוא

הרב אברהם יצחק הכהן קוק מוכר ומפורסם בעולם היהודי בן־זמננו בעיקר כהוגה שפיתח והעמיד במרכז משנתו את רעיון הגאולה בדרך הטבע, כפי שמופיע בתמציתיות באימרה הידועה על הגאולה, הבאה "קמעא קמעא" (ירושלמי ברכות א, א). בלב גישה זו עומד רעיון התגלות האלוהות בתוך מהלכי ההיסטוריה הטבעיים עצמם. מגמה זו באה לידי ביטוי מובהק בכתביו, אשר נוצרו מתוך שיח - ולעיתים אף מתוך פולמוס - עם העולם היהודי האורתודוקסי של זמנו, עולם אשר ציפה לגאולה ניסית שמקורה בהתערבות על־טבעית ישירה, גאולה הבאה 'מלמעלה'.

כנגד תפיסה זו התפרסם הרב קוק כמי שמחדש דגש שונה על מושג ההשגחה ועל נוכחות ה' בעולם. הוא ראה בהשתדלות האנושית לא רק אמצעי הכרחי בדיעבד, אלא יסוד לכתחילי וחיובי, המהווה חלק מן האחריות המוסרית המוטלת על האדם. השתדלות זו, לשיתנו, איננה עומדת בסתירה לאמונה שלמה - אדרבה, היא נובעת ממנה ואף מתחייבת מתוכה.

לאור מגמה זו, ניתן היה לצפות כי יחסו של הרב קוק אל הנס יהיה יחס מינימליסטי, הרואה בתופעה הניסית ביטוי השייך לשלב ראשוני, בלתי־שלם או פחות מפותח של

האמונה, או לכל היותר מרכיב שולי בחיי אמונה בשלים ומעמיקים. ואכן, זוהי תמונה חלקית שיכולה לעלות מחלק מכתביו. אולם אין זו התמונה כולה.

במאמר זה אבקש להצביע על מימד נוסף, מורכב ועמוק יותר, של עיסוקו של הראי"ה במשמעותו של הנס. מימד זה מתגלה מתוך עימותו הרעיוני עם רוחות החילון והמטריאליזם של העת החדשה, ובמרכזו, כפי שנראה, ניצבת הגותו של ברוך שפינוזה. אף שהרב קוק מזוהה בדרך כלל עם תפיסה הרמונית של יחס טבע-נס ועם גאולה בדרך הטבע, הרי שבפולמוסו עם המודרנה, ובייחוד עם המורשת השפינוזיסטית והנאו-קאנטיאנית, הוא מדגיש דווקא את הממשות העצמאית וההכרחית של הנס. הנס אינו שריד פרימיטיבי שיש לרכך או לפרש באופן אלגורי, אלא יסוד מטפיזי, מוסרי וחינוכי הכרחי, המאפשר ומבסס חירות, מוסריות, התחדשות והתעלות.

בגישת הראי"ה, 'הקדושה שבטבע' איננה אלטרנטיבה לתפיסה הדתית הניסית, אלא תוצאה של הפנמת מימד הנס עצמו.

מתוך בירור זה הולך ונחשף מבט מורכב ורב-פנים של הגותו של הראי"ה - על תפקידו של הנס, על סיבת קיומו בהנהגה האלוהית, על צורת הביטוי שלו כיום בחיי האדם, ועל גורלו בעתיד ההיסטוריה.

לשם כך יפתח הדיון בתיאור התמורות שחלו במעמדו של הנס בעת החדשה, ובניתוח הביקורת שהופנתה כלפיו במסגרת הפילוסופיה המודרנית. בהקשר זה יידונו עמדותיהם של שפינוזה והרמן כהן, אשר חרף ההבדלים ביניהם שותפים לתפיסת מציאות המדגישה את אחדותה, סדירותה ורציונליותה, ומכוחה מצטמצם מקומו של הנס או אף נשלל כליל.

על רקע זה תיבחן תגובתו של הראי"ה קוק למגמות אלו. אטען כי התנגדותו לצמצום משמעותם של הניסים אינה נובעת רק מנאמנות למסורת המקראית או החז"לית, אלא קשורה לתפקיד הפילוסופי שהוא מייחס להם. הנס, לשיטתו, איננו רק אירוע חריג בעבר ההיסטורי, אלא עדות לכך שהמציאות אינה מערכת סגורה הכפופה להכרח מוחלט.

בהמשך המאמר אראה כי מתוך תפיסה זו קושר הראי"ה בין רעיון הנס לבין מושג החירות. הנס מבטא את האפשרות לחרוג מן הסדר הנתון, ומכאן חשיבותו החינוכית והמוסרית: הוא מעצב תודעה הרואה באדם ישות המסוגלת להתעלות מעל מגבלות טבעה ולפעול מתוך חירות. בהקשר זה יידונו גם משמעותם של ניסי יציאת מצרים ותפקידם בעיצוב הזיכרון הדתי והמוסרי של עם ישראל.

בחלקו האחרון של המאמר יורחב הדיון, מן הנס כאירוע היסטורי, אל הנס כעיקרון מטפיזי. באמצעות מושג ה'דילוג' אראה כי הראי"ה מתאר את המציאות עצמה

ככוללת מימד של התחדשות, פריצה ויצירה שאינן ניתנות למיצוי במסגרת מודל של התפתחות רציפה בלבד. מכאן שהנס איננו חריגה מקרית מסדר העולם, אלא ביטוי קיצוני ומרוכז של פוטנציאל החירות וההתחדשות הטמון במציאות. הקדמות רבות ויקרות אנו צריכים להרצות, עד אשר נכשיר את העולם להבין את יקר ההתגלות האלהית שבנפלאות.¹

ב. יחסם של הרמב"ם והמהר"ל אל הניסים

לעיתים נדמה כי הקושי הרעיוני ביחס לנס הוא תוצר של המהפכה המדעית המודרנית, אולם למעשה שורשיו קדומים הרבה יותר, וניתן לאתר אותם כבר בדברי חז"ל. בעיית הנס מתעוררת מתוך רעיון שלמות מעשה ה': אם העולם נברא בחכמה וביושר, ומתוך כוונה למימוש תכלית אלוהית, מדוע נזקקת ההשגחה לעיתים לשנות את הנהגתה הטבעית למען אדם מסוים? האם אין בכך משום פגיעה - או אף הרס - של היצירה האלוהית?

לאורך ההיסטוריה עסקו הוגים רציונליסטים דתיים, ובראשם הרמב"ם וסיעתו, בביאור תופעת הנס, באופן שיאפשר לה להישאר בעלת משמעות הגיונית, העולה בקנה אחד עם מושג ה'טבע' ועם חוקיותו הסדורה, או בלשון חז"ל - עם שמירת ערכו של 'מעשה בראשית'. השאלה המנחה את הגותם היא, כיצד, לאור ממשותו וחשיבותו של הטבע כסדר קבוע ויציב, מתאפשר קיומו של הנס מבלי לערער את שלמות הבריאה. מתח זה בא לידי ביטוי מובהק בדברי חז"ל במסכת שבת (נג, ב):

תנו רבנן: מעשה באחד שמתה אשתו והניחה בן לינק, ולא היה לו שכר מניקה ליתן, ונעשה לו נס ונפתחו לו דדין כשני דדי אשה והניק את בנו. אמר רב יוסף: בא וראה כמה גדול אדם זה, שנעשה לו נס כזה! אמר לו אביי: אדרבה, כמה גרוע אדם זה שנשתנו לו סדרי בראשית!

בדברי אביי משתקפת עמדה עקרונית הרואה בנס עצמו בעיה: שינוי סדרי בראשית אינו נתפס כביטוי למעלת האדם, אלא אדרבה - כסימן לגריעותו, ככישלון של הסדר הטבעי להגיע לתכליתו בלא חריגה.

הרמב"ם (שמונה פרקים, פרק ח) מבטא מגמה זו בצורה חדשה, כאשר הוא מבקש לעגן את אפשרות הופעתם של הניסים בתוך מעשה הבריאה הראשוני, שבו נקבע הסדר הטבעי כולו:

1 אגרות הראי"ה חלק א, עמ' שג, אגרת רסו.

ומפני זה הוצרכו החכמים לומר שכל המופתים היוצאים חוץ לטבע אשר היו ואשר עתידים להיות, ממה שיעד בהם - כולם קדם הרצון בהם בששת ימי בראשית, והושם בטבע הדברים אז שיתחדש בהם מה שיתחדש; וכאשר יתחדש בעת שצריך נחשוב בו שעתה נתחדש, ואין העניין כן.

מנקודת מבט זו, עצם ממשותם של הניסים אינה עומדת בספק כלל, ועל כן מרכז הדיון אינו בשאלת האם או למה התרחשו ניסים, אלא בשאלה כיצד ניתן להבין את היחס שבין הנס לבין חוקיות הטבע הקבועה והשלמה - מהלך רעיוני שנכנהו ההסבר הקוסמולוגי של הנס.

על רקע זה יש להבין את עיסוקו של המהר"ל מפראג בשאלת הנס. בהקדמתו לספר גבורות ה' (הקדמה שנייה), הוא מביא את טענת המקשים על עצם תופעת הניסים במקרא:

היה נראה לפי שכלם ודעתם שאין ראוי לפועל האמיתי שישנה סדר הנמצאות, אשר הם נבראים באמת ויושר, לשנות דבר שהוא עיקר המציאות.

המהר"ל מאריך שם לבאר כי אין כל סתירה בין מעשה בראשית לבין מעשה הניסים, אף שהניסים אינם פועלים על פי חוקי הטבע המוכרים. לדבריו, הניסים אינם חלק מן הסדר הטבעי, אולם הם שייכים למערכת חוקים אחרת - "רוחנית ונבדלת" - שגם היא מסודרת, קבועה ובעלת חוקיות פנימית עצמאית. חוקיות זו נחשפת בפועל רק בעת הופעת הנס הממשי:

כמו שיש לעולם הטבע סדר מסודר נוהג על פי טבעו, כך יש לניסים סדר גם כן... ואין דבר מן הניסים יקרא שינוי בנבראים, כי אנו אומרים כי הכל בסדר מסודר מן השם יתברך.

על פי תפיסה זו, המציאות איננה מצטמצמת לממד אחד בלבד של טבע פיזיקלי. האדם והעולם כולו מחוברים בהווייתם למספר מערכות של סדרים וחוקים הפועלות בממדים מקבילים, שאינם סותרים זה את זה אלא מתקיימים כל אחד במרחבו ובתחומו.

בדומה למהלכים אלה של הראשונים, ניתן למצוא גם בכתביו של הראי"ה קוק - לפחות בחלק מן המקומות שבהם הוא עוסק בתופעת הנס - הסבר המבקש לבאר את הנס מתוך זיקתו לחוקיות הטבע ולמקומה של ההשתדלות האנושית. כך, למשל, הוא כותב:

אי אפשר שיהיו ניסים רבים ומתמידים בעולם, שזה היה מורה על יכולת מבלי סדר; כי גם הניסים יש להם סדר קבוע, ובחכמה נערכים כפי מצב התפתחות

הרוחניות הבאה על ידם. על כן הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף, כאילו מעשה הבריאה כולו בלא סידור והזמנת סיבות נאותות.²

קטע זה מציב את הנס כחלק ממערכת סדורה ורציונלית, שאינה מבטלת את הסדר אלא פועלת בתוכו - עמדה המהווה המשך, אך גם טרנספורמציה, של מסורת הראשונים ביחסה לנס.

במקומות רבים³ הראי"ה כותב במגמה הרמוניסטית של יחסי הטבע והנס, ומבקש לראותם כאחודים - שתי הנהגות, נס וטבע, שבהן הקב"ה מנהיג את העולם, וכולן שוות בפניו.

כדי להבין את מימדי החידוש וההרחבה של משנת הראי"ה בנושא הניסים, יש להבין את השינוי שחל במרחב הכללי של המחשבה הפילוסופית והדתית ביחס לנס סביב תקופתו. מתוך כך יתברר המימד הפולמוסי על מקומו הלכתחילי והעצמאי של הנס במשנת הראי"ה - מימד שרק לאחר שנעשה והופנם, ניתן להגיע ממנו באמת לגישה ההרמוניסטית, מן הסיבות שיובאו להלן.

ג. הניסים בעת החדשה

פרנץ רוזנצוויג,⁴ בספרו 'כוכב הגאולה', מתאר את השינוי העמוק שחל סביב העת החדשה ביחס לתופעת הנס, הן במרחב הנוצרי והן במרחב היהודי. לדבריו, מה שבעבר שימש מקור לגאווה דתית, ואף נחשב עדות מובהקת לקרבת האל ולממשות ההתגלות, הפך עם הזמן לנטל רעיוני ולבעיה תיאולוגית. דמויות, מסורות וכתבים שבעבר התפארו בניסים ובמחולליהם, מצאו את עצמן נדרשות להצניע, לצמצם או לבאר באופן אלגורי תכנים אלה, שנתפסו יותר ויותר כ'מביכים' - תוצאה של חוסר השתלבותם ההרמונית בתמונת עולם רציונלית ועקבית.

מאז התפשטות תנועת ההשכלה ורעיונותיה, נעשה הנס - וביתר שאת ביסוסה של הדת על תופעות ניסיות - לדבר בלתי־מכובד במרחב האינטלקטואלי. הנס חדל מלהיתפס כסימן לעומק אמוני, והחל להיתפס כשריד של תודעה פרה־רציונלית, שאינה עולה בקנה אחד עם אידאלי התבונה, הקידמה והמדע של העת החדשה:

הרי כיום זה המצב, שכמעט איננו רוצים עוד להאמין שאמנם היו ימים, והם לא

2 קבצים מכת"ק ב, מחברות קטנות, בויסק, ב, פסקה ה.

3 לדוגמא - אורות ישראל ותחיתו יב, יד; שמונה קבצים ג, קכג.

4 פרנץ (לוי) רוזנצוויג (גרמנית: Franz Rosenzweig; כ"ח בכסלו ה'תרמ"ז, 25 בדצמבר 1886) היה פילוסוף יהודי-גרמני, מחנך ומתרגם.

רחוקים כלל, שהנס לא היה לה לתיאולוגיה עניין של מבוכה, אלא אדרבה, הוא היה העיז והנאמן שבבעלי בריתה. מה אירע בינתיים? וכיצד אירע מה שאירע?⁵

ד. יחסו של שפינוזה לאפשרות הנס

החיבור הגלוי בכתבי הראי"ה לשיח הפילוסופי ביחס לנס בעת החדשה, מתחיל מעיסוקו בהגותו של שפינוזה.

במקומות רבים בכתביו מתייחס הראי"ה קוק להגותו של ברוך שפינוזה, בעיקר בהקשר של רעיון הפנתאיזם והשלכותיו התאולוגיות והתרבותיות. במאמר 'עבודת אלהים', המופיע לאחר המאמר 'דעת אלהים' בספר עקבי הצאן, מקדיש הראי"ה דיון נרחב ופולמוסי להשפעותיו השונות של השפינוציזם על התרבות המודרנית ועל תודעת האדם בן הזמן החדש.

עם זאת, לקראת סיומו של המאמר פונה הראי"ה לדיון הנראה לכאורה עקיף, ואינו עוסק במישרין בפנתאיזם עצמו. דיון זה נסב על רעיון אפשרותם של 'דילוגים' במציאות. השאלה המנחה את הדברים היא: האם תהליכי המציאות מתאפיינים אך ורק בהתפתחות איטית והדרגתית - ובכלל זה מתוך זיקה לתורת האבולוציה - או שמא ישנם גם רגעים ואירועים פתאומיים, בלתי צפויים על פי הסדר שקדם להם, שבהם ניכרת תבונה יוצרת המביאה עמה איכות מקורית חדשה, המופיעה ופועלת שלא על פי דרכי הזמן והסיבתיות הרגילות. תופעה זו מכנה הראי"ה בשם 'דילוג', ומושג זה יבורר ויורחב בהמשך.

חלק זה של המאמר, אשר לכאורה מסיט את הדיון מנושא הפנתאיזם והשפעותיו התרבותיות, אל שאלת אפשרות הנס, מקבל מובנים נוספים על ידי קריאה מקבילה בהתייחסויותיו הישירות של שפינוזה לשאלת הנס בכתביו. בכתבי שפינוזה נמצאת כתיבה ישירה על נושא הניסים, בעלת עמדה תיאולוגית שיטתית וחרפה, השוללת באופן עקרוני את האפשרות להעניק משמעות כלשהי לניסים. מתוך כך מתבהר הקשר

5 פרנץ רוזנצווייג, כוכב הגאולה, מוסד ביאליק, ירושלים, עמ' 131. בהמשך מתאר רוזנצווייג כיצד בעבר "כל אימת שבאו אבגוסטינוס או שאר אבות הכנסייה להגן על אלוהיותה ועל אמיתותה של דת ההתגלות כנגד פרכותיהם וספקותיהם של עובדי-אלילים, מיהרו בדרך כלל להצביע על הניסים. ואם כי לא רק דת ההתגלות התיימרה בהם, אלא גם חרטומי מצרים אימתו את חכמתם בניסים, הרי היו חזק שבנימוקים. אפילו יהפכו קוסמי האליל אף הם בלטיהם את מטותיהם לנחשים: מטה משה בלע את מטות החרטומים. פלאינו שלנו נפלאים יותר מפלאי היריב. מידת הפלאיות, שגישה ראציונאליסטית תשתדל להמעיטה ככל האפשר, כאן השתדלו דווקא להגדילה ככל האפשר. כל שפלאי יותר אמיתי יותר".

שבין הצעת רעיון ה'דילוגים' במציאות של הראי"ה, לבין הדיון שהוא מנהל כלפי תפיסות שפינוזה על אודות האלוהות - תפיסות העומדות במרכז הדיון של מאמר 'עבודת אלהים'.

ה. הניסים ב'מאמר תיאולוגי-מדיני'⁶

כחלק מספרו 'מאמר תיאולוגי-מדיני' שבו עוסק שפינוזה בפרשנות המקרא, מטרתו בפרק ו' של הספר היא לעסוק בנושא הניסים במקרא, ו"להראות שאין בידינו להכיר מן הניסים את מהות אלוהים, ולא את מציאותו, ואף לא את השגחתו; אלא, אדרבה, הללו ניתן להשיג, על דרך טובה בהרבה, מתוך הסדר הקבוע והבלתי משתנה של הטבע".⁷

בתפיסת האל של שפינוזה, אלוהים מתואר כעצם מוחלט שבו כלולות כל האידאות של היש, המתבטא באופן מלא בסדר העולמי. לפיכך הסדר הקבוע הוא תיאורו המלא של האל: "סדר האידיאות וקישורם זהה לסדר הדברים וקישורם".⁸

דבר החורג מהסיבתיות הנצחית הזאת, אינו מגלה את 'אופיו' של אלוהים, כפי שהנפש ההמונית חשה במפגש שלה עם רעיון הנס; אלא להיפך - תופעה כזו היא אשליה דמיונית, או אף סוג של 'כפירה באלוהים' במובנו השפינוזי.

אין בידינו להכיר מן הנס, כלומר מדבר הנעלה מהשגתנו, לא את מהות אלוהים ולא את מציאותו, ובכלל שום דבר על אלוהים והטבע. ואדרבה, לפי שאנו יודעים, כי הכל נקבע ונתקן על ידי אלוהים, ופעולות הטבע מתחייבות ממהות אלוהים, וחוקי הטבע הם החלטותיו הנצחיות ורציותיו של אלוהים, עלינו להסיק בהחלט כי אנו מיטיבים להכיר את אלוהים ורצון אלוהים ככל שאנו מיטיבים להכיר את הדברים הטבעיים, ומבינים ביתר בהירות באיזה אופן הם תלויים בסיבתם הראשונה, ובאיזה אופן הם פועלים לפי חוקי הטבע הנצחיים. לכן מבחינת שכלנו, מוצדק יותר לקרוא בשם מעשי אלוהים ולתלות ברצון אלוהים את המעשים שאנו מכירים אותם במבורר ובמובחן, מאשר את המעשים שאין אנו מבינים אותם לגמרי, אף על פי שהם תופסים בחזקה את הדמיון וסוחפים

6 'מאמר תאולוגי-מדיני' (בלטינית: Tractatus Theologico-Politicus) הוא ספר המציג בצורה שיטתית את עיקרי תפיסותיו של שפינוזה לגבי נושאי דת ומדינה וכן פרשנות המקרא. המאמר יצא לאור (בתחילה בעילום-שם) בשנת 1670, וקרא תיגר על תפיסות העולם הדתיות והפוליטיות שהיו מקובלות בזמנו.

7 מאמר תאולוגי-מדיני, סדרת עם הספר, ידיעות אחרונות, פרק ו, עמ' 81.

8 אתיקה, חלק ב, משפט 7, עמ' 132.

את האנשים להפליאם. כי אותם מעשי הטבע בלבד שהכרנום במבורר ובמובחן גורמים לעילויה של הכרת אלוהים, ומראים בתכלית הברור את רצון אלוהים והחלטותיו.⁹

חידושו של שפינוזה אינו בדרך של פקפוק בסבירות וביכולת לזהות ניסים.¹⁰ חידושו ביחס לקודמיו הוא בכך שהוא הראשון שעשה זאת מתוך שיטה אימננטית סגורה. שפינוזה מבטל את הנס עצמו. הוא אינו ספקן, אלא מתוך גישתו האונטולוגית, עצם מושג הנס מאבד כל משמעות פילוסופית, דתית וציבורית גם יחד. ביקורתו נועדה לנגח באופן ישיר את רעיון הנס ואת הפרשנות האורתודוקסית למקרא, לעומת האופן העקיף שהיה לפניו בהשפעת הפילוסופיה היוונית.

משנתו של שפינוזה הייתה מקור להשפעה מכרעת על רוח תנועת ההשכלה, ובעקבותיה על גישות דתיות המצמצמות את מקומו או את עצם אפשרותו של הנס, ומרוקנות את משמעותו הדתית בכלל. החיבור בין שפינוזה להגות תנועת הנאורות ולתרבות המערב בכלל, מתואר באריכות בחלקו השני של ספרו של ירמיהו יובל, שפינוזה וכופרים אחרים,¹¹ והדברים מתאימים לדברי הראי"ה, שהרוח השפינוזית חוללה מבחינה רוחנית את 'העת החדשה'.

כמאמרו של היינריך היינה: "כל הפילוסופים שלנו בזמן הזה, אולי גם בבלי דעת, רואים בעד המשקפיים אשר לטש ברוך שפינוזה".¹²

ו. 'הנאורות המתונה' – השפעת שפינוזה בתוך היהדות המודרנית

בפסקה הבאה מתוך 'שמונה קבצים', ניתן לשמוע בבירור את תגובתו של הראי"ה קוק לדפוסי חשיבה בתוך העולם היהודי המצמצמים – ולעיתים אף מעלימים כליל – את משמעותם ה'ממשית' של הניסים. דפוסי חשיבה אלה מתוארים כבעלי נטייה לפרש את הנס כאלגוריה בלבד, או כמסר רוחני-חינוכי שאינו חורג בפועל מן ההתנהלות

9 מאמר תאולוגי-מדיני, שם, עמ' 82.

10 כפי שמופיע בביקורת הנס של תומאס הובס, (לויתן, Leviathan), חלק ג, פרק לז: 'על הניסים ושימושיהם' (Of Miracles, and Their Use), לונדון 1651 (עמ' 233-237). וכן בביקורת הניסים של הפילוסוף המאוחר לשפינוזה, דוד יום, בספרו 'מחקר בדבר בינת האדם' (עמ' 131-152). שניהם עוסקים בביקורת על אמינות העדות ועל היכולת לזהות נס.

11 ירמיהו יובל, שפינוזה וכופרים אחרים, ספריית הפועלים, 1989.

12 תורגם לעברית בשם 'כנסת הרומנטיקה' על ידי ש' פרלמן, תל אביב, מסדה, תשי"ג, עמ' 83. מובא אצל ירמיהו יובל, שפינוזה וכופרים אחרים, עמ' 308 (שפינוזה עסק לפרנסתו בליטוש עדשות זכוכית).

הקבועה והנצחית של הטבע. פרשנות זו מבקשת לשמר את שלמותו של הסדר הטבעי, אך עושה זאת במחיר ריקון תוכן ממשיותו של הנס.

לפי קריאה זו, ניתן לראות בפרשנויות האלגוריות הללו מעין ניסיון מודע להימלט מן הקשיים התאולוגיים והפילוסופיים שמעוררת ממשיותו של הנס: שאלת החריגה מן החוקיות הטבעית, שאלת ההתערבות האלוהית הישירה, והאתגר שהנס מציב בפני תפיסות רציונליסטיות של עולם מסודר וסגור. כנגד מגמה זו יוצא הראי"ה לדין בפסקאות רבות שניתן להבין בהקשר ההיסטורי הזה (שמונה קבצים, ה, רמד):

הניסים, המצוות המעשיות בפועל... חידוש העולם בדבר ד' בלא שום הקדמה של כח ושל חומר זולת זה... כולם הם חרוזים, מרגליות תלויות זו בזו, וכל יופי מזויף הבא להמעיט את הממשיות מאחת מהנה, הרי הוא מתפאר לשקר בחן. כי באמת רק חולשה פנימית נשמטית היא המכשילה את הכח, עד שלא יוכל עמוד במעמד מלא עז חיים שבמלא הצביון של אמונת אומן.

יחד עם הניסים מוזכרים עקרונות נוספים שלדעתו יש עניין מהותי בממשיותם דווקא. דעתו היא שכל נטייה לאלגוריוזציה שלהם היא חולשה, ויתור, ונובעת מאי־יכולת להפנים את עומק האמונה בשלמות. יש לשים לב כי לא מדובר בתיאוריות כפרניות, אלא בכאלה המבקשות 'לייפות' את המסר והתוכן של היהדות; כלומר, הדבר מגיע מתוך מניע פנימי לכאורה ליהדות עצמה.

ההוגה המרכזי שעליו ידוע לנו בעקיפין¹³ כי הוא, והאסכולה הכללית שאליה השתייך, היוותה גורם מעורר לכתיבתו ולתגובתו של הראי"ה במאמר 'עבודת אלהים', הוא הפרופסור הרמן כהן.

בשלהי המאה התשע עשרה ובמאה העשרים, העמידה יהדות גרמניה חוקרים והוגים אשר ניסו לתת פשר חדש ליהדות, וליחסה אל התרבות המערבית המודרנית. הראשון היה הרמן כהן, שהעמיד את הסינתזה המודרנית בין הפילוסופיה הנאו־קאנטיאנית ובין היהדות. הסינתזה החדשה שהציע העמידה את היהדות כמימוש הנעלה ביותר ל'דת התבונה'.¹⁴

13 בספר צמח צבי, אגרת א, המופנית ליוסף חיים ברנר, אומר הרצי"ה ש"יסוד הדברים של שני המאמרים האלה ('דעת אלהים' ו'עבודת אלהים') נמצא לפ"ד בדרשתו של הפרופסור הרמן כהן בהשילוח". וכן במקורות הקשורים לאגרת מ"ד של הראי"ה - ראו הערה 23 להלן.

14 מושג שכפי שנראה מקורו בהגות של שפינוזה, אותו קיבל ופיתח עמנואל קאנט בהתאם לפילוסופיה שלו. וכך גם תואר בביקורתו של ליאו שטראוס: "כהן עצמו לא היה אפשרי בלי שפינוזה, גרס רוזנצווייג, שהרי עמדתו של כהן על היהדות היתה תולדה של האפולוגטיקה של זמנו כנגד שפינוזה. כהן האשים את שפינוזה שלא ערך את ביקורת התנ"ך כראוי ולא הפריד בין

ואולם תיקוף מחודש זה של היהדות נעשה במחיר כבד. 'דת התבונה' הרציונלית האוניברסלית של קאנט ושל תנועת הנאורות, נהפכה לאמת מידה שעל פיה נמדד כל ערכה של הדת, לרבות היהדות. התיקוף המחודש של היהדות הפשיט אותה מאלמנטים שלא הלמו לדעתו את 'דת התבונה'. לעניין הניסים, הוא כותב בספרו 'דת התבונה ממקורות היהדות', כי הנס הוא משהו 'א-נורמלי', יוצא דופן, ושהתבונה תובעת לבטל את היוצא מגדר החוק לטובת החוק, את "האנומליה של הנס לטובת הנורמליות של החשיבה"¹⁵.

על פי הרמן כהן, הדת אינה מבוססת על פלא או ניסים כהפרת חוקי הטבע, אלא על המרת מיתוס לאמת מוסרית רציונלית, שבה יחס האדם לאל מתגבש דרך התבונה והמוסר. כהן מבקש לקבוע את "הנורמליות של החשיבה" הדתית ככזו שמתרחקת מן העל-טבעי המיתי, ומושתתת על רציונליות מוסרית.¹⁶

כפי שהוא כתב במאמר שהופיע בכתב העת 'השילוח':¹⁷ "מושג האלוהים של היהדות

הביטויים המיתיים שבתנ"ך ובין אלה ההיסטוריים, אבל קיבל כמובן מאליו את הביקורת ההיסטורית המודרנית נגד התנ"ך. כהן ביקש לשחרר את היהדות מהפן הטקסי של החוק, לשחרר אותה מהאורתודוקסייה של זמנו. הוא האמין כי יש בידי אמות המידה לברר מתוך המסורת היהודית את האידאות המרכזיות שמכוננות אותה לדורותיה. מפעלו נועד לצרוף את היהדות לעיקרה הגדול - המונותאיזם האתי, שכן היהדות היא הביטוי ההיסטורי הנעלה ביותר של 'דת התבונה'. כהן ראה את עצמו כמי שמשמר את עיקרי היהדות, ולא כחדשן או מהפכן. דרכו היתה דרך החזרה אל שורשי היהדות ופיתוחו לאור התבונה. אבל, כדברי רוזנצווייג, שמרנותו של כהן לא היתה מתאפשרת בלי המרד והמהפכה המודרנית של שפינוזה. למרות ביקורתו העזה את שפינוזה, קיבל לכאורה כהן את דרכו של שפינוזה בהפרכת האורתודוקסייה היהודית. כנגד הפרכה זו כתב שטראוס את ספרו 'ביקורת הדת של שפינוזה', שבו ניסה להראות כי שפינוזה לא הצליח למוטט את הנחות היסוד של העמדה האורתודוקסית - התגלות נסית של האל הכול יכול" (חיים אוטו רכניצר, נבואה והסדר המדיני המושלם: התאולוגיה המדינית של ליאו שטראוס, ירושלים, מוסד ביאליק, עמוד 250).

15 הרמן כהן, דת התבונה ממקורות היהדות, לייפציג 1919, עמ' 81 (גרמנית). מובא אצל ש' הוגו ברגמן בספר צליל הפעמון, הוצאת בלי-מה, עמ' 165.

16 "רק תארים מוסריים יכולים אנחנו להניח ולהבחין בחיק אלהי. כן מחליט התלמוד, כן מורה הרמב"ם, במהותו של אלוה אין אנו נזקקים אלא למה שאנחנו צריכים בשביל האתיקה. תורתו זו של הרמב"ם היתה לה השפעה גדולה בימי אביבו של דור התחייה, עליה מיסד את דבריו הפילוסוף המדעי הראשון שבאשכנז, ניקולאוס קוזאנוס, ולזה מתאמת גם הכוונה, שבה העמיק קנט את התאולוגיה הפרוטסטנטית בתביעתו, שתהיה תיאולוגיה של אתיקה, כלומר, תורת אלוהים מיוסדת על אתיקה, ולא להיפך" (הרמן כהן, השילוח, ראו בהערה הבאה).

17 דבריו של כהן נדפסו תחת הכותרת "יסוד קתדראות לאתיקה ופילוסופיה דתית בבתי המדרש לרבנים", בקובץ השילוח יג (תרס"ד), עמ' 356-357.

אין לו תוכן אחר אלא מוסריותו של האדם". לדעתו, כל עיסוק ב'טבעו' של האל 'מפיל' את הדת בחזרה אל המימד המיתולוגי.

בנקודה זו ניכר ההבדל העקרוני בין הרמן כהן לבין הרב קוק. כהן, במסגרת הנאו-קאנטיאניזם שלו, דוחה כל תפיסה מטפיזית של האל ככוח פועל בעולם. האל, לשיטתו, הוא אידיאל מוסרי טהור, והדת אינה אלא ביטוי של התבונה המוסרית. כל ייחוס של פעולה אלוהית ממשית במציאות - ובכלל זה תפיסות של התערבות או חריגה מן החוקיות של הטבע - נתפס אצלו כנסיגה אל המיתוס, ולכן כאיום על האפשרות של מדע ושל אתיקה אוניברסלית. זאת מפני שחוקי הטבע הם תנאי הכרחי לתבונה ו'שבירה' שלהם מערערת את עצם האפשרות של מדע ושל ידיעה.

כחלק מניסיונו לבסס פילוסופית¹⁸ את היהדות כ'דת תבונה' אוניברסלית, המממשת את האידאל הדתי שנמצא בביקורת הדת של קאנט, מוכרח הרמן כהן לצמצם את כוחם של אותם יסודות שניכרת מהם פעילות ישירה של אלוהים במרחב הטבע. על כן התנגד הוא לרעיון הבריאה ולניסים בפשטותם, ואף ביחס לארץ ישראל ולצינונות נמנה עם המתנגדים.¹⁹

ביקורתו של בן תקופתו של כהן, הפילוסוף **ליאו שטראוס**,²⁰ על תנועות אלה, מתאימה להבנת ההקשר ההיסטורי וכרקע להבנת ביקורת הראי"ה בנושא. כך תיאר זאת חיים אוטו רכניצר:

הנאורות המתונה קיבלה כמובן מאליו את ניצחונה של הנאורות המודרנית,²¹ כלומר את ההפרכה של אפשרות הבריאה, הנס וההתגלות כאירועים טבעיים

18 בספרו 'דת התבונה ממקורות היהדות'.

19 דעותיו של הרמן כהן בנושאים אלה מקביל לפסקה של הראי"ה שפתחנו בה לעיל, על הניסיונות לצמצם את היסודות הללו. הראי"ה טוען כי "כל יופי מזויף הבא להמעיט את הממשיות מאחת מהנה, הרי הוא מתפאר לשקר בחן" - יופיו האסתטי וההרמוני של טיעון 'דוה' כזה של היהדות, יכול להיחשב 'פה' על פי הקריטריונים של הנאורות, אך נופל במימוש תפקידו התרבותי, מהסיבות שיבוארו להלן.

20 ליאו שטראוס (גרמנית: Leo Strauss; שמו העברי: יהודה לייב ב"ר אלחנן שטראוס; 20 בספטמבר 1899 - 18 באוקטובר 1973) היה פילוסוף יהודי-אמריקאי יליד גרמניה, אשר התמחה בחקר הפילוסופיה הפוליטית, הפילוסופיה היוונית ופילוסופיית ימי הביניים. היה פעיל בשיח היהודי המודרני והתכתב עם הגותם של בני תקופתו: הרמן כהן, מרטין בובר ופרנץ רוזנצווייג.

21 כבר ביחס למנדלסון כתב על מימד זה הראי"ה במאמרי ראי"ה, עמ' 36, ב'הערת הרב' לספר 'הגלות בתוך הגאולה': "אמת הדבר שהארה חדשה מוכרחת היא להופיע אל תוכן התחיה הלאומית שלנו כדי להעמיד אותה על המצב האיתן והרצוי, אבל לא בהארה פשרנית כזאת של התרפסות לפני הכפירה - על ידי מה שנאמר לה שהננו מוסרים לה את הרעיון, את הנשמה,

ממשיים. עם זה, היא ניסתה לבסס מחדש את יסודות המסורת הדתית. ברעיונות הדתיים ראתה דין וחשבון של התודעה הפנימית של האדם. לשיטתה, האנושות יצרה את המיתוסים של בריאה, התגלות ונס מתוך התודעה הדתית שבאדם (לעיתים בתהליכים של אבולוציה היסטורית). בריאה, התגלות ונס הם החצנה של תהליכים נפשיים פנימיים שנוצרים עקב המפגש של האדם בעל התכונה הדתית עם הנשגב והפלאי (משנותיהם של הרמן כהן, פרנץ רוזנצווייג ובובר מסמלות מהלך זה, למרות ההבדלים הפנימיים בין השקפותיהם). שטראוס קובע כי גישתה של הנאורות המתונה היא כפירה ביסודות הדת, כמו שהם באים לידי ביטוי בתנ"ך ובמסורת שלאחריו. היא מנטרלת את המשמעות של המושגים מעיקרם. חשובה מכול היא העובדה שהנאורות המתונה, על תפיסתה הדתית החדשה, מונעת את חידושו של הוויכוח בין הנאורות לאורתודוקסיה, בין הרציונליזם של ימי הביניים לרציונליזם של העת החדשה. בכך היא מטשטשת את ההבדלים ויוצרת דתיות ונאורות מזויפות. הנאורות המתונה מניחה מראש את סיומו של העימות בין השתיים לטובת הרציונליזם של העת החדשה.²²

כפי שנראה, הרב קוק, לעומת תנועות אלה, מבקש להרחיב את גבולות התודעה המודרנית עצמה. הוא טוען כי אין בכוחה של הביקורת השכלתנית לשלול את קיומם של רבדים עמוקים יותר של המציאות, שבהם מתגלים חירות, יצירה והתחדשות. הוא אינו מקבל את הניסיון למצות את עניינה של היהדות בפרויקט האתיקה של הנאורות בלבד; את ניסיון הסינתזה המלאה הזו של התנועה הניאו-קאנטיאנית היהודית הוא מגדיר כ"אוש מגוהץ", כפי שהוא כותב באיגרת לשמואל אלכסנדרוב (אגרות הראי"ה א, אגרת מד):

הננו עומדים למעלה מכל היאושים, אפילו היותר מגוהצים ונאים, הנם רק טיח טפל. אפילו 'השיבה אל קנט' אינה חובקת אפילו את החלק היותר קטן מעוזם של ישראל.²³

שתעשה עמם מה שלבה חפץ, ואין אנו דורשים ממנה כי אם מס של מעשים דתיים - בזה נבוא אל המטרה".

22 חיים אוטו רכניצר, נבואה והסדר המדיני המושלם: התאולוגיה המדינית של ליאו שטראוס, ירושלים, מוסד ביאליק, עמ' 138.

23 באגרת של שמואל אלכסנדרוב, שאגרת מ"ד של הראי"ה נכתבה כתגובה אליה, מזכיר אלכסנדרוב כהצעה לגאולת היהדות ממצבה העגום את הרמן כהן: "עלינו עוד לחקור ולדרוש אחרי הסם המרפא והמבריא את היהדות אולי נמצאנו... וכן בימינו נמצא גם גואל להיהדות בדמותו של הפילוסוף האשכנזי הרמן כהן" (אגרות אלכסנדרוב לראי"ה, אגרת ח). דברי הרב, אם כן, מכוונים כלפי הצעה זו. 'השיבה אל קנט', אם כן, מתארת את הניאו-קנטיאניות בהקשרה

ובהמשך האיגרת, מופיעה אף התייחסות לקשר בין רוחות ה'חולשה' הללו, לרעיון שלילת ממשותו ההיסטורית של החלק הסיפורי בתורה (שם):

לא לקנט נשוב, כי אם לים סוף, לסיני ולירושלים. לאברהם, למשה, לדוד, לרבי עקיבא ולר' שמעון בן יוחאי, ולכל אהובינו שהם חיינו ומשוש לבנו עדי עד... עכשיו, שכל כך רחבה וגדלה פעולתנו הרוחנית, על קיומנו ועל העולם המלא, מה יוכלו חלושינו להיות נוקפים את לבבם, רק באי־היכולת להציג את העבר נגד עיני החושים ההווים. אם כן שמא כל החלק הסיפורי שבתורה, אומרים הם, איננו כי אם דברי אגדה ולא דברים שבפועל.

ז. ניסים - למה מלכתחילה

כפי שנראה, גישתו של הראי"ה פותחת ופונה למרחב דיון חדש, והיא עונה על שאלה שונה מזו שבה עסקו לרוב הראשונים. כמו בגישתו הכללית המבוארת במאמר 'דעת אלהים', מוקד ההתבררות של תבניות האמונה נמדד בצורת השפעתן על האדם ועל עולמו הפנימי; מה הן מחוללות בחיי האדם - זהו הפרמטר המכריע בדיון הדתי בימינו.

וכן, בעקבות ביקורתו של שפינוזה, שאלתו מתחילה מן היסוד: מדוע מלכתחילה התורה - שעיקר עיסוקה בתיקון האדם והחברה, ולא במדע או בתיאור עובדתי של המציאות - מדברת, ומשתמעת ממנה, קביעה מציאותית על ניסים כעובדות היסטוריות או פיזיות?

גם אם הדבר אפשרי מבחינה קוסמולוגית או טבעית, כפי שניסו להסביר הראשונים - מה מרוויחים מכך החברה, האדם וחינוכו? מה התועלת בהתעסקות ובעיון בחלקי התורה ובשמירת החגים העוסקים במושג הנס?

להמחשת אופייה של שאלה חדשה זו ניתן להביא כדוגמה את הרמב"ם במורה נבוכים.²⁴ הרמב"ם נאבק על חידוש העולם כנגד שיטת אריסטו, אך אינו מנמק עמדה זו מכוח פשט הכתובים שבבראשית - שלדעתו ניתן היה לפרשם גם באופן אלגורי - אלא מטעם אחר: קבלת התפיסה שהעולם מחודש מאפשרת (בין היתר) את התרחשות הניסים, ואילו קבלת הקדמות שוללת אפשרות זו.

על כך, מנקודת מבטו של שפינוזה (ובעיקר ממשיכי דרכו), מתעוררת שאלה חריפה: מדוע הדבר כה חשוב? האם אי־אפשר לומר שיש תורה, ואף שכר ועונש - לכל הפחות

להתאמת היהדות אל פרויקט הנאורות (עיסוקו המרכזי של הרמן כהן בכתביתו), שלזה הרב קוק קורא "יאוש מגוהץ".

בעולם הבא - אך כל זאת במסגרת דרכי הטבע, בעוד שהטבע החיצוני נותר כמנהגו לנצח, והקב"ה בוחר שלא לפעול לעולם בניגוד לחוקיו (כפי שטען קאנט)? במה עדיף הרעיון של קיומם של ניסים בעולם על פני תפיסה של טבע יציב, עם הרעיון כי בנפש האדם פועלים חוקים רוחניים היוצרים שכר ועונש, וממילא מאפשרים קיום של תורה ומצוות? בפסקה הבאה יופיע דמיון רב, אף ברמת הלשון - ובפרט בביטוי 'הכרת אלוהים' - לקטע שראינו ב'מאמר תיאולוגי-מדיני' (פרק ו), ביחס לניסים. הפסקה עוסקת בחסרונותיה של 'הכרת אלוהים' המוגבלת אך ורק לטבע ולחוקיו המתמידים - 'הכרה' שאותה שיבח שפינוזה ב'מאמר תיאולוגי-מדיני' כדרך הנכונה להשגת אלוהים, כפי שראינו. כך כותב הראי"ה (שמונה קבצים ה, קפה):

הניסים משלימים הם את ההכרה האלהית. הכרה אלהית מוגבלת בטבע לא תתן את פריה, ואין בה כלל אותן הסגולות שההכרה האלהית העליונה משלמת את הנשמה. הצביון השלם של האמונה, העומק הטוהר שלה, הוא הנותן בנו את ההכרה של החופש האלהי,²⁵ של היכולת המלאה באין מעצור, וזאת היכולת היא כוללת את האידיאליות המלאה, השלמה ומכוללת מכל חמדה, מכל נצח והוד, מכל נשגב ומפואר, וזיו האצילות זורחת היא מזה על נשמתנו, על נשמת האדם בכללו, לפתחה, להעלותה אל מרומיה, והחיים מתעדינים ומתברכים, מתצחצחים, מתמלאים עז ומזדרזים זירוז אידיאלי.

בהיבט התאולוגי, אלוהים המוגבל בטבע חוסם את מרחב השאיפה האנושית; אלוהים הוא תקרת הזכוכית של התשוקה האנושית לנשגב, וכאשר מיוחס לו קפאון ומוגבלות בחוקים ידועים, הדבר אינו נותר רק במרחב הפילוסופי - תהיה לכך השפעה גם על הנפש האנושית. אם אין פעולה של חירות אלוהית המתגלה בעולם, במיוחד באמצעות הניסים, יהיו לכך השלכות על המרחב הרוחני של האדם, כמתואר בקבצים מכתב יד קדשו (א, קלה):

אחת מהחסרונות העיקריות 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 וההנהגה אין לה כל מעמד,

25 במאמר 'עבודת אלהים', ביקורתו של הראי"ה מופנית לשלילת החופש האלוהי הנמצאת בהגותו של שפינוזה: "הפילוסופיה, דוקא הרציונלית, שצריכה להקדש מן החיים עצמם, אבדה את עז חייה ורעם גבורתה, ולא יכלה לשא בעז ידיה, לדרש את דרישת הרוח הבריאה, שכל זרם החיים האנושיים אומרו פה אחד, לאמר: איככה יוכל זה האדם לכחש במציאות החופש הכללי האלהי בשעה שהחופש הפנימי והחיצוני הוא המובחר שבאידיאליו ומשאת נפשו".

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 תאווה גסה ועכורה, עד שהרשעה מוכרחת להולד.

הפנתאיזם של שפינוזה, ושלילת המימד שמעבר להשגה האנושית, הם הנחה תיאולוגית, הקובעת שהכוליות יכולה להתמצות באופן מלא בהשגה השכלית והנסיונית של האדם. לטענת הראי"ה קביעה זו מנטרלת את המאמץ להתעלות מעבר לאופק המוכר לאדם; הוא מקבל 'צל' של תחושת השגת המסגרת, אך האופק החורג ממנה נשלל מצד השיטה. ומאחר שאין בעצם כל כך לאן לשאוף, ואין באמת כל חדש, התשוקה הקיימת בכל אדם לבקש התעלות, חידוש והוספה - מחפשת לה פורקן לא כלפי מעלה, אלא בתאוות חומריות, בהן התשוקה המסורסת לאלוהות מחפשת פורקן ותחושת חידוש.

הראי"ה מציע לנו לבחון את רעיון הכוליות הסגורה של שפינוזה ולראות כי דווקא הניסיון מורה שככל שהאדם מוסיף לגדול וללמוד תמיד מתגלים לו אופקים חדשים, והכוליות בעצמה מותנית במצבו של האדם וכאשר הוא מתעלה העולם מתרחב עמו:

כל שהדעה הולכת ומתרחבת היא מוצאת את המציאות יותר עשירה. מזה אנו למדים שכל שיתרום יותר כח הדעת, יבא בעצמו עד אותה האיתניות להכיר את גודל העושר של המציאות, שמתעשרת בעושר של אין סוף, שממעל להסכום של הכל הגלוי והמושכל... לא רק העוני של ההתפתחות האיטית פועל... כי אם גם מה שהוא יותר רחב ממנו, הדליגה שמתממת אותו. נס וטבע, עגולים ויושר.²⁶

כמו כן, בזיקה להגותם של הרמן כהן ואנשי תנועת ההשכלה היהודית ברוח 'השיבה אל קאנט', אשר שללו את ממשותו של הנס בשם התבונה וביקשו לבסס את הדת על יסודות מוסריים ונפשיים בלבד - מופיעה פיסקה של הראי"ה העוסקת בזיקת הניסים באופן ישיר למרחב התפתחות המוסר האנושי. בפיסקה זו, מבאר הראי"ה את עמדתו, ונראה כי היא מכוונת - במפורש או במובלע - כנגד תפיסות של דת תבונית-אתית, השוללות התערבות אלוהית פיזית בעולם ורואות ביסודות ה'מיתוס' מרכיב מיותר ואף מזיק לדת. כנגד מחשבה זו טוען הראי"ה כי מוסר אנושי המתחנך על יסוד אנטי-ניסי יהיה מוסר מוגבל ונמוך, שאינו מסוגל לבטא את מלוא משמעותה של הבשורה המוסרית של 'כנסת ישראל':

כנסת ישראל מנצחת את העולם בכחה הרוחני, שיסודה העליה המוסרית המוחלטת, העולה על הנטיות שברוח האדם, גם על הטובות והיותר יפות שבהן.

מגלה היא את כחה בדיעת הנהגת העולם למעלה מדרך הטבע, מסברת היא בניסים ונפלאות את מהותה העצמית, והאמת הזאת היא בעצמה מגבירה את העז הרוחני בקרבה ובעולם. אי אפשר לאדם היחידי והקיבוצי שיתעלה על טבעו, בזמן שהוא תמיד חושב שכל המוטבע בטבע אין עליו כח עליון להחליפו בעליו. על כן אין מנוס משפלות המוסר שבעומק הרוח לא לעובדי עבודה זרה ולא לכופרים מוחלטים. והמחשבה שהיא מעצמת את הרוח, להעלותו מכל המגרעות שבטבע הבהמי הפראי של האדם, היא רק המחשבה האמונית, המבררת את פעולתיה ע"י שלטון שם ד' בעולם בהתגלות רצונית אידיאלית, שזהו גילוי שם ההויה שבתורת ישראל.²⁷

ההסבר לשפלות המוסר הנגזרת מחינוך אנטי־ניסי, נעוץ בטענת הראי"ה, כי קיימת מגבלה מובנית ביכולתו של האדם להתעלות מעל טבעו הגס, כל עוד אין הוא מכיר במציאות החורגת מן הטבע הנתון.

החידוש המרכזי בדברים אלה הוא, שמשמעותו העיקרית של הנס איננה מצויה בעובדות או באמיתות שהוא מגלה. אמיתות אלו ניתנות ללמידה גם מתוך התורה או מתוך החקירה המדעית או הפילוסופית.

במובן זה, ניתן אף לומר כי חלק מביקורתו של שפינוזה צודקת: ב'מאמר תיאולוגי־מדיני' שפינוזה מראה כי המקרא עצמו אינו רואה בנס קריטריון לקביעת אמיתותו של נביא, וכי גם נביאי שקר עשויים לחולל ניסים, והרי גם אז אסור לשמוע להם.²⁸ אם כן, לכאורה, הנס איננו קריטריון לברור 'אמיתות' כלשהן.

מנקודת מבט זו, זיכרון הנס וההתעקשות על ממשיותו, עלולים להיתפס כמיותרים וכחסרי משמעות אמיתית, כפי שטענה אסכולת 'דת התבונה'.

אולם הראי"ה נאבק על עקרון ממשיותו של הנס, וזאת משום שלדעתו לנס יש משמעות מוסרית עמוקה עבור האדם. הנס איננו מוסיף ידע אינפורמטיבי חדש על הסדר והחוקיות של העולם - זהו תפקידו של המחקר המדעי - אלא מצביע באופן

27 בספר אורות הקודש (חלק ג, עמ' כג), מבוארת הזיקה בין הנס לבין שם הוי"ה המוזכרת כאן: "הנהגה האלהית, המקושרת עם היחס המוסרי, בין באישים פרטיים בין בלאומים ובכללים, הכל הוא המשך מן הטבע של המוסר הכללי, הנמשך בעצמיותה של ההויה, שבשם אלהים. אמנם למעלה מזה עומדת היא הבחירה הכמוסה, שאיננה על פי התוכן המוסרי המתגלה, אלא על פי האידיאל העליון, שעל פי הצפיה העליונה, למעלה מהתנאים שההויה נמצאת בהם כעת. ההזרחות שבאות מתוכן זה הם אורות הנשמה הפנימית של כל היש, והן כוללות את העבר ההוה והעתיד, למעלה מסדר זמנים וצורתם, וכל זה כלול בשם ההויה, כסדרו ובכל אופני צירופיו".

28 ראה דברים יג, ב-ו; משנה תורה, הלכות יסודי התורה, פרק ט.

בלתי־אמצעי, קדם־רציונלי, על התכלית המוסרית של המערכת כולה. אין מדובר רק בידיעה מהו 'הטוב', כפי שהיא נלמדת מן התורה או מן ההוראה המוסרית, אלא בהתנסות חיה באפשרות לפעול על פיו, ולשנות את המצב ה'טבעי' אל עבר ממדים חדשים ושלמים יותר של מציאות.

בספרו לנבוכי הדור (פרק ל), מתאר הראי"ה את הנתק האפשרי בין 'אמת' ל'צדק' בעולם: המציאות הטבעית, כמערכת חוקית, מעידה על חכמה ועל 'אמת', אך לא בהכרח ניכר ממנה שהתכלית של החוקים והסדרים האלה היא מימוש ה'צדק', כלומר המוסריות. אולי אף להיפך - היא מראה לנו ברוב התופעות ההכרחיות והכוחניות שבה שאין לה כל יחס אליהם:

החקים הסובבים, חקי המציאות, אי אפשר להם להתגלות כפי טבעם החיצון הנראה לעיני בשר שהם חקים של צדק. הקביעות העוזה שבהם, האיתנות, והרמיסה הפרטית המתראה בצביון היקום, מרשמות על המציאות חותם תולדה של כח, של עז, של חכמה ויכולת. כל אלה הם מתאימים אל האמת, אבל הצדק איננו קשור בהם. ואם הם מוכרחים ופועלים בחיוב, יהיה החיוב גשמי או רוחני, כבר אין לצדק מקום במו.

אם כן, כאשר למרות זאת אנו צריכים כתרבות לבנות מערכת של ערכים מוסריים, בעוד שבמצב אינם חלק מתיאור ה'אמת', אלא נתפסים רק כנורמה חברתית ביוזמת האדם, שדבר אין לה עם ה'אמת' ועם המציאות - כותב הראי"ה באירוניה (שם):

מובן מאליו עד כמה צדק כזה אפשר לו להתקיים נגד סערת החיים העזה ונגד כל המיית חמודותיהם השונות והמרעישות, ועד היכן עמוק יכול להיות יסודו בקרב ולב הנפש האנושית.

מכאן מתברר הצורך בניסי יציאת מצרים: יצירת זיכרון מטא־היסטורי החי בעם ישראל, שלפיו הצדק אינו רק דבר חיצוני לממשות, אלא הוא שייך גם כן לציר האמת - לאמיתת המציאות ולסדר החוקי הכללי, הנשמע לו ונברא מכוחו (שם):

זאת היתה ההצלה האחת להעמדת הצדק האנושי על כנו ולתן עליו מעז האמת והדרה, לחק חקיקה עמוקה רחבה וחזקה בעמק המחשבה האנושית הכללית, שגם כל חקי ההויה האיתנים, חקי הטבע והמציאות, הם באמת חקים של צדק, לא דברים מוכרחים ומחוייבים עצמיים שאין עמהם תכלית ומטרה, כי אם עשויים באמת וישר (תהלים קיא, ח), נועדים גם הם להטבה ולתכלית מוסרית. כשם שתעודת הצדק האנושי היא לתת לכל צביון חייו תעודה ותכלית מוסרית מלאה זיו, שמחה, עונג, נדבה וחכמה, כן גם החיים הכלליים, ההויה הכוללת הגזרה

והבניה העולמית לכל פרטיה, היא גם כן עומדת לתעודה מוסרית, ותלויה ביסוד מטרה כוללת נשגבה ואדירה, שפתרונה הוא לפי המושג לנו ההשתלמות התדירית לכלליה ולפרטיה, הוספת כשרון ואורה.

האדם הפרטי, ואף תרבות שלמה, עלולים שלא להיות קשובים לממד זה. מתוך אי-הפנמתו הם עשויים לאבד בהדרגה את האמונה בעצם האפשרות לשינוי - האפשרות להפוך לאדם אחר מכפי שמכתיב המצב ה'טבעי' הנתון. כאשר המציאות נחווית כדטרמיניסטית לחלוטין, כמציאות שבה כל הקיים כבר קבוע וממוצה במלוא הפוטנציאל שלו, גם אם לא במודע - בנפש עצמה מתפתחת חולשה מוסרית פנימית: מה המוטיבציה להשתדל להיות טובים יותר, צדיקים יותר, או בכלל להתמודד עם צדדיה הנמוכים של אישיותנו?

אם אין אמונה בכך שמהוה במציאות יכול להשתנות שינוי מהותי, אם אין אופק אמיתי להחלפת ההתנהלות הכוחנית השלטת בעולם - מדוע להתחיל לנסות 'לייצר' אישיות אחרת? ניסיון כזה, מעין הנדסה כפויה של שינוי פנימי, הוא חסר פשר, שהרי 'עולם כמנהגו נוהג'.

לפיכך, במצב קיומי של הזדהות עם תפיסה דטרמיניסטית, אין תחליף מהותי למצב ההווה - דבר המוביל לויתור על המצב האנושי האקטואלי, על כל מגרעותיו. הניסיון לחנך את האדם לנהוג אחרת מכפי שהוא מורגל בו מכוח האינסטינקט הטבעי והספונטני, הופך בגישה זו לניסיון עקר, שערכו אולי אסתטי או חברתי בטווח הקצר, אך מימד חינוכי כזה אינו צפוי לשאת פרי לאורך זמן. שכן רק מה שאדם מאמין שהוא אפשרי כאופציה מציאותית - במסגרת אופק תפיסות - יכול להפוך לשאיפה ממשית. כאן מתחבר נושא הניסים ותכליתם לזיקתה של נפש האדם לתפיסות אונטולוגיות-מטאפיזיות, ולהשפעתן הישירה על האפשרות לחינוך מוסרי ולהתעלות אנושית.

ח. ההפרדה בין האתיקה לאונטולוגיה היא מדומה

הראי"ה מלמד כי הניתוק שאנחנו עושים באופן אינטואיטיבי בין חיינו כבני אדם לבין מה שאנחנו אומרים על המציאות בכללותה, הוא עניין אשלייתי. אנו נמצאים במציאות, במגבלות וביכולות הנתונים בה; מה שנכון לגבינו נכון באופן עקיף למציאות, ולהיפך (שמונה קבצים, א, כט):

כל מה שאנו מדברים בענינים הנשגבים הרוחניים, ביחוד בעניני האלהות, הכל הוא יותר נמשך למעמד הענינים במצב הנפש שלנו, ממה שהוא מתייחס אל העולם החיצוני, אלא שיש ערך ידוע של יחס מה שמעמד נפשנו, הוייתה

ומציאותה ואופני פעלה, מתיחסים אל העולם וההווה כולה. וההווה היא בקרבנו פנימה, אולי עוד יותר ממה שהיא חוץ לנו.

תפיסת עולם השוללת את אפשרות הנס ואת החריגה במציאות באופן מוחלט, מכריעה גם לאורך זמן שפלות מוסרית באדם, גם אם היא מדברת על אתיקה²⁹ ועל חינוך.

הפילוסוף עמנואל קאנט הבחין בבעיה זו של הקונפליקט בין המימד המוסרי של האדם, המצריך חירות אוטונומית, לבין הקביעות הדטרמיניסטיות החשובות לקיומו של מדע הטבע - אם ישנם דברים לא־הכרחיים אלא אפשריים במציאות, חוקים במשמעותם המדעית מפסיקים להיות מוחלטים, שכן כל עניינם של חוקים במשמעותם המדעית הוא שהם תמיד מנבאים בדיוק מה יתרחש במצב נתון. מאידך, המוסר מחייב רצון חופשי: אם 'מעשה טוב' נעשה בכפייה או בהכרחיות טבעית לעשותו, לא ניתן לראות בו מעשה בעל משמעות מוסרית. אם כן, לצורך תיקוף המוסר, מתחייב מימד כלשהו של חירות, אותו יש להפקיע מן החוקיות המדעית בנוסח מדעי הטבע.

קאנט ניסח את הפתרון שלו לקושי זה בתיאור דואליסטי של האדם כ'אזרח בשני עולמות' - עולם החירות הפנימי, ועולם התופעות שבו שולטים חוקי הטבע:

הסיבתיות לפי חוקי הטבע אינה הסיבתיות היחידה. יש בעולם גם סיבתיות לפי חוקי החירות... קאנט חשב זאת לאחד ההישגים הגדולים ביותר של הפילוסופיה שלו (היינו של ההבחנה בין התופעה לדבר כשהוא־לעצמו), ששיטה זו מרשה לו לשמור באופן שווה על שתי הבחינות האלה: הבחינה של חוקיות הטבע הקפדנית השולטת על התופעות, ואת הבחינה של החירות, המאפשרת לו לבנות תורת מידות.³⁰

זה מקור השיטות המדברות על המוסריות כערך מחייב ובעל משמעות דתית, אך בשם התבונה מבטלות את רעיון הנס כבלתי רלוונטי למוסר. רק בתוך הסובייקט האנושי, בבחינה שבה הוא לא תופעה אלא 'דבר כשהוא לעצמו', מתגלה חירות מוסרית; אך הטבע (עולם התופעות) נותר מחוץ לתחום האפשרי לכך.

על כך אומר הראי"ה: הניתוק הזה אינו אפשרי. החלוקה בין הנפש למציאות הכללית אינה אמיתית. יש מעברים בין הקביעות שלנו על נפש האדם הפרטי לקביעות האונטולוגיות הכלליות על המציאות, ולהיפך. העולם הטבעי כולו נברא מתוך חירות

29 באופן פרדוקסלי, ספרו המרכזי של שפינוזה נקרא 'אתיקה'. מטרתו היא הצגת אלטרנטיבה ל'גאולת הנפש' הדתית, על ידי שיטה פילוסופית מסודרת לגאולת הנפש בעזרת התבונה בלבד, ללא צורך בהסתמכות על כתבי הקודש.

30 ש' הוגו ברגמן, 'מתקופת ההשכלה עד עמנואל קאנט', עמ' 167.

רצון אלוהית, ולכן יש ביסודו נוכחות של חירות, המתבטאת בשיא גילוייה בנפש האדם. אם אין כל שינוי אפשרי במרחב הטבע, מאחר והאדם עצמו כלול במערכת הטבעית, בעצם גם לא ייתכן שינוי אמיתי באדם; מי שמתחנך בתודעה המוגבלת הזאת - מוסריותו תהיה מצומצמת בחזון שלה, ביכולת שלה לגרום להתמסרות אמיתית ולהתמדה בשינוי ובהתעלות מוסרית.

את הקשר הזה ואת ההשפעה ההדדית בין דעות מטאפיזיות וקוסמולוגיות למעמדו המוסרי של האדם, מתאר האדמו"ר מפיאסצנה (דרך המלך, דרשה לראש השנה):

הרמב"ם ז"ל מביא את דעת אריסטו ושאר אפיקורסים, שכפרו בחידוש העולם והאמינו בקדמותו ר"ל, יען כי גם ליבם לב אבן היה, ולא היה בהם שום התחדשות והתגלות דבר שלא היה... מה שאין כן אנחנו בני ישראל, אף עתה כשנברא העולם, מרגישים אנו איך שהבריאה יש מאין לא פסקה, ותמיד מתגלה אור שלא היה. ואף אם נכשל ח"ו ונסתאב בשטותים, אינו נשאר שקוע בהם, כי תמיד אצלו בריאה חדשה והתגלות אור במקום חושך.

צורת התבוננות זו בעולם, הרואה את הקשר הפנימי בין תיאור המציאות לבין הקביעות על יכולת האדם, רואה את המתרחש בנפש האדם מבחינה מוסרית - הכרעה מעשית בכיוון חיובי המשנה את התנהלות החיים, והעדפת הראוי מוסרית על-פני הַעֲרָב מבחינה טבעית, חושנית והישרדותית, וקניין תכונה עצמית אידיאלית בנפש האדם המחליפה דחף נמוך בהתנהלות האישיות - כאותו פלא בדיוק שאמורים אנו להתפלא על הנס באיתני הטבע למען מטרה תרבותית והיסטורית. זהו אותו מימד 'חירות' וניסי המופיע במיקרוקוסמוס האנושי. כמאמר הגמרא (קידושין מ, א): **"כל הבא דבר ערוה לידו וניצל הימנו - עושין לו נס"**.

ממד חינוכי זה של הנס מתואר כתהליך חינוכי-היסטורי של פיתוח האמון האנושי בחירותו המוסרית של האדם, באמצעות זיכרון הניסים שנעשו ביציאת מצרים. ואולם לניסים אלו יש ערך שימושי נוסף: הם נועדו להעביר את מושג החירות מן המישור האלוהי אל המישור האנושי, ולהטמיע באדם את ההכרה כי כשם שהאל חופשי לפעול הנהגות מעבר לטבע, כך גם האדם מסוגל, במרחב המוסרי, לחרוג מן ה'טבעי' ולכונן את עצמו מחדש.

ט. זיקתם של הניסים אל העתיד

אמנם, לאור הדברים, עדיין עולה שאלה: עניין הקניית תכונה טובה באופן קבוע אינו תואם את הנס הקלאסי, שכן הנס תמיד חוזר לאחר זמן מסוים למצבו הראשוני - **"וַיָּשָׁב הָיִם... לְאִיתָנוּ"** (שמות יד, כז). לכאורה, אין כאן שינוי ממשי.

חז"ל מלמדים אותנו, עם זאת, שיש בכך נדבך נוסף לערכו החינוכי והתרבותי של הנס. הנס אינו אירוע אפיזודי ותלוש, אלא עדות למצב כללי שיהיה במציאות בעתיד לבוא. מדובר בהתנוצצות זמנית של תכונה פוטנציאלית בעולם האקטואלי, על אף מגבלותיו, המעניקה לנו מגע עם מה שראוי להיות - עם מה שנועדנו לממש בעבודתנו ובהתפתחותנו דרך ההיסטוריה.

כך מתואר במדרש תנחומא (אמור, ט):

רבי אחא בשם רבי שמואל בר נחמן אמר: כל מה שעתיד הקדוש ברוך הוא לעשות לעתיד לבא כבר הקדים ועשה מקצת על ידיהם של צדיקים בעולם הזה. עתיד הקדוש ברוך הוא להחיות את המתים, כבר עשה כן ע"י אליהו וע"י אלישע וע"י יחזקאל. עתיד לעשות הים יבשה, וכבר עשה כן ע"י משה, שנאמר (שמות יד, כט) ובני ישראל הלכו ביבשה. עתיד לפקוח עינים עורות, וכבר עשה כן ע"י אלישע, שנאמר (מלכים ב' ו, יז) ויפקח ה' את עיני הנער. הקדוש ברוך הוא עתיד לפקוד עקרות, כבר עשה כן ע"י אברהם ושרה, שנאמר (בראשית כא, א) וה' פקד את שרה כאשר אמר ויעש ה' לשרה כאשר דבר. אמר הקדוש ברוך הוא והיו מלכים אומניך (ישעיה מט, כג), וכבר עשה כן ע"י נבוכדנצר הרשע שהשתחוה לדניאל בארץ, שנאמר (דניאל ב, מו) באדין מלכא נבוכדנצר נפל על אנפיה.

הניסים אמנם פעלו במרחב מצומצם באופן מקומי, אך אין העניין מסתכם בכך - הם עדות על מה שהקב"ה יפעל באופן כולל במרחב הטבע כולו לעתיד לבוא.

הנס שובר את הסדר האקטואלי, בפרץ של חיוניות והוספת שלמות שאיננו רגילים לה - "כבר הקדים ועשה מקצת על ידיהם של צדיקים בעולם הזה" - אך פרץ זה אינו דבר חד-פעמי ותלוש מהקשר לעולם; הוא מגלה את הגנוז במעמקים כבר עכשיו, ומבסס את כל מפעל ההשתפרות וההשתדלות שלנו לתקן בהדרגה את החיים.

על ידי ההתוודעות לנס וההתחנכות עליו, אנו יכולים להשתחרר מן ההתמכרות למצב המוגבל שאנו חיים בו, מן התבניות המוסריות הצפויות ממנו, ומכל הפרמטרים המגבילים שבהם אנו מחשבים את צעדינו וקובעים את שאיפותינו בחיים - ולהצליח בפועל להרים את ערך החיים והשאיפות שלנו לפוטנציאל המלא שלהם, לפעול את חלקנו בהבאת המציאות אל גודלה המעודת, מתוך השתדלות ושיפור עצמי.

הוודאות בכך מתקיימת רק מתוך הוודאות שהשלמות העתידית קיימת כבר עתה, נוכחת בעומק החיים, ואפשרי שתחלחל לחיינו הממשיים.

קריאת כיוון בהתרחשות הניסית ההיסטורית - בעיקר בלידת עם ישראל ביציאת מצרים - קוראת לאדם לגלות את התוכן הזה בחייו שלו, ומעידה על המגמה: לאן אנו

שואפים להרים את המציאות, ומהי מגמת חיינו: "מגלה היא את כחה בידיעת הנהגת העולם למעלה מדרך הטבע, מסברת היא בניסים ונפלאות את מהותה העצמית, והאמת הזאת היא בעצמה מגבירה את העז הרוחני בקרבה ובעולם" (אורות ישראל, יא).

כאשר האדם יפנים את בשורת החופש האלוהי ושיקופו בתוכו, כברוא בצלם אלוהים - בעצם יסתיים תפקידם החינוכי של הניסים, כעולה מהכתוב במסכת ברכות (יב, ב):

אמר להם בן זומא לחכמים: וכי מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח? והלא כבר נאמר: הנה ימים באים נאם ה' ולא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים, כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם! - אמרו לו: לא שתעקר יציאת מצרים ממקומה, אלא שתהא שעבוד מלכיות עיקר, ויציאת מצרים טפל לו.

כתב על כך הראי"ה בשמונה קבצים (א, תטז):

הניסים מבארים הם את האמונה האלהית, שהיא ממעל לכל גבול, והשלמות האלהית נקבעת ע"י אמונה קדושה זו בנפש. וכשתגמר לגמרי האמונה את תפקידה, ותוציא את הנשמה לאורה, אז לא תהיה צריכה לעצמיות האמונה בהניסים ולזכרונם. אבל אין השלמת האמונה ברום קדשה באה, כי אם ע"י קביעות קשר האמונה בניסים בפועל. ויציאת מצרים והניסים הכרוכים בה היא יסודם, שממשכת והולכת עד לימות המשיח, שאז לא תהיה יציאת מצרים עוד ליסוד עיקרי, כי אם או טפל לעיקר, או דבר שכבר שמש את תפקידו לגמרי, ולא יאמר עוד 'חי ד' אשר העלה את ישראל מארץ מצרים', כי אם 'חי ד' אשר העלה את בני' מארץ צפונה, ומכל הארצות אשר הדחתים שם, והושבתים על אדמתם', נאם ד'. והאורה המשיחית תשיב את הזוהר העליון של האדם לאיתנו, ותהיה לכן גבוהה מכל התגלות אלהות שעד כה, עד שאפילו תורה שבעוה"ז הבל הוא כלפי תורתו של משיח. וזוהר עליון של אדם הראשון שואב את טל חיי קדושתו ואשרו מן ההווה, ואינו נזקק לשעבר, ממעמק הדעת והחיים, ולא מן הזכרון.

התיאור בפסקה זו מראה, לכאורה, שלב שבו הנס מממש במלואו את תפקידו החינוכי ומופנם בחיי ההווה של האדם.

אמנם הראי"ה בכמה מקומות בכתביו, מציג את תמונת העולם שלו כעולם שהתעלות היא תכונתו הנצחית - בקשת אין־סוף מתוך הסוף: "וההויה נוצרה בתכונה כזו, שעדי עד לא תחדל מהתעלות, כי זאת היא פעולה אין סופית" (שמונה קבצים א, תמג).

לכן, כל הצגה של 'אוטופיה סופית' או של 'קץ' ההיסטוריה היא בלתי־אפשרית, או עלולה להפוך ל'הגשמת' האל. במסגרת תמונת עולם זו ניתן מקום של בכורה לנס. אם

כן, כיצד מסתדרת גישה זו עם ההצגה של הניסים כעניין חינוכי שיכול לסיים את תפקידו בהכשרת רוח האדם?

י. "לעולם יהא הנס" - הנס כקטגוריה נצחית המניעה את התעלות העולם

בעין איה (שבת ב, פרק יא, פסקה יח) מופיעה הגדרה כפולה של הנס. מתואר שם כי בניסי יציאת מצרים הייתה מדרגה ייחודית:

במקום שהארה גדולה ועליונה צריכה להתגלות, במקום שהצעדים הולכים להודיע בעולם כבודו וגדלו של בורא כל עולמים, וכל משטריהם, חוקותיהם וסדריהם - כרצונו, במקום שהידיעה הזאת צריכה להקיף יחד עם הפרטים את הכלליות של כל חוק והגבלה שבטבע, צריך להופיע אז לא רק נס פשוט, כי אם נס כפול, נס בתוך נס. נס כזה שגם אם נצייר לנו דליגה חופשית רצונית בתוך המעגל שבטבע עצמו, גם כן לא יספיק עדיין למציאותו, אלא נס להתנוסס. נס כללי, העוקר את כל ההגבלות של כל חוק שבטבע הנסתר ושבטבע הגלוי, להודיע ולהודיע שאין עוד מלבדו.

מהלך זה נעשה כדי לקבוע באופן עמוק את תודעת הנס והחירות האלוהית לדורות, כפי שראינו בספר 'לנבוכי הדור' (לעיל פרק ו). ליציאת מצרים יש תפקיד חינוכי לאנושות, וממילא בר־הפנמה. אך ישנו נס שאינו מפקיע את מערכת החוקים הכללית של הטבע, אלא מופיע כ'דילוג' וחידוש בהקשר מסוים בלבד של המתרחש בעולם - "לפעמים נמצא שתבא הופעה כזאת, המאפשרת רק איזה דליגה פרטית שבתוך המערכה אשר לטבע, אבל יסוד המהות וכללותו עדיין קשור הוא בחק הכללי הטבעי" (שם).

הנס הזה הוא, כנראה, הנס שאליו מתייחס הראי"ה בפסקה הבאה (שמונה קבצים ב, ח), המתארת את הנס כקטגוריה תמידית ויחסית, המתחלפת לפי דרגת התעלות העולם - שלעולם יש בה צורך בהתעלות נוספת, והיא קשורה יותר למושג ה'דילוג' כפי שנראה:

כשיתעלה העולם, יהיה הטבע כתואר הנס, מלא גילוי חפץ אידיאלי, ורצון חי כללי, מדויק ומפואר, בכל פאר העדינות ביותר עליונה. וגם אז יופיע אור גנוז בתוך נס עליון, שגילוי אורו יהיה מזריח ומחיה את האור של הנס הרגיל, שיהיה אז כתוכן של הטבע כעת. וכאור בוקר יזרח שמש. והיה ד' לי לאלהים.

אם כן, הנס אמור להיות חלק מתמונת המציאות שלנו גם בעתיד. כאופקים מתחלפים, פועלים הם הנס והטבע היחסיים.

יא. תורת האבולוציה וה'דילוגים' - טיעון נגד גישת שפינוזה

כפי שראינו, יעדם של הניסים קשור לפנייה אל עבר העתיד - אל עליית הטבע ואל נוכחותם הגוברת והולכת לא רק של חידושים ברמת המורכבות הביולוגית, אלא של חוקי ה'צדק' בתוך מרחבי ה'אמת' - מה שקיים בפועל.

להקשר זה מתחבר מושג ה'דילוג' שהזכרנו, המופיע במאמר 'עבודת אלהים' שבספר עקבי הצאן. מושג זה מופיע לרוב בכתביו של הראי"ה בתוך ההקשר של הדיון על תורת האבולוציה ומשמעותה התיאולוגית.³¹

תפקיד אחד שנותן הראי"ה ל'דילוג' הוא היותו זה אשר יפרוך את רעיון איי-החירות של אלוהי שפינוזה. בעולמו של שפינוזה לא הייתה בנמצא עדיין תורת ההתפתחות, ולכן יכול היה לצייר תמונת עולם קפואה, שבה אפשר לחשוב כי כל האידאות של אלוהים מתגשמות כבר בסדר העולם הקיים. לפיכך, היווצרותם של מימדים קטגוריים חדשים במציאות - כמו, למשל, היווצרות המימד החי לאחר שהיה בעולם רק דומם, וכן חיים פסיכולוגיים אנושיים שמרכזם תחושת ה'אני' על גבי ומתוך עולם חייתי בלבד - מבטלים, במידה רבה, את המוחלטות של תפיסת מציאות מקובעת למצב אחד נצחי, שבו כל האיכויות האלוהיות ממומשות ביש הנתון המוכר לנו מהנסיון. כך כתב הראי"ה באגרותיו (א, קלד):

הרעיון של ההתפתחות האיטית עומד הוא גם הוא בראשית התפתחותו, ואין ספק בדבר שישנה את צורתו, ויוליד חזיונות שבהם נראה גם כן דליגות, המשלימות את חזיון המציאות, ואז יובן אורם של ישראל בעצם בהירותו.³²

בהתאם לכך מתאר גם הלל צייטלין, בספרו על שפינוזה, את תפיסת עולמו כחסרת אופק התפתחותי, ברוח תקופתו:

בספרו 'על דבר חכמת המדינה'³³ התקרב שפינוזה אל הוגי דעות חופשיות במאה הי"ח. הוא הבין היטב את היסודות הפועלים בחיי החברה, הצטרפותם ויחסם זה לזה, אך לא הבין את דרך התפתחותם. רק בשנות המאה י"ט באו החכמים לידי

31 המקור למושג הוא כנראה בפסוק "קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות" (שיר השירים ב, ח), והוא פתח בהגות הקבלית על ההאצלה במחשבת חב"ד, בספר 'פלא הרימון' מאת רבי הלל מפארטיש (פלא הרימון, הוצאת קה"ת, פרשת בראשית, עמ' 8).

32 מה הם ה'חזיונות' שהראי"ה צופה שבהם ימצא המדע דליגות? נסיון לפירוט החידושים המדעיים שיש בהם התגלות של עניין הדליגה, נמצא בספרו של דניאל שליט 'ארץ ושמים', פרקי טבע, עמ' 49-63.

33 הכוונה לספר 'מאמר תאולוגי-מדיני'.

הכרת רעיון ההתפתחות כפי שהיא במציאות כולה, בחיי כדור ארצנו וצאצאיה, בחיים האורגניים וגם בחיים החברתיים. רעיון ההתפתחות מוזר היה לשפינוזה בכלל, כמו שמוזר היה לכל חכמי שנות המאה י"ז וגם לרוב חכמי שנות המאה הי"ח. שפינוזה הביט על העולם כעל איזה דבר שלם ונגמר, לא כעל דבר ההולך ומתפתח, הולך ומשתלם.³⁴

בהמשך נראה כי ה'דילוג' הוא מושג שהראי"ה מפתח כדי ליצור מושג ביניים - גשר המנכיח מעין מימד של 'ניסיונות נורמטיבית' בתהליכי העולם ובחיי האדם. הוא מתגלה לנו על ידי זיהוי של מימד הסוד הפועל שלא בהדרגה, גם בחיינו הפרטיים. זהו עניין שבו האדם היחיד יכול להתנסות בעצמו, ועל-ידו מקבל גם הנס התנ"כי, המשנה את סדרי העולם, תוקף ומשמעות קיומית.

שפינוזה מבוקר כאן מצד רצונו לדבוק בעצם האלוהי בד בבד עם חוסר קבלתו את השינוי והדילוג שבמציאות. כאן המקום להתבונן גם בביקורתו הנגדית של הראי"ה כלפי שיטות מודרניות בעלות גוון הפוך, המדגישות את ההתעלות המתמדת של העולם תוך התעלמות מהמשמעות האלוהית שלה.

יב. התעלות ללא מקור - הראי"ה והגאולות המודרניות

לעומת הביקורת על הקפאון האלוהי של שפינוזה ושלילת הניסים, בעניין הדילוגים וההתעלות שבמציאות יש לכאורה דמיון רב בין גישתו של הראי"ה על הדילוגים - כמבטאים מימד של חופש הפועל חידוש במהלכי המציאות - לבין הגותו של הפילוסוף הנרי ברגסון. ויש פה פתח, לכאורה, למעין ברית עם פילוסופיה מודרנית של התעלות וגילוי מימדי חופש במציאות. כתב על כך הרב הנזיר בהקדמה לספר אורות הקודש (חלק א): "וכבר כתבו בחיי הרב, שדעותיו מתקרבות לדעת ההתפתחות המודרנית, של ברגסון".

אך כאן גם מתברר ההבדל ואף הביקורת. הנרי ברגסון מגלה בהתבוננותו בטבע ובתורת האבולוציה את 'הינף החיים' (בצרפתית: *élan vital*) - היסוד המתחדש הפועל במרחב הפיזיקלי המוכרח והמוגבל. מימד זה מתגלה בחיים ברמות ביולוגיות שונות, ובשיאו מגיע לידי גילוי גלוי בפעולת התודעה הנפשית, כפי שהוא מתאר:

כח תודעה זה שתפקידו הוא, כנראה, להביא תמיד משהו חדש לעולם. ואמנם כן, יוצר הוא חדשות מחוצה לו, כיון שהוא מתווה בחלל תנועות בלתי צפויות, בלתי ניתנות לצפייה... מלבד הגוף, המצומצם ברגע הנוכחי של זמן, והמוגבל במקום

34 הלל צייטלין, ברוך שפינוזה: חייו, ספריו ושיטתו הפילוסופית, הוצאת תושיה, ורשה, עמ' 85.

שהוא תופס בחלל, הנוהג כאוטומטוס ומגיב מכנית על ההשפעות החיצוניות, אנו חשים משהו המתפשט בחלל הרבה יותר מן הגוף ושווה לאורך הזמן ודרכו, משהו הדורש מן הגוף או כופהו על כך לעשות תנועות שאינן עוד אוטומטיות וצפויות מראש, אלא בלתי־צפויות וחפשיות. משהו זה, העובר על גדות הגוף מכל צד ויוצר עשיות עם שהוא יוצר את עצמו מחדש, הוא 'האני', הוא 'הנפש', הוא הרוח - שכן הרוח הוא באמת כח המוכשר לדלות מעצמו יותר משהוא מכיל, להחזיר יותר משהוא מקבל.³⁵

אך, מסביר הרב הנזיר, גם כאן יש מחלוקת משמעותית של הראי"ה עם גישות 'אוליות' מודרניות אלה - וזאת מסיבה הפוכה מזו שביחס לשפינוזה. שפינוזה, כביכול, מכניס הכל ל'עצם' האלוהי, ולכן מקדש את המציאות כפי שהיא, כמבטאת את המוחלט, ולפיכך אינה ברת־שינוי אמיתי.

ואילו ברגסון, הרואה את המימד היצירתי, המחדש והמתפתח של החיים, לא ראה בכך גילוי של שלמות מוחלטת אלוהית, אלא - כביכול - "הרוח הוא באמת כח המוכשר לדלות מעצמו יותר משהוא מכיל". היציריות, לדעתו, היא כשרון עצמאי של הרוח, הצומח מלמטה למעלה. "הזמן ממשי הוא", ולכן התהליך אינו מוכוון מראש, אלא היציריות אמיתית - הדברים אפשריים הם, ולא קבועים מראש; אין מדובר בתהליך של גילוי שלמות מקורית הנמצאת מעבר למגבלות המציאות בהווה. ממשיך הרב הנזיר:

אמנם כן, אבל בסוף הרב נוטה הימנו וחולק עליו, בעיקר השלמות המוחלטת. יש שלמות והשתלמות, או שני ערכי השלמות - המוחלטת והמתעלה. יש שלמות של תוספת שלמות, שעדי עד לא תחדל מהתעלות... אבל למעלה הימנה השלמות האלוהית המוחלטת, שאין שייך בה הוספה. וכשם שהחשכה גדולה היא זו ההכרה שאינה יודעת רז עליון זה של המגמה התכליתית, של השלמות האלוהית ההולכת ומתעלה, על ידי היצירה כולה, לאין סוף ותכלית³⁶ - כן יותר מזה אפלה מנודחת היא הדעה החושבת שאין כאן כי אם זאת השלמות של ההתעלות, ולא שלמות מוחלטת, שאין שייך עמה ומצדה שום הוספה והתעלות. וזאת היא האפלה השרויה בשיטתם של הפילוסופים המעפילים המודרניים (ברגסון).³⁷

35 הנרי ברגסון, אנרגיה רוחנית, השקפה מטריאליסטית, עמ' 48.

36 ביקורת המופנית לשפינוזה.

37 שמו של ברגסון מופיע בסוגריים במקור.

"הפילוסופים המעפילים" - כביכול אומרים "עלה נעלה" למרות שאין ה' איתם - שאין שלמות מוחלטת ביסוד ההתעלות המגבה והמאפשרת אותה. ביקורת כזו על רעיונות הגאולה המודרניים, נמצאת גם אצל מרטין בובר בספרו פני אדם:

דמות עולם שבמחשבה, הקולטת לתוכה את 'תכלית ההיסטוריה העולמית' והעושה את העתיד לחלק של עצמה, אין לה בחלק זה שלה כח המקנה ביטחון. הקו הרצוף המתגלגל כאן כאילו בקו מקודד, כעין הקו על המפה המסמן מסילה שלא נסללה עדיין, ואפילו הפילוסוף הגדול ביותר אין בידו לגלגלו בשבילנו לקו מוצק. יוצאת מן הכלל הזה דמות העולם הבנויה על האמונה: כח האמונה - וכח האמונה בלבד - יכול לחיות את ההשלמה שבעתיד כעין דבר בטוח, משום שהעתיד נתפס לנו כאן כמשהו שיש עליו ערבות, ערבותו של מי שנאמן עלינו - נאמן עלינו כערב גם למה שלא בא עדיין לעולם... המחשבה בלבד אין בכוחה לבנות את חיי הממש של האדם; הבטיחות הפילוסופית החזקה ביותר אינה יכולה להנחיל לנפש את אותה ודאות פנים פנימית, שהעולם הפגום כל כך, מתקרב והולך אל תיקונו המוחלט.³⁸

הפילוסופיות ההיסטוריות המודרניות (הגל ובעקבותיו מרקס, ולענייננו ברגסון וכיו"ב) - לדעת בובר - לקחו את מה שיש בו מובן בתמונת העולם הדתית, שבה יש השגחה שמקורה נמצא מעבר למציאות הנתונה והמוגבלת. החילון הפילוסופי נעשה רק בחלק מתמונת העולם, אך בפועל המשיכו לבאר את מגמת העולם כאילו יש ערבות לכך שיוסיף לצעוד במגמה של התעלות או תכלית, שהם זיהו לדעתם בצורה רציונלית. אך המשכיות זו של המגמה - ובוודאי הביטחון שהכל הולך להשלמה ולתיקון - אין לה בסיס רעיוני ללא אלוהים, ללא מקור הנמצא מעבר למגבלות העולם והמבסס ומחייב התעלות זו.

בלשונו של הרב קוק (שמונה קבצים א, תב):

מהיכן צהלת הרוח יכולה לנבע, אם לא מהכרת הטוב המוחלט, הטוב האלהי. הרי אפשר לאדם שידאג, שמא יהיה סובל יסורים. בתדירי תדיריות, שמא יש אחיזה כזאת בהויה שאינו יכול להתפרק ממנה עדי עד, והיא מצערת לנצח. בטחון נגד דאגה זו אי אפשר כי אם בטוב האלהי.

לטיעון הזה יש שתי משמעויות. האחת: התעלות ללא ערבות שיש מקור מוחלט לטוב, שיש שלמות שאינה מוגבלת רק למרחב העולם ולתהליך ההתפתחות - אינה מובטחת, וממילא אינה נותנת לאדם ביטחון בתהליך העולמי בכלל. לא ניתן לדבר על גאולה או

על 'תיקון עולם' כערך אמיתי ללא אמון בכך שיש ייעוד כזה, הנותן ערך לכל הפעולה האנושית במרחב המאמץ המוסרי לתיקון.

ומכאן נובע גם הבירור ההפוך, לדעתו של הראי"ה: מציאותם של 'דילוגים', של חידושים ממשיים בעלי ערך בעולם, אינם אלא רשמים וגילויים של השלמות שלמעלה מגבולות העולם, המתגלה דרכם בחיינו. היחס בין המוגבל והטבעי למרחב הבלתי-גבולי מתבטא במימד החידוש.

כשם שאת שלילת הנס והדילוג מבקר הראי"ה מצד ההשפעה המוסרית שלהם על האדם, כך גם את רעיון ההתעלות ללא מקור - על אף הדמיון הסגנוני-טכני - הראי"ה בוחן מצד השפעתו הכוללת על יחס האדם לחיים המוסריים שלו. אם אין ערכות וביטחון בניצחון הטוב כיסוד מטאפיזי של האמונה, תמיד תנקר השאלה: שמא לא תמיד תתעלה המציאות לטובה, שמא ישנו גבול לטוב והוא עלול לסיים את יכולתו לשנות את מגבלות העולם ולפעול נגד הרע והחסרון. ומכאן נולדת גם כן אפלה מוסרית ויאוש מן ההשתדלות האנושית.

היבט נוסף הוא סוג החופש היצירתי המתואר אצל ברגסון: ראיית ההתעלות כבלתי-עוקבת אחר השלמות. לשיטת ברגסון ישנה יצירתיות מחדשת בעולם, בלתי-צפויה, והיא לא בהכרח הולכת ומשקפת את השלמות האלוהית, שהיא הנותנת עקביות, ייעוד, אמינות וכיוון ערכי למגמת ההתפתחות.

יג. ה'דילוג' במרחבי החיים השונים

ראינו כי ערכם של ניסי יציאת מצרים לחירות האדם נמצא בזיכרון ובחינוך עליהם לאורך הדורות, והם משמשים מקור לפתיחת התודעה אל ההתעלות האמיתית ואל האמונה באפשרותה.

אך כחוויה ישירה - לכאורה - האדם המודרני מנוע מן המפגש בהתנסות בלתי-אמצעית עם הנס, גם אם יסכים לכל התיאוריה הכללית של זיכרון הניסים שסקרנו.

כפי שראינו, בכתבי הראי"ה ישנו זיהוי של מרחב נוסף שאותו הוא מחבר עם הנס, שבו מתבטא הנס גם במימדים נוספים וישירים יותר, הנגזרים לאדם היחיד - מימד ה'דילוג' במציאות.³⁹ הראי"ה אומר כי הוא ניכר במיוחד ב"מרחב הרוח, ובסדרי החיים, בפרט בזמנים של תסיסה והרת עולם" (מאמר 'עבודת אלהים').

39 בקבצים מכתבי"ק (א, פנקס אחרון בבוניסק, נה) מבאר הרב קוק את המגמה שלו בעניין זיהוי הדילוגים במציאות: "דרכו של הרמב"ם היה ליחס דרכי המופתים ליסוד היסודות, למציאות השי"ת, ולכל מדע גדול הנוגע לשרשי תורה, יותר לפי ציור של דעת קדמות העולם. וטעמו ביאר,

ה'דילוג' הוא מימד נוכח באופן רחב יותר מן הנס המקראי העוצמתי היוצר שבירה ברורה ומלאה של המהלך הטבעי באופן בלתי ניתן להכחשה. הדילוג מופיע לאדם דרך התבוננות המחפשת את הבוקי החירות, החידוש והבלתי-צפוי הפורץ לשגרה - ודרכו ניכרת במציאות ערכיות, יצירתיות מחשבתית או מעשית, בנפש האדם, בתנועות רוחניות ובמהלכים פוליטיים בהיסטוריה.⁴⁰ מימד זה, לדעת הראי"ה (שמונה קבצים, א, רחצ), הוא המאפיין היסודי של האופי הישראלי:

בעולם פועל ההתפתחות האטית והדילוגים הפתאומיים. ישנם בעלי נשמות כאלה שהצד של הדליגה מתגבר בהם על צד ההתפתחות ההדרגתית, וזהו האופי הישראלי. הם מושפעים מרעיון התשובה הרבה, ושואפים לדברים רמי ערך, שאין הסביבה ותנאי החיים מסכימים על זה, ומכל מקום חפצים העז הוא הכח הגלגלי, הנושא עליו את כל הרכוש היותר טוב שבחיים.

ביאורים לדרכי הביטוי של ה'דילוג', ניתן למצוא בכתביו של הראי"ה במקומות שונים העוסקים בתחומים מגוונים.

המפורסם והראשוני שבהם מופיע באורות התשובה (פרק ב), ונקרא 'תשובה פתאומית'. בה, לצד התשובה ההדרגתית, שבה האדם הולך ומשפר את דרכו בחיים באופן תהליכי, מתואר שלעיתים האדם מתנסה בפרץ של רצון אדיר ופתאומי המאפשר ליצור מהפכה מוסרית בחייו האישיים. הרצון הזה אינו מגיע באופן מדורג ואיטי, המתווסף טיפין טיפין, אלא כהתגלות מהפכנית המגיעה ללא הדירוג הרגיל והתהליכי:

לגבי משך זמנה, התשובה מתחלקת לשני חלקים: תשובה פתאומית, ותשובה הדרגתית. הפתאומית באה מתוך איזה ברכ רוחני הנכנס בנשמה, בפעם אחת מכיר הוא את הרע ואת הכיעור של החטא ונהפך לאיש אחר, וכבר מרגיש הוא בקרבו השתנות גמורה לטובה. תשובה זו באה ע"י איזו הופעה של סגולה פנימית, ע"י איזו השפעה נשמטית גדולה, שראוי לחפש את נתיבותיה בעמקי תעלומה.

כשם שה'דילוג' בא לידי ביטוי בעולם התשובה וברצון הטוב המתחדש בעוצמה באופן פתאומי, הוא מתבטא גם במרחב המחשבה ולימוד התורה.

מפני שעם החידוש אין אנו צריכים לאריכות של מופתים, כי הדבר מבואר שכל מחודש מסודר יש לו מחדש מסדר. בדרכו יש ללכת גם כן 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".

להרחבה - ספר פילוסופי אקטואלי המתאר את חזרת מושג הנס לשפה ולתרבות בימינו: הנט דה וריס, ניסים, אירועים ופלאים קטנים: מסה פילוסופית, רסלינג, 2018.

במבט חיצוני, ניתן לראות את תהליך הלמידה כתהליך טכני של צבירת ידיעות: רק מה שנכנס ל'קופסה' מבחוץ על ידי לימוד נמצא בתוכה, והתודעה נשארת מוגבלת למה שנלמד בצורה הדרגתית ומסודרת. לעומת זאת, ה'דילוג' מבטא תופעה אחרת: חוויה שבה האדם מתנסה מתוך הלימוד בזרם של הכרות וידע המגיעים שלא בהדרגה,⁴¹ אלא כהארה כללית המבהירה רעיונות רבים וחדושים שלא נלמדו ישירות. מדובר בהתנסות במרחב ה'חכמה' הקיים מעבר לסף התודעה, שבו גנוזות ידיעות בלתי מוגבלות בסדר רגיל, והן נחשפות בעיתות רצון באופן פתאומי. כפי שמתאר הראי"ה (שמונה קבצים ב, קעט):

כל חלק גלוי שאינו מוכר כראוי, בין מן התורה בין מן העולם, עומד הוא כמו מסך מבדיל שמסתיר את האור הנשגב של החלק החבוי והנסתר, שאינו מושג כי אם בצפייה פנימית בהירה. ובחוק זה נעוצה היא החובה של השקידה התדירית להרבות תורה וחכמה. בתור יוצא מן הכלל, יש שאיזה סדק מתהווה בכחלי המערה הסותמת את האורה העליונה, והאור החבוי מתנוצץ פתאום, שלא על פי הדרך המודרג של הידיעות הגלויות. ניסים כאלה צריכים לקבל בשמחה, אבל אין סומכין על הנס, והסדר התדירי הוא לבוא מן הגלוי אל הנסתר, מהפרטים אל הכלל.

יד. הנס במקביל להנהגות תורניות בתנועות השונות ביהדות

מתוך המרחב הנפשי הפנימי של האדם, מזהה הראי"ה את מימד ה'דילוג' - לעומת ההדרגה והטבעיות - גם בזרמים הרוחניים ביהדות. האורתודוקסיה האשכנזית מקבילה לקדושה שבטבע, בהתאמה לסדר הנצחי והבלתי משתנה, שהיא המידה המתאימה לצדיקים גמורים מעיקרם, כאשר כביכול כבר אין צורך חינוכי בנס.⁴² בחסידות יש עבודת ה' המודגשת ב'דילוג' וביכולת לשוב בתשובה ללא הדרגה וסדר, המקבילה להנהגת הניסים בעולם. והיהדות הליטאית המבטאת איוון מסוים בין שתי ההנהגות האלה, אך בדגש של עבודה הדרגתית והפנמה בסדרי החיים הקבועים, שיתכן לראות בו מקבילה להנהגה טבעית הדרגתית ברובה אך עם קשב ומרחב להנהגת ה'דילוגים':

41 "הצד היותר חלוש מן האורה העליונה של ההופעות האלהיות, מתגלה ע"י העולם הסביבי בתוכנו. הולכים אנו מחיל אל חיל, מאור כהה לאור בהיר ממנו, והליכתנו איטית היא ברובה, אלא שלפעמים נהיה מתוקפים בהופעה של דליגה פתאומית, ואור גדול של רצון אדיר ושל הכרה בולטת ישפך עלינו בפתע, והננו מוצאים עצמנו אז מלאים גודל ואושר" (שמונה קבצים ג, רנה).
42 ראה עין איה (ברכות א, אות קמג, עמ' 57) אודות חזקיהו שגנו ספר רפואות, שם מבאר הראי"ה כי לצדיקים גמורים ראוי להכיר את מעשה ה' בדרך הטבע.

האורתודוקסיה האשכנזית היא הדרכה נאותה לצדיקים גמורים, בעלי סדר ומשטר בכל הליכות חייהם, מתוקני המידות והמזגים מיסודם, אבל אין בה אותה 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 בתוכה תמצית מאוצרת משני התכנים - סידור מודרג לצדיקים, ונוחם פנימי, ואופן התעמרות בעצמיותו, כשהתשובה מחייבת. אלא שעל פי רוב היא מספגת את התשובה לא בדליגה ציורית בלבד, אלא בחומר מעשים ובהרבות תורה, וחשבון נפש איטי, ההולך ונמזג בתוך סידור החיים התמידיים. וסוף כל סוף צריכים אנו למיזוג פנימי של שלשת הפלגים הללו, והתחברותם של אוצרותיהם המסוימים לעושר גדול אחד.⁴³

ה'דילוג' בחיי האדם, אם כן, הוא ההתנסות הישירה והאישית עם כך שבחיים גנוז עניין איכותי הנמצא מעבר לפרטי וסדרי העולם המוגבלים. הוא מופיע במרחבים כמו התשובה והתרחשויות פנימיות בעולם הרוח, שבהם יש התפתחות שלא על פי סדר סכום הפעולות או הלימודים שנעשו, ואשר מראים לאדם את המימד החופשי הנמצא ביסוד החיים והמציאות.⁴⁴

טו. סיכום - קדושת הטבע באה רק לאחר הפנמת בשורת הנס בתודעת האדם

בפתיחה תיארתי את ההבנה הכללית והשגורה של חידושו של הראי"ה ביחס לקדושה שבטבע. ראינו כי מבט זה הוא חלקי, וכי חסר בו כל הבירור ביחס לרוחות המודרניות על ערכו של הנס, והסיבות לאי היכולת לוותר על ממשותו של מימד זה ביהדות. כאן יש לשוב ולראות כי לאחר מהלך השפעת הניסים - בחינוך, בזיכרון הלאומי ההיסטורי, ובהתנסות האישית בזיהוי ה'דילוגים' - מקבל הטבע משמעות אחרת מאשר במבט הראשוני, ובה ראוי להופיע אותו המימד של התייחסות לקדושה שבטבע בה התפרסם הראי"ה. רק לאחר שהופנמו בקרב האדם הניסים ומשמעותם, אין הטבע עלול עוד להפוך לבית הכלא הרוחני והמוסרי שהוא עשוי להיות מבלעדי פעולת הנס.

43 שמונה קבצים ה, סב.

44 המהר"ל בביאורו על החפזון המיוחס למצה מסביר את הזיקה בין החפזון לגאולה ניסית, בדומה לדילוג המובא כאן: "וזהו פירוש הכתוב (דברים טז, ג) 'שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת ממצרים', כי מה שהיו יוצאים בחפזון בלי המשך זמן, מורה שיצאו במדרגה ובמעלה עליונה, והפעל שבא משם נעשה בלי זמן. לא כמו דברים הטבעיים, שכל פעולתם בהמשך זמן. אבל כאן היה גאולתם שלא בטבע, ולכן היה בחפזון בלי זמן" (גבורות ה', פרק נא).

מתח ושלבים שונים אלה ביחס לתפקידו של הנס, יכולים להסביר כיצד ישנם הפכים קיצוניים כל כך ביהדות ביחס הראוי לחכמת הטבע: הרמב"ם (הלכות יסודי התורה ב, ב) מתאר את מצוות אהבת ה' כקשורה באופן ישיר ללימוד חכמת הטבע:⁴⁵

והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול.

ואילו רבי נחמן התפרסם כרואה את שורש זוהמת 'מצח הנחש' והכפירה דווקא בחכמת הטבע.⁴⁶

הסבר אפשרי לפער זה, על פי המהלך שראינו, הוא שלרמב"ם רעיון הבריאה נמצא בתשתית הכל, ועומד במרכז הוויכוח על רעיון הקדמות עם אריסטו. מתוך בהירות זו ברעיון הבריאה, הטבע כולו הופך להיות שער למפגש עם האלוהי: הכל בא ממנו, ואם כן הכל מוביל אליו.

אך בעולמו של רבי נחמן, ככל הנראה, אין את הוודאות הזו - בין אם לעצמו ובין אם לבני דורו, שאלהים מכוונת כתיבתו. תפיסות הבריאה והטבע של הרמב"ם ושל תקופתו כנראה אינן מספקות לדעתו, ואין בכוחן לפעול את הפעולה שפעלו בזמנים שקדמו.

בגישה זו, המפגש הפשוט עם הטבע וחכמתו אינו יכול להיות השער להכרת הקב"ה. אין ניכרים בו כוונה ורצון אלוהיים; האדם רואה רק שלשלת בלתי פוסקת של סיבות פועלות, ללא התחלה וללא סוף. במבט כזה, האמונה אינה מופיעה דרך הטבע, אלא היא יכולה להופיע רק דרך האדם עצמו - על ידי התרוממותו מעל לטבע, כמעצמה בלתי תלויה בו, שאין בכוח הטבע להתגבר עליה.

לכן, בגישה זו, האדם צריך קודם להתמקד בזיהוי המימד החירותי - ברצון, בתפילה, בצדיק. משם תגיע האמונה: ביושר, בחירות האלוהית. ורק מי שנעשה צדיק בעצמו, ויכול למצוא את האמונה בקרבו - יכול למצוא אותה גם בחכמת הטבע, מבלי להכלא בה. לפי רבי נחמן, הניצחון על חכמי הטבע הוא על ידי הצדיק (ליקוטי מוהר"ן תניינא ד, ז):

והכנעתם של אלו החיות רעות, חכמי הטבע. הוא על ידי חכם גדול שבקדושה, שיכול לקשר כל הרצונות, בשורש הרצון... ועל ידי זה הוא מתגבר ומכניע וסותר דעות חכמי הטבע, שכופרים ברצון.

45 כך גם בקביעתו (בפתיחה למורה נבוכים) כי "מעשה בראשית הם מדעי הטבע".

46 להרחבה ליחסו של רבי נחמן לטבע ולמדע, ראו: רוני בר לב, אמונה רדיקלית: אוונגרד האמונה של רבי נחמן מברסלב, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, עמ' 112-168.

כפי שהתבאר בליקוטי הלכות (או"ח, הלכות קדיש א, ד):

כי כשמאמינים שהטבע בעצמה מתנהגת ברצונו לבד - זה בחינת הטוב שבטבע, ואז הטבע נכלל בהשגחה ורצון. ולהפך, כשמתגברים חס ושלום חכמי הטבע שמפרידין הטבע מהשגחה - זה בחינת הרע שבטבע.

שטחיות והקדמה של קידוש הטבע יוצרות מצב של תודעה שהיא, כביכול, מאמינה מצד מטבעות הלשון - אך בפועל יכולה להיות מלאה במשמעויות הבעייתיות של הגישה השפינוזיסטית כפי שראינו. שיח דתי כזה עלול להיות חסר מובן אם לא מתברר באופן משמעותי היסוד האלוהי-חירותי שתואר לעיל כמימד מרכזי בחיים. לא כל המפגשים עם הטבע שווים, ולא כולם רואים בטבע וממילא ב'קדושתו' את אותו עניין. כמתואר בפיסקה הבאה, היחס אל הטבע - בפניו השונים - הוא המחלוקת העמוקה של ישראל ועמלק (שמונה קבצים ו, רנא):

עמלק מחזיק בהטבע, בעיקר בעבור אהבתו להרע שנמצא גבול בשמרי הטבע, והוא קשור בו ואינו יכול לסבול ניסים בעולם, ולא שינוי טבע במוסר האדם. ולעומת זה ישראל יצר ד' להבקיע את חומת הטבע, ומציאות הניסים עשו חלונות בהטבע, באופן שאיננו סותם בפני האור האלהי, ונמצא שאחר שכבר נעשו הניסים בעולם, בהריסת הטבע, כבר נתמתק הטבע עצמו, באדם ובעולם. ולעתיד לבוא לא יהיה הטבע סותם כלל בפני האור האלהי, כי אם הוא מאיר על ידו בפילוש גמור. וכן לא יהיה טבע האדם סותם בעד הקדושה והנועם האלהי העליון.

את יחסו המורכב של הראי"ה לאהבת הטבע, יחד עם הזהירות מקליטה גסה של הטבעיות, ניתן ללמוד גם מן הפיסקה הבאה, שבה - בדומה לדברי רבי נחמן - מתוארות בחינות ה'טוב' וה'רע' שבטבע (שמונה קבצים ג, רמ):

אנחנו ניקח מן הטבע את העז שלה, את איתניותה, את הסדר המדויק שלה, את התמדתה ושקידתה, את מתינותה, ואת העמדה הבטוחה המתגלה בחזיונותיה לגבי עצמה. אבל נשתחרר מעוורונה, מפראותה, מהכרחיותה העבדונית, משלילת כוונתה, וחסרון אידיאליותה. והננו אז הולכים קוממיות, צועדים על במתי ארץ, נוחלים נחלה בלי מצרים, לובשים עז והדר, ושוחקים ליום אחרון.

כפי שראינו, הראי"ה אינו רואה את הטבע כמצב נתון של קדושה, אלא הוא קשור במתבונן עצמו: לפי דרגת חירותו של האדם, יוכל הוא לזהות את ה'ישר' המתפשט ב'עיגולים'. אז מתגלה הטבעיות כמשרתת את הופעת היושר, וההכרח שבנגלה הוא עצה של חירות בנסתר. כך כותב הראי"ה (שמונה קבצים א, קמז):

בתוך העיגולים עצמם, בתוך חוקי ההויה המוכרחים, בתוך חוקי הברזל האיתנים, שאינם משתנים בפעולתם על גוי ועל אדם יחד, הפועלים את טובם על כל הרעים, ומקדיחים בצד הבוער שלהם גם את הטובים והישרים - בתוכיות פנימית רק היושר הולך ופועל; הגם הולכים לתכונת היושר ובשבילו. ההכרה המוסרית השלמה כשהיא מתגברת - הרי היא מפלשת את נתיבה מבעד כל החוקים החוצצים, והם מבריקים בתוך העלטה ההכרחית המדומה את אור החופש המוסרי.

ופלאים גדולים מתגלים, לפי גדולת האמונה ויושר הלב, ממעל לכל חוקי ההכרח גם בחוג הטבע המועק והמוגבל. וקל וחומר שעולה היא ההויה הלוח ועלה, ומקומה העיקרי מתפשט הוא מהלאה להגבלה הצרה של החוקים העיוורים, החירשים, ותופשת היא את כל המערכת של החיים העצמיים, שהם מלאים שכל ורצון, שנדיבות ויושר הם ממלאים את כל חללם.

אשרי איש אשר לא עזב את עצמו בידי הסביבה המאפליה, ועיניו פקוחות לחזות בנועם ד', המתגלה בעולמים היפים, המתראים לעיני רוח טהורים.